



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:

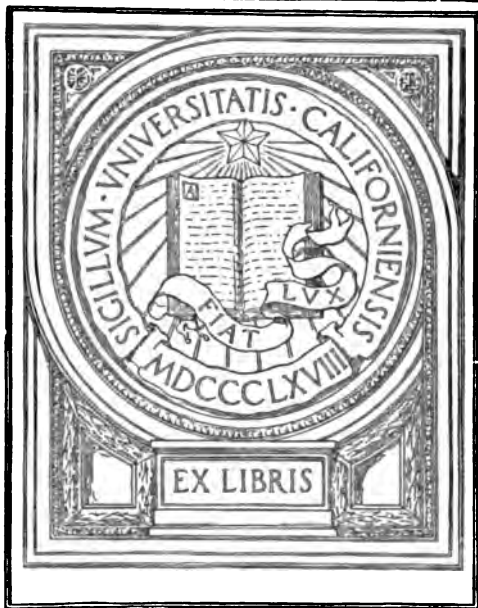
- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an 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.

·FROM·THE·LIBRARY·OF·

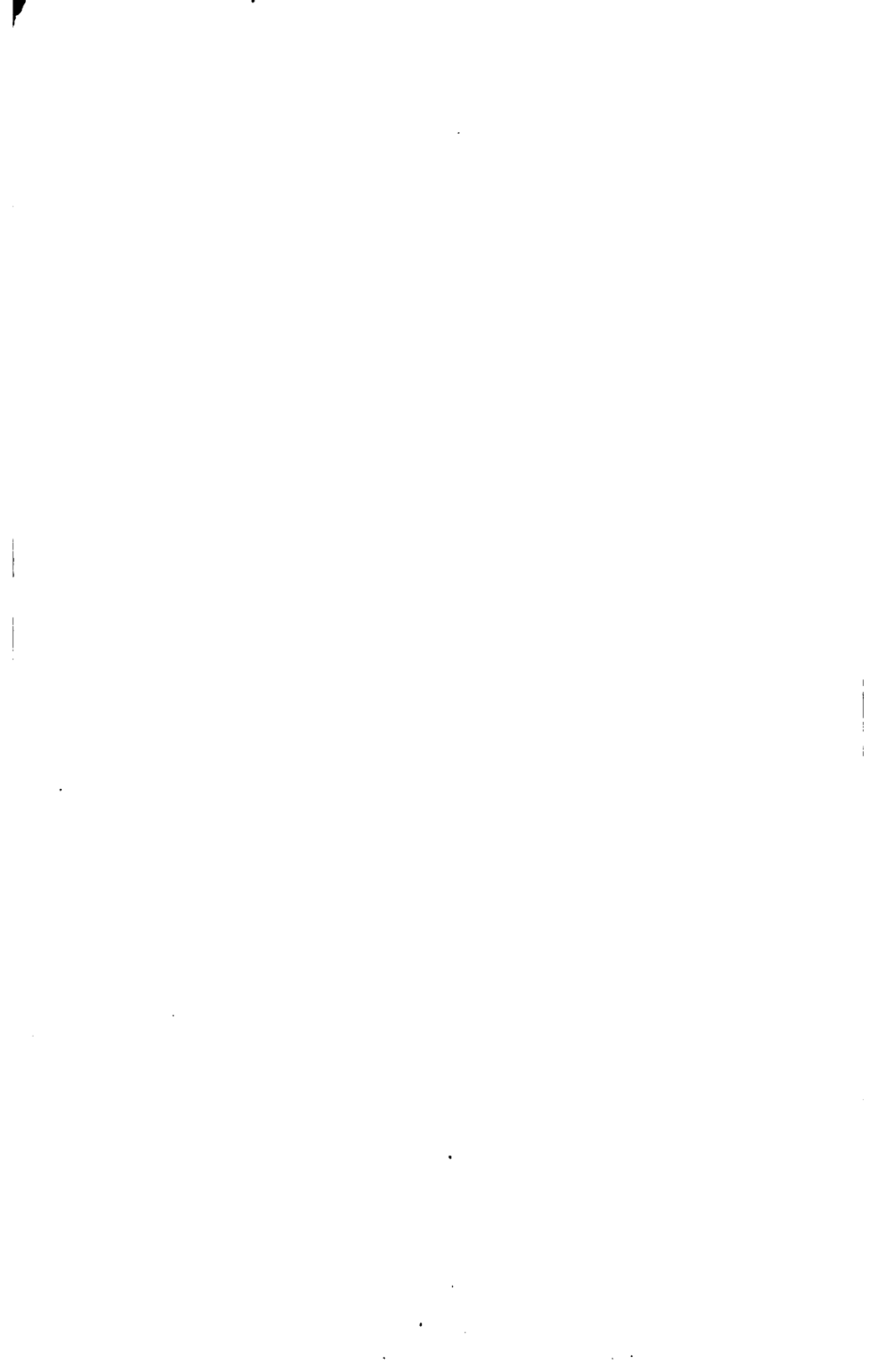
A. W. Ryder

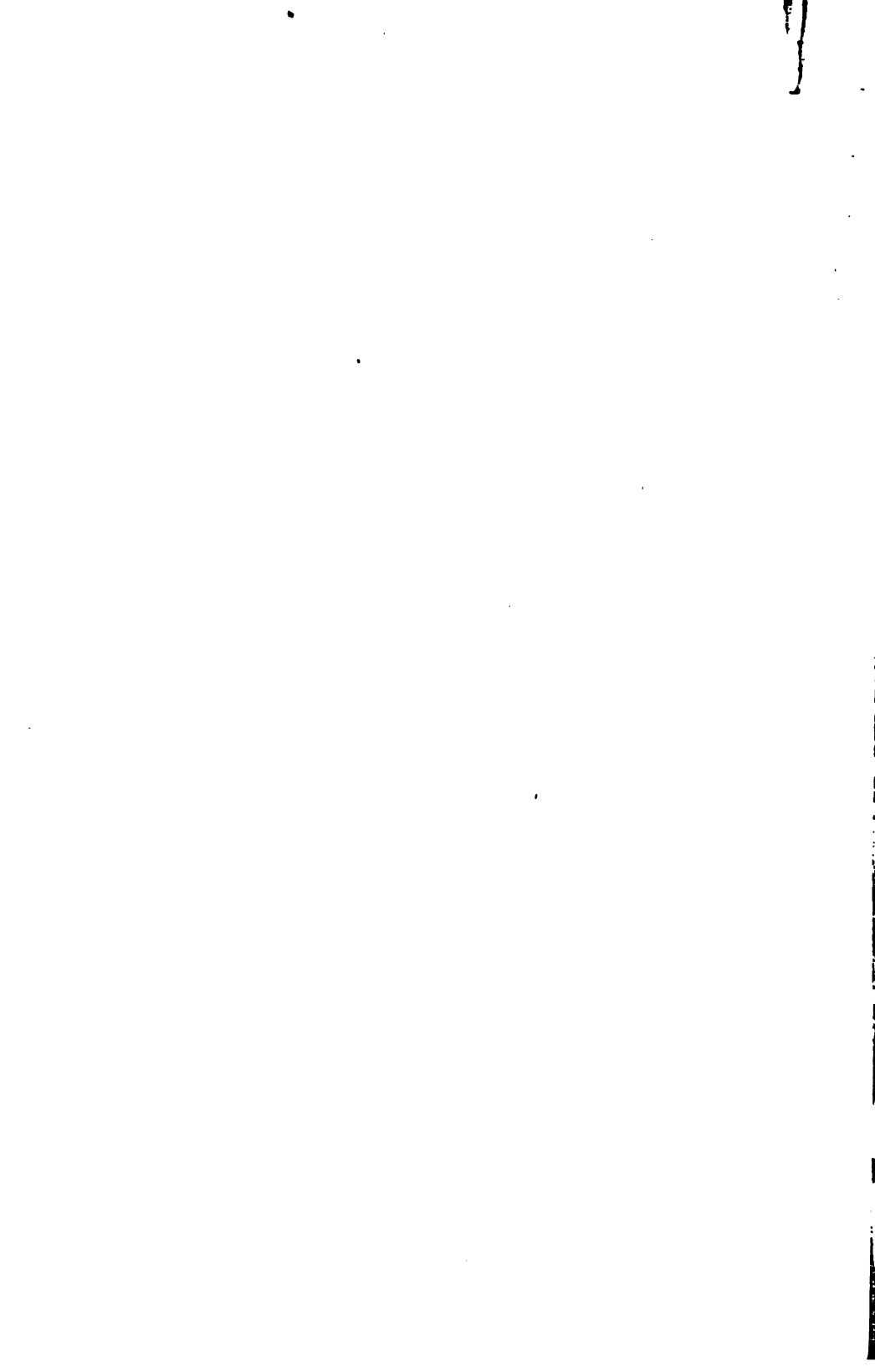


EX LIBRIS

Leland Mason
Los Angeles







DIE

SÛTRA'S DES VEDĀNTA.

Von demselben Verfasser sind früher erschienen:

COMMENTATIO DE PLATONIS SOPHISTAE COMPOSITIONE AC DOCTRINA. (Bonn, A. Marcus, 1869.) 1 M. 20 Pf.

DIE ELEMENTE DER METAPHYSIK, als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen sowie zum Selbststudium. (Aachen, J. A. Mayer, 1877.) 4 M.

DAS SYSTEM DES VEDĀNTA, nach den Brahma-Sūtra's des Bādarāyana und dem Commentare des Čaṅkara über dieselben, als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Čaṅkara aus dargestellt. (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1883.) 12 M.

oflaur a. 1111

Badarâyana, Brahmasûtra

DIE

SÛTRA'S DES VEDÂNTA

ODER DIE

ÇÂRÎRAKA-MÎMÂNSÂ DES BÂDARÂYAÑA

NEBST DEM VOLLSTÂNDIGEN

COMMENTARE DES ÇAÑKARA.

AUS DEM SANSKRIT ÜBERSETZT

VON

DR. PAUL DEUSSEN,

PRIVATDOCENTEN DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT SU BERLIN.

ZWEITE AUFLAGE.

ANASTATISCHER DRUCK.



LEIPZIG:

F. A. BROCKHAUS.

—
1920.

Mit Vorbehalt aller Rechte.

From the Library of
A. W. Ryder

TO THE
LIBRARY

B132

V3B213

1920:

VORREDE.

Die Philosophie der Inder hat — wie so oft das Grofse, wenn es neu in den Zusammenhang eines fertigen Kultur-ganzen hereintritt — im Abendlaude zunächst das Schicksal erfahren, mehr besprochen und beurteilt als gekannt, mehr überschätzt und unterschätzt als verstanden zu werden. Wie aber auch immer das endgültige Urteil über ihren Wert oder Unwert sich gestalten mag, jedenfalls werden wir in ihr ein Stück der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes zu respektieren haben, welches um so interessanter und lehrreicher ist, je mehr es den Vorzug völliger Ursprünglichkeit in Anspruch nehmen kann, und je weniger es auf unsere von der biblischen und griechischen Gedankenwelt abhängigen religiösen und philosophischen Anschauungen bis auf dieses Jahrhundert herab irgend einen nennenswerten Einflufs hat ausüben können.

Gesetzt, es gäbe — was ja wohl möglich ist — auf einem der andern Planeten unseres Sonnensystems, vielleicht auf dem Mars oder der Venus, Menschen oder menschenartige Wesen, die es, wie wir, zu einer Kultur und, als höchste Blüte derselben, zu einer Philosophie gebracht hätten, und es würde uns die Möglichkeit gegeben (etwa, indem es gelänge, von dort ein Projektil bis in den Bereich der überwiegenden Erdanziehung zu schleudern) von dieser Philosophie Kenntnis zu nehmen, so würden wir ohne Zweifel den Erzeugnissen derselben ein großes Interesse zuwenden. Mit Aufmerksamkeit würden wir sowohl Übereinstimmung als Verschiedenheit

M31935

jener translunaren Weltanschauung mit der unsrigen prüfen. Jede Abweichung in den Ergebnissen würde zu einer Untersuchung darüber anregen auf wessen Seite die Wahrheit sei, jede Zusammenstimmung würde uns daran erinnern, daß es eine Gewähr für die Richtigkeit der Rechnung zu sein pflegt, wenn zwei Rechner unabhängig von einander zu demselben Facit gelangen, — wiewohl auch hierbei der Kantische Gedanke von den natürlichen und unvermeidlichen „Sophisticationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst“ in Erwägung zu ziehen sein würde.

Nicht ganz, aber doch annähernd werden die Hoffnungen, die wir an eine solche „vom Himmel gefallene“ Philosophie knüpfen würden, erfüllt durch dasjenige, was die Philosophie der Inder uns thatsächlich bietet. Denn während alles, was an philosophischen Gedanken diesseits des Hindukusch hervor gebracht worden ist, von Mose und Zoroaster, von Pythagoras und Xenophanes an durch Platonismus, Christentum und Kantianismus hindurch bis auf die Gegenwart herab in einem einzigen großen Zusammenhange steht, durch welchen unser Denken mehr als wir es oft ahnen abhängig ist von uralten Traditionen, Einseitigkeiten der Auffassung und Irrtümern, — so haben die Inder, indem sie von ihren Bruderstämmen schon in vorhistorischer Zeit abgetrennt wurden, gegen die ursprünglichen Bewohner aber des Industhales und der Gangesebene sich selbst auf das strengste absonderten, bis zu den Zeiten der vollen Ausgestaltung ihrer Weltanschauung — so weit bis jetzt zu erkennen — keinen Einfluss auf ihr Glauben und Denken irgendwoher empfangen, und als die Stürme der griechischen, skythischen, mohammedanischen und mongolischen Invasionen über Indien hereinbrachen, trafen sie, allem Anscheine nach, die indische Gedankenwelt schon in einer Erstarrung und schulmäßigen Geschlossenheit an, in welcher sie dieselbe nicht mehr erheblich zu inquinieren vermochten, während vielmehr umgekehrt die fremden Eroberer zu dem geknechteten Indien vielfach in eine fast ebenso große geistige Abhängigkeit traten, wie das Römerreich zu dem eroberten Griechenlande.

Diese Verhältnisse sind es, welche den Erzeugnissen des

indischen Denkens eine Originalität sicheru, wie sie bis zu einer so hohen Stufe der Entwicklung hinauf nicht zum zweiten Male in der Weltgeschichte bewahrt wurde; und an diesem Vorzuge, die Dokumente einer durchaus ursprünglichen, nur in sich selbst ruhenden Bildung zu sein, nehmen, bis zu einer gewissen Grenze hin, die spätern Schriften ebenso gut teil, wie die früheren. Mag daher auch z. B. Çaṅkara, der große Reformator und Wiederhersteller der Upanishadlehre, dessen Hauptwerk wir hier in der Übersetzung vorlegen, erst 800 p. C. gelebt haben*, seine Gedanken sind darum doch nicht weniger, als wenn sie tausend Jahre älter wären, eine ganz unmittelbare Fortbildung der in den Upanishad's vorliegenden Keime, womit nicht ausgeschlossen ist, daß nebenbei Çaṅkara in ähnlicher Weise unter dem Einflusse des von ihm bekämpften und perhorrescierten (vgl. z. B. Sūtram 2, 2, 32, S. 365) Buddhismus stehen mag, wie der Katholicismus unserer Tage unter dem der lutherischen Reformation.

Je deutlicher aber sich in dieser Weise die völlige Ursprünglichkeit der indischen Gedankenwelt herausstellt und, wie wir vermuten, mit der Zeit immer noch mehr herausstellen wird**, um so überraschender ist es, auf indischem Boden ganz

* Über Çaṅkara's Zeitalter vgl. mein „System des Vedānta“ S. 37. Mit dem dort aus dem *Āryavidyāsadhākara* mitgetheilten Geburtsjahre Kaliyuga 3889 = 787 — 789 p. C. stimmt überein Pathak im Indian Antiquary XI, 174, der Çaṅkara's Lebenszeit auf Kaliyuga 3889 — 3921 ansetzt; während hingegen Telang im Ind. Ant. XIII, 95 auf 590 p. C. als spätesten Termin für Çaṅkara's Blüte gelangt, und, von ihm unabhängig, Fleet den nepälischen König Vriśhadeva, gegen Ende von dessen Regierung (nach Wright, History of Nepäl, p. 118 fg., 123) Çaṅkara nach Nepäl gekommen sein und dessen Sohn und Thronfolger von ihm den Namen Çaṅkaradeva erhalten haben soll, um spätestens 630 bis 655 p. C. ansetzt. Vgl. darüber Fleet im Indian Antiquary, Januarheft 1887, p. 41 fg.

** Gegenüber dem Bestreben von Weber, Lorinser, Seydel, v. Schröder u. a., teils indische Gedanken aus occidentalischen (biblischen und griechischen), teils occidentalische aus indischen abzuleiten, wollen wir hier nur bemerken, daß uns bis jetzt auf beiden Gebieten noch kein Gedankenmoment begegnet ist, welches sich nicht leichter aus seinen natürlichen Voraussetzungen, als aus einem solchen internationalen Austausch ableiten ließe, der für die alte Zeit gewiß größere Schwierigkeit hat, als man vielfach sich vorstellen mag.

analogen Gebilden zu begegnen, wie wir sie aus der abendländischen Religion und Philosophie her kennen. So vollzieht sich z. B. in der indischen Religion ebenso wie anderweit der Übergang vom Polytheismus zum Monismus (der nicht eben ein Monotheismus zu sein braucht); aber während dieser Schritt auf hebräischem Gebiete durch Verstofsung aller andern Götter aufser dem Nationalgotte, in Ägypten durch mechanische Gleichsetzung der verschiedensten Götternamen erfolgt, so vollzieht er sich in dem philosophischer angelegten Indien in der Art, daß man durch die mannigfaltigen Gestalten des vedischen Pantheons hindurch und ohne diese zunächst anzutasten, die ewige Einheit gewahrt, auf der alle Götter und alle Welten beruhen (*ekam sad viprâ bahudhâ vadanti*), um sodann, auf einer weitem Stufe der Entwicklung, mit nicht zu überbietendem Tiefsinne diese ewige Einheit wiederzufinden in dem eigenen Innern (*tat tvam asi*). — So finden wir, um ein weiteres Beispiel anzuführen, als den Angelpunkt wie der christlichen, so auch der brahmanischen und buddhistischen Religion die Frage nach der Erlösung; nur daß diese Erlösung nach christlicher Anschauung wesentlich eine solche von der Sünde, nach brahmanischer vom Irrtume, nach buddhistischer vom Leiden des Daseins ist; und fast scheint es, als wenn es hier ein und das nämliche Phänomen sei, welches von den drei großen Weltreligionen abwechselnd von der Seite des Wollens, des Erkennens und des Empfindens ins Auge gefaßt wird. — So endlich, um nur noch eines zu erwähnen, steht das hier in der Quelle vorliegende System der Vedântalehre in der merkwürdigsten Beziehung zu der gänzlich von ihr unabhängigen Philosophie Kants, der Art, daß die Consequenzen der Kantischen Grundlehren geraden Weges zu den Hauptsätzen der Philosophie des Çaṅkara führen, während umgekehrt die Lehre des letztern in der Kritik der reinen Vernunft ihren eigentlichen wissenschaftlichen Unterbau finden würde.

Wie nun auch immer diese und andere Parallelen bei näherer Beleuchtung sich gestalten mögen, jedonfalls beweisen sie, welch tiefdringende Fragen von den Indern aufgeworfen und in ihrer Weise beantwortet worden sind, und wie unbedeutend es ist, aus dem Kreise der philosophischen Disciplinen,

wie sie in Lehrbüchern und Vorlesungen vorgetragen werden, die Philosophie der Inder auszuschließen. Dieser Zustand muß und wird sich mit der Zeit ändern. Er kann sich aber erst ändern — da eine Kenntnis des Sanskrit nicht wie die des Griechischen von den Vertretern der Philosophie wird gefordert werden können — wenn es gelingt, alle hauptsächlichen Denkmäler der Philosophie der Inder in anerkannt zuverlässigen deutschen Übersetzungen allgemein zugänglich zu machen. Eine Zusammenfassung derselben rüfste zunächst die philosophisch wichtigen Abschnitte des Veda, also namentlich die Upanishad's und was ihnen verwandt ist, enthalten, sodann die Sūtra's der sechs philosophischen Hauptsysteme nebst den erforderlichen Commentaren, endlich was von sonstigen Schriften für die indische Philosophie von Bedeutung ist. Eine Sammlung dieser Art würde, wenn man von der Litteratur der Bauddha's und Jaina's zunächst noch absähe, nicht mehr als vier Bände etwa von dem Umfange des vorliegenden füllen, nach folgender Anordnung:

Band I. Die Upanishad's nebst den Vorstufen derselben aus den Saṃhitā's und Brāhmaṇa's.

Band II. Die Sūtra's des Vedānta nebst dem Commentare des Čaṅkara, also das, was im gegenwärtigen Bande vorliegt.

Band III. Die Sūtra's der übrigen Systeme: Sāṅkhyam und Yoga, Nyāya und Vaiṣeṣikam nebst den je ältesten oder besten Commentaren. Von der Mīmāṃsā würde es vielleicht genügen nur Auszüge des philosophisch Wichtigen aufzunehmen, da sie im Wesentlichen nur der Form, nicht dem Inhalte nach ein philosophisches System bildet.

Band IV. endlich würde die übrigen, für die Philosophie wichtigen Schriften befassen, also namentlich: Bhagavad-gītā nebst Auszügen aus andern Abschnitten des Mahābhārata und aus Manu; Sāṅkhya-kārikā, Sāṅkhya-sāra; Vedānta-sāra, Bālabodhani; Čāṇḍīya-sūtram; Prabodha-candrodaya; Sarva-darṣana-saṅgraha u. s. w.

Ob es mit einzelnen oder vereinten Kräften möglich sein wird, eine solche Bibliothek der indischen Philosophie in deutscher Übertragung in den nächsten Jahrzehnten zu Stande

zu bringen, muß dahingestellt bleiben. Einstweilen haben wir die Befriedigung, mit Dank gegen die Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, welche durch ihre Unterstützung den Druck des vorliegenden Werkes ermöglichte, dem Publikum dasjenige vorzulegen, was den zweiten Band einer solchen Sammlung bilden würde, aber auch für sich allein eine selbstständige Bedeutung hat: das Hauptwerk derjenigen Lehre, welche, wie keine andere, im Mittelpunkte der religiösen und philosophischen Weltanschauung der Inder steht: die Sūtra's des Vedānta mit Čaṅkara's Commentare, welche beide hier zum ersten Male vollständig in eine europäische Sprache übersetzt worden sind.

Indem wir es wagen (aus Gründen, welche zu erörtern hier nicht weiter von Belang ist), zunächst gerade dieses Werk in einer Übersetzung, deren Treue die Sanskritgelehrten prüfen mögen, deren Klarheit, wie wir denken, in keiner Zeile des Buches etwas zu wünschen übrig läßt, dem philosophischen und theologischen Publikum vorzulegen, eröffnen wir dem occidentalischen Leser den Einblick in eine Halle des Heiligtumes indischer Metaphysik, welche allerdings in absonderlichem, auf den ersten Blick wenig einladendem Stile gebaut ist. Von vorn herein werden die meisten sich abgestoßen fühlen von der scholastischen Trockenheit und doch keineswegs in unserm Sinne wissenschaftlichen Haltung des Ganzen: weder die ängstliche Kürze der Sūtra's noch die Prolixität des Auslegers wird ihren an den Mustern der Griechen gebildeten Sinn ansprechen, und wenn sie vollends sehen, wie unser Autor weniger mit Gründen als mit Citaten aus dem Veda seine Sache führt, wie er an diese als höchste und letzte Instanz appelliert und nicht selten mit Wortklaubereien und Ausführungen, die uns theils ohne Belang, theils selbstverständlich, ja stellenweise höchst verschroben vorkommen, lange Seiten füllt, so werden viele ihre Zeit als zu edel erachten, um sie einem Buche dieser Art zu widmen.

Und doch wird, wer Geduld und Sammlung genug hat, um das Ganze bis zu Ende durchzugehen — etwa. indem er alles Bemerkenswerte zum Zwecke künftiger Rekapitulation anstreicht — sich für seine Mühe reichlich belohnt finden.

Er wird sehr bald inne werden, daß die jedem zunächst sich aufdrängende Ähnlichkeit der indischen Scholastik mit der abendländischen des Mittelalters nur eine äußere ist. Letztere ist bestrebt, eine historische und schon darum unphilosophische Grundlage mit einer ganz heterogenen Philosophie zu contaminieren, indess der Veda nicht Geschichten sondern nur Ideen darreicht, und zwar solche, welche gar sehr in die Tiefe führen, ohne im übrigen der freien Entwicklung des philosophischen Gedankens erhebliche Fesseln anzulegen. Und so wird aus dem wunderlichen Rahmen exegetischer Erörterungen und Kontroversen dem hingebenden Leser eine religiös-philosophische Weltanschauung entgegentreten, wie sie in dieser Tiefe, Folgerichtigkeit und Durchbildung ihres Gleichen in der Welt nicht leicht finden dürfte, — eine Weltanschauung, welche namentlich in der durchgeführten Unterscheidung einer exoterisch-mythischen und einer esoterisch-philosophischen Auffassung gleichmäßig den Bedürfnissen des Volkes und den Anforderungen des denkenden Geistes Rechnung trägt und in diesem Sinne vielleicht noch einmal berufen sein wird, für die Fortbildung unserer eigenen Theologie vorbildlich zu werden. — Doch wir wollen es der Sache selbst überlassen, auf Geist und Gemüt zu wirken was sie vermag, indem wir den Freunden theologischer und philosophischer Studien ein Werk in unverkürzter und möglichst urkundlicher Form zugänglich machen, welches die bedeutendste und in Indien selbst angesehene Zusammenfassung derjenigen Gedanken enthält, welche viele Jahrhunderte hindurch einer großen und gebildeten Nation der Angelpunkt ihres Denkens und Treibens, der Trost im Leben und im Sterben gewesen sind.

Mancherlei wäre hier noch, zur Einführung in das Werk des Bâdarâyana und Çaṅkara voranzuschicken, hätten wir nicht alles, was zu einem volleren Verständnisse desselben zunächst erforderlich ist, zusammengefaßt in unserer vor vier Jahren veröffentlichten Darstellung des Vedântasystemes. *

* Das System des Vedânta, nach den Brahmasûtra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çaṅkara über dieselben, als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çaṅkara aus dargestellt (Leipzig 1883).

Beide Arbeiten, jene Darstellung und die gegenwärtige Übersetzung ergänzen sich gegenseitig, sofern die Übersetzung die Quelle darbietet, auf welcher, neben den Upanishad-Texten, die Darstellung beruhte, und dadurch auch den des Sanskrit nicht kundigen Leser instandsetzt, über unsere Auffassung des Systemes sich aus eigener Anschauung ein Urteil zu bilden, während hinwiderum unser früheres Werk durch seine einleitenden Betrachtungen, Analysen und Übersichten als eine Art fortlaufenden Commentares angesehen werden kann, welcher die Lehre des Çaṅkara aus dem Zusammenhange des Systemes heraus von Punkt zu Punkt erläutert. Insbesondere sind dort auch die Upanishad-Texte, so weit auf ihnen das System des Bâdarâyana und Çaṅkara beruht, mitgeteilt und bearbeitet worden. Eine vollständige deutsche Übersetzung der Upanishad's, so weit dieselben uns erhalten sind, ist in Arbeit und wird hoffentlich in einiger Zeit erscheinen können. Eine englische Übersetzung derselben hat Max Müller für die *Sacred Books of the East* unternommen und in Band I und XV dieser Sammlung zum gröfseren Teile bereits geliefert. Der erste Band (1879) enthält Chândogya, Kena, Aitareya, Kaushitaki und Içâ, der zweite (1884 erschienene) Kâthaka, Muṇḍaka, Taittiriya, Brihadâranyaka, Çvetâçvatara, Praçna und Maitrâyana; so daſs nahezu alle Upanishad's, so weit sie von Çaṅkara's Werk vorausgesetzt werden (vgl. System des Vedânta, S. 32 fg.), in dieser Übersetzung mit Einleitungen und Anmerkungen versehen vorliegen. Die Arbeit Müller's ist in manchen Punkten nicht ohne Grund angegriffen worden; indessen ist zu wünschen, daſs das Bessere, welches zu hoffen und anzustreben uns freisteht, nicht der Feind des schon vorhandenen Guten werde.

Eine weitgehende Erörterung würde die Polemik gegen andere philosophische Schulen erfordern, welche das ganze Werk des Bâdarâyana und Çaṅkara durchzieht, namentlich aber in Pâda II, 2 zusammengefaſst ist. Doch wird ein Eingehen auf diese Fragen am besten bis dahin aufgeschoben, wo auch die Hauptwerke der andern Schulen in Übersetzungen vorliegen werden. Auch die mit dem Ritual sich berührenden Teile, wie namentlich Pâda III, 3, sind noch mancher Auf-

hellung bedürftig; vielleicht regt unsere Übersetzung mit dazu an, diesen Fragen weiter nachzugehen.

Der Text, welcher der Übersetzung zu Grunde liegt, ist der in der Bibliotheca Indica 1863 herausgegebene, mit welchem in zweifelhaften Fällen die ältere Ausgabe von 1818 verglichen wurde. Neues handschriftliches Material wurde nicht benutzt. Ebenso wurde von einer durchgehenden Verwertung der unter dem Texte der Bibliotheca Indica abgedruckten *tikā* oder Glosse des Govindānanda (für III, 4 des Ānandagiri) Abstand genommen, nachdem eine Prüfung derselben ergab, daß sie geeignet ist, das Verständnis, durch Hinleitung auf spätere Vorstellungen, irre zu führen. Sie wurde daher nur da, wo der Text des Čaṅkara einen weiteren Aufschluß wünschenswert machte, mit Vorsicht zu Rate gezogen, in der Regel freilich ohne Erfolg, da sie meist alles erklärt mit Ausnahme dessen, was, für uns wenigstens, einer Erklärung gerade bedürftig ist. Somit beschränkte sich unser Verfahren wesentlich darauf, alle Aufmerksamkeit auf den Text des Čaṅkara, in welchem jede Wortstellung, jedes *eva* und *iti* von Bedeutung ist*, zu concentrieren, nicht zu ruhen bis sich von hier aus der Gedanke in voller Klarheit darstellte, und dann diesen, so weit es der grundverschiedene Periodenbau beider Sprachen gestattete, in möglichst engem Anschlusse an das Original deutsch wiederzugeben. Hierbei waren manche Verbesserungen des Textes unumgänglich, welche, so weit sie sich nicht von selbst ergeben, in Klammern angemerkt wurden. Ebenso wurden alle von uns herrührenden erklärenden Zusätze in eckige Klammern eingeschlossen. Die fortlaufenden Zahlen am Rande sind die Seitenzahlen der Ausgabe in der Bibliotheca Indica; es wäre zu wünschen, daß dieselben, um eine einheitliche Weise des Citierens zu gewinnen, auch von künftigen Herausgebern und Übersetzern berücksichtigt würden; mit p. wurde auf sie, mit S. auf die Seiten unserer Über-

* Wie genau es damit hält, mag (neben System des Vedānta, S. 31, Anm. 20) als eines unter zahlreichen Beispielen p. 1129, 14 lehren, wo nicht leicht jemand (wie auch wir System des Vedānta S. 120 noch nicht) in dem unscheinbaren *tataḥ geshya* eine Hinweisung auf die auch p. 754, 4 vorkommende Smritistelle erkennen wird.

setzung verwiesen. Alle übrigen Abkürzungen sind die im „Systeme des Vedānta“ gebrauchten und dort S. VII und 515 erklärten. Indem wir die ebendasselbst S. 41 fg. gegebene Inhaltsübersicht hier wieder abdrucken lassen, wollen wir, zum Vergleiche mit derselben, noch die Inhaltsangabe hier übersetzen, welche *Madhusūdana-Sarasvati* in seinem *Prasthāna-bheda* (Weber's Indische Studien, I, p. 19) von dem vorliegenden Werke giebt:

„Die aus vier Adhyāya's bestehende Ārīraka-Mīmāṃsā, wie sie beginnt mit den Worten: «nunmehr daher die Brahmanforschung» und endigt mit den Worten: «keine Wiederkehr nach der Schrift», hat als Zweck, die Einheit des Brahman und der Seele vor Augen zu stellen, sowie die Regeln aufzuzeigen, welche die Betrachtung der sogenannten Schriftoffenbarung lehren*, und ist verfaßt von dem verehrungswürdigen Bādarāyaṇa.“

„Hierbei wird die Übereinstimmung (*samarvayo*), mit welcher alle Vedāntatexte unmittelbar oder mittelbar auf das innerliche, unteilbare, zweitlose Brahman abzwecken, im ersten Adhyāya nachgewiesen. — Im ersten Pāda desselben werden diejenigen Stellen besprochen, in welchen deutliche Merkmale des Brahman vorkommen. — Im zweiten Pāda hingegen diejenigen, welche undeutliche Merkmale des Brahman enthalten und sich auf das Brahman als Gegenstand der Verehrung beziehen. — Im dritten Pāda solche, welche gleichfalls undeutliche Merkmale des Brahman enthalten, jedoch zumeist sich auf Brahman als Gegenstand der Erkenntnis beziehen. — Nachdem in dieser Weise die Untersuchung der Textstellen durch die drei ersten Pāda's zum Abschlusse gebracht ist, so werden hingegen im vierten Pāda gewisse Schriftworte, bei denen es zweifelhaft sein kann, ob sie sich nicht auf das Pradhānam (die Urmaterie der Sāṅkhya's) beziehen, z. B. das von dem *avyaktam*, von der *ajā* u. s. w., in Erwägung gezogen.“

* Besser zu lesen: *ṣraṇa-ādyā-vicāra-pratipadān*, „welche die Betrachtung [jener Einheit] mittels Anhören des Schriftwortes u. s. w. (vgl. Vedāntasāra 196 Boehtl.) lehren.“

„Nachdem in dieser Weise die Übereinstimmung der Vedântatexte in Betreff des zweitlosen Brahman erwiesen worden, so wird weiter, in Erwartung eines Einspruches auf Grund der Argumente, wie sie von der in Ansehen stehenden Smṛiti, Reflexion u. s. w. vorgebracht werden, die Beseitigung dieses Einspruches unternommen, und somit im zweiten Adhyâya die Unwidersprechlichkeit (*avirodha*) dargelegt. — Hierbei wird im ersten Pâda der Einspruch gegen die Übereinstimmung des Vedânta widerlegt, welcher aus den Smṛiti's des Sâṅkhyam, des Yoga, der Kanâdianer u. s. w., sowie aus den von den Sâṅkhya's u. s. w. vorgebrachten Reflexionen herrührt. — Im zweiten Pâda wird die Verfehltheit der Lehrsätze der Sâṅkhya's u. s. w. dargelegt, so daß diese Betrachtung aus zweien, einerseits der Befestigung der eigenen, andererseits der Bestreitung der fremden Lehre dienenden Teilen besteht. — Im dritten Pâda wird der gegenseitige Widerspruch der Schriftstellen in Betreff der Schöpfung u. s. w. der Elemente im ersten Teile gehoben, im zweiten Teile hingegen der in Betreff der individuellen Seele. — Im vierten Pâda wird der Widerspruch der auf die Sinnesorgane bezüglichen Schriftstellen gehoben.“

„Im dritten Adhyâya folgt die Erörterung der Mittel (*sâdhanam*). — Hierbei wird im ersten Pâda durch Betrachtung des Hingehens der Seele in die andere Welt und ihres Wiederkommens die Entsagung [als das Mittel, der Seelenwanderung zu entgehen, vgl. p. 740, 3, S. 474] in Betracht gezogen. — Im zweiten Pâda wird in der ersten Hälfte der Begriff des „Du“ (der Seele) und in der zweiten Hälfte der Begriff des „Das“ (des Brahman) ins Reine gebracht [wie sie in der Formel *tat tvam asi* „Das bist Du“, Chând. 6, 8, 7, identisch gesetzt werden]. — Im dritten Pâda wird in Betreff des attributlosen Brahman eine Zusammenfassung der in den verschiedenen Çâkhâ's vorkommenden, so weit nicht tautologischen, Aussprüche vorgenommen, und bei dieser Gelegenheit wird erörtert, in wie weit in Betreff der attributhaften sowohl als attributlosen Lehren die in verschiedenen Çâkhâ's vorkommenden Attribute zusammenzufassen oder nicht zusammenzufassen sind. — Im vierten Pâda werden die Mittel

„der Erkenntnis des Brahman und zwar sowohl die außen-
 „seitigen (unwesentlichen) Mittel, wie Lebensstadien, Opfer
 „u. s. w., als auch die innenseitigen (wesentlichen) Mittel, wie
 „Beruhigung, Bezähmung, Überdenkung u. s. w. in Betracht
 „gezogen.“

„Im vierten Adhyāya erfolgt die Darlegung der besonderen
 „Frucht (*phalam*) der attributhaften und der attributlosen
 „Wissenschaft. — Im ersten Pāda wird ausgeführt, wie, nach-
 „dem durch wiederholtes Anhören der Schrift u. s. w. das
 „attributlose Brahman vor Augen gestellt worden, für den
 „noch Lebenden schon die durch Nichtanhaftung der bösen
 „und guten Werke gekennzeichnete Erlösung-bei-Lebzeiten
 „eintritt. — Im zweiten Pāda wird die Art, wie die Seele des
 „Sterbenden auszieht, überdacht. — Im dritten Pāda wird der
 „weitere Weg des das attributhafte Brahman Wissenden nach
 „dem Tode auseinandergesetzt. — Im vierten Pāda wird in
 „der ersten Hälfte gezeigt, wie der das attributlose Brah-
 „man Wissende die körperlose [erst mit dem Tode eintretende]
 „Absolutheit erlangt, während die zweite Hälfte zeigt, wie der
 „das attributhafte Brahman Wissende in der Brahmanwelt
 „seine bleibende Stätte findet.“

„Dieses Lehrbuch ist unter allen das hauptsächlichste; alle
 „andern Lehrbücher dienen nur zu seiner Ergänzung. Darum
 „sollen es hochhalten die nach Erlösung verlangen; und zwar
 „in der Auffassung, wie sie von des erlauchten Çāṅkara ver-
 „ehrungswürdigen Füßen dargelegt worden ist.“

„So viel über die Geheimlehre.“

Berlin, im Juli 1887.

P. D.

Inhaltsverzeichnis

der Çäriraka-Mimãnsã nach Adhyãya, Pãda und Adhikaranam.

Die Zahlen zu Anfang der Zeilen bedeuten die 555 Sãtra's des Werkes, ihre Zusammenfassungen die Adhikaranam's oder Kapitel, deren wir nach der angehängten Adhikaranamã 192 (nicht mit Colebrooke 191) zählen.

I, 1.

	Seite
Einleitung: über die Avidyã und die Vidyã	3
1. Voraussetzungen des Vedãnta	6
2. Das, woraus die Welt entsprungen ist, ist Brahman	10
3. Verhältnis des Brahman zum Veda	13
4. Verhältnis des Vedãnta zur Mimãnsã	14
5-11. Das Princip der Welt ist erkennend, nicht, wie die <i>Sãnkhya's</i> lehren, erkenntnislos.	33
12-19. Der <i>ãnandamaya</i> Taitt. 2, 5 ist Brahman	49
20-21. Der <i>antar ãditye</i> Chãnd. 1, 6, 6 ist Brahman	60
22. Der <i>ãkãçu</i> Chãnd. 1, 9, 1 ist Brahman	64
23. Der <i>prãna</i> Chãnd. 1, 11, 5 ist Brahman	66
24-27. Das <i>paro divo jyotis</i> Chãnd. 3, 13, 7 ist Brahman	69
28-31. Der <i>prãna</i> Kaush. 3, 2 ist Brahman	77

I, 2.

1-8. Der <i>manomaya prãnaçarira</i> Chãnd. 3, 14, 2 ist Brahman	86
9-10. Der <i>attar</i> Kãth. 2, 25 ist Brahman	95
11-12. Die <i>guhãn pravishtau</i> Kãth. 3, 1 sind Brahman und Jiva	97
13-17. Der <i>antara</i> Chãnd. 4, 15, 1 ist Brahman	102
18-20. Der <i>antaryãmin</i> Brih. 3, 7, 3 ist Brahman	108
21-23. Das <i>adrecyam</i> Mund. 1, 1, 6 ist Brahman	112
24-32. Der <i>ãtman vaiçvãnara</i> Chãnd. 5, 11, 6 ist Brahman	119

I, 3.

1-7. Das <i>ãyatana</i> Mund. 2, 2, 5 ist Brahman	129
8-9. Der <i>bhũman</i> Chãnd. 7, 23 ist Brahman	136
10-12. Das <i>aksharam</i> Brih. 3, 8, 8 ist Brahman	142
13. Der Gegenstand des <i>om</i> Praçna 5, 5 ist Brahman	144

Dresden, Vedãnta. *

	Seite
14—18. Der <i>dahara</i> Chänd. 8, 1, 1 ist Brahman	147
19—21. Der <i>samprasāda</i> Chänd. 8, 12, 3 bezieht sich auf Brahman	154
22—23. Das <i>na tatra sūryo bhāti</i> Mund. 2, 2, 10 bezieht sich auf Brahman	161
24—25. Der <i>aṅgushṭha-mātra</i> Kāth. 4, 12 ist Brahman	164
26—33. Beruf der Götter zur Vidyā. Ewigkeit des Veda	166
34—38. Ausschließung der Çūdra's von der Vidyā	188
39. Der <i>prāna</i> Kāth. 6, 2 ist Brahman	193
40. Das <i>jyotis</i> Chänd. 8, 12, 3 ist Brahman	196
41. Der <i>ākāṣa</i> Chänd. 8, 14 ist Brahman	197
42—48. Der <i>vijnānamaya</i> Brih. 4, 3, 7 ist Brahman	198

I, 4.

1—7. Das <i>avyaktam</i> Kāth. 3, 11 ist nicht die Materie der Sāṅkhya's (<i>pradhānam</i>), sondern „der feine Leib“ (<i>sūkshman çarīram</i>)	203
8—10. Die <i>aśā</i> Çvet. 4, 5 ist nicht die Sāṅkhya-Materie, sondern die Natur	218
11—13. Die <i>pañca pañca-jandā</i> Brih. 4, 4, 17 sind nicht die 25 Principien der Sāṅkhya's, sondern Odem, Auge, Ohr, Speise und Manas	222
14—15. Widerspruchslosigkeit des Vedānta. Das Nichtseiende, aus dem nach Taitt. 2, 7 die Welt entstanden, ist nur ein relatives	227
16—18. Der <i>kartar</i> Kaush. 4, 19 ist Brahman	233
19—22. Der <i>ātman</i> Brih. 2, 4, 5 ist Brahman	237
—	
23—27. Brahman ist die <i>caussa efficiens</i> und <i>caussa materialis</i> der Welt	246
28. Die Bekämpfung der Sāṅkhya-Materie gilt auch den Atomisten	251

II, 1.

1—2. Warum die Sāṅkhya's das Brahman nicht erwähnen	255
3. Dies auch auf den Yoga bezogen	261
4—11. Brahman ist auch die <i>caussa materialis</i> der Natur. Einwürfe der Reflexion zurückgewiesen	263
12. Diese Zurückweisung auch auf die Atomisten u. a. ausgedehnt	278
13. Subjekt (<i>bhoktar</i>) und Objekt (<i>bhogyam</i>) eins in Brahman	279
14—20. Identität von Ursache und Wirkung, Brahman und Welt	284
21—23. Woher das Böse? Die Seele, obwohl nicht Schöpfer, trägt alle Schuld daran. Illusorischer Charakter des <i>Samsāra</i>	298
24—25. Brahman schafft ohne Werkzeuge, obwohl er reiner Geist ist	301
26—29. Brahman wandelt sich in die Welt und bleibt doch ganz und ungeteilt, wie ein Träumender, ein Zauberer Gestalten schafft und doch einer bleibt	303
30—31. Brahman als Schöpfer hat viele Kräfte und ist doch unterschiedslos	308

Inhaltsverzeichnis.

XIX

	Seite
32—33. Motiv der Schöpfung: Brahman, allgenugsam, schafft nur zum Spiele	309
34—36. Brahman weder ungerecht noch grausam; die Ungleichheit der Geschöpfe durch sie selbst in frühern Daseinsformen verschuldet. Anfangslosigkeit des <i>Samsāra</i>	311
37. Rekapitulation über Brahman als Schöpfer	314

II, 2.

1—10. Widerlegung der <i>Sāṅkhya</i> 's. Physikotheologischer Beweis	316
11. Ein Einwurf der <i>Vaiṣeṣika</i> 's beantwortet	330
12—17. Widerlegung der <i>Vaiṣeṣika</i> 's. Unmöglichkeit der Atome	333
18—27. Widerlegung der <i>Buddhisten realtistischer Richtung</i> ; Beharren von Subjekt und Substanz.	345
28—32. Widerlegung der <i>Buddhisten idealistischer Richtung</i> ; die Realität der Außenwelt erwiesen.	357
33—36. Widerlegung der <i>Jaina</i> 's; wie groß die Seele zu denken?	365
37—41. Widerlegung der <i>Pācupata</i> 's	371
42—45. Widerlegung der <i>Pāncarātra</i> 's	375

II, 3.

1—7. Der <i>ākāṣa</i> ist entstanden. Nicht so Brahman. <i>Cogito, ergo sum</i>	379
8. Aus dem <i>ākāṣa</i> entstand der <i>vāyu</i>	392
9. Brahman ist nicht entstanden; kosmologischer Beweis	393
10. Aus dem <i>vāyu</i> entstand <i>agni</i>	394
11. Aus dem <i>agni</i> die <i>āpas</i>	396
12. Aus den <i>āpas</i> das <i>annam</i> d. i. die Erde	396
13. Nicht die Elemente, sondern Brahman in ihnen ist das Schaffende	398
14. Reabsorption der Welt in umgekehrter Ordnung	399
15. Entstehung der Seelenorgane: <i>indriya</i> 's, <i>manus</i> , <i>buddhi</i>	400
16. Nicht entstanden ist die individuelle Seele. Moralische Gründe	402
17. Gegengründe erwogen. Identität der Seele mit Brahman. Nur ihre <i>upādhi</i> 's entstehen und vergehen	403
18. Die Seele ist wesentlich (wie die <i>Sāṅkhya</i> 's), nicht accidentiell (wie die <i>Vaiṣeṣika</i> 's lehren) erkennend	406
19—32. Verhältnis der Seele zum Leibe: sie ist nicht <i>anu</i> , sondern <i>vidhu</i>	408
33—39. Über das <i>kartritvam</i> (Thäter-sein) der Seele.	421
40. Ihr <i>kartritvam</i> ist nicht <i>svābhāvikam</i> , sondern <i>upādhi-nimittam</i>	424
41—42. Die Seele ist unfrei und wird beim Thun von Gott (<i>īṣvara</i>) gemäß ihrem frühern Thun gelenkt	429
43—53. Die Seele mit Brahman identisch und nicht identisch. Illusorischer Charakter aller individuellen Existenz und ihrer Schmerzen	432

II, 4.

1—4. Auch die <i>prāna</i> 's (Organe der Relation) sind aus Brahman entstanden	444
---	-----

	Seite
5—6. Ihrer sind elf: 5 <i>buddhi-indriya's</i> , 5 <i>karma-indriya's</i> , 1 <i>manas</i>	449
7. Über ihre räumliche GröÙe	458
8. Auch der <i>mukhya prāna</i> (Organ der Nutrition) ist erschaffen	454
9—12. Über sein Wesen und seine fünf Funktionen	455
13. Über seine räumliche GröÙe	459
14—15. Verbindung der <i>prāna's</i> mit der Seele. Mitwirkung der Götter	460
17—19. Verhältnis des <i>mukhya prāna</i> zu den übrigen <i>prāna's</i> . . .	463
20—22. Verhältnis des Leibes und seiner Organe zu den Elementen	465

III, 1.

1—7. Auswanderung der Seele mit ihren Organen beim Tode . . .	478
8—11. Warum sie wieder in einen neuen Leib eingehen muß? . .	482
12—21. Bestrafung der Übelthäter; verschiedene Schicksale der Seele nach dem Tode. Die vier Klassen der (organischen) Wesen	490
22. Rückkehr durch <i>ākāça</i> u. s. w. Verhältnis zu diesen das eines Gastes	496
23. Über die Zeitdauer des Weilens auf diesen Zwischenstationen	496
24—27. Beseeltheit der Pflanzen. Rückkehr der Seele durch Pflanzen, Speise, Same, Mütterschoß zur Verkörperung	497

III, 2.

1—6. Vom Wesen des Traumes; Unterschied vom Wachen . . .	502
7—8. Wesen des Tiefschlafes; er ist ein Eingehen in Brahman	510
9. Warum der Erwachende mit dem Entschlafenen identisch ist?	515
10. Die Ohnmacht; Unterschied von Tiefschlaf und Tod. Me- taphysische Bedeutung des Todes	517
11—21. Brahman ist ohne alle Unterschiede, Bestimmungen und Attri- bute	520
22—30. Brahman ist nie Objekt, weil ewig Subjekt (<i>sākshin</i>) . . .	532
31—37. Über einige bildliche, von Brahman gebrauchte Ausdrücke .	540
38—41. Die Frucht der Werke kommt von Gott, der dabei die frühern Werke berücksichtigt. Über das <i>apūrram</i>	546

III, 3.

1—4. Auch in den <i>Saguṇā Vidyā's</i> ist Einheit der Erkenntnis. Widerspruchslosigkeit der Vedānta-Texte	550
5. Daher Zusammenfassung der verschiedenen <i>Vijñāna's</i> erfor- derlich.	556
6—8. Über Differenzen beim <i>prāna-saṃvāda</i> Chānd. 1, 3, Bṛih 1, 3	557
9. Verhältnis zwischen <i>om</i> und <i>udgītha</i> Chānd. 1, 1, 1.	561
10. Die Parallelstellen Bṛih. 6, 1, 14, Chānd. 5, 1, 13, Kaush. 2, 14 über den <i>prāna-saṃvāda</i> sind zu verbinden	563
11—13. Qualitäten des Brahman von allgemeiner und solche von stellen- weiser Gültigkeit, erläutert an Taitt. 2.	565
14—15. In Kāth. 3, 10—11 ist keine Stufenfolge der Vermögen, son- dern nur Primat des <i>Purusha</i> beabsichtigt	567

	Seite
16—17. Auf Brahman geht Ait. 1, 1 [oder Brih. 4, 3, 7—4, 25 und Chänd. 6, 8—16].	569
18. Chänd. 5, 2. Brih. 6, 1 wird <i>vāsovijñānam</i> , nicht <i>ācamanam</i> befohlen	574
19. Die <i>Āṅḍilya-vidyā</i> Çat. Br. 10, 6, 3 ist mit Brih. 5, 6 zu verbinden	577
20—22. Hingegen Brih. 5, 5 sind <i>ahar</i> und <i>aham</i> auseinander zu halten	579
23. Ebenso die <i>vibhūti</i> 's in den Rānāyanīya-Khila's und Chänd. 3, 14	581
24. Ebenso der <i>puruṣa-yajña</i> der Tāṇḍin's Paṅgin's und Taittiri-yaka's	582
25. Diverse Eingangstellen von Upanishad's, die nicht zur Vidyā gehören	585
26. Chänd. 8, 13, Mund. 3, 1, 3 u. s. w. durch Kaush. 1, 4 zu ergänzen	587
27—28. Die Abschüttelung der guten und bösen Werke beim Sterben	591
29—30. Der <i>devayāna</i> ist nur in den <i>sugunā vidyāh</i> gültig	593
31. In diesen aber allgemein. — Über die Differenz von <i>satyam</i> (Brih. 6, 2, 15) und <i>tapas</i> (Chänd. 5, 10, 1) in der <i>Paiśācāgni-vidyā</i>	594
32. Möglichkeit eines neuen Leibes bei Erlösten, zum Zwecke einer Mission. — Unmittelbare Gewissheit der Erlösung	596
33. Die Stellen über das <i>aksharam</i> (Brih. 3, 8, 8, Mund. 1, 1, 6) ergänzen sich gegenseitig	600
34. Die Stellen <i>ṛitam pibantau</i> (Kāth. 3, 1) und <i>drā suparnā</i> (Mund. 3, 1) gehören zusammen	601
35—36. Ebenso Brih. 3, 4 und 3, 5. Brahman 1) kausalitätslos, 2) leidlos	603
37. Brahman und der Verehrer zum Zwecke der Meditation getrennt	605
38. Brih. 5, 4 und 5, 5 [nicht Brih. 5, 4, 5 und Chänd. 1, 6.7] sind eine Vidyā	606
39. Einheit und Unterschied von Chänd. 8, 1, 1. 5 und Brih. 4, 4, 22	607
40—41. Rituelle Fragen betreffend die <i>Vaiśvānara-vidyā</i> Chänd. 5, 11—24	609
42. Verhältnis der Vorstellungen wie Chänd. 1, 1, 1 zu den Werken	612
43. Brih. 1, 5, 21—23 und Chänd. 4, 3 sind <i>adhātman</i> und <i>adhidaicam</i> zum Zwecke der Verehrung zu trennen	614
44—52. Im Agnihasyam gehört Çat. Br. 10, 5 <i>manayēti</i> u. s. w. zur Vidyā	617
53—54. Episode über die Unsterblichkeit der Seele	624
55—56. Mit Werken verknüpfte Vorstellungen wie Chänd. 1, 1, 1. 2, 2, 1. Ait. Ār. 2, 1, 2, 1. Çat. Br. 10, 5, 4, 1 gelten nicht nur für die eigene Ākhā, sondern, wie auch die Mantra's und ähnliches, allgemein	627
57. Chänd. 5, 11—24 ist der <i>śamasta</i> , nicht der <i>vyasta</i> zu verehren	630
58. Stellen, wo Einheit des zu Lehrenden, Verschiedenheit der Lehre	632

	Seite
59. Bei letzterer findet Wahl, nicht Zusammenfassung statt	634
60. Nur auf Wünsche bezügliche Lehren können zusammengefaßt werden	635
61—66. Bei den 55—56 erwähnten ist Zusammenfassung oder Wahl	636

III, 4.

1—17. Die Upanishad-Lehre ohne Werkthätigkeit führt den Menschen zum Ziele. Stellung des Wissenden zu den Werken	639
18—20. Kontroverse zwischen Jaimini und Bâdarâyana über die <i>Ācrama's</i>	649
21—22. Stellen wie Chând. 1, 1, 3, 1, 6, 1. Çatap. Br. 10, 1, 2, 2. Ait. Ār. 2, 1, 2, 1 sind nicht bloß <i>stuti</i> , sondern Teil des <i>upâsanam</i>	655
23—24. Beschränkte Gültigkeit der Legenden Brîh. 4, 5, Kaush. 3, 1, Chând. 4, 1.	657
25. Résumé von 1—17: Wissen ohne Werke führt zum Ziel	658
26—27. <i>Yajña, dānam, tapas</i> u. s. w. als Mittel zur Wissenschaft	658
28—31. In Lebensgefahr ist Vernachlässigung der Speisegesetze statthaft	661
32—35. Auch wer nicht nach Wissen begehrt, muß die <i>ācrama-karmāni</i> betreiben, da sie das Wissen nur fördern, nicht erzeugen	664
36—39. Auch die aus Armut <i>Ācrama</i> -losen sind zur <i>Vidyā</i> berufen	667
40. <i>Character indelebilis</i> des <i>Īrddhvaretas</i> -Gelübdes	669
41—42. Inwieweit für den gefallen <i>Brahmacarin</i> Buße möglich?	670
43. Ausschließung desselben bei <i>mahāpātaka's</i> und <i>upāpātaka's</i>	672
44—46. Ob die <i>upāsana's</i> Sache des <i>yajamāna</i> oder <i>ritvij</i> sind?	672
47—49. Inwiefern Brîh 3, 5, 1 die <i>Ācramā's</i> zu verstehen sind	674
50. „ <i>ἄν, μὴ ἔνρησθαι ὡς τὰ πικρὰ</i> . . .“ — „ <i>ἀλλ' ἔτι βιώσας</i> “	677
51. Das Wissen als Frucht dieser Mittel erfolgt hier, wenn keine stärkere <i>atindriyā caktih</i> da ist, sonst im nächsten Leben	679
52. Ein Mehr und Minder, zufolge der verschiedenen Kraft der <i>sādhana's</i> besteht nur bei den <i>saguṇā vidyāh</i> , nicht in der <i>nirguṇā vidyā</i>	680

IV, 1.

1—2. Der <i>pratyaya</i> des <i>ātman</i> ist zu üben, bis Intuition erreicht ist	685
3. Dann erfolgt Identität von Ich und Brahman; für den Erweckten giebt es kein Übel, keine Wahrnehmung, keinen Veda mehr	691
4. „Du solst dir kein Bildnis (<i>pratīkam</i>) machen!“	693
5. Chând. 3, 19, 1 (<i>aditya brahman</i>) wird <i>brahman</i> von <i>āditya</i> prädicirt	694
6. Hingegen Chând 1, 3, 1 wird <i>āditya</i> von <i>adgitha</i> prädicirt	697
7—10. Das <i>upâsanam</i> übe man sitzend, nicht liegend oder stehend	700

11. Im übrigen ist Ort, Zeit und Himmelsrichtung gleichgültig, nur völlige Ungestörtheit erforderlich	701
12. Die <i>upāsana</i> 's bezwecken teils <i>sumyagdarśanam</i> , teils <i>abhyanāsa</i> ; erstere sind, bis der Zweck erreicht ist, letztere bis zum Tode zu üben	702
13. Bei erreichter Erkenntnis erfolgt die Vernichtung früherer, Unmöglichkeit künftiger Sünden. (Die Kraft des <i>karma</i> ist paralytiert.)	704
14. Vernichtung auch der guten Werke. Warum?	706
15. Fortbestehen des Leibes trotz der Erlösung bis zur Tilgung der angebrochenen Werkfrucht. Töpferscheibe; Doppelmond	707
16—17. Opfer u. s. w. sind nicht mehr für den <i>Brahmavid</i> , wohl aber noch für den <i>Sagunavid</i> verbindlich	709
18. Läternde Wirkung von Opfer u. s. w. mit, aber auch ohne Wissen	710
19. Nach Abblüfung des <i>karma</i> : Tod und mit ihm <i>Kaivalyam</i> 712	712

IV, 2.

1—2. (<i>Aparavidyā</i> .) Beim Tode gehen die <i>indriya</i> 's in das <i>manas</i> ein	714
3. Das <i>manas</i> in den <i>prāna</i>	716
4—6. Der <i>prāna</i> in den <i>vijñānātman</i> (<i>jīva</i>), dieser in die Elemente 717	717
7. Von hier gelangt der <i>Acūṭin</i> zur Verkörperung, der <i>Vidvān</i> zur Unsterblichkeit. Dieses <i>amṛitatvaṃ</i> ist <i>āpekṣhikam</i> 719	719
8—11. Fortdauer des „feinen Leibes“. Sein Wesen beschrieben	721
12—14. (<i>Paravidyā</i> .) Für den <i>Akūyamāna</i> (<i>Parabrahmavid</i>) giebt es keinen Auszug der Seele; er ist schon Brahman 722	722
15. Seine <i>prāna</i> 's gehen auf in Brahman, das Grobe wird zu Erde u. s. w.	725
16. Sein Aufgehen geschieht ohne Rest, nicht, wie sonst, mit Rest	726
17. (<i>Aparavidyā</i> .) Der <i>Vidvān</i> (exoterisch Wissende) geht aus durch die 101 ^{ste} Ader (die andern durch andere)	727
18—19. Von da durch einen Sonnenstrahl, der bei Tag und Nacht,	728
20—21. im Sommer wie im Winter vorhanden ist. (Anders <i>Sāṅkhya-Yoga</i>)	730

IV, 3.

1. Stationen des Weges: <i>nādi</i> , — <i>raśmi</i> , — <i>arcis</i> , —	732
2. <i>ahar</i> , — <i>āpūyamānapakṣha</i> , — <i>yān</i> <i>śud</i> <i>udāñ</i> <i>eti</i> , — <i>saṃvatsara</i> , — <i>vāyu</i> , — <i>āditya</i> , —	734
3. <i>candra</i> , — <i>vidyut</i> , <i>varuṇaloka</i> , — <i>indru</i> , — <i>prajāpati</i> 736	736
4—6. Diese sind Führer der Seele, deren Organe, weil sie eingepackt sind, nicht funktionieren	736
7—14. Endstation: <i>Brahman</i> , nicht das allgegenwärtige <i>param brahma</i> , sondern das <i>aparāṃ</i> , <i>sagunam brahma</i> , welches als <i>Kāryam</i> vergänglich ist. <i>Kṛānamukti</i>	739

	Seite
15--16. Die aber Brahman unter einem <i>pratikam</i> verehren, haben andern Lohn	750

IV, 4.

1--3. (<i>Paravidyā</i>) Identität der erlösten mit der in Unwissen, Leiden, Vergänglichkeit gebundenen Seele	752
4. <i>Unio mystica</i>	754
5--7. (<i>Aparavidyā</i>) Charakteristik des (unvollkommen) Erlösten.	755
8--9. Die „Wünsche“ (Chänd. 8, 2) des Erlösten. Freiheit desselben	758
10--14. Ob der Erlöste Organe (<i>manas</i> u. s. w.) besitze?	759
15--16. Wunderkräfte desselben: Beseelung mehrerer Leiber zugleich	761
17--22. Sein <i>aicvāryam</i> und dessen Schranken. Schilderung von <i>Brahmaloka</i> . Nachdem ihm dort das <i>Samyagdarśanam</i> zu Teil geworden, geht auch er in das ewige, vollkommene <i>Nirvānam</i> ein.	763

Aussprache.

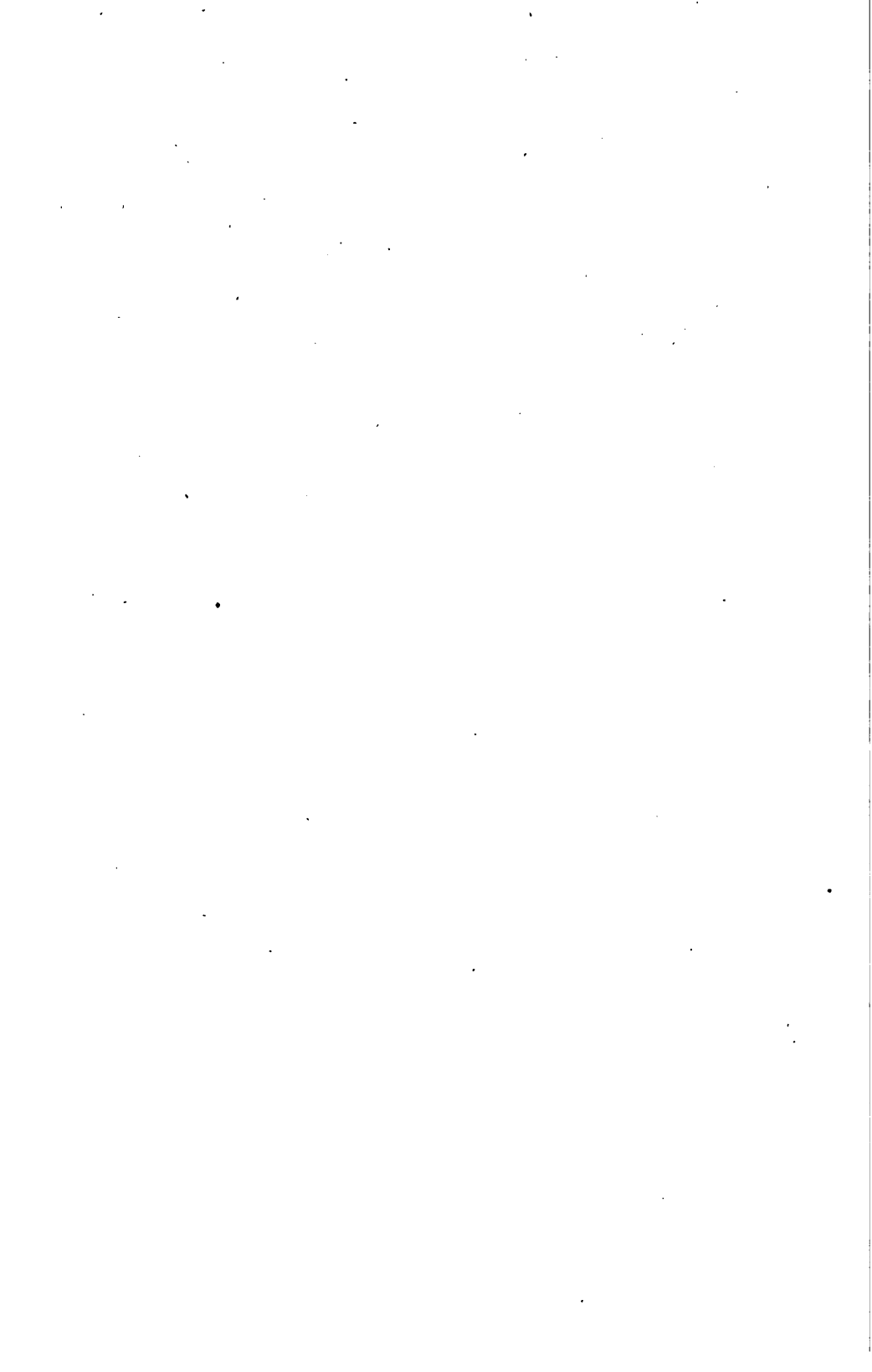
In indischen Wörtern ist

c, ch wie tsch, tschh

j, jh wie dsch, dschh

zu sprechen.

ERSTER ADHYÂYA.



Des ersten Adhyaya

ERSTER PĀDA.

Omi Verehrung dem heiligen Vāsudeva!

Einleitung.

Bibl. Ind.
Pag.

| Objekt (*vishaya*) und Subjekt (*vishayin*), wie sie als 5
ihren Bereich die Vorstellung des „Du“ [Nicht-Ich] und des „Ich“
haben, sind so entgegengesetzter Natur wie Finsternis und Licht.
| Steht es nun fest, daß das Sein des einen in dem andern nicht 6
zutrifft, so folgt um so mehr, daß auch die Qualitäten (*dharma*)
| des einen bei dem andern nicht statthaben. Hieraus ergibt sich, 7
daß die Übertragung (*adhyāsa*) des als seinen Bereich | die 8
Vorstellung des „Du“ habenden Objektes und seiner Qualitäten auf
das als seinen Bereich die Vorstellung des „Ich“ habende, rein
geistige Subjekt, | und umgekehrt, daß die Übertragung des Sub- 9
jektes und seiner Qualitäten auf das Objekt folgerichtigerweise
falsch ist. — Und doch ist den Menschen dieses, auf falscher Er-
kenntnis beruhende (*mithyā-jñāna-nimitta*), Wahres und Unwahres
[d. h. Subjektives und Objektives] paarende Verfahren angeboren
(*naisargika*), daß sie die Wesenheit und die Qualitäten des einen
auf das andere übertragen, Objekt und Subjekt, obgleich sie ab-
solut verschieden (*atyanta-vivikta*) sind, nicht voneinander unter-
scheiden | und so z. B. sagen „das bin ich“, „das ist mein“. | — 10 11
| ‘Aber was ist unter dieser „Übertragung“ zu verstehen?’ — 12
Wir antworten: sie ist das auf Erinnerung | beruhende Erscheinen 13
eines früher Gesehenen an einem anderen. — Manche hingegen de-
finieren sie als die Übertragung der Qualitäten, die der einen Sache
zukommen, auf eine andere; — | einige wiederum als einen Irrtum, 14
der dadurch bedingt sei, daß man den Unterschied der Sache nicht
auffasse, auf welche die Übertragung geschehe; — wieder andere
erklären sie als die Annahme von Qualitäten an dem Gegenstande

der Übertragung, welche seinem Wesen entgegengesetzt seien. — Wie dem auch sei, darin ist Übereinstimmung, daß sie das Erscheinen der Qualität der einen Sache an einer anderen ist. Und so zeigt sie sich auch in der Wahrnehmung des gemeinen Lebens, wenn z. B. die Perlmutter als Silber, oder der Mond, wiewohl er einer ist, als zwei erscheint.

— ‘Aber wie ist es möglich, auf das innere Selbst, da es doch nicht Objekt ist, die Qualitäten von Objekten zu übertragen? Denn ein jeder überträgt doch nur auf ein vor ihm stehendes Objekt |
 15 ‘ein anderes Objekt; und du selbst sagtest [oben], daß das der ‘Vorstellung des „Du“ entbehrende innere Selbst kein Objekt sei ‘(avishayatvam)?’ — Wir antworten: dasselbe ist doch nicht in jedem Sinne Nicht-Objekt; denn es ist das Objekt der Vorstellung des Ich; und nur darum nimmt man ja auch allgemein ein inneres Selbst an, weil es der Wahrnehmung nicht unzugänglich ist. Auch besteht eben keine Notwendigkeit, daß man nur auf ein vor uns stehendes Objekt ein anderes Objekt übertragen könne; indem z. B. auf den Weltraum (*ākāśa*), wiewohl er nicht wahrnehmbar ist, Unerfahrene die dunkle Farbe des Grundes und dergleichen über-
 16 tragen. | Ebenso ist es nicht ausgeschlossen, daß man auch auf das innere Selbst überträgt, was nicht das Selbst ist.

Diese so beschaffene Übertragung erklären die Philosophen für ein Nichtwissen (*avidyā*) und bezeichnen im Gegensatz dazu die genaue Bestimmung der Natur eines Dinges als das Wissen (*vidyā*). Ist dem aber so, dann folgt, daß der Gegenstand, auf welchen eine [derartige, falsche] Übertragung stattfindet, durch eine in ihr begründete Fehlerhaftigkeit oder Beschaffenheit nicht im mindesten betroffen wird.

Diese, „Nichtwissen“ genannte, das Selbst und das Nicht-Selbst miteinander verwechselnde Übertragung bildet nun die
 17 Voraussetzung, unter welcher alle Beschäftigung mit Beweisen | oder zu Beweisendem, und zwar auf weltlichem wie auf vedischem Gebiete, stattfindet; und ebenso beruhen auf ihr alle Lehrbücher, mögen sie nun Gebote und Verbote oder auch die Erlösung betreffen. — ‘Aber wie ist es möglich, daß die Erkenntnismittel, wie Wahrnehmung u. s. w., und auch die Lehrbücher sich auf den ‘Bereich des im Nichtwissen Beruhenden beziehen?’ — Antwort: weil man ohne den Wahn, daß in Leib, Sinnesorganen u. s. w. das „Ich“ und das „Mein“ bestehe, kein Erkennender sein kann, und folglich eine Bethätigung der Erkenntnismittel nicht möglich ist. Denn ohne die Sinnesorgane zur Hilfe zu nehmen, findet eine Thätigkeit des Wahrnehmens u. s. w. nicht statt; die Verrichtung der Sinnesorgane aber wiederum ist nicht möglich ohne einen
 18 Standort [den Leib]; † keinerlei Aktion des Leibes aber ist möglich, ohne daß man auf ihn das Sein des Selbstes (der Seele, *ātman*) übertrüge; und ohne daß dieses alles stattfindet, d. h. bei

der [von der Leiblichkeit] unabhängigen Seele ist eine Erkenntnisthätigkeit gar nicht möglich. Ohne Erkenntnisthätigkeit aber geht das Erkennen nicht vor sich. Folglich beziehen sich die Erkenntnismittel, Wahrnehmung u. s. w. sowie die [erwähnten] Lehrbücher auf den Bereich des im Nichtwissen Beruhenden. — Ferner auch deswegen [gehört die weltliche und die vedische Erkenntnis in den Bereich des Nichtwissens], weil [dabei] ein Unterschied von den Tieren nicht stattfindet. Denn sowie die Tiere, wenn z. B. ein Ton ihr Ohr berührt, | falls die Erkenntnis durch diesen Ton u. s. w. für sie von unangenehmer Art ist, sich davon wegwenden, und, falls sie angenehm ist, sich hinzuwenden, — wie sie z. B., wenn sie einen Menschen mit einem aufgehobenen Stocke in der Hand vor sich sehen, in der Meinung: „der will mich schlagen“, zu fliehen suchen, und wenn sie ihn mit einer Hand voll frischen Grases sehen, sich zu ihm hinwenden: — ebenso pflegen auch die Menschen, wiewohl ihre Erkenntnis entwickelter ist (*vyutpanna-cittāh*), wenn sie Starke von grausigem Ansehen schreiend und mit gezückten Schwertern in den Händen wahrnehmen, sich von ihnen abzuwenden und zu den Entgegengesetzten sich hinzuwenden. — Sonach ist, in Bezug auf Mittel und Gegenstände des Erkennens, das Verfahren bei Menschen und Tieren das gleiche. Allerdings geht bei den Tieren die auf das Wahrnehmen u. s. w. folgende Thätigkeit ohne vorheriges Urteilen (*vi-veka*) vor sich; aber, wie man an der Gleichheit damit ersieht, ist auch bei den [geistiger] Entwicklung teilhaften (*vyutpattimatām*) Menschen die auf das Wahrnehmen u. s. w. folgende Thätigkeit für jene Zeit [der falschen Erkenntnis, vgl. p. 449,3] entschieden die nämliche; | und wenn hingegen zu einer Werkthätigkeit gemäß dem Schriftkanon nur ein solcher, der vorher die [erforderliche] Einsicht (*buddhi*) erworben hat, und keiner, der nicht die Verbindung der Seele mit der andern Welt erkannt hat, zugelassen wird, so ist doch zu dieser Zulassung nicht erforderlich, daß man die vom Vedānta zu lehrende, den Hunger und die übrigen [Begierden] hinter sich lassende, von den Unterschieden zwischen Brahmanen, Kriegern u. s. w. Abstand nehmende Wahrheit über die vom *Samsāra* (der Seelenwanderung) freie Seele [erkannt habe]. Denn diese kommt bei der Betrauung [mit dem Opferwerke] nicht zur Anwendung, ja, sie steht mit derselben in Widerspruch. Und indem der Kanon der Vorschriften [nur] vor der sothänen Erkenntnis der Seele in Wirkung steht, so erstreckt er sich nicht über den Bereich des im Nichtwissen Beruhenden hinaus. So z. B. wenn es heißt: „der Brahmane soll opfern“, so sind diese und ähnliche kanonische Vorschriften nur möglich, sofern man Kasten, *Ācrama*'s (Lebensstadien), Lebensalter und andere unterschiedliche Zustände auf das Selbst überträgt. Diese Übertragung aber ist, wie wir sahen, die Annahme einer Sache da, wo sie nicht ist. So wie

19

20

daher jemand, wenn es seinem Sohne, seiner Gattin und dergleichen
 21 schlecht oder gut geht, | zu sagen pflegt, „es geht bei mir
 schlecht oder gut“, und damit Qualitäten von Aufsendingen auf
 das Selbst (die Seele) überträgt: ebenso auch überträgt er auf
 dasselbe Qualitäten des Leibes, wenn er denkt: „ich bin fett, ich
 bin mager, ich bin weifs, ich stehe, gehe, springe;“ und ebenso
 Qualitäten der Sinnesorgane, wenn er denkt: „ich bin stumm,
 „entmannt, taub, einäugig, blind“; und ebenso die Qualitäten des
 Innenorgans [*antahkaranam*, d. h. des *Manas*]; Verlangen, Ent-
 scheidung, Zweifel, Entschluß u. s. w. [vgl. *Bṛih.* 1, 5, 3]; — so
 also überträgt er den Vorsteller des Ich (*ahampratyayin* = *Manas*)
 auf die seinen Verrichtungen lediglich als Zuschauer (*sākshin*)
 gegenüberstehende innere Seele, und umgekehrt die allem als Zu-
 schauer beiwohnende innere Seele auf das Innenorgan u. s. w.
 [d. h. auf die Sinnesorgane, den Leib und die Gegenstände der
 Außenwelt].

So steht es mit dieser anfanglosen, endlosen, angebornen
 22 Übertragung, welche ihrem Wesen nach eine falsche | Annahme
 ist, alle Zustände des Thuns und des Genießens [oder Leidens]
 hervorbringt und die Sinneswahrnehmung aller Menschen befaßt.
 Sie, welche die Ursache des Unheils ist, zu beseitigen und das
 Wissen von der Einheit der Seele zu lehren, — das ist der Zweck
 aller Vedāntatexte [d. h. der Upanishad's]. Und wie dieses den
 Gegenstand aller Vedāntatexte ausmacht; so wollen auch wir den-
 23 selben in dieser | *Çātraka-mīmāṃsā* [Erforschung der verkörperten
 Seele] darlegen.

Erstes Adhikaranam.

In dem Lehrbuche der *Vedānta-mīmāṃsā* [Erforschung der Upanishad's], welches wir erklären wollen, lautet das erste Sūtram wie folgt:

1. *atha ato brahma-jijñāsā, iti*

nunmehr daher die Brahmanforschung.

Das Wort *atha* (nunmehr) bedeutet hier unmittelbare Folge, nicht einen Vorsatz, da die Brahmanforschung [wörtlich: der Wunsch, Brahman zu erkennen] nicht Gegenstand eines Vorsatzes sein kann; da ferner dafür, [das Wort *atha*] als Segenswunsch zu fassen, im Inhalte des Satzes keine Berechtigung liegt; denn nur wo es einem schon anderweit ausgedrückten Inhalte sich anschließt, liegt dem Worte *atha* das Motiv zu Grunde, dadurch, daß man es zu Gehör

bringt, einen Segenswunsch auszusprechen. | Hier aber, wo es sich ²⁴
 um die Erfüllung einer vorher rege gemachten Erwartung handelt,
 kann es in seiner Bedeutung einer „unmittelbaren Folge“ nicht ent-
 behrt werden. Steht nun die Bedeutung „unmittelbare Folge“ fest,
 so fragt sich: so wie die Pflicht-Forschung [die *Karma-mīmāṃsā*
 des *Jaimini*] notwendigerweise das Veda-Studium zur Voraussetzung
 hat, was ist in diesem Sinne die Voraussetzung der Brahmanforschung,
 auf die sie sich notwendigerweise bezieht? Das ist zu erklären.
 Die Voraussetzung des Veda-Studiums nun ist beiden gemeinsam. |
 Liegt also der Unterschied vielleicht darin, daß hier [bei der ²⁵
 Brahmanforschung] eine Kenntnis der Werke vorausgesetzt wird? —
 Mit nichten! Denn auch vor der Pflichtforschung ist für den, wel-
 cher den Vedānta studiert hat, eine Erforschung des Brahman zu-
 lässig. Und so wie [beim Tieropfer] für die Zerstückelung des
 Herzens u. s. w. eine bestimmte Folge erfordert wird, indem der
 Gang vorgezeichnet ist, in derartiger Weise ist hier kein Gang |
 vorgezeichnet. Denn für die Annahme, daß sich Pflichtforschung ²⁶
 und Brahmanforschung verhielten wie Grund und Folge, oder wie
 Gebot und Gebotenes, ist kein Beweis vorhanden; auch sind beide
 verschieden, sowohl was ihre Frucht als was den Gegenstand der
 Forschung betrifft. Nämlich die Erkenntnis der Pflicht bringt als
 Frucht Beglückung (*abhyudaya*) | und bezieht sich auf Observanz; ²⁷
 die Erkenntnis des Brahman hingegen hat als Frucht das höchste
 Gut [*mūhcreyasam*, d. h. Erlösung] und bezieht sich nicht auf irgend
 eine weitere Observanz. Ferner: die zu erforschende Pflicht ist
 ein Zukünftiges, zur Zeit der Erkenntnis noch nicht Vorhandenes,
 welches von dem Thun des Menschen abhängig ist; hier hingegen
 ist das zu erforschende Brahman ein schon Vorhandenes, weil schon
 von Ewigkeit her Bestehendes, welches nicht von irgend einem
 Thun des Menschen abhängig ist. Ein weiterer Unterschied liegt
 in der Art, wie die Aufforderung zu beiden stattfindet. Denn die
 Aufforderung, wie sie ein Merkmal der Pflicht bildet, beschränkt
 sich darauf, innerhalb ihres Bereiches den Menschen anzutreiben,
 ohne daß sie ihn belehrt. Die auf das Brahman bezügliche Auf-
 forderung hingegen will lediglich den Menschen belehren; und da
 es eine [bloße] Belehrung ist, welche hier aus der Aufforderung
 resultiert, so wird der Mensch, | bei dieser Belehrung nicht ver- ²⁸
 pflichtet, sondern es verhält sich dabei ähnlich, wie wenn man sich
 über eine Sache dadurch belehrt, daß man sie dem Auge nahe
 bringt. — ‘Aber da dem so ist, was sollen wir denn annehmen,
 als dessen unmittelbare Folge die Brahmanforschung bezeichnet
 ‘wird?’ — Wir antworten: [I.] die Unterscheidung der
 ewigen und der nichtewigen Substanz; [II.] Verzichtung
 auf einen Genuß des Lohnes seiner Bemühungen, hier
 und im Jenseits; [III.] Erlangung der [sechs] Mittel, Ge-
 mütsruhe, Bezeichnung u. s. w. [Entsagung, geduldiges Ertragen,

Meditation, Glaube]; [IV.] das Verlangen nach Erlösung. Wenn diese vorhanden sind, so kann auch vor der Pflichtforschung ebenso gut wie nach ihr das Brahman erforscht und erkannt werden; nicht aber umgekehrt. Somit wird durch das Wort *atha* die unmittelbare Folge auf die Erlangung der erwähnten Mittel angedeutet.

Das Wort *atas* (daher) bezeichnet einen Grund: weil nämlich der Veda erklärt, daß das Feueropfer und die sonstigen [Werke], 29 welche zum Glücke dienen, | eine Frucht bringen, die vergänglich ist, — denn es heißt: „darum, gleichwie hienieden die durch „Werke gewonnene Welt vergeht, also auch vergeht im Jenseits „die durch heiligen Wandel gewonnene Welt“ u. s. w. (Chänd. 8, 1, 6), weil ferner das höchste Ziel des Menschen als durch die Erkenntnis des Brahman zu erreichen bezeichnet wird durch die Worte: „wer Brahman kennt, erlangt das Höchste“ u. s. w. (Taitt. 2, 1), — darum ist unmittelbar nach Erlangung der erwähnten Mittel die Brahmanforschung ins Werk zu setzen.

Die Brahmanforschung (*brahma-jññāsā*) bedeutet die Erforschung des Brahman; Brahman aber ist, wie weiterhin erklärt werden wird, dasjenige, „woraus Ursprung u. s. w. dieses [Weltalls] ist“ 30 (Sūtram 1, 1, 2). Darum darf man bei dem Worte Brahman nicht an eine andere Bedeutung, wie z. B. etwa an die Brahmanen-Kaste, denken. Der Genitiv „des Brahman“ bedeutet eine [auf Brahman als Objekt bezügliche] Thätigkeit, nicht eine bloße Ergänzung [des Begriffs der Forschung, unbestimmt in welchem Sinne]; denn die Erforschung findet statt in Hinsicht auf ein zu Erforschendes, ein andres Objekt der Forschung aber liegt nicht vor. — ‘Aber’, könnte man sagen, ‘daß das Brahman der Gegenstand der Forschung ist, wird dadurch nicht ausgeschlossen, daß man den Genitiv als ‘den der Ergänzung ansieht; da in der Allgemeinheit der Verbindung [mit einem Genitiv, der bloß zur Ergänzung, unbestimmt in welchem Sinne, dient] die besonderen Fälle [also auch der hier erforderliche *Genitivus objectivus*] enthalten sind.’ — Wenn man dies auch zugeben wollte, so würde es doch eine zwecklose Erschwerung sein, auf das deutliche Objektsein des Wortes „des Brahman“ zu verzichten, um vermittelt der Allgemeinheit [und Unbestimmtheit der Genitivverbindung] ein undeutliches Objektsein desselben anzunehmen. — ‘Sie ist doch nicht zwecklos, denn sie 31 ‘hat den Zweck, sämtliche mit dem Brahmanbegriff zusammenhängende | Untersuchungen [über seine Merkmale, die Beweis-‘methoden, Beweisgründe, Mittel und Frucht seiner Erkenntnis] als ‘berechtigt anzuerkennen.’ — Das bestreiten wir, weil durch Befassung der Hauptsache auch dasjenige, was sich auf dieselbe bezieht, als Zweck schon mit einbegriffen ist. Die Hauptsache nämlich ist das Brahman, sofern seine Erlangung durch die Erkenntnis das dabei am meisten Gewünschte ausmacht. Ist nun diese Haupt-

sache unter dem Gegenstande der Forschung befaßt, so ist damit zugleich dasjenige als Zweck mit einbegriffen, ohne dessen Erforschung die Erforschung des Brahman nicht möglich ist; daher es nicht noch erst besonders erwähnt zu werden braucht; ähnlich wie durch die Worte „der König kommt“ angedeutet wird, daß der König mitsamt seinem Gefolge kommt. Ebendasselbe ergibt sich auch aus dem Zusammenhange der Schrifttexte; denn wenn es z. B. in Stellen wie: „Dasjenige, fürwahr, woraus diese Wesen „entspringen“ u. s. w. (Taitt. 3, 1) weiter heißt: „das erforsche, „das ist das Brahman“, so beweisen diese Worte offenbar, daß Brahman der Gegenstand der Forschung ist; und dem entspricht das Sátram, wenn man den Genitiv „des Brahman“ im Sinne der Thätigkeit nimmt.

Die Forschung (*jijnásá*) bedeutet den Wunsch zu erkennen; denn das Erkennen, welches als sein Endziel das Erlangen | hat, 32 ist der Gegenstand des dabei ausgedrückten Wunsches, indem ein Wunsch sich bezieht auf einen gewünschten Erfolg. Es wird also gewünscht, das Brahman durch die Erkenntnis als Mittel zu erlangen; denn das Erlangen des Brahman ist das Endziel des Menschen, weil durch seine Erlangung das Nichtwissen und das übrige Unheil, welches den Samen der Seelenwanderung (*samsára*) bildet, völlig ausgerottet wird. Darum also ist das Brahman zu erforschen.

— ‘Ist nun dieses Brahman bekannt oder unbekannt? Wenn ‘es bekannt ist, so braucht man es nicht zu erforschen, ist es aber ‘unbekannt, so kann man es nicht erforschen!’ — | Auf diese Ein- 33 wendung antworten wir: was zunächst das Brahman betrifft, so ist es ein seiner Natur nach ewiges, reines, weises und freies, allwissendes und mit Allmacht ausgestattetes Wesen; denn diese Eigenschaften der Ewigkeit, Reinheit u. s. w. ergeben sich, wenn man das Wort Brahman analysiert, indem man der Bedeutung der Wurzel *brih* („ausreißen“) nachgeht. Die Existenz des Brahman aber wird daraus erwiesen, daß es das Selbst (die Seele) von allem ist; denn ein jeder nimmt die Existenz seines eignen Selbstes an, indem er nicht sagen kann: „ich bin nicht.“ Würde nämlich nicht die Existenz des eignen Selbstes allgemein angenommen, so könnte alle | Welt sagen: „ich bin nicht.“ Das Selbst 34 aber ist das Brahman. — ‘Aber, wenn das Brahman wirklich als ‘das Selbst allgemein anerkannt wird, so ist es doch schon bekannt, ‘und hieraus folgt wieder, daß es nicht erst erforscht zu werden ‘braucht?’ — Dem ist nicht so, weil in Bezug auf seine Merkmale Uneinigkeit besteht. So z. B. behaupten das ungebildete Volk und die Materialisten, das Selbst sei nur der mit Geistigkeit ausgestattete Leib; andre wiederum sehen das Selbst in den die Erkenntnis bewirkenden Sinnesorganen; andre in dem Manas; wieder andre in der bloßen Vorstellung des jedesmaligen Augenblicks: wieder andre in dem Nichts (*cúnyam*); einige behaupten, es sei

- die den Leib u. s. w. überdauernde, umwandernde, handelnde und leidende Seele; etwelche sagen, es sei nur die leidende, nicht die handelnde Seele; wieder andre, es sei der von ihr verschiedene, allwissende und allmächtige Gott (*içvara*); | noch andre, es sei das [wahre] Selbst der genießenden (individuellen) Seele. So stehen viele einander entgogen und stützen sich dabei auf Argumente und Schriftworte oder den Schein derselben. Wollte man nun unbedacht das eine oder das andre annehmen, so könnte man an seiner Seligkeit Schaden nehmen und in Unheil geraten.
- 35 Darum | ist eine Vornahme der Brahmanforschung und, infolge derselben, eine Untersuchung der Vedāntatexte, unterstützt durch eine ihr nicht widersprechende Reflexion, als ein Mittel zur Seligkeit zu empfehlen.

Zweites Adhikaraṇam.

Das Brahman ist, wie wir fanden, zu erforschen. Welcher Beschaffenheit ist nun dieses Brahman? Darauf antwortet der verehrungswürdige Verfasser des Sūtram, es ist dasjenige,

2. *janma-ādi asya yata', iti*

woraus Ursprung u. s. w. dieses [Weltalls] ist.

- Janman*, der Ursprung, der Anfang. Das Bahuvrīhi-Compositum [*janma-ādi*, Ursprung u. s. w.], dient um die Beschaffenheiten dessen zu kennzeichnen, was unter dem Worte *asya* [dieses Weltalls] zu verstehen ist; der Sinn des Compositums ist: „Ursprung, | Bestand und Vergang.“ Dafs der Ursprung den Anfang macht, folgt aus der Autorität der Schrift und aus der Natur der Sache. Aus der Autorität der Schrift; denn es heifst: „dasjenige, „fürwahr, woraus diese Wesen entspringen, [wodurch sie, entspringen, leben, und worein sie dahinscheidend wieder eingehen]“ (Taitt. 3, 1). In dieser Stelle wird für Ursprung, Bestand und Vergang eine bestimmte Reihenfolge gelehrt. Weiter folgt dasselbe auch aus der Natur der Sache: denn ein Ding kann nur bestehen und vergehen, sofern es [vorher] durch den Ursprung Wesenheit empfangen hat. Das Wort *asya* „dieses [Weltalls]“ weist, sofern es ein *Pronomen demonstrativum* ist, auf einen in unmittelbarer Wahrnehmung u. s. w. vorliegenden Eigenschaftsträger
- 37 hin; | und sofern es im Genitiv steht, besagt es, dafs *janma-ādi* „das Entspringen u. s. w.“ als Eigenschaften mit ihm zu verbinden sind.

Yata', iti (dasjenige woraus) weist auf eine Ursache hin und ist so zu ergänzen: die Ursache, aus welcher Ursprung, Bestand und Vorgang dieser in Namen und Formen ausgebreiteten, viele Handelnde und Genießende beschließenden, die nach Raum, Zeit und Ursache speciell bestimmte Frucht der Werke enthaltenden, in einer auch für den Gedanken unfalsbaren Anordnung gestalteten Welt [herrührt], — diese allwissende und allmächtige Ursache ist das Brahman. Ursprung, Bestand und Untergang werden hier erwähnt, sofern alle andren Wandlungen des Seins | in diesen 39 dreien inbegriffen sind. Wollte man hier hingegen die von *Yāska* (p. 31, 15 ed. Roth) aufgestellten [Phasen der Existenz]: „er entsteht, ist“, u. s. w. [„wächst, wandelt sich, schwindet, vergeht“] verstehen, so könnte, da diese auch während des Bestehens der Welt wahrgenommen werden, dadurch Ursprung, Bestand und Vorgang der Welt aus der Wurzelursache nicht ausgedrückt zu sein scheinen; um diesen Schein zu vermeiden, werden diejenigen [Phasen] erwähnt, welche besagen, daß, so wie der Ursprung aus dem Brahman ist, ebenso der Bestand und der Vergang in ebendemselben stattfinden. Es läßt sich nämlich für die wie bezeichnet beschaffene Welt eine andre Ursache als den wie bezeichnet beschaffenen Gott nicht annehmen, indem sich weder aus einer ungeistigen Urmaterie, | noch aus Atomen, noch aus dem Nichtsein, 40 noch aus der Wanderseele der Ursprung u. s. w. der Welt begreifen läßt, und ebensowenig aus ihrer eignen Natur, sofern alle die besonderen Zustände des Raumes, der Zeit und der Ursache das [zu erklärende] Gegebene bilden. Dieses ist nur eine Schlussfolgerung, welche jedoch von den an der Causalität Gottes Festhaltenden als beweiskräftig angesehen wird für die Existenz u. s. w. eines über die Wanderseele hinausliegenden Gottes. — ‘Wird ‘nun vielleicht auch hier, in unserem Sūtram, nur auf diese Schlussfolgerung hingedeutet?’ — Doch nicht! Denn der Zweck der Sūtra's ist vielmehr der, die Upanishadworte zu einem Blumenkranze zusammenzureihen, indem es Upanishadworte sind, welche in den Sūtra's citirt und betrachtet werden. Denn allein dadurch, daß man den Sinn der heiligen Worte betrachtet und hierbei stehen bleibt, wird | die Erlangung des Brahman vollbracht, nicht 41 aber dadurch, daß man Schlussfolgerungen und sonstige Beweismittel anwendet. Sind aber einmal solche Vedāntatexte, welche die Ursache für Ursprung u. s. w. der Welt anzeigen, vorhanden, so ist weiterhin auch ein Schlussverfahren, welches zur Bestätigung, daß man den Sinn der Schriftworte wirklich erfaßt hat, dient und mit denselben nicht in Widerspruch tritt, als ein Beweismittel nicht unzulässig. Denn auch von der Schrift selbst wird die Reflexion herbeigezogen. So, wenn es heißt: „man soll ihn hören, „soll ihn | verstehen“, (Bṛih. 2, 4, 5); und ferner: „wie jener be- 42 „lehrt und verständig zu den Gandhārern heimgelangt, also auch

„ist ein Mann, der hienieden einen Lehrer gefunden, sich bewußt“ (Chānd. 6, 14, 2). In diesen Worten weist die Schrift sich selbst zur Gefährtin die menschliche Erkenntnis zu. Auch sind nicht so wie bei der Pflichtforschung die Schriftworte die alleinige Autorität auch bei der Brahmanforschung; vielmehr haben hier die Schriftargumente und, je nachdem es kommt, auch die aus der Wahrnehmung u. s. w. geschöpften Argumente Beweiskraft, und zwar weil die Brahmanforschung in der unmittelbaren Wahrnehmung ihr Endziel findet, und weil sie sich auf einen thatsächlich vorhandenen Gegenstand richtet. Denn wo es sich um Pflichterfüllung handelt, kommt die Wahrnehmung nicht in Betracht, und sind mithin die Schriftworte die einzige Autorität; auch schon deswegen, weil eine zu erfüllende Pflicht in ihrer Verwirklichung von dem Menschen abhängig ist; denn ein weltliches wie ein vedisches Werk kann gethan werden oder nicht gethan werden oder anders gethan werden, sowie man zu Pferde reisen kann, oder zu Fufs, 43 oder sonstwie, | oder überhaupt nicht. So z. B. wenn es heißt: „er benutzt beim Übernachtsoffer die sechzehnteilige [Strophe]“, — „er benutzt nicht beim Übernachtsoffer die sechzehnteilige „[Strophe]“, (vgl. p. 370, 1. 483, 1); oder: „er opfert nach Sonnenaufgang“ — „er opfert vor Sonnenaufgang“ (Ait. br. 5, 31, 1), so handelt es sich dabei um Vorschriften und Verbote, und hierbei hat es einen Sinn, von einer Wahlfreiheit, von Regeln und von Ausnahmen zu reden. Ein wirklicher Gegenstand hingegen läßt keine Wahlfreiheit darüber zu, ob er so oder so ist oder nicht ist. Mag immerhin, wo es sich um ein Auswählen handelt, dieses 44 von dem Dafürhalten des Menschen | abhängig sein, so ist doch die Erkenntnis der Wesensbeschaffenheit eines Gegenstandes nicht von dem Dafürhalten des Menschen abhängig, sondern allein von dem Gegenstande selbst. Wenn z. B. der Gegenstand ein Baumstamm ist, so kann er nicht nach der wahren Erkenntnis ein Baumstamm oder ein Mensch oder sonst etwas sein; denn dafs es ein Mensch oder sonst etwas sei, ist eine falsche Erkenntnis, und nur dafs es ein Baumstamm ist, ist die wahre Erkenntnis, indem dieselbe von dem Gegenstande abhängig ist. Wo es sich also um irgendwie beschaffene Gegenstände handelt, da wird die Richtigkeit der Erkenntnis bedingt durch das Objekt. Ist dem so, dann muß auch die Erkenntnis des Brahman nur durch das Objekt bedingt sein, weil es sich dabei um einen wirklich vorhandenen Gegenstand handelt. — ‘Aber, wenn es sich bei Brahman um einen ‘wirklich vorhandenen Gegenstand handelt, muß dann derselbe ‘nicht ein bloßes Objekt der andern [weltlichen] Erkenntnismittel ‘sein, und ist somit die Untersuchung der Upanishadworte nicht ‘überflüssig?’ — Doch nicht! Denn da Brahman kein Objekt der Sinne ist, so würde sich sein [Kausal-] Nexus mit der Welt nicht [mit Sicherheit] ergreifen lassen. Nämlich: die Sinne haben ihrer

Natur nach als Objekt die Aufsendung und nicht das Brahman. | Wäre nun Brahman ein Objekt der Sinne, so würde man diese 45 Welt als eine mit Brahman verknüpfte Wirkung wahrnehmen. Nun man aber die Wirkung allein wahrnimmt, so läßt sich [ohne Offenbarung] nicht ausmachen, ob sie mit Brahman oder vielleicht mit sonst etwas [als Ursache] verknüpft ist, [da dieselbe Wirkung verschiedene Ursachen haben kann]. Somit hat unser Sūtram nicht den Zweck, eine Schlussfolgerung darzulegen, sondern vielmehr, auf das Vedāntawort hinzuweisen. Welches ist nun dasjenige Vedāntawort, auf welches durch unser Sūtram hingedeutet wird? In der Stelle, die anhebt mit den Worten: „Bṛigu, fürwahr, der „Sohn des Varuṇa, trat vor seinen Vater Varuṇa und sprach: „Lehre mich, Verehrungswürdiger, das Brahman“,“ heist es weiterhin: „dasjenige, fürwahr, woraus diese Wesen entspringen, wo- „durch sie, entsprungen, leben, und worein sie dahinscheidend „wieder eingehen, das suche zu erkennen, das ist das Brahman“ (Taitt. 3, 1), und das Resultat dieser Forschung wird angegeben in den Worten: | „die Wonne wahrlich ist es, aus welcher diese 46 „Wesen entspringen, die Wonne, durch welche sie, entsprungen, „leben, die Wonne, in welche sie dahinscheidend wieder eingehen“ (Taitt. 3, 6). Und so ließen sich noch manche andere derartige Stellen anführen, welche das seiner Natur nach ewige, reine, weise, freie, allwissende Wesen als die Weltursache bezeichnen.

Drittes Adhikaraṇam.

Das Brahman wurde, indem es als Weltursache aufgezeigt wurde, für allwissend erklärt. Dieses zu bestätigen, sagt [der Lehrer] weiter:

3. śāstra-yoni-tvād, iti

47

wegen des Grund-seins des [Schrift-]Kanon's.

Der große vom *Rigveda* anfangende Schriftkanon, welcher, durch mancherlei Wissensdisciplinen verstärkt, wie eine Lampe alle Dinge beleuchtet und gewissermaßen allwissend ist, hat als Grund, als Ursache das Brahman. Denn nicht kann ein solcher Kanon wie der *Rigveda* u. s. w., der mit der Eigenschaft der Allwissenheit ausgestattet ist, von einem andern als einem Allwissenden | herrühren. Denn auch sonst, wenn irgend ein ausführ- 48 liches Lehrbuch von einem ausgezeichneten Manne hervorgebracht

worden ist, wie z. B. das der Grammatik von *Pāṇini*, wiewohl sich dieses nur erst auf ein einzelnes Gebiet des Wissens bezieht, so nimmt man doch allgemein an, daß der Urheber noch mehr wisse, als es enthält; um wieviel mehr muß man [wo es sich um ein so universelles Werk wie den Veda handelt] annehmen, daß das große Wesen, welches den in viele Zweige (*śākhā*) auseinandergehenden, der Einteilung in Götter, Tiere, Menschen, Kasten, *Ācrama*'s u. s. w. zu Grunde liegenden, *Rigveda* u. s. w. genannten Schacht alles Wissens mühelos, zum Spiele, dem Aushauche eines Menschen vergleichbar, aus sich hervorgebracht hat, — wie die Schrift sagt: „aus diesem großen Wesen ausgehaucht worden ist „der *Rigveda*“ u. s. w. (*Bṛih.* 2, 4, 10), — daß dieses große Wesen eine überschwungliche Allwissenheit und Allmacht besitzen muß.

- Oder auch [man kann das Sūtram folgendermaßen erklären]:
- 49 das erwähnte Lehrbuch des *Rigveda* u. s. w. | ist der Grund, der Erkenntnisgrund, die Ursache für die Annahme jenes Brahman, wenn man anders sein Wesen in gebührender Weise erforscht; denn das Brahman, welches die Ursache für Ursprung u. s. w. des Weltalls ist, kann, das ist die Meinung [des Sūtram], nur aus dem Schriftkanon als Beweisgrunde erkannt werden. Daher der Schriftkanon schon im vorigen Sūtram [als Beweisgrund] herangezogen wurde in den Worten: „fürwahr, woraus diese Wesen entspringen“ u. s. w. (*Taitt.* 3, 1). — ‘Aber wozu noch das gegenwärtige Sūtram,
- 50 ‘da doch der Autor schon im vorigen Sūtram | damit, daß er den Schriftkanon [als Beweisgrund] heranzog, das Grundsein des Schriftkanons für die Annahme des Brahman anerkannte?’ — Wir antworten: dort war in dem Wortlaute des Sūtram der Schriftkanon nicht in deutlicher Weise herangezogen, und so könnte man auf die Meinung kommen, als werde der Ursprung u. s. w. der Welt [aus Brahman] als eine bloße [weltliche] Schlußfolgerung vorgebracht. Diese Meinung zu beseitigen, ist der Zweck des vorliegenden Sūtram: „wegen des Grundseins des Schriftkanons.“

Viertes Adhikaranam.

- ‘Aber’ [so könnten hier die Anhänger des Jaimini einwenden] ‘wie kann man behaupten, daß der Schriftkanon die Bestimmung habe, als Beweisgrund für das Brahman zu dienen? Denn es hieß doch: „dieweil der Zweck der heiligen Lehre die Werke sind, „so ist zwecklos, was diesem Zweck nicht dient“ (*Jaim.* 1, 2, 1); ‘in diesen Worten wird als Zweck des Schriftkanons das [rituelle]
- 51 ‘Werk gelehrt; | folgt daraus nicht, daß die Vedāntatexte ‘zwecklos sind, da sie keine Werke als Zweck haben? Oder soll ‘man annehmen, daß sie bezwecken, über den Handelnden, die

‘Gottheiten u. s. w. aufzuklären, und somit einen besonderen Teil der Werk-Vorschriften bilden? Oder etwa, daß sie bezwecken, Verehrungen u. s. w. als eine neue Art von Werken vorzuschreiben? Denn eine traditionelle Belehrung über die Natur eines fertig vorhandenen Gegenstandes ist doch nicht denkbar, da ein fertig vorhandener Gegenstand in den Bereich der Wahrnehmung u. s. w. gehört. Und eine traditionelle Belehrung über ihn, ohne daß es sich dabei um zu Thuendes und zu Meidendes handelte, kann doch nicht das Ziel des Menschen sein. Wendet man ein, daß demzufolge auch Worte wie „er weinte“ | u. s. w. 52 (Taitt. Samh. 1, 5, 1, 1) zwecklos seien, so ist das nicht zuzugeben; denn nach der Regel: „mit Vorschriften zu eins verbunden, bezwecken sie der Vorschriften Anpreisung“ (Jaim. 1, 2, 7), sind sie zweckdienlich, nämlich zur Anempfehlung. Und was die Mantra’s [Hymnen und Sprüche]: „Zur Labung dich“ und wie es weiter geht (Taitt. Samh. 1, 1, 1, 1), betrifft, so wurde ihre Zusammengehörigkeit zu den Werken dahin erklärt, daß sie bei den Ceremonien als Mittel der Vollbringung in Anwendung kommen. Überhaupt ist nicht zu ersehen oder zu erweisen, welchem Zwecke irgendwelche Texte des Veda, abgesehen von ihrem Zusammenhang mit den Ceremonial-Vorschriften, dienen könnten. | Überall nun, 53 wo es sich nur um die Natur eines fertig vorhandenen Gegenstandes handelt, findet eine Vorschrift nicht statt, weil alle Vorschriften sich auf ein Thun beziehen. Folglich muß man annehmen, daß die Vedântatexte den Zweck haben, über die Natur der bei den Werken in Betracht kommenden Thäter, Gottheiten u. s. w. aufzuklären, und somit nur einen besonderen Teil der Werkvorschriften bilden. Wollt ihr aber dies, aus Scheu davor, einem fremden Ressort unterstellt zu werden, nicht zugeben, so müßt ihr doch wenigstens annehmen, daß sie auf die Thätigkeit der Verehrung u. s. w. dessen, worauf sich ihre Lehren beziehen, abzwecken. Somit folgt, daß ein „Grundsein des Schriftkanons“ für das Brahman nicht statthat.’

Auf diese Einwendung antworten wir wie folgt:

4. *tat tu, samanvayât*

jenes vielmehr, wegen der Übereinstimmung.

Das Wort *tu* (vielmehr) bezweckt, die Einwendung des Gegners abzulehnen. *Tat* (jenes), d. h. jenes allwissende, allmächtige Brahman, wird als Ursache für Ursprung, Bestand und Vergang der Welt aus dem Kanon des Vedânta erkannt. Warum? *samanvayât*, „wegen der Übereinstimmung“; denn in allen Vedântatexten finden sich Worte, welche, indem sie eben nur diesem Zwecke dienen, in der Darlegung dieser Sache | miteinander übereinstimmen. So, 54

- wenn es heißt: „Seiend nur, o Teurer, war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites“ (Chând. 6, 2, 1); — „Wahrlich, diese Welt war zu Anfang der Ātman allein“ (Ait. 1, 1, 1); — „Dieses Brahman ist ohne Früheres und ohne Späteres, ohne Inneres
 55 „und ohne Äußereres; diese Seele ist das Brahman, das | allvernehmende“ (Bṛih. 2, 5, 19); — „Brahman allein ist jenes Unsterbliche im Osten, [Brahman im Westen, Brahman im Süden und im Norden]“ (Mund. 2, 2, 11). — Wenn man die unverkennbare Übereinstimmung beachtet, mit welcher sich Stellen wie diese auf die Naturwesenheit des Brahman beziehen, so ist es unmöglich, ihnen einen andren Zweck unterzulegen, wenn man nicht den Fehler begehen will, was dasteht aufser Acht zu lassen und ihm was nicht dasteht unterzuschieben. Auch ist es nicht zu erweisen, daß diese Vedāntaworte den Zweck haben, über die Natur des Handelnden, der Gottheiten u. s. w. zu belehren. Denn wenn die Schrift sagt: „[wo aber einem alles zum eigenen Selbste geworden ist, . . .] wie sollte er da irgendwen „sehen?“ u. s. w. (Bṛih. 2, 4, 14), so hebt sie damit die Werke, die Thäter und die Belohnungen derselben auf. Auch folgt daraus, daß es sich um die Naturbestimmung eines wirklich vorhandenen Gegenstandes handelt, noch nicht, daß derselbe in den Bereich der Sinneswahrnehmung und der übrigen [weltlichen Erkenntnismittel] gehören müsse. Denn Worte wie „das bist du“ (Chând. 6, 8, 7), welche lehren, daß die Seele Brahman ist, können ohne den Schriftkanon nicht erkannt werden. Wenn aber behauptet wurde, daß, wo es sich nicht um ein zu Meidendes oder zu Thuendes handele, eine Unterweisung zwecklos sei, so ist dieser Einwurf nicht zutreffend. Denn gerade dadurch, daß man die Seele als das allem Meiden und Thun enthobene Brahman erkennt, wird man frei von aller Not und des Endzweckes des
 56 Menschen teilhaftig. | Anders steht es, wo es sich um eine Belehrung über die Gottheiten [des Opferkultus] u. s. w. handelt. Eine solche ist ohne Widerspruch auch da möglich, wo eine an die betreffende Stelle geknüpft Verehrung den eigentlichen Zweck bildet. Nicht aber [lies: *nā tu*] kann in dieser Weise das Brahman im Gefolge einer Vorschrift der Verehrung vorkommen. Denn wo [wie bei Brahman] nur eine Einheit besteht, da fällt alles Meiden und Thun fort, und das ganze Bewußtsein der Zweiheit von Werk, Thäter u. s. w. wird zunichte. Denn nachdem das Bewußtsein der Zweiheit durch die Erkenntnis der Einheit des Brahman aufgehoben worden, kann es nicht wieder Platz greifen, etwa in der Art, daß ein Zugehörigsein zu Vorschriften der Verehrung in
 57 Bezug auf das Brahman behauptet würde. | Wenn auch im übrigen betreffs der Vedatexte ein Richtschnursein derselben ohne Zusammenhang mit den Ritualvorschriften nicht zu konstatieren ist, so ist doch, weil die Erkenntnis des Ātman das letzterreichbare Ziel

ist, dem auf sie gerichteten Teile des Schriftkanons die Beweiskraft nicht abzuspochen. Und diese Beweiskraft des Schriftkanons beruht nicht etwa auf einer bloßen Folgerung, so daß sie noch anderweitiger Belege zur Stütze bedürfte. — Somit ist bewiesen, daß der Schriftkanon den Erkenntniagrund für das Brahman ausmacht.

Da aber stehen andere gegen uns auf und sagen: „wenn auch das Brahman seine Bewahrung in dem Schriftkanon hat, so wird doch das Brahman nur deswegen von dem Kanon gelehrt, weil es in den Bereich der Verehrungen und der Vorschriften gehört; so wie ja auch über Opferpfosten, Opferfeuer und andere nicht weltliche Dinge von dem Kanon Belehrung erteilt wird, weil sie zu den Vorschriften mitgehören. | Warum dieses? 58
 Weil der Schriftkanon nur den Zweck hat, zu Handlungen anzutreiben und von ihnen abzuhalten. Denn also heißt es bei den Schriftkundigen: „ersichtlich ist ja dessen Zweck, nämlich über „die Werke Belehrung“; auch bedeutet ja das Wort „Aufforderung“ (*codanā*) die Antreibung zu einer That. Und eben zur Erkenntnis desselben [was als Pflicht gefordert wird] dient die Unterweisung. Auch heißt es: „die dabei vorkommenden [Begriffe] „werden zugleich mit einem [imperativen] Verbalbegriffe vorgebracht“ (Jaim. 1, 1, 25), und: „dieweil der Zweck der heiligen „Lehre | die Werke sind, so ist zwecklos, was diesem Zweck nicht 59
 „dient“ (Jaim. 1, 2, 1). Somit hat der Schriftkanon seinen Zweck darin, daß er den Menschen zu gewissen Dingen antreibt und von gewissen Dingen abhält, und nur als Ergänzung dazu schließt sich Weiteres an. Weil nun die Vedāntatexte mit ihm [dem übrigen Kanon] von gleicher Art sind, so muß man annehmen, daß auch sie demselben Zwecke dienen. Steht aber die Vorschrift als Zweck fest, so folgt, ebenso wie für den, der nach himmlischem Lohne u. s. w. begehrt, das Feueropfer u. s. w. als Mittel befohlen wird, ebenso auch für den, welcher nach Unsterblichkeit begehrt, die Erkenntnis des Brahman befohlen wird.“ — Aber wurde nicht oben gesagt, daß dabei doch eine Wesensverschiedenheit des zu Erforschenden statthat, sofern es sich im Werkteile des Veda um die Erforschung einer zukünftigen Pflicht handelt, hier hingegen um das schon bestehende und ewig vorhandene Brahman? Muß somit nicht angenommen werden, daß von der Frucht der Erkenntnis der Pflicht, welche erst erfüllt werden soll, die Frucht der Erkenntnis des Brahman wesensverschieden ist? — „Dies braucht nicht angenommen zu werden; denn nur weil es mit einer zu erfüllenden Vorschrift verknüpft ist, wird das Brahman überhaupt gelehrt. Denn wenn es heißt „den Ātman fürwahr soll man sehen“ (Brih. 2, 4, 5); — „der „Ātman, der | vom Übel frei ist, . . . den soll man erforschen, den 60
 „soll man suchen zu erkennen“ (Chānd. 8, 7, 1); — „darum soll

„man ihn allein als den Ātman verehren“ (Bṛih. 1, 4, 7); — „den Ātman allein soll man als die Welt verehren“ (Bṛih. 1, 4, 15); — „wer Brahman kennt, der wird selbst zu Brahman“ [frei nach Muṇḍ. 3, 2, 9], — so sind das Vorschriften, auf Grund deren sich die Frage erhebt, wer denn dieser Ātman, dieses Brahman, sei? und als Antwort unternehmen es alle Vedāntatexte, seine Natur darzulegen, indem sie ihn als das ewige, allwissende, allgegenwärtige, ewig bedürfnislose, ewig reine, weise, freie Wesen, als „die Erkenntnis, die Wonne, das Brahman“ (Bṛih. 3, 9, 28) u. s. w. schildern. Und als die aus seiner Verehrung erfolgende Frucht kann die nur aus dem Schriftkanon, nicht durch Sinneswahrnehmung erkennbare Erlösung angesehen werden. Wollte man hingegen das Brahman nicht zu den zu erfüllenden Vorschriften rechnen, so daß dabei nur die Erklärung des Gegenstandes und kein Thun oder Meiden stattfände, so würden die Vedāntaworte solchen Sätzen wie „die Erde besteht aus sieben Weltteilen“ oder „der König kommt“ vergleichbar und wie sie zwecklos sein. — Aber könnte nicht auch bei der bloßen Erklärung eines Gegenstandes, z. B. wenn es heißt „dieses hier ist ein Strick und keine Schlange“ ein Zweck bestehen, nämlich die Beseitigung der durch den Irrtum erzeugten Furcht? Könnte nicht ebenso hier bei der Erklärung des Wesens des von der Seelenwanderung freien Ātman ein Zweck bestehen, nämlich die Beseitigung des Irrtums, als ob die Seele eine wandernde sei? — Dem möchte so sein, wenn ebenso wie die Wahnvorstellung der Schlange nach Erklärung des Wesens des Strickes, so auch die Wahnvorstellung der Seelenwanderung durch die bloße Erklärung der Natur des Brahman beseitigt würde. Nun aber wird dieselbe nicht beseitigt, denn auch an dem, welchem das Brahman mitgeteilt worden ist, zeigen 61 sich ebenso gut wie vorher | Lust, Schmerz und die übrigen der Seele im Stande der Wanderung zukommenden Eigenschaften. Und auch wenn es heißt: „ihn soll man hören, soll man verstehen, soll man überdenken“ (Bṛih. 2, 4, 5), so folgt daraus, daß auch in der auf das Hören folgenden Zeit ein Verstehen und Überdenken des Ātman noch zu betreiben ist. Somit hat man anzunehmen, daß das Brahman nur darum von dem Schriftkanon gelehrt wird, weil es in den Bereich der Verehrungen und der Vorschriften gehört.

Auf diese Einwendung antworten wir, daß dem nicht so ist, und zwar, weil zwischen den Werken und dem Brahman, sowohl was das Wissen um dieselben, als auch was die beiderseitige Frucht desselben betrifft, Wesensverschiedenheit besteht. Nämlich, unter dem Namen Pflicht begreift man gewisse aus der Schrift und Smṛiti bekannte, in Werken, Worten und Gedanken bestehende Leistungen, deren Erforschung durch das Buch, welches anfängt mit den Worten:

„Nunmehr daher die Pflichtforschung“ (Jaim. 1, 1, 1) u. s. w. in Sâtra's gefaßt wurde; und ebenso war in demselben das Gegenteil der Pflicht, das Unrecht u. s. w., da auch das Verbot den Charakter der Aufforderung hat, zu erforschen, damit man es vermiede; und als Frucht dieser beiden, welche den Charakter der Aufforderung tragen und Heil und Unheil bewirken, der Pflicht und der Veründigung, liegen zu Tage Lust und Leid, wie sie gleichfalls in Thaten, Worten und Gedanken empfunden werden, aus der Verbindung der Sinne mit den Sinnesobjekten resultieren und von Brahman [masc., mythologisch personificiert] an abwärts [durch die Menschen- und Tierwelt hindurch] bis hinein in die Pflanzenwelt sich erstrecken. Hierbei herrscht, nach der Schrift-offenbarung, unter den verkörperten Seelen vom menschlichen Dasein aufwärts bis zum Brahman hin | ein Mehr oder Minder von Lust, aus welchem auf ein Mehr oder Minder von geübter Pflicht als Ursache zu schliessen ist. Aus diesem Mehr oder Minder der geübten Pflicht läßt sich weiter zurückschliessen auf ein Mehr oder Minder des Betraut-worden-seins [mit dem Opferwerke], und dieses Mehr oder Minder des Betrautseins wiederum ist bekanntlich abhängig von der Bedürftigkeit, der Würdigkeit und andern Bedingungen. Hierbei gelangen diejenigen, welche zwar auch nur das Opferwerk u. s. w. betreiben, jedoch durch Wissen und Meditation sich dabei auszeichnen, auf dem nordwärts führenden Pfade [dem *Devayâna*, Götterwege] ins Jenseits; diejenigen hingegen, welche nur Opfer, fromme Werke und Almosen [ohne Wissen und Meditation] geübt haben, gehen durch den Rauch [des Leichenfeuers] u. s. w. den südlichen Weg [den *Pitriyâna*, Väterweg; vgl. über beide Wege die Abschnitte III, 1 und IV, 3]; und auch für diesen letztern Weg ergiebt sich ein Mehr oder Minder von Lust, sowie ein Mehr oder Minder der sie bedingenden Mittel [der Werkthätigkeit] aus Schriftstellen wie: „Nachdem sie daselbst „verweilt haben, solange ein Rest bleibt“ u. s. w. (Chând. 5, 10, 15). Ebenso wird von der Menschenwelt abwärts bis hinein in die Hölle und in die Pflanzenwelt jedes Teilchen von Lust | nur bewirkt durch Erfüllung der vom Gebote vorgeschriebenen Pflicht, so daß auch hier ein Mehr oder Minder stattfindet. In ähnlicher Weise läßt sich daraus, daß die emporgestiegenen und herabgesunkenen verkörperten Seelen ein Mehr oder Minder von Schmerz erleiden, schliessen auf ein Mehr oder Minder der ihn bedingenden, durch Unterlassungsgebote gekennzeichneten Übertretungen und solcher, welche sie begangen haben. In dieser Weise wird für diejenigen, welche noch mit den Schwächen des Nichtwissens u. s. w. behaftet sind, ein Mehr oder Minder von Tugend und Untugend, ein durch sie bedingtes Empfangen eines bestimmten Leibes und ein aus ihm folgendes, zeitweiliges Mehr oder Minder von Lust und Schmerz, wie es naturgemäÙ der Wanderung der Seele zu-

kommt, nach den Lehren der Schrift und Smṛiti allgemein angenommen. Und dem entsprechend sagt die Schrift: „denn weil er „bakörpert ist, ist keine Abwehr möglich der Lust und des „Schmerzes“ (Chänd. 8, 12, 1). Mit diesen Worten charakterisiert sie die Natur der Seelenwanderung so wie sie oben angegeben wurde. Dann aber fährt sie fort: „den Körperlosen aber berühren „Lust und Schmerz nicht“ (Chänd. 8, 12, 1). Indem die Schrift in diesen Worten dem Körperlosen ein Berührtwerdenkönnen durch Lust und Schmerz abspricht, so folgt, daß sie für seinen körperlosen, Erlösung genannten, Zustand die Bewirkbarkeit durch eine auf Befehl geübte Pflicht in Abrede stellt. Denn wo es sich um die Wirkungen von Pflichtgeboten handelt, da läßt sich ein Berührtwerden durch Lust und Schmerz [als Wirkungen der erfüllten oder verletzten Pflicht] unmöglich in Abrede stellen. Behauptet ihr, daß die Körperlosigkeit eben eine Folge der Pflichterfüllung sei, so bestreiten wir das, und zwar, weil die Körperlosigkeit der ursprüngliche Zustand [der Seele] ist. | Denn es heißt (Kāth. 2, 22):

„Den Körperlosen in den Körpern,
 „Den Dauernden im Wechselnden,
 „Den großen, weiten Geist, wer diesen
 „Als Weiser kennt, der leidet nicht;“

— „Der odemlose, wünschelose, lichte“ (Munḍ. 2, 1, 2); — „denn „diesem Geiste haftet nichts an“ (Bṛih. 4, 3, 15). Aus Schriftstellen wie diesen ergibt sich, daß jener, „Erlösung“ genannte, Zustand der Körperlosigkeit von der Frucht der Pflichterfüllung wesensverschieden, und daß er ein ewiger ist. Mag immerhin sonst auch dasjenige ewig genannt werden, was sich nur unmerklich ändert, in der Art, daß, welche Wandlungen auch daran vor sich gehen, doch die Erkenntnis, daß es dieselbe Sache wie vorher sei, nicht umgestoßen wird, — wie z. B. die Erde u. s. w. in der Meinung derer, welche die Welt für ewig halten, oder wie die Guṇa's der Sāṅkhyaphilosophen, — hier handelt es sich [nicht um ein solches, sondern] um das absolut reale, allerhabene, ewige, wie der Äther alldurchdringende, von aller Veränderung freie, allgenugsame, unteilbare, sich selbst als Licht dienende Sein; und dieses körperlose Sein, in welchem weder Gutes noch Böses, noch eine Wirkung, noch die Dreiheit der Zeiten statthaben, dieses heißt die Erlösung;

„vom Guten frei und frei vom Bösen,
 „Von Ursach' und von Wirkung frei,
 „Frei von Vergangnem und Zukünftgem“;

wie die Schrift (Kāth. 2, 14) sagt. Darum ist er [der Zustand
 65 der Erlösung] eben jenes Brahman, dessen Erforschung | hier zur

Sprache gebracht wurde. Wäre das Brahman als ein Bestandteil der Pflichtlehre zu betrachten, und würde somit die Erlösung als etwas aufzufassen sein, was sich durch irgendein Thun verwirklichen liefse, so würde sie nicht ewig sein; denn die Erlösung wäre in diesem Falle nur ein besonders hoher Grad der erwähnten Werkfrüchte, welche in einem Mehr oder Minder bestehen und vergänglich sind. Dafs aber die Erlösung ein Ewiges ist, das wird von allen, die überhaupt eine Erlösung lehren, angenommen. Es ist somit unberechtigt, die Belehrung über das Brahman als einen Teil der Pflichtlehre zu betrachten. Auch heifst es: „wer Brahman erkennt, | wird zu Brahman“ 66 (Mund. 3, 2, 9); — „zunichte werden dessen Werke, der jenes „Höchst' und Tiefste schaut“ (Mund. 2, 2, 8); — „wer dieses Brahman' Wonne kennt, dem macht es alle Angst verschwinden“ (Taïtt. 2, 9); — „o Janaka, du hast den Frieden erlangt“ (Bṛih. 4, 2, 4); — „dieses wufste allein sich selbst; und es erkannte: «ich bin „Brahman»; dadurch ward es zu diesem Weltall“ (Bṛih. 1, 4, 10); — „wo wäre Irrtum, wo Kummer für einen der die Einheit schaut?“ (Īçā 7); — diese und andere Schriftstellen beweisen, dafs sofort auf die Erkenntnis des Brahman die Erlösung erfolgt, und gestatten nicht, eine andere Wirkung, die dazwischen läge, anzunehmen. Und auch die Stelle: „dieses erkennend hub Vāma-deva, der Rishi, an: «ich war einst Manu, ich war einst die „Sonne““ (Bṛih. 1, 4, 10), — läfst sich zum Beweise dafür anführen, dafs zwischen dem Schreuen des Brahman und dem Werden zur Seele des Weltalls nichts zu Vollbringendes in der Mitte liegt; ähnlich wie, wenn man sagt: „er steht und singt“, zwischen dem Stehen und dem Singen keine andere Wirkung, die letzteres bewirkte, zwischenliegt. Ferner, wenn es heifst: „denn du bist „unser Vater, der du uns aus unserm | Nichtwissen zu dem jen- 67 „seitigen Ufer hinüberführst“ (Pṛaṇa 6, 8); — „denn ich habe „von solchen, die dir gleichen, gehört, dafs, wer den Ātman kennt, „über den Kummer hinaus ist; ich aber, o Herr, bin bekümmert; „führe du mich hinaus über den Kummer“ (Chând. 7, 1, 3), und wie es nachher heifst: „so zeigte ihm, dessen Verdunkelung ge- „wichen war, das Ufer jenseit der Finsternis der heilige Sanat- „kumāra“ (Chând. 7, 26, 2), — so beweisen Schriftstellen dieser Art, dafs die Frucht der Erkenntnis des Ātman nur darin besteht, dafs die Hemmnisse der Erlösung zunichte werden; und dafür spricht auch das von dem Lehrer [Gotama] vorausgeschickte und durch die [ganze, nachfolgende] Nyāya-Lehre bestätigte Sūtram: „indem von Schmerz, Geburt, Thätigkeit, Sünde, „Irrtum durch Schwinden des jedesmal folgenden das unmittelbar „vorhergehende schwindet, erfolgt die Erlösung“ (Nyāya-sūtra 1, 1, 2); | das Schwinden des Irrtums aber wird bewirkt durch die Er- 68 kenntnis der Einheit des Brahman und der Seele. Diese

Erkenntnis der Einheit von Brahman und Seele ist nicht etwa eine bloße Parallelsetzung, wie sie z. B. statthat in den Worten: „denn unendlich ist das Manas, unendlich sind die Viçve „devāḥ, unendlich ist die Welt, die er durch dieses erwirbt“ (Bṛih. 3, 1, 9); sie ist auch keine symbolische Vorstellungsweise, etwa wie wenn in den Worten: „als Brahman soll man „das Manas verehren“ (Chând. 3, 18, 1), „als Brahman lehre man „die Sonne begreifen“ (Chând. 3, 19, 1), auf Manas und Sonne die symbolische Vorstellungsweise derselben als Brahman übertragen wird; weiter ist sie auch nicht veranlaßt durch die Anschickung zu einem bestimmten Thun [als wäre Brahman z. B. nur darum die Seele, weil er das Wachstum des Leibes beförderte], etwa wie es heißt: „wahrlich, der Wind ist der an sich „Raffer“ [der übrigen Elemente beim Weltuntergang, Chând. 4, 3, 1], „wahrlich der Lebenshauch ist der an sich Raffer“ [der Leibesorgane im Schlafe, Chând. 4, 3, 2]; sie ist endlich auch nicht, etwa wie das Beschauen des Opferschmalzes [durch die Gattin des Opferbringers] eine zu den Werken gehörige, besondere Art der Weihe. Wäre nämlich die Erkenntnis der Einheit von Brahman und Seele nur aufzufassen als eine Art Parallelsetzung 69 u. s. w., | so würde bei Stellen wie: „das bist du“ (Chând. 6, 8, 7); — „ich bin Brahman“ (Bṛih. 1, 4, 10); — „diese Seele ist das „Brahman“ (Bṛih. 2, 5, 19), die Verknüpfung der Worte, welche die Einheit von Brahman und Seele als eine Thatsache aussprechen will, nicht zu ihrem Rechte kommen. Auch würde das, was als Frucht der Vernichtung des Nichtwissens verheißsen wird in der Stelle „dem spaltet sich des Herzens Knoten, dem lösen alle „Zweifel sich“ (Mund. 2, 2, 8), sich nicht [mit einer bloß figurlichen Gleichsetzung von Brahman und Seele] vertragen. Endlich würden auch Stellen wie „wer das Brahman erkennt, wird zu „Brahman“ (Mund. 3, 2, 9), welche einen Übergang in das Sein des Brahman ausdrücken, bei Annahme einer bloßen Parallelsetzung u. s. w. nicht vollständig zutreffen. Somit ergibt sich, daß die Erkenntnis der Einheit von Brahman und Seele nicht eine bloße Art der Parallelsetzung u. s. w. ist. — Hieraus folgt, daß das Erkennen des Brahman nicht von irgend einer Thätigkeit des Menschen abhängig ist, sondern vielmehr, gerade so wie die Erkenntnis eines Gegenstandes, der in den Bereich der Sinneswahrnehmung und der übrigen Erkenntnismittel gehört, abhängig ist lediglich von dem Gegenstande selbst.

Da dem so ist, so kann das Brahman oder auch die Erkenntnis desselben auf keine Weise unter den Begriff eines Bewirkbaren gebracht werden. Und auch dadurch nicht, daß man es als eine Wirkung der Thätigkeit des Erkennens 70 auffaßt, läßt sich | Brahman unter den Begriff eines Bewirkbaren bringen. Denn durch Worte wie: „verschieden ist's von allem,

„was wir kennen, und höher als das Unbekannte auch“ (Kena 1, 3) wird seine Bewirkbarkeit durch eine Thätigkeit des Erkennens verneint; sowie auch durch die Stelle: „durch welchen er dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen?“ (Brih. 2, 4, 14). — Ebenso unstatthaft aber ist es weiter, die Erkenntnis Brahman's als eine Wirkung der Thätigkeit des Verehrens aufzufassen. Denn nachdem in den Worten: „was unaussprechlich durch „das Wort, wodurch das Wort aussprechlich wird“ (Kena 1, 4) hervorgehoben worden, daß Brahman überhaupt kein Objekt [der Erkenntnis oder der Verehrung] sei, so heißt es weiter: „das „sollst du wissen als das Brahman, nicht jenes, was man dort „verehrt.“

Meint ihr, wenn Brahman kein Objekt sei, so sei auch das „Grundsein des Schriftkanons“ für dasselbe unmöglich, so gebau wir das nicht zu. Denn der Schriftkanon hat nur den Zweck, daß er die von dem Nichtwissen aufgestellte Trennung [zwischen Brahman und Seele] aufhebt. Der Schriftkanon nämlich verfolgt keineswegs die Absicht, das Brahman als ein so und so beschaffenes Objekt hinzustellen, sondern er lehrt vielmehr, daß das Brahman unser inneres Selbst und darum kein Objekt ist, und in diesem Sinne ist er bemüht, die von dem Nichtwissen aufgestellte Spaltung in Subjekt des Wissens, Objekt des Wissens und Wissen zu beseitigen. Darum sagt der Kanon: „wer nicht „begrift, nur der begrift es, und wer begrift, der weiß es nicht; „nicht erkannt vom Erkennenden, erkannt vom Nichterkennenden“ (Kena 2, 11); — und: „nicht | sehen kannst du den Seher des 71 „Sebens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens, . . . nicht „erkennen kannst du den Erkenner des Erkennens“ u. s. w. (Brih. 3, 4, 2).

Die Erlösung besteht also nur darin, daß das von dem Nichtwissen behauptete Wanderersein der Seele vernichtet und dadurch die Natur der Seele als des ewigen und freien Wesens erkannt wird. Bei dieser Auffassung der Erlösung kann man nicht einwenden, daß dieselbe dadurch zu etwas Vergänglichem werde. Wer hingegen die Erlösung ansieht als etwas Bewirkbares, der muß sie folgerichtigerweise betrachten als bedingt durch Wirkungen von Gedanken, Worten oder Werken; und ebenso stellt es, wenn man sie als eine Umwandlung auffaßt; in beiden Fällen aber folgt unweigerlich, daß die Erlösung etwas Vergängliches ist. Denn die Erfahrung zeigt, daß weder die Produkte einer Umwandlung, wie z. B. saure Milch, noch die Produkte einer Wirkung, wie z. B. Gefäße, ewig sind. Und auch in dem Sinne ist nicht an eine Wirkung zu denken, daß die Erlösung ein zu Erlangendes wäre; denn da sie als das eigentliche Wesen des eignen Selbstes bereits besteht, so braucht sie nicht erst erlangt zu werden. Und wenn das Brahman auch unser eignes [indivi-

duelles] Wesen überragt, so ist es darum doch nicht etwas, was erst erlangt werden mußte. Denn wegen seiner Allgegenwart ist das Brahman, ähnlich wie der Raum, von solcher Art, daß es von jedem immer schon thatsächlich besessen wird.

Aber auch insofern ist die Erlösung durch kein Thun bedingt, als sie durch [moralische] Besserung (*saṃskāra*) nicht erreichbar ist. Denn alle Besserung geschieht an dem zu Bessernden durch Zulegung von Tugenden oder Ablegung von Fehlern. Durch Zulegung von Tugenden kommt Erlösung nicht zu Stande: denn sie besteht in der Identität (*svarūpatvam*) mit dem keiner Zulegung von Vollkommenheit fähigen Brahman; | und ebensowenig durch Ablegung von Fehlern: denn das Brahman, in der Identität mit welchem die Erlösung besteht, ist ein ewig reines Wesen. — ‘Aber wenn sonach die Erlösung nur eine Beschaffenheit (*dharma*) des eignen Selbstes ist, nur daß dieselbe uns verborgen bleibt, kann sie nicht dadurch sichtbar gemacht werden, daß man das Selbst durch eigne Thätigkeit läutert, ebenso wie der Glanz als Beschaffenheit des Spiegels dadurch, daß man denselben durch die Thätigkeit des Putzens reinigt?’ — Das geht nicht an, weil das Selbst (*ātman*) kein Objekt der Thätigkeit sein kann. Denn eine Thätigkeit kann sich nicht anders verwirklichen, als indem sie das Objekt, auf welches sie sich bezieht, verändert. Würde nun das Selbst, der *Ātman*, durch eine Thätigkeit verändert, so wäre er nicht ewig, und Worte wie „unwandelbar wird er genannt“ (Bhag. G. 2, 25) wären unrichtig, was nicht annehmbar ist. Folglich kann es keine Thätigkeit geben; die sich auf das Selbst als Objekt bezieht; bezieht sie sich aber auf ein andres Objekt, so wird eben das Selbst nicht von ihr betroffen und folglich auch nicht gebessert. — ‘Aber lehrt nicht die Erfahrung, daß durch Thätigkeiten, welche sich auf den Leib beziehen, durch Waschen, Mundausspülen, Tragen der Opferschnur u. s. w., auch die Seele als Träger des Leibes geläutert wird?’ — Mit nichten! sondern dasjenige, was dabei geläutert wird, ist nur das aus Leib u. s. w. zusammengesetzte, von dem Nichtwissen angenommene Selbst. Denn daß Waschungen, Mundausspülen und dergleichen vom Leibe unabtrennbar sind, lehrt der Augenschein; und hieraus folgt, daß durch derartige, den Leib zur Voraussetzung habende [Ceremonien] nur ein gewisses, aus ihm bestehendes und vom Nichtwissen als das Selbst aufgefaßtes [Ich] geläutert wird. | So wie nämlich mittels der auf den Leib bezüglichen Heilkunst das Gleichgewicht unter den Körperstoffen hergestellt und hierdurch für dasjenige, welches aus ihnen zusammengesetzt ist und als sie gilt, die Frucht der Gesundheit erzielt wird und zwar in Bezug auf dasjenige, von welchem der Satz „ich bin gesund“ gilt, ebenso beziehen sich Waschungen, Mundausspülen, Tragen der Opferschnur und derartige Verrichtungen auf die Läuterung desjenigen, wovon

der Satz gilt „ich bin rein, bin geläutert“, und das ist nur das durch den Leib bedingte [individuelle Ich]. Denn nur aus diesem, aus dem das Ich-Bewußtsein bewirkenden und zugleich das Objekt der Ich-Vorstellung bildenden [individuellen] Bewußtseinsträger gehen alle Werke hervor, und er allein ist es, welcher auch ihre Frucht genießt. Denn es heißt in einem Liedverse der Schrift: „der eine ist die süße Beere, der andre schaut nicht essend zu“ (Mund. 3, 1, 1); — und ferner: „aus Manas, Sinnen und dem „Leib verbunden, benennen «den Genießser» ihn die Weisen“ (Kâth. 3, 4). — Hingegen wenn es heißt (Çvet. 6, 11):

„Der eine Gott in allen Wesen weilend,
 „Durchdringend alle, aller innere Seele,
 „Des Werks Aufseher, alles Sein erfüllend,
 „Zuschauer, reiner Geist, | bestimmungsloser“;

74

— sowie auch (Îçâ 8):

„Allüberall weilt Er, als reines Wesen,
 „Als leiblos, unverwundbar und gelenklos,
 „Als lauter und von Übel unbetroffen“, —

so beweisen diese beiden Verstellen, daß das Brahman eine keiner Steigerung fähige Überschwenglichkeit, und daß es eine unwandelbare Reinheit besitzt. Die Erlösung aber ist das Sein als Brahman. Folglich ist auch die Erlösung nicht durch eine Läuterung zu vollbringen. Und deshalb kann auch kein Mensch irgend eine sonstige Möglichkeit ausfindig machen, die Werke in die Erlösung hereinzubringen. Somit steht fest, daß nur und allein die Erkenntnis, und im übrigen keine Spur von Werken hierher gehört und zulässig ist.

‘Aber ist nicht auch die Erkenntnis eine That des ‘Geistes?’ — Mit nichten! weil sie von einer solchen wesentlich verschieden ist. Denn eine That nehmen wir da an, wo es sich nicht um die Naturbeschaffenheit eines Dinges handelt, sondern vielmehr etwas befohlen wird, und dieses von der intellektuellen Bethätigung des Menschen abhängig ist. So, wenn es heißt: „die „Gottheit, für welche | man die Opfergabe bereitet hat, an die 75
 „denke man, wenn man den Opferruf sprechen will“ (Ait. Br. 3, 8, 1), und: „während der Dämmerung soll man im Geiste meditieren“, — so findet zwar auch in derartigen Fällen ein Meditieren, d. h. ein geistiges Denken statt, aber dasselbe kann doch von dem Menschen vollzogen werden oder nicht vollzogen werden oder anders vollzogen werden, weil es eben von dem Menschen abhängig ist. Die Erkenntnis hingegen wird erzeugt durch einen Beweis, und der Beweis bezieht sich auf einen wirklich vorhandenen Gegenstand; darum kann man von der Erkenntnis nicht sagen, daß sie vollzogen werden, oder nicht vollzogen werden, oder anders voll-

zoger werden könne; vielmehr ist sie nur abhängig von dem Gegenstande allein; dieser aber ist weder von einer Aufforderung noch von einem Menschen abhängig; und darum besteht, wiewohl auch die Erkenntnis ein geistiges Thun ist, doch ein großer Unterschied. Und wenn es z. B. heisst: „der Mann fürwahr, o „Gautama, ist ein Feuer;“ — „das Weib fürwahr, o Gautama, „ist ein Feuer“ (Chāud. 5, 7, 1. 8, 1), so ist hier das Auffassen des Weibes und des Mannes als ein Feuer zwar ein intellektueller Akt, aber weil derselbe durch eine bloße Aufforderung veranlaßt wird, so ist es ein bloßes Werk und darum vom Menschen abhängig. Hingegen wo es sich darum handelt, das wirkliche Feuer als Feuer aufzufassen, da ist die Erkenntnis des Feuers nicht von einer Aufforderung abhängig, noch auch von einem Menschen abhängig, sondern sie ist abhängig allein von dem zur Sinneswahrnehmung gehörigen Gegenstande, und darum ist sie eine bloße Erkenntnis und kein Werk; und ebenso hat es mit allen Gegenständen, die ein Objekt des Beweises sind, | seine Bewandnis. 76 Da dem so ist, so folgt, daß auch die auf das als Seele schon wirklich vorhandene Brahman bezügliche Erkenntnis nicht von einer Aufforderung abhängig ist. Darum werden alle auf dasselbe bezüglichen Imperative, auch wenn sie aus der Schrift stammen, weil der Gegenstand ein nicht befehlbarer ist, an ihm ebenso stumpf wie die Schneide eines Schermessers an einem Steine, und zwar, weil sie sich auf einen Gegenstand beziehen, welcher keinem Thun und Lassen u. erworfen ist.

‘Aber welchen Sinn haben dann solche Worte wie: „den Ātman „fürwahr soll man sehen, soll man hören“ (Bṛih. 2, 4, 5), welche ‘doch dem Anscheine nach eine Vorschrift enthalten?’ — Wir antworten: sie haben den Zweck, von den Gegenständen der natürlichen Bestrebungen abzuwenden. Denn der den Aufsendungen nachstrebende Mensch geht von dem Grundsatz aus: „ich will „das Erwünschte erlangen, das Nichterwünschte meiden;“ und auf diesem Wege kann er das letzte Ziel des Menschen nicht erreichen. Um nun denjenigen, der das letzte Ziel des Menschen zu erreichen begehrt, von der Sphäre der natürlichen, dem Aggregate der Wirkungsorgane [d. h. dem Leibe] eignen Bestrebungen abzuwenden | und ihn der Strömung nach auf die innere Seele hinzulenken, 77 dazu dienen solche Worte wie: „den Ātman fürwahr soll man „sehen“ u. s. w. (Bṛih. 2, 4, 5). Nachdem er aber auf die Erforschung des Ātman [d. h. seines eignen Selbstes] hingewendet worden ist, so wird ihm die weder ablehnbare noch bewirkbare Wesenheit des Ātman (Selbstes) aufgezeigt in Worten wie: „dieses „ist das Weltall, was diese Seele ist“ (Bṛih. 2, 4, 6); — „wo aber „einem alles zum eignen Selbstes geworden ist, wie sollte er da „irgendwen sehen, . . . irgendwen erkennen, . . . wie sollte er „den Erkennen erkennen?“ (Bṛih. 4, 5, 15); — „diese Seele ist

„das Brahman“ (Br̥h. 2, 5, 19), u. s. w. — Wenn ihr behauptet, daß die Erkenntnis des Ātman nicht unter die Rubrik der Pflichtvorschriften gehöre, weil sie sich ebensowenig verneiden wie bewirken lasse, so ist das ganz und gar auch unsere Meinung. Denn das ist eben unsere Krone und unser Stolz, daß, nachdem die Erkenntnis der Seele als des Brahman erfolgt ist, alle Pflichtvorschriften ein Ende haben und ein Zustand der Verwirklichung aller Zwecke eintritt. Und so sagt auch die Schrift (Br̥h. 4, 4, 12):

„Wer als den Ātman sich erfafst hat in Gedanken,
„Wie mag der wünschen noch, dem Leibe nachzukranken!“

und die Smṛiti lehrt (Bhag. G. 15, 20):

„Wer dieses weiß, der ist der wahrhaft Weise,
„Der hat, o Bhārata, das Ziel erreicht.“

Darum kann das Brahman weder unter den Gegenständen der Verehrung noch unter denen der Vorschrift mitbefafst werden.

Wenn ferner von einigen [den Anhängern des Prabhākara] behauptet wird, 'außer den Vorschriften des Gebotes und Verbotes 'und dem, was als Anhang zu ihnen gehöre, sei eine Abteilung 'des Veda, welche nur der Erklärung eines Gegenstandes 'diente, nicht vorhanden,' so geben wir das nicht zu; denn der von den Upanishad's gelehrte Geist | gehört nicht als Anhang 78 zu einem andern Teile. Denn der nur aus den Upanishad's zu erkennende, der Wanderung nicht unterworfenen Geist, das Brahman, ist von der vierfachen Substanz [vgl. Sūtram 3, 1, 20], wie sie dem Entstehen u. s. w. unterworfen ist, wesensverschieden, bildet seine eigne Abteilung und gehört nicht als Anhang zu einer andern. Auch kann man nicht von ihm behaupten, daß er nicht sei oder nicht erreichbar sei; denn die Schrift in den Worten: „er aber, der Ātman, ist nicht so und ist nicht so“ (Br̥h. 3, 9, 26), bezeichnet ihn als den Ātman (das Selbst), das eigne Selbst aber kann man nicht leugnen. — 'Aber, wenn der Ātman der Gegenstand des Selbstbewußtseins ist, ist es dann nicht unstatthaf, zu behaupten, daß er nur aus den Upanishad's 'erkannt werden könne?' — Doch nicht! Vielmehr liegt die Antwort auf diese Einwendung darin, daß er ein [bloßer] Zuschauer (*sākshin*) ist. Denn nicht läßt sich über die handelnde Seele, welche Objekt des Selbstbewußtseins ist, hinaus derjenige, der als ihr Zuschauer in allen Wesen wohnt, der mit sich identische, eine, allerhöchste, ewige Geist aus dem Werkteile des Veda oder aus irgend einem Systeme der Reflexion von irgend jemandem erkennen, obgleich er das Selbst von allem ist; darum aber läßt er sich auch von niemandem | leugnen oder zu einer Beigabe des 79 Werkteiles verdrehen; denn wer ihn leugnet, eben dessen Seele

ist er; und gerade weil er die Seele von allem ist, darum kann man ihn weder fliehen noch auch suchen. Denn alles, was vergeht, ist durch Umwandlung entstanden und vergeht, indem es sein Ende findet in dem Geiste; der Geist aber ist, weil keine Ursache des Vergehens da ist, unvergänglich, und weil keine Ursache der Veränderung da ist, darum ist er der allerhabene und ewige, und darum eben seiner Natur nach ewig rein und frei [oder erlöst]. Darum heißt es (Kāth. 3, 11):

„Über den Geist ist nichts erhaben,
„Er ist Endziel und höchster Gang“;

— „nach diesem von den Upanishad's gelehrten Geiste frage ich „dich“ (Brīh. 3, 9, 26); — diese Bezeichnung des Geistes als „des „von den Upanishad's gelehrten“ ist nur dann zutreffend, wenn er in den Upanishad's als deren eigentlicher Gegenstand dargelegt wird. Somit beruht die obige Behauptung, daß es keinen Teil des Veda gebe, der sich auf einen fertig vorhandenen Gegenstand bezöge, auf einer bloßen Übereilung.

Was ferner die Berufung auf die Kenner des Sinnes der Schriftlehre betrifft, wenn sie z. B. sagen: „ersichtlich ist ja dessen „Zweck, nämlich über die Werke Belehrung“, so ist festzuhalten, daß dieses Wort sich auf die Pflichtforschung bezieht, | mithin
80 nur von dem Teile des Kanon zu verstehen ist, welcher von Geboten und Verboten handelt; und wenn es ferner bei ihnen heißt: „dieweil der Zweck der heiligen Lehre die Werke sind, so ist „zwecklos, was diesem Zweck nicht dient“ (Jaim. 1, 2, 1), so würde freilich aus diesem Worte, wenn man es in strengem Sinne verstehen wollte, folgen, daß die Unterweisung über ein wirklich Vorhandenes zwecklos wäre; aber wenn nun doch der Schriftkanon, abgesehen von den Vorschriften der Gebote und Verbote und dem was zu ihnen gehört, auch noch über ein wirklich Vorhandenes Belehrung erteilt, mit welchem Rechte schließt man aus seiner Abzweckung auf das, was sein soll, daß er nicht auch Belehrung erteilen könne über die allerhabene und ewige Natur dessen,
81 was ist? | Und eine Belehrung über das, was ist, ist doch kein Werkgebot. — ‘Aber wenn das, was ist, auch kein Werkgebot ist, ‘so kann es doch als Hilfsmittel bei einem Werkgebote dienen, ‘und somit würde die Belehrung über das, was ist, doch immer ‘das Werkgebot als Zweck haben.’ — Diese Einwendung trifft nicht zu. Gewiß ist das Werkgebot der Zweck, und doch wird die Belehrung erteilt über das Wesen, welches die Kraft besitzt, das Werkgebot aufzuheben. Daß aber das Werkgebot der Zweck ist, das gerade veranlaßt diese Belehrung. Und damit, daß dem so ist, bleibt die Belehrung über jenes Wesen um nichts weniger Belehrung. -- ‘Aber diese Belehrung zugegeben, was hast du denn

‘von ihr [da sie doch nicht zu Werken führt]?’ — Wir antworten: gerade so [wie mit der Belehrung zum Zwecke der Werke] verhält es sich auch mit der Belehrung über das Wesen des [vorher] unbekanntem Âtman. Nämlich durch ihre Erlangung wird die falsche Erkenntnis, welche die Ursache der Seelenwanderung ist, zunichte, und hierin liegt der Grund für diese Belehrung; sie hat daher ebenso gut ihren Zweck wie eine Belehrung über Dinge, die als Mittel zu den Werken dienen. — Und auch sonst kommt es ja vor, daß eine Belehrung erteilt wird über ein bloß passives Verhalten, z. B. wenn es heißt: „einen Brahmanen soll man nicht töten.“ Hier ist weder von einem Werke noch von einem Mittel zu Werken die Rede. | Wäre die Unterweisung über alles, was 82 nicht dem Zwecke der Werke dient, zwecklos, so würde folgen, daß solche Anweisungen zu einem passiven Verhalten, wie diese: „einen Brahmanen soll man nicht töten“, zwecklos wären, und das könnt ihr selbst nicht wollen. Und das kann man doch auch nicht behaupten, daß durch bloße Anhängung der Negationspartikel an das in seinem natürlichen Sinne genommene Wort „töten“ eine noch nicht vollbrachte [noch zu vollbringende] Handlung bezweckt werde, mit Ausnahme des passiven Verhaltens, welches in der Enthaltung von der Handlung des Tötens liegt. Denn das ist der natürliche Sinn der Negationspartikel, daß sie | ein 83 Nichtsein dessen, womit sie verbunden ist, zu verstehen giebt, und die Erkenntnis dieses Nichtseins [d. h. Nichtseinsollens] wird zur Ursache eines passiven Verhaltens und kommt, dem Feuer ähnlich, wenn kein Brennstoff da ist, aus sich selbst zum Erlöschen. Es ist somit nur ein passives Verhalten in Betreff der in Rede stehenden That, was wir als Sinn solcher Verbote wie: „einen Brahmanen soll man nicht töten“ erkennen, zum Unterschiede von dem Zeugungsgelübde u. a. [welche zwar auch der Form nach negativ sind, jedoch ein positives Verhalten involvieren]. Folglich ist anzunehmen, daß jener Ausspruch [Jaimini's] von „der Zwecklosigkeit“ auf das [im Vedânta gelehrt] Ziel des Menschen keine 84 Anwendung findet | und sich nur auf Legenden und sonstige [in den Brâhmana's vorkommende] Erklärungen vorhandener Sachen bezieht.

Wenn weiter behauptet wurde, daß die Erklärung einer bloßen Sache ohne Verwendung derselben für ein zu erfüllendes Gebot zwecklos sei, wie Sätze von der Art wie: „die Erde besteht aus sieben Weltteilen“, so ist das schon abgewiesen worden. Denn auch wo es sich um die Erklärung einer bloßen Sache handelt, wie in dem Satze: „dieses ist ein Strick und keine Schlange“, ist der Zweck ersichtlich. — ‘Aber wurde nicht bereits darauf hingewiesen, daß eine solche Zweckmäßigkeit wie bei der Belehrung über die Natur des Strickes hier nicht vorliegt, indem auch bei demjenigen, welchem das Brahman

‘mitgeteilt worden ist, der Zustand der Seelenwanderung ‘so wie vorher fort dauert?’ — Darauf antworten wir: Man darf nicht behaupten, daß für den, welcher erkannt hat, daß die Seele Brahman ist, der *Saṃsāra* wie bisher fortbestehe, weil er mit dem Brahmansein der Seele in Widerspruch steht. Denn weil die Erfahrung zeigt, wie derjenige, welcher in dem Wahne lebt, der Leib u. s. w. sei das Selbst, dem Schmerz, der Furcht und andern [Affekten] unterworfen ist, darum folgt noch nicht, daß ebenderselbe, nachdem er auf Grund der Autorität des Veda sein Selbst als das Brahman erkannt und dadurch jenen Wahn vernichtet hat, auch noch weiterhin den auf falscher Erkenntnis beruhenden [Affekten] des Schmerzes, der Furcht u. s. w. unterworfen bleibe. Denn wenn die Erfahrung z. B. lehrt, daß ein reicher Hausherr, der dem Wahne des Reichtums huldigt, über den Verlust seines Reichtums Schmerz empfindet, so folgt daraus nicht, daß eben derselbe, nachdem er, [dem brahmanischen Brauche gemäß, im Alter als *Vānaprastha*] in den Wald gezogen ist und sich von dem Wahne des Reichtums befreit hat, ebenso wie vorher noch über den Verlust des Reichtums Schmerz empfinde. Und wenn einer, der Ohringe trägt, an der Vorstellung, Ohringe zu tragen, Lust empfindet, so kommt für ebendenselben, nachdem er sich der Ohringe entäußert hat und von der Vorstellung, sie zu tragen, frei geworden ist, doch auch jene aus dem Tragen der Ohringe entspringende Lust in Wegfall. Dies meint die Schrift, wenn sie sagt: „Wahrlich, das Unkörperliche wird von Lust und „Schmerz nicht berührt“ (Chānd. 8, 12, 1). Behauptet ihr, daß erst nach Hinfall des Körpers die Unkörperlichkeit erlangt werde, nicht bei Lebenszeiten, | so geben wir dies nicht zu, weil die Behaftung mit dem Körper [nur] auf der falschen Erkenntnis beruht. Denn das Behaftetsein des Selbstes mit einem Körper läßt sich gar nicht anders begreifen, als indem man es auffaßt als eine irrige Erkenntnis, entspringend aus dem Wahne, als bestände das Selbst in dem Leibe. Denn wir haben gezeigt, daß [für das Selbst] der Zustand der Körperlosigkeit ein ewiger ist, und zwar, weil er nicht durch Werke bedingt wird [nur was zur Frucht der Werke gehört, ist vergänglich]. Behauptet ihr etwa, daß die Körperlichkeit die Folge der von ihm [dem körperlosen *Ātman*] vollbrachten guten und bösen Werke sei, so bestreiten wir das; denn weil seine Verbindung mit dem Leibe unwahr ist, deswegen ist auch die Behauptung, daß der *Ātman* Gutes und Böses gethan habe, unwahr. Denn die Behauptungen, daß er mit einem Körper behaftet sei, und daß er mittelst desselben gute und böse Werke vollbracht habe, stützen sich wechselseitig immer eine auf die andre [bilden einen *circulus vitiosus*], und folglich ist die Behauptung einer Anfanglosigkeit [jenes wechselseitigen Sichbedingens] eine bloße Kette von lauter

blinden Gliedern; denn eine Behaftung des Âtman mit Werken ist unmöglich, weil ein Thätersein von ihm ausgeschlossen ist. — ‘Aber vielleicht besteht sein Thätersein, ähnlich wie bei Königen ‘und dergleichen, in seinem bloßen Zugesehensein?’ — Auch das geht nicht an. | Denn bei Königen und dergleichen ist ein derartiges Thätersein möglich zufolge ihres auf Spendung des Unterhaltes u. s. w. beruhenden Verbundenseins mit den Dienern; in Betreff des Âtman hingegen läßt sich nichts ausfindig machen, was, wie dort die Spendung des Unterhaltes u. s. w., eine Verbindung desselben mit den Leibesgliedern als ihres Herrn verursachen könnte; vielmehr ist die Ursache dieser Verbindung offenbar, nämlich, daß sie auf einem falschen Wahne beruht. Hiermit ist auch schon die Meinung abgefertigt, als sei es der Âtman, welcher die Opfer [durch die Leibesorgane als seine Diener] veranstalte. 86

Nun könnte man sagen: ‘daß man den dem Selbst angehörigen ‘Leib u. s. w. für das von Leib u. s. w. verschiedene Selbst (âtman) ‘ansieht, das ist eine uneigentliche, aber nicht eine falsche ‘Auffassung.’ Aber dem ist nicht so; denn Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit der Auffassung kommen nur da in Frage, wo zwei Dinge von anerkannter Verschiedenheit vorliegen. Ist nämlich die Verschiedenheit der beiden Dinge anerkannt, — wie denn z. B. ein andres diejenige, mit Mähnen u. s. w. ausgestattete, nach ihren allgemeinen und besondern Merkmalen speciell bestimmte Gestalt ist, welcher Name und Vorstellung eines Löwen im eigentlichen Sinne zukommen, und ein andres ein Mann, der mit den gewöhnlichen Eigenschaften des Löwen, mit Grausamkeit, Heldenmut u. s. w. begabt ist, — so sind bei einem solchen Manne Name und Vorstellung eines Löwen uneigentlich zu nehmen; hingegen wo es sich nicht um zwei anerkannt verschiedene Dinge handelt, da sind Name und Vorstellung des einen, wenn sie dem andern zugeschrieben werden, zurückzuführen auf einen Irrtum und nicht als uneigentlich anzusehen. So wenig man es daher als eine uneigentliche Auffassung bezeichnen wird, wenn einer in anbrechender Dunkelheit auf einen Baumstamm, dessen Unterscheidungsmerkmale als Baumstamm er nicht wahrgenommen, Namen und Vorstellung eines Menschen überträgt, oder wenn einer auf die Perlmutter ohne weiteres, indem er sie für Silber hält, dessen bestimmte Benennung und Vorstellung überträgt, | ebensowenig kann es eine uneigentliche Auffassung genannt werden, wenn einer auf das Aggregat von Leib und [Organen] unbedachterweise und infolge einer mangelnden Unterscheidung zwischen dem, was das Selbst, und dem, was nicht das Selbst ist, den Namen und die Vorstellung des „Ich“ überträgt. Und selbst von Gelehrten, welche den Unterschied zwischen dem Selbst und dem, was nicht das Selbst ist, kennen, werden [im praktischen Gebrauche] Name und Vorstellung derselben so wenig auseinandergehalten wie von Ziegen- 87

und Schafhirten. — Aus dem Gesagten ergibt sich, daß von allen denjenigen, welche überhaupt die Existenz eines über den Leib u. s. w. hinausliegenden Selbstes annehmen, die Vorstellung, als sei der Leib u. s. w. das Ich, nicht als eine uneigentliche, sondern als eine falsche anzusehen ist. Folglich beruht das Behaftetsein mit dem Körper nur auf einer falschen Vorstellung, und damit ist bewiesen, daß der Wissende schon bei Lebzeiten körperlos ist. Und dem entsprechend sagt eine auf den Brahmanwissenden bezügliche Schriftstelle: „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“ (Brih. 4, 4, 7); und: „mit „Augen, als wäre er ohne Augen, mit Ohren, als wäre er ohne „Ohren, mit Rede, als wäre er ohne Rede, mit Manas, als wäre „er ohne Manas, mit Leben, als wäre er ohne Leben“; und auch die Smṛiti zeigt in der Stelle: „Was ist das Wesen des im Wissen „Festen?“ u. s. w. (Bhag. G. 2, 54), wo sie die Merkmale des in der Erkenntnis feststehenden Wissenden aufzählt, wie er von allem Thun und Treiben entbunden ist. — Somit besteht für den, welcher das Brahmansein der Seele erkannt hat, das Wanderersein derselben nicht wie vordem weiter, und bei wem das Wanderersein noch wie vordem weiter besteht, | der hat eben noch nicht erkannt, daß die Seele das Brahman ist; das ist gewiß.

Wenn endlich noch behauptet wurde, daß das Brahman zu der Abteilung von den Vorschriften gehören müsse, und daß die Bestimmung seiner Natur nicht Selbstzweck sein könne, weil (Brih. 2. 4, 5) auch nach erfolgtem Hören noch weiterhin ein Meditieren und Erforschen desselben gefordert werde, so bestreiten wir das, indem [an der betreffenden Stelle] das Meditieren und Erforschen nur ein Erkennen bedeuten. Ja, wenn das erkannte Brahman noch zu einem anderweitigen Zwecke in Anwendung gebracht würde, so möchte seine Zugehörigkeit zu den Vorschriften ihre Richtigkeit haben; dem aber ist nicht so, weil das Meditieren und Erforschen [keine weiteren Zwecke bilden, sondern] ebenso wie das Hören nur ein Erkennen bedeuten.

Somit steht fest, daß das Brahman nicht als ein Gegenstand der Verehrung oder der Vorschrift vom Schriftkanon gelehrt wird, daß somit das Brahman um seiner selbst willen vom Schriftkanon gelehrt wird; und dieses wird erwiesen | aus „der Übereinstimmung“ der Vedāntatexte.

Da dem so ist, so ist es berechtigt, daß [im Anschlusse an die Sūtra's der *Karma-mīmāṃsā*] mit den Worten „Nunmehr daher „die Brahmanforschung“ (Sūtram 1, 1, 1), ein [neues] Lehrbuch beginnt. Wäre der Zweck Verehrung oder Vorschrift, so würde, nachdem angefangen worden war: „Nunmehr daher die Pflicht-

„forschung“ (Jaim. 1, 1, 1), kein neues Lehrbuch mehr anzufangen sein; denn in diesem Falle würde noch einmal angefangen werden was schon angefangen war; es würde dann nur heißen dürfen: „Nunmehr daher die übrige Pflichtforschung“, ähnlich wie es [bei Jaimini 4, 1, 1] heißt: „Nunmehr daher die Forschung nach dem „Zwecke des Opfers und dem Zwecke des Menschen.“ Weil aber vielmehr die Erkenntnis der Einheit von Brahman und Seele [bei Jaimini] noch nicht als Thema angekündigt wurde, so ist es in Ordnung, daß mit den Worten: „Nunmehr daher die Brahman-„forschung“ ein neues, diesem Zwecke dienendes Lehrbuch anhebt.

Somit wird durch die Erkenntnis: „ich bin Brahman“ (Brih. 1, 4, 10) allen Ritualgesetzen und allen andern [d. h. weltlichen] Erkenntnismitteln ein Ende gemacht, denn nachdem die unflehbare und unsuchbare Erkenntnis des zweiheitlosen Ātman eingetreten ist, können, nach Aufhebung der Objekte wie des Subjekts der Erkenntnis, die Erkenntnismittel nicht weiter bestehen. Und es heißt ja [in dem Gedichte eines Brahmanwissenden]:

„Nicht kann «uneigentlich» der Ātman heißen,
 „Weil er den Wahn verdrängt, in Leib und Kindern
 „Und Ähnlichem das eigne Selbst zu sehen.
 „Wer sich erkannt hat als das Seiende,
 „Wer sich als Brahman, als den Ātman weiß,
 „Wie sollte dem ein Werk zu thun noch bleiben? —
 „Bevor zum Wissen führt die Ātmanforschung,
 „Besteht ein Erkennen sein des Ātman.
 „Ist er erforscht, so bleibt nur der Erkanner,
 „Von Schuld und allen Mängeln frei, nichts weiter.
 „Und wie der Wahn, als sei der Leib das Selbst,
 „Erzeugt wird auf dem Wege des Beweises,
 „So steht's mit aller weltlichen Beweiskunst.
 „Bei uns hingegen wurzelt der Beweis
 „Nur in des eignen Selbstes Urgewisheit.“

Fünftes Adhikaranam.

[Wir haben im Bisherigen auseinandergesetzt, wie die Vedānta-⁹⁰ worte, indem sie den Zweck verfolgen, die Seele als das Brahman zu lehren, und vermöge dieses Zweckes in der Auffassung der Seele als das Brahman übereinstimmen, bei der Darlegung des Brahman stehen bleiben, ohne dasselbe weiter zu irgend einer Wirkung in Anwendung zu bringen. Das Brahman aber ist, wie wir sagten, die allwissende und allmächtige Ursache für Ursprung,

Bestand und Vergang der Welt. Die *Sāṅkhya*'s hingegen und andre, in der Meinung, daß [die Weltursache, als] ein wirklich vorhandener Gegenstand, sich auch durch andre [d. h. weltliche] Erkenntnis-
 91 mittel | begreifen lassen müsse, geraten bei ihren Schlüssen auf andre Weltursachen, wie z. B. auf die Urmaterie (*pradhānam*) u. s. w.; und in diesem Sinne legen sie dann auch die Vedāntaworte aus. 'Auch in allen Vedāntaworten aber', so meinen die *Sāṅkhya*'s, 'welche von der Welterschöpfung handelten, werde nur mittels 'Schlussfolgerung aus der Wirkung auf die Ursache geschlossen, 'und was die Verbindungen der Urmaterie mit den *Puruṣa*'s [individuellen Seelen] betreffe, so würden dieselben [ganz ohne Offenbarung] lediglich durch Schlussfolgerung erkannt'. — Die Anhänger des *Kaṇāda* hingegen schliessen auf Grund der nämlichen Schrifttexte auf einen Gott (*īvara*) als die bewirkende Ursache und auf die Atome als die inhärierende Ursache. Und so giebt es noch andre Anhänger der Reflexion, welche sich auf den Schein von Schriftworten und den Schein von Argumenten stützen und im gegenwärtigen Falle als die Vertreter der zu bekämpfenden Meinung betrachtet werden können. Darum werden von dem der Wortbedeutungen, Schrifttexte und Argumente kundigen Lehrer, um zu beweisen, daß die Vedāntatexte als Zweck die Erkenntnis des Brahman haben, jene Aufstellungen von scheinbaren Schriftzeugnissen und Argumenten als gegnerische Meinung vorangestellt und widerlegt.

Die *Sāṅkhya*'s also, indem sie als die Ursache der Welt die mit den drei *Guṇa*'s (Qualitäten) ausgestattete, ungeistige Urmaterie (*pradhānam*) | ansehen, sagen wie folgt: 'Die Vedāntatexte,
 92 'von denen du behauptetest, daß sie für das allwissende und allmächtige Brahman als Ursache der Welt Zeugnis ablegten, die lassen sich auch für die Ansicht, daß die Urmaterie die Ursache der Welt sei, verwenden. Eine Allmacht zunächst läßt sich auch 'von der Urmaterie hinsichtlich dessen, was eine Umwandlung derselben ist, annehmen; und ebenso läßt sich die Allwissenheit aufrecht halten. — Du willst wissen, wie? — Nun, was du unter 'Wissen verstehst, das ist nur eine Beschaffenheit des *Sattvam* 'einer der drei *Guṇa*'s der Urmaterie], denn die *Smṛiti* sagt: „das *Sattvam* bringt hervor das Wissen“ (Bhag. G. 14, 17). Und 'mit dieser Beschaffenheit des *Sattvam*, dem Wissen als Organ des 'Wirkens ausgerüstet, werden gewisse *Puruṣa*'s allwissend, nämlich 'die bekannten *Yogin*'s. Denn die Allwissenheit besteht nur in 'einem keiner Steigerung mehr fähigen Grade des *Sattvam*. Und 'von einem bloßen [der Urmaterie und ihrer *Guṇa*'s entbehrenden] '*Puruṣa*, welcher keine Organe des Wirkens besitzt und aus 'bloßer Perception besteht, kann man doch nicht behaupten, daß 'er allwissend sei, oder auch nur, daß er irgend etwas wisse.

‘Die Urmaterie hingegen enthält, vermöge ihres Bestehens aus den drei *Guna*’s, auch das die Ursache alles Erkennens bildende *Sat-tvam* im Urzustande in sich, und so kann auch der Urmaterie selbst, obwohl sie ein Ungeistiges ist, doch eine Allwissenheit in ‘uneigentlichem Sinne von den Vedântatexten zugeschrieben werden. Und auch du, der du ein allwissendes Brahman annimmst, kannst die ihm zugeschriebene Allwissenheit doch nur dahin verstehen, daß sie in einer bloßen Fähigkeit, alles wissen zu können, bestehe; denn das Brahman kann doch nicht so gedacht werden, daß es beständig ein auf alles bezügliches Erkennen thatsächlich ausübte. Denn in diesem Falle, bei einer beständigen Ausübung des Erkennens, | würde die Freiheit des Brahman in Betreff der 93
Thätigkeit des Erkennens aufgehoben werden. Gebt ihr aber zu, daß die Ausübung nicht beständig stattfindet, nun so wird bei einem Ruhen der Thätigkeit des Erkennens auch das Brahman ruhen; dann aber folgt, daß seine Allwissenheit nur in einer Fähigkeit, alles wissen zu können, besteht. — Hierzu kommt, daß, nach deiner eignen Annahme, das Brahman vor der Welterschöpfung von allem dem, was zu einem Thun erforderlich ist, entblößt ist. Und daß auch ohne die Mittel des Erkennens, ohne Leib, Sinnesorgane u. s. w., von irgend jemandem eine Erkenntnis zu Stande gebracht würde, das ist undenkbar. — Endlich ist zu bemerken, daß wohl die Urmaterie, weil sie ihrer Natur nach vielheitlich und somit, gleichwie Thon und dergleichen, einer Umwandlung fähig ist, zur Weltursache sich eignet, nicht aber das unzusammengesetzte und seinem Wesen nach einheitliche Brahman.’

Gegen diese Behauptungen [der *Sāṅkhya*’s] ist das folgende Sôtram gerichtet:

5. *ikshater na, açabdam*

wegen des Erwägens nicht; schriftwidrig!

Es geht nicht an, für die von den *Sāṅkhya*’s als Ursache der Welt aufgestellte ungeistige Urmaterie in den Vedântaworten eine Stütze zu finden; denn dieselbe ist „schriftwidrig“; — inwiefern schriftwidrig? „wegen des Erwägens“; d. h. weil die Weltursache als einer, der erwägt, von der Schrift hingestellt wird. Wie das? Nun, weil es in ihr heißt: „Seiend nur, o Teurer, war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites“; und weiterhin: „dasselbige erwog: «ich will vieles sein, will mich fortpflanzen»; da schuf „es das Feuer“ (Chând. 6, 2); — diese Worte behaupten, daß die durch das Wort „dieses“ bezeichnete, in Namen und Gestalten ausgebreitete Welt vor ihrem Ursprunge nur als „das Seiende“

vorhanden war, und zeigen, wie eben dieses in Rede Stehende und als „das Seiende“ Bezeichnete nach vorhergehendem Erwägen das Feuer u. s. w. schuf. Und ebenso heifst es an einem andern Orte: „Wahrlich diese Welt war zu Anfang der Ātman allein; es
 94 „war nichts andres da, die Augen aufzuschlagen. | Er erwog: sich will „nun Welten schaffen“; da schuf er diese Welten“ (Ait. 1, 1, 1); — auch diese Worte besagen, dafs der Schöpfung ein Erwägen vorangegangen sei. Und an einem andern Orte, wo die Rede ist von dem „sechzehnteiligen Geiste“, heifst es von ihm: „er erwog; „da schuf er den Odem“ (Praçna 6, 3). Wenn das Sūtram sagt: „wegen des Erwägens“, so kommt es hierbei, ähnlich, wie wenn es [bei Jaimini] heifst: „wegen des Opfers“, auf den Sinn der Wurzel, nicht auf die Wurzel (*iksh*) selbst an. Wenn es daher heifst: „der alles kennt (*jñā*) und alles weifs (*vid*), des Bulse „ganz Erkenntnis ist, aus diesem ist Brahman [*Hiranyagarbha*] entstanden, Name, Gestalt und Nahrungskeim“ (Mund. 1, 1, 9), so kann man auch Worte wie diese, welche sich auf den allwissenden Gott als die Ursache beziehen, zum Belege [des Sūtram] anführen.

Wenn hingegen behauptet wurde, dafs auch die Urmaterie, vermöge des Wissens als einer Beschaffenheit des *Sattvam*, für allwissend gelten könne, so geht dies nicht an; denn in dem Zustande als Urmaterie besteht, vermöge des [in ihm herrschenden] Gleichgewichts der [drei] *Guna*'s [*Sattvam*, *Rajas* und *Tamas*] das Wissen als eine Beschaffenheit des *Sattvam* noch nicht. — ‘Aber wir sagten doch, dafs dieselbe vermöge der Fähigkeit, alles ‘zu wissen, für allwissend gelten könne?’ — Auch das geht nicht an. Denn will man der Urmaterie, auf Grund der im Gleichgewichtsstande der *Guna*'s dem *Sattvam* einwohnenden Fähigkeit
 95 des Wissens, eine Allwissenheit beilegen, nun, | so mufs man ihr auch, auf Grund der dem *Rajas* und *Tamas* einwohnenden Fähigkeit, das Wissen zu hemmen, zugleich ein eingeschränktes Wissen beilegen. Hierzu kommt, dafs die blofse Funktion des *Sattvam*, ohne dafs ihm ein [*Purusha* als] Zuschauer (*sākshin*) zur Seite stünde, noch kein Wissen genannt werden kann. Die Urmaterie aber kann, weil ungeistig, nicht den Zuschauer dabei bilden. Folglich ist eine Allwissenheit der Urmaterie unmöglich. Bei den *Yogin*'s hingegen ist, weil sie geistig sind, eine Allwissenheit, soweit sie in einem alles überragenden Grade [des Wissens] besteht, möglich, daher man sich auf sie dabei nicht berufen darf. Oder wollt ihr, dafs das „Erwägen“ der Urmaterie durch einen [ihr einwohnenden *Purusha* als] Zuschauer bedingt sei, ähnlich wie z. B. das Brennen der Eisenkugel durch das [sie durchglühende] Feuer bedingt ist? In diesem Falle ist die Sache in Ordnung; denn eben jenes [der Urmaterie als Zuschauer einwohnende Princip], worauf das „Erwägen“ derselben beruht, das ist das, im eigentlichen Sinne des Worts, allwissende Brahman als Ursache der Welt.

Wenn hingegen behauptet wurde, daß auch dem Brahman eine Allwissenheit im eigentlichen Sinne nicht beigelegt werden könne, weil bei einer fortwährenden Bethätigung des Erkennens die Freiheit hinsichtlich der Thätigkeit des Erkennens aufgehoben werde, so wollen wir darauf antworten. Vorher aber müssen wir den geehrten Gegner fragen, ob er wohl behaupten kann, daß auch bei Annahme einer fortwährenden Bethätigung des Erkennens der Allwissenheit nicht [im strengsten Sinne] Genüge geleistet werde? Was nämlich die Auffassung derselben als ein fortwährendes Wissen betrifft, sofern dasselbe [bloß potentiell] im Stande ist, alle Objekte zu beleuchten, so steht diese mit dem Begriff eines Allwissenden in Widerspruch. Denn da sie kein [wirklich] fortwährendes Wissen ist, sofern sie manchmal erkennt und manomal wieder nicht, so ist selbst sie noch keine [wahre] Allwissenheit. Dieser Fehler fällt weg, wenn man [mit uns] eine ununterbrochene Fortdauer des [aktuellen] Erkennens annimmt. — ‘Aber bei einer solchen ununterbrochenen Fortdauer des Erkennens läßt sich doch ‘nicht die Freiheit [des Brahman] hinsichtlich des Erkennens aufrecht halten!’ — Das bestreiten wir, denn auch bei der wärmenden und leuchtenden Sonne läßt sich, obwohl sie ohne Unterlaß wärmt und leuchtet, doch von einer Freiheit derselben hinsichtlich dieser Wirkungen reden. — ‘Aber die Sonne wärmt und leuchtet ‘doch nur darum, weil ein zu erwärmendes und zu erleuchtendes ‘Objekt mit ihr verbunden ist; | für das Brahman hingegen besteht ‘vor der Weltschöpfung keine solche Verbindung mit einem Werke ‘[d. h. Gegenstand] des Erkennens; daher der Vergleich nicht paßt.’ — Wenn auch kein Werk [zu beleuchtender Gegenstand] vorhanden ist, so kann man doch sagen, die Sonne leuchte, und ihr somit ein Thätersein beilegen. Ebenso geht es an, daß dem Brahman, selbst wenn kein Werk seines Erkennens vorhanden sein sollte, durch die Worte: „dasselbige erwog“, ein Thätersein beigelegt wird; daher der Vergleich nicht unpassend ist. Nun sind aber jene Schriftstellen, die von einem Erwägen des Brahman reden, um so mehr angemessen, als sie wirklich ein Werk des Brahman dabei im Auge haben. — ‘Aber was könnte das wohl für ein Werk sein, ‘welches vor der Weltschöpfung für das Erkennen Gottes ein ‘Objekt bilden könnte?’ — Wir antworten: es sind die weder als seiend noch als nicht-seiend definierbaren, noch nicht entfalteteten, zur Entfaltung drängenden Namen und Gestalten [der Sinnenwelt]. Denn dasjenige, durch dessen Gnade, wie die Anhänger des Yoga-Systems annehmen, auch die Yogin's ein anschauliches Wissen von Vergangenen und Zukünftigem haben, um wie viel mehr muß diesem, nämlich dem ewigen reinen Gotte, ein auf Ursprung, Bestand und Vergang der Welt bezügliches, unaufhörliches Wissen zugeschrieben werden!

Wenn weiter behauptet wurde, daß vor der Weltschöpfung dem Brahman, ohne daß es mit einem Leibe u. s. w. behaftet wäre, ein Erwägen nicht möglich sei, so hält auch das nicht gegen 97 das Vorbemerkte Stand. | Denn wie der Sonne das Leuchten, so kommt dem Brahman als ewige Wesensbeschaffenheit das Erkennen zu, daher es keiner Organe des Erkennens bedarf. Ja, bei der im Nichtwissen befangenen, wandernden Seele mag das Entstehen einer Erkenntnis durch den Leib u. s. w. bedingt sein, nicht aber bei Gott, für welchen eine Ursache der Hemmung des Wissens nicht besteht. Und daß Gott keines Leibes u. s. w. bedarf, und daß sein Erkennen ohne jedes Hemmnis vor sich geht, das bezeugen auch folgende beiden Schriftverse (Çvet. 6, 8 und 3, 19):

„An ihm ist keine Wirkung, kein Organ;
 „Nicht ist ihm jemand gleich noch überlegen.
 „Sein höchstes Können geht nach allen Seiten,
 „Ureigen ist ihm Wissen, Kraft und Wirken.“

„Ohn' Hände greift er, ohne Füsse läuft er,
 „Schaut ohne Augen und hört ohne Ohren;
 „Er weiß was wißbar, aber ihn weiß Niemand,
 „Er heißt der große Geist, der allerhöchste.“

98 | — 'Aber es giebt ja doch gar keine, eine Ursache der Hemmung 'des Wissens in sich enthaltende und von Gott verschiedene, wandernde Seele; denn die Schrift sagt: „nicht giebt es außer ihm „einen Sehenden, . . . nicht giebt es außer ihm einen Erkennen- „den“ (Brih. 3, 7, 23); was soll es also heißen, wenn behauptet 'wurde, daß bei der wandernden Seele das Entstehen des Wissens 'an die Bedingung eines Leibes u. s. w. geknüpft sei, bei Gott 'hingegen nicht?' — Darauf antworten wir: allerdings giebt es keine von Gott verschiedene, wandernde Seele; gleichwohl aber nimmt man die Verbindung [des Âtman] mit den *Upādhi's* (Bestimmungen) des aus Leib u. s. w. bestehenden Aggregates an, ähnlich wie die Verbindung des Raumes mit den *Upādhi's* von Töpfen, Krügen, Berghöhlen u. s. w.; und durch sie zeigt sich der Sprachgebrauch des gemeinen Lebens nach Wort und Vorstellung bedingt, indem man von einer Höhlung des Topfes, des Kruges u. s. w. redet, wiewohl dieselben unabhängig vom Weltraum gar nicht bestehen; und hierdurch veranlaßt kommt auch die falsche Erkenntnis zum Vorschein, als gebe es in dem Weltraume einen von ihm verschiedenen Raum innerhalb des Topfes. Ganz ebenso steht es auch im vorliegenden Falle mit der falschen Erkenntnis, als gebe es eine von Gott verschiedene, wandernde Seele, und dieser Irrtum wird bewirkt dadurch, daß man [den Âtman] von seiner Verbindung mit den *Upādhi's* des Aggregates von Leib u. s. w. nicht unterscheidet. Und so gewinnt es den Anschein, als wenn

das Seiende, nämlich das Selbst, in das Aggregat von Leib u. s. w., welche nicht das Selbst sind, mit seiner Selbstheit eingegangen wäre, | und zwar nur infolge einer jedesmal [bei jeder neuen 99 Verkörperung] als Voraussetzung vorhergegangenen falschen Erkenntnis. Steht aber einmal in dieser Weise das Wandersein [der Seele] als Voraussetzung fest, so ist als eine weitere Folgerung berechtigt, daß das Erkennen-sein dieser wandernden Seele durch den Leib u. s. w. bedingt ist.

Wenn endlich noch gesagt wurde, daß man wohl die aus vielerlei zusammengesetzte Urmaterie als Weltursache annehmen könne, so wie den [aus vielen Teilen bestehenden] Thon [als Ursache der Gefäße], nicht aber das unzusammengesetzte Brahman, so ist diese Einwendung damit schon beantwortet, daß eine Urmaterie schriftwidrig ist. Daß man aber auch durch die bloße Reflexion das Brahman, nicht aber die Urmaterie und dergleichen, als Weltursache erweisen kann, das wird der Autor weiter unten anführen, von der Stelle an, wo es heißt: „nein! wegen Wesens-, verschiedenheit von dieser [Welt]“ u. s. w. (Sûtram 2, 1, 4).

— Hier könnte man einwenden: 'Wenn gesagt wurde, daß die ungeistige Urmaterie nicht Ursache der Welt sein könne, weil die Schrift von einem „Erwägen“ rede, so läßt sich das auch anders auffassen. Denn auch ein Ungeistiges wird in bildlichem Sinne als ein Geistiges vorgestellt, etwa wie man mit Bezug auf den bevorstehenden Einsturz eines Ufers sagt: „das Ufer will einstürzen“; hier wird das, wiewohl ungeistige, Ufer in bildlichem Sinne als ein geistiges vorgestellt. Ebenso kann die, wiewohl ungeistige, Urmaterie, indem die Schöpfung aus derselben bevorsteht, in bildlichem Sinne als ein Geistiges vorgestellt und von ihr gesagt werden, dieselbige „erwog“ (Chând. 6, 2, 3). Wie nämlich im Leben ein Mensch, der ein geistiger ist, nachdem er gehadet und gegessen hat, erwägt: „den Nachmittag will ich ins Dorf fahren“, und sodann dem entsprechend als Determinierter handelt, | ebenso handelt auch die Urmaterie, indem sie in die 100 Gestalten des *Mahad* u. s. w. eingeht, als Determinierte, und wird daher in bildlichem Sinne als ein Geistiges aufgefaßt.' — Aber mit welchem Rechte verläßt man den eigentlichen Sinn des Erwägens und nimmt den bildlichen an? — 'Deswegen weil, wenn es weiter heißt: „dieses Feuer erwog“, „dieses Wasser erwog“ (Chând. 6, 2, 3, 4), auch Wasser und Feuer, wiewohl sie doch ungeistig sind, in bildlichem Sinne als ein Geistiges aufgefaßt werden. Darum muß man auch da, wo von der Thätigkeit des Seienden die Rede ist, das Erwägen in bildlichem Sinne auffassen, weil doch einmal alles Reden [der Schrift] vorwiegend in Bildern sich bewegt.' —

Gegen diese Behauptung ist das folgende Sûtram gerichtet:

6. *gaunaç cen? na! ātma-çabdāt*

bildlich, meint ihr? Nein! wegen des Wortes *Ātman*.

Wenn behauptet würde, daß die ungeistige Urmaterie unter dem Worte „das Seiende“ (Chând. 6, 2, 1) zu verstehen sei, und daß das ihr zugeschriebene „Erwägen“ (Chând. 6, 2, 3), ebenso wie bei dem Wasser und Feuer, bildlich zu nehmen sei, so ist das unzulässig. Warum? „wegen des Wortes *Ātman*.“ Denn nachdem es zu Anfang hieß (Chând. 6, 2, 1): „Seiend nur, o Tē-
 „rer, war dieses am Anfang“, und weiter „dasselbige erwog, . . .
 „da schuf es das Feuer“; und nachdem die Schöpfung von Feuer, Wasser und Nahrung berichtet worden ist, so werden jenes vor-
 erwähnte, erwägende „Seiende“ und die Genannten, Feuer, Wasser
 und Nahrung, unter der Benennung als Gottheiten zusammengefaßt,
 worauf es heißt: „jene Gottheit [das Seiende] erwog: «wohlan,
 „ich will in diese drei Gottheiten [Feuer, Wasser, Nahrung] mit
 „diesem lebenden *Ātman* [der individuellen Seele] eingehen und
 „auseinanderbreiten Namen und Gestalten“ (Chând. 6, 3, 2).
 Wäre hier die ungeistige Urmaterie in bildlichem Sinne unter dem
 Erwägenden zu verstehen, so müßte man auf eben dieselbe, als
 das in Rede Stehende, auch die Worte „diese Gottheit“ u. s. w.
 beziehen, und dann könnte die Gottheit nicht die individuelle
 Seele (*Jiva*) als ihren *Ātman* (ihr Selbst) bezeichnen. Denn das
 Wort *Jiva* [individuelle, eigentlich: lebendige Seele] bedeutet den
 geistigen Aufseher des Leibes und den Träger der Lebensorgane,
 wie der Sprachgebrauch und die Etymologie [von *jīva* leben] be-
 weist. Wie könnte dieser „der *Ātman*“ der ungeistigen Urmaterie
 heißen? Denn *Ātman* (Selbst) bedeutet ja die eigentliche Natur;
 101 | die geistige individuelle Seele kann aber nicht die eigentliche
 Natur der ungeistigen Urmaterie sein. Vielmehr muß man hier
 das Erwägende im eigentlichen Sinne auffassen als das geistige
 Brahman, denn bei diesem ist, wo es sich um die individuelle
 Seele handelt, die Bezeichnung derselben als der *Ātman* (das Selbst)
 des Brahman zulässig. So wenn es heißt: „Was jenes Feine ist,
 „dessen Wesens ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist der
 „*Ātman*, das bist du, o *Çvetaketu*!“ (Chând. 6, 8, 7), so bezeichnet
 hier die Schrift in den Worten „das ist der *Ātman*“ mit dem
 Worte „*Ātman*“ das vorhererwähnte Feine als den *Ātman*, und
 diesen weist sie in den Worten: „was bist du, o *Çvetaketu*“ als
 die Seele (*ātman*) des geistigen *Çvetaketu* auf. Was hingegen das
 Wasser und das Feuer betrifft, so ergibt sich ihre Ungeistigkeit
 daraus, daß sie Objekte sind, sowie auch daraus, daß sie bei der
 Auseinanderbreitung zu Namen und Gestalten u. s. w. nur als
 Mittel zur Verwendung kommen, so daß hier nicht, wie dort durch

das Wort *Âtman*, irgend ein Grund vorliegt, das ihnen zugeschriebene „Erwägen“ im eigentlichen Sinne und nicht vielmehr, wie bei dem Ufer [welches einstürzen will] im übertragenen Sinne aufzufassen. Übrigens wird diesen beiden das Erwägen auch nur mit Rücksicht darauf beigelegt, daß sie von dem „Seienden“ regiert werden, während hingegen bei dem „Seienden“ das Erwägen, wie bemerkt, wegen des Wortes *Âtman* nicht uneigentlich aufgefalscht werden darf.

Hier könnte man [von Seiten der *Sāṅkhya*'s] einwenden: 'auch bei der ungeistigen | Urmaterie ist das Wort *Âtman* zulässig, sofern sie es ist, welche [nach der Theorie der *Sāṅkhya*'s] alle Zwecke des *Âtman* verwirklicht; ähnlich wie ein Minister, der alle Zwecke eines Monarchen verwirklicht, dessen *Âtman* (Selbst) genannt werden kann, indem der Fürst sagt: „*Bhadrasetu* ist mein Selbst [mein andres Ich].“ Denn die Urmaterie ist, indem sie für den *Puruṣa*, den *Âtman* [der *Sāṅkhya*lehre], sowohl das Genießen [der Frucht seiner Werke] als auch die Erlösung verwirklicht, demselben ebenso behülflich, wie es dem Fürsten in den Geschäften des Kriegs und des Friedens der Minister ist. — Oder auch man kann sagen, das eine Wort *Âtman* kann sich auf Geistiges und auch auf Ungeistiges beziehen, wie letzteres z. B. in den Ausdrücken „das Selbst der Elemente“, „das Selbst der Sinne“ geschieht; ähnlich wie ja auch das eine Wort „Licht“ das Opfer [den *Jyotishṭoma*] und das Brennen bezeichnet. Mit welchem Rechte also behauptet man auf Grund des Wortes *Âtman*, daß das Erwägen nicht im bildlichen Sinne verstanden werden könne?'

Auf diese Einwendungen antwortet der Lehrer:

7. *tan-nishthasya moksha-upadeṣāt*

weil von dem in ihm Stehenden Erlösung gelehrt wird.

Unmöglich kann die ungeistige Urmaterie auf das Wort *Âtman* gestützt werden. Denn die Schrift, nachdem sie (Chänd. 6, 8, 7) mit den Worten: „das ist die Seele (*âtman*)“ das vorerwähnte Seiende, Feine wieder aufgenommen, zeigt durch die Worte: „das bist du, o *Çvetaketu!*“ von dem geistigen *Çvetaketu*, der erlöst werden soll, daß er in ihm [dem *Âtman*] stehe und lehrt dann weiter, wie ein solcher [in ihm stehender] die Erlösung erlange, indem sie sagt: „ein Mann der hienieden einen Lehrer gefunden hat, ist sich bewußt: «diesem [Welttreiben] werde ich nur so lange angehören, bis ich erlöst sein werde; darauf werde ich „heimgehen.“ (Chänd. 6, 14, 2). Würde nämlich unter dem Seienden die ungeistige Urmaterie verstanden, und auf sie mit dem Worte „das bist du“ verwiesen, so hiesse dieses so viel, als

wenn dem nach Erlösung verlangenden Geistigen gesagt würde: „du bist ein Ungeistiges“; dann aber würde der Kanon, der das
 103 Gegenteil versichert, | den Endzweck des Menschen nicht fördern und mithin ohne Autorität sein. Dem unfehlbaren Kanon aber die Autorität absprechen, — das geht nicht. Und wenn der Kanon seine Autorität dazu benutzen wollte, um dem Unwissenden, nach Erlösung Suchenden, ein Ungeistiges, welches nicht Seele ist, als die Seele aufzuzeigen, so würde dieser, indem er sich in gläubigem Vertrauen an diese Auffassung der Seele, wie der Blinde an den Kuhschwanz, hielte, die von ihr verschiedene [wahre] Seele nicht kennen lernen; er würde somit den Weg zum Heile verfehlen und in Unheil geraten. Wie daher der Kanon dem, der nach himmlischem Lohne u. s. w. begehrt, als Mittel hierzu das Feueropfer u. s. w. der Wahrheit gemäß zu wissen giebt, so, muß man annehmen, giebt er auch dem, der nach Erlösung begehrt, in den Worten: „das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu“ (Chänd. 6, 8, 7) der Wahrheit gemäß das Wesen des Ātman (Seele) zu wissen. Steht es so, dann hat es auch seine Richtigkeit mit dem Gleichnisse von der Freisprechung nach Anfassen der glühenden Art (Chänd. 6, 16), durch welches gelehrt wird, daß, wer die Wahrheit aussagt, zur Erlösung gelangt. In andern Falle nämlich, wenn hier nur in uneigentlichem Sinne die Wesenheit der Seele als „das Seiende“ gelehrt würde, so hätten wir es, ähnlich wie in Worten, wie: „ich bin der Hymnus, so soll er denken“ (Āit. ār. 2, 1, 2, 6), mit einer bloßen Parallelsetzung zu thun, eine solche aber könnte nur vergänglichem Lohn bringen; daher sie keine Anweisung zur Erlösung sein würde. Somit ist das Wort Ātman von dem Seienden, dem Feinen, nicht in bloß bildlichem Sinne zu verstehen. — Anders ist es in dem Beispiele vom Minister. Hier liegt die Verschiedenheit von Fürst und Minister vor Augen, und darum kann [ohne Mißverständnis zu besorgen] in dem Ausdrucke „Bhadrasena ist mein Selbst“ das Wort Selbst (*ātman*) in uneigentlichem Sinne gebraucht werden. Aber deswegen, weil ein Wort
 104 irgendwo in bildlichem Sinne gebraucht wird, | ist man nicht berechtigt, die Bildlichkeit auch da anzunehmen, wo das Wort zu dem Beweise einer Sache dient; weil man sich sonst auf nichts mehr verlassen könnte. — Wenn aber weiter behauptet wurde, daß das Wort „Ātman“ eine gemeinschaftliche Bezeichnung für Geistiges und Ungeistiges sei, so wie das Wort „Licht“ für das Opfer und das Brennen, so geben wir das nicht zu, weil eine solche Annahme zweier Bedeutungen gegen die Regel ist. Somit bezieht sich das Wort Ātman im eigentlichen Sinne nur auf Geistiges und kann bei den Elementen u. s. w. nur, sofern man sie bildlich als ein Geistiges auffaßt, angewendet werden in Ausdrücken wie „das Selbst (*ātman*) der Elemente“, „das Selbst der „Sinne“. Wäre aber auch das Wort Ātman [für Geistiges und

Ungeistiges] gemeinsam, so dürfte doch nicht, ohne eine [entsprechende] Titelüberschrift oder irgend ein dafür entscheidendes Zusatzwort, beliebig die eine oder andere Bedeutung angenommen werden. Im vorliegenden Falle nun liegt kein entscheidender Grund vor, es auf Ungeistiges zu beziehen. Vielmehr ist die Rede von dem als ein Erwägendes erwähnten Seienden, und mit diesem wird in Verbindung gesetzt der geistige Çvetaketu. Denn daß dem geistigen Çvetaketu nicht ein ungeistiges Selbst beigelegt werden kann, haben wir bereits gesehen. Somit steht fest, daß das Wort Âtman hier ein Geistiges bedeutet. Und auch das Wort Licht bedeutet in der Anwendung des gewöhnlichen Lebens nur das Brennende und wird auf das Opfer nur angewendet wegen seiner zur Erläuterung herbeigezogenen Analogie mit dem Brennenden. Daher das Beispiel nicht paßt.

Eine andre Erklärung [von Sûtram 6—7] geht dahin, daß schon im erstern Sûtram das Wort Âtman durch Ausschließung alles Denkens an eine Bildlichkeit oder [für Geistiges und Ungeistiges] Gemeinsamkeit desselben | klargelegt werde, und daß 105 sodann in den Worten: „weil von dem in ihm Stehenden Erlösung „gelehrt wird“ ein selbständiger Grund für die Ablehnung der Urmaterie als Weltursache folge.

Somit ist nicht die ungeistige Urmaterie unter dem „Seienden“ zu verstehen. Und warum weiter kann das „Seiende“ nicht die Urmaterie [der Sâñkhya's] sein? Antwort:

8. *heyatva-avacanâc ca*

auch, weil ein Abgehen nicht befohlen wird.

Gesetzt, es wäre nur die nicht der Âtman seiende Urmaterie, welche unter dem „Seienden“ zu verstehen wäre und durch die Worte: „das ist die Seele (Âtman), das bist du“ (Chând. 6, 8, 7) hier gelehrt würde, so würde die Schrift, da einer nach Anhören dieser Unterweisung erst, was nicht Âtman ist, kennen würde, ihn hierbei nicht stehen lassen, sondern weiter, um den eigentlichen Âtman zu lehren, ein Abgehen davon befehlen. Ähnlich wie einer, wenn er die *Arundhati* [einen kleinen Stern in der Nähe des Siebengestirns] zeigen will, zuerst auf einen großen Stern, den er nicht meint, als wäre dieser die *Arundhati*, hinlenkt, dann aber von demselben abgeht und die *Arundhati* selbst zeigt, ebenso würde die Schrift [in unserm Falle] sagen, daß [das bisher Gelehrte] noch nicht der Âtman sei. So aber drückt sie sich keineswegs aus. | Vielmehr durch den ganzen sechsten Abschnitt [der 106 *Chândogya-Upanishad*] bleibt sie dabei, den Âtman nur als jenes „Seiende“ zu lehren. — Das Wort „auch“ [im Sûtram] hat den

Zweck, noch einen weitem Grund anzudeuten, nämlich, daß das gegebene Versprechen unerfüllt bleiben würde [wenn das Seiende nicht der Ātman wäre]. Wenn auch ein Abgehen befohlen würde [und somit der obige Grund wegfiel], so würde doch, [als ein damit nicht gehobenes Bedenken gegen die Auffassung des „Seienden“ als Urmaterie] bestehen bleiben, daß das gegebene Versprechen unerfüllt bliebe. Denn es war [zu Anfang der Stelle] versprochen worden, daß damit, daß die Ursache erkannt würde, alles [wegen seiner Identität mit der Ursache] erkannt worden sein solle. Nämlich es hieß (Chând. 6, 1, 3 fg.): „Hast du denn „auch der Unterweisung nachgefragt, durch welche [auch] das „Ungehörte ein [schon] Gehörtes, das Unverständene ein Verständenes, 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, auf „Worten beruhend ist die Umwandlung, ein bloßer Name, Thon „nur ist es in Wahrheit, . . . also, o Teurer, ist diese Unterweisung.“

107 | Gesetzt nämlich, daß durch die Erkenntnis der als das „Seiende“ aufzufassenden Urmaterie der Inbegriff der Welt der Objekte, deren Ursache sie ist, erkannt wäre, — sei es unter Anbefehl eines Abgehens davon oder nicht [d. h. provisorisch oder definitiv], — so würde damit doch nicht der Inbegriff der erkennenden und genießenden Subjekte erkannt sein, weil diese keine bloße Umwandlung der Urmaterie sind.

Darum ist es unstatthaft, unter dem „Seienden“ die Urmaterie zu verstehen. — Und warum weiter ist dies unstatthaft? Antwort:

9. *sva-apyayāt*

wegen des Eingehens in sich.

In Bezug auf eben jene, unter dem „Seienden“ zu verstehende Weltursache sagt die Schrift (Chând. 6, 8, 1): „wenn der Mensch „schläft, so ist er eingegangen in das Seiende; weil er dabei in „sich selbst eingegangen ist (*svam apito bhavati*), darum „heißt es: er schläft (*svapīti*).“ — Diese Schriftstelle will den von dem Menschen [in einem gewissen Zustande] gebräuchlichen Ausdruck *svapīti* „er schläft“ erklären. Dabei ist unter dem Worte *svam* (in sich selbst) der Ātman zu verstehen, von dem als „dem Seienden“ vorher die Rede war. In diesen ist [der Schlafende] *apita*, d. h. „er ist eingegangen“. Die Wurzel *i* mit der Präposition *api* bedeutet ein Vergehen, wie daraus zu ersehen, daß *prabhava-apyayau* für „das Entstehen und Vergehen“ gebraucht werden. Nämlich wenn die Seele, durch die vom Manas ausgehenden *Upādhi's* [d. h. durch die Sinnesorgane] mit den Bestimmungen

[der Objekte] in Verbindung gesetzt, | die Objekte der Sinnesorgane ergreifend, ihre [der Objekte] Bestimmungen auffasst, so sagt man, sie wache; wenn sie hingegen, nur durch frühere Eindrücke (*vāsanā*) derselben bestimmt, Traumbilder schaut, so wird sie [in der Stelle Chând. 6, 8, 2, nach Çaṅkara's Auffassung derselben] „Manas“ genannt; wenn sie endlich, im Tiefschlafe, wo beide Arten der *Upādhi's* [Sinnesorgane und Manas] zur Ruhe kommen, unter Wegfall der durch diese *Upādhi's* bedingten Bestimmungen in ihr eigenes Selbst (*âtman*) gleichsam zergangen ist, so heisst es von ihr (Chând. 6, 8, 1), sie sei „eingegangen in sich selbst“ (*svam apita*). Es ist hierbei ähnlich, wie wenn die Schrift z. B. die Etymologie des Wortes *hridayam* (Herz) erklärt und dabei sagt: „wahrlich dieser Âtman ist im Herzen (*hṛidi*); und „dieses ist seine Auslegung: *hṛidi ayam* (im Herzen ist er), darum „heisst es *hridayam*“ (Chând. 8, 3, 3); oder wie wenn sie die Ursache der *açanâyâ-udanyâ* (Hunger und Durst) genannten Zustände anzeigt, indem sie sagt: „die Wasser führen das Gegessene weg“, „die Glut führt das Getrunkene weg“ [und somit *açanâyâ* von *aç* und *nî*, *udanyâ* von *udam* und *nî* etymologisierend ableitet, Chând. 6, 8, 3. 5]. Ähnlich verfährt die Schrift hier, wenn sie, um zu lehren, daß [der Schlafende] in sich, d. h. in den Âtman, in das „Seiende“ eingegangen sei, diese Sache durch die Etymologie des Wortes *svapiti* erläutert. Daß aber der geistige Âtman in die ungeistige Urmaterie seiner Wesenheit nach eingehe, ist unmöglich. Wollte man hingegen die Urmaterie auch unter dem Subjekte des Satzes [„er ist in sich eingegangen“] wegen der reflexiven Form (*âtmiyatvât*) desselben verstehen, so würde auch dann der Widerspruch statthaben, daß ein Geistiges in ein Ungeistiges eingehe. Auch sagt eine andre Schriftstelle: „von dem erkenntnisartigen „Selbste umschlungen weiß er nicht, was draussen und was drinnen „ist“ (Bṛih. 4, 3, 21); hiermit wird gelehrt, daß im Zustande des Tiefschlafes | ein Eingang in ein Geistiges [nämlich in das er- 109 kenntnisartige Selbst] stattfinde. — Nur jenes Geistige also, in welches alle geistigen Wesen [im Tiefschlafe] eingehe, darf als die durch das Wort „das Seiende“ bezeichnete Weltursache verstanden werden, nicht aber die Urmaterie [der Sāṅkhya's].

Und warum weiter kann die Urmaterie nicht die Weltursache sein? Antwort:

10. *gati-sāmānyât*

wegen der Gleichheit des Ganges.

Läge, wie in der Anschauungsweise der Reflexionsphilosophen, auch in den Vedântatexten eine zwiespältige Auffassung der Welt-

ursache vor, so daß manchmal das geistige Brahman als Ursache der Welt vorkäme, manchmal die ungeistige Urmaterie und manchmal wieder etwas anderes, so könnte vielleicht daran gedacht werden, im Sinne derjenigen Schriftstellen, welche die Urmaterie für die Weltursache erklärten, auch die Stelle von dem „Erwägen“ (Chând. 6, 2, 3) zu deuten; nun aber ist dem nicht so; vielmehr ist in allen Vedântatexten der Gedankengang, daß die Weltursache ein Geistiges ist, der gleiche. Denn es heißt z. B.: „gleichwie „aus dem flammenden Feuer nach allen Seiten sprühend die Funken entspringen, ebenso entspringen aus diesem Âtman alle Lebensorgane, je nach ihrem Standorte; aus den Lebensorganen die „Götter, aus den Göttern die Welten“ (Kaush. 3, 3); — „fürwahr, „aus diesem Âtman ist der Äther entstanden“ (Taitt. 2, 1); — „kurz, aus dem Âtman her rührt diese ganze Welt“ (Chând. 7, 26, 1); — „aus dem Âtman wird dieses Leben geboren“ (Praçna 3, 3); — in dieser Weise lehren alle Vedântatexte, daß der Âtman die Weltursache ist. Das Wort Âtman aber bedeutet, wie wir sahen, ein Geistiges. Und darin liegt eine große Gewähr für die Wahrheit, daß alle Vedântastellen in der Auffassung der Weltursache als ein Geistiges eine ähnliche Gleichheit des Ganges einhalten, wie das Auge, wenn es immer nur die Gestalten [das Ohr, wenn es immer nur die Töne] auffaßt u. s. w. Also, | „wegen der „Gleichheit des Ganges“ muß das allwissende Brahman als die Weltursache gelten.

Und warum weiter muß das allwissende Brahman als Weltursache gelten? Antwort:

11. *çrutatvāc ca*

auch wegen der Offenbarung.

Aber auch nach seinem eigentlichen Namen wird der allwissende Gott als Ursache der Welt von der Schrift offenbart, wenn es in der Vers-Upanishad der *Çvetāçvatara's* von dem vorher genannten allwissenden Gotte heißt (*Çvet. 6, 9*):

„Ursache ist er, Herr des Herrn der Sinne,
„Kein Herr ist über ihm und kein Erzeuger.“

Somit steht es fest, daß das allwissende Brahman die Ursache der Welt ist, nicht aber die ungeistige Urmaterie oder irgend etwas anderes.

Die Vedāntatexte, welche in den Sūtra's „woraus Ursprung u. s. w. dieses [Weltalls] ist“ bis „auch wegen der Offenbarung“ (Sūtram 1, 1, 2—11) citiert worden sind, von denen wurde, auf Grund einer Analysis derselben, dargethan, daß sie den Zweck haben, den allwissenden und allmächtigen Gott als die Ursache für Ursprung, Bestand und Vergang der Welt darzulegen. | Ferner 111 wurde, durch Hinweisung auf „die Gleichheit des Ganges“ (Sūtram 1, 1, 10) erklärt, daß alle Vedāntatexte eine geistige Weltursache lehren. Worin nun die Veranlassung des weiter Folgenden liegt, das wollen wir erörtern. — Es wird nämlich das Brahman erkannt in zwei Formen: [erstlich] als charakterisirt durch Beilegungen (*upādhi*), welche aus der Mannigfaltigkeit seiner Umwandlungen in [die Welt der] Namen und Gestalten entspringen; und [zweitens] im Gegensatze dazu als frei von allen Beilegungen. Denn die Schrift sagt: „Denn wo eine Zweifelt gleichsam ist, da sieht einer „den andern, . . . wo aber einem alles zum eignen Selbst geworden ist, wie sollte er da irgendwen sehen?“ (Bṛih. 4, 5, 15); — „wenn einer [außer sich] kein andres sieht, kein andres hört, kein „andres erkennt, das ist die Unbeschränktheit (*bhūman*); wenn er „aber ein andres sieht, ein andres hört, ein andres erkennt, das „ist das Beschränkte (*alpam*); die Unbeschränktheit fürwahr ist „das Unsterbliche, das Beschränkte aber ist sterblich“ (Chānd. 7, 24, 1); — „wenn alle Formen überdenkt der Weise und sie als „Namen bloß begreifend dasitzt“ (Taitt. Ār. 3, 12, 7); — „ohne „Teile, ohne Werke, ruhig, ohne Fleck und Makel, Brücke der „Unsterblichkeit, ausgebranntem Feuer gleich“ (Āvet. 6, 19); — „es ist nicht so und ist nicht so“ (Bṛih. 2, 3, 6); — | „es ist 112 „nicht grob und ist nicht fein, nicht kurz und nicht lang“ (Bṛih. 3, 8, 8); — „Mangel ist der eine Ort, Fülle der andre.“ — In dieser Weise wird von den Schrifttexten an tausend Stellen darauf hingewiesen, daß das Brahman, je nachdem es ein Objekt des Wissens oder des Nichtwissens ist, zwei Formen besitzt. Was dabei den Standpunkt des Nichtwissens betrifft, so hat auf ihm alle Beschäftigung mit dem Brahman das Merkmal, daß sie das Objekt der Verehrung u. s. w. von dem verehrenden Subjekte unterscheidet. Dabei bezwecken manche Verehrungen des Brahman Beglückung (*abhyudaya*), andre hingegen stufenweise Erlösung (*kramamukti*), und wieder andre Gedeihen des Opferwerkes; und diese ihrer Verschiedenheit richtet sich nach der Verschiedenheit der Beilegung der besondern Attribute. Obgleich es nämlich einer und derselbe höchste Ātman und Gott ist, welcher, bald durch diese bald durch jene besondern Attribute gekennzeichnet, den Gegenstand der Verehrung bildet, so sind doch, je nach den verehrten Attributen, die Früchte der Verehrung verschiedene; denn die Schrift sagt: „je nachdem er ihn verehrt, demgemäß wird es „mit ihm“, und „wie sein Wille (*kratu*) ist in dieser Welt, danach

„wird der Mensch, wenn er dahingeshieden ist“ (Chānd. 3, 14, 1):
und die Smṛiti lehrt (Bhag. G. 8, 6):

„An welches Sein er denkend hier aus diesem Leibe scheidet,
„In dieses Sein wird jedesmal er drüben eingekleidet.“

113 | Freilich ist es einer und derselbe Ātman, welcher in allen Kreaturen, den unbeweglichen [Pflanzen] wie den beweglichen [Tieren, Menschen, Göttern], eingehüllt steckt; doch aber wird, je nachdem ihm im einzelnen [behufs seiner Verehrung unter einer bestimmten Form] ein mehr oder weniger hoher Grad der Geistigkeit [die sein eigentliches Wesen ausmacht] beigelegt wird, das Wesen des, wiewohl [an sich] allerhaben, ewigen und eingestaltigen, Ātman höher und höher hinauf durch die speciellen [ihm beigelegten] Kräfte der Göttlichkeit deutlicher und immer deutlicher offenbart, wie denn die Schrift sagt: „wer desselbigen Selbst deutlicher erkennt.“ Und auch in der Smṛiti heift es darüber (Bhag. G. 10, 41):

„Alles was mächtig ist und schön und äppig,
„Das, wisse, ist ein Teil von meiner Kraft.“

Überall nämlich, wo sich ein besonders hoher Grad seiner Machtentfaltung u. s. w. zeigt, da wird diese als [persönlicher] Gott zur Verehrung anbefohlen. In dieser Weise wird auch unser Autor darlegen, wie z. B. unter dem goldenen Mann in der Sonnenscheibe (Chānd. 1, 6, 6) wegen des Merkmals seiner Erhabenheit über
114 alles Übel | [nicht irgend eine individuelle Seele, sondern] nur die höchste verstanden werden darf (Sūtram 1, 1, 20—21); und dasselbe läßt sich in den Sūtra's: „der Äther, weil seine Merkmale“ (1, 1, 22) u. s. w. verfolgen. Weil nun in dieser Weise die Erkenntnis des Ātman, welche allerdings [wo sie rein ist] die sofortige Erlösung bewirkt, doch auch wiederum [zum Zwecke der Verehrung, die noch keine Erlösung bewirkt] auf dem Umwege solcher besondern Beilegungen [von Attributen] mitgeteilt wird, so könnte, wenn nicht die specielle Verbindung mit den Beilegungen hinsichtlich ihrer Beziehung auf die höchste oder auf eine niedere [individuelle] Seele klargelegt würde, ein Zweifel darüber, ob sie auf die höchste oder auf eine niedere Seele sich beziehen, obwalten; und dieser Zweifel muß durch Untersuchung des Zusammenhangs der betreffenden Schriftstelle ins Klare gebracht werden; wie dies z. B. schon gleich in der Stelle „der Wonneartige, wegen „der Häufigkeit“ (Sūtram 1, 1, 12) der Fall ist. — Weil also in dieser Weise das, wiewohl einheitliche, Brahman bald als mit Beilegungen verbunden, bald ohne alle Verbindung mit Beilegungen, dort zum Zwecke der Verehrung, hier zum Zwecke der Erkenntnis, in den Vedāntatexten vorgeführt wird, so ist die nächstfolgende

Reihe von Sûtra's [bis 1, 4, 22] bestimmt, dieses im Einzelnen darzulegen. Und wenn in dem Sûtram „wegen der Gleichheit des „Ganges“ (1, 1, 10) die Unzulässigkeit anderer, nicht geistiger Weltursachen ausgesprochen wurde, so wird auch dies, bei Besprechung weiterer, auf Brahman bezüglicher Schriftstellen, durch Ausschließung anderer Weltursachen als des Brahman seine nähere Ausführung finden.

Sechstes Adhikaranam.

12. *ânandamayo 'bhyâsât*

der Wonneartige, wegen der Häufigkeit.

Im *Taittiriyakam* werden [um den Kern des Menschen, den Âtman, der sein eigentliches Selbst ist, zu finden, vier andre Selbste, in denen jenes wie in Schalen steckt, nach und nach in Abzug gebracht, und nachdem in dieser Weise] der Reihe nach der nahrungsartige, odemartige, manasartige und erkenntnisartige [Âtman] durchgegangen (Taitt. 2, 1—4), so heisst es weiter: „wahrlich von diesem erkenntnisartigen verschieden ist inwendig in ihm der wonneartige Âtman“ (Taitt. 2, 5). Hier erhebt sich die Frage: wird an dieser Stelle mit dem Worte „der wonneartige“ | das höchste Brahman bezeichnet, von dem vorher 115 in den Worten „Wahrheit, Erkenntnis, Unendlichkeit ist das Brahman“ (Taitt. 2, 1) die Rede war, oder hat man unter dem Wonneartigen ebenso wie unter dem Nahrungsartigen u. s. w. etwas von Brahman Verschiedenes zu verstehen?

Angenommen also, 'der Wonneartige sei von Brahman verschieden und heisse nur im uneigentlichen Sinne der Âtman. Warum? Weil er mit dem Nahrungsartigen u. s. w., die nur uneigentlich 'als Âtman bezeichnet werden, in einer Linie steht.' — Das mag ja sein, aber darum kann doch der Wonneartige, als der innerste von allen, der eigentliche Âtman sein! — 'Doch nicht! denn erstlich ist er [nicht wie der eigentliche Âtman unteilbar, sondern] 'mit dem „Lieben“ u. s. w. als mit seinen Teilen behaftet sodann lehrt auch die Schrift sein Verkörpertsein. Wäre unter ihm der 'eigentliche Âtman zu verstehen, so könnte keine Behaftung desselben mit dem „Lieben“ u. s. w. stattfinden; es heisst aber von ihm: „sein Haupt ist das Liebe“ u. s. w. (Taitt. 2, 5). Und auch 'sein Verkörpertsein wird gelehrt, wenn es heisst: „sein verkörpertes Selbst ist eben dasselbe wie das des vorherigen“ (Taitt. 2, 5); 'das heisst: das körperliche Selbst des vorigen, nämlich des Er-

‘kenntnisartigen, ist eben dasselbe wie bei dem Wonneartigen (ānandamāyā). Hat er aber einen Körper, so ist es nicht möglich, von diesem die [nur der individuellen Seele eigene] Berührung mit Liebem und Unliebem fernzuhalten. Somit ist unter dem „wonneartigen Ātman“ nur die wandernde Seele zu verstehen.’

Auf diese Annahme wird [im Sūtram] erwidert: „der Wonneartige, wegen der Häufigkeit“; d. h. der Wonneartige muß der höchste Ātman sein; warum? „wegen der Häufigkeit“; nämlich nur bei dem höchsten Ātman geschieht es, daß das Wort „Wonne“, und zwar häufig, gebraucht wird. So heißt es von dem Wonneartigen, | „fürwahr, er ist die Essenz“ (Taitt. 2, 7); und nachdem 116 er für die Essenz erklärt worden, heißt es weiterhin: „denn wer die Essenz erlangt hat, den erfüllt Wonne; denn wer möchte atmen und wer leben, wenn in dem Weltenraume [oder: wenn der Weltenraum, vgl. p. 136, 7] nicht diese Wonne wäre? — „Denn er ist es, der Wonne schafft. . . . Dieses ist die Erforschung der Wonne. . . . Der gehet ein zu diesem wonneartigen Selbste. . . . Wer dieses Brahman’ Wonne kennt, dem macht es alle Angst verschwinden“ (Taitt. 2, 7—9) und: „da erkannte er, daß Brahman die Wonne ist“ (Taitt. 3, 6). Und auch an einer andern Schriftstelle wird in den Worten: „Brahman ist Wonne und Erkenntnis“ (Bṛih. 3, 9, 28) das Wort „Wonne“ von Brahman gebraucht. Wegen dieser Häufigkeit also, mit der das Wort „Wonne“ von Brahman gebraucht wird, ist zu schließen, daß der „wonneartige Ātman“ das Brahman bedeutet. Wenn aber behauptet wurde, daß, weil er mit dem „nahrungsartigen“ und den übrigen uneigentlichen Ātman’s in einer Linie stehe, auch der „wonneartige“ nicht der eigentliche Ātman sein könne, so ist das nicht stichhaltig, weil dabei der wonneartige von allen der innerste ist. Denn nur um den eigentlichen Ātman aufzuzeigen, erwähnt die Schrift, indem sie sich dem menschlichen Erkenntnisvermögen anpaßt, zuerst den „nahrungsartigen“, nämlich den Leib, welcher nicht der Ātman ist und nur von ganz Verblendeten für den Ātman gehalten wird, und dann weist sie, ähnlich wie bei einer in den Schmelztiegel geworfenen Metallstatue das Kupfer u. s. w. abfließt, von diesem auf einen innerlicheren und abermals innerlicheren hin, und indem sie mittels des jedesmal vorübergehenden in gleicher Weise immer auf den jedesmal folgenden, wiewohl auch dieser noch nicht der Ātman ist, um der leichteren Falschheit 117 willen hinleitet, | so führt sie zuletzt, als auf den innersten von allen, auf den eigentlichen Ātman, nämlich den wonneartigen, hin. Dies ist die natürlichste Auffassung der Sache. Ähnlich nämlich wie bei dem [oben, zu Sūtram 1, 1, 8 gebrauchten] Gleichnisse von der Arundhati auf allerlei Sterne, welche nicht im eigentlichen Sinne die Arundhati sind, hingezigt werden kann, der Stern aber, auf den zuletzt hingeleitet wird, die eigentliche

Arundhati sein muß, so folgt auch hier, daß der „wonneartige“, weil er der innerste von allen ist, der eigentliche *Ātman* sein muß. Wenn du aber [oben] behauptetest, daß es unangemessen sei, dem eigentlichen *Ātman* das „Liebe“ u. s. w. als sein Haupt u. s. w. beizulegen, so ist darauf zu entgegnen, daß diese Beilegung durch die Bestimmungen der unmittelbar vorhergegangenen *Ātman*'s, nicht aber durch die eigne Natur des innersten *Ātman* veranlaßt wurde. Und auch was das Verkörpertsein des wonneartigen *Ātman* betrifft, so wurde dasselbe nur im Zusammenhange mit der Reihe der Körper des nahrungsartigen u. s. w. erwähnt, daher man ihm um deswillen doch nicht geradezu ein Verkörpertsein, wie es bei der wandernden Seele stattfindet, zuschreiben darf. Somit folgt, daß der „wonneartige“ nur der höchste *Ātman* sein kann.

13. *vikāra-çabdān na! iti cen? na! prācūryāt*

wegen des Umwandlungs-Wortes nicht, meint ihr?
Nein, wegen der Reichlichkeit.

Man könnte sagen: 'der wonneartige kann doch nicht der höchste *Ātman* sein; warum?' „wegen des Umwandlungswortes“; 'denn wenn ich sage *ānanda-maya*, wonne-artig, so habe ich hier 'ein von dem, was das Erststehende [*ānanda*, Wonne] ausdrückt, 'verschiedenes Wort, welches eine Umwandlung besagt, indem das Suffix *-maya* (-artig) eine Umwandlung bedeutet; somit weist, 'ebenso wie die Worte „nahrungsartig“ u. s. w., auch das Wort „wonneartig“ auf den Bereich des Umgewandelten hin.' — Auf diese Einwendung ist zu erwidern, daß dem nicht so ist, indem das Suffix *-maya* auch im Sinne der Reichlichkeit stehen kann. Denn wo *-maya* einem ihm vorgesetzten Worte angehängt wird, da kann [nach der [grammatischen] *Smṛiti* *-maya* auch im Sinne 118 der Reichlichkeit stehen; wie z. B. ein nahrungsartiges (*anna-maya*) Opfer ein an Nahrung reiches Opfer bedeutet. So kann auch das Brahman, weil es reich an Wonne ist, das „wonneartige“ genannt werden. Wie reich aber das Brahman an Wonne ist, das wird dadurch angezeigt, daß (Taitt. 2, 8; vgl. Brih. 4, 3, 33), von der Menschenwelt anfangend, für die jedesmal höhere Region eine Verhundertfachung der Wonne angenommen, für das Brahman aber eine Unsteigerbarkeit der Wonne gelehrt wird. Folglich ist *-maya* im Sinne der Reichlichkeit zu nehmen.

14. *tadd-hetu-vyapadeṣāc ca*

auch, weil er als ihre Ursache bezeichnet wird.

Auch darum muß man *-maya* im Sinne der Reichlichkeit nehmen, weil die Schrift das Brahman als die Ursache der Wonne bezeichnet, wenn sie sagt: „denn er ist, der die Wonne schafft“ (Taitt. 2, 7), d. h. der die Wonne schafft. Denn wer andern Wonne schafft, der muß natürlich reich an Wonne sein, sowie im Leben der, welcher andern Reichtum schenkt, selbst viel Reichtum besitzen muß. Also, weil *-maya* auch im Sinne der Reichlichkeit verstanden werden kann, darum muß der Wonneartige der höchste Âtman sein.

15. *māntra-varṇikam eva ca gīyate*

auch wird es als Schriftlied gesungen.

Auch darum muß der „wonneartige“ der höchste Âtman sein, weil, nachdem es hieß: „wer Brahman kennt, erlangt das Höchste“, und weiter: „Wahrheit, Erkenntnis, Unendlichkeit ist das Brahman“ (Taitt. 2, 1), das Brahman, von welchem in diesem Liede die Rede ist, und welchem als Merkmale die Wahrheit, die Erkenntnis und die Unendlichkeit beigelegt werden, aus welchem vermittelt des Äthers u. s. w. die beweglichen und unbeweglichen Wesen entstanden sind, und welches, nachdem es die Wesen erschaffen, 119 in eben dieselben | eingegangen, in der Höhle [des Herzens] wohnt, und zu dessen Auffindung zu dem jedesmal „andern, innerlichern „Âtman“ (Taitt. 2, 5) fortgeschritten wird, — weil dieses Brahman hier in einem Schriftliede besungen wird als „der von ihm verschiedene, innerlichere Âtman, der wonneartige.“ Es ziemt sich aber, die *Mantra*'s [Lieder und Sprüche des Veda] mit den *Brāhmaṇa*'s [theologischen Erklärungen] für eines Sinnes zu halten, weil beide sich nicht widersprechen; denn sonst würde [in den *Brāhmaṇa*'s] Aufgebung des in Rede Stehenden [der *Mantra*'s, auf die sie sich beziehen] und Übergang zu einem nicht in Rede Stehenden eintreten. Auch wird nicht so wie von dem „nahrungsartigen“ u. s. w. auch von dem „wonneartigen“ noch ein anderer, innerlicherer unterschieden. Und in ihm wurzelt auch „jenes „Wissen des *Bṛiḡu*, Sohnes des *Varuṇa*“, (Taitt. 3, 6) [von dem der folgende Teil der *Taittirīya-Upaniṣad* handelt], denn es heißt [in ihm, Taitt. 3, 6]: „da erkannte er, daß das Brahman „die Wonne ist.“ — Somit kann der „wonneartige“ nur der höchste Âtman sein.

16. *na itaro, 'nupapatteh*

nicht der andere, weil unzutreffend.

Auch aus folgendem Grunde muß der „wonneartige“ der höchste Âtman sein und „nicht der andere“; — der andere, d. h. die von Gott verschiedene, wandernde individuelle Seele. Nicht die individuelle Seele also kann durch das Wort „wonneartig“ bezeichnet werden; warum? „weil es unzutreffend ist.“ Denn von dem wonneartigen heißt es weiterhin: „er begehrete: «ich will vieles sein, „will mich fortpflanzen“; er büßte Buße; nachdem er Buße ge- „büßt, schuf er dieses Weltall, was immer vorhanden ist“ (Taitt. 2, 6). Hier wird etwas erwähnt, was vor der Schöpfung der Körper u. s. w. | vorhanden war, nämlich der Zustand, wo die er- 120
schaffenen Umwandlungen noch nicht als verschieden von dem Schöpfer bestanden. Es würde aber unzutreffend sein, die Schöpfung aller Umwandlungen aus einem andern als dem höchsten Âtman abzuleiten.

17. *bheda-vyapadeçâc ca*

und wegen der Hervorhebung des Unterschiedes.

Auch darum kann der „wonneartige“ nicht der wandernde Âtman sein, weil es von dem wonneartigen heißt: „fürwahr er ist „die Essenz; denn wer die Essenz erlangt hat, den erfüllt Wonne“ (Taitt. 2, 7). Hier wird der Unterschied zwischen dem individuellen und dem wonneartigen Âtman hervorgehoben. Denn derjenige, welcher erlangt wird, kann nicht derselbe sein wie der, welcher erlangt. — ‘Aber wie kann dann befohlen werden, den Âtman zu erforschen, und wie können Schrift und Smṛiti behaupten, daß es nichts Höheres gebe als die Erlangung des Âtman [d. h. unseres eignen Selbstes], wenn, wie du sagst, derjenige, welcher erlangt wird, nicht derselbe ist wie der, welcher ‘erlangt?’ — Schon recht! aber gleichwohl ist von dem Selbst (Âtman), obgleich es darum unabänderlich das Selbst bleibt, die Wesenheit unbekannt, und infolgedessen wird von dem Volke der Leib u. s. w., obwohl er nicht das Selbst ist, zuversichtlich für das Selbst angesehen. Obgleich daher das Selbst schon als der Leib u. s. w. vorliegt, so ist doch das Selbst dieses Selbstes nicht erforscht und zu erforschen, nicht erlangt und zu erlangen, nicht vernommen und zu vernehmen, nicht begriffen und zu begreifen, nicht erkannt und zu erkennen; daher eine Hervorhebung des Unterschiedes in diesem Sinne statthaft ist. Allerdings aber ist

es im Sinne der höchsten Realität (*parama-arthatas*) nicht gestattet, einen von dem allwissenden höchsten Gotte verschiedenen Sehenden oder Hörenden anzunehmen, denn es heißt „nicht giebt „es aufser ihm einen Schenden“ u. s. w. (Bṛih. 3, 7, 23); während hingegen anderseits dieser höchste Gott von dem durch das Nichtwissen aufgestellten, verkörperten, handelnden und genießenden Erkenntnis-Selbste (*vijñānātman*) verschieden ist, ebenso gut wie von dem Zauberer, welcher mit Schild und Schwert in der Hand an einem Faden in die Höhe zu klimmen scheint, eben derselbe
 121 Zauberer, | indem er dabei in Wirklichkeit auf der Erde stehen bleibt, verschieden ist; oder wie von dem Raume in den Gefäßen, wie er durch deren Bestimmungen (*upādhi*) abgegrenzt wird, derselbe Raum, sofern er durch diese Bestimmungen nicht abgegrenzt wird, verschieden ist. Auf diese Verschiedenheit des individuellen und des höchsten Ātman bezieht es sich, wenn gesagt wurde: „nicht der andere, weil unzutreffend“, sowie: „und wegen der Hervorhebung des Unterschiedes“ (Sūtram 1, 1, 16—17).

18. *Kāmac ca na anumāna-apekshā*

auch ist, wegen des Begehrens, kein Gedanke
 an das Erschlossene.

Von dem Wonneartigen heißt es: „er begehrete, ich will vieles „sein, will mich fortpflanzen“ (Taitt. 2, 6). Weil er in diesen Worten als ein Begehrender geschildert wird, so ist ferner auch nicht daran zu denken, das Erschlossene, d. h. die von den *Sāṅkhya*'s angenommene ungeistige Urmaterie für den Wonneartigen und die Weltursache zu halten. Obwohl diese Urmaterie schon in dem Sūtram „wegen des Erwägens nicht; schriftwidrig!“ (1, 1, 5) abgelehnt worden war, so wird sie doch hier, mit Beziehung auf das in einem der vorigen Sūtra's citierte Wort vom Begehren, gelegentlich nochmals widerlegt, um „die Gleichheit des Ganges“ (1, 1, 10) noch weiter darzuthun.

19. *asmin asya ca tad-yogaṃ çāsti*

auch lehrt er in ihm seine Verbindung mit selbigem.

Auch darum darf man das Wort „wonneartig“ nicht von der Urmaterie oder der individuellen Seele verstehen, weil er, d. h. der Schriftkanon, in ihm, in dem wonneartigen Ātman, von dem die Rede ist, seine, nämlich des erweckten individuellen Ātman,

Verbindung mit selbigem lehrt; | die „Verbindung mit selbigem“ 122
 ist die Verbindung mit dem Âtman desselben, d. h. der Übergang
 in seine Wesenheit, mit andern Worten, die Erlösung. Nämlich
 die Schrift sagt: „denn wenn er in jenem Unsichtbaren, Unkörper-
 lichen, Unaussprechlichen, Unergründlichen den Frieden, den
 „Standort findet, dann ist er zum Frieden eingegangen; wenn er
 „hingegen in ihm [wie in den vier ersten noch] eine Höhlung,
 „ein andres annimmt, dann hat er Unfrieden“ (Taitt. 2, 7); das
 heißt: wenn einer in jenem, dem Wonneartigen, ein noch so ge-
 ringes andres, nicht mit ihm Identisches, erblickt, dann wird er
 von dem Unfrieden der Seelenwanderung nicht frei; wenn er hin-
 gegen in jenem, dem Wonneartigen, unterschiedlos in Identität mit
 ihm verharrt, dann wird er von der Furcht der Seelenwanderung
 frei; und dieses paßt, wenn man es auf den höchsten Âtman,
 nicht aber, wenn man es auf die Urmaterie oder die individuelle
 Seele bezieht. Folglich ist erwiesen, daß der wonneartige nur
 der höchste Âtman sein kann.

* * *

Hier nun aber ist Folgendes zu bemerken. Nachdem in den
 Ausdrücken: „fürwahr, dieser Mensch ist nahrungsaftartig; . . . von
 „diesem nahrungsaftartigen verschieden, innerlicher ist der odem-
 „artige Âtman, . . . von ihm verschieden, innerlicher ist der manas-
 „artige Âtman, . . . von ihm verschieden, innerlicher ist der erkennt-
 „nisartige Âtman“ (Taitt. 2, 1—4), — nachdem hier fortwährend
 -*maya* (-artig) im Sinne einer Veränderung gebraucht war, so
 geschieht es ohne Grund und heißt sein Futter nur halb verdauen,
 wenn man bei dem Wonneartigen in gezwungener Weise -*maya*
 im Sinne der Reichlichkeit nimmt und unter dem wonneartigen
 Âtman das Brahman versteht. Beruft ihr euch darauf, daß in
 dem Liederverse an der Spitze des Abschnittes [„Wahrheit, Er-
 „kenntnis, Unendlichkeit ist das Brahman“, Taitt. 2, 1] das Brah-
 man erwähnt wird, | nun dann müßt ihr auch den Nahrungsartigen 123
 u. s. w. auf das Brahman beziehen. — Zwar könnte einer sagen:
 daß man den Nahrungsartigen und die folgenden nicht auf das
 Brahman bezieht, ist in der Ordnung, weil von jedem derselben jedes-
 mal auf einen andern innerlicheren Âtman verwiesen wird; von
 dem Wonneartigen hingegen wird auf keinen andern innerlicheren
 Âtman mehr verwiesen; somit ist der Wonneartige das Brahman;
 weil sonst von dem [zufolge des *Mantra's* im Anfang der Stelle]
 in Rede Stehenden [in dem folgenden *Brâhmanam*] abgegangen
 und auf ein nicht in Rede Stehendes übergegangen werden würde.
 — Darauf antworten wir: wenn auch von dem Wonneartigen nicht
 so wie von dem Nahrungsartigen u. s. w. auf einen andern inner-
 lichen Âtman verwiesen wird, so kann doch der Wonneartige

nicht das Brahman sein, und zwar, weil es in Bezug auf den Wonneartigen heißt: „Liebes ist sein Haupt, Freude seine rechte Seite, Freudigkeit seine linke Seite, Wonne sein Leib, Brahman sein Unterteil, seine Grundlage“ (Taitt. 2, 5). Hier wird ja das Brahman, von dem in der Mantrastelle zu Eingang die Rede ist, wo es heißt: „Wahrheit, Erkenntnis, Unendlichkeit ist das Brahman“ (Taitt. 2, 1), dieses Brahman wird hier bezeichnet als „das Unterteil, die Grundlage“, und nur um seine Auffindung zu erleichtern, werden von dem Nahrungsartigen an bis zu dem Wonneartigen hin fünf Hüllen (*koça*) desselben aufgestellt; wie kann man also behaupten, daß hier von dem [nach jener Mantrastelle] in Rede Stehenden [im folgenden Brāhmanam] abgegangen und auf ein nicht in Rede Stehendes übergegangen werde? — ‘Aber wird nicht hier das Brahman nur, sofern es einen Teil des Wonne-

124 ‘artigen bildet, als Unterteil und Grundlage | bezeichnet, ebenso wie es auch bei dem Nahrungsartigen u. s. w. heißt, dies oder das sei sein Unterteil, seine Grundlage; wie kann man also hier ‘Brahman“ [statt in ihm — etwa in der Bedeutung „Gebet“ — ‘eine Nebenbestimmung des „Wonneartigen“ zu sehen] für die ‘eigentliche Hauptsache erklären?’ — Deswegen, so antworten wir, weil das Brahman als Thema vorangestellt worden war. — ‘Aber ‘daß das Brahman noch in einem [besondern] Teile des Wonne-‘artigen wiedererkannt wird, das würde doch nicht hindern, daß von Brahman als Thema die Rede ist, nur daß schon der [ganze] ‘Wonneartige das Brahman ist!’ — Darauf erwidern wir: in diesem Falle würde eben dasselbe Brahman einerseits der wonneartige Ātman, an dem die Teile sind, und andererseits sein Unterteil, seine Grundlage, d. h. ein Teil desselben sein, und dieses wäre eine Ungereimtheit. Muß man sich aber einmal für das eine oder das andre entscheiden, so ist es angemessen, erst in den Worten: „Brahman ist sein Unterteil, seine Grundlage“ die Hinweisung auf Brahman zu finden, weil hier das Wort „Brahman“ vorkommt, nicht aber schon in der Erwähnung des Wonneartigen, weil das Wort „Brahman“ dabei nicht vorkommt. Auch heißt es, nachdem Brahman als das Unterteil, die Grundlage, bezeichnet worden ist (Taitt. 2, 6): „Darüber ist auch dieser Vers:

„Der ist nur ein nicht Seiender, der Brahman als nicht seiend weiß;
 „Wer Brahman weiß als Seiendes, wird dadurch selbst ein Seiender.“

In diesem Verse wird, ohne Heranziehung des Wonneartigen, vielmehr in Bezug auf das [eben als Unterteil und Grundlage erwähnte] Brahman Vorzug und Mangel des Bewußtseins von seinem Sein oder Nichtsein erörtert, und daraus folgt, daß in den Worten „Brahman ist das Unterteil, die Grundlage“ allerdings von Brahman als der eigentlichen Hauptsache die Rede ist. Auch kann ja

über das Sein oder Nichtsein des wonneartigen Âtman kein solcher Zweifel [wie ihn der Vers bespricht] bestehen, indem der Wonneartige vermöge seiner Merkmale des Lieben, der Freude u. s. w. allgemein bekannt ist. — 'Aber wie kann es geschehen wenn „Brahman“ hier für die eigentliche Hauptsache gelten soll, | dafs 125 'dieses Brahman in den Worten: „Brahman ist sein Unterteil, seine „Grundlage“ als das [blofse] Unterteil des wonneartigen bezeichnet wird?' — Das hat nichts zu bedeuten, weil damit nur gesagt werden soll, dafs die Wonne des Brahman, nach Art eines Unterteils, „das Unterteil, die Grundlage“, d. h. die letzte Basis, der eigentliche Ursitz aller weltlichen, gewordenen Wonne ist, nicht aber, dafs erstere nur ein Teil der letztern sei. Denn eine andre Schriftstelle sagt: „von einem Teilchen dieser Wonne haben ihr „Leben die andern Kreaturen“ (Bṛih. 4, 3, 32). Auch könnte, wenn der Wonneartige das Brahman wäre, wegen seiner Gliederung in Liebes u. s. w., nur an das unterschiedhafte [niedere] Brahman gedacht werden; dafs aber hier von dem unterschiedlosen [höhern] Brahman die Rede ist, ergibt sich aus dem Folgenden, wo die Unreichbarkeit desselben durch Rede und Verstand hervorgehoben wird, indem es heifst (Taît. 2, 9):

„Vor dem die Worte kehren um
 „Und die Gedanken ohne ihn zu finden;
 „Wer dieses Brahman' Wonne kennt,
 „Dem macht es alle Angst verschwinden.“

Auch würde, wenn das Brahman [durch das Wort „wonneartig“] nur als „reich an Wonne“ bezeichnet werden sollte, auch auf ein Vorhandensein von Leid in dem Brahman zu schliessen sein, weil erfahrungsmäfsig jede Reichlichkeit an einer Sache eine Spärlichkeit an dem Gegenteile derselben voraussetzt. Wäre dem aber so, so würde die Schriftstelle: „wenn einer [aufer sich] kein andres „sieht, kein andres hört, kein andres erkennt, das ist die Unbeschränktheit“ (Chând. 7, 24), welche besagt, dafs in Brahman als der Unbeschränktheit das ihr entgegengesetzte [Beschränkte oder Spärliche, *âpam*] nicht vorhanden sei, widersprechend sein. Hierzu kommt, dafs, da „das Liebe“ u. s. w. je nach den Leibern verschieden ist, auch der [aus ihm bestehende] „wonneartige“ Âtman | ein verschiedener sein mufs; das Brahman aber ist nicht je nach 126 den Leibern verschieden, denn die Schriftstelle „Wahrheit, Erkenntnis, Unendlichkeit ist das Brahman“ (Taît. 2, 1) bezeugt seine Unendlichkeit, und auch eine andre Schriftstelle sagt von ihm (Çvet. 6, 11):

„Der eine Gott, in allen Wesen weilend,
 „Durchdringend alle, aller inn're Seele.“

Weiter ist zu bemerken, daß „die Häufigkeit“, mit der der Wonneartige von der Schrift erwähnt werden soll (Sūtram 1, 1, 12), gar nicht statthat. Vielmehr ist es nur das dem Suffix vorangehende Wort [*ānanda*, Wonne], welches allenthalben häufig erwähnt wird; z. B. wenn es heißt: „fürwahr, er ist die Essenz; denn wer die „Essenz erlangt, den erfüllt Wonne; denn wer möchte atmen und „wer leben, wenn in dem Weltenraume nicht diese Wonne wäre?“ — Denn er ist es, der die Wonne schafft“ (Taitt. 2, 7); — „dieses ist die Erforschung der Wonne“ (Taitt. 2, 8); — „wer „dieses Brahman' Wonne kennt, dem macht es alle Angst verschwinden“ (Taitt. 2, 9); — „da erkannte er, daß das Brahman „die Wonne ist“ (Taitt. 3, 6). Wäre es ausgemacht, daß man das Wort wonneartig auf Brahman beziehen müsse, so würde auch weiterhin, wo die „Wonne“ allein genannt wird, der „Wonneartige“ wieder vorkommen müssen. Es steht also vielmehr so, daß der „Wonneartige“ noch gar nicht das Brahman ist, wie wir dies daraus, daß „Liebes sein Haupt“ ist, und aus andern Gründen erwiesen haben. Darum heißt es auch in einer andern Schriftstelle: „Brahman ist Wonne und Erkenntnis“ (Bṛih. 3, 9, 28); wo also nur das dem Suffix vorangehende Wort „Wonne“ auf das Brahman bezogen wird; und ebenso liegt in der Stelle: „wenn in dem „Weltenraume nicht diese Wonne wäre“ u. s. w. (Taitt. 2, 7 fg.) eine auf Brahman bezügliche Anwendung [des Wortes „Wonne“], nicht aber eine öftere Wiederholung des „Wonneartigen“ vor. Was aber die noch weiterhin vorkommende Wiederholung des Wortes „Wonne“ in Verbindung mit dem Suffixe „-artig“ betrifft in der Stelle: „zu jenem wonneartigen Ātman zieht er sich empor“ (Taitt. 2, 8), so bezieht sich dies gar nicht auf das Brahman, 127 | weil es in einer Linie steht mit dem Sich-emporziehen zu den andern Ātman's, dem nahrungsartigen u. s. w., welche bloß durch Umwandlung entstanden und noch gar nicht der [eigentliche] Ātman sind. — 'Aber wenn in dem Wonneartigen, zu dem [der Wissende 'nach dem Tode] sich emporziehen soll, ebenso wenig wie in dem 'Nahrungsartigen das Brahman zu finden ist, so würde dann überhaupt nicht gesagt werden, daß der Lohn des Wissenden die Erlangung des Brahman ist?' — Dieser Einwand ist untrifftig, da in dem Emporziehen zu dem Wonneartigen zugleich ausgedrückt liegt, daß der Wissende das „sein Unterteil, seine Grundlage“, bildende Brahman als Lohn erlangt, was dann weiter ausgeführt wird in den Worten: „Darüber ist auch dieser Vers: Vor dem die „Worte kehren um“ u. s. w. (Taitt. 2, 9). Wenn aber (Sūtram 1, 1, 18) darauf verwiesen wurde, daß das Schriftwort: „er be-„gehrete, ich will vieles sein, will mich fortpflanzen“ (Taitt. 2, 6) in Zusammenhang stehe mit der Erwähnung des „Wonneartigen“, so ist zu bemerken, daß dasselbe vielmehr sich bezieht auf das „Brahman“, welches in noch viel unmittelbarerem Zusammenhang

mit ihm erwähnt wurde in den Worten: „Brahman ist sein Unterteil, seine Grundlage.“ Somit beweist jenes Schriftwort keineswegs, daß der „Wonneartige“ das Brahman ist; dann aber dürfen auch die weitem Ausführungen, „fürwahr, er ist die *Essenz*“ u. s. w. (Taitt. 2, 7), da sie auf jenes Schriftwort zurückweisen, nicht auf den „Wonneartigen“ bezogen werden. — ‘Aber ist nicht die Bezeichnung des Brahman durch das Maskulinum in den Worten: „er begehrete“ u. s. w. (Taitt. 2, 6) unstatthaft?’ — O nein! denn auch in den Eingangsworten: „Fürwahr, aus diesem *Ātman* ist der „Äther entstanden“ (Taitt. 2, 1), wurde das Brahman unter der maskulinen Bezeichnung als der *Ātman* eingeführt. Was aber die „Lehre des *Bhrigu*, Sohnes des *Varuṇa*“, betrifft: „da erkannte er, daß das Brahman die Wonne ist“ (Taitt. 3, 6), so kommt hier weder das Suffix *-maya* vor, noch ist auch davon, daß das Liebe sein Haupt u. s. w. sei, die Rede; daher hier mit Recht die Wonne für das Brahman erklärt wird. Es ist somit festzuhalten, daß ohne ein, wenn auch noch so geringes, Greifen zu unterschiedlichen Bestimmungen von dem Brahman, wie es an sich (*svatas*) ist, nicht gesagt werden kann, daß das Liebe sein Haupt u. s. w. sei. An unserer Stelle nun aber besteht nicht die Absicht, | das unterschiedhafte [niedere] Brahman zu lehren, weil dabei von Brahman gesagt wird, daß es den Bereich der Worte und Gedanken übersteige. Es steht somit fest, daß, ebenso wie bei dem Nahrungsartigen u. s. w., auch bei dem Wonneartigen das Suffix *-maya* im Sinne einer Umwandlung und nicht im Sinne der Reichlichkeit zu fassen ist. 128

Was aber die Sūtra's betrifft, so muß man sie in folgender Weise auslegen. — Die Frage ist, ob man in den Worten: „Brahman ist das Unterteil, die Grundlage“ das Brahman, sofern es einen Teil des wonneartigen bildet, oder sofern es selbst die eigentliche Hauptsache ist, zu verstehen hat? Angenommen also, ‘es sei hier, wegen des Wortes „Unterteil“, als ein bloßer Teil [des Wonneartigen] anzusehen’, so antworten wir: „der wonneartige, wegen der Häufigkeit“ (Sūtram 1, 1, 12); d. h. in der Besprechung des wonneartigen *Ātman* ist das in den Worten „das Brahman ist sein Unterteil, seine Grundlage“ vorkommende Brahman als die eigentliche Hauptsache anzusehen, „wegen der „Häufigkeit“, d. h. weil in dem abschließenden Verse „der ist nur „ein Nichtseiender“ (Taitt. 2. 6) das Brahman für sich allein [und nicht als Teil eines andern] mehrfach erwähnt wird. — „Wegen „des Umwandlungs-Wortes nicht, meint ihr? Nein, wegen der Reichlichkeit“ (Sūtram 1, 1, 13). ‘Was einen Teil bezeichnet, das bezeichnet in der Regel eine Umwandlung [etwas Gewordenes]; das Unterteil bezeichnet einen Teil; somit kann hier „Brahman“ nicht als die eigentliche Hauptsache [als das welterschöpferische Princip, von dem die ganze Stelle handelt] auf-

'gefaßt werden.' — Dieser Behauptung ist entgegenzutreten. Wir bestreiten dieselbe auf Grund davon, daß auch „wegen der Reichlichkeit“ [mit der hier überall Teile erwähnt werden] die Bezeichnung Brahman's als eines Teiles denkbar ist. Nämlich die „Reichlichkeit“ ist das Vorkommen einer Regel nach und bedeutet eine regelmäßige Erwähnung von Teilen. Nachdem nämlich bei dem Nahrungsartigen u. s. w. gewisse Teile als sein Haupt u. s. w. aufgezählt worden waren, und nun auch bei dem Wonneartigen andre Teile als sein Haupt u. s. w. zu erwähnen waren, so bezeichnet die Schrift, um des regelmäßigen Vorkommens der Teile willen, das Brahman als „sein Unterteil, seine Grundlage“, nicht aber, als wollte sie hier [wirkliche] Teile erwähnen, da ja „wegen der Häufigkeit“ des Vorkommens, wie es hieß, bereits festgestellt worden war, daß „Brahman“ hier im eigentlichen Hauptsinne stehe. — „Auch, weil er als ihre Ursache bezeichnet wird“ (Sūtram 1, 1, 14). | Nämlich als Ursache von allem durch Umwandlung Entstandenen, mit Einschluss des Wonneartigen, wird Brahman [in dem Weiterfolgenden] bezeichnet, wo es heißt: „dieses alles schuf er, was immer vorhanden ist“ (Taitt. 2, 6); und weil das Brahman die Ursache [von allem] ist, deswegen kann es nicht im strengen Sinne des Worte als ein Teil des Wonneartigen, dessen Ursache es ist, bezeichnet werden. — Auch die übrigen Sūtra's muß man, je nachdem es sich trifft (*yathāsambhavam*), so auffassen, daß sie nur das unter dem Worte „Unterteil“ zu verstehende Brahman zu erklären bezwecken.

Siebentes Adhikaranam.

20. antas, tad-dharma-upadeçit

der im Innern, wegen Aufzeigung seiner Eigenschaften.

Ein heiliger Text sagt: „aber der goldene Mann (*puruṣa*), „welcher im Innern der Sonne gesehen wird, mit goldenem Bart „und goldenem Haar, bis in die Nagelspitzen ganz von Golde, — „seine Augen sind wie die Blüten des *Kapyāsa*-Lotus, sein Name
130 „ist «Hoch» (*ud*), denn | hoch über allem Übel ist er; hoch hebt „sich über alles Übel, wer solches weiß.“ So heißt es in kosmologischem Sinne; darauf ebenso in psychologischem Sinne: „aber „der Mann, welcher im Innern des Auges gesehen wird“ u. s. w. (Chānd. 1, 6—7). Es erhebt sich die Frage, ob hier irgend eine, zufolge eines Übermaßes von Wissen und Werken erhobene, wandernde [individuelle] Seele in der Sonnenscheibe und im Auge

zum Zwecke der Verehrung hingestellt wird, oder vielmehr der ewig vollkommene, höchste Gott?

Angenommen also, 'es sei von einem wandernden [individuellen] Ätman hier die Rede. Warum? weil von ihm gesagt wird, daß er eine Gestalt habe. Denn was den *Purusha* (Mann, Geist) in der Sonne betrifft, so wurden die Worte, die ihm eine Gestalt „mit goldenem Barte“ u. s. w., beilegen, bereits erwähnt; und weiter wird auch auf den *Purusha* im Auge ebendieselbe Gestalt mittels Verweisung bezogen, indem es heißt: „die Gestalt, welche jener hat, die hat auch dieser“ (Chänd. 1, 7, 5). Daß aber der höchste Gott eine Gestalt besitze, kann man nicht behaupten, weil die Schrift sagt, er sei: „unhörbar, unberührbar, ungestaltet, „unvergänglich“ (Kâth. 3, 15). Ferner deswegen, weil [in der fraglichen Stelle] von einem Standorte die Rede ist; denn es heißt, der *Purusha* sei „im Innern der Sonne“, „im Innern des Auges“. Dem höchsten Gotte aber kann als dem Standortlosen, nur auf seine eigne Majestät Gegründeten und Alldurchdringenden ein Standort nicht zugeschrieben werden, denn die Schrift sagt: „worauf, o Herr, gründet er sich? — Er gründet sich auf seine eigne Majestät“ (Chänd. 7, 24, 1), und in einer andern Stelle heißt es von ihm, er sei „dem Äther gleich allgegenwärtig ewig“ (vgl. p. 172, 5). Ferner [kann in unserm Texte der Mann in Sonne und Auge nicht der höchste Gott sein], weil von einer Grenze seiner Herrschaft die Rede ist, denn es heißt: | „die 131
„Welten, welche von jener [Sonne] aufwärts liegen, über die herrscht er und über die Wünsche der Götter“ (Chänd. 1, 6, 8). Diese Worte bezeichnen eine Grenze der Herrschaft des Sonnen-*Purusha*, sowie weiter eine solche für den *Purusha* im Auge in den Worten liegt: „die Welten, welche von jener abwärts liegen, über die herrscht er und über die Wünsche der Menschen“ (Chänd. 1, 7, 6). Von dem höchsten Gotte aber läßt sich nicht annehmen, daß seine Herrschaft eine beschränkte sei; denn die Schrift sagt von ihm ganz allgemein: „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“ (Brih. 4, 4, 22). Folglich kann der *Purusha* im Innern des Auges und der Sonne nicht der höchste Gott sein.

Hierauf antworten wir: „der im Innern, wegen Aufzeigung „seiner Eigenschaften“; d. h. der *Purusha*, der im Innern der Sonne und im Innern des Auges von der Schrift angenommen wird, muß der höchste Gott und nicht eine wandernde Seele sein. Warum? „wegen Aufzeigung seiner Eigenschaften“; nämlich seine, des höchsten Gottes, Eigenschaften werden hier aufgezeigt. So, wenn es heißt: „sein Name ist «Hoch»“, und wenn weiterhin dieser Name des Sonnen-*Purusha* in den Worten: „denn hoch über allem Übel ist er“ aus seiner Erhabenheit über alles Übel abge-

leitet wird. Und ebendieser so erklärte Name wird dann weiter auch auf den *Puruṣha* im Auge überwiesen durch die Worte „jenes Name ist sein Name“. Die Erhabenheit über alles Übel aber wird von der Schrift nur dem höchsten Gotte zuerkannt, indem sie z. B. sagt: „der Ātman, der sündlose“ u. s. w. (Chänd. 132 8, 7, 1). | Weiter wird von dem *Puruṣha* im Auge mit den Worten: „er ist die *Ric*, er das *Sāman*, er das Preislied, er der Opfer-, „spruch, er das Gebet“ (Chänd. 1, 7, 5), versichert, daß er das Selbst von *Ric*, *Sāman* u. s. w. sei, was auf den höchsten Gott zutrifft, sofern er die allgemeine Ursache und das Selbst in allem ist. Und nachdem *Ric* und *Sāman* in kosmologischer Beziehung für das Selbst der Erde und des Feuers und in psychologischer Beziehung für das Selbst der Rede und des Odems erklärt worden sind, so heißt es weiter von dem kosmologischen *Puruṣha*: „seine „Gelenke [oder: Gesänge? *geshṃau*] sind *Ric* und *Sāman*“ (Chänd. 1, 6, 8); und dann ebenso von dem psychologischen: „jenes Gelenke sind auch seine Gelenke“ (Chänd. 1, 7, 5); und dies ist nur möglich, sofern er das Selbst von allem ist. Ferner in den Worten: „darum die, welche hier zur Laute singen, die besingen „ihn; deswegen wird ihnen Gut zu teil“ (Chänd. 1, 7, 6), liegt ausgesprochen, daß auch in den weltlichen Gesängen immer nur jener [*Puruṣha*] besungen wird; auch das paßt zu der Auffassung desselben als den höchsten Gott, von dem die *Bhagavad-Gītā* sagen (Bhag. G. 10, 41):

„Alles, was kräftig ist und schön und üppig,
„Das, wisse, ist ein Teil von meiner Kraft.“

133 | Auch die ihm zugeschriebene, schrankenlose Willkür-Herrschaft über die Welt weist auf den höchsten Gott hin. Wenn aber behauptet wurde, daß die Erwähnung der Gestalt in den Worten „mit goldenem Bart“ u. s. w. auf den höchsten Gott nicht passe, so erwidern wir, daß auch bei dem höchsten Gotte eine auf Wunsch zur Begnadigung eines Verehrers angenommene Scheingestalt (*māyā-mayan rūpam*) wohl denkbar ist; denn die Smṛiti sagt (Mahābhāratam 12, 12909):

„Ein Schein ist es, von mir bewirkt, daß du mich schaust, o Nārada,
„In aller Wesen Eigenschaft; sonst wär' ich nicht zu sehen ja.“

Ferner ist zu bemerken, daß da, wo die Natur (*rūpam*) des höchsten Gottes unter Fernhaltung aller Unterschiede gelehrt wird, der Schriftkanon Ausdrücke gebraucht wie: „nicht hörbar, nicht fühl-, „bar, nicht gestaltet, unvergänglich“ (Kāth. 3, 15). Andererseits aber kann auch der höchste Gott, weil er von allem die Ursache ist, zum Zwecke der Verehrung vorgestellt werden als charakter-

sirt durch gewisse Qualitäten der Umwandlung [der Schöpfung, die eine Umwandlung von ihm ist], z. B. wenn es heißt, er sei „allwirkend, allwünschend, allriechend, allschmeckend“ (Chând. 3, 14, 2), und ebenso wird es mit seiner Bezeichnung als der Mann „mit goldenem Barte“ stehen. Wenn weiter behauptet wurde, daß der höchste Gott nicht gemeint sein könne, weil von einem bestimmten Standorte die Rede sei, so ist zu bemerken, daß auch dem nur in seiner eignen Majestät stehenden höchsten Gotte zum Zwecke der Verehrung ein bestimmter Standort wohl zugeschrieben werden kann, weil Brahman wie der Raum allgegenwärtig ist und daher als das innere Selbst jedes Wesens aufgefaßt werden kann. Auch die Erwähnung der Grenzen seiner Herrschaft geschieht nur mit Rücksicht auf die Unterscheidung eines kosmischen und eines psychischen Gebietes, wie sie hier zum Zwecke der Verehrung aufgestellt wird. Somit steht fest, daß es der höchste Gott ist, welcher hier als „der im Innern“ des Auges und der Sonn: [wohnende *Purusha*] aufgewiesen wird.

21. *bheda-vyapadeṣṭ ca anyah*

134

auch wegen Hervorhebung der Verschiedenheit
zu unterscheiden.

Auch ist von den individuellen Seelen, wie sie der Sonne und den übrigen Körpern zugeschrieben werden, zu unterscheiden der sie innerlich lenkende (*antaryāmin*) Gott, denn seine Verschiedenheit von ihnen wird in einer andern Schriftstelle hervorgehoben, wo es heißt: „der in der Sonne wohnend, von der Sonne verschieden ist, den die Sonne nicht kennt, dessen Leib die Sonne „ist, der die Sonne innerlich regiert, der ist deine Seele, dein „innerer Lenker, dein Unsterbliches“ (Brih. 3, 7, 9). Wenn hier von dem „innern Lenker“ gesagt wird, derselbe sei von der Sonne verschieden, und die Sonne kenne ihn nicht, so liegt darin deutlich ausgesprochen, daß er [nämlich der höchste Gott als der innere Lenker] von der Sonne als einer bewußten, individuellen Seele zu unterscheiden ist. Ebenderselbe aber muß auch an unserer Stelle, wegen der Gleichartigkeit beider Texte, unter dem *Purusha* „im Innern“ der Sonne verstanden werden. Daher es unzweifelhaft nur der höchste Gott sein kann, der dabei gemeint ist.

Achtes Adhikaraṇam.

22. ākāśas, tal-liṅgāt

der Äther, weil seine Merkmale.

Im *Chāndogyam* kommt folgende Stelle vor: „Welches ist der „Ausgangspunkt dieser Welt? — Der Äther, so sprach er, denn „der Äther allein ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen, „ | und in welchen sie wieder untergehen, der Äther ist älter als „sie alle, der Äther ist das höchste Ziel“ (Chänd. 1, 9, 1).

Hier erhebt sich die Frage, ob mit dem Worte „Äther“ das höchste Brahman oder das Naturelement des Äthers gemeint ist. Woher diese Frage? Weil das Wort in beiderlei Sinne verwendet wird. Denn als Bezeichnung eines besondern Elements ist das Wort Äther im Gebrauche des Lebens wie im Veda ja sehr üblich. Zuweilen jedoch wird es auch von Brahman gebraucht, in der Art, daß aus dem Zusammenhange der Rede oder wegen Erwähnung von Eigenschaften, die nicht beiderseits gemeinsam sind, die Beziehung auf Brahman eine unzweifelhafte ist. So z. B. wenn es heißt: „wenn in dem Äther [Weltenraume] nicht diese Wonne „wäre“ (Taitt. 2, 7), oder „der Äther, wahrlich, ist es, welcher die „Namen und Gestalten auseinanderdehnt; worin diese beiden sind „[oder: was in diesen beiden ist], das ist das Brahman“ u. s. w. (Chänd. 8, 14). Daher also obiger Zweifel. Aber welches ist nun hier das Richtige?

Man könnte denken: ‘das Element des Äthers. Warum? Weil ‘dieses wegen des häufigern Gebrauches sich zunächst im Bewußtsein einstellt. Denn es kann nicht behauptet werden, daß das ‘eine Wort „Äther“ eben wohl für beide [das Element und Brahman] gebraucht werden könne; weil dann bei dem Worte [der ‘Fehler der] Doppelsinnigkeit eintreten würde. Man muß also ‘annehmen, daß das Wort „Äther“ von Brahman nur in übertragendem Sinne vorkommt, sofern das Brahman in vielen Stücken, ‘z. B. in der Alldurchdringung u. s. w., allerdings dem Äther ähnlich ‘ist. Wo aber der eigentliche Sinn eines Wortes ausreicht, da ‘hat man kein Recht, zu dem uneigentlichen Sinne zu greifen. ‘Und an unserer Stelle ist es ja doch möglich, den eigentlichen ‘Äther zu verstehen.’ — Aber zu der Annahme, daß das Element des Äthers gemeint sei, paßt doch nicht das Folgende, wo es heißt: „denn der Äther ist es, aus dem alle diese Wesen hervor- „gehen“ u. s. w. (Chänd. 1, 9, 1). — ‘Das ist kein Fehler, weil ‘auch das Element des Äthers als die Ursache angesehen werden ‘kann, welche durch die Zwischenstufen des Windes u. s. w. zur

Welt sich entwickelt hat. Denn es heißt bekanntlich: „Fürwahr, aus diesem | Âtman ist der Äther entstanden, aus dem Äther der „Wind, aus dem Winde das Feuer“ u. s. w. (Taïtt. 2, 1). Auch „dafs der Äther an unserer Stelle (Chând. 1, 9, 1) „der älteste und allervortrefflichste“ genannt wird, läfst sich von dem Element des Äthers, sofern man ihn mit den andern Elementen vergleicht, verstehen. Somit ist unter dem Worte „Äther“ das Element des Äthers zu verstehen.’

Auf diese Behauptung erwidern wir: „der Äther, weil seine „Merkmale“, d. h. unter dem Worte Äther muß man hier das Brahman verstehen; warum? weil seines Merkmale dabei vorkommen; denn wenn es heißt: „der Äther ist es, aus dem alle diese „Wesen hervorgehen“, so ist dieses ein Merkmal des höchsten Brahman; denn nach den Grundsätzen der Vedântatexte ist es das höchste Brahman, aus welchem die Entstehung der Wesen stattfindet. — Aber würde nicht gezeigt, dafs auch das Element des Äthers als die Ursache angesehen werden kann, welche durch die Zwischenstufen des Windes u. s. w. sich zur Welt entwickelt hat?“ — Allerdings ja, das würde gezeigt. Aber gleichwohl darf man hier nur die Wurzelursache d. h. das Brahman verstehen, weil sonst der Ausdruck: „der Äther allein ist es“, und das den Wesen beigegebene Adjektivum „alle“ nicht passend sein würden. Und wenn es weiter von den Wesen heißt, der Äther sei es „in welchen sie wieder untergehen“, so liegt auch hier ein Merkmal des Brahman vor; und auch in den folgenden Worten: „der Äther ist „älter als alle, der Äther ist das höchste Ziel“, ist von einem Älter-sein die Rede, wie es in dieser Unbedingtheit nur dem höchsten Âtman allein beigelegt werden kann, wie dies z. B. geschieht in der Stelle: „er ist älter als die Erde, älter als der Luftraum, „älter als der Himmel, älter als diese Welten“ (Chând. 3, 14, 3). Ferner ist auch die Bezeichnung als „das höchste Ziel“ nur auf den höchsten Âtman, weil er die letzte Ursache ist, ganz zutreffend; wie denn auch eine Schriftstelle sagt: „Brahman ist Wonne und „Verstand, des Gaben-Spenders höchstes Ziel“ (Bṛih. 3, 9, 28). Hierzu kommt, dafs [von den drei Männern, die sich an unserer Stelle Chând. 1, 8—9 über den letzten Urgrund des *Udgîtha* unterreden] *Jaisali*, nachdem er gegen die Auffassung des *Çâlâtatya* den Vorwurf der Endlichkeit [seines Erklärungsgrundes] erhoben hat, | etwas Unendliches bezeichnen will und als solches den „Äther“ nennt; und indem er diesen Äther mit dem *Udgîtha* in Zusammenhang bringt, so schließt er mit den Worten: „dieser „Allervortrefflichste ist der *Udgîtha*, er ist der Unendliche“ (Chând. 1, 9, 2); diese Unendlichkeit aber ist ein Merkmal des Brahman. Was ferner die obige Bemerkung betrifft, dafs man bei dem Worte „Äther“ zunächst an das Element als das bekanntere denke, so entgegen wir darauf: wenn man auch zunächst daran

denkt, so kann man doch dabei nicht stehen bleiben, wenn man die im weitem Verlaufe vorkommenden, dem Brahman eigenen Bestimmungen zu Gesichte bekommt. Dafs aber das Wort „Äther“ auch von Brahman gebraucht wird, wiesen wir schon oben aus der Stelle nach: „der Äther, wahrlich, ist es, welcher die Namen „und Gestalten auseinanderdehnt“ (Chänd. 8, 14). Und in derselben Weise werden auch die mit „Äther“ synonymen Worte von 138 Brahman gebraucht, | wenn es z. B. heifst: „des Liedes Laut, auf „den im höchsten Raume die Götter allesamt sich niederliessen“ (Rigv. 1, 164, 39); — „dieses ist die Lehre des *Bṛigu*, Sohnes „des *Varuṇa*, die in dem höchsten Raume gegründet steht“ (Taitt. 3, 6); — „Om! Brahman ist Freude, Brahman ist Weite, „die uranfängliche Weite“ (Bṛih. 5, 1, 1 vermengt mit Chänd. 4, 10, 5) u. s. w. — Hieraus ergibt sich, dafs man auch schon zu Anfang unserer Stelle, da wo das Wort „Äther“ vorkommt, dieses um des weiter Folgenden willen auf das Brahman beziehen mufs; ähnlich wie man in der Stelle: „Agni studiert die „Lektion“ auch schon unter dieser zu Anfang vorkommenden Bezeichnung als „Agni“ den Brahmanenschüler zu verstehen hat. Somit ist bewiesen, dafs (Chänd. 1, 9, 1) unter dem Worte „Äther“ das Brahman zu verstehen ist.

Neuntes Adhikaraṇam.

23. ata' eva prāṇah

aus eben dem Grunde der Prāṇa (Odem, Leben).

Bei der Besprechung des *Udgītha* heifst es: „die Gottheit, o „Preisrufer, auf welche sich der Preisruf bezieht“, — und weiter: „Welches ist diese Gottheit? — Der *Prāṇa*, so antwortete er: „denn alle diese Wesen (*bhūta*) gehen ein in den *Prāṇa* und aus „dem *Prāṇa* [wörtlich: in Bezug auf den *Prāṇa*] entspringen sie; „dieses ist die Gottheit, auf welche sich der Preisruf bezieht“ (Chänd. 1, 10, 8 — 1, 11, 5). Hier sind Frage und Klarstellung ebenso wie im Vorigen zu behandeln. Nämlich in Stellen wie: „denn das Leben (*prāṇa*) ist die Bindungsstätte des *Manas*“ (Chänd. 6, 8, 2) oder „des Odems (*prāṇa*) Odem“ (Bṛih. 4, 4, 18), 139 wird | das Wort „*Prāṇa*“ von Brahman gebraucht; hingegen bedeutet es gewöhnlicher im Leben und im Veda eine Abart des Windes; daher die Frage sich erhebt, welches von beiden hier unter dem Worte *Prāṇa* zu verstehen ist. Was ist also hier das Richtige?

Man könnte sagen: 'das Richtige ist hier, unter *Prāna* den 'eine Abart des Windes bildenden, in fünf Funktionen [als *Prāna*, *Apāna*, *Vyāna*, *Samāna*, *Uddāna*] sich bethätigendes Lebensodem zu verstehen; denn in dieser Bedeutung wird das Wort *Prāna*, 'wie bereits bemerkt, am gewöhnlichsten gebraucht.' — Aber muß man nicht hier ebenso wie im vorigen [Adhikaranam] das Brahman verstehen, „weil seine Merkmale“ vorkommen? Denn auch hier kommt doch im Verlaufe der Stelle das Eingehenlassen und Hervorgehenlassen der Wesen vor, welches als die Sache des höchsten Gottes anzusehen ist. — 'Dem ist nicht so, weil Eingehen und Hervorgehen der Wesen auch in Bezug auf den *Mukhya Prāna* (Hauptlebensodem) von der Schrift gelehrt wird. Denn in diesem Sinne heisst es: „wahrlich, wenn der Mensch schläft, dann gehet „in das Leben ein die Rede, in das Leben das Auge, in das Leben das Ohr, in das Leben das *Manas*; wenn er aufwacht, so „werden sie aus dem Leben wiederum geboren“ (Çatapatha-brāhmaṇam 10, 3, 3, 6). Und das ist ja auch durch bloße Wahrnehmung zu erkennen, daß zur Zeit des Schlafes die Funktion des *Prāna* nicht unterbrochen wird, während die Funktionen der Sinnesorgane unterbrochen werden und erst zur Zeit des Erwachens wieder in die Erscheinung treten. Und auch darum, weil die Sinnesorgane [Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack, Geruch] den eigentlichen Kern der Wesen [*bhūta*, hier „der Elemente“: Äther, Luft, Feuer, Wasser, Erde] bilden, läßt sich das im Verlaufe der Stelle vorkommende Eingehen und Hervorgehen der Elemente (*bhūta*) auch von dem *Mukhya Prāna* ohne Widerspruch verstehen. Hierzu kommt, daß an unserer Stelle (Chând. 1, 11, 6—9) sofort nach Erwähnung des *Prāna* als der Gottheit des *Prastāva* (Vorgesanges) die Sonne und die Nahrung als die Gottheiten des *Udgitha* (Hautgesanges) und *Pratihāra* (Zwischengesanges) | genannt werden; diese aber können nicht das Brahman sein, und wegen der Analogie mit ihnen kann auch der *Prāna* nicht das Brahman sein.' —

140

Auf diese Behauptung erwidert der Verfasser der Sûtra's: „aus eben dem Grunde der *Prāna*“; nämlich, wie es im vorhergehenden Sûtram hieß: „wegen seiner Merkmale“. Aus diesem Grunde, weil auch hier wieder seine Merkmale vorkommen, muß das höchste Brahman auch unter dem Worte „*Prāna*“ verstanden werden, indem auch dem *Prāna* hier von der Schrift Merkmale beigelegt werden, welche dem Brahman angehören; nämlich es heisst: „denn alle diese Wesen gehen ein in den *Prāna*, und aus dem *Prāna* entspringen sie“ (Chând. 1, 11, 5); wenn hier für den Ursprung und Untergang aller Wesen als Ursache der *Prāna* angegeben wird, so beweist dies, daß der *Prāna* das Brahman sein muß. — 'Aber wir sagten doch, daß, auch wenn man unter dem *Prāna* den *Mukhya Prāna* verstehe, das Eingehen und Hervorgehen

‘der Wesen ohne Widerspruch bestehen könne, indem wir dabei ‘auf die Erscheinungen des Einschlafens und Erwachens hinwiesen.’ — Darauf dient zur Antwort: beim Einschlafen und Erwachen sind es nur die Sinnesorgane allein, welche in den Prāṇa eingehen und wieder aus ihm hervorgehen; an unserer Stelle hingegen redet die Schrift nicht nur von allen Sinnesorganen, sondern von allen Wesen mitsamt ihren Leibern und den in sie eingegangenen individuellen Seelen, wenn sie sagt: „alle diese Wesen (*bhūta*).“ Und selbst wenn man hier unter den Wesen (*bhūta*) nur die [fünf] Elemente (*mahābhūta*) verstehen will, so bleibt auch dann wahr, daß dem Prāṇa Merkmale beigelegt werden, welche nur dem Brahman eigen sind. — ‘Aber lehrt nicht die Schrift, daß die Sinnesorgane mitsamt den Sinnendingen beim Einschlafen und Erwachen ‘in den Prāṇa ein- und aus ihm wieder hervorgehen; denn es heißt doch: „wenn einer so eingeschlafen ist, daß er kein Traum-
 141 „bild | schaut, so ist er eins geworden in jenem Prāṇa; dann „geht in ihn ein die Rede mitsamt allen Namen, [das Auge mit- „samt allen Gestalten, das Ohr mitsamt allen Tönen]“ u. s. w. (Kaush. 3, 3)?’ — Auch an dieser Stelle ist es, weil seine Merkmale vorkommen, Brahman allein, welches unter dem Prāṇa verstanden werden kann. Wenn aber weiter behauptet wurde, daß das Wort Prāṇa nicht Brahman bedeuten könne, weil daneben die Nahrung und die Sonne erwähnt würden, so ist das ungeremt; denn wenn einmal aus dem Zusammenhange die Beziehung des Wortes Prāṇa auf das Brahman festgestellt worden ist, so thut es gar nichts zur Sache, was außerdem noch daneben erwähnt wird. Wenn ferner geltend gemacht wurde, daß das Wort „Prāṇa“ am gewöhnlichsten den fünffaßen Lebenshauch bedeutet, so ist dieser Punkt ganz ebenso zu behandeln wie es bei dem Worte „Äther“ [im vorigen Adhikaranam] geschah. Somit steht fest, daß der als die Gottheit des *Prastōva* erwähnte Prāṇa (Chand. 1, 11, 5) das Brahman bedeutet.

Einige wollen dieses Sūtram beziehen auf die Stellen „des Odems Odem“ (*prāṇasya prāṇah*, Bṛih. 4, 4, 18) und: „das „Leben (*prāṇa*) ist die Bindungsstätte des *Manas*“ (Chand. 6, 8, 2); aber beides ist unpassend, weil an diesen Stellen, wegen des Zweimalstehens des Wortes [*prāṇasya prāṇah*] und wegen des in Rede stehenden Thema’s ein Zweifel [darüber, daß Brahman gemeint ist] nicht obwalten kann. Denn wie in dem Ausdrucke „der Vater des Vaters“ ein anderer der im Genitiv stehende Vater, und ein anderer der im Nominativ stehende Vater des Vaters sein muß, ebenso ist in dem Ausdrucke „der Odem des Odems“, wegen des Zweimalstehens, der „Odem des Odems“ offenbar ein anderer als der gewöhnliche Odem. Denn eine und dieselbe Sache kann nicht nebeneinander als Nominativ und Genitiv von sich selbst unterschieden werden. Und ebenso versteht es sich [betriffs

der zweiten Stelle, Chând. 6, 8, 2] von selbst, daß, wenn von einer Sache als Thema die Rede ist, und sie dabei einmal unter anderm Namen vorkommt, eben jene in Rede stehende Sache verstanden werden muß. Denn wenn z. B. vom Lichtopfer die Rede ist, und es heißt dabei: „mit jedem neuen Frühling soll man das „Licht darbringen“, so bedeutet hier das Wort „Licht“ dasselbe wie „Lichtopfer“. Ebenso steht es, wenn von dem höchsten Brahman als Thema die Rede ist, und es heißt dabei: „denn das „Leben (*prāna*) ist die Bindungsstätte | des Manas“ (Chând. 6, 8, 2); hier ist ja nicht daran zu denken, daß das Wort „Leben“ (*prāna*) eine bloße Abart des Windes bedeuten könne. Weil somit bei diesen Stellen kein Zweifel obwalten kann, so ist die Heranziehung derselben [zum gegenwärtigen Sūtram] unpassend. Was hingegen den (Chând. 1, 11, 5) als Gottheit des *Prastāva* erwähnten *Prāna* betrifft, so haben wir die Frage, die gegnerische und die endgültige Meinung darüber durchgegangen. 142

Zehntes Adhikaranam.

24. *jyotiḥ, carana-abhidhānāt*

das Licht, wegen Erwähnung der Füße.

Es heißt in der Schrift: „nun aber das Licht, welches jenseits „des Himmels dort erglänzt, auf dem Rücken von allem, auf dem „Rücken von jedem, in den höchsten, allerhöchsten Welten, das „ist gewißlich dieses Licht inwendig hier im Menschen“ (Chând. 3, 13, 7). Hier erhebt sich die Frage, ob unter dem Worte „Licht“ ein Licht wie das der Sonne und dergleichen, oder aber das höchste Brahman zu verstehen ist? Daß auch solche Worte, welche zunächst eine andre Sache bedeuten, sich auf das Brahman beziehen können, „weil seine Merkmale“ dabei vorkommen, sahen wir bereits. Es fragt sich daher, ob an unserer Stelle ein Merkmal des Brahman sich vorfindet oder nicht.

Angenommen also, 'unter dem Worte Licht sei hier das der 'Sonne oder dergleichen zu verstehen; warum? wegen des Gebrauches; indem die beiden Worte „Finsternis“ und „Licht“ gebräuchlich sind, um zwei im Gegensatz zu einander stehende Dinge zu bezeichnen. Dasjenige, was die Verrichtung des Auges hemmt, 'wie z. B. das nächtliche Dunkel (*cārvaram*), wird „Finsternis“ genannt; was hingegen dieselbe befördert, | wie die Sonne und 143 'dergleichen, ist das „Licht“. Ebenso ist auch der von der Schrift

‘gebrauchte Ausdruck „erglänzt“ von der Sonne und Derartigem üblich. Von dem Brahman hingegen, welches der Sichtbarkeit u. s. w. ermangelt, könnte die Schrift nicht im eigentlichen Sinne ‘sagen, daß es „erglänzt“. Ferner [kann das Brahman nicht verstanden werden], weil die Schrift dem „Lichte“ den Himmel als ‘Grenze setzt. Denn das Brahman, welches der Same aller Beweglichen und Unbeweglichen ist und alles als Seele erfüllt, kann ‘nicht den Himmel als die Grenze [jenseits derer es ist] haben. ‘Das erschaffene Licht hingegen ist räumlich begrenzt, so daß der ‘Himmel seine Grenze bilden kann, und der Text redet ausdrücklich von dem „Licht, welches jenseits des Himmels“ sei.’ — Aber ist nicht auch das erschaffene Licht allerwärts verbreitet, so daß seine Abgrenzung auf den Raum jenseits des Himmels unpassend ist? Sollen wir somit nicht lieber an das ursprüngliche, noch nicht [durch Zumischung von Wasser und Nahrung, Chänd. 6, 2—4] dreifach gemachte Feuer denken? — ‘Doch nicht! denn jenes ‘noch nicht dreifach gemachte Feuer findet [in der Welt] keine ‘Verwendung.’ — Kann denn die Verwendung nicht eben darin bestehen, daß es zur Verehrung empfohlen wird? — ‘Nein! denn ‘nur solche Dinge, welche auch anderweite Verwendung finden, ‘z. B. die Sonne und dergleichen, werden von der Schrift zur Ver‘ehrung empfohlen. Auch lehrt die Schrift in den Worten: „jede ‘„einzelne von ihnen aber will ich dreifach machen“ (Chänd. 6, 3, 3), ‘daß alles Feuer ohne Ausnahme ein dreifach gemachtes sei. End‘lich ist auch nicht zu erweisen, daß das noch nicht dreifach ge‘machte Feuer auf den Raum jenseits des Himmels eingeschränkt

144 ‘sein müsse.’ | — Nun gut, es mag also unser schon dreifach ge‘mishtes Feuer sein, welches unter dem „Lichte“ zu verstehen ist. Aber wie steht es dann damit, daß, wie wir bereits erinnerten, dieses „Licht“ sich auch, als Herdfeuer u. s. w., diesseits des Him‘mels vorfindet? — ‘Das schadet nichts. Denn wenn sich auch ‘das „Licht“ allerwärts hin erstreckt, so steht damit doch nicht ‘in Widerspruch, daß es, zum Zwecke der Verehrung, an irgend ‘einem bestimmten Orte, also, wie es hier heißt, „jenseits des ‘„Himmels“ angeschaut wird. Nicht aber ist ebenso auch bei dem ‘Brahman, weil dasselbe ortlos (*nishpradeça*) ist, die Verlegung an ‘einen bestimmten Ort berechtigt. Auch die Vielumfassung, welche ‘in den Worten „auf dem Rücken von jedem, in den höchsten, ‘„allerhöchsten Welten“ ausgesprochen liegt, wird passender von ‘dem natürlichen Lichte verstanden. Und wenn es weiter’ [mittels einer in den Upanishad’s häufigen Identifikation des Kosmischen und des Psychischen] ‘heißt, jenes Licht jenseits des Himmels sei ‘„gewißlich dieses Licht inwendig hier im Menschen“ (Chänd. ‘3, 13, 7), so haben wir hier eine bildliche Übertragung des jenseitigen Lichtes auf das Licht im Bauche [die, gewöhnlich *jāṣṭha* ‘*agni* genannte, Feuerkraft der Verdauung]. Es beruhen aber

derartige Übertragungen auf einer gewissen Gleichartigkeit, wie diese z. B. auch statthat, wenn es heisst „[der Mann, der in jener Sonnenscheibe ist,] dessen Haupt ist *Ātīr* (Erde); das eine Haupt ist diese eine Silbe“ (Bṛih. 5, 5, 3). Dafs aber das Bauchlicht nicht Brahman sein kann, steht fest, weil die Schrift da, wo es heisst: „dieses ist seine Anschauung, . . . dieses ist seine Hörung“, die [Körper-]Wärme und das [Ohren-]Sausen als seine Merkmale angiebt (Chând. 3, 13, 7. 8). Ferner auch, weil es weiter heisst: „darum soll man dieses [Licht] verehren als etwas, welches man siehet und höret“ (Chând. 3, 13, 8). Dafs hier nicht Brahman gemeint sein kann, ist endlich auch noch daraus ersichtlich, dafs die Schrift in den Worten: „der wird angesehen und gehört, wer solches weifs“ (Chând. 3, 13, 8), nur einen geringen Lohn verheisst, während die Verehrung des Brahman, wie man annehmen darf, einen grossen Lohn bringt. Hierzu kommt anderseits, dafs weder im Zusammenhange der Stelle selbst dem „Lichte“, irgendein Merkmal, aus dem sich, wie bei dem „Prāṇa“ und dem „Āther“, auf Brahman schliessen liefse, beigelegt wird, noch auch in dem vorhergehenden Zusammenhange irgendwie von Brahman die Rede ist. Denn wenn es [im Vorhergehenden Chând. 3, 12, 1] heisst: „wahrlich, diese ganze entstandene Welt ist die *Gāyatrī*“, so ist hier nur von einem Centrum die Rede. Aber selbst zugegeben, dafs | in der vorher- 145
gehenden Stelle irgendwie von Brahman die Rede sei, so liegt doch an unserer Stelle kein Kennzeichen vor, an dem man dasselbe wiedererkennen könnte. Denn dort hiefs es: „Drei [Füfse] sind Unsterblichkeit im Himmel droben“ (Chând. 3, 12, 6), — wo also der Himmel als der eigentliche Gegenstand, — hier hingegen: „das Licht, welches jenseits des Himmels“ (Chând. 3, 12, 7), — wo der Himmel als die Grenze erwähnt wird [jenseits deren erst der Gegenstand sich vorfindet]. Somit ist es nur das natürliche Licht, welches man an unserer Stelle zu verstehen hat.’ —

Auf diese Annahme erwidern wir, dafs unter dem Lichte hier das Brahman verstanden werden mufs; warum? „wegen Erwähnung der Füfse“ (*carana*), wobei *carana* soviel bedeutet wie *pāda* (Fufs). Nämlich in der vorhergehenden Stelle (Chând. 3, 12, 6) war das Brahman als vierfüfsig geschildert worden mittels der [aus dem *Puruṣa*-Liede, Rīg. 10, 90, 3 entlehnten] Verse:

„So gross die Majestät ist der Natur,
 „So ist doch gröfser noch der Geist erhoben;
 „Ein Fufs von ihm sind alle Wesen nur,
 „Drei sind Unsterblichkeit im Himmel droben.“

| Die drei Füfse des vierfüfsigen Brahman, welche hier als unsterblich und zum Himmel gehörig aufgezeigt werden, eben diese 146

sind auch an unserer Stelle wiederzuerkennen und zwar daran, daß [auch das Licht, von dem unsere Stelle redet] als zum Himmel gehörig bezeichnet wird. Wer dies verwerfen und hier an ein natürliches Licht denken wollte, der würde sich eines Abgehens von dem Thema und Überspringens auf ein Nichtthema schuldig machen. Und nicht nur in der Stelle von dem Lichte [von der wir reden] kehrt das Brahman wieder, sondern auch noch weiterhin in der unmittelbar darauf (Chānd. 3, 14) folgenden *Āndilya*-Lehre sehen wir es wiederkehren; daher man auch an unserer Stelle unter dem Lichte das Brahman verstehen muß. Wenn aber geltend gemacht wurde, daß die beiden Ausdrücke „Licht“ und „erglänzt“ gewöhnlich von dem erschaffenen Lichte gebraucht würden, so steht das unserer Auffassung nicht im Wege, weil, wenn einmal auf Grund dessen, was vorhergeht, die Beziehung auf Brahman festgestellt worden, jene beiden Ausdrücke sich ganz wohl auch von Brahman verstehen lassen, sofern dasselbe bildlich, wegen seiner Ähnlichkeit mit demselben, als ein glänzendes, wirkliches Licht vorgestellt werden kann. Wie denn auch ein Mantra-Vers [von „dem großen Geiste“] sagt (Taitt. br. 3, 12, 9, 7):

„Durch den die Sonne leuchtet glatentflammt.“

Oder auch darum, weil das Wort „Licht“ nicht ausschließlich von dem die Verrichtung des Auges ermöglichenden Lichtelemente verstanden zu werden braucht, da es auch anderweit gebraucht wird, z. B. wenn es heißt: „denn bei dem Lichte der Rede sitzt er“ (Bṛih. 4, 3, 5) oder: „des Geistes Licht soll sich [des Opferschmalzes] freuen“ (Taitt. saṃh. 1, 5, 3, 2). Also alles, was einem eine
 147 Sache | offenbart, das kann als ein „Licht“ bezeichnet werden. Ist dem so, dann ist auch bei Brahman, weil es vermöge seiner Geistigkeit die Ursache ist, welche die ganze Welt offenbar macht, der Gebrauch des Wortes „Licht“ am Platze. Daher auch die Schrift von ihm sagt: „ihm, dem Glänzenden, glänzt alles nach, „von seinem Glanze erglänzt diese ganze Welt“ (Kāṭh. 5, 15) und: „ihn ehren als unsterblich Leben die Götter, als der Lichter Licht“ (Bṛih. 4, 4, 16). Wenn weiter behauptet wurde, daß die Beschränkung auf den Raum jenseits des Himmels auf das allgegenwärtige Brahman nicht passe, so ist darauf zu erwidern, daß mit der Allgegenwart des Brahman eine zum Zweck der Verehrung unternommene Anschauung desselben an einem bestimmten Orte nicht streitet. — ‘Aber wir sagten doch, daß das Brahman ortlos sei, daß somit die Verlegung desselben an einen bestimmten Ort ‘nicht angeht’ — Das hat nichts zu sagen. Denn wenn auch das Brahman ortlos ist, so kann es doch, zufolge seiner Verknüpfung mit bestimmten Beilegungen (*upādhi*) an einen bestimmten Ort verlegt werden. So z. B. kommen in der Schrift Ver-

ehrungen vor, bei denen das Brahman in der Sonne, im Auge, im Herzen aufgefaßt wird, also als an einen bestimmten Ort gebunden erscheint. Damit erledigt sich denn auch der Einwurf, der aus der Vieltumfassung, wie sie in den Worten: „auf dem Rücken „von jedem“ ausgesprochen liegt, entnommen wurde. Wenn weiter behauptet wurde, daß, wegen seiner Übertragung auf das aus der [Körper-]Wärme und dem [Ohren-]Sausen erkennbare, natürliche Bauchlicht, auch das Licht jenseits des Himmels nur ein natürliches sein könne, so ist auch das unzutreffend, weil auch das höchste Brahman, so gut wie es den „Namen“ u. s. w. als sein Symbol hat (vgl. Cbänd. 7, 1, 5 fg.), auch das Bauchlicht als sein Symbol haben kann; wenn es aber dabei heißt: „darum soll man dieses [Licht] verehren als etwas, welches man siehet und höret“ (Chând. 3, 13, 8), so muß diese Sichtbarkeit und Hörbarkeit auf Rechnung des Symbols gesetzt werden. | Wenn ferner wegen der Verheißung eines nur geringen Lohnes die Beziehung auf Brahman betritten wurde, so ist auch das unzutreffend. Denn es ist kein Grund, als Regel aufzustellen, daß man nur bei einer gewissen Höhe des Lohnes an Brahman und bei einer gewissen nicht an dasselbe zu denken habe. Denn wo das von aller Verbindung mit Unterschieden (*viçesha*) freie, höchste Brahman (*param brahma*) als Seele nachgewiesen wird, da giebt es, wie [aus der Schrift] zu ersehen, nur eine einzige Frucht, nämlich die Erlösung; wo hingegen das Brahman in einer Verbindung mit unterschiedlichen Attributen (*guna-viçesha*) oder in einer Verbindung mit unterschiedlichen Symbolen (*pratika-viçesha*) vorkommt, da werden hohe und niedrige, jedoch nur auf den *Samsâra* beschränkte (*samsâra-gocarâni eva*) Belohnungen von der Schrift verheißten; so in Stellen wie: „er ist „es, welcher die Nahrung genießt und der Geber des Guten ist. „Der findet Gutes, wer Solches weiß“ (Brîh. 4, 4, 24). Wenn endlich auch in dem Zusammenhange der Stelle selbst kein Merkmal des Lichtes vorkommt, welches auf Brahman hinwiese, so liegt doch ein solches in den vorhergehenden Worten vor und muß von dort her auf unsere Stelle mitbezogen werden. Dieses meint der Verfasser der Sûtra's, wenn er sagt: „das Licht wegen Erwähnung „der Füße.“ — ‘Aber wie darf man deswegen, weil Brahman in ‘einem andern Zusammenhange in der Nähe vorkommt, die Stelle ‘vom Lichte entgegen ihrer eigentlichen Beziehung umdeuten?’ — Dieser Einwand ist nicht begründet; denn wenn es heißt: „das „Licht, welches jenseits des Himmels“ (*yad atah paro divo jyotih*), so wird hier durch das voranstehende Pronomen *yad* (welches) kraft der ihm eignen Bedeutung das vorher erwähnte und an der Zugehörigkeit [des Lichtes] zum Himmel [als dieses] wiederzuerkennende Brahman wieder aufgenommen; daher mit gutem Grunde auch das Wort „Licht“ auf Brahman bezogen wird. Somit ist unter dem an unserer Stelle erwähnten „Lichte“ das Brahman zu verstehen.

149 25. *chando 'bhidhānān na, iti cen? na! tathā ceto-
'rpaṇa-nigadāt, tathā hi darṣanam*

wegen der Erwähnung des Metrums nicht, meint ihr?
O nein! weil dadurch die Fixierung der Gedanken
ausgedrückt, indem dies erweisbar.

Noch wurde behauptet, daß auch in dem Vorhergehenden nicht von Brahman die Rede sei, indem in den Worten: „fürwahr „die *Gāyatrī* ist alles dieses Gewordene, was immer vorhanden ist“, (Chänd. 3, 12, 1) nur das *Gāyatrī* genannte Metrum erwähnt werde; dieses bleibt noch zu widerlegen.

Aber wie kann man nur bestreiten, daß in der Erwähnung des Metrums das Brahman gemeint sei, da doch in dem Verse: „So groß die Majestät ist der Natur“ u. s. w., das Brahman [entsprechend dem *Gāyatrī*-Metrum, welches aus dreimal vier iambischen Füßen — — — — besteht] als vierfüßig hingestellt worden war? — ‘Dem ist nicht so’, könnte man sagen, ‘vielmehr ist in den Worten „fürwahr die *Gāyatrī* ist alles dieses“ von der [wirklichen] *Gāyatrī* die Rede, und nachdem eben diese ihrer Beschaffenheit nach durch die [sechs] Bestandteile [des Naturganzen, nämlich:] Wesen, Erde, Leib, Herz, Rede und Odem [richtiger: Erde und Wesen, Leib und *Prāṇa*’s (Sinnesorgane), Herz und *Prāṇa*’s (die fünf Lebenshauche)] erläutert worden, so heißt es weiter (Chänd. 3, 12, 5—6): „dieses ist die vierfüßige, „sechsfache *Gāyatrī*; eben dieses wird dargelegt durch den Vers: „so groß die Majestät ist der Natur;“ hier wird der Vers mit Beziehung auf die eben ihrer Beschaffenheit nach erklärte *Gāyatrī* angeführt; wie kann man denselben also ohne Veranlassung auf das vierfüßige Brahman beziehen? Und wenn das Wort „Brahman“ dabei vorkommt, indem es [im Anschluß an den citierten Vers] heißt: „Fürwahr was dieses Brahman ist“ (Chänd. 3, 12, 7), so ist auch dieses, weil von dem Metrum die Rede ist, nur [etwa indem *brahman* „Gebet“ bedeutet] auf das Metrum zu beziehen. Denn auch an der [kurz vorhergehenden] Stelle: „wer also diese „Brahman-Upanishad weiß“ (Chänd. 3, 11, 3), bedeutet dies soviel wie „Veda-Upanishad“. Somit ist „wegen Erwähnung des Metrums“ anzunehmen, daß hier nicht von Brahman die Rede ist.“ — Auf diese Einwendung entgegenen wir, daß dieselbe ohne Grund ist, „weil dadurch die Fixierung der Gedanken ausgedrückt“ wird: d. h.: dadurch, nämlich durch das *Gāyatrī* genannte Metrum, wird eine Fixierung der Gedanken, ein Concentrieren des Denkens, auf das in jenem Metrum angeschaute Brahman von unserm Texte 150 ausgedrückt, | indem er sagt: „fürwahr die *Gāyatrī* ist diese ganze

„Welt“ (Chând. 3, 12, 1). Denn von der *Gâyatri* als einer bloßen Anordnung von Silben kann nicht behauptet werden, daß sie das Selbst (die Seele) von allem sei. Es ist somit das Brahman als Weltursache, welches hier, aufgefaßt als die aus ihm entstandene *Gâyatri*, bezeichnet wird als dasjenige, welches „diese ganze Welt“ sei; ebenso wie es [im Folgenden, Chând. 3, 14, 1] heißt: „fürwahr „das Brahman ist diese ganze Welt.“ Daß aber alles Entstandene der Weltursache immanent ist, werden wir zeigen bei den Worten: „Identität mit ihm, wegen des Schriftworts von dem „Sich-anklammern und anderen“ (Sâtram 2, 1, 14). „Indem dies“ [wie die Schlußworte unseres Sâtram lauten] auch anderweit „erweisbar“ ist, daß Brahman in Gestalt einer seiner Umwandlungen verehrt wird, denn es heißt z. B.: „er ist es, den die *Bahvîca*'s [Priester des *Rigveda*] als das große Preislied, er, den die *Adhvaryu*'s [Priester des *Yajurveda*] als das Opferfeuer, den die *Chândoga*'s [Priester des *Sâmaveda*] als das große Gelübde überdenken“ (Ait. âr. 3, 2, 3, 12). Somit ist auch unter der Erwähnung des Metrums im Vorhergehenden das Brahman zu verstehen; und ebenso wird dieses an unserer Stelle als „das Licht“ bezeichnet, um noch eine weitere Art seiner Verehrung vorzuschreiben.

Ein anderer [Erklärer] behauptet: Brahman wird hier geradezu als die *Gâyatri* bezeichnet, wegen der Gleichheit der Zahl. Denn so wie die *Gâyatri* aus vier Füßen zu je sechs Silben [in welche hier die dreimal acht Silben der *Gâyatri* unbedeutenderweise zerlegt werden] besteht, | so ist auch das Brahman vierfüßig. „Indem dies erweisbar“ daraus ist, daß auch anderweit Worte, welche ein Metrum bedeuten, wegen der Gleichheit der Zahl von andern Dingen gebraucht werden. So z. B. an der Stelle: „Beide, die einen fünf [die Elemente] und die andern fünf [die Sinnesorgane], welche zehn machen, sind das *Kṛitam*“ [der höchste Wurf beim Würfelspiele, zehn Augen zählend], heißt es weiter: „dieses ist die *Virâj* [ein zehnsilbiges Metrum], „die Speisesserin“ (Chând. 4, 3, 8). — Nach dieser Auffassung wird das Brahman selbst [als die *Gâyatri*] bezeichnet, und liegt eine „Erwähnung des Metrums“ überhaupt nicht vor, weil im Vorhergehenden schon von Brahman die Rede war. 161

26. *bhûta-âdi-pâda-vyupadeça-upapatteç ca evam*

ebenso auch, weil Bezeichnung der Wesen u. s. w. als seiner Füße möglich.

Und auch aus folgendem Grunde muß man es „ebenso“ auffassen. In der vorhergehenden Stelle ist das Brahman gemeint,

weil die Wesen u. s. w. als seine Füße bezeichnet werden. Denn nachdem Wesen, Erde, Leib und Herz [aber hoffentlich doch nicht als die vier Füße! vgl. auch p. 149, 9] genannt worden, heißt es weiter: „dieses ist die vierfüßige, sechsfache *Gāyatrī*“ (Chând. 3, 12, 5). Denn ohne dieses auf Brahman zu beziehen [lies 151, 10 ebenso wie 151, 11 *brahmānāçrayaṇe*], bei dem bloßen Metrum wären die Wesen u. s. w. als seine Füße nicht „möglich“. Auch könnte nicht, wenn es nicht auf Brahman bezogen werden sollte, der Vers dabei stehen: „So groß die Majestät ist der Natur“ u. s. w. Denn in diesem Verse wird Brahman seiner eignen Essenz nach bezeichnet; denn nur von ihm ist die in den Worten: „ein Fuß „von ihm sind alle Wesen nur, drei sind Unsterblichkeit im Him- „mel droben“ liegende Allbeseelung zutreffend, und auch schon im

152 *Purusha-* | Liede [dem Liede Rigv. 10, 90, welchem dieser Vers ursprünglich angehört] kommt dieser Vers so vor, daß man ihn nur von Brahman verstehen kann. Und auch die Smṛiti lehrt von Brahman ebendieselbe Wesensbeschaffenheit [wie dieser Vers], wenn sie sagt (Bhag. G. 10, 42):

„Nachdem ich schuf aus einem Teil von mir
„Das Weltenall, steh' ich doch ganz vor dir.“

Auch wird in den [unmittelbar auf obigen Vers folgenden] Worten: „Fürwahr, was dieses Brahman ist“ auf dasselbe hingewiesen; und unter den obwaltenden Umständen muß man hier an Brahman im eigentlichen Sinne [nicht in irgend einem andern Sinne dieses Wortes, wie oben p. 149, 12 behauptet wurde] denken. Auch die in den Worten: „Fürwahr dieses sind die fünf Mannen des Brahman“ (Chând. 3, 13, 6) auftretende Auffassung der fünf Bohrlöcher des Herzens als der fünf Mannen des Brahman ist nur möglich, sofern es das [eigentliche] Brahman ist, zu welchem eine Beziehung derselben ausgedrückt werden soll. Hieraus folgt, daß in der [unserer Stelle vom „Lichte“] vorhergehenden Stelle wirklich von Brahman die Rede ist. Und eben dieses Brahman ist weiter auch unter dem „Lichte“ zu verstehen, indem man aus der Zugehörigkeit desselben zum Himmel in ihm das Brahman wiedererkennt; dabei bleibt es.

27 *upadeça-bhedān na, iti cen, na! ubhayasmin
api avirodhāt*

wegen der Verschiedenheit der Bezeichnung nicht, meint ihr? Nein! weil in beidem kein Widerspruch.

Wenn endlich noch [p. 145, 1 fg.] behauptet wurde, daß in der vorhergehenden Stelle in den Worten „drei sind Unsterblich-

„keit im Himmel droben“ (Chând. 3, 12, 6) der Himmel bezeichnet werde im Lokativ als der Ort, wo, hingegen in unserer Stelle in den Worten „das Licht welches jenseits des Himmels“ (Chând. 3, 13, 7) im Ablativ als der Ort, jenseits dessen der fragliche Gegenstand sich befinde, und das „wegen dieser Verschiedenheit „der Bezeichnung“ das dort Gemeinte nicht als das hier Gemeinte wiedererkannt werden dürfe, so bleibt das noch | zu widerlegen. ¹⁵³ Wir bestreiten die Gültigkeit dieses Einwandes, weil in beidem ein Widerspruch nicht liegt. Denn es ist „kein Widerspruch“, in beiden Bezeichnungen, der Lokativen und der Ablativen, das selbe als gemeint anzuerkennen. Denn so wie im Sprachgebrauche des gemeinen Lebens bei einem Falken seine Verbindung mit einer Baumspitze auf beide Art bezeichnet werden kann, indem man sagen kann, der Falke befinde sich auf der Baumspitze und er befinde sich oberhalb der Baumspitze, ebenso kann auch von Brahman, wiewohl es sich in dem Himmel befindet, doch auch gesagt werden, es befinde sich jenseits des Himmels.

Ein anderer [Erklärer] behauptet: so wie im Sprachgebrauche des gemeinen Lebens von einem Falken, auch wenn er nicht mit der Baumspitze verbunden ist, beides gesagt werden kann, er befinde sich auf der Baumspitze, | und er befinde sich ¹⁵⁴ über der Baumspitze, ebenso kann auch von dem Brahman, wiewohl es sich jenseits des Himmels befindet, doch auch gesagt werden, es befinde sich in dem Himmel.

Aus diesen Gründen also hat man das in der vorhergehenden Stelle in Rede stehende Brahman auch an unserer Stelle wiederzuerkennen, und somit steht fest, das auch unter dem Worte „Licht“ nur das höchste Brahman verstanden werden darf.

Erstes Adhikaranam.

28. *prânaś, tathâ anugamât*

der Prâna (Leben, Odem), weil man dies ersieht.

Es findet sich in der *Kaushtiki-brâhmana-upanishad* eine Legende von Indra und Pratarjana, welche anfängt mit den Worten: „Pratarjana, fürwahr, der Sohn des Divodâsa, ging ein zu der „lieben Wohnung des Indra durch Kampf und durch Tapferkeit“ (Kaush. 3, 1). Im Verlaufe dieser Erzählung heisst es: „Er [Indra] „sprach zu ihm: Ich bin der Odem (*prâna*), bin das Erkenntnis-„Selbst (*prajñâ-âtman*); als dieses, als unsterbliches Leben verehere

„mich“ (Kaush. 3, 2); und weiterhin: „aber fürwahr das Leben
 „(prāṇa) nur, das Erkenntnis-Selbst umspannt diesen Leib und
 „richtet ihn auf“ (Kaush. 3, 3), und sodann: „nicht die Rede soll
 „man erforschen, sondern erkennen den, der da redet“ (Kaush. 3, 8),
 und zum Schlusse: „dieser Prāṇa allein ist das Erkenntnis-Selbst,
 „ist die Wonne; er altert nicht und stirbt nicht“ u. s. w. (Kaush.
 155 3, 8). — | Hier erhebt sich die Frage, ob an diesen Stellen mit
 dem Worte „Prāṇa“ blofs der Wind bezeichnet wird oder die
 Seele der Gottheit [Indra] oder die individuelle Seele oder das
 höchste Brahman? — Aber haben wir nicht schon in dem Sūtram
 „aus eben dem Grunde der Prāṇa“ (1, 1, 23) dargelegt, dafs das
 Wort Prāṇa sich auf Brahman beziehen kann, und findet sich
 nicht auch hier wieder ein Merkmal des Brahman, wenn es heifst:
 „er ist die Wonne, er altert nicht und stirbt nicht?“ Woher
 also jetzt wieder der Zweifel? — Darum, so antworten wir, weil
 an unserer Stelle verschiedenartige Merkmale vorliegen. Es findet
 sich nämlich an derselben nicht nur ein Merkmal des Brahman,
 sondern auch noch andere Merkmale. Denn wenn Indra sagt „so
 „erkenne mich“, so ist das ein Merkmal dafür, dafs nur von einer
 Götterseele die Rede ist; und wenn es heifst „er umspannt diesen
 „Leib und richtet ihn auf“, so liegt hierin ein Merkmal des
 [Mukhya] Prāṇa; endlich heifst es auch wieder: „nicht die Rede
 „soll man erforschen, sondern erkennen den, der da redet“ u. s. w.:
 dieses ist ein Merkmal der individuellen Seele. Somit ist der
 Zweifel berechtigt.

Angenommen also, ‚der „Prāṇa“ sei der gewöhnliche Wind‘. —
 Darauf antworten wir, dafs man unter dem Worte Prāṇa das
 Brahman verstehen mufs; warum? „weil man dies ersieht“; d. h.
 weil, wenn die Stelle nach dem, was vorhergeht und nachfolgt, in
 Betracht gezogen wird, der Zusammenhang als auf Brahman ab-
 zweckend ersichtlich ist. Zunächst nämlich sagt Indra am Anfange
 156 zu Pratardana: „wähle ein Geschenk“; | und nachdem Pratardana
 das höchste Ziel des Menschen als das vorzüglichste Geschenk
 bezeichnet hat, fügt er hinzu: „wähle du für mich was du als das
 „Beste für den Menschen erachtest.“ Hierauf wird ihm als das
 Beste der Prāṇa gelehrt; wie sollte er also nicht der höchste
 Âtman sein? Denn die Erlangung des Besten ist nicht anders
 möglich als durch die Erkenntnis des höchsten Âtman; dieses
 beweisen Schriftstellen wie (Çvet. 3, 8):

„Wer diesen kennt, geht zur Unsterblichkeit;
 „Nicht giebt es einen andern Weg zum Gehen“;

auch heifst es (Kaush. 3, 1): „wer mich erkennt, dessen Stätte
 „[im Himmel] wird durch keinerlei Werk geschmälert, nicht durch
 „Diebstahl, nicht durch Tötung der Leibesfrucht“; dieses paßt

nur, wenn man es von Brahman versteht, indem, wie bekannt, nach Erkenntnis des Brahman alle Werke zu nichte werden, wie denn die Schrift z. B. sagt (Munḍ. 2, 2, 8):

„Zu nichte werden dessen Werke,
„Der jenes Höchst' und Tiefste schant.“

Auch daß er das Erkenntnis-Selbst ist, paßt nur auf Brahman; denn von dem ungeistigen Winde kann man nicht sagen, er sei das Erkenntnis-Selbst. Und ebenso, wenn es am Schlusse heißt „er ist die Wonne, er altort nicht und stirbt nicht“, so passen diese Bezeichnungen als Wonne u. s. w. im vollen Sinne nur auf Brahman allein; ebenso wie das Folgende: „er wird nicht höher durch gute Werke und nicht geringer durch böse [d. h. er ent- hält sich aller Werke]; denn er allein läßt das gute Werke thun den, welchen er aus diesen Welten emporführen will, und er allein läßt das böse Werke thun den, welchen er aus diesen Welten abwärts führen will“, und „er ist der Welten-Hüter, er ist der Welt-Gebietet, er ist der Welten-Herr“ (Kaush. 3, 8). Alles dieses kann man verstehen, wenn man es auf das höchste Brahman, nicht aber, wenn man es auf den *Mukhya Prāna* bezieht. Somit ist der *Prāna* hier das Brahman.

29. *na, vaktur ātma-upadeśād, iti ced? adhyātma- sambandha-bhūmā hi asmin.* 157

nicht, weil der Redende sich selbst bezeichnet, meint ihr? Aber es ist ja darin eine Menge von Beziehungen auf die innere Seele.

Auf die Behauptung, daß der *Prāna* das Brahman sei, wird eingewendet, daß man bei dem Worte *Prāna* „nicht“ das höchste Brahman verstehen dürfe; weshalb? „weil der Redende sich selbst „bezeichnet“. Nämlich der Redende, d. h. Indra, ist eine bestimmte, individuelle Gottheit, und diese erklärt dem Prātardana sich selbst, denn es heißt: „so erkenne mich“, und weiter: „ich bin der *Prāna*, bin das Erkenntnis-Selbst“; hier wird der *Prāna* durch das Wort „ich“ als das Selbst des Redenden bezeichnet: wie kann er also das Brahman sein? Denn dem Brahman kommt doch kein Reden zu, indem die Schrift von ihm sagt, daß er „ohne Rede, ohne Verstand“ (Bṛih. 3, 8, 8) sei. Hierzu kommt weiter, daß Indra von sich nur solche Eigenschaften zu rühmen weis, die zwar wohl auf individuelle Wesen, nicht aber auf das

‘Brahman passen; so z. B. wenn er sagt: „ich erschlug den dreiköpfigen *Tvāshṭra*, ich gab die Büfser, welche sich dem Vedaworte abgewandt [so erklären die Vedāntatheologen das aus *arurmagha*, «unfreigebig» Ait. Br. 7, 28 zurechtgelegte *arumukha*], den wilden Hunden“ (Kaush. 3, 1). Die Bezeichnung als *Prāna* ist auf Indra passend wegen seiner Kräftigkeit; denn es heißt „fürwahr, die Kraft ist Leben (*prāṇa*)“, Indra aber gilt für die Gottheit der Kraft, und alles, was Kraftäuserung ist, das ist, wie man sagt, ein Werk des Indra. Auch daß der *Prāna* das Erkenntnis-Selbst heißt, paßt zu einer Götterseele, wegen der Ungehemmtheit ihrer Erkenntnis; denn die Götter haben, wie man sagt, eine ungehemmte Erkenntnis. Steht es aber einmal fest, daß die Seele des Gottes [Indra] gemeint sei, so muß man die Werte, welche ihn für das Beste u. s. w. erklären, so gut es geht, eben darauf beziehen. Darum also, weil der Redende, nämlich Indra, sich selbst bezeichnet, kann der *Prāna* nicht das Brahman sein.’ —

Dieser Einwurf wird ins Gleiche gebracht durch die Worte [des Sūtram]: „aber es ist ja darin eine Menge von Beziehungen auf die innere Seele.“ — Beziehungen auf die innere Seele, d. h. auf das innere Selbst; von solchen ist eine Menge, eine große Anzahl darin, in dem betreffenden Abschnitte, zu bemerken. So wenn es heißt: so lange in diesem Leibe der *Prāna* weilt, so lange weilt das Leben“ (Kaush. 3, 2). Nur auf den *Prāna*, das Erkenntnis-Selbst im Innern, paßt die Freiheit, das Leben zu geben und zu nehmen, von der hier die Rede ist, nicht aber auf irgend eine bestimmte Gottheit, welche selbst [vom *Prāna*] abhängig ist. Ferner wird durch die Worte: „und die Seligkeit der Lebensorgane liegt in dem, was sie sind“ (Kaush. 3, 2) auf den das innere Selbst bildenden *Prāna* als auf den Träger der Sinnesorgane hingewiesen. Weiter heißt es: „der *Prāna* (Leben) nur, das Erkenntnis-Selbst, umspannt diesen Leib und richtet ihn auf“ (Kaush. 3, 3); und: „nicht die Rede soll man erforschen, sondern erkennen den, der da redet“; und weiter: „wie bei einem Wagen der Radkranz an den Speichen, und die Speichen an der Nabe befestigt sind, so sind diese Wesenselemente an den Erkenntniselementen und die Erkenntniselemente an dem *Prāna* befestigt. Dieser *Prāna* allein ist das Erkenntnis-Selbst, ist die Wonne; er altert nicht und stirbt nicht“ (Kaush. 3, 8); — was hier für alle Beschäftigung der Sinnesorgane mit den Sinnendingen als die Nabe aller Speichen hingestellt wird, das ist nur das innere Selbst (*pratyag-ātman*), und von eben demselben heißt es (Kaush. 3, 8) zum Schlusse: „er ist meine Seele!“, so soll man begreifen.“ Diese Worte passen nur, wenn man sie von dem innern Selbst, nicht wenn man sie von einer, selbst wieder von andern abhängigen, Individualgestalt [des Indra] versteht. Und auch eine andre Schrift

stelle sagt: „das Brahman ist diese Seele, die allvernehmende“ (Br̥h. 2, 5, 19). Somit ist, wegen der „Menge von Beziehungen „auf die innere Seele“, hier eine Belehrung über Brahman und nicht eine solche über eine Götterseele zu verstehen.

‘Aber wie kommt es dann, daß der Redende [Indra] doch von sich selbst redet?’ — Antwort:

30. *śāstra-dṛiṣṭiyā tu upadeṣo, Vāmadeva-vat*

vermöge einer Schrift-Anschauung vielmehr [geschieht] die Bezeichnung, wie bei Vāmadeva.

Die Götterseele, welche den Namen Indra führt, bezeichnet ihren Ātman als den höchsten Ātman, weil sie, vermöge einer, nach dem Zeugnis der Schrift, den Heiligen (*rishi*) eignen Anschauung, sich selbst als das höchste Brahman anschaut und daher sagen kann: „so erkenne mich!“ Dies geschieht ebenso, wie wenn es heißt: „Dieses erkennend hub Vāmadeva, der Rishi, an (Rigv. „4, 26, 1): „ich war einst Manu, ich war einst die Sonne“ (Br̥h. 1, 4, 10); denn die Schrift sagt [ebendasselbst]: „und wer immer „von den Göttern dieses [durch die Erkenntnis: „ich bin Brahman.] „inne ward, der ward eben zu demselbigen.“ Wenn aber ferner bemerkt wurde, daß Indra nach den Worten: „so erkenne mich!“ sich selbst wegen individueller Vorzüge, wegen der Tötung des *Trāṣṭra* u. s. w. rühme, so haben wir darauf Folgendes zu entgegnen. Die Erwähnung der Tötung des *Tvāṣṭra* u. s. w. geschieht hier gar nicht, um das Objekt der Erkenntnis, den Indra, zu verherrlichen, so als wollte er sagen: „weil ich solche Werke „vollbracht habe, darum erkenne mich!“; sondern vielmehr, um die Erkenntnis zu verherrlichen. Dies ergibt sich daraus, daß nach Erwähnung der Tötung des *Tvāṣṭra* und anderer Gewaltthaten | im Folgenden eine Hochpreisung der Erkenntnis sich an- 160
schließt, indem es heißt: „dieweil ich dieses that, so wurde mir „doch dabei kein Haar geschmälert (*loma miyate*); darum auch, „wer mich erkennt, dem wird durch keinerlei Werke [die er be- „gangen haben mag] seine Stätte im Himmel geschmälert (*loka „miyate*)“ u. s. w. (Kaush. 3, 1). Das heißt mit andern Worten: weil mir, obwohl ich derartige Greuelthaten beging, doch, wegen meines Werdens zu Brahman, kein Haar geschädigt wurde, darum auch jeder andere, der mich erkennt, dem wird seine Stätte im Himmel durch keinerlei Werke, welche sie auch immer sein mögen, geschädigt. Was er aber zu diesem Zwecke erkannt haben muß, das ist das Brahman, wie es weiterhin dargelegt wird in den Worten: „ich bin der Odem (*prāna*), bin das Erkenntnis-Selbst“ (Kaush. 3, 2). — Folglich handelt diese Stelle von Brahman.

31. *jīva-mukhyaprāna-līngān na, iti cen? nā! upāsā-
traividhyād, ācīratvād, iha tad-yogāt*

wegen der Merkmale der individuellen Seele und des Mukhya Prāna nicht, meint ihr? O nein! wegen der Dreifachheit der Verehrung, wegen des Beziehens, und weil auch hier Verbindung mit ihm.

Man könnte einwenden: 'wenn auch, wegen der Menge von 'Beziehungen auf das innere Selbst, eine Götterseele, die selbst 'wieder von anderen abhängig ist, nicht gemeint sein kann, so 'kann die Stelle doch auch nicht auf das Brahman gehen. Warum? 'weil ein Merkmal der individuellen Seele, und weil ein solches 'des *Mukhya Prāna* dabei vorkommt. Was zunächst die indivi-
161 'duelle Seele betrifft, so liegt offenbar ein Merkmal derselben v. r. 'wenn es heißt: „nicht die Rede soll man erforschen, sondern er-
'kennen den, der da redet“ (Kaush. 3, 8); hier wird offenbar | ge-
'boten, die individuelle Seele, wie sie durch die Organe der Rede
'u. s. w. sich bethätigt und der Aufseher der Organe des Wirkens
'ist, zu erforschen. Ebenso findet sich ein Merkmal des *Mukhya*
'*Prāna*, wenn es heißt: „aber fürwahr das Leben nur, das Er-
'kenntnis-Selbst umspannt diesen Leib und richtet ihn auf“
'(Kaush. 3, 3). Das Aufrichten des Leibes nämlich ist die Sache
'des *Mukhya Prāna*. Auch wird in der Stelle von dem Rangstreite
'der Organe (Prāna 2, 3) von den Lebensorganen gesagt: „zu
'ihnen sprach der edelste *Prāna*: «Irret euch nicht; ich bin es,
'der ich, mich fünffach teilend, dieses Rohrgewächs stütze und
'„aufrecht halte.»“ Diejenigen, welche (Kaush. 3, 3) lesen: *imaṅ*
'*ṣariraṃ parigrihya*, müssen so erklären: „indem er diesen, näm-
'lich den individuellen Ātman oder auch den Komplex der Organe,
'„umspannt, richtet er den Leib auf.“ Auch die Bestimmung, daß
'der *Prāna* das Erkenntnis-Selbst sei, paßt sowohl auf die indivi-
'duelle Seele, wegen ihrer Geistigkeit, als auch auf den *Mukhya*
'*Prāna*, sofern er die Stütze der übrigen, die Erkenntnis bewirken-
'den, Organe ist. Auf die individuelle Seele und auf den *Mukhya*
'*Prāna* paßt es ferner, daß einerseits zwischen dem *Prāna* und
'dem Erkenntnis-Selbste vermöge der Gemeinsamkeit ihres Wirkens
'Nichtverschiedenheit und anderseits der eignen Natur nach Ver-
'schiedenheit, beides nebeneinander, behauptet wird, indem es so-
'wohl heißt „der *Prāna* ist die Erkenntnis und die Erkenntnis
'„ist der *Prāna*“ (Kaush. 3, 3), als auch: „zusammen wohnen beide
'„in diesem Leibe, und zusammen ziehen beide aus“ (Kaush. 3, 4).
'Denkt man hingegen an Brahman, was sollte sich da unterschei-

den und von wem? Somit ist hier an die individuelle Seele und den *Mukhya Prâna*, sei es an eines von beiden, sei es an beide zugleich, zu denken, nicht aber an das Brahman.'

Auf diese Einwendung heisst es [im Sûtram]: dem ist nicht so, „wegen der Dreifachheit der Verehrung“. Wäre dem nämlich so, dann würde hier eine dreifache Verehrung stattfinden, d. h. eine Verehrung der individuellen Seele, eine Verehrung des *Mukhya Prâna* und eine Verehrung des Brahman. | Dieses aber läst sich 162 für eine und dieselbe Stelle nicht annehmen, und das unsere Stelle eine einheitliche ist, ergibt sich sowohl aus dem Eingange als auch aus dem Schlusse derselben. Denn zu Eingang heisst es: „so erkenne mich“, und weiter: „ich bin der Prâna, bin das Erkenntnis-Selbst; als dieses, als unsterbliches Leben, verehere mich;“ und zum Schlusse: „dieser *Prâna* allein ist das Erkenntnis-Selbst, „ist die Wonne, er altert nicht und stirbt nicht.“ Hieraus ist ersichtlich, dass Anfang und Ende übereinstimmen, dass man somit einen einheitlichen Gegenstand anzunehmen hat. Auch lässt sich gerade das Merkmal des Brahman, welches dabei vorkommt, nicht so umdeuten, dass es sich auf etwas anderes bezieht, indem das Befestigtsein der zehn Wesenselemente und Erkenntniselemente in ihm [als der Radnabe] von einem anderen als Brahman nicht verstanden werden kann. — Ferner muss Brahman verstanden werden „wegen des Beziehens“, d. h. weil auch anderweit das Wort *Prâna*, wegen dabei vorkommender Merkmale des Brahman, sich auf das Brahman bezieht. „Und weil auch hier“, z. B. wegen der Erwähnung, dass [ihn zu erkennen] das Erspriesslichste sei, eine „Verbindung mit ihm“, d. h. mit einem Merkmale des Brahman, vorliegt, deswegen muss die ganze Unterweisung auf das Brahman bezogen werden. Wenn aber [vom Gegner] auf das Merkmal des *Mukhya Prâna* verwiesen wurde, sofern es heisst: „er umspannt „diesen Leib und richtet ihn auf“, so beweist dies nichts, weil die Funktion des Prâna, wegen seiner Abhängigkeit von dem höchsten Âtman, bildlich auch auf den höchsten Âtman übertragen werden kann. Denn die Schrift sagt (Kâth. 5, 5):

„Nicht lebt durch Einhauch oder Aushauch irgend wer;
„Durch einen andern leben beide, der sie trägt.“

Wenn weiter auf das Merkmal der individuellen Seele hingewiesen wurde, welches in den Worten liegt: „nicht die Rede soll man „erforschen, sondern erkennen den, der da redet“ (Kaush. 3, 8), so reicht auch das nicht hin, um die Auffassung [des Prâna] als Brahman zu widerlegen; denn das, was man „individuelle Seele“ nennt, ist im absoluten Sinne gar nicht von Brahman verschieden. wie dies Schriftstellen wie: „das bist du“ (Chând. 6, 8, 7), „ich „bin Brahman“ (Brih. 1, 4, 10) u. s. w. beweisen. Vielmehr ist es

das Brahman selbst, welches, indem es in die durch die *Upādhi*'s der *Buddhi* (Intellekt) u. s. w. bedingte Bestimmtheit eingeht, als
 163 die | handelnde und leidende individuelle Seele bezeichnet wird. Wenn es daher, um auszudrücken, daß diese, nach Aufhebung der durch die *Upādhi*'s gesetzten Bestimmungen, mit Brahman identisch ist, an unserer Stelle (Kaush. 3, 8) heißt: „nicht die „Rede soll man erforschen, sondern erkennen den, der da redet“, so liegt in einer derartigen, zur Vergegenwärtigung des innern Selbstes dienenden Aufweisung [der individuellen Seele als Brahman] kein Widerspruch. Und auch eine andere Schriftstelle beweist, daß eben jenes Selbst, welches die Thätigkeiten des Sprechens u. s. w. ausübt, das Brahman ist, wenn es heißt (Kena 1, 4):

„Was unaussprechlich durch das Wort,
 „Wodurch das Wort aussprechlich ist,
 „Das sollst du wissen als das Brahman,
 „Nicht jenes, was man dort verehrt.“

Wenn weiter noch mit Beziehung auf die Worte „zusammen weilen „diese beiden in dem Leibe und zusammen ziehen sie aus“ (Kaush. 3, 4) eingewendet wurde, daß diese Erwähnung der Verschiedenheit des *Prāṇa* und des Erkenntnis-Selbstes zu der Behauptung, daß hier Brahman gemeint sei, nicht stimme, so hat das nichts zu sagen, indem eine solche Hervorhebung der Verschiedenheit von *Buddhi* (Intellekt) und *Prāṇa* (Leben), als zweier *Upādhi*'s der innern Seele, welche in ihren beiden Kräften (*śakti*) des Erkennens und des Wirkens wurzeln, wohl zulässig ist. Und damit steht nicht in Widerspruch, daß die mit der Zweiheit jener *Upādhi*'s behaftete innere Seele ihrem eigentlichen Wesen nach einheitlich ist, und daß demgemäß in den Worten „der *Prāṇa* ist „die Erkenntnis“ (Kaush. 3, 3) diese beiden wiederum zur Einheit zusammengefaßt werden.

Man kann aber auch die Worte [des Sūtram]: „O nein! „wegen der Dreifachheit der Verehrung, wegen des Beziehens, und „weil auch hier Verbindung mit ihm“, anders erklären, nämlich so: auch wenn Brahman gemeint ist, so widersprechen dem die dabei vorkommenden Merkmale der individuellen Seele und des *Mukhya Prāṇa* nicht; warum? „wegen der Dreifachheit der Verehrung“, d. h. weil hier von einer dreifachen Verehrung des Brahman die Rede ist, nämlich in seiner Eigenschaft als *Prāṇa*, in seiner Eigenschaft als Erkenntnis und seiner eigentlichen Beschaffenheit nach. Denn wenn es heißt: „als das unsterbliche Leben „verehere mich; Leben ist Odem“ (Kaush. 3, 2) und „er umspannt „diesen Leib und richtet ihn auf, darum soll man ihn verehren
 164 „als die Erbauung“ (Kaush. 3, 3), | so erscheint hier Brahman in seiner Eigenschaft als *Prāṇa*. Weiter, wenn es heißt: „wir wollen

„auslegen, wie in dieser Erkenntnis alle Wesen eins sind“ (Kaush. 3, 4) und sodann: „die Rede molk aus ihr einen Teil heraus; ihr „nach aufsen versetztes Wesenselement ist der Name“ (Kaush. 3, 5) und: „durch die Erkenntnis besteigt er die Rede und erlangt „mittels der Rede alle Namen“ (Kaush. 3, 6), so erscheint Brahman hier in seiner Eigenschaft als Erkenntnis. Endlich wenn es heißt: „diese zehn Wesenselemente beziehen sich auf die Erkenntnis und „die zehn Erkenntniselemente auf die Wesen; denn wären die „Wesenselemente nicht, so wären auch die Erkenntniselemente „nicht, und wären die Erkenntniselemente nicht, so wären auch „die Wesenselemente nicht; denn durch eins ohne das andere „kommt keine Erscheinung (*rūpam*) zu Stande; auch ist dies nicht „| eine Vielheit [von Aufsendingen und Organen], sondern wie bei 165 „einem Wagen der Radkranz an den Speichen und die Speichen an „der Nabe befestigt sind, so sind diese Wesenselemente an den „Erkenntniselementen und die Erkenntniselemente an dem Prāṇa „befestigt; dieser Prāṇa ist das Erkenntnis-Selbst“ (Kaush. 3, 8), so ist hier [von dem Prāṇa] die Rede in seiner Eigenschaft als Brahman. Somit wird hier die einheitliche Verehrung des Brahman, sofern dasselbe in seiner Eigenschaft als jene beiden *Upādhi*'s und dann noch seiner eigentümlichen Natur nach vorkommt, als eine dreifache dargelegt. [Dies ist statthaft „wegen des Beziehens“, d. h. weil] auch an andern Orten, z. B. in Stellen wie „Geist ist „sein Stoff, Leben sein Leib“ u. s. w. (Chänd. 3, 14, 2) das Beziehen einer Verehrung auf Brahman in Gestalt seiner *Upādhi*'s vorkommt; „und weil auch hier Verbindung mit ihm“ [d. h. eine solche Verbindung des Brahman mit einem *Upādhi*] anzunehmen ist, indem aus Anfang und Ende der Stelle sich ergibt, daß hier überall nur von demselben Gegenstande gehandelt wird, und doch dabei Merkmale des Prāṇa, der Erkenntnis und des Brahman zu Tage treten.

Somit ist bewiesen, daß diese Stelle als eine solche, die von Brahman handelt, | aufzufassen ist.

166

So lautet in dem Kommentare zur erhabenen *Ārīraka-mīmāṃsā*, dem Werke der verehrungswürdigen Fäße des erlauchten *Ānāka*, im ersten *Adhyāya* der erste *Pāda*.

Des ersten Adhyāya

ZWEITER PĀDA.

Verehrung dem höchsten Ātman!

Schon im ersten *Pāda* wurde in der Stelle „woraus Ursprung „u. s. w. dieses [Weltalls] ist“ (Sūtram 1, 1, 2) gelehrt, daß die Ursache für das Entstehen u. s. w. der ganzen Welt vom Äther an abwärts das Brahman ist. Auch daß dieses, die Ursache der ganzen Welt bildende, Brahman seiner Wesensbeschaffenheit nach Alldurchdringung, Ewigkeit, Allwissenheit, Allbeseelung und ähnliche Eigenschaften besitze, ist bereits auseinandergesetzt worden. Hierbei wurden gewisse Texte, deren Beziehung auf Brahman [obgleich sie, wie der Glossator anmerkt, deutliche Merkmale des Brahman enthielten] zweifelhaft sein konnte, weil dabei gewisse, in der Regel von andern Gegenständen gebräuchliche Ausdrücke [wie Äther, Licht u. s. w.] vorkamen, durch Darlegung der Gründe, warum sie auf Brahman zu beziehen seien, als auf das Brahman bezüglich erwiesen. Nun gibt es aber noch andere Stellen, bei denen es, weil sie undeutliche Merkmale des Brahman enthalten, zweifelhaft sein kann, ob sie von dem höchsten Brahman oder etwa von einem andern Gegenstande handeln. Zu ihrer Klarlegung sind der zweite und dritte *Pāda* bestimmt [wobei, nach dem Glossator, der zweite *Pāda* das Brahman vorwiegend als Gegenstand der Verehrung, der dritte als Gegenstand der Erkenntnis behandeln soll].

Erstes Adhikaraṇam.

1. *sarvatra-prasiddha-upadeṣīt*

weil sie das allerwärts Angenommene lehren.

In der Schrift heißt es wie folgt: „Gewißlich dieses Weltall „ist Brahman; als *Tajjalān* [in ihm werdend, vergehend, atmend]

„soll man es ehren in der Stille. — Fürwahr, aus Willen (*kratu*)
 „ist der Mensch gebildet; wie sein Wille ist in dieser Welt,
 „| danach wird der Mensch, wenn er dahingeschieden; darum 167
 „möge man trachten nach [gutem] Willen. — *Manas* (Geist) ist
 „sein Stoff, Odem sein Leib“ u. s. w. (Chänd. 3, 14). — Es erhebt
 sich die Frage, ob hier nicht, weil das Bestehen aus *Manas* als
 Stoff u. s. w. als Qualitäten vorkommen, irgend eine verkörperte
 Seele als Gegenstand der Verehrung angewiesen wird, oder ob das
 höchste Brahman damit gemeint ist?

Angenommen also, es handele sich um eine verkörperte Seele;
 warum? weil eine solche, als der Oberherr über die Organe des
 Wirkens, anerkanntermassen mit *Manas* u. s. w. verbunden ist,
 nicht aber das höchste Brahman, welches vielmehr von der Schrift
 „der odemlose, *manas*lose, reine“ (Mund. 2, 1, 2) genannt wird. —
 Aber wurde nicht in den Worten „gewisslich dieses Weltall ist
 „Brahman“ das Brahman mit seinem eignen Namen erwähnt? Wie
 kann man also auf den Gedanken kommen, daß es sich hier um
 die Verehrung eines verkörperten *Ātman* handele? — ‘Das hat
 nichts zu sagen, indem der Zweck dieser Stelle gar nicht der ist,
 eine Verehrung des Brahman vorzuschreiben, sondern vielmehr
 nur, die Stille [des Gemütes] zu empfehlen; daher es heisst:
 „gewisslich dieses Weltall ist Brahman; als *Tajjalan* soll man es
 „ehren in der Stille.“ Das heisst mit andern Worten: weil diese
 ganze, durch Umwandlung entstandene Welt in Wahrheit nur
 Brahman ist, indem sie aus ihm geboren (*taja*), in ihm vergehend
 (*talla*) und in ihm atmend (*tadan*) ist, und weil, sofern das
 Weltall nur diese eine Seele ist, alle Leidenschaften u. s. w. un-
 angemessen sind, darum soll man die Verehrung in der Stille
 [des Gemütes] üben. Ist aber der Zweck dieser Stelle nur die
 Vorschrift der Gemütsruhe, so kann man nicht aufrecht halten,
 daß sie eine Verehrung des Brahman enthalte; vielmehr wird die
 Verehrung, um die es sich hier handelt, durch die Worte: „darum
 „möge man trachten nach Willen“ vorgeschrieben. | „Wille“, (*kratu*) 168
 bedeutet Entschluß, Absicht, und mit Bezug auf ihn heisst es:
 „*Manas* ist sein Stoff, Odem sein Leib“, worin ein Merkmal der
 individuellen Seele liegt. Wir behaupten also, daß sich diese
 Verehrung auf die individuelle Seele bezieht; und wenn es weiter
 heisst: „allwirkend ist er, allwünschend“ (Chänd. 3, 14, 2), so
 läßt sich auch dieses Schriftwort, zufolge des Wechsels [ihrer
 Wanderungen], auf die individuelle Seele beziehen. Ferner wenn
 es heisst: „dieser ist meine Seele im innern Herzen, kleiner als
 „ein Reiskorn oder Gerstenkorn“ (Chänd. 3, 14, 3), so paßt das
 Wohnen in dem Herzen und das Sehrkleinsein wohl auf die, eine
 Nadelspitze grose (vgl. *Çvet.* 5, 8), individuelle Seele, nicht aber
 auf das unbegrenzte Brahman. — Aber heisst es nicht weiter:
 „er ist gröfser als die Erde“ u. s. w.; und würde dieses nicht,

von der begrenzten [individuellen Seele] gesagt, unpassend sein? — 'Darauf erwidern wir, daß die übermäßige Kleinheit und die übermäßige Größe nicht beides auf das Nämliche bezogen werden können, weil sie sich widersprechen; muß man aber bei einem von beiden stehen bleiben, so ist es billig, bei der Kleinheit stehen zu bleiben, weil sie zuerst erwähnt wurde. Die Größe hingegen mag sich auf das Brahman-sein derselben beziehen. Steht es nun also fest, daß von der individuellen Seele die Rede ist, so darf man auch die Erwähnung des Brahman am Schlusse: „dieses ist das Brahman“ (Chând. 3, 14, 4) gleichfalls, um sie im Sinne des Themas aufzufassen, nur auf die individuelle Seele beziehen. Somit ist es, die individuelle Seele, deren Verehrung auf Grund ihrer Beschaffenheiten, sofern „*Manas* ihr Stoff“ u. s. w. ist, hier befohlen wird.'

Auf diese Annahme erwidern wir, daß es nur das höchste Brahman sein kann, welches hier in seinen Qualitäten: „*Manas* ist sein Stoff“ u. s. w. der Verehrung empfohlen wird; warum? „weil sie das allerwärts Angenommene lehren“; d. h.: die in allen Vedântatexten angenommene, durch das Wort „Brahman“ bezeichnete Weltursache, welche | auch hier zu Anfang der Stelle durch die Worte: „gewißlich dieses Weltall ist Brahman“, erwähnt wurde, eben diese wird, als bestimmt durch die Qualitäten, nach denen „*Manas* ihr Stoff“ u. s. w. ist, hier zur Sprache gebracht. Und auf diese Weise braucht kein Aufgeben des Themas und Übergehen auf ein Nichtthema hier angenommen zu werden. — 'Aber wir sagten doch, daß das Brahman im Eingange der Stelle nur um der Vorschrift der Gemütsruhe willen, nicht aber um seiner selbst willen erwähnt werde?' — Darauf antworten wir: wenn auch das Brahman um der Vorschrift der Gemütsruhe willen erwähnt wurde, so steht es doch in unmittelbarer Nachbarschaft der Aussprüche, daß „*Manas* sein Stoff“ u. s. w. sei; die individuelle Seele hingegen kommt weder in der Nähe dieser Aussprüche vor, noch wird sie überhaupt nur nach ihrem eigentlichen Namen erwähnt, [während für Brahman beides der Fall ist;] das ist der Unterschied.

2. *vivakṣhita-guṇa-upapatteḥ ca*

und weil die beabsichtigten Eigenschaften zutreffen.

„Beabsichtigt“ bedeutet hier das, was zu sagen gewünscht wird. Zwar ist der Veda kein Werk von Menschenhand, ist nicht etwas, das uns irgend jemand sagte; daher auch bei ihm ein [derartiger]

Wunsch als Zweck nicht angenommen werden kann. Inzwischen kann doch bildlich von einem solchen die Rede sein, sofern als Frucht [des Wunsches] dabei besteht, daß wir etwas [im Veda Vorkommendes] uns zu eigen machen. Denn auch im gemeinen Leben nennen wir das, was in den Worten so dargelegt wird, daß wir es uns zu eigen machen sollen, das Beabsichtigte, und was wir uns nicht zu eigen machen sollen das Nicht-Beabsichtigte. Ebenso bildet auch im Veda das, was ausgesprochen wird, damit wir es uns aneignen, das Beabsichtigte, das Übrige das Nicht-Beabsichtigte. Aneignung und Nichtaneignung aber richten sich bei einem Vedatexte danach, ob etwas als Zweck vorliegt oder nicht vorliegt.

So bedeuten auch hier [in unserm Sûtram] „die beabsichtigten „Eigenschaften“ diejenigen, welche hingestellt werden, damit wir sie zum Zwecke der Verehrung acceptieren. Diese also, nämlich daß „sein Ratschluss Wahrheit“ ist u. s. w., treffen zu auf das höchste Brahman. Denn daß sein Ratschluss Wahrheit ist, paßt auf den höchsten Âtman, sofern derselbe in Bezug auf Schöpfung, Erhaltung und Vernichtung der Welt eine unbegrenzte Machtvollkommenheit besitzt. Und als Eigenschaften des höchsten Âtman werden ja auch an der Stelle „das Selbst, das sündlose“ u. s. w. (Chând. 8, 7, 1) erwähnt, daß „sein Wünschen wahrhaft, wahrhaft „sein Ratschluss“ sei (Chând. 8, 7, 1). Und die weiteren Worte [an unserer Stelle Chând. 3, 14, 2] „sein Selbst die Unendlichkeit“ [wörtlich: sein Selbst ist der *ākāṣa*, Äther, Raum] u. s. w. besagen, daß sein Selbst dem [unendlichen] Raume vergleichbar ist. Die Ähnlichkeit aber des Brahman mit dem Raume besteht darin, daß beide unter anderm die Eigenschaft der Allgegenwart (*sarvagatvam*) besitzen. Und eben darauf weisen auch die Worte: „er ist größer als die Erde“ u. s. w. (Chând. 3, 14, 3) hin. Aber auch wenn man die Stelle dahin erklärt, daß sein Selbst dem Raume [nicht vergleichbar, sondern] gleich sei, so paßt auch dieses zu dem die ganze Welt hervorbringenden und alles beseelenden Brahman, daß der Raum sein Selbst ist; und aus eben diesem Grunde heißt es weiter von dem Âtman, er sei: „allwirkend“ u. s. w., [„allwünschend, allriechend, allschmeckend, das All umfassend, schweigend, unbekümmert“]. In dieser Weise treffen die hier zum Zwecke der Verehrung „beabsichtigten Eigenschaften“ auf das Brahman zu. Wenn aber behauptet wurde, daß die Stelle „*Manas* ist sein Stoff, Odem sein Leib“ | ein Merkmal der individuellen Seele enthalte, welches auf das Brahman nicht passe, so erklären wir, daß auch dieses [Merkmal] auf Brahman paßt, sofern die der individuellen Seele zukommenden Qualitäten wie „*Manas* ist sein Stoff“ u. s. w. auch dem Brahman zukommen, weil dasselbe die Seele von allem ist. Und in diesem Sinne heißt es von Brahman in der Schrift (Çvet. 4, 3):

„Du bist das Weib, du bist der Mann, das Mädchen und der Knabe,
„Geboren, wächst du allerwärts, du wankst als Greis am Stabe;“

und die Smṛiti sagt (Bhag. G. 3, 13):

„Nach allen Seiten streckt es Füß' und Hände,
„Nach allen Seiten Augen, Haupt und Mund;
„Nach allen Seiten hört es in den Räumen,
„Umhüllend allerwärts das Weltenrund.“

Was aber die Schriftstelle „der odemlose, *manaslose*, reine“, (Mund. 2, 1, 2) betrifft, so bezieht sich dieselbe auf das reine [d. h. attributlose] Brahman; die gegenwärtige Stelle hingegen. „*Manas* ist sein Stoff, Odem sein Leib“, bezieht sich auf das attributhafte Brahman; das ist der Unterschied. Also, „weil die „beabsichtigten Eigenschaften zutreffen“, darum ist es das höchste Brahman, auf welches hier zum Zwecke der Verehrung hingewiesen wird.

3. *anupapattes tu na çātrārah*

wegen Unzutreffendheit hingegen nicht die verkörperte.

Im vorigen Sūtram wurde gesagt, daß „die beabsichtigten „Eigenschaften“ auf das Brahman zutreffen; im gegenwärtigen wird die Unzutreffendheit derselben auf die individuelle Seele ausgedrückt, wobei das Wort „hingegen“ zur Bekräftigung dient. Nur auf das Brahman also passen, wie gesagt, die Eigenschaften „*Manas* ist sein Stoff“ u. s. w., nicht aber auf die verkörperte, 172 individuelle Seele, | weil man Eigenschaften wie: „sein Wünschen „ist wahrhaft, sein Selbst die Unendlichkeit“, — „schweigend, „unbekümmert“, — „größer als die Erde“ (Chänd. 3, 14, 2—3) so ohne weiteres der verkörperten Seele nicht beilegen kann. Der Ausdruck „verkörperte“ bedeutet das Sein in einem Körper. — ‘Aber ist nicht auch Gott in dem Körper?’ — Allerdings ist er in dem Körper; aber er ist nicht bloß in dem Körper; denn die Schriftstellen „größer als die Erde, größer als der Luftraum“ (Chänd. 3, 14, 3) und „dem Äther gleich allgegenwärtig, ewig“, beweisen, daß er alles durchdringend ist. Die individuelle Seele hingegen ist bloß in dem Körper, indem ohne einen Körper als Standort des Genießens eine Wirksamkeit derselben unmöglich ist.

4. *karma-kartri-vyapadeṣāc ca*

und wegen der Unterscheidung als Thatobjekt
und Thäter.

Auch darum können die Qualitäten „*Manas* ist sein Stoff“ u. s. w. sich nicht auf die verkörperte Seele beziehen, weil dabei eine Unterscheidung zwischen Thatobjekt und Thäter stattfindet, nämlich in der Worten: „zu ihm werde ich von hier abscheidend, „eingehen“ (Chänd. 3, 14, 4). „Zu ihm“, d. h. zu dem in Rede stehenden, *Manas* als Stoff u. s. w. habenden, zu verehrenden *Ātman*, welcher hierdurch als Gegenstand der That, als das zu erlangende Objekt, unterschieden wird; während die Worte „ich werde eingehen“ die verehrende, verkörperte Seele als Thäter, als das erlangende Subjekt bezeichnen. „Ich werde zu ihm „eingehen“ bedeutet: „ich werde ihn erlangen“ (lies: *prāptā smi*). Wo aber von einem Hingehen zu jemandem die Rede ist, da kann es nicht ein und derselbe sein, welcher als Thatobjekt und als Thäter von einander unterschieden wird. Und ebenso ist das Verhältnis zwischen einem Objekte der Verehrung und dem verehrenden Subjekte nur möglich, wenn der Standort beider ein verschiedener ist. Auch darum also kann es nicht der verkörperte *Ātman* sein, der hier durch die Eigenschaften, das „*Manas* sein Stoff“ u. s. w. sei, charakterisiert wird.

5. *ṣabda-niṣeshāt*

173

wegen Verschiedenheit des Wortes.

Auch darum ist der, welcher das „*Manas* als Stoff“ u. s. w. zu Eigenschaften hat, von der verkörperten Seele zu unterscheiden, weil eine „Verschiedenheit des Wortes“ vorliegt, sofern es bei Behandlung desselben Themas an einer andern Schriftstelle heißt: „wie ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Hirsekorn oder eines „Hirsekorner Kern, also ist dieser goldige Geist inwendig in der „Seele“ (Çatap. br. 10, 6, 3, 2); hier ist es ein anderes Wort, welches zur Bezeichnung der verkörperten Seele dient, nämlich das im Lokativ stehende „in der Seele“, und ein anderes, von diesem unterschiedenes Wort, nämlich das im Nominativ stehende Wort „Geist“ (*puruṣha*), welches zur Bezeichnung desjenigen *Ātman* dient, dem als Qualitäten „*Manas* als Stoff“ u. s. w. beigelegt werden. Hieraus ergibt sich, daß die beiden [*Ātman*'] auseinanderzuhalten sind.

6. *smṛiteḥ ca*

auch wegen der Smṛiti.

Auch die Smṛiti lehrt die Verschiedenheit des verkörperten und des höchsten Ātman, wenn sie sagt (Bhag. G. 18, 61):

„Im Herzen aller Wesen wohnt Gott,
„Wie Wurfgeschosse künstlich sie regierend.“

— ‘Aber’, so könnte man fragen, ‘wer ist denn diese verkörperte Seele, welche von der höchsten Seele verschieden sein soll und ‘mit den Worten „wegen Unzutreffendheit hingegen nicht die verkörperte“ (Sūtram 1, 2, 3) hier ausgeschlossen wird? Lehrt nicht die Schrift, wenn sie sagt „nicht gibt es aufser ihm einen Sehenden, nicht gibt es aufser ihm einen Hörenden“ (Br̥ih. 3, 7, 23), ‘dafs es eine von der höchsten Seele verschiedene Seele gar nicht gibt? Und auch die Smṛiti sagt: „Als Leibeskenner wisse mich ‘in allen Leibern, Bhārata!“ (Bhag. G. 13, 2.)’ — Hierauf ist zu antworten: allerdings ist es wahr, dafs es nur die höchste Seele ist, welche, durch die *Upādhi*’s von Leib, Sinnesorganen, *Manas* und *Buddhi* abgegrenzt, von Unwissenden als die verkörperte Seele aufgefaßt wird, ähnlich wie wenn der Raum, obgleich er ohne Grenzen ist, doch vermöge der *Upādhi*’s von Töpfen, Krügen u. s. w. erscheint, als wäre er [durch dieselben] abgegrenzt. Und in Anbetracht dessen ist eine Befassung mit der Zweiheit von Thatobjekt und Thäter nicht unzulässig, so lange noch nicht | durch die Worte „das bist du“ (Chând. 6, 8, 7) die Lehre von der Einheit der Seele begriffen ist. Ist aber die Einheit der Seele begriffen worden, so tritt allerdings für alle Thätigkeit des Bindens, Lösens u. s. w. ein völliges Aufhören ein.

7. *arbhaka-okas-tvāt tad-vyapadeṣṭ ca na, iti cen? na!*
nichṛyatvād evam, vyomavac ca

weil seine Behausung winzig und auch [von ihm] dies aufgewiesen, nicht, meint ihr? O nein, weil er auf diese Weise bemerklich gemacht werden soll, und es ist wie bei dem Raume.

„Winzig“ bedeutet klein; „Behausung“ die Wohnstätte. — Weil nach den Worten: „er ist meine Seele im innern Herzen“ (Chând. 3, 14, 4), sein Standort ein engbegrenzter ist, und weil

noch in den eigens dazu bestimmten Worten: „kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn“ (Chând. 3, 14, 3) seine Kleinheit aufgewiesen wird, deswegen, so könnte man meinen, 'ist es nur die nadelspitzegroße, verkörperte Seele, welche hier besprochen wird, nicht der allgegenwärtige höchste Ātman.' — Diese Behauptung ist zu entkräften. Wir entgegnen darauf, daß der Einwand ohne Grund ist. Allerdings kann von demjenigen, was räumlich begrenzt ist, unter keinen Umständen behauptet werden, daß es allgegenwärtig sei; hingegen ist bei dem Allgegenwärtigen, weil es an allen Orten sich befindet, auch die Aufzeigung desselben in einem begrenzten Raume in gewissem Sinne statthaft, ähnlich wie der, welcher Beherrscher der ganzen Erde ist, doch auch als Beherrscher der Stadt *Ayodhyā* bezeichnet werden kann. — 'Aber in welchem Sinne wird denn von Gott, der doch allgegenwärtig ist, ausgesagt, daß seine Behausung eng, und daß er kleiner [als ein Reiskorn und Gerstenkorn] sei?' — „Weil er“, so erwidern wir, „auf diese Weise bemerklich gemacht werden soll.“ Denn auf diese Weise, nämlich sofern er mit jener Gruppe von Eigenschaften der Kleinheit u. s. w. behaftet erscheint, wird Gott dort, in der Lotosblume des Herzens, bemerklich gemacht, als vorstellbar aufgezeigt, ähnlich wie *Hari* [Vishṇu] in dem *Śālagrāma*-Steine; denn dort ist er für das erkennende Bewußtsein ergreifbar, | indem 175
Gott, obgleich allgegenwärtig, dort als Gegenstand der Verehrung seinen Sitz hat. Und es ist dieses anzusehen „wie bei dem Raume“. Wie nämlich der Raum, der doch allgegenwärtig ist, mit Beziehung auf ein Nadelöhr u. s. w. als in enge Behausung eingeschlossen und sehr klein bezeichnet werden kann, ebenso auch das Brahman. Diese Enge der Behausung und Kleinheit des Brahman dienen, um ihn auf diese Weise bemerklich zu machen, und sind nicht im Sinne der höchsten Realität zu verstehen. — Wollte jemand wegen dieses Wohnens des Brahman im Herzen behaupten, daß was im Herzen wohne in die einzelnen Leiber verteilt sein müsse, das seinem Standort nach Verteilte aber, ähnlich wie die Papageien u. s. w. [in den verschiedenen Käfigen], den Mängeln der Vielheitlichkeit, Teilbarkeit und Vergänglichkeit anheimfalle, und daß dieses dann auch auf Brahman seine Anwendung finden müsse, — so ist auch diese Behauptung [durch das Gesagte] bereits widerlegt.

8. *sambhogu-prāptir, iti cen? na! vaiçeshyāt*

daß er mitleide, meint ihr, folge? O nein! wegen
der Unterschiedlichkeit.

Man könnte einwenden: 'wenn das wie der Raum allgegenwärtige Brahman mit dem Herzen alles Lebenden verbunden ist, und

'sich auch insofern, als es geistiger Natur ist, von der verkörperten Seele nicht unterscheidet, so muß es doch ebenso wie diese auch an dem Genusse von Lust und Schmerz teilnehmen; und dies scheint auch aus der Einheit [des Ātman] sich zu ergeben. Denn es giebt ja außer der höchsten Seele gar keine andere, wandernde Seele, indem die Schrift sagt: „nicht giebt es außer ihm einen „Erkennenden“ (Bṛih. 3, 7, 23). Folgt nicht hieraus, daß die höchste Seele an den Leiden der Seelenwanderung teilnehmen muß?' — Auf diese Meinung entgegnen wir: „O nein, wegen der „Unterschiedlichkeit.“ Denn zunächst folgt daraus, daß Brahman mit dem Herzen alles Lebenden verbunden ist, keineswegs, daß es ebenso wie die verkörperten Seelen an den Leiden teilnimmt, 178 | „wegen der Unterschiedlichkeit“; d. h. weil gleichwohl ein Unterschied besteht zwischen der verkörperten Seele und dem höchsten Gotte; die eine ist handelnd und genießend, vollbringt Gutes und Böses und erleidet Lust und Schmerz; der andere hingegen besitzt die Eigenschaften der Freiheit von allem Übel u. s. w. Darum also, weil die beiden verschieden sind, leidet die eine, der andere aber nicht. Folgte aus dem bloßen Zugesehensein und ohne weitere Teilnahme an dem Thatvermögen einer Sache eine Teilnahme an ihren Wirkungen, so würde z. B. der Raum auch mit den Körpern verbrennen müssen. Übrigens ist uns diese Schwierigkeit sowie auch ihre Hebung gemeinsam mit allen denen, welche [wie die *Sāṅkhya's* u. a.] eine Vielheit der Seelen und dabei eine Allgegenwart derselben lehren. Wenn aber weiter behauptet wurde, daß wegen der Einheit des Brahman, und weil es eine andere Seele nicht giebt, das Brahman an dem Leiden der verkörperten Seele teilnehmen müsse, so ist darauf Folgendes zu erwidern. Zunächst müssen wir dich, du Freund der Götter, fragen, mit welchem Rechte du behauptest, daß es keine andere Seele außer Brahman gebe? Willst du dich etwa berufen auf Schriftstellen wie: „das „bist du“ (Chānd. 6, 8, 7), „ich bin Brahman“ (Bṛih. 1, 4, 10), „nicht giebt es außer ihm einen Erkennenden“ (Bṛih. 3, 7, 23)? Nun, dann mußt du den Sinn der Schriftworte auch in schriftmäßiger Weise auffassen und darfst es nicht bei einer halben Verdauung bewenden lassen. Die Schrift aber, sofern sie durch das Wort „das bist du“, das von allem Übel u. s. w. freie Brahman als das Selbst der verkörperten Seele aufweist, bestreitet überhaupt sogar, daß die verkörperte Seele das Leiden empfinde. Wie kannst du also schließen, daß darum, weil sie leide, auch das Brahman leiden müsse! — Oder aber du nimmst die Einheit der verkörperten Seele mit dem Brahman nicht an: nun dann trifft das auf dem falschen Wahne [der empirischen Anschauung] beruhende Leiden die verkörperte Seele; das Brahman hingegen wird, weil es seinem Wesen nach die [über jenen Wahn erhabene] absolute Realität ist, von dem Leiden nicht berührt. Denn deswegen, weil Unerfahrene

die blaue Farbe des Grundes u. s. w. dem Himmelsraume andichten, kann das Merkmal der blauen Farbe u. s. w. nicht im Sinne der absoluten | Realität dem Himmelsraume beigelegt werden. — In diesem [idealistischen, auſer in dem oben angenommenen realistischen] Sinne sagt unser Sūtram: „O nein, wegen der „Unterschiedlichkeit.“ D. h. auch wenn man die Einheit annimmt, so braucht man nicht zuzugeben, daß bei dem Leiden der verkörperten Seele das Brahman mitleide, „wegen der Unterschiedlichkeit“; nämlich es besteht ein Unterschied zwischen der falschen Erkenntnis und der vollkommenen Erkenntnis; auf der falschen Erkenntnis beruht das Leiden, auf der vollkommenen Erkenntnis die Anschauung der Einheit; durch das von der falschen Erkenntnis angenommene Leiden wird die durch die vollkommene Erkenntnis angeschaute Realität nicht berührt. Somit läßt sich nicht behaupten, daß Gott von dem Leiden auch nur im geringsten betroffen werde.

Zweites Adhikaraṇam.

9. attā, cara-acara-grahānāt

der Esser, wegen Befassung des Beweglichen und Unbeweglichen.

In den Vallī's [„Ranken“ genannten Textabteilungen] der Kāṭha's heißt es (Kāth. 2, 25):

„Dem Krieger und Brahmanen sind wie Brei,
„Den mit des Todes Brühe er begießt, —
„Wer ist der Mann, der weiß, wo dieser ist?“

Hier ist, wie die Worte „Brei“ und „Brühe“ zeigen, von einem „Esser“ die Rede, und es kann zweifelhaft sein, ob dieser Esser das Feuer ist, oder die individuelle Seele oder die höchste Seele, indem ein entscheidendes Merkmal nicht hervorgehoben wird, und alle drei, das Feuer, die individuelle Seele und die höchste Seele, in dem betreffenden Textbuche sowohl in den [von Naciketas gestellten] Fragen als auch in den [von Yama gegebenen] Antworten vorkommen.

[Angenommen also etwa, 'der Esser sei das Feuer; warum? 178 weil dafür sowohl die Schrift, z. B. in der Steile „das Feuer ist 'der Speiseesser'“ (Br̥h. 1, 4, 6), als auch die Erfahrung sprechen. 'Oder, der Esser mag die individuelle Seele sein, wie in der 'Stelle: „der eine ißt die süße Beere“, nicht aber der höchste 'Ātman, von dem es eben daselbst heißt: „der andre schaut nicht 'essend zu'“ (Mund. 3, 1, 1).'] —

Auf diese Annahme erwidern wir, daß der Esser hier der höchste Ātman sein muß; warum? „wegen Befassung des Beweglichen und Unbeweglichen.“ Nämlich „das Bewegliche und Unbewegliche“, d. h. die Pflanzenwelt und die der beweglichen Wesen, werden hier unter dem befaßt, was, nachdem es mit der Brühe des Todes übergossen worden, gegessen werden soll. Bei einer derartigen Speise aber kann im vollen Sinne ein anderer als der höchste Ātman nicht der Esser sein; auf den höchsten Ātman aber paßt es, daß er alles esse, sofern er es ist, der alles durch Umwandlung Entstandene wieder vernichtet. — ‘Aber in unserer Stelle ist eine Befassung alles Beweglichen und Unbeweglichen doch nicht ersichtlich; wie kann man also diese „Befassung des Beweglichen und Unbeweglichen“, als wäre sie eine ‘ausgemachte Sache, als Beweisgrund aufgreifen?’ — Dieser Einwand ist nichtig, indem man daraus, daß der Tod die Brühe ist, auf den ganzen Komplex der lebenden Wesen [Pflanzen, Tiere, Menschen] schließen muß, wobei Brahmanen und Krieger, weil sie die höchste Stelle einnehmen, passend dem Zwecke entsprechen, als Beispiele zu dienen. Wenn aber mit Berufung auf die Stelle: „der and're schant nicht essend zu“ (Mund. 3, 1, 1) bestritten wurde, daß der höchste Ātman der Esser sein könne, so bemerken wir, daß jenes Gleichnis ihm nur den Genuß der Frucht der Werke abspricht, da von dieser dort die Rede ist, nicht aber das Vernichten alles Erschaffenen, indem in allen Vedāntatexten das Brahman als die Ursache des Entstehens, Bestehens und Vergehens der Dinge allgemein angenommen wird. Darum kann der „Esser“ hier nur der höchste Ātman sein.

179

10. prakaraṇīc ca

auch wegen der Voranstellung.

Auch darum muß man unter dem Esser hier den höchsten Ātman verstehen, weil in den Eingangsworten: „Nicht wird geboren oder stirbt der Weise“ u. s. w. (Kāth. 2, 18) der höchste Ātman als das zu Behandelnde vorangestellt wird. Es ist aber regelrecht, an das Vorangestellte zu denken. Übrigens ist auch die Schwer-Erkennbarkeit, welche ausgedrückt liegt in den Worten: „wer ist der Mann, der weiß, wo dieser ist“, ein Merkmal des höchsten Ātman.

Drittes Adhikaranam.

11. *guhâm pravishtau; âtmânau hi, tad-darçantî*

die beiden in die Höhle eingegangenen; denn zwei
Seelen [sind gemeint], wie ersichtlich.

Ebenfalls in den *Vallî's* der *Katha's* heisst es (Kâth. 3, 1):

„Erfüllung trinkend ihres Thuns im Leben
„Sind beide eingegangen in die Höhle,
„Im Höchsten, das des Höchsten eine Hälfte [d. h. im Herzen];
„Schatten und Licht nennt sie wer Brahman kennet,
„Und wer, der Feuer Fünfzahl unterhaltend,
„Das *Naciketas*-Feuer dreimal zündet.“

Es erhebt sich die Frage, ob unter den „beiden“ hier die *Buddhi* und die individuelle Seele oder die individuelle und die höchste Seele gemeint sind. Gesetzt, es sei von der *Buddhi* und der individuellen Seele die Rede, so würde hier gelehrt werden, daß die individuelle Seele von dem Aggregate der Organe des Wirkens, an deren Spitze die *Buddhi* steht, wesensverschieden sei; dies konnte hier sehr wohl als Zweck der Belehrung vorschweben, weil vorher die Frage aufgeworfen worden war (Kâth 1, 20):

„Ein Zweifel waltet, wenn der Mensch gestorben;
„«Er ist», so sagen einige, und andre «er ist nicht»;
„Das möchte ich von dir belehrt erkennen,
„Das ist die dritte der versprochenen Gaben.“

| Oder aber man muß die individuelle und die höchste Seele ver- 180
stehen; dann würde hier gelehrt werden, daß die höchste Seele
von der individuellen Seele wesensverschieden sei; auch dieses
konnte hier als Zweck der Belehrung vorschweben, weil vorher
die Frage aufgeworfen worden war (Kâth. 2, 14):

„Vom Guten frei und frei vom Bösen,
„Von Ursach' und von Wirkung frei,
„Frei von Vergang'nem und Zukunft'gem, —
„Das sage mir, was dieses sei!“

Da kommt nun einer und wirft uns ein, 'daß alle beide An-
nahmen nicht zulässig sind; warum? weil das Erfüllung Trinken
'den Genuß der Frucht der Werke bedeutet, wie aus dem Zusatze
'ihres Thuns im Leben' ersichtlich ist; und das paßt zwar auf
'den geistigen *Kshetrajña* (die individuelle Seele), nicht aber auf
'die ungeistige *Buddhi*'; hier hingegen redet die Schrift, wie der
'Dual *pibantau* (trinkend) beweist, davon, daß es zwei sind, die

‘da trinken. Aus diesem Grunde ist es zunächst nicht zulässig, ‘hier an die *Buddhi* und den *Kshetrajña* zu denken. Aus demselben Grunde aber geht es weiter nicht an, an unserer Stelle ‘den *Kshetrajña* und den höchsten *Ātman* zu verstehen; denn wenn ‘auch der höchste *Ātman* geistig ist, so paßt doch auf ihn das ‘Trinken der Erfüllung nicht; denn ein Liedervers sagt von ihm: ‘„der andre schant nicht essend zu“ (Mund. 3, 1, 1). — Auf diese Einwendung erwidern wir, daß dieselbe nicht zulässig ist; indem z. B. in dem Ausdrucke: „die Leute gehen mit Sonnenschirmen“, auch wenn in Wirklichkeit nur einer einen Sonnenschirm trägt, in übertragenem Sinne von einem Tragen mehrerer geredet werden kann; in ähnlicher Weise kann hier, wiewohl in Wirklichkeit nur der eine der Trinkende ist, doch die Rede davon sein, daß beide trinken. Oder auch man kann sagen: die Seele allein trinkt, Gott aber macht sie trinken, und weil er sie trinken macht, heißt es auch von ihm: „er trinkt“, wie man ja auch ganz gewöhnlich von einem, der backen läßt, sagt, „er bäckt.“ Anderseits wiederum wäre es auch möglich, hier an die *Buddhi* und den *Kshetrajña* 181 | zu denken, sofern dabei dem Organe [d. h. der *Buddhi*] in übertragenem Sinne ein Thätersein beigelegt würde, ähnlich wie wenn man zu sagen pflegt: „das Holz heizt“ [anstatt: das Feuer heizt]. Auch kann es sich, da hier von psychologischen Verhältnissen die Rede ist, um keine andern zwei, welche die Erfüllung trinken, als die einen oder die andern der beiden genannten handeln; daher die Frage gerechtfertigt ist, ob man hier die *Buddhi* und die individuelle Seele, oder aber die individuelle und die höchste Seele zu verstehen habe.

Angenommen also, ‘die *Buddhi* und die individuelle Seele (*kshetrajña*) seien zu verstehen; warum? weil sie als „die beiden“, „in die Höhle eingegangenen“ geschildert worden. Mag man unter ‘der Höhle den Leib oder das Herz verstehen, in beiden Fällen ‘kann man sagen, daß die *Buddhi* und der *Kshetrajña* in diese ‘Höhle eingegangen seien. Was hingegen das allgegenwärtige ‘Brahman betrifft, so ziemt es sich nicht, so lange ein anderer ‘Ausweg ist, dasselbe als an einen bestimmten Ort gebunden aufzufassen. Ferner auch die Worte „ihres Thuns im Leben“ beweisen, daß man hier über die Sphäre der Werke nicht hinausgehen hat. Der höchste *Ātman* aber bewegt sich nicht in der ‘Sphäre der guten oder bösen Werke, denn die Schrift sagt von ihm, „daß er nicht wächst durch Werke oder minder wird“ (Bṛih. 4, 4, 23). Auch die Bezeichnung: „Schatten und Licht“ ist zutreffend, wenn man annimmt, daß ein Geistiges [der *Kshetrajña*] und ein Nichtgeistiges [die *Buddhi*, als Organ der Seele] ‘gemeint sei, indem diese einander wie Schatten und Licht entgegengesetzt sind. Somit also wären hier die *Buddhi* und der ‘*Kshetrajña* zu verstehen.’

Auf diese Annahme entgegnen wir, daß man vielmehr hier die individuelle und die höchste Seele verstehen muß; warum? „denn „zwei Seelen“, beide geistig und von gleichartiger Natur, müssen hier gemeint sein; denn wo eine Zahl vorkommt, da kann jeder doch nur an gleichartige Dinge denken, und wenn es z. B. heißt: „zu diesem | Ochsen muß man einen zweiten suchen“, so ist der 182 zweite, den man sucht, natürlich ein Ochse und nicht etwa ein Pferd oder ein Mensch. So auch hier; da zunächst aus dem Merkmale des Trinkens der Erfüllung feststeht, daß an das bewußte Selbst [die individuelle Seele, *vijñānātman*] zu denken ist, und es sich weiter darum handelt, den zweiten zu ermitteln, so kann unter diesem nur ein Gleichartiges, mithin nur der ebenfalls geistige höchste Ātman verstanden werden. — ‘Aber wir bemerkten ‘doch, daß wegen des Eingegangenseins in die Höhle an den ‘höchsten Ātman nicht gedacht werden dürfe?’ — Darauf haben wir zu erwidern, daß vielmehr sowohl in der Schrift als in der Smṛiti mehr als einmal von einem solchen Eingegangensein des höchsten Ātman in die Höhle [des Herzens] die Rede ist. So z. B., wenn es heißt: „tief in der Höhle weit versteckt der Alte“ (Kāth. 2, 12); — „wer es als dieses weiß verborgen in der Höhle „und im höchsten Raume“ (Taitt. 2, 1); — „den Ātman suche auf, „der in die Höhle einging“ (Smṛiti) u. s. w. Daß nämlich das, wiewohl allgegenwärtige, Brahman zum Zwecke seiner Auffassung ohne Widerspruch auch an einem bestimmten Orte aufgewiesen werden könne, haben wir bereits oben (S. 92 fg.) gesehen. Das Weilen in der Welt der guten Werke aber kann, ähnlich wie das Tragen des Sonnenschirmes, wenn es auch eigentlich nur von einem der beiden gilt, doch auch beiden ohne Widerspruch beigelegt werden. Und auch die Bezeichnung derselben als „Schatten und „Licht“ ist nicht unzulässig, weil in der That das Wanderersein und Nichtwanderersein der Seele einander in ähnlicher Weise entgegengesetzt sind, wie der Schatten und das Licht; indem nämlich das Wanderersein der Seele auf dem Nichtwissen beruht, während sie im Sinne der höchsten Realität keine wandernde ist. Somit hat man unter den beiden in die Höhle Eingegangenen die individuelle und die höchste Seele zu verstehen. Und warum weiter muß man unter ihnen die individuelle und die höchste Seele verstehen? — Antwort:

12. *viçeshanāc ca* auch wegen der Scheidung.

Auch, weil eine Scheidung eben zwischen der individuellen und der höchsten Seele gemacht wird, wenn weiterhin | in demselben 183 Werke, da wo es heißt (Kāth. 3, 3):

„Als Wagenlenker wisse dich,
„Als einen Wagen deinen Leib“ u. s. w.,

in dieser Parabel vom Wagenlenker, Wagen u. s. w., von der Schrift die individuelle Seele einem zur Wanderung und Erlösung dahinfahrenden Wagenlenker verglichen wird, während sie hingegen den höchsten Ātman mit dem Endziele, zu dem derselbe hinfährt, vergleicht, in den Worten (Kāth. 3, 9):

„Der Mann erreicht das Ziel des Weges,
„Das, was des Vishnu höchster Schritt.“

Und eben diese Unterscheidung findet sich auch im vorhergehenden Teile-des Werkes, da wo es heißt (Kāth. 2, 12):

„Schwer zu erschauen, in Dunkel eingegangen,
„Tief in der Höhle weilt versteckt der Alte;
„Ihn weiß als Gott durch innigste Verbindung
„Der Weise und wird frej von Leid und Freude;“

auch hier werden beide, die individuelle und die höchste Seele, als Subjekt und Objekt des Wissens voneinander unterschieden. Hierzu kommt, daß der Gegenstand, von dem unsere Stelle handelt, der höchste Ātman ist. Denn wenn es (Kāth. 3, 1) heißt: „Die Brahmanwisse sagen“, so ist diese nähere Bestimmung derer, die das Folgende sagen, nur dann gerechtfertigt, wenn es sich in ihm um den höchsten Ātman handelt. Somit sind es die individuelle und die höchste Seele, von denen unsere Stelle redet.

Dieselbe Methode ist anzuwenden bei der Stelle (Mund. 3, 1, 1):

„Zwei Freunde schön befiedert wisse
„Auf einem Baum verbunden du;“ —

auch hier können, weil von psychischen Verhältnissen die Rede ist, nicht zwei natürliche Vögel verstanden werden. Vielmehr zeigt das Weiterfolgende:

„Der eine ist die süße Beere,
„Der andre schaut nicht essend zu“,

daß unter ersterem, wie das Merkmal des Essens beweist, die individuelle Seele, unter letzterem, wie sich aus dem Nichtessen und bloßen Zuschauen ergibt, der höchste Ātman zu verstehen ist. Auch sind es diese beiden, welche als Subjekt und Objekt des Erkennens von der Schrift unterschieden werden in dem darauf folgenden Mantra (Mund. 3, 1, 2):

„Zu solchem Baum versank und liegt gebannt
 „In Unfreiheit der Geist und Wahn und Schmerzen;
 „Wohl ihm, wenn er | als Gott in sich erkannt
 „Den andern hat; dann weicht das Leid vom Herzen!“

184

Andere Meinung: „Zwei Freunde schön befiedert“ u. s. w.; dieser Vers ist nicht für den Siddhānta (die endgültige Ansicht) dieses Abschnittes verwendbar, weil er im *Pañgi-rahasya-brāhmaṇam* anders erklärt wird, nämlich folgendermaßen: „«der eine „ißt die süße Beere», — das ist das *Sattvam*; «der andre schaut „nichtessend zu», — nichtessend blickt auf ihn herab der Geist „(jñā); diese beiden sind das *Sattvam* und der *Kshetrajña* (Seele).“ Man könnte denken, daß in dieser Stelle das Wort *Sattvam* die individuelle Seele und das Wort *Kshetrajña* den höchsten Ätman bedeuete; aber dies geht nicht an, nicht nur, weil *Sattvam* und *Kshetrajña* ganz überwiegend gebräuchlich sind, um das Innenorgan [*antahkaraṇam*, d. h. das *Manas*] und die verkörperte Seele zu bezeichnen, sondern weil sie auch als solche ebendasselbst [im *Pañgi-rahasya-brāhmaṇam*] erklärt werden, wenn es weiter heißt: „Dasjenige ist das *Sattvam*, womit man das Traumbild schaut; „aber die im Körper befindliche [oder: verkörperte, *çārira*], zu- „schauende Seele, die ist der *Kshetrajña*; beide zusammen sind „das *Sattvam* und der *Kshetrajña*.“ — Ebenso wenig aber kann man die obige Stelle für den Pūrvapaksha (die gegnerische Meinung) in diesem Adhikaraṇam verwenden. Denn es ist hier nicht die Rede von dem verkörperten Ätman, dem *Kshetrajña*, sofern er mit den Eigenschaften des *Samsāra*, dem Thätersein, Genießerssein u. s. w., behaftet ist; sondern vielmehr, sofern er, über alle Eigenschaften des *Samsāra* erhaben, seinem Wesen nach das Brahman und rein geistiger | Natur ist; denn die Stelle [im *Pañgi-rahasya-brāhmaṇam*] erklärt ihn durch die [ebenfalls metrischen] Worte: „nichtessend blickt auf ihn herab der Geist (jñā).“ Und andere Stellen der Schrift und Smṛiti sagen: „das bist du“ (Chānd. (6, 8, 7); — „auch als den *Kshetrajña* sollst du mich wissen“ (Bhag. G. 13, 2), u. s. w. Nur auf diese Weise kommt auch die Zusammenfassung der Lehre zu ihrem Rechte, welche sich zeigt in den Worten [des *Pañgi-rahasya-brāhmaṇam*]: „beide zusammen „sind das *Sattvam* und der *Kshetrajña*. — Fürwahr, an dem, der „Solches weiß, bleibt kein Staub hängen“ u. s. w. — ‘Aber wie ‘ist es, bei dieser Auffassung, zu erklären, daß in den Worten [des *Pañgi-rahasya-brāhmaṇam*] „«der eine ißt die süße Beere», „das ist das *Sattvam*“ dem nichtgeistigen *Sattvam* ein Genießerssein zugeschrieben wird?’ — Wir antworten: diese Schriftstelle hat gar nicht die Absicht, dem ungeistigen *Sattvam* ein Genießerssein zuzuschreiben, sondern ihre Absicht ist vielmehr zu zeigen, daß der geistige *Kshetrajña* [in Wahrheit] Nicht-Genießers und

185

seinem Wesen nach Brahman ist. Zu diesem Zwecke legt sie dem *Sattvam*, sofern dasselbe [z. B. nach der *Sāṅkhya*-Lehre] als Modifikationen die Lust u. s. w. hat, das Genießensein in übertragenem Sinne bei. Nämlich das ganze Thätersein und Genießensein wird dem *Sattvam* und *Kshetrajña* nur beigelegt, sofern man ihre beiderseitigen Wesenheiten nicht unterscheidet. Der höchsten Realität nach hingegen kommt es weder dem einen noch dem andern zu, weil das *Sattvam* ein ungeistiges, der *Kshetrajña* aber ein unmodifizierbares Princip ist. Und wenn man bedenkt, daß das ganze *Sattvam* seiner Natur nach nur von dem Nichtwissen (*avidyā*) aufgestellt wird, so kommt ihm jenes [Thätersein und Genießensein] erst recht nicht zu. Und in diesem Sinne sagt auch die Schrift: „Nämlich wo gleichsam ein anderes ist, da sieht der „eine das andere“ u. s. w. (Br̥h. 4. 3, 31, vgl. Br̥h. 4, 5, 15); diese Worte besagen, daß, vergleichbar der Beschäftigung mit dem im Traum gesehenen Elefanten und dergleichen (Br̥h. 4, 3, 20), die ganze Beschäftigung mit dem Thätersein u. s. w. nur dem Bereiche des Nichtwissens angehört. Und wenn es heißt: „wo „aber einem alles zum eigenen Selbst geworden ist, wie sollte da „einer den anderen sehen“, v. s. w. (Br̥h. 4, 5, 15), so besagen diese Worte, daß für den, welcher die Unterscheidung (*vicēka*) erlangt hat, die ganze Beschäftigung mit dem Thätersein u. s. w. aufgehoben ist.

Viertes Adhikaranam.

186

13. antara' upapatteh

der innere, wegen der Zutreffung.

Die Schrift sagt: „der Mann, den man in dem Auge siehet, „der ist der Atman, so sprach er, der ist das Unsterbliche, das „Furchtlose, der ist das Brahman. Darum auch, wenn man Fett „oder Wasser ins Auge bringt, so fließet es ab nach den Rändern“ (Chānd. 4, 15, 1). — Es erhob sich die Frage, ob hier, wo vom Auge die Rede ist, das Spiegelbild in demselben gemeint ist, oder die individuelle Seele, oder die dem betreffenden Organe vorstehende Götterseele, oder etwa ob Gott hier zu verstehen ist?

Angenommen zunächst, 'es sei das Abbild, wie es den Menschen 'widerspiegelt, gemeint. Warum? Weil dieses, wie allbekannt, 'sich im Auge zeigt, und weil die Worte „der Mann, den man in „dem Auge siehet“ auf etwas allgemein Bekanntes hinweisen. —

‘Oder man muß diese Hinweisung auf die individuelle Seele beziehen, indem diese, sofern sie durch das Auge die Gestalten sieht, in dem Auge | gegenwärtig ist; auch spricht für diese Annahme das Wort *Âtman*. — Oder es ist der *Puruṣha* (Mann, Geist) der Sonne gemeint, indem dieser das Auge unterstützt; denn die Schrift sagt: „jener fulst durch die Strahlen in diesem“ (Bṛih. 5, 5, 2); und auch die Bestimmungen der Unsterblichkeit u. s. w. sind in gewissem Sinne auf eine Götterseele zutreffend. Hingegen kann Gott hier nicht gemeint sein, weil dabei ein bestimmter Ort bezeichnet wird.’

Auf diese Annahme erwidern wir, daß es allerdings der höchste Gott ist, welcher hier unter dem Manne im Innern des Auges zu verstehen ist: warum? „wegen der Zutreffung“, d. h., weil auf den höchsten Gott die hier vorkommenden Eigenschaften zutreffen. Denn schon dies, daß er der *Âtman* genannt wird, trifft im eigentlichen Sinne nur auf den höchsten Gott zu, von dem es heißt „das ist der *Âtman*, das bist du“ (Chând. 6, 8, 7). Und auch die Unsterblichkeit und Furchtlosigkeit werden als diesem eigen mehr als einmal von der Schrift erwähnt. Dazu kommt, daß dieser Ort im Auge ein für den höchsten Gott angemessener ist; denn so wie der höchste Gott durch keinen Fehler befleckt wird, da die Schrift ihn als sündlos u. s. w. schildert, ebenso wird auch von dem Orte im Auge gesagt, daß er von aller Befleckung frei bleibe, indem es heißt: „darum auch, wenn man Fett oder Wasser ins Auge bringt, so fließet es ab nach den Rändern“ (Chând. 4, 15, 1). Auch die weiteren Bestimmungen, daß er der Liebestort u. s. w. sei, passen auf Gott: und es heißt ja [im Verlaufe unserer Stelle]. „ihn nennet man den Liebestort, denn er ist ein Hort alles Lieben: . . . er heißet auch der Liebesfürst [wörtlich: Liebesführer], denn alles Liebe führet er; . . . er heißet auch der Glanzesfürst, denn in allen Welten erglänzet er“ (Chând. 4, 15, 2—4). Darum also, „wegen der Zutreffung“, ist „der-innere“ der höchste Gott.

14. *sthâna-âdi-vyapadeṣṭe ca*

188

auch weil ihm Standorte und anderes beigelegt werden.

‘Aber wie kann dem Brahman, welches wie der Äther allgegenwärtig ist, der kleine Standort im Auge zugeschrieben werden?’ — Wir antworten: es würde dieses eine Ungehörigkeit sein, wenn ihm nur dieser eine Standort zugeschrieben würde; es werden ja aber auch andere Standorte desselben, z. B. die Erde u. s. w., erwähnt, wenn es heißt: „der in der Erde wohnend“ u. s. w. (Bṛih. 3, 7, 3), und unter diesen Standorten wird auch das Auge

genannt, denn es heißt: „der in dem Auge wohnend“ u. s. w. (Bṛih. 3, 7, 18). Wenn unser Sūtram sagt: „auch weil ihm Standorte und anderes beigelegt werden“, so bedeutet der Zusatz „und anderes“, daß es nicht nur ein bestimmter Standort ist, welcher unangemessenerweise dem Brahman beigelegt wird, sondern auch Namen und Gestalten werden ihm zugeschrieben; und obgleich Derartiges bei dem namenlosen und gestaltlosen Brahman unangemessen ist, so sagt doch die Schrift z. B. von ihm „sein Name ist „hoch““ (Chând. 1, 6, 6) und schildert ihn als den Mann „mit goldenem Barte“ u. s. w. (Chând. 1, 6, 5). Obgleich nämlich das Brahman eigentlich attributlos ist; so wird es doch hier und da von der Schrift, indem sie ihm Namen und Gestalten als Attribute beimißt, zum Zwecke der Verehrung als attributhaft hingestellt, wie wir dies ja bereits auseinandergesetzt haben. Und auch das sahen wir schon, daß das Brahman, obwohl es allgegenwärtig ist, doch, um der Auffassbarkeit willen, ohne Widerspruch an einen speciellen Standort verlegt werden kann, ähnlich wie Viṣṇu in den Çālagrāma-Stein.

15. sukha-viçishṭa-abhidhānād eva ca

auch schon wegen seiner Erwähnung als specificierte Lust.

Auch schon darum kann hier kein Zweifel darüber sein, ob Brahman in diesem Texte erwähnt werde oder nicht, weil die Beziehung auf das Brahman sicher steht „schon wegen seiner Erwähnung als specificierte Lust.“ Nämlich das Brahman, welches zu Anfang des Textes als eine specificierte Lust auftrat in den Worten „Brahman ist Leben, Brahman ist Freude, Brahman ist „Weite““ (Chând. 4, 10, 5), eben dieses wird auch an unserer Stelle [als der Mann im Auge] erwähnt; denn es ist billig, daß man an dem, was als Thema vorangestellt worden, festhält. | Hierzu kommt, daß in den [zwischen beiden zwischenliegenden] Worten „den Weg zu ihm aber wird dir der Lehrer zeigen“ (Chând. 4, 14, 1) [keine Belehrung über Brahman, weil diese schon im Vorherigen gegeben war, sondern] nur eine Beschreibung des Weges zu ihm in Aussicht gestellt wurde. — ‘Aber was soll es heißen, daß Brahman zu erkennen sei in der zu Anfang des Textes vorkommenden „specificierten Lust?“ — Wir wollen darauf antworten. Zunächst also sagen die Feuer: „Brahman ist Leben, Brahman ist Freude, Brahman ist Weite“, worauf *Upakoçala* erwidert: „Ich weiß, daß Brahman das Leben ist; aber die Freude „und die Weite, die weiß ich nicht.“ Hierauf wird ihm entgegnet: „Wahrlich, die Weite, das ist die Freude, und die Freude, das „ist die Weite.“ Das hier vorkommende Wort „Weite“ (*kham*)

bedeutet zunächst und gewöhnlich das Element des Äthers (*ākāṣa*). Würde nun zur Spezifikation desselben das eine Lust ausdrückende Wort „Freude“ (*kam*) nicht hinzugenommen, so müßte man annehmen, daß hier das Wort Brahman mit dem Element des Äthers nur verbunden werde um auszudrücken, daß der Äther, so wie anderwärts (Chând. 7, 1, 5) der Name u. s. w., ein Symbol (*pratīkam*) des Brahman sei. Ebenso steht es mit dem Worte „Freude“ (*kam*), welches gewöhnlich die allbekannte, aus der Berührung der Sinnesorgane mit den Sinnendingen entspringende Lust bedeutet. Würde an unserer Stelle nicht zur Spezifikation der „Freude“ das Wort „Weite“ hinzugefügt, so müßte man annehmen, daß hier die weltliche Lust als das Brahman bezeichnet werde. Nun sich aber die Worte „Freude“ und „Weite“ gegenseitig spezifizieren, so bedeuten beide zusammen das seinem Wesen nach Lust seiende Brahman. Wäre hier das Wort „Brahman“ nicht zweimal | gesetzt, hiesse es bloß: „Brahman ist die Weite, die 190 „Freude“, so würde das Wort „Freude“ nur zur Spezifikation des Wortes „Weite“ dienen, und man müßte die „Freude“ als eine bloße qualitative Bestimmung auffassen. Um dies zu verhindern, wird bei beiden Worten, Weite und Freude, das Wort Brahman als Hauptbegriff [*cīras*, d. h. Subjekt] beigefügt, und es heißt: „Brahman ist Weite, Brahman ist Freude.“ Dies geschieht, damit man auch bei der „Lust“ [nicht an diese als Qualität, sondern] an den Träger der Qualität denken soll. In dieser Weise also wird zu Anfang der Stelle das Brahman „als spezifizierte Lust“ bezeichnet. Wenn ferner die Feuer, *Gārhapatya* u. s. w., nachdem ein jedes seine eigentümliche Wichtigkeit dargelegt hat, hinzusetzen: „nun weist du, o Teurer, die Lehre von uns und die Lehre „vom Ätman“, so geben sie durch dieses rückblickende Wort zu erkennen, daß das Brahman schon im Vorherigen dargelegt sei. Und wenn sie hinzufügen: „den Weg zu ihm eben wird dir der „Lehrer zeigen“, so wird hier nur die Darlegung des Weges zu Brahman in Aussicht gestellt, mithin die Absicht, noch etwas anderes mitzuteilen, [nämlich das Brahman selbst, eben weil Brahman schon im Vorhergehenden mitgeteilt war,] ausgeschlossen. Wenn es daher [in den Worten, mit welchen der Lehrer darauf seine Belehrung anhebt] heißt: „wie an dem Blatte der Lotosblüte das „Wasser nicht haftet, so haftet keine böse That an dem, der Solches weiß“, so beweisen diese Worte, indem sie dem, der den „Mann im Auge“ | kennt, Unantastbarkeit durch das Böse beilegen, 191 daß unter dem Mann im Auge das Brahman zu verstehen ist. Es ist somit das schon vorher in Rede stehende Brahman, von welchem der Standort im Auge und die Eigenschaften, daß er der Liebeshort u. s. w. sei, ausgesagt werden. Und um sodann für den, welcher es kennt, den Weg zu ihm durch die Flamme [des Leichenfeuers] u. s. w. zu schildern, zu diesem Zwecke heißt es

vorweg: „der Mann, den man in dem Auge siehet, der ist der „Ātman, so sprach er“ (Chānd. 4, 15, 1).

16. *çruta-upanishatka-gati-abhidhānīc ca*

auch weil der Weg des Upanishad-Hörers [als zu ihm führend] erwähnt wird.

Auch darum ist unter dem Mann im Auge der höchste Gott zu verstehen, weil der Weg, welcher für den Upanishad-Hörer, d. h. für den Hörer des Wissens der Geheimlehre [lies: *çruta-rahasya-vijñānasya*], für den Brahmanwisseur, unter dem Namen des „Götterweges“ von der Schrift und Smṛiti gelehrt wird, — denn die Schrift sagt: „aber auf dem nördlichen Pfade werden „diejenigen, welche durch Buße, durch Leben als Brahmanenschüler, „durch Glauben und durch Wissenschaft den Ātman erforscht „haben, befördert (*abhiyāyante*) in die Sonne; dieses fürwahr ist „der Ruhepunkt der Lebensgeister, dieses ist das Unsterbliche, das „Furchtlose, dieses ist das höchste Ziel, von diesem kehren sie nicht „mehr zurück“ (Praçna 1, 10); und auch in der Smṛiti heist es (Bhag. G. 8, 24):

192

„Durch Feuer, Licht und Tag und helle Hälfte
„Des Monats und die Jahreshälfte, wo
„Gen Nord die Sonne zieht, durch diese wandernd,
„Geh'n ein in Brahman die das Brahman wissen“,

— weil dieser Weg hier erwähnt wird als bestimmt für diejenigen, welche den Mann im Auge kennen; denn es heist von ihnen [am Schluß der Stelle, Chānd. 4, 15, 5]: „darum [wenn solche gestorben], mag man sie nun bestatten oder auch nicht, so gehen sie „ein in die Flamme [des Leichenfeuers]“, und weiterhin [nach Erwähnung mehrerer Zwischenstationen] „aus der Sonne in den „Mond, aus dem Monde in den Blitz; daselbst ist ein Mann, der „ist nicht wie ein Mensch; der führet sie hin zu Brahman. Das „ist der Götterweg, der Brahmanweg. Die den gehen, für die ist „zu diesem irdischen Strudel keine Wiederkehr.“ Da es feststeht, daß der hier geschilderte Weg der der Brahmanwisseur ist, so folgt daraus, daß der seinen Standort im Auge habende Mann, von dem unsere Stelle redet, das Brahman ist.

17. *anavasthīter asambhavāc ca na itarāç*

wegen der Unbeständigkeit und der Unzutreffendheit
nicht ein anderer.

Wenn oben behauptet wurde, daß der im Auge Weilende auch das Spiegelbild oder eine individuelle oder eine göttliche Seele

sein könne, so entgegen wir darauf, daß „nicht ein anderer“, z. B. das Spiegelbild oder dergleichen, verstanden werden darf; warum? „wegen der Unbeständigkeit.“ Denn was zunächst das Spiegelbild betrifft, so befindet sich dieses nicht beständig im Auge. Nämlich nur wenn eine Person an das Auge herantritt, zeigt sich im Auge das Bild dieser Person, entfernt sie sich aber, so ist es nicht mehr zu sehen. Auch besagen die Worte, „der „Mann, welchen man im Auge siehet“, wie aus der Nebeneinanderstellung hervorgeht, daß hier ein Mann, welcher im eigenen Auge [nicht in einem fremden] zu sehen ist, zur Verehrung empfohlen wird; man darf aber die Stelle nicht so auffassen, als müßte man zur Zeit der Andacht irgend einen andern Menschen zur Hervorbringung eines Spiegelbildes sich vor Augen bringen und diesen dann verehren. Und auch die Stelle: „mit diesem Leibe gehet es „zugleich zu Grunde“ (Chând. 8, 9, 1), | zeugt für die „Unbe- 193
 „ständigkeit“ eines solchen Spiegelbildes. Weiter auch kann das Spiegelbild nicht gemeint sein, „wegen der Unzutreffendheit“, d. h., weil die [hier vorkommenden] Eigenschaften der Unsterblichkeit u. s. w. auf das Spiegelbild nicht zutreffen. — Ebenso wenig aber kann man von der individuellen Seele behaupten, daß sie sich ausschließlich im Auge befinde, da sie vielmehr allgemein mit dem ganzen Leibe und den Sinnesorganen verbunden ist; während hingegen bei dem Brahman, obwohl es alldurchdringend ist, eine zum Zwecke der Auffassung angenommene Verbindung desselben mit dem Herzen und andern speciellen Orten in der Schrift vorkommt. Übrigens gilt ebenso gut [wie für das Spiegelbild] auch für die individuelle Seele, daß die Eigenschaften der Unsterblichkeit u. s. w. bei ihr „unzutreffend“ sind. Denn wenn auch der individuelle Âtman von dem höchsten Âtman eigentlich nicht verschieden ist, so wird demselben doch in Folge des Nichtwissens, der Begierden und der Werke eine Sterblichkeit in uneigentlichem Sinne beigelegt und ebenso die Furcht, so daß die Unsterblichkeit und Furchtlosigkeit auf ihn nicht passen; und ebenso sind auch die Bezeichnungen als Liebeshort u. s. w. auf denselben, da er der Gottherlichkeit (*aicvāryam*) ermangelt, nicht anwendbar. — Was endlich die Annahme betrifft, daß eine Götterseele hier gemeint sei, so könnte einer solchen zwar nach der Stelle „jener fufst durch die „Strahlen in diesem“ (Bṛih. 5, 5, 2) das Weilen im Auge beigelegt werden, aber es paßt nicht auf sie, daß der Mann im Auge „der „Âtman“ genannt wird, weil sie eine Gestalt der Außenwelt ist. Und auch die Eigenschaften der Unsterblichkeit u. s. w. würden nicht auf eine Götterseele passen, weil eine solche, nach der Schriftlehre, entstanden und vergänglich ist. Denn wenn auch von einer „Unsterblichkeit“ der Götter die Rede ist, so bedeutet dies doch nur ein Bestehen derselben durch lange Zeit; und auch ihre Gottherlichkeit (*aicvāryam*) ist keine ursprüngliche, sondern

eine solche, welche von dem höchsten Gotte abhängig ist. Denn ein Schriftlied sagt (Taitt. 2, 8):

„Aus Furcht vor ihm geht auf die Sonne,
 „Aus Furcht vor ihm fährt hin der Wind,
 „Aus Furcht vor ihm nur tummeln sich
 „Mond, Feuer und zukünftig der Tod.“

- 194 | Somit kann unter dem, der im Auge weilet, nur der höchste Gott verstanden werden. Wenn aber derselbe dabei durch den Ausdruck „den man im Auge sieht“ als etwas Bekanntes angeführt wird, so bezieht sich dieses auf die Schriftoffenbarung, betrifft den Wissenden und ist zu betrachten als eine Verherrlichung des Wissens.

Fünftes Adhikaranam.

18. *antaryāmi adhidaiva-ādishu, tad-dharma-vyapaṇeṣṭ*

der innere Lenker in der Göttersphäre u. s. w., wegen Nachweisung seiner Eigenschaften.

In einem Schrifttexte (Bṛih. 3, 7, 1) wird gefragt nach „jenem „innern Lenker, der diese Welt und die andere Welt und alle „Wesen innerlich regiert“, und als Antwort darauf heisst es: „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“ u. s. w. (Bṛih. 3, 7, 3 fg.). Hier ist die Rede von einem, der in der Göttersphäre, der Weltsphäre, der Vedaspähre, der Opfersphäre, der Wesensphäre und der Âtmansphäre, inwendig darinnen wohnt und, weil er dieselben regiert, ihr „innerer Lenker“ (*antaryāmin*) genannt wird. Da dies ein neu auftretender Name ist, so erhebt sich die Frage, was unter demselben zu verstehen ist, etwa eine die Göttersphäre u. s. w. repräsentierende Götterseele, oder irgend ein mit den [acht] Machtvollkommenheiten, sich atomklein u. s. w. zu machen, begabter *Yogin*, oder der höchste Âtman, oder irgend etwas anderes?

- 195 Was | sollen wir also zunächst annehmen? Etwa dieses, daß, 'weil der Name [Antaryāmin] ein unbekannter ist, auch der Träger 'desselben irgend etwas anderes Unbekanntes sei?' — Aber ein ganz fremdes Wesen, welches eine noch nie gesehene Gestalt hätte,

ist doch in dieser Weise anzunehmen nicht möglich; auch ist das Wort *Antaryâmita*, „innerer Lenker“, sofern es von der Thätigkeit eines Lenkers von innen heraus hergenommen ist, nicht so völlig unbekannt. — ‘Angenommen also, der innere Lenker bedeute ‘irgend eine die Erde u. s. w. repräsentierende Naturgottheit; denn ‘in diesem Sinne sagt die Schrift: „der die Erde als Grundlage, ‘„das Feuer als Reich, den Verstand als Licht hat“ u. s. w. (Brîh. ‘3, 9, 10); eine solche Naturgottheit, welche, mit Organen des ‘Wirkens begabt, die Erde u. s. w. von innen heraus lenkte, könnte ‘füglich für jenen innern Lenker gelten. Oder auch irgend ein ‘*Yogin*, welcher, der Vollendung teilhaftig geworden, in alles inner- ‘lich einzudringen vermag, könnte darum der innere Lenker ge- ‘nannt werden. Hingegen von dem höchsten Âtman kann dies ‘nicht verstanden werden, weil derselbe keine Organe des Wirkens ‘besitzt.’

Auf diese Einwendung antworten wir wie folgt. Der, welcher hier als „der innere Lenker in der Göttersphäre u. s. w.“ geschildert wird, kann nur der höchste Âtman und kein anderer sein; warum? „wegen Nachweisung seiner Eigenschaften“; d. h., seine, des höchsten Âtman Eigenschaften werden hier von der Schrift nachgewiesen. Denn daß er die ganze durch Umwandlung entstandene und in die Göttersphäre u. s. w. sich zerlegende Welt, die Erde u. s. w., von innen heraus lenke, dieses innerliche Lenken läßt sich nur als eine Eigenschaft des höchsten Âtman denken; denn wenn er wirklich die Ursache alles Entstandenen ist, so können auch alle Kraftäußerungen als von ihm ausgehend gedacht werden; | die Worte aber „der ist deine Seele (*âtman*), der innere 196 „Lenker, der unsterbliche“, reden von einem Seeesein und Unsterblichsein, welches im vollen Sinne nur auf den höchsten Âtman zutrifft. Und wenn es heißt: „den die Erde nicht kennt“, so beweisen diese Worte, indem sie den innern Lenker als der Erdgottheit unbekannt schildern, daß dieser innere Lenker von der [die Erde repräsentierenden] Götterseele verschieden ist; denn sich selbst kennt doch diese Erdgottheit, indem sie sich bewußt ist: „ich bin die Erde“. Ebenso paßt auch die Nachweisung desselben als „unsichtbar“, „unhörbar“ u. s. w. (Brîh. 3, 7, 23) auf den von Gestalt u. s. w. freien höchsten Âtman. Wenn aber behauptet wurde, daß der höchste Âtman nicht innerlich lenken könne, weil er keine Organe des Wirkens besitze, so ist das nicht richtig; denn eben durch die Wirkungsorgane derjenigen, welche er lenkt, ist er im Besitz von Organen des Wirkens. Daß aber, wenn man Gott als den innern Lenker auffasse, dieser selbst wiederum einen andern innern Lenker haben müsse und so fort, daß somit ein *regressus in infinitum* eintrete, diese Einwendung läßt sich darum nicht machen, weil in Gott keine Vielheitlichkeit statthat. Wäre auch in ihm Vielheitlichkeit, so würde allerdings

der *regressus in infinitum* unvermeidlich sein. — Somit ist unter dem „innern Lenker“ der höchste Ātman zu verstehen.

19. *na ca smārtam, a-tad-dharma-abhilāpāt*

nicht aber das Überlieferte, weil erwähnt wird was ihm nicht zukommt.

‘Das mag ja sein’, könnte man einwenden, ‘aber die Eigenschaften der Unsichtbarkeit u. s. w. kommen doch auch der von ‘der Smṛiti der *Sāṅkhya*’s angenommenen Urmaterie zu, indem ‘auch diese von ihnen als ein von Gestalt u. s. w. Freies aufgefaßt wird. Denn es heißt bei ihnen (Manu 1, 5):

„Unerforschbar und unerkennbar,
„Gleichsam im Schlafe ganz und gar.“

- 197 ‘Auf diese würde auch das innere Lenken passen, | weil sie die ‘Ursache alles Erschaffenen ist. Somit könnte es also die Urmaterie sein, welche als „der innere Lenker“ von der Schrift bezeichnet würde; und wenschon diese durch die Worte, „wegen ‘des Erwägens nicht; schriftwidrig!“ (Sūtram 1, 1, 5) abgewiesen worden ist, so könnte sie doch hier, weil die Bestimmungen ‘der Unsichtbarkeit u. s. w. auf sie passen, wieder in Frage kommen.’ — Hierauf dient zur Antwort, daß unter dem innern Lenker „nicht das Überlieferte“, d. h. die Urmaterie, verstanden werden kann; warum? „weil erwähnt wird, was ihm nicht zu- „kommt“. Denn wenn auch die Bezeichnungen als das Unsichtbare u. s. w. auf die Urmaterie passen, so doch nicht die [danebenstehenden] Bezeichnungen als der Sehende u. s. w., indem die Urmaterie, wie sie von jenen [Sāṅkhyaphilosophen] aufgefaßt wird, ein ungeistiges Wesen ist. Hier aber [bei der Darstellung des „innern Lenkers“] heißt es im weitem Verlaufe der Stelle: „er ist „sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht ver- „standen, erkennend nicht erkannt“ (Bṛih. 3, 7, 29). Und auch daß er „der Ātman“ genannt wird, ist auf die Urmaterie [aus den zu Sūtram 1, 1, 6 entwickelten Gründen] nicht zutreffend.

‘Aber wenn die Urmaterie nicht unter dem innern Lenker ‘verstanden werden kann, weil ihr die Eigenschaften des Ātman- ‘seins und des Sehens nicht zukommen, so ist vielleicht mit dem ‘innern Lenker die verkörperte Seele gemeint; denn diese ist in- ‘folge ihrer Geistigkeit sehend, hörend, verstehend und erkennend. ‘Auch ist sie, als das Innere in uns, der Ātman und auch unsterb- ‘lich, sofern sie [nach jedem Leben wieder aufs neue] die Vergei-

‘lang für ihre guten und bösen Werke empfängt. Und auch die Eigenschaften der Unsichtbarkeit u. s. w. passen sehr gut auf die innere Seele, sofern es ein Widerspruch sein würde, daß die Tätigkeiten des Sehens u. s. w. sich auf den Thäter selbst bezögen, wie denn ja auch die Schrift sagt: „nicht sehen kannst, du den Seher des Sehens“ u. s. w. (Bṛih. 3, 4, 2). Auch ist es die innere Seele, welcher, sofern sie der Genießer ist, das Vermögen eigen ist, den Komplex der Organe des Wirkens von innen heraus zu regieren. Es ist somit die verkörperte Seele, welche hier unter dem „inneren Lenker“ verstanden werden muß.’

Auf diese Behauptung antwortet [der Lehrer]:

20. *çârîraç ca, ubhaye 'pi hi bhedena enam adhîyate* 198

und die verkörperte, denn beide lesen so, daß jene unterschieden.

„Und“ auch nicht — dieses „nicht“ hat man aus dem vorigen Sūtram zu ergänzen — „die verkörperte“ Seele darf unter dem inneren Lenker verstanden werden. Denn wenn auch die Eigenschaften des Sehens u. s. w. ihr zukommen, so kann sie doch nicht, sofern sie durch die *Upādhi*'s, wie der Raum durch die Gefäße, abgegrenzt ist, allgemein als der inwendig in der Erde u. s. w. weilende und dieselben regierende Geist bezeichnet werden. Hierzu kommt, daß „beide“ Vedaschulen, die *Kāṇva*'s und die *Mādhyandina*'s, an der Stelle „so lesen, daß jene“, die verkörperte Seele, von dem inneren Lenker „unterschieden“ wird, indem auch sie, ebenso wie die Erde u. s. w., einer der Standorte desselben ist und von ihm innerlich gelenkt wird. Denn die *Kāṇva*'s lesen (Bṛih. 3, 7, 22): „Der in der Erkenntnis wohnend“ u. s. w. und die *Mādhyandina*'s lesen [an der entsprechenden Stelle, Çatap. br. 14, 6, 7, 30] „der in dem Selbst wohnend“. Liest man [mit ihnen] „der in dem Selbst wohnend“, so ist unter dem Worte „Selbst“ hier die verkörperte Seele zu verstehen; aber auch wenn man liest „der in der Erkenntnis wohnend“, so kann hier das Wort „Erkenntnis“ ebenfalls nur die verkörperte Seele bedeuten, denn der „erkenntnisartige“ *Ātman* [*vijñānamaya*, vgl. Taitt. 2, 4; gewöhnlicher *vijñānātman* genannt] ist die verkörperte Seele. Somit steht es fest, daß man unter dem inneren Lenker nicht die verkörperte Seele, sondern Gott zu verstehen hat. — ‘Aber wie kann man in dem einen Leibe zwei Sehende annehmen, nämlich Gott als den inneren Lenker und die von ihm verschiedene verkörperte Seele? Worin | die Unangemessenheit liege, fragt ihr? nun darin, 199 daß das Schriftwort: „nicht giebt es außer ihm einen Sehenden“

‘(Bṛih. 3, 7, 29) dieser Annahme entgegen ist. Denn nach ihm ‘gibt es außer dem in Rede stehenden innern Lenker keinen anderen, sehenden, hörenden, denkenden und erkennenden Ātman. ‘Und daß die Stelle nur den Zweck habe, einen zweiten innern ‘Lenker auszuschließen, läßt sich nicht annehmen, indem an einen ‘solchen zu denken keine Veranlassung ist, auch das Schriftwort ‘ganz allgemein sich ausdrückt.’ — Hierauf erwidern wir: diese Bezeichnung des Unterschiedes zwischen der verkörperten Seele und dem innern Lenker beruht nur auf den *Upādhi*’s der Organe des Wirkens, wie sie vom Nichtwissen aufgestellt werden, und ist nicht im höchsten Sinne real. Denn es giebt in Wahrheit nur eine innere Seele und nicht zwei, die Auffassung dieser einen als zwei aber wird, ebenso wie die des [besonderen] Raumes im Gefäße innerhalb des großen Raumes, nur bedingt durch die *Upādhi*’s. Und auf diesen *Upādhi*’s beruht es, daß solche Schriftstellen, welche Subjekt und Objekt der Erkenntnis unterscheiden, daß ferner die Erkenntnismittel wie Wahrnehmung u. s. w., das Bewußtsein des *Samsāra* und der Schriftkanon der Gebote und Verbote, alles dieses miteinander möglich ist. — Und in diesem Sinne sagt die Schrift: „denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da sieht „einer den anderen“; mit diesen Worten läßt sie für den Bereich des Nichtwissens alles Thun und Treiben bestehen; wenn es aber weiter heißt: „wo aber einem alles zum eigenen Selbst geworden „ist, wie sollte da einer den anderen sehen“ (Bṛih. 4, 5, 15), so erklärt die Schrift mit diesen Worten, daß in dem Bereiche des Wissens alles Thun und Treiben [des *Samsāra*] nicht mehr besteht.

Sechstes Adhikaranam.

200

21. *adriçyatva-āli-guṇako, dharma-ukteḥ*

der mit den Eigenschaften der Unsichtbarkeit u. s. w., wegen Nennung seiner Qualitäten.

Die Schrift sagt: „aber die höhere [Wissenschaft] ist die, durch „welche jenes Unvergängliche erkannt wird, das Unsichtbare, Un- „greifbare, Namenlose, Farblose, ohne Augen und Ohren, ohn’ „Händ’ und Füße, ewig, alldurchdringend, allgegenwärtig, sehr „fein, unvergänglich, was als der Wesen Mutterschoß die Weisen „schauen“ (Mund. 1, 1, 5). — Es erhebt sich die Frage, ob unter diesem, „mit den Eigenschaften der Unsichtbarkeit u. s. w.“ aus-

gestatteten Mutterschofe der Wesen die Urmaterie zu verstehen ist, oder die verkörperte Seele, oder vielmehr der höchste Gott?

Man könnte denken, daß es das Richtige sei, 'hier unter dem 'Mutterschofe der Wesen die ungeistige Urmaterie zu verstehen, 'sofern auch in dem hinzugefügten Gleichnisse nur Ungeistiges 'vorkommt, wenn es [a. a. O. weiter] heißt: „Wie eine Spinne „ausläßt und zurücknimmt [den Faden], wie die Pflanzen aus der „Erde, wie aus dem Lebenden die Haare wachsen, so aus dem „Unvergänglichen das Weltall“ (Mund. 1, 1, 7).’ — Aber sind nicht die Spinne und der Mensch, die hier in dem Gleichnisse vorkommen, geistige Wesen? — 'Doch nicht, so antworten wir, 'denn aus einem bloßen Geiste kann nicht der Faden, können 'nicht die Haare hervorgehen; vielmehr ist der zwar von einem 'Geistigen bewohnt, selbst aber ungeistige Leib der Spinne die 'Ursache des Fadens, sowie der Leib des Menschen die der Haare. 'Hierzu kommt, daß wir zwar an früheren Stellen, wiewohl die [dort erwähnte] Unsichtbarkeit u. s. w. dazu gepafst hätten, doch 'nicht die Urmaterie verstehen durften, weil die [daneben stehende] 'Bezeichnung als das Sehende u. s. w. auf dieselbe nicht pafste; 'daß hier hingegen die Eigenschaften der Unsichtbarkeit u. s. w. 201 'auf die Urmaterie passen, und auch dabei von keiner Eigenschaft 'die Rede ist, die ihr widerspräche.' — Aber es heißt doch weiterhin (Mund. 1, 1, 9) „der alles kennt und alles weiß“, und diese Fortsetzung pafst doch nicht auf die ungeistige Urmaterie! Wie kann man also unter dem Mutterschofe der Wesen die Urmaterie verstehen? — 'Darauf erwidern wir: wenn es heißt: „die [Wissen-, „schaft], durch welche jenes Unvergängliche erkannt wird, das „Unsichtbare“ u. s. w., so wird hier der mit den Eigenschaften 'der Unsichtbarkeit u. s. w. ausgestattete Mutterschofs der Wesen 'als „das Unvergängliche“ bezeichnet, und mit demselben Namen 'wird er benannt, wenn es weiter unten heißt: „noch höher als „das höchste Unvergängliche“ (Mund. 2, 1, 2); wohingegen der- 'jenige, welcher hier „noch höher“ als dieses Unvergängliche ge- 'nannt wird, eben jener „der alles kennt und alles weiß“ sein 'mag, während der daneben als „das Unvergängliche“ erwähnte 'Mutterschofs der Wesen nur die Urmaterie sein kann. — Soll 'aber unter dem Worte „Mutterschofs“ [nicht die materielle son- 'dern] die bewirkende Ursache verstanden werden, nun, so könnte 'auch die verkörperte Seele der Mutterschofs sein, sofern sie durch 'ihre guten und bösen Werke alle Wesen, welche entstehen, mit 'schaffen hilft.'

Auf diese Annahme antworten wir, daß unter dem „mit den „Eigenschaften der Unsichtbarkeit u. s. w.“ ausgestatteten Mutter- schofe nur der höchste Gott und kein anderer verstanden werden kann. Woraus schliessen wir das? „wegen Nennung seiner Quali- „täten“, d. h., weil hier eine Qualität des höchsten Gottes genannt

wird, wenn es heißt: „der alles kennt und alles weiß“ (Munḍ. 1, 1, 9); denn es kann weder von der ungeistigen Urmaterie, noch auch von der verkörperten Seele, deren Gesichtskreis durch die *Upādhi*'s eingeschränkt ist, behauptet werden, daß sie alles kennen und alles wissen. — ‘Aber wir wiesen doch darauf hin, daß diese ‘Eigenschaft des Allkennens und Allwissens erst demjenigen beigelegt wird, was hier „höher als“ der unter dem „Unvergänglich-lichen“ zu verstehende Mutterschofs der Wesen heißt, | daß sie sich somit nicht auf diesen Mutterschofs der Wesen selbst beziehen ‘kann!’ — Darauf erwidern wir, daß das nicht angeht; weil die Schrift, nachdem sie durch die Worte: „So aus dem Unvergänglich-lichen das Weltall“ den vorerwähnten Mutterschofs der Wesen als die materiale Ursache alles Entstandenen bezeichnet hat, sofort darauf als eben diese materiale Ursache des Entstandenen jenes allwissende Wesen nennt, indem sie sagt (Munḍ. 1, 1, 9):

„Der alles kennt und alles weiß, des Busse ganz Erkenntnis ist,
 „Aus diesem ist Brahman entstanden, Name, Gestalt und Nahrungakeim.“

Da somit aus der Gleichheit der Schilderung zu ersehen, daß hier von demselben wie vorher die Rede ist, so ergibt sich, daß es nur das in Rede stehende Unvergängliche, als Mutterschofs der Wesen, sein kann, als dessen Qualitäten hier das Allkennen und Allwissen genannt werden. Und wenn es weiter unten heißt: „noch höher als das höchste Unvergängliche“ (Munḍ. 2, 1, 2), so ist auch dies nicht von etwas zu verstehen, welches noch höher als das in Rede stehende, den Mutterschofs der Wesen bildende, Unvergängliche wäre. Mit welchem Recht wir das behaupten, fragt ihr? Weil in den [unmittelbar vorher Munḍ. 1, 2, 13 stehenden] Worten:

„Durch die man kennt das Unvergängliche, den Geist, die Wahrheit,
 „Die Wissenschaft vom Brahman legte er ihm aus mit Klarheit“, —

nur das vorhererwähnte, den Mutterschofs der Wesen bildende, „mit den Eigenschaften der Unsichtbarkeit u. s. w.“ ausgestattete Unvergängliche als dasjenige bezeichnet wird, worüber eine Belehrung durch das Folgende in Aussicht gestellt wird. Warum dieses [im Folgenden Mitgeteilte] aber trotzdem „noch höher als „das höchste Unvergängliche“ (Munḍ. 2, 1, 2) genannt wird, das werden wir in einem späteren Sūtram erklären. Hierzu kommt, 203 | daß es [im Eingange der Upanishad] hieß, zwei Wissenschaften müsse man kennen, die höhere und die niedere; und nachdem als die niedere Wissenschaft der *Rigveda* u. s. w. bezeichnet worden war, so wurde weiter gesagt: „Aber die höhere ist die, durch „welche jenes Unvergängliche erkannt wird“ u. s. w. Hier wird das „Unvergängliche“ als der Gegenstand der höheren Wissenschaft

bezeichnet. Würde nun aber dieses mit den Eigenschaften der Unsichtbarkeit u. s. w. ausgestattete Unvergängliche für etwas anderes als den höchsten Gott gehalten, so könnte die Wissenschaft von ihm nicht die höhere heißen. Nämlich diese Einteilung der Wissenschaft in eine niedere und höhere wird darum gemacht, weil die eine als ihre Frucht Beglückung, die andere hingegen das höchste Gut [d. h. Erlösung] bringt. Dafs aber die Wissenschaft von der Urmaterie das höchste Gut als Frucht habe, wird niemand behaupten wollen. Bestünde hier die Absicht, den höchsten Âtman, wie oben behauptet wurde, als ein höheres gegen das den Mutterschofs der Wesen bildende Unvergängliche hinzustellen, so müßten [in der Eingangsstelle] drei Wissenschaften in Aussicht genommen werden. Es werden aber vielmehr nur zwei Wissenschaften als zu wissen aufgestellt. Und auch die vorhergehende Frage: „was ist das, o Ehrwürdiger, mit dessen Erkenntnis die „ganze Welt erkannt ist?“ (Mund. 1, 1, 3), welche auf die eine Erkenntnis abweckt, die der Inbegriff aller Erkenntnis sei, ist nur dann am Platze, wenn von dem alles beseelenden Brahman die Rede sein soll, nicht aber, wenn es sich um die blofs für das Ungeistige den Ausgangspunkt bildende Urmaterie oder um die ein zu Genießendes aufser sich habende, genießende [individuelle] Seele handelt. Auch heifst es [in den Eingangsversen Mund. 1, 1, 1]:

„Der lehrte seinem ältesten Sohn Atharva
„Das Brahmanwissen, | alles Wissens Grundstein.“

204

Wenn hier das Brahmanwissen als Thema aufgestellt und sodann, nach Unterscheidung des niedern und höhern Wissens, als Gegenstand des höhern Wissens das „Unvergängliche“ bezeichnet wird, so folgt daraus, dafs das Wissen von ihm jenes Brahmanwissen ist. Und diese Bezeichnung als „Brahmanwissen“ würde, wenn das durch dasselbe zu erlangende Unvergängliche nicht das Brahman wäre, hinfällig werden. Die niedere Wissenschaft aber, d. h. die auf den *Rigveda* u. s. w. bezügliche Werkwissenschaft wird hier zu Eingang der Wissenschaft von Brahman erwähnt, um das Brahmanwissen zu verherrlichen. Denn wenn es [im weitern Verlaufe, Mund. 1, 2, 7] heifst:

„Doch wandelbar und unbeständig sind
„Die achtzehn, die sich auf das Opfer stützen,
„In denen ausgedrückt das niedere Werk liegt. —
„Der Thor, der dieses als das Heil begrüßt,
„Verfällt dem Alter und dem Tod aufs neue“, u. s. w.,

so wird hier eine Verwerfung jener niedern Wissenschaft ausgesprochen; und nachdem sie verworfen worden, so wird gezeigt, wie der, welcher sich von ihr abwendet, für die höhere Wissenschaft berufen sei, in den Worten (Mund. 1, 2, 12):

„Betrachtend diese Welt, gebaut durch Werke,
 „Soll von ihr ab sich wenden der Brahmane!
 „Was unvollbringlich ist, vollbringt kein Werk;
 „Dies zu erkennen soll mit Brennholz er
 „Zu einem Lehrer gehen, der die Schrift kennt
 „Und in dem Brahman festgewurzelt steht.“

Wenn weiter bemerkt wurde, daß deswegen, weil in dem Gleichnisse von ungeistigen Dingen, wie Erde u. s. w., die Rede ist, auch das Vergleichene, nämlich der Mutterschofs der Wesen, ein Ungeistiges sein müsse, so ist das unzutreffend, weil keine Regel verlangt, daß das Gleichnis und das Vergleichene absolut gleich sein
 205 [lies: *sāmyacna*] müssen, | wie denn z. B. deswegen, weil die im Gleichnisse vorkommenden, Erde u. s. w., grobmateriell sind, der vergleichene Mutterschofs der Wesen nicht grobmateriell zu sein braucht. Somit kann also unter dem „mit den Eigenschaften der „Unsichtbarkeit u. s. w.“ ausgestatteten Mutterschofs der Wesen nur der höchste Gott verstanden werden.

22. *viçeshana-bheda-vyapadeçābhyāñ ca na itarau*

nicht die beiden ändern, wegen der Kennzeichnung und der Bezeichnung der Verschiedenheit.

Und auch aus folgendem Grunde muß der Mutterschofs der Wesen den höchsten Gott und „nicht die beiden ändern“, die verkörperte Seele oder die Urmaterie, bedeuten; aus welchem? „wegen „der Kennzeichnung und der Bezeichnung der Verschiedenheit.“ Nämlich unsere Stelle kennzeichnet den in Rede stehenden Mutterschofs der Wesen durch Merkmale, die der verkörperten Seele nicht zukommen, wenn sie sagt: „denn himmlisch ist der Geist, „der ungestaltete, der draußen ist und drinnen, ungeboren, der „odemlose, wünschelose, reine“ (Mund. 2, 1, 2). Diese Kennzeichnung als der „himmlische“ u. s. w. paßt nicht auf die vom Nichtwissen aufgestellte, dem Wahne eines Ungrenztseins nach Name und Gestalt hingeebene und die Qualitäten derselben auf ihr eigenes Selbst beziehende, verkörperte Seele. Es springt also in die Augen, daß hier derjenige Geist gemeint ist, welcher den Gegenstand der *Upaniṣad*'s bildet. — Ebenso aber bezeichnet die Schrift auch die Verschiedenheit des in Rede stehenden Mutterschofs der Wesen von der Urmaterie, wenn sie sagt: „noch höher „als das höchste Unvergängliche.“ Das „Unvergängliche“ bedeutet hier [allerdings nicht etwa diese Urmaterie, sondern vielmehr nur]
 206 den noch nicht entfalteten, alle Namen | und Gestalten der Samen-

kraft nach in sich enthaltenden feinen Leib der Wesen (*bhūta-sūkṣmam*), wie er Gott als Grundlage [der Schöpfung] dient und nichts weiter als ein *Upādhi* [eine Nebenbestimmung an dem Wesen] Gottes ist. Dieser [feine Leib, das „Unvergängliche“] steht als unerschaffen höher als alles Erschaffene. Wenn nun die Schrift mit „Bezeichnung der Verschiedenheit“ von einem redet, der „noch höher als dieses Höchste“ stehe, so ist [fürs erste] klar, daß hier der höchste *Ātman* gemeint ist. Man darf [aber ferner] nicht meinen, daß hier [von der Schrift] an irgend eine selbständige Wesenheit, an eine sogenannte Urmaterie [im Sinne der *Sāṅkhya*’s] gedacht [lies: *abhyupagamyā*], und dann die Bezeichnung der Verschiedenheit [Gottes] von dieser zum Ausdrucke gebracht werde, sondern es ist vielmehr so: wollte man selbst eine solche Urmaterie, wie sie der Schrift nicht widerspräche, aufstellen, indem man annähme, daß es der „feine Leib“ sei, welcher unter den [von der Urmaterie üblichen] Worten „das Unoffenbare“ u. s. w.] zu verstehen wäre, 207 so kann man das thun: aber auch dann ist, wegen „der Bezeichnung der Verschiedenheit“ [auch] von dieser [im Sinne des *Vedānta* umgedeuteten Urmaterie], als der [letzte] Mutterschofs der Wesen [nicht sie sondern] der höchste Gott anzusehen; — das ist es, was hier [im Sūtram] gelehrt wird.

Und warum weiter: muß der Mutterschofs der Wesen der höchste Gott sein? Antwort:

23. *rūpa-upanyāsāc ca*

auch wegen der Schilderung seiner Gestalt.

Hierzu kommt, daß, nachdem in den auf die Stelle „noch höher als das höchste Unvergängliche“ unmittelbar folgenden Worten: „aus ihm entsteht der Odem“ (*Mund.* 2, 1, 3), die Schöpfung der Wesen vom Odem abwärts bis zur Erde hin gelehrt worden, die Gestalt eben jenes Mutterschofses der Wesen, wie sie aus allem Erschaffenen zusammengesetzt ist, in anschaulicher Weise geschildert wird, indem es heißt (*Mund.* 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 inn're Selbst in allen Wesen.“

Diese Schilderung paßt nur auf den höchsten Gott, weil er die Ursache aller seiner Umwandlungen ist, nicht auf die individuelle Seele, deren Machtgröße eine beschränkte ist; und ebensowenig

ist diese Schilderung der Gestalt bei der Urmaterie zulässig, weil auf sie nicht paßt, daß sie das innere Selbst der Wesen sei. Somit ergibt sich, daß unter dem Mutterschoße der Wesen nur der höchste Gott und nicht die beiden anderen verstanden werden können. Aber woher wissen wir, daß die hier geschilderte Gestalt auf den Mutterschoß der Wesen sich bezieht? Daher, weil von diesem vorher die Rede war, und weil die Worte „aus ihm“ auf dieses Vorhergehende zurückweisen. Da in diesem von dem Mutterschoße der Wesen gehandelt wurde, so folgt, daß auch die Worte: „aus ihm entsteht der Odem“ — „er ist das innere Selbst „in allen Wesen“ u. s. w. nur auf den Mutterschoß der Wesen sich beziehen können; ähnlich wie, wenn von einem Lehrer die Rede war, und es weiter heißt: „von ihm laß dich belehren, er „hat die Veda's und die Vedāṅga's durchstudiert“, dieses Wort 208 sich nur auf den Lehrer | beziehen kann. — 'Aber wie kann dem 'mit den Eigenschaften der Unsichtbarkeit u. s. w. ausgestatteten 'Mutterschoße der Wesen eine individuelle Gestalt zugeschrieben 'werden?' — Hierin liegt kein Fehler, weil die Stelle nur bezweckt, die Allbeseelung durch denselben zu lehren, nicht aber ihm eine individuelle Gestalt zu geben; und es steht damit ähnlich wie mit der [auch nicht buchstäblich zu nehmenden] Stelle: „ich „bin die Nahrung, ich bin die Nahrung, und ich bin der Esser „der Nahrung“ (Taitt. 3, 10, 6).

Andere hingegen meinen, daß diese Schilderung der Gestalt sich gar nicht auf den Mutterschoß der Wesen beziehe, weil sie mitten unter solchen Dingen vorkommt, die entstanden sind; denn vorher hieß es (Mund. 2, 1, 3):

„Aus ihm entsteht der Odem, der Verstand und alle Sinne,
 „Aus ihm entstehen Äther, Wind und Feuer
 „Das Wasser und, alltragende, die Erde;“ —

hier werden die Wesen vom Odem an bis zur Erde hin ihrer Entstehung nach geschildert; und ebenso ist wieder in dem, was auf die fraglichen Worte folgt, von einem Entstehen die Rede, von den Worten an: „aus ihm entsteht das Feuer, dessen Holz die „Sonne ist“ (Mund. 2, 1, 4) bis zu den Worten „aus ihm die „Kräuter all' mit ihren Säften“ (Mund. 2, 1, 9). Wie kann zwischen diesen beiden Stellen, die beide von Entstandenem reden, plötzlich ohne Veranlassung eine Schilderung der Gestalt des Mutterschoßes der Wesen zwischengeschoben werden? Auch die Lehre von der Allbeseelung [braucht hier noch nicht verstanden zu werden, denn sie] wird erst nach Abschluß der Darstellung von der Schöpfung ausgesprochen in den Worten „Geist nur „ist dieses All, das Werk“ u. s. w. (Mund. 2, 1, 10). Nun sehen wir aber weiter, wie von Schrift und Smṛiti die Entstehung des

Prajāpati als der im Universum verkörperten Seele geschildert wird; z. B. wenn es heißt (Rigv. 10, 121, 1):

„Als gold'ner Keim ging er hervor zu Anfang;
 „Geboren, war er einz'ger Herr der Schöpfung;
 „Er stützt die Erde und den Himmel droben:
 „Wer ist der Gott, daß wir ihm opfernd dienen?“

Die Worte „ging er hervor“ bedeuten soviel wie, „ward er geboren.“ Ähnlich heißt es (Mārkaṇḍeya-purāṇam 45, 64):

„Er ist der Erste der Verkörperten,
 „Er heißt der Geist, | der Wesen Anfangsschöpfer,
 „Er ging hervor am Anfang als der Brahman.“

209

Auf diesen erschaffenen *Puruṣa* [wenn wir uns entschließen, ihn und nicht den höchsten *Ātman* in der Schilderung Muṇḍ. 2, 1, 4 zu erkennen] würde es auch passen, daß er „das innere Selbst in allen Wesen“ ist, sofern er als Lebenslauch im Innern aller Wesen seinen Standort hat. — Wer diese Auffassung teilt, der muß das Sūtram so erklären, daß erst die später in den Worten „Geist „nur ist dieses All, das Werk“ u. s. w. (Muṇḍ. 2, 1, 10) folgende „Schilderung seiner Gestalt“ als des Allgestaltigen dem Zwecke dient, den höchsten Gott zu lehren.

Siebentes Adhikaraṇam.

24. vaiṣvānarah, sādḥāruṇa-ṣabla-viṣeshāt

der Allverbreitete, wegen Specificierung der
 allgemeinen Ausdrücke.

„Was ist unsere Seele, was das Brahman? . . . Diesen allverbreiteten (*vaiṣvānara*) *Ātman*, den du jetzt studierst, | mögest du 210
 „uns mitteilen“; nach diesen Worten, und nachdem Himmel, Sonne, Wind, Äther, Wasser und Erde als mit den Eigenschaften der Wohlkräftigkeit u. s. w. verbunden, und, unter Verworfung der Verehrung des einen oder andern von ihnen, als das Haupt u. s. w. des allverbreiteten *Ātman* bezeichnet worden, heißt es: „wer aber diesen *Ātman Vaiṣvānara* (den allverbreiteten) so, — als eine „Spanne lang — und als unmeßbar groß verehrt, der isset Nahrung „in allen Welten, in allen Wesen, in allen Leibern. An diesem

„Ātman Vaiçvānara ist das Haupt Wohlkraft, sein Auge ist Allform,
 „sein Odem Sonderweg, sein Leib die weite Zusammenkittung,
 211 „| sein Eingeweide der Reichtum; die Erde ist seine Füße, seine
 „Brust das Opferbett, seine Haare die Opferstreu, sein Herz ist
 „das *Gārhapatya*-Feuer, sein Manas das *Anvāhāryapacana*-Feuer,
 „sein Mund das *Āhavanīya*-Feuer“ u. s. w. (Chānd. 5, 11—24). —
 Hier erhebt sich die Frage, ob unter dem Ausdrucke *Vaiçvānara*
 (allverbreitet) das Verdauungsfeuer zu verstehen ist oder das
 Element des Feuers oder die dasselbe repräsentierende Gottheit,
 oder eine verkörperte Seele. oder endlich der höchste Gott? Wo-
 her nun wieder dieser Zweifel? Weil das Wort *Vaiçvānara* als
 gemeinsamer Ausdruck für das Verdauungsfeuer, das Feuerelement
 und die Gottheit [Agni] verwendet wird, und weil [das dabei
 stehende Wort] *Ātman* sowohl die verkörperte Seele als auch den
 höchsten Gott bezeichnen kann. Welches von diesen also soll
 man hier verstehen und welches nicht? das ist die Frage.

Angenommen zunächst, [der *Ātman Vaiçvānara*] bedeute das
 ‚Verdauungsfeuer (*jāthara agni*). Warum? weil das Wort zuweilen
 ‚speziell in dieser Verwendung vorkommt, z. B. wenn es heißt:
 ‚dieses ist das Feuer *Vaiçvānara*, welches hier inwendig im Men-
 ‚schen ist, durch welches diese Nahrung verdaut [wörtlich: ge-
 ‚kocht] wird, die man so isset“ (Bṛih. 5, 9, 1). — Oder *Vaiçvā-*
nara ist kurzweg das Feuer, weil der Ausdruck [nicht nur spe-
 ‚ziell sondern] selbst allgemein in diesem Sinne gebraucht wird;
 ‚z. B. in der Stelle (R̥igv. 10, 88, 12):

„Dem Weitall von den Göttern ist das Feuer
 „*Vaiçvānara* verliehn als Tageszeichen.“

— Oder es ist die Gottheit, deren Leib das Feuer ist, denn auch
 ‚von dieser [d. h. von Agni] kommt *Vaiçvānara* vor, denn die
 ‚Schrift sagt z. B. (R̥igv. 1, 98, 1):

212 „Laßt in der Huld *Vaiçvānara*'s uns | bleiben,
 „Denn er ist ja der Wesen Fürst und Segner.“

‚In dieser und ähnlichen Stellen bedeutet das Wort die mit Macht-
 ‚herrlichkeit u. s. w. ausgestattete Gottheit [des Agni]. — Oder
 ‚vielleicht muß man, weil das Wort mit dem Worte *Ātman* koor-
 ‚diniert steht, und weil in den Eingangsworten: „was ist unser
 ‚*Ātman*, was das Brahman?“ das Wort *Ātman* allein vorkommt,
 ‚das Wort *Vaiçvānara* in der Umdeutung als *Ātman* verstehen?
 ‚In diesem Falle könnte es aber nur die verkörperte Seele bedeu-
 ‚ten, indem diese, vermöge ihres Genießerseins dem *Vaiçvānara*
 ‚[dem Feuer als dem Verzehrenden] nahe steht; wie denn auch
 ‚die Bestimmung als „eine Spanne lang“ auf sie zufolge ihrer

‘Umgrenzung durch die *Upâdhi*’s passen würde. Somit darf nicht ‘Gott unter dem *Vaiçvânara* verstanden werden.’

Auf diese Behauptung erwidern wir, daß vielmehr der *Vaiçvânara* hier den höchsten *Âtman* bedeuten muß; warum? „wegen Specificierung der allgemeinen Ausdrücke“, d. h. weil die beiden allgemeinen Ausdrücke hier specificiert werden. Denn wenn auch die beiden hier gebrauchten Ausdrücke, *Âtman* und *Vaiçvânara*, von allgemeinerer Art sind, sofern *Vaiçvânara* dreierlei und *Âtman* zweierlei bedeuten kann, so findet sich doch hier eine specificierende Bestimmung, aus der ihre Beziehung auf den höchsten Gott erhellt; denn wenn es heißt: „fürwahr an diesem *Âtman* *Vaiçvânara* „ist das Haupt Wohlkräftigkeit“ u. s. w. (Chând. 5, 18, 2), so kann es doch nur der höchste Gott sein, | dem der Himmel als 213 Haupt u. s. w. zugeschrieben wird, und der sodann in einem anderen Zustande als das innere Selbst, zum Zwecke der Meditation, geschildert wird; dies ergibt sich daraus, daß er die Ursache [von allem] ist. Denn weil die Ursache in allen Zuständen der Wirkung der Träger dieser Zustände ist, deswegen können [an Gott] die Himmelswelt u. s. w. als seine Glieder bezeichnet werden. Ferner wenn es heißt: „der isset Nahrung in allen Welten, in allen „Wesen, in allen Leibern“ (Chând. 5, 18, 1), so paßt diese Erwähnung eines Lohnes, der in allen Welten u. s. w. seine Verwirklichung findet, nur, wenn man dabei an die höchste Ursache denkt. Auch wird in den Worten „so verbrennen alle Sünden“ u. s. w. (Chând. 5, 24, 3) gelehrt, daß alle Sünden desjenigen, der dieses weiß, verbrennen. Endlich auch die Zusammenstellung der Worte *Âtman* und *Brahman* zu Anfang, wo es hieß: „was ist „unsere Seele, was das *Brahman*?“ — alles dieses miteinander sind Merkmale des *Brahman*, welche dafür sprechen, daß hier der höchste Gott zu verstehen ist. Somit kann der *Vaiçvânara* nur den höchsten Gott bedeuten.

25. *smaryamânânam anumânânam syâd, iti*

auch sofern das *Smṛiti*wort zur Bestätigung dienen mag.

Auch darum muß der *Vaiçvânara* der höchste Gott sein, weil die *Smṛiti* eben mit Bezug auf den höchsten Gott eine ähnliche Gestalt, deren Mund Feuer und deren Haupt der Himmel sei, als die aus allen drei Welten bestehende Gestalt desselben erwähnt, wenn es heißt (Mahâbh. 12, 1656):

„Des Mund das Feuer, dessen Haupt der Himmel,
 „Des Nabel Äther, dessen Füße Erde,
 „Des Aug’ die Sonne, dessen Ohr die Pole,
 „Verehrung zollt diesem Geist der Welten!“

Indem dieses „Smṛitiwort“ über Gottes Gestalt auf ein Schriftwort als seine ursprüngliche Quelle zurückschließen läßt, kann es „zur „Bestätigung dienen“, d. h. es kann als ein Kennzeichen und Beweisgrund dienen, welcher jene Meinung, daß unter dem Worte *Vaiçvānara* der höchste Gott zu verstehen sei, bestätigt. Das Wort „sofern“ (*iti*) bedeutet eine Ursache, und besagt, daß, weil ein derartiger Beweisgrund vorliegt, auch darum der *Vaiçvānar* 214 der höchste Gott sein muß. Wenn auch die Worte | „Verehrung „zollt diesem Geist der Welten“ auf eine Lobpreisung abzuwecken, so sprechen sie doch, sofern ein als ihre Quelle dienendes Vedawort daneben nicht fehlt, dafür, daß sich die Sache in Wirklichkeit so verhält. Und auch das folgende Smṛitiwort läßt sich hier anführen:

„Des Haupt der Himmel, wie die Weisen sagen,
 „Des Nabel Äther ist, dem Mond und Sonne
 „Als Augen dienen, dessen Ohr die Pole,
 „Und dem die Erde Füße ist, den wisse
 „Als unbegreiflich Selbst, als Wesensförd'rer.“

26. *çabda-ādibhyo, 'ntakpratiṣṭhānān na, iti cen? na!*
tukhā dṛiṣṭi-upadeçād, asambhavāt, puruṣham api ca
enam adhiyate

wegen des Wortes u. s. w. und wegen der Einwohnung nicht, meint ihr? O nein! weil so Aufzeigung in der Anschauung, und weil sonst Unmöglichkeit; ja, sie lesen ja auch von ihm als einem Menschen.

Man könnte sagen: 'der *Vaiçvānara* kann doch nicht der 'höchste Gott sein; warum? „wegen des Wortes u. s. w. und wegen '„der Einwohnung.“ Was zunächst das Wort angeht, so ist das 'Wort *Vaiçvānara* auf den höchsten Gott nicht passend, weil es 'von einer anderen Sache gebräuchlich ist; und dasselbe gilt von 'dem [in der zu Chänd. 5, 11—18 parallelen Stelle des *Agnirahasyam* vorkommenden] Worte „Feuer“, wenn es heißt: „dieses ist '„das Feuer *Vaiçvānara*“ (Çatap. br. 10, 6, 1, 11). Der Zusatz '„u. s. w.“ [im *Sūtram*] bezieht sich auf die Ausdeutung der drei 'Opferfeuer, des *Gārhapatya*feuers als des Herzens u. s. w. [des '*Vaiçvānara*, siehe Chänd. 5, 18, 2], so wie auch auf die [nicht 'dem höchsten *Ātman*, sondern] dem Leben darzubringenden Spenden, wie sie von den Worten an: „das Erste, Beste, was gegessen 'wird, das ist gleich als ein Opfer“ (Chänd. 5, 19, 1) das Thema

‘der Stelle bilden. Aus diesen Gründen also muß man unter dem ‘*Vaiṣvānara* das Verdauungsfeuer verstehen; und hierzu kommt ‘noch die „Einwohnung“, deren die Schrift gedenkt, wenn sie sagt: ‘„wer es als dem Menschen einwohnend weiß“ (Ātap. br. 10, 6, 1, 11); ‘auch diese paßt zu der Annahme, daß das Verdauungsfeuer | ‘gemeint sei. Wenn aber behauptet wurde, daß wegen der Be- 215 ‘stimmung „sein Haupt ist Wohlkräftigkeit“, der *Vaiṣvānara* der ‘höchste Ātman sein müsse, so fragen wir, woher die Zuversicht der ‘Forschung stammt, mit der man, wo doch Merkmale für beide ‘Annahmen vorliegen, nur an dasjenige Merkmal sich hält, welches ‘für den höchsten Gott, und nicht an dasjenige, welches für das ‘Verdauungsfeuer spricht? — Oder auch, es könnte hier eine Be- ‘zeichnung des außerhalb und innerhalb [des Menschen, vgl. Chānd. ‘6, 7, 6] bestehenden Elementes des Feuers vorliegen; denn auch ‘von ihm läßt sich die Verbindung mit der Himmelswelt u. s. w. ‘begreifen nach dem Verse (Rigv. 10, 88, 3):

„Der durch sein Glänzen ausgebreitet hat
 „Die Erde drunten und den Himmel droben,
 „Die beiden Ufer und was zwischen ihnen.“

— Oder auch, man kann annehmen, daß die Bezeichnung der ‘Himmelswelt u. s. w. als die Glieder auf die Gottheit [Agni] sich ‘bezieht, welche dieselben vermöge ihrer Gottherrlichkeit zum ‘Leibe hat. Somit ist unter dem *Vaiṣvānara* nicht der höchste ‘Gott zu verstehen.’

Darauf antworten wir: „O nein! weil so Aufzeigung in der ‘Anschauung“; d. h.: es geht nicht an, aus den angeführten Grün- ‘den, „wegen des Wortes“ u. s. w., den höchsten Gott hier abzu- ‘lehnen; warum? „weil so“, d. h. indem man das Verdauungsfeuer ‘als [zunächst] gemeint gelten läßt, „Aufzeigung in der Anschauung“ ‘stattfindet; nämlich der höchste Gott wird hier in der Anschauung [symbolisch] als das Verdauungsfeuer *Vaiṣvānara* aufgezeigt, ähn- ‘lich wie in der Stelle (Chānd. 3, 18, 1) „das Manas soll man ‘verehrn als das Brahman“ [Manas u. s. w. Symbole des Brahman ‘sind]. Oder auch man kann annehmen, daß der Upādhi des Ver- ‘dauungsfeuers *Vaiṣvānara* hier dem höchsten Gotte zu seiner Ver- ‘anschaulichung beigelegt wird; ähnlich wie es [sich nicht um ‘Symbole sondern um Upādhi’s des Brahman handelt, wenn es] ‘z. B. heißt: „Manas ist sein Stoff, Odem sein Leib, Licht seine ‘Gestalt“ (Chānd. 3, 14, 2). | Hierzu kommt weiter, daß „sonst“, 216 ‘d. h. wenn hier der höchste Gott nicht gemeint wäre, mithin das ‘Verdauungsfeuer schlechtweg verstanden werden müßte, in der ‘Bestimmung „sein Haupt ist Wohlkräftigkeit“ u. s. w. eine „Un- ‘möglichkeit“ liegen würde. Daß übrigens diese Bestimmung ‘ebensowenig mit der Annahme, daß hier die Gottheit [Agni] oder

das Element des Feuers gemeint sei, sich in Einklang bringen läßt, das werden wir im nächsten Sūtram zeigen. Endlich könnte, wenn das bloße Verdauungsfeuer gemeint wäre, von demselben nur gesagt werden, daß es dem Menschen einwohne, nicht aber, daß es selbst Mensch (*puruṣha*) sei. Nun aber „lesen sie ja „von ihm als einem Menschen“; nämlich die Schule der Vājasaneyin's liest [an der parallelen Stelle des *Çatapatha-brāhmaṇam*]: „dieses Feuer *Vaiçvānara* ist das, was der Mensch ist; wer also „dieses Feuer *Vaiçvānara* als Menschen, als menschenartig dem „Menschen innerlich einwohnend weiß“ u. s. w. (*Çatap. br. 10, 6, 1, 11*). Dies paßt nicht auf das Verdauungsfeuer. Auf den höchsten Gott aber paßt, weil er die Seele von allem ist, beides, daß er Mensch sei, und daß er dem Menschen einwohne. — Diejenigen hingegen, welche in unserm Sūtram die Lesart haben: *puruṣha-vidham api ca enam adhtyate*, „ja, sie lesen ja auch von ihm als „einem Menschenartigen“, müssen dies folgendermaßen erklären. Wenn man das bloße Verdauungsfeuer versteht, so könnte nur von ihm gesagt sein, daß es dem Menschen einwohne, nicht aber, daß es selber menschenartig sei. Nun aber lesen die Vājasaneyin's ja auch von ihm als einem Menschenartigen, denn es heißt, wer es, „als menschenartig dem Menschen innerlich einwohnend weiß“ (*Çatap. br. 10, 6, 1, 11*). Daß der *Vaiçvānara* aber „menschen-„artig“ heißt, beruht auf dem Vorhergehenden, wo er geschildert wird in kosmologischer Hinsicht von dem Himmel als seinem Haupte an bis herab zu der Erde als dem, wodurch er steht (*Çatap. br. 10, 6, 1, 4—9*), und in psychologischer Hinsicht von dem gewöhnlichen [Kopfe] als seinem Haupte an [lies: *prasiḍḍha-mārdhatva-ādi*] bis herab zu dem Kinne als dem, wodurch er steht (*Çatap. br. 10, 6, 1, 11*). Dieses wird [in seiner Bezeichnung als „menschenartig“] zusammengefaßt.

27. *ata' eva na devatā bhūtañ ca*

ebendarum nicht die Gottheit oder das Element.

Wenn hingegen (p. 215, 5) behauptet wurde, daß die in den Worten „sein Haupt ist Wohlkräftigkeit“ liegende Vorstellung von Gliedern auch auf das Element des Feuers passe, weil es in dem citierten Verse mit der Himmelswelt u. s. w. in Beziehung 217 erscheine, | oder auch auf die Gottheit [*Āgni*], welche die Himmelswelt u. s. w. vermöge ihrer Gottherrlichkeit als Leib besitze, so bleibt das noch zu widerlegen. Wir entgegnen: „eben darum“, aus den genannten Gründen, kann der *Vaiçvānara* nicht die Gottheit und auch nicht das Element des Feuers sein. Denn auf das Element des Feuers, dessen Wesen bloß in der Wärme und dem Lichte besteht, paßt die Annahme des Himmels als seines Hauptes

u. s. w. nicht; denn als ein Erschaffenes kann es nicht das Selbst (*ātman*) eines andern Erschaffenen sein. Ebenso wenig paßt die Annahme des Himmels als Haupt u. s. w. auf die Gottheit des Feuers, ungeachtet der ihr zukommenden Gottherrlichkeit; denn sie ist nicht die Weltursache [ist gleichfalls nur ein Erschaffenes], und ihre Gottherrlichkeit ist von dem höchsten Gotte abhängig. — Dafs endlich auch das Wort „*Ātman*“ nicht zulässig sein würde, ist allen den genannten Annahmen entgegenstehend.

28. *sākshād api avirodham Jaiminiḥ*

auch wenn geradezu, sei kein Widerspruch, so Jaimini.

In Vorherigen wurde gelehrt, dafs der höchste Gott, sei es unter dem Symbole des Verdauungsfeuers, sei es durch den Upādhi des Verdauungsfeuers, hier zur Verehrung aufgestellt werde, um den Bestimmungen von dem innerlich Einwohnen u. s. w. gerecht zu werden; jetzt aber heifst es: auch ohne | die Annahme 218 eines Symboles oder eines Upādhi's könne man hier „geradezu“ eine Verehrung des höchsten Gottes vorgeschrieben finden, ohne dafs dadurch ein Widerspruch entstände; „so“ meint der Lehrer „Jaimini“. — ‘Aber steht mit einem solchen Absehen von dem Verdauungsfeuer nicht der Ausspruch der Schrift von dem innern Einwohnen in Widerspruch, sowie auch die in dem Ausdrucke ‘wegen des Wortes u. s. w.’ (Sūtram 1, 2, 26) angedeuteten Gründe?’ — Darauf ist zu erwidern: was zunächst das Schriftwort von dem innern Einwohnen betrifft, so steht dasselbe nicht damit in Widerspruch; denn in den betreffenden Worten: „wer es als menschenartig dem Menschen innerlich einwohnend weifs“ (Çatap. br: 10, 6, 1, 11) liegt gar keine Beziehung auf das Verdauungsfeuer vor, indem dieses weder das Thema bildet noch auch mit Namen genannt wird; vielmehr steht es so, dafs dasjenige, welches das Thema der Stelle bildet und als menschenartig mittels menschlicher Körperteile vom Schädel an bis zum Kinne hin vorstellig gemacht wird, dafs dieses auch gemeint ist, wenn es heifst: „wer es als „menschenartig dem Menschen innerlich einwohnend weifs“, ähnlich etwa, wie man den Ast [die äufsere Gestaltung des Baumes] dem Baume [auch] innerlich befestigt sieht. — Oder auch man kann sagen: der höchste Gott, von dem hier die Rede ist, und welcher in psychologischem wie in kosmologischem Sinne nur als Upādhi [als eine nur vom verehrenden Subjekte ihm beigelegte Bestimmung] auch die-Menschenartigkeit besitzt, dieses höchsten Gottes [nicht durch die Upādhi's bedingte, sondern von ihnen] freie Gestalt als des innern Zuschauers (*sākshin*) ist es, mit Beziehung auf welche es heifst: „wer ihn als menschenartig dem Menschen innerlich „einwohnend weifs“. Steht aber durch Betrachtung des Vorher-

gehenden und des Nachfolgenden fest, daß man an den höchsten Ātman zu denken hat, so wird sich auch das Wort *Vaiṣvānara* 219 in irgend einer Weise von ihm | verstehen lassen; also etwa, weil er alles und jeder (*viṣvaḥ ca naraḥ ca*) ist, oder weil er der eine (*nara*) in allen (*viṣve*) ist, oder weil alle Menschen (*viṣve narāḥ*) sein eigen sind, darum heißt der höchste Gott *Viṣvānara* als der allbeseelende; denn *Vaiṣvānara* ist nur so viel wie *Viṣvānara*, indem die Derivativbildung ebenso wie bei *rākṣasa* und *vāyasa* [statt *rakshas* und *vayas*] den Sinn nicht modifiziert. Und auch das daneben vorkommende Wort *agni* (Feuer) mag sich, etwa indem man zur Erklärung desselben als *agrāṇi* („der oberste Führer“) oder dergleichen seine Zuflucht nimmt, auf den höchsten Ātman beziehen. Endlich auch die Auffassung desselben als das *Gārhapatya*-Feuer u. s. w. (Chänd. 5, 18, 2) und die [sich daran anschließende] Besprechung der dem Leben (*prāṇa*) darzubringenden Spenden (Chänd. 5, 19—24) lassen sich daraus, daß der höchste Ātman die Seele in allem ist, erklären.

Aber in welchem Sinne ist es, wenn man die Stelle auf den höchsten Ātman bezieht, zu verstehen, daß die Schrift ihn (Chänd. 5, 18, 1) „eine Spanne lang“ nennt? — Um dieses zu erklären heißt es:

29. *abhivyakter, iti Āçmarathyaḥ*

wegen der Offenbarung, so Āçmarathya.

Obwohl der höchste Gott eine alles Maß übersteigende Größe hat, so kann doch seine Bezeichnung als eine Spanne lang ihren Grund haben in dem Zwecke „der Offenbarung“. Nämlich der höchste Gott offenbart sich als der Größe nach eine Spanne lang zum Frommen seiner Verehrer, denen er sich an besonderen Orten, z. B. im Herzen u. s. w., als an den Stätten seiner Wahrnehmbarkeit auf besondere Weise offenbart. Daher würde auch auf den höchsten Gott die Schriftstelle von der Spannenlänge passen „wegen der Offenbarung“; — „so“ meint der Lehrer „Āçmarathya“.

220

30. *anusmṛiter, Bādariḥ*

wegen der Erinnerung [des sich-Denkens], meint Bādari.

Oder er wird eine Spanne lang genannt, weil er in Erinnerung gebracht wird von dem Manas, welches in dem eine Spanne großen Herzen wohnt; die Ausdrucksweise ist dabei ähnlich, wie wenn man so viel Gerste, als in einen Scheffel geht, einen Scheffel Gerste nennt. Denn wenn auch bei der Gerste das eigentliche Quantum durch die Einfüllung in den Scheffel angezeigt wird, während es

hier an dem höchsten Gotte keinerlei Quantum giebt, welches durch die Einfüllung in das Herz angezeigt werden könnte, so ist diese Auffassung doch auf Grund der angezogenen Schriftstelle für zulässig zu erachten, ähnlich wie ja auch zuweilen die Erinnerung an einen Gegenstand [uneigentlich] als eine [wirkliche] Umklammerung (*ālambanam*) desselben bezeichnet wird (vgl. Kāth. 2, 17). — Oder auch man muß den höchsten Gott, obwohl er nicht eine Spanne lang ist, doch als eine Spanne lang „sich denken“ (*anusmaranīyah*), damit das Schriftwort von seiner Spannenslänge nicht unverwirklicht bleibe [also, ἔνα ἢ γραφή πλῆρωσῆ!]. In dieser Weise dient die Stelle von der Spannenslänge beim höchsten Gotte zum Zwecke „der Erinnerung“; — so meint der Lehrer „Bādari.“

31. *sampatter, iti Jaiminis, tathā hi darçayati*

wegen der Gleichsetzung, meint Jaimini, weil sie es so erklärt.

Oder die Schriftstelle von der Spannenslänge bezweckt eine „Gleichsetzung“; warum? „weil die Schrift es so erklärt“; nämlich in dem Brāhmanam der Vājasaneyin's, wo derselbe Gegenstand behandelt wird, werden die Glieder des *Vaiçvānara*, welche, sofern derselbe die Seele des Weltganzen ist, sich vom Himmel an bis zur Erde hin | erstrecken, in psychologischer Hinsicht gleichgesetzt 221 den Teilen des Leibes, die sich von der Schädeldecke an bis zum Kinne hin erstrecken, und hierbei erklärt die Schrift, daß der höchste Gott einer Spanne an Länge gleichgesetzt werde, indem sie sagt: „die Götter, leicht erkennbar, haben sich gleich gemacht „gleichsam einer Spanne an Länge; und ich will sie dir also erklären, daß ich sie dem Maße einer Spanne gleichsetze. — Und „er sprach, indem er auf den Schädel wies: dieses ist der überragende *Vaiçvānara*; und indem er auf die Augen wies: dieser „ist der wohlkräftige *Vaiçvānara*; und indem er auf die Nase wies: „dieses ist der Sonderweg habende *Vaiçvānara*; und indem er auf „den Hohlraum im Munde wies: dieses ist der weite *Vaiçvānara*; „und indem er auf das Wasser im Munde wies: dieses ist der „reiche *Vaiçvānara*; und indem er auf das Kinn (*cuvukam*) wies: „dieses ist der wohlgegründete *Vaiçvānara*“ (Çatap. br. 10, 6, 1, 10—11). Unter *cuvukam* (Kinn) ist der flache Knochen unterhalb des Mundes zu verstehen. Allerdings werden im Vājasaneyakam dem Himmel die Eigenschaft der Übrertragung | und der Sonne die Eigenschaft der Wohlkräftigkeit zugeschrieben, während hingegen im Chāndogyam dem Himmel die Wohlkräftigkeit und der Sonne

die Allgestaltigkeit beigelegt werden; aber diese Abweichung ändert an der Sache nichts, da die Stelle von der Spannenlänge ohne Unterschied in allen Çākhā's anerkannt wird. — Es ist der Lehrer „Jaimini“, welcher die Meinung vertritt, daß die Stelle von der Spannenlänge am passendsten als eine solche „Gleichsetzung“ bezweckend aufgefaßt werde.

32. āmananti ca enam asmin

auch überliefern sie, daß er hier.

„Auch überliefern sie“, nämlich die *Jābāla's*, „daß er“, der höchste Gott, „hier“, d. h. zwischen Schädel und Kinn aufzufassen sei; denn es heißt bei ihnen (*Jābāla-Upanishad* 2. p. 438): „jener „unendliche, verborgene *Ātman* wohnt in dem Unabgetrennten; „darum heißt er der Unabgetrennte. — Wo wohnt er denn? — „Er wohnt zwischen *Varaṇā* und *Nāçī*“ [eigentlich Namen zweier Flüsse in der Nähe von *Vārāṇasī*, Benares]. — „Wer ist die *Varaṇā* und wer die *Nāçī*?“ — Auf diese Frage werden sie bestimmt als der Augenbrauenbogen (*varaṇā*) und die Nase (*nāçikā*), und zur Erklärung der *Varaṇā* und *Nāçī* wird gesagt: weil sie alle von den Sinnesorganen begangenen Sünden abweide (*vārayati*), darum heiße sie *Varaṇā*, und weil sie alle von den Sinnesorganen begangenen Sünden vernichte (*nāçayati*), darum heiße sie *Nāçī*; 223 worauf es weiter heißt (*Jābāla-Up.* 2, p. 440): | „Und welches „ist sein Standort? — Es ist der Bindepunkt zwischen den Augenbrauen und der Nase; dieses ist derselbe Bindepunkt wie der „zwischen der Himmelswelt und dem Höchsten.“ — Somit ist der Schriftausdruck „eine Spanne lang“ bei dem höchsten Gotte angemessen.

Auch der (*Chānd.* 5, 18, 1) daneben vorkommende Ausdruck *abhivimāna* (etwa: „übermefsbar“) hat Beziehung darauf, daß er die innere Seele ist. *Abhivimāna* heißt er, weil er von allen lebenden Wesen als die innere Seele *abhivimīyate* (als sich gegenüberstehend ermessen, erkannt wird); oder er heißt *Abhivimāna*, weil er als die innere Seele *abhigata* (zugänglich) und, wegen Mangels eines Maßstabes *vimāna* (unmefsbar) ist, oder auch, weil er die ganze Welt als ihre Ursache *abhivimimīte* (ermifst).

Somit ist bewiesen, daß der *Vaiçvānara* den höchsten Gott bedeutet.

So lautet in dem Kommentare zur erhabenen *Çātraka-mīmāṃsā*, dem Werke der verehrungswürdigen Füße des erlauchten *Çāṅkara*, im ersten *Adhyāya* der zweite *Pāda*.

Des ersten Adhyaya

DRITTER PĀDA.

Verehrung dem höchsten Ātman!

Erstes Adhikaraṇam.

1. *dyu-bhū-ādi-āyatanam, sva-çabdāt*

224

der Stützpunkt von Himmel, Erde u. s. w., wegen des ihm eigentümlichen Wortes.

Es heißt in der Schrift (Mund. 2, 2, 5):

„Der Ort, in welchem Himmel, Erd' und Luftraum,
„Verstand und alle Sinne sind gewoben,
„Den wisset ihr als den Einen, als den Ātman;
„Die andern Reden lasset ihr beiseite; —
„Dies ist die Brücke der Unsterblichkeit.“

Hier wird auf etwas hingewiesen, was für den Himmel u. s. w., sofern dieselben ihm eingewoben sind, „der Stützpunkt“ ist; und es erhebt sich die Frage, ob dieser Stützpunkt das höchste Brahman oder etwas anderes sei?

Angenommen also, 'der Stützpunkt bedeute irgend etwas anderes; 'warum? weil es heißt: „er ist die Brücke der Unsterblichkeit.“ 'Zu einer Brücke gehören, nach weltlichen Begriffen, Ufer; man 'kann aber nicht behaupten, daß das höchste Brahman Ufer habe; 'denn die Schrift sagt von ihm es sei „das Endlose, Uferlose“ 225 '(Bṛih. 2, 4, 12). Muß man aber einmal unter dem Stützpunkte 'etwas anderes als Brahman verstehen so liesse sich ja an die in

‘der Smṛiti vorkommende Urmaterie denken, welche, sofern sie die Ursache der Welt ist, als deren Stützpunkt bezeichnet sein könnte. — Oder es könnte der in der Schrift vorkommende Wind sein, von dem es heißt: „der Wind, fürwahr, o Gautama, ist jener Faden; denn durch den Wind als Faden sind diese Welt und jene Welt und alle Wesen zu einem Büschel zusammengebunden“ (Bṛih. 3, 7, 2); in dieser Stelle sagt die Schrift auch von dem Winde aus, daß er [die Welten] auseinanderhalte. — Oder auch, es ist vielleicht die verkörperte Seele zu verstehen, sofern diese, vermöge ihres Genießerseins, für die zu genießende Weltausbreitung eine Art Stützpunkt bildet.’

Auf diese Annahmen erwidern wir: „der Stützpunkt von Himmel, Erde u. s. w.“; *dyu-bhuvau* sind *dyaus* (der Himmel) und *bhūs* (die Erde); *dyu-bhū-ādī* [im Sūtram] bedeutet die [Reihe von Wesen], in welcher diese beiden den Anfang machen. Also der Himmel, die Erde und der Luftraum, das Manas und die Prāṇa's, d. h. die aus ihnen bestehende, ganze Welt ist es, von der unsere Schriftstelle sagt, sie sei eingewoben: der Stützpunkt aber, in welchem diese eingewoben ist, kann nur das höchste Brahman sein; warum? „wegen des ihm eigentümlichen Wortes“, d. h. wegen des Wortes „Ātman“; denn es steht das Wort „Ātman“ dabei, indem es heißt: „den wist ihr als den Einen, als den Ātman“ (Mund. 2, 2, 5). Das Wort „Ātman“ | aber ist völlig angemessen nur, wo es sich um den höchsten Ātman, nicht wo es sich um eine andere Sache handelt. Auch wird öfter unter Nennung eines gerade ihm eigentümlichen Namens das Brahman von der Schrift als dieser Stützpunkt bezeichnet; so wenn es heißt: „alle diese Kreaturen haben „das Seiende als Wurzel, das Seiende als Stützpunkt, das Seiende „als Grundlage“ (Chānd. 6, 8, 4); und auch an unserer Stelle wird sowohl vorher als nachher das Brahman mit seinem eigentlichen Namen genannt; denn es heißt [vorher, Mund. 2, 1, 10]: „Geist „nur ist dieses All, das Werk, die Buße, Brahman und das Höchst-„unsterbliche“, und [nachher, Mund. 2, 2, 11]: „das Brahman, das „Unsterbliche, ist diese Welt im Osten und im Westen, das Brahman im Süden und im Norden.“ Wenn nun aber hierbei die Rede ist von einem Stützenden und einem Gestützten, und in dem Satze „das Weltall ist Brahman“, beide in demselben Casus miteinander verbunden werden, so könnte man auf den Gedanken kommen, daß, ähnlich wie ein mannigfach zusammengesetzter Baum aus Ästen, Stamm und Wurzel besteht, so auch vielleicht der Ātman ein mannigfacher, aus mancherlei Essenzen bestehender sei. Um diesem Zweifel zu begegnen, fügt die Schrift noch eine [dem Ātman] eigene, besondere Bestimmung hinzu, indem sie sagt: „den wist ihr als den Einen, als den Ātman“; das bedeutet: man darf nicht meinen, als wenn für den Ātman die Ausbreitung seiner Wirkungen charakteristisch wäre, als wenn er somit

als ein mannigfacher gedacht werden müßte; sondern vielmehr diese Ausbreitung der Wirkungen ist das Werk des Nichtwissens; und indem ihr dieselbe durch das Wissen aufhebt, so erkennt ihr jenen Einen, der ihr Stützpunkt ist, den seiner Essenz nach einheitlichen Âtman. | Denn wie einer, wenn man zu ihm sagt „hole 227 „das her, worauf Devadatta sitzt“, den Sitz holt, nicht aber den Devadatta, so wird auch hier gefordert, daß man nur den als Stützpunkt bezeichneten einwesentlichen Âtman erkenne, während hingegen eine Verknüpfung desselben mit der Unwahrheit der Umwandlungen von der Schrift in Abrede gestellt wird, wenn sie sagt (Kâth. 4, 10):

„Von Tod zu Tode wird verstrickt,
„Wer eine Vielheit hier erblickt.“

Die Satzverbindung: „das Weltall ist Brahman“ hingegen bezweckt, die Vielheit aufzuheben, nicht aber das Brahman als aus vielerlei Essenzen bestehend darzulegen; denn daß dasselbe seiner Essenz nach einheitlich ist, beweisen die Worte: „gleichwie der Salzblock „kein [unterschiedliches] Innere oder Äußere hat, sondern durch „und durch ganz aus Geschmack besteht, so, fürwahr, hat auch „dieser Âtman kein [unterschiedliches] Innere oder Äußere, sondern besteht durch und durch ganz aus Erkenntnis“ (Brih. 4, 5, 13). Somit ist der Stützpunkt von Himmel, Erde u. s. w. das höchste Brahman. Wenn aber behauptet wurde, daß wegen des Wortes von der Brücke, und weil eine Brücke zwei Ufer zu haben pflege, der Stützpunkt von Himmel, Erde u. s. w. etwas anderes als Brahman sein müsse, so erwidern wir, daß die Erwähnung der Brücke hier nur bedeuten soll, daß [der Âtman das Weltgebäude] auseinanderhalte, nicht aber, daß er [außer sich] Ufer und was sonst [einer Brücke zukommt] haben müsse. Denn wenn z. B. eine gewöhnliche Brücke aus Erde und Holz besteht, so braucht man darum doch nicht anzunehmen, daß auch hier von einer Brücke aus Erde und Holz die Rede sei. Übrigens liegt auch in dem Begriffe des Wortes *setu* (Brücke) nur das Auseinanderhalten, | nicht aber das Haben von Ufern und dergleichen; denn seiner 228 Etymologie nach stammt *setu* von der Wurzel *si*, welche „binden“ bedeutet.

Nach einer andern Auffassung wäre es nur das in den Worten: „den wist ihr als den Einen, als den Âtman“ erwähnte Wissen vom Âtman sowie das in den Worten: „die andern „Reden lasset ihr beiseite“ geforderte Beiseitelassen der Worte, welches beides hier, weil es die Unsterblichkeit bewirkt, als „die Brücke der Unsterblichkeit“ von der Schrift erwähnt würde, nicht aber der Stützpunkt des Himmels und der Erde selber. Daher die Behauptung, daß wegen Erwähnung der Brücke

der Stützpunkt des Himmels und der Erde etwas anderes sein müsse als Brahman, ungereimt sein würde.

2. *mukta-upasṛipya-vyapadeçāt*

wegen Bezeichnung als der Zufluchtsort der Erlösten.

Auch darum muß der Stützpunkt des Himmels und der Erde das höchste Brahman sein, weil er bezeichnet wird „als der Zufluchtsort der Erlösten“ d. h. als der Zufluchtsort für die Erlösten. Nämlich [um diese näher zu charakterisieren]: da ist zunächst das Nichtwissen, welches den Leib und [seine Organe], obwohl sie nicht das Selbst (*ātman*) sind, in dem Bewußtsein: „dies bin ich“ für das Selbst hält; sodann die Liebe zu dem, der diese [unsere Leiblichkeit] achtet u. s. w., der Haß gegen den, der sie verachtet u. s. w., die Furcht vor allem, was sie schädigt, der Wahn, — kurz diese ganze Heerschar des Unheils, wie sie in unendlicher Verzweigung sich ausbreitet und an uns allen zu Tage tritt. Im Gegensatz dazu stehen diejenigen, welche von dem Nichtwissen, der Liebe, dem Hasse und den übrigen Gebrechen erlöst sind; und diese Erlösten sind es, als deren Zufluchtsort und Eingangsstätte dasjenige bezeichnet wird, was vorher als Stützpunkt des Himmels und der Erde geschildert worden war; denn die Schrift sagt weiterhin (Mund. 2, 2, 8):

239

[„Wer jenes Höchst' und Tiefste schaut,
 „Dem spaltet sich des Herzens Knoten,
 „Dem lösen alle Zweifel sich,
 „Und seine Werke werden nichts:

und sodann heißt es (Mund. 3, 2, 8):

„So geht, erlöst von Name und Gestalt,
 „Der Weise ein zum göttlich-höchsten Geiste.“

Dafs aber dieser Zufluchtsort der Erlösten kein anderer als das Brahman ist, steht aus der Schrift fest, wenn sie z. B. sagt (Bṛih. 4, 4, 7):

„Wenn alle Leidenschaft verschwunden,
 „Die in des Menschen Herzen nistend schleicht,
 „Dann hat der Sterbliche Unsterblichkeit gefunden,
 „Dann hat das Brahman er erreicht.“

Dafs hingegen die Erlösten zur Urmaterie oder dergleichen als ihrem Zufluchtsorte eingingen, davon ist nirgendwo die Rede.

Auch wird in den Worten: „ihn wisset ihr als den Einen, als den „Ātman, die andern Reden lasset ihr beiseite“ (Mund. 2, 2, 5), hervorgehoben, daß man den Stützpunkt des Himmels und der Erde nur erkennen könne, nachdem man die Reden beiseite gelassen, und eben dies wird in einer andern Schriftstelle in Bezug auf das Brahman gelehrt, wenn es heißt (Bṛih. 4, 4, 21):

„Ihm forschet nach, die Weisheit zu erringen,
„Nicht Worten viel, die nur Beschwerde bringen“;

| auch darum also kann der Stützpunkt von Himmel, Erde u. s. w. 230
nur das höchste Brahman sein.

3. *na anumānam, a-tac-chabdād*

nicht das Gefolgerte, weil nicht Rede von ihm.

Daß hier von Brahman die Rede ist, dafür wurde ein specieller Grund angegeben; dafür aber, daß hier von etwas anderem die Rede sei, läßt sich nicht in dieser Weise ein specieller Grund angeben. Darum heißt es: „nicht das Gefolgerte“, d. h. die von der Smṛiti der Sāṅkhya's aufgestellte Urmaterie, darf hier unter dem Stützpunkte des Himmels und der Erde verstanden werden. Warum? „weil nicht Rede von ihm“; die „Rede von ihm“ ist eine auf jene ungeistige Urmaterie hinweisende Rede; von dieser also ist „nicht Rede“ d. h. keine Rede. Denn es kommt an unserer Stelle kein Wort vor, welches auf diese ungeistige Urmaterie hinwiese, so daß man sie unter der Ursache und dem Stützpunkte der Welt verstehen dürfte. Wohl aber findet sich hier ein Wort, welches auf das ihr entgegengesetzte Geistige hinweist, wenn es heißt: „der alles kennt und alles weiß“ u. s. w. (Mund. 1, 1, 9). Aus eben diesem Grunde darf man hier auch nicht auf den Wind als den Stützpunkt von Himmel, Erde u. s. w. zurückgehen.

4. *prāna-bhric ca*

noch auch der Lebensträger.

Wenn es auch auf den Lebensträger, d. h. auf die individuelle Seele, passen würde, daß der Stützpunkt der „Ātman“ genannt und als ein Geistiges geschildert wird, | so paßt auf die indivi- 231
duelle Seele, welche nur eine durch die Upādhi's eingeschränkte Erkenntnis hat, doch nicht die Bestimmung des Allkennens und Allwissens, und darum, weil auch von ihm „nicht Rede“ ist, läßt

sich auch der Lebensträger nicht unter dem Stützpunkte des Himmels und der Erde verstehen. Und noch viel weniger paßt dieses selbst, daß er der Stützpunkt des Himmels und der Erde sein soll, auf den durch die Ūpādhi's eingeschränkten, nicht alldurchdringenden Lebensträger. Daß um seinetwillen ein neues Sūtram gemacht wurde, geschah wegen des Folgenden. Denn warum darf man weiter nicht auf den Lebensträger als auf den Stützpunkt des Himmels und der Erde zurückgehen? Antwort:

5. *bheda-vyapadeṣāt*

wegen Hinweisung auf die Verschiedenheit.

Auch findet sich hier eine „Hinweisung auf die Verschiedenheit“, sofern in den Worten: „den wisset ihr als den Einen, als den „Ātman“ ein Objekt und ein Subjekt der Erkenntnis erwähnt wird. Das Subjekt der Erkenntnis ist, wegen seines Bedürfnisses nach Erlösung, der Lebensträger, und somit bleibt übrig, daß das durch das Wort „Ātman“ bezeichnete Brahman, das Objekt der Erkenntnis, der Stützpunkt des Himmels und der Erde sei. — Und warum weiter kann nicht der Lebensträger unter dem Stützpunkte des Himmels und der Erde verstanden werden? Antwort:

6. *prakaraṇāt*

wegen des Vorhabens.

Auch ist das gegenwärtige Vorhaben auf den höchsten Ātman gerichtet; denn wenn es [zu Anfang der Upanishad] heißt: „Was ist das, o Ehrwürdiger, mit dessen Erkenntnis diese ganze Welt „erkannt ist?“ (Muṇḍ. 1, 1, 3), so liegt hier die Absicht vor, in einer Erkenntnis alle Erkenntnis zu befassen; denn allerdings ist durch die Erkenntnis des alles beseelenden höchsten Ātman diese ganze Welt erkannt, nicht aber durch die bloße Erkenntnis des Lebensträgers. — Und warum weiter ist nicht der Lebensträger unter dem Stützpunkte des Himmels und der Erde zu verstehen? Antwort:

7. *sthiti-adanābhyañ ca*

auch wegen des Dabeistehens und des Essens.

Im Verlaufe der Stelle von dem Stützpunkte des Himmels und der Erde, bei den Worten: „zwei Freunde schön befiedert

„wisse auf einem Baum verbunden du“ (Munḍ. 3, 1, 1), ist weiterhin | von einem Dabeistehen und einem Essen die Rede, indem es heißt: „der eine ißt die süße Beere“ — dies bedeutet das Essen [lies *açanam*] der Frucht der Werke, — „der and're schaut nicht essend zu“ — dies bedeutet ein müßiges Dabeistehen, — und dieses beides, nämlich das Dabeistehen und das Essen, muß man hier von Gott und von dem *Kshetrājña* (der individuellen Seele) verstehen. Wird nun unter dem Stützpunkte des Himmels und der Erde Gott verstanden, so ist es in der Ordnung, daß dieser, nämlich Gott, weil von ihm die Rede war, als von dem *Kshetrājña* verschieden hervorgehoben wird; im andern Falle würde die Erwähnung Gottes, von dem doch keine Rede gewesen, unmotiviert und zusammenhanglos sein. — ‘Aber folgt nicht bei deiner Auffassung hinwiderum, daß es unmotiviert ist, daß der *Kshetrājña* ‘als von Gott verschieden hervorgehoben wird.’ — Doch nicht, weil eine solche Hervorhebung überhaupt nicht in der Absicht der Schrift liegt. Denn der *Kshetrājña*, wie er als Thäter und Genießer in den einzelnen Leibern, mit dem *Upādhi* der *Buddhi* verbunden, besteht, wird nur von Seiten der Erfahrung angenommen [worin eben das Motiv seiner Erwähnung liegt], um seiner selbst willen aber von der Schrift überhaupt nicht erwähnt. Gott hingegen wird, weil er von der Erfahrung nicht angenommen wird, von der Schrift um seiner selbst willen gelehrt; daher bei ihm eine unmotivierte [nur gelegentliche] Erwähnung nicht angemessen sein würde. Übrigens haben wir schon bei dem Sūtram: „die „beiden in die Höhle eingegangenen, denn zwei Seelen“ (1, 2, 11), bewiesen, daß unter den beiden Vögeln in diesem Verse Gott und der *Kshetrājña* zu verstehen sind; und wenn darunter, gemäß der aus der *Paiṅgi-Upaniṣhad* geschöpften [oben, S. 101 fg. schon besprochenen] Auslegung das *Sattvam* und der *Kshetrājña* verstanden werden sollen, so geht auch das ohne Widerspruch an. Wie das? Nun, weil von dem Lebensträger, wie er, dem Raume in den Gefäßen vergleichbar, unter der Vorstellungsform seiner *Upādhi*'s, des *Sattvam* u. s. w., in den einzelnen | Leibern sich der Auffassung darbietet, durch unsere Stelle ausgeschlossen wird, daß er der Stützpunkt von Himmel und Erde sein könne; während hingegen derjenige, welcher allerdings auch [als der *Kshetrājña*] in allen Leibern wohnt, sofern man ihn in seiner Befreiheit von den *Upādhi*'s in Betracht zieht, kein anderer als der höchste *Ātman* ist. So wie nämlich die Räume in den Gefäßen u. s. w., sofern man sie in ihrer Befreiheit von den *Upādhi*'s der Gefäße in Betracht zieht, nichts anderes sind als der große Weltraum, ebenso ist auch der Lebensträger [d. h. der *Kshetrājña*, die individuelle Seele], sofern er von dem höchsten *Ātman* nicht verschieden gedacht werden kann, nicht [als der Stützpunkt des Himmels und der Erde] abzuweisen; ebenderselbe hingegen, sofern er unter der Vorstellungsform

232

233

des *Sattvam* u. s. w. aufgefaßt wird, darf nicht als der Stützpunkt des Himmels und der Erde betrachtet werden. Somit kann der Stützpunkt des Himmels und der Erde nur das höchste Brahman sein. Übrigens ist dies schon durch das Sūtram „der mit den „Eigenschaften der Unsichtbarkeit u. s. w., wegen Nennung seiner „Qualitäten“ (1, 2, 21) als bewiesen zu erachten, da mitten in der dort besprochenen Stelle von dem Mutterschoße der Wesen die gegenwärtig uns beschäftigenden Worte: „Der Ort in welchem Himmel, Erd' und Luftraum“ u. s. w., sich vorfinden. Nur daß sie, behufs ausführlicherer Betrachtung, hier nochmals vorgenommen wurden.

Zweites Adhikaranam.

8. *bhūmā, samprasādād adhi upadeçāt*

die Unbeschränktheit, wegen der Höherstellung über die Vollberuhigung.

Die Schrift sagt: „Die Unbeschränktheit (*bhūman*) aber muß man suchen zu erkennen. — Ja, die Unbeschränktheit, Verehrungswürdiger, möchte ich erkennen. — Wenn einer [außer sich] kein anderes sieht, kein anderes hört, kein anderes erkennt, das ist die Unbeschränktheit; wenn er hingegen ein anderes sieht, ein anderes hört, ein anderes erkennt, das ist die Beschränktheit (*alpam*)“ u. s. w. (Chând. 7, 23—24) — Hier erhebt sich die Frage, ob unter der Unbeschränktheit der Prāna (das Leben) zu verstehen ist, oder der höchste Ātman. — Woher diese Frage? — Nun, was zunächst das Wort „Unbeschränktheit“, *bhūman*, betrifft, so bezeichnet dasselbe einen Zustand der Größe, da nach der Smṛiti-Regel: „*bahor lopo bhū ca bahoh*“ — „bei *bahu* [mit *-iman*] „Ausfall [des *i*] und *bhū* statt *bahu*“ (Pāṇini 6, 4, 158), das Wort *bhūman* auf ein Zustand-Suffix endigt. Welcher Art ist nun dieser Zustand der Größe? Das ist näher zu bestimmen. Sofern in der Nähe das Wort vorkommt: „Der Prāna, fürwahr, ist größer (*bhūyān*) als die Hoffnung“ (Chând. 7, 15, 1), kann es scheinen, als sei unter dem *Bhūman* der Prāna zu verstehen. Andererseits jedoch kann es scheinen, wenn man die Aufstellung des Themas in den Eingangsworten erwägt: „denn ich habe von solchen, die dir gleichen, gehört, daß, wer den Ātman kennt, über den Kummer hinaus ist; ich aber, o Herr, bin bekümmert; führe du mich hinaus über den Kummer“ (Chând. 7, 1, 3), daß der *Bhūman* vielmehr den höchsten

Ātman bedeutet. Welches soll man nun davon annehmen und welches aufgeben? Das ist hier die Frage.

‘Angenommen also, der Bhūman bedeute den Prāṇa. Warum? Weil über ihn hinaus die Kette von Fragen und | Antworten’ 235 [welche Chānd. 7, 1—15, jedesmal nach dem, was größer sei, forschend, vom Namen zu Rede, Manas, Entschluß, Gedanken, Meditation, Erkenntnis, Kraft, Nahrung, Wasser, Glut, Äther, Erinnerung, Hoffnung und endlich zum Prāṇa weiter schreitet] nicht weiter fortgeführt wird. Denn während es hieß: „Giebt es, o Herr, ein Größeres als den Namen?“ — „Ja, die Rede ist „größer als der Name“, und ebenso: „Giebt es, o Herr, ein „Größeres als die Rede?“ — „Ja, das Manas ist größer als die „Rede“, und in dieser Weise die Reihe der Fragen und Antworten vom Namen an bis zum Prāṇa hin immer weiter fortschreitet, so findet sich über den Prāṇa hinaus weiterhin keine derartige Frage und Antwort mehr, so als wenn es hiesse: „Giebt es, o Herr, ein „Größeres als den Prāṇa“ und geantwortet würde: „Ja, dies und „das ist größer als der Prāṇa.“ Vielmehr, nachdem der Prāṇa für größer als [alle Principien] vom Namen an bis zur Hoffnung hin in den Worten: „Ja, der Prāṇa ist größer als die Hoffnung“ u. s. w. (Chānd. 7, 15, 1) ausführlich erklärt worden, und nachdem demjenigen, der den Prāṇa kenne, das Prädikat eines Absprechers (atīvādīn) zuerkannt worden in den Worten: „Fürwahr, wer also „sieht und denkt und erkennt, der ist ein Absprecher; und wenn „man zu ihm sagt:] du bist ein Absprecher! so soll er es zugeben und nicht leugnen“ (Chānd. 7, 15, 4), — so heißt es weiter: „Der aber nur ist der rechte Absprecher, welcher durch die Wahrheit abspricht“ (Chānd. 7, 16); hier wird das Absprechersein dessen, der dem Prāṇa huldige, wieder aufgenommen und, ohne daß der Prāṇa fallen gelassen würde, schreitet die Rede weiter fort durch die Reihenfolge von Wahrheit u. s. w. bis zum Bhūman hin [Wahrheit, Erkenntnis, Verstand, Glaube, Gewisheit, That, Lust, Bhūman, Chānd. 7, 16—24], woraus folgt, daß die Schrift ‘den Prāṇa eben für den Bhūman hält.’ — Aber wenn der Prāṇa für den Bhūman erklärt wird, wie soll man dann das Wort verstehen, welches als Charakter des Bhūman angiebt: „wenn einer „[außer sich] kein anderes sieht“ u. s. w.? — ‘Hierauf erwidern wir: weil im Zustande des Tiefschlafes, wo die Sinnesorgane in ‘den Prāṇa eingehen, keine Thätigkeit des Sehens u. s. w. stattfindet, | deswegen kann man die in den Worten „wenn einer kein 236 „anderes sieht“ liegende Charakterisierung auch auf den Prāṇa beziehen, und so sagt auch die Schrift, nachdem sie in den Worten „er sieht nicht, er hört nicht“ u. s. w. (Prajna 4, 2) den Zustand ‘des Tiefschlafes als einen solchen geschildert hat, in welchem die ‘Thätigkeit aller Organe zur Ruhe kommt, weiter: „dann halten „nur die Wachtfeuer des Prāṇa in dieser Stadt Wacht“ (Prajna 4, 3).

‘Indem diese Stelle eben in jenem Zustande [des Tiefschlafes] dem ‘fünffachen Prāṇa ein Wachen zuschreibt, lehrt sie, daß der Prāṇa ‘im Tiefschlaf die Oberhand hat. Und auch die Lust, welche ‘dem Bhūman in den Worten: „fürwahr der Bhūman ist die Lust“ (Chānd. 7, 23) beigelegt wird, läßt sich damit wohl vereinigen; ‘denn auch die Stelle: „daselbst siehet dieser Gott keine Träume, ‘dann herrscht in diesem Leibe ganz die Lust“ (Praṇa 4, 6), ‘lehrt eben für den Zustand des Tiefschlafes das Vorherrschen der ‘Lust. Ferner auch die Stelle: „der Bhūman ist das Unsterbliche“ (Chānd. 7, 24, 1) spricht nicht gegen den Prāṇa; denn die Schrift ‘sagt: „der Prāṇa fürwahr ist das Unsterbliche“ (vgl. Kaush. 3, 2).’ — Aber wie läßt sich mit der Auffassung des Bhūman als Prāṇa die Stelle in Einklang bringen: „wer den Ātman kennt, ist über den ‘„Kummer hinaus“ (Chānd. 7, 1, 3), in welcher als Motiv des Vorhabens das Verlangen, den Ātman zu erkennen, bezeichnet wird? — ‘Dadurch, so antworten wir, daß hier unter dem Ātman eben ‘der Prāṇa verstanden wird. Dem entspricht es, daß die Stelle: ‘„der Prāṇa ist Vater, der Prāṇa Mutter, der Prāṇa Bruder, der ‘„Prāṇa Schwester; der Prāṇa Lehrer und Brahmane“ (Chānd. 7, 15, 1) ‘den Prāṇa für den Ātman (die Seele) in allen Wesen erklärt, so ‘wie auch, daß es weiter heißt: „wie die Speichen eingefügt sind ‘„in die Nabe, so ist alles in diesen Prāṇa eingefügt“ (Chānd. ‘7, 15, 1). Aus dieser Stelle von der Allbeseelung und aus den ‘Gleichnisse von den Speichen und der Nabe erklärt sich auch, ‘warum dem Prāṇa die den Bhūman charakterisierende unermessliche GröÙe beigelegt wird. Folglich ist der Bhūman der Prāṇa; ‘dieses ist unsere Annahme.’

Hierauf erwidern wir wie folgt. Nur der höchste Ātman und nicht der Prāṇa kann hier unter dem Bhūman verstanden werden.

237 | Warum? „Wegen der Höherstellung über die Vollberuhigung“. Die „Vollberuhigung“ (*samprasāda*) bedeutet hier den Zustand des Tiefschlafes, wie sich schon aus der Worterklärung, sofern man in diesem vollständig zur Ruhe kommt (*samyak prasīdati*), ergibt, sowie auch daraus, daß im Bṛihadāraṇyakam die Vollberuhigung (*samprasāda*) mit den Zuständen des Träumens und des Wachens zusammen erwähnt wird (Bṛih. 4, 3, 15). Und weil nun in diesem Zustande der Vollberuhigung der Prāṇa wach bleibt, darum ist hier [in den Worten des Sūtram] unter der Vollberuhigung der Prāṇa zu verstehen, und der Sinn der Worte ist: „weil der Bhūman höher gestellt wird als der Prāṇa.“ Wäre nun der Prāṇa auch wieder unter dem Bhūman zu verstehen, so würde er höher gestellt werden als er selbst, was widersinnig ist; denn es heißt ja nicht im Vorherigen: „der Name ist größer als der Name“, so daß der Name höher als er selbst gestellt würde, sondern es wird vielmehr von dem Namen auf ein anderes [als das Größere] hingewiesen, nämlich auf die Rede, denn es heißt: „ja, die Rede ist größer als

„der Name“, und in derselben Weise wird auch von der Rede u. s. w. bis zum Prāṇa hin das Nächstfolgende jedesmal als das Höhere hingestellt; in eben derselben Weise aber wird der Bhūman höher gestellt als der Prāṇa, und folglich muß er von dem Prāṇa verschieden sein. — ‘Aber hier kommt doch nicht mehr weiter die Frage vor, „gibt es, o Herr, ein Größeres als den Prāṇa“, und ‘ebensowenig die Antwort, „ja, dies und das ist größer als der „Prāṇa“; wie kann man also behaupten, daß der Bhūman höher gestellt werde als der Prāṇa? Auch wird ja das auf den Prāṇa ‘bezügliche Absprechersein weiterhin wieder aufgenommen, denn es heißt: „der aber nur ist der rechte Absprecher, welcher durch die ‘Wahrheit abspricht“, so daß | eine Höherstellung über den Prāṇa 238 ‘hinaus doch überhaupt gar nicht stattfindet!’ — Hierauf erwidern wir: zunächst ist es nicht richtig, daß jene Herbeiziehung des Absprecherseins so geschieht, daß dasselbe sich auf den Prāṇa beziehe; vielmehr wird ein Unterschied [von dem Absprechersein auf Grund der Erkenntnis des Prāṇa] hervorgehoben in den Worten „welcher durch die Wahrheit abspricht.“ — ‘Aber kann sich ‘nicht auch jene Hervorhebung des Unterschiedes auf den Prāṇa ‘beziehen? Nämlich, so wie, wenn man sagt: „der ist der rechte ‘„Opferer, welcher die Wahrheit spricht“, hiermit nicht gemeint ‘ist, daß jeder, welcher die Wahrheit spricht, auch ein Opferer ‘sei, sondern nur derjenige, welcher wirklich opfert, das Sprechen ‘der Wahrheit aber als ein Merkmal des Opferers hervorgehoben ‘wird, ebenso liegt auch in den Worten: „der aber nur ist der ‘„rechte Absprecher, welcher durch die Wahrheit abspricht“, nicht, ‘daß jeder, der die Wahrheit spricht, ein Absprecher sei, sondern ‘nur daß derjenige es sei, welcher die in Rede stehende Erkenntnis des Prāṇa besitzt, wobei als Merkmal dessen, der den Prāṇa ‘kennt, das Sprechen der Wahrheit angegeben wird.’ — Diese Auffassung lassen wir nicht zu, weil sie vom Schriftsinne abweicht; denn die Schrift faßt hier das Absprechersein so auf, daß dasselbe durch das Sprechen der Wahrheit erlangt wird, indem sie erklärt, daß derjenige der rechte Absprecher sei, welcher durch die Wahrheit abspreche. Hierbei ist von der Erkenntnis des Prāṇa gar keine Rede. Vielmehr würde es nur um des Vorhergehenden willen geschehen, wenn man die Erkenntnis des Prāṇa damit in Verbindung brächte. Dann aber würde dem Vorhergehenden zu Liebe vom Schriftsinne abgegangen werden. Außerdem würde dann auch das Wörtchen „aber“ nicht passen, welches ein Abgehen von dem Vorhergehenden anzeigt; denn wenn es heißt: „der aber ‘nur ist der rechte Absprecher“, und weiter: „die Wahrheit aber ‘„muß man somit erforschen“ (Chānd. 7, 16, 1), so wird in diesen Worten ein neuer Anlauf genommen, und dies beweist, daß von einer neuen Sache | die Rede sein soll. Es ist damit ähnlich, wie 239 wenn es sich z. B. um die Verherrlichung eines solchen handelt,

der einen der vier Veden kennt, und dann weiter gesagt wird: „der aber ist ein großer Brahmane, welcher alle vier Veden kennt“; hier handelt es sich nicht mehr um die Kenner eines Veda, sondern um etwas Neues, nämlich um die Verherrlichung desjenigen, welcher alle vier Veden kennt. Auch braucht der Übergang zu einer neuen Sache hier nicht notwendig in der Form von Frage und Antwort stattzufinden; vielmehr kann ein solcher Übergang zu etwas Neuem auch dadurch bewirkt werden, daß mit dem Vorhergehenden kein Zusammenhang stattfindet; so hier, wo Nārada, nachdem er die bei dem Prāṇa abschließenden Anpreisungen angehört hat, stille schweigt, und nun Sanatkumāra ihn aus freien Stücken weiter fördert. Weil nämlich das Absprechersein durch die Erkenntnis des Prāṇa, welcher in den Bereich der Unwahrheit der Umwandlungen gehört, kein wahres Absprechersein ist, darum heißt es weiter: „der aber nur ist der rechte Absprecher, welcher „durch die Wahrheit abspricht“ (Chānd. 7, 16, 1). Die Wahrheit bedeutet hier das höhere Brahman, weil es die höchste Realität ist, und weil eine andere Schrift sagt: „Wahrheit, Erkenntnis, „Unendlichkeit ist das Brahman“ (Taitt. 2, 1). Hierdurch angeregt sagt Nārada: „ich möchte, o Herr, durch die Wahrheit absprechen“, und darauf hin wird er durch eine Reihe von Mittelgliedern, wie Erkenntnis u. s. w., auf den Bhūman hingeführt. Also die Wahr-
 240 heit, welche höher steht als der Prāṇa, | und deren Mitteilung hier verheißsen wird, diese eben liegt in dem Bhūman; dieses ergiebt sich als der Sinn der Schrift. Der Bhūman wird somit höher gestellt als der Prāṇa, ist folglich von ihm verschieden und muß als der höchste Ātman aufgefaßt werden. Hierzu stimmt es auch, daß zu Anfang als Motiv des Vorhabens der Wunsch angegeben wurde, den Ātman zu erkennen. Daß hierbei unter dem Ātman der Prāṇa zu verstehen sei [wie p. 236, 11 behauptet wurde], läßt sich nicht annehmen; denn der Prāṇa ist nicht der Ātman im eigentlichen Sinne. Hierzu kommt, daß das Aufhören des Kammers nicht anders als durch die Erkenntnis des höchsten Ātman möglich ist; denn eine andere Schriftstelle sagt: „es ist „kein anderer Weg zum Gehen“ (Çvet. 6, 15). Es hieß aber zu Eingang unserer Stelle: „führe du mich, o Herr, hinaus über den „Kummer“ (Chānd. 7, 1, 3), und zum Schlusse heißt es: „so zeigte „ihm, dessen Verdunkelung gewichen war, das Ufer jenseits der „Finsternis der heilige Sanatkumāra“ (Chānd. 7, 26, 2). Unter der Finsternis ist hier das Nichtwissen zu verstehen, welches die Ursache des Kammers u. s. w. ist. Wäre hingegen der Prāṇa der letzte Zweck der Anpreisung, so könnte ferner auch nicht die Abhängigkeit des Prāṇa von einem andern hervorgehoben werden; nun aber sagt das Brāhmanam (Chānd. 7, 26, 1): „von dem Ātman „rührt her der Prāṇa.“ Wollte endlich jemand behaupten, daß zwar am Schlusse des Abschnittes der höchste Ātman gemeint sein

möge, daß aber unter dem Bhûman noch der Prâna verstanden werden müsse, so ist das nicht zuzugeben, weil von den Worten an: „aber worauf gründet denn er sich, o Herr? — Er gründet „sich auf seine eigne Majestät“ (Chând. 7, 24, 1) bis zum Ende des Abschnittes immerfort nur von dem Bhûman die Rede ist. Auch was die [von dem Gegner p. 236, 16 für den Prâna geltend gemachte] unermessliche Größe der dem Bhûman beigelegten Gestalt betrifft, so paßt dieselbe noch viel besser auf den höchsten Âtman, sofern dieser die Ursache von allem ist.

9. dhârma-upapattê ca

241

auch wegen des Zutreffens der Qualitäten.

Hierzu kommt, daß auch die dem Bhûman zugeschriebenen Qualitäten auf den höchsten Âtman zutreffen; denn wenn es heißt: „wenn einer kein anderes sieht, kein anderes hört, kein anderes „erkennt, das ist der Bhûman“ (Chând. 7, 24, 1), so wird hier von dem Bhûman ein Aufhören der Thätigkeiten des Sehens u. s. w. gelehrt, und dieses Aufhören der Thätigkeiten des Sehens u. s. w. ist bekanntlich ein Merkmal des höchsten Âtman, sofern eine andere Schriftstelle sagt: „wo aber einem alles zum eignen Selbst „geworden ist, wie sollte er da irgend wen sehen“ u. s. w. (Bṛih. 4, 5, 15). Und auch was jenes [aus Praṇa 4, 2—3 geltend gemachte] Aufhören der Thätigkeiten des Sehens u. s. w. im Zustande des Tiefschlafes betrifft, so ist auch dies nur bestimmt, die Unberührbarkeit des Âtman [von den Eindrücken der Sinnenwelt], nicht aber die Wesenheit des Prâna zu schildern, da an der betreffenden Stelle [vgl. Praṇa 4, 7] von dem höchsten Âtman die Rede ist. Und auch die Lust, welche als in diesem Zustande herrschend bezeichnet wurde, soll nur dienen um zu lehren, daß eben der Âtman seinem Wesen nach Lust ist; denn die Schrift sagt [von der Wonne des Brahman]: „dieses ist seine höchste „Wonne; durch ein kleines Teilchen nur dieser Wonne haben ihr „Leben die andern Kreaturen“ (Bṛih. 4, 3, 32); und so heißt es auch an unserer Stelle „die Unbeschränktheit (bhûman), das ist „die Lust; in der Beschränktheit ist keine Lust; darum ist die „Unbeschränktheit die Lust“ (Chând. 7, 23, 1); wenn hier die mangelhafte (sâmaya) Lust [der Beschränktheit] ausgeschlossen wird, so beweist dies, daß der als Lust aufgefaßte Bhûman das Brahman ist. Auch die Erwähnung der Unsterblichkeit in den Worten „die Unbeschränktheit ist das Unsterbliche“ (Chând. 7, 24, 1) weist auf die höchste Ursache hin, indem die Unsterblichkeit alles Erschaffenen nur eine relative ist, wie denn auch eine andere Schriftstelle sagt: „was von ihm verschieden, das ist leidvoll“

(Bṛih. 3, 4, 2). Ebenso steht es mit den übrigen Qualitäten, daß er die Wahrheit ist, daß er auf seine eigene Majestät sich gründet, daß er allgegenwärtig und die Seele von allem ist; alle diese
 242 | dem Bhūman von der Schrift beigelegten Qualitäten passen nur auf den höchsten Ātman und auf nichts anderes. Somit ist bewiesen, daß der Bhūman den höchsten Ātman bedeutet.

Drittes Adhikaranam.

10. aksharam, ambara-anta-dhṛiteḥ

das Unvergängliche, wegen der Befassung bis zum Äther hin.

Es heißt: „aber worin ist denn der Äther eingewoben und „angewoben? — Er antwortete: es ist das, o Gārgi, was die „Brahmanen das Unvergängliche (*aksharam*) nennen; es ist nicht „grob und nicht fein“ u. s. w. (Bṛih. 3, 8, 7—8). Hier erhebt sich die Frage, ob unter dem „Unvergänglichen“ (*aksharam*) der Buchstabe [welcher, als das nicht weiter auflösbare Urelement der Rede, von den Indern *aksharam* genannt wird] oder aber der höchste Gott zu verstehen ist.

Man könnte denken: 'da in Ausdrücken wie *akshara-samā-mnāya* (Buchstabenverzeichnis, Alphabet) das Wort *aksharam* für „Buchstabe“ gebräuchlich, und von dem Gebräuchlichen abzuweichen nicht ziemlich ist, da ferner auch in andern Schriftstellen, wie: „dieses Weltall ist nur der Laut *Om*“ (Chānd. 2, 23, 4) die [drei in *Om* enthaltenen] Buchstaben zum Zwecke ihrer Verehrung für die Seele des Weltganzen erklärt werden, so sei auch 'an unserer Stelle unter dem *aksharam* nur der Buchstabe zu verstehen.'

Auf diese Annahme ist zu erwidern, daß das Wort *aksharam* hier nur den höchsten Ātman bedeuten kann; warum: „wegen der „Befassung bis zum Äther hin“, d. h. weil er alles durch Umwandlung Entstandene von der Erde an bis zum Äther hin in sich befaßt. Nämlich die Gesamtheit alles Umgewandelten, Erde u. s. w., wie es durch die Dreiheit der Zeiten [Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft] sich verteilt, wird durch die Worte: „das „ist angewoben und eingewoben in dem Äther“ (Bṛih. 3, 8, 7) als in dem Äther gegründet nachgewiesen; und auf die weitere Frage: „aber worin ist denn der Äther eingewoben und angewoben?“
 243 wird zur Antwort auf jenes | Unvergängliche (*aksharam*) hinge-

wiesen; und ebenso heißt es zum Beschlusse: „fürwahr in diesem „Unvergänglichem ist der Äther eingewoben und angewoben, o Gârgi“ (Brîh. 3, 8, 11). Diese „Befassung alles Seienden bis zum Äther hin“ kann von keinem andern als von Brahman ausgesagt werden, und auch wenn es (Chând. 2: 23, 4) heißt: „dieses Weltall ist nur der „Laut *Om*“, so wird auch hier der Laut *Om* als ein Mittel der Erlangung des Brahman der Anpreisung halber erwähnt. Darum, und weil in dem Worte *aksharam* liegt, daß es nicht vergeht (*na ksharati*), und daß es durchdringt (*açnute*), also wegen der Ewigkeit und der Alldurchdringung, bedeutet *aksharam* das höhere Brahman.

‘Das mag ja sein’, könnte man einwenden, ‘aber wenn die Befassung von allem bis zum Äther hin als die Abhängigkeit alles ‘Gewordenen von seiner Ursache verstanden wird, dann kann diese ‘Befassung von allem bis zum Äther hin auch von denen geltend ‘gemacht werden, welche die Urmaterie für die Weltursache halten; ‘mit welchem Rechte also findet man in dieser Befassung eine ‘Darlegung des Brahman?’ — Darauf dient zur Antwort:

11. *sâ ca praçâsanât*

und eine solche, wegen des Geheißes.

„Und eine solche“ d. h. ein Werk des höchsten Gottes ist die Befassung von allem bis zum Äther hin „wegen des Geheißes“; denn von einem Geheiß ist hier die Rede, wenn es heißt: „auf „dieses Unvergänglichem Geheiß, o Gârgi, stehen auseinandergelagert „halten Sonne und Mond“ u. s. w. (Brîh. 3, 8, 9). Dieses Geheiß kann nur eine Wirkung des höchsten Gottes, nicht aber eines Ungeistigen sein. Denn ungeistigen Dingen, welche, wie z. B. der Thon, die Ursache der Gefäße u. s. w. sind, kommt ein auf die Gefäße u. s. w. bezügliches Befehlen nicht zu.

12. *anya-bhâva-vyâvritteç ca*

244

auch wegen der Ausschließung anderer Möglichkeit.

„Auch wegen der Ausschließung anderer Möglichkeit“, — auch aus diesem Grunde muß man unter dem Worte *aksharam* das Brahman verstehen, so daß die Befassung von allem bis zum Äther hin sein Werk und nicht das eines andern ist. Aber was heißt das: „wegen der Ausschließung anderer Möglichkeit?“ — „Andere Möglichkeit“ ist die Möglichkeit eines andern; die Ausschließung einer solchen ist die „Ausschließung anderer Möglichkeit.“

Das heißt mit andern Worten: das andere, von Brahman Verschiedene, welches man hier als unter dem Worte *akṣaram* zu verstehen mutmaßen könnte, dessen Möglichkeit schließt die Schrift selbst von diesem alles bis zum Äther hin befassenden Unvergänglichem aus, wenn sie sagt: „wahrlich dieses Unvergängliche, o Gārgī, ist sehend „nicht gesehen, hörend nicht gehört, denkend nicht gedacht, erkennend nicht erkannt“ (Bṛih. 3, 8, 11); hier würden die Bezeichnungen als „nicht gesehen“ u. s. w. auch auf die Urmaterie passen, hingegen die Bezeichnungen als „sehend“ u. s. w. passen nicht auf sie, wegen ihrer Ungeistigkeit. Und wenn es ebendasselbst weiter heißt: „nicht giebt es aufser ihm ein Sehendes, nicht giebt es aufser ihm „ein Hörendes, nicht giebt es aufser ihm ein Denkendes, nicht „giebt es aufser ihm ein Erkennendes“ (Bṛih. 3, 8, 11), so darf man, wegen der in dieser Stelle vorliegenden Bestreitung einer Vielheitlichkeit des Ātman, unter dem Worte *akṣaram* auch nicht die mit den Upādhi's behaftete verkörperte Seele verstehen, da durch die [vorhergehenden] Worte: „es ist ohne Auge, ohne Ohr, „ohne Rede, ohne Manas“ (Bṛih. 3, 8, 8) jede Behaftung mit Upādhi's [von dem höhern Brahman] ausgeschlossen wird. Ohne solche Upādhi's aber kann es gar keine verkörperte Seele geben. Darum ist [nicht sie, sondern] nur das höchste Brahman unter dem „Unvergänglichen“ zu verstehen; das ist gewiß.

Viertes Adhikaraṇam.

245

13. *ikṣhati-karma-vyapadeçāt saḥ*

weil als Werk (Objekt) des Schauens bezeichnet, er.

„Fürwahr, o Satyakāma, der Laut *Om* ist das höhere und das „niedere Brahman. Darum erlangt der Wissende, | wenn er sich „auf denselben stützt, das eine oder das andere“ (Praṇa 5, 2). Im Verlaufe dieser Stelle heißt es: „wenn er hingegen durch alle „drei Elemente des Lautes *Om* den höchsten Geist meditiert“ u. s. w. (Praṇa 5, 5). Hier entsteht die Frage, ob in dieser Stelle von einer Meditation des höhern oder des niedern Brahman die Rede ist, indem ja nach den Eingangsworten der Wissende, wenn er sich auf den Laut *Om* stützt, von dem höhern und niedern [Brahman] das eine oder das andere erlangt.

Angenommen also, 'es sei hier von dem niedern Brahman die 'Rede; warum? weil in den Worten „nachdem er in das Licht, in „die Sonne eingegangen“ und „von den *Sāman*-Liedern wird er

„emporgeführt zur Brahmanwelt“ (Prajña 5, 5) demjenigen, der solches weiß, eine räumlich begrenzte Belohnung verheißt wird. Denn wer das höhere Brahman erkannt hat, der kann nicht eine räumlich begrenzte Belohnung erlangen, weil das höhere Brahman allgegenwärtig ist. Man darf nicht einwenden, daß bei der Auffassung als das niedere Brahman die Bezeichnung, daß er „den höchsten Geist“ meditiere, nicht passe, indem, im Vergleich mit dem Leibe, der Prāpa [d. h. das niedere Brahman als Princip des individuellen Lebens] als das Höhere bezeichnet werden kann.

Auf diese Einwendung antworten wir, daß es nur das höhere Brahman sein kann, welches hier zur Meditation empfohlen wird; warum? „weil er als Werk (Objekt) des Schauens bezeichnet | „wird.“ Das Schauen bedeutet ein Sehen, da der Begriff des Schauens unter dem [allgemeineren] des Sehens befaßt (*darṣana-vyāpāra*) wird. Der hier zur Meditation empfohlene Geist wird nämlich im weiteren Verlaufe als ein Objekt der Thätigkeit des Schauens bezeichnet, denn es heißt (Prajña 5, 5): „dann schaut er ihn, der höher ist als dieser höchste Komplex des Lebens, den in der Burg [des Leibes] wohnenden Geist (*puri-ṣayam puruṣam*).“ Die Thätigkeit des Meditierens könnte sich auch auf ein Objekt beziehen, welches in Wirklichkeit nicht so ist, indem man auch einen Gegenstand des bloßen Wunsches meditieren kann; die Thätigkeit des Schauens hingegen muß als Objekt einen Gegenstand haben, welcher wirklich in der Erfahrung ebenso vorhanden ist; darum kann nur der höchste Ātman, weil nur er der Gegenstand der vollkommenen Erkenntnis ist, hier unter dem Objekte der Thätigkeit des Schauens verstanden werden. Und eben derselbe ist anzuerkennen als derjenige, welcher vorher mit den Worten „der höchste Geist“ als Gegenstand der Meditation bezeichnet wird. — Aber bei der Meditation hieß es doch „der höchste Geist“, und bei dem Schauen heißt es „höher als der höchste“; wie kann also hier der nämliche an beiden Stellen verstanden werden? — Wir antworten: zunächst sind die Worte: „der höchste“ und „Geist“ an beiden Stellen gemeinsam, und unter dem „Komplexe des Lebens“ ist nicht etwa der vorher erwähnte, zu meditierende Geist zu verstehen, so daß der zu schauende Geist noch höher als dieser höchste, und ein anderer wäre. — Aber was ist denn der „Komplex des Lebens“? — Wir antworten: „Komplex“ bedeutet eine Kompaktheit, welche, auf das Leben bezogen, ein „Komplex des Lebens“ heißt, | der so aus Leben besteht wie der Salzklumpen aus Salz; nämlich derjenige Zustand des höchsten Ātman, in welchem er, zufolge der Upādhi's, als die solidarische Gesamtheit der individuellen Seelen [d. h. als *Hiranyagarbha*] erscheint, und welcher höher steht als die Sinnendinge und Sinnesorgane, dieser ist hier unter dem „Komplexe des Lebens“ zu verstehen. — Andere Meinung: es heißt unmittelbar vorher: „von

„den Sāman-Liedern wird er emporgeführt zur Brahmanwelt“; diese Brahmanwelt wird, weil sie höher steht als die anderen Welten, hier der „Komplex des Lebens“ genannt. Weil nämlich alle Lebenden (individuellen Seelen), wie sie mit den Organen umhüllt sind, in dem alle Organe beseelenden und die Brahmanwelt bewohnenden *Hiranyagarbha* zu einem Aggregate vereinigt sind, darum heißt die Brahmanwelt der „Komplex des Lebens“. — Der noch höher als dieser Komplex stehende höchste Ātman, welcher das Objekt des Schauens bildet, dieser ist konsequenterweise auch schon als das Objekt, um das es sich bei dem Meditieren handelt, anzunehmen. Auch paßt die [schon beim Meditieren vorkommende] Bezeichnung als der „höchste Geist“ nur dann, wenn man sie auf den höchsten Ātman bezieht; denn der „höchste Geist“ ist eben der höchste Ātman, „höher als der kein and'res ist vorhanden“ (vgl. Çvet. 3, 9); wie auch eine andere Schriftstelle sagt (Kāṭh. 3, 11):

„Über den Geist ist nichts erhaben,
„Er ist Endziel und höchster Gang.“

248 | Denn wenn zu Anfang der Laut *Om* auf Grund seiner Zerlegung [in die drei Buchstaben *a-u-m*] für das höhere und niedere Brahman erklärt, sodann aber, als der Gegenstand, welcher durch den [ungeteilten] Laut *Om* zu meditieren sei, der „höchste Geist“ bezeichnet wurde, so folgt hieraus, daß man unter dem höchsten Geiste das höhere Brahman zu verstehen hat. Ferner auch wenn es heißt: „gleich wie ein Bauchfüßler (Schlange) von seiner Haut, „also wird selbiger befreit von dem Übel“ (Praçna 5, 5), so beweisen diese Worte, indem sie als Lohn eine Befreiung von dem Übel verheißten, daß es sich hier um die Meditation des höchsten Ātman handelt. Wenn endlich behauptet wurde, daß für die Meditation des höchsten Ātman eine räumlich begrenzte Belohnung nicht angemessen sei, so entgegnen wir, daß allerdings für denjenigen, welcher den höchsten Ātman meditiert, indem er sich dabei auf den dreiteiligen Laut *Om* stützt, als Frucht die Erlangung der Brahmanwelt und, durch sie als Zwischenstufe, die vollkommene Erkenntnis (*samyag-darçanam*) erreicht wird, so daß wir hier eine Hinweisung auf die Stufenerlösung (*kramamukti*) anzunehmen haben, daher der Einwand unbegründet ist. [Doch nicht so ganz; da nach dem System eben diese Stufenerlösung die Frucht der Meditation des niedern Brahman ist, während die des höhern unmittelbar zur Erlösung führt.]

Fünftes Adhikaraṇam.

14. dahara', uttarebhyah

249

der kleine [Raum], wegen des Folgenden.

Die Schrift sagt: „hier in dieser Brahmanstadt [dem Leibe] „ist ein Haus, eine kleine Lotosblume [das Herz]; inwendig darin „nen ist ein kleiner Raum (Äther); was in dem ist, das soll man „erforschen, das wahrlich soll man suchen zu erkennen“ u. s. w. (Chând. 8, 1, 1). Hier fragt es sich, ob der kleine Raum (Äther) in der kleinen Lotosblume des Herzens das Element des Äthers bedeutet oder die individuelle Seele oder die höchste Seele? Woher diese Frage? Wegen der Worte: „Raum“ (*ākāṣa*) und „Brahmanstadt“. Das Wort *ākāṣa* (Raum, Äther) wird nämlich in der Schrift sowohl von dem Elemente des Äthers als auch von dem höchsten Brahman gebraucht; daher es sich fragt, ob der „kleine „[Raum]“ das Element des Äthers oder der Allerhöchste ist. Ebenso fragt es sich bei dem Worte „Brahmanstadt“, ob hier mit dem Namen „Brahman“ die individuelle Seele bezeichnet wird, so daß der Leib als ihre Stadt die „Brahmanstadt“ heiße, oder ob die Brahmanstadt die Stadt des höchsten Brahman selbst bedeutet; daher der Zweifel sich erhebt, ob es der individuelle oder der höchste *Ātman* sei, welchem, sei es dem einen oder dem andern, als dem Herrn der Stadt, der Besitz des „kleinen Raumes“ zuzusprechen ist.

Angenommen also, 'weil das Wort *ākāṣa* gewöhnlich das Element des Äthers (Raumes) bezeichnet, der „kleine“ bedeute hier 'das Ätherelement; diesem würde im Hinblick auf den kleinen 'Bezirk desselben [im Herzen] jene | „Kleinheit“ beigelegt werden; 350 'in der Stelle: „wahrlich so groß dieser Weltraum ist, so groß 'ist dieser Raum inwendig im Herzen“ (Chând. 8, 1, 2), hätten 'wir auf Grund der Unterscheidung seines Vorhandenseins in der 'Außenwelt und im Innern eine Gegenüberstellung beider als Maßstab und Gemessenes; und die weitere Behauptung, daß Himmel 'und Erde inwendig in [jenem kleinen Raume] beschlossen seien (Chând. 8, 1, 3), wäre dahin zu verstehen, daß der Raum [im 'Herzen mit dem Weltraume] vermöge seiner Natur als die Möglichkeit des Erfülltwerdens (*avakāṣa-ātmanā*) eine Einheit bilde. — Oder auch man könnte annehmen, der „kleine [Raum]“ sei, 'weil er als die „Brahmanstadt“ bezeichnet wird, die individuelle 'Seele; denn der Leib könnte die Brahmanstadt heißen als die 'Stadt der individuellen Seele, sofern er von dieser durch ihre 'eigenen Werke [in einem früheren Dasein] erworben worden ist; 'daß er als die Stadt des Brahman bezeichnet würde, müßte bild-

'lich verstanden werden; denn freilich hat das höchste Brahman zu dem Leibe nicht die Beziehung eines Besitzers zu dem Besitztume. Das Verweilen des Besitzers der Stadt an einem einzelnen Orte derselben geschähe so wie bei einem Könige [der auch nur an einer bestimmten Stelle seines Reiches residiert]. Da nämlich die individuelle Seele zu ihrem Upādhi das Manas hat, das Manas aber seinen Sitz vorwiegend im Herzen hat, so konnte auch von der individuellen Seele gesagt werden, daß sie inwendig im Herzen wohne. Die ihr beigelegte „Kleinheit“ würde dazu stimmen, daß sie (Çvet. 5, 8) „eine Nadelspitze groß“ genannt wird, und ihre Gleichsetzung mit dem Weltraume wiederum erklärt sich aus der Absicht, ihre Identität mit Brahman zu betonen. Übrigens ist auch gar keine Rede davon, daß man den kleinen Raum erforschen und zu erkennen suchen solle, sondern dieser wird nur vorgenommen, um das, „was darinnen ist“, wie es heißt, mithin ein von ihm selbst Verschiedenes näher zu bestimmen.'

- 251 Hierauf | geben wir zur Antwort, daß unter dem „kleinen Raume“ nur der höchste Gott verstanden werden kann und nicht das Element des Äthers oder die individuelle Seele. Warum? „wegen des Folgenden“, d. h. wegen der aus dem weiteren Fortgange der Stelle sich ergebenden Gründe. Denn nachdem der kleine Raum als zu betrachten aufgegeben worden, und es sodann weiter hieß: „wenn sie zu ihm sagen, . . . was ist denn dort, das man erforschen soll, das man soll suchen zu erkennen“, so folgt auf diesen Einspruch die Begleichung in den Worten: „dann soll er sagen“ wahrlich so groß dieser Weltraum ist, so groß ist dieser Raum inwendig im Herzen; in ihm sind beide, der Himmel „und die Erde beschlossen“ u. s. w. (Chänd. 8, 1, 2—3). Wenn hier die Schrift von dem Raume, welcher um der Kleinheit der Lotusblume willen selbst klein erschien, diese Kleinheit durch Gleichsetzung mit dem allgemeinen Raume abwehrt, so folgt daraus, daß sie zugleich die Vorstellung, als sei der kleine Raum der elementare Raum (Äther), abwehrt. Denn wenschon das Wort *ākāśa* (Äther, Raum) ursprünglich den elementaren Raum (Äther) bedeutet, so geht es doch nicht an, daß dieser [in obigen Worten] sich selbst gleichgesetzt werde; daher der Gedanke an das Element des Raumes (Äthers) ausgeschlossen wird. — Aber wir sagten doch schon, daß der Raum, obwohl er einer sei, doch auf Grund der in ihm angenommenen Unterscheidung des Äußern und des Innern als Maßstab und Gemessenes | einander entgegengestellt werden könne! — So geht es nicht! Denn das ist kein zulässiger Ausweg, daß man sich auf eine bloß [künstlich] angenommene Verschiedenheit beruft. Aber selbst wenn man auf Grund einer solchen bloß angenommenen Verschiedenheit den Gegensatz des Maßstabes und des Gemessenen sich ausmalt, so ergibt sich, daß der Innenraum, weil er begrenzt ist, nicht den Außenraum als
- 252

Mafs haben kann. — 'Aber auch wenn man es von dem höchsten Gotte versteht, so kann, weil eine andere Schriftstelle von diesem sagt, er sei „größer als der Raum“ (Ātap. br. 10, 6, 3, 2), der Raum doch auch nicht als Mafs dienen!' — Dieser Einwand ist nicht triftig; denn unsere Schriftstelle will nur die infolge der Umkleidung mit der Lotosblume sich ergebende Kleinheit von Gott abwehren, nicht aber von ihm lehren, daß er so oder so groß sei. Wollte sie beides zugleich hier lehren, so würde die Stelle ihre Einheit einbüßen. Auch könnte nicht, bei der angenommenen Unterscheidung [von Aufsentaum und Innenraum] gesagt werden, daß in der von der Lotosblume umschlossenen einzelnen Stelle des Weltraumes Himmel und Erde beschlossenen seien. Endlich auch, wenn es heißt: „das ist der Ātman, der stundlose, frei vom Alter, frei vom Tod und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst; sein Wünschen ist wahrhaft, wahrhaft sein Ratschluß“ (Chānd. 8, 1, 5), so können die hier erwähnten Eigenschaften des Ātmanseins, der Sündlosigkeit u. s. w. dem Elemente des Raumes unmöglich zukommen. Und wenn andererseits auch das Wort Ātman auf die individuelle Seele passen würde, so bleibt doch der Gedanke an die individuelle Seele | um der andern Gründe willen 253 ausgeschlossen; denn von der durch die Upādhi's eingeschränkten, der Größe einer Nadelspitze gleichgesetzten, individuellen Seele läßt sich die durch die Umkleidung mit der Lotosblume bedingte Kleinheit nicht [wie in unserer Stelle geschieht] aufheben. Meint ihr, die Allgegenwart werde der individuellen Seele beigelegt, um ihre Identität mit Brahman anzuzeigen, so wollen wir doch lieber sagen, daß dasjenige, durch Identität mit welchem die Allgegenwart der individuellen Seele angezeigt werden soll, nämlich daß das Brahman geradezu hier als das allgegenwärtige u. s. w. bezeichnet werde. Wenn weiter behauptet wurde, daß, wenn es heiße: „die Brahmanstadt“, die bildliche Bezeichnung als Stadt durch die individuelle Seele veranlaßt sei, und daß es somit die individuelle Seele sein müsse, welcher wie einem Könige, als dem Herrn dieser Stadt, der Aufenthalt an einer einzelnen Stelle derselben zugeschrieben werde, so erwidern wir darauf, daß hier der Leib, weil er wirklich eine Stadt des höchsten Brahman ist, als die „Brahmanstadt“ bezeichnet wird, indem das Wort „Brahman“ im eigentlichen Sinne zu nehmen ist; nämlich auch Brahman ist mit dieser Stadt verbunden, sofern sie die Stätte seiner Wahrnehmbarkeit ist; denn die Schrift sagt: „dann schaut er ihn, der höher ist als dieser höchste Komplex des Lebens, den in der „Burg [des Leibes] wohnenden Geist“ (Prajña 5, 5), und: „das ist fürwahr jener Puruṣa (Geist), welcher in allen Burgen (pūrṣhu) als Burgbewohner weilt“ (Bṛih. 2, 5, 18). Oder auch, die Stadt gehört der individuellen Seele, und das Brahman wird als in dieser Stadt gegenwärtig erkannt; ähnlich wie wenn man sagt, daß

- 254 | Vishṇu in dem *Çālagrāma*-Steine gegenwärtig sei. Hierzu kommt, daß es weiter in unserer Stelle heißt: „und gleichwie hienieden „der Genuß, den man durch die Arbeit erworben, dahinschwindet, „so schwindet auch im Jenseits der durch die guten Werke er- „worbene Genuß dahin“, und nachdem hiermit ausgesprochen, daß die Frucht der Werke eine endliche sei, so heißt es weiter: „wer „aber von hinnen scheidet, nachdem er die Seele (*ātman*) erkannt „hat und jene wahrhaften Wünsche, dem wird zu Teil in allen „Welten ein Leben in Freiheit“; hier wird gesagt, daß die Frucht der Erkenntnis des in Rede stehenden kleinen Raumes eine un- endliche sei, und dies beweist, daß der höchste *Ātman* darunter zu verstehen ist. Wenn aber endlich noch behauptet wurde, daß der kleine Raum gar nicht das zu Suchende und zu Erforschende sei, daß derselbe vielmehr nur erwähnt werde, um ein anderes [nämlich das, was in ihm sei] näher zu bestimmen, so antworten wir: handelte es sich nicht um die Erforschung des Raumes selbst, so würde nicht mit den Worten „wahrlich so groß dieser Welt- „raum ist, so groß ist dieser Raum inwendig im Herzen“ u. s. w. noch eine besondere Auseinandersetzung über die Natur des Rau- mes beigefügt werden. — ‘Aber dient nicht vielleicht auch diese ‘Auseinandersetzung nur, um auf das Vorhandensein der inwendig ‘in dem Raume befindlichen Dinge hinzuweisen? Denn es heißt ‘ja: „wenn man zu ihm sagt: hier in dieser Brahmanstadt ist ein ‘„Haus, eine kleine Lotosblume; inwendig darinnen ist ein kleiner ‘„Raum; was ist denn dort [in dem Raume], was man erforschen ‘„soll, was man soll suchen zu erkennen?“ — und um die hier ‘aufgeworfene Frage zu beantworten wird, nach erfolgter Gleich- ‘setzung mit dem Weltraume, dargelegt, daß Himmel und Erde u. s. w. ‘in dem kleinen Raume beschlossen seien [woraus folgt, daß es ‘sich nicht um den Raum, sondern um dessen Inhalt handelt].’ —
- 255 Aber dem ist nicht so; denn wäre dem so, | so würde dasjenige als das zu Erforschende und zu Erkennende angegeben werden, was, wie z. B. der Himmel und die Erde, inwendig in dem Raume beschlossen ist; dem entspricht aber nicht das Folgende, wo es heißt: „in ihm „sind beschlossen die Wünsche, er ist der *Ātman* der sündlose“ (Chänd. 8, 1, 5); hier wird jener in Rede stehende, Himmel und Erde als Inhalt in sich befassende Raum [selbst, nicht bloß sein Inhalt] wieder herangezogen, und sodann heißt es: „wer aber von hinnen „scheidet, nachdem er die Seele erkannt hat und jene wahrhaften „Wünsche“ (Chänd. 8, 1, 6); diese Fortsetzung beweist, wie sich aus dem eine Zusammenfassung anzeigenden Wörtchen „und“ er- giebt, daß es sich sowohl um eine Erkenntnis des die Wünsche befassenden *Ātman* als auch um die der von ihm befasten Wünsche handelt; und hieraus folgt, daß auch schon im Anfange der Stelle dazu aufgefordert wird, ebenso wohl den in der Lotosblume des Herzens befindlichen kleinen Raum wie die inwendig in ihm be-

schlossenen wahren Wünsche, den Himmel und die Erde u. s. w., zu erkennen. Es ist also dieser Raum, welcher, aus den angeführten Gründen, als der höchste Gott aufzufassen ist.

15. *gati-çabdâbhyâm, tathâ hi dṛiṣṭam, lîngañ ca*

wegen des Gehens und des Wortes; denn das dem so, ist ersichtlich, und dies ein Anzeichen.

Es war gesagt worden, daß der kleine Raum wegen der im Folgenden liegenden Gründe der höchste Gott sein müsse. Diese Gründe sollen jetzt im Einzelnen dargelegt werden. Und zwar muß der kleine Raum darum der höchste Gott sein, weil im Verlaufe der Stelle „das Gehen und das Wort“ vorkommen, welche auf den höchsten Gott hinweisen. | Denn erstens heißt es: „ebenso 256
„finden alle Kreaturen diese Brahmanwelt nicht, obwohl sie tagtätlich [im tiefen Schlafe] in sie eingehen“ (Chând. 8, 3, 2). Wenn hier von dem in Rede stehenden und als die Brahmanwelt bezeichneten kleinen Raume gelehrt wird, daß die unter den Kreaturen zu verstehenden individuellen Seelen in denselben eingehen, so beweist dies, daß der kleine Raum das Brahman ist. Denn „daß dem so ist“, daß die individuellen Seelen tagtäglich im Zustande des Tiefschlafes in das Brahman eingehen, „ist ersichtlich“ aus einer andern Schriftstelle (Chând. 6, 8, 1), wo es heißt: „alsdann ist er, o Teurer, eingegangen in das Seiende.“ Auch sagt man ja im Gebrauche des gewöhnlichen Lebens von einem tief Schlafenden „er ist Brahman geworden“ oder „er ist zu dem „Brahmansein eingegangen“. Zweitens aber beweist auch „das „Wort“, nämlich das Wort „Brahmanwelt“ in seiner Anwendung auf den in Rede stehenden kleinen Raum, indem es den Gedanken an die individuelle Seele und das Ätherelement ausschließt, daß derselbe das Brahman bedeutet. — ‘Aber kann das Wort „Brahmanwelt“ nicht auch die Welt des *Kamalâsana* [des persönlich ‘gedachten Brahman] bedeuten?’ — Allerdings, wenn das Compositum als ein Compositum im Genitivverhältnis aufgefaßt und aufgelöst wird als „die Welt des Brahman“. Löst man es aber so auf, daß die beiden Glieder coordiniert sind, so daß die Brahmanwelt „Brahman als Welt“ bedeutet, so kann es nur auf das höchste Brahman sich beziehen. Und eben jenes [aus Chând. 6, 8, 1] „ersichtliche“ tagtätliche Eingehen in die Brahmanwelt | ist „ein An- 257
„zeichen“ dafür, daß man [auch an unserer Stelle, Chând. 8, 3, 2] den Ausdruck „Brahmanwelt“ im Sinne der Coordination [der beiden in ihm enthaltenen Begriffe] zu fassen hat. Denn daß die Kreaturen tagtäglich in die, *Satyaloku* genannte, Himmelswelt des erschaffenen [niedern] Brahman eingingen, daran ist doch nicht zu denken.

16. *dhṛiteç ca, mahimno 'sya asmin upalabdheç*

auch wegen des Haltens, weil von ihm solche Gröfse bezeugt.

„Auch wegen des Haltens“ muß der kleine Raum der höchste Gott sein. Nämlich, nachdem nach den Worten „inwendig darin,“ „nen ist ein kleiner Raum“ und nach Vorausschickung der Gleichsetzung desselben mit dem Weltraume das Beschlossenein des Weltganzen in dem kleinen Raume sowie die Bestimmung desselben durch das Wort „Âtman“ und durch die Eigenschaften der Sündlosigkeit u. s. w. vorhergegangen, so heißt es von eben diesem kleinen Raume, und ohne dafs der Gegenstand der Betrachtung gewechselt hätte: „der Âtman, der ist die Brücke, welche diese „Welten auseinanderhält, dafs sie nicht verfließen“ (Chând. 8, 4, 1); die Worte „welche auseinanderhält“ (*vidhṛiti*) bedeuten, wegen ihrer Coordination mit dem Worte Âtman, einen, der die Thätigkeit des Auseinanderhaltens übt (*vidhārayitar*), da nach der Smṛiti [der Grammatiker] *kṛic* [d. h. das Suffix *-ti* in *vidhṛiti*] den Thäter anzeigt. Wie nämlich im gemeinen Leben bei einer [zur Bewässerung über die Felder geleiteten] Wassermasse die Brücke [der Damm zwischen den Feldern] zum Auseinanderhalten dient, damit die richtigen Verhältnisse der Grundstücke nicht verfließen, so hält auch der Âtman die zur Vielheit der Individualität u. s. w. zerspaltenen Welten | gemäß ihrer Einteilung in Kasten, *Âcrama*'s (Lebensstadien) u. s. w. als Brücke (Damm) auseinander, „dafs sie nicht verfließen“, d. h. damit sie sich nicht vermengen. Die in diesem Auseinanderhalten liegende „Gröfse“ wird hier dem vorhererwähnten „kleinen Raume“ beigelegt; und eine „solche Gröfse“ kommt nur dem höchsten Gotte zu, wie es eine andere Schriftstelle „bezeugt“, in der es heißt: „auf dieses Unvergänglichen Gebelß, „o Gärgl, stehen auseinandergehalten Sonne und Mond“ u. s. w. (Bṛih. 3, 8, 9); und ebenso sagt eine andere Stelle, deren Beziehung auf den höchsten Gott aufser Zweifel steht: „er ist der Herr der „Welt, er ist der Gebieter der Wesen, er ist der Hüter der Wesen, „er ist die Brücke, welche diese Welten auseinanderhält, dafs sie „nicht verfließen“ (Bṛih. 4, 4, 22). So folgt „auch wegen des Haltens“, dafs der kleine Raum den höchsten Gott bedeuten muß.

17. *prasiddheç ca*

auch wegen der Üblichkeit.

Auch darum ist der höchste Gott unter dem kleinen Raume inwendig im Menschen zu verstehen, weil das Wort *ākāça* (Raum,

Äther) bei dem höchsten Gotte üblich ist, wie man aus seinem Gebrauche ersieht in den Stellen: „der Äther ist es, welcher Namen und Gestalten auseinanderdehnt“ (Chänd. 8, 14), — „alle diese Wesen gehen hervor aus dem Äther“ (Chänd. 1, 9, 1). Von der individuellen Seele hingegen wird niemals das Wort *ākāṣa* gebraucht. Was endlich das Element des Äthers (Raumes) betrifft, so ist zwar von diesem das Wort *ākāṣa* allgemein üblich, doch ist dasselbe hier nicht anzunehmen, namentlich weil es, wie wir sahen, nicht möglich ist, daß der Äther (Raum) zu gleicher Zeit der Maßstab und das Gemessene sein könne.

18. *itara-parāmarçit sa', iti cen? na! asambhavāt* 259

wegen Berührung des andern, dieser, meint ihr? Nein!
wegen der Unmöglichkeit.

— Aber wenn unter dem kleinen Raume um des weiter Folgenden willen der höchste Gott verstanden werden soll, so ist zu bemerken, daß in dem weiter Folgenden ebenso gut auch die individuelle Seele berührt wird; denn es heißt: „und was diese Vollberuhigung (*samprasāda*) ist, die erhebt sich aus diesem Leibe, steigt empor zu dem höchsten Lichte und tritt hervor in ihrer eigenen Gestalt; das ist die Seele, so sprach er“ (Chänd. 8, 3, 4). Das Wort „Vollberuhigung“, welches in einer andern Schriftstelle (Brih. 4, 3, 15) den Zustand des Tiefschlafes bezeichnet, kann hier nichts anderes als den Träger dieses Zustandes, nämlich die individuelle Seele, bedeuten; denn nur von dem, welcher in dem Leibe wohnt, d. h. von der individuellen Seele, kann gesagt werden, daß sie sich in dieser Weise über den Leib erhebe; ähnlich wie (Chänd. 8, 12, 2) von dem Winde u. s. w., weil sie in dem Raume wohnen, ein Erheben über den Raum gelehrt wird. Und wenn ferner das Wort „Äther (Raum)“, obwohl es nicht im gewöhnlichen Gebrauche den höchsten Gott bedeutet, doch wegen Miterwähnung von Eigenschaften, die dem höchsten Gotte zukommen, z. B. in der Stelle: „der Äther ist es, welcher Namen und Gestalten auseinanderdehnt“ (Chänd. 8, 14), auf den höchsten Gott bezogen wird, so kann es mit demselben Rechte auch einmal [nämlich an unserer Stelle] auf die individuelle Seele bezogen werden. Also „wegen Berührung des andern“ ist dieser, d. h. die individuelle Seele auch schon unter dem kleinen Raume inwendig im Menschen zu verstehen.

Diese Annahme | bestreiten wir; warum? „wegen der Unmöglich- 260
lichkeit“; denn die individuelle Seele, wie sie durch den Wahn des Begrenztseins von den Upādhi's der Buddhi u. s. w. entsteht,

kann nicht dem Weltraume gleichgesetzt werden. Auch können dem, welcher in dem Wahne, die Upādhi's als Eigenschaften zu besitzen, befangen ist, die Eigenschaften der Sündlosigkeit u. s. w. nicht zugeschrieben werden, wie wir dieses bereits im ersten Sūtram [dieses Adhikaraṇams 1, 3, 14] dargelegt haben, hier aber wiederholen, um dem fortgesetzten Zweifel zu begegnen. Auch wird es weiter unten wieder vorkommen in dem Sūtram: „und um des andern willen [geschieht] die Berührung“ (1, 3, 20).

Sechstes Adhikaraṇam.

19. *uttarāc, ced? āvir-bhūta-svarūpas tu*

wegen des Spätern, meint ihr? Ja, aber in seiner
offenbar gewordenen Natur!

Die Meinung, daß [unter dem kleinen Raume, Chānd. 8, 1, 1] „wegen Berührung des andern“ die individuelle Seele zu verstehen sei, wurde „wegen der Unmöglichkeit“ abgewiesen; jetzt aber wird, durch Besprengung des Toten mit dem Nektar [der Rede] eine Auferstehung des Zweifels, ob nicht doch die individuelle Seele gemeint sei, bewirkt „wegen des Spätern“, d. h. wegen der [Chānd. 8, 7—12 nachfolgenden] Erzählung von Prajāpati. Nachdem nämlich hier mit den Worten: „der Ātman, der sündlose“, u. s. w. das Suchen und Erforschen des mit den Eigenschaften
261 „der Sündlosigkeit ausgestatteten Ātman | in Aussicht gestellt worden, so weist die Schrift zunächst durch die Worte: „der Mann, „der in dem Auge gesehen wird, der ist der Ātman“, auf den im Auge als das Sehende weilenden individuellen Ātman hin, und indem sie auf eben diesen immer wieder mittels der Formel (Chānd. 8, 9, 3. 10, 4. 11, 3) „diesen aber will ich dir weiter „erklären“, zurückgreift, so giebt sie dadurch zu erkennen, daß in den [auf jene Formel folgenden] Stellen: „der in dem Traume „herrlich dahinwandelt, das ist der Ātman“ (Chānd. 8, 10, 1), — „darum, wenn einer so eingeschlafen ist ganz und gar und völlig „zur Ruhe gekommen, daß er kein Traumbild sieht, das ist der „Ātman“ (Chānd. 8, 11, 1), immer nur die in einen andern Zustand übergegangene individuelle Seele verstanden werden müsse. Und wenn sie sodann eben dieser die Eigenschaften der Sündlosigkeit u. s. w. in den Worten: „dieses ist das Unsterbliche, das „Furchtlose, dieses ist das Brahman“ (Chānd. 8, 11, 1) beilegt

„und hierauf, — nachdem sie mit den Worten: „fürwahr, hiermit
 „hat er den Ātman noch nicht erkannt, und daß er es selbst ist,
 „noch auch diese Kreaturen“, die Mangelhaftigkeit des Zustandes
 ‚des Tiefschlafes ins Auge gefaßt hat, — mit der Formel: „diesen
 „aber will ich dir weiter erklären“ und den nachfolgenden Worten:
 „denn es ist nicht | anderweit zu finden, als in diesem“ dazu 262
 ‚übergeht, die Verbindung mit dem Leibe als das Verwerfliche
 ‚hinzustellen und im Anschlusse daran fortfährt: „so auch erhebt
 ‚sich diese Vollberuhigung (*samprasāda*) aus diesem Leibe, gehet
 ‚ein in das höchste Licht und tritt dadurch hervor in eigener
 ‚Gestalt; dieses ist der höchste Geist“ (Chänd. 8, 12, 3), — so
 ‚ist es keine andere als die individuelle Seele, welche hier, in
 ‚ihrer Erhebung über den Leib von der Schrift für den „höchsten
 ‚Geist“ erklärt wird. Somit ist es nicht „unmöglich“ [wie das
 ‚vorige Sūtram behauptete], daß die individuelle Seele die Eigen-
 ‚schaften des höchsten Gottes besitze, und folglich hat man auch
 ‚in der Stelle „inwendig darinnen ist ein kleiner Raum“ (Chänd.
 ‚8, 1, 1) keine andere als die individuelle Seele zu verstehen.’

Wenn einer so kommt, dann soll man ihm antworten: „Ja,
 „aber in seiner offenbar gewordenen Natur!“ Das Wort „aber“
 dient zur Widerlegung der gegnerischen Behauptung und bedeutet,
 daß man auch nicht „wegen des Späteren“ hier an die individuelle
 Seele denken darf; warum? weil dort von der individuellen Seele
 nach ihrer offenbar gewordenen Natur die Rede ist. „In seiner
 „offenbar gewordenen Natur“ bedeutet, daß ihre, nämlich der in-
 dividuellen Seele, Natur offenbar geworden ist. Die Benennung
 als „individuelle Seele“ erhält sie in Anbetracht dessen, was sie
 vorher gewesen ist. Der Sinn [dieser Sūtraworte] aber ist folgen-
 der. Nachdem die Schrift mit den Worten: „der Mann, den man
 „im Auge siehet“ (Chänd. 8, 7, 4), auf den im Auge gesehenen
 Sehenden hingewiesen und diesen durch die Stelle von dem Wasser-
 eimer (Chänd. 8, 8, 1—3) als nicht mit dem Leibe identisch hin-
 gestellt hat und sodann durch die Formel: „diesen aber will ich
 „dir“ u. s. w. eben diesen immer wieder und wieder als das zu
 Erklärende herangezogen hat, so geht sie durch die Mittelstufen
 der Erwähnung des Traumschlafes und des Tiefschlafes endlich
 dazu über, mittels der Worte „er gehet ein in das höchste Licht
 „| und tritt dadurch hervor in eigener Gestalt“ eben jene indivi- 263
 duelle Seele nicht nach dem, was sie als individuelles Wesen ist,
 sondern nach dem, was ihre absolut reale Natur ist, d. h. als das
 höchste Brahman zu erklären. Nämlich das „höchste Licht“, in
 welches sie nach dieser Schriftstelle eingehen soll, ist eben das
 höchste Brahman; dieses aber besitzt die Eigenschaften der Sünd-
 losigkeit u. s. w., und eben dieses ist im Sinne der höchsten Rea-
 lität nach kanonischen Aussprüchen wie „das bist du“ (Chänd. 6, 8, 7)
 das eigentliche Wesen der individuellen Seele, nicht aber jenes

andere, welches durch die Upādhi's bedingt wird. Solange man nämlich das die Vielheitlichkeit als Merkmal habende Nichtwissen, welches dem Halten eines Baumstammes für einen Menschen vergleichbar ist, nicht beseitigt und das allerhöchste, ewige, seinem Wesen nach schauende Selbst durch die Erkenntnis „ich bin „Brahman“ (Bṛih. 1, 4, 10) noch nicht erlangt hat, so lange ist die individuelle Seele individuell. Wenn man sich aber durch das Schriftwort erheben läßt über das Aggregat von Leib, Sinnen, Manas und Buddhi und von der Schrift darüber belehrt wird, daß man nicht ein Aggregat von Leib, Sinnen, Manas und Buddhi, nicht eine wandernde Seele, sondern vielmehr jenes ist, von dem es heißt (Chänd. 6, 8, 7): „das ist das Reale, das ist die Seele“ — aus reiner Erkenntnis bestehend — „das bist du“, dann erkennt man das höchste, ewige, seinem Wesen nach schauende Selbst, und indem man sich dadurch über den Wahn seines Leibes u. s. w.

264 | erhebt, so wird man zu eben jenem allerhöchsten, ewigen, seinem Wesen nach schauenden Selbst; denn so sagt die Schrift: „für-
 „wahr, wer dieses höchste Brahman kennt, der wird selbst zu „Brahman“ (Mund. 3, 2, 9), und dieses ist eben die absolut wahre Natur der individuellen Seele, in der sie, aus dem Leibe sich erhebend, hervortritt in ihrer eigenen Gestalt. — 'Aber wie ist es 'möglich, daß das Allerhöchste und Ewige seine eigene Gestalt 'schon habe und doch in dieser seiner eigenen Gestalt erst hervortrete? Denn anders ist es mit Gold und ähnlichen Stoffen. Bei 'diesen ist, wenn ihre eigene Gestalt durch die Vermengung mit 'fremden Stoffen überwältigt wurde, so daß die verschiedenartigen 'Merkmale derselben an ihnen sich zeigten, dadurch, daß man sie 'durch Zusatz von ätzenden Materien und andere Mittel reinigt, 'ein Hervortreten in ihrer eigenen Gestalt allerdings möglich. Und 'ebenso ist z. B. bei den Sternen, deren Glanz am Tage überwältigt 'worden war, nach Beseitigung dessen, was ihn überwältigt hatte, 'in der Nacht ein Hervortreten in ihrer eigenen Gestalt möglich. 'Hingegen bei dem das Geistige als Licht Habenden, Ewigen ist 'eine derartige Überwältigung durch irgend ein anderes nicht mög- 'lich, weil [das Geistige] so wenig wie der Raum [von den Vor- 'gängen in der Körperwelt] betroffen wird, sowie auch, weil die 'Wahrnehmung dem widerstreitet. Denn Sehen, Hören, Denken 'und Erkennen, das ist die Natur der individuellen Seele, und 'diese tritt an ihr, wie die Wahrnehmung zeigt, auch ohne daß

265 | sie sich über den Körper erhebe, | allezeit hervor; denn jede indi- 'viduelle Seele kann nur handeln, indem sie sieht, hört, denkt und 'erkennt, da ohne dieses ein Handeln nicht möglich ist. Träten 'diese Eigenschaften an der Seele erst dann hervor, wenn sie sich 'über den Leib erhebe, so würde das [durch sie bedingte] Handeln 'vor der Erhebung, wie es doch die Wahrnehmung zeigt, unmöglich 'sein. Welcher Art soll also jenes Erheben über den Leib und

„welcher Art jenes Hervortreten in eigener Gestalt sein?“ — Hierauf dient zur Antwort: ehe die Erkenntnis der Getrenntheit (*viveka*) eintritt, ist die das Sehen u. s. w. als Licht habende Naturbeschaffenheit der individuellen Seele von den Upādhi's des Leibes, der Organe, des Manas, der Buddhi, der Objekte und der Empfindung gleichsam unabgetrennt; — ähnlich wie bei einem reinen Bergkristalle die Durchsichtigkeit und Klarheit als seine Naturbeschaffenheit vor der Auffassung seiner Getrenntheit von den Upādhi's der roten oder blauen Farbe gleichsam unabgetrennt ist, während hingegen, nachdem die Auffassung seiner Getrenntheit mittels der Erkenntnis hervorgebracht worden, für die Folgezeit der Bergkristall, wie er dann weiter fortbesteht, in der Durchsichtigkeit und Klarheit als in seiner eigenen Natur so zu sagen erst hervortritt, wiewohl er auch schon vorher ebenderselbe war; — ebenso entsteht bei der von den Upādhi's des Leibes u. s. w. noch nicht abgetrennten individuellen Seele die durch das Schriftwort bewirkte Erkenntnis der Getrenntheit und als Frucht dieser Erkenntnis der Getrenntheit die Erhebung über den Leib | und das Her- 266 vortreten in eigener Gestalt, d. h. die Erkenntnis der eigenen Natur als bloße Seele. Also nur auf der Getrenntheit und Ungetrenntheit beruht die Unkörperlichkeit und Körperlichkeit der individuellen Seele; denn das Schriftwort sagt: der ohne Körper in „den Körpern“ (*Kāth.* 2, 22). Und auch die *Smṛiti* lehrt in den Worten (*Bhag. G.* 13, 31):

„Auch während er im Leibe weilt, Kaunteya,
„Ist er nicht handelnd und wird nicht befleckt“,

dafs die Körperlichkeit und Unkörperlichkeit keinen Unterschied an dem Atman begründet. So lange also die Erkenntnis der Getrenntheit nicht stattfindet, ist die Seele ihrer eigenen Natur nach nicht offenbar und durch die Erkenntnis der Getrenntheit wird, so zu sagen, ihre eigene Natur offenbar, denn ein anderes Offenbarwerden und Nichtoffenbarwerden ihrer eigenen Natur ist nicht denkbar, weil es sich eben dabei nur um ihre eigene Natur handelt. Somit beruht die Unterscheidung zwischen der individuellen Seele und dem höchsten Gotte nur auf der falschen Erkenntnis und ist in Wirklichkeit gar nicht vorhanden, indem die eine wie der andere, ähnlich wie der Raum, [von den körperlichen Vorgängen] unbetroffen bleiben. Und warum muß man dieses so annehmen? Weil nach den Worten: „der Mann, der in dem Auge gesehen wird“, es weiter heißt: „das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, „das Brahman“ (*Chānd.* 8, 7, 4). Wäre hier anter dem als der Sehende im Auge Bekannten und um des Sehens willen Angenommen ein anderer zu verstehen als das die Merkmale der Unsterblichkeit und Furchtlosigkeit tragende Brahman, so könnte jener nicht als Subjekt mit dem unsterblichen und furchtlosen

Brahman als Prädikat in demselben Satze verbunden vorkommen. Auch darf man nicht etwa denken, daß hier von dem im Auge gesehenen Spiegelbilde die Rede sei, weil in diesem Falle Prajāpati [indem er es unsterblich u. s. w. nennt] eine Unwahrheit gesagt haben würde. Ebenso das zweite Mal, wo es heißt: „er, der „in dem Traume herrlich dahergeht“ (Chänd. 8, 10, 1), darf man nicht an einen andern denken als an den das erste Mal aufgezeigten sehenden Geist im Auge. | Denn es heißt in den vorhergehenden Worten: „diesen aber will ich dir weiter erklären“ (Chänd. 8, 9, 3), und [dasselbe lehrt die Erfahrung; denn] wenn einer sagt, „diese Nacht habe ich im Traume einen Elefanten gesehen, und sehe ihn doch jetzt nirgendwo“, so verwirft er nach dem Erwachen das gesehene Objekt, das sehende Subjekt hingegen erkennt er als das nämliche an, denn er sagt: „eben ich, der ich „das Traumbild gesehen habe, ich als ebenderselbe sehe jetzt im „wachen Zustande.“ — Ebenso ist es beim dritten Male, wo es heißt: „fürwahr, damit hat er den Ātman noch nicht erkannt und daß er es selbst ist, noch auch diese Kreaturen“ (Chänd. 8, 11, 1); hier lehrt die Schrift, daß im Zustande des Tiefschlafes die Erkenntnis der Unterschiede aufhört, nicht aber, daß der Erkennende aufhöre. Und wenn es dabei heißt: „er ist eingegangen zur Vernichtung“ (Chänd. 8, 11, 1), so soll auch dies nur eine Vernichtung der [individuellen] Erkenntnis der Unterschiede, nicht aber eine Vernichtung des erkennenden Subjektes bedeuten, von dem eine andere Schriftstelle sagt: „denn nicht gibt es für den Erkennen „eine Unterbrechung des Erkennens wegen seiner Unvergänglich- „keit“ (Bṛi. 4, 3, 30). Ebenso steht es endlich, wenn es zum vierten Male heißt: „diesen will ich dir weiter erklären; denn es „ist nicht anderweit zu finden als in diesem“ (Chänd. 8, 11, 3); nämlich nachdem mit den Worten: „sterblich, fürwahr, o Mächtiger, „ist dieser Leib“ u. s. w. (Chänd. 8, 12, 1) die Verbindung mit den Upādhi's des Leibes u. s. w. eingehend widerlegt worden, so heißt es von der mit dem Worte „Vollberuhigung“ bezeichneten individuellen Seele: „sie tritt hervor in ihrer eigenen Gestalt“ (Chänd. 8, 12, 3); wenn die Schrift sich dieses Ausdrucks bedient, um den Übergang der Seele in die | Wesenheit des Brahman anzuzeigen, so gibt sie hierdurch zu verstehen, daß es eine von dem unsterblich und furchtlos gearteten Brahman verschiedene individuelle Seele gar nicht gebe.

268

Einige Ausleger allerdings, welche sich daran stoßen, daß hier, wo doch der höchste Ātman gelehrt werden soll, mit den Worten: „diesen will ich dir weiter erklären“, die individuelle Seele herbeigezogen werde, nehmen an, daß damit vielmehr auf den zu Eingang erwähnten, Sündlosigkeit u. s. w. besitzenden Ātman als denjenigen, welchen die Schrift weiter erklären wolle, hingewiesen werde. Aber hierdurch sehen sie sich genötigt, das

von der Schrift gebrauchte Pronomen „diesen“, welches doch nur auf ein in der Nähe Stehendes gehen kann, auf ein Fernstehendes zu beziehen; und ebenso steht damit das Wort „wieder“ nicht in Einklang, indem [bei dieser Annahme] das zweite Mal nicht das Nämliche verstanden werden dürfte, welches das erste Mal verstanden wurde. Wenn wirklich unter den Worten „diesen will ich dir weiter erklären“ bis zum vierten Male hin jedes Mal etwas anderes zu verstehen wäre, so würde folgen, daß Prajâpati ein Betrüger sei. Man muß also vielmehr annehmen, daß die nur vom Nichtwissen aufgestellte, nicht absolut reale Natur der individuellen Seele, nach welcher sie als handelnd und genießend, als mit Liebe, Haß und andern Mängeln besudelt und mancherlei Unheil anheimgegeben erscheint, daß diese Natur durch das Wissen aufgehoben, und an ihrer Statt die entgegengesetzte, sündlose u. s. w. Natur des höchsten Gottes [als das wahre Wesen der Seele] gelehrt wird; ähnlich wie man einen Gegenstand, durch Aufhebung des Wahnes, daß er eine Schlange sei, als bloßen Strick [erkennt] u. dgl. — Andere Erklärer wiederum halten die individuelle Natur der Seele für absolut real, und ihnen stimmen einige der unsrigen bei. Gegen sie alle, welche Widersacher der vollkommenen Erkenntnis von der Einheit des Âtman sind, richtet 269 sich, um sie zu widerlegen, das gegenwärtige *Çârtraka*-Buch, welches lehrt, daß nur der einheitliche höchste Gott die oberste und ewige intellektuelle Wesenheit ist, welche infolge des Nichtwissens, ähnlich wie der Zauberer infolge des Zaubers, als eine vielfältige [der individuellen Seelen] erscheint, während doch [in Wahrheit] keinerlei intellektuelle Wesenheit außer Gott existiert. Wenn aber nichtsdestoweniger der Verfasser der Sûtra's bei Stellen, die vom höchsten Gotte handeln, die Meinung, als wäre in ihnen die individuelle Seele zu verstehen [die doch gar nicht existiert], bekämpft, wie es z. B. gleich in den Worten: „nein, wegen der „Unmöglichkeit“ (Sûtram 1, 3, 18) geschehen, so ist seine Absicht dabei folgende. Da auf den seiner Natur nach ewigen, reinen, weisen, freien und wahrhaftigen, allerhöchsten und ewigen, [von der Körperwelt] unberührten und gestaltlosen höchsten Âtman die ihm entgegengesetzte, individuelle Natur, ähnlich wie die Blauheit des Grundes auf den Weltraum, fälschlich übertragen zu werden pflegt, so will unser Autor durch Schriftworte, welche, wenn man sie nur richtig versteht, die Einheit des Âtman lehren und jene Vielheitlichkeit widerlegen, diesem Irrtume steuern, und zu diesem Zwecke erhärtet er die Verschiedenheit des höchsten Âtman von der individuellen Seele; hierbei aber ist es nicht etwa seine Absicht, diese Verschiedenheit der höchsten Seele von der individuellen seinerseits zu lehren, sondern er referiert nur die vom Nichtwissen aufgestellte und im gemeinen Leben angenommene Vielheit der Seelen. Seine Absicht ist dabei keineswegs, die nur unter Voraus-

setzung dieses natürlichen Thäterseins und Genießerseins möglichen Werkvorschriften [des Veda] zu bestreiten; aber als den eigentlichen Endzweck der Schrift bezeichnet er, [durch jene Accommodationen an den empirischen und rituellen Standpunkt hindurch] die Einheit der Seele zu lehren, wie dies z. B. an Stellen wie „vermöge einer Schriftanschauung vielmehr [geschieht] die Bezeichnung, wie bei Vāmādeva“ (Sūtram 1, 1, 30) hervortrat. Übrigens haben wir bereits auseinandergesetzt, wie man den Widerspruch mit den Werkvorschriften dadurch zu vermeiden hat, daß man zwischen dem Wissenden und dem Nichtwissenden [für den die Werkvorschriften bestimmt sind] unterscheidet.

20. *anya-arthaḥ ca parāmarṣaḥ*

und um des andern willen [geschieht] die Berührung.

‘Die Berührung der individuellen Seele, welche im Verlaufe der Stelle von dem kleinen Raume in den Worten „nun aber „diese Vollberuhigung“ u. s. w. (Chānd. 8, 3, 4) sich zeigt, kann, wenn der kleine Raum auf den höchsten Gott gedeutet wird, weder den Zweck haben, eine Verehrung der individuellen Seele zu lehren, noch auch, eine Bestimmung des in Rede stehenden [höchsten Gottes] darzulegen. Somit scheint zu folgen, daß diese Berührung zwecklos ist.’ — Darauf dient zur Antwort: „um des andern willen [geschieht] die Berührung“ der individuellen Seele; also nicht, um bei der Natur der individuellen Seele stehen zu bleiben, sondern um bei der Natur des höchsten Gottes anzulangen. Nämlich so. Die hier unter dem Worte „Vollberuhigung“ zu verstehende individuelle Seele, welche in der Thätigkeit des Wachens der Aufseher in dem Käfige des Leibes und der Sinnesorgane ist, und welche [im Schlafe], in den Adern umherschweifend, die aus den Vorstellungen des Wachens gezimmerten Traumbilder schaut, eben diese erhebt sich, einer inneren Zuflucht begehrend, über den zweifachen Wahn der Leiblichkeit [im Wachen und Träumen], indem sie im Tiefschlaf in das unter dem „höchsten Lichte“ und dem „Raume“ zu verstehende höchste Brahman eingeht, die Möglichkeit des individuellen Erkennens hinter sich läßt und dadurch in eigener Gestalt hervortritt. Das höchste Licht, in welches sie dabei eingeht, und durch das sie in eigener Gestalt hervortritt, dieses ist als der mit den Eigenschaften der Sündlosigkeit u. s. w. ausgestattete Ātman zu verehren. Dies ist der Zweck, „um dessen willen“ die Berührung der individuellen Seele geschieht, welche man daher, auch wenn man die Stelle auf den höchsten Gott bezieht, hier zugehen kann.

21. *alpa-çruter, iti cet? tad uktam*

wegen der Stelle, wonach er klein, meint ihr?

Darüber war die Rede.

Wenn endlich noch behauptet wurde, daß die in der Stelle „inwendig darinnen ist ein kleiner Raum“ hervorgehobene Kleinheit des Raumes auf den höchsten Gott nicht passe, wohl aber auf die ((vet. 5, 8) mit einer Nadelspitze verglichene individuelle Seele, | so bliebe das noch zu widerlegen. Aber diese Widerlegung ist 271 schon gegeben worden da, wo wir auseinandersetzen, daß die Erwähnung der Kleinheit des höchsten Gottes einer bestimmten Absicht diene, nämlich in dem Sûtram: „weil seine Behausung „winzig und auch [von ihm] dies aufgewiesen, nicht, meint ihr? „O nein! weil er auf diese Weise bemerklich gemacht werden soll, „und es ist wie bei dem Raume“ (1, 2, 7). Die dort gegebene Widerlegung ist, wie unser Sûtram andeutet, hierher zu beziehen. Übrigens wird jene Kleinheit von der Schrift selbst widerrufen (*pratyukta*) durch die Gleichsetzung mit dem Weltraume, welche in den Worten liegt: „wahrlich so groß wie der Weltraum ist, so „groß ist dieser Raum inwendig im Herzen“ (Chând. 8, 1, 3).

Siebentes Adhikaraṇam.

22. *anukrites; tasya ca*

wegen der Nachmachung; und „von seinem“ —

Die Schrift sagt (Mund. 2, 2, 10 = Kâth. 5, 15):

„Dort leuchtet nicht die Sonne, nicht Mond und Sterne,
 „Noch leuchten jene Blitze, viel weniger irdisches Feuer,
 „Ihm, der da leuchtet, leuchtet alles nach,
 „Das Ganze hier erglänzt von seinem Lichte.“

Hier ist zweifelhaft, ob unter dem, der da leuchtet, dem alles nachleuchtet, und von dessen Lichte die ganze Welt hier erglänzt, irgend eine Lichtmaterie oder der erkenntnisartige *âtman* [*prâjña* 'âtma', d. h. die höchste Seele] zu verstehen ist.

Angenommen also, 'es sei unter dem, „der da leuchtet“, eine 'Lichtmaterie zu verstehen; warum? weil er das Leuchten der 'Sonne u. s. w., welche gleichfalls Lichtmaterien sind, aufhebt. | 'Denn die Erfahrung zeigt, wie die natürlichen Lichtquellen des 272 'Mondes, der Sterne u. s. w. bei Tage, während die gleichfalls

'natürliche Lichtquelle der Sonne leuchtet, nicht leuchten. Hieraus ist zu schliessen, daß dasjenige, in dessen Gegenwart Mond und alle Sterne mitsamt der Sonne nicht leuchten, gleichfalls eine natürliche Lichtquelle sein muß. Auch daß demselben die übrigen „nachleuchten“, ist nur dann, wenn es selbst eine natürliche Lichtquelle ist, zutreffend, indem ein Nachahmen nur unter Wesen gleicher Art stattfindet, z. B. wenn der eine das Geben des andern nachahmt. Somit muß hier irgend eine Lichtmaterie gemeint sein.'

Auf diese Annahme erwidern wir, daß nur der erkenntnisartige Ātman (Gott) gemeint sein kann. Warum? „wegen der Nachmachung“, d. h. wegen des Nachahmens; nämlich die Worte „ihm, der da leuchtet, leuchtet alles nach“ reden von einem Nachleuchten, welches, wenn man den Erkenntnisartigen versteht, ganz passend ist, denn von dem erkenntnisartigen Ātman sagt die Schrift „Licht ist seine Gestalt, sein Ratschluß ist Wahrheit“ (Chānd. 8, 14, 2); während hingegen, wie die Erfahrung beweist, nicht behauptet werden kann, daß die Sonne u. s. w. irgend einer andern Lichtmaterie nachleuchteten. Und auch darum, weil alle Lichtmaterien ihrem Wesen nach gleichartig sind, können die Sonne u. s. w. nicht von einer andern Lichtmaterie abhängig sein, auf deren Leuchten hin sie nachleuchteten; denn man kann z. B. nicht sagen, daß die eine Lampe | der andern Lampe nachleuchte. Wenn weiter behauptet wurde, daß ein Nachahmen nur unter gleichartigen Dingen statthabe, so ist dieses kein unbedingtes Gesetz, indem auch verschiedenartige Dinge einander nachahmen; wie z. B. eine glühende Eisenkugel dem Feuer nachahmt, indem sie dem brennenden Feuer nachbrennt; oder wie der Staub der Erde dem dahinfahrenden Winde nachfährt. Wenn unser Sūtram sagt: „wegen der Nachmachung“, so deutet es damit auf das Nachleuchten hin, während in den weitern Worten „und von seinem“ auf die vierte Zeile des in Rede stehenden Verses hingewiesen wird, wo es heißt: „das Ganze hier erglänzt von seinem Lichte.“ Indem diese Worte besagen, daß die Sonne u. s. w. jenes Licht als Ursache ihres Glanzes haben, so nötigen sie zu schliessen, daß dasselbe der erkenntnisartige Ātman ist. Denn von diesem sagt eine andere Schriftstelle: „ihm ehren als unsterblich Leben die Götter, als der Lichter Licht“ (Bṛih. 4, 4, 16). Daß hingegen das Licht der Sonne u. s. w. durch ein anderes Licht leuchte, ist unerweislich und auch gegen die Erfahrung, nach welcher vielmehr dem einen Lichte durch das andere [z. B. dem des Mondes durch die Sonne] Abbruch gethan wird. — Oder auch man kann annehmen, daß es nicht nur die im Verse erwähnten Lichter der Sonne u. s. w. sind, von denen das durch jenes Licht bedingte Glänzen ausgesagt wird, sondern es heißt vielmehr ausnahmslos: „das Ganze hier [erglänzt von seinem Lichte]“; d. h. die Offenbarung dieser ganzen, in Namen und Gestalten zur Vergeltung der That an dem

Thäter entstandenen Welt wird bedingt durch das Vorhandensein des Brahmanlichtes, ähnlich wie die Offenbarung aller Gestalten durch das Vorhandensein des Sonnenlichtes bedingt wird. [Dafs unter dem Lichte Brahman zu verstehen ist,] ergibt sich auch aus dem in dem Verse: „Dort leuchtet nicht | die Sonne“ gebrauchten Worte „dort“, welches anzeigt, dafs man an das Vorhererwähnte zu denken hat; vorher aber war von Brahman die Rede, denn es hiefs: „der Ort, in welchem Himmel, Erd' und Luftraum gewoben „ist“ u. s. w. (Mund. 2, 2, 5), und gleich darauf: „in gold'ner, „höchster Hülle liegt staublos das Brahman ungeteilt; das ist das „Reine, ist der Lichte Licht, ist was die wissen, die den Ätman „kennen“ (Mund. 2, 2, 9), worauf, um den hier gebrauchten Ausdruck „der Lichte Licht“ zu erklären, es weiter heifst: „dort „leuchtet nicht die Sonne“ u. s. w. Wenn ferner noch behauptet wurde, dafs die Aufhebung des Leuchtens der Lichte wie Sonne u. s. w. nur möglich sei dadurch, dafs eine andere Lichtmaterie leuchte, ähnlich wie die Aufhebung des Leuchtens der übrigen Gestirne dadurch, dafs die Sonne leuchte, so machten wir hingegen bereits geltend, dafs jenen Effekt des „Nachleuchtens“ [der Sonne u. s. w.] eine eben solche, andere Lichtmaterie nicht zu bewirken im Stande sein würde (*na sambhavati*). Auf Brahman paßt auch, dafs das Leuchten aller jener andern Lichte [in jenem einen Lichte] aufgehoben sei; denn alles, was wahrgenommen wird, kann nur durch das Brahman als Licht wahrgenommen werden, während hingegen das Brahman durch kein anderes Licht wahrgenommen wird, weil es seiner Natur nach Selbstlicht ist, so dafs die Sonne u. s. w. in ihm leuchten; denn das Brahman offenbart alles andere, | wird aber selbst durch nichts anderes offenbart; indem die Schrift 275 sagt: „dann dienet er sich selbst als Licht“ (Brih. 4, 3, 6) und: „er ist ungreifbar, denn er wird nicht ergriffen“ (Brih. 4, 2, 4).

23. *api ca smaryate*

wie auch die Smriti sagt.

Und auch die Smriti gedenkt jener Natur des erkenntnisartigen Ätman, wenn es in den *Bhagavadgîtâ's* heifst (Bhag. G. 15, 6):

„Dort leuchtet Sonne nicht noch Mond noch Feuer;

„Die dorthin gehen, kehren nicht zurück;

„Das ist die höchste Stätte, wo ich wohne“;

und ferner (Bhag. G. 15, 12):

„Das Licht, das von der Sonne aus die ganze Welt

„Erhell, das Licht des Mondes und des Feuers Licht,

„Das alles, sollst du wissen, ist mein eigen Licht.“

Achtes Adhikaraṇam.

24. çabdād eva pramitah

wegen des Wortes schon der Gemessene.

Die Schrift sagt: „zollhoch steht in des Leibes Mitte der Puru-
 „rusha“ (Kāth. 4, 12), und: „der Purusha, zollhoch an Länge, wie
 „eine Flamme ohne Rauch, der Herr des, das da war und sein
 276 „| wird, er ist es heut' und morgen auch; — wahrlich dieses ist
 „das“ (Kāth. 4, 13). Hier fragt sich, ob unter dem zollhohen
 Purusha die individuelle Seele oder der höchste Âtman zu ver-
 stehen ist.

Man könnte denken, 'es sei die individuelle Seele gemeint, weil
 'ein bestimmtes Maß dabei angegeben wird; denn von der höchsten
 'Seele, welche sich in unendlicher Ausdehnung erstreckt, könnte
 'nicht gesagt werden, daß sie als Umfang die Größe eines Zolles
 'habe, während bei der individuellen Seele, zufolge ihrer Behaftung
 'mit den Upādhi's, die zollhohe Größe in gewissem Sinne passen
 'würde; wie auch die Smṛiti sagt (Mahābhāratam 3, 16763):

„Da zog gleichwie an Stricken aus dem Leibe
 „Des Satyavant, an Länge einen Zoll hoch,
 „Den Purusha, gehorchend seinem Willen,
 „Yama, der Todesgott, mit Kraft heraus.“

'Der höchste Gott kann es nicht sein, den Yama hier mit Kraft
 'herauszieht; steht es aber fest, daß hier unter dem „an Länge
 '„einen Zoll hohen Purusha“ die wandernde Seele zu verstehen ist,
 'so liegt nahe anzunehmen, daß diese auch an unserer Stelle ge-
 'meint sei.'

Hierauf erwidern wir: der (Kāth. 4, 12—13) als zollhoch „ge-
 „messene“ Purusha muß der höchste Âtman sein; warum? „wegen
 „des Wortes“, welches lautet: „der Herr, des das da war und sein
 „wird“ (Kāth. 4, 13); denn kein anderer als der höchste Gott
 kann ohne Einschränkung als der Herr des Vergangenen und Zu-
 künftigen bezeichnet werden. Ferner auch wegen des Wortes:
 „wahrlich dieses ist das“ (Kāth. 4, 13); hier bezieht sich die Schrift
 277 auf eine vorher aufgeworfene Frage, | und der Sinn ist: „wahrlich,
 „dieses ist das, wonach du fragtest“, nämlich das Brahman. Denn
 nach dem Brahman war hier gefragt worden mit den Worten
 (Kāth. 2, 14):

„Was frei vom Guten und vom Bösen, von Ursach' und von Wirkung frei,
 „Frei vom Vergang'nen und Zukünft'gen, das sage mir, was dieses sei.“

„Wegen des Wortes schon“ [sagt unser Sūtram], d. h. schon wegen unserer Schriftstelle selbst, die ihn mit Namen bezeichnet als „den „Herrn [des das da war und sein wird]“, muß man hier auf den höchsten Gott schließen.

‘Aber wie kann dem allgegenwärtigen höchsten Ātman in dieser Weise ein beschränkter Umfang beigelegt werden?’ — Darauf antworten wir:

25. *hyidi, apekshayā tu, manushya-adhikāratvāt*

im Herzen, doch mit Rücksicht, weil die Menschen berufen.

Obwohl der höchste Ātman allgegenwärtig ist, so wird „doch „mit Rücksicht“ auf sein Weilen „im Herzen“, gesagt, daß er einen Zoll groß sei, ähnlich wie man von dem [an sich unendlichen] Raume, mit Rücksicht auf [den Raum zwischen zwei] Knoten eines Rohres, sagt, daß er eine Elle lang sei. Denn geradezu [und ohne diese Rücksichtnahme] kann es doch nicht von dem alles Maß übersteigenden Ātman heißen, er sei einen Zoll hoch; ein anderer aber als der höchste Ātman kann hier nicht verstanden werden, wie wir an seinen Bezeichnungen als „der Herr“ u. s. w. erkannten. — ‘Aber der Umfang der Herzen ist doch je nach der ‘Verschiedenheit der lebenden Wesen eine variable Größe, so daß ‘sich auch nicht einmal mit Rücksicht auf sie die zollgroße Länge ‘aufrechterhalten läßt?’ — Auf diesen Einwurf wird im Sūtram 278 geantwortet: „weil die Menschen berufen.“ Obwohl nämlich der Schriftkanon ohne Unterschied der Person vorgeht, so wendet er sich doch ausschließlich an die Menschen, sofern diese der Erlösung sowohl fähig als auch bedürftig sind, auch [mit Ausnahme der *Śūdra*’s] von dem durch das [Sakrament des] *Upanayanam* [der Einführung bei einem Lehrer unter Umgürtung mit der Opferschnur] bedingten Gebrauche der Schrift nicht ausgeschlossen sind, wie dieses in dem Abschnitte über die Berufung (*Jaim.* 6, 1, 25 fg.) ausgeführt wurde. Der Leib der Menschen nun aber ist von einem bestimmten Umfange, und diesem entsprechend ist auch ihr Herz von einem bestimmten Umfange, nämlich von der Größe eines Zolles. Weil also „die Menschen“ zum Gebrauche des Schriftkanons „berufen“ sind, so ist, „mit Rücksicht“ auf das Weilen des höchsten Ātman „in dem Herzen“ der Menschen, die Bezeichnung desselben als „zollhoch“ eine angemessene. Wenn weiter behauptet wurde, daß wegen der Bezeichnung des Umfanges und wegen der angeführten Smṛitistelle unter dem Zollgroßen nur die wandernde Seele verstanden werden könne, so haben wir darauf zu

erwidern, daß hiermit, ähnlich wie durch die Worte „das ist die
 279 „Seele, das bist du“ (Chând. 6, 8, 7), | von dem, obwohl in der
 wandernden Seele vorliegenden, zollhohen [Ātman] gelehrt werden
 soll, daß er das Brahman ist. Nämlich den Vedāntatexten ist ein
 zweifaches Verfahren eigen: erstens bezwecken sie, die Natur des
 höchsten Ātman darzulegen, und zweitens bezwecken sie, die indi-
 viduelle Seele als mit dem höchsten Ātman identisch nachzuweisen.
 An unserer Stelle nun liegt nur die Absicht vor, die Identität der
 individuellen Seele mit dem höchsten Ātman, nicht aber den zoll-
 großen Umfang, sei es des einen oder andern, zu erweisen. Daß
 dieses allein der Zweck ist, bekundet die Schrift durch die weiter
 folgende Stelle (Kāth. 6, 17):

„Zollhoch, als inn're Seele, weilet stets
 „Der Purusha im Herz der Kreaturen;
 „Ihn siehe aus dem Leibe mit Bedacht,
 „Wie aus dem Schilfgras einen Halm man auszieht,
 „Ihn wisse als unsterblich, als das Beine.“

Neuntes Adhikaraṇam.

380 26. *tad-upari api Bādarāyaṇaḥ, sambhavāt*

auch die über ihnen, lehrt Bādarāyaṇa, wegen des
 Zutreffens.

Wir fanden, daß die zollhohe GröÙe des Purusha von der
 Schrift erwähnt werde „mit Rücksicht“ auf die GröÙe des Men-
 schenherzens, „weil die Menschen“ von dem Schriftkanon „berufen“
 werden.

Bei dieser Gelegenheit ist Folgendes zu bemerken. Zugegeben,
 daß es die Menschen sind, welche vom Schriftkanon berufen wer-
 den, so liegt doch hier, wo es sich um die Erkenntnis des Brah-
 man handelt, kein Grund vor zu der Annahme, daß nur die Men-
 schen allein zu ihr berufen seien. Vielmehr sind zur Erkenntnis
 „auch die über ihnen“ Stehenden, nämlich die Götter u. s. w.,
 berufen; so meint der Lehrer Bādarāyaṇa; warum? „wegen des
 „Zutreffens“, d. h. weil die Bedingungen der Bedürftigkeit u. s. w.,
 welche die Ursache der Berufung sind, auch auf die Götter u. s. w.
 zutreffen. Was nämlich zunächst die Bedürftigkeit zur Erlösung
 betrifft, so trifft diese auch auf die Götter u. s. w. zu, indem die-
 selbe bei ihnen vornehmlich aus der Einsicht entspringt, daß ihr

Machtvermögen, weil es dem Bereiche des Erschaffenen angehört, ein vergängliches ist. Weiter aber trifft es auch auf sie zu, daß sie zur Erlösung fähig sind, weil sie, nach dem übereinstimmenden Zeugnisse der Mantra's und ihrer Auslegungen, der epischen und der mythologischen Gedichte sowie auch der Erfahrung; | Individualität u. s. w. besitzen. Auch werden dieselben nirgendwo ausgeschlossen, und auch der das *Upanayanam* u. s. w. zur Bedingung machende Heilskanon steht ihrem Berufesein nicht entgegen; denn das *Upanayanam* geschieht zum Zwecke des Vedastudiums; den Göttern aber ist der Veda schon von selbst [und ohne Studium] offenbar. Übrigens ist aus der Schrift zu ersehen, wie auch Götter, um der Wissenschaft teilhaft zu werden, sich der Brahmanenschülerschaft unterwerfen, denn es heißt z. B.: „hundert und ein Jahr „wohnte der Mächtige [Indra] als Brahmanenschüler bei Prajapati“ (Chänd. 8, 11, 3), und: „Bhrigu, fürwahr, der Sohn des Varuṇa, „trat vor seinen Vater Varuṇa und sprach: „lehre mir, Verehrungs- „würdiger, das Brahman““ (Taitt. 3, 1); und wenn auch in Bezug auf die Werke eine Ursache angegeben wurde, warum die Götter u. s. w. zu ihnen nicht berufen sein können, indem es hieß: „nicht „die Götter, weil keine andern Gottheiten [denen sie opfern könnten] vorhanden“, — „nicht die Rishi's, weil keine andere Rishischafft „vorhanden““ (Çabarasvāmin zu Jaim. 6, 1, 5, p. 605, 19, 20), so steht es doch anders bei dem Wissen. Denn wo es sich um die Berufung des Indra u. s. w. zum Wissen handelt, liegt kein Werk zu thun vor, welches an den Indra u. s. w. gerichtet wäre, und wo es sich um die der Bhrigu u. s. w. handelt, kein solches, welches um der Zugehörigkeit zum Stamme des Bhrigu u. s. w. willen [diesem] darzubringen wäre; folglich ist kein Grund vorhanden, warum zum Wissen nicht auch die Götter und Rishi's berufen sein könnten. [Und auch die Schriftstelle von der zollhohen [eigentlich: eines Daumens Breite hohen] Größe des Puruṣa steht mit der Berufung der Götter nicht in Widerspruch, sofern bei ihnen die Breite ihres eigenen [göttlichen] Daumens den Maßstab bildet. 282

27. *virodhah karmani, iti cen? na! aneka-pratipatter darçanāt*

Widerspruch in Betreff des Werkes, meint ihr? O nein! wegen Annehmung verschiedener, weil dies ersichtlich.

‘Nun gut’, könnte man sagen, ‘aber wenn man sich die Berufung der Götter zum Wissen dadurch begrifflich macht, daß man ihnen Individualität u. s. w. zuschreibt, so muß man um eben dieser Individualität willen weiter auch annehmen, daß Indra u. s. w.

‘ebenso gut wie die Opferpriester und andere mit ihrer leibhaftigen Gegenwart an der Opferhandlung beteiligt sind; daraus aber würde ‘ein „Widerspruch in Betreff des Werkes“ folgen; denn daſs Indra ‘u. s. w. an dem Opfer mittels leibhaftiger Gegenwart teilnehmen, ‘ist gegen den Augenschein, und ist auch nicht möglich; denn ‘wenn dem einen Indra gleichzeitig viele Opfer dargebracht werden, ‘so ist es nicht möglich, daſs er bei allen leibhaftig gegenwärtig sei.’

- 283 Darauf erwidern wir, daſs hier kein Widerspruch vorliegt; warum? „wegen Annehmung verschiedener“; | d. h. weil ein, wiewohl einheitliches, Götterwesen gleichzeitig verschiedene Gestalten annehmen kann. Woher wissen wir das? „weil dies ersichtlich“ ist; nämlich aus einer Schriftstelle, welche zuerst auf die Frage: „wie viel Götter giebt es?“ zur Antwort giebt: „drei und drei „hundert und drei und drei tausend“ (3306), und auf die weitere Frage: „welches sind diese?“ erwidert: „das sind nur ihre Kräfte; „Götter aber giebt es nur drei und dreifsig“ (Bṛih. 3, 9, 1—2); aus dieser Schriftstelle ist ersichtlich, daſs jedes einzelne Götterwesen gleichzeitig mehrere Gestalten annehmen kann. Weiter aber lehrt dieselbe Schriftstelle von den drei und dreifsig Göttern, [indem sie dieselben] durch Vermittlung von sechs u. s. w. [zuletzt auf einen zurückführt], in den Worten: „welches ist der eine Gott? „— Das Leben, so sprach er“ (Bṛih. 3, 9, 9), — daſs alle Götter als einheitliches Wesen den Prāna (Leben) haben, und daſs dieser einheitliche Prāna gleichzeitig mehrere Gestalten annehmen kann. Ferner sagt auch die Smṛiti (Mahābh. 12, 11062):

„O Fürst, viel tausend Leiber kann der Yogin
 „Sich schaffen nach erlangtem Kraftvermögen
 „Und auf der Erde wandeln durch sie alle.
 „In einigen genieſt er Sinnesfreuden,
 „In andern übt er furchtbarliche Buſse,
 „Und wieder faſt er alle sie zusammen,
 „Gleichwie die Sonne ihrer Strahlen Scharen.“

- 284 | Stellen wie diese lehren, daſs sogar die Yogin's, nachdem sie die [acht] Machtvollkommenheiten, sich atomklein u. s. w. zu machen, erlangt haben, gleichzeitig in verschiedene Leiber eingehen können; um wie viel mehr muſs dies von den Göttern gelten, welche von Geburt an jene Vollkommenheiten schon besitzen! Mittels dieser Fähigkeiten also, verschiedene Gestalten anzunehmen, zerteilt sich jede einzelne Gottheit in viele Gestalten und nimmt auf diese Weise gleichzeitig an vielen Opfern teil; daſs sie aber dabei von andern nicht gesehen wird, beruht auf dem ihr zukommenden Vermögen, sich unsichtbar zu machen.

Die Worte des Sūtrams „wegen Annehmung verschiedener, „weil dies ersichtlich“, lassen sich auch noch anders erklären, nämlich folgendermaſsen. Auch bei individuellen Wesen ist,

wo es sich um Gebote handelt, die ein [für sie zu vollbringendes] Werk betreffen, eine „Annehmung verschiedener“ [Gaben] „ersicht-lich“. In manchen Fällen freilich kann das eine Individuum nicht gleichzeitig an vielerlei teilnehmen; so wie z. B., wenn viele Speise darbringen, der eine Brahmane nicht gleichzeitig von ihnen gespeist werden kann; in andern Fällen aber kann das eine Individuum gleichzeitig an vielerlei teilnehmen; wie z. B. indem viele Verehrung zollen, der eine Brahmane gleichzeitig von ihnen allen diese Verehrung entgegennimmt. In ähnlicher Weise steht es auch hier; denn das Opfer beruht wesentlich in [den beiden Momenten] der Vermachung (*uddeça*) und der Verzichtung (*parityāga*); es ist aber wohl möglich, daß viele gleichzeitig auf das, was ein jeder besitzt, verzichten und dasselbe einer einzigen, wenschon individuellen, Gottheit vermachen. Somit tritt, auch wenn die Götter Individualität haben, durchaus kein „Widerspruch in Betreff des „Werkes“ ein.

28. *çabda', iti cen? na! atah prabhavât, pratyuksha- 285
anumânâbhyâm*

in Betreff des Schriftwortes, meint ihr? Nein, weil aus diesem ihr Ursprung, nach der Wahrnehmung und Folgerung.

Man könnte einwenden: 'mag auch durch Annahme der Individualität der Götter u. s. w. kein „Widerspruch in Betreff des „Werkes“ eintreten, so ist doch ein solcher unvermeidlich „in „Betreff des Schriftwortes“. Nämlich [bei Jaimini 1, 1, 5] wird, 'mit Berufung darauf, daß „die Verbindung des Wortes mit der „[betreffenden] Sache eine ursprüngliche“ ist, die Autorität des 'Vedawortes als eine „unbedingte“ [nicht vom Entstehen und Vergehen der betreffenden Sachen abhängige] hingestellt. Im vorliegenden Falle nun aber folgt aus der Auffassung der Gottheiten 'als individueller Wesen, daß dieselben, wenn sie auch vermöge 'ihrer Machtvollkommenheit gleichzeitig die Spenden verschiedener 'Opferwerke entgegennehmen können, doch, um eben jener ihnen 'beigelegten Individualität willen, ebenso gut wie unser einer geboren werden und sterben müssen. Da nun zwischen dem ewigen 'Vedaworte und dem nichtewigen Gegenstände, von dem es redet [nämlich den Göttern], eine ewige Verbindung unmöglich ist, so scheint hierdurch „in Betreff des Schriftwortes“, eine Erschütterung 'der ihm zuerkannten Autorität herbeigeführt zu werden.' — Auf diese Behauptung erwidern wir, daß auch in dieser Hinsicht

[d. h. „in Betreff des Schriftwortes“, welches ewig ist und doch von nichtewigen Göttern redet] kein Widerspruch besteht, und der Grund ist, „weil aus diesem ihr Ursprung“; d. h. weil „aus diesem“, aus dem vedischen Worte, die ganze Welt mit Einschluss der Götter entsprungen ist. — ‘Aber wurde nicht in dem Sūtram ‘, woraus Ursprung u. s. w. dieses [Weltalls] ist“ (1, 1, 2) gelehrt, ‘dafs die Welt aus Brahman entsprungen sei? Wie kann es also ‘hier heifsen, sie sei aus dem Schriftworte entsprungen? Gesetzt 286 ‘aber auch, | der Ursprung dieser Welt aus dem Vedaworte werde ‘zugegeben, wie kann dadurch der gegenwärtige „Widerspruch in ‘„Betreff des Schriftwortes“ vermieden werden? Denn [die Götter, ‘wie z. B.] die *Vasu's*, *Rudra's*, *Āditya's*, *Viṣve devāḥ*, *Maru't*'s ‘sind sämtlich, weil sie entstanden sind, nicht ewige Wesenheiten. ‘Sind dieselben aber nicht ewig, so folgt unvermeidlich, dafs auch ‘die von ihnen, von den *Vasu's* u. s. w., handelnden Vedastellen ‘ebenfalls nicht ewig sind. Denn die Erfahrung lehrt allgemein, ‘wie z. B. erst dann, wenn dem Devadatta ein Sohn geboren worden, diesem ein Name, z. B. Yajñadatta, gegeben wird. Somit ‘ist allerdings jener „Widerspruch in Betreff des Schriftwortes“ vor- ‘handen.’ — Hierauf entgegnen wir, dafs dem nicht so ist, weil die Verbindung zwischen dem Worte, z. B. dem Worte „Kuh“, und der entsprechenden Sache sich als eine ewige erweist. Denn wenn auch die Individuen (*vyakti*, wörtlich: Manifestationen) der Kühe u. s. w. entstehen, so folgt daraus doch nicht, dafs auch die Gattungen (*ākṛiti*, wörtlich: Gestalt, *εἶδος*, *species*) derselben entstanden sind; vielmehr sind es bei Substanzen, Qualitäten und Aktionen immer nur die individuellen Erscheinungen (*vyakti*), nicht aber die Gattungen (*ākṛiti*), welche entstehen. Nun sind aber die Vedaworte mit den Gattungen, nicht mit den Individuen, verbunden; denn wegen der Zahllosigkeit der Individuen ist eine Verbindung des Vedawortes mit ihnen nicht zu bewerkstelligen. Wenn also auch die Individuen erst in der Zeit entstehen, so bleiben doch die Gattungen ewig bestehen, und darum liegt in der Benennung derselben durch die ewigen Vedaworte, Kuh u. s. w., kein 287 Widerspruch. | Ganz ebenso steht es auch bei den Göttern. Wenn auch zugegeben ist, dafs die individuellen Erscheinungen derselben entstanden sind, so bleiben doch ihre Gattungen ewig bestehen, und darum liegt kein Widerspruch darin, dafs diese mit den im Veda ewig vorhandenen Worten, *Vasu* u. s. w., verbunden sind. Was aber bei den Göttern u. s. w. die nähere Bestimmung der Gattungen betrifft, so hat man diese aus den in den Mantra's und Arthavāda's (Erläuterungen) vorliegenden individuellen Bestimmungen zu entnehmen. Nämlich solche Worte wie Indra u. s. w. bedeuten, ähnlich wie z. B. das Wort „General“, nur das Innehaben eines bestimmten Postens. Wer also gerade den betreffenden Posten bekleidet, der führt den Titel Indra u. s. w., so dafs hier kein

Anstofs zu finden ist. Übrigens ist dieses Entstandensein der Welt aus dem Vedaworte nicht in dem Sinne zu nehmen, als handelte es sich, wie bei dem Entstandensein aus Brahman, um eine materielle Ursache; sondern es ist vielmehr so zu verstehen, daß, während das Vedawort, als der Ausdruck des beharrlichen Seins ewig und für ewig mit der entsprechenden Sache verbunden ist, nur das dem Ausdrücke des Vedawortes konforme Hervorgehen der Individuen der Dinge ein Entspringen derselben aus dem Vedaworte genannt wird. Aber woher wissen wir, daß die Welt aus dem Vedaworte entsprungen ist? Wir wissen es „nach der „Wahrnehmung und Folgerung“. Die „Wahrnehmung“ bedeutet hier die *Gruti* (Schriftoffenbarung), weil sie keines Beweisgrundes aufser ihr bedarf, und die „Folgerung“ bedeutet die *Smṛiti*, weil diese noch eines Beweisgrundes aufser ihr bedürftig ist. Diese beiden also lehren, daß vor der Schöpfung schon das Vedawort bestand; denn eine Schriftstelle sagt [in einer allegorischen Auslegung von *Rigv. 9, 62, 1*: „Da rannen Tropfen durch das Sieb schnell hin zu „allem Glückgenuß“]: „«Da», | nach diesem Worte schuf Prajā- 288
„pati die Götter, «rannen», nach diesem die Menschen, «Tropfen», „nach diesem die Väter, «durch das Sieb», nach diesem die „Dämonen (*grāha*), «schnell hin», nach diesem den Lobgesang, „«zu allem», nach diesem das Preislied, «Glückgenuß», nach „diesem die übrigen Kreaturen“ [nach der Glosse aus einem *Chandoga-brāhmaṇam*]. Ebenso sagt eine andere Stelle: „da genoß er „in seinem Geiste die Rede [das vorweltliche Vedawort] als Be- „gattung“ (*Bṛih. 1, 2, 4*). In dieser Weise wird an manchen Stellen von der Schrift gelehrt, daß vor der Schöpfung schon das Vedawort da war. Und ebenso sagt die *Smṛiti* (*Mahābh. 12, 8534*):

„Der durch sich selbst ist liefs zuerst ausströmen
„Das Wort, das ewige, ohn' End' und Anfang,
„Das göttliche, das wir im Veda lesen,
„Von welchem alle Weltentwicklung ausging.“

Das Ausströmenlassen des Wortes bedeutet hier [nicht eine Schöpfung desselben, sondern nur] daß er seine Fortüberlieferung in Gang brachte, indem eine andere Art der Ausströmung (Schöpfung) für etwas, was „ohn' End' und Anfang“ ist, sich nicht annehmen läßt; denn so heißt es weiter (*Mahābh. 12, 8535*):

„Es schuf der Wesen Name und Gestalt
„Und ihrer Werke fortgesetztes Treiben
„Gemäfs dem Vedaworte Gott zu Anfang“;

und ebenso heißt es (*Manu 1, 21*):

„Er schuf die Namen aller Wesen
„Und ihrer Werke Einzelheit
„Dem Vedawort gemäfs zu Anfang
„Und die Zustände mannigfach.“

Dafs man übrigens, wenn man sich anschickt, irgend eine Sache hervorzubringen, zuerst an das Wort denkt, welches sie ausdrückt, und erst dann sich an die Sache begiebt, das ist uns allen aus der Erfahrung bekannt. In ähnlicher Weise schwebten dem Geiste des Weltschöpfers Prajāpati vor der Schöpfung die Vedaworte vor, und erst darauf schuf er die ihnen entsprechenden Dinge. Und so sagt auch die Schrift: „dieses ist die Erde, so sprach er, „und schuf die Erde“ u. s. w. (Taitt. br. 2, 2, 4, 2). Diese Stelle beweist, dafs entsprechend den seinem Geiste vorschwebenden Worten, Erde u. s. w., die ihm vorschwebenden Welten, Erde u. s. w., erschaffen worden sind.

Aber wie sollen wir uns das Wort vorstellen, welchem gemäß die Dinge geschaffen worden sind?

‘Man mufs’, so spricht einer [ein Gegner], ‘darunter [nicht die ‘Summe der einzelnen Buchstaben des Wortes, sondern] den *Sphoṣa* [‘das Anplatzen, das plötzliche Bewußtwerden beim Anhören der ‘Buchstaben des Wortes] verstehen; denn bei der Annahme, dafs die ‘Buchstaben [des Wortes die Träger seiner Bedeutung seien], ist, ‘da diese, [kaum] entstanden, zerstieben, ein Entstehen der Individuen, wie Götter u. s. w., aus dem ewigen [Veda-]worte nicht ‘möglich. Dazu kommt, dafs die, [kaum] entstanden, zerstiebenden ‘Buchstaben je nach der Aussprache anders und wieder anders ver-
 290 ‘nommen werden. | So ist es z. B. möglich, einen bestimmten ‘Menschen; auch ohne dafs man ihn sieht, indem man ihn vorlesen ‘hört, an dem Tone mit Bestimmtheit zu erkennen und zu sagen „Devadatta liest“ oder „Yajñadatta liest“. Und diese entgegen- ‘gesetzte Auffassung der [nämlichen] Buchstaben beruht doch nicht ‘auf Irrtum, indem keine Auffassung vorhanden ist, welche sie ‘widerlegte. — Überhaupt kann man nicht annehmen, dafs der ‘Sinn eines Wortes aus den [blofsen] Buchstaben erkannt werde, ‘denn [erstlich] läfst sich nicht annehmen, dafs jeder einzelne ‘Buchstabe für sich den Sinn kund macht, weil sie von einander ‘verschieden sind; [zweitens] ist auch [der Wortsinn] keine [blofse] ‘Vorstellung der Summe der Buchstaben, weil dieselben der Reihe ‘nach folgen [wobei die einen schon zerstorben sind, wenn die an- ‘deren ausgesprochen werden]. Steht es nun vielleicht [drittens] ‘so, dafs der letzte Buchstabe, unterstützt von dem Eindrücke ‘(*saṃskāra*), den die Perception der vorhergehenden Buchstaben ‘erzeugt hat, den Sinn kund macht? Auch das geht nicht. Denn ‘[nur] das Wort selbst, unter Voraussetzung der Auffassung der ‘[Buchstaben-]Verbindung, thut, aufgefaßt, den Sinn kund, wie ‘der Rauch [dessen zerstiebende und immer neu sich erzeugende ‘Teilchen für sich allein die Vorstellung des Rauches nicht zu ‘geben vermögen]. Auch ist eine Auffassung des „letzten Buch- ‘stabs, unterstützt von dem Eindrücke, den die Perception der ‘„vorhergehenden Buchstaben erzeugt hat“, nicht möglich, weil die

‘Eindrücke nichts Wahrnehmbares [mehr] sind. — Ist es denn nun vielleicht [viertens] der letzte Buchstabe, unterstützt von den in ihrer Nachwirkung percipierten Eindrücken [der vorhergehenden], welcher den Sinn kund macht? — Auch nicht; denn auch das Sicherinnern, wie es die Nachwirkung der Eindrücke ist, ist eine Reihe [von Vorstellungen in der Zeit, — was oben, zweitens, schon besprochen wurde]. — Sonach bleibt nur übrig, daß das Wort [als Ganzes, d. h. sein Sinn] ein *Sphoṭa* [ein Aufplatzen] ist, weloher dem Percipierenden, | nachdem dieser durch Perception 291 der einzelnen Buchstaben den Samen der Eindrücke empfangen und denselben mittels der Perception des letzten Buchstabens zur Reife gebracht hat, in seiner Eigenschaft als eine einheitliche Vorstellung plötzlich einleuchtet. Und diese einheitliche Vorstellung ist keine Rückerinnerung, die sich auf die Buchstaben beziehe; denn die Buchstaben sind mehrere und können daher nicht das Objekt der einheitlichen Vorstellung sein. Dieser [*Sphoṭa*, die Wortseele, wie man sagen könnte], wird bei Gelegenheit der Aussprache [nur] wiedererkannt [nicht erzeugt], und ist daher ewig, [sowie auch einheitlich,] indem die Vorstellung der Vielheit sich nur auf die Buchstaben bezieht. Somit ist das Wort [d. h. sein Sinn] in Gestalt des *Sphoṭa* ewig, und aus ihm als Benennendem entspringt als zu Benennendes die zum Behuf der Vergeltung der Werke an dem Thäter entstandene Welt.’

Hingegen erklärt der ehrwürdige *Upavarsha* [ein alter *Mīmāṃsā*- und *Vedānta*-Lehrer]: nur die Buchstaben sind das Wort. — [Gegner:] ‘Aber ich habe doch gesagt, daß die Buchstaben, sowie sie entstehen, zerstoben.’ — [*Upavarsha*.:] Dem ist nicht so, denn man erkennt sie wieder als die nämlichen. — [Gegner:] ‘Daß man sie wiedererkennt, beruht bei ihnen darauf, daß sie den [früheren] ähnlich sind, etwa so wie bei den Haaren.’ — [*Upavarsha*.:] O nein! denn daß es ein Wiedererkennen [der nämlichen, nicht bloß ähnlicher] ist, wird durch keine andere Erkenntnis widerlegt. — [Gegner:] ‘Das Wiedererkennen hat nur in den Gattungen (*ākṛitī*) seinen Grund [wenn ich wiederholt *a* spreche, so ist es nicht das Individuum *a*, sondern die Gattung *a*, welche in den verschiedenen Individuen wiederkehrt].’ — [*Upavarsha*.:] Nein, sondern es ist ein Wiedererkennen der Individuen. Ja, wenn man beim Sprechen, wie sonst bei Individuen, z. B. bei Kühen, | immer andere 292 und andere Buchstaben-Individuen vernähme, so würde das Wiedererkennen in den Gattungen seinen Grund haben; dem aber ist nicht so; denn es sind die Buchstaben-Individuen selber, welche beim Sprechen [immer wiederkehren und] wiedererkannt werden, und [wenn einer das nämliche Wort, z. B. „Kuh“, wiederholt, so] nimmt man an, daß er zweimal das Wort „Kuh“, nicht aber daß er zwei Worte „Kuh“ ausgesprochen habe. — [Gegner:] ‘Aber die Buchstaben werden doch [wie oben geltend gemacht] je nach der

‘Verschiedenheit der Aussprache als verschiedene vernommen, da man, wie schon gesagt, den Unterschied zwischen Devadatta und ‘Yajñadatta aus dem bloßen Tone ihres Vorlesens heraushören kann. [Das Wiedererkennen eines Buchstaben muß also ein solches der Species, nicht des je nach der Aussprache verschiedenen Individuums sein.] — [Upavarsha:] Unbeschädigt der genauen Bestimmtheit des auf die Buchstaben sich beziehenden Erkennens, lassen sich doch die Buchstaben [mehr] verbunden oder [mehr] getrennt aussprechen; und sonach hat die verschiedene Auffassung der Buchstaben in der Verschiedenheit des Aussprechenden ihren Grund, nicht aber in der Natur der Buchstaben. Ferner: auch der, welcher die Verschiedenheit in die Individuen der Buchstaben [statt in die Art ihrer Aussprache] verlegt, muß, wenn eine Erkenntnis möglich werden soll, [zunächst] Gattungen für die Buchstaben ansetzen und dann annehmen, daß diese [Gattungen] durch fremde Einflüsse verschieden aufgefaßt werden; | und da ist doch 293 die Annahme als einfacher vorzuziehen, daß bei den Individuen der Buchstaben durch fremde Einflüsse die Auffassung der Verschiedenheit, durch ihre eigene Natur hingegen das Wiedererkennen derselben bedingt ist. Denn dadurch eben wird die Annahme, als läge eine Verschiedenheit in den Buchstaben, widerlegt, daß ein Wiedererkennen derselben stattfindet. — [Gegner:] ‘Aber wie kann es geschehen, daß der Laut *ga*, welcher doch einer ist, zugleich ein verschiedenartiger ist, wenn zur selben Zeit mehrere ihn aussprechen, und [ebenso] wenn er mit dem Akut, dem Gravis, dem Circumflex, mit dem Nasal, ohne Nasal ausgesprochen wird? Willst du etwa diesem Einwande dadurch entgehen, daß du behauptest, diese Verschiedenheit der Auffassung werde nicht durch die Buchstaben, sondern durch den Ton (*dhvani*) veranlaßt, so möchte ich fragen, was denn das ist, was du unter „Ton“ ver- 294 stehst?’ — [Upavarsha:] Es ist dasjenige, welches, wenn man es aus der Ferne hört und den Unterschied der Buchstaben nicht auffaßt, an das Ohr schlägt, und welches die nahe Sitzenden veranlaßt, die Unterschiede der Tiefe [lies *mandratva*°] und Höhe [des Tones] den Buchstaben aufzuhängen. Und allerdings ist es dieser [Ton], durch welchen die Unterschiede der Betonung mit dem Akut u. s. w. bedingt sind, nicht aber durch die eigene Natur der Buchstaben. | Denn die Buchstaben werden, [unabhängig vom Ton] so wie sie ausgesprochen werden, wiedererkannt. Nimmt man dies an, so haben die Wahrnehmungen der Accentuation eine Basis, im anderen Falle nicht; denn was die Buchstaben betrifft, so werden sie nur wiedererkannt und sind [ein jeder von sich] nicht verschieden; man müßte also annehmen, daß die Unterschiede der Accentuation in ihrer Verbindung und Trennung lägen; Verbindung und Trennung aber sind nichts Wahrnehmbares, und man kann sich nicht auf sie stützen, um zur Erklärung der Unter-

schiede bei den Buchstaben stehen zu bleiben; folglich würden die Wahrnehmungen der Accentuation u. s. w. keine Basis haben [ohne Annahme des Tones]. Auch darein darf man sich nicht verrennen, daß, weil die Accentuation verschieden ist, auch die zu erkennenden Buchstaben verschieden seien. Denn weil die eine Sache Spaltungen zeigt, darum braucht sie eine andere, nicht mitgespaltene, nicht auch zu zeigen; wie man denn z. B. deswegen, weil die Individuen unter sich verschieden sind, noch nicht annimmt, daß auch die Gattung verschieden sei. Und da es somit möglich ist, aus den Buchstaben den Sinn zu erkennen, so ist die Hypothese des *Sphoṭa* unnötig. — [Gegner:] ‘Aber der *Sphoṭa* ist gar keine Hypothese, sondern ein Gegenstand der Wahrnehmung. Denn in der Erkenntnis [*buddhi*], nachdem sie [verschiedene] Eindrücke durch Auffassen der einzelnen Buchstaben empfangen hat, | leuchtet 295 ‘urplötzlich [der Sinn des Wortes] auf.’ — [*Upavarsha*:] Dem ist nicht so: denn auch diese Erkenntnis [des Sinnes des Wortes] bezieht sich auf die Buchstaben. Nachdem nämlich die Auffassung der einzelnen Buchstaben [z. B. des Wortes „Kuh“] der Zeit nach vorhergegangen ist, so folgt ihnen diese einheitliche Erkenntnis (*buddhi*) „Kuh“, deren Gegenstand die Gesamtheit der Buchstaben und sonst nichts weiter ist. — [Gegner:] ‘Womit beweisest du das?’ — [*Upavarsha*:] Damit, daß auch der so entstandenen Erkenntnis [„Kuh“] die Buchstaben K. u. s. w., nicht aber die Buchstaben T. u. s. w. anhaften; denn wenn der Gegenstand dieser Erkenntnis ein *Sphoṭa*, ein von dem Buchstaben K. u. s. w. verschiedenes Ding wäre, so würden ebenso wenig wie die Buchstaben T. u. s. w. auch die Buchstaben K. u. s. w. mit ihm etwas zu thun haben; dem aber ist nicht so; und darum ist diese einheitliche Erkenntnis [des Begriffes nicht ein *Sphoṭa*, sondern] nur eine auf die Buchstaben sich beziehende Erinnerung (*varna-vishayā smṛitiḥ*). — [Gegner:] ‘Aber wie ist es möglich, daß die verschiedenen Buchstaben der Gegenstand einer einheitlichen Erkenntnis sind?’ — [*Upavarsha*:] Darauf erwidern wir: auch ein Nicht-Einheitliches kann Gegenstand einer einheitlichen Erkenntnis sein, wie man ersieht an Beispielen wie: eine Reihe, ein Wald, ein Heer, zehn, hundert, tausend u. s. w. Denn die Erkenntnis des Wortes „Kuh“ als einer Einheit ist, indem sie bedingt wird durch die Aussonderung des einen Sinnes in den vielen Buchstaben, eine accessorische (*aupacāriki*), so wie die Erkenntnis von Wald, Heer u. s. w. es ist. — [Gegner:] ‘Aber wenn | die bloßen Buchstaben 296 ‘dadurch, daß sie in ihrer Gesamtheit in die Sphäre einer einheitlichen Erkenntnis eintreten, das Wort ausmachen, so würde ‘zwischen Worten wie: *jārá* (die Liebhaber) und *rājá* (der König), *kapi* (der Affe) und *pika* (der Kuckuk) ein Unterschied nicht gemacht werden, denn es sind dieselben Buchstaben; und doch geben sie in anderer Verbindung einen anderen Sinn.’ — [*Upavar-*

śha:] Darauf antworten wir: auch wenn eine Betastung sämtlicher Buchstaben stattfindet, so können doch, so wie Ameisen nur, wenn sie ihre Aufeinanderfolge einhalten, zur Vorstellung einer Reihe werden, auch die Buchstaben nur dann, wenn sie ihre Aufeinanderfolge einhalten, zur Vorstellung des Wortes werden, [womit dem Einwande des Gegners aber nur ausgewichen ist,] und darin, daß, auch bei Nicht-Verschiedenheit der Buchstaben, zufolge der Verschiedenheit ihrer Reihenfolge, eine Verschiedenheit der Worte aufgefaßt wird, liegt kein Widerspruch. Indem also bestimmte Buchstaben, in ihrer Reihenfolge u. s. w. aufgefaßt, nach dem überlieferten Sprachgebrauche mit einem bestimmten, [durch sie] aufgefaßten, Sinne verbunden sind, so kommen sie, wiewohl in ihrem eigenen Gebrauche als einzelne Buchstaben aufgefaßt, sofort in der das Ganze umtastenden Erkenntnis gerade als die
 297 und die zum Bewußtsein | und übermitteln dadurch ohne Fehl den und den bestimmten Sinn. — Somit ist die Annahme, daß die Buchstaben [der Träger des Sinnes] sind, die einfachere, wohingegen die Annahme des *Sphoṭa* das Sinnfällige verläßt und ein Übersinnliches hypostasiert, wobei angenommen wird, daß diese bestimmten Buchstaben, der Reihe nach aufgefaßt, den *Sphoṭa* offenbaren, und dieser *Sphoṭa* dann erst den Sinn offenbart, was doch eine ziemlich schwierige Annahme ist. Zugegeben also, daß die Buchstaben, je nachdem man sie ausspricht, andere und wieder andere sind, so muß man doch unweigerlich annehmen, daß als das, worauf sich das Wiedererkennen stützt, ein Identisches in den Buchstaben vorhanden ist, und daß bei den Buchstaben die vorgesezte Absicht, den Sinn mitzuteilen, in diesem Identischen übermittelt wird.

Somit ist es kein Widerspruch, anzunehmen, daß die Individuen der Götter u. s. w. aus den ewigen Vedaworten entstanden sind.

29. *ata' eva ca nityatvam*

und gerade darum die Ewigkeit.

Gegen die Ewigkeit des Veda, welche schon dadurch feststeht, daß der durch sich selbst Seiende beim Schaffen [der Dinge an die entsprechenden Worte] sich erinnern muß, war wegen der Annahme des Entstandenseins der individuellen Erscheinungen der Götter u. s. w. ein Widerspruch zu befürchten. Um diesen zu beseitigen hieß es [im vorigen Sūtram]: „weil aus diesem ihr Ursprung.“ | Jetzt nun wird jene schon feststehende Ewigkeit des
 298 „sprung.“ | Jetzt nun wird jene schon feststehende Ewigkeit des

Veda noch des weiteren erhärtet durch die Worte: „und gerade „darum die Ewigkeit“; d. h. [nicht nur obgleich die Götter entstanden sind, sondern] gerade darum, weil die Welt mit Göttern u. s. w. um der festbestimmten Formen willen, welche sie zeigt, nur aus dem Vedaworte entstanden sein kann, muß man die Ewigkeit des Vedawortes annehmen. Und dieses lehrt auch der Schriftvers (Rigv. 10, 71, 3):

„Mit Andacht folgten sie der Rede Spuren
„Und fanden sie einwohnend in den Rishi's.“

Aus dem hier erwähnten Finden der Rede folgt, daß dieselbe schon vorhanden sein mußte. Hiermit stimmt auch die Smṛiti des Vedavyāsa überein, wenn er sagt (Mahābh. 12, 7660):

„Die Veden und die epischen Gedichte,
„Die beim Weltende sich verborgen hatten,
„Empfingen büßend nun zuerst die Weisen
„Durch dessen Gnade, der da durch sich selbst ist.“

30. *samāna-nāma-rūpatvāc ca āvṛittau api avirodho,
darśanāt smṛiteḥ ca*

und wegen der Gleichheit der Namen und Gestalten ist auch bei der Wiederkehr kein Widerspruch, wegen der Offenbarung und der Smṛiti.

‘Nun-ja’, könnte man sagen, ‘dem möchte wohl so sein, wenn ‘die Individuen der Götter u. s. w., ähnlich wie wir es bei den ‘Individuen der Tiere u. s. w. sehen, in ununterbrochener Reihenfolge entstünden und vergingen; dann würde in Bezug auf Namen, ‘Namenträger und Namensgeber eine Ununterbrochenheit des Welttreibens bestehen, der Zusammenhang [der Welt] würde ein ewiger sein, und der „Widerspruch in Betreff des Schriftwortes“ [welches die neu entstehenden Götter immer wieder mit denselben ‘Namen belegt] wäre vermieden. Aber wie nun, wenn einmal das ‘ganze Universum, alle seine Namen und Gestalten verlierend, ‘spurlos zu Grunde geht und sodann wieder aufs neue entsteht, — ‘wie Schrift und Smṛiti es versichern, — wie läßt sich dann | dem 299 ‘Widerspruche [daß die im Veda gelehrten Götter als dieselben ‘wieder neu erstehen sollen] entgehen?’

Hierauf dient zur Antwort: „wegen der Gleichheit der Namen „und Gestalten“. Zunächst nämlich muß man auch für diesen

Fall daran festhalten, daß der Samsāra ein anfangsloser ist. Und diese Anfangslosigkeit des Samsāra wird der Lehrer darlegen in dem Sūtram: „und diese ergibt sich, und sie wird auch ver-,
 „nommen“ (2; 1, 36). Ist aber der Samsāra anfangslos, dann steht es so damit, daß, gleichwie in Bezug auf Einschlafen und Er-
 wachen, obgleich dieselben von der Schrift als ein Untergehen und Neuentstehen geschildert werden, doch, weil das Treiben in dem folgenden Zustande des Wachens dasselbe ist wie in dem vorhergehenden, kein Widerspruch stattfindet, — ebenso die Sache sich verhält bei dem Untergehen und Neuentstehen einer ganzen Weltperiode (*kalpa*). Daß nämlich das Einschlafen und Wiedererwachen ein Untergehen und Neuentstehen ist, lehrt die Schrift, wenn sie sagt: „wenn einer so eingeschlafen ist, daß er kein
 „Traumbild schaut, so ist er eins geworden in jenem Prāpa; dann
 „gehet in ihn ein die Rede mitsamt allen Namen, das Auge mit-,
 „samt allen Gestalten, das Ohr mitsamt allen Tönen, das Manas
 „mitsamt allen Gedanken; und wenn der Mensch wieder erwacht,
 „dann geschieht es, daß, gleichwie aus einem brennenden Feuer
 „nach allen Seiten die Funken entspringen, ebenso auch aus die-
 „sem Ātman alle Lebensorgane, ein jedes zu seinem Standorte hin,
 „entspringen, aus den Lebensorganen die Götter, aus den Göttern
 „die Welten“ (Kaush. 3, 3). — Man könnte einwenden: ‘für den
 ‘Schlaf mag dies ja gelten; denn da während desselben das Trei-
 ben der übrigen Menschen ununterbrochen fortbesteht, und auch
 ‘das Treiben des Eingeschlafenen und Wiedererwachenden selber
 ‘an dasjenige des früheren Wachezustandes anknüpfen kann, so
 ‘liegt hier kein Widerspruch vor. Anders aber ist es bei dem
 300 ‘großen Weltuntergange; | hier wird das ganze Welttreiben auf-
 ‘gehoben, und daher ist es nicht möglich, daß, entsprechend dem
 ‘Treiben in der vormaligen [Welt-]Geburt, das Treiben der neuen
 ‘Weltperiode wiederanknüpfen könne.’ — Dieser Einwurf ist nicht
 zutreffend. Denn wenn auch der alles Treiben zu nichte machende
 große Weltuntergang einmal eintritt, so ist es doch möglich, daß,
 mit Bewilligung des höchsten Gottes (*īvara*), die Götterherren
 (*īvarāḥ*) wie *Hiranyagarbha* u. s. w. an das Treiben der vorigen
 Weltperiode wieder anknüpfen. Denn wenn auch die gewöhn-
 lichen Lebewesen, wie die Erfahrung zeigt, nicht im Stande sind,
 an ihr eigenes Treiben in einer vormaligen Geburt wiederanzu-
 knüpfen, so braucht dies doch nicht ebenso wie bei gewöhnlichen
 Wesen sich bei den Götterherren zu verhalten. Denn so wie, ob-
 gleich alle ohne Unterschied Lebewesen (Seelen, *prāṇin*) sind, doch
 vom Menschen an bis herab zur Pflanze eine mehr und mehr zu-
 nehmende Hemmung der Erkenntnis und Machtvollkommenheit
 sich wahrnehmen läßt, ebenso findet vom Menschen nach aufwärts
 zu bis zu *Hiranyagarbha* hin [welcher das oberste Götterwesen,
 das persönlich gedachte Brāhman, der Brahman ist] eine mehr

und mehr zunehmende Entfaltung der Erkenntnis und Machtvollkommenheit statt, und diese höchste Machtvollkommenheit jener [zwar nicht, wie das Brâhman, schlechthin unvergänglichen, aber doch] mehr als einmal in der nächsten Weltperiode (*anukalpa*) u. s. w. zum Vorschein kommenden [Götterherren] wird von Schrift und Smṛiti ausdrücklich bezeugt und läßt sich daher nicht in Abrede stellen. Und hieraus folgt, | daß von jenen Götterherren, 301 *Hiranyagarbha* u. s. w., indem sie, zufolge ihrer in der vergangenen Weltperiode bewährten Ausgezeichnetheit an Wissen und Werken, in der gegenwärtigen Weltperiode wieder zum Vorschein kommen, mit Bewilligung des höchsten Gottes, eine Wiederanknüpfung an das Treiben der vorherigen Weltperiode, ähnlich wie bei dem Einschlafenden und Wiedererwachenden, bewirkt werden kann. Und so sagt die Schrift (Çvet. 6, 18):

„Der Gott, der einst den Brahmân [*Hiranyagarbha*] hat erschaffen,
 „Und ihm die Veden übergeben hat,
 „Der sich als Gott im Selbstbewußtsein zeigt,
 „Bei ihm find' ich, Erlösung suchend, Zuflucht.“

Und die Smṛiti des Çaunaka und der andern [Verfasser von Prâtiçâkhya's] lehrt, daß die Dekaden [des Rîgveda, nachdem sie zunächst dem *Hiranyagarbha* übergeben worden waren, darauf] von *Madhucchandas* [dem Verfasser der Anfangshymnen im Rîgveda] und den übrigen Rishi's geschaut worden sind. Und in derselben Weise werden für jeden Veda [als Schauer desselben] die Rishi's der einzelnen Abteilungen nebst dem Übrigen [was zum Studium desselben erforderlich ist] überliefert. Ja, die Schrift lehrt, daß man nur nach vorausgehender Kenntnis des [betreffenden] Rishi mit einem Mantra (Hymnus, Spruch) sich beschäftigen darf; denn es heißt: „wer einen Mantra zum Opfer oder Studium „verwendet, ohne daß er von ihm Rishischafft, Metrum, Gottheit „und rituelle Verwendung kennt, | der stößt an einen Baumstamm 302 „oder fällt in eine Grube“ [fährt in eine Pflanze oder kommt in die Hölle, — wie die Vedântatheologen dies erklären]; und weiter: „darum soll man bei jedem einzelnen Mantra diese kennen.“ (*Ârsheya-brâhmanam* p. 3, ed. Burnell.) Weiter aber [folgt aus dieser Identität des Veda in den verschiedenen Weltperioden die „Gleichheit der Namen und Gestalten“ in denselben; nämlich im Veda] wird die Pflicht geboten, damit die Lebewesen der Lust teilhaft werden, und die Pflichtverletzung verboten, damit sie sich vor Unlust bewahren. Nun beziehen sich die Zuneigung und Abneigung [zu Lust und Unlust, wie sie vom Ritualgesetze zu Triebfedern des Handelns gemacht werden], auf eine der Erfahrung gemäß von der Schrift gelehrt Lust und Unlust (*ârishṭa-ânucravikasukha-duhkha*), nicht auf eine solche, welche von dieser wesens-

verschieden wäre; und hieraus folgt, daß die zur Vergeltung der Pflichterfüllung und Pflichtverletzung [auch nach dem großen Weltuntergange] immer wieder neuentstehende Welterschöpfung von ähnlichem Charakter wie die vorherige Schöpfung sein muß. Und eine Smṛitistelle (Mahābh. 12, 8525 fg.; vgl. Manu 1, 28—29) sagt [indem sie nicht nur das Leiden, sondern auch das Thun des Menschen von seinen Werken in der vorhergehenden Geburt abhängig sein läßt]:

„Die Werke, welche in der früheren Schöpfung jeder
 „Sich auserwählt, zu diesen strebt er hin,
 „Indem er immer wieder wird geboren;
 „Ob Haß ob Liebe, Mitleid oder Härte,
 „Recht oder Unrecht, Lüge oder Wahrheit, —
 „Zu allem sind im voraus sie gestaltet;
 „Daher Verschiedenheit der Neigung waltet.“

- 303 | Diese Welt also geht zwar zu Grunde, aber so, daß die Kräfte (*śakti*) von ihr übrig bleiben, und diese Kräfte sind die Wurzel, aus der sie wieder hervorgeht; denn sonst würden wir eine Wirkung ohne Ursache haben. Nun kann man nicht annehmen, daß die Kräfte [aus denen die Welt neu hervorgeht] verschiedener Art [von denen, aus welchen sie früher hervorging] seien. Darum muß man zugeben, daß, trotz der immer wiederholten Unterbrechung [des Weltumlaufes], für die [neu] entstehenden Reihen der Welträume, wie Erde u. s. w., für die Reihen der Gruppen der lebenden Wesen, Götter, Tiere und Menschen, und für die verschiedenen Zustände der Kasten, *Ācrama*'s, Pflichten und Belohnungen in dem anfangslosen *Samsāra* eine notwendige Bestimmtheit (*niyatvatva*) vorhanden ist, ähnlich der notwendigen Bestimmtheit in der Verbindung der [fünf] Sinnesorgane mit den fünf] Elementen; denn auch bei diesen läßt sich nicht für die jedesmalige Schöpfung die Möglichkeit einer Verschiedenheit, etwa so, daß es ein sechstes Sinnesorgan und Element gäbe, absehen. Indem somit das Treiben ein ähnliches ist, und es möglich macht, [bei einer Neu-Schöpfung] an das Treiben in der früheren Weltperiode wieder anzuknüpfen, so schweben bei der jedesmaligen Schöpfung den [dieselbe bewirkenden] Götterherren (*īcvarāḥ*) solche Bestimmtheiten vor, welche gleiche Namen und Gestalten [mit den vormaligen] haben, und zufolge dieser „Gleichheit von Namen und Gestalten“ geschieht es, daß „auch bei der
- 304 „Wiederkehr“, | d. h. auch wenn man eine totale Neuschöpfung nach totaler Vernichtung der Welt annimmt, dennoch „kein Widerspruch“ gegen die Autorität u. s. w. des Vedawortes sich erheben läßt. Diese „Gleichheit der Namen und Gestalten“ bezeugen die Schrift und die Smṛiti; so in den Worten (Rigv. 10, 190, 3):

„Wie vordem (! — *yathā pūrvam*) schuf der Schöpfer Mond und Sonne,
„Den Luftraum und das Licht, und Erd' und Himmel;“

das heißt [vermeintlich]: so wie der höchste Gott die Welt mit Sonne, Mond u. s. w. in der vorhergehenden Weltperiode gebildet hat, ebenso hat er sie auch wieder in der gegenwärtigen Weltperiode gebildet. Ebenso heißt es in der Sternopfer-Ordnung (Taitt. br. 3, 1, 4, 1): „*Agni* (Gott des Feuers) begehrte, der Speise-„esser der Götter zu sein; da bot er dem *Agni*, wie er in Gestalt „der *Kṛittikāh* [Sternbild der Plejaden] besteht, einen Opferkuchen „in acht Schalen dar.“ Hier haben der *Agni*, welcher darbietet, und der *Agni*, welchem er es darbietet, gleiche Namen und Gestalten; daher man sich auch [freilich wohl mit Unrecht] auf diese Schriftstelle berufen kann. Und auch die *Smṛiti* sagt [die beiden ersten Verse *Mahābh.* 12, 8535. 8550]:

„Die *Riṣi*'s, die der Ewige am Ende
„Der großen Weltennacht hervorgebracht,
„Denen verlieh er abermals die Namen
„Und ihre Schanzungen des Vedaworts.“ --
| „Wie in des Jahres Kreislauf, mannigfach
„Gestaltet, immer als dieselben sich
„Der Jahreszeiten Glieder wiederholen,
„So in den Weltenaltern alle Wesen. —
„Nach ihren Stellen sind die frühern Götter
„Gleichartig denen, welche jetzt wir haben,
„Ein jeder Gott sich selbst an Form und Namen.“

305

31. *madhu-ādishu asambhavād anadhikāram Jaiminih*

wegen der Unmöglichkeit bei der Honiglehre u. s. w.
lehrt ihre Nichtberufung Jaimini.

Hier wird das, was wir über das Berufensein auch der Götter zum Brahmanwissen angenommen haben, umzustürzen versucht. Nämlich der Lehrer Jaimini meint, 'dafs die Götter nicht zur 'Wissenschaft berufen seien; warum? „wegen der Unmöglichkeit „bei der Honiglehre u. s. w.“ Wären dieselben nämlich zum Brahmanwissen berufen, so würde folgen, dafs sie auch zur „Honiglehre“ (*Madhavidyā*, Chänd. 3, 1—11) und ähnlichen Lehren berufen seien, da auch diese zum Lehrinhalte [der Upanishad's] 'gehören; das aber ist unmöglich aus folgendem Grunde. Wenn 'es heißt: „fürwahr diese Sonne ist der Honig der Götter“ (Chänd. '3, 1, 1), so können es nur die Menschen sein, welche hier den

‘Sonnengott (*Āditya*) unter der Auffassung als Honig verehren
 ‘sollen; denn wären auch die Götter u. s. w. mit unter den Ver-
 ‘ehreru zu verstehen, so würde der Sonnengott einen andern Sonnen-
 306 ‘gott verehren müssen, was unmöglich ist. | Und wenn weiter [eben-
 ‘dasselbst] die fünf um die Sonne sich sammelnden Nektartränke,
 ‘das Rote u. s. w., durchgegangen werden [lies *anukramya*] und
 ‘dabei gezeigt wird, wie der Reihe nach fünf Götterklassen, näm-
 ‘lich die *Vasu’s*, *Rudra’s*, *Āditya’s*, *Marut’s* und *Sādhyā’s* von
 ‘je einem dieser Nektartränke leben, und wenn es dann weiter
 ‘heißt: „wer diesen Nektar also kennt, der wird zu einem der
 ‘*Vasu’s*, schaut durch den *Agni* als Haupt jenen Nektar und sät-
 ‘tigt sich an ihm“ u. s. w. (Chänd. 3, 6, 3 fg.), so wird hier ge-
 ‘lehrt, daß diejenigen, welche den Nektar erkennen, von dem die
 ‘*Vasu’s* u. s. w. leben, die Machtherrlichkeit der *Vasu’s* u. s. w. er-
 ‘langen. Wie steht es aber mit den *Vasu’s* u. s. w. selbst, [wenn
 ‘auch sie zu dieser Wissenschaft berufen sein sollen?] Welche
 ‘andern, von dem Nektar lebenden, *Vasu’s* u. s. w. sollen sie er-
 ‘kennen, und welche andere Machtherrlichkeit der *Vasu’s* u. s. w.
 ‘sollen sie erlangen? — Ferner wenn es heißt: „*Agni* ist ein Fuß,
 ‘*Vāyu* ist ein Fuß, *Āditya* ist ein Fuß, die Himmelsgegenden
 ‘„sind ein Fuß [des Brahman]“ (Chänd. 3, 18, 2), — oder: „*Vāyu*
 ‘„(der Wind) fürwahr ist der an sich Raffer“ (Chänd. 4, 3, 1), —
 ‘oder: „*Āditya* ist das Brahman, das ist die Lehre“ (Chänd. 3,
 ‘19, 1), — so können doch zu den derartigen Verehrungen der
 ‘Götterwesen unmöglich die Götterwesen selbst berufen sein! —
 ‘Und ebenso wenig kann in Stellen wie: „diese beiden [Ohren] hier
 ‘„sind [die *Rishi’s*] *Gotama* und *Bharadvāja*, dieses nämlich ist
 ‘*Gotama*, und dieses *Bharadvāja*“ (Bṛih 2, 2, 4), die zu einer |
 307 ‘Verehrung der *Rishi’s* in Beziehung stehen, eine Berufung eben
 ‘dieser *Rishi’s* zu derartigen Lehren angenommen werden.’

‘Und warum weiter können die Götter u. s. w. nicht zur Wissen-
 schaft berufen sein? Antwort:

32. *vyotishi bhāvāc ca*

‘auch weil im Lichte ihr Sein’.

‘Jene am Himmel befindliche Lichtscheibe, welche, Tag und
 ‘Nacht mächtig schweifend, die Welt erleuchtet, auf diese [und
 ‘die entsprechenden anderen Naturerscheinungen] beziehen sich die
 ‘von Göttern, wie *Āditya* [dem Sonnengott] u. s. w., redenden Schrift-
 ‘worte, wie der gewöhnliche Gebrauch der Worte, sowie auch das
 ‘in der angeführten Stelle weiterhin Folgende [Chänd. 3, 6, 4: „so
 ‘„lange *Āditya* im Osten aufgehen und im Westen untergehen wird“]

‘beweist; und es geht nicht an, der Lichtscheibe, als hätte sie ein Herz u. s. w., Individualität, und, als hätte sie Gedanken, die [beim Brahmanwissen vorauszusetzende] Bedürftigkeit u. s. w. bemessen, da sie offenbar ebenso wenig wie der Lehm und derartige Dinge Gedanken besitzt. Dasselbe gilt auch von *Agni* [Feuer und Gott des Feuers] und den übrigen.’ — Nun ja, könnte man sagen, aber doch bleibt unsere Meinung unwiderlegt, da die Individualität u. s. w. der Götter u. s. w. sich aus den *Mantra*’s (Hymnen und Sprüchen) und *Arthavāda*’s (theologischen Erklärungen in den Brāhmaṇa’s), aus den *Itihāsa*’s und *Purāna*’s (epischen und mythologischen Gedichten) sowie auch aus der Erfahrung ergibt. — ‘Diese Behauptung bestreiten wir. Denn was zunächst die Erfahrung betrifft, so kommt dieser gar keine selbständige Beweiskraft zu; denn durch Erfahrung feststehend heißt eine Sache, welche nur aus den [weltlichen] Beweismitteln wie Wahrnehmung u. s. w., sofern deren Bestimmungen keinem Bedenken unterliegen, sich ergibt. In unserm Falle aber | kommt keinem 308 der [weltlichen Beweismittel wie] Wahrnehmung u. s. w. Beweiskraft zu. Auch die *Itihāsa*’s und *Purāna*’s erfordern, weil sie nur menschlichen Ursprungs sind, immer noch das Begründetsein durch eine weitere Autorität. Und was ferner die *Arthavāda*’s betrifft, so stehen diese im einheitlichen Zusammenhange mit den [rituellen] Vorschriften und dienen zu deren Anempfehlung, daher sie nicht für sich allein bei der Frage nach der Individualität u. s. w. der Götter eine Ursache der Entscheidung abgeben können. Die *Mantra*’s aber endlich, wie sie vom Schriftkanon u. s. w. zur Verwendung [bei den Ceremonien] anbefohlen werden, bilden einen integrierenden Teil der [rituellen] Verrichtungen, dienen zum Ausdruck [des dabei Vorkommenden] und können daher in keiner Sache Beweiskraft haben’, — wie jene [Anhänger des *Jaimini*] behaupten. ‘Folglich’, schliessen sie, ‘ist es unmöglich, daß die Götter u. s. w. zum Brahmanwissen berufen seien.’

33. *bhāvan tu Bādarāyaṇo; 'sti hi*

sie sind es doch, lehrt Bādarāyaṇa; denn sie ist
Thatsache.

Das Wort „doch“ dient, um die gegnerische Meinung abzulehnen. Nämlich der Lehrer Bādarāyaṇa nimmt an, daß auch die Götter u. s. w. trotzdem berufen sind; denn wenn auch zu solchen Lehren, bei denen, wie z. B. bei der „Honiglehre“, eine Einmischung der Götter vorkommt, eine Berufung dieser selbst frei-

lich unmöglich ist, so ist die Berufung der Götter zur reinen
 309 Brahmanwissenschaft doch „Thatsache“, sofern eine solche Berufung durch die Bedürftigkeit und Fähigkeit [zur Erlösung], durch das Nichtausgeschlossensein von derselben u. s. w. bedingt wird. Denn wenn auch diese Berufung für gewisse Lehren unmöglich ist, so ist sie darum doch nicht für die Fälle, in welchen sie möglich ist, in Abrede zu stellen. Es könnten ja auch nicht alle Menschen, ja nicht einmal die Brahmanen, zu allen [heiligen Bräuchen] berufen sein, wie z. B. nicht zur Königsweibe; und was dort gilt, das muß auch hier gelten. Dafs aber die Götter u. s. w. zur Brahmanlehre berufen sind, dafür haben wir ein sprechendes Anzeichen in der Schrift, wenn es heifst: „Wer immer von den „Göttern dieses [durch die Erkenntnis: „ich bin Brahman“] inne „ward, der ward eben zu demselbigen, und ebenso von den Ri- „shi's, und ebenso von den Menschen“ (Bṛih. 1, 4, 10). Ferner auch in der Stelle: „Da sprachen sie [die Götter und Dämonen]: „wohlan lafst uns den Ātman erforschen, durch dessen Erkenntnis „man all' Welten erlangt und alle Wünsche! Da machte von den „Göttern Indra sich auf den Weg und von den Dämonen Viro- „cana“ (Chānd. 8, 7, 2). Und auch die Smṛiti berichtet unter anderm die Unterredung des Yājñavalkya mit dem Gandharva [nach dem Glossator im *Mokshadharma*, Mahābh. 12]. Wenn aber behauptet wurde: „auch weil im Lichte ihr Sein“ bestehe, deswegen seien die Götter nicht berufen, so antworten wir: obgleich die zur Bezeichnung der Gottheiten dienenden Worte [lies: *çabdāḥ*], wie *Āditya* u. s. w., sich auch auf das Licht u. s. w. beziehen, so bedeuten sie doch [zugleich] die entsprechenden, mit Geistigkeit, Gottherrlichkeit u. s. w. begabten Götterwesen; denn in diesem Sinne werden sie in den *Mantra*'s und *Arthavāda*'s gebraucht;
 310 und | die Götter haben, kraft ihrer Gottherrlichkeit, das Vermögen, entweder als Selbst (*ātman*) des Lichtes u. s. w. zu verharren oder auch nach Belieben die entsprechende Individualität (*vigraha*) anzunehmen; denn also sagt die Schrift bei Erklärung der *Subrahmanyā*-Formel (*Shadvīṅga*-br. 1, 1): „o Widder des „*Medhātīthi*“, nämlich als Widder einstmals raubte Indra den *Kāṇva*- „Sprofs *Medhātīthi*“. Und die Smṛiti erzählt (Mahābh. 1, 4397), wie *Āditya* in Mannesgestalt die *Kuntī* besuchte. Ja, auch der Lehm und ähnliche Stoffe haben nach der Schriftlehre geistige Vorsteher, denn es heifst: „der Lehm sprach“ — „die Wasser „sprachen“ (Çatap. br. 6, 1, 3, 2. 4). Was aber die [fünf] Naturelemente, wie das Licht u. s. w., betrifft, so ist zuzugeben, dafs dieselben auch als Sonne u. s. w. ungeistige Wesen sind; aber auch sie haben als Vorsteher geistige Götterwesen; denn so erscheinen sie, wie bereits bemerkt (p. 287, 3) in den *Mantra*'s und *Arthavāda*'s. — Wenn aber weiter behauptet wurde, dafs die *Mantra*'s und *Arthavāda*'s, weil ihr Zweck ein anderer sei, nicht als Beweis

für die Individualität der Götter u. s. w. gelten könnten, so haben wir zu bemerken, daß es beim Beweise des Seins oder Nichtseins nur auf die Glaubwürdigkeit der Quelle, nicht aber darauf ankommt, ob sie diesen oder jenen Zweck verfolgt. Denn auch wenn z. B. einer zu einem andern Zwecke ausgegangen ist, so kann er darum doch bemerken, ob sich auf dem Wege zufällig Gras, Blätter und dergleichen | befinden. — 'Aber', so könnte 311
 'man einwenden, 'in dem erwähnten Beispiele liegt die Sache doch anders. Denn dort ist es die Wahrnehmung, auf Grund deren 'wir das Vorhandensein von Gras, Blättern u. dgl. annehmen; hier hingegen ist der zur Anempfehlung beigefügte *Arthavâda* mit der 'angeordneten Vorschrift zu einem Zusammenhange verbunden, 'daher man in ihm nicht eine besondere, auf Thatsächliches bezügliche Äußerung sehen darf. Denn wenn ein ganzer Satz bindende Kraft hat, so braucht ein in ihm vorkommender Nebensatz darum für sich allein noch nicht bindende Kraft zu haben. 'So z. B. wenn es in der Schrift heißt: „keinen Branntwein trinkt!“ 'so ist, weil diese drei Worte in dem negativen Satze miteinander verbunden stehen, als einziger Sinn das Verbot des Branntweintrinkens zu verstehen, nicht aber darf man, weil dabei die beiden Worte: „Branntwein trinkt“ miteinander verbunden stehen, 'zugleich ein Gebot, Branntwein zu trinken, darin finden.' — Hierauf ist zu erwidern, daß in diesem Beispiele allerdings die Sache anders liegt. Es ist richtig, daß man bei dem Verbote des Branntweintrinkens, wegen der Einheit des Wortzusammenhangs, nicht einem Teile dieser Wortverbindung noch einen Sinn beilegen darf; wo hingegen eine angeordnete Vorschrift und ein *Arthavâda* (Erklärung) zusammenstehen, da ergeben die Worte des *Arthavâda* für sich allein einen auf ein Thatsächliches bezüglichen Zusammenhang, und sodann erst werden diese Worte, sofern sie den Zweck der Vorschrift klarlegen, zu einer Anempfehlung derselben. So sind z. B. in der Stelle: „Ein dem Vâyu heiliges weißes Gefäß, „soll ergreifen, wer nach Wohlstand begehrt“ (Taitt. saiph. 2, 1, 1, 1) diese zu der angeordneten Vorschrift gehörigen Worte: „Ein dem „Vâyu heiliges“ u. s. w., durch die Vorschrift miteinander verbunden. Anders aber | steht es mit den darauffolgenden, einen 312
Arthavâda bildenden Worten: „Wahrlich, der Vâyu (Wind) ist die „schnellste Gottheit; und an den Vâyu wendet er [der Solches „thut] sich mit dem ihm gebührenden Anteile; der führet ihn hin „zu dem Wohlstande.“ Hier heißt es nicht mehr [in der Form einer Vorschrift]: „der Vâyu soll ergreifen“ oder: „die schnellste „Gottheit soll ergreifen“ u. dgl., sondern die *Arthavâda*-Worte bilden, indem sie die Natur des Vâyu rühmen, einen zwischeneingeschobenen Zusammenhang für sich, und indem sie besagen: „so „ausgezeichnet ist die Gottheit, auf die sich dieses Werk bezieht“, so dienen sie dazu, die vorhergehende Vorschrift anzuempfehlen.

Wenn dabei der Inhalt der [als *Arthavāda* zwischen die Vorschriften] eingeschobenen Stelle eine Sache ist, die schon aus andern Erkenntnisgründen feststeht [z. B. aus der Wahrnehmung; so in dem Satze Vāj. samh. 23, 10: „Agni (das Feuer) ist Arznei gegen die „Kälte“], so besteht der *Arthavāda* in der bloßen Nachsagung (*anvāda*) derselben [und ist, im Sinne Çāṅkara's, ein *Vidyamāna-arthavāda*]. Wo er hingegen mit andern Erkenntnisgründen in Widerspruch steht [z. B. in dem Satze: „der Opferpfosten ist die „Sonne“], da besteht der *Arthavāda* in einem *Guṇavāda* [in einer uneigentlichen, figürlichen Aussage]. Wo aber weder das Eine noch das Andere stattfindet [also wenn es sich um Aussagen handelt, die von der Erfahrung weder bestätigt noch widerlegt werden, — und auf solche kommt es, wenn die Autorität der Schriftoffenbarung erwogen werden soll, vor allem an], sollen wir da, weil kein anderer Erkenntnisgrund vorhanden ist, einen bloßen *Guṇavāda*, oder sollen wir, weil kein anderer Erkenntnisgrund der Schriftaussage widerspricht, einen *Vidyamāna-arthavāda* annehmen? Hier muß jeder, dem es um Überzeugungen zu thun ist, einen *Vidyamāna-arthavāda* [die Offenbarung einer transcendenten Tatsache] nicht aber einen *Guṇavāda* [so statt *guṇānvāda* zu lesen] annehmen.* Alles dies gilt auch von den *Mantra*'s. — Ja, noch mehr! Auch die Vorschriften selbst, sofern sie zu Opfern aufordern, die dem Indra und den andern Göttern darzubringen sind, setzen die [individuelle] Gestalt des Indra u. s. w. voraus; denn es ist nicht möglich, den Indra u. s. w., wenn sie keine solche
 313 Gestalt haben, im Denken vorzustellen; | ohne sie aber im Denken vorzustellen, kann einer bestimmten Gottheit ein Opfer nicht dargebracht werden. Und auch die Schrift läßt sich vernehmen: „die Gottheit, für welche man die Opfergabe bereitet hat, an die „denke man, wenn man den Opferruf sprechen will“ (Ait. br. 3, 8, 1). Daß aber die Natur einer Sache in dem bloßen Namen bestehe, kann man nicht annehmen, indem Name und Sache zweierlei sind. Somit muß die Gestalt des Indra u. s. w., ebenso wie sie in den *Mantra*'s und *Arthavāda*'s vorkommt, von jedem, der die Schrift überhaupt als Autorität festhält, angenommen werden. In der erwähnten Weise können nun auch weiter die *Itihāsa*'s und *Purāṇa*'s, sofern sie auf den dafür maßgebenden *Mantra*'s und *Arthavāda*'s fußen, als Zeugnisse für die Individualität der Götter

* Çāṅkara unterscheidet also, wie es scheint, nur zwei Unterarten des *Arthavāda*, den *Guṇavāda* und den *Vidyamāna-arthavāda*. Letzterer wird von Späteren weiter zerlegt in den *Anvāda*, der die empirischen, und den *Bhūta-arthavāda*, der die transcendenten Tatsachen begreift, die im Veda mitgeteilt werden (vgl. *Madhusādana* in Webers Indischen Studien I, S. 15).

benutzt werden. Ja, möglicherweise fußen dieselben sogar auf der Wahrnehmung; denn wenn etwas auch für uns nicht wahrnehmbar ist, so konnte es doch für die Altvordern wahrnehmbar sein. Und dem entsprechend wird z. B. von der Smṛiti überliefert, daß Vyâsa [der Autor des *Mahâbhârata*m] und andere mit den Göttern und [Rishi's] in der Wahrnehmung Verkehr gepflogen haben. Wer aber behaupten wollte, daß es, so wie für die jetzt Lebenden, auch für die Altvordern nicht möglich gewesen sei, mit Göttern u. s. w. zu verkehren, der würde | die Mannigfaltig- 314 keit der Welt leugnen; er könnte auch behaupten, daß es, so wie jetzt, auch zu andern Zeiten keinen weltbeherrschenden Fürsten gegeben habe, und somit würde er die auf die Königsweihe bezüglichen Gebote [an denen ihr Anhänger des Jaimini doch festhält] nicht gelten lassen; er könnte ferner annehmen, daß, so wie jetzt, auch zu andern Zeiten die Pflichten der Kasten und *Ācrama*'s keine feststehende Regel gehabt hätten, und somit müßte er den Gesetzes-Kanon, welcher die Regeln dafür angebt, für zwecklos erklären. Man muß daher festhalten, daß die Altvordern, zufolge hervorragender Verdienste, mit Göttern und [Rishi's] sichtbarlich verkehrt haben; so stimmt es zusammen. Auch sagt die Smṛiti (*Yogasûtra* 2, 44): „durch Studium [wird erlangt] mit der geliebten Gottheit Vereinigung“. Und wenn dieselbe weiter lehrt, daß der *Yoga* als Lohn die Herrschaft über die Natur verleihe, bestehend [in der Freiheit von der Körperlichkeit und ihren Gesetzen, und dadurch] in der Fähigkeit, sich atomklein zu machen u. s. w., so ist auch das nicht durch einen bloßen Machtanspruch von der Hand zu weisen. Und auch die Schrift läßt die Machtvollkommenheit des *Yoga* gelten, wenn sie sagt (*Çvet.* 2, 12):

„Aus Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther
 „Entspringt und bildet sich, fünffachen Wesens,
 „Die *Yoga*-Tugend. Wer zu ihr gelangt,
 „Für den giebt es nicht Krankheit mehr noch Alter,
 „Noch auch den Tod; weil ihm zu Teil geworden
 „Ein Leib gebildet aus dem *Yoga*-Feuer.“

Auch die Fähigkeiten der Rishi's, dieser Schauer der Mantra's und Brâhmana's, darf man nicht nach unsern | Fähigkeiten bemessen. 315 Somit folgt, daß, was die *Itihâsa*'s und *Purâna*'s [über die Natur der Götter] enthalten, wohlbegründet ist. Und auch die Anschauungen der gewöhnlichen Menschen hat man nicht, soweit es angeht, als unbegründet von der Hand zu weisen.

Somit ist es berechtigt, auf Grund der Mantra's u. s. w. die Individualität der Götter anzunehmen, und da, aus demselben Grunde, auch die Bedürftigkeit u. s. w. auf dieselben zutrifft, so folgt, daß auch die Götter u. s. w. zur Brahmanwissenschaft be-

rufen sind. Und auch die Anschauungen von der Stufenerlösung (*kramamukti*) stimmen hiermit zusammen [sofern das Dasein als Gott eine Vorstufe der endgültigen Erlösung bilden kann].

Zehntes Adhikaraṇam.

34. *çy asya, tad-anādara-çraṇāt tad-ādravaṇāt,
sūcyate hi*

denn auf den Kummer desselben, weil er, ihre Mißachtung vernehmend, zu ihm hinlief, wird dadurch angespielt.

Die Beschränkung des Berufenseins auf die Menschen wurde verneint, indem dargelegt wurde, daß auch die Götter u. s. w. zur Wissenschaft berufen sind. Ist nun ebenso weiter die Beschränkung des Berufenseins auf die Zwiegeborenen [die Mitglieder der drei obern Kasten, *Brāhmaṇa*'s, *Kshatriya*'s und *Vaiçya*'s] zu verneinen, und eine Berufung auch der *Çūdra*'s [der Angehörigen der vierten, untersten Kaste] anzunehmen? — Diesen Zweifel zu heben, dient das gegenwärtige Adhikaraṇam.

Angenommen also, 'auch der *Çūdra* sei zur Wissenschaft berufen, da die Merkmale der Bedürftigkeit und der Fähigkeit auf ihn zutreffen; daher auch, während es z. B. heißt: „der *Çūdra* „ist zum Opfer nicht zuzulassen“ (Taitt. saṃh. 7, 1, 1, 6), in ent-
316 sprechender Weise | ein Verbot wie etwa: „der *Çūdra* ist zur „Wissenschaft nicht zuzulassen“, sich in der Schrift nicht findet. Hierzu kommt, daß der Grund, welcher den *Çūdra* von der Berufung zu den Werken ausschließt, nämlich seine Nichtzulässigkeit zum Opferfeuer, eine Berufung zur Wissenschaft nicht unmöglich macht; denn auch bei einem solchen, der [die heiligen Feuer] *Āhavanīya* u. s. w. nicht besitzt, ist es nicht unmöglich, daß er zur Wissenschaft gelangt. — Hierzu kommt ein Anzeichen, welches das Berufensein des *Çūdra* bestätigt. Nämlich in der Lehre vom *Samvarga* [dem Winde als dem an sich Raffer], bezeichnet die Schrift den nach der Erkenntnis begehrenden *Jāna-gruti*, den Enkelsohn, mit dem Worte „*Çūdra*“, denn es heißt [in der Antwort, die ihm *Raikva* giebt]: „Oho! für ein Geschmeide „und Gefähr, du *Çūdra*? Behalte sie für dich mitsamt den Kü-

„hen“ (Chând. 4, 2, 3). Ebenso lehrt die Smṛiti, daß *Vidura* 'und andere, obwohl aus einem *Çûdra*-Schofse entsprungen, doch 'zu bestimmten Wissenschaften gelangt sind. Sonach folgt, daß 'der *Çûdra* zur Wissenschaft berufen ist.'

Auf diese Annahme antworten wir wie folgt. Der *Çûdra* ist nicht berufen, weil er den Veda nicht lesen darf. Denn nur derjenige, welcher den Veda gelesen und den Inhalt des Veda erkannt hat, ist zu dem, was dieser Inhalt darbietet, | berufen. 317 Der *Çûdra* aber darf den Veda nicht lesen, weil das Studium des Veda zur Voraussetzung das *Upanayanam* [die Einführung bei einem Lehrer] hat, das *Upanayanam* aber sich nur auf die drei [obern] Kasten erstreckt. Was aber die Bedürftigkeit betrifft, so ist diese, wo die Fähigkeit mangelt, kein zureichender Grund zur Berufung; und auch die Fähigkeit im bloß weltlichen Sinne reicht dazu noch nicht hin, indem für eine geistliche Sache eine geistliche Fähigkeit erforderlich ist. Die geistliche Fähigkeit aber ist durch die Ausschließung des Vedastudiums mit ausgeschlossen. Was endlich den Spruch: „der *Çûdra* ist zum Opfer nicht zuzulassen“, betrifft, so bedeutet derselbe, weil er aus einer allgemeinen Regel [daß nur der Vedakundige zu dessen Inhalt an Werken und Lehren berufen ist] abfließt, zugleich die Nichtzulässigkeit zum Wissen, indem die Regel allgemein [für Werke und Wissen] gilt. Wenn du endlich die Erwähnung des Wortes „*Çûdra*“ in der *Samvarga*-Lehre für ein Anzeichen seines Berufenseins hältst, so bemerken wir, daß darin kein Anzeichen dafür liegt, weil keine Regel dabei vorkommt, denn ein Anzeichen wird bedeutsam erst durch den Ausspruch einer Regel, eine Regel aber liegt hier nicht vor. Übrigens würde | das hier vorkommende Wort *Çûdra* höchstens 318 eine Berufung des *Çûdra* allein zu der *Samvarga*-Lehre bedeuten, weil es auf sie Bezug hat, nicht aber zu allen Lehren. Da aber das Wort dabei nur in einem *Arthavâda* [nicht in der Vorschrift eines *Vidhi*] vorkommt, so ist es vielmehr außer Stande, die Berufung des *Çûdra*, wozu es auch immer sein möge, zu begründen. Hierzu kommt, daß man das Wort *Çûdra* an dieser Stelle so auffassen kann, daß es sich [nicht auf einen *Çûdra*, sondern] auf einen Berufenen bezieht. Nämlich folgendermaßen. Wenn (Chând. 4, 1, 3) die Gans spricht: „wer ist denn der, von dem du redest, „als wäre er ein *Raikva* mit dem Ziehkarren“, so empfindet *Jânacṛuti*, der Enkelsohn, indem er die in diesem Worte der Gans liegende „Mifsachtung“ seiner selbst vernimmt, darüber Kummer; und auf diesen Kummer (*çuc*) wird von dem Rishi *Raikva* durch jenes Anreden mit dem Worte *çûdra* „angespielt“, indem er nämlich dadurch das ihm eigene übernatürliche Sehvermögen [welchem jenes nächtliche Zwiegespräch der Gänse schon bekannt war] bekunden will. So erklärt sich die Sache; denn ein geborener *Çûdra* würde unmöglich berufen sein können. Aber inwiefern wird

durch das Wort *çû-dra* auf jenen Kummer angespielt? — „Weil „er“, so lautet die Antwort, „zu ihm hinlief“; d. h. weil *Jānaçruti* zu dem Kummer (*çuc*) hinlief (*du-drâ-va*), oder von dem Kummer überlaufen wurde, oder aus Kummer zu dem *Raikva* hinlief; — in dieser Weise läßt sich *çû-dra* hier in seiner etymologischen Bedeutung verstehen, da es in der traditionellen Bedeutung unzulässig ist. Und daß dies die richtige Etymologie ist, offenbart die Schrift in der besprochenen Erzählung.

319 35. *kshatriyatva-gateç ca uttaratra Caitrarathena lîngât*

und weil für den Schluss, daß er ein *Kshatriya*, weiterhin ein *Indicium*, daß er mit einem *Caitraratha* [zusammen erwähnt wird].

Daß *Jānaçruti* kein *Çûdra* von Geburt ist, folgt ferner auch daraus, daß „weiterhin“, in der Ausführung des Gegenstandes, „für den Schluss, daß er ein *Kshatriya*“ sei, „ein *Indicium*“ vorliegt darin, „daß er mit einem *Caitraratha*“, nämlich mit dem *Abhipratârin*, der ein *Kshatriya* ist, zusammen erwähnt wird. Nämlich weiterhin bei Ausführung der *Samvarga*-Lehre kommt der aus der Familie des *Citraratha* stammende *Kshatriya Abhipratârin* vor; denn es heißt: „Es geschah einmal, daß der Sohn des *Çu-naka*, ein *Kâpeya*, und der Sohn des *Kakshasena*, *Abhipratârin*, „als sie sich von ihrem Koche aufstischen ließen, von einem *Brahmanenschüler* angebettelt wurden“ (Chând. 4, 3, 5). Daß aber *Abhipratârin* aus der Familie des *Citraratha* stammt, muß man daraus schließen, daß er mit einem *Kâpeya* verbunden erscheint; denn daß der Sohn des *Citraratha* mit den *Kâpeya*'s verbunden war, ist aus der Stelle: „da nun vollbrachten für den Sohn des „*Citraratha* die *Kâpeya*'s das Opfer“ (*Pañcaviṅça*-br. 20, 12, 5) ersichtlich; wo aber die *Opferpriester* desselben Namens sind, da pflegen auch die *Veranstalter* des Opfers desselben Namens zu sein. Daß ferner *Abhipratârin* ein *Kshatriya* ist, muß man wiederum daraus schließen, daß aus der Stelle: „darum ward der *Abkömmling* des *Citraratha* der einige *Meister* der *Kriegerschaft*“ (*Pañcaviṅça*-br. 20, 12, 5) die *Zugehörigkeit* [der *Abkömmlinge* des *Citraratha*] zur *Kriegerkaste* sich ergibt. Mit diesem *Kshatriya* 320 *Abhipratârin* zusammen also wird *Jānaçruti* in demselben | *Lehrabschnitte* erwähnt, und dies deutet darauf hin, daß auch er ein *Kshatriya* ist. Denn es ist das *Gleichartige*, was in der Regel zusammen erwähnt zu werden pflegt. — Und auch daraus, daß *Jānaçruti* als mit *königlicher Macht*, die sich in der *Aussendung*

des Truchsesses u. s. w. zeigt, ausgerüstet erscheint, ist auf seine Zugehörigkeit zur Kahatriyakaste zu schließen. — Somit muß man [weil in dieser Erzählung das Wort Çûdra in etymologischem Sinne zu nehmen ist] schließen, daß ein wirklicher Çûdra nicht zur Wissenschaft berufen sein kann.

36. *saṃskāra-parāmarçāt, tad-abhāva-abhilāpāc ca*

auch wegen Befassung der Sakramente, und weil diese ihm nicht zuerkannt.

Auch darum ist der Çûdra nicht berufen, weil, bei den [im Veda vorliegenden] Fällen von Mitteilung einer Wissenschaft, die Sakramente, das *Upanayanam* (die Einführung bei dem Lehrer) u. s. w., mitbefasst werden; denn es heißt z. B.: „da führte er ihn ein“ (Çatap. br. 11, 5, 3, 13); — „«belehre mich, o Herr», mit diesen Worten trat er bei ihm in die Lehre“ (Chând. 7, 1, 1); — „Brahman als Ziel, Brahman als Grundlage habend, das höchste „Brahman suchend sprachen sie: «er wird uns dieses alles erklären» und traten, mit Brennholz in der Hand, an den verehrungswürdigen Pippalāda | heran“ (Prajña 1, 1); — und auch ³²¹ wenn es heißt: „zu ihnen sprach er, ohne sie erst einzuführen“ (Chând. 5, 11, 7), so ergibt sich [aus dem Vorhergehenden], daß die Betroffenen die Einführung bereits erlangt hatten. — Dem Çûdra nun werden diese Sakramente „nicht zuerkannt“, denn in den Worten: „Der Çûdra als vierter bildet die nur einmal geborene Kaste“ (vgl. Manu 10, 4) erklärt die Smṛiti, daß der Çûdra nur einmal [nicht durch das *Upanayanam* zum zweiten Male] geboren sei; auch heißt es z. B. (Manu 10, 126):

„Der Çûdra kann kein Eßverbot verletzen;
„Noch ist der Sakramente würdig er.“

37. *tad-abhāva-nirdhāraṇe ca pravṛtiteh*

auch weil [erst] nach Bestätigung, daß er kein solcher, der Übergang.

Auch darum ist der Çûdra nicht berufen, weil [in der Erzählung von *Satyakāma*, dem Sohne der *Jabālā*, Chând. 4, 4 fg.] Gautama erst dazu übergeht, den Sohn der *Jabālā* einzuführen

und zu belehren, nachdem er darin, daß derselbe die Wahrheit sprach, eine „Bestätigung, daß er kein solcher“, kein Çūdra, sei, gefunden hatte; denn die Schrift läßt ihn sagen: „nur ein Brahmane kann so offen sprechen; hole das Brennholz herbei, mein Lieber, ich werde dich einführen, weil du nicht von der Wahrheit abgewichen bist“ (Chānd. 4, 4, 5).

323 38. *çravaṇa-adhyayana-ārtha-pratishedhāt smṛiteç ca*

und weil die Smṛiti ihn von Hören, Lesen und Inhalt ausschließt.

Auch darum ist der Çūdra nicht berufen, „weil die Smṛiti ihn „von Hören, Lesen und Inhalt ausschließt“; denn die Smṛiti lehrt, daß der Çūdra auszuschließen sei vom Hören des Veda, auszuschließen vom Lesen des Veda und auszuschließen von der Erkenntnis und Befolgung seines Inhaltes. Zunächst also wird er ausgeschlossen vom Hören des Veda durch die Worte: „wenn er „aber den Veda mit anhört, so soll man ihm die Ohren mit Zinn „oder Lack vollgießen“, und: „der Çūdra ist wie eine Leichenstätte, die man betritt; darum soll man in Gegenwart eines Çūdra nicht studieren.“ — Schon hieraus folgt, daß der Çūdra ferner auch vom Lesen des Veda ausgeschlossen ist; denn wenn die Schrift schon nicht einmal in seiner Gegenwart gelesen werden darf, so ist noch viel weniger statthaft, daß er selbst die Schrift lese; heißt es ja doch sogar: „Auf Aussprechen steht Zungenschnitt; auf Behalten vom Leibe Scheidung.“ — Aus eben diesen Gründen folgt endlich das Ausgeschlossenensein des Çūdra von der Erkenntnis und Befolgung des Veda-Inhaltes; auch heißt es: „dem Çūdra öffne nicht den Sinn!“ (Manu 4, 80) und: „der „Zwiegeborenen Vorrechte sind: Vedastudium, Opfer und Schenken.“ — Wo hingegen, wie bei *Vidura* [dem Sohne des *Vyāsa* von einem Çūdrafrau] bei den *Dharmavyāda*'s [als Jäger wiedergeborenen Brahmanen] u. s. w. in Folge der früher [in einer vormaligen Geburt] vollzogenen Sakramente die Erkenntnis [auch ohne Vedastudium] zu Tage tritt, da ist nicht zu hindern, daß auch die Frucht der Erkenntnis [d. h. die Erlösung] erlangt wird, da die Erkenntnis nur eine einartige Frucht bringt. [Daß aber in solchen Ausnahmefällen ein Çūdra auch ohne Vedastudium zur Erkenntnis gelangt, erklärt sich daraus, daß,] wie die Smṛiti in den Worten: „man soll sie den vier Kasten lehren“ (Mahābh. 12, 323 12360) anordnet, zum Lesen der *Itihāsa*'s und *Purāṇa*'s | alle

vier Kasten berufen sind. Was hingegen die Berufung betrifft, sofern sie den Veda zur Voraussetzung hat, so bleibt es dabei, daß von dieser die Çûdra's ausgeschlossen sind.

Elftes Adhikaranam.

39. *kampanât*

wegen des Bebens.

Hiermit ist die gelegentliche Untersuchung über die Berufung beendigt, und wir wenden uns nunmehr wieder zu den uns obliegenden Erörterungen über den Sinn der Schrifttexte zurück. — Es heißt (Kâth. 6, 1):

„Der Prâna ist's, in dem die ganze Welt,
 „Was immer ist, entsprungen, zitternd geht;
 „Gar furchtbar ist er, ein gezückter Blitzstrahl;
 „Wer diesen weiß, dem wird Unsterblichkeit.“

Auf dieses Wort weist unser Sûtram hin, indem das in der Stelle vorkommende Wort „zittern“ (*ej*) durch das im Sûtram gebrauchte Wort „beben“ (*kamp*) erklärt wird. Die Stelle besagt also, daß das ganze Weltleben pulsiert, indem es den Prâna als Grundlage hat; und dabei ist von einem großen und furchterregenden „Blitzstrahl“, wie es heißt, die Rede, welcher gezückt sei, und durch dessen Erkenntnis, wie die Schrift sagt, Unsterblichkeit erlangt werde. Wer ist nun dieser Prâna, und wer dieser furchtbare Blitzstrahl? Das ist nicht deutlich und daher zu untersuchen.

Angenommen also, 'unter dem „Prâna“ (Hauch, Leben) sei, 'dem Sprachgebrauche gemäß, der [entsprechend den fünf Lebenshauchen] fünffache Weltwind, und unter dem „Blitzstrahle“ sei, 'ebenfalls dem Sprachgebrauche gemäß, der Donnerkeil zu verstehen, welcher hier als Machtzeichen des [Gottes des] Windes 'erwähnt werde. Nämlich diese ganze Welt wurzelt und geht zitternd in dem fünffachen, | durch das Wort „Prâna“ bezeichneten, 324 'Winde (Windgotte), und aus dem Winde als Ursache geht auch 'der große, schreckliche Blitzstrahl hervor. Denn aus dem Winde, 'indem er sich zum Gewitter [lies: *parjanya*] fortentwickelt, 'entwickeln sich, wie man annimmt, Blitz, Donner, Regen und 'Donnerkeil. Aus der Erkenntnis des Windes aber folgt die be-

'sagte Unsterblichkeit; denn so sagt eine andere Schriftstelle: „darum ist der Wind die Besonderheit [als Lebenshauch], und der „Wind die Allgemeinheit [als Weltodem]; der wehrt dem Wieder-
 „tode, wer Solches weiß.“ (Bṛih. 3, 3, 2). Dieser Wind also ist
 'an unserer Stelle zu verstehen.'

Auf diese Annahme erwidern wir, daß man hier vielmehr das Brahman verstehen muß; warum? weil dabei das Vorhergehende und das Nachfolgende zu berücksichtigen ist. Nämlich sowohl in dem vorhergehenden als in dem nachfolgenden Teile des Werkes ist, wie der Augenschein zeigt, von Brahman die Rede, und es läßt sich nicht annehmen, daß hier auf einmal mitten dazwischen vom Winde gehandelt werde. Was also zunächst das Vorhergehende betrifft, so heißt es [unmittelbar vorher, Kāth. 6, 1]:

„Dies eben ist das Reine, dies das Brahman,
 „Dies eben heißet das Unsterbliche.
 „Auf dieses lehnen sich die Welten alle,
 „Und dieses überschreitet keine je;“ —

hier ist die Rede von dem Brahman, und das selbe muß man auch in unsern Worten verstehen, erstlich, weil sie unmittelbar nachfolgen, und sodann, weil man an der in den Worten: „der „Prāṇa ist's, in dem die ganze Welt . . . zitternd geht“ liegenden Befassung' des Weltganzen das Brahman wiedererkennt. Dazu
 325 kommt, daß das Wort *Prāṇa* (Odem, Leben) | auch von dem höchsten Ātman gebraucht wird; denn es heißt z. B. von ihm, er sei: „des Odems Odem“ (Bṛih. 4, 4, 18), und auch das zitternde Gehen, wie es hier vorkommt, paßt nur auf den höchsten Ātman, nicht auf den bloßen Wind [sei es als Weltodem oder als Lebensodem], denn es hieß ja (Kāth. 5, 5):

„Nicht lebt durch Einhauch oder Anshauch irgend wer;
 „Durch einen andern leben alle Sterblichen,
 „In welchem diese beiden sind gegründet.“

— Was ferner das [auf unsere Stelle] Nachfolgende betrifft, so heißt es weiter (Kāth. 6, 3):

„Aus Furcht vor diesem brennt das Feuer,
 „Aus Furcht vor ihm die Sonne brennt,
 „Aus Furcht vor diesem rennen *Indra*
 „Und *Vāyu* und der Tod zünftig.“

Auch hier kann nur das Brahman und nicht der Wind gemeint sein, weil es heißt, daß die Welt mit Einschluß des *Vāyu* (Windes) sich vor ihm fürchte. Ebendasselbe Brahman aber muß an unserer Stelle verstanden werden, erstlich, weil sie unmittelbar

vorhergeht, und sodann, weil man an dem in den Worten: „gar „furchtbar ist er, ein gezückter Blitzstrahl“ liegenden Zuge, daß vor ihm sich alles fürchtet, das Brahman wiedererkennt. Und auch das Wort „Blitzstrahl“ wird hier gebraucht, weil die Furcht vor Brahman eine ähnliche wie die Furcht vor dem Blitzstrahle ist. Denn gleichwie ein Mensch denkt: „ein gezückter Blitzstrahl „könnte [gleichsam] mein Haupt treffen, wenn ich seinem Befehle „nicht nachkäme“, und durch diese Furcht getrieben den Befehl eines Königs u. s. w. vollzieht, so vollzieht diese ganze Welt, das Feuer, der Wind, die Sonne u. s. w., durch die Furcht vor dem Brahman getrieben, die ihr obliegenden Verrichtungen, und darum heißt das Brahman furchtbar und wird mit einem Blitzstrahle verglichen. Und in ähnlicher Weise sagt eine andere auf Brahman bezügliche Schriftstelle (Taitt. 2, 8):

„Aus Furcht vor ihm geht auf die Sonne,
 „Aus Furcht vor ihm fährt hin der Wind,
 „Aus Furcht vor ihm nun tummeln sich
 „Mond, Feuer und zukunft der Tod.“

[Daß an unserer Stelle das Brahman zu verstehen ist, ergibt sich 326 weiter auch daraus, daß die Unsterblichkeit als Frucht [seiner Erkenntnis] verheißten wird; denn es ist das Brahman, durch dessen Erkenntnis die Unsterblichkeit erlangt wird; indem ein Schriftvers (Çvet. 6, 15) sagt:

„Wer ihn erkannt hat, übersteigt den Tod;
 „Nicht giebt es einen andern Weg zum Gehen.“

Wenn hingegen an einer andern Stelle (Bṛih. 3, 3, 2) als Lohn der Erkenntnis des *Vāyu* Unsterblichkeit verheißten wird, so kann diese nur eine relative sein. Denn an demselben Orte heißt es, unter Wechsel des Themas, in Bezug auf den höchsten *Ātman*: „was von ihm verschieden, das ist leidvoll“ (Bṛih. 3, 4, 2), womit ausgesprochen ist, daß *Vāyu* und [die übrigen Götter] dem Leide unterworfen sind. Endlich folgt auch aus dem [in der *Kāṭhaka-Upanishad*] behandelten Thema mit Gewißheit, daß an unserer Stelle der höchste *Ātman* zu verstehen ist. Denn nach diesem war zu Anfang gefragt worden, in den Worten (*Kāṭh.* 2, 14):

„Vom Guten frei und frei vom Bösen,
 „Von Ursach' und von Wirkung frei,
 „Frei von Vergang'nem und Zukunft'gem,
 „Das sage mir was dieses sei.“

Zwölftes Adhikaraṇam.

40. jyotir, darṣanāt

das Licht, weil dies ersichtlich.

Die Schrift sagt: „diese Vollberuhigung erhebt sich aus diesem Leibe, gehet ein in das höchste Licht und tritt dadurch „hervor in eigener Gestalt“ (Chänd. 8, 12, 3). Hier ist fraglich, ob unter dem Worte „Licht“ das auf das Auge bezügliche, die Finsternis verscheuchende Lichtelement oder aber das höchste Brahman zu verstehen ist.

327 | Angenommen also, 'unter dem „Lichte“ sei das gewöhnliche Lichtelement zu verstehen; warum? weil das Wort Licht bei diesem üblich ist. Allerdings sahen wir in dem Sūtram: „das Licht, wegen Erwähnung der Füße“ (1, 1, 24), wie, um des Themas willen, das Wort Licht unter Aufgebung seines eigentlichen Sinnes auf Brahman zu beziehen war. Aber in unserer Stelle ist nicht so wie dort ein Grund vorhanden, von dem eigentlichen Sinne abzugehen. Und ebenso heißt es ja auch in dem [kurz vorhergehenden] Kapitel, das von den Adern handelt (Chänd. 8, 6): „wenn er nun so aus diesem Leibe heraustritt, dann steigt er „an diesen Strahlen in die Höhe“ (Chänd. 8, 6, 5). Auch hier wird von dem nach Erlösung-Verlangenden gesagt, daß er zur Sonne gelaage. Somit ist unter dem Lichte nur das gewöhnliche Lichtelement zu verstehen.'

Auf diese Annahme erwidern wir, daß mit dem „Lichte“ nur das höchste Brahman gemeint sein kann; warum? „weil dies ersichtlich“ ist; d. h. aus dem Thema der Stelle ist ersichtlich, daß Brahman als Gegenstand der Rede vorschwebt. Denn in den Eingangsworten „der Ātman, der sündlose“ (Chänd. 8, 7, 1), wird derjenige Ātman, welcher die Eigenschaften der Sündlosigkeit u. s. w. besitzt, als Thema vorangestellt und als der Gegenstand, welchen man erforschen und zu erkennen suchen müsse, hervorgehoben. }
 328 und hieran wird im Folgenden durch die Formel: „diesen aber will „ich dir weiter erklären“ (Chänd. 8, 9, 3. 10, 4. 11, 3) immer wieder angeknüpft. Ferner wird in den Worten: „den Körper „losen aber berühren Lust und Schmerz nicht“ (Chänd. 8, 12, 1) gesagt, daß jener Eingang in das höchste Licht stattfindet, um dadurch die Körperlosigkeit zu erlangen; eine andere Körperlosigkeit aber als die durch das Werden zu Brahman ist nicht denkbar. Endlich wird auch jenes „höchste Licht“ näher bestimmt durch die Worte: „dieses ist der höchste Geist“ (Chänd. 8, 12, 3). — Wenn hingegen geltend gemacht wurde, daß der nach Er-

lösung Verlangende zur Sonne hingehe, [so beweist das nichts;] auch bedeutet dieses Hingehen zur Sonne nicht eine endgültige Erlösung, weil damit ein Ausziehen und Hingehen [der Seele] verbunden ist, während bei der endgültigen Erlösung [auch bei dem „Eingange“ in das höchste Licht, vgl. Sūtram 4, 4, 1—3] kein Ausziehen oder Hingehen stattfindet, wie wir dies weiter unten sehen werden.

Dreizehntes Adhikaraṇam.

41. ākāṣo, 'rtha-antaratva-ādī-vyapadeṣāt

der Raum (Äther), wegen der Bezeichnung seiner
Anderwesenheit u. s. w.

Die Schrift sagt: „der *Ākāṣa* (Äther, Raum) ist es, welcher „die Namen und Gestalten auseinanderdehnt; was in diesen beiden ist, das ist das Brahman, das ist das Unsterbliche, das ist „der *Ātman*“ (Chând. 8, 14).

Wenn man sich fragt, ob unter dem Worte *Ākāṣa* das höchste Brahman oder nur das bekannte Element des *Ākāṣa* zu verstehen sei, so kann es angemessen scheinen, 'sich für das Element zu 'entscheiden, | weil das Wort *Ākāṣa* gewöhnlich von diesem ge- 329
'braucht wird, und weil auch das Auseinanderdehnen der Namen 'und Gestalten sich von eben demselben verstehen läßt, sofern 'der *Ākāṣa* (Raum) es ist, welcher die Möglichkeit der Raum- 'erfüllung (*avakāṣa*) darbietet. Hierzu kommt, daß ein deutliches 'Merkmal des Brahman, wie etwa das Schöpfersein u. dgl., nicht 'vorliegt.'

Auf diese Annahme erwidern wir, daß vielmehr das höchste Brahman hier unter dem Worte *Ākāṣa* verstanden werden muß; warum? „wegen der Bezeichnung seiner Anderwesenheit u. s. w.“; denn wenn die Schrift sagt: „was in diesen beiden [den Namen „und Gestalten] ist, das ist das Brahman“, so bezeichnet sie dadurch, daß der *Ākāṣa* andern Wesens als die Namen und Gestalten ist. Es giebt aber außer Brahman nichts, was andern Wesens als die Namen und Gestalten sein könnte; denn alles was durch Umwandlung entstanden [d. h. alles was nicht ursprünglich, nicht Brahman] ist, ist eben als die Namen und Gestalten auseinandergebreitet. Und auch das Auseinanderdehnen der Namen

und Gestalten kommt in unbeschränktem Sinne niemandem anders als dem Brahman zu; denn die Schrift lehrt in den Worten: „ich „will mit diesem lebenden Selbst in sie [Feuer, Wasser und Erde] „eingehen und auseinanderbreiten Namen und Gestalten“ (Chând. 6, 3, 2), daß dieses Auseinanderbreiten ein Werk des Brahman ist. — ‘Aber wird nicht in diesen Worten das Auseinanderdehnen der ‘Namen und Gestalten offenbar auch dem lebenden Selbst (der ‘individuellen Seele) zugeschrieben?’ — Allerdings, aber nur, um dadurch ihre Identität mit Brahman anzuzeigen. Übrigens liegt schon darin, daß einem das Auseinanderdehnen der Namen und Gestalten zugeschrieben wird, ausgesprochen, daß er der Schöpfer u. s. w. derselben ist, mithin ein Merkmal des Brahman. Und auch
 330 wenn es dabei heißt: „das | ist das Brahman, das ist das Unsterbliche, das ist der Âtman“, so ist auch das ein Beweis dafür, daß von Brahman geredet wird. — Schon oben hieß es: „der Äther „(âhâça), weil seine Merkmale“ (Sûtram 1, 1, 22), wovon das Gegenwärtige eine weitere Ausführung ist.

Vierzehntes Adhikaranam.

42. *sushupti-utkrāntyor bhedena*

wegen derjenigen als verschieden bei Tiefschlaf und
 Auszug.

D. h. „wegen der Bezeichnung“, wie man [aus dem vorigen Sûtram] herübernehmen muß. — Im sechsten Abschnitte des *Bṛihadâraṇyakam* heißt es: „was ist das für ein Selbst? — Es ist „unter den Lebensorganen der aus Erkenntnis bestehende, in dem „Herzen innerlich leuchtende Geist“ (Bṛih. 4, 3, 7); mit diesen Worten beginnt eine längere Auseinandersetzung, die sich auf das Selbst (den Âtman, die Seele) bezieht. Es fragt sich, ob dieselbe nur den Zweck hat, die Natur der wandernden Seele darzulegen, oder ob sie den Zweck hat, die Natur der nichtwandernden mitzuteilen? —

Angenommen also, ‘es handele sich nur um die Natur der ‘wandernden Seele; warum? wegen des Anfangs und wegen des ‘Schlusses. Zu Anfang nämlich heißt es: „es ist unter den Lebens- „organen der aus Erkenntnis bestehende“ (Bṛih. 4, 3, 7); dies

weist auf die verkörperte Seele hin; und da in den Schlussworten: „wahrlich dieses große, ungeborene Selbst, das ist unter den „Lebensorganen jener aus Erkenntnis bestehende“ (Br̥h. 4, 4, 22), „das Thema das nämliche geblieben ist, so muß man annehmen, „dafs auch in dem mittleren Teile durch Besprechung der Zustände „des Wachens u. s. w. oben dasselbe [d. h. die Natur der verkörperten Seele] auseinandergesetzt werden soll.“

Auf diese Annahme erwidern wir, dafs der in Rede stehende Abschnitt vielmehr den Zweck hat, über den höchsten Gott zu belehren, und nicht blofs von der verkörperten Seele zu erzählen; | warum? „wegen der Bezeichnung“ des höchsten Gottes „als ver- 331
„schieden“ von der verkörperten Seele „bei Tiefschlaf und Auszug“. Was also zunächst den Tiefschlaf betrifft, so heifst es: „so auch hat dieser Geist, von dem erkenntnisartigen Selbst um- „schlungen, kein Bewusstsein von dem, was außen oder innen „ist“ (Br̥h. 4, 3, 21). Hier bezeichnet die Schrift den höchsten Gott als von der verkörperten Seele verschieden. Unter dem „Geiste“ muß hier die verkörperte Seele verstanden werden, weil es ihre Sache ist, „Bewusstsein“ von etwas zu haben; denn nur wo die Möglichkeit besteht, ein „Bewusstsein von dem, was außen „oder innen ist“, zu haben, konnte von einem Aufhören dieser Möglichkeit [im Tiefschlaf] die Rede sein. Unter dem „erkenntnisartigen Selbst“ hingegen ist der höchste Gott zu verstehen, weil nur er von der als Allwissenheit sich zeigenden Erkenntnis ewig ungeschieden ist. — Ebenso heifst es weiter in der Stelle, die vom „Auszuge“ der Seele handelt: „also auch gehet dieses körperliche Selbst, von dem erkenntnisartigen Selbst belastet, knarrend“ (Br̥h. 4, 3, 35); auch hier wird der höchste Gott als von der individuellen Seele verschieden bezeichnet; nämlich unter dem „körperlichen Selbst“ ist die individuelle Seele als der Herr des Körpers zu verstehen, wohingegen das „erkenntnisartige Selbst“ wiederum den höchsten Gott bedeutet. Somit ergibt sich, dafs „wegen der Bezeichnung als verschieden bei Tiefschlaf und Auszug“, der Zweck der ganzen Stelle in der Belehrung über den höchsten Gott besteht. Wenn hingegen behauptet wurde, dafs der Zweck der Stelle vielmehr auf die körperliche Seele gerichtet sei, weil zu Anfang, Mitte und Ende Merkmale derselben vorkommen, so bemerken wir zunächst was den Anfang betrifft, dafs die Worte „es ist unter den Lebensorganen der aus Erkenntnis bestehende“ (Br̥h. 4, 3, 7) nicht dazu dienen sollen, die Natur der wandernden Seele darzulegen, | sondern vielmehr, nach Erwähnung 332
der Natur der wandernden Seele, ihre Identität mit dem höchsten Brahman darzulegen; denn wenn es daselbst weiter heifst: „es „ist als ob sie sänne, es ist als ob sie schwankend sich bewegte“ (Br̥h. 4, 3, 7), so zeigt diese Fortsetzung deutlich, dafs es sich darum handelt, die Eigenschaften der wandernden Seele

[als nur scheinbar] ausschließen. Und ganz diesem Anfange entsprechend heißt es zusammenfassend am Schlusse: „wahrlich, „dieses große ungeborene Selbst, das ist unter den Lebensorganen „jener aus Erkenntnis bestehende“ u. s. w. (Bṛih. 4, 4, 22), das heißt: dasjenige, was unter den Lebensorganen als die aus Erkenntnis bestehende, wandernde Seele angesehen wird, das wirklich ist als dieses große ungeborene Selbst, als der höchste Gott, von uns erkannt worden. Wer aber in dem mittleren Teile, weil darin von den Zuständen des Wachens u. s. w. gehandelt wird, eine Darlegung der Natur der wandernden Seele zu finden meint, für den wird es auch möglich sein, sich nach Osten zu bewegen und dabei nach Westen zu kommen. Denn wenn die Schrift hier der Zustände des Wachens u. s. w. gedenkt, so geschieht es ja nicht in der Absicht, das Befangensein in diesen Zuständen und das Wanderersein der Seele zu lehren, sondern vielmehr gerade umgekehrt, um zu zeigen, daß die Seele [in Wahrheit] von diesen Zuständen frei und dem Wanderersein nicht unterworfen ist. Dies ergibt sich daraus, daß in der Stelle [nicht etwa nach den Zuständen des Wachens, Traumes, Tiefschlafes gefragt wird, sondern] Schritt für Schritt die Bitte sich wiederholt: „rede weiter von dem, „was zur Erlösung dient“ (Bṛih. 4, 3, 14. 15. 16), und Schritt für Schritt in Erwidern derselben gesagt wird: „davon wird er „nicht berührt; denn diesem Geiste haftet nichts an“ (Bṛih. 4, 3, 15. 16. vgl. 18), wie es denn auch weiterhin heißt: „dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen, dann hat „er überwunden alle | Qualen seines Herzens“ (Bṛih. 4, 3, 22). Hieraus ergibt sich, daß der Zweck der Stelle darin besteht, die Natur der nicht [d. h. nur scheinbar] der Wanderung unterworfenen Seele darzulegen.

333

43. *pāti-ādi-çābdebhyaḥ*

wegen der Benennungen als Herr u. s. w.

Auch darum, so ist das Sūtram aufzufassen, besteht der Zweck unserer Stelle darin, die Natur der nicht der Wanderung unterworfenen Seele zu lehren, weil in derselben solche „Benennungen „als Herr u. s. w.“ von der Seele vorkommen, welche ihre nicht-wandernde Natur beweisen, ihre wandernde Natur hingegen ausschließen. Denn wenn es z. B. heißt, der Ätman sei „der Herr „des Weltalls, der Gebieter des Weltalls, der Fürst des Weltalls“ (Bṛih. 4, 4, 22), so bezwecken derartige Aussprüche, das nicht-

wandernde Wesen der Seele darzulegen; und wenn es [ebendasselbst weiter] heißt: „er wird nicht höher durch gute Werke, er wird nicht geringer durch böse Werke“, so bezwecken derartige Aussprüche, die Natur eines wandernden Wesens von ihr auszuschließen. — Somit ergibt sich, daß es der nicht wandernde höchste Gott ist, von welchem unsere Stelle handelt.

So lautet in dem Kommentare zur erhabenen *Çārvāka-mīmāṃsā*, dem Werke der verehrungswürdigen Füße des erlauchten *Çāṅkara*, im ersten *Adhyāya* der dritte *Pāda*.

Des ersten Adhyāya

VIERTER PĀDA.

Om! Verehrung dem höchsten Ātman!

Erstes Adhikaraṇam.

334 1. *ānumānikam api ekeshām, iti cen? na! çarīra-rūpakavinyasta-grihīter, darçayati ca*

auch das Gefolgerte sei nach einigen [Texten schriftgemäßs], meint ihr? Nein! weil unter dem in dem Gleichnisse Versinnbildlichten der Leib verstanden wird, wie auch ersichtlich.

Nachdem (Sūtram 1, 1, 1) „die Brahmanforschung“ in Aussicht genommen und als Merkmal des Brahman (Sūtram 1, 1, 2) angegeben worden war, es sei dasjenige, „woraus Ursprung u. s. w. „dieses [Weltalls] ist“, so stieg das Bedenken auf, daß dieses Merkmal zugleich auch der Urmaterie [der Sāṅkhya's] zukommen könne; daher dieselbe durch die Worte: „wegen des Erwägens „nicht; schriftwidrig“ (Sūtram 1, 1, 5) als schriftwidrig verworfen wurde; und sodann wurde gezeigt, daß eine „Gleichheit des Ganzen“ (Sūtram 1, 1, 10) in Bezug auf die Behauptung des Brahman als Weltursache, nicht aber in Bezug auf die Behauptung der Urmaterie als Weltursache in den Vedāntatexten vorliege. Dieses wurde in dem bisherigen Teile des Werkes weiter ausgeführt. Nun aber bleibt folgendes Bedenken noch bestehen. Man könnte sagen: die Behauptung, daß die Urmaterie schriftwidrig sei, ist

'nicht haltbar; denn es giebt in einigen Vedaschulen Texte, welche 'allem Anscheine' nach die Urmaterie lehren; und daher kommt es, 'dafs die Urmaterie als Weltursache, eben weil sie aus dem Veda 'sich erweisen läfst, von grofsen und erhabenen Weisen, von *Ka-pila* | und andern, angenommen worden ist.' Daran also könnte 335 man sich anklammern. Und in der That, so lange nicht dargethan wird, dafs jene Textstellen sich auf etwas anderes als die Urmaterie beziehen, so lange ist der Satz, dafs das allwissende Brahman die Weltursache ist, wenn auch bewiesen, doch noch nicht vollkommen ins Reine gebracht. Um daher zu beweisen, dafs jene Stellen sich auf etwas anderes beziehen, wird die nunmehr folgende Auswahl derselben zur Sprache gebracht.

'„Auch das Gefolgerte“ also', könnte man sagen, 'd. h. auch 'die durch blofse Schlussfolgerung erkannte Urmaterie, ist „nach 'einigen“ Vedaschulen für schriftmäfsig zu halten. Denn es heifst 'im *Kāthakam*: „den Grofsen überragt das Uner-schlossene, das Uner-schlossene überragt der Geist“ (*Kāth.* 3, 11). Hier werden der Grofse, 'das Uner-schlossene und der Geist, also dieselben Principien, mit 'denselben Namen und in derselben Stufenfolge anerkannt, wie sie 'auch in der Smṛiti [der *Sāṅkhya*'s] vorkommen. Hier mufs das 'Uner-schlossene (*avyaktam*), weil es in der Smṛiti so vorkommt, 'und weil das Uner-schlossene etymologisch sich ausweist als das- 'jenige, welches, als der Sinneswahrnehmung unzugänglich, ver- 'schlossen ist, die von der Smṛiti aufgestellte Urmaterie bedeuten. 'Und eben wegen ihrer Offenbarung durch die Schrift (*śabdavat-tvam*) ist ihre Unwahrnehmbarkeit durch die Sinne (*aśabdattvam*) 'kein Grund gegen sie. Diese also ist als die Weltursache an- 'zuerkennen, weil Schrift und Smṛiti sowie auch die Reflexion für 'sie eintreten.'

Hierauf ist zu erwidern, dafs dem nicht so ist, weil jene *Kā-thaka*-Stelle gar nicht den Zweck hat, die Existenz des Grofsen und des Uner-schlossenen, wie sie von der Smṛiti aufgestellt werden, zu lehren. Denn von einer selbständigen Weltursache, wie sie die Smṛiti in ihrer aus den drei Guṇa's bestehenden | Urmaterie 336 annimmt, von einer solchen ist hier keineswegs die Rede; und nur der Name, welchen sie ihm giebt, liegt hier in dem Worte „das „Uner-schlossene“ vor. Dieser Name aber kann, weil er nach seiner Etymologie, als dasjenige, welches nicht erschlossen ist, aufgefasst werden mufs, auch für irgendein anderes feines und schwererkennbares Wesen gebraucht werden. Denn dieses Wort ist durchaus nicht durch den Sprachgebrauch für eine bestimmte Sache sanktioniert; diejenige Sanktion durch den Sprachgebrauch aber, welche die Anhänger der Urmaterie ihm beimessen, beruht eben nur auf der von ihnen beliebten Terminologie und kann bei einer auf den Inhalt des Veda gerichteten Untersuchung nicht von Einflufs sein. Die Gleichheit der Reihenfolge aber [der drei Ausdrücke *mahad*,

avyaktam, puruṣa] beweist nichts für die Gleichheit der Sachen so lange nicht die Wiedererkennung ihrer Naturbeschaffenheit hinzutritt, und wenn man im Pferdestalle einen Ochsen stehen sieht, so wird ihn kein Verständiger darum für ein Pferd halten. Betrachtet man aber, wovon hier geredet wird, so zeigt sich, daß dies keineswegs die von den Gegnern aufgestellte Urmaterie ist, „weil unter dem in dem Gleichnisse Versinnbildlichten der Leib „verstanden wird“; d. h. es ist der in dem [vorhergehenden] Gleichnisse als der Wagen versinnbildlichte Leib, welcher hier, an unserer Stelle, von der Schrift unter dem Worte „das Unerschlossene“ | „sene“ | verstanden wird. Warum? wegen des *Thamas* und wegen dessen, was sonst dabei vorkommt. Denn so ist es „ersichtlich“ aus dem unmittelbar vorhergehenden Teile des Werks, in welchem der *Ātman*, der Leib u. s. w. unter dem Gleichnisse eines Wagenfahrers, Wagens u. s. w. vorstellig gemacht wird. Denn es heißt (Kāth. 3, 3—4):

„Der *Ātman*, wisse, ist ein Wagenfahrer,
 „Sein Wagen ist der Leib, die *Buddhi* ist
 „Der Wagenlenker, Zügel ist das *Manas*.
 „Die Sinne sind den Rossen zu vergleichen,
 „Die Sinnendinge bilden ihre Bahn.
 „Den *Ātman*, mit den Sinnen und dem *Manas*
 „Verbunden, nennt der Weise den „Genießer.“

Weiter wird gezeigt, wie einer aus dem Mangel an Zügelung der Sinne u. s. w. dem *Samsāra* verfällt, während diejenigen, welche dieselben zügeln, das Ziel des Weges, nämlich „jenen höchsten Schritt des *Vishṇu*“ erreichen; da sich hierbei die Frage erhebt, was unter dem Ziel des Weges und unter dem höchsten Schritte des *Vishṇu* zu verstehen sei, so wird weiterhin der höchste *Ātman*, wegen seiner Erhabenheit über die erwähnten Sinne u. s. w., als das Ziel des Weges und der höchste Schritt des *Vishṇu* aufgewiesen in den Worten (Kāth. 3, 10—11):

„Den Sinnen überlegen sind die Dinge,
 „Den Dingen überlegen ist das *Manas*,
 „Dem *Manas* überlegen ist die *Buddhi*,
 „Die *Buddhi* überragt *Ātman*, der Große,
 „Den Großen überragt das Unerschlossene,
 „Das Unerschlossene überragt der Geist.
 „Dem Geiste ist nichts and'res überlegen,
 „Er ist das Endziel, er der höchste Gang.“

336 | Hier werden von der Schrift eben dieselben Gegenstände, die Sinne u. s. w., verstanden, welche in dem vorhergehenden Gleichnisse vom Wagen als die Pferde u. s. w. vorkommen; denn ein

Abgehen von dem Vorhaben und ein Übergehen auf ein nicht Vorgehabtes ist nicht anzunehmen. Hierbei nun werden die Sinne, das Manas und die Buddhi mit denselben Namen wie vorher bezeichnet. Die „Dinge“ hingegen bedeuten das, was vorher die „Sinnendinge“, d. h. die Gegenstände der Sinneswahrnehmung, hieß und als die Bahn der Sinnenrosse bezeichnet wurde. Dafs diese Sinnendinge höher stehen als die Sinne, und dafs die Sinne nur die Halter, die Sinnendinge hingegen die Gegenhalter sind, ist ja aus der Schrift (Bṛh. 3, 2) bekannt. Das Manas wiederum steht höher als die Sinnendinge, sofern die Beschäftigung der Sinne mit den Sinnendingen in dem Manas ihre Wurzel hat. Das Manas hingegen wird übertragt von der Buddhi, weil das zu Geniefsende [als Resultat der Thätigkeit von Manas und Sinnen], erst indem es in die Buddhi eingeht, dem Geniefsler zugänglich wird. „Die Buddhi überragt Âtman der Grofse“; dies mufs derselbe sein, der vorher durch die Worte „der Âtman, wisse, ist ein Wagenfahrer“ als der im Wagen Fahrende vorgestellt worden war. Denn dafs dem so ist, ergibt sich schon aus dem [beide Male vorkommenden] Worte „Âtman“, sowie auch daraus, dafs er, als der Geniefsende, höher als die Werkzeuge des Geniefsens steht; als der „Grofse“ aber wird er bezeichnet, sofern er der Besitzer [des ganzen Leibes] ist. — Oder auch, wenn man bedenkt, was die Smṛiti [von *Hiraṇyagarbha*, dem persönlichen Brahmán] sagt:

„Als Manas wird er angezählt, als Grofser,
 „Als Denken, als der Brahmán, als die Burg,
 „Als Buddhi, als der Ruhm und als der Herr,
 „Als die Erkenntnis und als das Bewufstsein,
 „Als Geistigkeit und als Erinnerung“,

[„so wird mit synonymen Worten Âtman der Grofse dargelegt“, wie es bei einer teilweise identischen Aufzählung, Mahābh. 13, 1011, heifst], und wenn man erwägt, dafs es auch in der Schrift heifst (Çvet. 6, 18):

| „Der Gott, der einst den Brahmán hat erschaffen
 „Und ihm die Veden übergeben hat“, —

339

so könnte man zu der Annahme geneigt sein, dafs es die Buddhi des erstgeborenen *Hiraṇyagarbha*, als der letzte Grund aller [individuellen] Buddhi's, sei, welche hier als „der grofse Âtman“ bezeichnet werde. Oben [in dem Gleichnisse] war diese unter der Buddhi mit einbegriffen, hier aber wird sie noch apart erwähnt, um zu zeigen, dafs auch sie schon höher steht als solche Buddhi's, wie wir sie haben. Jedoch mufs man bei dieser Auffassung annehmen, dafs der wagenfahrende Âtman [da er dann nicht unter dem „grofsen Âtman“ zu verstehen ist] in der, freilich auf den

höchsten Ātman bezüglichlichen, weiter folgenden Erwähnung des „Geistes“ (*puruṣa*) miteinbegriffen wird; und allerdings ist vom Standpunkte der höchsten Realität aus zwischen dem höchsten Ātman und dem individuellen Ātman ein Unterschied nicht vorhanden. — Somit bleibt [von den in dem Gleichnisse versinnbildlichten Gegenständen] nur allein der Leib noch übrig; und wenn die Schrift an unserer Stelle, um auf den „höchsten Schritt“ hinzuweisen, die übrigen vorher [in dem Gleichnisse] vorkommenden Stücke wieder durchgeht, und wenn dabei das, was als „das Unerschlossene“ bezeichnet wird, überschiefert, so ist der Schluss gerechtfertigt, daß damit der aus der vorherigen Aufzählung überschießende Leib gemeint sei. Wenn nämlich die Schrift hier von dem aus Leib, Sinnen, Manas, Buddhi, Sinnendingen und Empfindung verbundenen und auf dem Nichtwissen beruhenden „Genießser“ [d. h. von der individuellen Seele] redet, und dabei durch Vergleichung des Leibes u. s. w. mit einem Wagen u. s. w. den Weg zur Wanderung und den zur Erlösung schildert, so ist ihre Absicht dabei, die Auffassung der innern Seele als Brahman zu lehren; darum heißt es (Kāth 3, 12):

„In allen Wesen weilt verborgen er
 „Als Ātman und tritt nicht ans Licht hervor;
 „Zu schau'n ist er durch äußerstes Verständnis,
 „Durch feinstes Solchen, die das Feine schau'n“;

340 | und nachdem hier die Schrift die Schwierigkeit, zu dem „höchsten Schritte des Viṣṇu“ zu gelangen, hervorgehoben, so lehrt sie weiter als Mittel, zu ihm zu gelangen, den *Yoga* in den Worten (Kāth. 3, 13):

„Es hemme Rede samt Verstand der Weise;
 „Er hemme beides im Erkenntniselbst,
 „Und die Erkenntnis in dem großen Selbst,
 „Und dieses wieder in dem Ruheselbst;“ —

das heißt: man soll die Rede in dem Manas hemmen, man soll die Tätigkeit der äußeren Sinne, das Reden u. s. w., unterdrücken und in dem bloßen Manas verharren; aber auch das Manas, da es dem Denken und Wollen (*vikalpa*) der Sinnendinge zugewendet ist, soll man, in der Erkenntnis, daß dieses Denken und Wollen ein sündliches ist, niederhalten in der durch das Wort „Erkenntnis“ bezeichneten Buddhi, deren Naturwesenheit das Beschließen ist; und auch diese Buddhi soll man in dem großen Ātman, — sei es, daß darunter der „Genießser“ oder auch die erstanfängliche Buddhi [des *Hiraṇyagarbha*, gleichsam das „ewige „Subjekt des Erkennens“] zu verstehen ist, — durch Vertiefung in dessen Feinheit (Schwerererkennbarkeit) hemmen, und den großen Ātman endlich soll man in dem „ruhigen Ātman“, d. h. in dem

in Rede stehenden höchsten „Geiste“, als dem letzten „Endziele“ versenken.

Somit folgt aus der Betrachtung des Vorhergehenden und des Nachfolgenden, daß hier an die von den Gegnern aufgestellte Urmaterie zu denken keine Veranlassung vorliegt.

2. *sūkshman tu, tad-arhatvāt*

vielmehr der feine, weil dieser ein Recht darauf hat.

Wir haben gezeigt, daß man wegen des Themas und wegen des Zusammenhanges der Stelle unter dem Worte „das Unerschlossene“ den Leib und nicht die Urmaterie zu verstehen hat. | Da 341 nun aber erhebt sich die Frage: 'wie kann der Leib ein Recht 'darauf haben, als das „Unerschlossene“ bezeichnet zu werden, da 'ja doch der Leib vermöge seiner Grobkörperlichkeit vollkommen 'wahrnehmbar ist und daher vielmehr ein Recht darauf hat, das 'Erschlossene zu heißen, während das „Unerschlossene“ hingegen 'nur ein Nichtwahrnehmbares bezeichnen kann'. — Darauf dient zur Antwort: es ist „vielmehr der feine“ Leib, welcher in seiner Eigenschaft als die Ursache [des groben Leibes] hier gemeint ist, indem das Feine (Unwahrnehmbare) ein Recht darauf hat, das „Unerschlossene“ zu heißen. Wenn also auch dieser grobmaterielle Leib als solcher kein Recht auf den Namen des Unerschlossenen hat, so hat doch das ihm als Ursprung dienende Feinwesentliche der Elemente ein Recht darauf, das „Unerschlossene“ zu heißen; und der Name [„Leib“], welcher [eigentlich nur] diesem Ursprünglichen zukommt, wird [weiter auch] von dem aus ihm Entsprungenen [d. h. dem groben Leibe] gebraucht, wie dies in der Schrift öfter vorkommt, denn es heißt z. B. (Rigv. 9, 46, 4): „den Rausch- „trank mischet mit den Kühen“ [d. h. mit der Milch]. Mit Beziehung auf diesen [feinen Leib der Dinge] sagt auch die Schrift: „Diese Welt hier war damals nicht entfaltet“ (Bṛih. 1, 4, 7), womit sie lehrt, daß diese jetzt entfaltete und in Namen und Gestalten zersplissene Lebenswelt in dem Urzustande noch nicht zu Namen und Gestalten entfaltet war, sondern nur der Samenkraft nach bestand und daher mit Recht als „das Unerschlossene“ bezeichnet wird [lies: *avyakta-śabda-yogyam*].

3. *tad-adhīnatvād, arthavat*

weil von ihm abhängig, sachtensprechend.

Hier könnte der Gegner einwenden: 'wenn ihr zugebt, daß 'diese Welt, vor der Entfaltung der Namen und Gestalten, als

‘Sama derselben bestehend, in diesem Urzustande das „Unerschlossenene“ genannt zu werden ein Recht hat, wenn ihr ferner anerkennet, daß auch der [feine] Leib, weil er jenem Urzustande entstammt, auf die Benennung als das „Unerschlossene“ Anspruch hat, nun dann ist damit eben jene Behauptung, daß die Ur-
 342 ‘materie die Weltursache sei, wenn dem | wirklich so ist [wie ihr sagt], bestätigt! Denn gerade der Urzustand unserer jetzigen Welt ist es, den wir unter der „Urmaterie“ verstehen’. — Darauf dient zur Antwort: wenn wir irgendeinen selbständigen Urzustand als die Ursache der Welt ansähen, so würden wir allerdings jener Behauptung der Urmaterie als der Ursache Eingang gewähren; nun aber nehmen wir vielmehr an, daß jener Urzustand der Welt von dem höchsten Gotte „abhängig“, nicht aber ein selbständiger war, und einen solchen muß man allerdings annehmen, weil er „sachentsprechend“ ist; denn ohne ihn kann die Schöpferthätigkeit des höchsten Gottes nicht statthaben, weil eine Thätigkeit desselben, ohne daß er mit Kräften ausgerüstet wäre, undenkbar ist; sowie auch, weil die Erlösten [nur darum] nicht wieder geboren werden, weil bei ihnen die Samenkraft durch das Wissen verbrannt ist; denn im Nichtwissen besteht jene Samenkraft, welche als das „Unerschlossene“ bezeichnet wird und dem höchsten Gotte als Grundlage des Schaffens dient, jener aus Blindwerk (*māyá*) gebildete große Tiefschlaf, in welchem die noch nicht des Erwachetseins zur Erkenntnis ihrer eigentlichen Natur teilhaftig gewordenen und [darum] wandernden Seelen befangen liegen. Eben dieses Unerschlossene wird [im Gegensatze zu Brahman] manchmal als der „Äther“ (*ākāśa*) bezeichnet, z. B. wenn es heißt: „in diesem Unvergänglichen [d. h. Brahman] ist der Äther eingewoben, o Gārgi“ (Bṛi. 3, 8, 11); manchmal heißt es auch das „Unvergängliche“, z. B. in der Schriftstelle: „noch höher als das „höchste Unvergängliche“ (Muṇḍ. 2, 1, 2); und zuweilen wird es als ein „Zauber“ (*māyá*) gekennzeichnet, wie in dem Schriftverse (Çvet. 4, 10):

„Ein Zauber, wisse, ist die Urnatur,
 „Und der ihn zaubert, ist der höchste Gott.“

343 | Denn als das „Unerschlossene“ wird dieser „Zauber“ bezeichnet, weil es nicht möglich ist, ihn als eine Wesenheit noch auch als das Gegenteil vorzustellen, und eben dasselbe ist es, von dem unsere Stelle sagt: „den Großen überragt das Unerschlossene“ (Kāth. 3, 11), weil das Unerschlossene den Vorrang vor dem Großen hat, falls man unter letzterem die Buddhi des *Hiranyagarbha* versteht; ist aber unter dem Großen die individuelle Seele zu verstehen, so heißt es auch dann: „den Großen überragt das Unerschlossene“, weil das Sein der individuellen Seele von dem Un-

erschlossenen abhängig ist. Denn das Unerchlossene ist das Nichtwissen, in der Behaftung mit dem Nichtwissen aber entspannt sich und bewegt sich das ganze Thun und Treiben der individuellen Seele. Diese Überlegenheit des Unerchlossenen über das Grobe gilt nun, indem beide als ungetrennt behandelt werden, auch für den aus ihm gebildeten [feinen] Leib. Denn wenn auch ebenso gut wie der [feine] Leib auch die [ihm entsprechenden] Sinnesorgane eine Umwandlung des Unerchlossenen sind, so ist doch hier nur der Leib, vermöge der Zusammenfassung mit ihm, unter dem Unerchlossenen zu verstehen, da die Sinne u. s. w. schon unter ihrem eigenen Namen erwähnt waren, und nur der Leib noch übrig bleibt. — Andere hingegen erklären [dieses und das vorige Sātram] wie folgt. Der Leib ist zweifach: der grobe und der feine; der grobe ist dieser hier, welcher wahrgenommen wird; der feine derjenige, von dem es weiter unten heißt: „beim Eingange in einen von ihm verschiedenen [groben „Leib] rennt sie [die Seele] umschlungen [von dem feinen Leibe], „wegen der Frage und Darlegung“ (Sātram 3, 1, 1). Diese beiden Leiber nun wurden vorher, ohne sie zu unterscheiden, als der „Wagen“ bezeichnet, während an unserer Stelle hingegen unter dem „Unerchlossenen“ nur „der feine“ Leib verstanden werden darf, | „weil [nur] dieser ein Recht darauf hat“, das Unerchlossene 344 zu heißen (Sātram 1, 4, 2). Und „weil von ihm abhängig“ das Treiben der Bindung und Lösung [von der Leiblichkeit, zu weiterer Wanderung] ist, darum steht er höher als die individuelle Seele, „sachentsprechend“ (Sātram 1, 4, 3), d. h. entsprechend dem, daß die Sachen (Dinge), weil die Thätigkeit der Sinne „von ihnen „abhängig“ ist, höher als diese gestellt werden. Wer so meint, der möge uns doch auf Folgendes antworten: da vorher beide Leiber ohne Unterschied als der Wagen bezeichnet worden waren, wie kommt es, daß, wo doch die Vorhererwähnung und das Übrigbleiben [bei Bestimmung der Stücke im Gleichnisse] für beide gemeinsam ist, nachher an unserer Stelle nur der feine Leib und nicht auch wieder der grobe verstanden wird? — Ihr antwortet vielleicht: 'wir können nur den Sinn des Überlieferten ergreifen, nicht aber das Überlieferte zur Rede stellen; überliefert aber ist das Wort „das Unerchlossene“, und dieses kann nur den feinen Leib bedeuten, nicht den andern, weil dieser offenbar ist.' — Aber diese Antwort ist nicht zulässig, weil die Ergreifung des Sinnes dadurch bedingt wird, daß die Stelle eine einheitliche ist. Denn beides, das an der ersten und das an der späteren Stelle Überlieferte, giebt, sofern man nicht die Einheit der Stelle voraussetzt, überhaupt keinen Sinn, weil dann ein Abgehen von dem Erstgemeinten und das Überspringen zu einem Nichtgemeinten [d. h. eine Zweideutigkeit des Wortes „Leib“] eintreten würde. Und jedenfalls liegt die Auffassung der Stelle als einer einheit-

lichen in der Absicht der Schrift. Wäre nun die Schriftabsicht diese, daß beide Leiber ohne Unterschied [wie ihr wollt an der ersten, dann aber konsequenterweise auch an der zweiten Stelle] verstanden werden sollten, so würdet ihr [die ihr das Gemeintsein beider Leiber für die zweite Stelle leugnet] die von der Schrift gewollte Verknüpfung [beider Stellen] nicht annehmen, und folglich nicht einmal die Einheit der ganzen Stelle gelten lassen, 345 geschweige denn [wie ihr behauptet], „den Sinn des Überlieferten „ergreifen“. — Und auch das dürft ihr nicht glauben, daß hier [an der letztern Stelle] darum der feine Leib allein verstanden werden müsse, weil es schwierig sei, [die Seele] von diesem reinzuwaschen, daß hingegen der grobe Leib, weil es, zufolge der Ekkelhaftigkeit des Sinnlichen, leicht sei, [die Seele] von ihm reinzuwaschen, nicht verstanden zu werden brauche [lies: *agrahaṇam*]. Denn es handelt sich hier gar nicht darum, irgend etwas reinzuwaschen, da von der ganzen Stelle nichts ausgesprochen wird, was zu einer Reinwaschung aufforderte. Vielmehr liegt die ganze Absicht der Stelle darin, zu erklären, was jener höchste Schritt des Viṣṇu sei, wie aus der sofortigen Hinweisung auf diesen erhellt. Denn nur in dieser Absicht geschieht es, daß die Schrift immer eines höher als das andere stellt, bis es heißt: „dem „Geiste ist nichts andres überlegen“. — Doch wie dem auch sei, da auch nach eurer Meinung das Ausgeschlossensein der Urmaterie zutrifft, so mögt ihr es meinetwegen so halten, wir sind uns [in dem, worauf es ankommt] vollkommen einig.

4. *jñeyatva-avacanāc ca*

und weil nicht gesagt, daß es erkannt werden solle.

Hierzu kommt, daß die Urmaterie von den Sāṅkhya's für ein Erkennbares erklärt wird, indem sie behaupten, daß die Erlösung hervorgehe aus der Erkenntnis des Unterschiedes zwischen den Guṇa's [aus denen die Urmaterie besteht] und dem Puruṣa; ohne aber die Natur der Guṇa's erkannt zu haben, ist es nicht 346 möglich, den Unterschied derselben von dem Puruṣa | zu verstehen. Auch erklären sie gelegentlich, daß, um bestimmte Machtvollkommenheiten (*vidhātī*) zu erlangen, die Urmaterie erkannt werden müsse. Von einer solchen Forderung nun aber, „daß es „erkannt werden solle“, ist bei dem uns vorliegenden Unerschlossenen keine Rede. Denn der Ausdruck „das Unerschlossene“ ist ein bloßes Wort, und es wird durchaus nicht dabei gesagt, daß man das Unerschlossene erkennen, oder daß man es verehren solle. Daß aber in der Erkenntnis eines Wortsinnes, welcher gar nicht

gelehrt wird, das Ziel des Menschen bestehe, kann man unmöglich annehmen. Auch hieraus also folgt, daß mit dem „Unerschlossenen“ die Urmaterie nicht gemeint sein kann. Nach unserer Auffassung hingegen hat die ganze Auseinandersetzung nur den Zweck, am Leitfaden der in dem Gleichnisse vom Wagen veranschaulichten Gegenstände, des [feinen] Leibes u. s. w., zu dem „höchsten „Schritte des Vishṇu““ hinzuführen, und dagegen ist nichts einzuwenden.

5. *vadati, iti cen? na! prājño hi, prakaraṇāt*

sie sage es, meint ihr? O nein, denn es ist der Erkennenner, wegen des Vorhabens.

Hier könnte der Sāṅkhya einwenden: 'eure Berufung darauf, daß „nicht gesagt werde, daß es erkannt werden solle“ (Sûtram 1, 4, 4), ist unberechtigt; warum? nun, weil in der That in dem weiterhin Folgenden von der Schrift gesagt wird, daß die 'unter dem „Unerschlossenen“ zu verstehende Urmaterie erkannt werden solle, denn es heißt (Kâṭh. 3, 15):

„Unhörbar und unfühbar, unvergänglich,
 „Unsichtbar, ewig, unschmeckbar, unriechbar,
 „Ohu' End' und Anfang, höher als der GroÙe,
 „Unwandelbar ist er; — wer ihn erkennt,
 „Der wird erlôset aus des Todes Rachen.“

| Hier wird ja die Urmaterie, so wie sie von der Smṛiti als der 347 'Sinneswahrnehmung unzugänglich und dem *Mahad* (GroÙen) überlegen geschildert wird, gerade so als dasjenige, was man erkennen müsse, hingestellt! Dieses muß denn doch die Urmaterie, und diese folglich auch unter dem „Unerschlossenen“ zu verstehen 'sein!' — Darauf antworten wir: es ist nicht die Urmaterie, welche hier als das zu Erkennende hingestellt wird, sondern „es ist der „Erkennenner“, d. h. der höchste Ātman, dessen Erkenntnis hier gefordert wird; so muß man es annehmen; warum? „wegen des Vorhabens“, denn um den Erkennenner entspann sich und dreht sich das ganze Vorhaben. Denn es heißt (Kâṭh. 3, 11):

„Dem Geiste ist nichts and'res überlegen,
 „Er ist das Endziel, er der höchste Gang“;

--- hier wird auf den Erkennenner hingewiesen. Und (Kâṭh. 3, 12):

„In allen Wesen weilt verborgen er
 „Als Ātman und tritt nicht ans Licht hervor“;

— hier wird, durch Hervorhebung seiner Schwererkennbarkeit gerade, dem Wunsche, daß man ihn erkennen müsse, Ausdruck gegeben. Und (Kāth. 3, 13):

„Es hemme Rede samt Verstand der Weise“;

— hier wird befohlen, daß man, gerade um ihn zu erkennen, die Rede [lies: *vāg*] u. s. w. hemmen müsse. Und als die Frucht dieser Erkenntnis wird (Kāth. 3, 15) die „Erlösung aus des Todes „Rachen“ verheissen. Daß aber durch eine bloße Erkenntnis der Urmaterie die Erlösung aus des Todes Rachen erreicht werde, das können doch die Sāṅkhya's selbst nicht wollen; denn ihre Annahme geht ja dahin, daß durch die Erkenntnis des geistigen Ātman [ihres *Puruṣa*] die Erlösung aus des Todes Rachen bedingt sei. Daß aber der Ātman, eben als der „Erkenner“, die Eigenschaft habe, nicht durch die Sinne, Gehör u. s. w., wahrgenommen werden zu können, das wird ja in allen Vedāntatexten ausgesprochen. Somit kann es nicht die Urmaterie sein, von der hier gesagt wird, daß man sie erkennen solle, noch auch kann sie es sein, welche unter dem „Unerschlossenen“ zu verstehen ist.

6. *trayāṅām eva ca evam upanyāsaḥ praṇaḥ ca*

auch ist nur dreier in solcher Art Vorbringung und Erfragung.

Auch darum darf man nicht annehmen, daß die Urmaterie unter dem Unerschlossenen zu verstehen sei, oder als das zu Erkennende bezeichnet werde, weil „nur drei“ Gegenstände, nämlich das [Opfer-]Feuer, die individuelle Seele und der höchste 348 Ātman, in diesem Buche, d. h. in den Vall's der Kāṭha's, | behufs der Erfüllung der [beiden letzten unter den drei von Naciketas erbetenen] Wünsche als Themata der Besprechung vorgebracht werden, und nach ihnen war auch nur gefragt worden; und es findet keines weitern Gegenstandes Erfragung oder Vorbringung statt. Zunächst also, [wenn Naciketas bei Gelegenheit des zweiten Wunsches Kāth. 1, 13 sagt]:

„Du kennst das Feuer, das den Himmel aufschließt,
„Erkläre es, o Tod, mir, der da glaubet“,

so wird hier nach dem Feuer [als dem ersten Gegenstande] gefragt. — Ferner, [wenn Naciketas bei Gelegenheit seines dritten Wunsches Kāth. 1, 20 sagt:]

„Ein Zweifel waltet, wenn der Mensch gestorben;
 „«Er ist», so sagen einige, und andre «er ist nicht»;
 „Das möchte ich von dir belehrt erkennen,
 „Das ist die dritte der versprochenen Gaben“,

so bezieht sich dieses auf die individuelle Seele [als den zweiten der drei Gegenstände. — Endlich [wenn Naciketas, ebenfalls bei Gelegenheit seines dritten Wunsches, Kâth. 2, 14 dem Yama in die Rede fällt mit den Worten:]

„Vom Guten frei und frei vom Bösen,
 „Von Ursach' und von Wirkung frei,
 „Frei von Vergang'nem und Zukunft'gem, —
 „Das sage mir was dieses sei!“ —

so bezieht sich dies auf den höchsten Âtman [als den dritten Gegenstand]. — Ebenso steht es mit der Beantwortung. Zunächst heißt es (Kâth. 1, 15):

„Das Opferfeuer, das der Grund der Welt ist,
 „Erklärte er ihm und die Altarsteine,
 „Wie viele ihrer und wie sie zu ordnen“;

dies geht auf das Feuer. — Sodann (Kâth. 5, 6—7):

„Wohlan so will ich dir es denn verkünden,
 „Das ew'ge und geheimnisvolle Brahman,
 „Und was, nachdem der Mensch dem Tod verfallen,
 „Aus seiner Seele wird, o Gautama.“ —
 | „In einen Mutterschoß die Einen eingeh'n,
 „Verkörpernd sich zu neuer Leiblichkeit,
 „In eine Pflanze * müssen andre fahren,
 „Je nach dem Werk, je nach dem Schriftgebrauch“;

349

dies bezieht sich auf die individuelle Seele. — Endlich die lange Ausführung, welche anfängt mit den Worten (Kâth. 2, 18):

„Nicht wird geboren oder stirbt der Weise“ u. s. w.

bezieht sich auf den höchsten Âtman. Hingegen kommt nicht „in „solcher Art“, eine auf die Urmaterie bezügliche Frage vor, und da nach ihr nicht gefragt war; so war auch keine Veranlassung, sie vorzubringen; so [ist der Sinn des Sâtrams]. —

Hier könnte man Folgendes einwerfen: ‘Soll man annehmen, daß die auf die Seele bezügliche Frage: „ein Zweifel waltet,

* M. Müller übersetzt (1884): *into inorganic matter*. — Nun und nimmermehr! Vgl. mein „System des Vedânta“ (1883), S. 257 fg.

„wenn der Mensch gestorben“ (Kāth. 1, 20), daß diese Frage mit den Worten: „vom Guten frei und frei vom Bösen“ u. s. w. (Kāth. 2, 14) als dieselbige wieder aufgenommen wird, oder wird hier eine von ihr verschiedene, noch nicht dagewesene Frage aufgeworfen? Wozu das? Nun, wenn es dieselbe Frage wie vorher sein soll, die hier wieder aufgenommen wird, so fallen die beiden auf den Ātman [als die individuelle und die höchste Seele] bezüglichen Fragen in eine zusammen, und wir behalten nur zwei Fragen, die nach dem Feuer und die nach dem Ātman; dann durfte nicht von einer „Erfragung und Vorbringung dreier“ Fragen [im Sūtram] geredet werden. Behauptet ihr hingegen, daß in diesen Worten eine neue, noch nicht dagewesene Frage aufgeworfen werde, nun dann müßt ihr, so gut wie ihr zuläßt, daß noch eine neue, nicht in der Erfüllung der [drei] Wünsche einbegriffene Frage angenommen wird, mit demselben Rechte zu lassen, daß eine, wenn auch in den Fragen nicht einbegriffene, Vorbringung der Urmaterie angenommen werde! — Darauf dient zur Antwort: es fällt uns gar nicht ein, hier in dieser Weise eine neue, nicht in der Erfüllung der [drei] Wünsche einbegriffene Frage anzunehmen, indem der Eingang der Stelle dies nicht zuläßt. Denn der Zusammenhang der Stelle erstreckt sich, von der

350 Bewilligung der [drei] Wünsche | im Eingange an in Form einer Unterredung zwischen dem Tode und Naciketas bis zum Schlusse der Kāṭhāvallī's hin. Nämlich der Tod hatte dem ihm von seinem Vater zugesandten Naciketas drei Geschenke versprochen; Naciketas nun wählt als erstes Geschenk von diesen dreien die Begütigung seines Vaters, als zweites die Kenntniss des Opferfeuers, als drittes die Kenntniss des Ātman; daher es nach den Worten „ein Zweifel waltet, wenn der Mensch gestorben“ u. s. w. heißt: „das ist die dritte der versprochenen Gaben“ (Kāth. 1, 20). Würde nun wirklich in den Worten „vom Guten frei und frei vom Bösen“ (Kāth. 2, 14) eine neue Frage aufgeworfen, so würde bei dieser Annahme einer Frage, welche noch über die Bewilligung der [drei] Wünsche hinausläge, die Stelle mit sich selbst im Widerspruch stehen [was unmöglich ist]. — Aber muß nicht doch, wegen der Verschiedenheit dessen, wonach hier gefragt wird [vom Vorherigen], eine neue Frage hier angenommen werden? Denn die vorherige Frage bezog sich ja auf die individuelle Seele, indem in Betreff dieser der Zweifel, welcher waltet, wenn der Mensch gestorben, ob er ist oder nicht ist, — dieser Zweifel ausgesprochen wurde. Auf die individuelle Seele nun aber wiederum kann, da sie sich im Bereiche des Guten und Bösen befindet, nicht die Frage nach dem, was vom Guten und Bösen frei sei, passen; hingegen paßt diese Frage auf den Erkennen [den höchsten Ātman], weil dieser über das Gute und Böse erhaben ist. Und auch die Struktur (*chāyā*) der beiden Fragen zeigt sich nicht als die näm-

liche; denn die erstere fragt danach, ob etwas sei oder nicht sei; die zweite hingegen ist auf eine [als seiend vorausgesetzte] über das Gute und das Böse hinausliegende Wesenheit gerichtet. Da man somit hier nicht dasselbe wie vorher wiedererkennen kann, so muß man annehmen, daß es zwei Fragen sind, und nicht daß nur die vorherige Frage im Folgenden wieder aufgenommen werde. — Diese Ausführung bestreiten wir, und zwar auf Grund der Anschauung, daß die individuelle Seele und der Erkenner eine Einheit ausmachen. | Gewiß wäre ein Unterschied des Erfragten 351 und somit ein Unterschied der beiden Fragen zuzugeben, wenn die individuelle Seele wirklich von dem Erkenner verschieden wäre; diese Verschiedenheit besteht aber in Wahrheit nicht, wie aus andern Schriftstellen, z. B. „das bist du“ (Chând. 6, 8, 7) u. s. w., hervorgeht. Und auch an unserer Stelle, wenn auf die Frage nach dem, was vom Guten u. s. w. frei sei, in den Worten: „nicht wird geboren oder stirbt der Weise“, die Antwort gegeben wird durch eine Verneinung des Geborenwerdens und Sterbens, so ist dies beweisend für die Identität der verkörperten Seele und des höchsten Gottes. Denn die Verneinung einer Sache ist nur da, wo die Möglichkeit derselben vorhanden ist, berechtigt. Eine solche Möglichkeit des Geborenwerdens und Sterbens aber ist nur für die verkörperte Seele, wegen ihrer Berührung mit dem Körper, nicht für den höchsten Gott vorhanden. — Ebenso, wenn es heißt (Kâth. 4, 4):

„Wer den, durch welchen wir den Traumbezirk
 „Und den Bezirk des Wachens, beide, schauen, —
 „Wer diesen als den alldurchdringenden,
 „Den großen Ätman wohl begriffen hat,
 „Der ist ein Weiser und befreit vom Kummer!“ —

wenn hier die Schrift demjenigen Wesen, welches im Traume und Wachen schaut, also doch der individuellen Seele, die Größe und Alldurchdringung beilegt, und erklärt, daß wir durch Wohlbegreifung derselben vom Kummer befreit würden, so giebt sie damit zu verstehen, daß die individuelle Seele von dem „Erkener“ [dem höchsten Ätman] nicht verschieden ist. Denn daß es die Erkenntnis des Erkenners ist, durch welche die Befreiung vom Kummer eintritt, ist eine Grundanschauung des Vedânta. — Ebenso in den Worten (Kâth. 4, 10):

„Was hier ist, das ist eben dort [in Brahman],
 „Was dort, zugleich auch hier am Ort,
 „Von Tod zu Tode wird verstrickt,
 „Wer ein [von Brahman] Verschied'nes hier erblickt“, —

| wird es verboten, eine Verschiedenheit zwischen der individuellen 352 Seele und dem Erkener zu erblicken. — Ferner auch, wenn

gleich nach der Frage über die Existenz der individuellen Seele (Kāth. 1, 20), der Tod versetzt: „wähl' eine andre Gabe Naciketātas!“ (Kāth. 1, 21) und darauf den Naciketātas durch mancherlei Lockungen in Versuchung führt, dann aber, nachdem Naciketātas sich nicht hat abbringen lassen, diesen, nach Darlegung des Unterschiedes zwischen der Glückseligkeit und dem höchsten Gute (2, 1—2) und nach Darlegung des [entsprechenden] Unterschiedes zwischen Nichtwissen und Wissen (2, 4), zu preisen unternimmt mit den Worten: „Nach Wissen trachtest du, o Naciketātas, nicht „konnten dich die Lockungen verführen“ (2, 4), und, schon eine bloße Frage dieser Art preisend, hinzufügt (2, 12):

„Schwer zu erschauen, in Dunkel eingegangen,
 „Tief in der Höhle weit versteckt der Alte;
 „Ihn weiß als Gott durch innigste Verbindung
 „Der Weise und wird frei von Leid und Freude“.

— so muß man schließen, daß auch hierdurch schon die Identität der individuellen Seele mit dem Erkennen ausgesprochen werden soll. Denn [wenn man diese nicht schon hier, sondern erst durch eine weitere Frage veranlaßt finden will,] wenn man annehmen will, daß Naciketātas diejenige Frage, um deren willen er so großes Lob von Seiten des Todes einerträte, sofort nach diesem Lobe fallen ließe, um (2, 14) eine neue Frage aufzuwerfen, so wäre jene ganze Lobpreisung am unrechten Orte ausgesprochen worden, und darum muß man annehmen, daß es nur eben jene 353 Frage „Ein Zweifel waltet“ u. s. w. (1, 20) ist, welche | in den Worten „Vom Guten frei“ u. s. w. (2, 14) wieder aufgenommen wird. — Wenn aber der Gegner sich oben auch auf die Verschiedenheit in der Struktur der Frage berief, so ist das kein Einwand; denn es ist eine [weitere] Bestimmung eben desselben Gegenstandes, nach welcher beim zweiten Male gefragt wird. Denn vorher war die Frage nach der Existenz der vom Leibe befreiten Seele, und nachher wird nach der Befreiung ebenderselben Seele von der Seelenwanderung gefragt. So lange nämlich das Nichtwissen nicht beseitigt wird, so lange bleibt sowohl die Befangenheit im Guten und Bösen als auch die Individualität der individuellen Seele unbeseitigt; durch Beseitigung des Nichtwissens hingegen wird sie als der Erkennen gemäß dem Schriftworte: „das „bist du“ (Chānd. 6, 8, 7) begriffen; ob aber das Nichtwissen noch besteht oder ob es gehoben wird, das begründet für das Objekt, auf das sich dasselbe bezieht, keinen Unterschied; sondern so wie einer einen liegen gebliebenen Strick in der Finsternis für eine Schlange hält und voll Furcht und zitternd vor ihr flieht, und ein anderer zu ihm sagt: „fürchte dich nicht, es ist keine „Schlange, es ist nur ein Strick“, und jener, nachdem er dieses

gehört hat, die Furcht vor der Schlange und das Zittern und das Fliehen aufgibt, und wie hierbei für die Zeit des Haltens für eine Schlange und für die der Beseitigung dieses Irrtums in Betreff des Objektes selbst nicht der geringste Unterschied besteht, ganz ebenso ist es auch in unserem Falle. Und daher kommt es, daß auch durch die Worte „nicht wird geboren oder stirbt der Weise“ (Kāth. 2, 18) die Antwort auf die Frage nach dem Sein oder Nichtsein gegeben werden kann. — Das Sūtram aber muß man dahin auffassen, daß es [mit seiner Unterscheidung dreier, statt nur zweier Gegenstände, nach denen gefragt wird] auf die vom Nichtwissen aufgestellte Verschiedenheit zwischen der individuellen Seele und dem Erkennen Rücksicht nimmt. Denn wiewohl die Frage nach dem Ātman eine einheitliche ist, so kann doch, sofern einerseits schon an der bloßen Existenz der im Tode vom Leibe befreiten Seele gezweifelt wurde, und andererseits die durch den Samsāra bedingten Naturbeschaffenheiten, das Thätersein u. s. w., noch nicht | an derselben 354 beseitigt waren, die Sache [vom Sūtram] dahin aufgefaßt werden, daß das Erstere sich auf die Seele als individuelle, das Letztere, wegen der Erwähnung der Erhabenheit über Gutes und Böses, auf ebendieselbe, sofern sie der „Erkennner“ ist, beziehe; daher es mit der Unterscheidung [der drei Gegenstände] des Feuers, der individuellen und der höchsten Seele seine Richtigkeit hat. Zu der Behauptung hingegen, daß hier von der Urmaterie die Rede sei, paßt weder die Verleihung der Geschenke, noch die Frage, noch die Antwort; daher es hiermit eine ganz andere Bewandnis hat.

7. mahad-vac ca

auch ist es ebenso wie mit dem Großen.

Ebenso wie, wenn von den Sāṅkhya's das Wort *Mahad* (der oder das Große) von der bloßen [ungeistigen] zuerst [aus der Urmaterie] hervorgehenden Wesenheit gebraucht wird, darum im vedischen Gebrauche das Wort noch nicht dasselbe zu bedeuten braucht, in Stellen wie: „die Buddhi überragt Ātman der Große“ (Kāth. 3, 10), — „den alldurchdringenden, den großen Ātman“ (Kāth. 2, 22), — „ich kenne diesen Puruṣa, den Großen“ (Qvet. 3, 8), — weil dabei das Wort Ātman vorkommt und aus andern Gründen, — ebenso braucht auch das Wort „das Unerschlossene“ im vedischen Gebrauche nicht die Urmaterie zu bedeuten. Auch darum also läßt sich die Schriftmäßigkeit „des Gefolgerten“, der von der Smṛiti gelehrten Urmaterie, nicht aufrecht halten.

Zweites Adhikaranam.

355

8. *camasavad, aviṣeṣhāt*

weil, wie bei dem Becher, Unentschiedenheit.

Wiederum behauptet der Verfechter der Urmaterie, daß die Schriftwidrigkeit derselben sich nicht aufrecht halten lasse; warum? wegen des Verses (Çvet. 4, 5):

„Die eine Ziege (Ungeborene, *ajā*) rot und weiß und schwarz,
 „Wirft viele Jungen, die ihr gleichgestaltet (lies *sarūpāh*);
 „Der eine Bock (Ungeborene, *ajā*) in Liebesbrunst bespringt (hegt) sie,
 „Der andre Bock verläßt sie, die genossen“; —

‘in diesem Verse sind unter den Worten „rot und weiß und schwarz“ [die drei Guṇa’s der Sāṅkhya- lehre, nämlich] das *Rajas*, *Sattvam* und *Tamas* zu verstehen. Das Rote ist das *Rajas* (Leidenschaft), weil es seiner Natur nach aufregt (rötet); das Weiße 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 *ajā* (die Ungeborene), indem die Sāṅkhya’s von ihr [d. h. von der Urmaterie] sagen: „Erschaffend, nicht erschaffen ist die Urmaterie“ (Sāṅkhya-*kārikā* 3). — Aber bedeutet das Wort *ajā* nicht nach dem Sprachgebrauche eine Ziege? — ‘Freilich wohl! Aber dieser Sprachgebrauch darf hier nicht maßgebend sein, weil es sich in der Stelle um das Wissen [von der Natur der Dinge] handelt. Jene Urmaterie also gebiert viele, mit den drei Guṇa’s behaftete Jungen; und von ebenderselben wird gesagt, daß der eine Ungeborene [*aja*, was auch „Bock“ bedeutet], d. h. der ein *Purusha* (Geist, Individualseele) sie „in Liebesbrunst“, in Zuneigung, Anhänglichkeit, | „hegt“, indem er, zufolge des Nichtwissens, die-
 356 selbe für sein eigenes Selbst ansieht und demgemäß, aus Unvermögen [sein wahres Ich, den *Purusha*, von der Urmaterie] zu unterscheiden, sich selbst für den Träger der Lust, Unlust und Verblendung [als welche sich die drei Guṇa’s bethätigen] hält und somit in der Seelenwanderung befangen bleibt; — während hiu wiederum ein anderer „Ungeborener“, d. h. ein *Purusha*, der jenes Erkenntnis der Verschiedenheit [seiner selbst von der Urmaterie] erlangt hat und nicht mehr an ihr hängt, „sie“, nämlich die Urmaterie, „verläßt“, sie, „die genossen“, deren Genießen zu

‘Ende gegangen ist; diese also verläßt er, das heißt, er wird von ihr erlöst. Somit sind die Aufstellungen der Anhänger des ‘Kapila über die Urmaterie u. s. w. allerdings in der Schrift gegründet.’ —

Auf diese Ansicht erwidern wir, daß die Behauptung, die Sânkhyalehre sei in der Schrift gegründet, sich unmöglich auf den angeführten Vers stützen kann, weil dieser Vers an und für sich überhaupt keiner Doktrin zur Stütze zu dienen vermag. Denn zu jeder Doktrin, welcher Art sie auch immer sein möge, paßt jene Anseinandersetzung des Verses, daß [die Urmutter der Wesen] eine „Ungeborene“ sei u. s. w., und für die Behauptung, daß hier speciell die Sânkhyalehre verstanden werden müsse, liegt in den Textworten kein Grund vor; „wie bei dem Becher“, d. h. ebenso wie von dem Verse (Brîh. 2, 2, 3):

„Der Becher, der nach unten seine Mündung,
„Und der nach oben seinen Boden hat“, —

an und für sich nicht behauptet werden kann, daß unter dem Becher dieses oder das verstanden werden müsse, weil jene Auseinandersetzung von dem Becher, der seine Mündung nach unten u. s. w. hat, in irgend einer Weise auf allerlei paßt. Ebenso besteht auch bei unserem Verse „Unentschiedenheit“ darüber, was unter der einen *ajâ* (Ziege, Ungeborenen) verstanden werden müsse, und es läßt sich nicht behaupten, daß unter der *ajâ* gerade die Urmaterie [der Sânkhya's] | zu verstehen sei. — ‘Aber so wie in 357 ‘der Stelle von dem Becher aus den weiter folgenden Worten: „damit ist dieser Kopf hier gemeint, denn der ist ein Becher, „der die Mündung unten und den Boden oben hat“ (Brîh. 2, 2, 3) ‘sich ergibt, daß an einen bestimmten Becher zu denken ist, was ‘ist denn in entsprechender Weise an unserer Stelle unter der *ajâ* ‘zu verstehen?’ -- Darauf antworten wir:

9. *jyotir-upakramâ tu, tathâ hi adhîyata' eke*

vielmehr die vom Lichte anhebende, denn so haben es einige.

Man muß unter der hier erwähnten *ajâ* diejenige [Urmutter der Wesen] verstehen, welche, selber aus dem höchsten Gotte entsprungen, „vom Lichte anhebend“ aus [den drei Urelementen] Glut, Wasser und Nahrung besteht und die Urmaterie bildet, aus der die vier Klassen der [organischen] Wesen (vgl. über sie Sâtram 3, 1, 20) entspringen. Das Wort „vielmehr“ dient hier zur

Bekräftigung. Nämlich man muß unbedingt hier unter der *ajá* diejenige [Urmutter] verstehen, welche aus den drei [Ur-]Elementen, nicht aber diejenige, welche aus den drei Guṇa's besteht. Warum? „Denn so haben es einige“ Vedaschulen, welche da, wo sie des Ursprunges von Glut, Wasser und Nahrung aus dem höchsten Gotte gedenken, gerade diesen das „rote und [weiße und schwarze]“ Aussehen beilegen, denn es heißt bei ihnen: „was „an dem [gewöhnlichen, aus den drei Urelementen zusammen- „gesetzten] Feuer das rote Aussehen ist, das hat es von der Glut, „was das weiße, das von dem Wasser, was das Schwarze, das „von der Nahrung“ (Chänd. 6, 4, 1). Diese drei [Urelemente] also, die Glut, das Wasser und das Feuer sind auch an unserer Stelle zu verstehen, wie sich schon aus der Gleichheit der Ausdrücke
 358 „rot“ u. s. w. ergibt, | sowie auch daraus, daß diese Ausdrücke „rot und weiß und schwarz“ eigentlich und ursprünglich jene drei Arten des Aussehens bedeuten und erst in übertragenem Sinne auf die Guṇa's bezogen werden. Auch gilt als Regel [der Schriftauslegung], daß man das Unzweifelhafte [Chänd. 6, 4, 1] zu benutzen hat um sich das Zweifelhafte [Çvet. 4, 5] zu erschließen. Aber auch an unserer Stelle selbst, wenn es schon zu Anfang heißt: „die Brahmanlehrer sprechen: « Was ist der Weltengrund, „das Brahman?»“ (Çvet. 1, 1), und wenn gleich im Eingange der Stelle, in den Worten (Çvet. 1, 3):

„Nachhängend ihm in sinnender Vertiefung
 „Erblickten sie der Gottheit Eigenkraft
 „Verhüllt in den ihr eig'nen Qualitäten“, —

eine von dem höchsten Gotte ausgehende Kraft als die Schöpferin der ganzen Lebenswelt angenommen wird, wenn ferner auch in dem, was auf unsere Stelle weiterhin folgt, in dem Verse (Çvet. 4, 10):

„Ein Zauber (*máyá*), wisse, ist die Urnatur,
 „Und der ihn zaubert, ist der höchste Gott“.

und in den Worten (Çvet. 4, 11):

„Wer als den Einen ihn begriffen hat,
 „Der über jedem Mutterschoße waltet“.

eben jene [von Gott abhängige Schöpferkraft] wieder vorkommt, so kann man doch nicht annehmen, daß in dem [dazwischen stehenden] Verse von der *ajá* irgend eine von Gott unabhängige Urnatur, eine „Urmaterie“ [im Sinne der Sāṅkhya's] gemeint sein könne. Vielmehr ergibt sich aus dem Vorhergehenden, daß eben jene noch nicht zu Namen und Gestalten entfaltetete, göttliche [Schöpfer-]Kraft, welche den Urzustand aller Namen und Ge-

stalten bildet, auch in unserem Verse verstanden werden müsse; das ist es, was wir behaupten. Dafs aber schon jene [*ajā*, die Schöpferkraft,] als eine dreifache bezeichnet wird, geschieht mit Beziehung darauf, dafs alles aus ihr Entstandene jene Dreifachheit [der Urelemente] an sich trägt.

Aber wie kann diese, wenn sie um der Dreifachheit von Glut, Wasser und Nahrung willen selbst schon dreifach ist, als *ajā* (Ziege, Ungeborene) aufgefaßt werden? | Denn weder haben Gut, 359 Wasser und Nahrung irgend etwas von der Gestalt einer Ziege an sich, noch auch kann, da Glut, Wasser und Nahrung nach der Schrift entstanden sind, das Wort *ajā* hier in dem Sinne verstanden werden, dafs es die „Ungeborene“ bedeutet! —

Hierauf giebt der Lehrer zur Antwort:

10. *kalpanā-upadeśāc ca, madhu-ādivad, avirodhāḥ*

auch ist, weil es eine Bezeichnung durch ein Bild ist, so wie bei dem Honig u. s. w., kein Widerspruch.

Der Ausdruck *ajā* steht hier nicht in dem Sinne, dafs es sich um die Gestalt einer Ziege handelt; ebenso wenig aber ist er etymologisch [als „die Ungeborene“] zu verstehen; sondern es ist „eine Bezeichnung durch ein Bild“, d. h. es wird hier die bildliche Vorstellung einer Ziege gebraucht, um dadurch die durch Glut, Wasser und Nahrung gekennzeichnete Urmutter der beweglichen und unbeweglichen [organischen Wesen] zu bezeichnen. Gleichwie es nämlich im Leben wohl vorkommen mag, dafs irgend eine Ziege, welche rote, weisse und schwarze Farbe an sich trägt, viele Zicklein wirft und auch solche Zicklein, die ihr gleichgestaltet (lies: *sarāpa*^o) sind, und wie der eine Bock diese Ziege „in Liebesbrunst bespringt“, ein anderer Bock aber sie, die [bis dahin seinen Umgang] genossen hatte, „verläßt“, ebenso gebiert auch die hier gemeinte, durch Glut, Wasser und Nahrung gekennzeichnete, dreifarbige Urmutter der Wesen aus sich heraus viele, ihr gleichgestaltete, sowohl beweglich als unbeweglich [als Tiere und Pflanzen] geartete Umwandlungen, und diese wird von dem im Nichtwissen befangenen Kshetrājña (der individuellen Seele) genossen, von dem Wissenden hingegen verlassen. Man denke aber nicht, weil der eine Kshetrājña sie hege und der andere sie verlasse, dafs darum in Wirklichkeit eine Vielheit der Kshetrājña's, wie sie von den Gegnern angenommen wird, sich ergeben müsse. Denn unsere Stelle beabsichtigt keineswegs, eine Vielheit von Kshetrājña's zu lehren, | sondern nur, den Gegensatz der Gebundenheit und der Erlösung zu veranschaulichen. Diesen Gegensatz 360

zwischen Gebundenheit und Erlösung legt sie dar, indem sie der gemeinen Anschauung von einer Vielheit der Seelen sich anschließt; diese Vielheit aber beruht nur auf den Upādhi's, ist die Folge einer irrigen Erkenntnis und nicht im höchsten Sinne als real zu betrachten, indem die Schrift z. B. sagt (Çvet. 6, 11):

„Der eine Gott, versteckt in allen Wesen,
„Durchdringend alle, aller innere Seele.“

Es ist dies „sowie bei dem Honig u. s. w.“; d. h. so wie die Sonne, die doch kein Honig ist, als Honig bezeichnet wird (Chând. 3, 1), und die Rede, welche keine Milchkuh ist, als Milchkuh (Bṛih. 5, 8), und die Himmelswelt u. s. w., welche keine Feuer sind, als Feuer (Bṛih. 6, 2, 9), in ähnlicher Weise wird auch hier dasjenige, was keine Ziege ist, als eine Ziege bezeichnet. Somit liegt „kein Wider-„spruch“ darin, daß von Glut, Wasser und Nahrung hier das Wort *ajā*, Ziege, gebraucht wird.

Drittes Adhikaranam.

11. *na samkhyā-upasamgrahād api, nānā-bhāvād atirekhhāc cā*

auch nicht durch Zusammenfassung der Zahl, weil Ungleichartigkeit vorhanden und wegen des Überschießens.

Nachdem auf diese Weise der Vers von der *ajā* außer Frage gestellt ist, so beruft sich der Sāṅkhya wieder auf einen andern Vers, in welchem es heißt (Bṛih. 4, 4, 17):

„In dem die fünf Fünfwesenheiten
„Mitsamt dem Raum gegründet steh'n,
„Den weiß als meine Seele ich,
„Unsterblich, den Unsterblichen.“ —

In diesem Verse ist von fünf Fünfwesenheiten, d. h. von einer Fünfzahl die Rede, auf welche sich eine andere Fünfzahl bezieht, 361 wie sich aus dem Zweimalstehen des Wortes „fünf“ | ergibt; diese fünf Fünfheiten also betragen zusammen fünfundzwanzig: gerade so viele aber wie durch diese Fünfundzwanzigzahl zu zählen beabsichtigt werden, gerade so viele werden von den Sāṅ-

'khya's an Principien aufgezählt, denn es heißt bei ihnen (Sān-
'kha-kārikā 3):

„Erschaffend, nicht erschaffen ist die Urnatur,
„Erschaffend und erschaffen zählen sieben wir,
„Sechzehn an Zahl ist das, was nur erschaffen ist,
„Nicht schaffend und auch nicht erschaffen ist der Geist;“

'diese von der Smṛiti angenommenen fünfundzwanzig Principien
'werden in der in unserer Schriftstelle vorkommenden Fünfund-
'zwanzigzahl zusammengefaßt, und hieraus folgt, daß diese Prin-
'cipien, die Urmaterie u. s. w., auch schriftmäsig sind.' — Auf
diese Behauptung entgegenen wir: „auch nicht durch Zusammen-
„fassung der Zahl“ darf man hoffen, die Schriftmäsigkeit der
Urmaterie | u. s. w. zu erweisen; warum? „weil Ungleichartigkeit 362
„vorhanden“. Nämlich jene fünfundzwanzig Principien sind unter-
einander ungleichartig und tragen nicht nach Gruppen zu je fünf
einen gemeinschaftlichen Charakter, so daß in der Fünfundzwanzig
fünf andere Zahlen zu je fünf enthalten wären; wo aber ein sol-
ches einheitliches Band fehlt, da sind in einer Vielheit [nur Ein-
heiten, aber] nicht Zahlengruppen wie Zweitheiten u. s. w. ent-
halten. — Man könnte einwenden: 'es ist eben nur die Fünfund-
'zwanzigzahl, welche hier [*multiplicando*] durch ihre Teilzahlen
'angedeutet wird, ähnlich wie [*addendo*] in dem Verse:

„Der Jahre fünf und sieben liefs nicht regnen
„Der hundertkräftige Gott“, —

'von einer regenlosen Zeit von zwölf Jahren die Rede ist.' —
Aber auch das geht nicht. Denn schon das ist an dieser Mei-
nung bedenklich, daß man zur Annahme einer uneigentlichen Aus-
drucksweise seine Zuflucht nehmen muß. Hierzu aber kommt,
daß das zweite Wort „fünf“ mit dem Worte „Wesenheiten“ zu
dem Compositum „Fünfwesenheiten“ verbunden ist; denn daß beide
nur ein Wort bilden, steht durch den Sprachaccent fest [*pañca*
pañcajanūḥ]; und bei einer andern Verwendung desselben Aus-
druckes (Taitt. saṃh. 1, 6, 1, 2) heißt es: *pañcānām tvā pañcaja-*
nānām, | wo also beide Begriffe nur ein Wort mit einem Ac-
cente und einem Casussuffixe bilden. Wegen dieser Composition 363
nun ist es nicht zulässig, ein distributives Verhältnis anzunehmen,
so daß *pañca pañca* hiesse „jedesmal fünf“. Darum [weil das
distributive Verhältnis überhaupt ausgeschlossen ist], darf man nicht
die Fünfzahl als zweimal gemeint auffassen und verstehen: „fünf
zu je fünf“. Und überhaupt [selbst wenn keine Composition vor-
läge] kann die zweite Fünfzahl nicht durch die erste Fünfzahl
näher bestimmt werden, so daß fünf Fünfzahlen herauskämen, weil
dieso [die erste Fünfzahl nur das Hauptwort „Wesenheiten“, aber]

- nicht das Nebenwort [die zweite Fünfhahl] näher zu bestimmen im Stande ist. — 'Aber wenn die „Wesenheiten“, nachdem ihnen schon eine Fünfhahl beigelegt ist, nochmals durch eine Fünfhahl 'näher bestimmt werden, so müssen sie doch als fünfundzwanzig 'angenommen werden, ebenso wie wenn ich fünf Fünfstücke habe, 'diese doch zusammen fünfundzwanzig Stück ausmachen!' — |
- 364 Nein! antworten wir; denn bei den Fünfstücken ist es in der Ordnung, daß ich, da sie erst zusammengefaßt werden sollen, frage, wie viele ihrer sind, weil noch der Wunsch besteht, ihre Anzahl zu erfahren, worauf sie dann als fünf Fünfstücke näher bestimmt werden; in unserm Falle hingegen ist durch das Wort „Fünfwesenheiten“ schon von vorn herein die Anzahl bekannt, und da somit der Wunsch nicht mehr besteht, die Frage, wie viele ihrer sind, aufzuwerfen und ihre Anzahl zu erfahren, so können dieselben nicht noch erst als fünf Fünfwesenheiten näher bestimmt werden. Aber selbst wenn hierin eine weitere Bestimmung läge, so könnte diese doch nur eine solche der Fünfhahl [des Nebenbegriffes, nicht des Hauptbegriffes „Wesenheiten“] sein, und daß dies nicht zulässig ist, wurde bereits bemerkt. Somit können also mit den „fünf Fünfwesenheiten“ nicht die fünfundzwanzig Principien [der Sāṅkhya's] gemeint sein. Ferner aber auch können diese fünfundzwanzig Principien nicht verstanden werden „wegen des Überschießens“. Es findet nämlich, wegen des Ātman und des Ākāṣa [die in unserer Stelle neben den fünf Fünfwesenheiten noch besonders erwähnt werden] ein Überschießen über die Fünfundzwanzigzahl statt. Denn was zunächst den Ātman betrifft, so wird dieser an unserer Stelle, indem es sich um das „Ge-
- 365 „gründetsein“ [der fünf Fünfwesenheiten] handelt, | als der Träger derselben bezeichnet, sofern dasjenige was (Bṛih. 4, 4, 17) durch den Lokativ „in dem“ angedeutet wird, in den folgenden Worten „den weiß als meine Seele ich“ als der Ātman wieder aufgenommen wird. Der Ātman aber ist so viel wie der geistige Puruṣa [der Sāṅkhyalehre]; dieser nun ist in der Fünfundzwanzigzahl [ihrer Principien] schon einbegriffen, und es geht nicht an, ein und dasselbe als das Getragene und zugleich als den Träger anzunehmen; mag man aber auch eine andere Sache [unter dem Träger] verstehen, jedenfalls ergibt sich ein Überschufs über die Zahl der Principien, welcher mit der Grundanschauung [des Sāṅkhyasystemes] in Widerspruch steht. Ebenso, wenn es ferner noch (Bṛih. 4, 4, 17) heißt: „mitsamt dem Raum gegründet stehn“, so ist auch diese besondere Erwähnung des Raumes (ākāṣa), der schon in der Fünfundzwanzigzahl einbegriffen war, nicht zulässig: versteht man aber darunter etwas anderes, so tritt der schon gerügte Fehler [einer Überschreitung der Fünfundzwanzigzahl] ein. — Wie kann man auch überhaupt wegen des bloßen Vorkommens einer Zahl sogleich denken, daß die sonst von der Schrift nicht

gelehrten fünfundzwanzig Principien damit gemeint seien, zumal das hier gebrachte Wort *jana* von diesen Principien nicht gebräuchlich ist, und die Zahl sich auch dadurch erklärt, daß man an etwas anderes denkt. — ‘Aber was soll man denn unter den fünf | Fünfwesenheiten verstehen?’ — Wir antworten: nach der Bestimmung der [grammatischen] Smṛiti: „Himmelsrichtung und Zahl [werden komponiert] nur in Namen“ (Pāṇini 2, 1, 50), muß es ein Name sein, zu welchem die Worte „fünf“ und „Wesenheiten“ komponiert werden, und somit muß es mit Beziehung auf eine konventionelle Benennung geschehen, daß hier von gewissen „Fünfwesenheiten“ die Rede ist, nicht aber mit Beziehung auf die Principien der Sāṅkhyalehre; und um hervorzuheben, wie viele der „Fünfwesenheiten“ sind, wird nochmals die Zahl „fünf“ hinzugefügt, wobei der Sinn ist, daß es gewisse sogenannte „Fünfwesenheiten“ giebt, und daß derselben fünf sind; etwa, wie wenn man sagt: „die Sieben-Rishi’s [das Siebengestirn] sind sieben“.

Aber wer sind diese sogenannten „Fünfwesenheiten“? — Darauf dient zur Antwort:

12. *prāna-ādayo, vākya-ṣeṣhāt*

der Prāna (Odem) und die andern, wegen des Folgenden.

In dem Verse, welcher auf den von den „Fünfwesenheiten“ folgt, werden, um die Natur des Brahman darzulegen, fünf Stücke, nämlich der Prāna (Odem) u. s. w., erwähnt, indem es heißt (Çatap. br. 14, 7, 2, 21, parallel mit Brih. 4, 4, 18):

„Des Odems Odem und des Auges | Auge,
 „Des Ohres Ohr, sowie der Nahrung Nahrung,
 „Wer diese kennt, und des Verstand’s Verstand;“ —

367

und diese fünf in dem Folgenden erwähnten Stücke sind wegen des unmittelbaren Dabeistehens unter den Fünfwesenheiten zu verstehen. — ‘Aber wie paßt auf den Prāna u. s. w. das Wort *jana* (‘Wesenheiten?’) — Nun, paßt das Wort *jana* etwa besser auf euere [Sāṅkhyā-]Principien? Da man aber, in dem einen wie dem andern Falle, einmal von dem Gebräuchlichen abgehen muß, so hat man hier, um des Nachfolgenden willen, den Prāna u. s. w. zu verstehen und wegen ihres Zusammenstehens mit dem Worte *jana* anzunehmen, daß es der Prāna u. s. w. sind, welche hier einmal *jana* (eigentlich: „Leute“) genannt werden. Übrigens wird auch das Wort „Mann“ (*puruṣha*), welches mit *jana* gleichbedeu-

tend ist, von den Prāṇa's (Lebenshauchen) gebraucht, denn es heißt von ihnen: „dieses fürwahr sind die fünf Mannen des Brahman“ (Chānd. 3, 13, 6), und ein anderes Brāhmaṇam sagt: „der „Prāṇa fürwahr ist Vater, der Prāṇa Mutter“ (Chānd. 7, 15, 1). Wegen des Kompositums aber steht ohne Widerrede fest, daß die Zusammenfügung [„Fünfwesenheiten“] eine konventionelle Bezeichnung bildet. — ‘Aber wie kann man hier eine konventionelle Bezeichnung finden, da doch der Ausdruck nirgendwo vorher sich ‘vorfindet?’ — Man kann es, so antwortet einer [der früheren Erklärer], ebenso gut wie bei dem Worte „Ausbruch“ u. s. w. Denn wenn, wegen des Zusammenstehens mit einem bekannten Begriffe, mit ihm ein Wort, dessen Begriff unbekannt ist, zu verbinden ist, 368 so wird letzteres, weil es mit ersterem vereinigt | zur Aussprache kommt, in den Bereich seiner Bedeutung hineingedrängt, wie z. B. bei den Ausdrücken: „er opfert einen Ausbruch“, — „er schneidet einen Balken zurecht“, — „er bereitet eine Streu zu“ [die unbestimmten Ausdrücke: Ausbruch, Balken, Streu, durch den Zusammenhang, in dem sie stehen, als technische Namen für ein bestimmtes Opfer, den Opferpfosten und das Opferbette sich ausweisen]. Ebenso muß auch in unserm Falle das Wort „Fünfwesenheiten“, da aus der Analysis des Kompositums feststeht, daß es eine Benennung ist, diese aber ein zu Benennendes erfordert, auf die im Nächstfolgenden namhaft gemachten Prāṇa u. s. w. sich beziehen. Einige hinwiderum wollen unter den „Fünfwesenheiten“ die Götter, Ahnen, Gandharven, Dämonen und Rakshas' verstehen; wieder andere denken an die vier Kasten und an die Nishāda's als fünfte; und da in der That in dem Ausdrucke *pāñcajanya's* *viç* das Wort *pañcajanya* sich auf Volksstämme bezieht, so läßt sich etwas Derartiges auch hier ohne Widerspruch annehmen. Der Lehrer [Bādarāyaṇa] aber, dem es nur darauf ankommt, zu zeigen, daß hier nicht die fünfundzwanzig Principien verstanden werden dürfen, erklärt sich wegen des Folgenden für den Odem u. s. w. — Man könnte einwenden: ‘der Prāṇa u. s. w. kann zwar 369 ‘verstanden werden | in der Recension der Mādhyandina's, da diese (Çatap. br. 14, 7, 2, 21) unter dem Prāṇa u. s. w. auch die Nahrung erwähnen; aber wie können unter den Fünfwesenheiten der ‘Prāṇa u. s. w. in der Recension der Kāṇva's (Bṛih. 4, 4, 18) verstanden werden, da diese unter dem Prāṇa u. s. w. die Nahrung ‘nicht mit erwähnen?’ — Hierauf dient zur Antwort:

13. *jyotishā ekeshām, asati anne*

durch das Licht bei einigen, wo die Nahrung fehlt.

Wo, wie bei den Kāṇva's, die Nahrung nicht erwähnt wird, da wird die Fünfzahl „durch das Licht“ ergänzt; diese nämlich

haben in dem Verse, welcher dem von den fünf Fünfwesenheiten vorhergeht, zur Bezeichnung der Natur des Brahman den Ausdruck „Licht“, indem sie lesen: „ihn ehren die Götter als der Lichter „Licht“ (Brih. 4, 4, 16). — ‘Aber wie ist es möglich, wo doch beide in gleicher Weise dieses Licht erwähnen, daß unter der in dem ebenfalls gemeinsamen, folgenden Verse vorkommenden Fünzfahl von den einen das Licht einbegriffen wird und von den andern nicht?’ — Darauf antwortet einer [der früheren Erklärer]: „wegen der Verschiedenheit der Rücksicht“; nämlich die Mādhyandina's nehmen, indem sie unter der Fünfwesenheit die in demselben Verse zusammengenannten, den Prāna u. s. w. vorstehen, auf jenes in dem andern Verse erwähnte Licht keine Rücksicht; die Kāpva's hingegen nehmen, weil sie jenes nicht haben, eine solche Rücksicht; und wegen dieser „Verschiedenheit der Rücksicht“ findet in dem, wenn auch gemeinsamen, Verse ein Mitbegreifen oder Nichtmitbegreifen des Lichtes statt, ähnlich wie bei derselben übernächtigen Feier, je nach Verschiedenheit des gebrauchten Textes, eine Benutzung oder Nichtbenutzung der sechszehnteiligen Strophe stattfindet (vgl. p. 43, Seite 12).

Da dem so ist, so ist also durchaus kein Zeugnis der Schrift vorhanden, welches für die Urmaterie [der Sāṅkhya's] einträte; was aber die Annahme derselben auf Grund der Śmṛiti und der Reflexion betrifft, so werden diese noch weiterhin ihre Widerlegung finden.

Viertes Adhikaranam.

14. kārāṇatvena ca ākāṣa-ādishu yathā-vyapadiṣṭa-ukteḥ

und weil er als Ursache von Äther u. s. w. in der [auch anderweit] bezeichneten Weise genannt wird.

Wir haben das Kennzeichen des Brahman dargelegt (Sūtram 1, 2), wir haben auch bewiesen, daß die Vedāntatexte in Bezug auf Brahman „die Gleichheit des Ganges“ (1, 1, 10) einhalten, und wir haben endlich gezeigt [namentlich in dem letzten Abschnitte 1, 4, 1—13], daß die Lehre von der Urmaterie [der Sāṅkhya's] nicht schriftgemäÙ ist. — Nun erhebt sich von neuem folgender Zweifel. ‘Es ist gar nicht möglich’, so könnte man sagen, ‘zu beweisen, daß das Brahman die Ursache der Entstehung u. s. w. der Welt sei, noch auch, daß die auf das Brahman bezüglichen

'Vedāntatexte „die Gleichheit des Ganges“ einhalten; warum? weil sie sich sichtbarlich widersprechen. Denn je nach den einzelnen Vedāntatexten erscheint die Welterschöpfung als eine andere und wieder andere, indem die Texte bezüglich der Reihenfolge und anderer Punkte nicht mit einander übereinstimmen. So heißt es an der einen Stelle: „aus dem Ātman ist der Äther entstanden“ (Taitt. 2, 1); hier wird berichtet, daß die Schöpfung mit dem Äther begonnen habe, während sie nach einer andern Stelle mit dem Feuer begann, denn es heißt: „da schuf er das Feuer“ (Chānd. 6, 2, 3), und wieder nach einer andern Stelle mit dem Odem, indem es heißt: „da schuf er den Odem, aus dem Odem

371 „den Glauben“ (Prajña 6, 4); | und an noch andern Stellen wird die Entstehung der Welt ohne jede Beobachtung einer Reihenfolge gelehrt; so z. B. wenn es heißt: „da schuf er diese Welten; [es sind] die Flut, die Strahlen, der Tod, die Gewässer“ (Āit. 1, 1, 2). — Hierzu kommt, daß zuweilen von der Schöpfung so geredet wird, als sei das, was vor ihr war, das Nichtseiende gewesen; so in den Stellen: „nichtseiend war zu Anfang diese Welt; aus diesem ist das Seiende entstanden“ (Taitt. 2, 7), und: „diese Welt war zu Anfang nichtseiend, dieses [Nichtseiende] war das Seiende; dieses wurde zu der Realität“ (Chānd. 3, 19, 1, wo unsere Stelle liest: *tat satyam abhavat*). An andern Stellen hingegen wird jener Annahme eines Nichtseienden widersprochen und anerkannt, daß das Schöpfungswerk von einem Seienden ausgehen mußte; so heißt es z. B.: „da sagen nun einige, diese Welt sei zu Anfang das Nichtseiende gewesen“, und weiter: „wie könnte es aber, o Teurer, also sein, so sprach er, wie sollte aus einem Nichtseienden das Seiende entstanden sein? seiend also, o Teurer, war diese Welt zu Anfang“ (Chānd. 6, 2, 1, 2). Ja an einigen Stellen wird sogar ausgesprochen, daß die Weltentwicklung von

372 selber angefangen habe, | wenn es z. B. heißt: „diese Welt hier war damals nicht entfaltet; eben dieselbe entfaltete sich in Namen und Gestalten“ (Bṛih. 1, 4, 7). Da somit mannigfacher Widerspruch herrscht, ein Wahlbelieben aber [wie es bei gebotenen Werken vorkommen kann], hier, wo es sich um ein in Wirklichkeit Vorhandenes handelt, nicht möglich ist, so scheint es, daß jener unbedingte Vorzug, den man den Behauptungen der Vedāntatexte über die Weltursache giebt, nicht gerechtfertigt ist, daß es vielmehr richtiger ist, den Aufstellungen der Smṛiti und der Reflexion zuzustimmen und eine andere Weltursache [als die vom Vedānta gelehrt] anzunehmen. — Auf diese Annahme antworten wir: gesetzt auch, es bestünde in den verschiedenen Vedāntatexten in Bezug auf die erschaffenen Dinge, den Äther u. s. w., hinsichtlich ihrer Reihenfolge u. s. w., ein Widerspruch, so liegt doch in Betreff des Schöpfers derselben durchaus kein Widerspruch vor; warum? „weil er in der [auch anderweit] bezeichneten Weise ge-

„nannt wird“. Ganz so nämlich, wie in dem einen Vedāntatexte der Allwissende, Allmächtige, Allbeseelende, Zweitlose als Weltursache bezeichnet wird, ganz ebenso wird er auch als solche bezeichnet in den andern Vedāntatexten. So wie also z. B. in der Stelle: „Wahrheit, Erkenntnis, Unendlichkeit, ist das Brahman“ (Taitt. 2, 1) schon gleich durch das Wort „Erkenntnis“ und durch das weiter folgende, eben darauf bezügliche Wort von dem Begehren (Taitt. 2, 6) das Brahman | als ein geistiges Wesen dargestellt und durch Ausschließung aller weiteren Schöpfungsmittel als der Gott, der die Weltursache ist, erklärt wurde, so wie weiter durch das auf das Brahman bezügliche Wort „Ātman“ und mittels des Einringens durch die Hüllen des Leibes u. s. w. hindurch ins Innere (Taitt. 2, 2—5) dieses Brahman als die innere Seele in uns allen erhärtet wurde, so wie endlich in den Worten: „ich will „viele sein, will mich fortpflanzen“ (Taitt. 2, 6) auf Grund des dem Atman beigelegten Wunsches, vieles zu sein, die Identität der erschaffenen Dinge mit dem Schöpfer gelehrt wurde, — und auch in den Worten: „da schuf er diese ganze Welt. was immer vorhanden ist“ (Taitt. 2, 6) erklärt die Schrift, indem sie das Erschaffensein der ganzen Welt aufzeigt, daß vor der Schöpfung nur der zweitlose Schöpfer vorhanden gewesen, — so wie also in dieser Stelle [der *Taittirīya-Upaniṣad*] das Brahman als die Weltursache anerkannt wird, ganz ebenso und mit denselben Merkmalen wird es als solche auch in den andern Texten anerkannt; denn wenn es z. B. heißt: „diese Welt, o Teurer, war zu Anfang nur „das Seiende, Eines nur und ohne Zweites; dasselbige erwog: „ich will vieles sein, will mich fortpflanzen“, da schuf es das „Feuer“ (Chānd. 6, 2, 2—3), und wiederum: „diese Welt war zu „Anfang der Ātman allein; es war nichts anderes da, die Augen „aufzuschlagen; derselbige erwog: „ich will nun Welten schaffen“ (Āit. 1, 1, 1), so ist der Inhalt derartiger, die Schilderung des Wesens der Weltursache bezweckender Stellen in allen Vedāntatexten ein widerspruchloser. Es ist also vielmehr nur das Erschaffene, in Bezug auf welches ein Widerspruch vorzuliegen scheint, sofern die Schöpfung das eine Mal mit dem Ākāṣa | und das andere Mal mit dem Feuer anhebt, und dergleichen mehr. Man darf aber nicht behaupten, daß deswegen, weil in Bezug auf die Weltwirkung ein Widerspruch vorliege, es nicht in der Absicht des Vedānta liegen könne, das Brahman als Weltursache, über welches in allen Vedāntatexten Übereinstimmung herrscht, zu lehren; weil aus dieser Behauptung zu viel folgen würde [z. B. daß, weil die Träume verschieden von dem im Wachen Erlebten sind, auch das Subjekt als Träger beider nicht das nämliche sein könne]. Übrigens wird der Lehrer jene Nichtübereinstimmung der Vedāntatexte in Betreff der Weltwirkung ins Gleiche bringen in dem Abschnitte, welcher anfängt mit den Worten: „Nicht der Äther, weil

373

374

„kein Schriftwort“ (Sūtram 2, 3, 1 fg.). Es würde aber nichts ausmachen, wenn jene Nichtübereinstimmung in Betreff der Weltwirkung wirklich bestände, weil auf sie sich die Belehrung gar nicht erstreckt. Nämlich die Schrift hat gar nicht die Absicht, über diese mit der Schöpfung beginnende Weltausbreitung eine Belehrung zu erteilen, weil weder ersichtlich ist, noch auch irgendwo gesagt wird oder auch denkbar ist, daß irgend etwas, worauf es für den Menschen ankommt, hiervon abhängig sei, da ja doch in den auf das Brahman bezüglichen Worten von Anfang bis zu Ende samt und sonders Übereinstimmung der Lehre sich ergibt. Auch lehrt die Schrift selbst, daß die Darlegung der Schöpfung u. s. w. nur den Zweck habe, das Brahman kennen zu lehren, denn sie sagt: „zu der Nahrung, o Teurer, als Wirkung, suche als Ursache „das Wasser, zu dem Wasser als Wirkung suche als Ursache das „Feuer, zu dem Feuer als Wirkung suche als Ursache das Seiende“ (Chänd. 6, 8; 4). Auch aus den Gleichnissen vom Thon u. s. w. folgt, daß die Darlegung der Schöpfung u. s. w. nur geschieht, um die Identität ihrer als Wirkung mit der Ursache auszusprechen.

375 | In demselben Sinne äußern sich auch die Kenner der Überlieferung, wenn sie sagen (Gauḍapāda, Māṇḍūkya-kārikā 3, 16):

„Wenn durch den Thon, das Kupfer und die Funken*
 „Und sonstwie eine Schöpfung wird gelehrt,
 „So ist dies nur ein Mittel, um zu zeigen,
 „Daß keine Vielheit irgendwie besteht.“

Was hingegen das Brahman betrifft, so lehrt die Schrift, daß allerdings an die Erkenntnis desselben eine Frucht sich knüpft, wenn sie sagt: „wer Brahman erkennt erlangt das Höchste“ (Taitt. 2, 1), — „wer den Âtman erkennt übersteigt den Kummer“ (Chänd. 7, 1, 3), — „wer ihn erkannt hat übersteigt den Tod“ (Çvet. 3, 8). Und diese Frucht ist schon gegenwärtig zu erlangen; denn wem durch die Worte „das bist du“ (Chänd. 6, 8, 7) die Erkenntnis, daß er der nichtwandernde Âtman sei, aufgegangen ist, für den hat sein Bestehen als eine wandernde Seele das Ende erreicht.

Wenn aber ferner von dem Gegner oben (p. 371) behauptet wurde, daß auch in Betreff der Weltursache ein Widerspruch vorliege, weil es (Taitt. 2, 7) heiße, „diese Welt war zu Anfang das „Nichtseiende“, so bleibt das noch zu widerlegen. Zu diesem Zwecke heißt es:

* Chänd. 6, 1, 4—5: „Gleichwie, o Teurer, durch einen Thonklumpen „alles, was aus Thon besteht, erkannt ist; . . . „gleichwie, o Teurer, „durch einen kupfernen Knopf alles was aus Kupfer besteht erkannt „ist“, u. s. w. — Muṇḍ. 2, 1, 1: „Wie aus dem wohlentflammten Feuer die „Funken“ u. s. w.

15. *samâkarshât*

wegen der Heranziehung.

Wenn es heißt: „Nichtseiend war zu Anfang diese Welt“ (Taitt. 2, 7), so wird hiernit nicht ein wesenloses Nichtseiendes für die Weltursache erklärt; denn es hieß vorher (Taitt. 2, 6):

„Der ist nur ein Nichtseiender, wer Brahman als nichtseiend weiß;
„Wer Brahman weiß als Seiendes, wird dadurch selbst ein Seiender;“

hier wird unter Verwerfung der Behauptung, daß [zu Anfang] das Nichtseiende gewesen sei, | das durch das Merkmal der Existenz 376 gekennzeichnete Brahman, auf Grund der [unmittelbar vorhergehenden] Reihenfolge der [ihm abgestreiften] Hüllen des nahrungsartigen Selbstes u. s. w. (Taitt. 2, 1—5), für den Âtman in uns [die innere Seele] erklärt, und nachdem in den darauf folgenden Worten: „derselbige begehrte“ (Taitt. 2, 6) oben dieser in Rede stehende Âtman wieder herangezogen worden, um eingehend zu zeigen, wie aus diesem die Schöpfung hervorgegangen, und dieses wieder zusammengefaßt worden in den Worten: „dieses nennen sie die „Realität“, so wird mit den Worten: „darüber ist auch dieser „Vers“ mit Bezug auf oben jenen in Rede stehenden Gegenstand der Vers beigebracht: „nichtseiend war zu Anfang diese Welt“ (Taitt. 2, 7). Wäre nun in diesem Verse ein wesenloses Nichtseiendes zu verstehen, so wäre ein anderes das [aus dem Vorhergehenden] Herangezogene und ein anderes das [zu seiner Erläuterung] beigebrachte, und die Stelle würde somit ohne Zusammenhang sein. Man muß daher vielmehr annehmen, daß hier, in Anbetracht daß das Wort „das Seiende“ gewöhnlich von der in Namen und Gestalten ausgebreiteten Welt der [empirischen] Dinge gebraucht wird, sofern doch diese Weltausbreitung damals noch nicht vorhanden gewesen, in uneigentlichem Sinne gesagt wird, das vor der Welterschöpfung seiend vorhandene Brahman sei gleichsam ein Nichtseiendes gewesen. — In derselben Weise ist auch die Stelle zu behandeln: „diese Welt war zu Anfang nichtseiend“ (Chând. 3, 19, 1), sofern [unmittelbar darauf zur Erläuterung] die Worte herangezogen werden: „dieses [Nichtseiende] war das „Seiende“. Denn wäre hier ein absolutes Nichtsein zu verstehen, warum hiesse es dann wohl weiter: „dieses war das Seiende?“ — Und auch wenn es heißt: „da sagen nun einige, nichtseiend sei „diese Welt zu Anfang gewesen“ (Chând. 6, 2, 1), so ist in dieser Anführung der Meinung einiger nicht eine Beziehung auf eine andere Stelle der Schrift anzunehmen, da ein Wahlbelieben, wie es wohl bei vorgeschriebenen Werken stattfindet, hier, wo es sich

um einen wirklich vorhandenen Gegenstand handelt, nicht zulässig ist. Nur also, um die von der Schrift angenommene Auffassung, daß das Seiende zu Anfang war, zu bestätigen, wird diese von stumpfen Geistern aufgestellte Lehre von dem Nichtseienden als dem Anfänglichen angeführt und widerlegt; so ist es anzunehmen. — Ferner wenn es heißt: „diese Welt war damals nicht entfaltet; „[ebendieselbe entfaltete sich in Namen und Gestalten]“ (Bṛih. 1, 4, 7), so ist | auch hier nicht davon die Rede, daß sich die Welt ohne erkennendes Subjekt (*adhyakṣha*) aus sich heraus entfaltet habe. Denn sogleich darauf heißt es: „in sie ist jener [Ātman] „eingegangen bis in die Nagelspitzen hinein“ (Bṛih. 1, 4, 7); hier wird als derjenige, welcher in die entfaltete Weltwirkung eingegangen sei, das erkennende Subjekt herangezogen. Wäre hier an eine Weltentfaltung ohne erkennendes Subjekt zu denken, so müssen wir fragen, wer denn wohl durch das unmittelbar folgende, auf ein Vorhererwähntes sich beziehende Pronomen „jener“ als derjenige, welcher in die entfaltete Weltwirkung eingegangen sei, herangezogen werden solle? Ja, auch die Schrift sagt, daß dies von dem Eingehen des geistigen Ātman in den Leib zu verstehen sei, indem sie die Geistigkeit des Eingegangenen bezeugt in den [weiter folgenden] Worten: „als sehend heißt er Auge, als hörend „Ohr, als verstehend Verstand“ (Bṛih. 1, 4, 7). Auch ist zu schließen, daß ebenso wie sich die Welt heute noch nur unter Voraussetzung eines erkennenden Subjektes (*adhyakṣha*) zu Namen und Gestalten entfaltet [d. h. ebenso wie, nach Kants Worten: „wenn „ich das denkende Subjekt wegnahme, die ganze Körperwelt weg- „fallen muß“], ebenso dieses auch bei der Anfangsschöpfung gewesen sei, denn es ist unzulässig, eine der [unmittelbaren] Erfahrung widerstrebende Annahme [für die Urzeit] aufzustellen. Und auch eine andere Schriftstelle: „ich will mit diesem lebenden „Selbste [der individuellen Seele] in sie eingehen und aus- „einanderbreiten Namen und Gestalten“ (Chānd. 6, 3, 2) lehrt, daß nur vermittelt des erkennenden Subjektes die Ausbreitung der Welt vor sich gegangen ist. — Wenn endlich auch die Form des *Verbum finitum* in dem Ausdrucke: „die Welt entfaltetete sich“ den Thäter der Handlung [eigentlich] schon einschließt, so ist dies doch dahin aufzufassen, daß die Leichtigkeit, mit der die Welt, natürlich unter Voraussetzung des höchsten Gottes als Thäters, sich entfaltetete, darin ausgesprochen liegt, ähnlich wie in dem Ausdrucke: „das Feld mäht sich“, als geschähe es von selbst, natürlich ein mähendes Subjekt zu ergänzen ist. — Oder auch man kann annehmen, daß diese [reflexive] Verbalform [nicht den Thäter schon einschließt, sondern] nur die Handlung ausdrückt, und daß der durch die Sache gebotene Thäter dabei stillschweigend vorausgesetzt wird, ähnlich wie in dem Ausdrucke: „die Dorfstrasse be- „lebt sich“ [die dieselbe belebenden Menschen].

Fünftes Adhikaranam.

16. jagad-vācivād

weil es die Welt bedeutet.

378

Im Kaushitaki-Brāhmaṇam heißt es in der Unterredung zwischen Bālāki und Ajātaśatru: „der, fürwahr, o Bālāki, welcher „der Macher jener [von dir erwähnten] Geister ist, ja (rā), dessen „Gemächte dieses hier ist, der fürwahr muß erforscht werden“ (Kaush. 4, 19). Es erhebt sich die Frage, ob als das zu Erforschende hier die individuelle Seele bezeichnet wird oder der Mukhya Prāṇa (Hauptlebensodem) oder der höchste Ātman? Angenommen also, es sei der Lebensodem (prāṇa) gemeint; warum? weil es heißt: „dessen Gemächte (Wirkung) dieses hier ist“, und weil die in der [Körper-]Bewegung liegende Wirkung von dem Lebensodem ausgeht; auch wird im Verlaufe in den Worten „dann „wird er in diesem Lebensodem zur Einheit“ (Kaush. 4, 20) das Wort Lebensodem (prāṇa) erwähnt, und dieses Wort bezeichnet in der Regel den Hauptlebensodem (mukhya prāṇa). Hierzu kommt, daß die von Bālāki vorher als der Geist in der Sonne, der Geist in dem Monde u. s. w. bezeichneten Geister ebenfalls ein Gemächte des Lebensodems sind, indem die Gottheiten der Sonne (Āditya) u. s. w. specielle Standorte des Lebensodems sind, wie aus einer andern Schriftstelle bekannt ist, in der es heißt: „Welches ist der eine Gott? — | Das Leben (prāṇa), so sprach 379 „er, dieses nennen sie das Brahman“ (Brih. 3, 9, 9). — Oder man kann annehmen, daß es die individuelle Seele ist, welche hier als das zu Erforschende bezeichnet wird, und daß unter ihrem Gemächte die guten und bösen Werke zu verstehen sind. Und wenn es heißt: „dessen Gemächte dieses hier ist“, so kann eben dieselbe, weil sie der Genießer ist, als der Macher jener zum Genusse mitbehelflichen Geister betrachtet werden. Und auch weiterhin findet sich noch ein Merkmal der individuellen Seele; nämlich nachdem Bālāki, um den als das zu Erforschende hingestellten „Macher jener Geister“ zu erfahren, ein Schüler des Ajātaśatru geworden ist, wird von diesem, um es zu lehren, ein Schlafender angeredet: und nachdem daraus, daß er den Ton der Anrede nicht vernimmt, bewiesen worden, daß die Sinnesorgane (prāṇāḥ) u. s. w. nicht das Genießende [Empfindende] sind; so zeigt der König Ajātaśatru weiter dadurch, daß er den Schlafenden durch einen Stockschlag aufweckt, daß die von den Sinnesorganen u. s. w. verschiedene individuelle Seele der Genießer [Empfänger] ist. Ebenso findet sich weiterhin noch ein Merkmal

‘der individuellen Seele, wenn es heißt: „darum, wie der Principal „durch seine Leute sich nährt, oder wie die Leute den Principal „ernähren, so auch nährt sich dieses Erkenntniselbst durch jene „Selbste, so ernähren jene Selbste dieses Selbst“ (Kaush. 4, 20). |
 380 ‘Auch ist die Bezeichnung der individuellen Seele als Lebensodem (prāṇa) passend, weil sie die Trägerin der Lebensorgane (prāṇāḥ) ist. Somit muß man hier entweder die individuelle Seele oder ‘auch den Hauptlebensodem verstehen, nicht aber den höchsten ‘Gott, weil sich keine Merkmale dieses letzteren vorfinden.’ —

Auf diese Annahme antworten wir wie folgt. Nur der höchste Gott kann unter dem „Macher jener Geister“ verstanden werden; warum? wegen des Vornehmens der Stelle. Nämlich das Vornehmen unserer Stelle geht dahin, daß Bālāki es unternimmt, sich mit dem Ajātaçatru zu unterreden, um ihm das Brahman zu erklären; aber nachdem er einige auf die Sonne u. s. w. Bezug habende, nur der Veranschaulichung des uneigentlichen Brahman [lies *amukhya-brahma*“ wie 380, 9] dienenden Geister genannt hat, so schweigt er still, und nun ist es Ajātaçatru, welcher, nachdem er mit den Worten: „umsonst also hast du mich zur Unterredung, „um mir das Brahman zu erklären, aufgefordert“ (*samavādayishthāḥ*; Çāṅk. liest: *samvādayishthāḥ*), seine Erklärungen, als nur das uneigentliche Brahman betreffend, abgewiesen (Kaush. 4, 19), es unternimmt, einen andern, nämlich den „Macher“ jener [von Bālāki genannten Geister] als denjenigen, auf dessen Erforschung es ankomme; zur Sprache zu bringen. Wenn nun auch dieser wieder nur der Veranschaulichung des uneigentlichen Brahman diene, so würde das Vornehmen der Stelle nicht zur Verwirklichung gelangen; darum kann hier nur der höchste Gott verstanden werden. Und auch als „Macher jener Geister“ kann in voller Unbedingtheit kein anderer als der höchste Gott bezeichnet werden. Ferner wenn es heißt: „dessen Gemächte (Wirkung) dieses hier ist“, so kann hiermit weder auf die Wirkung der [Körper-]Bewegung noch auf die des Guten und Bösen | hingewiesen werden, indem weder diese noch jene in Rede steht oder auch nur erwähnt wird. Ebenso wenig kann damit [mit den Worten „dieses hier“] auf die „Geister“ hingewiesen werden, indem auf diese schon durch die vorhergehenden Worte: „welcher der Macher jener Geister ist“ hingewiesen worden war. auch zu ihnen das hier gebrauchte *Genus* [neutrum] nicht stimmen würde. Endlich kann auch [unter den Worten „dieses hier“] nicht das auf die Geister bezügliche Machen oder die Frucht dieses Machens verstanden werden, indem beides schon in dem Worte „Macher“ eingebegriffen ist. Somit bleibt übrig, daß man unter dem Pronomen „dieses hier“ (*etaḥ*) die in der Anschauung unmittelbar vorliegende Welt verstehen muß; und eben diese heißt, sofern sie gemacht wurde, ein „Gemächte“. — ‘Aber ‘auch von der Welt gilt ja doch, daß sie „nicht in Rede steht

„oder auch nur erwähnt wird!“ — Ganz recht! aber bei dem Fehlen einer speciellen Bestimmung kann durch den allgemeinen Ausdruck [„dieses hier“] wegen der [in ihm liegenden] Verweisung auf etwas Naheliegendes, nur auf einen in der Nähe vorkommenden Gegenstand hingedeutet werden, und doch kann dieser nicht in irgend etwas Speciellern bestehen, da etwas Specielles [worauf dieser Ausdruck passen könnte] nicht vorbergeht. Da nun ferner im Vorhergehenden von den Geistern, welche nur einen Teil der Welt ausmachen, speciell die Rede war, so folgt, daß hier die Welt selbst, ohne weitere Einschränkung auf etwas Specielles, verstanden werden muß. Der Sinn des Ganzen also ist folgender: „derjenige, welcher der Macher jener einen Teil der Welt ausmachenden Geister ist, — ja, wozu diese Einschränkung! — er, dessen Gemächte diese ganze (lies: *kṛitsnam*) Welt ohne Unterschied ist [der ist zu erforschen]“. Das Wort „ja“ [*vā in vai-taḥ = vā etad*] hat dabei den Zweck, der Vorstellung eines auf einen einzelnen Teil [der Welt] eingeschränkten Macherseins entgegenzutreten. Hierbei werden die von Bālāki für das Brahman gehaltenen | und als dieses ausgegebenen Geister, um zu zeigen, daß sie nicht Brahman sind, zu besonderen Bestimmungen [des Brahman] herabgesetzt, und so — wie wenn man neben dem Brahmanen noch den Pilgermönch [der selbst nur ein Brahmane ist] erwähnt, — wird der Macher dieser Welt im Ganzen und [daneben noch] im Einzelnen als dasjenige hingestellt, welches man erforschen müsse. Daß aber der Macher der ganzen Welt der höchste Gott ist, wird in allen Vedāntatexten bestätigt.

382

17. *jīva-mukhya-prāṇa-lingān na! iti cet? tad
vyākhyātam*

wegen der Merkmale der individuellen Seele und des Mukhya Prāṇa nicht, meint ihr? Darüber ist gehandelt worden.

Noch wurde behauptet, daß man wegen des im Verlaufe der Stelle vorkommenden Merkmales der individuellen Seele und wegen des Merkmales des Mukhya Prāṇa (Hauptlebensodems) nur eins von diesen beiden hier verstehen dürfe, nicht aber den höchsten Gott; diese Behauptung ist noch zu erledigen. Die Antwort lautet: sie ist schon erledigt und zwar durch die Stelle: „wegen der Dreifachheit der Verehrung, wegen des Beziehens und weil auch hier „Verbindung mit ihm“ (Sūtram 1, 1, 31). Nämlich, wäre dem so, so würde hier eine dreifache Verehrung statthaben, eine Verehrung

der individuellen Seele, des Mukhya Prāṇa und des Brahman; das geht aber nicht an, denn aus dem Anfange und dem Ende der Stelle ergibt sich, daß sie sich auf Brahman bezieht. Daß zunächst der Anfang sich auf Brahman bezieht, haben wir schon erwiesen; aber auch das Ende muß, weil in ihm ein unübertrefflicher Lohn verheißsen wird, sich auf Brahman beziehen, wenn es heißt: „alles Übel schlägt ab, über alle Wesen erlangt Principalität, 383 „Autonomie, Oberherrlichkeit, | wer solches weiß“ (Kaush. 4, 20). — Aber ist nicht unter diesen Umständen durch die Erklärung der Stelle von Pratardana (Sūtram 1, 1, 28—31) die gegenwärtige Stelle schon miterklärt? — Doch nicht! sondern weil betreffs der Worte „ja, dessen Gemächte dieses hier ist“ die Beziehung auf Brahman dort noch nicht festgestellt worden war, darum wird hier der nochmals sich erhebende Gedanke an die individuelle Seele und den Mukhya Prāṇa widerlegt. Daß übrigens auch das [Kaush. 4, 20 gebrauchte] Wort Prāṇa sich auf Brahman beziehen kann, erahnt man aus der Stelle „denn der Prāṇa, o Teurer, ist die „Bindungstätte des Manas“ (Chând. 6, 8, 1). Was endlich das Merkmal der individuellen Seele betrifft, welches zu Anfang und Ende der Stelle sich vorfindet, so kann man seine Verwendung bei dem Brahman damit rechtfertigen, daß dadurch die Identität [des Brahman und der Seele] angedeutet werden soll.

18. *anya-arthan tu Jaiminīḥ, praṇa-vyākhyānābhyām; api ca evam eke.*

vielmehr um des andern willen, meint Jaimini, wegen der Frage und Darlegung; auch [lesen] so einige.

Übrigens braucht man hier gar nicht darüber zu streiten, ob an dieser Stelle die individuelle Seele oder das Brahman gemeint sei, weil, wie der Lehrer Jaimini behauptet, die Erwähnung der individuellen Seele an dieser Stelle geschieht „um des andern willen“, d. h. um der Darlegung des Brahman willen; warum? „wegen der Frage und Darlegung“ Erstlich also wegen der Frage; denn wenn es auch zunächst die über die Lebensorgane hinausliegende individuelle Seele ist, welche beim Aufwecken des Schlafenden geweckt wird, so findet sich doch, daß das hier Gemeinte auch noch über die individuelle Seele hinausliegt, wenn es heißt (Kaush. 4, 19): „wo weilte, o Bālāki, jetzt eben dieser „Mann? wo war alles dieses [an ihm]? woher ist es gekommen?“ — Und dafür spricht zweitens auch die Antwort, wenn in derselben gesagt wird: „wenn der Eingeschlafene kein Traumbild

„schaut, | dann ist er in diesem *Prâṇa* zur Einheit geworden“, 384
 und weiter: „so entspringen aus diesem *Âtman* alle Lebensorgane,
 „je nach ihrem Standorte: aus den Lebensorganen die Götter, aus
 „den Göttern die Welten“ (Kaush. 4, 20): es ist nämlich das höchste-
 Brahman, mit welchem im Tiefschlaf die individuelle Seele zur
 Einheit zusammengeht, und das höchste Brahman, aus welchem,
 nach den Grundsätzen des Vedânta, die Lebensorgane und die
 ganze übrige Welt wieder hervorgehen. Dasjenige also, in
 welchem der von allem Wachen freie, reine Schlaf der individuellen
 Seele als ihre von der Erkenntnis der durch die *Upâdhi's* beding-
 ten Unterschiede befreite Eigennatur zur Geltung kommt, und
 woraus ihre, im Verluste jener Eigennatur bestehende Wiederkehr
 stattfindet, dieses wird hier als der höchste *Âtman* zu erforschen
 anbefohlen. „Auch [lesen] so einige“ Vedalehrer, nämlich die
Vâjasaṇeyin's, indem sie in dieser Unterredung zwischen *Bâlâki*
 und *Ajâtaçatru*, nachdem sie die individuelle Seele geradezu mit
 dem Worte „die erkenntnisartige“ namhaft gemacht haben, sodann
 den über sie hinausliegenden höchsten *Âtman* erwähnen, wenn es
 weiter bei ihnen heisst: „was jener erkenntnisartige Geist ist, wo
 „war der jetzt, woher ist er jetzt | gekommen?“ und als Antwort 385
 darauf: „der Raum, der da inwendig im Herzen ist, darin liegt
 „er“ (*Çatap.* br. 14, 5, 1, 16—17 = *Brih.* 2, 1, 16—17). Denn
 daß das Wort „Raum“ von dem höchsten *Âtman* gebraucht wird,
 sehen wir auch in der Stelle: „inwendig darinnen ist ein kleiner
 „Raum“ (*Chând.* 8, 1, 1), und wenn es am angeführten Orte weiter
 heisst: „aus ihm entspringen alle diese Selbstes“ (*Çatap.* br. 14, 5,
 1, 23 nicht *Brih.* 2, 1, 20), so ist aus der Behauptung, daß die
 mit den *Upâdhi's* behafteten Selbstes aus einem andern entspringen,
 die Erklärung zu entnehmen, daß ihre Ursache der höchste *Âtman*
 ist. Zur Widerlegung der Ansicht aber, daß der [*Mukhya*] *Prâṇa*
 hier gemeint sei, dient zum Überflusse die Verweisung auf ein
 über den *Prâṇa* und die übrigen [*Lebensorgane*] Hinausliegendes,
 welche durch die Thatsache der Aufweckung des Schlafenden selbst
 gegeben wird.

Sechstes Adhikaranam.

19. *vākya-anvayât*

wegen des Zusammenhanges der Stelle.

Im *Brihadâranyakam* heisst es in dem Abschnitte von der *Mai-*
trety (*Brih.* 2. 4, parallel mit 4, 5): „fürwahr, nicht um des Gatten

„willen“, und wie es weiter geht, — „fürwahr nicht um des Welt-
 „alls willen ist das Weltall lieb, sondern um des Selbstes willen
 „ist das Weltall lieb; das Selbst fürwahr soll man sehen, hören,
 „verstehen und erforschen, o Maitreyī, wer das Selbst sieht, hört,
 „versteht und erkennt, der weiß diese ganze Welt“ (Brīh. 2, 4, 5).
 Hier kann man zweifeln, ob unter dem, was man sehen, hören
 u. s. w. soll, die individuelle Seele oder der höchste Ātman zu
 verstehen ist. Woher nun wieder dieser Zweifel? Weil, dem Ein-
 gange der Stelle zufolge, wegen des dort durch das Wort „lieb“
 386 gekennzeichneten | Selbstes als eines genießenden, es scheinen kann,
 als werde damit auf die individuelle Seele hingewiesen; während
 hinwiderum dariu, daß mit Erkenntnis des Selbstes alles erkannt
 sein soll, ein Hinweis auf den höchsten Ātman liegt.

Angenommen also, es handele sich um die individuelle Seele;
 warum? wegen des Einganges; denn wenn gleich im Eingange
 durch die Bemerkung, daß der Gatte, die Gattin, der Sohn, der
 Reichtum u. s. w., kurz daß die ganze als Objekt des Genießens
 vorhandene Welt um des Selbstes willen lieb sei, das durch das
 Wort „lieb“ als der [individuelle] Genießser gekennzeichnete Selbst
 vorkommt, und hierauf sofort zu jenem Sehen u. s. w. des Selbstes
 aufgefördert wird, auf welches andere Selbst [als die individuelle
 Seele] könnte dieses sich beziehen? Ferner gegen die Mitte hin
 heißt es: „dieses große, endlose uferlose Wesen, aus reiner Er-
 kenntnis bestehend, erhebt sich aus diesen Kreaturen und geht
 „wiederum mit ihnen zu Grunde; nach dem Tode ist kein Be-
 „wusstsein“ (Brīh. 2, 4, 12); hier wird von eben jenem vorher er-
 wähnten großen Wesen, von dem es geheißt hatte, man solle
 es schauen, gesagt, daß es sich in Gestalt der individuellen Seele
 aus den Wesen erhebe, und hieraus folgt, daß es sich dabei nur
 um eine Aufforderung, die individuelle Seele zu schauen, handelte.
 Ebenso wenn es heißt: „wie sollte man doch den Erkennen er-
 „kennen“ (Brīh. 2, 4, 14), so beweist dieser Beschluß (lies: *upa-*
śamharanam) mit einem das Thätersein bezeichnenden Worte, daß
 hier nur die individuelle Seele gemeint ist, und daß man folglich
 den Satz, „durch Erkenntnis des Selbstes sei alles erkannt“, un-
 eigentlich davon zu verstehen hat, daß alles als Objekt des Ge-
 nießens Vorhandene um des Genießers willen da ist.

Auf diese Annahme erwidern wir, daß es vielmehr eine Hin-
 weisung auf das höchste Selbst ist, welche hier vorliegt; warum?
 „wegen des Zusammenhanges der Stelle“. Nämlich wenn man den
 Zusammenhang der Stelle nach Früherem und Späterem erwägt, |
 387 so zeigt sich, daß ihre einzelnen Teile einen auf den Ātman be-
 züglichen Zusammenhang ergeben. Wir wollen zeigen in welcher
 Weise. Nachdem Yājñavalkya erklärt hatte: „auf Unsterblichkeit
 „aber ist keine Hoffnung durch Reichtum“ (Brīh. 2, 4, 2), so er-
 widerte Maitreyī; „wodurch ich nicht unsterblich werde, was soll

„ich damit thun? teile mir lieber, o Herr, das Wissen mit, welches du besitzt“ (Bṛih. 2, 4, 3); und nachdem sie durch diese Worte ihren Wunsch nach der Unsterblichkeit kund gegeben hat, so erteilt ihr darauf Yājñavalkya die Belehrung über den Âtman. Es ist aber die Unsterblichkeit nicht anders zu erlangen als durch die Erkenntnis des höchsten Âtman, wie die Lehren sowohl der Schrift als auch der Smṛiti bekunden. Ferner, wenn es heißt, daß man durch Erkenntnis des Âtman alles erkannt habe, so kann dies in vollem Sinne nur von der Erkenntnis der höchsten Weltursache gelten; es ist aber nicht zulässig, sich damit zu helfen, daß man diese Stelle in uneigentlichem Sinne nimmt, weil sofort, nachdem in der Erkenntnis des Âtman die Erkenntnis von allem in Aussicht gestellt worden war, in dem nächstfolgenden Satze eben jene [höchste Weltursache] dargelegt wird in den Worten: „der Brahmanenstand schließt den von sich aus, welcher den Brahmanenstand außerhalb des Âtman weiß“ u. s. w. (Bṛih. 2, 4, 6): d. h. wer die Welt, bestehend aus Brahmanen, Kriegern u. s. w., so ansieht, als habe sie außerhalb des Âtman durch sich selbst ihre Existenz, der ist im Irrtum, und ihn schließt eben die von ihm irrig aufgefaßte Welt, bestehend aus Brahmanen, Kriegern u. s. w., von sich aus. Und nachdem hierdurch die Annahme einer Vielheit verboten, so folgen die Worte: „diese ganze Welt ist, was dieser Âtman ist“ (Bṛih. 2, 4, 6), welche lehren, daß die ganze objektive Welt nicht außerhalb des Âtman besteht. Und eben dieses ihr Inbegriffensein in dem Âtman wird weiter durch die Gleichnisse von der Trommel u. s. w. bestätigt. Auch wenn es weiter heißt: „aus diesem großen Wesen ist ausgehaucht worden | der Rigveda“ u. s. w. (Bṛih. 2, 4, 10 und 4, 5, 11), so wird hiermit der vorhererwähnte Âtman für die Ursache der Weltausbreitung in Namen [„der Rigveda“ u. s. w.], Gestalten [„diese Welt“ u. s. w., nur Bṛih. 4, 5, 11] und Werken [„was man opfert“ u. s. w., nur Bṛih. 4, 5, 11] erklärt, und dies beweist, daß darunter nur der höchste Âtman verstanden werden kann. Ebenso wird weiter in der Stelle von dem Einigungsorte (Bṛih. 4, 5, 12—13) für den Einigungsort dieser Weltausbreitung mitsamt Objekten, Sinnen und Innenorgan dasjenige erklärt, was, „ohne Inneres und ohne Äußeres, durch und durch ganz aus Erkenntnistoff besteht“, und auch dieses beweist, daß unter jenem [Selbste] nur der höchste Âtman gemeint sein kann. Somit folgt, daß die hier vorliegende Anleitung, zu sehen, zu hören u. s. w., sich auf den höchsten Âtman beziehen muß. Wenn hingegen behauptet wurde, daß diese Anleitung zu sehen u. s. w., weil mit der Kennzeichnung des Selbstes durch das Wort „lieb“ begonnen worden war, sich auf den individuellen Âtman beziehen müsse, so antworten wir hierauf:

20. *pratijñā-siddher liṅgam Ācmarathyaḥ*

als Zeichen der Bewährung der Verheißung, meint
Ācmarathya.

Es findet sich in unserer Stelle die Verheißung, daß durch die Erkenntnis des Ātman diese ganze Welt erkannt werden solle (Bṛih. 2, 4, 5), wie es denn auch heißt: „dieses Weltall ist was „dieser Ātman ist“ (Bṛih. 2, 4, 6). Es ist die Bewährung dieser Verheißung, welche angedeutet wird durch das Zeichen, daß [mit allem andern auch] der durch das Wort „lieb“ gekennzeichnete [also individuelle] Ātman hier als das, was man sehen u. s. w. solle, erwähnt wird. Wäre nämlich der individuelle Ātman von dem höchsten verschieden, so wäre, auch nach Erkenntnis des höchsten Ātman, damit der individuelle Ātman noch nicht erkannt, und die Verheißung, daß durch Erkenntnis des einen alles erkannt werden solle, würde sich nicht bewähren. Somit findet am der „Bewährung der Verheißung“ willen der Ausgang von dem Punkte aus statt, wo die individuelle und die höchste Seele in eins zusammenfallen; so meint der Lehrer Ācmarathya.

389

21. *ukramishyata' evam-bhāvāt, iti Auḍulomiḥ*

weil sie bei ihrem Auszuge dazu werden wird,
meint Auḍulomi.

Weil eben die individuelle, durch die Berührung mit dem Aggregate der Upādhi's von Leib, Sinnen, Manas und Buddhi be-fleckte Seele, nachdem sie durch Betreiben der Heilmittel, wie Erkennen, Meditieren u. s. w., zur Ruhe gekommen, „bei ihrem „Auszuge“ aus dem Aggregate des Leibes u. s. w., mit dem höchsten Ātman zur Einheit gelangen wird, deswegen nimmt unsere Stelle ihren Ausgangspunkt von der Einheit beider; so meint der Lehrer Auḍulomi; und dem entsprechend sagt auch die Schrift: „so auch erhebt sich diese Vollberuhigung aus diesem Leibe, gehet „ein in das höchste Licht und tritt dadurch hervor in eigener „Gestalt“ (Chānd. 8, 12, 3); und an einer andern Stelle wird durch das Gleichnis von den Flüssen gelehrt, daß die individuelle Seele [als solche nur] beruht auf [der illusorischen Welt der] Namen und Gestalten (Mund. 3, 2, 8):

„Wie Flüsse rinnen und im Ocean,
„Aufgebend Name und Gestalt, verschwinden,
„So geht, erlöst von Name und Gestalt,
„Der Weise ein zum göttlich höchsten Geiste“;

d. h. so wie in der Welt die Flüsse die Namen und Gestalten, auf denen sie beruhen, aufgeben und in den Ocean eingehen, ebenso giebt auch die individuelle Seele die Namen und Gestalten, auf denen sie beruht, auf und geht zu dem höchsten Geiste ein; so ist der Sinn der Stelle aufzufassen, wenn anders das Gleichnis und das Verglichene einander entsprechen sollen.

22. avasthiter, iti Kâçakritsna

390

wegen des Bestehens, so Kâçakritsna.

Weil eben jener höchste Âtman auch in Gestalt des individuellen Âtman sein Bestehen hat, deswegen ist jenes Ausgehen von der Einheit beider berechtigt; so meint der Lehrer Kâçakritsna. Und so sagt auch ein Brâhmanam: „ich will [in Feuer, „Wasser und Nahrung] mit diesem lebenden Selbstem [der individuellen Seele] eingehen und auseinanderbreiten Namen und Gestalten“ (Chând. 6, 3, 2); hieraus ist ersichtlich, daß es der höchste Âtman selbst ist, welcher [auch] in Gestalt der individuellen Seele sein Bestehen hat. Eben dieses lehrt auch ein Schriftvers wie (Taitt. Âr. 3, 12, 7):

„Wenn alle Formen überdenkt der Weise
„Und sie als Namen bloß begreifend dasitz.“

Auch wird bei der Schöpfung des Feuers u. s. w. eine besondere Schöpfung der individuellen Seele nicht erwähnt in dem Sinne, als wenn die individuelle Seele von der höchsten verschieden und eine Umwandlung derselben wäre. — Die Meinung des Lehrers Kâçakritsna geht also dahin, daß die individuelle Seele der nicht-umgewandelte höchste Gott und nicht von ihm verschieden sei. Âçmarathya hingegen nimmt an, daß zwar die Absicht darauf gerichtet sei, die individuelle Seele als identisch mit dem höchsten Âtman zu erweisen, daß aber, da dieselbe doch, zur „Bewährung der Vorheißung“, wie es hieß, in einer Weise erwähnt werde, die auf sie als etwas Eigentümliches Bezug nehme, ein gewisses Verhältnis von Wirkung und Ursache [mithin nicht völlige Identität] als in der Absicht liegend angenommen werden müsse. Von Auḍulomî endlich wird aus der Stelle geradezu gefolgert, daß die Identität und Nichtidentität sich auf zwei verschiedene Zustände der Seele bezögen. Hierbei ergibt sich, daß die Meinung des Kâçakritsna die schriftmäßige ist, weil sie sich an die von der Schrift verfolgte Absicht hält, wie zu ersehen ist aus Schriftstellen wie „das bist du“ (Chând. 6, 8, 7) und ähnlichen. Und da dem so ist, so ist es in Ordnung, daß schon aus der Erkennt-

nis der individuellen Seele die Unsterblichkeit erfolgt. Würde hingegen die individuelle Seele als eine Umwandlung [der höchsten] aufgefaßt, so könnte, da jede Umwandlung, | indem sie wieder mit dem, woraus sie umgewandelt worden, zusammengeht, dem Untergange anheimfällt, aus ihrer Erkenntnis die Unsterblichkeit nicht erfolgen. Da somit auf ihr [wegen ihrer Identität mit der höchsten Seele] die Weltansbreitung in Namen und Gestalten nicht beruhen kann, so folgt, daß dieselbe nur auf den Upādhi's beruht und der individuellen Seele [lies: *jīva*] nur eigentlich [in der Stelle Chând. 6, 3, 2] beigelegt wird. Aus demselben Grunde hat man auch die Entstehung der individuellen Seelen, welche hin und wider von der Schrift durch das Beispiel von den aus dem Feuer entspringenden Funken vorgetragen wird (Bṛih. 2, 1, 20. Kaush. 4, 20. Muṇḍ. 2, 1, 1), als eine solche aufzufassen, welche nur auf den Upādhi's beruht.

Wenn ferner noch behauptet wurde, daß er [der Veda, an unserer Stelle Bṛih. 2, 4, 12], wenn er lehre, daß jenes große Wesen selbst, von dem die Rede sei und zu dessen Betrachtung aufgefordert werde, sich in Gestalt der individuellen Seele aus den Kreaturen erhebe, damit zu erkennen gebe, daß es nur die individuelle Seele sei, zu deren Betrachtung hier aufgefordert werde, so lassen sich auch gegen diese Behauptung unsere drei Sūtras verwenden. Nämlich so: „Als Zeichen der Bewährung der Verheißung meint *Ācmarathya*“ (1, 4, 20). Verheißsen war worden, daß, wenn der Ātman erkannt sei, diese ganze Welt erkannt sei, und es war gesagt worden: „dieses Ganze ist was dieser Ātman ist“: und dieses wurde daraus bewiesen, daß die ganze Weltansbreitung in Namen, Gestalten und Werken aus der Einheit entspringe und in die Einheit wieder vergehe; sowie auch daraus, daß mittels der Gleichnisse von der Trommel u. s. w. (Bṛih. 2, 4, 7 fig.) das Inbegriffensein der Wirkung in der Ursache dargelegt wurde. Diese erwähnte Verheißung ist es, deren Bewährung angeleitet wurde durch das Zeichen, daß darauf hingewiesen wurde, wie das große Wesen als individuelle Seele sich aus den Kreaturen erhebe; so meint der Lehrer *Ācmarathya*; denn da Untrenntheit [zwischen der höchsten und der individuellen Seele] bestehe [sofern jene auch in dieser vorhanden sei.] so sei es in der Ordnung, daß mit der Erkenntnis des Einen die Erkenntnis des All's verheißsen werde. — „Weil sie bei ihrem Auszuge dazu werden wird, meint *Audulomi*“ (1, 4, 21). Weil die individuelle Seele bei ihrem Auszuge, | nachdem sie vermöge der Erkenntnis, Meditation u. s. w. zur Ruhe gekommen, mit dem höchsten Ātman eins werden wird, deswegen, so meint der Lehrer *Audulomi*, würden an unserer Stelle beide als identisch behandelt. — „Wegen des Bestehens, so *Kācakṛitsna*“ (1, 4, 22). Weil es gerade die höchste Seele ist, welche auch in Gestalt dieser individuellen Seele

ihr Bestehen hat, deswegen werden hier beide als identisch behandelt; so meint der Lehrer Kāçakṛitsna.

‘Aber ist es nicht vielmehr ein Geständnis der Vernichtung [der individuellen Seele], welches in den Worten: „aus diesen „Kreaturen erhebt sie sich und mit ihnen geht sie wieder zu „Grunde; nach dem Tode ist kein Bewußtsein“ (Brih. 2, 4, 12) vorliegt? Wie kann man also hier eine Behandlung derselben als ‘identisch [mit der höchsten Seele] sehen?’ — Dieser Einwurf ist ohne Belang; denn das hier vorliegende Geständnis der Vernichtung besagt nur eine Vernichtung der individuellen Erkenntnis; und daß der Sinn der Worte ein anderer [als der vom Gegner angenommene] ist, legt die Schrift selber dar, indem sie weiter die Einwendung folgen läßt: „damit, o Herr, hast du mich verwirrt, daß du sagst, nach dem Tode sei kein Bewußtsein“ (nur Brih. 2, 4, 13), und darauf zur Antwort giebt, „nicht Verwirrung „wahrlich rede ich; unvergänglich wahrlich ist dieser Âtman, unzerstörbaren Wesens, aber eine Loslösung desselben von „der Materie vollzieht sich“ (*mâtrâ-asamsargas tu asya bhavati*, die letzten Worte nur in der Mâdhyandina-Rec.); das heißt mit andern Worten: dieser „durch und durch aus Erkenntnis bestehende“ Âtman ist kein anderer als der allerhöchste und ewige, und es ist keine Möglichkeit einer Vernichtung desselben; aber von der Materie, d. h. von den Sinnendingen und Sinnesorganen, wie sie vom Nichtwissen geschaffen sind, vollzieht sich durch das Wissen eine Loslösung desselben. Hört aber die Behaftung mit ihnen auf, so hört auch die durch sie bedingte individuelle Erkenntnis auf, und darum heißt es: „nach dem Tode ist kein Bewußtsein“ (Brih. 2, 4, 12).

Wenn endlich noch behauptet wurde, daß um des Schlusses der Stelle willen, wo in den Worten „wie sollte man doch den „Erkenner (*vijñâtar*) | erkennen“ (Brih. 2, 4, 14) ein den Thäter einer Handlung bezeichnender Ausdruck (*vijñâtar*) vorkommt, nur die individuelle Seele es sein könne, zu deren Betrachtung vorher aufgefordert worden sei, so ist auch dem durch die Auffassung des Kāçakṛitsna zu begegnen. Ferner auch: wenn es heißt: „denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da sieht einer den „andern“ u. s. w. (Brih. 2, 4, 14), so wird in diesen Worten die, in dem Bereiche des Nichtwissens gültige, individuelle Erkenntnis des Sehens u. s. w. geschildert; sodann aber wird durch die Worte: „wo aber einem alles zum eigenen Selbst geworden ist, wie sollte „er da irgend wen sehen“ u. s. w., dargelegt, daß in dem Bereiche des Wissens jene individuelle Erkenntnis des Sehens u. s. w. nicht mehr stattfindet. Und wenn man weiter meinen könnte, daß in Ermangelung eines Objektes der Âtman doch sich selbst erkennen könne, so antworten darauf die Worte: „wie sollte er „doch den Erkenner erkennen?“ Und hieraus folgt, daß, eben

weil der Zweck der Stelle darin besteht, das Aufhören der individuellen Erkenntnis zu lehren, [der Ātman.] obgleich er nur aus bloßem Erkenntnisstoffe besteht, doch hier durch das, [eigentlich nur] unter Voraussetzung von Objekten gültige und eine auf sie bezügliche Thätigkeit ausdrückende Wort auf *-tar* [nämlich *vijñātar* Erkennen] bezeichnet wird. Wir haben aber oben schon die Schriftmäßigkeit der Auffassung des Kāçakritsna dargelegt, und aus ihr folgt, daß die Trennung zwischen individueller | und höchster Seele, wie sie ihren Grund hat in den Upādhi's, nämlich dem Leibe u. s. w., welche aus den vom Nichtwissen aufgestellten Namen und Gestalten entspringen, — daß diese Trennung im höchsten Sinne nicht real ist, und dieser Gedanke muß von allen, die sich zum Vedānta bekennen, angenommen werden, auf Grund solcher Schriftstellen wie: „seiend nur, o Teurer, war dieses zu „Anfang, Eines nur und ohne Zweites“ (Chând. 6, 2, 1); — „diese „ganze Welt ist allein der Ātman“ (Chând. 7, 25, 2); — „Brahman allein ist diese ganze Welt“ (Mund. 2, 2, 11); — „dieses „Weltall ist was diese Seele ist“ (Brîh. 2, 4, 6); — „nicht gibt „es aufser ihm einen Sehenden“ (Brîh. 3, 7, 23); — „nicht gibt „es aufser ihm ein Sehendes“ (Brîh. 3, 8, 11); — ferner auch auf Grund von Smritistellen wie: „Vāsudeva ist diese ganze Welt“ (Bhag. G. 7, 19); — „als Seele sollst du wissen mich in allen Leibern, „Bhārata“ (Bhag. G. 13, 2); — „den einen höchsten Gott in allen „Wesen stehend“ (Bhag. G. 13, 27) u. s. w. — Ferner auch, weil die Annahme einer Vielheit verboten wird in Stellen wie: „wer „da glaubt «ein anderer ist er und ein anderer bin ich», der ist „nicht weise“ (Brîh. 1, 4, 10); — „von Tod zu Tode wird verstrickt, wer eine Vielheit hier erblickt“ (Brîh. 4, 4, 19) u. s. w. — Ferner wenn es heißt: „fürwahr dieser große, ungeborene 398 „Ātman, der nicht alternde, nicht welkende, | unsterbliche, furchtlose, ist das Brahman“ (Brîh. 4, 4, 25), so wird hier dem Ātman alle Umwandlung abgesprochen. Wäre dem nicht so, so könnten die nach Erlösung Trachtenden zu der [sie bedingenden] unwiderlegbaren Erkenntnis nicht gelangen, und es wäre nicht möglich, „sich des Sinnes [der Lehre] wohl zu versichern“. Es steht aber vielmehr fest, daß die auf den Ātman bezügliche, allem Begehren ein Ende machende Erkenntnis eine unwiderlegbare ist; und die Schrift redet von solchen, „die sich des Sinnes der Vedāntalehre „wohl versichert“ (Mund. 3, 2, 6), so wie sie auch sagt: „er schaut „die Einheit an und Schmerz und Wahn verschwindet“ (Îçā 7) und auch die Smṛiti handelt von den Merkmalen „des im Wissen „Festen“ (Bhag. G. 2, 54). Ist aber die vollkommene Erkenntnis, welche die Einheit der individuellen und der höchsten Seele zum Gegenstande hat, eine feststehende, so ist es eitle Mühe, deswegen weil in dem Satze: „der Kshetrajña (die individuelle Seele) „ist der höchste Ātman“ eine bloße Verschiedenheit der Namen

vorliegt, zu behaupten, der Kshetrajña müsse von dem höchsten Ātman und der höchste Ātman von dem Kshetrajña verschieden sein, und so mit Hartnäckigkeit an einer Verschiedenheit des Ātman festzuhalten. Denn es ist einer und derselbe Ātman, welcher, zufolge einer bloßen Verschiedenheit der Namen, auf mehrerlei Art bezeichnet wird. Und wenn es heißt: „Wahrheit, Erkenntnis, Unendlichkeit ist das Brahman; wer dieses weiß | verborgen in der 396
 „Höhle [des Herzens]“ (Taitt. 2, 1), so gilt dies nicht nur von irgend einer bestimmten [alle andern ausschließenden] Höhle; auch giebt es keine von Brahman verschiedene Seele, die in der Höhle verborgen wäre, denn die Schrift lehrt in den Worten: „nachdem er sie geschaffen, ging er in dieselbe ein“ (Taitt. 2 6), daß es der Schöpfer selbst ist, welcher in sie eingegangen ist. Diejenigen aber, welche hartnäckig sind und den Sinn des Vedānta bedrängen, die bedrängen damit die zum Heile führende vollkommene Erkenntnis, halten die Erlösung für etwas Gemachtes [nicht durch Wissen, sondern durch Werke Erreichbares] und [folglich] Vergängliches und fügen sich nicht dem, was regelrecht ist.

*Siebentes Adhikaraṇam.*23. *prakṛitiḥ ca, pratijñā-dṛiṣṭānta-anuparodhāt*

auch der Urstoff, weil Verheißung und Gleichnis widerspruchlos.

Wir haben gesehen (zu Sūtram 1, 1, 1 Seite 7), daß, sowie um der Beglückung willen die Pflicht, ebenso um des höchsten Gutes [der Erlösung] willen das Brahman erforscht werden müsse; und dieses Brahman war weiter gekennzeichnet worden als „dasjenige, woraus Ursprung u. s. w. dieses [Weltalls] ist“ (Sūtram 1, 1, 2). Nun kann dieses Kennzeichen eben wohl zweierlei bedeuten: daß das Brahman die materielle Ursache der Welt ist, wie der Thon die des Gefäßes, das Gold die des Geschmeides, und daß es die bewirkende Ursache der Welt ist, wie [in den genannten Beispielen] der Töpfer und der Goldschmied es sind. Daher | erhebt sich die Frage, in welchem Sinne die Ursächlichkeit des Brahman zu verstehen sei; und da scheint es zunächst, als könne Brahman nur die bewirkende Ursache der Welt sein; warum? weil die Schrift sagt, daß seiner Schöpferthätigkeit eine Absicht vorhergegangen sei; dieses nämlich ergibt sich aus Schriftstellen wie: „er faßte die Absicht, . . . da schuf er den „Odem“ (Praçna 6, 3. 4); ein Schaffen aber, welchem eine Absicht vorhergeht, kann erfahrungsmäßig nur von den bewirkenden Ursachen, wie dem Töpfer u. s. w., verstanden werden. Und ebenso lehrt die Erfahrung, daß, wenn die Frucht der Wirkung zu Stande kommen soll, verschiedene ursächliche Faktoren [sowohl materielle als bewirkende Ursachen] zusammenwirken müssen; und dieses Gesetz hat man auch bei dem erstanfänglichen Werkmeister gelten zu lassen. Hierzu kommt, daß derselbe „der Herr“ (Gott, *īvara*) heißt; von einem Herrn aber, z. B. von einem [irdischen] Könige oder von Vaivasvata [dem Beherrscher der Unterwelt], kann man nur sagen, daß er die bewirkende [nicht die materielle] Ursache sei. Dem entsprechend ist auch von dem höchsten Herrn [Gott] anzunehmen, daß er nur die bewirkende Ursache der Welt sein kann. Hierzu kommt, daß die Wirkung, nämlich diese Welt, wie die Erfahrung beweist, aus Teilen bestehend, ungeistig und unrein ist, und daß somit auch die Ursache derselben eine dem entsprechende sein muß, indem Wirkung und Ursache gleichartig

‘zu sein pflegen. Das Brahman nun aber hat diese Merkmale nicht; denn es ist, wie die Schrift sagt, „ruhig, werklos, ungeteilt, „tadellos und fleckenlos“ (vet. 6, 19); und somit bleibt nichts anderes übrig, als für die Welt noch eine von | Brahman ver- 398
‘schiedene materielle Ursache als Trägerin jener Eigenschaften der ‘Unreinheit u. s. w. aufzustellen, wie eine solche von der Smriti [der Sāṅkhya’s] an die Hand gegeben wird, indes die von Brahman als Weltursache handelnden Schriftstellen sich nur auf eine ‘Erörterung der bewirkenden Ursache der Welt beschränken.’

Auf diese Annahme entgegnen wir: „auch der Urstoff“, d. h. Brahman ist auch als die materielle Ursache der Welt zu betrachten und nicht bloß als ihre bewirkende Ursache; warum? „weil „Verheißung und Gleichnis widerspruchlos“, d. h. nur so sind die Verheißungen und die Gleichnisse, die in der Schrift darüber vorkommen, frei von Widerspruch. Was nämlich zunächst die Verheißungen betrifft, so hieß es: „hast du denn auch der Unter- „weisung nachgefragt, durch welche [auch] das Ungehörte ein „[schon] Gehörtes, das Unverstandene ein Verstandenes, das Uner- „kannte ein Erkanntes wird?“ (Chând. 6, 1, 3); dies ist dahin zu verstehen, daß durch die Erkenntnis jenes einen alles andere, auch wenn es ein Unerkanntes war, zu einem schon Erkannten werden soll. Dieses nun also, daß durch die Erkenntnis des einen alles erkannt werden soll, trifft nur dann zu, wenn es von einer Erkenntnis der materiellen Ursache der Welt verstanden wird: indem in der materiellen Ursache die Wirkung schon enthalten ist, während hingegen die bewirkende Ursache die Wirkung nicht schon enthält; denn die Erfahrung zeigt, wie z. B. der Baumeister nicht schon das Haus enthält. Ebenso steht es weiter mit dem „Gleich- „nisse“, wenn es (Chând. 6, 1, 4 weiter) heißt: „gleichwie, o Teurer, „durch einen Thonklumpen alles was aus Thou besteht, erkannt „ist; an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein bloßer „Name, Thon nur ist es in Wahrheit“. Dieses Gleichnis kann sich nur auf die materielle Ursache beziehen; und dasselbe gilt von dem, was weiter folgt, daß durch eine Kupferperle alles, was aus Kupfer bestehe, | und durch eine Nagelschere alles, was aus 399
Eisen bestehe, erkannt werden könne (Chând. 6, 1, 5. 6). Ebenso steht die Sache in andern Stellen der Schrift. So z. B. wenn es heißt: „was muß, o Verehrungswürdiger, erkannt sein, damit diese „ganze Welt erkannt sei?“ (Mund. 1, 1, 3), so liegt hierin „die Verheißung“; und wenn es weiter heißt: „so wie aus der „Erde die Kräuter entspringen“ (Mund. 1, 1, 7), so liegt hierin das Gleichnis. Und wieder an einer andern Stelle lautet die Verheißung: „fürwahr, von wem das Selbst gesehen, gehört, verstan- „den und erkannt worden ist, von dem wird diese ganze Welt ge- „wusst“ (Brih. 4, 5, 6); und das Gleichnis lautet: „mit diesem ist es, „gleichwie man, wenn eine Trommel gerührt wird, die Töne da

„draußen nicht greifen kann; hat man aber die Trommel gegriffen
 „oder den Trommelschläger, so hat man [auch] den Ton gegriffen“
 (Bṛih, 2, 4, 7). In dieser Weise liegen in den verschiedenen Vedānta-
 texten je nach den Umständen [formulierte] Verheißungen und
 Gleichnisse vor, welche als Beweis dafür zu nehmen sind, daß
 [Brahman auch] die materielle Ursache [der Welt] ist. Und auch
 der Ablativ *yatas* „woraus“ in der Stelle: „dasjenige, fürwahr,
 „woraus diese Wesen entspringen“ (Taitt. 3, 1) ist, nach der Be-
 stimmung der [grammatischen] Smṛiti: *jani-kartuh prakṛitiḥ*, „der
 „Urstoff des Subjektes des Werdens [ist ein *apūḍnam*, steht im Ab-
 lativverhältnis“ (Pāṇini 1, 4, 30), dahin aufzufassen, daß das Ab-
 lativverhältnis hier den Urstoff bedeuten muß. Daß aber Brahman
 außerdem auch die bewirkende Ursache der Welt sein muß,
 folgt daraus, daß es außer ihm kein der Schöpfung vorstehendes
 Wesen giebt. Während nämlich in der Erfahrung die materiellen
 Ursachen, wie z. B. der Thon und das Gold, sich immer nur inso-
 fern entwickeln, als sie | einen ihnen vorstehenden Töpfer und
 400 Goldschmied zur Voraussetzung haben, so hat hingegen das Brah-
 man als materielle Ursache kein solches von ihm selbst verschie-
 denes und ihm vorstehendes Wesen zur Voraussetzung, indem die
 Schrift versichert, daß dasselbe vor der Schöpfung „Eines nur
 „und ohne Zweites“ (Chānd. 6, 2, 1) gewesen sei. Auch ergibt
 sich, wie leicht zu sehen, dieses Ausgeschlossensein eines andern
 Vorstehers [außer Brahman] zugleich daraus, daß „Verheißung
 „und Gleichnis widerspruchlos“ sind; denn gesetzt, man nähme hier
 noch einen von der materiellen Ursache verschiedenen Vorsteher
 an, so würde wiederum nicht zutreffen, daß durch Erkenntnis des
 einen alles erkannt sei, und die [erwähnten] Verheißungen und
 Gleichnisse würden widersprechend sein. Somit ergibt sich, daß
 der Ātman sowohl, weil kein Vorsteher außer ihm vorhanden, die
 bewirkende, als auch, weil kein Urstoff außer ihm vorhanden,
 die materielle Ursache [der Welterschöpfung] ist.

Und warum weiter muß der Ātman die bewirkende und zu-
 gleich die materielle Ursache sein?

24. *abhidhyā-upadeśāc ca*

auch wegen Erwähnung der Absicht.

Auch die Erwähnung der Absicht beweist, daß der Ātman das
 Bewirkende und zugleich der Stoff ist, wenn es heißt: „er be-
 „gehrte, ich will vieles sein, will mich fortpflanzen“ (Taitt. 2, 6),
 und: „dasselbige beabsichtigte, ich will vieles sein, will mich fort-

„pflanzen“ (Chând. 6, 2, 3). Hier ist aus der nach vorhergehendem Beabsichtigen aus freien Stücken erfolgenden Entwicklung zu schliessen, daß der Âtman die bewirkende Ursache ist; und aus den Worten „ich will vieles sein“, ist, da es [nur] der innere Âtman ist, dem die Absicht, vieles zu sein, beigelegt wird, zu schliessen, daß derselbe auch die materielle Ursache ist.

25. *sâkshâc ca ubhaya-âmânât*

401

offenbar auch, wegen der Erwähnung beider.

Hier folgt ein weiterer Grund dafür, daß der Âtman die materielle Ursache der Welt ist: auch daraus nämlich ergibt sich, daß das Brahman der Urstoff ist, weil, indem dabei „offenbar“, nur das Brahman als Ursache angenommen wird, „beider“, des Entstehens und des Vergehens der Welt „Erwähnung“ geschieht in der Stelle: „fürwahr aus dem Äther allein entspringen alle diese „Wesen, und in den Äther gehen sie wieder unter“ (Chând. 1. 9, 1). Denn dasjenige, woraus etwas entspringt, und worin es wieder vergeht, ist für dasselbe bekanntlich die materielle Ursache, sowie die Erde für Reis, Gerste u. s. w. Hier zeigt die Schrift „offenbar“, daß keine weitere materielle Weltursache anzunehmen ist, indem sie sagt: „aus dem Äther allein“. Was aber das Vergehen betrifft, so kann dasselbe bei einer Wirkung, wie die Erfahrung lehrt, nur in der ihr eigenen materiellen Ursache statthaben.

26. *âtma-kritêh parinâmât*

wegen der Selbstmachung durch Umschaffung.

Auch darum ist das Brahman der Urstoff, weil es in einer Betrachtung über das Brahman heißt: „dieses machte selber sich „selbst“ (Taitt. 2, 7), worin liegt, daß der Âtman zugleich das Bewirkte und das Bewirkende ist; das Bewirkte, sofern er sich selbst machte, und das Bewirkende, sofern er selbst dieses that. — ‘Aber wie ist es möglich, von einem vorher schon fertig Vorhandenen und nun als Bewirker Auftretenden zu behaupten, daß es ‘nun erst gemacht werde?’ — | Wir antworten: „durch Umschaffung“. Denn wenn auch der Âtman schon vorher fertig vorhanden war, so konnte er doch, ohne dadurch von sich selbst verschieden zu werden (lies: *âtma-avîshena*), durch Umwandlung

seines Selbstes (*vikāra-ātmanā*) sich selbst „umschaffen“. Eine solche „Umschaffung“ durch Umwandlung des Selbstes sehen wir z. B. auch mit den Stoffen der Natur, dem Thone u. s. w., vor sich gehen. Aus der dabeistehenden Bestimmung aber „dieses machte „selber“ ist zu entnehmen, daß auch als bewirkende Ursache nichts anderes dabei mitwirkte.

Oder auch man kann die Worte: „durch Umschaffung“ als ein besonderes Sūtram betrachten, dessen Sinn dann ist: auch darum ist das Brahman zugleich die materielle Ursache der Welt, weil diese „Umschaffung“ des Brahman selbst durch Umwandlung seines Selbstes von der Schrift gelehrt wird, wenn sie z. B. mit grammatischer Koordination [des Brahman und der Welt] sagt: „er war „das Seiende und das Jenseitige, das Aussprechliche und das Un-„aussprechliche“ (Taitt. 2, 6).

27. *yoniḥ ca hi gīyate*

auch wird er ja besungen als der [Mutter-]Schofs.

Auch darum ist Brahman der Urstoff, weil Brahman auch als „der [Mutter-]Schofs“ gefeiert wird in Vedāntastellen wie (Munḍ. 3, 1, 3):

„Den Schöpfer, Herrn und Geist,
„Den Mutterschofs, das Brahman“

und (Munḍ. 1, 1, 6):

„Was als der Wesen Schofs die Weisen schauen“.

Das Wort „Schofs“ bedeutet ja auch im gewöhnlichen Gebrauche des Lebens den Stoff, wenn z. B. die Erde als der [Mutter-] Schofs der Kräuter und Bäume bezeichnet wird, und auch bei 403 dem weiblichen Schofse | trifft es zu, daß er für die Leibesfrucht, sofern sie einen Teil desselben bildet, die materielle Ursache ist. Zuweilen allerdings bedeutet das Wort Schofs (*yoni*) bloß den Standort; so, wie der Zusammenhang zeigt, in der Stelle (Rīgv. 1, 104, 1):

„Ein Schofs zum Sitzen ist, o Indra, dir bereitet“.

Hier aber (Munḍ. 1, 1, 6) muß es den Urstoff bedeuten, wie ersichtlich ist aus den nachfolgenden Worten: „wie eine Spinne den „Faden ausläßt und wieder zurückzieht“ (Munḍ. 1, 1, 7).

Somit ist bewiesen, daß das Brahman die materielle Ursache ist. Wenn hingegen behauptet wurde, daß das Bewirken nach vorhergehender Absicht der Erfahrung gemäß nur bei den bewirkenden Ursachen, dem Töpfer u. s. w., nicht bei den materiellen Ursachen vorkomme, so antworten wir darauf, daß es sich hier gar nicht zu verhalten braucht, wie in der Erfahrung; denn der Gegenstand, um den es sich hier handelt, ist durch Schlüsse [aus der Wahrnehmung] nicht zu erfassen; weil er aber nur durch Offenbarung zu erfassen ist, deswegen braucht es sich mit ihm nur so zu verhalten, wie die Offenbarung es lehrt; die Offenbarung aber lehrt, daß Gott, trotz des Beabsichtigens, auch die materielle Ursache ist; wie bereits gesagt wurde. Übrigens werden wir weiterhin noch alle derartigen Einwendungen ausführlich beantworten.

Achtes Adhikaraṇam.

28. *etena sarve vyākhyātā, vyākhyātāḥ*

damit sind alle besprochen, besprochen.

Von dem Sûtram: „wegen des Erwägens nicht; schriftwidrig!“ (1, 1, 5) an wurde die Behauptung, daß die Urmaterie die Weltursache sei, von den Sûtra's selbst auf immer neue Zweifel hin bekämpft, weil scheinbar in den Vedântatexten gewisse Anzeichen 404 vorkommen, welche jene Meinung bestärken und auf den ersten Blick minder Begabten einleuchten könnten. Auch ist jene Meinung dadurch, daß auch sie die Identität der Wirkung mit der Ursache annimmt, der Vedântalehre verwandt; daher sie auch von manchen Verfassern von Dharmasûtra's, wie z. B. von Devala, in ihren Lehrbüchern angenommen worden ist; darum ist an ihre Widerlegung so viel mehr Mühe verwendet worden als an die Widerlegung der die Atome und anderes als Weltursache betrachtenden Lehren. Indessen mußte doch nun auch noch über die letzteren, weil sie der Lehre von dem Brahman als Weltursache entgegen sind, das Verwerfungsurteil ausgesprochen werden, indem sonst auch ihre Meinung durch irgend eine Andeutung des Veda bestärkt zu werden scheinen möchte und auf den ersten Blick Minderbegabten einleuchten könnte. Darum weist unser Autor, gleichwie einer, der den Hauptringer geworfen hat, über

das Bisherige hinaus, indem er sagt: „damit“, mit dem bisher zur Widerlegung der Urmaterie als Weltursache beigebrachten Komplexe von Sätzen „sind alle“, nämlich auch die Verfechter der Atome u. s. w. als Weltursache, als widerlegungsweise „besprochen“ zu betrachten; indem nämlich auch sie, das ist die Meinung, ähnlich wie die Anhänger der Urmaterie, in der Schrift
 405 keine Stütze finden, | ja mit derselben in Widerspruch stehen.

Die Wiederholung des Wortes: „besprochen, besprochen“ zeigt den Abschluss des Adhyāya an.

So lautet in dem Kommentare zur erhabenen *Çāriraka-mīmāṃsā*, dem Werke der verehrungswürdigen Päṇḍe des erhabenen *Çaṅkara*, des Schülers der erlauchten Päṇḍe des erhabenen *Gorinda*, im ersten *Adhyāya* der vierte *Pāda*.

Ende des ersten Adhyāya.

ZWEITER ADHYÂYA.



Des zweiten Adhyāya

ERSTER PĀDA.

Erstes Adhikaraṇam.

1. *smṛiti-anavakāṣa-dosha-prasāṅga', iti cen? na!* 406
anya-smṛiti-anavakāṣa-dosha-prasāṅgāt.

Es trete der Fehler ein, daß die Smṛiti keine Berechtigung habe, meint ihr? Nein, weil [wenn man die eine Smṛiti zuläßt] der Fehler eintritt, daß die andern Smṛiti's keine Berechtigung haben.

Im ersten Adhyāya wurde bewiesen, daß der allwissende und allmächtige Gott die Ursache ist für die Entstehung der Welt, so wie der Thon für die der Gefäße, das Gold für die der Geschmeide; daß er ferner nach Entstehung der Welt, vermöge seiner Eigenschaft als der Regierer, die Ursache ist für das Fortbestehen der Welt, so wie der Zauberer für das des Zaubers; und daß er endlich auch die Ursache ist für die Reabsorption der aus ihm herausgesetzten Welt in sein eigenes Selbst, so wie der Erdengrund für die vier Klassen der [organischen] Wesen; — und eben dieser [allwissende und allmächtige Gott] ist die Seele in einem jeden von uns. — Alles dieses haben wir durch den Nachweis der Übereinstimmung der Vedāntatexte erwiesen und dabei die Lehren von der Urmaterie u. s. w. als schriftwidrige verworfen. Nunmehr ist es unsere Aufgabe, den Widerspruch der Smṛiti-Reflexion auf ihrem eigenen Gebiete [d. h.

gleichfalls durch Reflexion] zu entkräften (Pāda 2, 1), sodann, von den Theorien der Urmaterie u. s. w. zu beweisen, daß es nur Scheingründe sind, mit denen sie sich brüsten (Pāda 2, 2), und endlich darzuthun, daß die verschiedenen Vedāntatexte in Bezug auf den Hergang bei der Welterschöpfung u. s. w. nicht mit einander in Widerspruch stehen (Pāda 2, 3—4). Dieser Art ist der Gegenstand, zu dessen Abhandlung der zweite Adhyāya bestimmt ist. — Zunächst also kommt es darauf an, den Widerspruch der Smṛiti darzulegen und zu entkräften.

407 'Wenn behauptet wurde', so könnte man sagen, 'daß nur das allwissende Brahman die Ursache der Welt sein könne, so ist das unpassend; | warum? „weil dann der Fehler eintritt, daß die Smṛiti keine Berechtigung hat“. Nämlich sowohl diejenige Smṛiti, welche, als ein Lehrgebäude auftretend, von dem großen Weisen [Kapila] aufgebracht und von seinen Schülern angenommen worden ist, als auch andere Smṛititexte, welche in ihre Fußstapfen treten, diese alle haben, wenn es so steht, keine Berechtigung zu existieren, sofern der Zweck der Abfassung darin besteht, die ungeistige Urmaterie als die selbständige Ursache der Welt aufzuweisen. Was allerdings die Smṛiti des Manu und ähnliche betrifft, welche bemüht sind, in Bezug auf das, was zur Pflichtlehre gehört und auf [vedischer] Vorschrift beruht, z. B. das Feueropfer u. s. w., den dabei beabsichtigten Zweck zu erörtern, so haben diese eine Berechtigung der Existenz, sofern sie auseinandersetzen, wie die und die Kaste zu der und der Zeit auf die und die Weise bei einem Lehrer einzuführen ist, wie der Lebenswandel zu gestalten, wie das Vedastudium, wie die Entlassung des Schülers, wie seine Verbindung mit einer Miterfüllerin des Gesetzes zu bewerkstelligen ist, indem sie auf diese Weise die mannigfaltigen Pflichten der vier Kasten und Lebensstadien, wie sie den Zweck des Menschen bilden, auseinandersetzen. Anders aber steht es mit der Smṛiti des Kapila und ähnlichen; diese haben es nicht mit einem Gegenstand der Pflichterfüllung zu thun, sondern sind aufgebracht worden zu dem Zwecke, die vollkommene Erkenntnis, wie sie der Weg zur Erlösung ist, darzulegen; müssen wir ihnen nun hierzu die Berechtigung absprechen, so tritt der Fall ein, daß sie zu gar keinem Zwecke tauglich sind; | darum 408 muß man vielmehr die Vedāntatexte so erklären, daß sie mit jenen übereinstimmen.' —

Aber wie ist es möglich, nachdem wir durch all die Gründe, „wegen des Erwägens“ (Sūtram 1, 1, 5) u. s. w., als Inhalt der Schrift festgestellt haben, daß das allwissende Brahman allein die Weltursache sei, dieses Resultat nun wieder bloß deswegen anzufechten, weil sonst der Übelstand eintrete, daß die Smṛiti keine Berechtigung habe! Und allerdings ist ein solcher Angriff für selbständige Denker bedeutungslos. Aber die Leute sind meistens

teils in ihrem Denken unselbständig und nicht im Stande, den Schriftsinn aus sich selbst heraus anzufassen; daher sie sich vielleicht auf die von berühmten Urhebern herrührende Smṛiti stützen könnten und den Schriftsinn ihrer Autorität gemäß anzunehmen geneigt sein möchten, der von uns verfassten Auslegung hingegen, wegen der Verehrung für jene Urheber der Smṛiti, kein Vertrauen schenken würden. 'Auch wird ja', so können die Gegner noch geltend machen, 'von der Smṛiti erwähnt, daß ein Kapila und andere eine seherartige, unfehlbare Erkenntnis gehabt hätten; ja es giebt sogar eine Stelle der Schrift, welche sagt (Āvet. 5, 2):

„Der mit dem weisen Kapila zu Anfang,
 „Nachdem gezeugt er, schwanger ging im Geiste,
 „Und ihn geboren wünschte zu erschauen.“

| 'Darum darf man nicht die Gedanken dieser Männer als nicht 409
 'zur Sache gehörig erachten. Auch stellen sie den Schriftsinn fest, indem sie dabei [ebenso wie ihr] sich auf die Reflexion stützen; und auch darum muß man die Vedântatexte der Smṛitilehre gemäß auslegen.' — So lautet der erneute Angriff. —

Ihm wird gewehrt mit den Worten: „nein! weil [wenn man „die eine Smṛiti zuläßt] der Fehler eintritt, daß die andern Smṛiti's keine Berechtigung haben.“ Wenn man nämlich deswegen, weil sonst für die Smṛiti keine Berechtigung sein würde, die Lehre von Gott als der Weltursache beanstandet, so trifft es sich, daß man eben damit andern Smṛititexten, welche gleichfalls lehren, daß Gott die Weltursache sei, die Berechtigung absprechen muß. Wir wollen dieselben anführen. An der Stelle: „Was jenes unerkennbar Feine ist“, in welcher von dem höchsten Brahman gehandelt wird, heißt es von ihm: „er wird als inures Selbst der „Wesen, als ihre Seele anerkannt“; und weiter: „von diesem ging „das Unerschloßne aus mit den drei Guṇa's, Bester der Brahmanen“ (Mahâbh. 12, 13679 fg.). Ebenso heißt es auch an einer andern Stelle: „das Unerschloßne löst, o Priester, im guṇalosen „Purusha sich auf“ (Mahâbh. 12, 12895). — Ferner, sagt ein Purâṇam (fast wörtlich Mahâbh. 12, 11211):

| „So höret denn die Summa von dem allen: 410
 „Nârâyana ist diese Welt, der Alte;
 „Er hat zur Schöpfungszeit die Welt geschaffen:
 „Er zur Vernichtungszeit verschlingt sie wieder

— Und in den Bhagavadgîtî's (7, 6) heißt es:

„Ich bin für diese ganze Welt
 „Der Ursprung und der Untergang.“

— Ebenso läßt sich mit Bezug auf den höchsten Âtman Âpâstamba vernehmen (Dharmasûtra 1, 8, 23, 2): „aus ihm entstanden

„sind die Leiber alle; er ist die Wurzel immerdar und ewig“. — In dieser Weise wird oft genug auch von den Smṛititexten Gott als die bewirkende und auch als die materielle Ursache anerkannt. Tritt nun jemand, gestützt auf die Autorität einer Smṛiti, gegen uns auf, so können wir ihm, ebenfalls gestützt auf die Autorität einer Smṛiti, die Antwort geben; das bedeutet diese Hervorhebung als eines Übelstandes, daß [wenn die eine Smṛiti gelten soll] „die andern Smṛiti's keine Berechtigung haben“. Was aber die Texte der Schrift betrifft, so haben wir bewiesen, daß ihr Zweck dahin geht, die Weltursache zu offenbaren; und wenn die Smṛititexte darüber miteinander in Widerspruch stehen, so daß

411 man notwendigerweise | eine Smṛiti aufgeben muß, um die andere zu halten, nun so bilden diejenigen Smṛititexte, welche der Schrift folgen, die Richtschnur, und die andern verdienen keine Berücksichtigung; daher es auch in dem Kapitel von der Richtschnur heißt: „widerspricht sie, so weise man sie ab, wenn nicht, so „dient sie zur Stütze“ (Jaim. 1, 3, 3). — Es ist aber auch nicht abzusehen, wie irgend jemand ohne die Schrift das Übersinnliche vernehmen sollte, da ein Anlaß, auf dasselbe zu schließen, [in dem Sinnlichen] nicht vorliegt. Meint ihr, daß dies bei einem Kapila und ähnlichen doch möglich sei, weil sie als Vollendete (*siddha*) ein unbeschränktes Erkennen besitzen, so bestreiten wir das, weil auch jene Vollendung nur eine bedingte ist. Nämlich die Vollendung wird bedingt durch Erfüllung der [ceremoniellen] Pflicht, diese Pflicht aber beruht auf [vedischer] Aufforderung; darum kann der Inhalt der schon vorher vorhanden gewesenen [vedischen] Aufforderung [die Pflicht zu betreiben oder auch den Ātman als Weltursache zu erkennen] nicht durch die Behauptungen eines erst hinterher [durch Betreibung jener Pflicht] zur Vollendung gelangten Menschen zweifelhaft gemacht werden, zumal, wenn in der auf jene Vollendeten zurückgehenden Anschauungsweise eine Vielheit [der Meinungen] sich zeigt; und da, wie oben nachgewiesen, in der auf die Vollendeten zurückgehenden Smṛiti eine derartige Zwiespältigkeit wirklich vorliegt, so giebt es, um [über die widersprechenden Meinungen hinaus] ins Klare zu kommen, gar keinen andern Ausweg als diesen, daß man sich an die Schrift hält. Und auch Leute von unselbständigem Urteil dürfen darum doch nicht ohne Weiteres für irgend eine bestimmte Smṛiti Partei nehmen, weil, wenn man vielmehr (*tu*) sich irgend einer

412 beliebigen Partei anzuschließen berechtigt wäre, | wegen der Mannigfaltigkeit der menschlichen Meinungen, der [unmögliche] Fall eintreten würde, daß die Wahrheit selbst ein Nichtbeständiges wäre. Darum muß auch ein solcher [der nicht mit eignen Augen, sondern nur mit denen der Smṛiti zu sehen vermag] durch Beachtung des Widerspruches der Smṛititexte gegen einander und durch Scheidung dessen, was der Schrift gemäß ist, auf einem

gesunden Wege der Erkenntnis zustreben. — Wenn hingegen oben auf eine Schriftstelle hingewiesen wurde, welche von dem hohen Wissen des Kapila spricht, so reicht auch das nicht hin, um einer Meinung des Kapila, falls sie der Schrift widerspricht, Glauben zu verschaffen; denn die ganze Übereinstimmung der Schrift [mit der Smrîtianschauung] liegt hier in dem bloßen Namen des Kapila; es giebt aber noch einen andern Kapila, nämlich den Verbrenner der Söhne des Sagara (vgl. Mahâbh. 3, 8831 fg.; 12, 10613 fg.), der auch Vâsudeva heist; wo es sich aber um eine andere Sache handelt, die der Zutreffung auf den vorliegenden Fall ermangelt, da kann diese nichts beweisen. Übrigens giebt es auch eine Schriftstelle, welche die GeistesgröÙe des Manu preist, indem sie sagt: „fürwahr, alles was Manu gesagt hat, das ist Arzenei“ (Taitt. saiph. 2, 2, 10, 2); Manu aber sagt (12, 91):

„Wer alle Wesen in sich selbst, sich selbst in aller Wesenheit
„Erkennt, der opfert nur dem Selbst und gehet ein zur Herrlichkeit“;

in diesen Worten preist Manu die Lehre, daß alles Seele sei, und verwirft folglich die Ansicht des Kapila; Kapila nämlich kommt in seinen Schlüssen nicht zu der Anschauung, daß die ganze Welt der Âtman sei, sondern nimmt vielmehr eine Vielheit von Seelen an. Ebenso [wie mit Manu] steht es mit dem | Mahâbhâratam, wo 413 die Frage aufgeworfen wird:

„Sind viele Geister oder ist nur einer?“

worauf als gegnerische Behauptung aufgestellt wird:

„Wenn wir dem Sâñkhyam und dem Yoga folgen,
„So gäbe es, o Fürst, der Geister viele“;

zu ihrer Widerlegung heist es dann (Mahâbh. 12, 13715):

„Ein Ursprung nur ist all der vielen Geister,
„Der gunalose Geist; er ist das Weltall“;

und weiter heist es (Mahâbh. 12, 13743 fg.):

„Er ist mein Selbst und deins und aller andern
„Verkörpernten, doch ist er unerkennbar,
„Weil er Zuschauer bloß in allen ist.
„Ganz Haupt, ganz Arm, ganz FüÙe, Augen, Nase,
„Durchdringt die Wesen er allein und wandelt
„Nach freier Willkür wie es ihm gefällt“;

in diesen Worten liegt ausgesprochen, daß alles allein die Seele ist; eben dasselbe lehrt auch die Schrift, wenn sie sagt (Içã 7):

| „Wer aller Wesen Schar nur als sein Selbst empfindet,
„Der schaut die Einheit an, und Schmerz und Wahn verschwindet.“

414

Also auch darin widerspricht die Lehre Kapila's dem Veda und widerspricht dem mit dem Veda gehenden Worte des Manu, daß Kapila eine Vielheit von Seelen annimmt, nicht nur darin, daß er, wie wir besprochen haben, eine selbständige Urnatur annimmt. Nun ist aber die Autorität des Veda in Bezug auf seinen Gegenstand eine unbedingte, wie die der Sonne auf dem Gebiete der Gestalten, während hingegen die Autorität von Menschenworten in Bezug auf ihren Gegenstand bedingt wird durch den Grund, auf den sie sich stützt, und von dem sie durch die Erinnerung des Redenden getrennt wird; das ist der große Unterschied; und darum ist es kein Fehler, wenn für die Smṛiti auf Punkten, wo sie dem Veda widerspricht, keine Berechtigung sich angeben läßt.

Und warum ist ferner die der Smṛiti abgehende Berechtigung kein Fehler?

2. itareshāñ ca anupalabdheḥ

auch wegen Nichtwahrnehmbarkeit der andern.

Auch die andern Principien außer der Urmaterie, welche von der Smṛiti als Umwandlungen der Urmaterie betrachtet werden, nämlich das Große und die übrigen, auch diese sind weder im Veda noch in der Erfahrung nachzuweisen. Was allerdings die Elemente und die Sinnesorgane betrifft, so mag von diesen in der Smṛiti gehandelt werden, da sie aus dem Veda und der Erfahrung bekannt sind; das Große aber und die folgenden Principien sind 415 der Erfahrung | und dem Veda unbekannt; daher eine Smṛiti über dieselben ebenso wenig zulässig ist, wie über ein sechstes Sinnesorgan oder Element. Und wenn hier und da ein Schriftvers auf jene sich zu beziehen scheint, so haben wir bewiesen, daß dem nicht so ist an der Stelle: „auch das Gefolgerte sei nach einigen“ (Sūtram 1, 4, 1). Ist nun, — das ist der Sinn unseres Sūtram, — der Smṛiti in Bezug auf die Wirkung keine Autorität beizulegen, so kommt ihr eine solche auch nicht in Bezug auf die Ursache zu; und auch darum schadet es nichts, wenn für die Smṛiti keine Berechtigung sich nachweisen läßt. — Diejenigen aber überhaupt, welche sich auf die Reflexion stützen [wozu auch die Anhänger der Smṛiti gehören], werden noch weiterhin, in dem Sūtram „nein, „wegen der Wesensverschiedenheit“ (2, 1, 4) und den folgenden, ihre Entwurzelung finden.

Zweites Adhikaraṇam.

3. etena Yogaḥ pratyuktah

damit ist [auch] der Yoga abgefertigt.

Mit dieser Widerlegung der Sāṅkhya-Smṛiti ist auch die Yoga-Smṛiti als widerlegt zu betrachten, auf welche hier, über die erstere hinaus, verwiesen wird; denn auch in ihr werden, in Widerspruch mit der Schriftlehre, die selbständige Urmaterie als Weltursache und die weder der Erfahrung noch dem Veda bekannten Principien des Großen u. s. w. als Wirkung angenommen. — Aber ist dieses, wenn dem so ist, und beide [als gleich] der gleichen Regel unterliegen, nicht schon durch das Vorhergehende erledigt? wozu also wird hier abermals darauf hingewiesen? — Deswegen, weil hier noch folgendes weitere Bedenken zu erledigen bleibt. 'Der Yoga nämlich', so könnte man sagen, 'wird im Veda als ein Hilfsmittel der vollkommenen Erkenntnis vorgeschrieben. So z. B., wenn es heisst: „ihn soll man hören, verstehen, überdenken“ (Bṛih. 2, 4, 5). Und an der Stelle „wer dreifach hochgerichtet grade hält den Leib“ (Çvet. 2, 8) wird nach Besprechung des rechten Sitzens | in der Upanishad der Çvetāçvatara's 416 eine ausführliche Anleitung zur Betreibung des Yoga erteilt. Auch finden sich im Veda tausendfach Andeutungen, welche den Yoga betreffen; z. B. wenn es heisst: „das ist was man den Yoga nennt, der Sinne starke Fesselung“ (Kāth. 6, 11), und: „dies Wissen, und die ganze Yoga-Weise“ (Kāth. 6, 18) u. s. w. Auch heisst es in dem Lehrbuche des Yoga: „nunmehr folgt als Hilfsmittel der Erkenntnis der Wahrheit der Yoga“. Hiermit wird der Yoga als ein Hilfsmittel der vollkommenen Erkenntnis anerkannt. Sollte daher nicht, auf Grund dieser teilweisen Übereinstimmung, anzunehmen sein, dafs, ähnlich wie die Smṛiti des Achterwerkes [des Pāpini] und andere, auch die Smṛiti des Yoga eine unwiderlegbare sei?' — Auch dieses weitere Bedenken wird durch die Verallgemeinerung [des vom Sāṅkhyam Gesagten auch für den Yoga] erledigt. Wenn nämlich auch eine teilweise Übereinstimmung stattfindet, so ist doch auch die vorher [beim Sāṅkhyam] hervorgehobene teilweise Nichtübereinstimmung offenbar hier vorliegend. — Es giebt ja viele Smṛiti's, die sich mit psychologischen Fragen beschäftigen, aber nur die Smṛiti des Sāṅkhyam und des Yoga werden mit Fleifs widerlegt, weil diese beiden in dem Rufe stehen, als könnten sie das höchste Ziel des Menschen lehren, weil ferner sie von gelehrten Männern gebilligt worden sind, und sich auf Andeutungen der Schrift stützen, indem es z. B. heisst (Çvet. 6, 13):

417 „Den auch das Sāṅkhyam und der Yoga lehren,
 „Wer diesen Weltengrund als Gott erkannt,
 | „Der wird befreit von allen Erdenbanden.“

— Die Verwerfung dieser Lehren aber beruht darauf, daß weder durch die Erkenntnis der Sāṅkhya-Smṛiti noch auf dem Wege des Yoga, sofern dieser vom Veda sich entfernt, das höchste Gut [die Erlösung] verwirklicht werden kann. Denn die Schrift erklärt, daß es kein anderes Mittel zur Erlangung des höchsten Gutes gebe, als die vedische Erkenntnis von der Einheit des Ātman [lies *ātma-ekatva-vijñānāt*], wenn es heißt (Çvet. 3, 8):

„Wer ihn erkannt hat, übersteigt den Tod,
 „Nicht giebt es einen andern Weg zum Gehen.“

Das Sāṅkhyam nämlich und der Yoga sind dualistisch und erkennen die Einheit des Ātman nicht an. Was aber das angeführte Schriftzeugnis betrifft, in dem es hieß: „den auch das Sāṅkhyam „und der Yoga lehren“ (Çvet. 6, 13), so ist dies dahin zu verstehen, daß hier die vedische Erkenntnis und Meditation wegen ihrer Verwandtschaft damit durch die Worte Sāṅkhyam und Yoga bezeichnet werden. So weit aber die Sāṅkhya- und Yoga-Smṛiti uns nicht widersprechen, so weit geben wir gern ihre Berechtigung zu. So z. B. wenn es heißt: „denn diesem Geiste haftet „nichts an“ (Bṛih. 4, 3, 16), so wird die hier von der Schrift gelehrt Reinheit des Geistes [vom Sinnlichen] von den Sāṅkhya's bei der Schilderung des gunalosen Geistes adoptiert (vgl. Kapila-sūtra 1, 15). Ebenso, wenn z. B. die Schrift in den Worten: „der „Pilgermönch, farblosen Kleides, kahlköpfig und ungeleitet“ (Jā-bāla-Up. 5, p. 452) die von ihr angenommene Beharrlichkeit in der Entsagung lehrt, so wird dies von den Anhängern des Yoga-systems da, wo sie von der Pilgerschaft u. s. w. handeln, adoptiert. — In dieser Weise hat man sich allen auf Reflexion gegründeten Smṛitistellen gegenüber zu verhalten. Sollte es sich 418 herausstellen, daß auch sie durch Reflexion und Sachgemäßheit die Erkenntnis der Wahrheit fördern, so mögen sie dieselbe | immerhin fördern; zu schöpfen aber ist die Erkenntnis der Wahrheit nur aus den Vedāntatexten; denn die Schrift sagt: „nicht ohne „Vedakunde wird erkannt der Große“ (Taitt. br. 3, 12, 9, 7), und: „ich frage dich nach jenem Geist, den die Upanishad's lehren“ (Bṛih. 3, 9, 26).

Drittes Adhikaranam.

4. 'na, vilakṣaṇatvād asya, tathātvañ ca śabdāt'

'nein! wegen Wesensverschiedenheit von dieser [Welt];
und auch aus dem Schriftworte ergiebt sich, daß dem
so ist.'

Das Brahman ist die bewirkende und die materielle Ursache dieser Welt. Was die Smṛiti gegen diese unsere Behauptung einwendete, ist erledigt worden; nunmehr handelt es sich darum, die Einwendungen der Reflexion zu erledigen. — Aber wie können bei dieser von der heiligen Überlieferung gelehrteten Sache aus der Reflexion entspringende Einwendungen überhaupt Platz greifen? Muß nicht, ebenso wie bei der Pflichtlehre, auch in der Lehre vom Brahman die heilige Überlieferung eine rücksichtslose [unbedingte] Geltung haben? — Diese Position möchte als unangreifbar gelten, wenn der Gegenstand, um den es sich hier handelt, durch kein anderes Erkenntnismittel ergründbar und nur durch die heilige Überlieferung erkennbar wäre, wie dies bei der Pflicht, weil sie ein zu Verwirklichendes ist, in der That stattfindet. Aber das Brahman ist vielmehr zu erforschen als etwas, welches schon in Wirklichkeit vorhanden ist, und bei einem wirklich vorhandenen Objekte sind auch andere Beweismittel außer der Offenbarung am Platze, wie [es] z. B. bei der Erde u. s. w. [die Wahrnehmungen der Sinne] sind. Ähnlich nun, wie man, wenn zwei Schriftstellen einander widersprechen, die eine im Sinne der andern deutet, so könnte man ja, wo die Schrift einem andern Beweismittel widerspricht, die Schriftstelle im Sinne desselben deuten. Hierzu kommt, daß die Vernunftbetrachtung, welche nach Analogie des Wahrnehmbaren das Unwahrnehmbare kennen lehrt, | der 419 unmittelbaren Auffassung der Sache näher steht, während hingegen die Schrift, sofern sie ihre Sache nur durch Erzählungen darlegt, von derselben doch weiter entfernt ist. Daß aber die Erkenntnis des Brahman, welche das Nichtwissen zu nichte macht und die Erlösung vollbringt, in einer solchen unmittelbaren Auffassung sich vollendet, ist darum zuzugeben, weil die Frucht derselben eine in der Wahrnehmung vorliegende ist. Und auch die Schrift, wenn sie in der Stelle: „man soll ihn hören, soll ihn verstehen“ (Bṛih. 2, 4, 5) außer dem Hören auch noch ein Verstehen anbefiehlt, giebt damit zu erkennen, daß hierbei auch die Reflexion zu achten ist. Daher wird hier wiederum ein Einwurf erhoben, welcher auf die Reflexion gegründet ist, und derselbe lautet: „nein! wegen Wesens-, verschiedenheit von dieser [Welt]“. Nämlich: 'wenn behauptet

‘wurde, daß das geistige Brahman auch die materielle Ursache der Welt sei, so geht das nicht an; warum? „wegen der Wesens-, verschiedenheit dieser“ Welt als Produkt von dem, was ihr als ihren Urstoff bezeichnet. Nämlich diese Welt, welche eine Wirkung des Brahman sein soll, ist von dem Brahman wesensverschieden, sofern die Wahrnehmung lehrt, daß dieselbe ungeistig und unrein ist; das Brahman wiederum ist von der Welt wesensverschieden, sofern es nach der Schrift geistig und rein ist. Bei Wesensverschiedenheit aber findet ein Verhältnis als Urstoff und Produkt nicht statt, indem z. B. Produkte wie die Geschmeide nicht den Thon als Urstoff, und Produkte wie Thongefäße nicht das Gold als Urstoff haben können. Vielmehr werden aus dem Thon nur die dem Thon entsprechenden Produkte, und aus dem Golde | die dem Golde entsprechenden hervorgebracht. In ähnlicher Weise muß auch diese Welt, weil sie ungeistig und mit Wohl, Wehe und Wahn behaftet ist, als Wirkung einer ungeistigen und [in Folge der drei Guṇa's, *Sattvam*, *Rajas* und *Tamas*] mit Wohl, Wehe und Wahn behafteten Ursache betrachtet werden, nicht aber als eine solche des von ihr wesensverschiedenen Brahman. Die Wesensverschiedenheit dieser Welt aber von Brahman ergibt sich daraus, daß sie, wie die Erfahrung zeigt, nicht Reinheit und Geistigkeit besitzt.’

‘Denn erstlich ist diese Welt unrein, weil sie zufolge ihrer [durch *Sattvam*, *Rajas* und *Tamas* bedingten] Behaftung mit Wohl, Wehe und Wahn die Ursache von Freude, Schmerz und Verzweiflung ist und sich als solche durch Himmel und Hölle aufwärts und abwärts erstreckt.’

‘Zweitens ist diese Welt ungeistig, weil sie sich dem Geistigen [d. h. dem *Purusha*] gegenüber, sofern sie nur das Werkzeug der [von ihm gewollten] Wirkungen ist, als ein bloßes Mittel zum Zwecke (*upakaranam*) verhält. Ein solches Verhältnis aber als Zweck und Mittel zum Zwecke findet unter zwei gleichartigen Dingen nicht statt, indem z. B. von zwei Lampen nicht die eine das Mittel zum Zwecke [der Beleuchtung] der andern sein kann.’ — Aber könnte nicht auch ein Geistiges ein Werkzeug für die Wirkungen [eines andern Geistigen] bilden, indem es, etwa wie der Diener seinem Herrn, der genießenden Seele als Mittel zum Zwecke dient? — ‘Doch nicht! Denn auch bei dem Herrn und Diener ist der letztere nur, insofern er ein Ungeistiges ist, Mittel zum Zwecke des Geistigen. Es ist nämlich nur der jenem Geistigen angehörige ungeistige Teil, bestehend aus der *Buddhi* und den übrigen [Organen], welcher dem andern Geistigen als Mittel zum Zwecke dient, nicht aber jenes Geistige [der *Purusha*] selbst, indem dieses für sich nicht im Stande ist, die Zwecke des andern Geistigen zu fördern oder auch zu hemmen, da, wie die *Sāṅkhya*'s annehmen, die Geistigen [*Purusha*'s]

'absolut thatlos sind. — Ist daher irgend etwas Werkzeug einer
 'Wirkung, so kann es nur ein Ungeistiges sein. — | Hierzu kommt, 421
 '[als ein weiterer Beweis der Ungeistigkeit der Welt und mithin
 'Wesensverschiedenheit von Brahman], dafs bei Gegenständen wie
 'z. B. Holzstücken und Erdschollen ein Beweis ihrer Geistigkeit
 'absolut nicht zu erbringen ist, wie ja auch diese Einteilung [der
 'Weltwesen] in geistige und ungeistige allgemein anerkannt wird.
 'Darum also kann wegen ihrer Wesensverschiedenheit von Brahman
 'diese Welt nicht aus ihm als Urstoff entspringen. — Allerdings
 'könnte jemand, mit Hinblick auf den von der Schrift gelehrten
 'Ursprung der Welt aus einem Geistigen, dieser Lehre zu Liebe
 'geneigt sein, die ganze Welt als ein Geistiges aufzufassen, indem
 'ja doch das Produkt dem Stoffe entsprechen mufs; nur dafs das
 'Geistige als solches in Gestalt seiner Produkte nicht wahrnehm-
 'bar wäre, ähnlich wie auch an den Seelen, welche offenbar ein
 'Geistiges sind, in den Zuständen des Schlafes und der Ohnmacht
 'die Geistigkeit nicht wahrgenommen wird; ebenso würde auch an
 'Holzstücken und Erdschollen die in ihnen liegende Geistigkeit
 'blofs nicht wahrgenommen werden. Hiernach würde der eigent-
 'liche Unterschied nur darin liegen, dafs das Geistige das eine
 'Mal wahrnehmbar, das andere Mal nicht wahrnehmbar wäre, wie
 'allerdings auch darin, dafs es in dem einen [letztern] Falle [als
 'Körper] gestaltet, in dem andern nicht gestaltet wäre; im übrigen
 'aber würden die Werkzeuge des Wirkens und die Seelen beide
 'eben wohl ihrem Wesen nach geistig sein und das Verhältnis von
 'Urstoff und Modifikation desselben könnte zwischen dem Brahman
 'und ihnen ohne Widerspruch angenommen werden. Und so wie
 'zwischen dem Fleische [des menschlichen Leibes] und [den Nah-
 'rungsmitteln wie] Suppe und Reisbrei, obwohl beide eben wohl
 'erdartig sind, doch, auf Grund ihrer speciellen Verschiedenheit,
 'ein gegenseitiges Verhältnis von Zweck und Mittel besteht, ebenso
 'könnte es auch in unserm Falle sein; und auch die allgemein an-
 'genommene Zweiteilung [in Geistiges und Ungeistiges] würde aus
 'diesem Grunde nicht in Widerspruch damit stehen. Gesetzt durch
 'eine derartige Argumentation liefse sich die aus der Geistigkeit
 'und Ungeistigkeit entnommene Wesensverschiedenheit [zwischen
 'Brahman und Welt] heben, | so würde damit doch jene andere, 422
 'in der Reinheit und Unreinheit begründete Wesensverschiedenheit
 'nicht aufgehoben sein; aber auch jene erstere Wesensverschieden-
 'heit läfst sich doch wohl richtiger auch nicht heben, so sagt [in
 'unserm Sūtram der Opponent], denn „auch aus dem Schriftworte
 '„ergiebt sich, dafs dem so ist“. Nämlich jene Geistigkeit aller
 'Dinge wird in der Erfahrung doch nicht wahrgenommen, sondern
 'nur, um des Schriftwortes von der Geistigkeit der Weltursache
 'willen, durch eine blofse Versteifung auf das Schriftwort aus-
 'spekuliert [lies: *utprekshyate*]; nun aber trifft es sich, dafs sie

mit der Schrift selbst in Widerspruch steht, weil „auch aus dem „Schriftworte sich ergibt, daß dem so ist“, d. h. daß die Welt von ihrem [vermeintlichen] Urstoffe wesensverschieden ist. Denn wenn die Schrift sagt: „Bewußtsein und Unbewußtsein“ (Taitt. 2, 6), so behauptet sie hiermit die Unbewußttheit eines Teiles der Welt und giebt damit zu, daß die ungeistige Welt von dem geistigen Brahman wesensverschieden ist.

Aber wird nicht an andern Stellen auch die Geistigkeit der für ungeistig gehaltenen Elemente und Sinnesorgane von der Schrift behauptet, wenn sie sagt: „die Erde sprach, die Wasser sprachen“ (Çatap. br. 6, 1, 3, 2, 4). — „diese Glut erwog, diese Wasser erwogen“ (Chând. 6, 2, 3, 4)? Hier wird doch in Bezug auf die Elemente eine Geistigkeit gelehrt. Und ebenso in Bezug auf die Sinnesorgane, wenn es heißt: „diese Lebensorgane stritten einst um den Vorrang; und sie gingen zu dem Brâhman“ (Brih. 6, 1, 7), und „da sprachen sie zur Rede, singe du für uns den Udgîtha“ (Brih. 1, 3, 2). Hier wird die Geistigkeit doch auch den Sinnesorganen beigelegt.

Darauf giebt er [nämlich der Gegner] zur Antwort:

133 5. *‘abhimāni-vyapadeṣas tu, viçeṣha-anuyatibhyām’*

‘vielmehr Bezeichnung der vertretenden, wegen des Unterschiedes und wegen der Entsprechung.’

Das Wort „vielmehr“ soll diesem Zweifel wehren. Man darf also nicht wegen Schriftworten wie „die Erde sprach“ den Elementen und Sinnesorganen eine Geistigkeit zuschreiben, weil dieses eine „Bezeichnung der vertretenden“ ist. Nämlich die geistigen Gottheiten, welche die Erde u. s. w. vortreten und die Rede u. s. w. vertreten, diese werden dargestellt in solchen Thätigkeiten, wie sie geistigen Wesen zukommen, z. B. Reden, Unterreden u. s. w., nicht aber die Elemente und Sinnesorgane als solche. Warum? „wegen des Unterschiedes und wegen der Entsprechung“. Es ist nämlich, wie oben gezeigt, ein Unterschied zwischen den genießenden Seelen und den Elementen nebst Sinnesorganen, worauf eben die Einteilung in Geistiges und Ungeistiges beruht; wäre alles ein Geistiges, so würde dieser Unterschied nicht statthaben. Auch werden von der Schule der Kausîtakin’s in der Stelle vom Streit der Sinne diese, um der Meinung zu wehren, als wären nur die Organe zu verstehen, und um auf die ihnen vorstehenden geistigen Wesen hinzuweisen, als „Gottheiten“ bezeichnet; denn es heißt: „diese Gottheiten, fürwahr, stritten um den Vorrang“ (Kaush. 2, 14), und: „alle diese Gottheiten, fürwahr, nachdem sie

„den Vorrang des Prâna erkannt hatten“ (Kausl. 2, 14). Hierzu kommt, daß überall in der Natur solche „entsprechenden“ vorstehenden, geistigen Gottheiten von den Mantra's und Arthavâda's, von den epischen und mythologischen Gedichten angenommen werden, und die Stelle „Agni als Rede ging ein in den Mund“ u. s. w. (Ait. 1, 2, 4) bezeugt, daß auch für die Sinnesorgane solche „entsprechende“ Gottheiten als ihre Patroninnen anzunehmen sind. Auch heißt es im Verlaufe der Stelle vom Streit der Sinne: | „diese Lebensorgane gingen hin zu ihrem Vater Prajâ-⁴²⁴pati und sprachen“ (Chând. 5, 1, 5); hier wird geschildert, wie dieselben zu Prajâpati gehen, damit er über den Vorrang entscheide, wie sie sodann seinem Vorschlage gemäß eines nach dem ändern ausziehen, und wie dabei durch die Ähnlichkeit [des Zustandes beim Auszuge der übrigen] und die Verschiedenheit [bei dem des Prâna] der Vorrang des Prâna zu Tage tritt, worauf die ändern ihm eine Spende darbringen; dieser ganze Vorgang spielt sich ganz „entsprechend“ ab, als geschähe er unter unseres Gleichen, und bestätigt, daß dabei die vertretenden [Gottheiten] zu verstehen sind. Und auch wenn es heißt: „jene Glut beabsichtigte“ (Chând. 6, 2, 3), so bezieht sich jenes Beabsichtigten auf die höchste Gottheit, welche in den „entsprechenden“ Umwandlungen derselben als eine [geistige] Vorsteherin gegenwärtig ist. — Somit ergibt sich, daß diese Welt von Brahman wesensverschieden ist, und daß sie wegen der Wesensverschiedenheit von ihm nicht Brahman zum Urstoffe haben kann.'

Auf diesen Einwurf antwortet der Lehrer:

6. *driçyate tu*

vielmehr zeigt die Erfahrung.

Das Wort „vielmehr“ weist die Ansicht des Gegners ab. Wenn behauptet wurde, daß diese Welt wegen der Wesensverschiedenheit nicht Brahman zum Urstoffe haben könne, so ist dieser Grund nicht zwingend; denn „die Erfahrung“ des gewöhnlichen Lebens „zeigt“, wie aus anerkannt geistigen Wesen, z. B. Menschen, die davon wesensverschiedenen Haare, Nägel u. s. w. entspringen, und wie aus anerkannt Ungeistigem, z. B. aus dem Miste, Mistkäfer u. s. w. entspringen. — ‘Aber sind nicht vielmehr nur die ebenfalls ungeistigen Körper der Menschen die Ursachen der ungeistigen Haare, Nägel u. s. w., | und ebenso die ungeistigen Körper der⁴²⁵ Mistkäfer u. s. w. die Wirkungen des ungeistigen Mistes u. s. w.?’ — Wir antworten: auch wenn man es so nimmt, so hat doch einiges Ungeistige [die organische Materie] ein Geistiges zu seiner

Unterlage, und anderes [die unorganische Materie] wieder nicht; so daß immerhin jene Wesensverschiedenheit [zwischen unorganischer und organischer Materie als Ursache und Wirkung] besteht. Und jedenfalls bleibt jene auf bloßer Umwandlung beruhende Abweichung von der ursprünglichen Natur eine große, indem z. B. die Menschen u. s. w. von den Haaren und Nägeln u. s. w. an Gestalt u. s. w. verschieden sind, und ebenso der Mist u. s. w. von den Mistkäfern u. s. w. Und überhaupt würde bei völliger Identität [von Ursache und Wirkung] der ganze Gegensatz zwischen dem Urstoffe und seinen Umwandlungen zu nichte werden. Oder wollt ihr vielleicht einwenden, daß 'doch eine gewisse Grundwesenheit, wie etwa das Bestehen aus Erdstoff, bei den Menschen u. s. w. vorhanden sei, die bei den Haaren und Nägeln u. s. w. sich wiederfinde, und ebenso die des Mistes u. s. w. bei den Mistkäfern u. s. w.'? — nun, dann müssen wir bemerken, daß in diesem Sinne auch die Grundwesenheit des Brahman, nämlich seine Eigenschaft, das Seiende zu sein, auch in dem Äther und der übrigen Schöpfung sich wiederfindet. Und wenn ihr euch auf die Wesensverschiedenheit stützen wollt, um den Ursprung der Welt aus Brahman zu bemängeln, so mögt ihr uns doch auf Folgendes antworten: soll vielleicht 1) eine Nichtübereinstimmung mit der vollen Wesenheit des Brahman schon für eine Wesensverschiedenheit gelten, oder soll 2) die Wesensverschiedenheit sich auf alles und jedes, oder 3) nur auf die Geistigkeit des Brahman erstrecken? Im ersten Falle wird überhaupt das ganze Verhältnis von Urstoff und Produkt unmöglich gemacht; denn ohne ein Hinausreichen [der Wirkung über die Ursache] findet überhaupt kein Verhältnis von Urstoff und Produkt statt. Im zweiten Falle | streitet man gegen ein allgemeines Zugeständnis; denn der Augenschein lehrt, wie wir zeigten, daß die der Natur des Brahman zukommende Bestimmung des Seins sich bei dem Äther und den übrigen Geschöpfen wiederfindet. Im dritten Falle fehlt es an einer [auch vom Gegner zugestandenen] Argumentationsbasis (*dyishānta*); denn welche derartige Argumentationsbasis liefse sich wohl für die Behauptung, daß das der Geistigkeit Ermangelnde nicht aus Brahman stammen könne, dem Verfechter der Ursächlichkeit des Brahman gegenüber aufreiben, da derselbe ja annimmt, daß diese ganze Welt der Objekte [aus der ihr euer Widerlegungsbeispiel schöpfen müßtet] in Brahman ihren Urstoff hat? Selbstverständlich streitet diese Annahme auch gegen die heilige Überlieferung, als deren Endzweck wir erkannt haben, das geistige Brahman als bewirkende und zugleich als materielle Ursache der Welt zu lehren. Wenn hingegen behauptet wurde, daß auf das Brahman als ein wirklich Vorhandenes auch die andern [weltlichen] Erkenntnismittel ihre Anwendung finden müßten, so ist auch dieses ein bloßes Postulat. Denn in den Bereich der An-

schauung fällt unser Gegenstand nicht, weil er keine Gestalt u. s. w. hat; und in den Bereich der Schlußfolgerung und der übrigen Erkenntnismittel nicht, weil keine Merkmale desselben [in der Erfahrung] vorliegen. Vielmehr ist dieser Gegenstand, ebenso gut wie die Pflichtvorschrift, nur aus der heiligen Überlieferung zu erkennen. Und dies lehrt auch die Schrift, wenn es heißt (Kāth. 2, 9):

„Nicht ist durch Grübeln jener Sinn zu fassen;
 „Nur wenn ein anderer uns ihn verkündet,
 „Dann wird, o Teuerster, er leicht begriffen“;

und Rīgveda (10, 129, 6. 7):

„Wer weiß es wohl, wer mag es hier verkünden,
 „Woher sie kam, woraus sie ward, die Schöpfung?“

| Diese beiden Verse beweisen, daß auch für die Vollendeten, und 427 wären es selbst Götterherren, die Ursache der Welt schwer zu ergründen ist. Auch in der Smṛiti heißt es:

„Bestimmungen, die unerkennbar sind,
 „Die lassen sich durch Denken nicht ermitteln;
 „Denn darum eben ist es unerkennbar,
 „Weil es erhaben über alles ist,
 „Was ihr als Urnatur ergrübeln mögt!“ —

„Undenkbar und unoffenbar, unwandelbar wird er genannt“;

(der letzte Vers Bhag. G. 2, 25); und ferner (Bhag. G. 10, 2):

„Nicht Götterscharen und nicht große Weisen
 „Vermögen meinen Ursprung zu ergründen,
 „Weil ich der Anfang aller Götter bin
 „Und aller großen Weisen allerwärts.“

— Wenn weiter daraus, daß die Schrift außer dem Hören auch das Verstehen empfiehlt, geschlossen wurde, daß dieselbe auch die Reflexion für schätzbar halte, so reicht dieser Scheingrund nicht aus, um der dürren Reflexion zur Wesenheit zu verhelfen; denn dort ist nur von einer auf die Schrift gerichteten Reflexion die Rede, als welche allerdings an dem Innwerden der Sache ihren Anteil hat, von einer Reflexion z. B., welche erkennt, daß der Ātman vom Zustande des Traumes und von dem des Wachens, weil er von beiden gleichmäßig verschieden ist, nicht betroffen wird, daß er im Tiefschlaf die Weltausbreitung aufgibt und mit dem wahrhaft seienden Ātman eins wird, und daß er daher seinem wahren Wesen nach frei von der Weltausbreitung ist, daß endlich die Weltausbreitung, weil sie aus Brahman entspringt, nach dem Satze von der Identität der Ursache und der Wirkung über

428 Brahman hinaus keinen Bestand hat; — eine solche Reflexion ist es, welche von der Schrift empfohlen wird. | Dafs hingegen eine blofse [nicht auf der Schrift fußende] Reflexion trügerisch ist, wird der Lehrer an der Stelle: „bei Unbegründetheit der Reflexion“ (Sūtram 2, 1, 11) zeigen. Wer aber [in der oben p. 421, 3 fg. ausgeführten Weise] auf Grund des Schriftwortes von dem Geistigen als der Weltursache die ganze Welt als ein Geistiges anzufassen geneigt wäre, der könnte auch die Schriftstelle von der Einteilung in Geistiges und Ungeistiges, Bewußtsein und „Unbewußtsein“ (Taitt. 2, 6) dahin verstehen, dafs das Geistige teils wahrnehmbar und teils nicht wahrnehmbar sei. Hingegen ist es vielmehr der Gegner [aus der Sāṅkhyaschule], zu dessen Ansicht diese von der Schrift gelehrte Einteilung nicht paßt. Wie das? Nun, weil die Schrift hier in den Worten: „Bewußtsein und „Nichtbewußtsein ward er“ (Taitt. 2, 6) lehrt, dafs die höchste Ursache in Gestalt der ganzen Welt ihr Bestehen hat. Mit demselben Rechte nun, mit dem ihr bestreitet, dafs das Geistige zu einem Ungeistigen werden könne, wegen seiner Wesensverschiedenheit; mit demselben Rechte bestreiten wir, dafs, das Ungeistige [euere Urmaterie] zu einem Geistigen werden kann [was freilich die Sāṅkhya's vom Standpunkte ihres ursprünglichen Dualismus aus auch nicht behaupten]. — Da wir aber vielmehr jenen ganzen Einwand aus der Wesensverschiedenheit bereits widerlegt haben, so bleibt es dabei, dafs, wie die Schrift es lehrt, das Geistige als die Weltursache festzuhalten ist.

7. *asad, iti cen? na! pratishedha-mātratvāt*

ein Nichtseiendes, meint ihr? Nein! weil es eine blofse Negation ist.

429 Man könnte einwenden: 'wenn das geistige, reine, der Sinneswahrnehmung entrückte Brahman als Ursache angenommen wird für die ihm entgegengesetzte, ungeistige, | unreine, sinnlich wahrnehmbare Wirkung, so folgt doch, dafs die Wirkung vor ihrem Ursprunge „ein Nichtseiendes“ gewesen ist, und dieses steht mit deiner Annahme, dafs die Wirkung ein Seiendes gewesen sei, nicht 'in Einklang.' — Aber diese Einwendung ist ohne Grund, „weil „es eine blofse Negation ist“; d. h. die Behauptung von dem Nichtsein der Wirkung ist eine rein negative, und dasjenige, was durch dieselbe negiert wird, ist gar nicht das Seiende. [die Substanz]. Diese Negation reicht also nicht hin, um das Sein der Wirkung vor ihrem Ursprunge zu bestreiten; vielmehr steht es so damit, dafs diese Wirkung [die Welt] eben so wie sie im

gegenwärtigen Augenblicke nur durch das Selbst ihrer Ursache [das Brahman] besteht, ebenso auch schon vor ihrem Ursprunge bestand. Nämlich auch jetzt besteht diese Wirkung nicht unabhängig und ohne das Selbst ihrer Ursache; denn die Schrift sagt: „das Weltall schließt den aus, der das Weltall außerhalb „des Selbstes weiß“ (Brih. 2, 4, 6); darin aber, daß die Wirkung nur durch das Selbst der Ursache besteht, ist für sie zwischen jetzt und der Zeit vor ihrem Ursprunge kein Unterschied. — ‘Aber ist nicht das sinnlich unwahrnehmbare Brahman die Ursache der [wahrnehmbaren] Welt?’ — Schon recht! aber das beweist nicht, daß die sinnlich wahrnehmbare Wirkung vor ihrem Ursprunge oder auch gegenwärtig ohne das Selbst der Ursache bestünde. Es läßt sich mithin nicht behaupten, daß die Wirkung vor ihrem Ursprunge ein Nichtseiendes gewesen sei. [D. h. das Sein liegt nicht in dem Accidens, sondern in der Substanz, in welcher Wirkung und Ursache, Welt und Brahman identisch sind.] Übrigens werden wir die Frage noch ausführlicher bei der Lehre von der Identität der Wirkung mit der Ursache (Sûtram 2, 1, 14 fg.) behandeln.

8. ‘apîtau tadvat-prasaṅgād asamañjasam’

‘weil es bei ihrem Eingehen wie sie wird, ungereimt.

Man könnte einwenden: ‘wenn die grobmaterielle, teilbare, un-
 ‘geistige, begrenzte und unreine | Wirkung das Brahman zur Ur- 430
 ‘sache haben soll, so ist anzunehmen, daß diese Wirkung bei
 ‘ihrem Eingehen, beim Weltuntergange, indem sie der Ursache
 ‘eingemischt wird, so daß sie nicht mehr von ihr verschieden ist,
 ‘die Ursache durch ihre Beschaffenheit besudeln wird, so daß nach
 ‘dem Eingange auch die Ursache, nämlich das Brahman, ebenso
 ‘gut wie die Wirkung eine unreine u. s. w. Beschaffenheit anneh-
 ‘men wird; und darum ist die Lehre der Upanishad’s, daß das
 ‘allwissende Brahman die Ursache der Welt sei, ungereimt. —
 ‘Zweitens ist sie ungereimt, weil, nach dem Eingange des Geteilten
 ‘in das Unteilte, beim abermaligen Hervorgehen desselben keine
 ‘bestimmende Ursache vorhanden ist, der zufolge die Welt in ihrer
 ‘speciellen Bestimmtheit als genießende Seelen und zu genießende
 ‘Objekte u. s. w. hervorgehe. — Drittens ist diese Lehre un-
 ‘gereimt, weil bei dem Eingange der genießenden Seelen zur Un-
 ‘geteiltheit mit dem Brahman auch die Ursachen der Werke zer-
 ‘gehen, und, wenn man gleichwohl ein Wiederhervorgehen auch
 ‘ohne sie annimmt, die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß
 ‘auch die Erlösten wieder hervorgehen. — Oder soll man viel-

‘leicht annehmen, daß diese Welt, auch nach ihrem Eingange, in dem höchsten Brahman in ihrer Geteiltheit fortbestehe? Dann ist der Eingang gar kein solcher, und euere Behauptung, daß die Wirkung über die Ursache nicht hinausreiche, wird zu einer ungereimten.’

Darauf dient zur Antwort:

431

9. na tu, dṛiṣṭānta-bhāvād

dem aber ist nicht so, weil Beispiele vorhanden.

Es ist aber vielmehr in unserm Systeme durchaus keine Ungereimtheit vorhanden. Denn was zunächst die Behauptung betrifft, daß die Wirkung bei ihrem Eingange in die Ursache diese durch ihre Beschaffenheit besudeln könne, so ist das kein triftiger Einwand; warum? „weil Beispiele vorhanden“. Es giebt nämlich Beispiele dafür, daß die Wirkung bei ihrem Eingehen in die Ursache diese durch ihre Beschaffenheit nicht besudelt. So sind z. B. die Gefäße u. s. w. aus dem Thon entsprungene Produkte und zeigen in ihrem Zustande der Geteiltheit oben, unten und in der Mitte mancherlei Verschiedenheiten; und doch bemengen sie, indem sie wieder in ihren Urstoff zurückgehen, diesen keineswegs mit den ihnen eigentümlichen Beschaffenheiten. So sind ferner die Geschmeide u. s. w. Produkte aus Gold, und doch bemengen sie bei ihrem Eingange in das Gold dieses nicht mit ihren Eigenschaften. So sind endlich die vier Klassen der [organischen] Wesen Produkte der Erde, und doch wird die Erde beim Eingange derselben mit deren Beschaffenheit nicht bemengt. Hingegen findet sich für die Behauptung des Gegners kein Beispiel; vielmehr würde es gar kein wirklicher Eingang sein, wenn die Wirkung in der Ursache ihrer Beschaffenheit nach fortbestände. Übrigens bedeutet auch der Satz von der Identität der Wirkung und Ursache nur, daß die Wirkung das Wesen der Ursache, nicht aber, daß die Ursache das Wesen der Wirkung an sich trage, wie wir dies an der Stelle „wegen des „Schriftwortes von dem sich Anklammern und andern“ (Sūtram 2, 1, 14) auseinandersetzen werden. Endlich ist auch die Behauptung, † daß die Wirkung bei ihrem Eingange in die Ursache diese mit ihrer Beschaffenheit bemengen werde, eine zu enge; denn auch während des Bestehens der Weltwirkung würde derselbe Fall eintreten, da wir behaupten, daß auch dann schon Ursache und Wirkung identisch sind; denn wenn es heißt: „dieses „alles ist was diese Seele ist“ (Br̥h. 2, 4, 6), — „Seele nur ist „dieses Ganze“ (Chānd. 7, 25, 2), — „Brahman allein ist dieses „Unsterbliche im Osten“ (Mund. 2, 2, 11), — „fürwahr dieses All

„ist Brahman“ (Chând. 3, 14, 1), — so beweisen diese und andere Schriftstellen, daß ohne Unterschied in allen drei Zeiten [Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft] die Wirkung von der Ursache nicht verschieden ist. Und was man hierbei festzuhalten hat, daß nämlich die Ursache von der Wirkung nicht befleckt wird, weil die Wirkung und ihre Qualitäten nur vom Nichtwissen aufgestellt werden, das gilt in gleicher Weise auch von dem Eingange der Welt in das Brahman. Hierfür haben wir noch ein anderes Gleichnis. Wie nämlich der Zauberer durch das Blendwerk (*mâyá*), welches er aus sich heraussetzt, in allen drei Zeiten nicht alteriert wird, weil dasselbe wesenslos ist, so wird auch der höchste Âtman durch das Blendwerk des Samsâra nicht alteriert. Und gleichwie derjenige, welcher ein Traumgesicht schaut, durch das Blendwerk des Traumgesichtes nicht alteriert wird, weil die Seele im Wachen und Schlafen von diesen Zuständen nicht betroffen wird (vgl. Brih. 4, 3, 15—16), ebenso wird auch der eine, unwandelbare Zuschauer der drei Zustände [Wachen, Traumschlaf, Tiefschlaf] von der wandelbaren Dreiheit der Zustände nicht alteriert. Denn es ist ein bloßes Blendwerk, wenn der höchste Âtman als das Subjekt dieser drei Zustände erscheint; ähnlich wie wenn ein Strick eine Schlange zu sein scheint. Darum sagen die der Vedânta - Überlieferung kundigen Lehrer (Gaudapâda, Mândûkya-kâr. 1, 16):

| „Wenn aus des anfanglosen Blendwerkes Schlummer
 „Die Seele aufwacht, dann erwacht in ihr
 „Das ungeborene, schlummerlose Eine.“

433

Es ist somit nicht richtig, daß bei dem Eingange die Ursache ebenso wie die Wirkung mit den Mängeln der Materialität u. s. w. behaftet werde. — Wenn weiter behauptet wurde, daß nach dem Eingange der gesamten Geteiltheit in das Ungeteilte für ein Wiedervorgehen zu seiner Geteiltheit eine bestimmende Ursache nicht vorhanden sein könne, so ist auch dieser Einwand unzutreffend, und zwar wiederum, „weil Beispiele vorhanden sind“. So wie nämlich in den Zuständen des Tiefschlafes, der Meditation u. s. w., obwohl in ihnen die ursprüngliche Ungeteiltheit wiedererlangt wird, doch, weil die falsche Erkenntnis noch nicht widerlegt ist, beim Erwachen wiederum die frühere Geteiltheit eintritt, ebenso muß es sich auch hier verhalten; und dafür zeugt die Schriftstelle: „also fürwahr haben auch alle diese Kreaturen, wenn sie [in Tiefschlaf und Tod] in das Seiende eingehen, kein Bewußtsein davon, daß sie eingehen in das Seiende. 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 wieder gestaltet“ (Chând. 6, 9, 2—3). So wie nämlich, zur Zeit des Bestehens der Welt, in dem gleichwohl ungeteilten höch-

sten Ātman das durch die falsche Erkenntnis bedingte Treiben der Geteiltheit einem Traumgesichte gleich ungehindert fortbesteht, so muß man schliessen, daß auch nach dem Eingange der Welt [in das Brahman] die durch die falsche Erkenntnis bedingte Möglichkeit (*çakti*) der Geteiltheit fortbesteht. — | Damit ist auch schon die Möglichkeit, als könnten die Erlösten wieder hervorgehen, abgewiesen, weil eben bei ihnen die falsche Erkenntnis widerlegt ist. — Wenn endlich zum Schlusse noch auf die andere Möglichkeit hingewiesen wurde, daß diese Welt, auch nach ihrem Eingange, in dem höchsten Brahman in ihrer Geteiltheit fortbestehe, so wird ein solcher Gedanke schon durch unsere ganze Auffassung [der Identität von Welt und Brahman] ausgeschlossen. Somit ergibt sich, daß die Lehre der Upanishad's in keiner Weise eine ungereimte ist.

10. *sva-paksha-doshâc ca*

und weil die Fehler auch auf ihrer Seite.

Auch kommen „auf ihrer“, auf der Gegner „Seite“ eben jene [an uns gerügten] Fehler, als beiderseits gemeinsame, zum Vorscheine. Wir wollen zeigen, in welcher Weise. Es war behauptet worden, daß diese Welt wegen der Wesensverschiedenheit nicht das Brahman zum Urstoff haben könne (2, 1, 4). Aber dasselbe gilt, wenn man als Urstoff eine Urmaterie behauptet, denn auch dann muß man annehmen, daß die sinnlich wahrnehmbare Welt aus der sinnlich nicht wahrnehmbaren Urmaterie hervorgegangen sei. Aus demselben Grunde, d. h. weil auch sie das Hervorgehen einer von der Ursache wesensverschiedenen Wirkung annehmen, ist den Gegnern ferner mit uns gemeinsam das Verfallen in die Behauptung: daß die Wirkung vor ihrem Ursprunge ein Nichtseiendes gewesen sei (2, 1, 7). Ebenso ist weiter beiderseits gemeinsam die Folge, daß beim Eingehen der Wirkung [in die Ursache], weil dasselbe als das Gelangen zu einem Zustande der Unterteiltheit mit derselben aufgefaßt wird, die Ursache ebenso [unrein u. s. w.] wie die Wirkung werden muß (2, 1, 8). Ferner: wenn die Umwandlungen, mit Aufhebung aller ihrer speciellen Bestimmungen | beim Eingange in den Zustand der Unterteiltheit übergehen, was wird dann aus den je nach den einzelnen Puru-
435 sha's bestimmten Unterschieden, denen zufolge vor dem Untergange der eine Urmaterienstoff diesem, der andere jenem Puru- sha zukam? Unmöglich können dieselben doch bei dem Wiederhervorgehen als eben dieselbigem wieder festgestellt werden. da keine dies bewirkende Ursache vorhanden ist. Soll aber die Feststellung

auch ohne Ursache möglich sein, nun dann folgt [das Udenkbare], daß auch die Erlösten, bei denen gleichfalls eine Ursache des Hervorgehens nicht vorhanden ist, der abermaligen Bindung verfallen können. Will man aber unterscheiden zwischen solchen Individualbestimmungen, welche beim Eingange die Ungeteiltheit erlangen, und solchen, welche es nicht thun, so folgt, daß die letzteren eben nicht Wirkungen der Urmaterie sein können. — Alle diese Bedenken also sind beiderseits gemeinsam und daher nicht der einen Partei von der andern vorzurücken; — durch den Hinweis hierauf bestärkt unser Sôtram die Rechtfertigung in Betreff derselben, sofern [in ihrer Annahme auch von Seiten der Gegner] die Unumgänglichkeit derselben sich zeigt.

11. *tarka-apratishthânâd api anyathâ anumeyam, iti ced?
evam api avimoksha-prasaṅgah*

bei Unbegründetheit der Reflexion könne man ja anders reflektieren, meint ihr? Auch so kommt ihr nicht los [oder: auch so ist keine Möglichkeit der Erlösung].

Auch darum darf die bloße Reflexion in einer durch die heilige Überlieferung zu erkennenden Sache sich nicht dagegen erheben, weil Reflexionen, welche ohne die heilige Überlieferung nur auf der Spekulation der Menschen beruhen, als unbegründet sich herausstellen, indem eine solche Spekulation der richtigen Zügelung ermangelt. So werden z. B. die von einigen Sachkundigen mit Mühe erdachten Reflexionen von andern noch Sachkundigeren als bloß scheinbare erkannt, und die von diesen erdachten wiederum ebenso von andern. Darum ist man niemals sicher, daß derartige Reflexionen wohlbegründet sind, | indem der menschlichen 438 Meinungen mancherlei sind. — 'Aber wenn da einer ist von anerkannter Größe, ein Kapila oder ein anderer, der eine Reflexion ersonnen hat, so könnte man doch auf diese als wohlbegründet 'sich verlassen'? — Auch so fehlt es an der rechten Begründung, indem auch die anerkannt großen Bahnbrecher, wie Kapila, Kāṇḍa u. s. w., sich offenbar widersprechen.

Vielleicht wendet man ein: 'nun wohl, so werden wir anders 'reflektieren, so daß jener Fehler der Unbegründetheit vermieden 'wird. Denn das kann doch niemand behaupten, daß eine wohlbegründete Reflexion überhaupt nicht existieren könne, weil eben jene Behauptung von der Unbegründetheit aller Reflexionen sich selbst nur auf Reflexion stützen würde, sofern man aus der Wahr-

'nehmung, daß gewisse Reflexionen unbegründet sind, darauf
 'schließt, daß auch die übrigen derartigen Reflexionen unbegrün-
 'det sein müssen. Soll aber in dieser Weise alle und jede Re-
 'flexion grundlos sein, nun, dann hört überhaupt alle auf Erfahrung
 'gegründete Thätigkeit auf. Denn nur auf der Analogie mit der
 'vergangenen und gegenwärtigen Erfahrung beruht es, daß man
 'auch einen bisher noch nicht betretenen Weg einschlagen kann,
 'um zur Lust zu gelangen und dem Leid zu entgehen. Und auch
 'bei der Schriftauslegung, wo es sich darum handelt, bei einer
 'Kontroverse über den wahren Sinn der Schrift, den unrichtigen
 437 'Sinn zu | widerlegen, kann die Feststellung des richtigen Sinnes
 'nur dadurch erreicht werden, daß man, und zwar mit Hilfe der
 'Reflexion, den Zusammenhang der betreffenden Stelle prüft. Und
 'dies ist auch die Meinung des Manu, wenn er sagt (12, 105 fg.):

„Anschauung, Fölgung und dann die Schrift
 „In ihren mannigfachen Überlieferungen,
 „Mit diesen dreien wohlbekannt muß sein,
 „Wer Klarheit über das, was Pflicht ist, wünscht.“

„Nur wer die Pflichtbelehrungen der Weisen
 „Weiß auszulegen durch Reflexion,
 „Die übereinstimmt mit des Veda Richtschnur,
 „Der weiß was Pflicht ist und kein anderer sonst.“

'Auch ist das ja gerade der Vorzug der Reflexion, was ihr die
 'Unbeständigkeit derselben nennt. Denn durch diese wird es mög-
 'lich, eine mangelhafte Reflexion fallen zu lassen und einer tadel-
 'losen Reflexion sich zuzuwenden. Denn wenn ein Früherer geirrt
 'hat, so folgt deswegen doch noch nicht, daß man auch selbst
 'irren muß, und darum ist aus der Unbeständigkeit der Reflexion
 'kein Vorwurf gegen uns zu erheben.' —

Hierauf erwidern wir: „auch so kommt ihr nicht los“; denn
 wenn es sich auch herausstellen sollte, daß auf manchen Gebieten
 die Reflexion begründet ist, so kann sie doch auf dem Gebiete,
 von dem hier die Rede ist, nicht von dem Vorwurfe der Un-
 begründetheit freigesprochen werden. Denn es ist nicht möglich,
 dieses überaus tiefe, mit der Erlösung zusammenhängende Wesen
 des Seienden ohne die heilige Überlieferung irgend wie zu er-
 kennen. — Denn in den Bereich der Wahrnehmung fällt dieser
 438 Gegenstand nicht, weil er keine Gestalt u. s. w. hat, | und auch
 nicht in den Bereich der Fölgung und der übrigen Erkenntnis-
 mittel, weil keine Merkmale u. s. w. desselben vorhanden sind,
 wie wir dies bereits auseinandergesetzt haben. Ferner: in dem
 Satze, daß die Erlösung aus der vollkommenen Erkenntnis hervor-
 geht, stimmen alle, welche überhaupt eine Erlösung lehren, über-
 ein; diese vollkommene Erkenntnis nun ist einartig, weil sie

von ihrem Gegenstande abhängig ist; denn nur ein solcher Gegenstand heißt real, welcher in einartiger Weise besteht, und die diese Einartigkeit befassende Erkenntnis wird die vollkommene Erkenntnis genannt, wie wenn man z. B. erkennt, daß das Feuer heiß ist. Ist dem aber so, dann ist in Bezug auf die vollkommene Erkenntnis ein Widerspruch unter den Menschen nicht statthaft. Bei den Erkenntnissen aus Reflexion nun lehrt der eine so und der andere so, und es ist allgemein bekannt, wie sehr sie sich widersprechen. Denn was der eine Denker als die vollkommene Erkenntnis aufstellt, das wird von einem andern wieder niedrigerissen, und was dieser aufstellt, das reißt wiederum ein anderer nieder, wie das ja allbekannt ist. Wie sollte also die aus der Reflexion entspringende Erkenntnis, da ihr Gegenstand kein einartig beharrender ist, die vollkommene sein können? Denn auch das z. B. wird keineswegs von allen Anhängern der Reflexion zugestanden, daß der Vertreter der Lehre von der Urmaterie [als der verbreitetsten Reflexionstheorie] unter allen Reflexionsdenkern den ersten Rang einnehme, so daß man etwa seine Meinung als die vollkommene Erkenntnis betrachten dürfte. Hinwiderum ist es ja auch nicht möglich, | alle Denker der Ver- 439
gengenheit, Gegenwart und Zukunft an einem Orte und zu einer Zeit zu versammeln, um ihr übereinstimmendes und auf denselben einheitlichen Gegenstand gerichtetes Gutachten als die vollkommene Meinung zu proklamieren. Was hingegen den Veda betrifft, so ist es begreiflich, daß dieser, falls er wirklich [wie wir es annehmen] ewig und die Ursache des Entstehens aller Erkenntnis ist, allerdings eine unwandelbare Sache zu seinem Gegenstande hat; und darum ist die aus ihm entspringende Erkenntnis die vollkommene, und dieses in Abrede zu stellen, dazu sind alle Denker der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammengenommen nicht vermögend. — Somit steht es fest, daß diese unsere, auf die Upanishad's gegründete Erkenntnis die vollkommene Erkenntnis ist. Weil aber außer ihr eine vollkommene Erkenntnis nicht möglich ist, deswegen ist auch „keine Möglichkeit der Erlösung“ von der Seelenwanderung [auf außervedischem Wege] absehbar. — Es steht sonach durch die heilige Überlieferung und durch die ihr sich anschließende Reflexion fest, daß das geistige Brahman sowohl die bewirkende als auch die materielle Ursache der Welt ist.

*Viertes Adhikaranam.**12. etena çishṭa-aparigrahā' api vyākhyātāḥ*

damit sind auch die von den Gelehrten nicht angenommenen besprochen.

Weil die Lehre von der Urmaterie der vedischen Anschauung verwandt ist, weil sie mit sehr bedeutender Kraft der Reflexion ausgestattet ist, und weil sie von gewissen dem Veda anhängenden Gelehrten wenigstens teilweise angenommen worden ist, deswegen wurde zunächst auf die Theorie von der Urmaterie als
 440 Weltursache zurückgegangen, um die aus der Reflexion | gegen die Vedāntaworte richtbaren Einwürfe aufzustellen und zu widerlegen. Nun ist aber denkbar, daß noch andere Angriffe der Reflexion, welche sich auf die Lehre von den Atomen u. s. w. stützen, von gewissen trägeren Geistern gegen die Vedāntalehre unternommen werden mögen. Auf diese wird nach der Regel, daß man nur den stärksten Ringer zu werfen braucht, das Gesagte hier erweiterungsweise bezogen; „die von den Gelehrten nicht angenommenen“ sind solche, welche bei keinen Gelehrten Beifall gefunden haben; und das Sūtram besagt, daß damit, d. h. vermittelst der oben geführten Widerlegung der Lehre von der Urmaterie als der Weltursache, auch diejenigen Theorien von den Atomen u. s. w. als Weltursache, welche von Gelehrten wie Manu und Vyāsa auch nicht einmal teilweise angenommen worden sind, als widerlegungsweise „besprochen“, und somit als beseitigt zu betrachten sind. Weil der Grund der Widerlegung der nämliche ist, deswegen ist es nicht notwendig, hier von neuem auf die Zweifel einzugehen. Und auch das gilt hier wiederum in gleicher Weise, daß die Weltursache wegen ihrer zu großen Tiefe von der Reflexion nicht ergründbar ist, daß die Reflexion ohne Bestand ist, daß auch durch ein Reflektieren auf andere Weise hier nicht loszukommen ist, und daß die Schrift jenen Lehren widerspricht, wie das ja die Gründe waren, auf denen unsere Widerlegung beruhte.

Fünftes Adhikaraṇam.

13. *bhoktr-āpatter avibhāgaḥ cet? syād! lokavat* 441

wegen des Einganges des Genießers Ungeteiltheit, meint ihr? Nun ja! wie in der Erfahrung.

Wiederum wird hier die Lehre vom Brahman als der Weltursache in anderer Weise auf Grund der Reflexion angegriffen. — 'Wenn auch die Schrift innerhalb ihres Gebietes Autorität ist, so kann sie doch da, wo ein Gebiet schon durch eine andere Autorität in Besitz genommen ist, nicht an ihrem Platze sein, wie z. B. die Mantra's und Arthavāda's [da, wo es sich nicht um Gebote, sondern um Erkenntnis handelt]; denn auch die Reflexion ist, wie wir gern zugeben, außerhalb ihres Gebietes unbegründet, z. B. da, wo es sich um rituelle Gebote und Verbote handelt.' — Aber was soll dem daraus folgen? — 'Nun, wenn dem so ist, so ist es doch ungereimt, daß die Schrift in einer durch andere Erkenntnismittel ausgemachten Sache widerspricht.' — Aber worin soll denn dieser Widerspruch gegen eine durch andere Erkenntnismittel ausgemachte Sache bestehen? — 'Wir wollen es sagen. Ausgemacht ist durch die Erfahrung die Zweiteilung der Welt in Genießser und zu Genießendes [Subjekt und Objekt]; der Genießser ist die geistige, verkörperte Seele, das zu Genießende sind die sinnlich wahrnehmbaren Objekte. So ist z. B. Devadatta der Genießser und der Reisbrei das zu Genießende. Diese Zweiteilung nun würde gegenstandslos werden, wenn der Genießser ein zu Genießendes oder das zu Genießende ein Genießser werden könnte. Ein solcher Übergang des einen in das Sein des andern scheint aber unvermeidlich, wenn man die Identität beider mit Brahman als der höchsten Ursache annimmt. Und ein solcher Widerspruch gegen jene allgemein anerkannte Zweiteilung ist unstatthaft; vielmehr muß, so wie heutzutage die Zweiteilung in Genießser und zu Genießendes erfahrungsmäßig besteht, eben dieselbe auch für die Vergangenheit und Zukunft angenommen werden. Weil also durch die Annahme von Brahman als Weltursache jene anerkannte Zweiteilung in Genießser und zu Genießendes unmöglich wird, darum kann Brahman nicht die Weltursache sein.' — 142

Sollte jemand hiermit kommen, so muß man ihm antworten: „nun ja! wie in der Erfahrung“; d. h. auch bei unserer Anschauung läßt sich jene Zweiteilung aufrecht halten, indem dafür ein Erfahrungsbeispiel eintritt. Die Erfahrung nämlich zeigt, wie die Umwandlungen des Oceans, z. B. Schaum, Wellen, Wogen und

Wasserblasen, obwohl sie mit dem aus Wasser bestehenden Ocean identisch sind, doch von einander sich unterscheiden, und in der Verschlingung u. s. w. miteinander ihr Wesen bethätigen. Und obwohl diese Umwandlungen mit dem aus Wasser bestehenden Ocean identisch sind, so können doch Schaum, Wellen u. s. w. ihre [begriffliche] Wesenheit nicht miteinander vertauschen; obwohl sie aber ihre Wesenheit nicht miteinander vertauschen können, so wird dadurch doch ihre Identität mit der ganzen Wassermasse nicht
 443 ausgeschlossen. | Ebenso ist es auch hier in unserm Falle. Weder braucht man anzunehmen, daß Genießser und zu Genießendes in einander übergehen, noch, daß sie darum mit dem höchsten Brahman nicht identisch sind. Allordings ist der Genießser eigentlich kein Produkt des Brahman; denn wenn es heißt: „nachdem er dieses geschaffen, ging er in dasselbe ein“ (Taitt. 2, 6), so liegt darin, daß der Schöpfer selbst ganz und unverändert [als Individualseele] in die Schöpfung eingegangen ist und nun „der „Genießser“ genannt wird; aber nichtsdestoweniger findet nach seinem Eingange in die Schöpfung eine auf den Upādhi's beruhende Spaltung desselben [in Genießser und zu Genießendes, Subjekt und Objekt] statt, der Einschränkung vergleichbar, welche der Weltraum durch die Upādhi's der Gefäße u. s. w. erleidet. — Hieraus folgt, daß, unbeschadet der Identität mit Brahman als der höchsten Ursache, doch die Zweiteilung in Genießser und zu Genießendes ähnlich wie die Verschiedenheit zwischen den Wellen u. s. w. des Oceans zu Rechte bestehen bleibt.

Sechstes Adhikaranam.

14. tad-ananyatvam, ārambhāṇa-śabda-ādibhyaḥ

Identität mit ihm, wegen des Schriftwortes von dem sich Anklammern und anderen.

Durch die Worte „nun ja! wie in der Erfahrung“ (Sūtram 2, 1, 13) hatten wir dem Gegner geantwortet, indem wir jene empirische Zweiteilung in Genießser und zu Genießendes zugaben. Nun ist aber im Sinne der höchsten Realität jene Zweiteilung [zwischen Objekt und Subjekt, Welt und Brahman] gar nicht vorhanden, indem diese beiden als Wirkung und Ursache miteinander identisch sind. Die Wirkung ist die vom Äther anfangende, weit-
 ausgebreitete Welt, die Ursache ist das höchste Brahman, und mit

dieser Ursache ist jene Wirkung im Sinne der höchsten Realität identisch und erstreckt sich nicht über dieselbe hinaus. | Warum? 444
 „wegen des Schriftwortes von dem sich Anklammern und anderen“. Das Schriftwort von dem sich Anklammern zunächst ist folgendes. Nachdem (Chând. 6, 1, 3) verheissen worden war, daß durch Erkenntnis des einen alles erkannt werden solle, so heisst es weiter mit Bezugnahme auf ein Gleichnis: „gleichwie, o Teurer, durch „einen Thonklumpen alles, was aus Thon besteht, erkannt ist, an „Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein bloßer Name, „Thon nur ist es in Wahrheit“ (Chând. 6, 1, 4). Das heisst: durch einen einzigen Thonklumpen wird, indem man ihn im Sinne der höchsten Realität seinem Wesen nach als Thon erkennt, alles aus Thon Bestehende, Krüge, Becken, Töpfe u. s. w., weil es gleichfalls seinem Wesen nach Thon ist, erkannt, indem „die Umwandlung an Worte sich klammernd, ein bloßer Name ist“; d. h. nur auf dem bloßen Worte beruht, nur an dieses klammert sich die Umwandlung in Krüge, Becken und Töpfe, nicht aber geschieht an der Substanz irgend etwas, was Umwandlung heissen könnte; vielmehr ist dieselbe ein bloßer Name, eine Unwahrheit, Thon nur ist es in Wahrheit. Dieses Gleichnis bezieht sich auf das Brahman, und von ihm als dem Gegenstande des Vergleiches muß man auf Grund der Schriftaussage von dem sich Anklammern an Worte schließen, daß eine außerhalb des Brahman bestehende [Welt-]Wirkung gar nicht vorhanden ist. Und weiter erklärt die Schrift, nachdem sie dargelegt, wie Glut, Wasser und Nahrung nur eine Wirkung des Brahman sind, daß ebenso wiederum die Produkte aus Glut, Wasser und Nahrung keinen Bestand über Glut, Wasser und Nahrung hinaus haben; indem es heisst: | „ver- 445
 „schwunden ist das Feuersein des Feuers, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein bloßer Name, drei Naturen nur „sind es in Wahrheit“ (Chând. 6, 4, 1). — Der Zusatz: „und anderen“ im Sútram weist auf weitere Schriftworte hin, wie: „dessen Wesens ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die „Seele, das bist du“ (Chând. 6, 8, 7), — „dieses alles ist was „diese Seele ist“ (Bṛih. 2, 4, 6), — „Brahman nur ist dieses Ganze“ (Mund. 2, 2, 11), — „Ātman nur ist dieses Weltall“ (Chând. 7, 25, 2), — „nicht ist hier Vielheit irgendwie“ (Bṛih. 4, 4, 19); Worte wie diese, welche bezwecken, die Einheit des Ātman zu lehren, kann man ebenfalls hier anführen. Auch ist es auf keinem andern Wege als diesem möglich, daß durch Erkenntnis von einem alles erkannt werde. Wie daher der Raum in Töpfen, Krügen u. s. w. mit dem großen Weltraume identisch ist, oder wie das Wasser der Luftspiegelung mit der Salzsteppe identisch ist, sofern es, näher betrachtet, verschwindet und an sich (*svārdhana*) gar nichts Wahrnehmbares ist, so hat auch diese Welt-

ausbreitung in Genießser und zu Genießendes über das Brahman hinaus keine Existenz.

- 446 'Ist es nun vielleicht mit der Darstellung des Brahman als die 'vielen Wesen so bestellt, daß, gleichwie ein Baum mancherlei 'Zweige besitzt, so auch das Brahman an die Bethätigung von 'mancherlei Kräften gebunden ist? Nämlich auf diesem Wego 'lassen sich die Einheit und die Vielheit beide als real betrachten; 'ähnlich wie der Baum als Baum eine Einheit und als die Zweige 'eine Vielheit bildet; oder wie das Wasser als Ocean eine Einheit 'und als Schaum, Wellen u. s. w. eine Vielheit bildet; | oder wie 'der Thon als Thon eine Einheit und als Töpfe oder Becken eine 'Vielheit bildet. Es würde dann durch Erkenntnis des Brahman 'nach seiner Einheit die Erlösung bewerkstelligt werden, und durch 'Erkenntnis desselben nach seiner Vielheit das auf den Werkteil [des Veda] gestützte weltliche und vedische Treiben vor sich gehen, und dieser Auffassung würden auch die Beispiele von dem 'Thone u. s. w. angemessen sein.' — Aber dem ist durchaus nicht so! Deun wenn es heißt: „Thon nur ist es in Wahrheit“ (Chänd. 6, 1, 4), so wird in dem Gleichnisse behauptet, daß nur die Urnatur Wahrheit hat, während in der Stelle von dem Anklammern an Worte ausgesprochen liegt, daß die Produkte derselben auf Unwahrheit beruhen; und dem entsprechend heißt es auch von dem, was den Gegenstand jener Vergleiche bildet: „dessen Wesens „ist dieses Weltall, das ist das Reale“ (Chänd. 6, 8, 7), — hiermit wird erklärt, daß nur die höchste Ursache allein Realität habe; — und in den weiter folgenden Worten: „das ist die Seele, „das bist du, o Āvetaketu“, wird gelehrt, daß die verkörperte Seele ihrem Wesen nach Brahman ist. Und dieses Brahman-sein der verkörperten Seele wird aufgewiesen als ein an sich schon Vollbrachtes, nicht als ein durch irgend eine Anstrengung zu Vollbringendes; und daher kommt es, daß dieses von der Schrift gelehrte Brahman-sein der Seele, wenn es erkannt wird, dazu dient, das angeborene Verkörpertsein derselben zu widerlegen, ähnlich wie durch die Erkenntnis, daß es ein Strick ist, die Erkenntnis, daß es eine Schlange sei, widerlegt wird. Mit der Widerlegung des Verkörpertseins aber ist das ganze auf ihm beruhende natürliche Welttreiben widerlegt, | dem zuliebe man einen andern, verschiedenheitlichen Teil an dem Brahman annehmen wollte. Dem entsprechend erklärt die Schrift durch die Worte: „wo aber einem „alles zum eigenen Selbste geworden ist, wie sollte er da irgend „wen sehen“ u. s. w. (Bṛih. 2, 4, 14), daß für denjenigen, welcher das Seele-sein des Brahman erkennt, das gesamte, zur Vergeltung der Werke an ihren Thättern dienende Welttreiben nicht mehr existiert. Man darf aber nicht behaupten, daß dieses Nichtsein des Welttreibens nur als auf bestimmte Zustände beschränkt gelehrt worde, denn die Worte „das bist du“ (Chänd. 6, 8, 7) zei-

gen, daß das Sein als Brahman nicht auf bestimmte Zustände eingeschränkt ist. Auch durch das Gleichnis von dem Diebe (Chând. 6, 16) lehrt die Schrift die Bindung dessen, der die Unwahrheit sagt, und die Erlösung dessen, der die Wahrheit sagt, und zeigt dadurch, daß nur die Einheit allein im höchsten Sinne real ist, und daß die Vielheit nur aus einer falschen Erkenntnis herausklafft. Wäre beides real, so könnte von einer Kreatur, auch wenn sie noch in dem empirischen Welttreiben befangen liegt, nicht gesagt werden, daß das, was sie aussage, unwahr sei. Eben dasselbe wird bezeugt durch die Worte: „von Tod zu Tode „wird verstrickt, wer eine Vielheit hier erblickt“ (Brih. 4, 4, 19), welche die ganze Anschauung der Vielheit verbieten. Auch würde nach jener [von uns bestrittenen] Auffassung der Spruch: „aus „der Erkenntnis die Erlösung“ nicht bestehen können, weil man dabei als Ursache des Samsâra nicht eine durch die vollkommene Erkenntnis zu beseitigende falsche Erkenntnis annehmen könnte; denn wären beide Erkenntnisse wahr, wie liesse sich dann durch Erkenntnis der Einheit die der Vielheit beseitigen?

‘Aber wenn man einzig und allein die Einheit für das Reale hält, so giebt es also keine Vielheit, | und die weltlichen Er- 448
 ‘kenntnismittel, Wahrnehmung u. s. w., werden umgestoßen, weil
 ‘sie gegenstandlos werden, ähnlich wie das Halten dessen für einen
 ‘Menschen, was in Wahrheit nur ein Baumstamm ist. Weiter aber
 ‘wird auch der in Geboten und Verboten sich ergehende Schrift-
 ‘kanon, welcher die Vielheit voraussetzt, falls diese nicht existiert,
 ‘umgestoßen. Und auch der Kanon der Erlösung sogar setzt doch
 ‘die Zweiheit von Schüler und Lehrer voraus und scheint, falls
 ‘diese nicht existiert, gleichfalls umgestoßen zu werden; und wie
 ‘ist es dann, wenn der Kanon der Erlösung unwahr ist, möglich,
 ‘daß die von ihm gelehrte Einheit der Seele wahr sei?’ — Hier-
 auf dient zur Antwort: diese Einwendungen treffen nicht zu; denn
 alles Welttreiben bleibt so lange wahr, wie das Brahman-sein noch
 nicht orkannt ist, ähnlich wie das Treiben im Traume wahr bleibt,
 so lange noch kein Erwachen erfolgt ist. So lange nämlich von
 jemandem die Einheit mit dem allein realen Âtman noch nicht er-
 kannt ist, so lange kommt er gar nicht zu dem Bewußtsein, daß
 das Welttreiben in Erkenntnismitteln, Erkenntnisobjekten und
 Zwecken unwahr sei; vielmehr hält jede Kreatur das, was bloß
 Umwandlung [des allein realen Brahman] ist, in Folge der irrigen
 Vorstellung eines „Ich“ und eines „Mein“ für die Seele und das
 der Seele Angehörige und ermangelt der Erkenntnis ihres ur-
 sprünglichen Brahman-seins; und daher kommt es, daß vor dem
 Erwachen zum Brahman-sein das gesamte weltliche und vedische
 Treiben zu Rechte besteht, | ebenso wie der gewöhnliche Mensch, 449
 wenn er eingeschlafen ist und im Traume sich selbst in hohen und
 niedrigen Stellungen sieht, diese Erkenntnis für gesichert, weil

durch den Augenschein für bestätigt, erachtet, so lange er nicht erwacht, ohne daß er während dieser Zeit ein Bewußtsein davon hätte, daß jene Wahrnehmungen nur auf Schein beruhen.

‘Aber wie ist es möglich, daß durch das Vedāntawort, welches doch gleichfalls nicht real ist, das reale Identischsein mit ‘Brahman erkannt wird? Man stirbt doch nicht daran, daß man ‘von einer Strick-Schlange gebissen wird, und ebenso wenig kann ‘man das Luftspiegelungswasser zum Trinken oder Baden verwenden?’ — Diese Einwendung trifft nicht zu, weil die durch das eingeblotete Schlangengift u. s. w. veranlaßte Wirkung des Sterbens u. s. w. doch wirklich wahrgenommen wird, indem ja auch der im Zustande des Traumes Befangene die Wirkungen des Schlangenbisses und des Wasserbades in Wirklichkeit empfindet. Wollt ihr euch etwa darauf berufen, daß auch diese Wirkung eine bloß unwahre sei, so antworten wir: wenn auch bei dem Träumenden die Wirkung des Schlangenbisses und des Wasserbades unwahr ist, so ist doch die Erkenntnis dieser Wirkung ein vollkommen reales Resultat und wird als solches auch, nachdem man erwacht ist, nicht widerlegt. Denn wenn der aus dem Traum Erwachende auch die geträumte Wirkung des Schlangenbisses und
450 des Wasserbades für unwahr erkennt, | so kann doch keiner dieses, daß er jene Wirkungen erkannt hat, für unwahr erklären. Aus dieser Thatsache, daß die Erkenntnis des Träumenden nicht [durch das Erwachen] widerlegt wird, folgt [nebenbei gesagt, auch] die Hinfälligkeit der Behauptung, daß das Selbst nur in der Leiblichkeit bestehe. Und so sagt auch die Schrift (Chānd. 5, 2, 9):

„Wenn er im Traum mit Weibern Liebeshändel flücht,
„So deutet auf Gelingen solches Traumgesicht“;

in diesen Worten lehrt sie, daß infolge des wiewohl unrealen Traumgesichtes doch das Gelingen eines realen Erfolges erlangt wird. Ebenso wird in der Schrift, nachdem sie vorher von gewissen im Zustande der [wachen] Wahrnehmung zu teil gewordenen Unglückszeichen (*arishṭam*) gesprochen und von dem, welchem sie widerfahren, erklärt hat: „der soll wissen, daß er nicht lange „mehr leben wird“ (Ait. ār. 3, 2, 4, 7), im weiter Folgenden gesagt: „aber wenn einer im Traume einen schwarzen Mann mit „schwarzen Zähnen sieht, und dieser ihn tötet“ u. s. w. (Ait. ār. 3, 2, 4, 17); — hier lehrt die Schrift, wie durch ein solches, wie-
451 wohl unreales Traumgesicht | doch das reale Sterben vorbedeutet wird. Auch ist ja allbekannt, daß die des Regelmäßigen und der Ausnahme Kundigen [die Traumdeuter] erklären, wie durch das eine Traumgesicht bevorstehendes Gutes und durch das andere bevorstehendes Übel vorherverkündigt wird. In ähnlicher Weise kann man beobachten, wie die wirklichen aus [gesprochenen]

Lauten bestehenden Silben durch die Erkenntnis der nichtwirklichen aus [geschriebenen] Buchstaben bestehenden Silben, erkannt werden.

Hierzu kommt [als weiterer Grund gegen die Annahme einer einheitlichen und einer vielheitlichen Seite an Brahman], daß jene Erkenntnisart, welche die Einheit des Âtman übermittelt, eine endgültige ist, welche über sich hinaus nichts mehr zu wünschen übrig läßt. Denn während z. B. die Aufforderung „man soll „opfern“ die Fragen übrig läßt, wem, was und wie man opfern soll, so läßt das Wort „das bist du“ nicht in dieser Weise irgend etwas zu wünschen übrig, weil sich seine Erkenntnis auf die Einheit aller Dinge mit dem Âtman bezieht. Wäre nämlich noch ein anderer nicht [in Brahman] miteinbegriffener Gegenstand vorhanden, so würde [auch nach Erkenntnis des Brahman] das Verlangen noch fortbestehen. Nun aber ist kein anderer, nicht in der Einheit des Âtman miteinbegriffener Gegenstand vorhanden, auf den sich das Verlangen richten könnte. — Man darf aber nicht behaupten, daß eine derartige Erkenntnis nicht möglich sei; denn die Schrift sagt: „also wurde er von ihm belehrt“ (Uhand. 6, 16, 3), und als Mittel zu dieser Erkenntnis wird das Hören und Lehren des Vedawortes und anderes anbefohlen. — Ferner darf man auch nicht behaupten, daß diese Erkenntnis zwecklos oder eine Täuschung sei; | ersteres nicht, weil als ihre Frucht die Vernichtung des Nichtwissens erfahrungsmäßig sich zeigt; letzteres 452 nicht, weil eine andere, sie widerlegende Erkenntnis nicht existiert. Denn nur vor der Erkenntnis der Einheit des Âtman bleibt, wie wir gezeigt haben, die ganze Betreibung eines Unrealen als eines Realen in weltlichem und vedischem Sinne in Kraft bestehen. Ist hingegen durch die endgültige Erkenntnisart die Einheit des Âtman übermittelt worden, so ist damit das gesamte ihr vorhergehende vielheitliche Treiben widerlegt, und keine Möglichkeit mehr vorhanden, das Brahman für ein seiner Natur nach vielheitliches zu halten.

‘Aber muß man nicht aus den in der Schrift vorgebrachten ‘Gleichnissen vom Thon u. s. w. schliessen, daß das Brahman vom ‘Schriftkanon als ein wandelbares aufgefaßt werde, da doch der ‘Thon und ähnliche Dinge erfahrungsmäßig der Umwandlung unterliegen?’ — Wir antworten: mit nichten! denn wenn es heißt: „fürwahr, dieses große ungeborene Selbst ist nicht alternd, unsterblich, furchtlos, ist das Brahman“ (Brih. 4, 4, 25), — „er „aber, der Âtman, ist nicht so und ist nicht so“ (Brih. 3, 9, 26), — „nicht grob und nicht fein“ (Brih. 3, 8, 8), — so beweisen Schriftstellen wie diese, indem sie alle Veränderung von ihm ausschliessen, daß das Brahman über dieselben erhaben ist. Denn das geht doch nicht an, daß das eine Brahman zugleich den Umwandlungen unterworfen und von ihnen frei sei. — ‘Aber könnte

‘es nicht damit sein, wie mit dem Stehen und Gehen [welche gleichfalls das eine Wesen in verschiedenen Zuständen zeigen]?’
 453 — | Das geht nicht an, weil das Brahman von der Schrift bestimmt wird als das über alles Erhabene; denn es ist unmöglich, daß das allerhabene Brahman verschiedene Qualitäten an sich trage, wie [der einheitliche Leib] die Zustände des Stehens und Gehens; denn eben dadurch ist das Brahman das allerhabene und ewige, weil es, wie wir gezeigt haben, aller Veränderung enthoben ist. Man darf daher auch nicht behaupten, daß, so wie die Erkenntnis der Einwesentlichkeit des Brahman als Frucht die Erlösung verwirkliche, in ähnlicher Weise die Erkenntnis seines Umgewandeltseins in die Gestalt der Welt an und für sich irgend eine Frucht hervorbringe, indem hierfür ein Beweis [in der Schrift] nicht vorhanden ist. Denn nur für die Erkenntnis, daß das allerhöchste Brahman die Seele [in uns] ist, wird eine Frucht von dem Schriftkanon verheissen an der Stelle: „dieser Ātman ist nicht „so und ist nicht so“, wo es weiter heißt: „o Janaka, du hast „den Frieden erlangt“ (Br̥h. 4, 2, 4). Weil somit da, wo es sich um das Brahman handelt, nur aus der Erkenntnis der Freiheit des Brahman von allen Eigenschaften und Unterschieden die Erlangung einer Frucht abgeleitet wird, so folgt, daß dasjenige, was dabei ohne Fruchtverheissung in der Schrift vorkommt, wie z. B. die Umwandlung des Brahman in die Gestalt der Welt u. dgl., nur und allein als Mittel, das Brahman zu erkennen, zur Verwendung kommt, — entsprechend der Regel: „was neben einem Verheissung Habenden keine Verheissung habend vorkommt, ist Glied „desselben“, — nicht aber zur Erlangung einer besondern Frucht vorgeführt wird. Denn man darf nicht etwa meinen, als brächte die Erkenntnis des Umwandlungsseins des Brahman das Umwandlungssein der Seele als Frucht; | denn die Erlösung ist ein allerhabener und ewiger Zustand [aus dem keine Rückkehr in die Wandlungswelt durch irgend welche Erkenntnis möglich ist].

454

‘Aber bei deiner Behauptung, daß das allerhabene Brahman die Seele sei, ist doch die Einheit [alles Seienden] das alleinige Resultat; hiermit ist die Annahme eines Verhältnisses [zwischen ‘Gott und Seele] als des Beherrschers und des zu Beherrschenden ‘unvereinbar; und damit steht das [Sūtram 1, 1, 2 gegebene] Versprechen, [den allwissenden] Gott als die Weltursache nachzuweisen, in Widerspruch!’ — Dieses Argument geben wir nicht zu, weil die Allwissenheit [sei es Gottes oder des Brahman-Wissers, welche beide die Realität des Gewufsten voraussetzen] sich nur bezieht auf die Ausbreitung des Samens der aus Nichtwissen bestehenden Namen und Gestalten. Denn wenn es z. B. heißt: „für-
 • „wahr aus diesem Ātman ist der Äther entstanden“ (Taitt. 2, 1), so besagen Schriftstellen dieser Art, daß Ursprung, Bestand und Vergang der Welt von einem seiner Natur nach ewigen, reinen,

weisen, freien, allwissenden und allmächtigen Gott herrühren, nicht aber von einer ungeistigen Urmaterie oder Derartigem, und dies ist der Inhalt dessen, was durch die Worte „woraus Ursprung u. s. w. „dieses [Weltalls] ist“ (Sūtram 1, 1, 2) versprochen worden war. Dieses Versprechen bezieht sich also nur auf jenen Zustand [des eine Weltausbreitung annehmenden Nichtwissens], und darum steht, was wir gegenwärtig behaupten, nicht mit demselben in Widerspruch. — ‘Aber wie sollte es nicht damit in Widerspruch stehen, ‘da du doch jetzt die absolute Einheit und Zweitlosigkeit des ‘Ātman behauptest?’ — Höre, inwiefern es nicht der Fall ist. Es ist das Nichtwissen, von welchem gleichsam als der Leib des allwissenden Gottes die weder als ein Seiendes noch als das Gegenteil definierbaren Namen und Gestalten als die Ursache der Weltausbreitung des Samsāra aufgestellt werden, und diese Namen und Gestalten sind es, welche von der Schrift und der Smṛiti als eine zauberartige Kraft des allwissenden Gottes und als der Urstoff der Welt bezeichnet werden; von diesen beiden [Namen und Gestalten] aber ist der allwissende Gott verschieden; denn die Schrift sagt: „der Ākāśa (Äther, Raum) ist es, welcher die Namen und „Gestalten auseinanderdehnt; was in diesen beiden ist, das ist das „Brahman“ (Chānd. 8, 14, 1); — „ich will mich auseinanderdehnen „in Namen und Gestalten“ (Chānd. 6, 3, 2); — „wenn alle Formen überdenkt der Weise und sie als Namen bloß | begreifend 455 „dasitzt“ (Taitt. Ār. 3, 12, 7); — „er, der den einen Samen macht „zu einer Vielheit“ (Āvet. 6, 12) u. s. w. In diesem Sinne paßt sich der höchste Gott den Upādhi's der auf dem Nichtwissen beruhenden Namen und Gestalten an, ähnlich wie der Weltenraum sich den Upādhi's der Gefäße und Krüge anpaßt, und so kann man sagen, daß Gott über die [eigentlich] nur sein eigenes Wesen seienden, dem Raum in den Gefäßen vergleichbaren, dem Aggregate der Organe, welche aus den vom Nichtwissen aufgestellten Namen und Gestalten bestehen, sich anpassenden, individuell genannten Einzelseelen, vom empirischen Standpunkte aus betrachtet, eine Herrschaft ausübt. Somit ist das Herrschersein Gottes, sowie auch seine Allwissenheit und Allmacht, nur gültig in Bezug auf die Abgrenzungen der aus dem Nichtwissen bestehenden Upādhi's; im Sinne der höchsten Realität hingegen läßt sich von dem Ātman, weil er seiner Natur nach alle Upādhi's als ein Objektives abgeworfen hat, nicht behaupten, daß auf ihn die Verhältnisse des Beherrschens, Beherrschterdens, der Allwissenheit u. s. w. Anwendung finden. In diesem Sinne heißt es: „wenn einer kein anderes sieht, kein anderes hört, kein anderes erkennt, das ist die „Unbeschränktheit“ (Chānd. 7, 24, 1) und: „wo aber einem alles „zum eigenen Selbst geworden ist, wie sollte er da irgend wen „sehen?“ u. s. w. (Bṛih. 2, 1, 14). In Stellen wie diesen lehren die Vedāntatexte, daß auf dem Standpunkte der höchsten Realität das

ganze empirische Treiben nicht existiert. Und ebenso heißt es auch in den Gottesliedern (Bhag. G. 5, 14):

„Das Thätersein und auch die Werke schafft
 „Nicht Gott in dieser Welt, noch die Verbindung
 „Von Werk und Lohn; dies wirkt die Selbstnatur.
 „Hingegen der Allmächt'ge nimmt nicht an
 „Das Böse oder Gute irgend wessen;
 „Doch weil vom Nichtwissen verhüllt das Wissen,
 „Darum geh'n die Geschöpfe in der Irre.“

456 | In dieser Weise wird [von Schrift und Smṛiti] gelehrt, daß auf dem Standpunkte der höchsten Realität das Treiben von Herrschendem und zu Beherrschendem nicht stattfindet; für den Standpunkt des Welttreibens hingegen lehrt auch die Schrift das Treiben von Herrschendem u. s. w., wenn sie sagt: „er ist der Herr der Welt, „er ist der Gobieter der Wesen, er ist der Hüter der Wesen; er „ist die Brücke, welche diese Welten auseinanderhält, daß sie nicht „verfließen“ (Bṛih. 4, 4, 22); und ebenso heißt es in den Gottesliedern (Bhag. G. 18, 61):

„Gott wohnt im Herzen aller Kreaturen
 „Und treibt die Wesen in der Irre um,
 „Als würden durch Maschinen sie geschleudert.“

Ebenso lehrt nun auch der Verfasser unserer Sūtra's da, wo er im Sinne der höchsten Realität spricht, „Identität mit ihm“ (Sūtram 2, 1, 14); wo er hingegen im Sinne des Welttreibens spricht, da vergleicht er durch die Worte „nun ja! wie in der Erfahrung“ (Sūtram 2, 1, 13) das Brahman mit dem weiten Ocean; er verwirft also die Ausbreitung der Weltwirkung nicht, sondern beschäftigt sich auch mit der Umwandlung des Brahman in die Welt, weil dieselbe bei den attributhaften Verehrungen zur Anwendung kommt.

15. bhāve ca upalabdheḥ

auch wegen der Wahrnehmung in dem Sein.

Auch darum ist die Wirkung von der Ursache nicht verschieden, weil nur „in dem Sein“ der Ursache die Wirkung wahrgenommen wird, nicht in ihrem Nichtsein. So wird das Gefäß
 457 nur, sofern der Thon ist, | wahrgenommen, nicht, wenn er nicht ist, und ebenso das Tuch nur, sofern die Fäden sind. Bei zwei verschiedenen Dingen ist die Wahrnehmbarkeit des einen nicht notwendigerweise an die Existenz des andern geknüpft; denn ein

Pferd z. B. tritt, weil es von der Kuh verschieden ist, nicht bei dem bloßen Vorhandensein der Kuh schon in die Wahrnehmung; und ebenso wenig wird in dem bloßen Vorhandensein des Töpfers auch schon der Topf wahrgenommen, weil beide, obwohl sie sich als Bewirkendes und Bewirktes zu einander verhalten, doch von einander verschieden sind. — ‘Aber kommt es nicht auch vor, daß die Wahrnehmung des einen notwendig durch das Sein des andern bedingt wird, wie z. B. die des Rauches durch das Sein des Feuers?’ — Wir antworten, nein! Denn auch nachdem das Feuer erloschen ist, enthalten z. B. die Kohlengefäße der Hirten noch Rauch. — ‘Aber könnte man nicht den Rauch nach gewissen Zuständen denselben unterscheiden, so daß eine bestimmte Art des Rauches doch nur vorkommt, sofern das Feuer vorhanden ist?’ — Auch dann bleibt unsere Behauptung unanfechtbar; denn wir behaupten, daß [nicht die Wahrnehmung, sondern] die dem betreffenden [begrifflichen] Wesen der Dinge nachgehende (lies: *tañ-bhâsa-anuraktân*) | Vernunft (*budhî*) der Grund ist 458 für die Erkenntnis der Identität von Ursache und Wirkung, diese aber kommt bei Feuer und Rauch [welche, obwohl in der Wahrnehmung verbunden, doch ihrem begrifflichen Wesen nach verschieden sind] nicht in Frage. —

Oder das Sâtram ist zu lesen:

bhâvâc ca upalabdheh,

„auch wegen des Vorhandenseins der Wahrnehmung“.

Das heißt: nicht nur aus der Schrift allein folgt die Identität der Wirkung mit der Ursache, sondern auch aus dem Vorhandensein einer anschaulichen Wahrnehmung schon folgt diese Identität beider. Es ist nämlich auch schon eine anschauliche Identität der Ursache und Wirkung vorhanden. So wird z. B. bei einem Gewebe aus Fäden die Wirkung, welche man Tuch nennt, außerhalb der Fäden gar nicht wahrgenommen, sondern nur die in der Länge und Breite verlaufenden Fäden allein werden wahrgenommen, und ebenso weiter in den Fäden nur die Fasern, in den Fasern nur die Teilchen, aus welchen sie bestehen. Nach derselben anschaulichen Wahrnehmung ist zu schließen, daß [in den dreifach gemischten Elementen] nur die drei Gestalten des Roten, Weißen und Schwarzen [der ungemischten Urelemente] vorliegen (vgl. Chând. 6, 4), aus diesen dann weiter auf den reinen Wind, den reinen Äther [aus dem sie entstanden sind, und der in Gestalt derselben vorliegt], und aus diesem auf das eine zweiflose Brahman. In diesem also laufen, wie gesagt, alle Erkenntnismittel [sogar die Wahrnehmung] als in ihrem Endpunkte aus.

16. *sattvāc ca avarasya*

469 auch wegen des [schon] Existierens des Späteren.

Auch darum ist die Wirkung von der Ursache nicht verschieden, weil die der Zeit nach spätere Wirkung schon vor ihrem Ursprunge eben vermöge des Selbstes der Ursache in der Ursache ihre Existenz hat; denn die Schrift sagt: „Seiend nur, o Teurer, „war dieses am Anfang“ (Chând. 6, 2, 1); und „der Ātman nur „allein war dieses zu Anfang“ (Āit. 1, 1, 1); in diesen Stellen wird die durch das Wort „dieses“ bezeichnete Wirkung mit der Ursache durch Koordination [als Subjekt mit seinem Prädikate] verbunden. Hierzu kommt, daß etwas da, wo es nicht schon seinem Wesen nach ist, auch nicht entstehen kann, indem z. B. aus Sandkörnern sich kein Öl pressen läßt. Weil also beide vor dem Ursprunge der Wirkung schon identisch waren, deswegen muß auch die entsprungene Wirkung mit ihrer Ursache identisch sein; und wie zu allen drei Zeiten die Ursache, nämlich das Brahman, nicht davon läßt, das Seiende zu sein, so kann auch die Wirkung, nämlich die Welt, nicht davon lassen, zu allen drei Zeiten das Seiende zu sein. Sofern aber beide das Seiende sind, insofern sind sie nur eines (*ekaṅ ca punaḥ sat-tvam*), und auch daraus folgt, daß die Wirkung von der Ursache nicht verschieden ist.

17. *asad-vyapadeçān na! iti cen? na! dharma-antarena,
vākya-çeshāt*

wegen der Bezeichnung als nichtseiend nicht, meint ihr? Nein! wegen Verschiedenheit der Qualität, wegen dessen, was folgt.

460 'Aber behauptet nicht die Schrift zuweilen auch das Nichtsein 'der Wirkung vor ihrem Ursprunge, indem sie z. B. sagt: „nicht-„seiend nur war dieses zu Anfang“ (Chând. 3, 19, 1) und „nicht-„seiend fürwahr war dieses zu Anfang“ (Taitt. 2, 7)? | aus dieser 'Bezeichnung als „nichtseiend“ folgt doch, daß die Wirkung vor 'ihrem Ursprunge nicht seiend gewesen sein kann.' — Hierauf ist zu entgegnen, daß diese Bezeichnung der Wirkung als vor ihrem Ursprunge nichtseiend kein absolutes Nichtsein bedeutet; vielmehr steht es damit so, daß die Qualität als ein in Namen und Gestalten Ausgebreitetes verschieden ist von der Qualität als ein

nicht in Namen und Gestalten Ausgebreitetes; auf diese „Verschiedenheit der Qualität“ bezieht es sich, wenn die Wirkung als ein vor dem Ursprunge Nichtseiendes bezeichnet wird, obwohl die Wirkung schon war, nämlich als identisch mit ihrer Daseinsform als Ursache. Dies steht fest „wegen dessen was folgt“, indem in der Stelle das zu Anfang derselben als zweifelhaft vorkommende Wort durch das was folgt näher bestimmt wird. Zunächst also, wenn es vorher hieß: „nichtseiend nur war dieses zu Anfang“ (Chänd. 3, 19, 1), so wird dasjenige, was hier im Eingange durch das Wort „nichtseiend“ bezeichnet wird, weiterhin durch das Wort „dasselbige“ wieder aufgenommen und als das Seiende charakterisiert, indem es heißt: „Dasselbige war das Seiende“ (Chänd. 3, 19, 1); auch wäre sonst das Wort „war“ nicht statthaft, da ein Nichtseiendes weder mit einer vergangenen noch mit einer zukünftigen Zeit als verbunden gedacht werden kann. Ebenso an der andern Stelle: „fürwahr nichtseiend war dieses zu Anfang“ (Taitt. 2, 7), kommt im weiteren Verlaufe die Bestimmung vor: „dieses machte selber sich selbst“, woraus folgt, daß hier nicht ein absolutes Nichtsein gemeint sein kann. Somit bedeutet jene Bezeichnung der Wirkung vor ihrem Ursprunge als das Nichtseiende nur eine Verschiedenheit der Qualitäten. Gewöhnlich nämlich versteht man unter dem Worte „das Seiende“ das in Name und Gestalt ausgebreitete Ding; und darum heißt es in uneigentlichem Sinne, daß die Wirkung vor ihrer Ausbreitung zu Namen und Gestalten gleichsam ein Nichtseiendes gewesen sei.

18. *yukteh, çabda-antarâc ca*

461

wegen der Richtigkeit, und wegen eines andern
Schriftwortes.

Auch „wegen der Richtigkeit“ ergibt sich das Dasein der Wirkung vor ihrem Ursprunge, sowie ihre Identität mit der Ursache, und auch „wegen eines andern Schriftwortes“. Zunächst also wollen wir die Richtigkeit abhandeln.

Wenn man saure Milch, Gefäße oder Geschmeide haben will, greift man, wie allbekannt, zu Milch, Thon und Gold als ihren speciell bestimmten Ursachen; wer saure Milch haben will, der gebraucht nicht den Thon, wer Gefäße haben will, nicht die Milch. Dieser Umstand wird bei der Behauptung, daß die Wirkung ein Nichtseiendes gewesen sei, unerklärlich. Denn wenn alles überall vor seinem Ursprunge ein unterschiedloses Nichtseiendes ist, wie kommt es, daß gerade aus der Milch die saure Milch entsteht, und nicht aus dem Thone, und daß gerade aus dem Thone das

Gefäfs entsteht und nicht aus der Milch? Man könnte sagen: 'wenn auch vorher ein unterschiedloses Nichtsein [der Wirkung] ist, so liegt doch in der Milch ein gewisses Hiniausweisen (*ati-çaya*) auf die saure Milch, welches dem Thone abgeht, und wiederum in dem Thone ein gewisses Hiniausweisen auf das Gefäfs, welches der Milch abgeht.' Nun, dann folgt eben aus dieser dem Urzustande eigenen Hiniausweisung über sich selbst, daß die Behauptung von dem Nichtsein der Wirkung aufzugeben, und die

462 Behauptung von dem Sein der Wirkung erwiesen ist; | und das Kraftvermögen (*çakti*), welches man der Ursache, um der notwendigen Bestimmtheit der aus ihr hervorgehenden Wirkung willen, beilegen muß, dieses Kraftvermögen könnte, wenn es ein anderes wäre oder gar nicht wäre, die Wirkung in ihrer notwendigen Bestimmtheit nicht bedingen, wegen der Unterschiedslosigkeit des Nichtseins und wegen der Unterschiedslosigkeit des Andersseins. Es muß also ein solches der Ursache eigentümliches Kraftvermögen geben, und aus diesem Kraftvermögen muß die ihr eigentümliche Wirkung hervorgehen.

Auch daraus ferner, daß man an der Ursache und ihrer Wirkung, an der Substanz und ihren Qualitäten u. s. w., eine Trennung, wie sie z. B. zwischen dem Pferde und dem Ochsen besteht, nicht wahrnimmt, muß man die Einwesentlichkeit beider folgern.

Auch bei Annahme einer Inhärenz [*saṃvadya*, der Wirkung in der Ursache, z. B. des Tuches in den Fäden] müßte man doch annehmen, daß diese Inhärenz mit den Inhärensträgern [Ursache und Wirkung] eine Verknüpfung (*sambandha*) habe; damit diese Verknüpfung möglich würde, müßte man eine andere und für diese wieder eine andere Verknüpfung annehmen und so ins Unendliche fort; nimmt man hingegen keine solche Verknüpfung an, so fallen beide [Inhärenz und Inhärensträger] auseinander. Oder soll die Inhärenz selbst von verknüpfungsartiger Natur sein, so daß sie ohne Hilfe einer besonderen Verknüpfung sich [mit den Inhärensträgern] verknüpft? Dann kann auch eine bloße Verbindung [*saṃyogu*, der Glieder der Ursache, z. B. der Fäden] von verknüpfungsartiger Natur sein und ohne Hilfe der

463 Inhärenz | sich selbst verknüpfen, und da man [in diesem Falle] volle Identität zwischen der Substanz und ihren Zuständen [z. B. zwischen den Fäden und dem Tuche] annimmt, so wird die ganze Annahme der Inhärenz überflüssig. — Wie soll man sich ferner vorstellen, daß die Wirkung als die gliederhabende Substanz [das Tuch] in den Ursachen als Gliedersubstanzen [den Fäden] sich befinde? Soll sie sich in der Gesamtheit der Glieder befinden oder in jedem einzelnen Gliede? Gesetzt zunächst, sie befände sich in der Gesamtheit der Glieder: so würde folgen, daß das Gliederhabende un wahrnehmbar wäre, da es unmöglich ist, die

Gesamtheit der Glieder [im appercipierenden Bewußtsein] zusammenzufassen. Denn eine Vielheit, die in den gesamten Sätzen steckt, kann nicht durch Apperception einer Anzahl dieser Sätze appercipiert werden. Oder soll die Wirkung gliederweise in den gesamten Gliedern stecken [in jedem Gliede der Ursache ein Glied der Wirkung]? Auch dann [tritt ein *regressus in infinitum* ein; denn dann] muß man über die ursprünglichen Glieder [der Wirkung] hinaus weitere Glieder dieses Gliederhabenden annehmen, damit es mittels dieser Glieder in den ursprünglichen Gliedern [der Ursache] gliederweise enthalten sein könne; denn das Schwert kann in der Scheide nur stecken, sofern es Glieder besitzt, welche über die Glieder der Scheide hinausliegen, und somit würde der *regressus in infinitum* eintreten, denn damit ein Glied der Wirkung in einem Gliede der Ursache stecken kann, muß man immer wieder neue und neue Glieder [sowohl der Wirkung als der Ursache] annehmen [jedes Glied der Ursache befaßt einen Teil der Wirkung; jeder solcher Teil besteht aus einer Vielheit von Theilen, deren jedes wieder von einem Gliede der Ursache befaßt werden muß, und so ins Unendliche fort]. — Oder soll sich [die ganze Wirkung] in jedem einzelnen Gliede [der Ursache] befinden? Dann muß sie, sofern sie sich an einem Teile bethätigt, an dem andern sich nicht bethätigen. Denn sofern sich Devadatta zu Çrughna befindet, kann er sich nicht selbigen Tages auch zu Pātaliputram | befinden; denn wäre er gleichzeitig an mehreren 464 Orten, so wäre er nicht einer, sondern mehrere, wie Devadatta und Yajñadatta, von denen der eine in Çrughna, der andere in Pātaliputram wohnt. Wollt ihr euch vielleicht dadurch verteidigen, daß ihr sagt, die Wirkung werde in jedem einzelnen [Gliede der Ursache] so befaßt wie die Kuh-Species [in jedem Kuh-Individuum]? so ist das nicht zulässig, weil dann die Erkenntnis [der Wirkung] nicht erfolgen würde. Denn würde die gliederhabende Wirkung, ähnlich wie die Kuh-Species [in den Individuen], in jedem einzelnen [Gliede der Ursache] befaßt, so müßte, ebenso wie das Kuh-Sein in jedem Individuum durch Wahrnehmung erfaßt wird, auch die gliederhabende [Wirkung, z. B. das Tuch] in jedem einzelnen Gliede [der Ursache, z. B. in jedem Faden] durch Wahrnehmung erfaßt werden können; dieses aber ist nicht notwendig der Fall. Würde ferner [die ganze Wirkung] in jedem einzelnen Gliede [der Ursache] befaßt, so müßte man, weil es die Aufgabe ist, das gliederhafte Ganze als die Wirkung zu erfassen, dieses aber eine Einheit bildet, durch das Horn zugleich auch auffassen können was Wirkung des Halses, durch die Brust was Wirkung des Rückens ist; das aber widerspricht der Erfahrung.

| Ferner würde, wenn die Wirkung vor ihrem Ursprunge ein 465 Nichtseiendes wäre, der Ursprung keinen Entspringer haben und

somit wesenlos sein. Nämlich der Ursprung ist doch eine That; diese aber muß einen Thäter haben, wie die Handlungen des Gehens u. s. w.; denn eine That zu sein und keinen Thäter zu haben, das ist ein Widerspruch. Wenn es sich z. B. um den Ursprung eines Gefäßes handelt, und man nicht zugeben will, daß derselbe das Gefäß zum Thäter [nämlich zum Entspringer] hat, so müßte ein anderer Thäter für denselben angenommen werden; und ebenso müßte, wo es sich um den Ursprung von Trinkschalen u. s. w. handelt, wiederum ein anderer Thäter angenommen werden. Soll dem so sein, so wäre, wenn man sagte: „das Gefäß entspringt“, damit gesagt, daß der Töpfer oder die sonstige Ursache entspränge; die Erfahrung aber lehrt, daß, wenn von einem Entspringen des Gefäßes die Rede ist, nicht das Entspringensein des Töpfers u. s. w. verstanden werden darf, indem ja auch der Augenschein zeigt, daß dieser schon entsprungen war. — Oder meint ihr, daß der Ursprung und der Empfang einer Wesenheit für die Wirkung nur darin bestehe, daß sie mit dem Sein ihrer Ursache verbunden werde? Dann müssen wir fragen, wie denn etwas mit einem andern verbunden werden kann, wenn es noch gar keine Wesenheit besitzt? Denn nur zwischen zwei Seienden ist eine Verbindung möglich, nicht aber zwischen einem Seienden und einem Nichtseienden, oder zwischen zwei Nichtseienden. Und da ferner ein Nichtseiendes nicht wahrnehmbar ist, so ist auch die Grenze, welche man ihm giebt, indem man sagt „vor dem Ursprunge“, unstatthaft. Denn nur ein Seiendes, z. B. ein Feld oder ein Haus, hat eine Grenze, nicht aber ein Nichtseiendes; denn wenn ich sage: kein Sohn einer Unfruchtbaren war vor der Thronbesteigung des Pārnavarman König, so

466 habe ich durch diese Grenzbestimmung | nicht behauptet, daß der unvorstellbare Sohn einer Unfruchtbaren jemals König gewesen sei, sei oder sein werde. Ja, könnte der Sohn einer Unfruchtbaren infolge der Bemühung eines Thäters entstehen, dann wäre auch jene [von uns bestrittene] Annahme möglich, dann könnte auch das Nichtsein der Wirkung infolge der Bemühung eines Thäters zu einem Sein werden. Wir aber sagen so: weil der Sohn einer Unfruchtbaren und das Nichtsein der Wirkung beide in gleicher Weise nicht existieren, darum kann, so wie der Sohn einer Unfruchtbaren infolge der Bemühung eines Thäters nicht seiend werden kann, ebenso auch das Nichtsein der Wirkung infolge der Bemühung eines Thäters nicht seiend werden.

‘Aber wird, wenn dem so ist, die Bemühung des Bewirkers nicht überflüssig? Denn so wie sich für die Ursache niemand zu bemühen braucht, damit sie ihr Wesen habe, weil sie es schon vorher hatte, ebenso brauchte sich dann auch niemand zu bemühen, damit die Wirkung ihr Wesen habe, weil sie, zufolge ihrer Identität mit der Ursache, es schon vorher hatte; nun aber

‘bemüht man sich um die Wirkung; folglich müssen wir, damit die Bemüfung des Thäters einen Zweck habe, das Nichtsein der ‘Wirkung vor ihrem Ursprunge annehmen.’ — Aber das ist nicht notwendig; denn die Zweckmäßigkeit der Bemüfung des Thäters liegt darin, daß er die Ursache zu der Gestalt der Wirkung umstellt. | Übrigens aber war auch diese Gestalt der Wirkung bereits in dem Wesen der Ursache miteinbegriffen, denn was in diesem Wesen nicht schon einbegriffen war, das kann, wie bereits bemerkt wurde, auch keinen Anfang nehmen. Aber daraus, daß man einen Unterschied wahrnimmt, folgt noch nicht, daß das Ding ein verschiedenes sei. Denn wenn Devadatta Arme und Beine zusammenschlägt oder Arme und Beine ausstreckt, so wird er durch diesen an ihm wahrgenommenen Unterschied nicht zu einem andern Dinge, denn man erkennt ihn als denselben wieder; und ebenso werden Väter u. s. w., wiewohl sie täglich in verschiedenen Zuständen sich befinden [sofern sie anderseits Söhne u. s. w. sind], dadurch nicht zu andern Dingen, denn man sagt, „es ist „mein Vater, meine Mutter, mein Bruder“,“ erkennt sie somit als dieselben wieder. 467

Behauptet ihr, daß dieses [Beharren der Substanz beim Wechsel der Zustände] nur hier und da, sofern sie [die Substanz] durch das Entstehen und Vergehen (lies: *janma-uccheda*^c) nicht untergeht, zutreffe, in andern Fällen aber nicht, so bestreiten wir dies, weil der Augenschein lehrt, daß auch z. B. bei der Milch die saure Milch [nur] ein [besonderer] Formzustand derselben ist. Auch bei Dingen, die sich der Beobachtung entziehen, z. B. bei den Kernen des Feigenbaumes, steht es so, daß, wenn sie durch andere gleichartige Teilchen verstärkt werden und dadurch als eine Pflanze in den Bereich der Wahrnehmung treten, dieses Entstehens genannt wird, und wenn sie infolge des Schwindens eben jener Teilchen unwahrnehmbar werden, man dieses Vergehen nennt. Wenn wegen eines derartigen Verborgenseins des Entstehens und Vergehens | angenommen würde, daß ein Nichtseiendes zum Seienden und ein Seiendes zum Nichtseienden werden könne, so würde folgen, daß der Mensch, wie er im Mutterleibe weilt, und wie er [nach der Geburt] ausgestreckt daliegt, nicht derselbe sei; es würde folgen, daß man in der Kindheit, Mannheit und im Greisenalter nicht derselbe sei; ja es würde folgen, daß die Thätigkeiten der [anderseits Söhne seienden] Väter u. s. w. keine Kontinuität hätten. Dies ist auch der Punkt, von welchem aus man die [buddhistische] Theorie von der Augenblicksvernichtung zu widerlegen hat. 468

Wer hingegen die Wirkung vor ihrem Ursprunge für ein Nichtseiendes hält, für den folgt, daß die Thätigkeit des Bewirkers kein Objekt hat; denn ein Nichtsein kann nicht Objekt sein, weil es [mit einer auf ein solches gerichteten Thätigkeit] stehen würde,

wie wenn man Schwerter und allerlei andere Waffen dazu verwendete, die Luft zu durchhauen. Oder soll das Bemühen des Thäters zum Objekte die Ursache als den Träger der Inhärenz haben? Dann würde das Bemühen des Thäters ein anderes Objekt [als die beabsichtigte Wirkung] haben; es müßte somit auch etwas anderes als sie [aus diesem Bemühen] hervorgehen können, woraus zuviel folgen würde [nämlich wohl: daß alles aus allem werden könnte]. Oder soll die Wirkung ein Hinausreichen der Ursache, der sie inhäriert, über sich selbst sein? Auch das geht nicht, denn dann wäre die Wirkung schon da [und brauchte nicht erst bewirkt zu werden].

Es steht also so, daß die Substanzen selbst, z. B. die Milch, durch das Dasein als saure Milch u. s. w. fortbestehen und dabei den Namen der Wirkung annehmen, und daß man sich nicht denken kann, daß die Wirkung von der Ursache verschieden sei, und wenn man hunderte Jahre darüber grübelte. Und da es die Wurzelursache ist, welche bis zur letzten Wirkung hin in Gestalt dieser und jener Wirkung wie ein Schauspieler in allen möglichen Rollen auftritt, so folgt daraus „wegen der Richtigkeit“, daß die
469 Wirkung | vor ihrem Ursprunge seiend und mit der Ursache identisch ist.

Eben dasselbe folgt aber auch „wegen eines andern Schriftwortes“. Im vorigen Sūtram war von dem Verfechter des Nichtseienden ein Schriftwort citiert worden; darum heißt ein von diesem verschiedenes, das Seiende lehrendes, Schriftwort „ein anderes „Schriftwort“, welches lautet: „seiend nur, o Teurer, war dieses „zu Anfang, eines nur und ohne Zweites“ und weiter: „da sagen „nun einige, nichtseiend nur sei dieses zu Anfang gewesen“; hier berührt die Schrift die Meinung von dem Nichtsein [der Wirkung], und nachdem sie dieselbe durch die Worte: „wie könnte „aus dem Nichtseienden das Seiende entstehen“ verworfen hat, so sagt sie bestätigend weiter: „seiend nur, o Teurer, war dieses zu „Anfang“ (Chänd. 6, 2, 1—2). Hier wird von der Schrift die mit dem Worte „dieses“ bezeichnete Wirkung vor ihrem Ursprunge mit der durch das Wort „seiend“ bezeichneten Ursache zur Einheit eines Satzes verbunden, woraus sich das Sein [der Wirkung] und ihre Identität [mit der Ursache] ergibt. Wäre hingegen die Wirkung vor ihrem Ursprunge ein Nichtseiendes, welches erst nachher, nachdem es entsprungen, der Ursache inhärierte, so wäre die Wirkung von der Ursache verschieden, und dann würde die Verheißung der Worte: „wodurch das Ungehörte ein schon Ge- „hörtes wird“ (Chänd. 6, 1, 3) nicht erfüllt werden; nimmt man aber das Sein [der Wirkung] und ihre Identität [mit der Ursache] an, so geht diese Verheißung [daß in dem einen alles erkannt werden solle] in Erfüllung.

19. *paṭavac ca*

470

und wie ein Tuch.

Es steht damit, wie wenn ein zusammengewickelttes Tuch nicht deutlich erkannt wird, ob es ein Tuch oder ob es ein anderes Ding ist; wird dasselbe aber auseinandergebreitet, so wird das zusammengewickelt gewesene Ding als ein Tuch durch die Auseinanderbreitung offenbart und erkannt; — oder wie wenn man zur Zeit der Zusammenwicklung zwar erkennt, daß es ein Tuch ist, nicht aber seine bestimmte Länge und Breite, zur Zeit der Auseinanderbreitung aber auch die bestimmte Länge und Breite als die eben desselben Tuches, weil das Tuch von dem vorher Zusammengewickelten nicht verschieden ist. — So ist auch die Wirkung des Tuches in ihrem Zustande der Ursache als Fäden des Garnes nicht offenbar, nachdem es aber durch die Bemühungen von Weberschiff, Webstuhl und Weber entfaltet ist, so wird es als offenbar erkannt. — Somit wird nach der Analogie mit dem zusammengewickelten Tuche und dem auseinandergebreiteten Tuche die Wirkung als mit der Ursache identisch erkannt; das ist der Sinn.

20. *yathā ca prāṇa-ādi*

und wie der Einhauch u. s. w.

Und gleichwie in der Erfahrung, wenn die verschiedenen Arten des Odems, das Einhauchen, Aushauchen u. s. w., durch Anhalten des Odems unterdrückt werden und; allein in der Gestalt ihrer Ursache fortbestehend, nur das Leben als Wirkung hervorbringen, nicht aber die übrigen Wirkungen des Einziehens und Auslassens [der Luft], dann aber eben diese Unterarten des Odems, wenn sie vor sich gehen, auch außer dem Leben die übrigen Wirkungen des Einziehens und Auslassens | hervorbringen, — und wie dabei die Unterarten des Odems mit dem in sie getheilten Odem identisch sind, sofern sie ohne Unterschied die Eigenschaft haben, die Körperbelebung zu veranlassen, — ebenso ist auch die Wirkung mit der Ursache identisch. Somit folgt, weil die ganze Welt eine Wirkung des Brahman und mit ihm identisch ist, daß das Versprechen der Schrift erfüllt ist, welches sie gab, [wenn sie Belehrung verhielt über 'dasjenige:'] „wodurch [auch] das Ungehörte „zu einem [schon] Gehörten wird, das Unverständene zu einem „[schon] Verstandenen, das Unerkannte zu einem [schon] Erkann- „ten“ (Chānd. 6, 1, 3).

Siebentes Adhikaraṇam.

21. 'itara-vyapadeçādd hita-akarana-ādi-dosha-prasaktih'

'weil sie den andern [als ihn] bezeichnet, [ist] Eintritt
'des Fehlers, daß er das ihm Gute nicht schaffe u. s. w.
'[und das ihm Schädliche schaffe].'

Wiederum wird die Lehre, daß das Geistige die Weltursache sei, in anderer Weise angegriffen. 'Nimmt man nämlich an, daß die Anordnung der Welt von dem Geistigen ausgehe, so treten die Fehler ein, daß dasselbe das ihm Gute nicht hervorgebracht und [das ihm Schädliche hervorgebracht] habe. Warum? „weil sie den andern [als ihn] bezeichnet“. Nämlich der andere, d. h. die verkörperte Seele, wird von der Schrift als Brahman bezeichnet, wenn sie lehrt: „das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu“ (Chänd. 6, 8, 7); — oder auch: der andere, nämlich das Brahman, wird als die verkörperte Seele bezeichnet, denn es heißt: „nachdem er dieses geschaffen, so ging er in dasselbe ein“ (Taitt. 2, 6); hier wird von dem Schöpfer selbst, nämlich dem unerschaffenen Brahman gelehrt, daß es zufolge seines Eingehens in die Weltwirkung das Wesen der verkörperten Seele ausmache; und auch wenn es heißt: „ich will mit diesem lebenden Selbst in sie eingehen und auseinanderbreiten Namen und Gestalt“ (Chänd. 6, 3, 2), so bezeichnet hier die höchste Gottheit die individuelle Seele als ihr Selbst | und giebt dadurch zu verstehen, daß die verkörperte Seele von Brahman nicht verschieden ist. Hieraus folgt, daß die dem Brahman beigelegte Schöpferthätigkeit eine solche der verkörperten Seele ist; dann aber hätte diese, da sie der freie Welterschöpfer ist, nur dasjenige hervorbringen müssen, was für sie selbst gut und lustbereitend ist, nicht aber das Übel, nämlich den Komplex von Geburt, Tod, Alter, Krankheit und mancherlei anderem Unheile. Denn niemand, der nicht von einem andern abhängig ist, baut für sich selbst ein Gefängnis und geht in dasselbe ein. — Auch läßt sich nicht annehmen, daß der absolut Fleckenlose in den befleckten Leib mit seinem Selbst eingegangen sei, hätte er es aber auch allenfalls gethan, so würde er doch [in der Folge] dasjenige, was ihm Leiden bringt, aus freien Stücken aufgeben und das, was ihm Lust bereitet, sich verschaffen. Auch müßte er sich daran erinnern, daß er es ist, welcher diese mannigfache, bunte Welt geschaffen hat; denn jeder, der etwas gemacht hat, ist sich doch dessen bewußt, daß er es

‘gemacht hat. Und wie ein Zauberer das von ihm selbst ausgebreitete Blendwerk aus freien Stücken und ohne Mühe wieder in sich zurückzieht, so würde auch die verkörperte Seele diese Weltschöpfung wieder in sich zurückziehen. Nun aber kann die verkörperte Seele nicht einmal ihren eigenen Leib ohne Mühe wieder in sich zurückziehen. Deswegen, also weil nicht ersichtlich, daß sie das ihr Gute geschaffen habe u. s. w., ist es unrichtig anzunehmen, daß von der geistigen Seele die Anordnung der Welt herrühre’; — so meint der Gegner.

22. *adhikam tu, bheda-nirdeçat*

vielmehr das erhabene, wegen Aufzeigung der
Verschiedenheit.

Das Wort „vielmehr“ wehrt der Meinung des Gegners; es ist vielmehr das allwissende, allmächtige, seiner Natur nach ewige, reine, weise, freie Brahman, das über die verkörperte Seele erhaben und von ihr verschieden ist, welches wir für das welt-schaffende Wesen erklären. | Auf dieses aber treffen die Fehler 473 nicht zu, daß es das für sich Gute nicht hervorgebracht habe u. s. w.; denn nichts ist für dieses gut, so daß es dasselbe hervorbringen, oder übel, so daß es dasselbe vermeiden sollte, weil es das ewig [von Gutem und Bösem] Freie ist. Auch giebt es für dieses Wesen keine Schranke der Erkenntnis noch irgend eine Schranke seiner Macht, weil dasselbe allwissend und allmächtig ist. Die verkörperte Seele hingegen ist nicht von dieser Art; auf sie passen [na zu streichen] die Vorwürfe, daß sie das für sie Gute nicht hervorgebracht habe; diese aber erklären wir auch gar nicht für den Schöpfer der Welt. Woher das? „wegen Aufzeigung der Verschiedenheit“; denn es heißt: „den Ätman fürwahr soll man sehen, soll man hören, soll man verstehen, soll man überdenken“ (Bṛih. 2, 4, 5); — „den soll man erforschen, den soll man suchen, zu erkennen“ (Chând. 8, 7, 1); — „alsdann ist er, o Teurer, eingeworden mit dem Seienden“ (Chând. 6, 8, 1); — „das körperliche Selbst von dem erkenntnisartigen Selbst belastet“ (Bṛih. 4, 3, 35). In Stellen wie diesen haben wir eine Aufzeigung der Verschiedenheit von dem Thäter und seinen Werken u. s. w., welche beweist, daß das Brahman höher steht als die individuelle Seele. — ‘Aber liegt nicht in Worten wie: „das bist du“ (Chând. 6, 8, 7) ebenfalls eine Aufzeigung der Nichtverschiedenheit? Wie können also Verschiedenheit und Nichtverschiedenheit im Widerspruche miteinander bestehen?’ — Dies ist kein Fehler, denn wir haben wiederholt dargethan, daß beide ebenso miteinander bestehen wie

der Weltraum und der Raum in den Gefäßen. Weiter aber ist zu sagen: nachdem durch die Aufzeigung der Nichtverschiedenheit mittels solcher Worte wie: „das bist du“, die Nichtverschiedenheit zum Bewußtsein gekommen ist, so ist das ganze Wanderersein der individuellen Seele und das Schöpfersein des Brahman verschwunden, indem das gesamte, aus der falschen Erkenntnis herausklaffende, Treiben der Vielheit durch die vollkommene Erkenntnis niedergeschlagen worden ist. Woher sollte da eine Schöpfung kommen und woher die Beschuldigung, das ihm Gute nicht hervorgebracht zu haben? Denn der ganze Saṃsāra, wie er als seine Merkmale das Thun des Guten und des Übels hat, ist eine durch Nichtunterscheidung der Upādhi's (Bestimmungen), — wie sie, hervorgebracht durch das Nichtwissen, in dem aus Namen und Gestalten gebildeten Aggregate der Werkzeuge des Wirkens bestehen, — bewirkte Täuschung, | welche ebenso wie der Wahn der Spaltungen und Trennungen durch Geburt und Tod im Sinne der höchsten Realität nicht existiert. Solange aber das vielheitliche Treiben noch nicht niedergeschlagen ist, wird durch Aufzeigung der Vielheit in Worten wie: „den soll man suchen zu „erkennen“ (Chānd. 8, 7, 1) das Erhabensein des Brahman [über die individuelle Seele] erkannt, welches die Möglichkeit der Beschuldigung, das ihm Gute nicht vollbracht zu haben, ausschließt.

23. *açma-ādi-vac ca tad-anupapattiḥ*

auch wie bei Steinen u. s. w. ist Unzutreffendheit derselben.

Und gleichwie in der Erfahrung unter den Steinen, obwohl sie darin gleich sind, daß sie alle aus der Erde stammen, einige sehr kostbare Edelsteine sind, wie der Diamant oder Beryll, andere von mäßigem Werte, wie der Sūryakānta-Stein, andere endlich gemeine Steine, die nur wert sind, daß man sie den Hunden und Krähen hinwirft, so daß unter ihnen eine mannigfache Verschiedenheit stattfindet; — und gleichwie man an den Samenarten, obwohl sie alle in der Erde Wurzel schlagen, eine mannigfache Verschiedenheit an Blatt, Blüte, Frucht, Geruch, Geschmack u. s. w., vom Sandelholze bis zur Gurke herab, wahrnimmt; — und gleichwie aus dem Speisesafte, der doch einer ist, das Blut u. s. w. und die Nägel, Haare u. s. w. als mannigfache Wirkungen entspringen, 475 — so ist auch bei dem Brahman, wiewohl es eines ist, | die Besonderheit der individuellen und der erkenntnisartigen (*prāñña*) Seele, sowie auch die Mannigfaltigkeit der Wirkungen möglich;

und darum ist „Unzutreffendheit derselben“, d. h. die von den Gegnern erhobenen Einwürfe sind nicht zutreffend. Zum Überflusse wollen wir daran erinnern, daß die Schrift hier Autorität ist, daß die Umwandlung nur an Worte sich klammert, und daß es damit steht wie mit der Mannigfaltigkeit der im Traume gesehenen Zustände.

Achstes Adhikaranam.

24. upasamhāra-darçandn na! iti cen? na! kshira-
vadd hi

weil man ein Hinzunehmen [von Werkzeugen] bemerkt, nicht, meint ihr? — Nein! denn es ist wie bei der
Milch.

‘Die Behauptung, daß das geistige, eine und zweitlose Brahman die Ursache der Welt sei, ist unrichtig; warum? „weil „man ein Hinzunehmen [von Werkzeugen] bemerkt“. Nämlich aus ‘der Erfahrung ersieht man, wie die Töpfer, [Weber] u. s. w., ‘wenn sie Gefäße, Tuche u. s. w. machen wollen, vermöge eines ‘Hinzunehmens mannigfaltiger mitwirkender [Dinge], wie Thon, ‘Stab und Rad, oder Fäden u. s. w., sich mit Hilfsmitteln versehen, um diese oder jene Wirkung zu vollbringen. Vom Brahman aber nimmst du ja an, daß es ohne Gefährten ist; wie kann ‘also, da demnach keine Hinzunahme weiterer Mittel bei ihm möglich ist, seine Schöpferthätigkeit vor sich gehen? Es geht somit ‘nicht an, daß das Brahman die Ursache der Welt ist.’ — Dieser Einwurf trifft nicht zu, weil [die Schöpferthätigkeit des Brahman] vor sich geht „wie bei der Milch“, nämlich vermöge der bestimmten Natur der Substanz. Denn wie in der Erfahrung Milch oder Wasser sich aus sich selbst zu saurer Milch oder Eis umwandelt | ohne Beihülfe eines äußeren Mittels, so muß es auch hier sein. — ‘Aber die Milch nimmt doch auch, um sich in saure ‘Milch zu verwandeln, äußere Mittel, z. B. die Wärme, zur Hülfe; ‘wie kann also gesagt werden, daß es sei „wie bei der Milch“?’ — Damit hat es nichts auf sich; denn auch hier ist es doch immer die Milch selbst, welche jede, wenn auch noch so große, Umwandlung erfährt, nur daß ihr Werden zu saurer Milch durch die Wärme u. s. w. befördert wird. Hätte die Milch nicht in sich selbst die Fähigkeit, zu saurer Milch zu werden, so würde sie

auch nicht durch die Wärme u. s. w. sich zwingen lassen, saure Milch zu werden. Denn der Wind z. B. oder der Äther läßt sich nicht durch die Wärme u. s. w. dazu zwingen, saure Milch zu werden. Das Hinzutreten von Hilfsmitteln dient also nur zur Vervollständigung [der Bedingungen]. Das Brahman hingegen ist ganz mit Kräften erfüllt und bedarf nicht irgend eines andern zu seiner Vervollständigung. Auch sagt darüber die Schrift (Çvet. 6, 8):

477 „Nicht giebt bei ihm es Wirkung oder Werkzeug,
 „Nicht hat er seines Gleichen oder Höhern.
 | „Sein höchstes Kraftum lehrt die Schrift als vielfach,
 „Ihm eingeboren, Macht und Wissen wirkend.“

Weil also das Brahman, obschon es eines ist, mit mannigfachen Kräften verbunden ist, so sind die mannigfachen Umwandlungen desselben, „wie bei der Milch“, u. s. w. möglich.

25. *deva-ādi-vad api loke*

auch ist es wie bei Göttern u. s. w. in der Erfahrung.

‘Zugestanden, daß die Milch und anderes, welches ungeistig ist, ‘erfahrungsmäßig ohne äußere Hilfsmittel zu saurer Milch u. s. w. ‘wird, so zeigt doch wiederum die Erfahrung, daß geistige Wesen, ‘wie z. B. der Töpfer, nur mit Hülfe einer Reihe von Mitteln ihre ‘bestimmte Wirkung vollbringen; nun ist das Brahman ein Geisti- ‘ges; wie kann es also ohne Gehülfen wirksam sein?’ — Wir antworten: „es ist wie bei Göttern u. s. w.“; wie nämlich nach der Erfahrung Götter, Ahnen, Rishi's und andere wunderthätige Wesen, obwohl sie geistig sind, ohne irgend ein äußeres Hilfsmittel vermittelt ihrer besonderen Herrschaftlichkeit durch das bloße Denken daran aus sich selbst viele und vielfach geartete Leiber, Häuser, Wagen u. s. w. erschaffen, wie dies die Mantra's und Arthavāda's, die epischen und mythologischen Gedichte bezeugen; — oder wie die Spinne aus sich selbst die Fäden herausläßt, wie das Kranichweibchen auch ohne Befruchtung schwanger wird, | wie die Lotosblume auch ohne irgend ein Mittel der Fortbewegung sich aus einem Teiche in den andern fortpflanzt, — so muß auch das, wenn schon geistige, Brahman ohne irgend ein äußeres Hilfsmittel aus sich selbst die Welt erschaffen. — Man könnte einwenden: ‘die Götter u. s. w., die du da bei dem Brahman als Beispiele anführst, sind mit dem Brahman in dem Punkte, ‘worin du sie mit ihm vergleichst, nicht gleicher Natur; denn es ‘handelt sich bei den Göttern u. s. w. dabei nur um ihren un- ‘geistigen Leib; dieser nur ist das Material zur Hervorbringung

'anderer Leiber durch ihre Wundermacht, nicht aber ihre geistige Seele; und was ferner die Spinnen betrifft, so erzeugen sie durch Verzehren kleiner Thiere einen Speichel, welcher, in festem Zustand übergehend, zum Faden wird; und auch das Kranichweibchen empfängt dadurch, daß es den Ton des Donners hört; und die Lotusblume zieht sich doch nur, weil sie mit einem Geistigen [einer Seele] verbunden ist, mit ihrem allerdings ungeistigen Leibe aus einem Teiche in den andern hinüber, so wie auch die Schlingpflanze sich um den Baum herumzieht, nicht aber kann sie für sich allein, als etwas Ungeistiges, das Hinüberziehen aus einem Teiche in den andern bewerkstelligen. Somit passen diese Beispiele auf das Brahman nicht.' — Hierauf ist zu erwidern, daß das nichts ausmacht, weil es uns nur darauf ankommt, die Wesensverschiedenheit des Brahman von den als Beispielen gebrauchten Töpfern u. s. w. [welche nur mittels ihrer Werkzeuge schaffen] hervorzuheben. Denn wie von den Töpfern u. s. w. und von den Göttern u. s. w., obwohl beide geistig sind, die Töpfer u. s. w., um ihre Wirkung zu vollbringen, ein äußeres Mittel benutzen, nicht aber die Götter u. s. w., — ebenso braucht auch das Brahman, wiewohl es ein Geistiges ist, ein äußeres Mittel nicht zu benutzen; das war es nur, was wir mit unserer Heranziehung der Götter u. s. w. sagen wollten. Was somit für den einen möglich ist, das braucht es darum nicht unbedingt für alle zu sein; das ist unsere Meinung. 479

Neuntes Adhikaranam.

26. *kṛtsna-prasaktir, niravayavatva-ṣabda-kopo vā*

[Umwandlung] des ganzen tritt ein, oder Erschütterung des Schriftwortes von der Gliederlosigkeit.

Wir haben bewiesen, daß das geistige, eine, zweifellose Brahman, so wie die Milch u. s. w. und so wie die Götter u. s. w., ohne Benutzung eines äußeren Hilfsmittels durch Umwandlung seiner selbst die Welt hervorbringt. Um jedoch den Inhalt der Schriftlehre noch mehr ins Klare zu setzen, bringt der Lehrer einen neuen Einwurf zur Sprache, welcher lautet: „[Umwandlung] „des Ganzen tritt ein“, d. h. jenes ganze Brahman müßte von der Umwandlung in die Gestalt der Wirkung betroffen werden, weil dasselbe gliederlos ist. Hätte das Brahman Teile, wie z. B.

‘die Erde und anderes, so könnte sich ein Teil desselben verwandeln, während der andere Teil fortbestünde; nun aber ist das Brahman ohne Teile, denn die Schrift sagt (Çvet. 6, 19):

„Ohne Teile ohne Werke,
„Ruhig ohne Fleck und Makel“;

‘und (Munḍ. 2, 1, 2):

„Denn göttlich ist der Geist, der ungestaltete,
„Der draußen ist und drinnen, ungeboren“ —

480 | ‘sowie auch: „dieses Grofse, endlose, uferlose, aus lauter Erkenntnis bestehende Wesen“ (Bṛih. 2, 4, 12); — „er aber, der „Ātman, ist nicht so und ist nicht so“ (Bṛih. 3, 9, 26); — „er ist nicht grob und nicht fein“ (Bṛih. 3, 8, 8); — diese und andere Schriftstellen sprechen dem Brahman alle Unterschiede ab. Da es somit sich nicht blofs einem Teile nach umwandeln kann, so würde anzunehmen sein, dafs es sich ganz umwandelte, und damit würde seine Wurzel ausgerottet werden. Auch wäre in diesem Falle die Aufforderung, dafs man das Brahman schauen solle (Bṛih. 2, 4, 5), überflüssig, da es ja als die Weltwirkung ohne weiteres sichtbar vorläge, ein über dasselbe hinausreichendes Brahman aber nicht vorhanden wäre. Ebenso würden auch die Schriftworte von seiner Ungeborenheit (Munḍ. 2, 1, 2) u. s. w. erschüttert werden. Oder soll man etwa, um diesen Einwürfen zu entgehen, annehmen, dafs das Brahman in Teile gegliedert sei? Auch dann würden diejenigen angeführten Schriftworte, welche seine Ungliedertheit lehren, eine Erschütterung erleiden. Auch würde aus seiner Gegliedertheit folgen, dafs dasselbe nicht ewig wäre; so dafs sich die letztere Annahme in jedem Sinne als unhaltbar zeigt.’ — So lautet der Einwurf.

27. *çrutes tu, çabda-mūlatvāt*

vielmehr wegen der Schrift, weil es im Schriftworte wurzelt.

Mit dem Worte „vielmehr“ wehrt der Lehrer diesen Einwurf ab. Es liegt nämlich auf unserer Seite durchaus kein Fehler vor. Und zunächst ist an eine Umwandlung des ganzen Brahman nicht zu denken; warum? „wegen der Schrift“. | Denn ebenso, wie die Schrift den Ursprung der Welt aus dem Brahman lehrt, lehrt sie auch das Fortbestehen des Brahman aufserhalb der Umwandlung, indem sie die Urnatur und ihre Umwandlung als zweierlei einander

gegenüberstellt; denn es heißt: „diese Gottheit beabsichtigte: „wohlan, ich will in jene drei Gottheiten mit diesem lebenden „Selbste eingehen und auseinanderbreiten Namen und Gestalten“ (Chänd. 6, 3, 2); — und (Chänd. 3, 12, 6):

„So groß die Majestät ist der Natur,
 „So ist doch höher noch der Geist erhoben;
 „Ein Fuß von ihm sind alle Wesen nur,
 „Drei sind Unsterblichkeit im Himmel droben.“

Das Nämliche bezeugen die Schriftworte von seinem Standorte im Herzen (Chänd. 8, 3, 3) und von dem Eingange in das Seiende (Chänd. 6, 8, 1). Denn wenn das ganze Brahman durch den Bestand der Weltwirkung verbraucht würde, so könnte die auf den Tiefschlaf bezügliche Bestimmung: „alsdann ist er, o Teurer, eingegangen in das Seiende“ (Chänd. 6, 8, 1), nicht richtig sein, weil man in das umgewandelte Brahman jeder Zeit schon eingegangen wäre, ein nicht umgewandeltes Brahman aber nicht vorhanden sein würde. Hierzu kommt, daß die Erreichbarkeit durch die Sinne in Betreff des Brahman verneint wird, während doch die Weltumwandlung für die Sinne erreichbar ist, woraus folgt, daß ein nichtumgewandeltes Brahman wirklich besteht. Aber gleichwohl ist eine „Erschütterung des Schriftwortes von der „Gliederlosigkeit“ nicht zuzugeben, indem die Gliederlosigkeit des Brahman, eben darum, weil sie von der Schrift gelehrt wird, festgehalten werden muß. Und in dem Schriftworte wurzelt ja das Brahman, in der Schrift hat es seinen Erkenntnisgrund und nicht in der Sinneswahrnehmung u. s. w.; daher muß man annehmen was die Schrift darüber lehrt. Die Schrift aber lehrt von dem Brahman beides, daß es nicht ganz [von den Erscheinungen absorbiert werde], und daß es ohne Teile sei. Kommt es ja doch auch bei weltlichen Dingen, bei Amuletten, Zaubersprüchen, | Heilkräutern ⁴⁸² u. s. w. vor, daß sie, vermöge der Verschiedenheit von Ort, Zeit und Ursache, Kräfte mit mannigfachen, einander widersprechenden Wirkungen zeigen, und auch diese lassen sich nicht ohne Belehrung durch die bloße Reflexion erkennen, und bestimmen, was für Kräfte, wovon begleitet, worauf bezüglich, wozu zweckdienlich ein bestimmtes Ding habe, — wie sollte es also möglich sein, die Natur des Brahman mit seinen unausdenkbaren Machtvollkommenheiten ohne die Schrift zu erkennen? — Und so sagen auch die Purāna-Lehrer:

„Bestimmungen, die unerkennbar sind,
 „Die lassen sich durch Denken nicht ermitteln;
 „Denn eben darum ist es unerkennbar,
 „Weil es erhaben über alles ist,
 „Was ihr als Urnatur ergrübeln mögt.“

Es ist somit die Schrift, in welcher die Erkenntnis über das Wesen desjenigen, was der Sinneswahrnehmung entrückt ist, wurzelt.

483 'Aber ist es nicht auch für die Schrift unmöglich, eine in sich 'widersprechende Sache zu lehren, wie diese, daß das Brahman 'ohne Teile sei und doch auch nicht ganz umgewandelt werde? 'Soll das Brahman ohne Teile sein, so muß es entweder gar nicht, 'oder es muß ganz umgewandelt werden. Oder soll es nach der 'einen Seite sich umwandeln und nach der andern Seite fort-
 484 'bestehen, so werden zwei Seiten an ihm angenommen, und es 'folgt, daß dasselbe in Teile gegliedert ist. | Ja, wo es sich um 'Werke handelt, und dabei ein Widerspruch vorkommt, z. B. wenn 'es heißt: „er benutzt beim Übernachtsopfer die sechzehnteilige '„[Strophe]“ — „er benutzt nicht beim Übernachtsopfer die sech- '„zehnteilige [Strophe]“, — da kann man den Widerspruch da- 'durch heben, daß man die Wahl zwischen beidem freiläßt, indem 'die Ausführung einer Pflichtregel von dem Menschen abhängt. 'Hier hingegen läßt sich nicht durch Freigebung der Wahl der 'Widerspruch heben, indem ein wirklich Vorhandenes nicht von 'der Willkür des Menschen abhängt; darum ist hier schwer zu 'helfen.' — Aber diese Einwendung ist nicht richtig, und zwar, weil festzuhalten ist, daß die Vielheit der Gestalten nur durch das Nichtwissen hervorgebracht wird. Weil das Nichtwissen eine Vielheit der Gestalten annimmt, deswegen braucht der Gegenstand selbst nicht vielheitlich zu sein. Denn weil einer, dessen Augen an der Timira-Krankheit leiden, mehr als einen Mond sieht, sind doch nicht in Wirklichkeit mehrere vorhanden. Und es ist doch nur die vom Nichtwissen aufgestellte Vielheit der Erscheinungen nach Namen und Gestalten, — sie, welche ausgebreitet und doch nicht ausgebreitet ist, und sich weder als ein Seiendes noch als das Gegenteil definieren läßt, — auf welche sich die Annahme gründet, daß das Brahman in dem ganzen aus Umwandlung hervorgehenden Welttreiben seinen Sitz habe, während das Brahman, seiner absolut realen Wesenheit nach, über alles Welttreiben erhaben, unwandelbar bestehen bleibt. Weil also die Vielheit der vom Nichtwissen aufgestellten Namen und Gestalten nur an Worte sich
 484 klammernd ist (Chând. 6, 1, 4), darum wird | die Unteilbarkeit des Brahman durch dieselbe nicht erschüttert. Auch hat die Schriftstelle, welche seine Umwandlung lehrt, gar nicht den Zweck, diese Umwandlung zu lehren, indem durch die Erkenntnis derselben keine Frucht erlangt wird; sie hat vielmehr den Zweck, zu lehren, daß wir das allem Welttreiben entrückte Brahman selbst sind, indem durch diese Erkenntnis die betreffende Frucht erlangt wird; denn in der Stelle: „er aber der Âtman ist nicht so und ist nicht „so“ (Bṛih. 4, 2, 4) heißt es weiterhin: „fürwahr, du hast, o Janaka, „den Frieden erlangt“. — Somit ist bei unserer Annahme nicht die mindeste Veranlassung zu einem Einwurfe vorhanden.

28. *âtmani ca evam; vicitrâç ca hi*

eben so auch in einem selbst; auch werden ja vielerlei.

Man darf aber überhaupt nicht darüber streiten, wie es möglich ist, daß in dem einen Brahman ohne Vernichtung seines Wesens die mannigfache Schöpfung bestehen kann, weil ja „auch in einem selbst“, obwohl man einer ist, beim Träumen, ohne Vernichtung der eigenen Natur, eine mannigfache Schöpfung besteht, wie die Schrift bezeugt: „daselbst sind nicht Wagen, nicht „Gespanne, nicht Strafsen, sondern Wagen, Gespanne und Strafsen „schafft er sich“ u. s. w. (Brîh. 4, 3, 10). Auch die Erfahrung zeigt ferner, daß z. B. Götter oder Zauberer ohne Vernichtung ihrer eigenen Natur vielerlei, z. B. Elefanten, Pferde u. s. w., erschaffen; in derselben Weise kann auch in dem Brahman, wiewohl es eines ist, ohne Vernichtung seiner Natur die mannigfach gestaltete Schöpfung bestehen.

29. *sva-paksha-doshâc ca*

485

und weil der Fehler auch auf ihrer Seite.

Hierzu kommt, daß sich derselbe Einwand auch auf Seiten des Gegners gegen dessen Annahme erheben läßt. Denn auch der Verteidiger der Urmaterie nimmt an, daß die ungliederte, ungeteilte, der Sinneswahrnehmung entrückte Urmaterie die Ursache ist für die gegliederte, geteilte und sinnlich wahrnehmbare Weltwirkung. Auch bei dieser Annahme folgt, daß entweder die Urmaterie, weil sie ungliedert ist, sich ganz umwandelt, oder daß die Annahme ihrer Ungliedertheit unhaltbar wird. — ‘Aber jene Gegner nehmen doch gar nicht an, daß die Urmaterie ungliedert sei; denn sie haben ja die drei Qualitäten des *Sattvam*, *Rajas* und *Tamas*, und der Gleichmäßigkeitzustand derselben ist ‘die Urmaterie, welche also eben durch jene Glieder zu einem Gegliederten wird!’ — Eine derartige Gliederung reicht nicht hin, um dem oben erhobenen Einwurfe abzuhelfen; denn von jenen drei Qualitäten, dem *Sattvam*, *Rajas* und *Tamas*, ist jede einzelne ebenso wie bei uns ungliedert, und jede einzelne für sich bildet, von den beiden andern unterstützt, den Stoff für den ihr verwandten Teil der Weltausbreitung. Somit haben jene [Sâukhya’s] mit uns gemein, daß sich „derselbe Fehler auch auf ihrer „Seite“ vorfindet. | Will man aber mit Berufung auf die Un-

beständigkeit [und mögliche Verbesserung] der Reflexion (vgl. Sūtram 2, 1, 11) annehmen, daß die Urnatur gegliedert sei, so werden auch hierdurch gewisse [andere] Fehler der Nichtewigkeit u. s. w. nicht vermieden. Oder wollt ihr vielleicht die Kräfte, auf welche man wegen der Mannigfaltigkeit der Weltwirkung schließen muß, für die Glieder ansehen? Nun, diese werden ebenso gut von den Brahmanlehrern angenommen. — In ähnlicher Weise steht es bei den Verfechtern der Atome. Soll ein Atom sich mit dem andern so verbinden, daß es vermöge seiner Unteilbarkeit sich ganz mit demselben verbindet, so kommt es zu keiner Ausdehnung, und folglich wäre alles nur so groß wie ein Atom. Oder sollen sich die Atome nur an einer Seite berühren; dann folgt auch für jene, daß die Annahme der Unteilbarkeit der Atome erschüttert wird, so daß jener selbe Fehler auch ihrerseits gemeinsam ist. Was aber beiden Parteien gemeinschaftlich ist, das darf die eine der andern nicht vorrücken. Übrigens haben wir, was unsere Partei betrifft, gezeigt, daß bei Annahme des Brahman der Fehler vermieden wird.

Zehntes Adhikaranam.

30. *sarva-upa-itā ca, tad-darśanāt*

auch ist sie mit allem ausgerüstet, wie dies ersichtlich.

Wir sagten bereits, daß aus dem Brahman, wiewohl es eines ist, die mannigfache Ausbreitung der Umwandlungen möglich wird, weil dasselbe mit mancherlei Kräften verbunden ist. Aber woher wissen wir, daß das höchste Brahman mit mancherlei Kräften |
487 verbunden ist? Darauf dient zur Antwort: „auch ist sie mit „allem ausgerüstet, wie dies ersichtlich“; d. h. auch muß man annehmen, daß sie, die höchste Gottheit, mit allen Kräften verbunden ist; woher? weil dies ersichtlich. Denn in dieser Weise zeigt die Schrift die Verbindung der höchsten Gottheit mit allerlei Kräften an Stellen wie: „allwirkend ist er, allwünschend, all-, „riechend, allschmeckend, das All umfassend, schweigend, un-, „kümmert“ (Chänd. 3, 14, 2); — „sein Wünschen ist wahrhaft, „wahrhaft sein Ratschluss“ (Chänd. 8, 7, 1); — „der alles kennt „und alles weiß“ (Mupd. 1, 1, 9); — „fürwahr auf dieses Un-, „vergänglichen Geheiß, o Gārgī, stehen auseinandergelassen Sonne „und Mond“ (Bṛih. 3, 8, 9) u. s. w.

31. *vikaranatvān na! iti cet? tad uktam*

weil er keine Organe habe, nicht, meint ihr? Darüber ist gesprochen.

‘Schon recht; aber die Schrift lehrt doch, daß die höchste Gottheit ohne Organe sei, „ohne Auge und ohne Ohr, ohne Rede, „ohne Verstand“, wie es heißt (Bṛih. 3, 8, 8); wie kann nun eine solche, trotz ihrer Verbindung mit allen Kräften, eine Wirkung erzeugen? Denn auch die Götter u. s. w., welche geistig und mit allerlei Kräften versehen sind, vermögen doch bekanntlich nur zufolge ihrer persönlichen Ausrüstung mit Organen des Wirkens diese oder jene Wirkung zu vollbringen (lies: *prabhavanto vijñāyante*). Wie kann ferner bei der höchsten Gottheit, welcher durch die Worte „er ist nicht so und ist nicht so“ (Bṛih. 2, 3, 6) alle Unterschiede abgesprochen werden, eine Verbindung mit allerlei Kräften möglich sein?’ — Was darauf | zu erwidern wäre, das 488 ist schon oben gesagt worden. Nur durch die Schrift nämlich läßt sich dieses überaus tiefe höchste Brahman ergründen, nicht ist es zu ergründen durch die Reflexion; auch ist es nicht eben notwendig, daß nur das, was bei einer Sache als möglich sich ergibt, es auch bei einer andern sei. Daß aber das Brahman, trotz der Ausschließung aller Unterschiede an ihm, mit allerlei Kräften verbunden sein kann, erklärt sich dadurch, daß, wie wir schon hervorhoben, die Vielheit der Gestalten auf dem Nichtwissen beruht. Und so sagt auch die Schrift (Çvet. 3, 19):

„Ohn’ Hände greift es, ohne Füße läuft es,
„Ohn’ Augen sieht es, ohne Ohren hört es“,

womit sie zeigt, daß das Brahman, obgleich organlos, doch mit allerlei Fähigkeiten verbunden ist.

Elftes Adhikaranam.

32. *‘na, prayojanavattvāt’*

‘nicht, weil ein Beweggrund sein muß.’

Wiederum wird in anderer Weise die Entstehung der Welt aus einem Geistigen angegriffen. — ‘Es kann nicht der geistige

‘höchste Ātman sein, der diesen Weltkreis eingerichtet hat; warum? weil zu allem Thun ein Beweggrund vorhanden sein muß. Aus der Erfahrung nämlich ersieht man, wie ein geistiger, vor dem Handeln überlegender Mensch auch eine Handlung von geringer Bedeutung nicht vornimmt, ohne daß dieselbe mit einem in ihm liegenden Beweggrunde verbunden wäre, um wie vielmehr eine solche von großer Bedeutung. Und mit diesem Brauche der Welt
 489 stimmt | das Schriftwort überein: „fürwahr nicht um des Welt-
 „,alls willen ist das Weltall lieb, sondern um des Selbstes willen
 „,ist das Weltall lieb“ (Bṛih. 2, 4, 5). Auch ist es ja doch ein sehr großes Unternehmen, diesen Weltkreis in seiner Ausbreitung nach oben und unten anzuordnen. Nimmt man nun an, daß auch der geistige höchste Ātman zu diesem Unternehmen durch einen in ihm liegenden Beweggrund getrieben worden sei, so widerspricht das der Allgenugsamkeit des höchsten Ātman, welche von der Schrift gelehrt wird; soll hingegen kein Beweggrund vorhanden sein, so wird auch die Thätigkeit unmöglich. Oder soll etwa, ähnlich wie zuweilen ein wiewohl geistiger Mensch sinnlos aus Mangel an Verstand und ohne Beweggrund etwas thut, so auch der höchste Ātman bei seinem Thun vorgegangen sein? Diese Annahme würde der von der Schrift gelehrteten Allweisheit des höchsten Ātman widersprechen. Darum steht es nicht richtig mit dieser Annahme der Weltschöpfung durch ein geistiges Wesen.’

33. lokavat tu līlā-kaivalyam

vielmehr, wie in der Erfahrung, ein bloßes Spiel.

Durch das Wort „vielmehr“ wird dieser Einwurf abgewehrt. Wie es nämlich in der Erfahrung vorkommt, daß einer, der alles hat, was er wünscht, ein König oder ein königlicher Minister,
 490 auch ohne einen besonderen Beweggrund | sich zum bloßen Spiele mit Scherz oder Lustwandeln beschäftigt, — und wie das Ausatmen und Einatmen auch ohne ein weiteres, äußeres Motiv von selbst vor sich gehen, so mag auch die Thätigkeit Gottes ohne irgend ein anderes Motiv von selbst und nur zum Spiele stattfinden. Denn es ist nicht möglich, bei Gott ein weiteres Motiv durch Nachdenken oder aus der Schrift zu erkennen, auch kann man nicht ihn selbst darüber interpellieren. Wenn übrigens für uns auch diese Anordnung des Weltkreises als ein sehr schweres Unternehmen erscheint, so ist dieselbe doch für den höchsten Gott nur ein bloßes Spiel, weil sein Kraftvermögen unermesslich ist. Wenn ferner in der Erfahrung auch beim bloßen Spiele immer irgend ein geringer Beweggrund vorliegt, so ist hingegen hier auch nicht

der allergeringste Beweggrund abzusehen, wegen des Schriftwortes, daß sein Wünschen wahrhaft ist (vgl. Chând. 8, 7, 1). Aber darum läßt sich weder annehmen, daß Gott nicht schaffe, noch daß er gedankenlos schaffe, wegen der Schriftstellen, die sein Schaffen und seine Allweisheit lehren. Übrigens bezieht sich jene | Schrift- 491
stelle von der Schöpfung nicht auf einen Gegenstand, der in absolutem Sinne real wäre, weil sie das Welttreiben in Namen und Gestalten betrifft, welche nur auf dem Nichtwissen beruhen, und weil sie nur den Zweck hat zu lehren, daß die Welt ihrem Wesen nach Brahman ist; — das darf man nicht außer Augen lassen.

Zwölftes Adhikaraṇam.

*34. vaishamyā-nairghrīṇye na; sa-apekshatvāt; tathā hi
darśayati*

Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit nicht; weil er
Rücksicht nimmt; denn so lehrt es [die Schrift].

Wiederum erhebt sich ein Einwurf dagegen, daß Gott die Ursache des Ursprunges u. s. w. der Welt sei, damit die schon anerkannte Wahrheit, wie ein Pfahl durch die [auf ihn geführten] Schläge, noch um so mehr sich befestige. — 'Es geht doch nicht, daß Gott die Ursache der Welt ist, weil er dann ungerecht und 'unbarmherzig sein würde. Einige hätte er zum Genusse unendlicher Lust erschaffen, z. B. die Götter, andere zum Erdulden unendlicher Schmerzen, z. B. die Tiere, und wieder andern, wie 'z. B. den Menschen, hätte er eine mittlere Stellung angewiesen. 'Somit hätte Gott eine ungleiche Schöpfung hervorgebracht, man 'müßte annehmen, daß er wie ein menschliches Individuum Liebe 'und Haß empfinde, und die von der Schrift und Tradition gelehrtete Lauterkeit u. s. w. der göttlichen Natur würde nicht bestehen können. Ferner würde folgen, daß auch urschuldige '(akḥala) Menschen die Unbarmherzigkeit und Grausamkeit Gottes 'fürchten müßten, weil er auch sie mit Schmerzen heimsuchte | 'und zuletzt alle Kreatur vernichtete. Darum also, wegen der Un- 492
'gerechtigkeit und Unbarmherzigkeit, die ihn treffen würden, kann 'Gott nicht die Ursache der Welt sein.'

Auf diesen Einwurf erwidern wir, daß „Ungerechtigkeit und „Unbarmherzigkeit“ gleichwohl Gott „nicht“ treffen; warum? „weil

„er Rücksicht nimmt“. Hätte nämlich Gott ohne Rücksicht, aus freien Stücken die ungleichmäßige Schöpfung hervorgebracht, so würden allerdings jene Vorwürfe der Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit erhoben werden können; nun aber ist seine Schöpferthätigkeit nicht ohne Rücksichtnahme, sondern es geschieht mit Rücksicht auf etwas, daß Gott die Schöpfung so ungleichmäßig eingerichtet hat. Aber worauf nimmt er denn Rücksicht? Wir antworten: er berücksichtigt die guten und bösen Werke, und darum, wegen der Rücksichtnahme auf die guten und bösen Werke der zu erschaffenden Wesen, ist die Schöpfung eine ungleichmäßige, während auf Gott dabei kein Vorwurf fällt. Vielmehr ist Gott anzusehen ähnlich wie der Regen. Wie nämlich der Regen die gemeinsame Ursache bildet für das Wachstum von Reis, Gerste u. s. w., während hingegen für die Ungleichheit von Reis, Gerste u. s. w. die nichtgemeinsame, bestimmte Beschaffenheit des jedesmaligen Samens die Ursache bildet, ebenso ist Gott nur die gemeinschaftliche Ursache des Entstehens von Göttern, Menschen u. s. w., während hingegen die Ungleichheit der Götter, Menschen u. s. w. ihre Ursache hat in den nicht gemeinsamen Werken jeder einzelnen Seele. So kommt es, daß Gott wegen der Rücksichtnahme von den Vorwürfen der Ungerechtigkeit und Grausamkeit nicht getroffen wird. Aber woher wissen wir denn, daß Gott
 493 aus dieser Rücksichtnahme | den Saṃsāra mit seinen niedrigen, mittleren und hohen Ständen erschafft? Weil die Schrift es so lehrt, wenn sie sagt: „denn er machet das gute Werk thun den, welchen er aus diesen Welten emporführen will, und er hinwiderum machet das böse Werk thun den, welchen er abwärts führen will“ (Kaush. 3, 8); und: „rein wird der Mensch durch ‚reines Werk, böse durch böses“ (Bṛih. 3, 2, 13). Ebenso lehrt auch die Smṛiti, daß Gott fördernd und hemmend wirkt, je nach den bestimmten Werken der einzelnen Seelen, wenn es heißt (Bhag. G. 4, 11):

„Die liebe ich, die hin zu mir sich wenden,
 „Und in dem Maße, wie sie solches thun.“

35. *na, karma-avibhāgāt, iti cen? na! anādītvāt*

nicht, wegen der Ungesondertheit der Werke, meint ihr? Nein! wegen der Anfanglosigkeit.

‘Wenn die Schrift sagt: „sciend nur, o Teurer, war diese Welt ‚am Anfang, eines nur und ohne zweites“ (Chānd. 6, 2, 1), so lehrt sie, daß vor der Schöpfung Ungesondertheit gewesen sei,

'und darum gab es keine Werke, mit Rücksicht auf welche die 'Schöpfung ungleichmäÙig hätte werden können. Für die -Zeit 'nach der Schöpfung liefse sich allerdings annehmen, dafs durch 'die Gesondertheit der Leiber die Werke, und durch die Werke 'wiederum die Gesondertheit der Leiber bedingt sei, so dafs immer 'das eine von dem andern abhinge, und somit könnte man zu- 'geben, dafs nach einmal geschehener Sonderung Gott mit Rück- 'sicht auf die Werke verführe; hingegen vor jener Sonderung war 'kein Werk vorhanden, welches die Mannigfaltigkeit hätte bedingen 'können, und daher müÙte wenigstens die erste Schöpfung eine 'gleichmäÙige gewesen sein.' — Aber dieses Bedenken trifft nicht zu, und zwar | „wegen der Anfanglosigkeit“ des Samsâra. Hätte ⁴⁹¹ der jetzt bestehende Samsâra einen Anfang, so wäre der Einwurf berechtigt; weil aber der Samsâra anfanglos ist, so verhalten sich die Werke und das UngleichmäÙige der Schöpfung, ähnlich wie der Same und die Pflanze, [immer zu einander] als Bedingendes und Bedingtes, und darum ist an dem Verfahren Gottes kein Anstofs zu nehmen. — Aber woher wissen wir, dafs dieser Samsâra anfanglos ist? Darauf lautet die Antwort:

36. *upapadyate ca, api upalabhyate ca*

und diese ergibt sich, und sie wird auch ver-
nommen.

Und diese, die Anfanglosigkeit des Samsâra, „ergibt sich“ Hätte nämlich der Samsâra einen Anfang, so würde das Entstehen keinen Grund haben; dann müÙten auch die Erlösten wiederum in dem Samsâra entstehen können, und es könnte jemanden auch solches treffen, was er nicht verschuldet hat, da dann die Ungleichheit an Lust, Schmerz u. s. w. ohne Grund sein würde. Denn Gott kann, wie wir gesehen haben, nicht die Ursache dieser Ungleichheit sein. Und auch das Nichtwissen kann für sich allein, weil es einartig ist, nicht der Grund der Ungleichheit sein, und nur dann kann das Nichtwissen die Ungleichheit veranlassen, wenn dasselbe bedingt wird durch die mit der Leidenschaft und andern Beschwerden und Wahnvorstellungen behafteten Werke. Auch kann ein Leib nicht ohne das Werk entstehen, ebenso wenig wie die Werke ohne den Leib; und diese gegenseitige Abhängigkeit würde zu einem Fehler werden [hätte der Samsâra einen Anfang]. Weil er aber anfanglos ist, deswegen geht es wie mit dem Samen und der Pflanze [die sich wechselseitig erzeugen], und ein Fehler liegt nicht vor. Weiter wird aber auch diese Anfanglosigkeit des Samsâra „vernommen“ | in ⁴⁹⁵

Worten der Schrift und der Smṛiti. Denn wenn die Schrift sagt: „ich will mit diesem lebenden Selbst [in Feuer, Wasser und Nahrung eingehen und auseinanderbreiten Namen und Gestalten]“ (Chānd. 6, 3, 2), so erwähnt sie schon vor der Schöpfung die verkörperte Seele, welche, weil sie das Leben trägt, „das lebende „(jiva) „Selbst““ heißt, und bezeugt hierdurch, daß der Samsāra anfanglos ist. Hätte der Samsāra einen Anfang, so hätte es vor diesem kein zu unterhaltendes Leben gegeben, und die Seele könnte nicht vor der Schöpfung schon als der Träger des Lebens, als das lebende Selbst bezeichnet werden. Denn weil sie erst künftighin das Leben tragen sollte, deswegen konnte sie doch nicht so bezeichnet werden; und jedenfalls verdient [bei der Auslegung der Stelle] vor der zukünftigen Verbindung die schon vorherige Verbindung den Vorzug, weil sie ein schon Fertiges ist. Auch der Vers (R̥igv. 10, 190, 3):

„Wie vordem schuf der Schöpfer Mond und Sonne“

beweist [vermeintlich], daß schon eine vormalige Weltperiode vorhanden gewesen. Ebenso wird auch in der Smṛiti die Anfanglosigkeit des Samsāra gelehrt, wenn es heißt (Bhag. G. 15, 3):

„Nicht wird hienieden seine Form verstanden,
„Nicht Anfang oder Ende, nicht sein Standort“;

und in einem Purāṇam wird festgestellt, daß „der vergangenen „und zukünftigen Schöpfungen kein Maß ist.“

Dreizehntes Adhikaraṇam.

37. sarva-dharma-upapatteḥ ca

und weil in ihm alle Eigenschaften sich vorfinden.

Wir haben als Inhalt des Veda festgestellt, daß das geistige Brahman die Ursache und zugleich der Urstoff der Welt ist; auch hat der Lehrer die von den Gegnern erhobenen Bedenken wegen der Wesensverschiedenheit (Sūtram 2, 1, 4) u. s. w. beseitigt. Jetzt nun, wo er dazu übergeht, die eigenen Aufstellungen der Gegner zu widerlegen, faßt er vorher das Resultat des Ab-

schnittes, der seine eigene Lehre enthält, kurz zusammen. Weil, das ist der Sinn, in jenem als Weltursache betrachteten Brahman in der nachgewiesenen Weise alle Eigenschaften, welche die Weltursache haben muß, sich vorfinden, weil dieses Brahman allwissend, allmächtig und mit großer Zauberkraft (*máyd*) begabt ist, deswegen ist diese auf die Upanishad's sich gründende Lehre über allen Zweifel erhaben.

So lautet in dem Kommentare zur erhabenen *Çáriraka-mimánsá*, dem Werke der verehrungswürdigen Füße des erhabenen *Çaňkara*, des Schülers der erleuchteten Füße des erhabenen *Govinda*, im zweiten *Ádhyáya* der erste *Páda*.

Des zweiten Adhyāya

ZWEITER PĀDA.

Om! Verehrung dem höchsten Ātman!

Erstes Adhikaranam.

497

1. racanā-anupapatteç ca anumānam

auch wegen Unmöglichkeit der Weltordnung ist das Gefolgerte [der Sāṅkhya's zu verwerfen].

Wenn es auch der Zweck des vorliegenden Lehrbuches ist, den Sinn der Vedāntaworte zu untersuchen, nicht aber, wie in Lehrbüchern der Reflexion, aus bloßen Argumentationen irgend einen Satz zu erweisen oder zu widerlegen, so liegt es doch den Erklärern der Vedāntaworte ob, das Sāṅkhyam und die andern Systeme, welche der vollkommenen Erkenntnis widerstreiten, zu widerlegen, und diesem Zwecke dient der nun folgende Pāda. Weil es nämlich der Zweck der vollkommenen Erkenntnis ist, den Sinn des Vedānta klar zu legen, so wurde diese Klarlegung und die auf ihr beruhende Feststellung der eigenen Lehrmeinung zuerst vorgenommen in dem Bewußtsein, daß dieselbe wichtiger ist, als die Widerlegung der gegnerischen Meinung. — 'Aber genügt es nicht für die, welche nach der Erlösung begehren, als Mittel derselben behufs der Klarlegung der vollkommenen Erkenntnis die eigene Lehrmeinung allein festzustellen? Wozu hilft es, die Meinung der Gegner zu widerlegen und sich dadurch bei ihnen verhaßt zu machen?' — Schon recht! | es könnte jedoch geschehen, 498 daß, indem man sieht, wie die von großen Männern angenom-

menen großen Lehrsysteme der Sāṅkhya's und anderer unter dem Vorgeben, die vollkommene Erkenntnis zu lehren, ihre Sache fähren, gewisse langsamere Geister auf den Gedanken kommen möchten, daß auch sie zum Zwecke der vollkommenen Erkenntnis verwendbar seien, und so könnte man meinen, daß auch jene, wegen der Eindringlichkeit ihrer Gründe, und weil sie Philosophen [wörtlich: Allwissende] heißen, Glauben verdienen; daher es wohl der Mühe wert ist, die Ungereimtheit ihrer Lehre darzulegen. — 'Aber ist nicht schon vorher durch die Sūtra's: „wegen des Er-
 „wagens nicht! schriftwidrig“ (1, 1, 5), — „auch ist, wegen des
 „Begehrens, kein Gedanke an das Erschlossene“ (1, 1, 18), —
 „damit sind alle besprochen, besprochen“ (1, 4, 28), — eine
 'Widerlegung der Lehrmeinungen der Sāṅkhya's und anderer ge-
 'liefert worden? Wozu also noch einmal thun was schon gethan
 'ist?' — Darauf dient zur Antwort: | die Sāṅkhya's und andere 499
 führen, um ihre Lehrmeinung zu stützen, auch Vedāntastellen an
 und erklären dieselben in einem ihrer Auffassung günstigen Sinne;
 daß diese Erklärungen derselben nur scheinbare Erklärungen sind,
 so viel ist bisher bewiesen worden. Im Folgenden hingegen soll
 ohne Rücksicht auf jene Schriftstellen eine selbständige Wider-
 legung der Vernunftgründe jener Gegner unternommen werden;
 das ist der Unterschied.

Die Meinung der Sāṅkhya's nun zunächst ist folgende. So
 wie in der Erfahrung die Verschiedenheiten der Töpfe, Krüge u. s. w.
 darin übereinstimmen, daß sie aus Thon bestehen, und folglich
 als ihre Voraussetzung eine aus Thon bestehende Gleichartigkeit
 haben, — ebenso stimmen alle die äußeren und inneren Ver-
 schiedenheiten der Welt darin überein, daß sie aus Wohl, Wehe
 und Wahn bestehen, und folglich müssen auch sie eine aus Wohl,
 Wehe und Wahn bestehende Gleichartigkeit zu ihrer Voraus-
 setzung haben. Diese aus Wohl, Wehe und Wahn bestehende
 Gleichartigkeit ist die aus den drei Guṇa's bestehende Urmaterie,
 welche, selbst ungeistig wie der Thon, bemüht ist, den Zweck
 des geistigen | Puruṣa zu vollbringen, und zu diesem Zwecke, 500
 vermöge der in ihrer Natur liegenden Spaltung, sich in die mannig-
 fachen Produktwesen umwandelt. Ebenso glauben ferner die Sāṅ-
 khya's aus gewissen Merkmalen [der Produkte], z. B. aus deren
 Begrenztheit u. s. w. (vgl. Sāṅkhya-kārikā 15), auf eben jene Ur-
 materie schließen zu dürfen. — Hiergegen haben wir Folgendes
 zu bemerken. Wenn man die Sache nur mit Hilfe von Beispielen
 erwägt, so sieht man, wie in der Welt kein Ungeistiges aus sich
 selbst und ohne von einem Geistigen regiert zu werden die Pro-
 dukte hervorbringt, welche zur Förderung der bestimmten mensch-
 lichen Zwecke dienen. Denn z. B. Häuser, Paläste, Betten, Sessel,
 Lustgärten u. s. w. werden im Leben [nur] von einsichtigen Künst-

- 501 lern der Zeit [und ihren Ansprüchen] gemäß | zum Zwecke, Lust zu befördern, Unlust abzuhalten, eingerichtet. Ebenso nun steht es mit dieser ganzen Welt; denn wenn man sieht, wie z. B. die Erde dem Zwecke des Genusses der Frucht der mancherlei Werke entspricht, und wie z. B. der Leib von außen und von innen dadurch, daß er eine den verschiedenartigen Geschöpfen gemäße, bis ins Einzelne bestimmte Anordnung der Teile besitzt, sich als den Standort des Genießens der Frucht der mannigfaltigen Werke darstellt, — also, daßs auch einsichtsvolle und höchst bewährte Künstler es nicht einmal mit ihrem Verstande zu fassen vermögen, — wie sollte diese Anordnung von der ungeistigen Urmaterie herühren; da doch Erdklumpen, Steine u. s. w. zu so etwas nicht im Stande sind? Denn auch der Thon z. B. formt sich, wie die Erfahrung lehrt, zu verschiedenen Gestalten [nur], sofern er vom
- 502 Töpfer regiert wird, und ebenso muß die Urmaterie | von einem andern, Geistigen, regiert werden. Denn daßs man [bei Anwendung dieses Gleichnisses auf die Ursache der Welt] die Wurzelursache nur nach derjenigen Eigenschaft des Thones u. s. w. bestimmen dürfe, vermöge derer er die Materie bildet, und nicht auch nach derjenigen, vermöge derer ihm ein Töpfer u. s. w. zur Seite steht, dazu ist doch keine Nötigung vorhanden. Auch liegt in dieser Auffassung [der Weltursache als der materiellen und der bewirkenden Ursache] durchaus nichts Widersprechendes; vielmehr kommt durch sie auch die Schriftoffenbarung zu Ehren, welche aussagt, daßs die Weltursache ein Geistiges sei. Also, „auch wegen Unmöglichkeit der Weltordnung“ darf man nicht auf ein Ungeistiges als Ursache der Welt zurückgehen. — Ferner „auch“ — durch dieses „auch“ ergänzt das Sūtram die Unvollständigkeit der Begründung — wegen der Unmöglichkeit der Gleichartigkeit [der Dinge, auf Grund derer die Sāṅkhya's (Kārikā 15. Sūtram 1, 131) auf die drei Guṇa's als Ursache der Dinge und ihrer Grundbestimmungen des Wohles, Wehes und Wahnes schließens]. Denn in den, äußeren und inneren, mannigfachen Bestimmungen der Dinge läßt sich die Gleichartigkeit nicht dadurch erklären, daßs man sie sämtlich ihrem Wesen nach für Wohl, Wehe und Wahn
- 503 erklärt. | Nämlich Wohl, Wehe und Wahn werden nur als innere [Zustände] percipiert; die Sinneseindrücke hingegen werden [äußerlich] percipiert als eine bestimmte Gestalt habend und als eine bestimmte Ursache habend; und auch wo die Sinneseindrücke nicht verschieden sind, zeigt sich, wegen der Verschiedenheit der inneren Auffassung derselben, [bei den verschiedenen Menschen] eine Verschiedenheit an Wohl, Wehe und Wahn [was unmöglich wäre, wenn diese drei das Wesen der Aufsendinge ausmachten]. — Ferner: wenn man aus der Wahrnehmung, daßs die begrenzten Unterschiede, z. B. die Wurzel und die Pflanze, ein gemeinschaftliches Erschaffen-sein zur Voraussetzung haben, darauf schließt, daßs die äußeren

und inneren Unterschiede der Dinge, weil sie sich gegenseitig einschränken, ein gemeinschaftliches Erschaffensein zur Voraussetzung haben (vgl. Sâṅkhya-kârikâ 15), nun dann folgt, daß auch die drei Guṇa's *Sattvam*, *Rajas* und *Tamas* [nicht wie die Sâṅkhya's meinen, die ursprünglichen Bestimmungen der Urmaterie sind, sondern] ein solches gemeinschaftliches Erschaffensein zur Voraussetzung haben, weil sie ebenso gut sich gegenseitig einschränken. — Übrigens zeigt die Erfahrung, wie das Verhältnis zwischen Ursache [Mittel] und Wirkung [Zweck] bei solchen Dingen stattzuhaben pflegt, bei denen, wie bei Betten, Stühlen u. s. w., der Schöpfung eine bewußte Überlegung vorausging; da nun auch die äußeren und inneren Unterschiede der Dinge sich in dieser Weise als Ursache [Mittel] und Wirkung [Zweck] zu einander verhalten [wie z. B. Ton und Farbe zu Gehör und Geruch], so folgt, daß dieselben nicht ein bloßes Ungeistiges zur Voraussetzung haben können.

2. *pravṛtteḥ ca*

auch wegen der Bewegung.

Wenn wir nun auch einmal von jener Anordnung der Welt absehen, so ist es doch weiter auch die jene Weltordnung als Resultat habende Bewegung, die Fortbewegung aus dem Gleichmäßigkeitszustande, der Übergang von *Sattvam*, *Rajas* und *Tamas* in die Gestalt des Seins eines Trägers ihrer als Glieder, sowie der Umstand, daß dieselben sich einer bestimmten Wirkung | entgegen 504 bewegen, — auch diese „Bewegung“ ist es, welche bei einer ungeistigen, für sich allein bestehenden Urmaterie unmöglich wird, indem man weder an dem Thone u. s. w. noch auch bei Wagen u. s. w. eine solche wahrnimmt. Denn der Thon oder die Wagen können aus sich selbst, weil sie ungeistig sind, wofern sie nicht von Töpfern u. s. w. oder von Pferden u. s. w. regiert werden, sich nicht einer bestimmten Wirkung entgegen bewegen. Aus dem Wahrnehmbaren aber muß man auf das Unwahrnehmbare schließen; und also auch darum, weil die Bewegung unmöglich sein würde, darf man nicht auf ein Ungeistiges als Ursache der Welt zurückschließen. — [Sâṅkhya:] ‘Aber ein Geistiges für sich allein kann sich, wie die Erfahrung zeigt, doch auch nicht bewegen.’ — [Vedântin:] Das ist richtig; aber was die Erfahrung zeigt, das ist doch nur die Bewegung eines Ungeistigen, z. B. des Wagens, zufolge seiner Verbindung mit einem Geistigen, nicht aber die eines Geistigen, zufolge seiner Verbindung mit einem Ungeistigen. Was ist nun hier das Richtige? gehört die Bewegung demjenigen an, an welchem sie wahrgenommen wird, | oder vielmehr demjenigen, durch die 505

Verbindung mit welchem sie wahrgenommen wird? — [Sāṅkhya:] 'Nun, die Bewegung ist doch natürlich eine solche desjenigen, an welchem sie wahrgenommen wird, indem beide vor Augen liegen, während hingegen ein bloßer Geistiger darum, daß er der Bewegung als Grundlage dient, nicht wie der Wagen u. s. w. vor Augen liegt. Nur daraus, daß er mit einem Leibe als Grundlage der Bewegung verbunden ist, läßt sich beweisen, daß ein Geistiger wirklich vorhanden ist, indem der lebendige Leib von dem bloß ungeistigen Wagen u. s. w. sichtlich verschieden ist; und daher kommt es ja auch, weil man die Wirkung des Geistigen nur sieht, wenn der Leib vorhanden ist, und nicht sieht, wenn er nicht vorhanden ist, daß die Materialisten auch die geistige Wirkung nur für eine solche des Leibes ansehen. Somit folgt, daß die Bewegung nur dem Ungeistigen angehört.' — [Vedāntin:] Darauf dient zur Antwort: wir behaupten gar nicht, daß die Bewegung demjenigen Ungeistigen, an welchem sie wahrgenommen wird, nicht gehöre; freilich gehört sie ihm an; aber nur durch das Geistige gehört sie ihm an, so behaupten wir, weil sie ist, so lange jenes ist, und nicht mehr ist, wenn es nicht ist. Es ist damit wie mit derjenigen Umwandlung, welcher das Holz u. s. w. als Grundlage dient, und welche in Wärmen, Leuchten u. s. w. besteht; in einem bloßen Brennen [ohne Holz] ist sie freilich nicht wahrnehmbar, aber doch wird sie es eben durch das Brennen, weil sie durch Verbindung mit ihm sichtbar wird | und nach Trennung von ihm unsichtbar wird. Auch die Materialisten müssen ja zugeben, daß es nur der geistige Leib ist, durch den die ungeistige Materie u. s. w. sich fortbewegt, und daß somit ohne Frage der Ursprung der Bewegung in dem Geistigen liegt. — [Sāṅkhya:] 'Aber auch du mußt doch zugeben, daß die Seele, obwohl sie mit Leib u. s. w. verbunden ist, doch ihrer Natur nach bloße Erkenntnis und nichts weiter ist und sich folglich nicht bewegen kann, daß es somit unrichtig ist, sie als das Princip der Bewegung zu betrachten.' — [Vedāntin:] Dies bestreiten wir, weil auch ein solches, welches selbst keine Bewegung hat, ein Princip der Bewegung sein kann, wie z. B. der Magnet* oder wie die Gestalt. Wie nämlich der Magnetstein, obwohl er selbst ohne Bewegung ist, das Eisen bewegt, und wie die Gestalten und andere Sinnendinge, obwohl sie selbst ohne Bewegung sind, doch die Augen u. s. w. in Bewegung setzen, so kann auch Gott, obwohl er ohne Bewegung ist, vermöge seiner Allgegenwart, Allbeseelung, Allwissenheit und Allmacht, alles bewegen. Behauptest du aber, daß wegen der von uns gelehrten Einheit keine Bewegung möglich und folglich auch kein Beweger anzunehmen

* Aristot. Metaph. 12, 7, p. 1072 b 3: κινεῖ δὲ ὁ ἄ; ἐρεµερον.

sei, | so geben wir das nicht zu, weil, wie wir mehr als einmal schon entgegnet haben, [das ganze Weltphänomen] nur beruht auf dem Eingehen [Gottes] in das vom Nichtwissen aufgestellte Trugbild der Namen und Gestalten. Somit wird die Bewegung möglich, wenn man das Allwissende als Ursache annimmt, nicht aber, wenn man das Ungeistige für die Ursache hält.

3. *payo-'mbu-vac cet? tatra api*

wie die Milch und das Wasser, meint ihr? Auch bei ihnen —

‘Nun ja, aber man kann doch annehmen, daß, so wie die Milch, obwohl sie ungeistig ist, sich doch aus sich selbst heraus zum Wachstum des Kalbes fortbewegt, und wie das Wasser, obwohl es ungeistig ist, doch aus sich selbst heraus zum Nutzen der Welt dahinfließt, ebenso auch die Urmaterie, wiewohl sie ungeistig ist, sich aus sich selbst heraus in Bewegung setzt, um den Zweck ‘des Purusha zu vollbringen.’ — Aber diese Behauptung ist nicht richtig; denn „auch bei ihnen“, bei der Milch und dem Wasser, müssen wir schließen, daß ihre Bewegung nur dadurch erfolgt, daß sie von einem Geistigen regiert werden. Denn ein bloß Ungeistiges, wie der Wagen u. s. w., kann sich, wie wir beiderseits zugeben, nicht bewegen. Und auch die Schrift, wenn sie sagt: „der in den Wassern wohnend, von den Wassern verschieden ist, . . . „der die Wasser innerlich regiert“ (Br̥ih. 3, 7, 4), — „auf dieses „Unvergänglichen Geheiß, o Gārgī, fließen die Ströme, die einen „nach Osten“ u. s. w. (Br̥ih. 3, 8, 9), — lehrt, daß der gesamte Fluß des Weltlebens von Gott regiert wird. Weil also der Gesichtspunkt, aus dem man den Beweis führen will (*sādhya-pakṣha*) bei ihnen gar nicht zulässig ist, kann mit der Erinnerung an die Milch und das Wasser nichts geschafft werden. Dazu kommt, daß es die geistige Milchkuh ist, welche aus Liebe, auf ihren Wunsch hin die Milch hervorströmen läßt, sowie auch daß dieselbe durch das Saugen des Kalbes herausgezogen wird. | Und auch das Wasser ist nicht ohne alle Absicht, sofern es bei seinem Fließen es auf die niedriger gelegenen Gegenden abgesehen hat. Daß aber eine Absicht ein Geistiges voraussetzt, haben wir allerwärts bewiesen; und wenn nach dem Sūtram: „weil man ein Hinzu- nehmen [von Werkzeugen] bemerkt, nicht, meint ihr? — Nein! „denn es ist wie mit der Milch“ (2, 1, 24), eine Wirkung auch von selbst ohne eine äußere Veranlassung möglich ist, so war dieses nur ein vom weltlichen Standpunkte aus gebrauchtes Gleich-

nis; damit wird nicht umgestoßen, daß vom Standpunkte der Schriftlehre aus überall [wo eine Bewegung stattfindet] eine Absicht Gottes anzunehmen ist.

4. *vyatireka-anavasthiteç ca anapekshatvāt*

auch weil, da nichts darüber hinaus besteht, keine Rücksichtnahme möglich.

Nach den Sāṅkhya's bilden die drei Guṇa's in ihrem Gleichmäßigkeitszustande die Urmaterie. Nun aber giebt es über diese Urmaterie hinaus nichts anderes, außerhalb derselben Bestehendes, auf welches [als Beweggrund] sie Rücksicht nehmen, und welches ihre Bewegung in Gang setzen oder zum Stillstande bringen könnte. Der Puruṣa hinwiderum verhält sich als müßiger Zuschauer, der die Bewegung weder veranlassen noch hemmen kann. Es fehlt also der Urmaterie die Rücksichtnahme [auf einen Beweggrund], und bei dem Mangel einer solchen Rücksichtnahme ist es ungereimt, daß die Urmaterie das eine Mal sich in die Formen des Großen u. s. w. umwandeln solle, und das andere Mal sich nicht umwandeln solle. Bei dem [von uns angenommenen] Gotte hingegen ist, wegen seiner Allwissenheit, Allmacht und großen Zauberkraft, ein Anfang und ein Ende der Weltbewegung denkbar.

509

5. *anyatra-abhāvāt ca na tṛiṇa-ādi-vat*

weil [die Milch] nicht anderweit entsteht, ist es nicht wie mit dem Grase u. s. w.

‘Nun ja, aber man kann doch annehmen, daß, so wie Gras, Blätterwerk und Wasser ohne Rücksichtnahme auf eine andere bewirkende Ursache bloß durch ihre eigene Natur sich in die Form der Milch u. s. w. umwandeln, ebenso auch die Urmaterie ‘sich in die Form des Großen u. s. w. umwandeln kann.’ — Aber woraus schließt ihr, daß das Gras u. s. w. ohne Rücksicht auf eine andere bewirkende Ursache [zur Milch werde]? — ‘Nun, weil man keine andere bewirkende Ursache wahrnimmt. Denn wenn wir irgend eine andere bewirkende Ursache wahrnähmen, so könnten wir nach Belieben durch diese oder jene bewirkende Ursache, indem wir Gras u. s. w. als materielle Ursache dazu nähmen, die Milch hervorbringen. Nun können wir dieselbe aber nicht hervorbringen; folglich muß man annehmen, daß sie eine

‘allein in der Natur des Grases u. s. w. begründete Umwandlung desselben ist, und ebenso kann es sich auch mit der Urmaterie ‘verhalten.’ — Darauf ist zu erwidern, daß man an eine in ihrer Natur begründete Umwandlung der Urmaterie ähnlich wie bei dem Grase u. s. w. denken könnte, wenn sich zeigte, daß mit dem Grase u. s. w. wirklich eine nur in seiner Natur begründete Umwandlung vor sich ginge. Dieses zeigt sich aber keineswegs, indem man außer dem Grase noch eine andere, bewirkende Ursache wahrnimmt. Auf die Frage, inwiefern man diese andere bewirkende Ursache wahrnehme, lautet die Antwort: „weil [die Milch] nicht „anderweit entsteht“; nämlich nur dann wird das Gras u. s. w. zur Milch, wenn man es einer Milchkuh zuführt, nicht auch ohne diese oder indem man es einem Ochsen u. s. w. zuführt. Vollzöge sich nämlich dieser Vorgang wirklich ohne eine bewirkende Ursache, so könnte auch anderweit und ohne Verbindung mit dem Loibe der Kuh das Gras u. s. w. zur Milch werden. Aber darum, weil wir Menschen eine Sache nicht nach Belieben hervorbringen können, braucht sie noch nicht ohne jede bewirkende Ursache zu sein; denn nur gewisse Wirkungen werden von Menschen hervorgebracht, und gewisse andere wiederum von den Göttern [oder vom Schicksale, *daiva*]. Und auch die Menschen können ja mit Hilfe des geeigneten Mittels das Gras u. s. w. zur Milch | machen; 510 denn wenn sie natürliche Milch haben wollen, so nehmen sie natürliches Futter und geben dasselbe einer Kuh ein, und dadurch erhalten sie die natürliche Milch. Somit ist es nicht richtig, daß wie bei dem Grase u. s. w. die Umwandlung der Urmaterie in der eigenen Natur derselben begründet sei.

6. *abhyupagame 'pi; artha-abhāvāt*

und auch wenn man dies einräumt; weil kein Zweck vorhanden.

Eine Bewegung der Urmaterie, welche in ihrer eigenen Natur begründet wäre, ist, wie wir gezeigt haben, unmöglich. Nun wollen wir dir aber einmal Glauben schenken und eine in der Natur der Urmaterie begründete Bewegung derselben einräumen; so bleibt auch dann ein Fehler bei der Sache. Warum? „weil „kein Zweck vorhanden“. Wann nämlich, wie behauptet wurde, die Bewegung in der Natur der Urmaterie begründet ist und auf nichts anderes Rücksicht nimmt, so darf sie, so wie sie auf kein Hilfsmittel Rücksicht nimmt, auch auf keinen Zweck Rücksicht nehmen. Damit würde aber die Annahme [der Sāṅkhya's], daß die Urmaterie sich fortentwickle, um das Ziel des Puruṣha zu

verwirklichen, hinfällig werden. Wenn der Gegner behaupten sollte, daß sie nur auf kein Hülfsmittel, nicht auch auf keinen Zweck Rücksicht nehme, so müssen wir doch in Betreff dieses Zweckes der Fortentwicklung der Urmaterie uns darüber entscheiden, ob derselbe in dem Genusse oder in der Erlösung oder
 511 in beidem bestehen solle. | Soll er in dem Genusse bestehen, so ist zu bemerken, daß ein Genießen des für keine Steigerung empfänglichen Puruṣha nicht denkbar ist; auch würde derselbe dann nicht erlöst werden. Soll hingegen die Erlösung der Zweck sein, so ist diese doch schon vor der Weltentwicklung vollbracht, und die Weltentwicklung wird zwecklos; auch würde dann [weil kein Genuß, auch] keine Wahrnehmung der Sinneseindrücke möglich sein. Nimmt man endlich an, daß der Zweck in beidem bestehe, so würde wegen der Unendlichkeit der zu genießenden Teile der Urmaterie niemals [eine Beendigung des Genusses und somit] eine Erlösung eintreten. Denn in einer bloßen Vernichtung des Verlangens kann der Zweck der Weltentwicklung nicht bestehen, indem ein Verlangen weder bei der Urmaterie denkbar ist, weil sie ungeistig, noch bei dem Puruṣha, weil er fleckenlos ist. Wird endlich die Weltentwicklung darum angenommen, weil sonst die Sehkraft [des Puruṣha] und die Schöpferkraft [der Urmaterie] zwecklos sein würde, nun dann folgt, daß, so wie die Sehkraft unvernichtbar ist, auch die Schöpferkraft unvernichtbar, folglich der Saṃsāra unaufhebbar, folglich die Erlösung unmöglich ist. Somit ist es ungereimt anzunehmen, daß die Urmaterie sich um des Puruṣha willen fortentwickle.

7. *puruṣha-açma-vad, iti cet? tathā api*

es sei wie mit dem Manne oder dem [Magnet]-Steine,
 meint ihr? Auch auf diese Weise —

‘Nun ja, aber man könnte doch sagen: so wie ein Mann, welcher die Sehkraft besitzt aber der Bewegungskraft ermangelt, also
 512 ‘ein Lahmer, indem er auf einen andern Mann, der die Bewegungskraft besitzt, aber der Sehkraft | ermangelt, also auf einen Blinden, hinaufsteigt, eine Bewegung veranlassen kann, — oder auch wie der Magnetstein, obwohl er selbst ohne Bewegung ist, doch das Eisen bewegen kann, — ebenso könnte man im Vertrauen auf diese Beispiele wiederum behaupten, daß der Puruṣha die Urmaterie in Bewegung setzen könne.’ — Darauf ist zu erwidern, daß „auch auf diese Weise“ die Freisprechung von Fehlern nicht erfolgen kann. Als nächster Fehler zeigt sich eine Aufhebung der Voraussetzung; denn es war vorausgesetzt worden,

dafs die Urmaterie aus sich selbst in Bewegung komme; dafs hingegen der Purusha sie bewege, war nicht vorausgesetzt worden. Wie sollte ferner der Purusha, da er doch müfsiger Zuschauer ist, die Urmaterie bewegen? Denn auch der Lahme mufs doch den Blinden durch Worte u. s. w. in Bewegung setzen; bei dem Purusha hingegen findet keine derartige, die Bewegung veranlassende Thätigkeit statt, weil er thatlos und frei von den Guṇa's ist. Auch kann er nicht wie der Magnetstein durch seine blofse Nähe die Urmaterie bewegen, weil, da diese Nähe ewig ist, auch die Bewegung dann eine ewige sein müfste. Bei dem Magnetsteine hingegen ist die Nähe nicht ewig, denn seine Annäherung beruht auf [unserm] eigenen Thun, auch ist dabei das Bestreben u. s. w. Mitbedingung; so dafs die Erinnerung an den Mann und an den [Magnet-]Stein unzutreffend ist. Hierzu kommt, dafs die Urmaterie ein Ungeistiges, und der Purusha nur müfsiger Zuschauer ist, wodurch, da ein drittes, welches sie zusammenbände, nicht existiert, die Verbindung beider unmöglich wird. Oder soll die Verbindung durch die blofse Verbindungsfähigkeit bedingt sein? Dann wäre, weil diese Verbindungsfähigkeit unvernichbar sein würde, eine Erlösung unmöglich. | Ferner erregt, so wie vorher, auch hier der Mangel eines Zweckes Bedenken. Bei dem höchsten Ātman hingegen beruht das Zuschauersein auf seiner eigenen Natur, und das Bewegtersein auf seiner Zauberkraft; dies ist der Vorzug [den er als Princip der Welt vor der Urmaterie und dem Purusha der Sāṅkhya's hat]. 513

8. *aṅgīva-anupapatteḥ ca*

auch wegen der Unmöglichkeit des Gliederhaftseins.

Auch aus folgendem Grunde wird die Entwicklung der Urmaterie unmöglich. Wenn nämlich das *Sattvam*, *Rajas* und *Tamas* ihr Bestehen als Substanzen und Qualitäten von einander [sofern jede derselben als Substanz die beiden andern als Qualitäten an sich hat] aufgeben und in dem gleichmässigen, nur ihre eigene Natur zeigenden Zustande verharren, so ist dieses der Zustand der Urmaterie. In diesem Zustande nun der Beziehungslosigkeit ihrer Naturen zu einander können sie nicht, weil sie sonst ihre Wesenheit einbüfsen würden, sich zu einander verhalten wie Glieder und Gliederhaftes [Qualitäten und Substanz]. Da aber etwas Äusserliches, was dieselben [behufs einer abermaligen Weltentfaltung] wieder durcheinandermengen könnte, nicht vorhanden ist, so wird das Hervorgehen des Grofsen u. s. w., welches die Ungleichmässigkeit [Gemengtheit] der Guṇa's zur Voraussetzung hat, unmöglich.

9. *anyathā-anumitau ca, jñā-çakti-viyogāt*

auch wenn man anders argumentiert, wegen Trennung
von der Erkenner-Kraft.

‘Nun wohl, so wollen wir anders argumentieren, so daß der
‘eben gerügte Fehler vermieden wird. Denn die Guṇa’s, welche
‘wir annehmen, sind nicht [wie das Brahman] absoluter Natur
514 ‘und [über allen Zweifel] erhaben, | weil es für uns keine [un-
‘bedingte] Autorität [wie die Schrift eine ist] giebt; vielmehr neh-
‘men wir die Beschaffenheit der Guṇa’s so an, wie ihre Wirkungen
‘es erfordern; und in welcher Weise nur immer das Hervorgehen
‘der Wirkungen aus ihnen erklärlich wird, dieser Weise entsprechend
‘haben wir die Natur derselben anzunehmen. Da nun die übliche
‘Theorie ohnehin schon dahin geht, daß das Verhalten der Guṇa’s
‘ein wechselndes ist, so brauchen wir nur anzunehmen, daß auch in
‘ihrem Gleichmäßigkeitzzustande die Guṇa’s für den Eintritt der
‘Ungleichmäßigkeit empfänglich bleiben.’ — Aber auch so werden
‘wegen Trennung“ der Urmaterie „von der Erkenner-Kraft“ die
‘vorbemerkten Einwendungen von der Unmöglichkeit der Welt-
‘ordnung u. s. w. eben wohl ihre Stelle behaupten. Nimmt man
‘aber durch Argumentation auch noch die Erkenner-Kraft an, nun
‘dann hört allerdings das Widersprechen auf. Dann haben wir
‘eine geistige Einheit als die materielle Ursache der Weltausbrei-
‘tung, und damit haben wir die Brahmanlehre. — Übrigens gesetzt
‘auch, die Guṇa’s blieben [wie oben vorgeschlagen wurde] in dem
‘Gleichmäßigkeitzzustande für den Eintritt der Ungleichmäßigkeit
‘empfänglich, so können sie doch dieser Ungleichmäßigkeit nicht
‘teilhaft werden, so lange keine Ursache dazu vorhanden ist. Oder
‘sollen sie [auch ohne weitere Ursache] der Ungleichmäßigkeit teil-
‘haft werden können, nun dann müssen sie, da der Mangel der
‘Ursache beide Male der gleiche ist, der Ungleichmäßigkeit immer
‘und überall teilhaft werden können; damit aber würde der eben
‘gerügte Fehler sich einstellen [daß, da dann alles aus allem ent-
‘stehen könnte, die Zweckmäßigkeit der Weltordnung unerklärlich
‘sein würde].

10. *vipratishedhāc ca usamañjasam*

auch ist sie wegen der Widersprechendheit ungeräumt.

Auch leidet die Lehre der Sāṅkhya’s daran, daß dieselben
sich einander widersprechen; zuweilen zählen sie sieben Sinnes-

organe auf und zuweilen elf; zuweilen lassen sie die Schöpfung der Primärstoffe (*tanmātra*) aus dem Großen und zuweilen aus dem Ahañkāra (Ich-Bewußtsein) hervorgehen; zuweilen reden sie von drei Innenorganen | und zuweilen von einem; und das ist ja 515 bekannt, daß sie mit der Schrift, welche Gott als die Ursache lehrt, und mit der ihr nacheifernden Smṛiti in Widerspruch stehen. Auch darum also ist das System der Sāñkhya's ein ungerichtetes.

Hier könnte nun [der Anhänger des Sāñkhyam] bemerken: 'ist denn nicht auch das auf die Upanishad's gegründete System ungerichtet, indem dasselbe annimmt, daß der Gequälte [d. h. die Seele, wörtlich der Gebrannte] und der Quälende [d. h. der Samśāra, wörtlich der Brennende] nicht [wie der Puruṣa und die Urmaterie der Sāñkhya's] von Grund aus verschiedenen Ursprungs sind? Denn wenn man annimmt, daß das eine Brahman die allbeseelende Ursache der ganzen Weltausbreitung ist, so müssen auch der Gequälte und der Quälende Bestimmungen des einen Ātman, können somit nicht verschiedenen Ursprungs sein. Sind aber beide, der Gequälte und der Quälende, Bestimmungen des einen Ātman, so kann dieser von beiden, dem Gequälten und dem Quälenden, nicht befreit werden, und die Lehre, welche die vollkommene Erkenntnis mitteilt, damit die Qual ein Ende nehme, kann ihren Zweck nicht erreichen. Denn die Flamme, welche als Eigenschaften das Wärmen und das Leuchten hat, kann, weil sie eben aus ihnen besteht, von diesen beiden nicht befreit werden. Und auch wenn man an das Beispiel vom Wasser und seinen Wellen, Wogen und Schaumblasen erinnert, so sind auch hier an dem einen Selbst des Wassers die Wellen u. s. w. Bestimmungen, welche, sofern sie abwechselnd hervortreten und zurücktreten, ewig sind, so daß auch hier eine Befreiung des Selbstes des Wassers von den Wellen u. s. w. nicht möglich ist. Hierzu kommt, daß für den Gequälten und den Quälenden eine Verschiedenheit des Ursprunges allgemein angenommen wird. So sind z. B. der Bezwecker und der Zweck von einander | offenbar verschieden. Denn 516 hätte der Bezwecker keinen von ihm selbst verschiedenen Zweck, so würde dasjenige, um dessen willen die Bezweckung des Bezweckers stattfindet, als ein von ihm schon innegehabter Zweck, schon immer erreicht sein, und somit würde eine auf denselben gerichtete Bezweckung gar nicht statthaben; so wie z. B. für die Flamme, weil sie ihrem Wesen nach Licht ist, der Licht genannte Zweck schon immer erreicht ist, mithin eine auf denselben gerichtete Bezweckung nicht stattfindet. Denn nur so lange der Zweck nicht erreicht ist, besteht die Bezweckung des Bezweckers. Ebenso wenig würde ferner auch das Zwecksein des Zweckes statthaben; denn wenn es statt hätte, so müßte der Zweck sich selbst zum Zwecke haben, und das ist nicht möglich. Es sind

- ‘nämlich diese Worte *arthin* (der Bezwecker) und *artha* (der Zweck, ‘das Glück) Verhältniswörter, ein Verhältnis aber ist nur bei zwei ‘sich Verhaltenden möglich, nicht bei einem allein; darum bilden ‘die Worte *artha* und *arthin* eine Zweiheit, und ebenso steht es ‘mit den Worten *anartha* und *anarthin* (der Unglückliche); was ‘dem Bezwecker förderlich ist, heißt der Zweck, was ihm hinderlich ist, der Unzweck (das Unglück), und mit diesen beiden wird ‘er als derselbe abwechselnd verbunden. Da nun der erreichte ‘Zweck das Seltenerere, und der verfehltete Zweck (das Unglück) das ‘Häufigere ist, so ist die Summe beider Zwecke Unzweck (Unglück) und wird darum der Quälende genannt; der Gequälte ‘widerum ist der Purusha, welcher als einer abwechselnd mit beiden verbunden wird. Sollen nun diese beiden, der Gequälte und ‘der Quälende, ihrem Wesen nach eines sein [wie die Brahmanlehre behauptet], so wird die Erlösung unmöglich; sind sie ‘gegen verschiedenen Ursprungs, | so läßt sich eine mögliche Erlösung dadurch, daß man die Ursache ihrer Verbindung meidet, ‘denken.’ — [Vedāntin:] Hierauf erwidern wir, daß dem nicht so ist, und zwar wegen der Einheit, indem durch diese das Verhältnis des Gequälten und des Quälenden unmöglich wird. Der Vorwurf wäre berechtigt, wenn in dem Einssein als *Ātman* der Gequälte und der Quälende noch als Objekt und Subjekt einander gegenüberstünden; dem ist aber nicht so, und zwar, wie gesagt, wegen der Einheit. Denn das Feuer z. B. kann sich, weil es eines ist, nicht selbst brennen oder erleuchten, obgleich demselben im übrigen eine Mehrheit der Qualitäten des Brennens, Leuchtens u. s. w. und die Umwandlungsfähigkeit zukommen. Um wie viel weniger kann also in dem [über alle Vielheit der Qualitäten] erhabenen und [unwandelbar] einheitlichen Brahman das Verhältnis von Gequältem und Quälendem zutreffen? — [Sāṅkhya:] ‘Aber wo soll denn sonst das Verhältnis zwischen Gequältem und Quäler ‘stattfinden?’ — [Vedāntin:] Nun, das liegt dir ja doch vor Augen, daß der Gequälte der aus den Werken entstandene, lebendige Leib, und daß der Quälende (Brennende) [zum Beispiel] die Sonne ist. — [Sāṅkhya:] ‘Aber das Wort Qual bedeutet doch ein Leiden; ‘und ein solches kann nur einem der Erkenntnis Fähigen, nicht ‘aber dem ungeistigen Leibe zukommen. Beträfe die Qual nur ‘den Leib, so würde sie beim Untergange des Leibes von selbst ‘vergehen, und man brauchte nicht nach einem Mittel zu suchen, ‘um sie zu vernichten.’ | — [Vedāntin:] Darauf ist zu erwidern, daß ohne den Leib, für ein bloßes Geistiges, eine Qual nicht existiert, und auch du selbst nimmst die Veränderung des Zustandes, welche man Qual nennt, bei dem bloßen Erkennen [dem Purusha] nicht an, und ebenso wenig eine Verbindung des Leibes mit dem Geistigen [dem Purusha], weil letzteres sonst von den Mängeln der Unreinheit u. s. w. betroffen werden würde. Endlich

kannst du doch auch nicht annehmen, daß es die Qual selbst sei, welche gequält werde; daher auch du das Verhältnis des Gequälten und des Quälenden unmöglich [als ein in metaphysischem Sinne reales] annehmen kannst. — [Sânkhya:] 'Aber könnte nicht vielleicht das *Sattvam* das Gequälte, und das *Rajas* der Quälende 'sein?' — [Vedântin:] Auch das geht nicht, weil eine Verbindung des Geistigen mit diesen beiden unmöglich ist. — [Sânkhya:] 'Aber man könnte doch sagen, daß, vermöge seiner Analogie mit dem *Sattvam*, auch das Geistige gleichsam gequält werde.' — [Vedântin:] Nun, dann folgt, daß dasselbe im absolut realen Sinne eben nicht gequält wird, wie aus dem von dir hinzugefügten Worte „gleichsam“ ersichtlich ist; denn nur wenn jenes nicht gequält wird, ist das Wort „gleichsam“ berechtigt. Denn wenn ich sage, die Blindschleiche ist gleichsam eine Schlange, so folgt daraus nicht, daß sie auch giftig ist; oder wenn ich sage, die Schlange ist gleichsam eine Blindschleiche, so folgt daraus nicht, daß sie auch ungiftig ist; und somit mußt du einräumen, daß jenes Verhältnis des Gequälten und des Quälenden nur auf dem Nichtwissen beruht und nicht in absolutem Sinne real ist. Ist dem aber so, | dann fällt der ganze Einwand gegen mich weg. Nimmst du hingegen an, daß das Gequältwerden des Geistigen in absolutem Sinne real ist, so trifft vielmehr dich der Einwand, daß eine Erlösung unmöglich ist, zumal du auch noch die Ewigkeit des Quälenden annimmst. — [Sânkhya:] 'Wenn auch die Möglichkeit eines Gequälten und Quälenden eine ewige ist, so erfordert doch die wirkliche Qual noch eine durch Ursachen bedingte Verbindung beider mit einander; wird nun das Nichtsehen [des Purusha], in welchem die Ursache dieser Verbindung liegt, zu nichte, so tritt ein definitives Aufhören der Verbindung und dadurch eine definitive Erlösung ein.' — [Vedântin:] Aber das geht nicht, weil du ja doch eine Ewigkeit des Nichtsehens, d. h. des Tamas (Finsternis) annimmst. Und da das Hervortreten und das Übermächtigwerden der Guṇa's kein mit Sicherheit bewirkbares ist, so ist auch das Aufhören der die Verbindung bewirkenden Ursache nicht mit Sicherheit bewirkbar; damit aber ist auch die Trennung keine sicher bewirkbare, und sonach ist für die Sânkhya lehre die Folgerung unvermeidlich, daß eine Erlösung nicht mit Sicherheit erreichbar ist. Die Upanishad lehre hingegen hält an der Einheit mit dem Âtman fest; da nun das, was eines ist, das Verhältnis von Objekt und Subjekt nicht zuläßt, da ferner die Vielheit der Umwandlungen nur an Worte sich klanmert, wie die Schrift lehrt (Chând. 6, 1, 4), so kann uns ein Zweifel an der Möglichkeit der Erreichbarkeit der Erlösung [weil dieselbe in Wahrheit stets schon erreicht ist] auch nicht im Traume einfallen. Was hingegen das empirische Welttreiben betrifft, so ist in demselben | das Verhält- 520 nis von Gequältem und Quälendem überall da und in der Weise

anzunehmen, wo und wie es sich zeigt; dies aber läßt sich nicht gegen uns ins Feld führen, noch haben wir nötig, es zu bestreiten.

Zweites Adhikaranam.

Die Lehre von der Urmaterie als Weltursache wäre widerlegt; und es käme jetzt darauf an, auch die Lehre von den Atomen als Weltursache zu widerlegen. Und zwar ist zunächst auf einen Einwurf zu antworten, welcher von Seiten des Verteidigers der Atome als Weltursache gegen den Anhänger des Brahman ausgeklügelt wird. Die Behauptung der Vaiçeshika's ist dabei folgende: 'die Qualitäten, welche der ursächlichen Substanz inhärieren, erzeugen in der bewirkten Substanz neue, ihnen gleichartige Qualitäten, indem die Erfahrung zeigt, wie z. B. aus weissen Fäden auch ein weisses Tuch erzeugt wird, während sie das Gegenteil nicht zeigt. Soll daher das geistige Brahman für die Ursache der Welt gelten, so muß auch der Wirkung, d. h. der Welt, die Geistigkeit inhärieren. Nun zeigt sich aber, daß dem nicht so ist. Folglich kann das geistige Brahman nicht die Ursache der Welt sein.' — Diese Behauptung pariert der Lehrer durch folgenden Sūtratitel:

11. mahad-dīrgha-vad vā kṛusva-parimaṇḍalābhyaṃ

[Die Welt entsteht aus dem Brahman, wie das Minimale und Kurze aus dem Kugelrunden] oder wie das Große und Lange aus dem Kurzen und [mittelbar] dem Kugelrunden.

Der Hergang ist nach der Meinung der Gegner folgender. Die Atome also verharren eine Zeit lang ohne die Weltwirkung hervorzubringen, | gestaltet wie es gerade kommt, in ihrer Umfangsform der Kugelrundheit. Eben dieselben bewirken nachmals, nachdem vorher das Unsichtbare (*adrishṭam*) u. s. w. hinzugetreten ist, und sie dadurch der Verbindung teilhaft geworden sind, durch Vermittlung der Doppelatome u. s. w. die ganze Wirkungswelt, und hierbei erzeugen die Qualitäten der Ursache neue Qualitäten in der Wirkung. So z. B. wenn zwei Atome ein Doppelatom bilden,

so bewirken die speciellen Qualitäten des Aussehens u. s. w., z. B. die weisse Farbe, welche in den Atomen liegen, aufs neue die weisse Farbe u. s. w. in den Doppelatomen. Hingegen die Kugelform, obgleich auch sie eine spezielle Qualität der Atome ist, bewirkt in dem Doppelatome nicht wiederum eine Kugelform, indem, wie jene annehmen, das Doppelatom eine andere Umfangsform besitzt; für die Doppelatome nämlich nehmen sie als Umfangsformen die Minimalheit und die Kurzheit an. Wenn weiter zwei Doppelatome [nach Śaṅkara's Darstellung der Sache] ein Quadrupelatom bilden, so sind auch dann wieder in gleicher Weise die den Doppelatomen | inhärierenden Qualitäten der weissen 522 Farbe u. s. w. als Ursachen wirksam; hingegen die Minimalheit und die Kurzheit, obwohl auch sie den Doppelatomen inhärieren, sind nicht als Ursachen wirksam, indem das Quadrupelatom, wie die Atomisten annehmen, als Umfangsform die Grösse und die Länge besitzt. Ebenso liegt die Sache, wenn viele Atome, oder wenn viele Doppelatome, oder wenn ein Atom und ein Doppelatom miteinander verbunden eine Wirkung hervorbringen. Gerade so gut nun wie aus dem Atom, obwohl es kugelformig ist, das minimale und kurze Doppelatom und weiterhin das grosse und lange Tripelatom [aus einem Atom und einem Doppelatom, das Quadrupelatom aus zwei Doppelatomen] u. s. w. entspringt, nicht aber wiederum ein kugelformiges; — oder wie aus dem Doppelatom, obwohl es minimal und kurz ist, das grosse und lange Tripelatom entspringt, nicht aber wiederum ein Minimales oder Kurzes; — ebenso kann aus dem geistigen Brahman die nichtgeistige Welt entstehen, und ich möchte wohl wissen, worin denn bei dir, Atomist, die Sache anders [und weniger schwierig als bei uns] liegt. Oder meinst du vielleicht, weil die bewirkte Substanz, die Doppelatome u. s. w., mittels einer andern, [der Form der Atome] entgegengesetzten Umfangsform entsprängen, deswegen dürftest du annehmen, dass bei dir die in der Ursache liegende Kugelformigkeit u. s. w. nicht wirkungskräftig sei; dass hingegen bei uns die Welt nicht erwache mittels einer andern, dem Geistigen entgegengesetzten Qualität, | welche erlaubte anzunehmen, dass das Gei- 523 stige der Ursache nicht ein anderes Geistiges in der Wirkung hervorzubringen brauche, indem in dem Ungeistigen [der Wirkung] keine Eigenschaft liege, welche ein Ungeistiges [der Ursache, ähnlich wie die Kurzheit u. s. w. die Kugelformigkeit] ausschliesse, weil [in der Wirkung] nichts weiter als eine bloße Ausschliessung des Geistigen liege, — und dass deswegen die Entstehung aus dem Geistigen nicht vergleichbar mit der Entstehung aus der Kugelformigkeit sei? [Mit andern Worten: beim Atomismus wird durch die Kurzheit u. s. w. der Wirkung die analoge Kugelformigkeit u. s. w. der Ursache ausgelöst; darum braucht die Ursache nicht, wie die Wirkung kurz u. s. w. zu sein; beim Brahmanismus hingegen wird

durch die Ungeistigkeit der Wirkung kein analoges Äquivalent der Ursache ausgelöst; daher muß die Ursache, ebenso wie die Wirkung, ungeistig sein.] Aber das glaube nur ja nicht! Denn gerade so wie die Kugelrundheit u. s. w., obwohl sie in der Ursache liegt, doch nicht sich wirkend bethätigt, gerade so ist es auch mit dem Geistigen, so daß hierin die Annahme auf beiden Seiten eine gleichartige ist. Denn in dem Übergang des Kugelrunden in eine andere Umfangsform liegt kein Grund dafür, daß dasselbe sich nicht wirkend bethätigen sollte, weil vor der Bewirkung einer andern Umfangsform das Kugelrunde u. s. w. als das Bewirkende vorausgesetzt wurde. Nehmt ihr ja doch sogar an, daß die bewirkte Substanz vor dem Entstehen ihrer Qualitäten einen Moment qualitätlos sein müsse. Auch sind bei der Bewirkung der neuen Umfangsform die Kugelrundheit u. s. w. nicht etwa anderweit in Anspruch genommen, so daß sie deswegen eine ihnen gleichartige neue Umfangsform nicht hervorbringen könnten, und man für die neue Umfangsform eine andere Ursache annehmen dürfte. | Denn es heißt in den Sūtra's des Kaṇḍa: „durch die „Vielheit der Ursache, durch die Groftheit der Ursache und durch „die specielle Anhäufung entsteht das Grofse“ (vgl. Vaiç. 7, 1, 9); — „dem entgegengesetzt ist das Minimale“ (Vaiç. 7, 1, 10); — „damit sind die Langheit und die Kurzheit erklärt“ (Vaiç. 7, 1, 17). Auch kann man nicht behaupten, daß wegen des Vorzuges besonderer Nähe die Vielheit der Ursache wirksam sein sollte, nicht aber ihre Kugelrundheit u. s. w.; denn wo es sich um die Bewirkung einer neuen Substanz oder einer neuen Qualität handelt, da sind alle Qualitäten der Ursache ohne Unterschied ihrem Substrate in gleicher Weise inhärierend. Somit ist die Kugelrundheit u. s. w. nur wegen ihrer eigenen Natur nicht bewirkend thätig, und ebenso steht es mit der Geistigkeit. Weil man also sieht, daß durch die Verbindung wesensverschiedene Substanzen entstehen, so ist nicht zuzugeben, daß das Entstehen nur aus Gleichartigem statthaft sei. Meint ihr, wo es sich um eine Substanz handle, da dürfe man sich nicht auf die Qualitäten berufen, so bestreiten wir das, weil es bei unserem Vergleiche nur darauf ankommt, daß ein Wesensverschiedenes Ursache sein kann. Auch ist kein Grund vorhanden, als Regel aufzustellen, daß man sich bei Substanzen nur auf Substanzen, bei Qualitäten nur auf Qualitäten berufen dürfe. Denn der Verfasser eurer Sūtra's selbst 524 beruft sich bei einer Substanz | auf eine Qualität, wenn er sagt: „weil die Verbindung von Wahrnehmbarem und Unwahrnehmbarem „unwahrnehmbar sein würde, kann er [der Leib] nicht aus den „fünf Elementen bestehen“ (Vaiç. 4, 2, 2); d. h. ebenso wie bei Wahrnehmbarem und Unwahrnehmbarem, bei Erde und Äther (Raum), die sie inhärierend habende Verbindung unwahrnehmbar ist, ebenso müfste der Leib, wenn er die fünf teils wahrnehmbaren, teils un-

wahrnehmbaren Elemente inhärierend hätte, unwahrnehmbar sein; nun ist aber der Leib wahrnehmbar; folglich besteht er nicht aus den fünf Elementen. In diesem Argumente ist die Verbindung eine Qualität und der [mit ihr verglichene] Leib eine Substanz. — Übrigens haben wir das Hervorgehen aus Wesensverschiedenem schon an der Stelle „vielmehr zeigt die Erfahrung“ (Sūtram 2, 1, 6) erklärt. — ‘Aber war damit nicht auch schon das Gegenwärtige ‘erledigt’? — Doch nicht! denn dort bekämpften wir die Sāṅkhya’s, hier aber die Vaiṣeṣhika’s. — ‘Aber wurde nicht wegen der Gleichartigkeit schon auch auf diese hingewiesen durch die Worte: „da“, mit sind auch die von den Gelehrten nicht angenommenen besprochen“ (Sūtram 2, 1, 12)? — Schon recht! aber eben dieses wurde hier zu Eingang der Prüfung der Vaiṣeṣhika’s durch ein ihren eigenen Aufstellungen entnommenes Beispiel näher ausgeführt.

Drittes Adhikaraṇam.

12. ubhayathā api na karma, atas tad-abhāvaḥ

526

auf beide Art kein Werk; daher keine [Atomverbindung].

Jetzt wendet sich der Lehrer zur Bekämpfung der Theorie von den Atomen als Weltursache. Diese Theorie tritt in folgender Weise auf. ‘Der Augenschein lehrt, wie in der Erfahrung gegliederte Substanzen, z. B. Gewebe, hervorgebracht werden von ihnen entsprechenden Substanzen, z. B. den Fäden, indem dieselben der Verbindung teilhaft werden. In ähnlicher Weise ist zu schliessen, daß alles, was gegliedert ist, von den ihm jedesmal entsprechenden Substanzen, indem diese der Verbindung teilhaft werden, hervorgebracht ist. Dasjenige, bei welchem diese Unterscheidung des Gliederhaften und der Glieder nicht mehr weiter durchführbar ist, indem die Reduktion bei ihm ihr Ende errichtet hat, ist das Atom (*paramāṇu*). Nun ist diese ganze Welt mit Gebirgen, Meeren u. s. w. ein Gliederhaftes, und weil gliederhaft, hat sie einen Anfang und ein Ende. Eine Wirkung aber kann nicht ohne Ursache sein; und darum sind’ — dies ist die Meinung des Kapāda — ‘die Atome die Ursache der Welt.’ Indem ferner die Atomisten bemerken, wie alle vier Elemente, nämlich Erde, Wasser, Feuer und Luft, gliederhaft sind, so nehmen sie

vier Arten von Atomen an. 'Wenn nun diese, die Erde u. s. w., 'so zu Grunde gehen, daß die Reduktion ihr Ende erreicht, und 'somit eine weitergehende Teilung nicht mehr möglich ist, so führt
 527 'die letztmalige Teilung auf die Atome, | und dies ist die Zeit des 'Weltunterganges. Zu der ihr folgenden Zeit der Schöpfung ent- 'steht in den luftartigen Atomen eine durch das Unsichtbare (*adri- 'shṭam*) bedingte Wirkung; diese Wirkung verbindet das ihr unter- 'worfene Atom mit einem andern Atome, und so entsteht durch 'Vermittlung der Doppelatome u. s. w. die Luft; ebenso das Feuer; 'ebenso das Wasser; ebenso die Erde; ebenso der Leib' mitsamt 'den Sinnesorganen. In dieser Weise entsteht diese ganze Welt 'aus den Atomen, und dabei entstehen aus dem den Atomen 'eigenen Aussehen u. s. w. die den Doppelatomen eigenen Aus- 'sehen u. s. w., ähnlich wie bei den Fäden und dem Gewebe.' Dieses ist die Meinung der Kapāḍianer. — Hierauf ist Folgendes zu erwidern. Was zunächst den Zustand der Geteiltheit betrifft, so muß in ihm eine sich bildende Verbindung von Atomen an- gesehen werden als bedingt durch ein Werk, wie ja auch die Fäden u. s. w. durch ein Werk zum Gewebe verbunden werden. Für dieses Werk aber muß, weil es eine Wirkung ist, irgend eine bewirkende Ursache angenommen werden. Nimmt man sie nicht an, so kann wegen Fehlens der bewirkenden Ursache bei den Atomen jenes erstanfängliche Werk nicht statthaben. Aber auch wenn man sie annimmt, auch wenn man der Wahrnehmung gemäß irgend eine Anstrengung oder einen Anstoß und dergleichen als die bewirkende Ursache des Werkes zugiebt, so kann doch bei den Atomen das erstanfängliche Werk nicht statthaben, weil eine solche bewirkende Ursache bei ihnen undenkbar ist. Denn
 528 in diesem Zustande ist eine Anstrengung als Qualität der Seele | undenkbar, weil dieselbe noch keinen Leib hat. Denn jede An- strengung als Qualität einer Seele muß entstehen in einem Manas, indem dasselbe unter gleichzeitiger Verbindung mit der Seele auf einen Leib sich stützt. Aus demselben Grunde ist auch eine sicht- bare bewirkende Ursache, wie z. B. ein Anstoß, unzulässig; denn dieses alles besteht nur in der Zeit nach der Schöpfung, kann somit nicht die bewirkende Ursache des erstanfänglichen Werkes sein. Oder meint ihr vielleicht, daß das „Unsichtbare“ die bewir- kende Ursache des erstanfänglichen Werkes sei? Nun, dann müßte dieses wiederum entweder einer Seele inhärieren, oder es müßte den Atomen inhärieren, „auf beiderlei Weise“ aber ist „kein „Werk“, welches das Unsichtbare als bewirkende Ursache hätte, bei den Atomen möglich, indem das Unsichtbare ein Ungeistiges ist. Ein Ungeistiges aber kann, ohne von einem Geistigen regiert zu werden, von selbst weder sich noch ein anderes bewegen, wie wir dies bei Prüfung des Sāṅkhyasystemes (*Sūtram 2, 2, 2*) dar- gelegt haben. Und auch die Seele ist, da ihre Geistigkeit sich

noch nicht entwickelt hat, in jenem Zustande ein Ungeistiges. Und wenn man auch die Inhärenz des Unsichtbaren in einer Seele annimmt, so kann dasselbe doch nicht bei den Atomen die bewirkende Ursache des Werkes bilden, weil die Verknüpfung mit diesen fehlen würde. Nehmt ihr aber eine Verknüpfung der Atome mit einem das Unsichtbare schon besitzenden Geiste (*purusha*) an, so ist die Verknüpfung eine fortwährende, und folglich müßte auch die Bewegung eine fortwährende sein, indem etwas Anderes, welches sie hemmen könnte, nicht vorhanden sein würde. Weil also somit keine notwendige bewirkende Ursache für das Werk vorhanden ist, so kann das erstanfängliche Werk bei den Atomen nicht statthaben; hat aber das Werk nicht statt, so hat auch die durch dasselbe bedingte Verbindung der Atome nicht statt, und hat die Verbindung nicht statt, so hat auch die durch dieselbe bedingte Wirkung der Doppelatome u. s. w. nicht statt. — Ferner: die Verbindung des einen Atomes mit dem andern muß entweder eine solche mit seinem ganzen Wesen, oder mit einem Teile desselben sein. Sollen sich die Atome ihrem ganzen Wesen nach verbinden, so kann es zu keinem Aggregate kommen, alles zusammen kann nur die Größe eines einzigen Atomes haben, und der Widerspruch mit der Wirklichkeit liegt zu Tage. Soll hingegen, weil in der Erfahrung sich eine Substanz vermöge ihrer Grenzen mit den Grenzen einer andern Substanz verbindet, auch die Verbindung der Atome nur an einer ihrer Seiten stattfinden, so folgt, daß das Atom Glieder haben muß. Meint ihr, daß die Grenzen an den Atomen nur fingierte seien, so folgt, da das Fingierte nicht wirklich ist, daß auch die Verbindung der Atome nicht wirklich ist, daß somit für die bewirkte Substanz die nichtinhärierende Ursache [d. h. eben die Verbindung] nicht vorhanden ist; fehlt aber die nichtinhärierende Ursache, so kann auch die in den Doppelatomen u. s. w. bestehende Wirkung nicht erfolgen. — Ebenso ferner, wie bei der Anfangsschöpfung, weil die bewirkende Ursache fehlt, das die Entstehung der Verbindung bezweckende Werk bei den Atomen nicht möglich ist, ebenso ist auch beim Weltuntergange das die Entstehung der Trennung der Atome bezweckende Werk nicht möglich. Denn auch hierbei ist keine notwendige bewirkende Ursache der Trennung ersichtlich. Denn auch das Unsichtbare hat als Zweck doch nur die Verwirklichung des Genusses [der Werke in einem früheren Dasein] und nicht die Verwirklichung der Zerstörung. — Weil somit eine bewirkende Ursache fehlt, so kann weder das die Verbindung der Atome noch das die Trennung der Atome bezweckende Werk entstehen; und somit, weil eine Verbindung und eine Trennung unmöglich ist, ergibt sich, daß jene beiden, nämlich Welschöpfung und Weltuntergang, unmöglich sind. — Darum ist diese Theorie von den Atomen als der Weltursache unannehmbar.

529

530

13. *samavāya-abhyupagamāc ca, sāmīyād anavasthiteh*

auch, wenn man eine Inhärenz annimmt, weil, wegen der Gleichmäßigkeit, ein *regressus in infinitum*.

„Auch, wenn man eine Inhärenz annimmt“ — ist „keine [Atom-„verbindung]“ (Sūtram 2, 2, 12) möglich; — so hängt es mit der vorhergehenden Widerlegung der Atomtheorie zusammen. Nämlich der Gegner nimmt an, daß das Doppelatom, welches aus den zwei Atomen als ein von ihnen ganz Verschiedenes entsteht, den beiden Atomen inhärierend sei. Aber auch durch diese Annahme kann der Atomtheorie nicht aufgeholfen werden; warum? „weil, wegen „der Gleichmäßigkeit, ein *regressus in infinitum*“. Ebenso wie nämlich das von den beiden Atomen ganz verschiedene Doppelatom durch eine inhärenzartige Verknüpfung | mit beiden verknüpft wird, ebenso müßte auch die Inhärenz selbst, weil sie von den Inhärenzträgern absolut verschieden ist, abermals durch eine zweite inhärenzartige Verknüpfung mit den Inhärenzträgern verknüpft werden, weil beide Male eine gänzliche Verschiedenheit gleichmäßigerweise besteht; ferner müßte für diese Verknüpfung wieder eine andere und wieder andere Verknüpfung angenommen werden, und so würde ein *regressus in infinitum* eintreten. — ‘Aber die ‘Inhärenz (*samavāya*) kann in diesem Falle, da sie ein von dem ‘Vorstellungsvermögen Aufzufassendes ist [dem keine materielle ‘Wesenheit entspricht], doch nur dann von ihm aufgefaßt werden, ‘wenn sie mit den Trägern der Inhärenz wesentlich und für immer ‘verknüpft ist, nicht aber, wenn sie unverknüpft neben ihnen be-‘steht oder auch [in ihrer Verknüpfung] durch eine andere Ver-‘knüpfung bedingt ist, und folglich braucht man nicht für jede ‘Verknüpfung immer wieder eine neue ‘Verknüpfung anzunehmen ‘und dadurch in den *regressus in infinitum* zu verfallen.’ — Nein! so entgegnen wir; denn wenn dem so ist, [dann bedarf es gar keiner Annahme einer Inhärenz (*samavāya*); denn] dann muß auch die bloße Verbindung (*samyoga*) schon mit den Trägern der Verbindung wesentlich und für immer verknüpft sein und be-‘darf ebenso gut wie die Inhärenz keiner besondern Verknüpfung [mit ihren Trägern] mehr. Oder soll die Verbindung etwas von ihren Trägern selbst Verschiedenes sein und noch einer besondern Verknüpfung mit ihnen bedürfen? Nun, mit demselben Rechte ist dann auch die Inhärenz etwas von ihren Trägern Verschiedenes und bedarf noch einer besondern Verknüpfung mit ihnen. Kommt uns nur nicht damit, daß ihr sagt, die Verbindung be-‘dürfe, weil sie eine der [24 von den Vaiçeshika’s unter der zweiten Kategorie aufgezählten] Qualitäten sei, noch einer besondern Ver-‘knüpfung, die Inhärenz hingegen nicht, weil sie keine Qualität

[sondern eine besondere Kategorie für sich] sei! Denn der Grund, uns nach einer solchen [Verknüpfung] umzusehen | ist in beiden 532 Fällen der gleiche; und was ihr in eurer Terminologie als Qualitäten [und nicht als solche] bezeichnet, darauf kommt es dabei gar nicht an. Sobald man aber die Inhärenz für etwas von ihren Trägern Verschiedenes erklärt, ist der *regressus in infinitum* unvermeidlich. Ist er es aber, so wird mit der Unbeweisbarkeit des ersten Schrittes jeder weitere unbeweisbar; es wird undenkbar, wie aus zwei Atomen ein Doppelatom hervorgehen sollte, und auch aus diesem Grunde ist die Theorie von den Atomen als Weltursache unannehmbar.

14. *nityam eva ca bhâvât*

auch weil eben sie [die Bewegung u. s. w.] ewig sein würde.

Ferner müßte man annehmen, daß die Atome ihrer Natur nach entweder in Bewegung oder in Ruhe oder beides oder keines von beiden seien, indem eine andere Möglichkeit nicht denkbar ist. Aber auf alle vier Arten geht es nicht. Gesetzt nämlich, der natürliche Zustand wäre die Bewegung, so würde eben die Bewegung ewig dauern, und die Weltvernichtung nicht möglich sein. Wäre hingegen der natürliche Zustand die Ruhe, so würde eben die Ruhe ewig sein, und eine Welterschöpfung unmöglich werden. Beides aber zugleich als den natürlichen Zustand anzunehmen, wäre wegen des Widerspruchs eine Ungereimtheit. Soll endlich der natürliche Zustand der Atome in keinem von beiden bestehen, und man nimmt, da Bewegung und Ruhe eine bewirkende Ursache erheischen, als diese bewirkende Ursache etwa das Unsichtbare (*adrîṣṭam*) an, so würde, weil dasselbe ewig vorhanden ist, auch die Bewegung eine ewige sein; soll hingegen in dem Unsichtbaren u. s. w. nicht das Wesentliche der Sache liegen, so würde eine ewige Unbewegtheit als Folge sich ergeben. Auch darum also ist die Theorie von den Atomen als Weltursache unannehmbar.

15. *rûpa-âdi-mat-ivâc ca viparyaya, darçanât*

533

auch wegen des Ausgestattetseins mit Farbe u. s. w., sind sie [die Minimalheit und Ewigkeit] ein Widerspruch, wie ersichtlich.

Die Substanzen sind gliederhaft; teilt man sie nun nach ihren Gliedern so lange, bis eine weitere Teilung unmöglich wird, so

'hat man die in vier Arten zerfallenden, mit Farbe u. s. w. aus-
 'gestatteten Atome, welche die vier Arten der mit Farbe u. s. w. aus-
 'gestatteten Elemente und das, was weiterhin aus diesen entsteht,
 'hervorbringen, selbst aber ewig sind.' So nehmen es die Vaiçe-
 shika's an. Aber diese ihre Annahme entbehrt der Begründung,
 weil in dem Ausgestattetsein der Atome mit Farbe u. s. w. ein
 Widerspruch gegen ihre Minimalheit und Ewigkeit, liegen würde.
 Es würde nämlich folgen, daß dieselben wiederum im Vergleich
 mit einer allerletzten Ursache grobstofflich und nicht ewig wären,
 und dieses würde der Voraussetzung widersprechen. Warum? weil
 es so in der Erfahrung „ersichtlich“ ist. Denn alles was in der
 Erfahrung als ein mit Farbe u. s. w. ausgestattetes Ding sich zeigt,
 das steht in Beziehung zu seiner Ursache und ist darum grobstoff-
 534 lich und nicht ewig. — | So steht z. B. das Gewebe in Beziehung
 zu den Fäden und ist darum grobstofflich und nicht ewig; die
 Fäden hinwiderum stehen in Beziehung zu den Fasern und sind
 darum grobstofflich und nicht ewig. Ebenso wie diese Dinge gelten
 dem Gegner auch seine Atome als ausgestattet mit Farbe u. s. w.;
 folglich müssen auch sie noch eine Ursache haben und mit Be-
 ziehung auf diese grobstofflich und nicht ewig sein. Was die
 Gegner als Grund der Ewigkeit angeben, wenn sie sagen: „ewig
 „ist, was seiend und ursachlos ist“ (Vaiç. 4, 1, 1), das trifft, auch
 wenn es richtig ist, auf die Atome nicht zu, weil in der an-
 gegebenen Weise folgt, daß sie eine Ursache haben müssen. Was
 sie ferner als zweiten Grund für die Ewigkeit hinstellen: „die
 „Negation «nicht-ewig» ist nur möglich bei einem bestimmten
 „Sein [nicht bei dem Sein im allgemeinen]“ (lies: *pratisheda-bhā-
 vah*, Vaiç. 4, 1, 4), auch das beweist nicht notwendig die Ewigkeit
 der Atome; denn wenn auch, ohne daß irgend ein ewiges Ding
 wäre, die Zusammensetzung des Wortes „ewig“ mit einer Ne-
 gation nicht bestehen könnte, so braucht es doch nicht gerade
 die Ewigkeit der Atome zu sein, auf welche dieselbe sich bezieht;
 denn allerdings giebt es ein Ewiges, aber das ist das Brahman
 als höchste Ursache. Übrigens läßt sich nicht aus der bloßen
 Untersuchung des Sinnes eines Wortes die Existenz irgend einer
 535 Sache erweisen; | vielmehr müssen das Wort und sein Sinn, mit
 welchem die Untersuchung sich befaßt, erst durch andere Beweis-
 mittel sicher gestellt sein. Als ein dritter Grund für die Ewigkeit
 wird angeführt: „und ein Nichtwissen“ (Vaiç. 4, 1, 5). Wenn man
 dies so erklärt, daß ein Nichtannehmen von anschaulich vor-
 handenen Ursachen da, wo seiende, vor Augen liegende Wirkungen
 gegeben sind, eine Unwissenheit sei, so würde folgen, daß auf
 diesen Grund hin auch das Doppelatom [da es ebenfalls als an-
 schaulich vorhandene Ursache der vor Augen liegenden Wirkungen
 anzunehmen ist] ewig sein müßte. Fügt man aber als nähere Be-
 stimmung hinzu, [das Nichtwissen sei ein Nichtannehmen solcher

Ursachen], „bei denen keine weitere Substanz mehr zu Grunde „liege“, so haben wir hier als Grund der Ewigkeit wiederum nur die Ursachlosigkeit; und da diese noch so e. en (Vaiç. 4, 1, 1) besprochen worden war, so läge in den Worten „und ein Nicht-„wissen“ nur eine müßige Wiederholung. Oder soll man annehmen, daß außer durch Zerteilung der Ursache und durch Vernichtung der Ursache ein dritter Grund des Untergangs nicht möglich sei, und daß diese Unmöglichkeit [als die Unerfindlichkeit eines andern Grundes und somit] als „ein Nichtwissen“ [anderer Gründe] bezeichnet werde, welches die Ewigkeit der Atome beweise. — so ist zu entgegenen, daß keine Regel vorhanden ist, welche fordert, daß ein Ding, welches untergeht, notwendigerweise nur aus diesen beiden Gründen untergehen kann. Freilich, wenn man schon voraussetzt, daß die Substanz eine vielheitliche ist und mit Hilfe der Verbindung die andern Substanzen hervorbringt, dann mag jenes richtig sein. Faßt man hingegen die Hervorbringung so auf, daß dabei eine unterschiedlose, | ihrem Wesen nach identische 536 Ursache in einen andern mit Unterschieden behafteten Zustand übergeht, dann kann der Untergang auch so stattfinden, daß er, ähnlich wie das Schmelzen der Festigkeit der Butter, durch ein Zerschmelzen des Zustandes der Materialität (*mîrti*) erfolgt. — Somit führt das Ausgestattetsein der Atome mit Farbe u. s. w. auf einen Widerspruch gegen die Voraussetzungen, und auch darum ist die Theorie von den Atomen als Weltursache unannehmbar.

16. *ubhayathâ ca doshât*

und weil in beiden Fällen ein Fehler.

Die Erde ist grobmateriell und besitzt als Eigenschaften Riechbarkeit, Schmeckbarkeit, Sichtbarkeit und Fühlbarkeit. Das Wasser ist feinmaterieell und besitzt als Eigenschaften Schmeckbarkeit, Sichtbarkeit und Fühlbarkeit. Das Feuer ist feiner und besitzt als Eigenschaften Sichtbarkeit und Fühlbarkeit. Die Luft ist das feinste und besitzt als Eigenschaft die Fühlbarkeit (vgl. Vaiç. 2, 1, 1—4). In dieser Weise haben die genannten vier Elemente einen Zuwachs und Abgang von Eigenschaften und dem entsprechend eine größere oder geringere Grobheit und Feinheit, wie dies die Erfahrung zeigt. Ebenso nun muß man auch bei den Atomen annehmen, entweder daß sie einen Zuwachs und Abgang von Eigenschaften besitzen, oder daß sie ihn nicht besitzen. „In beiden Fällen“ aber wird der Eintritt eines Fehlers unvermeidlich. Nimmt man nämlich für dieselben einen Zuwachs und Abgang von Eigenschaften an, so folgt aus dem Zuwachse von Eigenschaften auch ein Zuwachs an Materialität (*mîrti*), und dann sind es keine Atome mehr. |

537 Man sage nicht, daß auch ohne einen Zuwachs an Materialität ein Zuwachs von Eigenschaften möglich sei; denn bei entstandenen Wesen [wenigstens] ist, wie die Erfahrung zeigt, mit dem Zuwachs an Eigenschaften auch ein Zuwachs an Materialität gegeben. Nimmt man hingegen jenen Zuwachs und Abgang von Eigenschaften nicht an, um die Gleichartigkeit des Atomseins zu wahren, so muß man ihnen allen nur je eine Eigenschaft beilegen, und dann sieht man nicht, warum das Feuer auch für das Gefühl, oder das Wasser auch für Gesicht und Gefühl, oder die Erde auch für Geschmack, Gesicht und Gefühl wahrnehmbar ist, da doch die Eigenschaften der Wirkungen nur aus den Eigenschaften der Ursachen erfolgen. Oder soll man allen Atomen alle vier Eigenschaften beilegen? dann müßte das Wasser auch für den Geruch wahrnehmbar sein, das Feuer auch für den Geruch und Geschmack, die Luft auch für Geruch, Geschmack und Gesicht, und das widerstreitet der Erfahrung. Auch darum also ist die Theorie von den Atomen als Weltursache unannehmbar.

17. *aparigrahāc ca atyantam anapekshā*

auch wegen der Nichtannahme [verdient der Atomismus] durchaus keine Beachtung.

Was die Theorie [der Sāṅkhya's] von der Urmaterie als Weltursache betrifft, so ist diese auch von einigen Vedakundigen, wie Manu und andern, litterarisch vertreten worden, in Anbetracht, daß dieselbe doch durch einen Teil [der wahren Lehre], daß die Wirkung die eines [noch jetzt] Seienden ist u. s. w., ihr Dasein
538 fristet. Hingegen ist die gegenwärtige Theorie | von den Atomen als Weltursache von gar keinem Gelehrten auch nicht irgend einem Teile nach angenommen worden; daher sie von Seiten der Anhänger des Veda ganz und gar keine Beachtung verdient.

Hierzu kommt, daß die Vaiçeshika's als Inhalt ihrer Lehre die sechs Kategorien der Substanz, Qualität, Wirkung, Identität, Differenz und Inhärenz aufstellen als gänzlich voneinander verschiedene und mit verschiedenen Merkmalen behaftete Wesenheiten, etwa wie ein Mensch, ein Pferd und ein Hase verschieden sind. Und obgleich sie dieses annehmen, so behaupten sie doch im Widerspruch damit, daß die übrigen Kategorien von der Substanz abhängig seien. Aber das geht nicht; denn so wie zwischen einem Hasen und einem Grashalme u. s. w., weil sie gänzlich verschieden sind, keine gegenseitige Abhängigkeit stattfindet, so kann auch unter den Kategorien, weil sie gänzlich verschieden sind, eine Abhängigkeit der Qualität und der folgenden von der Sub-

stanz nicht stattfinden. Und doch besteht diese Abhängigkeit der Qualität u. s. w. von der Substanz. Weil nun die übrigen Kategorien nur bestehen, sofern die Substanz besteht, und nicht bestehen, wenn sie nicht besteht, so ist es eben nur die Substanz, welche durch die Verschiedenheit ihrer Zustände u. s. w. der verschiedenen Namen und Vorstellungen teilhaftig wird; ähnlich wie Devadatta, obwohl er einer ist, durch Verbindung mit verschiedenen Zuständen verschiedener Namen und Vorstellungen teilhaftig wird. | Weil dem so ist, so verfallen sie in die Lehrmeinung der Sāṅkhyas und setzen sich mit ihrer eigenen Lehrmeinung in Widerspruch. — 'Aber ist nicht auch der Rauch, obwohl er vom Feuer verschieden ist, dennoch vom Feuer in Abhängigkeit?' — Allerdings! aber hierbei wird durch die Erkenntnis der Verschiedenheit sicher gestellt, daß der Rauch etwas anderes ist als das Feuer. In unserem Falle hingegen, bei einer weißen Decke, einer roten Kuh, einer blauen Lotosblume, ist es immer nur die oder die Substanz, welche mit der oder der Bestimmung dem Erkennen sich darbietet; und es ist zwischen der Substanz und den Qualitäten keine Auffassung der Verschiedenheit in der Art, wie sie beim Feuer und beim Rauche stattfindet. Somit hat die Qualität die Substanz zu ihrem Wesen. Damit ist bewiesen, daß auch die übrigen Kategorien, Wirkung, Identität, Differenz und Inhärenz, die Substanz zu ihrem Wesen haben [mithin nicht als besondere Kategorien derselben neugeordnet werden durften].

Man könnte einwenden, die Abhängigkeit der Qualität u. s. w. von der Substanz beruhe [nur] darauf, daß Substanz und Qualität nicht isoliert erkennbar sind. Aber mag man diese Nicht-isoliert-Erkenbarkeit auffassen als eine räumliche Ungetrenntheit oder als eine zeitliche Ungetrenntheit oder als eine Wesens-Ungetrenntheit, in keinem Falle ist sie [unter den Voraussetzungen der Atomisten] zulässig. Soll sie eine räumliche Ungetrenntheit bedeuten, so widerspricht das ihren eigenen Voraussetzungen. Nämlich die Atomisten nehmen an, daß das durch die Fäden hervorgebrachte Gewebe die Stelle der Fäden einnimmt, nicht aber die Stelle des Gewebes. Bei den Qualitäten des Gewebes, z. B. der weißen Farbe u. s. w., hingegen nehmen sie an, daß diese die Stelle des Gewebes einnehmen, nicht aber die Stelle der Fäden. [Nur zwischen Fäden und Gewebe besteht die räumliche Ungetrenntheit, d. h. ein Austausch des Raumes, nicht zwischen den Fäden und der Farbe des Gewebes.] Und so sagen sie auch: „Substanzen bringen andere Substanzen hervor und Qualitäten andere Qualitäten“ (Vaiç. I, 1, 10), d. h. | die Fäden als ursächliche Substanzen bringen das Gewebe als bewirkte Substanz hervor, und die den Fäden angehörigen Qualitäten, die weiße Farbe u. s. w., bringen in der bewirkten Substanz, dem Gewebe, andere Qualitäten, weiße Farbe u. s. w., hervor; so nehmen sie selbst es an.

Diese ihre Annahme steht mit der Annahme einer räumlichen Ungetrenntheit [die sich, wie es scheint, unser Autor nur als einen Austausch des Raumes zu denken vermag] zwischen Substanz und Qualitäten in Widerspruch. Oder soll man unter der Nicht-isoliert-Erkenbarkeit eine zeitliche Ungetrenntheit verstehen? dann würde folgen, daß auch das linke und das rechte Horn einer Kuh [wegen ihrer Gleichzeitigkeit] nicht isoliert erkennbar seien. Soll endlich die Nicht-isoliert-Erkenbarkeit in einer Wesens-Ungetrenntheit bestehen, so folgt, daß die Qualitäten von der Substanz dem Wesen nach nicht verschieden sind, weil sie nur durch die Wesens-Einheit mit ihr [und nicht unabhängig von ihr wie die Atomisten wollen] aufgefaßt werden. Und auch der Ausweg, daß die Verknüpfung isoliert Erkennbarer eine bloße Verbindung (*samyoga*), hingegen die Verknüpfung nicht isoliert Erkennbarer eine Inhärenz (*samavāya*) sei, ist ein vergeblicher, weil [zwischen Wirkung und Ursache Inhärenz besteht, somit Nicht-isoliert-Erkenbarkeit bestehen müßte, diese aber, d. h.] die Nicht-isoliert-Erkenbarkeit der Ursache, da dieselbe doch schon vor der Wirkung vorhanden war, unannehmbar ist (vgl. Vaiç. 7, 2, 13). Oder soll diese Annahme nur für die eine Seite [die Wirkung] gelten, der Art daß die Inhärenz eine Verknüpfung der nicht-isoliert-erkennbaren Wirkung mit der Ursache sei? | Auch auf diese Weise ist die Verknüpfung der vorher noch nicht vorhandenen, noch nicht zur Wesenheit gelangten Wirkung mit der Ursache nicht möglich, weil eine Verknüpfung durch eine [schon vorhandene] Zweiheit bedingt wird. Meint ihr vielleicht, daß die Wirkung, erst nachdem sie entstanden, mit der Ursache verknüpft werde, so wird ein Sein der Wirkung vor der Verknüpfung mit der Ursache angenommen; damit ist aber die Nicht-isoliert-Erkenbarkeit aufgegeben, und die Behauptung, daß zwischen Wirkung und Ursache [notwendigerweise nur Inhärenz, und] nicht eine bloße [äußerliche] Verbindung und Trennung statthaben könne, wird hinfällig. Und [in der That], ebenso gut wie die Verknüpfung der eben erst entstandenen, noch nicht sich bethätigenden Wirkungssubstanz mit andern Substanzen, z. B. mit dem alldurchdringenden Raume, als eine bloße Verbindung (*samyoga*) und nicht als eine Inhärenz (*samavāya*) betrachtet wird, mit eben demselben Rechte braucht auch die Verknüpfung derselben mit der Ursach-Substanz nur eine Verbindung, nicht eine Inhärenz zu sein. — Mag man aber die Verknüpfung als Verbindung oder als Inhärenz auffassen, in keinem Falle läßt sich beweisen, daß die Verknüpfung unabhängig von den beiden Verknüpften eine Existenz habe [so daß sie der Substanz-Kategorie, die Verbindung unter der Qualitäten-Kategorie, die Inhärenz als besondere Kategorie, nebengeordnet werden dürfte]. Meint ihr vielleicht, weil Name und Vorstellung der Verbindung und der Inhärenz auch unabhängig von Name

und Vorstellung der verknüpften Dinge bestehe, | deswegen hätten 542 sie [auch eine von ihnen unabhängige] Existenz? Gewiß nicht! Denn auch wo es sich um eine Einheit handelt, werden verschiedene Namen und Vorstellungen, je nach der Beziehung auf sich selbst oder auf die Aufsende, gebraucht. So ist z. B. Devadatta einer und wird doch je nach der Beziehung zu sich selbst oder zu einem mit ihm Verknüpften verschiedener Namen und Vorstellungen teilhaftig, als Mensch, Brahmane, schriftkundig, freigebig, Kind, Jüngling, Greis, Vater, Bruder, Schwiegersonn; so ist z. B. ferner der Strich nur einer und wird doch dadurch, daß er seine Stelle wechselt, des Namens und der Vorstellung von eins, zehn, hundert, tausend u. s. w. teilhaftig. Ebenso steht es auch bei zwei Verknüpften; daß hier unabhängig von Name und Vorstellung der beiden Verknüpften der Name und die Vorstellung der Verbindung und der Inhärenz gebraucht werden, das beweist nicht, daß diese als für sich bestehende Wesenheiten existieren. Denn weil eine Nicht-Wahrnehmung die Merkmale einer Wahrnehmung erlangt, darum ist noch nicht das Sein eines neuen Dinges gegeben. Hierzu kommt, daß, wo es sich um zwei mit einander Verknüpfte handelt, Name und Vorstellung der Verknüpfung keine kontinuierliche Existenz besitzen, indem sie, wie vorher bemerkt, je nach der Beziehung auf sich selbst oder ein Aufsendung, wechseln.

Weiter ist zu bemerken, daß zwischen Atomen, Âtman und Manas, weil sie keine Ortsunterschiede besitzen, keine Verbindung (*samyoga*) | möglich ist; denn nur eine räumlich bestimmte Substanz kann mit einer andern räumlich bestimmten Substanz eine Verbindung eingehen. Meint ihr, daß die Ortsunterschiede zwischen Atomen, Âtman und Manas bloß angenommene zu sein brauchen, so geht das nicht; denn damit, daß man etwas, wenn es nicht vorhanden ist, annimmt, kann man alles Mögliche beweisen; und dafür, daß man nur diese oder jene nicht vorhandene, widersprechende oder nicht widersprechende Sache annehmen darf und nicht auch noch weiteres, giebt es keinen Grund eine Schranke zu ziehen; hierzu kommt, daß solche Annahmen nur auf sich selbst beruhen, und daß man ihrer eine große Menge machen kann [d. h. daß sie wohlfeil sind]. Und in der That, wenn die Vaiçeshika's sechs Kategorien annehmen, so ist nicht abzusehen, was uns hindert, noch weitere über dieselben hinaus, und wären es hundert oder tausend, anzunehmen. Beruft ihr euch auf Annahmen, nun dann ist wahr was nur irgend jemandem einfällt. Der eine, voll Mitleid für die lebenden Wesen, könnte annehmen, daß der Samsâra mit all seinen Leiden gar nicht vorhanden sei; ein anderer könnte in seiner Bosheit annehmen, daß auch die Erlösten wieder geboren werden, und niemand könnte beide daran hindern.

Ferner: [wie soll man sich die Inhärenz (*samavāya*) vorstellen?] das gegliederte Doppelatom kann mit seinen beiden gliederlosen Atomen doch nicht so verflochten sein, wie [ein Körper] mit dem Raume; denn zwischen dem Raum und z. B. der Erde ist keine
 544 solche Verflechtung wie zwischen dem Leim | und dem Holze [wie sie hier notwendig sein würde]. Meint ihr deswegen, weil das Verhältnis zwischen den Substanzen der Wirkung und Ursache als dem Bedingten und der Bedingung anders nicht denkbar sei, müsse man notwendigerweise die Inhärenz zugeben, so bestreiten wir das, weil es ein Cirkelschluss ist. Aus der im voraus feststehenden Verschiedenheit von Wirkung und Ursache schließt ihr auf das Verhältnis derselben als Bedingtes und Bedingendes, und aus ihrem Verhältnis als Bedingtes und Bedingendes schließt ihr auf die Verschiedenheit der beiden, wobei, wie bei der Radwölbung und den Speichen, immer das eine durch das andere bedingt wird. Wir Anhänger des Vedānta hingegen nehmen weder die Verschiedenheit von Wirkung und Ursache, noch ihr Verhältnis als Bedingtes und Bedingendes an, weil wir die Wirkung nur für einen besonderen Zustand der Ursache ansehen.

Aber noch mehr. Die Atome sind räumlich begrenzt; folglich müssen sie, je nachdem man sechs, acht oder zehn Himmelsrichtungen annimmt, entsprechend viele Seiten und somit Glieder haben. Sind sie aber gegliedert, so können sie nicht ewig [unteilbar] sein, und somit wird die Annahme ihrer Ewigkeit und Gliederlosigkeit hinfällig. Behauptet ihr, daß dasjenige, was ich für Glieder halte, die durch die verschiedenen Himmelsrichtungen Verschiedenheit haben, eben die Atome selbst sind, so geht das nicht. Wenn man nämlich vom Groben zum Feinen und immer Feineren fortgeht, so ist alles, bis auf die letzte Ursache, vergänglich. Die Erde z. B. ist, weil sie im Vergleich mit den Doppelatomen u. s. w. das Größte ist, obwohl sie ein vorhandenes Ding
 545 ist, | doch vergänglich; ebenso muß das Feine und das noch Feinere, weil es mit der Erde gleicher Art ist, vergänglich sein; ebenso weiter das Doppelatom; in derselben Weise sind auch die Atome, weil auch sie mit der Erde gleichartig [d. h. einen Raum erfüllend] sind, vergänglich. Meint ihr, daß, wenn sie vergänglich sind, doch auch sie nur durch Zerlegung in ihre Teile vergehen können, so lassen wir das nicht gelten, weil, wie bereits bemerkt, ein Vergehen auch so denkbar ist wie das Schmelzen der Festigkeit der Butter. Wie nämlich bei Butter; Gold u. s. w. auch ohne Zerlegung in ihre Teile, durch Übergang in den flüssigen Zustand mittels der Wärme, eine Vernichtung der Festigkeit stattfindet, ebenso kann auch bei den Atomen durch Übergang in das Sein der letzten Ursache eine Vernichtung der Materialität u. s. w. stattfinden. In gleicher Weise braucht auch die Hervorbringung der Wirkung nicht notwendig als eine Verbindung von

Gliedern aufgefaßt zu werden, indem z. B. die Milch und das Wasser auch ohne eine besondere Verbindung von Teilen die Wirkungen der sauren Milch und des Eises hervorbringen.

Weil also somit die Atomtheorie durch eine wenig stichhaltige Reflexion zusammengestoppelt ist, | weil sie der Schriftlehre von 546 Gott als der Weltursache widerstreitet, und weil sie von Gelehrten, die sich der Schriftlehre zuneigen, wie Manu und anderen, nicht angenommen worden ist, deswegen braucht dieser Atomtheorie gar keine Beachtung geschenkt zu werden, von Ārya's, so muß man [das Sôtram] ergänzen, welchen es um ihr Seelenheil zu thun ist.

Viertes Adhikaranam.

18. samudāya' ubhayahetuke 'pi, tad-aprāptih

auch wenn das durch beide Ursachen bedingte Aggregat zugestanden wird, ist Unerreichbarkeit dessen [was sie wollen].

Wir haben gefunden, daß die Doktrin der Vaiçeshika's, weil sie dem Veda widerspricht, und weil sie von den Gelehrten nicht angenommen worden ist, keine Beachtung verdient, wiewohl dieselbe nur halb-nihilistisch war, sofern sie mit dem Nihilismus eine gewisse Verwandtschaft hat. Noch viel weniger verdient Beachtung die Doktrin der vollständigen Nihilisten; und dieses wollen wir jetzt erweisen. Es ist aber diese Doktrin vielgestaltig, sei es durch den Widerspruch der Dogmen, sei es durch den der Schüler, und es finden sich in ihr folgende drei Richtungen vertreten. Die einen behaupten die Realität der Welt; andere behaupten, daß nur die Vorstellung real sei, und eine dritte Richtung nimmt an, daß die Welt nichts sei.

| Diejenigen nun zunächst, welche die Realität der Welt fest- 547 halten, nehmen an, daß es Außendinge und Innendinge gebe, nämlich die Elemente und was aus ihnen gebildet wird, und das Geistige und was aus dem Geistigen besteht. Mit diesen haben wir es zunächst zu thun. Ihre Elemente sind die Grundstoffe, wie die Erde u. s. w., das aus ihnen Entspringende sind einerseits die Farbe und die übrigen [Objekte der Wahrnehmung], anderseits das Auge und die übrigen [Sinnesorgane]. In der Vierzahl

bestehen auch die Atome der Erde u. s. w., welche ihrer Natur nach fest, flüssig, heifs und beweglich sind; diese, indem sie sich zusammenscharen, bilden das Sein der Erde u. s. w., wie sie meinen. Weiter giebt es die fünf Skandha's (Äste), nämlich Wahrnehmung, Erkenntnis, Empfindung, Benennung [d. h. Sprache] und Bestrebung; auch diese werden [analog den Atomen der Außenwelt] in dem eigenen Selbst zusammengeschart und bilden dadurch, wie sie meinen, das Substrat aller Thätigkeiten. -- Hierauf ist zu erwidern: jenes durch beide Ursachen bedingte, in zwei
 548 Arten zerfallende | Aggregat, welches die Gegner annehmen, das durch die Atome bedingte, welches in einer Zusammenscharung der Elemente und dessen, was aus ihnen entspringt, besteht, und das durch die Skandha's bedingte, welches in dem Produkte der fünf Skandha's besteht, — dieses von ihnen angenommene Aggregat, obwohl es aus zweierlei Ursachen abgeleitet wird, leistet doch nicht was sie wollen, d. h. die Entstehung dieses Aggregates ist nicht möglich; warum? weil dasjenige, was sich zu ihm zusammenschart, ein Ungeistiges ist; denn das Emporflammen des Geistes wird erst durch die Vollendung des Aggregates bedingt, und ein anderes Geistiges, wie etwa eine genießende Seele oder einen regierenden Gott, welcher beständig wäre und das Aggregat hervorbrächte, nehmen sie nicht an. Soll aber die Bewegung, auch ohne durch etwas Derartiges bedingt zu werden, möglich sein, so folgt, dafs die Bewegung nicht aufhören kann. Auch weil kein Substrat [der Skandha's] zu ersehen ist, mag dasselbe nun von ihnen verschieden oder mit ihnen identisch sein, ferner weil zufolge ihrer Annahme der Dauerlosigkeit eine Thätigkeit undenkbar ist, wird die Bewegung jener [Bestandteile des Aggregates] un-
 549 möglich. Somit | kann das Aggregat nicht zu Stande kommen; kann aber das Aggregat nicht zu Stande kommen, so wird damit der auf ihm beruhende Weltgang unmöglich.

19. *itara-itara-pratyaytvād, iti cen? na! utpatti-mātrā-nimittatvāt*

weil [die Nidāna's] aufeinanderberuhen [sei die Begründung hinreichend] meint ihr? Nein! weil sie nur für ihr [eigenes] Hervorgehen [nicht für das des Aggregates] Ursache sind.

Man könnte entgegnen: 'wenn auch kein Geistiges, wie die 'genießende Seele oder der regierende Gott, als Bewirker des 'Aggregates und als dauernd angenommen wird, so ist der Welt-

'gang doch dadurch möglich, daß von dem Nichtwissen und den übrigen [Nidâna's] das eine immer die Ursache des andern ist; ist aber der Weltgang als möglich erwiesen, so brauchen wir nach einer weiteren Begründung uns nicht umzusehen. Diese nun, das Nichtwissen u. s. w., sind folgende: I. Nichtwissen, II. Bestrebung, III. Erkenntnis, IV. Name und Gestalt, V. die sechs Basen der Wahrnehmung, VI. Berührung, VII. Empfindung, VIII. der Durst, IX. die Anklammerung, X. das Werden, XI. die Geburt, XII. Alter, Tod, | Kummer, Jammer, Schmerz und Verzweiflung. In dieser Reihe ist das eine immer die Ursache des andern, und die Genannten werden in dem Systeme der Sugata's [Buddhisten] zuweilen summarisch aufgezählt, zuweilen ausführlich behandelt. Es ist aber diese Reihe des Nichtwissens u. s. w. von der Art, daß niemand ihrer entraten kann. Da nun diese Reihe des Nichtwissens u. s. w., in welcher das eine immer die Wirkung und wiederum die Ursache eines andern ist, ohne Unterlaß wie die Schöpfmaschine [d. h. die an einem Rade befestigten und mit diesem umlaufenden Schöpfeimer] heranrollt, so wird, schon weil dem so ist, das Aggregat als Zweck der Sache postuliert und ist somit anzunehmen.' — Diese Behauptung bestreiten wir. Warum? „weil sie nur für ihr Hervorgehen Ursache sind“. Gewiß wäre das Aggregat anzunehmen, wenn für das Aggregat irgend eine es bewirkende Ursache zu ersehen wäre. Sie ist aber nicht zu ersehen; denn wenn auch das Nichtwissen u. s. w. eines in dem andern seinen Grund hat, so würde doch das jedesmal Frühere, indem es entstände, nur für das jedesmal Folgende die bewirkende Ursache seines Entstehens sein, während hingegen für das Hervorgehen des Aggregates keinerlei bewirkende Ursache vorhanden ist. — 'Aber wurde nicht bemerkt, daß das Aggregat von dem Nichtwissen u. s. w. als Zweck postuliert werde?' — Darauf ist zu erwidern: wenn das vielleicht eure Meinung ist, daß das Nichtwissen u. s. w., weil sie ohne das Aggregat keine Wesenhaftigkeit haben können, auf das Aggregat als vorhanden schließen lassen, nun so müßt ihr doch für dieses Aggregat irgend eine bewirkende Ursache angeben können. Aber eine solche ist nicht einmal möglich, wenn man ewige Atome annimmt, | und wenn [daneben] noch genießende Seelen als Träger des Substrates [der Atomverbindung, d. h. des *adrishîam*] bestehen, wie wir bei Prüfung der Vaiçeshika's fanden; — wie sollte sie also möglich sein, wenn man sogar die Atome als dauerlos, als der genießenden Seelen oder auch eines [sonstigen] Trägers des Substrates [der Atomverbindung] ermangelnd auffaßt? — Oder ist die Meinung diese, daß das Nichtwissen u. s. w. selbst die bewirkende Ursache des Aggregates sind? Aber wie können diese, da sie sich doch auf dasselbe stützen und dadurch erst Wesenhaftigkeit empfangen, für eben dasselbe die bewirkende Ursache sein! — Oder meinst

550

551

du vielleicht, daß die Aggregate selbst schon in dem anfanglosen Samsāra als ein Kontinuierliches bestehen, und daß auf sie als ihre Grundlage das Nichtwissen u. s. w. sich stützen? In diesem Falle müßte aus dem einen Aggregate das andere hervorgehen und zwar entweder regelmäßig als ein gleichartiges oder unregelmäßig als ein bald gleichartiges bald ungleichartiges. Entscheidest du dich für die Regelmäßigkeit, so wird es unmöglich, daß die menschliche Person in einen göttlichen oder tierischen Mutterschoß oder in die Hölle eingeht; nimmst du die Ungeregeltheit an, so würde folgen, daß die menschliche Person zuweilen plötzlich zu einem Elefanten oder zu einem Gotte und dann wieder zu einem Menschen werden könnte; dieses beides aber widerspricht deinen eigenen Annahmen. — Ferner derjenige, um dessen

552 Genießens willen das Aggregat da ist, | d. h. die individuelle Seele als der dauernde Genießser, wird von dir geleugnet; somit folgt, daß der Genuß nur um seiner selbst willen da ist und nicht von einem andern erstrebt wird, und ebenso wäre die Erlösung nur um ihrer selbst willen da, und ein anderer, der nach der Erlösung strebte, wäre nicht vorhanden. Soll hingegen ein anderer vorhanden sein, der beides erstrebt, nun so muß es doch ein solcher sein, welcher während der Zeit des Genusses und der Erlösung besteht; besteht er aber, so fällt eure Annahme der Dauerlosigkeit dahin. — Soll also in der Reihe des Nichtwissens u. s. w. das eine immer nur die bewirkende Ursache für das Hervorgehen des andern sein, nun so laßt sie meinerwegen es sein, jedenfalls aber ist das Aggregat damit nicht zu Stande zu bringen, weil euch die genießende Seele fehlt. — Das ist unsere Meinung.

20. *uttara-utpāde ca pūrva-nirodhāt*

und weil beim Entstehen des folgenden [Augenblicks] der vorherige zu nichte wird.

Wir haben gezeigt, daß, weil das Nichtwissen u. s. w. nur die bewirkende Ursache ist für das Hervorgehen [der andern Glieder der Kette], das Zustandekommen des Aggregates unmöglich ist. Aber auch dieses, daß das Nichtwissen u. s. w. die bewirkende Ursache für ihr eigenes Hervorgehen sein sollen, ist nicht möglich, wie nunmehr darzuthun sein wird. — Die Theorie von der Momentvernichtung nimmt an, daß, indem der folgende Augenblick entsteht, der vorherige Augenblick zu nichte wird. Bei dieser Annahme aber können sich der frühere und der spätere Augenblick

nicht wie Ursache und Wirkung zu einander verhalten; | denn 553
 weil der frühere Augenblick, indem er vergeht oder sobald er
 vergangen ist, vom Nichtsein verschlungen wird, kann er nicht
 die Ursache des folgenden Augenblickes sein. Oder ist die Mei-
 nung vielleicht, daß der frühere Augenblick die Ursache des spä-
 teren ist, während er noch im Dasein und in fertig vorhandenem
 Zustande ist? Auch das geht nicht; denn bei der Annahme, daß
 ein seiend Vorhandenes [außer seinem Dasein] auch noch eine Thä-
 tigkeit übt, folgt, daß dasselbe mit einem zweiten Augenblicke
 verknüpft ist [was der Momentvernichtung widerstreitet]. Oder soll
 seine Thätigkeit nur darin, daß es da ist, bestehen? Auch so
 geht es nicht, weil das Entstehen einer Wirkung, ohne daß sie
 von der Natur der Ursache afficiert würde, unmöglich ist. Wird
 aber die Afficiierung durch die Natur [der Ursache] zugegeben,
 so dauert die Natur der Ursache zur Zeit der Wirkung noch fort,
 und damit wird auf die Theorie von der Momentvernichtung ver-
 zichtet. Nimmt man hingegen an, daß auch ohne eine Beein-
 flussung ihrer Natur das Verhältnis von Ursache und Wirkung
 möglich ist, so folgt daraus zuviel, indem dann dasselbe überall
 gelten würde [somit alles aus allem entstehen könnte]. — Hierzu
 kommt, daß das, was man Entstehen und Vergehen nennt, ent-
 weder 1) das Wesen des Dinges selbst bildet oder 2) eine Ver-
 schiedenheit im Zustande desselben ist oder 3) ein besonderes Ding
 für sich ist. Aber keines von diesen dreien ist annehmbar. Sollen
 nämlich 1) Entstehen und Vergehen das eigene Wesen des Dinges
 ausmachen, so würden das Wort „Ding“ und die Worte „Ent-
 stehen und Vergehen“ Wechselbegriffe sein [was nicht annehm-
 bar ist*]. Oder soll 2) ein Unterschied stattfinden in der Art,
 daß mit den Worten Entstehen und Vergehen an dem zwischen
 ihnen liegenden Dinge der Anfangs- und End-Zustand | bezeichnet 554
 werden? In diesem Falle ist das Ding mit den drei Zeitpunkten
 des Anfangs, Endes und der Mitte verknüpft, und die Annahme
 seiner Dauerlosigkeit aufgegeben. Oder sollen 3) das Entstehen
 und Vergehen von dem Dinge absolut verschieden sein, wie ein
 Ochse von einem Pferde? Nun, dann wird das Ding von dem
 Entstehen und Vergehen gar nicht berührt, müßte somit ewig
 bestehen. Soll aber etwa das Entstehen und Vergehen bloß darin
 bestehen, daß das Ding sichtbar und unsichtbar wird, so sind
 beide nur Bestimmungen an dem Betrachter und nicht an dem
 Dinge, und das Ding müßte ewig bestehen bleiben. — Auch
 darum also ist die Meinung der Sugata's ohne Halt.

* Nach dem Glossator, weil dann das Ding nicht Entstehen und Ver-
 gehen als Bestimmungen an sich tragen könnte, somit ewig sein würde
 (*layoh svarūpatve, vastuni antarbhāvād, vastuno 'nādi-ananta-vat-tvam;*
iti api drashṭavyam).

21. *asati, pratijñā-uparodhō; yāugapadyam anyathā*
während [sie] nicht, Widerspruch gegen die Annahme;
sonst Gleichzeitigkeit.

Nach der Theorie der Momentvernichtung kann, wie wir gezeigt haben, der frühere Augenblick, weil er von der Vernichtung verschlungen wird, nicht die Ursache des folgenden Augenblickes sein. Oder behauptet der Gegner vielleicht, daß die Wirkung auch entstehen könne, „während“ die Ursache „nicht“ vorhanden ist? Darin würde ein „Widerspruch gegen die Annahme“ liegen. Nämlich die Annahme, daß der Geist und das Geistige entstehe, indem es auf die vier Arten von ursächlichen Momenten [Ding, Werkzeug, Mitwirkendes, Anstrengung] zurückgehe, würde damit aufgegeben sein; auch würde bei einem ursachlosen Entstehen kein
555 Hindernis sein dafür, | daß alles überall entstünde. Oder will man das Entstehen des folgenden Augenblickes, während der vorherige Augenblick noch fortbestehe, behaupten? Daraus würde eine „Gleichzeitigkeit“ von Ursache und Wirkung sich ergeben, sowie auch ein Widerspruch gegen die Annahme; denn der Annahme, daß alle Bestrebungen dauerlos sind, würde damit widersprochen werden.

22. *pratisaṅkhyā-apratisaṅkhyā-nirodha-aprāptir,*
avicchedāt

der bewußten und unbewußten Vernichtung Un-
angänglichkeit, wegen der Unabtrennbarkeit.

Ferner behaupten die Nihilisten: „Dasjenige was, durch die „Erkenntnis erkennbar, von der Dreiheit verschieden ist, ist ent-
„standen und dauerlos.“ Unter der Dreiheit verstehen sie die bewußte und unbewußte Vernichtung und den Raum. Und auch diese Dreiheit ist, wie sie meinen, wesenlos, ein bloßes Nichtsein und nicht als real ersichtlich. Unter der bewußten Vernichtung verstehen sie ein Zunichtwerden der Existenzen, welcher ein Bewußtsein vorhergeht; unter der unbewußten Vernichtung das Gegenteil; und den Raum erklären sie für die bloße Abwesenheit von Hemmungen. Was nun ihren [Begriff vom] Raum betrifft, so kommen wir nachher darauf; | zunächst widerlegt der Lehrer hier
558 die zwei Arten der Vernichtung. „Der bewußten und unbewußten

„Vernichtung Unangänglichkeit“, d. h. Unmöglichkeit ergibt sich; warum? „wegen der Unabtrennbarkeit“. Nämlich diese bewusste und unbewusste Vernichtung beziehen sich entweder auf eine Kontinuität (*santāna*) oder auf eine Existenz. Auf eine Kontinuität können sie sich nicht beziehen. Denn bei allen Kontinuitäten ist, weil sie nur unabgetrennt von dem Kontinuierlichen als Ursache und Wirkung [d. h. als ein Kontinuum von Zuständen, deren einer immer die Ursache des folgenden ist] bestehen können, eine Abtrennung der Kontinuität [von einer sie tragenden Substanz] unmöglich. Ferner aber können sich die beiden Vernichtungen nicht auf eine Existenz beziehen; denn bei Existenzen ist eine Vernichtung, wodurch sie kontinuierlos und nicht als real ersichtlich würden, nicht möglich; denn in allen Zuständen zeigt sich eine „Unabtrennbarkeit“ [d. h. Unzerstörbarkeit] des sich Kontinuierenden [der Substanz], was dadurch erhärtet wird, daß man [die Dinge trotz des Wechsels ihrer Zustände] wiedererkennt. Und wenn auch zuweilen die Zustände von der Art sind, daß das Wiedererkennen [der Substanz] nicht deutlich ist, so darf man doch aus den Fällen, wo die Unabtrennbarkeit des sich Kontinuierenden [die Unzerstörbarkeit der Substanz] vor Augen liegt, den Schluß ziehen, daß dasselbe auch anderweit stattfindet. — Somit ist die von den Gegnern angenommene Zweiheit der Vernichtung unstatthaft.

23. *ubhayathā ca doṣhāt*

557

und weil in beiden Fällen ein Fehler.

Die Gegner nehmen an, daß auch die Vernichtung des Nichtwissens u. s. w. unter der bewussten und unbewussten Vernichtung einbegriffen sei. Nun kann die Vernichtung des Nichtwissens entweder durch die vollkommene Erkenntnis und was zu ihr gehört erfolgen oder aus sich selbst. Bei ersterer Annahme wird die Behauptung, daß die Vernichtung ursachlos sei, hinfällig; bei letzterer würde folgen, daß es unnötig ist, jemandem den Weg [zur erlösenden Erkenntnis] zu weisen. Weil also „in beiden „Fällen ein Fehler“ hervortritt, ist dieses System ungereimt.

24. *ākāṣe ca, aviṣeṣhāt*

auch beim Raume, weil er ebenso gut [ein Seiendes ist].

Von den drei seitens der Buddhisten nicht als real ersichtlich angenommenen Stücken, den zwei Vernichtungen und dem Raume,

haben wir die Nichtalsrealersichtlichkeit der zwei Vernichtungen vorher abgewiesen, es bleibt noch die des Raumes abzuweisen. Die Annahme also, daß der Raum nicht als real ersichtlich sei, ist eine ungereimte, weil man bei ihm „ebenso gut“ wie bei der bewußten und unbewußten Vernichtung die Substanzialität erkennt; zunächst aus dem Zeugnisse der Schrift, wenn sie sagt: „aus dem Ātman ist der Ākāṣa (Raum) entstanden“ (Taitt. 2, 1); hieraus ergibt sich, daß auch der Raum substanzial ist. Aber auch wer [wie die Buddhisten] das Schriftzeugnis nicht gelten läßt, dem kann man entgegenhalten, daß der Raum aus der Qualität des Schalles gefolgert werden muß, da, wie die Erfahrung zeigt, jede Qualität, z. B. der Geruch, | eine Substanz, z. B. die Erde, als ihren Träger hat. — Ferner, wenn der Gegner den Raum als die bloße „Abwesenheit von Hemmungen“ definiert, so würde daraus folgen, daß da, wo ein Vogel fliegt, mithin eine Hemmung vorhanden ist, [kein Raum sein würde und folglich] für einen andern Vogel, der hinter ihm herflöge, kein Platz sein würde. Behauptest du, daß er da fliegen könne, wo eine Abwesenheit von Hemmungen sei, so ist zu erwidern, daß dasjenige, wodurch die Abwesenheit der Hemmungen bedingt ist, dieses Substanziale eben der Raum ist, nicht aber die bloße Abwesenheit der Hemmungen. Übrigens verstrickt sich der Sugata, wenn er den Raum für die bloße Abwesenheit von Hemmungen erklärt, in einen Widerspruch mit seinen eigenen Annahmen. Denn in dem Lehrbuche der Sugata's* heißt es: „worauf, o Ehrwürdiger, „stützt sich die Erde?“ und im weiteren Verlaufe der Fragen und Antworten über die Erde u. s. w. heißt es zum Schlusse: „worauf „stützt sich der Wind?“ und als Antwort auf diese Frage: „der „Wind stützt sich auf den Ākāṣa (Raum)“. Dieses ist nur dann berechtigt, wenn der Raum eine Substanz ist; auch darnach also ist es ungereimt zu behaupten, daß der Raum keine Substanz sei. — Ferner, wenn die Dreiheit, bestehend aus den zwei Vernichtungen und dem Raume, nicht als real ersichtlich und wesenlos und dabei doch ewig sein soll, so liegt hierin ein Widerspruch; denn was wesenlos ist, das kann weder ewig noch unewig sein. Denn nur unter Voraussetzung einer Substanz kann von Qualitäten und einem Träger derselben die Rede sein. Denn wo Qualitäten und [somit] ein Träger derselben vorliegt, da ist, wie z. B. bei einem Topfe u. dgl., eben Substanzialität, nicht aber jene „Nicht-als-real-Erkennbarkeit“ vorhanden.

* Vgl. *Abhidharma-kośa-vyākhyā* bei M. Müller, *Upanishads* II, p. LII: *prithivi, bho Gautama, kutra pratishthitā?* — *Prithivi, brāhmana, ab-maṇḍale pratishthitā.* — *Ab-maṇḍalam, bho Gautama, kva pratishthitam?* — *Vāyau pratishthitam.* — *Vāyur, bho Gautama, kva pratishthitah?* — *Ākāṣe pratishthitah.*

25. *anusmṛiteḥ ca*

569

und wegen der Rückerinnerung.

Hierzu kommt, daß der Nihilist, wenn er die Dauerlosigkeit von allem Seienden behauptet, auch die Dauerlosigkeit der Wahrnehmung* annehmen muß, und dieses geht nicht an, „wegen der „Rückerinnerung“. Die Erinnerung, welche aus der rückwärts gelegenen inneren und äußeren Wahrnehmung hervorgeht, heißt die Rückerinnerung; und diese ist nur dann möglich, wenn sie mit der Wahrnehmung einen und denselben Thäter hat; denn es ist nicht möglich, daß der eine Mensch sich erinnere an das, was ein anderer wahrgenommen hat. Wie wäre auch sonst, wenn es nicht ein und derselbe wäre, der das Frühere und das Spätere erkennt, möglich, zu sagen: „ich habe damals jenes gesehen, „und jetzt sehe ich dieses“? Hierzu kommt, daß die Annahme eines Wiedererkennens, welche offenbar beweist, daß das Sehen und das Sicherinnern demselben Thäter zukommt, von aller Welt zugestanden wird, indem man sagt: „ich habe damals jenes gesehen, und sehe jetzt dieses“. Wäre der Thäter bei beidem nicht der nämliche, so würde man annehmen: „ich erinnere mich „an das, was ein anderer gesehen hat“: niemand aber nimmt dieses an; denn wo ein derartiger Fall eintritt, da nimmt alle Welt an, daß das Sehen und das Sicherinnern auf einen verschiedenen Thäter zurückgeht, und man sagt: „ich erinnere mich „daran, daß der und der andere es gesehen hat“. Hier aber, wo es heißt: „ich habe es gesehen“, muß selbst der Nihilist zugaben, daß für das Sehen und für das Sicherinnern | sein eigenes 560 und einheitliches Selbst der Thäter ist. Denn das dabei sich bethätigende Bewußtsein von dem eigenen Selbst kann er nicht leugnen und sagen: „ich bin nicht“, so wenig wie er das Feuer für kalt oder dunkel erklären kann. Ist dem aber so, so wird hier ein und derselbe mit den beiden Augenblicken des Sehens und des Sicherinnerns verknüpft, und damit wird es unvermeidlich, die nihilistische Behauptung, daß alles mit dem Augenblicke, in dem es besteht, zunichte werde, aufzugeben. Indem er ferner immer fort und fort die Annahme seines eigenen Selbstes als die des nämlichen Thäters anerkennt bis zu seinem letzten Atemzuge, und auch die vergangenen Anschauungen von seiner Geburt an als solche, die sein Selbst zum einzigen Thäter haben, miteinander verknüpft, — wie kommt es, daß der Nihilist sich nicht

* *upalabdher*; richtiger *upalabdhuḥ*. „des wahrnehmenden Subjektes“.

schämt mit seiner Theorie von der Momentvernichtung! Wenn er behaupten sollte, daß dieses auch durch die Ähnlichkeit [des früheren mit dem gegenwärtigen Subjekte] erklärlich sei, so soll man ihm [zunächst im allgemeinen] antworten: in dem Satze „dieses ist jenem ähnlich“ findet sich die Ähnlichkeit auf eine Zweifelhait bezogen; wenn aber darum der Verteidiger der Momentvernichtung meint, daß es für die beiden sich ähnlichen Dinge einen mit sich identischen Auffasser nicht gebe, daß somit das sie Verknüpfende nur durch die Ähnlichkeit beider bedingt sei, |
561 so ist das ein leeres Gerede. Soll die Verknüpfung überhaupt möglich sein, so muß es einen einheitlichen Auffasser für die Ähnlichkeit des früheren mit dem späteren Augenblicke geben, ist dem aber so, so besteht dieser eine während beider Augenblicke, und die Behauptung der Dauerlosigkeit wird hinfällig. Behauptet ihr: der Satz „dieses ist jenem ähnlich“ sei eine neue Vorstellung und habe seinen Grund nicht darin, daß die Zweifelhait des früheren und des späteren Augenblicks aufgefaßt werde, so bestreiten wir das, denn in dem genannten Satze werden die beiden verschiedenen Begriffe „dieses“ und „jenes“ zusammengefaßt; soll dies nur eine neue Vorstellung sein, so wäre das Objekt, auf welches sie sich bezöge, [nicht „dieses“ und „jenes“, sondern nur] die Ähnlichkeit selbst; der Satz „dieses ist jenem ähnlich“ wäre sinnlos, und man dürfte nur sagen: „eine Ähnlichkeit ist“. Wenn etwas, was allgemein anerkannt ist, von dem Kritiker nicht berücksichtigt wird, so mag er im übrigen seine Meinung beweisen oder eine fremde Meinung bemängeln, — das eine wie das andere kann weder für andere Kritiker noch auch für ihn selbst so wie
562 es sich gehört | in den Zusammenhang seines Bewußtseins eintreten; denn wenn es ausgemacht ist, daß eine bestimmte Sache sich so und nicht anders verhält, so muß man es auch zugeben, und wer das Gegenteil davon versichert, der bekundet damit weiter nichts als seine eigene Geschwätzigkeit. Ein solches Umspringen mit dem Begriffe der Ähnlichkeit ist nicht berechtigt, daß man ihr Dasein annimmt und das Dasein dessen, was sich ähnlich ist, nicht annimmt. Und wenn auch [um auf den besonderen Fall zu kommen] mitunter bei einem Aufsende wegen der Möglichkeit einer Täuschung darüber, ob dieses jenes selbst oder ihm nur ähnlich sei, ein Zweifel möglich ist, so ist doch in Betreff des auffassenden Subjektes niemals ein Zweifel darüber möglich, ob ich jener sei oder ob ich ihm nur ähnlich sei; vielmehr ist es ganz ausgemacht, daß eben derselbe, der ich gestern etwas sah, eben derselbe es heute bin, der ich mich daran erinnere, indem ich mir meines Seins unmittelbar bewußt bin. Auch darum also ist die Lehre der Nihilisten eine falsche.

26. *na asato, 'drishyatvāt*

563

nicht aus dem Nichtseienden, wegen der Erfahrungswidrigkeit.

Auch darum ist die Lehre der Nihilisten falsch, weil aus ihrer Leugnung einer beharrenden kontinuierlichen Ursache folgen würde, daß das Sein aus dem Nichtsein entstünde; ja dieses Entstehen des Seins aus dem Nichtsein lehren sie selbst mit den Worten: „weil es nur nach vorheriger Vernichtung offenbar wird“; d. h. 'nur indem z. B. der Same vergeht, entsteht die Pflanze; ebenso 'entsteht durch den Vergang der Milch die saure Milch, durch 'den des Thonklumpens das fertige Gefäß; ginge die Wirkung aus 'einer Ursache hervor, die über den Vorgang erhaben [folglich, 'da alles Individuelle wechselt, nicht individuell bestimmt] wäre, 'so würde aus ihr ohne Unterschied alles allerwärts entstehen 'können. Weil also aus dem Samen u. s. w. nur, indem er von 'dem Nichtsein verschlungen wird, die Pflanze u. s. w. hervorgeht, darum entsteht das Sein aus dem Nichtsein'; das ist ihre Meinung. — Hierauf ist zu erwidern: „nicht aus dem Nichtseienden, wegen „der Erfahrungswidrigkeit“; d. h. das Sein entsteht nicht aus dem Nichtsein; entstünde das Sein aus dem Nichtsein, so würde, weil das Nichtsein ein Unterschiedloses ist, die Annahme einer bestimmten Ursache unnötig werden, denn das Nichtsein, welches aus der Vernichtung des Samens u. s. w. hervorgeht, würde | mit einem 564 Hasenhorn und anderen [Unmöglichkeiten] in seiner Eigenschaft des Nichtseins gänzlich übereinstimmen; es würde mithin in dieser Beschaffenheit als ein Nichtsein kein Unterschied liegen, der es forderte, daß nur aus dem Samen die Pflanze, nur aus der Milch die saure Milch entspränge, daß mithin in dieser Weise die Aufsuchung einer bestimmten Ursache das Richtige wäre. Nimmt man als Ursache ein unterschiedsloses Nichtsein an, so könnte auch aus einem Hasenhorn u. s. w. eine Pflanze u. s. w. entspringen; das aber ist erfahrungswidrig. Wird hingegen an dem Nichtsein selbst ein Unterschied angenommen, wie an der Lotosblume die blaue oder sonstige Farbe, nun so würde daraus für das mit den Unterschieden behaftete Nichtsein ein Sein ähnlich dem der Lotosblume folgen, nicht aber würde das Nichtsein die Ursache sein, daß irgend etwas entstünde, eben weil es ein bloßes Nichtsein ist, ganz so wie das Hasenhorn u. s. w. Ferner würde, falls aus dem Nichtsein das Sein entstünde, jede Wirkung als mit diesem Nichtsein [der Ursache] behaftet sich zeigen; das aber ist gegen die Erfahrung, weil ein jedes Ding in seiner Art nur als vermöge des Seins [seiner bestimmten Ursache] besteht und sich zeigt. Denn niemand

hat noch behauptet, daß die aus Thon bestehenden Gefäße Umwandlungen aus den Fäden oder anderem seien, vielmehr sind alle darin einig, daß das aus Thon bestehende Sein nur eine Umwandlung des Thones sein könne. Wenn ferner behauptet wurde, daß
 585 kein Ding ohne Vernichtung seiner Natur, folglich kein über diese erhabenes Ding eine Ursache abgeben könne, und daß darum das Entstehen des Seins aus dem Nichtsein geschehen müsse, so ist das eine unglückliche Behauptung, denn die Erfahrung zeigt, wie z. B. das Gold, indem es in seinem Sein beharrt, daher auch als solches wiedererkannt wird, für die Wirkungen des Goldschmuckes u. s. w. die beharrende Ursache ist. Wenn ferner bei dem Samenkorn und anderen Dingen eine Vernichtung sich zeigt, so ist auch hierbei nicht jener der Vernichtung anheimfallende frühere Zustand für den späteren Zustand als Ursache anzusehen; vielmehr bilden die nicht vernichteten, kontinuierlichen Teilchen des Samenkorns u. s. w. das ursächliche Sein für die Pflanze u. s. w. Weil somit die Erfahrung zeigt, daß aus dem, was nicht ist, z. B. aus dem Hasenhorn, kein Seiendes entstehen kann, weil sie ferner zeigt, wie aus einem Seienden, z. B. aus dem Golde, ein Seiendes entspringt, daher ist jene Behauptung eines Hervorgehens des Seins aus dem Nichtsein ungerechtfertigt. Auch nehmen die Gegner ja selbst an, daß aus den „vieren“ [Ding, Werkzeug, Mitwirkendes, Anstrengung] der Geist und das Geistige, und wiederum aus den Atomen das Aggregat der Elemente und des Elementartigen entspringe; und wenn sie nun wieder mit der Behauptung kommen, daß das Sein aus dem Nichtsein hervorgehe, so wird von den Nihilisten jene ihre andere Annahme abgeleugnet, und die ganze Welt auf den Kopf gestellt.

27. *udāsinānām api ca evaṃ siddhiḥ*

auch würde es dann den Nichtsthuenden gelingen.

Wenn man annähme, daß das Sein aus dem Nichtsein hervorginge, so würde auch den Nichtsthuenden, auch den Menschen, die sich nicht bemühten, alles, was sie wollten, gelingen, weil das Nichtsein ja leicht zu beschaffen ist. Der Bauer würde auch ohne sich mit der Bearbeitung des Feldes zu bemühen das Getreide wachsen sehen; der Töpfer würde auch ohne sich um die Formung des Thones zu bemühen das Gefäß hervorbringen; der Weber würde auch ohne die Fäden zusammenzuweben, gerade so gut als wenn er sie zusammenwebte, ein Gewebe erhalten; auch brauchte sich kein Mensch in Mühe zu versetzen, um den Himmel

oder die Erlösung zu erlangen. Das aber geht nicht an und wird auch von niemandem zugestanden; und darum ist jene Annahme, daß das Sein aus dem Nichtsein entstehe, eine falsche.

Fünftes Adhikaranam.

28. *na abhāva' upalabdheh*

nicht das Nichtsein, wegen der Apperception.

Nachdem in dieser Weise gegen die realistische Theorie die Unmöglichkeit, dass ein Aggregat zu Stande komme, und andere Einwendungen geltend gemacht worden sind, so tritt nunmehr derjenige Buddhist, welcher nur die Vorstellung [der Welt] für wirklich hält, in folgender Weise auf.

[Der Buddhist spricht:]

‘Indem man die Hinneigung mancher Schüler zu den äußeren Dingen bemerkte, hat man ihnen zu Gefallen diese Lehrmeinung von [der Realität] der Außenwelt aufgestellt. Nicht aber ist sie die Ansicht Sugata's; | vielmehr ist, was er wollte, die Lehre von 567 der alleinigen Kategorie (*skandha*) der Vorstellung (*vijñānam*). Nach dieser Vorstellungslehre beruht die Aufsehgestalt [nur] in dem Intellekte (*buddhi*), und das ganze Welttreiben von Erkennen, Erkanntem und [Genuss der] Frucht ist nur etwas Innerliches; und gäbe es selbst Aufsendinge, so würde doch, ohne daß es in dem Intellekte beruhte, dieses Welttreiben von Erkennen u. s. w. nicht von statten gehen können.

‘Aber womit wird denn bewiesen, daß das ganze Welttreiben nur etwas Innerliches ist, und daß es über die Vorstellung hinaus keine Aufsendinge gibt? — Damit, daß dieselben unmöglich sind! Angenommen nämlich, es gäbe äußerliche Objekte, so müßten dieselben, z. B. die festen Körper, entweder unendlich klein (*paramānu*) oder ein Aggregat von unendlich Kleinem sein. Unendlich klein nun kann das, was die Perception als festen Körper u. s. w. umgrenzen muß, nicht sein, weil ein unendlich Kleines nicht sichtbar und erkennbar ist; aber auch kein Aggregat von unendlich Kleinem: weil ein solches weder als verschieden von den unendlich Kleinen noch als identisch mit ihm | gedacht wer- 568 den kann [nicht als verschieden, weil es aus ihm besteht, nicht als identisch, weil es dann in allen seinen Teilen sich der Wahrnehmung entziehen würde]. — Dasselbe gilt von den Gattungen

‘[auch diese sind nicht real, weil sie weder als identisch mit den Individuen noch als von ihnen verschieden gedacht werden können].

‘Ferner: wenn die Erkenntnis (*jñānam*), die ihrer Natur nach ‘ein Allgemeines ist, indem sie allein durch die Empfindung (*anubhava*) erzeugt wird, je nach den Gegenständen limitiert wird ‘als Erkenntnis der Säule, Erkenntnis der Wand, Erkenntnis des ‘Gefäßes, Erkenntnis des Gewebes, so ist dies nicht anders mög- ‘lich als durch eine Modifikation (*viśeṣa*), welche die Erkenntnis ‘betrifft. — Somit muß man unweigerlich die Wesenseinheit (*śrū- ‘pyam*) der Erkenntnis mit den Gegenständen zugeben. Hat man ‘diese aber zugegeben, so ist, da die Gestalt des Objektes in der ‘bloßen Erkenntnis beschlossen liegt, die Hypothese (*kalpanā*) der ‘Existenz von Dingen überflüssig.

‘Auch weil die Apperception (*upalambha*) notwendigerweise ‘beide mit einander befaßt, ist keine Trennung von Objekt und ‘Vorstellung (*vijñānam*) möglich; denn es geht nicht an, das eine ‘von diesen beiden zu apperzipieren, ohne daß man auch das andere ‘apperzipiert; und dem wäre nicht so, wenn sie ihrer Natur nach ‘verschieden wären, denn dann würde kein Grund vorhanden sein, ‘der es hinderte. Auch darum also giebt es keine Dinge.

‘Es ist aber dabei wie z. B. im Traume. Wie nämlich im ‘Traum oder bei Sinnestäuschungen (*māyā*) Perceptionen (*pratyaya*) ‘von Luftspiegelungswasser, Gandharvastädten u. dgl. ohne äußeren ‘Gegenstand in der Form von Aufzufassendem und Auffassendem
569 [Objekt und Subjekt] entstehen, ebenso muß es | mit den Percep- ‘tionen im Wachen von Säulen u. s. w. seine Bewandtnis haben, ‘wie daraus hervorgeht, daß sie von jenen darin, daß sie Percep- ‘tionen sind, sich nicht unterscheiden.’

Aber woher rührt, wenn kein äußeres Objekt vorhanden ist, die Mannigfaltigkeit der Perception? — ‘Wir antworten: von ‘der Mannigfaltigkeit der [subjektiven] Erscheinungen (*vāsanā*). ‘Indem nämlich in dem anfanglosen Samsāra die Vorstellungen und ‘die Erscheinungen, so wie Samen und Pflanzen, wechselseitig von ‘einander Ursache und Wirkung sind, so erklärt sich die Mannig- ‘faltigkeit ohne Widerspruch. Auch ist anzunehmen, daß für die ‘Regel [das Wachen] so gut wie für die Ausnahme [den Schlaf] ‘die Mannigfaltigkeit der Erkenntnis lediglich in den Erscheinungen ‘ihren Grund hat. Und daß im Traume u. s. w. auch ohne Aufsen- ‘dinge eine Mannigfaltigkeit der Erkenntnis von den Erscheinungen ‘hervorgebracht wird, darin stimmen wir ja beide überein; nur ‘daß ich überhaupt keine Mannigfaltigkeit von Erkenntnissen, die ‘nicht durch Erscheinungen, sondern durch Aufsendinge veranlaßt ‘würde, annehme. Auch darum also giebt es keine Aufsendinge.’

[Hierauf erwidert der Vedantist:]

Auf diese Annahmen entgegen wir: „nicht das Nichtsein wegen

„der Apperception“; d. h. das Nichtsein der Aufsendinge läßt sich nicht behaupten; warum? weil man sie apperzipiert. Denn man apperzipiert das äußere Objekt je nach der Perception als eine Säule, eine Wand, ein Gefäß, ein Gewebe; und was man apperzipiert, das kann doch nicht nichtsein. Es kommt mir vor, wie wenn einer, der isst, während sich die durch das Essen vollbrachte Sättigung ganz unmittelbar fühlbar macht, sagen wollte: „ich esse „nicht und werde auch nicht satt“. Ebenso ist es, wenn einer durch die Berührung mit den Sinnesorganen ganz unmittelbar | die 570 Aufsendinge apperzipiert und dabei versichert: „ich apperzipiere „nicht und das Ding da ist nicht da“. — Wie läßt sich auf solches Reden etwas geben?

[Der Buddhist:]

‘Aber ich sage ja gar nicht, daß ich keine Gegenstände apperzipiere; ich behaupte nur, daß ich nichts außerhalb der Apperception apperzipiere.’

[Der Vedantist:]

Ja wohl, das behauptest du! aber nur wegen der Hakenlosigkeit deines Rüssels [die Elefanten werden durch Haken gelenkt] und nicht aus Gründen! Denn wir werden gezwungen, über die Apperception hinaus Objekte anzunehmen, und zwar durch die Apperception selbst. Denn kein Mensch apperzipiert eine Säule oder eine Wand als bloße Apperception, sondern als Objekte der Apperception apperzipiert alle Welt die Säule und die Wand. Und daß alle Welt das thut, ergiebt sich daraus, daß auch diejenigen, welche die Aufsendinge bestreiten, dafür Zeugnis ablegen, wenn sie sagen: „die innerlich erkannte Gestalt erscheint als wäre sie draußen“. Denn auch sie nehmen das von aller Welt anerkannte Bewußtsein von dem Draußen zur Hülfe, wenn sie, um die Aufsendinge zu bestreiten, mit ihrem „als wäre sie draußen“ das Draußen vergleichsweise heranziehen. Denn wie könnten sie sonst sagen: „als „wäre sie draußen“? Denn kein Mensch sagt: „Vischnumitra „sieht aus, als wäre er der Sohn einer Unfruchtbaren.“ Darum muß man, wenn man in Gemäßheit mit dem, wie wir uns der Sache bewußt werden, das Wesen des Seienden auffaßt, sagen: „dasselbe erscheint draußen“; nicht aber: „als wäre es draußen“.

‘Aber wurde nicht daraus, daß keine Aufsendinge möglich sind, ‘geschlossen, daß es bloß scheine, als wären sie draußen?’ — | Ja, aber dieser Schluss ist nicht berechtigt. Denn nach dem, 571 was bewiesen oder nicht bewiesen wird, entscheidet sich was möglich oder nicht möglich ist; nicht aber umgekehrt nach dem, was möglich oder nicht möglich ist, das, was zu beweisen oder nicht zu beweisen ist. Denn was durch eines der Erkenntnisittel,

Wahrnehmung u. s. w., appercipiert wird, das ist möglich [oder: wirklich: *sambhāvati*], und was durch kein Erkenntnismittel appercipiert wird, das ist nicht möglich [wirklich]. Die Aufsendingen nun werden, je nach ihrer Art, durch alle Erkenntnismittel appercipiert; wie kann man da auf Grund so willkürlicher Reflexionen, wie die über die Verschiedenheit oder Nichtverschiedenheit der Dinge [von den Atomen] behaupten, daß sie nicht möglich sind, wo man sie doch appercipiert!

Und darum, weil die Erkenntnis dem Objekte konform ist, kommt das Objekt nicht in Wegfall. Denn gäbe es kein Objekt, so würde jene Konformität mit ihm nicht statthaben; daß aber das Objekt existiert, folgt daraus, daß man es als draußen appercipiert. | Somit hat die Notwendigkeit, Perceptionen und Objekte zugleich zu appercipieren, darin ihren Grund, daß beide sich verhalten wie Mittel und Vermitteltes, nicht darin, daß sie identisch sind.

Weiter: wenn man die Erkenntnis des Gefäßes und die Erkenntnis des Gewebes unterscheidet, so liegt die Verschiedenheit in dem, was unterscheidet, dem Gefäße, dem Gewebe, nicht in dem, was unterschieden wird, der Erkenntnis. Dann eine weiße Kuh und eine schwarze Kuh sind verschieden in der Weiße und Schwarze, nicht darin, daß sie Kühe sind. Also durch die zwei wird die Unterscheidung des einen vollbracht und durch das eine die der zwei. [Sie würden nicht unterschieden werden, wären sie nicht eins darin, daß sie Erkenntnis sind; — oder soll man lesen: *naikasmāc ca* „und nicht durch das eine“?] Folglich sind Objekt und Erkenntnis verschieden. Und auch darauf können wir uns hierbei berufen, daß man das Sehen des Gefäßes und die Erinnerung an das Gefäß unterscheidet. Denn auch hier liegt die Differenz in dem, was unterschieden wird, dem Sehen, dem Erinnern, nicht in dem, was sie unterscheidet, dem Gefäße; ebenso wie bei den Worten Milchgeruch und Milchgeschmack die Differenz in dem, was unterschieden wird, dem Geruch und dem Geschmack, nicht in der sie unterscheidenden Milch liegt.

Auch kann zwischen zwei [bloßen] Vorstellungen (*vijñānam*), die zeitlich verschieden sind, da sie sich durch ihr eigenes Zumbewußtsein-Kommen aufzehren, kein gegenseitiges | Verhältnis von Aufzufassendem (*grāhya*) und Auffassendem (*grāhaka*) stattfinden, [die Vorstellungen müssen ein vorstellendes Subjekt sich gegenüber haben], indem dadurch die eigenen Annahmen [der Buddhisten] von der Verschiedenheit der Vorstellungen, von der Dauerlosigkeit u. s. w. als Bestimmungen der Dinge, von dem Individuellen [welches sie allein gelten lassen] und dem Generellen [welches sie verwerfen], von dem was erscheint (*vāsyam*) und dem, woran es zur Erscheinung kommt (*vāśakam*) u. s. w., von der auf der Überschwemmung mit dem Nichtwissen beruhenden Beschaffenheit [der Dinge]

als seiender und zugleich nichtseiender, von der Bindung und von der Erlösung, — diese und andere in der eigenen Bestimmung der Gegner vorkommenden Annahmen hinfällig werden würden.

Und nun weiter: du nimmst doch eine Reihe von Vorstellungen an; warum denn nimmst du nicht die Aufsendinge, wie Säule und Wand, an? — Du meinst, weil die Vorstellung empfunden wird? — Aber die Aufsendinge werden ja doch auch empfunden! — Oder meinst du, daß die Vorstellungen, weil es, ähnlich wie bei einer Lampe, in ihrem Wesen liege, zu leuchten, ganz von selbst [und ohne erkennendes Subjekt] sich zum Bewusstsein bringen, die Aufsendinge hingegen dies nicht zu thun vermögen? Nun dann nimmst du also das absolut Widerspruchsvolle an, nämlich das Gerichtetsein der Thätigkeit auf das Subjekt des Thuns selbst, welches ist, als wenn du sagtest, das Feuer verbrönne sich selbst; und die widerspruchlose, allgemeine Annahme, daß vermittelt der von dem eigenen Selbst [als Subjekte] verschiedenen Vorstellung das Aufsending empfunden werde, | die nimmst du nicht an! Das 574 ist ja eine große Weisheit, die du an den Tag legst!

Übrigens kann, selbst wenn die Vorstellung von dem Aufsendinge verschieden ist, doch dieselbe nicht an sich selbst [d. h. ohne erkennendes Subjekt] empfunden werden, eben weil es ein Widerspruch ist, daß eine Handlung sich auf sich selbst [als Objekt der Handlung] beziehe. — 'Aber folgt nicht daraus, daß eine Vorstellung durch ein von ihr verschiedenartiges [vorstellendes Subjekt] 'aufgefaßt werden muß, 1) daß auch dieses [Subjekt] wiederum 'von einem andern, und dieses wieder von einem andern [Subjekte] 'aufgefaßt werden muß, daß somit ein *regressus in infinitum* entsteht? Und ferner 2): wenn doch das Vorstellen [d. h. das vorgestellte Objekt] seinem Wesen nach schon wie eine Lampe erleuchtend ist, und man nimmt gleichwohl noch ein weiteres Vorstellen [ein vorstellendes Subjekt] an, folgt dann nicht, da doch 'zwischen beiden wegen ihrer Gleichartigkeit das Verhältnis von 'Erleuchtendem und Erleuchtetem nicht statthaben kann, daß diese 'Annahme unnötig ist?' — Diese Einwendungen sind beide unzutreffend; denn da es sich 1) nur um das Auffassen der Vorstellung handelt, so erwächst gar kein Bedürfnis, das Subjekt der Vorstellung aufzufassen, und somit ist ein *regressus in infinitum* nicht zu besorgen. Da ferner 2) das Subjekt und die Perception ihrer Natur nach wesensverschieden sind, so können sie sehr wohl als Apperception und zu Apperzipierendes sich zu einander verhalten; das Subjekt aber ist an sich selbst gewiß und kann daher nicht gelegnet werden. Ja noch mehr. Wenn du behauptest, daß die Vorstellung wie eine Lampe, ohne daß sie noch eines andern Erleuchtens [des Subjektes] bedürfe, von selbst sich kund thue, so bedeutet dies so viel, wie daß die Vorstellung eines Erkenners entbehrend, somit der Erkenntnis unzugänglich ist, so gut wie

Lampen, und wären ihrer tausend, wenn sie mitten in einem Felsblock sitzen. — 'Das mag ja sein; aber da [nach meiner Auffassung] die Vorstellung ihrem Wesen nach Empfindung ist, so ist
 575 'es die von mir vertretene Meinung, | welche du damit anerkannt.' — O nein! denn die Erfahrung zeigt, wie nur, sofern noch ein anderes, Erkennendes, z. B. das Auge u. s. w., als Werkzeug vorhanden ist, die Lampe u. s. w. scheinen kann; woraus folgt, daß die Vorstellung, ebenso gut wie die Lampe, da sie nicht weniger als diese noch der Sichtbarmachung bedarf, nur kund werden kann, sofern ein anderes Erkennendes dabei vorhanden ist. — 'Aber wenn du so sehr betonst, daß das Subjekt der Erkenntnis an sich selbst gewiß sei, so ist das nur meine Meinung von dem sich selbst Kundmachen der Vorstellung, die du dir da in etwas anderer Wendung der Ausdrücke zu eigen machst.' — Keineswegs! denn die Vorstellung ist [von dem vorstellenden Subjekte] sehr wohl zu unterscheiden, sofern sie entstehend, vergehend, vielheitlich u. s. w. ist.

Somit haben wir bewiesen, daß auch die Vorstellung, ebenso gut wie die Lampe, erst noch des Erkenntwerdens durch ein von ihr verschiedenes [Subjekt] bedarf.

29. *vaidharmyāc ca na svapna-ādi-vut*

auch ist es, wegen der Wesensverschiedenheit, nicht wie im Traume u. s. w.

Wenn weiter der Leugner der Aufsendinge behauptet, daß, ebenso wie die Perceptionen im Traume, auch die Perceptionen im Wachen von Säulen u. s. w. ohne äußeren Gegenstand entstehen
 576 können, weil beide darin, daß sie Perceptionen | sind, sich nicht unterscheiden, so ist das zu widerlegen. Wir entgegnen: die Perceptionen im Wachen können nicht entstehen wie die Perceptionen im Traume; warum? „wegen der Wesensverschiedenheit“. Denn zwischen Traum und Wachen ist Wesensverschiedenheit. Worin besteht denn diese Wesensverschiedenheit? In der Widerlegbarkeit und Nichtwiderlegbarkeit. Denn was im Traume apperzipiert wurde, das widerlegt sich; denn der Erwachte spricht: „irrtümlich habe ich eine große Volksversammlung apperzipiert, denn es ist „keine große Volksversammlung da, sondern mein Geist war vom „Schlafe befangen, daher entstand jener Irrtum“. Ebenso finden die Sinnestäuschungen je nach der Art ihre Widerlegung. Hin-gegen giebt es keinen Zustand, in dem ein im Wachen apperzipiertes Objekt, z. B. eine Säule, widerlegt würde. Dazu kommt,

dafs das Traumgesicht eine [blofse] Erinnerung ist, das Sehen im Wachen hingegen eine Apperception. Der Unterschied zwischen Erinnerung und Apperception aber liegt vor Augen und macht sich von selbst fühlbar: denn er besteht darin, dafs man von einem Gegenstande getrennt oder nicht getrennt ist; und wenn man sich z. B. eines geliebten Sohnes erinnert, so apperциiert man ihn nicht, sondern man wünscht ihn zu apperциieren. — | Da dem so ist, 577 so kann man nicht behaupten, dafs die Apperception im Wachen trüge, weil sie, so wie die Apperception im Traume, [nur] Apperception sei. Denn der Unterschied zwischen beiden macht sich von selbst fühlbar. Was sie aber selbst fühlen, das dürfen die vermeintlichen Weisen nicht abstreiten. Aber eben, weil ihr Gefühl Protest einlegt, und sie die Grundlosigkeit der Perceptionen im Wachen an ihnen selbst nicht darthun können, darum möchten sie dieselbe aus der Verwandtschaft mit den Traumperceptionen erweisen. Aber eine Eigenschaft, die einer Sache an sich selbst nicht zukommt, die kommt ihr auch nicht dadurch zu, dafs sie mit einer anderen Sache verwandt ist. Denn wenn man fühlt, dafs das Feuer heifs ist, so wird es nicht dadurch kalt, dafs es mit dem Wasser verwandt ist [sofern es mit diesem die Qualitäten der Sichtbarkeit und Fühlbarkeit gemein hat, p. 536, 7]. Die Verschiedenheit aber zwischen Traum und Wachen haben wir nachgewiesen.

30. na bhāvo, 'nupalabdih

nicht das Vorhandensein, weil keine Apperception.

Noch müssen wir auf die Behauptung antworten, dafs die Mannigfaltigkeit der Erkenntnis auch ohne die Objekte durch eine Mannigfaltigkeit von [subjektiven] Erscheinungen (*vāsanā*) zu Stande kommen könne. Wir entgegnen: „das Vorhandensein“ von Erscheinungen ist nicht möglich, wenn, wie du annimmst, „keine Apperception“ äußerer Objekte stattfindet. Denn in der Apperception der Objekte [haben die je nach dem Objekt verschieden gestalteten Erscheinungen ihren Grund; wenn aber keine Objekte apperциiert werden, worin sollen da die mannigfaltigen Erscheinungen ihren Grund haben? Auch bei Annahme der Anfanglosigkeit würde, vergleichbar der sich aneinander haltenden Reihe von Blinden, nur ein *regressus in infinitum* ohne stützende Basis eintreten, welcher das Welttreiben aufhobe, nicht aber eure Meinung bewiese. Wenn ferner der Leugner der Außenwelt sich auf die zu fordernde und [sonst] fehlende Analogie [des Wachens mit dem Traume] beruft, um zu beweisen, dafs eine Erkenntnis, um zu entstehen, als Grund Erscheinungen und nicht Objekte habe, so ist auch das, wenn es so steht wie wir sagten, als widerlegt zu betrachten: denn ohne 578

die Apperception von Objekten können die Erscheinungen überhaupt nicht entstehen. Und da ferner die Apperception der Gegenstände auch ohne die Erscheinungen bestehen kann, hingegen die Erscheinungen nicht ohne die Apperception der Gegenstände entstehen können, so dient auch die zu fordernde und [sonst] fehlende Analogie nur dazu, die Realität der Objekte zu bestätigen. Es sind ja auch die Erscheinungen nur bestimmte Eindrücke (*samskāra*); Eindrücke aber können, wie die Erfahrung zeigt, nur durch eine stützende Basis zustande kommen, für dich aber giebt es eine solche Basis der Eindrücke nicht, weil du als Richtschnur befolgst, daß es keine Apperception gebe.

579

31. *kṣhanikatvāc ca*

auch wegen der Dauerlosigkeit.

Wenn du endlich als Basis der Erscheinungen eine „Vorstellung der Innenheit“ (*ālaya-vijñānam*) aufstellst, so kann dieselbe ebensowenig wie die „Vorstellung der Außenheit“ (*pravṛitti-vijñānam*) mit deiner Theorie von der Dauerlosigkeit zusammen bestehen und darf daher nicht als Substrat der Erscheinungen dienen. Denn ohne daß man ein Continuum, welches die drei Zeiten verbindet, oder ein alle Gegenstände überschauendes Oberstes annimmt, ist ein die Erinnerungen — wie sie von den durch Raum, Zeit und Ursache bedingten Erscheinungen abhängig sind — verknüpfendes Thun unmöglich. Soll aber jene „Vorstellung der Innenheit“ ein Konstantes bedeuten, so hast du damit dein Princip [der Dauerlosigkeit] aufgegeben.

Hierzu kommt, daß auch auf die Theorie von der bloßen Existenz der Vorstellungen, weil dieselbe in gleicher Weise die Dauerlosigkeit annimmt, diejenigen Einwendungen, welche wir gegen die realistische Theorie betreffs der Dauerlosigkeit erhoben, in den 580 Worten „und weil beim Entstehen des | folgenden [Augenblicks] „der vorherige zu nichte wird“ (Sūtram 2, 2, 20), — daß diese Bedenken auch auf die gegenwärtige Theorie ihre Anwendung finden.

Somit hätten wir diese beiden Theorien der Nihilisten widerlegt, die Theorie, welche Aufsendinge, und diejenige, welche bloße Vorstellungen behauptet. Was endlich die Theorie betrifft, welche behauptet, daß alles Nichts sei, so steht sie mit allen Regeln des Erkennens dermaßen in Widerspruch, daß wir uns mit ihrer Widerlegung nicht zu bemühen brauchen. Denn die vorliegende Welt mit ihrem Treiben, welche durch alle Wege der Erkenntnis sich uns aufdrängt, läßt sich, ohne daß man eine andere Realität annimmt, nicht ableugnen. Wo aber eine negative Behauptung unmöglich ist, da ist eben damit die positive Behauptung bewiesen.

32. *sarvathâ anupapateç ca*

und weil es unter allen Umständen unmöglich.

In Summa: auf jede Weise, wo man auch immer dieses System der Nihilisten auf seine Begründheit hin prüft, da giebt es nach wie eine Sandgrube, und wir sehen nicht die geringste Möglichkeit, hier festen Grund zu finden. Somit ist die ganze Systemmacherei der Nihilisten verfehlt. Und wenn der Sugata (Buddha) alle die drei Theorien des Realismus, Idealismus und Nihilismus, | welche 581 sich gegenseitig widersprechen, gelehrt hat, so hat er damit nur seine eigene maßlose Geschwätzigkeit an den Tag gelegt, oder aber seinen Haß gegen das Menschengeschlecht, indem er bemüht war, dasselbe durch Mittheilung widersprechender Lehren in die Irre zu führen. „Unter allen Umständen“ verdient dieses System des Sugata nicht die Beachtung derjenigen, denen es um ihr Seelenheil zu thun ist: das ist die Meinung [des Sâtram].

Sechstes Adhikaranam.
33 *na, ekasmin asambhavât*

nicht, weil sie unmöglich bei dem was Eines ist.

Nachdem wir das System der Sugata's widerlegt haben, so ist weiter nunmehr das System der Vivasana's [der Unbekleideten, d. h. der *Jaina's*] zu widerlegen. — Diese haben sich folgende sieben Kategorien ausgesonnen: 1) die Seele, 2) die Nichtseele, 3) die Hinströmung [der Seele durch die Sinne zu den Sinnendungen], 4) die Eindämmung [dieser Strömung], 5) die Zerreibung [der Sünde durch Bußübungen], 6) die Bindung, 7) die Erlösung. — Abkürzungsweise nehmen sie auch nur zwei Kategorien an, die Seele und was Nichtseele ist, indem die übrigen, je nachdem es sich fügt, unter diesen beiden, | wie sie meinen, mitbegriffen 582 werden können. — Ferner haben sie noch eine andere Einteilung dieser beiden Kategorien, nämlich die fünf Entitäten (*astikâya*): 1) die Entität der Seele, 2) die Entität der Korpuskeln (*puçgala*), 3) die Entität des Guten, 4) die Entität des Bösen, 5) die Entität des Raumes; und auch für diese wieder zählen sie mancherlei Unterabteilungen auf, welche in ihrem Systeme des weiteren durchgeführt werden.

Ferner bringen sie bei jeder Gelegenheit folgende [in skeptischer Weise die Relativität, *anekāntavān*, alles Seienden behauptende] Methode in Anwendung, welche sie die Regel der sieben Tropen (*saptabhāṅginaya*) nennen: 1) gewissermaßen ist es seiend, 583 | 2) gewissermaßen ist es nicht seiend, 3) gewissermaßen ist es seiend und nicht seiend, 4) gewissermaßen ist es nichtmittelbar, 5) gewissermaßen ist es seiend und nichtmittelbar, 6) gewissermaßen ist es nicht seiend und nichtmittelbar, 7) gewissermaßen ist es seiend und nicht seiend und nichtmittelbar. In dieser Weise bringen sie diese Regel der sieben Tropen auch da zur Anwendung, wo es sich [wie bei dem Brahman der Vedāntalehre] um eine Einheit und Unwandelbarkeit handelt. Dazu nun müssen wir bemerken, daß diese Annahme [einer Relativität alles Seins] „nicht“ berechtigt ist; warum? „weil sie unmöglich bei dem was Eines „ist“; d. h. da, wo es sich um einen einheitlichen Träger von Qualitäten handelt, ist es nicht möglich, demselben widersprechende Qualitäten, ein Sein und ein Nichtsein u. s. w., beizulegen, wie denn z. B. eine Sache nicht zugleich kalt und warm sei kann. Nehmen wir z. B. jene oben genannten sieben Kategorien, welche von ihnen 584 als so viele | und als so beschaffene hingestellt werden, so müssen diese doch entweder so sein oder nicht so sein; anderenfalls nämlich würde die Behauptung, daß sie so oder auch nicht so sein könnten, eine Erkenntnis unbestimmter Art abgeben, welche nur den Erkenntniswert eines Zweifels hätte und keine Richtschnur bilden könnte. — ‘Aber die Behauptung, daß ein [jeder] Gegenstand nichteinheitlichen Wesens sei, ist doch nicht eine Erkenntnis unbestimmter Art, und man kann nicht von ihr sagen, daß sie nur den Erkenntniswert eines Zweifels habe und keine Richtschnur bilden könne!’ — Wir antworten: nein! denn wenn man ohne Einschränkung die Relativität (*anekānta*) alles Gegenständlichen annimmt, so folgt, da diese Behauptung doch ebenso gut ein Gegenständliches ist, daß auch auf sie die Amphibolien, daß sie gewissermaßen seiend, gewissermaßen nichtseiend u. s. w. sei, ihre Anwendung finden, daß somit auch ihr die Unbestimmtheit wesentlich ist. Ebenso würde es von dem Lehrer dieser Behauptung und von der Frucht der Behauptung heißen müssen, daß sie gewissermaßen einerseits seien und gewissermaßen andererseits nicht seien. Ist dem aber so, wie kann dann der Meister, der für euch Autorität ist, euch belehren, da doch Mittel, Objekt, Subjekt und Aus- 585 führung des Erkennens ins Ungewisse gerückt werden? | Oder wie können dann die Anhänger seiner Ansichten, wenn die von ihm gelehrt Sache in der Ungewissheit bleibt, sich danach richten? Nur wo vollkommene Gewissheit über die Folge des Handelns vorliegt, kann man durch Einschlagen der betreffenden Mittel und Wege ohne Verwirrung vorwärts kommen, und sonst nicht. Indem somit euer Lehrer eine Lehre verkündet, deren Ziel ein ungewisses

bleibt, kann man seine Worte so wenig annehmen wie die eines Betrunkenen oder Verrückten. So z. B. wenn es sich um die obigen fünf Entitäten handelt, und die Möglichkeit offen bleibt, daß dieselben fünf an der Zahl sind oder nicht, so sind ihrer eben nach der einen Behauptung fünf und nach der andern nicht, woraus folgt, daß ihrer letzterenfalls entweder mehr an Zahl oder aber weniger sein müssen. Ebenso wenig paßt es auf die oben genannten Kategorien, daß dieselben gewissermaßen nichtmittelbar seien; sollen sie wirklich nichtmittelbar sein, so kann von ihnen gar nicht gesprochen werden; es wird aber von ihnen gesprochen, und doch sollen sie gewissermaßen nichtmittelbar sein; welches ein Widerspruch ist. Und wenn dann doch von ihnen die Rede ist, und sie als das, was sie sind, mit Bestimmtheit hingestellt und wiederum nicht hingestellt werden, wenn es ferner von dem, was die Frucht jener Bestimmtheit ausmacht, von der vollkommenen Erkenntnis heißt, daß sie sei oder auch nicht sei, und ebenso von der ihr entgegengesetzten, unvollkommenen Erkenntnis, daß sie sei oder auch nicht sei, so hört sich ein solches Gerede doch an, als wenn einer betrunken oder verrückt wäre. Nein! wo es sich um das, was man glauben soll, wo es sich um den Himmel und die Erlösung handelt, da kann es nicht heißen, daß sie gewissermaßen sind und gewissermaßen nicht sind, daß sie | ge- 586
 wissermaßen ewig und gewissermaßen nicht ewig sind; mit dieser Unbestimmtheit ist nicht voran zu kommen. Ferner würde dabei auch der Fall eintreten, daß dasjenige, was, wie z. B. die Einteilung der Seelen in ewigvollendete u. s. w. [2. mit der Zeit zur Erlösung gelangende und 3. nicht erlöste], nach ihrer eigenen Lehre von bestimmter Natur ist, wiederum auch nicht von dieser bestimmten Natur sein könnte. Indem somit in Bezug auf die Kategorien der Seele u. s. w. die entgegengesetzten Prädikate des Seins und des Nichtseins in Betreff eines und desselben Subjektes nicht statt haben können, indem mithin, wo das eine Prädikat, das Sein, vorliegt, das andere Prädikat, das Nichtsein, unmöglich ist, und ebenso wo das Nichtsein (lies: *asattve*) vorliegt, das Sein unmöglich ist, so ist diese Lehrmeinung der Ārhata's eine ungereimte. Und damit sind auch die Annahmen der Relativität in Betreff des Einen und Nichteinen, des Ewigen und Nichtewigen, des Überdauernden und Nichtüberdauernden [wo es sich um Gott und die Seele handelt] als widerlegt zu betrachten.

Wenn aber die Ārhata's ferner annehmen, daß [zum Zwecke der Weltbildung] aus den von ihnen „Korpuskeln“ (*pudgala*) genannten Minimalteilchen Aggregate sich bilden, so ist dieses schon durch unsere frühere Widerlegung der Atomtheorie widerlegt worden, so daß wir uns mit seiner Widerlegung nicht noch besonders zu bemühen brauchen.

34. *evaṅ ca ātma-akārtsnyam*

ebenso auch die Nichtallheit der Seele.

Wie man einerseits gegen die Relativitätstheorie (*syādvāda*) einwenden muß, daß das eine Subjekt nicht entgegengesetzte Prädikate haben kann, so ist andererseits auch in Betreff der Seele ein Fehler zu rügen, nämlich der ihrer Nichtallheit. Die Ārḥata's nämlich glauben, daß die Seele denselben Umfang habe wie der Leib. Soll sie nun | so groß sein wie der Leib, so ist die Seele nicht allheitlich, ist nicht allgegenwärtig, sondern begrenzt; daraus aber würde folgen, daß die Seele, wie [alles räumlich Begrenzte] z. B. die Gefäße u. s. w., nicht ewig wäre.* Da ferner die Leiber ihrem Umfange nach nicht sich gleichbleiben, so würde eine Menschenseele, die also die Größe eines Menschenleibes hätte, wenn sie etwa durch irgend ein Heranreifen der Werke eine Geburt als Elefant erleiden müßte, nicht den ganzen Elefantenleib durchdringen können; und wenn sie eine Geburt als Ameise erleiden müßte, so könnte sie nicht ganz in den Ameisenleib eingeschlossen werden. Dasselbe Bedenken findet auch innerhalb des nämlichen Lebenslaufes in Betreff der Kindheit, der Jugend und des Greisenalters statt. — 'Aber kann man nicht annehmen, daß die Seele aus unendlich vielen Teilchen bestehe, und daß diese ihre Teilchen bei einem kleinen Leibe zusammenrücken und bei einem großen auseinanderdrücken?' — Bei dieser Annahme fragt sich zunächst, ob diese unendlich vielen Seelenteilchen an einem und demselben Orte sich gegenseitig ausschließen oder nicht. Sollen sie sich ausschließen, so ist zu bemerken, daß eine unendliche Vielheit von [körperlichen] Teilchen in einem begrenzten Raume nicht Platz finden kann. Sollen sie sich hingegen nicht ausschließen, so würde folgen, daß alle Teilchen nur den Raum eines einzigen Teilchen einnehmen würden, eine Ausdehnung somit nicht zu Stande kommen würde, und die Größe der Seele nur eine minimale sein könnte. Hierzu kommt, daß für die nur den Umfang des Leibes ausfüllenden Teilchen der Seele eine unendliche Dauer nicht denkbar ist.

Oder soll man vielleicht annehmen, daß abwechselnd bei dem Eingehen in einen großen Leib eine Anzahl von Seelenteilchen | neu hinzukomme, und daß bei dem Eingange in einen kleinen Leib eine Anzahl derselben abgegeben werde? — Hierauf ist zu erwidern:

588

* Vgl. Melissus bei Simplic. in Arist. phys. f. 23 b: οὐ γὰρ αἰεὶ εἶναι ἀνοετόν, ἔτι μὲν πᾶν ἔστι (nur das räumlich Unendliche kann seitlich unendlich sein).

35. *na ca paryāyād api avirodho, vikāra-ādibhyah*

auch nicht durch Abwechslung wird der Widerspruch vermieden, wegen der Wandelbarkeit und anderer [Unzuträglichkeiten].

„Auch nicht durch Abwechslung“, indem einige Teilchen hinzukommen oder in Abgang kommen, läßt sich die Lehre, daß die Seele den Umfang des Leibes habe, ohne Widerspruch durchführen; warum? weil dann „die Wandelbarkeit und andere Unzuträglichkeiten“ eintreten würden. Wenn nämlich die Seele fort und fort durch das Hinzukommen und Abgehen von Teilchen vermehrt und vermindert wird, so ist als Folge unabweisbar, daß die Seele wandelbar sei; ist sie aber wandelbar, so kann sie, ebenso wie die Haut und Ähnliches, nicht ewig sein. Dies aber steht in Widerspruch mit den Lehren [der Jaina's] von der Bindung und Erlösung, nach welchen die mit der Achtzahl der Werke unkleidete Seele wie eine Flaschengurke in der Tiefe des Saṃsārameeres festsetzt und nach Durchschneidung des Bandes in die Höhe getrieben wird. Ja noch mehr; jene hinzukommenden und abgehenden Teilchen sind ihrer Beschaffenheit nach kommend und gehend, und somit können sie ebenso wenig wie der Leib und anderes das Wesen der Seele (des Selbstes) ausmachen. Oder soll etwa ein bestimmter Teil beharrlich sein, | und dieser die Seele ausmachen? Dabei 589 wäre es unmöglich zu bestimmen, welches gerade dieser Teil sein soll. — Ferner müssen wir fragen, woher denn jene hinzukommenden Seelenteilchen genommen werden und wohin sie bei ihrem Abgange abgeführt werden? Aus den Elementen können sie nicht hervortreten noch auch in sie zurückgehen, weil die Seele von anderer Natur ist als die Elemente. Ein anderer Behälter aber der Seelenteilchen, mag er gemeinsam oder nicht gemeinsam sein, läßt sich nicht absehen, weil kein Beweismittel dafür vorhanden ist. Ferner: wenn dem so wäre, so würde die Seele von unbestimmter Natur sein, denn für das Hinzukommen und Abgehen der Teilchen giebt es keine fest geregelte Grenze; damit aber würden jene [im Sūtram angedeuteten] „andere Unzuträglichkeiten“ [z. B. des Verfließens mit dem was nicht Seele ist] sich einstellen; und folglich kann man sich nicht dabei beruhigen, daß zu der Seele neue Teile hinzukommen und alte von ihr abgehen.

Oder man kann das Sūtram auch so erklären. Nachdem im vorigen Sūtram von der die Größe des Leibes habenden Seele bewiesen war, daß sie wegen des Eingehens in einen bald größeren bald kleineren Leib nicht allgegenwärtig und folglich nicht ewig sein könne, so wird weiter versucht, die Ewigkeit der Seele

zu retten, indem man annimmt, daß sie, trotz der „durch die Ab-
 „wechslung“ der Teilchen bedingten Unstetigkeit ihres Umfanges,
 sich doch ebenso erhalte, wie die Kontinuität des Stromes [wenn
 590 auch das Wasser wechselt] immerfort bestehen bleibt. | Ebenso wie
 also die Rotröcke (Buddhisten) trotz des Unbestandes der Vorstel-
 lung die Kontinuität derselben ewig sein lassen, in ähnlicher Weise
 könnten es auch die Rocklosen (Jaina's) machen. In Bezug darauf
 wird durch das vorliegende Sūtram die Antwort gegeben. Soll
 nämlich die Kontinuität etwas Nichtreales sein, so würde folgen,
 daß es gar keine Seele gebe; soll sie hingegen etwas Reales sein,
 so würden für die Seele „die Wandelbarkeit und andere Unzutrag-
 „lichkeiten“ sich ergeben, so daß eine derartige Annahme als un-
 zulässig sich herausstellt.

36. *antya-avasthiteḥ ca ubhaya-nityatvād aviṣeṣaḥ*

auch ist, wegen Bestehens des Endzustandes, da die
 beiden [andern Zustände ebenso gut] ewig, [zwischen
 allen dreien] kein Unterschied.

Ferner wird noch von den Jaina's angenommen, daß der finale,
 im Zustande der Erlösung bestehende Umfang der Seele der ewige
 sei; aber ebenso gut müßten auch die früheren Umfänge der Seele,
 die sie zu Anfang oder in der Mitte ihres Bestehens hatte, ewig
 sein, und somit würde folgen, daß [zwischen allen dreien] kein
 Unterschied wäre. Gebt ihr dies zu, so folgt, daß die Seele nur
 den Umfang eines einzigen Körpers haben kann, folglich keinen
 an Umfang vermehrten oder verminderten Leib anzunehmen ver-
 mag [was gegen eure Annahme streitet]. — Oder aber, wenn ihr
 [auf die Behauptung, daß der finale Umfang der Seele sich nach
 dem des letzten Körpers richte, verzichtet und nur] behauptet, daß
 591 der finale | Umfang der Seele [einerlei ob kleiner oder größer als
 der Körper] der beständige sei, nun dann muß die Seele auch
 schon in den beiden früheren Zuständen [zu Anfang und zur Mitte
 ihres Bestehens] diesen beständigen Umfang gehabt haben [da der
 variable Umfang des Körpers in diesem Falle auf sie nicht von
 Einfluss sein kann]. Dann aber muß zugegeben werden, daß die
 Seele ohne Unterschied zu allen Zeiten minimal klein oder auch
 groß, nicht aber von der Größe ihres Leibes ist.

Hieraus folgt, daß das System der Ārḥata's ebenso wohl wie
 das der Saugata's ungereimt ist und keine Beachtung verdient.

Siebentes Adhikaraṇam.

37. *patyur asâmañjasyât*

wegen der Ungereimtheit eines „Herrn“.

Nunmehr wird die Theorie von Gott als der Weltursache, sofern er bloßer Vorsteher [der Materie, nicht auch diese selbst] ist, bekämpft. — Aber wie kommen wir zu diesem [restringierenden Zusätze]? — Nun, weil der Lehrer selbst in den Sâtra's: „auch „der Urstoff, weil Verheißung und Gleichnis widerspruchlos“ (1, 4, 23); — „auch wegen Erwähnung der Absicht“ (1, 4, 24), einen Gott aufgestellt hat, welcher, sofern er der Urstoff und zugleich der Vorsteher desselben ist, beide Naturen an sich trägt. Wollte er nun hier ohne nähere Bestimmung die Behauptung [der Gegner], daß Gott die Weltursache sei, bestreiten, so könnte man die Folgerung ziehen, daß wegen Widerspruchs des Früheren und des Späteren die Aufstellungen des Verfassers der Sâtra's hinfällig wären. Darum wird hier mit Vorsicht die Widerlegung nur gegen die Behauptung gerichtet, daß Gott nicht der Urstoff, sondern bloß der, welcher ihn regiert, bloß die bewirkende Ursache sei, — eine Behauptung, welche der vom Vedânta gelehrten Einheit [alles Seienden] mit Brahman | entgegensteht. Übrigens ist diese 592 aufservedische Annahme eines Gottes von mancherlei Art. Einige nehmen, indem sie sich auf das Sâṅkhya- und Yoga-System stützen, an, daß Gott nur die bewirkende Ursache ist, sofern er der bloße Vorsteher ist über die Urmaterie und die Puruṣa's, und daß die Urmaterie, die Puruṣa's und Gott von einander verschiedene Principien sind. Hingegen nehmen die Anhänger des Maheçvara (Çiva) an, daß ihre fünf Kategorien, die Wirkung [das *Mahad* u. s. w.], die Ursache [die *Prakṛiti* und der *Īçvara*], die Andachtskunst, das Ritual und das Leidensende [die Erlösung] von Gott als dem Herrn der Kreatur zum Zwecke, die Kreatur aus ihren Fesseln zu erlösen, gelehrt worden seien; wobei sie Gott, der Herrn der Kreatur, als die bewirkende Ursache hinstellen. Ähnliche Auffassungen finden sich auch noch bei den *Vaiçeshika*'s und andern, indem dieselben, je nach ihren Voraussetzungen, die einen in dieser, die andern in jener Weise Gott als die bewirkende Ursache hinstellen. Diesen allen wird zur Antwort gegeben: „wegen der Ungereimtheit eines Herrn“; d. h. es geht nicht an, einen Herrn, einen Gott, sofern er bloßer Vorsteher der Urmaterie und der Puruṣa's ist, für die Ursache der Welt zu erklären; warum? | „wegen der Ungereimtheit“. Worin besteht denn diese Un- 593

gereimtheit? Darin, daß Gott, wenn er es wäre, der die verschiedenen Stände der Seele in den niedrigsten, mittleren und obersten Existenzen veranlaßte, mit den Schwächen der Liebe, des Hasses u. s. w. behaftet sein würde und folglich so wenig wie wir Gott sein könnte. Wollt ihr ihn damit verteidigen, daß er dabei auf die Werke der Seelen Rücksicht nehme, so lassen wir diesen [freilich auch von uns selbst Sūtram 2, 1, 33 flg. betretenen] Ausweg [bei euch] nicht zu, weil dabei die Werke und Gott sich wechselseitig zu einander verhalten würden als Bewegendes und Bewegtes, somit der Fehler eines Cirkels eintreter würde. Beruft ihr euch auf die Anfanglosigkeit [dieser Kausalitätskette], so ist damit nicht geholfen, weil ebenso gut wie in der Gegenwart auch in allen vergangenen Zeitläuften jene wechselseitige Abhängigkeit stattfinden, somit der Fall von der Kette der sich an einander haltenden Blinden eintreten würde. Auch sagt ja | das Nyāya-System: „die „Schwächen haben als Merkmal, daß sie [als Motive] zum Handeln „antreiben“ (Nyāya-Sūtram 1, 1, 18). Denn Niemand unternimmt, wie die Erfahrung zeigt, eine Handlung, sei es im eigenen oder fremden Interesse, ohne daß er mit den Schwächen [der Liebe, des Hasses und des Wahnes] behaftet wäre. Übrigens handelt jeder Mensch nur in seinem eigenen Interesse, auch wo er sich um fremde Interessen bemüht; und hierin liegt eine weitere Ungereimtheit; denn ein Gott, welcher sein eigenes Interesse verfolgte, würde gar kein Gott mehr sein. Endlich liegt auch in der Annahme der Verschiedenheit der Seele (*puruṣha*) von Gott sowie in der Annahme der Thatlosigkeit der Seele eine Ungereimtheit.

595

38. sambandha-anupapatteḥ ca

auch wegen der Unmöglichkeit einer Verknüpfung.

Und noch eine weitere Ungereimtheit: der Gott, welcher von der Urmaterie und dem Puruṣha (Seele) verschieden wäre, könnte dieselben nicht regieren ohne mit ihnen irgendwie verknüpft zu sein. Diese Verknüpfung aber kann weder eine bloße [aggregatartige] Verbindung (*samyoga*) sein, weil Urmaterie, Seele und Gott allgegenwärtig und gliederlos sind; noch auch kann sie als eine Inhärenz (*samavāya*) gedacht werden, weil dabei von einem Inhärenzenden und einem Inhärenzträger [bei den Gegnern] nicht die Rede ist; noch kann man an irgend eine andere als Wirkung sich ergebende Verknüpfung denken, weil das ganze Verhältnis von Wirkung und Ursache [erst durch jene Verknüpfung bedingt wird, somit] seinem ersten Anfange nach ein unerwiesenes bleibt. Fragt ihr, wie es denn die Anhänger des Brahman halten, so wei-

sen wir das ab, weil bei uns die Verknüpfung [zwischen Gott und Seele] auf der Identität beider beruht. Hierzu kommt, daß der Brahmanlehrer die Natur der Ursache u. s. w. gemäß der heiligen Überlieferung bestimmt, daß sich somit bei ihm nicht alles notwendigerweise so zu verhalten braucht, wie es die [von ihm nicht als absolut real anerkannte] Erfahrung lehrt; der Gegner hingegen bestimmt die Natur der Ursache u. s. w. gemäß Erfahrungsbeispielen, und somit muß er alles, was die Erfahrung lehrt, als richtig annehmen; — das ist der Unterschied. Meint ihr, daß auch der Gegner sich ebenso gut auf eine heilige Überlieferung stütze, weil das von Philosophen (wörtlich: Allwissenden, p. 498, 4) Überlieferte den Wert einer heiligen Überlieferung habe, so bestreiten wir das, weil dabei ein Circelschluss stattfindet, sofern die Allwissenheit [jener Philosophen] auf Kredit der heiligen Überlieferung, und | die Heiligkeit der Überlieferung auf Kredit der Allwissenheit 596 angenommen wird. Somit ist die Aufstellung eines Gottes von Seiten der Sāṅkhya- und Yoga-Lehrer ungerechtfertigt; und in ähnlicher Weise läßt sich auch bei den übrigen aufservedischen Aufstellungen eines Gottes je nach Befund die Ungereintheit erweisen.

39. *adhishthāna-anupapateḥ ca*

auch wegen Unmöglichkeit eines Substrates.

Auch darum ist der von den Anhängern der Reflexion aufgestellte Gott unzulässig, weil derselbe, ebenso wie der Töpfer den Thon, irgend welche Urstoffe, wenn er sie bewegen soll, als Substrat haben müßte; dieses aber ist nicht der Fall: denn die Urmaterie kann, weil sie unwahrnehmbar und der Farbe u. s. w. ermangelnd ist, somit von anderer Natur ist als der Thon u. s. w., dem Gotte nicht als dieses Substrat dienen.

40. *karaṇavac cen? na bhoga-ādibhyaḥ*

organhaft, meint ihr? Nein! wegen des Genusses u. s. w.

Aber könnte nicht [„organhaft“, d. h.] ähnlich wie die Seele (*puruṣha*) als Substrat die Schar der Organe, die Sehkraft u. s. w. hat, obwohl dieselben unwahrnehmbar und der Farbe u. s. w. ermangelnd sind, ebenso der Gott als Substrat die Urmaterie haben? Auch dies ist unannehmbar; denn daß die Seele die Schar der Organe als Substrat hat, ergibt sich daraus, daß sie eine genie-

sende ist; im vorliegenden Falle aber ist ein Genießen u. s. w. nicht abzusehen. Würde aber die Analogie [der Urmaterie] mit
597 der Schar der Organe anerkannt, | so müßte ebenso wie bei den wandernden Seelen auch bei Gott ein Genießen u. s. w. statthaben.

Man kann die beiden letzten Sūtra's auch anders erklären. „*Auch wegen Unmöglichkeit eines Substrates*“; d. h. auch darum ist der von den Anhängern der Reflexion angenommene Gott unstatthaft, weil, wie die Erfahrung zeigt, ein Herrscher sein Reich nur beherrschen kann, sofern er ein Substrat, d. h. einen Leib besitzt, nicht ohne dieses Substrat; und somit müßte man, diesem Erfahrungsbeispiele gemäß, wenn man einen unsichtbaren Gott annehmen wollte, auch diesem Gotte irgend einen Leib als Standort seiner Organe beilegen; dieses aber ist unmöglich; denn ein Leib entsteht erst im Verlaufe der Schöpfung; vor der Schöpfung ist er undenkbar. Somit würde dem Gotte das Substrat fehlen; ohne dieses aber könnte er nicht der Beweger [der Materie] sein, wie aus der Erfahrung ersichtlich. — „*Organhaft, meint*“
598 „*ihr? Nein! wegen des Genusses u. s. w.*“; d. h. vielleicht könnte man im Einklange mit der Erfahrung auch bei Gott | irgend einen [„organhaften“ d. h.] den Standort der Organe bildenden Leib, wenn man so will, annehmen; aber auch damit kommt man nicht durch; denn wenn Gott einen Leib hat, so muß ihm ebenso wie der wandernden Seele ein Genießen u. s. w. beigelegt werden, und daraus würde folgen, daß [ebenso wie die Wanderseele] auch Gott der Göttlichkeit ermangelte.

41. *antavattvam asarvajñatā vā*

entweder Endlichkeit oder Nichtallwissenheit.

Auch aus folgendem Grunde ist der von den Anhängern der Reflexion aufgestellte Gott unmöglich. Gott wird nämlich von ihnen aufgefaßt als allwissend und unendlich; für unendlich gilt aber weiter auch die Urmaterie und für unendlich die von einander verschiedenen Seelen. Hierbei nun muß man entweder annehmen, daß Gott, als der allwissende, die bestimmte Größe der Urmaterie, der Seelen und seiner selbst umgrenzt [d. h. durch sein Denken derselben begrifflich limitiert], oder daß er sie nicht umgrenzt. Beiden Fällen aber haftet ein Fehler an. Nämlich, wenn man das Erstere annimmt, so folgt notwendig, daß Urmaterie, Seele und Gott, weil ihrer bestimmten Größe nach umgrenzt, [der Zeit nach] endlich sind. Denn so zeigt es die Erfahrung; indem jedes Ding, welches seiner bestimmten Größe nach umgrenzt ist, wie z. B. der Topf, erfahrungsmäßig ein Ende nimmt. Ebenso

nun muß auch die Dreiheit von Urmaterie, Seelen und Gott, da sie ihrer bestimmten Größe nach umgrenzt sind, ein Ende nehmen. Zunächst nun ist schon der Zahlumfang, zufolge der Dreiheit von Urmaterie, Seelen und Gott, ein umgrenzter; dann aber muß in Betreff dieser Dreiheit auch der Umfang ihrer Wesensbeschaffenheit | von Gott [indem er sie der bestimmten Summe ihrer Merkmale nach erkennt und somit begrifflich limitiert] umgrenzt werden. 599 Und allerdings ist die Anzahl der Seelen eine große [aber doch keine unendliche]; und hieraus folgt, daß bei denjenigen unter den ihrer Zahlgröße nach begrenzten Seelen, welche von dem Saṃsāra erlöst werden, die Wanderung ein Ende nimmt, somit ihr Wanderersein ein endliches ist. Ebenso muß bei den übrigen, indem sie nach und nach erlöst werden, die Wanderung und das Wanderersein ein Ende nehmen. Was aber weiter die Urmaterie mitsamt ihren Umwandlungen betrifft, so ist ihr Substratsein für Gott, da es um der Seelen willen besteht, nur durch das Wanderersein derselben motiviert; nachdem sie aber von Seelen entleert ist, wozu soll sie dann noch Gott als Substrat dienen? Und welches Objekt könnte dann noch die Allwissenheit und Allmacht Gottes haben? Ergiebt sich aber hieraus, daß Urmaterie, Seelen und Gott einmal ein Ende nehmen, so folgt weiter, daß sie auch einen Anfang genommen haben müssen; haben sie aber Anfang und Ende, so sind wir bei der Theorie des Nihilismus angelangt. — Will man, um diesem Fehler zu entgehen, den letzteren der beiden oben genannten Fälle annehmen, so werden dann also Urmaterie, Seelen und Gott selbst nicht von Gott ihrer bestimmten Größe nach [denkend] umgrenzt; dann stellt sich ein anderer Fehler ein, sofern damit die Annahme der Allwissenheit Gottes aufgegeben werden muß [nur ein Endliches kann erkannt werden]. — Auch darum also ist die von den Anhängern der Reflexion angenommene Kausalität Gottes [als bloßer *causa efficiens*, nicht *materialis*] eine ungereimte.

Achtes Adhikaraṇam.

42. *utpatti-asambhavāt*

600

wegen der Unmöglichkeit des Hervorgehens.

Wir haben die Meinung derjenigen, welche Gott nicht als Urstoff, sondern nur als Regierer und bewirkende Ursache gelten lassen wollen, widerlegt. Jetzt bleibt nur noch die Meinung

derjenigen zu widerlegen, für welche Gott sowohl Urstoff als auch Regierer und somit die beiderseitige Ursache ist. — Aber haben wir nicht selbst mit Berufung auf die Schrift Gott in dieser Weise oben als Urstoff und als Regierer erwiesen, und steht es nicht fest, daß auch die Smṛiti, sofern sie der Schrift nachfolgt, als Autorität gilt? Warum wird also diese Annahme derselben hier bekämpft? — Wir antworten: allerdings giebt dieser Teil der gegnerischen Meinung wegen seiner Gleichartigkeit mit unserer Lehre zu Ausstellungen keine Veranlassung; wohl aber giebt eine solche ein anderer Teil dieser Lehre; daher wir ihn bekämpfen müssen. Nämlich die *Bhāgavata*'s glauben, daß nur der verehrungswürdige, einheitliche, seinem Wesen nach aus lauter Erkenntnis bestehende Vāsudeva die absolute Realität ausmacht. Indem dieser sein Wesen vierfach zerteilt, besteht er in seiner Zerlegung als Vāsudeva, Saṅkarshana, Pradyumna und Aniruddha. Als Vāsudeva ist er der höchste Ātman, als Saṅkarshana die individuelle Seele, als Pradyumna das Manas, als Aniruddha das

601 Ich-Bewußtsein. Unter ihnen bildet | Vāsudeva den letzten Grund, während die anderen, Saṅkarshana u. s. w., seine Wirkungen sind. Wenn man diesen so beschaffenen Bhagavān hundert Jahre hindurch durch Nahen zu ihm, Angebinde, Opfer, Studium und religiöse Übungen verehrt hat, so wird man seine Sünden los und gehet zu Bhagavān ein. Wenn es nun hierbei heißt: „jener „Nārāyaṇa, welcher höher als das Unoffenbare, der höchste Ātman „und die Seele von allem ist, dieser besteht vielfältiglich, indem „er sich selbst durch sich selbst zerlegt“, so haben wir auch dagegen nichts einzuwenden, indem auch aus Schriftworten wie „er „besteht einfach, er besteht dreifach“ u. s. w. (Chänd. 7, 26, 2) das Bestehen des höchsten Ātman in vielfältiger Gestalt sich ergibt. Und auch wenn weiter die Verehrung dieses Bhagavān durch Nahen zu ihm u. s. w. mittels eines unablässigen Richtens der Gedanken auf ihn gefordert wird, so widersprechen wir auch dem nicht, weil von Schrift und Smṛiti das Sichversenken in Gott gut geheißen wird. Wenn aber weiter gesagt wird, daß aus Vāsudeva Saṅkarshana hervorgehe, aus Saṅkarshana Pradyumna, und aus Pradyumna Aniruddha, so müssen wir bemerken: es geht nicht an, daß aus der Vāsudeva genannten höchsten Seele die Saṅkarshana genannte individuelle Seele hervorgehe, weil dabei der Fehler eintreten würde, daß die letztere nicht ewig u. s. w. wäre; denn wenn die individuelle Seele entstanden ist, so kann sie nicht ewig sein. Somit könnte darin, daß dieselbe zu Bhagavān eingeht, keine Erlösung liegen, weil sie dabei als Wirkung, falls

602 sie nicht zugleich die Ursache selbst ist, | zu Grunde gehen würde. Darum wird auch weiter unten der Lehrer die Entstehung der individuellen Seele in Abrede stellen mit den Worten: „nicht das Selbst, weil nicht schriftgemäß; auch wegen der

„Ewigkeit nach jenen [Schriftstellen]“ (Sūtram 2, 3, 17). — Somit ist diese Annahme unzutreffend.

43. *na ca kartuh karāṇam*

auch [entsteht] nicht aus dem Wirker das Werkzeug.

Auch darum ist diese Annahme unzutreffend, weil die Erfahrung zeigt, daß „nicht aus dem Wirker“, z. B. aus Devadatta, „das Werkzeug“, z. B. die Axt, hervorgeht. Nun lehren aber die Bhāgavata's, daß aus der Seele als Wirker, welche Saṅkarṣaṇa heißt, das Manas als Werkzeug, welches Pradyumna heißt, hervorgehe, und daß aus diesem wiederum als Wirker das Aniruddha genannte Ich-Bowußtsein hervorgehe. Dieses aber können wir, so lange man uns kein Erfahrungsbeispiel dafür beibringt, nicht zugeben; denn eine Schriftstelle, welche es lehrte, giebt es nicht.

44. *vijñāna-ādi-bhāve vā tad-apratishedhaḥ*

auch damit, daß sie Erkenntnis u. s. w. sind, ist keine Abhülfe dafür geschaffen.

‘Aber’, könnte man sagen, ‘jene genannten, Saṅkarṣaṇa u. s. w., werden gar nicht als individuelle Seele u. s. w. hingestellt, sondern sie sind vielmehr sämtlich Götterherren, welche mit den göttlichen Prädikaten des Wissens, der Herrschaft, Macht, Kraft, Tüchtigkeit und Energie ausgerüstet sind; denn es heißt: „diese „alle sind Vāsudeva's, sind ohne Mangel, ohne Stütze | und ohne 603 „Tadel“; daher jener (Sūtram 2, 2, 42) gerügte Fehler, daß ein Hervorgehen derselben unmöglich sei, nicht auf sie zutrifft.’ — Darauf erwidern wir, daß auch so „keine Abhülfe dafür geschaffen ist“; nämlich keine Abhülfe dafür, daß ihr Hervorgehen unmöglich ist; es stellt sich nämlich, das ist der Sinn, jener Fehler, die Unmöglichkeit ihres Hervorgehens, in anderer Weise wieder ein. Wie das? Nun, wenn die Meinung diese ist, daß alle jene viere, Vāsudeva u. s. w., von einander verschiedene Götterherren von gleicher Beschaffenheit sind, so können sie nicht ein Wesen ausmachen; dann aber wird die Annahme einer Mehrheit von Götterherren überflüssig, weil sich die [Welt als] Wirkung Gottes auch aus einem Gott allein erklären läßt. Auch ist damit die Voraussetzung aufgegeben, daß der verehrungswürdige einheitliche Vāsudeva allein die absolute Realität bilde. Oder ist die Meinung, daß die vier genannten Wesen Zerlegungen des

einen Bhagavān und von gleichen Eigenschaften wie er seien? Nun, dann bleibt es eben mit Bezug auf sie dabei, daß ihr Hervorgehen unmöglich ist. Denn es ist nicht möglich, daß aus Vāsudeva Saṅkarahana, aus Saṅkarahana Pradyumna, aus Pradyumna Aniruddha hervorgehe, weil das Hinausreichen fehlt; denn bei Wirkung und Ursache muß ein Hinausreichen der Ursache zur Wirkung hinüber stattfinden, wie das des Thones zu den Gefäßen hinüber. Denn ohne dieses Hinausreichen kann von den Begriffen Ursache und Wirkung nicht die Rede sein. Auch findet sich in den Lehrsätzen des *Pañcarātram* keinerlei Unterscheidung angegeben, vermöge deren zwischen Vāsudeva und den übrigen [ähnlich wie bei uns zwischen Brahman und seinen Manifestationen, p. 62, S. 19, vgl. p. 113, S. 48] im einzelnen oder im ganzen ein Mehr oder Minder von Wissen und Machtvollkommenheit 604 stattfände, | sondern sie werden alle ohne Unterschied als Zerlegungen des Vāsudeva betrachtet. Auch dürfte man für diese Zerlegungen des Bhagavān nicht bei der Vierzahl stehen bleiben, weil sich diese ganze Welt von Brahman bis zur Pflanze herab als eine Zerlegung des Bhagavān ausweist.

45. *vipratishedhāc ca*

auch wegen des Widerspruchs.

Auch läßt sich vielfacher „Widerspruch“ in diesem Lehrsysteme bemerken. So z. B. in der Art, wie [jene vier Zerlegungen des Vāsudeva] als Träger der [allen gemeinsamen] Qualitäten angenommen werden. Diese Qualitäten sind nämlich Erkenntnis, Herrlichkeit, Kraft, Macht, Tüchtigkeit und Energie, [welche sich der individuellen Seele, dem Manas und dem Ich-Bewußtsein in gleich hohem Grade nicht ohne Widerspruch beilegen lassen; und doch geschieht dies,] denn es heißt „alle diese Selbstes sind verehrungs-„würdig, sind Vāsudeva's“. — Auch zeigt sich ein Widerspruch gegen den Veda, denn wenn es heißt: „nachdem Çāṇḍilya in den „vier Veden das höchste Glück nicht gefunden, so ist er zu diesem „Lehrsysteme gelangt“, so liegt in diesen Worten ein Tadel des Veda. Auch darum also steht fest, daß diese Annahme unrichtig ist.

So lautet in dem Kommentare zur erlauchten *Çāriraka-mimāṅsā*, dem Werke der verehrungswürdigen Füße des Çāṅkara, im zweiten *Adhyāya* der zweite *Pāda*.

Des zweiten Adhyāya

DRITTER PĀDA.

Om! Verehrung dem höchsten Ātman!

Erstes Adhikaraṇam.

1. 'na vijad, aṣṛuteḥ'

'nicht der Äther (Raum), weil das Schriftzeugnis fehlt'. 606

In den Vedāntatexten bemerkt man hier und da Schriftstellen über die Schöpfung, welche in verschiedener Weise vorgehen. So erwähnen einige eine Schöpfung des Äthers (Raumes), und andere wieder nicht. Ebenso lehren die einen eine Schöpfung des Windes, und die andern nicht. Ebenso steht es mit der individuellen Seele und den Lebensorganen. Ähnlich läßt sich wiederum in andern Schriftstellen ein Widerspruch in Bezug auf die Reihenfolge [der Emanationen] bemerken. Wo wir bei den Gegnern einen Widerspruch fanden, da erklärten wir, daß dieselben keine Beachtung verdienen; in ähnlicher Weise könnte man denken, daß auch unsere eigene Lehre keine Beachtung verdiene, weil sie widersprechend sei. Um dem zu begegnen, und um den Schriftsinn aller Vedāntastellen, die von der Schöpfung handeln, als tadellos zu erweisen, dazu dient die nächstfolgende Ausführung. Stellt sich dabei die Tadellosigkeit des Schriftwortes heraus, so folgt, daß das genannte Bedenken in sich zerfällt.

Zunächst also erhebt sich in Bezug auf den Äther (Raum) ! die Frage, ob für diesen Äther ein Entstehen anzunehmen ist oder 606

nicht anzunehmen ist. — Hier könnte nun einer behaupten: „nicht ‚der Äther, weil das Schriftzeugnis fehlt“; d. h. der Äther kann ‚nicht entstanden sein; warum? ‚weil das Schriftzeugnis fehlt“, d. h. weil in dem Abschnitte von der Schöpfung seiner keine Erwähnung in der Schrift geschieht. Nämlich im Chândogyam heißt es: „seiend nur, o Teurer, war dieses zu Anfang, eines nur und „ohne zweites“ (Chând. 6, 2, 1); und dann heißt es von dem hier ‚unter dem „Seienden“ gemeinten Brahman: „dasselbige beabsichtigte, da schuf es das Feuer“ (Chând. 6, 2, 3). Hier wird ‚von den fünf Elementen das mittlere, nämlich das Feuer, zum ‚Anfange gemacht, und nur von dreien unter ihnen, dem Feuer, ‚dem Wasser und der Nahrung, eine Entstehung gelehrt. Nun ‚ist aber die Schrift für uns die Autorität, durch welche uns eine ‚Erkenntnis der übersinnlichen Dinge zu Teil wird, und ein Schriftzeugnis, welches die Entstehung des Äthers lehrte, liegt hier nicht ‚vor. Somit ist eine Entstehung des Äthers nicht anzunehmen.“ — So könnte man meinen.

2. ‚asti tu‘

‚sie ist vielmehr doch vorhanden‘.

Das Wort „vielmehr“ bezieht sich auf eine andere [ebenfalls gegnerische] Meinung. ‚Mag auch‘, so könnte man nämlich erwidern, ‚im Chândogyam keine Schöpfung des Äthers gelehrt werden, so liegt sie doch in einer andern Schriftstelle vor. Denn 607 ‚bei den Taittiriyaka’s heißt es: | „Wahrheit, Erkenntnis, unendlich ist das Brahman“, und dann: „fürwahr, aus diesem Ātman „ist der Äther entstanden“ (Taitt. 2, 1). Es liegt somit hier ein ‚Widerspruch der beiden Schriftstellen vor, sofern die Schöpfung ‚nach der einen (Chând. 6, 2, 3) mit dem Feuer, nach der andern ‚(Taitt. 2, 1) mit dem Äther anhebt.“ — Aber ziemt es sich nicht, anzunehmen, daß beide Schriftstellen übereinstimmen? — ‚Freilich ‚ziemt es sich, dieses anzunehmen, aber man kann es nicht annehmen; denn wenn die Schrift mit den Worten: „da schuf er „das Feuer“ den Schöpfer nur als mit dem Schaffen des einen ‚beschäftigt darstellt, so kann man darin doch nicht eine Verknüpfung desselben mit dem Schaffen zweier Elemente finden, ‚gleich als wenn es hiesse: „da schuf er das Feuer, da schuf er „den Äther.“ — Aber man kann doch auch ein nur einmal genanntes Subjekt mit zwei Prädikaten verknüpfen und z. B. sagen: „er kochte die Suppe und dann den Reis“. Ebenso können wir in unserm Falle die Sache dahin auffassen, daß das Brahman zuerst den Äther und sodann das Feuer erschaffen habe! — ‚Das ‚geht nicht an, weil im Chândogyam als Erstentstandenes das Feuer,

‘im Taittiriyakan hingegen der Äther erwähnt wird, und weil beide zugleich nicht das Erstentstandene sein können. Damit kommen wir noch auf einen weiteren Widerspruch mit der andern Schriftstelle; denn wenn es heißt: „fürwahr aus diesem Âtman ist der „Äther entstanden“ (Taitt. 2, 1), so kann man nicht, — gleich als wenn es hiesse: „aus ihm ist der Äther entstanden“, „aus ihm ist das Feuer entstanden“, — den nur einmal vorkommenden Ablativ [„aus ihm“] und das nur einmal erwähnte Entstehen gleichzeitig | auf den Äther und das Feuer beziehen; zumal es 608 nachher noch speciell heißt: „aus dem Winde das Feuer“ [worin liegt, das das Feuer nicht, wie die Chândogyastelle besagt, unmittelbar aus Brahman entstanden ist].’

Gegen diesen behaupteten Widerspruch könnte nun wieder ein anderer [Gegner] einwenden:

3. ‘*gaunî, asamâhvatî*’

‘uneigentlich, wegen der Unmöglichkeit’.

‘Eine Entstehung des Äthers ist nicht anzunehmen und zwar eben weil [in der Stelle Chând. 6, 2] „das Schriftzeugnis dafür „fehlt“; und wenn nun doch wieder eine andere Schriftstelle sich anführen läßt, welche von einer Entstehung des Äthers redet, so muß dieselbe „uneigentlich“ aufgefaßt werden; warum? „wegen der „Unmöglichkeit“, d. h. weil es nicht möglich ist, sich eine Entstehung des Raumes (Äthers) vorzustellen, wie wenigstens diejenigen annehmen, welche in den Meinungen des erlauchten Kanâda wandeln. Diese nämlich bestreiten die Entstehung des Raumes, weil er aus ihrem Vorrate von Ursachen sich nicht ableiten läßt. Alles nämlich, so lehren sie, was entsteht, muß hervorgehen aus der [die Wirkung] inhärierend-habenden, der [sie] nicht-inhärierend-habenden und der bewirkenden Ursache. Für eine Substanz nun liegt die inhärierend-habende Ursache in einer andern Substanz, welche mit ihr gleichartig und dabei vielheitlich ist [wie z. B. die Erdatome es sind, denen die Erde als Substanz inhäriert]. Für den Raum aber gibt es keine ihn bedingende, mit ihm gleichartige und dabei vielheitliche Substanz, aus welcher als inhärierend-habender Ursache und aus deren Verbindung als nicht-inhärierend-habender Ursache der Raum hervorgehen könnte. Fehlt es aber an diesen beiden, | so kann noch viel weniger von einer dieselben 609 voraussetzenden bewirkenden Ursache für den Raum die Rede sein. — Hierzu kommt, das für alles, was eine Entstehung hat, z. B. für das Feuer u. s. w., sich ein Unterschied vorstellen läßt zwischen der Zeit vor und der nach dem Entstehen, derart, das

‘vor dem Entstehen die entsprechenden Wirkungen, z. B. das
 ‘Leuchten (lies: *prakāṣa*) u. s. w., nicht da waren, und daß sie
 ‘nun hinterher da sind. Für den Raum nun also kann man sich
 ‘einen derartigen Unterschied zwischen der Zeit vor und der nach
 ‘seinem Entstehen nicht vorstellen. Denn könnte man sich wohl
 ‘dabei beruhigen, anzunehmen, daß vor der Weltschöpfung kein
 ‘freier Raum, keine Weite, kein Offenes gewesen wäre? — Ferner
 ‘auch darum, weil der Raum von der Erdē und den übrigen
 ‘[wirklich aus den Atomen entstandenen Substanzen] wesensver-
 ‘schieden ist, sofern er [im Gegensatze zu ihnen] Allgegen-
 ‘wart u. s. w. besitzt, ist zu schließen, daß der Raum nicht ent-
 ‘standen sein kann. — Somit muß man annehmen, daß, so wie
 ‘in den Redensarten, „mache Raum“, „es ist Raum geworden“,
 ‘die Worte „machen“ und „werden“ bildlich zu nehmen sind, —
 ‘oder wie man auch von dem Raum eines Gefäßes, dem Raum
 ‘eines Kruges, dem Raum eines Hauses redet, wobei trotz der
 ‘Einheit des Raumes von einer Vielheit von Räumen gesprochen
 ‘wird, — wie es ja auch im Veda heißt: „die wilden Tiere sollen
 ‘„sie in den Zwischenräumen opfern“ (vgl. Çatap. br. 13, 5, 1, 15),
 ‘— daß in ähnlicher Weise die Schriftstelle von der Entstehung
 ‘des Raumes „uneigentlich“ zu nehmen ist.’

610

4. ‘*çabdāc ca*’

‘auch wegen des Schriftwortes’.

‘Auch ein Schriftwort bezeugt das Nichtentstehen des
 ‘Raumes, wenn es heißt: „der Wind und der Luftraum (*antari-*
 ‘*kṣham*), das ist das Unsterbliche“ (Bṛih. 2, 3, 3); denn für ein
 ‘Unsterbliches ist keine Entstehung möglich. Und auch wenn die
 ‘Schrift in den Worten: „dem Raume gleich, allgegenwärtig,
 ‘„ewig“, das Brahman wegen seiner Eigenschaften der Allgegen-
 ‘wart und Ewigkeit mit dem Raume vergleicht, so giebt sie damit
 ‘zu erkennen, daß diese beiden Eigenschaften auch dem Raume
 ‘zukommen. Ist er aber von dieser Beschaffenheit, so ist eine
 ‘Entstehung desselben unmöglich. Man kann auch an die Worte
 ‘erinnern: „so unendlich wie dieser Raum ist, so unendlich ist
 ‘„der *Ātman*, das soll man wissen“, und: „das Brahman hat den
 ‘„Raum als Leib, den Raum als Selbst“. Wäre der Raum ent-
 ‘standen, so könnte das Brahman nicht denselben, ähnlich wie
 ‘die Lotosblume die blaue Farbe, als Merkmal an sich tragen.
 ‘Daher besagt die Stelle, daß das Brahman ewig, weil von gleicher
 ‘Beschaffenheit wie der Raum, sei.’

5. 'syāc ca ekasya, brahma-çabdavat'

'auch kann ja das eine [Wort einmal bildlich und dann wieder eigentlich gebraucht werden], so wie das Wort Brahman'.

Dieses Sūtram ist die Antwort auf einen [zweifelhaften] Punkt. — Man könnte nämlich [den Ausführungen des Gegners] mit den Worten entgegnetreten: nun ja, aber wie ist es möglich, daß das eine und nämliche Wort „entstanden“ in der Stelle: „fürwahr „aus diesem Ātman ist der Äther entstanden“ u. s. w. (Taitt. 2, 1), im weitem Verlaufe der Stelle, bei dem Feuer u. s. w., wo es wieder vorkommt, im eigentlichen Sinne, | bei dem Äther (Raum) ⁶¹¹ hingegen uneigentlich gebraucht sein soll? — Hierauf antwortet der Gegner: „auch kann ja das eine“, nämlich das Wort „ent- „standen“, indem es sich auf verschiedene Gegenstände bezieht, 'uneigentlich und dann wieder eigentlich gebraucht werden, „so „wie das Wort Brahman“. So wie nämlich das eine Wort „Brah- „man in der Stelle: „durch Buße suche das Brahman zu erkennen, „Buße ist das Brahman“ u. s. w. (Taitt. 3, 2) von der Nahrung 'und den folgenden in bildlichem, von der Wonne hingegen in 'eigentlichem Sinne gebraucht wird; — und so wie [ebendasselbst] 'von der Buße als einem Mittel der Erkenntnis des Brahman das 'Wort „Brahman“ bildlich gebraucht wird, hingegen von dem 'zu erkennenden Brahman in eigentlichem Sinne, ebenso könnte 'es auch hier sein.' — Aber wie kann, wenn der Äther nicht entstanden sein soll, die Behauptung, daß die Weltursache „eines „nur und ohne zweites“ sei (Chând. 6, 2, 1), zu Rechte bestehen? würde dann nicht das Brahman den Raum als ein zweites neben sich haben? Und wie kann es dann (z. B. Brih. 2, 4, 5. Chând. 6, 1. Muṇḍ. 1, 1, 3) heißen, daß durch die Erkenntnis des Brahman alles erkannt sei? — Darauf antwortet der Gegner: 'was 'zunächst das Wort „eines nur“ (Chând. 6, 2, 1) betrifft, so kann 'dasselbe nur gelten in Hinsicht der aus Brahman hervorgegange- 'nen Wirkungen. Es steht damit ähnlich, wie wenn einer am 'vorhergehenden Tage in dem Hause eines Töpfers den Thon, den 'Stab und die Töpferscheibe bemerkt hat, und am folgenden Tage 'bemerkt er die verschiedenen, daraus gearbeiteten Gefäße und 'spricht: „gestern war dieses alles nur Thon allein“; womit er 'doch offenbar nur sagen will, daß dasjenige, was aus dem Thone 'entstanden ist, am vorigen Tage noch nicht vorhanden gewesen 'sei, nicht aber, daß auch der Stab und die Töpferscheibe damals 'nur Thon gewesen seien. In ähnlicher Weise will die Schrift- 'stelle von der Zweitlosigkeit des Brahman nur jeden Vorsteher

des Urstoffes außer Brahman ausschließen und besagen, daß, während z. B. bei der Hervorbringung der Gefäße aus dem Thone der Töpfer es ist, welcher dem Thone vorsteht, hingegen bei der Hervorbringung der Welt aus dem Brahman kein anderer Vorsteher vorhanden ist als Brahman selbst. — Übrigens wird auch damit, daß der Raum als ein zweites neben Brahman besteht, die Zweitlosigkeit des Brahman noch gar nicht aufgehoben. Denn eine Verschiedenheit ist nur da, wo ein Gegensatz der Merkmale vorliegt; | zwischen Brahman und dem Raume aber besteht vor der Schöpfung kein Gegensatz der Merkmale, weil beide, ähnlich wie Milch und Wasser, wenn sie gemischt werden, in gleicher Weise die Eigenschaften der Alldurchdringung und Gestaltlosigkeit besitzen; zur Zeit der Schöpfung hingegen tritt das Brahman in Aktion, um die Welt hervorzubringen, während der Raum unbewegt bleibt, wodurch dann die Verschiedenheit beider zu Tage tritt. — Ebenso ist auch aus Schriftstellen wie: „das Brahman „hat den Raum als Leib“ ersichtlich, daß dabei Brahman und der Raum als etwas Identisches betrachtet werden; und darum ist es auch möglich, daß mit der bloßen Erkenntnis des Brahman schon alles erkannt ist. -- Hierzu kommt, daß alle Wirkung, wenn sie entsteht, in der Art entsteht, daß sie an Ort und Zeit nicht über den Raum hinausreicht, und daß der Raum hinwiderum an Ort und Zeit nicht über das Brahman hinausreicht; und hieraus folgt, daß in der Erkenntnis des Brahman und des aus ihm Erschaffenen die Erkenntnis des Raumes schon mit einbegriffen ist. Es ist damit, wie wenn man in einen Topf voll Milch einige Tropfen Wasser gießt; wer die Milch trinkt, trinkt dieselben mit; denn nachdem die Milch ausgetrunken ist, bleiben keine Wassertropfen mehr übrig. Weil also der Raum über das Brahman und seine Hervorbringungen nach Ort und Zeit nicht hinausreicht, deswegen ist in der Erkenntnis des Brahman der Raum schon mit einbegriffen. — Somit ist die Schriftstelle, welche eine Entstehung des Raumes lehrt, bildlich zu nehmen.

Auf diese Behauptungen des Gegners dient zur Antwort:

613

6. *pratijñā-ahānir avyatikāc, chabdehhyah*

die Verheißung der Schrift bleibt [nur dann] nicht unerfüllt, wenn [der Raum] nicht darüber hinaus besteht, wegen der Schriftstellen.

Die Schrift sagt: „wodurch [auch] das Ungehörte ein [schon] Gehörtes, das Unverständene ein Verstandenes, das Unerkannte

„ein Erkanntes wird“ (Chând. 6, 1, 2); — „fürwahr, von wem „der Âtman gesehen, gehört, verstanden und erkannt worden ist, „von dem wird diese ganze Welt gewufst“ (Brîh. 4, 5, 6); — „was „ist das, o Ehrwürdiger, mit dessen Erkenntnis diese ganze Welt „erkannt ist“ (Mund. 1, 1, 3); — „kein Wissen giebt es aufer- „halb des Seienden“; — so lautet in den verschiedenen Vedânta-
texten die Verheißung [des Eipen, in dem Alles erkannt sein solle]. Diese Verheißung bleibt nur dann nicht unerfüllt, be-
steht nur dann ohne Widerspruch, wenn die gesamte aus Dingen bestehende Welt über das zu erkennende Brahman nicht hinaus-
reicht. Reicht irgend etwas über Brahman hinaus, so geht die Verheißung, das mit der Erkenntnis des einen [Brahman] alles
erkannt sein solle, nicht in Erfüllung. Dieses Nichthinausreichen ist aber nur dann möglich, wenn die gesamte aus Dingen be-
stehende Welt aus dem einen Brahman entstanden ist. Denn „wegen der Schriftstellen“ ergibt sich, das die Erfüllung jener
Verheißung nur in dem Sinne zu denken ist, in welchem das Produkt nicht über den Urstoff, aus dem es hervorgegangen,
hinausreicht. Denn wenn es z. B. heißt: „wodurch [auch] das „Ungehörte ein [schon] Gehörtes wird“ (Chând. 6, 1, 2), so wird
hier etwas verheißten; | und diese Verheißung [das Eins zu lehren, 614
in welchem Alles inbegriffen sei], wird verwirklicht durch die Gleichnisse vom Thone u. s. w., deren Zweck es ist, die Identität
der Wirkung mit der Ursache zu lehren; und nur der Erweisung dieser Identität dienen die weiter folgenden Aussprüche: „seiend
„nur o Teurer, war dieses zu Anfang, eines nur und ohne zweites“ (Chând. 6, 2, 1); „dasselbige beabsichtigte, . . . da schuf er das
„Feuer“ (Chând. 6, 2, 3). Nachdem diese Stellen alle Weltwirkungen aus dem Brahman abgeleitet haben, so zeigt das darin Fol-
gende, das sie nicht über dasselbe hinausreichen, wenn es heißt: „dessen Wesens ist dieses Weltall“ u. s. w. bis zum Ende des
Abschnittes (Chând. 6, 8, 7—16). Wäre der Raum keine Wirkung des Brahman, so würde die Erkenntnis des Raumes nicht in der
Erkenntnis des Brahman inbegriffen sein, und somit würde die Schriftverheißung unerfüllt bleiben. Es ziemt sich aber nicht,
die Unerfülltheit einer Schriftverheißung zuzugeben und dadurch den Veda um seine Autorität zu bringen. — In ähnlicher Weise
geben, je nach den verschiedenen Vedântatexten, bald diese, bald jene Gleichnisse jene Verheißung [als erfüllt] zu erkennen, z. B.
da wo es heißt: „dieses Weltall ist was diese Seele ist“ (Brîh. 2, 4, 6); — „Brahman allein ist dieses Unsterbliche im Osten“ (Mund. 2, 2, 11) u. s. w. Somit folgt, das ebenso gut wie das
Feuer u. s. w. auch der Raum (Äther) u. s. w. entstanden ist.

Wenn hingegen behauptet wurde, das der Raum nicht entstanden sein könne, weil das Schriftzeugnis [in der Stelle Chând. 6, 2, 3] dafür fehle, so ist dieses unzutreffend, weil eine andere

Schriftstelle sich aufweisen läßt, welche die Entstehung des Raumes bezeugt mit den Worten: „fürwahr, aus diesem Âtman ist „der Raum entstanden“ (Taitt. 2, 1). — ‘Freilich läßt sie sich ‘aufweisen’, könnte man sagen, ‘aber sie tritt auf im Widerspruche ‘mit jener andern Stelle: „da schuf er das Feuer“ (Chând. 6, 2, 3), ‘indem nicht alle Schriftstellen mit ein. d. übereinstimmen. Denn ‘Übereinstimmung ist nur zwischen dem, was sich nicht wider-
 615 ‘spricht; hier aber liegt ein Widerspruch vor. Denn es ist nicht ‘möglich, den Schöpfer, wenn er nur einmal genannt wird, | auf ‘ein Zweiheit von geschaffenen Dingen zu beziehen; auch können ‘zwei Dinge nicht beide zugleich das Ersterschaffene sein; und ‘ein Wahlbelieben [wie im Werkteile des Veda] ist hier nicht ‘zulässig.’ — Diese Einwendungen sind nicht zutreffend, weil auch im Taittiriyakam die Schöpfung des Feuers, und zwar an dritter Stelle, erwähnt wird, indem es heißt: „fürwahr aus diesem Âtman „ist der Raum entstanden, aus dem Raume der Wind, aus dem „Winde das Feuer“ (Taitt. 2, 1). Diese Schriftstelle nämlich kann man nicht anders deuten, während sich die Stelle im Chândogyam auch so auffassen läßt, daß Brahman erst nach Erschaffung des Raumes und des Windes das [dort erwähnte] Feuer erschaffen habe. Denn diese Stelle hat, da es ihr nur darum zu thun ist, die Schöpfung des Feuers zu lehren, nicht die Kraft, die in einer andern Schriftstelle bezeugte Schöpfung des Raumes auszu-
 616 schliessen. Denn die eine Stelle kann nicht zwei Zwecke haben [den, die Schöpfung des Feuers zu lehren, und den, die des Raumes zu verneinen]. Wohl aber kann der Schöpfer, obwohl er einer ist, der Reihe nach verschiedene Produkte hervorbringen. Da somit die Annahme einer Übereinstimmung der Stellen möglich ist, so darf man nicht die Schriftstelle, unter dem Vorgeben, daß sie jener andern widerspreche, im Stiche | lassen. Übrigens haben wir gar nicht die Absicht, den Schöpfer da, wo er nur einmal vorkommt, mit einer Zweiheit des zu Schaffenden zu verknüpfen; sondern vielmehr wegen der andern Schriftstelle nehmen wir das andere zu Schaffende hinzu. Und ebenso wie deshalb, weil in der Stelle „fürwahr dieses Weltall ist Brahman; als Tadjalân“ [u. s. w.] (Chând. 3, 14, 1) die Entstehung des Dinglichen aus Brahman schon ausgesagt wird, die nachher an einem andern Orte gelehrt, mit dem Feuer anfangende Stufenreihe der Schöpfung nicht ausgeschlossen zu werden braucht, — ebenso braucht weiter auch, weil hier die Entstehung des Feuers aus Brahman ausgesagt wird, die in einem andern Texte gelehrt mit dem Äther anfangende Stufenreihe der Schöpfung nicht ausgeschlossen zu werden. — ‘Aber hat die erwähnte Stelle, in der es ‘weiter heißt: „als Tadjalân soll man ihn ehren in der Stille“ (Chând. 3, 14, 1), nicht vielmehr nur den Zweck, die Stille des ‘Gemütes anzubefehlen, und nicht den, eine Schöpfung zu lehren;

'so daß sie nicht nötig hat, mit der an einer weiterhin folgenden
 'Stelle gelehrten Stufenreihe zu harmonisieren; während hingegen
 'in dieser weiter folgenden Stelle: „da schuf er das Feuer“ (Chänd.
 '6, 2, 3), eine Aussage über die Schöpfung vorliegt, daher hier
 'die Stufenreihe so festzuhalten ist, wie sie von der Schrift ge-
 'geben wird?' — Wir antworten: nein! denn wir haben nicht
 nötig, der Erstentstehung des Feuers zuliebe den durch eine an-
 dere Schrift bezeugten Artikel von der Raumschöpfung aufzu-
 geben, weil die Reihenfolge nur eine Qualität der verschiedenen
 Artikel | ist [somit diese schon voraussetzt und nicht die Kraft 617
 hat sie umzustofsen]. Übrigens sagt die Stelle: „da schuf er das
 „Feuer“ (Chänd. 6, 2, 3) durchaus nichts über die Reihenfolge aus;
 vielmehr mutmaßt ihr die Reihenfolge nur aus dem Sinne der
 Stelle; diese [bloß gemutmaßte Reihenfolge] aber wird durch die
 in der andern Stelle „aus dem Winde das Feuer“ (Taitt. 2, 1)
 gelehrte Reihenfolge ausgeschlossen. Eine Wahl hingegen oder
 eine Zusammenfassung in Bezug auf die Erstentstehung von Raum
 und Feuer bleibt ausgeschlossen, jene weil sie unmöglich, diese weil
 sie nicht bezeugt ist. Es ist somit zwischen den beiden Schrift-
 stellen ein Widerspruch nicht zuzugeben. Hierzu kommt, daß
 schon allein die zu Anfang der Chändogyastelle gemachte Ver-
 heißung: „wodurch das Ungehörte ein schon Gehörtes wird“
 (Chänd. 6, 1, 2), um richtig zu sein, dazu nötig, den Raum, wenn
 er auch bei der Schöpfung nicht erwähnt wird, zu ergänzen; um
 wieviel mehr müssen wir ihn hinzunehmen, da er in der Taittirya-
 stelle ausdrücklich erwähnt wird! — Wenn ferner oben behauptet
 wurde, daß der Raum, weil er von der Gesamtheit örtlich nicht
 verschieden sei, schon damit, daß man Brahman und seine Wir-
 kungen wisse, mitgewußt werde, daß somit die Verheißung auch
 ohne ihn erfüllt werde, und die Stelle von dem Einen ohne Zweites
 darum keinen Abbruch erleide, indem das Brahman und der Raum,
 wie Wasser und Milch [wenn sie gemischt sind], nicht über ein-
 ander hinausreichten, — so haben wir hierauf zu erwidern, daß
 man die Stelle, wonach durch die Erkenntnis des einen alles er-
 kannt sei, nicht nach Analogie der mit Wasser gemischten Milch
 auffassen darf; vielmehr nötigen die Gleichnisse von dem Thon u. s. w.
 dazu, die Erkenntnis des Ganzen durch Erkenntnis des Einen in
 dem Sinne zu fassen, in welchem mit dem Urstoffe auch schon
 alle seine Produkte erkannt sind. Wollte man die Allerkenntnis
 nach der Analogie mit dem Gemisch von Milch und Wasser ver-
 stehen, so würde sie keine vollkommene Erkenntnis sein. Denn
 das Wasser ist dadurch, daß es durch Erkenntnis der Milch mit-
 begriffen wird, nicht in vollkommener Weise begriffen. | Auch ist 618
 es nicht erlaubt, die Versicherungen des Veda so aufzufassen, daß
 dabei wie bei Menschenwerken an Irrtum, Täuschung oder Betrug
 zu denken wäre. Es enthält aber die Stelle: „eines nur und ohne

„zweites“ (Chänd. 6, 2, 1) eine Versicherung, welche, wenn man sie nach Analogie des Wassers und der Milch auffassen wollte, nicht zu Rechte bestehen könnte. Auch wäre es nicht berechtigt, [wie p. 611, 10 fg. vorgeschlagen] jene Allerkenntnis und jene Versicherung von dem Einen ohne Zweites nur auf einen Teil der Dinge zu beziehen, indem man sie nur in Bezug auf die aus Brahman hervorgehenden Wirkungen gesagt sein liesse. Und wenn dieses auch wegen der Gleichnisse vom Thon u. s. w. zulässig wäre, so darf man diese doch nicht so auslegen, als ginge ihnen nicht vorher die Stelle: „Çvetaketu! dieweil du, o Teurer, also „hochfahrenden Sinnes, dich weise dünkend und stolz bist, hast „du denn auch der Unterweisung nachgefragt, durch welche [auch] „das Ungehörte ein [schon] Gehörtes wird“ u. s. w. (Chänd. 6, 1, 2). Man muß also vielmehr die Allerkenntnis so auffassen, daß sie sich auf alle Dinge ohne Ausnahme bezieht, und dieses dahin verstehen, daß alles als eine Wirkung des Brahman hingestellt wird.

Wenn weiter noch gesagt wurde, daß man die Schriftstelle von der Entstehung des Raumes bildlich verstehen müsse, weil es unmöglich sei, daß der Raum entstanden sei, so erwidern wir darauf:

7. *yāvād-vikāram tu vibhāgo lokavat*

vielmehr ist Teilbarkeit so weit Umwandlung ist,
erfahrungsmäßig.

Das Wort „vielmehr“ bezweckt, die Behauptung jener Unmöglichkeit zu entkräften. — Man darf nämlich gegen die Entstehung des Raumes nicht einwenden, daß eine solche unmöglich sei; denn soweit man in der Erfahrung irgend etwas durch Umwandlung Entstandenes erblickt, — mag es sich nun dabei um [thönerne] Krüge, Töpfe und Becken oder um [goldene] Armbänder, Reife und Ringe oder um [eiserne] Nadeln, Pfeile und Schwerter handeln, — so weit erstreckt sich erfahrungsmäßig auch die Teilbarkeit; hingegen zeigt sich nie und nirgends ein Nichtumgewandeltes, welches die Eigenschaft der Teilbarkeit besäße. Die Teilbarkeit des Raumes aber ist aus der [der ihn erfüllenden Körper, z. B.] der Erde u. s. w. ersichtlich; und darum muß auch er eine Umwandlung sein. Aus demselben Grunde läßt sich beweisen, daß auch der Ort, die Zeit, das Manas und die Atome [nicht unerschaffen, sondern] bloße Wirkungen sind.

‘Aber wird nicht auch der Âtman durch den Raum u. s. w. ‘geteilt; folgt somit nicht, daß auch er, ebenso wie die Gefäße u. s. w., eine bloße Wirkung ist?’ — O nein! denn die

Schrift sagt: „aus dem Âtman ist der Raum entstanden“ (Taitt. 2, 1). Wäre nun auch der Âtman, das Selbst, eine Umwandlung, so würde, weil die Schrift über dasselbe hinaus nichts Höheres lehrt, alle Wirkung vom Raum an abwärts ohne Âtman [ohne Selbst, d. h. seelenlos, wesenlos] sein, da [auch] das Selbst [nur] eine Wirkung wäre, und somit würden wir beim Nihilismus ankommen. Eben weil es das Selbst ist, deswegen geht es nicht an, das Selbst zu bezweifeln. | Denn das Selbst kann man nie- 620 mandem [durch Beweise] beibringen, weil es an sich schon bekannt ist. Denn das Selbst wird nicht durch einen Beweis seiner selbst erwiesen. Denn es ist dasjenige, welches alle Beweismittel, wie Wahrnehmung u. s. w., in Anwendung bringt, um eine Sache, die nicht bekannt ist, zu beweisen. Denn die Objekte der Ausdrücke „Raum“ u. s. w. bedürfen eines Beweises, weil sie nicht als von selbst bekannt angenommen werden; das Selbst aber ist die Basis 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 nur eine Sache, die [von außen] an uns herankommt, nicht aber, die unser eigenes Wesen ist. Denn wer es in Abrede stellt, eben dessen eigenes Wesen ist es; das Feuer kann nicht seine eigene Hitze in Abrede stellen. Und weiter, wenn man sagt: „ich bin es, der jetzt das „gegenwärtige Sein erkennt, ich bin es, der das vergangene und „vorvergangene erkannte, und ich, der das künftige und über- „künftige erkennen wird“, so liegt in diesen Worten, daß, wenn auch das Objekt der Erkenntnis sich ändert, der Erkennende, weil er in Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart ist, | nicht sich 621 ändert; denn sein Wesen ist ewige Gegenwart; daher, wenn auch der Leib zu Asche wird, kein Vergangenes des Selbstes ist, weil sein Wesen die Gegenwart ist; ja es ist sogar nicht einmal denkbar, daß sein Wesen etwas anderes als dieses wäre. Weil somit nur das Selbst allein seinem Wesen nach sich nicht in Abrede stellen läßt, darum kann es keine Wirkung sein; und eben darum muß [mit allem Übrigen auch] der Raum (Äther) eine Wirkung sein.

Wenn weiter behauptet wurde, daß es für den Raum keine ursächliche Substanz gebe, welche ihm gleichartig und dabei vielheitlich sei, so erwidern wir darauf, daß keine Nötigung dafür vorhanden ist, daß nur das Gleichartige und nicht auch das Ungleichartige eine Wirkung hervorbringen könne. So sind z. B. die Fäden [die inhärierend-habende Ursache] und ihre Verbindungen [die nicht-inhärierend-habende Ursache] nicht gleichartig, indem sie sich vielmehr zu einander verhalten wie Substanz und Qualität. Und auch die bewirkenden Ursachen, z. B. das Weber-schiff und der Webstuhl, brauchen nicht notwendig gleichartig [mit-einander] zu sein. — ‘Nun wohl’, könnte man sagen, ‘die Annahme

‘der Gleichartigkeit soll sich auch nur auf die inhärierend-habende
 692 ‘Ursache, nicht | auf die übrigen Ursachen beziehen’. — Aber
 auch das ist nicht unbedingt gültig. Denn die Erfahrung zeigt,
 wie z. B. aus Garn und Kuhhaaren, obwohl sie [untereinander]
 nicht gleichartig sind, der einheitliche Strick gedreht wird; und
 in ähnlicher Weise webt man aus Garn und aus Wolle bunt-
 farbige Decken zusammen. Oder soll sich etwa die Gleichartig-
 keit darauf beziehen, daß [alle Bestandteile der inhärierend-
 habenden Ursache] real und substantiell sein müssen? Dann ist
 die Regel überhaupt überflüssig, denn in so weit ist alles mit allem
 gleichartig. — Weiter ist es auch nicht notwendig, daß nur eine
 Vielheit, nicht auch eine Einheit Ursache sein könne. Denn der
 Gegner behauptet ja selbst, daß das Atom und das Manas die
 erste Wirkung hervorbringen; und hierbei nimmt er an, daß jedes
 einzelne Atom für sich mit Hilfe des Manas seine bestimmte
 Wirkung hervorbringe, nicht aber durch Aggregation mit andern
 Substanzen. — ‘Aber damit überhaupt eine Substanz zu Stande
 ‘komme, muß doch eine vielheitliche Ursache angenommen werden!’
 — Auch das nicht; denn man kann darin auch die Umwandlung
 [einer einheitlichen Ursache] sehen. Jene Bestimmung würde
 richtig sein, wenn sich zeigte, daß eine Substanz, [nur] indem
 sie der Verbindung teilhaftig wird, eine andere Substanz hervor-
 bringe. Es ist aber vielmehr ein und dieselbe Substanz, welche,
 indem sie in einen andern, unterschiedlichen Zustand übergeht,
 als das, was man Wirkung nennt, wahrgenommen wird; dabei ist
 es manohmal ein Vielheitliches, welches sich umwandelt, z. B.
 693 wenn aus Erde und Samenkorn | die Pflanze entsteht, und manch-
 mal ein Einheitliches, wenn z. B. aus der Milch die saure Milch
 entsteht; und es ist kein Götterspruch vorhanden, nach dem nur
 eine vielheitliche Ursache die Wirkung hervorbringen dürfte.
 Darum bleibt es die Wahrheit, was die Schrift lehrt, daß aus
 dem einen Brahman vermittelt der Entstehung des Raumes und
 der übrigen Elemente die Welt geworden ist. Und in diesem
 Sinne hieß es schon oben: „weil man ein Hinzunehmen [von Werk-
 „zeugen] bemerkt, nicht, meint ihr? — Nein, denn es ist wie bei
 „der Milch“ (Sūtram 2, 1, 24).

Wenn weiter noch behauptet wurde, daß man sich, falls der
 Raum entstanden sei, nicht vorstellen könne, wodurch sich die
 ihm vorhergängige Zeit von der nachfolgenden unterscheide, so
 ist das ungeroimt; denn es steht damit so, daß diejenige Be-
 stimmtheit, vermöge deren man den von der Erde u. s. w. ver-
 schiedenen Raum als etwas wirklich Vorhandenes gegenwärtig
 auffaßt, eben diese Bestimmtheit vor der Entstehung des Raumes
 nicht vorhanden war. Und so wie das Brahman existieren konnte,
 auch ohne daß die groben Elemente, die Erde u. s. w. existierten,
 — denn die Schrift sagt „es ist nicht grob und nicht fein“

(Brih. 3, 8, 8), — ebenso konnte dasselbe auch existieren, ohne daß der Raum existierte, indem die Schrift sagt „es ist ohne „Äther (Raum)“ (Brih. 3, 8, 8). Es steht somit fest, daß vor der Schöpfung kein Raum und kein Offenes gewesen ist.

Weiter noch wurde behauptet, daß der Raum unentstanden sein müsse, weil er von der Erde u. s. w. wesensverschieden sei. | Aber auch das ist unrichtig; denn zunächst ist da, wo die Schrift widerspricht, eine Schlußfolgerung auf die Unmöglichkeit eines Entstehens trügerisch; weiter aber ergibt sich die Entstehung durch eine Schlußfolgerung selbst; der Raum kann nicht ewig sein, weil er der Träger einer nicht ewigen Qualität [der Teilbarkeit] ist, ähnlich wie die Gefäße u. s. w., welche man hier als Beispiele anführen kann. Meint ihr, daß er darin von dem Âtman nicht verschieden sei? Nun, von dem Âtman hat noch niemand einem Anhänger der Upanishadlehre bewiesen, daß derselbe ein Träger nichtewiger Qualitäten sei. Übrigens wäre doch auch die Allgegenwart u. s. w. des Raumes gegen den, welcher seine Entstehung behauptet, erst noch zu beweisen. 624

Wenn der Gegner sich weiter auch noch auf Schriftworte berief, so ist zunächst die Schriftstelle, welche eine Unsterblichkeit des Raumes aussagt, ebenso zu verstehen, wie wenn es heißt, die Himmelsbewohner seien unsterblich. [Die Unsterblichkeit der Götter bedeutet nur Langlebigkeit.] — Da somit die Entstehung und die Vergänglichkeit des Raumes bewiesen sind; so hat man die Worte „dem Raume gleich allgegenwärtig, ewig“ so aufzufassen, daß in ihnen Brahman mit dem Raume wegen dessen anerkannter Größe verglichen wird, nicht um ihn dem Raume gleichzustellen, sondern nur um seine übermäßige Größe auszudrücken; ähnlich wie man mit den Worten „die Sonne läuft gleich wie ein Pfeil“ nur die Schnelligkeit ihres Laufes bezeichnen will, | nicht aber, daß sie nur so schnell wie ein Pfeil laufe. Damit ist auch die Schriftstelle erklärt, in welcher die Unendlichkeit des Âtman mit der des Raumes verglichen wird. Denn eine andere Stelle, welche sagt „er ist größer als der Raum“ (Çatap. br. 10, 6, 3, 2), beweist, daß der Raum im Vergleich mit Brahman von geringerem Umfange ist; auch besagt die Stelle: „nicht ist ihm einer gleich“ (Çvet. 4, 19), daß mit Brahman sich nichts an Größe vergleichen läßt; und die Stelle: „was von ihm verschieden, das ist leidvoll“ (Brih. 2, 4, 2) lehrt, daß alles von Brahman Verschiedene, folglich auch der Raum, mit Unvollkommenheit behaftet ist. 625

Wenn endlich noch vorgeschlagen wurde, die Schriftstelle von der Entstehung des Raumes ebenso wie die Bezeichnung der Buße durch das Wort „Brahman“ uneigentlich aufzufassen, so ist das durch die Schriftzeugnisse und die Folgerungen, welche eine Entstehung des Raumes beweisen, erledigt.

Somit steht es fest, daß auch der Raum eine Schöpfung des Brahman ist.

Zweites Adhikaraṇam.

8. *etena mātariṣvā vyākhyātāḥ*

damit ist Mātariṣvan besprochen.

Wir haben hier einen Erweiterungssatz (*atideṣa*): „damit“, d. h. mit der Besprechung des Raumes, ist auch der durch den Raum bedingte „Mātariṣvan“, d. h. der Wind, „besprochen“ worden. Auch hier kann man in entsprechender Weise wie oben die widerstreitenden Meinungen einander gegenüberstellen. Die eine Meinung also ist: ‘der Wind ist nicht entstanden, weil er in der ‘Chāndogyastelle, welche von der Entstehung der Elemente handelt, nicht erwähnt wird’. Hingegen behauptet die andere Meinung, daß er ‘doch entstanden ist, weil er in der Taittiriyastelle von der Schöpfung der Elemente erwähnt wird, indem es heißt: 626 ‘aus dem Raume | der Wind“ (Taitt. 2, 1). Da somit ein Widerspruch der beiden Schriftstellen vorliegt, so ließe sich die Stelle ‘von der Entstehung des Windes „uneigentlich“ auffassen; dieses empfiehlt sich weiter auch „wegen der Unmöglichkeit“; wobei ‘die Unmöglichkeit [der Entstehung des Windes] sich erweisen ließe durch die Stelle: „das ist die Gottheit, welche keinen Niedergang hat, der Wind“ (Bṛih. 1, 5, 22), in welcher der Untergang ‘des Windes verneint wird; wozu noch kommt, daß die Schrift ‘(Bṛih. 2, 3, 3) seine Unsterblichkeit lehrt.’ — Hingegen lautet die endgültige Meinung: der Wind ist entstanden, weil sonst die Verheißung der Schrift [daß mit einem alles erkannt sei] unerfüllt bleiben würde, und weil das Erschaffene sich so weit erstreckt wie das Teilbare. Die Stelle (Bṛih. 1, 5, 22), welche ein Untergehen des Windes verneint, gehört nicht zu der höheren Wissenschaft und hat nur relative Gültigkeit, indem darin dem Winde nur ein solches Untergehen, wie es beim Feuer u. s. w. statthat, abgesprochen wird. Und auch die Schriftstelle von der Unsterblichkeit des Windes (Bṛih. 2, 3, 3) hat bereits [durch das p. 624, 6, S. 391 Gesagte] ihre Erledigung gefunden [lies: *kṛita-prativedhānam*]. — ‘Aber da der Wind und der Raum in gleicher Weise in ‘den Schriftstellen von der Schöpfung erwähnt und andererseits ‘abgehandelt werden. Wozu also ein Erweiterungssatz, wo doch

‘nichts Neues vorliegt?’ — Hierauf erwidern wir, daß das ganz richtig ist, daß aber gleichwohl, um der schwächeren Gemüter willen, und um ihre durch buchstäbliche Auffassung etwa veranlaßten Zweifel zu beseitigen, dieser Erweiterungssatz | zugefügt 627 wurde. Weil nämlich in der Lehre von der Ansichrafung (Chänd. 1, 1—3) der Wind als Gegenstand der Verehrung in seiner Hoheit gepriesen wird, weil (Bṛih. 1, 5, 22) das Untergehen von ihm verneint wird u. s. w., deswegen könnte vielleicht jemand auf den Gedanken kommen, daß der Wind unentstanden wäre; dies ist die Meinung [des Sūtram].

Drittes Adhikaraṇam.

9. *asumbhavas tu sato, 'nupapatteh*

Nichtentstehung aber [ist] des Seienden, wegen der
Unmöglichkeit.

Nachdem jemand aus der Schrift darüber belehrt worden, daß auch der Raum und die Luft, obgleich man sich ihren Ursprung nicht vorstellen kann, entstanden sind, so könnte er auf den Gedanken kommen, daß auch das Brahman irgendworaus entstanden sei; denn wenn er vernimmt, wie aus dem Raume u. s. w., die doch bloße Umwandlungen sind, weitere Umwandlungen entspringen, so könnte er meinen, daß auch der Raum aus dem Brahman als aus einer bloßen Umwandlung entsprungen sei. Zur Beseitigung dieses Zweifels dient das vorliegende Sūtram: „Nichtentstehung „aber“ u. s. w.; d. h. nicht aber darf man meinen, daß das Brahman, dessen Wesen das Sein ist, aus irgend etwas anderem könne entstanden, hervorgegangen sein; warum? „wegen der Unmöglichkeit“. Denn Brahman ist das reine [bestimmungalose]-Seiende. Als solches kann es [erstens] nicht aus einem andern reinen Seienden | entsprungen sein, weil [zwischen beiden] kein Hinaus- 628 reichen [des einen über das andere] besteht, so daß sie sich nicht wie Ursprüngliches und Umgewandeltes [zu einander] verhalten können; — aber auch [zweitens] nicht aus einem mit Bestimmungen behafteten Seienden, weil dem die Erfahrung widerspricht; denn dieselbe beweist, daß aus der Gleichheit die Unterschiede entspringen, z. B. aus dem Thon die Gefäße, nicht aber aus den Unterschieden die Gleichheit; — ferner [drittens] auch nicht aus dem Nichtseienden, weil dasselbe wesenlos ist, weil die Schrift es

verwirft, wenn sie sagt: „wie sollte aus dem Nichtseienden das „Seiende entstehen“ (Chänd. 6, 2, 2), und weil sie einen Erzeuger des Brahman verneint, wenn es heißt (Çvet. 6, 9):

„Ursache ist er, Herr des Herrn der Sinne,
„Kein Herr ist über ihm und kein Erzeuger.“

Für Raum und Wind hingegen wird ein Ursprung aufgewiesen, nicht aber giebt es einen solchen von Brahman; das ist der Unterschied. Und weil man sieht, wie aus Umwandlungen andere Umwandlungen entspringen, deswegen braucht nicht auch Brahman notwendig eine Umwandlung zu sein; vielmehr würde, wenn man keine Urnatur als letzte Wurzel annähme, die Folge ein *regressus in infinitum* sein. Und eben jene [auch von den Sāṅkhya's, vgl. *Kapilasūtram* 1, 67] angenommene Wurzel der Natur ist es, was wir unter Brahman verstehen; so stimmt es zusammen.

Viertes Adhikaraṇam.

629

10. tejo 'tas, tathā hi āha

das Feuer aus diesem; denn so sagt [die Schrift].'

Was das Feuer betrifft, so lehrt das Chāndogyaṃ, daß das selbe aus dem Seienden, das Taittiriyakam hingegen, daß es aus dem Winde entsprungen sei. Da somit in Bezug auf den Ursprung des Feuers ein Widerspruch vorliegt, so könnte man zunächst annehmen, 'daß das Feuer [unmittelbar] aus Brahman entsprungen sei; warum? weil es in Bezug auf das Seiende heißt: „dasselbige „erschuf das Feuer“ (Chänd. 6, 2, 3); weil die Verheißung, daß 'alles erkannt werden solle, wofern nur alles aus Brahman entsteht, erfüllt wird; und weil die Schrift, ohne [zwischen den 'Wesen einen] Unterschied zu machen, sagt: „Tajjalān“ [d. h. aus 'ihm entstehend, in ihm vergehend und in ihm atmend, Chänd. '3, 14, 1]. Auch lehrt eine andere Stelle in den Worten: „aus '„ihm entsteht der Odem“ u. s. w. (Mund. 2, 1, 3), daß alles ohne 'Unterschied aus Brahman entspringe. Und auch das Taittiriyakam macht keinen Unterschied, wenn es sagt: „derselbige, nach- '„dem er Buße gebüßt hatte, schuf dieses alles, was immer vor- '„handen ist“ (Taitt. 2, 6). Wenn es daher heißt: „aus dem '„Winde das Feuer“ (Taitt. 2, 1), so soll damit nur die Reihen- 'folge bestimmt und gesagt werden, daß nach dem Winde das 'Feuer [unmittelbar aus Brahman] entstanden sei.'

Auf diese Annahme erwidern wir: „das Feuer ist aus diesem“, nämlich aus dem Winde, entstanden; warum? „denn so sagt es „die Schrift“ mit den Worten: „aus dem Winde das Feuer“ (Taitt. 2, 1). Denn wäre das Feuer unmittelbar aus Brahman entstanden, so könnte es nicht aus dem Winde entstanden sein, und die Schriftstelle „aus dem Winde das Feuer“ würde nicht zu Rechte bestehen. — | ‘Aber kann man sie nicht so auffassen, daß sie nur 630 ‘die Reihenfolge bestimmt?’ — Doch nicht! Denn wenn es vorher hieß: „fürwahr aus diesem Ätman ist der Raum entstanden“ (Taitt. 2, 1), so wird hier der Ätman, weil er dasjenige ist, woraus das Entstehen geschieht, in den Ablativ gesetzt; eben dieses Entstehen ist auch hier das Thema; und ebenso weiterhin bleibt es das Thema, wenn es heißt: „aus der Erde die Pflanzen“, wo wiederum der Ablativ dasjenige bezeichnet, woraus das Entstehen geschieht; darum muß auch in den Worten „aus dem Winde das „Feuer“ der Ablativ von demjenigen, woraus das Entstehen geschieht, verstanden werden. Wollte man ferner die Stelle so verstehen, als sei nur weiterhin nach dem Winde das Feuer entstanden, so müßte die Verbindung mit dem Nebenvorte [„weiterhin“] hinzugefügt werden, während die Verbindung mit dem Hauptworte [„Wind“] hingegen nicht erst hinzugefügt zu werden braucht, wenn man es so auffaßt, daß aus dem Winde das Feuer entstanden ist. Somit bezeugt diese Schriftstelle, daß das Feuer aus dem Winde entstanden ist. — ‘Aber bezeugt nicht die andere ‘Schriftstelle, daß das Feuer aus dem Brahman entstanden ist, ‘indem es heißt „dasselbe erschuf das Feuer“ (Chänd. 6, 2, 3)?’ — Doch nicht! Denn diese Stelle leidet keinen Abbruch, auch wenn das Feuer durch Mittelglieder [aus Brahman] entstanden ist. Denn auch wenn man annimmt, daß nach Schöpfung des Raumes und des Windes das Brahman, indem es in das Sein des Windes einging, das Feuer schuf, | so besteht auch in diesem Falle das 631 Entstandensein des Feuers aus Brahman ohne Widerspruch, ähnlich wie wenn man sagt: „aus der Kuh entspringt die frische „Milch, aus der Kuh die saure Milch, aus der Kuh der Käse“. Auch die Schrift bezeugt ja, daß das Brahman in dem Selbst seiner Umwandlungen fortbestehe, wenn sie sagt: „dieses machte „selber sich selbst“ (Taitt. 2, 7). Und ebenso sagt Gott von sich in der Smṛiti: „Erkenntnis, Wissen und Besonnenheit“, und wie es weiter heißt, „das sind der Wesen Eigenschaften, von denen „jede nur aus mir entsteht“ (Bhag. G. 10, 4—5). Denn wenn auch die Erkenntnis u. s. w. für die Wahrnehmung aus ihren bestimmten Ursachen entspringen, so stammen doch alle entstandenen Eigenschaften unmittelbar oder mittelbar aus Gott. Damit ist auch denjenigen Schriftstellen, welche eine Schöpfung ohne bestimmte Reihenfolge lehren, Genüge geleistet, indem sie unter allen Umständen Gültigkeit behalten, während hingegen diejenigen

Schriftstellen, welche eine bestimmte Reihenfolge der Schöpfung lehren, ohne daß man diese festhält, nicht bestehen können. Und auch die Verheißung [daß mit einem alles erkannt sei] besagt nur, daß alles aus dem Seienden abstamme, nicht aber, daß es unmittelbar aus ihm hervorgegangen sei; so daß hier kein Widerspruch vorliegt.

Fünftes Adhikaranam.

11. *āpah*

das Wasser —

Aus dem vorigen Sūtram muß man ergänzen „aus diesem, „denn so sagt die Schrift“; d. h. das Wasser ist aus diesem, aus
632 dem Feuer entstanden; warum? | weil so die Schrift es lehrt, wenn sie sagt: „dasselbige erschuf das Wasser“ (Chānd. 6, 2, 3) und: „aus dem Feuer das Wasser“ (Taitt. 2, 1). Bei der ausdrücklichen Erklärung ist ein Zweifel nicht möglich; nur daß der Lehrer, nachdem er die Existenz des Feuers erklärt hat, ehe er dazu übergeht, die der Erde zu erklären, um das Wasser dazwischen einzuschieben, in einem besonderen Sūtram sagt: „das „Wasser“.

Sechstes Adhikaranam.

12. *prīthivi, adhikāra-rāpa-çabdāntarebhyah*

die Erde, wegen des Thema's, des Aussehens und eines andern Wortes.

Die Schrift sagt: „dieses Wasser beabsichtigte: ich will vieles „sein, will mich fortpflanzen; da schuf es die Nahrung“ (Chānd. 6, 2, 4). Hier erhebt sich der Zweifel, ob unter dem Worte „Nahrung“ etwa Reis, Gerste u. dgl., oder auch der als Speise dienende Reisbrei u. s. w., oder ob darunter die Erde zu verstehen ist? — Angenommen also, es sei darunter Reis, Gerste u. s. w. oder Reisbrei zu verstehen; denn von ihnen gilt der gewöhnliche

‘Gebrauch des Wortes Nahrung; und auch das Folgende bestätigt, daß dies der Sinn ist (lies: *vākya-ṣeṣho ’pi etam artham upod-balayati*), wenn es heißt: „Darum, wenn es regnet, so entsteht ‚| reichliche Nahrung“ (Chänd. 6, 2, 4); denn dasjenige, was 633
‘durch den Regen reichlich entsteht, ist Reis, Gerste u. s. w., nicht ‘aber die Erde’.

Auf diese Annahme erwidern wir: es ist doch die Erde, welche unter dem Worte „Nahrung“ zu verstehen ist, und von der gesagt werden soll, daß sie aus dem Wasser entstehe. Warum? wegen des Thema’s, wegen des Aussehens und wegen einer andern Schriftstelle. Was zunächst das Thema betrifft, so sieht man an den Worten: „dasselbige erschuf das Feuer“, — „dasselbige erschuf das Wasser“ (Chänd. 6, 2, 3), daß es sich hier um die Elemente (*mahābhūtaḥ*) handelt; und darum würde es unangemessen sein, da, wo in der Reihenfolge das Element der Erde kommt, dieses zu überspringen, um willkürlicher Weise auf den Reis u. dgl. überzugehen. Ferner ist im Verlaufe der Stelle von einem „Aussehen“ die Rede, welches der Erde eigentümlich ist, wenn es heißt: „was daran das Schwarze ist, das kommt von der „Nahrung“ (Chänd. 6, 4; 1). Denn weder der als Nahrung dienende Reisbrei u. s. w., noch auch der Reis u. s. w. sind in der Regel schwarz. — ‘Aber die Erde ist doch auch nicht immer ‘schwarz, denn es giebt ja auch Grundstücke, welche weiß wie ‘Milch, und solche, welche rot wie Kohlen sind.’ — Dieser Einwand hat nichts auf sich, weil es hierbei auf das Vorwiegende ankommt; vorwiegend aber ist bei der Erde das schwarze Aussehen und nicht das weiße oder rote. Auch bezeichnen die Purāṇa-Dichter als Ebenbild der Erde die Nacht, welche schwarz aussieht; woraus gleichfalls zu entnehmen, daß auch die Farbe der Erde die schwarze ist. | Übrigens sagt auch eine andere Schrift- 634
stelle, welche dasselbe Thema behandelt: „aus dem Wasser die „Erde“ (Taitt. 2, 1); auch heißt es: „das was an dem Wasser der „Rahm war, das wurde zu Butter geschlagen, so entstand die „Erde“ (Brih. 1, 2, 2). Von dem Reis u. s. w. hingegen lehrt die Schrift, daß er erst aus der Erde entsteht: „aus der Erde die „Pflanzen, aus den Pflanzen die Nahrung“ (Taitt. 2, 1). Da somit das Thema und andere Gründe für die Erde sprechen, so ist an Reis u. dgl. hier nicht zu denken. Denn auch der gewöhnliche Gebrauch der Worte wird durch das Thema und die andern Gründe aus dem Felde geschlagen. Und was das in der Stelle Folgende (Chänd. 6, 2, 4) betrifft, so wird hier, weil die zu essende Nahrung von erdarter Beschaffenheit ist, mit Hilfe derselben [und ihres Gedeihens durch das Wasser] darauf geschlossen, daß auch die Erde selbst aus dem Wasser entstanden sei. Somit ist hier unter dem Worte Nahrung die Erde zu verstehen.

Siebentes Adhikaranam.

13. tad-abhidhyānād eva tu tal-līngāt saḥ

vielmehr er ist es, welcher, nur mittelst ihrer beabsichtigend, [schafft,] weil dafür ein Zeichen.

- Sind es jene genannten Elemente, der Raum u. s. w., welche aus sich selbst die aus ihnen hervorgehenden Umwandlungen erzeugen, oder ist es vielmehr der höchste Gott, welcher, in der einen und andern Wesenheit verweilend, durch seine Absicht diese und jene Umwandlung erschafft? Darüber kann man zweifelhaft sein. Angenommen also, 'die Elemente schüfen aus sich selbst? warum? weil die Schrift in den Worten: „aus dem Raume der „Wind, aus dem Winde das Feuer“ u. s. w. (Taitt. 2, 1) die
- 635 'Selbständigkeit derselben | hervorhebt. Die Einwendung, daß 'Ungeistiges sich aus sich selbst nicht bewegen könne, trifft nicht 'zu, weil die Schrift in den Worten: „dieses Feuer beabsichtigte, „... dieses Wasser beabsichtigte“ (Chānd. 6, 2, 3. 4) auch den 'Elementen eine Geistigkeit zuerkennt.' — Auf diese Annahme ist zu erwidern: es ist vielmehr der höchste Gott selbst, welcher, in dieser oder jener Wesenheit verweilend, durch seine Absicht diese und jene Umwandlung hervorbringt; warum? „weil dafür ein Zeichen“; denn so sagt der Schriftkanon: „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“ (Bṛih. 3, 7, 3); Stellen wie diese lehren, daß die Elemente sich nur dadurch bewegen, daß sie einen [geistigen] Vorsteher in sich tragen.
- 636 Dem entsprechend | heißt es: „derselbe begehrte: ich will vieles „sein, will mich fortpflanzen“ (Taitt. 2, 6); und weiter: „er ward „das Seiende und das Jenseitige“ — „dasselbige machte selber „sich selbst“ (Taitt. 2, 7); worin liegt, daß nur er die Wesenheit von allem ist. Wenn hingegen die Schrift dem Wasser und dem Feuer ein Beabsichtigen zuschreibt, so ist dieses als ein solches aufzufassen, welches eben durch das Eingehen des höchsten Gottes in sie bewirkt wird; denn die Stelle: „nicht giebt es außer ihm „einen Sehenden“ (Bṛih. 3, 7, 23) verbietet, einen andern Beabsichtiger als ihn anzunehmen. Auch wurde ja zu Anfang das Seiende als dasjenige, welches beabsichtige, genannt, indem es hieß: „dasselbige beabsichtigte: ich will vieles sein, will mich fortpflanzen“ (Chānd. 6, 2, 3).

*Achtes Adhikaraṇam.*14. *viparyayaṇa tu kramo 'ta', upapadyate ca*

vielmehr ist die Reihenfolge umgekehrt wie jene,
auch geht es so von statten.

Wir haben die Reihenfolge des Entstehens der Elemente erwogen, und es bleibt noch die Reihenfolge ihres Vergehens zu erwägen. Hierbei fragt sich, ob dieses Vergehen ohne bestimmte Reihenfolge stattfindet oder in der Reihenfolge des Entstehens oder etwa in der ihr entgegengesetzten. Zunächst nun lehrt die Schrift, daß Ursprung, Bestand und Untergang der Wesen alle drei in dem Brahman vor sich gehen, denn es heißt: „wo-
„raus diese Wesen entspringen, wodurch sie entsprungen, leben, |
„und worein sie, dahinscheidend, wieder eingehen“ (Taitt. 3, 1). 637
‘Dieses könnte dafür sprechen, daß der Untergang ohne bestimmte Reihenfolge geschehe, weil eine solche nicht angegeben wird.’ Oder man könnte denken, ‘da für das Entstehen eine Reihenfolge vorliegt, so müsse auch das Vergehen eine Reihenfolge haben, und diese wäre dieselbe wie die Reihenfolge des Entstehens.’ Das sind die Annahmen. — Darauf erwidern wir: die Reihenfolge des Vergehens muß vielmehr „umgekehrt wie jene“, wie die Reihenfolge des Entstehens, sein. So nämlich zeigt es die Erfahrung; denn nachdem man in einer bestimmten Reihenfolge eine Treppe hinaufgestiegen ist, so steigt man in der ihr entgegengesetzten Reihenfolge wieder herab. Ferner lehrt die Erfahrung, wie die aus dem Thone entstandenen Töpfe und Krüge zur Zeit ihres Vergehens in das Sein des Thones zurückkehren, und wie das, was aus Wasser entstanden ist, z. B. Eis, Hagel u. s. w., in das Sein des Wassers zurückkehrt. Darum geht auch dieses „so von stat-
„ten“, daß die Erde, da sie aus dem Wasser entstanden ist, wenn die Zeit ihres Bestehens verstrichen ist, in das Wasser zurückgeht, und daß das Wasser, weil es aus dem Feuer entstanden ist, in das Feuer zurückgeht. Indem alles stufenweise in das Feine und das noch Feinere als in seine nächste und übernächste Ursache zurückkehrt, geht zuletzt alles Entstandene in die letzte Ursache und in das Allerfeinste, nämlich in das Brahman zurück; so ist es anzunehmen. Denn es geht nicht an, daß eine Wirkung mit Überspringung ihrer eigenen Ursache in die Ursache ihrer Ursache zurückgehe. Und auch die Smṛiti lehrt mehrfach, daß die Reihenfolge des Vergehens der Reihenfolge des Entstehens entgegengesetzt sei; | so wenn es heißt (Mahābh. 12, 12893): 638

„Der Grund der Lebenswelt, die Erde, schmilzt
 „In Wasser, und das Wasser schmilzt in Feuer,
 „Das Feuer wiederum zerschmilzt in Wind.“

Hingegen ist es nicht notwendig, daß dieselbe Reihenfolge, weil die Schrift sie nur bei dem Entstehen lehrt, auch beim Vergehen gelte; und dieses ist um so weniger zu postulieren, als es nicht wohl denkbar ist; denn es läßt sich nicht wohl denken, daß eine Ursache vergehe, während ihre Wirkung noch weiter besteht, weil es unmöglich ist, daß eine Wirkung noch fortbestehe, nachdem ihre Ursache geschwunden ist. Daß hingegen die Ursache noch fortbesteht, während ihre Wirkung schon geschwunden ist, läßt sich sehr wohl denken, indem es an dem Thone und andern [Substanzen, die auch nach Vernichtung ihrer Produkte noch bestehen] sich in der Erfahrung so zeigt.

Neuntes Adhikaranam.

15. *antarā vijñāna-manasi kramena tal-hiṅgād, iti cen,
 na! aviceshāt*

zwischenem Erkenntnis und Manas in der Reihe, weil dafür ein Merkmal, meint ihr? Nein, weil keine Modifikation [der Reihenfolge durch dieselben zulässig].

‘Wir haben gefunden, daß die Entstehung und der Untergang der Elemente in der gehörigen und der ihr entgegengesetzten Reihenfolge statt hat; auch sahen wir, wie die Entstehung in dem Ātman anhebt, und wie der Vergang in dem Ātman aufhört. Nun sind aber weiter auch das Manas mit den Sinnesorganen und die Buddhi ein seiend Vorhandenes, wie die Schrift und die Smṛiti lehren, und wie zu ersehen aus Stellen wie (Kāṭh. 3, 3):

— „Die Buddhi ist

639

„Der Wagenlenker, Zügel ist das Manas!

„Die Sinne sind den Rossen zu vergleichen“, u. s. w.

‘Da nun alles dingliche Sein aus Brahman entstanden ist, so muß man auch für diese beiden [Manas und Buddhi] den Ursprung und Untergang an irgend einem Zwischenraume in die Reihe mit

‘hineinnehen. Auch werden in einer Atharva-Stelle, welche von ‘der Schöpfung handelt, die Organe zwischen die Elemente und ‘den Ātman eingeschoben, indem es heißt (Mund. 2, 1, 3):

‘„Aus ihm entsteht der Odem, der Verstand mit allen Sinnen,
 ‘„Aus ihm entstehen Äther, Wind und Feuer,
 ‘„Das Wasser und, alltragende, die Erde.“

‘Es scheint somit die vorher besprochene Entstehung und Ver-
 ‘nichtung der Elemente in ihrer Reihenfolge eine Unterbrechung
 ‘zu erleiden.’ — Aber auf dieses Bedenken ist kein Gewicht zu
 legen, „weil keine Modifikation [der Reihenfolge zulässig].“ Ent-
 weder nämlich sind die Organe von elementartiger Natur; dann
 ist mit Entstehung und Vergang der Elemente auch ihr Entstehen
 und Vergehen gegeben und nach einer Modifikation der Reihen-
 folge wegen dieser letzteren nicht zu fragen. Auch spricht ein
 Anzeichen dafür, daß die Organe elementartig sind, | denn es 640
 heißt: „nahrungsartig ist, o Teurer, das Manas, wasserartig
 „der Odem, feuerartig die Rede“ (Chând. 6, 6, 5); und wenn ge-
 legentlich neben den Elementen die Organe noch besonders genannt
 werden, so ist dies so aufzufassen, wie wenn neben dem Brahma-
 nen noch der Wandermönch [der auch ein Brahmane ist] genannt
 wird. — Oder aber, die Organe sind nicht elementartig; auch
 dann wird die Reihenfolge des Entstehens der Elemente durch die
 der Organe nicht modifiziert, indem zuerst die Organe und dann
 die Elemente, oder auch zuerst die Elemente und dann die Or-
 gane entstanden sind. Was aber die Erwähnung in der Atharva-
 Stelle betrifft, so lehrt dieselbe nur eine Stufenfolge der Organe
 und Elemente, nicht aber eine Stufenfolge ihrer Entstehung. In
 ähnlicher Weise wird auch sonst neben der Reihe der Elemente
 noch die Reihe der Organe erwähnt, z. B. wenn es heißt: „für-
 „wahr diese Welt war zu Anfang Prajâpati; derselbige betrachtete
 „sich selbst; da schuf er das Manas. Also war dieses Manas vor-
 „handen. Dasselbige betrachtete sich selbst; | da schuf es die 641
 „Rede“ u. s. w. Somit ist keine Unterbrechung in der Reihenfolge
 des Entstehens der Elemente anzunehmen.

Zehntes Adhikaraṇam.

16. *cara-acara-vyapācayās tu syāt tad-vyapadeṣo
bhāktas, tad-bhāva-bhāvītāt*

vielmehr auf das Bewegliche und Unbewegliche sich beziehend, muß die Bezeichnung desselben [des Entstehens der Seele] eine bildliche sein, weil nur jener Entstehung Möglichkeit hat.

Es könnte jemand in den Irrtum verfallen, 'dafs auch für die individuelle Seele ein Entstehen und Vergehen stattfindet, da man doch im gewöhnlichen Leben sagt, Devadatta sei geboren, Devadatta sei gestorben, und weil man die Geburtsfeier und andere Ceremonien im Veda vorgeschrieben findet.' Dieser Irrtum ist zu beseitigen. Es findet also für die individuelle Seele kein Entstehen und Vergehen statt, weil sie an die von der Schrift gelehrte Frucht der Werke gebunden ist. Ginge die Seele mit dem Leibe zu Grunde, so würden die Gebote und Verbote zwecklos sein, welche sich auf Erlangung des Erwünschten und Vermeidung des Nichterwünschten in einer andern Verkörperung beziehen. Auch sagt die Schrift: „fürwahr es stirbt dieser Leib, wenn er vom „Leben (*jīva*, Leben, individuelle Seele) verlassen wird, nicht aber „stirbt das Leben (die Seele)“ (Chānd. 6, 11, 3). — 'Aber wurde nicht darauf hingewiesen, dafs man im gewöhnlichen Leben von 'einem Geborenwerden und Sterben des Lebendigen (*jīva*, der Seele) 'spricht?' — Allerdings, aber diese Bezeichnung des Geborenwerdens und Sterbens ist bei dem Lebendigen (der Seele) eine bildliche. — 'Aber worauf sich beziehend ist denn diese Bezeichnung 'eine eigentliche, im Hinblick auf welches sie hier eine bildliche 'wäre?' — | Sie bezieht sich „auf das Bewegliche und Unbewegliche“; d. h. die Worte Geburt und Tod beziehen sich auf die Leiber der Pflanzen und der Tiere und Menschen. Nämlich die unbeweglichen (pflanzlichen) und beweglichen (animalischen) Geschöpfe werden geboren und sterben; auf sie mithin beziehen sich die Worte Geburt und Tod im eigentlichen Sinne; von der in ihnen befindlichen lebenden Seele hingegen werden sie nur bildlich gebraucht; „weil nur jener Entstehung Möglichkeit hat“; nämlich die Worte Geburt und Tod sind nur möglich, insofern der Leib in die Erscheinung tritt und wieder zurücktritt, nicht wo dies nicht geschieht; und kein Mensch hat je wahrgenommen, dafs die Seele, abgesehen von ihrer Verbindung mit dem Leibe, ge-

boren würde oder stürbe; und wenn es heißt: „wenn dieser Geist „geboren wird, in einen Leib eingeht“, — „wenn er aus ihm aus- „zieht, wenn er stirbt“ (Brih. 4, 3, 8), so bedeuten hier die Worte Geburt und Tod nur eine Verbindung mit dem Leibe und eine Trennung von ihm. Wenn ferner die Geburtsfeier und andere Ceremonien vorgeschrieben werden, so beziehen sich dieselben auf das in die Erscheinung Treten des Leibes, denn ein in die Erscheinung Treten der Seele findet nicht statt. Ob die individuelle Seele wie der Raum und die übrigen Elemente aus dem höchsten Âtman entsteht oder nicht entsteht, davon wird in dem nächsten Sûtram die Rede sein; in diesem Sûtram kam es nur darauf an, zu zeigen, daß das grobkörperliche Entstehen und Vergehen sich nur auf den Leib und nicht auf die individuelle Seele bezieht.

Elftes Adhikaranam.

17. *na âtmâ, açruter; nityatvâc ca tâbhyah*

643

nicht das Selbst, weil nicht schriftgemäfs; auch wegen der Ewigkeit, nach jenen [Schriftstellen].

Es giebt ein Selbst, genannt die individuelle Seele, welches als der Aufseher in dem Käfige des Leibes und der Sinnesorgane mit der Frucht der Werke behaftet ist. Ist dieses Selbst, ähnlich wie der Raum u. s. w., aus dem Brahman entstanden, oder ist es, so wie das Brahman selbst, nicht entstanden? Darüber besteht, indem die Schrift sich in widersprechendem Sinne äussert, ein Zweifel. In einigen Schriftstellen wird durch Vergleiche, wie den mit dem Feuer und seinen Funken, ein Entstehen des individuellen Selbstes aus dem höchsten Brahman gelehrt; in andern Stellen wiederum wird das Sein der individuellen Seele aufgefaßt als ein Eingegangensein des unerschaffenen, höchsten Brahman in die erschaffene Welt, während dabei von einer Entstehung der individuellen Seele nicht die Rede ist. — Angenommen also, 'die individuelle Seele sei entstanden; warum? damit die Verheißung 'erfüllt werde. Nämlich die Verheißung, daß mit der Erkenntnis 'des einen diese ganze Welt erkannt sei (vgl. Mund. 1, 1, 3; Chând. '6, 1, 3; 6, 4, 5), wird nur dann erfüllt, wenn alles dingliche Sein 'aus Brahman entsprungen ist; hat hingegen die individuelle Seele 'eine von ihm verschiedene Wesenheit, so bleibt diese Verheißung 'unerfüllt. Auch kann man nicht annehmen, daß die individuelle

‘Seele der unerschaffene, höchste Ātman selbst sei, weil zwischen beiden eine Verschiedenheit der Merkmale stattfindet. Nämlich der höchste Ātman hat als Eigenschaften die Sündlosigkeit u. s. w., die individuelle Seele hingegen die entgegengesetzten. Ferner ergibt sich ihr Erschaffensein auch aus ihrer Geteiltheit. Denn alles vom Raume an, was teilbar ist, ist ein Erschaffenes, und wir haben die Entstehung desselben vom Raume abwärts durchgegangen. Nun ist auch die individuelle Seele wegen ihrer guten und bösen Werke zum Zwecke des Genießens von Lust und Schmerz je nach den Leibern abgegrenzt. Somit muß auch sie bei Gelegenheit der Welterschöpfung entstanden sein. | Auch heißt es: „so wie aus dem Feuer die winzigen Fünklein entspringen, also auch entspringen aus diesem Ātman alle Lebensgeister“; und nachdem hier gelehrt worden, daß alles zu Genießende von den Lebensgeistern an erschaffen sei, so wird durch die weiter folgenden Worte: „und alle diese Selbst“ noch besonders die Schöpfung der genießenden Seele hervorgehoben (Br̥h. 2, 1, 20 Mādhy.). Ferner heißt es (Mund. 2, 1, 1):

‘Wie aus dem wohlentflammten Feuer die Funken
 ‘Ihm gleichen Wesens tausendfach entspringen,
 ‘So gehn, o Teurer, aus dem Unvergänglichen
 ‘Die mannigfachen Wesen
 ‘Hervor und wieder in dasselbe ein“;

‘hier wird ein Entstehen und Vergehen der individuellen Seelen gelehrt, indem von ihnen gesagt wird, daß sie an dem Wesen des Brahman teilnehmen; an diesem Wesen des Brahman nämlich nehmen die individuellen Seelen teil, sofern auch sie mit Geistigkeit behaftet sind. Wenn aber die Schrift irgendwo etwas nicht lehrt, so wird dadurch nicht ausgeschlossen was sie an einem andern Orte lehrt; vielmehr muß man den Schriftinhalt, auch wenn er aus einer andern Stelle herrührt und etwas Neues, jedoch nicht Widersprechendes, beibringt, aus dem allem zusammenfassen. Somit muß man auch die Schriftstelle von dem Eingehen [des Brahman in die Weltwirkung, Chānd. 6, 3, 2] als ein Übergehen in ein umgewandeltes Sein auffassen, wie es ja auch z. B. heißt: „dasselbe machte selber sich selbst“ (Taitt. 2, 7). Aus dem allem ergibt sich, daß die individuelle Seele entstanden ist.’

Auf diese Annahme erwidern wir: „nicht das Selbst“, d. h. die individuelle Seele ist nicht entstanden; warum? „weil nicht „schriftgemäß“; d. h. an den mancherlei Stellen, wo die Schöpfung gelehrt wird, ist dabei von der Seele keine Rede. — ‘Aber sagten wir nicht, daß durch das, was an einer Stelle nicht gelehrt wird, nicht ausgeschlossen wird, was an einer andern Stelle gelehrt wird?’ — Allerdings! wir aber haben weiter zu bemerken, daß

eine Entstehung der Seele gar nicht möglich ist; warum? „auch, wegen der Ewigkeit nach jenen [Schriftstellen]“; das Wort „auch“ deutet noch weitere Gründe, z. B. die Unentstandenheit u. s. w., an. Die Ewigkeit der Seele aber folgt aus der Schrift und ebenso ihre Unentstandenheit und Unerschaffenheit, sowie auch, daß das unerschaffene Brahman selbst in Gestalt der individuellen Seele besteht, und daß diese ihrem Wesen nach Brahman ist. Steht es aber so mit ihr, so ist eine Entstehung derselben unmöglich. | Und welches sind jene Schriftstellen [auf die das Sâtram verweist]? — „nicht aber stirbt das Leben“ (Chând. 6, 11, 3); — „fürwahr dieses großé, angeborene Selbst ist nicht alternd, . . . unsterblich, furchtlos; ist das Brahman“ (Brih. 4, 4, 25); — „nicht wird geboren oder stirbt der Weise“ (Kâth. 2, 18); — „beharrend, ewig, ungeboren ist der Alte“ (Kâth. 2, 18); — „nachdem er dieses erschaffen, ging er in dasselbe ein“ (Taitt. 2, 6); — „ich will mit diesem lebenden Selbst in sie eingehen und „auseinanderbreiten Namen und Gestalten“ (Chând. 6, 3, 2); — „in sie ist jener [Âtman] eingegangen bis in die Nagelspitzen hinein“ (Brih. 1, 4, 7); — „das bist du“ (Chând. 6, 8, 7); — „ich bin Brahman“ (Brih. 1, 4, 10); — „diese Seele ist das Brahman, die allvernehmende“ (Brih. 2, 5, 19); — diese und andere Schriftstellen bezeugen die Ewigkeit und verneinen die Entstehung der individuellen Seele. — ‘Aber sagten wir nicht, daß sie wegen ihrer Geteiltheit eine Umwandlung und als solche entstanden sein müsse?’ — Darauf ist zu bemerken, daß ihr die Geteiltheit an sich (*svatas*) gar nicht zukommt; denn die Schrift sagt (Çvet. 6, 11):

„Der eine Gott, verhüllt in allen Wesen,
„Durchdringend alle, aller inn're Seele.“

Hingegen ist die scheinbare Geteiltheit der Seele nur durch die Upâdhi's der Buddhi u. s. w. bedingt, so wie die des Raumes durch die Verbindung mit den Gefäßen bedingt ist. Und so sagt auch der Schriftkanon: „wahrlich | dieses Selbst ist das Brahman, erkenntnisartig, manasartig, odemartig, ausgeartig, ohrartig“ (Brih. 4, 4, 5); — diese Schriftstelle bezeugt, daß es das Brahman selbst, jenes unerschaffene, eine Seiende ist, welches in vielheitlicher Weise erkenntnisartig u. s. w. wird. Daß es aber nur so- und so-artig ist, bedeutet, daß seine absolute Natur dabei nicht offenbar wird, sondern nur seine durch jene Dinge über-tünchte Natur, ähnlich wie wenn man sagt: „er ist ein weiblicher, artiger Schwächling“. Wenn aber gelegentlich die Schrift von einem Entstehen und Vergehen der Seele redet, so ist auch dieses aus demselben Grunde, nämlich aus ihrer Verbindung mit den Upâdhi's, zu erklären, indem ihr Entstehen ein Entstehen der Upâdhi's und ihr Vergehen ein Vergehen derselben bedeutet. Und

so sagt die Schrift: „er besteht durch und durch ganz aus Erkenntnis: als diese Kreaturen erhebt er sich und mit ihnen geht „er wieder unter; nach dem Tode ist kein Bewußtsein“ (Bṛih. 4, 5, 13). Hier ist von einem Vergehen der Upādhi's, nicht von einem Vergehen der Seele die Rede, wie auch das Folgende beweist: „damit, o Herr, hast du mich in einen Zustand der Verwirrung „gesetzt; diesen [Âtman] begreife ich freilich nicht, und daß „nach dem Tode kein Bewußtsein sein soll“; auf diese Frage erfolgt die Belehrung: „nicht Verwirrung wahrlich rede ich; un- 647 „vergänglich fürwahr ist dieser Âtman, unzerstörbaren | Wesens; „aber eine Loslösung desselben von der Materie vollzieht sich“ (Bṛih.-4, 5, 14 Mādhy.). Und auch die Verheißung bleibt nicht unerfüllt, wenn man annimmt, daß das unerschaffene Brahman selbst die individuelle Seele ist. Die Verschiedenheit der Merkmale aber zwischen Brahman und Seele hat ihren Grund nur in den Upādhi's. Denn wenn es heißt: „rede höher als dieses was „zur Erlösung dient“ (Bṛih. 4, 3, 14), so werden hiermit dem in Rede stehenden erkenntnisartigen Selbste alle Qualitäten des Saṃsāra abgesprochen und von ihm gelehrt, daß es der höchste Âtman ist. Somit kann die Seele weder entstehen noch vergehen.

Zwölftes Adhikaranam.

18. jñô, 'ta' eva

Erkenner; aus demselben Grunde.

Ist nun die Seele, wie die Anhänger des Kaṇāda wollen, nur von accidenteller Geistigkeit und an sich selbst ungeistig, oder ist sie, wie die Sāṅkhya's annehmen, ihrem Wesen nach von ewiger Geistigkeit? Hierüber besteht wegen des Widerspruchs der Meinungen ein Zweifel. Angenommen also, 'die Geistigkeit der Seele sei nur accidentell und bedingt durch die Verbindung der Seele mit dem Manas, ähnlich wie die Eigenschaft der Glühröte durch die Verbindung des Topfes mit dem Feuer bedingt ist. Wäre nämlich die Seele von ewiger Geistigkeit, so müßte die Geistigkeit auch den Schlafenden, Ohnmächtigen und Besessenen eigen sein; diese aber, wenn man sie befragt, sagen aus, daß sie durchaus kein Bewußtsein von etwas gehabt hätten. Nachdem sie aber 648 'wieder zu sich gekommen sind, | haben sie Bewußtsein. Also, 'weil das Geistige nur zuweilen vorhanden ist, darum muß die 'Geistigkeit bei der Seele accidentell sein.' — Auf diese Annahme

wird erwidert: „Erkenner“; d. h. die Seele ist von ewiger Geistigkeit, „aus demselben Grunde“, nämlich weil sie nicht entsteht, sondern das höchste unerschaffene Brahman selbst es ist, welches durch die Bemengung mit den Upādhi's als individuelle Seele besteht. Das höchste Brahman aber ist seinem Wesen nach ein Geistiges, wie die Stellen beweisen: „Brahman ist Wonne und „Erkenntnis“ (Br̥h. 3, 9, 28); — „Wahrheit, Erkenntnis, unendlich ist das Brahman“ (Taitt. 2, 1); „er hat kein [unterschiedliches] Inneres oder Äußeres, sondern besteht durch und durch „ganz aus Erkenntnis“ (Br̥h. 4, 5, 13). Ist somit die individuelle Seele dieses höchste Brahman, so folgt, daß auch die individuelle Seele ihrer Natur nach gerade so ein ewig Geistiges ist, wie das Feuer ein Warmes und Helles ist. Und auch da, wo von dem erkenntnisartigen Selbst die Rede ist, kommen Stellen vor wie: „schaut schlaflos er die schlafenden Organe“ (Br̥h. 4, 3, 11); — „dasselbst dient dieser Geist sich selbst als Licht“ (Br̥h. 4, 3, 14); — „denn für den Erkenner giebt es keine Unterbrechung des „Erkennens“ (Br̥h. 4, 3, 30). — | Und wenn es heißt: „aber der 649 „da weiß, ich will dieses riechen, das ist der Ātman“ (Chând. 8, 12, 4), so beweisen auch diese Worte, daß die Seele, sofern sie durch alle Pforten der Sinnesorgane bald dieses und bald jenes erkennt, in dem geistigen Bewußtsein ihre Kontinuität hat und somit ihrem Wesen nach dieses ist. Wollte man einwenden, daß, wenn die Seele ihrem Wesen nach ein ewig Geistiges ist, der Geruchssinn und die übrigen [Sinnesorgane] zwecklos seien, so wäre zu erwidern, daß ihr Zweck darin besteht, die verschiedenen Klassen von Objekten, den Geruch u. s. w., gegen einander abzugrenzen [d. h. von einander zu unterscheiden], in welchem Sinne auch die [angeführte] Schriftstelle sagt: „zum Riechen dient ihm „der Geruchssinn“ (Chând. 8, 12, 4). Wenn ferner eingewendet würde, daß die Schlafenden u. a. kein Bewußtsein haben, so giebt die Schrift selbst die Beantwortung an die Hand, wenn sie von dem Tiefschlafenden sagt: „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 anderes, von ihm verschiedenes, das er sehen könnte“ (Br̥h. 4, 3, 23); das heißt: jenes Unbewußtsein kommt daher, daß kein Objekt vorhanden ist, nicht daher, daß die Geistigkeit nicht vorhanden ist; ähnlich wie das Licht, so lange es nur den [leeren] Raum durchstrahlt, nur darum nicht offenbar wird, weil kein zu Beleuchtendes da ist, nicht aber, weil es der Leuchtnatur ermangelt. Reflexionen wie die der Vaiçeshika's u. s. w. können, wo die Schrift ihnen widerstreitet, nur auf bloßem Scheine beruhen; und somit entscheiden wir uns dafür, daß die Seele ihrem Wesen nach ein ewig Geistiges ist.

Dreizehntes Adhikaranam.

650

19. 'utkrānti-gati-āgatinām'

'wegen des Ausziehens, Hingehens und Wiederkommens'.

Es fragt sich jetzt weiter, von welchem Umfange die individuelle Seele ist, und ob ihre Gröſſe eine minimale oder mittlere oder maximale ist. — 'Aber es wurde ja doch gesagt, daß die Seele nicht entsteht und von ewiger Geistigkeit ist, und es folgte daraus, daß die individuelle Seele der höchste Ātman selbst sei; von dem höchsten Ātman aber lehrt die Schrift, daß er unendlich ist; wie kann also die Frage nach einem Umfange der individuellen Seele erhoben werden?' — Wir antworten: das ist richtig; aber die Schriftworte, welche ein Ausziehen, Hingehen und Wiederkommen der individuellen Seele lehren, legen den Schluss nahe, daß dieselbe räumlich begrenzt sein müsse. Auch wird, wie es scheint, hin und wider von der Schrift ausdrücklich die minimale Gröſſe der Seele gelehrt. Um dieses alles ins Klare zu bringen, dient der gegenwärtige Abschnitt.

Angenommen also zunächst, 'die individuelle Seele sei begrenzt und zwar von minimalem Umfange, weil die Schrift ein Ausziehen, Hingehen und Wiederkommen derselben lehrt; ein Ausziehen in den Worten: „wenn sie aus diesem Leibe auszieht, so zieht sie mit ihnen allen aus“ (Kaush. 3, 3); — ebenso ein Hingehen: „denn alle, welche aus dieser Welt dahinscheiden, die gehen alle zum Monde“ (Kaush. 1, 2); — und ein Wiederkommen: „so kehrt aus jener Welt er wieder zu dieser Welt des Wirkens nieder“ (Bṛih. 4, 4, 6). Weil somit die Schrift in dieser Art ein Ausziehen, Hingehen und Wiederkommen lehrt, | darum folgt, daß die individuelle Seele begrenzt sein muß; denn ein Alldurchdringendes kann sich nicht bewegen. Steht aber die Begrenztheit fest, so folgt, da wir die Meinung, als sei die Seele so groß wie der Leib, bei Untersuchung der Lehre der Ārhatas's [Jaina's] widerlegt haben, daß die Seele von minimaler (atomartiger) Gröſſe sein muß.'

20. 'sva-ātmanā ca uttarayoh'

'und weil die beiden letztern an ihr selbst'.

'Was das Ausziehen betrifft, so könnte dasselbe allenfalls auch ohne Bewegung vor sich gehen, sofern es, ähnlich wie der Ver-

‘lust der Herrschaft über eine Dorfschaft, in dem durch Vernichtung
 ‘der Werke bedingten Verluste der Herrschaft über den Leib be-
 ‘stünde. „Die beiden letzteren“ hingegen, das Hingehen und das
 ‘Wiederkommen, sind an einem Unbeweglichen undenkbar, weil
 ‘die Verbindung mit diesen beiden „an ihr selbst“ [an dem eigenen
 ‘Wesen der Seele] stattfindet; denn das Gehen ist eine dem Thäter
 ‘einwohnende Thätigkeit. Wo nun der Umfang kein mittlerer sein
 ‘kann, da folgt, daß ein Hingehen und Wiederkommen nur bei
 ‘minimaler Größe möglich ist. Steht aber das Hingehen und das
 ‘Wiederkommen fest, so folgt, daß auch das Ausziehen nur als
 ‘ein Weggang der Seele aus dem Leibe aufgefaßt werden kann;
 ‘denn ohne daß sie aus dem Leibe wegginge, wäre ihr Hingehen
 ‘und Wiederkommen unmöglich. Hierzu kommt, daß die Teile
 ‘des Leibes, aus denen sie auszieht, im Ablative stehen in der
 ‘Stelle: „aus dem Auge oder dem Kopfe oder andern Teilen des
 ‘„Leibes“ (Brh. 4, 4, 2). | Und wenn es heißt: „indem sie diese 652
 ‘„Kraftelemente in sich aufnimmt, zieht sie sich zurück in das Herz“
 ‘(Brh. 4, 4, 1) und „ihr Licht entlehnend kehrt zum Ort sie wieder“
 ‘(Brh. 4, 3, 11), so liegt darin, daß auch innerhalb des Leibes
 ‘ein Hingehen und Wiederkommen der verkörperten Seele statthat.
 ‘Auch daraus aber folgt, daß dieselbe von minimaler Größe
 ‘sein muß.’

21. *‘na anur, a-tac-chruter, iti cen? na! itara-
 adhikarāt’*

‘nicht minimal, meint ihr, weil Schriftzeugnisse, daß
 dem nicht so? — Nein! weil in ihnen der andere
 gemeint.’

Nun wohl! könnte man sagen; aber darum kann doch diese
 [individuelle] Seele „nicht minimal“ sein; warum? „weil Schriftzeug-
 „nisse, daß dem nicht so“, d. h. weil es Schriftzeugnisse giebt,
 die einen der Minimalheit entgegengesetzten Umfang der Seele
 lehren; so wenn es heißt: „wahrlich dieses große, ungeborene Selbst,
 „das ist unter den Lebensorganen jener aus Erkenntnis bestehende“
 (Brh. 4, 4, 22); — „dem Raume gleich, allgegenwärtig, ewig“; —
 „Wahrheit, Erkenntnis, unendlich ist das Brahman“ (Taitt. 2, 1); —
 „Aufserungen der Schrift wie diese stehen denn doch mit der Mi-
 nimalheit der Seele im Widerspruch! — ‘Darauf entgegen wir,
 ‘daß dem nicht so ist; warum? „weil in ihnen der andere ge-
 ‘„meint;“ nämlich jene einen andern Umfang lehrenden Schrift-
 ‘zeugnisse stehen in einem Zusammenhange, welcher von der höch-

‘sten Seele handelt, denn es ist der höchste Ātman, welcher als Hauptgegenstand der Mitteilung den Vedāntatexten zum Thema dient; und daß es sich dabei nur um den höchsten Ātman handelt, das wird auch durch Ausdrücke wie: „hoch über Raum und „Sündenstaub“ (Bṛih. 4, 4, 20) an der Stelle noch besonders hervorgehoben.’ — Aber ist es nicht vielmehr die verkörperte Seele, welche mit den Worten: „das ist unter den Lebensorganen jener „aus Erkenntnis bestehende [selbstleuchtende Geist]“ (Bṛih. 4, 4, 22) als behaftet mit der Gröfse [und Ungeborenheit] dargestellt | wird? — ‘Gewifs! aber diese Darstellung ist anzusehen als geschehend ‘vermöge einer Schriftanschauung, wie bei Vāmādeva (vgl. Sūtram ‘1, 1, 30). Und weil somit die Schriftstellen von einem andern [als minimalen] Umfange sich auf den allweisen Ātman [prājña] ‘beziehen, so stehen sie mit der Minimalheit der individuellen Seele ‘nicht im Widerspruch.’

22. ‘*sva-çabda-unmānābhyāñ ca*’

‘wegen der ausdrücklichen Aussagen und wegen des Mafses.’

‘Auch darum mufs der Ātman von minimaler Gröfse sein, weil ‘es ein Schriftwort giebt, welches geradezu seine Minimalheit ‘lehrt, indem es heifst (Muñḍ. 3, 1, 9):

‘„Dies Selbst atomklein soll man denkend fassen,
‘„In das der Odem fünffach eingegangen.“

‘Aus der Verbindung mit dem Odem sieht man, daß es die individuelle Seele ist, welche hier atomklein genannt wird. — Auch ‘„das Mafs“ der individuellen Seele weist darauf hin, daß sie von ‘minimaler Gröfse ist, wenn es heifst (Çvet. 5, 9):

‘„Spalt‘ hundertmal des Haares Spitze
‘„Und nimm davon ein Hundertstel,
‘„Das wisse als der Seele Gröfse,“ —

‘und (Çvet. 5, 8):

‘„Grofs‘ einer Ahle Spitze scheint der aad’re,“

‘worin noch ein weiteres Mafs derselben angegeben wird.’

Aber wird, wenn die Minimalheit gelten soll, nicht unmöglich, daß die nur an einer Stelle befindliche Seele durch den ganzen Leib hindurch empfindet? Und die Erfahrung lehrt ja doch, daß man z. B. nach einem Bade in den Wassern der Gaṅgā an

allen Gliedern die Kälte fühlt, und dafs man zur Sommerzeit an dem ganzen Leibe die Hitze empfindet. — Darauf giebt er [der Vertreter der Minimalheit] zur Antwort:

23. *'avirodhaç, candanavat'*

654

'kein Widerspruch, wie bei dem Sandelholze'.

'Nämlich so wie ein Stückchen frischen Sandelholzes, auch wenn es nur an einer Stelle dem Leibe aufgelegt ist, eine den ganzen Leib durchdringende Erfrischung hervorbringt, so kann auch die Seele, indem sie sich nur an einem Orte des Leibes befindet, die den ganzen Leib durchdringende Empfindung hervorbringen. Und dieses ihr auf den ganzen Leib bezügliche Empfinden wird ermöglicht durch ihre Verbindung mit dem Gefühlssinne (*tvac*; eigentlich: Haut); nämlich die Verbindung der Seele mit dem Gefühlssinne bezieht sich auf den ganzen Gefühlssinn, der Gefühlssinn aber durchdringt den ganzen Leib.'

24. *'avasthiti-vaïçeshyād, iti cen, na! abhyupagamādd; hṛidi hi.'*

'wegen der Bestimmtheit der Lage [des Sandelholzes passe dieser Vergleich nicht], meint ihr? — Nein! weil dies [eine solche Bestimmtheit der Lage auch betreffs der Seele] angenommen wird; denn sie wohnt im Herzen.'

Man könnte behaupten, der in den Worten: „kein Widerspruch, wie bei dem Sandelholze“ (Sūtram 2, 3, 23) enthaltene Vergleich sei unzutreffend, weil das Vergleichene und das zu Vergleichende verschieden seien. Stünde nämlich fest, dafs die Seele sich an einer bestimmten Stelle des Leibes befände, so möchte der Vergleich mit dem Sandelholze zutreffen. Nun aber ist bei dem Sandelholze die Bestimmtheit der Lage, nämlich das Befinden an einer einzelnen Stelle des Leibes, sowie anderseits das Erfrischen des ganzen Leibes offenbar; von der Seele hingegen ist nur das eine offenbar, dafs sie durch den ganzen Leib hin empfindet, nicht aber, dafs sie an einer bestimmten Stelle desselben sich befinde. Wollte man darauf verweisen, dafs dieses zu erschliessen sei, so ist zu bemerken, dafs eine Schlussfolgerung hier nicht statthaft ist; denn der Zweifel

darüber, ob die Seele durch den ganzen Leib durch empfindet, weil sie wie der Gefühlssinn den ganzen Leib durchdringt, oder
 655 etwa weil sie wie der Baum allgegenwärtig ist, oder | weil sie, obgleich minimal und an einer Stelle des Leibes befindlich, wie das Stückchen Sandelholz sich verhält, — dieser Zweifel kann [auf dem Wege der Schlussfolgerung] nicht beseitigt werden [weil es möglich ist, von derselben Wirkung auf verschiedene Ursachen zurückzuschließen]. — Hierauf dient zur Antwort, 'dafs diese [Einwendung gegen den Vergleich mit dem Sandelholze] nicht gegründet ist; warum? „weil dies angenommen wird“; es wird nämlich auch von der Seele ebenso wie von dem Sandelholze [in der Schrift] angenommen, dafs sie nur an einer Stelle des Körpers 'weilt und somit einen bestimmten Ort einnimmt. Wie das? Hierauf dient zur Antwort: „denn sie wohnt im Herzen“; denn von 'der Seele, um die es sich hier handelt, heifst es in den Vedānta-texten: „denn im Herzen wohnt diese Seele“ (Prajna 3, 6); — '„fürwahr dieser Ātman weilt im Herzen“ (Chānd. 8, 3, 3); — '„was ist das für ein Selbst? — es ist unter den Lebensorganen '„der aus Erkenntnis bestehende, in dem Herzen innerlich leuchtende Geist“ (Bṛih. 4, 3, 7). — Somit sind in der That das Vergleichene und das zu Vergleichende hier gleichartig, und daher ist 'die Bemerkung „kein Widerspruch wie bei dem Sandelholze“ (Sūtram 2, 3, 23) allerdings zutreffend.'

25. 'gundā vā, lokavat'

'oder durch eine Qualität, wie in der Erfahrung.'

'Oder auch deswegen, weil die, wiewohl minimale, Seele den 'Leib mittels ihrer „Qualität“ der Geistigkeit durchdringt, ist diese 'sich durch den ganzen Leib durchziehende Wirksamkeit der Seele 'ohne Widerspruch denkbar; und es ist damit ähnlich „wie in der 'Erfahrung“, wenn ein Edelstein oder eine Lampe oder dergleichen, 'obwohl sie sich nur an einer Stelle des Zimmers befinden, mittels 'ihres das Zimmer erfüllenden Lichtes eine Wirkung auf das ganze 'Zimmer ausüben. — Man könnte nämlich gegen das Vorherige 'einwenden, dafs bei dem Sandelholze sich allenfalls, weil dasselbe 'aus Teilen bestehe, die erfrischende Einwirkung auf den ganzen 'Leib daraus erklären lasse, dafs kleine Teilchen desselben sich
 656 'verbreiteten, dafs hingegen die minimale Seele | keine Teilchen 'besitze, vermöge derer sie sich durch den ganzen Leib verbreiten 'könnte. Auf dieses Bedenken wird erwidert durch die Worte 'unseres Sūtrams: „oder durch eine Qualität wie in der Erfahrung.“'

Aber wie ist es möglich, dafs eine Qualität unabhängig von ihrem Träger und getrennt von demselben fortbesteht? Denn die Er-

fahrung zeigt doch, wie z. B. bei einem Gewande seine Qualität der weißen Farbe nicht unabhängig von dem Gewande und getrennt von demselben fortbesteht. Meint ihr, es könnte damit sein wie mit dem Lichte der Lampe, so bestreiten wir das; denn auch dieses Licht müssen wir als etwas Substanzielles betrachten; es ist nämlich die Feuersubstanz, welche, wenn ihre Teilchen dicht zusammen sind, die Flamme, und, wenn ihre Teilchen zerstreut sind, das Licht bildet. — Hierauf dient als Antwort:

26. 'vyatireko, gandhavat'

'ein Darüber-hinaus-Reichen, wie bei dem Geruche.'

'Ähnlich wie der Geruch, obwohl er nur eine Qualität ist, über die den Geruch hervorbringende Substanz hinaus sich bethätigt, indem man z. B., auch wenn die den Duft hervorbringenden Blumen nicht zugegen sind, dennoch den Blumenduft wahrnimmt, — ebenso könnte auch bei der minimalen Seele ein Hinausreichen ihrer Qualität der Geistigkeit über dieselbe stattfinden; somit wäre der Satz nicht allgemein gültig, daß eine Lostrennung der Qualität, z. B. der Farbe u. s. w., von ihrem Träger unstatthaft sei; denn bei dem Geruche, der doch auch nur eine Qualität ist, zeigt sich diese Lostrennung derselben von ihrem Träger. Meint ihr etwa, daß hierbei eine Lostrennung des Geruches mitsamt seinem Träger anzunehmen sei, so bestreiten wir das, weil die ursprüngliche Substanz, von welcher die Lostrennung geschieht, | sonst 657 durch dieselbe schwinden müßte; daß sie aber nicht schwindet, ersieht man daraus, daß sie in dem vorbergehenden Zustande verharrt; denn wenn sie schwände, so müßte sie ihrer früheren Zustände, des Gewichtes u. s. w., verlustig gehen.' — Aber lösen sich nicht vielleicht dennoch Teilchen als die Träger des Geruches von ihr los, nur daß diese Loslösung wegen ihrer Geringfügigkeit sich nicht bemerkbar macht, indem nur ganz feine Geruchsatome nach allen Seiten hin ausströmen und, wenn sie in die Nasenhöhlen gelangen, die Empfindung des Geruches erzeugen? — Diese Annahme ist nicht zulässig, weil die Atome nicht sinnlich wahrnehmbar sind, während man den Geruch der Nāgakeçara-Blüten u. s. w. doch wirklich wahrnimmt. Auch ist ja die allgemeine Annahme nicht, daß man die den Geruch hervorbringende Substanz rieche, sondern es ist vielmehr nur der Geruch, welchen man riecht, wie dies alle Welt annimmt. Meint ihr etwa, deswegen, weil bei der Farbe und andern Sinneseindrücken ein Hinausreichen der Qualität über die Substanz nicht stattfindet, deswegen sei auch beim Geruche ein solches Hinausreichen nicht anzunehmen, so bestreiten wir das, weil hier, wo die Wahrnehmung

‘spricht, eine Schlussfolgerung nicht am Platze ist. Denn je nachdem die Erfahrung eine Sache an die Hand giebt, dem entsprechend ‘und nicht anders müssen die Betrachter ihre Folgerung einrichten; ‘und weil z. B. die Qualität des Geschmackes mit der Zunge wahrgenommen wird, deswegen darf man doch nicht schliessen, daß ‘auch die andern Qualitäten, z. B. die der Sichtbarkeit, notwendigerweise durch die Zunge wahrgenommen werden müßten.’

27. ‘*tathā ca darçayati*’

‘und so zeigt es [die Schrift].’

‘Und indem die Schrift lehrt, daß die Seele in minimaler GröÙe im Herzen wohne, sagt sie zugleich von eben dieser Seele 658 ‘aus, | daß sie „bis in die Haare“ (Chând. 8, 8, 1), „bis in die „Nägelspitzen hinein“ (Bṛih. 1, 4, 7) mit ihrer Qualität der Geistigkeit den ganzen Leib durchdringe.’

28. ‘*prithag upadeçati*’

‘wegen der Bezeichnung als gesondert.’

‘Hierzu kommt, daß in den Worten: „sie besteigt mittels der „Erkenntnis den Leib“ (Kaush. 3, 6), die Seele und die Erkenntnis als Thäter und Organ von einander als gesondert bezeichnet werden, woraus abzunehmen ist, daß die Seele nur mittels ihrer Qualität der Geistigkeit den Leib durchdringt; und wenn es heißt: „dann nimmt sie die Erkenntnis jener Lebensorgane durch die „Erkenntnis in sich auf“ (Bṛih. 2, 1, 17), so wird hier gesagt, daß die thätige Seele eine von dem Leibe gesonderte Erkenntnis besitze, und auch dieses kann zur Stütze der obigen Behauptung [daß die Seele mittels ihrer Qualität der Erkenntnis den Leib durchdringe] dienen.’

‘Somit ist die Seele von minimaler GröÙe.’ —

Auf diese [Sūtram 19—28 dargelegte] Annahme erwidern wir:

29. *tad-guṇa-sūratvāt tu tad-vyapadeçah, prājñavat*

vielmehr weil sie [die Seele im Samsāra-stande] als Kern die Qualitäten jener [Buddhi] hat, geschieht die Bezeichnung als solche, wie bei dem allweisen [Ātman].

Das Wort „vielmehr“ weist die Meinung des Gegners ab. Es ist nicht wahr, daß die Seele von minimaler GröÙe ist; denn da

vielmehr die Schrift keine Entstehung der Seele, sondern nur ein Eingehen des höchsten Brahman [in die Elemente] lehrt und dadurch die Identität der Seele mit Brahman darlegt, so muß die Seele das höchste Brahman selbst sein. Ist aber die Seele das höchste Brahman selbst, so folgt, daß sie ebenso groß wie das höchste Brahman sein muß; nun ist das höchste Brahman nach der Schrift alldurchdringend, und somit muß auch die Seele alldurchdringend sein. Dem entspricht es, daß in Stellen wie: „wahrlich dieses große ungeborene | Selbst, das ist unter den Lebensorganen jener aus Erkenntnis bestehende“ (Bṛih. 4, 4, 22), von der Seele die Alldurchdringung in Schrift und Smṛiti ausgesagt wird. 659

Auch würde, wenn die Seele minimal wäre, eine durch den ganzen Leib hindurch sich erstreckende Empfindung unmöglich sein. Zwar wurde gesagt, daß dieselbe durch den Gefühlsinn bewirkt werde; aber dies müssen wir bestreiten; denn dann müßte auch, wenn man die Haut (den Gefühlsinn, *tvac*) durch einen Dorn verletzt, ein den ganzen Leib durchziehender Schmerz eintreten, indem die Verbindung des Gefühlssinnes mit dem Dorn sich auf den ganzen Gefühlsinn erstreckt, der Gefühlsinn aber den ganzen Körper durchzieht; man empfindet aber vielmehr, wenn man in einen Dorn getreten hat, den Schmerz nur an der Fußsohle.

Ferner würde bei Minimalheit der Seele eine Erstreckung ihrer Qualitäten [durch den Leib] nicht möglich sein, weil eine Qualität an ihren Träger räumlich gebunden ist; denn wäre sie nicht von diesem abhängig, so würde sie eben aufhören eine Qualität zu sein. Und was zunächst das Licht der Lampe betrifft, so wurde bereits auseinandergesetzt, daß dasselbe eine besondere Substanz sei. Aber auch der Geruch kann, wenn man ihn für eine Qualität hält, nur zusammen mit seinem Träger sich verbreiten; denn sonst würde er eben keine Qualität sein. Und dem entsprechend | sagt auch der erhabene Dvaipâyana (Mahâbh. 12, 8518): 660

„Es schreiben den Geruch Unkund'ge nur
 „Dem Wasser zu, wo sie ihn wahrgenommen;
 „Stets zu der Erde hin führt seine Spur,
 „Von wo in Luft und Wasser er gekommen.“

Wenn ferner die Geistigkeit der Seele den ganzen Leib durchzieht, so kann die Seele nicht minimal sein; denn die Geistigkeit macht das eigentliche Wesen derselben aus, wie Hitze und Licht das des Feuers, und es besteht zwischen beiden nicht das Verhältnis einer Qualität und ihres Trägers. — Da nun die Annahme, als sei die Seele so groß wie der Leib, bereits widerlegt wurde, so bleibt nur übrig, die Seele für unendlich groß zu halten.

‘Aber wie kann die Seele dann als minimal bezeichnet werden?’ — Darauf dient zur Antwort: „vielmehr weil sie als Kern „die Qualitäten jener hat, geschieht die Bezeichnung als solche“; die Qualitäten jener, d. h. die Qualitäten der Buddhi, wie solche z. B. Neigung und Abneigung, Lust und Schmerz sind; diese Qualitäten bilden im Samsāra-stande den Kern, d. h. den Hauptbestand der Seele, und darum heisst es, daß die Seele als Kern die Qualitäten der Buddhi habe. Denn ohne die Qualitäten der Buddhi und für die von ihnen freie Seele ist das Wanderer-sein nicht möglich; denn dieses Wanderer-sein hat als Merkmale das Thäter-sein und Genießter-sein der Seele, welche beide dadurch bedingt werden, daß die Eigenschaften der Upādhi's der Buddhi auf die Seele übertragen werden; ohne diese aber, ohne das Thäter-sein und Genießter-sein, würde die Seele gar nicht wandern, | sondern ewig erlöst sein. Weil also die [wandernde] Seele als Kern die Qualitäten der Buddhi hat, darum wird ihr Umfang durch den Umfang der Buddhi bezeichnet. Und sofern weiter für die Buddhi ein Ausziehen aus dem Leibe u. s. w. stattfindet, kann auch von einem Ausziehen der Seele die Rede sein, nicht aber von einem solchen der Seele an sich (*svatas*). Auch sagt ja die Schrift (Çvet. 5, 9):

„Spalt' hundertmal des Haares Spitze
 „Und nimm davon ein Hundertstel,
 „Das wisse als der Seele Grösse,
 „Und sie wird zur Unendlichkeit.“

Nachdem hier die Minimalheit der Seele ausgesprochen worden, heisst es sofort von eben derselben, daß sie unendlich sei; und das stimmt nur dann miteinander zusammen, wenn man annimmt, daß der Seele die Minimalheit nur im uneigentlichen Sinne, hingegen im Sinne der absoluten Realität die Unendlichkeit beigelegt werde. Denn beides im eigentlichen Sinne zu nehmen geht nicht an; auch darf man nicht etwa annehmen, daß die Unendlichkeit der Seele nur in uneigentlichem Sinne zukomme; denn alle Upānishad's sind bestrebt zu lehren, daß die Seele ihrem Wesen nach Brahman ist. Dasselbe gilt von der andern Grössenbestimmung der Seele in den Worten (Çvet. 5, 8):

„Durch Eigenschaft der Buddhi und des Leibes
 „Groß einer Ahle Spitze scheint der andre.“

Hier wird von der Seele gesagt, daß sie nur zufolge ihrer Verbindung mit den Qualitäten der Buddhi, nicht aber ihrem eigenen Wesen nach so groß sei wie die Spitze einer Ahle. Und auch in der Stelle: „atomklein ist das Selbst im Geist zu wissen“ (Mund. 3, 1, 9) wird nicht etwa gelehrt, daß die Seele von atom-

artigem Umfange sei; es ist vielmehr hier von dem höchsten Ātman die Rede, von dem vorher gesagt worden war, daß er nicht durch das Auge und die übrigen Sinne erforschbar, | sondern nur durch 662 die Gnade des Wissens zu erreichen sei (Mund. 3, 1, 8); und auch der individuellen Seele könnte unmöglich im eigentlichen Sinne ein minimaler Umfang zugeschrieben werden; somit muß jene Schriftaussage über die atomartige Kleinheit entweder nur die Schwererkennbarkeit des Ātman besagen, oder es ist von den Upādhi's zu verstehen. — Ähnlich steht es mit dem Worte: „sie be-, „steigt mittels der Erkenntnis den Leib“ (Kaush. 3, 6); wenn hier eine Verschiedenheit [der Seele und der Erkenntnis] erwähnt wird, so bedeutet dieses entweder nur, daß die Seele mittels der Buddhi, welche ihr Upādhi ist, den Leib besteige, oder sie ist nur ein bildlicher Ausdruck, ähnlich wie wenn man von dem Leibe einer steinernen Figur spricht. Denn eine Trennung der Qualität von ihrem Träger [der Erkenntnis von der Seele] ist, wie wir zeigten, nicht anzunehmen. — Auch das Wort, daß die Seele ihren Standort im Herzen habe, bezieht sich nur auf die Buddhi, denn diese hat dort ihren Standort. — Ebenso lehrt ferner die Schrift, daß der Auszug u. s. w. sich nur auf die Upādhi's beziehe, denn es heißt: „was ist dasjenige, bei dessen Auszug ich ausziehe, und „bei dessen Bleiben ich bleibe? so sprach er und schuf den Prāṇa“ (Praṇa 6, 3). Findet aber kein Auszug statt, so ist auch ein Hingehen und Wiederkommen unmöglich; denn ohne daß die Seele den Leib verliesse, könnte sie nicht irgendwohin gehen oder von dort zurückkommen. — Somit wird die Seele als minimalgroß nur insofern bezeichnet, als sie als Kern die Qualitäten der Upādhi's hat, „wie bei dem allweisen“; d. h. es ist damit ähnlich, wie wenn der allweise, nämlich der höchste Ātman, in den attributhaften Verehrungen, wo er als Kern die Qualitäten seiner Upādhi's hat, als sehr klein u. dgl. bezeichnet wird, wenn es z. B. heißt: „kleiner als ein Reis- oder Gerstenkorn; — Verstand ist sein Stoff, „Odem sein Leib; — allriechend ist er, allschmeckend“ (Chând. 3, 14, 3. 2); — „sein Wünschen ist wahrhaft, wahrhaft sein Rat-, „schluß“ (Chând. 8, 7, 1).

| 'Nun wohl! aber wenn das Wanderer-sein der Seele nur da- 663 durch zu Stande kommen soll, daß sie als Kern die Qualitäten der Buddhi hat, so sind doch die Buddhi und die Seele verschieden, und somit ist ein Aufhören ihrer Verbindung endlich einmal unvermeidlich; findet aber in Folge davon eine Abtrennung von der Buddhi statt, so folgt, daß die von ihr abgetrennte Seele, da sie nicht mehr in die Erscheinung tritt, entweder zunichte werden muß oder doch nicht mehr wandernd sein kann.' — Auf dieses Bedenken dient als Antwort:

30. *yāvad-ātma-bhāvitvāc ca na doṣhas, tad-darçanāt*

auch ist kein Fehler, weil sie so lange besteht wie die Seele, indem dies ersichtlich.

Es ist nicht zu befürchten, daß der soeben dargelegte Einwand begründet sei; warum? „weil sie so lange besteht wie die „Seele“; — sie, d. h. die Verbindung der Seele mit der Buddhi; so lange nämlich die Seele wandernd bleibt, so lange ihr Wanderersein nicht durch die vollkommene Erkenntnis zunichte wird, so lange hört auch ihre Verbindung mit der Buddhi nicht auf. Aber auch nur so lange als diese Verbindung mit dem Upādhi der Buddhi dauert, nur so lange besteht für die individuelle Seele ihre Individualität und ihr Wanderersein; im Sinne der höchsten Realität aber und über die durch den Upādhi der Buddhi bewerkstelligte Beschaffenheit hinaus hat das, was man individuelle Seele nennt, keinen Bestand. Denn wenn man den Sinn der Vedāntaworte erwägt, so zeigt es sich, daß es außer dem seiner Natur nach ewig freien und allwissenden Gotte kein zweites von ihm verschiedenes Geistelement giebt: „nicht giebt es außer ihm einen Sehenden, „Hörenden, Denkenden, Erkennenden“ (Bṛih. 3, 7, 23 frei); — „nicht giebt es außer ihm ein Sehendes, Hörendes, Denkendes, „Erkennendes“ (Bṛih. 3, 8, 11 frei); — „das bist du“ (Chānd. 6, 8, 7); — „ich bin Brahman“ (Bṛih. 1, 4, 10); — | wie es an hundert Stellen in der Schrift heißt. — Aber woran erkennt man, daß die Verbindung mit der Buddhi so lange dauert, wie die Seele besteht? Unser Sūtram antwortet darauf: „indem dies ersichtlich“; dies nämlich ist ersichtlich aus der Schrift, wenn sie sagt: „es „ist unter den Lebensorganen der aus Erkenntnis bestehende, in „dem Herzen innerlich leuchtende Geist. Dieser durchwandert, „derselbe bleibend, beide Welten; es ist als ob er säne, es ist „als ob er schwankend sich bewegte“ (Bṛih. 4, 3, 7); der „aus Erkenntnis bestehende“ bedeutet so viel wie „der aus Buddhi bestehende“; und eine andere Stelle sagt: „erkenntnisartig, manasartig, odemartig, augeartig, ohrartig“ (Bṛih. 4, 4, 5), wo also die Erkenntnis neben dem Manas und den übrigen aufgezählt wird. Daß aber die Seele buddhi-artig sei, soll nur bedeuten, daß sie als Kern die Qualitäten der Buddhi hat, ähnlich wie, wenn man im gemeinen Leben sagt: „Devadatta ist weiberartig“, damit gemeint ist, daß er als wesentliche Merkmale eine weiberartige Stimme u. dgl. habe. Wenn es weiter oben hieß: „dieser durchwandert, „derselbe bleibend, beide Welten“ (Bṛih. 4, 3, 7), so lehrt hier die Schrift, daß auch bei dem Hinüberziehen in die andere Welt eine Trennung von der Buddhi u. s. w. nicht stattfindet;

denn er bleibt derselbe eben vermöge der Buddhi, wie man schliefen muß, und wie sich auch daraus ergibt, daß diese soeben [unter dem Worte Erkenntnis] erwähnt wurde. Und eben darauf weisen auch die Worte hin: „es ist als ob er säne, es ist als ob „er schwankend sich bewegte“ (Bṛih. 4, 3, 7); dies bedeutet, daß die Seele nicht an sich sinnt, noch auch sich bewegt, sondern es ist als ob sie säne, während die Buddhi sinnt, und es ist als ob sie sich bewegte, während die Buddhi sich bewegt. Hierzu kommt, daß die Verbindung der Seele mit dem Upâdhi der Buddhi eine Folge der irrigen Erkenntnis ist; die irrige Erkenntnis aber ist auf keinem andern Wege als durch die vollkommene Erkenntnis zu heben, woraus folgt, daß die Verbindung mit dem Upâdhi der Buddhi nicht aufhören kann, solange die Seele sich nicht als das Selbst des Brahman erkannt hat. | Denn die Schrift sagt 66: (Çvet. 3, 8):

„Den großen Geist jenseits der Dunkelheit
 „Wie Sonnen leuchtend habe ich gesehen;
 „Wer diesen schaut, dem wird Unsterblichkeit,
 „Nicht giebt es einen andern Weg zum Gehen.“

‘Aber man kann doch nicht annehmen, daß die Verbindung der Seele mit der Buddhi auch im Tiefschlaf und im Tode fortbestehe; denn wenn die Schrift sagt: „[wenn der Mensch schläft] „dann ist er, o Teurer, eingegangen in das Seiende; er ist in sich „selbst eingegangen [*svam apito*, darum heißt es, *svapiti*, er schläft]“ (Chând. 6, 8, 1), so liegt darin, daß [bei Tiefschlaf und Tod] ‘alles durch Umwandlung Entstandene zunichte wird, wie kann ‘also gesagt werden, daß die Verbindung mit der Buddhi so lange ‘wie die Seele bestehe?’ — Hierauf dient zur Antwort:

31. *pūṣṭva-âdi-vat tasya sato 'bhivyakti-yogât*

weil füglich anzunehmen, daß sie als ein [schon vorher] Vorhandenes zur Erscheinung kommt, wie die
 Mannbarkeit u. dgl.

So wie im Leben die Mannbarkeit u. dgl., obwohl sie keimartig schon vorhanden ist, an der Kindheit nicht wahrgenommen und daher als nicht vorhanden angesehen wird und erst im männlichen Alter zur Erscheinung kommt, jedoch nicht da hervortreten kann, wo sie nicht schon vorhanden war, weil sie sonst auch bei Eunuchen hervortreten müßte, — ebenso ist auch diese Verbindung mit der Buddhi zwar auch im Tiefschlaf und Tode vorhanden,

jedoch nur der Möglichkeit nach, während sie beim Erwachen und beim Geborenwerden in Wirklichkeit hervortritt; denn so ist dieses „füglich anzunehmen“, da kein Ding ohne Ursache entstehen kann, weil daraus zu viel folgen würde. Und auch die Schrift lehrt, daß das Erwachen aus dem Tiefschlaf dadurch bewerkstelligt wird, daß der aus Nichtwissen bestehende Keim (die Möglichkeit) dazu schon seiend vorhanden war, wenn sie sagt: „wenn sie in „das Seiende eingehen, so haben sie kein Bewußtsein davon, daß 666 „sie eingehen in das Seiende. | Selbige, ob sie hier Tiger sind oder „Löwe“, u. s. w. (Chānd. 6, 9, 2—3). — Somit ist bewiesen, daß die Verbindung mit den Upādhi's der Buddhi u. s. w. so lange andauert, wie die Seele besteht.

32. *nitya-upalabdhi-anupalabdhi-prasaṅgo, 'nyatara-niyamo vā anyathā*

es würde ein unaufhörliches Wahrnehmen oder Nichtwahrnehmen folgen, oder sonst müßte eine Hemmung des einen oder andern [vorhanden sein].

Dieses Innenorgan nun, welches der Seele als Upādhi dient, wird hin und wider in verschiedener Weise bald als Manas bezeichnet bald als Buddhi oder auch als Erkenntnis oder Bewußtsein. Manche unterscheiden auch nach den Verrichtungen und schreiben die Verrichtung des Zweifelns u. s. w. dem Manas, hingegen die Verrichtung des Entscheidens u. s. w. der Buddhi zu. Dieses so beschaffene Innenorgan also muß notwendigerweise als vorhanden angenommen werden. Denn im andern Falle, wenn man es nicht annehmen wollte, würde „ein unaufhörliches Wahrnehmen oder Nichtwahrnehmen“ die Folge sein. Denn da die sonstigen Bedingungen der Wahrnehmung, die Seele, die Sinnesorgane und die Sinnendinge, stets zur Hand sind, so würde eine 667 unaufhörliche | Wahrnehmung die Folge sein; oder soll, auch wenn die Ursache zur Hand ist, die Wirkung ausbleiben können, so würde die Folge sein, daß nie und nimmer eine Wahrnehmung stattfände. Beides aber ist gegen die Erfahrung. Oder soll man vielleicht annehmen, daß bei „dem einen oder andern“, d. h. bei der Seele oder den Sinnesorganen, eine „Hemmung“ ihrer Kraft bestehe? Eine solche Krafthemmung ist bei der Seele nicht möglich, weil sie unwandelbar ist; ebenso wenig aber ist sie bei den Sinnesorganen möglich; denn es geht nicht an, daß diese, während sie vorher und nachher in ungehemmter Kraft wirken, dann auf einmal ohne Veranlassung eine Hemmung ihrer Kraft erfahren.

Man muß also [ein Vermögen] annehmen, durch dessen Aufmerksamkeit und Nichtaufmerksamkeit die Wahrnehmung und Nichtwahrnehmung bedingt wird; und dieses ist das Manas. Und dem gemäß sagt auch die Schrift: „ich war anderswo mit meinem Verstande (Manas), darum sah ich nicht, ich war anderswo mit meinem Verstande, darum hörte ich nicht; denn nur mit dem Verstande sieht man und mit dem Verstande hört man“ (Brih. 1, 5, 3). Auch erwähnt die Schrift als Funktionen desselben das Verlangen u. s. w., wenn sie sagt: „Verlangen, | Entscheidung, Zweifel, 668 „Glaube, Unglaube, Festigkeit, Unfestigkeit, Erkenntnis und Furcht, „alles dieses ist nur Manas“ (Brih. 1, 5, 3). — Somit ist es richtig, daß ihre [der Seele] Bezeichnung als solche [als minimal] geschieht, weil sie [im Samsâra-stande] als Kern die Qualitäten der Buddhi hat.

Vierzehntes Adhikaranam.

33. kartâ, çâstra-arthavattvât

Thäter, weil der Schriftkanon zweckhaft.

Bei Gelegenheit der Auseinandersetzung, daß die individuelle Seele als Kern die Qualitäten der Buddhi hat, wird noch eine andere Eigenheit derselben zur Sprache gebracht. Nämlich diese individuelle Seele muß ein „Thäter“ sein; warum? weil der Schriftkanon zweckhaft; denn nur dann, [wenn die Seele ein wirkendes Princip ist,] sind die Vorschriften des Pflichtkanons, daß man opfern, spenden und schenken solle, zweckhaft; und im andern Falle würde der Pflichtkanon zwecklos sein. Derselbe setzt nämlich voraus, daß die Seele handelnd ist, und schreibt derselben demgemäß bestimmte Handlungen vor. Wäre die Seele nun nicht Thäter, | so würde dies nicht geschehen können. Durch dieselbe 669 Voraussetzung ist auch die Zweckhaftigkeit der folgenden kanonischen Stelle bedingt: „denn er ist der Sehende, . . . Hörende, . . . „Verstehende, Denkende, Handelnde, das Erkenntnis-Selbst, der „Geist“ (Prajna 4, 9).

34. vihâra-upadeçât

wegen Bezeichnung des Wandelns.

Auch daraus folgt das Thätersein der individuellen Seele, weil ihr die Schrift in dem Verbindungsstande [d. h. im Schlafe] ein Wandeln beilegt, denn es heißt (Brih. 4, 3, 12):

„Unsterblich schweift sie wo es ihr beliebt“;

und „sie zieht in ihrem Leibe nach Belieben umher“ (Bṛih. 2, 1, 18).

35. *upādānāt*

wegen des Nehmens.

Auch daraus folgt das Thätersein der individuellen Seele, weil die Schrift von ihr ein „Nehmen“ der Organe erwähnt, wenn sie sagt: „dann hat sie durch die Erkenntnis die Erkenntnis jener „Lebensorgane an sich genommen“ (Bṛih. 2, 1, 17) und: „also „nimmt er jene Lebensgeister mit sich“ (Bṛih. 2, 1, 18).

670 36. *vyapadeṣāc ca kriyāyām; na cen, nirdeṣa-vipar-yayah*

auch wegen der Hinweisung darauf bei dem Werke; wenn nicht, [so müßte] ein anderer Ausdruck [gebraucht sein].

Auch daraus folgt das Thätersein der individuellen Seele, weil der Schriftkanon bei den weltlichen und vedischen Werken auf ihr Thätersein hinweist, wenn es heißt (Taitt. 2, 5):

„Erkenntnis wirkt das Opfer, wirkt die Werke auch.“

Zwar könnte man meinen, daß das Wort „Erkenntnis“ die Buddhi bedeute [und nicht die Seele], und daß somit hier von einem Thätersein der Seele nicht die Rede sei. Aber dem ist nicht so; vielmehr bezieht sich diese Bezeichnung auf die Seele und nicht auf die Buddhi; bezöge sie sich nicht auf die Seele, so müßte „ein anderer Ausdruck“ gebraucht sein, und es müßte heißen: „sie wirkt durch die Erkenntnis“. Denn so findet es sich an andern Stellen, wo die Buddhi gemeint ist, und dem entsprechend das Wort „Erkenntnis“ im instrumentalen Kasus steht, z. B. wenn es heißt: „dann hat er durch seine Erkenntnis die Erkenntnis jener „Lebensorgane in sich aufgenommen“ (Bṛih. 2, 1, 17). Hier hingegen wird in den Worten: „Erkenntnis wirkt das Opfer“, die Erkenntnis als das thätige Subjekt [dem Verbum des Satzes] koordiniert, woraus ersichtlich, daß es nur die von der Buddhi [als einem bloßen Instrumente] verschiedene Seele sein kann, auf deren Thätersein hier hingedeutet wird; daher jener Einwurf nicht zutrifft.

‘Aber’, so könnte man sagen, ‘wenn die von der Buddhi verschiedene individuelle Seele der Thäter der Werke ist, so ist sie doch frei und würde somit notwendigerweise nur dasjenige, was ihr angenehm und gut ist, hervorbringen, nicht aber das Gegenteil; nun aber bringt sie, wie man sieht, auch das Gegenteil hervor, und bei der Seele, wenn sie frei wäre, würde ein solches ‘Verfahren, ohne daß sie dazu genötigt wäre, nicht denkbar sein.’ — Hierauf giebt der Lehrer zur Antwort:

37. *upalabdhipad aniyamaḥ*

wie bei der Wahrnehmung keine Nötigung.

So wie eben dieselbe Seele [theoretisch] in Betreff der Wahrnehmung, obwohl sie dabei frei und ohne Nötigung ist, doch sowohl das Angenehme wie das Unangenehme wahrnimmt, ebenso mag sie auch, ohne dazu genötigt zu sein, das Angenehme sowohl wie das Unangenehme [praktisch] verwirklichen. — ‘Aber ist sie nicht vielmehr auch bei dem Wahrnehmen | unfrei, sofern 671 ‘sie nur wahrnehmen kann in so weit, wie sie die Ursachen der ‘Wahrnehmung in sich aufnimmt?’ — Doch nicht! Denn was die Ursachen der Wahrnehmung betrifft, so haben dieselben nur den Zweck, die Objekte des Wahrnehmens herbeizuschaffen; daß die Seele dieselben wahrnimmt, darin ist sie von nichts anderm abhängig, weil sie nur an die [ihr von Natur eigene] Geistigkeit [nicht an irgend welche Objekte] gebunden ist. — Übrigens behaupten wir auch gar nicht, daß die Seele bei dem Verwirklichen der Zwecke absolut frei verfare; denn sie ist dabei von den speciellen Verhältnissen des Ortes, der Zeit und der Ursachen abhängig. Damit aber, daß einer bei seinem Thun auf gewisse Hilfsmittel angewiesen ist, wird sein [selbständiges] Thätersein nicht aufgehoben. Der Koch bleibt Koch, wenn er auch auf Brennholz, Wasser u. s. w. angewiesen ist. Und wegen dieser Mannigfaltigkeit der mitwirkenden Ursachen ist es kein Widerspruch, wenn die Seele sich so bethätigt, daß sie sowohl die angenehmen als auch die unangenehmen Zwecke, ohne doch dazu genötigt zu sein, verwirklicht.

38. *çakti-viparyayāt*

weil [sonst] eine Vertauschung der Funktionen.

Daß die von der Erkenntnis verschiedene individuelle Seele der Thäter der Werke ist, ergibt sich auch aus folgendem Grunde

Wäre nämlich die unter dem Wort „Erkenntnis“ zu verstehende Buddhi das Handelnde in uns, so würde eine Vertauschung der Funktionen eintreten; die Buddhi würde die Funktion eines Werkzeuges aufgeben und die Funktion des Thäters übernehmen. |
 672 Käme aber der Buddhi diese Funktion zu, der Thäter der Werke zu sein, so würde sie eben auch als das Objekt des Selbstbewusstseins angenommen werden müssen, denn alle Thätigkeit hat stets zur Voraussetzung das Ich-Bewußtsein [desjenigen, der thätig ist], denn man ist sich bewußt: ich bin es, der da geht und der da kommt, ich bin es, der da isst und trinkt. Würde hierdurch die Buddhi mit der Funktion des Thäterseins betraut, und wäre sie somit dasjenige, welches alle Zwecke bewirkt, so müßte man als das Werkzeug, mit dem sie alle Zwecke bewirkt, etwas anderes aufstellen; denn wenn auch der Thäter seine Funktionen zu üben im Stande ist, so bethätigt er dieselbe, wie die Erfahrung beweist, in den Handlungen doch nur, sofern er ein Werkzeug zur Hilfe nimmt. Somit würde sich der ganze Streit um den Namen drehen, in der Sache aber keine Zwiespältigkeit sein, indem wir beide annehmen, daß ein von den Organen Verschiedenes das Thätige ist [nur daß ihr dieses Thätige „Buddhi“ nennt, während wir es „Seele“ nennen].

39. *samādhi-abhāvāc ca*

auch weil [sonst] die Meditation unmöglich.

In den Vedāntatexten wird als Mittel der Erkenntnis des von den Upanishads gelehrtens Ātman die Meditation anbefohlen, denn es heißt: „den Ātman fürwahr soll man sehen, soll man hören, „soll man verstehen, soll man überdenken“ (Bṛih. 2, 4, 5); — „ihn „soll man erforschen, ihn soll man suchen zu erkennen“ (Chānd. 8, 7, 1); — „Om ist das Wort, durch das ihr an den Ātman „denkt“ (Mund. 2, 2, 6). Diese Meditation wäre nicht möglich, wenn der Seele kein Thätersein zukäme; auch daraus also folgt, daß sie ein Thäter ist.

Fünfzehntes Adhikaraṇam.

40. *yathā ca takshā ubhayathā*

und wie ein Zimmermann auf beide Art.

Wir haben also aus der Zweckhaftigkeit des Schriftkanons und
 673 aus andern Gründen das Thätersein der verkörperten Seele | er-

wiesen. Nun aber fragt sich weiter, ob dieses Thätersein der Seele von Natur eigen ist, oder ob es nur durch die Upādhi's bedingt wird; und man könnte 'aus eben den genannten Gründen, der Zweckhaftigkeit des Schriftkanons u. s. w., schliessen, daß 'das Thätersein der Seele ein ihr von Natur an eigenes sei, da ein 'Grund, ihr dieses abzusprechen, nicht vorliegt'.

Auf diese Annahme erwidern wir: das Thätersein kann der Seele nicht von Natur an eigen sein, weil dann keine Erlösung möglich wäre. Denn wäre der Seele das Thätersein von Natur eigen, so gäbe es davon keine Befreiung, wie für das Feuer keine von der Hitze; ohne Befreiung vom Thätersein aber ist die Erreichung des Zieles des Menschen nicht möglich, da alles Thun seinem Wesen nach ein Leiden ist [die Erlösung aber in einer Befreiung vom Leiden besteht].

'Aber läßt sich nicht das Ziel des Menschen dadurch erreichen, daß man, wenn auch die Kraft des Thäterseins fortbesteht, die 'Wirkungen des Thäterseins vermeidet, indem man die Veranlassungen dazu meidet, so wie beim Feuer, wenn es auch die Kraft 'des Brennens besitzt, die Wirkung des Brennens nicht erfolgt, 'wenn man ihm das Holz entzieht?' — Mit nichten! Denn es ist unmöglich, die Veranlassungen, wenn sie auch nur durch eine kraftartige [potentielle] Verbindung [mit dem Thäter] verbunden sind, gänzlich zu vermeiden. — 'Aber wäre die Erlösung nicht 'auch dadurch zu erreichen, daß man die Mittel zu derselben in 'Anwendung brächte?' — Nein! weil, was auf Mitteln beruht, nicht ewig ist.

Dazu kommt, daß die Vollbringung der Erlösung dargestellt wird als erfolgend durch die Belehrung über die ewige, reine, weise und freie [mit Brahman identische] Seele, eine Belehrung über die Seele als eine so beschaffene aber nicht möglich ist, wenn ihr das Thätersein von Natur an | eigen ist.

674

Folglich beruht das Thätersein der Seele nur darauf, daß ihr die Qualitäten der Upādhi's übergeworfen sind, und nicht auf ihrer eigenen Natur. Und so lehrt es die Schrift, wenn sie sagt: „es „ist als ob sie sänne, es ist als ob sie schwankend sich bewegte“ (Bṛih. 4, 3, 7); und wenn sie in der Stelle (Kāṭh. 3, 4):

„Den Ātman, mit den Sinnen und dem Manas
„Verbunden, nennt der Weise den „Genießers““,

aussagt, daß die Seele nur durch die Verbindung mit den Upādhi's in den spezifischen Zustand des Genießerseins und [Thäterseins] übergeht. Denn es giebt, nach der Ansicht der Urteilsfähigen, überhaupt keinen von der höchsten Seele verschiedenen, „die in- „dividuelle Seele (Jīva)“ genannten Thäter und Genießers, weil die Schrift sagt: „nicht giebt es aufser ihm einen Sehenden“ u. s. w. (Bṛih 3, 7, 23).

‘Aber wenn es außer der höchsten Seele keine mit Geistigkeit begabte, individuelle Seele giebt, die nach Abzug des Aggregates von Buddhi u. s. w. noch bestünde, so folgt doch, daß die höchste Seele selbst umwandernd, handelnd und genießend ist?’ — O nein! Denn das Thätersein und das Genießensein beruhen nur auf dem Nichtwissen. So nämlich lehrt es die Schrift, wenn sie sagt: „Denn
 675 „wo eine Zweiheit gleichsam ist, da sieht einer | den andern“ (Bṛih. 4, 5, 15); und nachdem sie in diesen Worten gezeigt hat, wie auf dem Standpunkte des Nichtwissens das Thätersein und das Genießensein bestehen, so verneint sie eben dieses Thätersein und Genießensein für den Standpunkt des Wissens, indem sie fortfährt: „wo aber einem alles zum eigenen Selbst geworden ist, wie sollte „er da irgendwen sehen?“ — Ebenso zeigt die Schrift (Bṛih. 4, 3, 19), wie die Seele im Traume und Wachen, zufolge der Berührung mit den Upādhi's, wie ein im Luftraume umherfliegender Falke ermüdet, wie hingegen im Tiefschlafe, wo sie von dem erkenntnisartigen Selbst umschlungen ist, keine Ermüdung stattfindet: „das „ist die Wesensform desselben, in der er gestillten Verlangens, „selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und vom Kummer geschieden“; und weiterhin zusammenfassend: „dieses ist sein höchstes Ziel, dieses ist sein höchstes Glück, dieses ist seine höchste Welt, dieses ist seine höchste Wonne.“ — Eben dies sagt nun auch der Lehrer [in unserem Sūtram]: „und wie ein Zimmermann „auf beide Art“, wobei „und“ soviel bedeutet wie „aber“. D. h.: man muß nicht glauben, daß das Thätersein von Natur an der Seele eigen sei, wie dem Feuer die Hitze. Vielmehr, wie im Leben ein Zimmermann mit der Axt und den andern Geräten in der Hand thätig ist und Schmerz empfindet, dann aber nach Hause geht, die Axt und sonstigen Geräte ablegt und in seinem natürlichen Zustande, feiernd und ohne Arbeit Lust empfindet, so auch ist die Seele, solange sie mit der im Nichtwissen gegründeten Zweiheit behaftet ist, in den Zuständen des Traumes und des Wachens, thätig und empfindet Schmerz, dann aber geht sie, um die Ermüdung abzuwerfen, in ihr eigenes Selbst, d. h. in die höchste Seele, ein, ist befreit von dem Komplex der Werkzeuge des Wirkens, ist nicht handelnd und empfindet Lust | in dem Zustande
 676 des Tiefschlafes und ebenso in dem Zustande der Erlösung, wo sie, nachdem die Finsternis des Nichtwissens durch die Fackel des Wissens verscheucht ist, reine (*kevala*) Seele, feiernd und selig ist. Das Gleichnis vom Zimmermann aber ist folgendermaßen aufzufassen: der Zimmermann ist bei den verschiedenen Arbeiten des Zimmerns u. s. w. in Hinsicht auf die bestimmten Werkzeuge, Axt u. s. w., Thäter, mit seinem bloßen Leibe aber Nichtthäter; ebenso ist die Seele bei allen ihren Bemühungen in Hinsicht auf die Organe, Manas u. s. w., Thäter, mit ihrem eigenen Selbst aber Nichtthäter. Hingegen hat die Seele nicht, wie der Zimmermann,

Gliedmaßen, mit denen sie, wie der Zimmermann mit den Händen die Art u. s. w., so die Organe, Manas u. s. w., ergriffe oder beiseite legte.

Wenn aber behauptet wurde (Sūtram 33), daß wegen der Zweckhaftigkeit des Schriftkanons und aus andern Gründen das Thätersein der Seele von Natur eigen sein müsse, so ist zunächst zu bemerken, daß der Pflichtkanon das Thätersein nur als eine Annahme voraussetzt und unter dieser Voraussetzung eine bestimmte Art des Thuns vorschreibt, nicht aber das Thätersein der Seele lehrt. Daß aber das Thätersein ihr nicht von Natur eigen ist, folgt, wie wir sahen, aus der Lehre, daß sie ihrem Wesen nach Brahman ist. Man muß also annehmen, daß der Pflichtkanon vorgeht, indem er das vom Nichtwissen bedingte Thätersein bloß voraussetzt. Und auch Schriftstellen wie: „er ist das Handelnde, das Erkenntnis-„Selbst, der Geist“ (Praṇa 4, 9), tragen nur den Charakter einer Erläuterung (*anuvāda*) und sind bestimmt, das bloß vorausgesetzte, nämlich durch das Nichtwissen erzeugte, Thätersein zu erläutern.

Damit sind auch die Stellen | von dem Wandeln und Nehmen 677 (Sūtram 34—35) abgefertigt, indem auch sie nur den Charakter einer Erläuterung tragen. — ‘Aber wenn es von dem Verbindungsstande, wo doch die Organe eingeschlafen sind, heißt: „sie zieht „in ihrem Leibe nach Belieben umher“ (Bṛih. 2, 1, 18), so wird ‘doch hier ein Wandeln gelehrt, welches auf ein Thätersein der [von den Organen] freien Seele schließen läßt; und ebenso ist es ‘mit dem Nehmen; denn wenn es von den Organen heißt: „dann ‘„hat sie durch die Erkenntnis die Erkenntnis jener Lebensorgane ‘„an sich genommen“ (Bṛih. 2, 1, 17), so gebraucht doch hier die ‘Schrift von den Organen die Kasus des Objektes (Accusativ) und ‘des Werkzeuges (Instrumentalis), [nicht aber den Kasus des Thäters (Nominativ)], und hieraus scheint zu folgen, daß das Thätersein der Seele, auch sofern sie [von den Organen] befreit ist, zukommt!’ — Hierauf erwidern wir: was zunächst den Verbindungsstand betrifft, so findet in demselben keine gänzliche Ruhé der Seele statt, denn es heißt: „mit dem Bewußtsein (*dhi*) überschreitet „sie, wenn sie Schlaf geworden, diese Welt“ (Bṛih. 4, 3, 7, mit der Lesart der Mādhyandina’s *sadhīḥ* statt *sa hi*); hierin liegt, daß auch dann die Seele mit dem Bewußtsein [d. h. dem Manas] verbunden bleibt. Und dies lehrt auch die Smṛiti (Mahābh. 12, 9897):

„Wenn, bei der Sinne Ruhen, nicht ruhend, der Verstand
„Mit Dingen ist beschäftigt, das wird ein Traum genannt.“

Auch sagt die Schrift, daß die Funktionen des Manas das Verlangen u. s. w. sind (vgl. Bṛih. 1, 5, 3); diese aber zeigen sich auch im Schlafe, | woraus folgt, daß die Seele bei dem Wandeln 678 im Schlafe mit dem Manas verbunden bleibt. Übrigens ist auch dieses Wandeln nur auf [subjektiven] Erscheinungen (*vāsanā*) be-

ruhend und nicht im höchsten Sinne real, wie denn auch die Schrift das Thun im Schlafe so schildert, daß sie ihm das Wort „gleichsam“ beifügt, indem es heißt (Bṛih. 4, 3, 13):

„Manchmal mit Frauen gleichsam lieblich scherzend,
„Manchmal gleichsam Entsetzliches erblickend.“

Und in ähnlicher Weise pflegt man ja auch im gewöhnlichen Leben vom Traume zu reden; denn man sagt: „ich bestieg gleichsam „einen Berggipfel; ich erblickte gleichsam einen Löwen.“ — Ebenso ist es bestellt mit dem „Nehmen“ (Sūtram 35); denn wenn auch (an der betreffenden Stelle, Bṛih. 2, 1, 17) von den Organen die Kasus des Objektes und des Werkzeuges [nicht der des Thäters] gebraucht werden, so ist doch das Thätersein der Seele dahin zu verstehen, daß es nur statthat, sofern sie mit jenen [Organen] verbunden ist, weil, wie gezeigt, ein Thätersein der [von Organen] freien Seele unmöglich ist. Auch im gewöhnlichen Leben pflegt man ja zu sagen: „der Fürst kämpft vermittelt seiner „Krieger“, wobei gemeint ist, daß nur die Krieger kämpfen.

679 Übrigens | ist auch bei diesem „Nehmen“ nur von einem Zur-Ruhe-Kommen der Thätigkeit der Organe die Rede, nicht aber davon, daß hier irgendwer [die Seele] selbständig und ohne Voraussetzung der Buddhi wirke, denn es ist klar, daß das Zur-Ruhe-Kommen der Thätigkeit der Organe sich nur auf diese selbst bezieht. Wenn ferner (Sūtram 36) auf die Stelle verwiesen wurde: „Erkenntnis wirkt das Opfer“ (Taitt. 2, 5), so ist zu bemerken, daß dieselbe nur ein Thätersein der Buddhi lehrt; denn das Wort „Erkenntnis“ wird gewöhnlich von dieser gebraucht, wie ja auch unmittelbar vorher (Taitt. 2, 4) von dem Manas die Rede ist. Ferner werden dabei als Glieder des erkenntnisartigen Selbstes der Glaube u. s. w. erwähnt, denn es heißt: „der Glaube ist sein „Haupt“ u. s. w. (Taitt. 2, 4); der Glaube u. s. w. aber sind bekanntlich Eigenschaften der Buddhi; wie es ja auch weiter heißt: „Erkenntnis ehren alle Götter als Brahman und als Ältestes“ (Taitt. 2, 5), welches sich auf die Buddhi beziehen muß, da diese [als *Hiranyagarbha*] das Erstgeborene und Älteste ist; wie denn auch an einer andern Schriftstelle: „das Opfer ist eine Erhebung „höher und höher empor der Rede und des Gedankens“, ausgesagt

680 wird, | daß das Opfer durch die Rede und die [somit dem Opfer vorgängige] Buddhi bewirkt werde.

Auch findet durchaus keine Vertauschung der Funktionen der Buddhi statt (vgl. Sūtram 38), wenn wir das Thätersein den Organen zuschreiben; denn alle Organe sind bei ihren Funktionen notwendigerweise Thäter; aber das Thätersein dieser Organe erfordert noch die Apperception (*upalabdhi*), und diese kommt der Seele zu; damit ist aber kein Thätersein derselben gesetzt, weil ihr Wesen eine ewige Apperception ist. Das Selbstbewußtsein

(*akāṅkṣā*) aber geht zwar dem Thätersein, nicht aber der Apperception voraus, indem auch das Selbstbewußtsein ein Gegenstand der Apperception ist. Somit ist kein Grund vorhanden, andere Organe aufzustellen, indem wir das Organsein der *Buddhi* festhalten.

Was endlich die Unmöglichkeit der Meditation betrifft (Sûtram 39), so ist dies schon durch Besprechung der Zweckhaftigkeit des Schriftkanons erledigt, indem der Kanon die Annahme des Thäterseins voraussetzt und nur unter dieser Voraussetzung die Meditation vorschreibt.

Es steht somit fest, daß, wenn die Seele auch Thäter ist, dieses ihr Thätersein doch nur ein durch die *Upādhi*'s bedingtes [kein ihr von Natur an eigenes] ist.

Sechzehntes Adhikaraṇam.

41. parāt tu, tac-kruteḥ

vielmehr von dem Höchsten, weil so die Schrift.

Es wurde gezeigt, wie auf dem Standpunkte des Nichtwissens ein durch die *Upādhi*'s bedingtes Thätersein der individuellen Seele statthat, und es fragt sich weiter, ob dieses Thätersein unabhängig von Gott oder von Gott abhängig ist? — | Angenommen also, 'die Seele sei bei ihrem Thun nicht von Gott abhängig; warum? weil für eine Abhängigkeit kein Grund vorhanden ist. Denn die Seele, wie sie mit den Fehlern der Liebe, des Hasses u. s. w. verbunden und mit dem Zubehör der übrigen Mittel zum Wirken [*Buddhi* u. s. w.] versehen ist, ist für sich allein im Stande, das Thätersein durchzuführen, und es ist nicht abzusehen, was Gott dabei soll. Auch weist die Erfahrung nicht darauf hin, daß bei den Werken, wie z. B. dem Pflügen u. s. w., so wie der Pflugstier u. s. w., außerdem noch ein Gott zu Hilfe zu nehmen ist. Ferner würde dabei Gott, sofern er die Kreaturen mit dem Thätersein und seiner Not heimsuchte, von dem Vorwurfe der Unbarmherzigkeit getroffen werden; und ebenso von dem der Ungerechtigkeit, sofern er ein Thätersein mit ungleichem Lohne verhängen würde.' — Aber hieß es nicht: „Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit nicht; weil er Rücksicht nimmt“ (Sûtram 2, 1, 34)? — 'Allerdings! aber dieses gilt nur unter der Voraussetzung, daß eine Rücksichtnahme von Seiten Gottes wirklich stattfindet; es findet aber eine solche Rücksichtnahme von

‘Seiten Gottes gar nicht statt; denn wenn die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit der Kreaturen vorhanden ist, — und an ihrem Vorhandensein ist nicht zu zweifeln, — und wenn das Thätersein der Seele feststeht, worauf soll sich dann, gesetzt, dieses Thätersein sei von Gott abhängig, diese Abhängigkeit von Gott erstrecken? Hierzu kommt, | daß in diesem Falle die Seele auch von Unverschuldetem würde betroffen werden. Somit ergibt sich, daß das Thätersein nur der Seele für sich allein zukommt.’

Nachdem diese Annahme durch das Wort „vielmehr“ abgelehnt worden, erklärt das Sūtram: „von dem Höchsten“; d. h.: für die individuelle Seele, welche im Zustande des Nichtwissens unvernünftig, das [als Leib erscheinende] Aggregat der Werkzeuge des Wirkens [von der Seele] zu unterscheiden, und durch die Finsternis des Nichtwissens blind ist, kommt von der höchsten Seele, dem Aufseher der Werke, dem in allen Wesen wohnenden Zuschauer, dem Gott, der die Ursache der Geistigkeit ist, von ihm, durch seine Bewilligung der aus den Zuständen des Thuns und Genießens (Leidens) bestehende Samsāra, und durch seine Gnade als Ursache die Erkenntnis und durch diese die Erlösung. Warum? „weil so die Schrift“; denn wenn auch die Seele mit den Fehlern der Liebe u. s. w. verbunden und mit dem Zubehör ausgerüstet ist, und wenn auch die Erfahrung bei Werken wie dem Pfügen u. s. w. eine Ursächlichkeit Gottes nicht an die Hand giebt, so wird doch von der Schrift die Entscheidung gefällt, daß bei allem Thun und Treiben Gott der ursächliche Bewirker ist. Denn so sagt die Schrift: „denn er allein läßt das gute Werk thun den, welchen er aus diesen Welten emporführen will, und er allein läßt das böse Werk thun den, welchen er abwärts führen will“ (Kaush. 3, 8) und: „der in dem Selbst wohnend . . . das Selbst innerlich regiert“ (Bṛih. 3, 7, 22 Mādhy.).

‘Aber treffen nicht, wenn in dieser Weise Gott der Thäter ist, diesen die Vorwürfe der Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit, und würde dann nicht die Seele auch von Unverschuldetem betroffen werden?’ — Wir antworten: nein,

683 42. *kṛita-prayatna-apekshus tu, vihīta-pratishiddha-avaiyarthya-ādibhyah*

vielmehr nimmt er Rücksicht auf die vollbrachte Bemühung, weil die Gebote und Verbote nicht zwecklos sein können und aus andern Gründen.

Das Wort „vielmehr“ hat den Zweck, das beregte Bedenken abzuweisen; nämlich Gott macht die Seele handeln, jedoch, indem

er dabei Rücksicht nimmt auf die von ihr vollbrachte Bemühung im Guten und Bösen; daher die erhobenen Einwürfe nicht zutreffen. Das von den Seelen verübte Gute und Böse ist ungleich; mit Rücksicht darauf verteilt Gott auch die entsprechende Frucht in ungleicher Weise, indem er, wie der Regen, dabei nur die bewirkende Ursache (*nimittam*) ist. Denn wie im Leben für die mancherlei Büsche und Sträucher, für Reis, Gerste u. s. w., wie sie, jedes aus seinem Samen, der nicht gemeinsam ist, entstehen, die gemeinsame Ursache der Regen ist, indem ohne den Regen die Verschiedenheit derselben an Saft, Blüte, Frucht, Blatt u. s. w. sich nicht entwickeln kann, aber auch nicht ohne den für jede Art besonderen Samen, — so verteilt Gott, indem er auf die vollbrachte Bemühung der Seelen Rücksicht nimmt, das Gute und Schlimme (*śubha-aśubham*) unter dieselben. — ‘Aber kann diese Rücksichtnahme auf die vollbrachte Bemühung der Seele mit der Abhängigkeit alles Thäterseins von Gott zusammen bestehen?’ — Allerdings! denn obgleich das Thätersein von Gott abhängig ist, so handelt (*karoti*) doch nur die Seele, während Gott sie, indem sie handelt, handeln macht (*kārayati*); und wie er sie jetzt handeln macht mit Rücksicht auf die vormalige Bemühung, so machte er sie vormalig handeln mit Rücksicht auf eine noch frühere Bemühung; | denn weil der Samsāra ohne Anfang ist, läßt sich hiergegen nichts 684 einwenden. — ‘Aber woraus erkennen wir denn, daß Gott auf die vollbrachte Bemühung Rücksicht nimmt?’ — Hierauf dient zur Antwort: „weil die Gebote und Verbote nicht zwecklos sein „können und aus andern Gründen“. Nämlich wenn es z. B. heißt: „es opfere wer nach dem Himmel begehrt“ oder: „einen Brahmanen soll man nicht töten“, so können derartige Gebote und Verbote nicht zwecklos sein; in jedem andern Falle aber würden sie zwecklos sein, und nur Gott selbst würde durch die Gebote und Verbote verbindlich gemacht werden, wenn die Seele schlechthin von ihm abhängig wäre. Auch könnte er dann [ebenso gut wie umgekehrt] den Vollbringer der Gebote mit Unglück und den Vollbringer der Verbote mit Glück bedenken, und damit würde die Autorität des Veda hinfällig werden. Ja, wenn Gott ganz ohne jene Rücksichtnahme verführe, so würde sogar die weltliche Thätigkeit des Menschen zwecklos sein. Und ebenso würde der früher besprochene Fehler eintreten, daß Ort, Zeit und Ursache [nicht in Betracht kämen und somit alles aus allem entstehen könnte; vgl. p. 671, 4, Seite 423]. — Diese und andere Einwürfe sind unter den „andern Gründen“, welche das Sūtram andeutet, zu verstehen.

Siebzehntes Adhikaraṇam.

43. *aṅṣo, nānā-vyapadeśād, anyathā ca api dāṣa-
kitava-ādītvam adhiyata' eke*

ein Teil, 1) wegen Bezeichnung der Verschiedenheit, und weil 2) auch hinwiderum, daß er Fischer, Spieler u. s. w. sei, von einigen gelehrt wird.

Wir zeigten, daß die Seele und Gott in dem Verhältnisse des Unterstützten und des Unterstützers zu einander stehen. Ein solches nun kann, wie die Erfahrung zeigt, nur zwischen zwei Ver-
685 bundenen stattfinden, † wie z. B. zwischen dem Herrn und dem Diener oder wie zwischen dem Feuer und den Funken. Da nun auch zwischen der Seele und Gott das Verhältniß des Unterstützten und des Unterstützers statthat, so fragt sich, ob ihre Verbindung zu denken ist wie die zwischen dem Herrn und dem Diener oder wie die zwischen dem Feuer und den Funken. Man könnte bei dieser Frage annehmen, 'daß das Verhältniß ein unbestimmtes sei,' oder auch, da das Verhältniß von Beherrscher und Beherrschtem in der Regel ein solches zwischen einem Herrn und seinem Diener ist, so könnte man annehmen, daß 'die Verbindung zwischen Gott 'und Seele in dieser Art zu denken sei'. — Hierauf antwortet der Lehrer: „ein Teil“, d. h. die Seele muß ein Teil von Gott sein, so wie die Funken von dem Feuer. Ein Teil soll heißen „gleichsam ein Teil“, denn ein wirklicher Teil ist bei einem Gegenstande, der keine Glieder hat, nicht möglich. — 'Aber wie kommt 'es, da Gott doch keine Glieder hat, daß die Seele nicht er selbst 'ist?' — „Wegen Bezeichnung der Verschiedenheit“; denn wenn es heißt: „ihn soll man erforschen, ihn soll man suchen zu erkennen“ (Chând. 8, 7, 1); — „wer ihn erkannt hat, der wird ein *Muni* „(Schweiger)“ (Brih. 4, 4, 22); — „der in dem Selbst wohnend „. . . das Selbst innerlich regiert“ (Brih. 3, 7, 22 Mādhy.), — so liegt hierin die Bezeichnung einer Verschiedenheit, welche nicht angemessen wäre, wenn nicht wirklich eine Verschiedenheit stattfände. — 'Aber würde diese Bezeichnung der Verschiedenheit nicht 'viel besser durch den Vergleich mit dem Herrn und seinem Diener 'ausgedrückt werden?' — Darauf liegt die Antwort in den Worten: „und weil auch hinwiderum“; d. h. es findet sich eben nicht bloß die „Bezeichnung der Verschiedenheit“, so daß wir durch sie allein veranlaßt würden, die Seele als einen Teil Gottes zu betrachten, sondern es liegt „auch hinwiderum“ eine Bezeichnung vor, welche eine Nichtverschiedenheit zwischen beiden lehrt. In

dieser Weise nämlich | wird von einigen Vedaschulen gelehrt, daß 686 das Brahman auch „Fischer, Spieler u. s. w. sei“, nämlich von den Anhängern des Atharva-Veda, bei denen es in dem Brahmanliede [nicht in unserer Sammlung] heißt:

„Brahman die Fischer und die Knechte
„Brahman sogar die Spieler sind“;

d. h. auch die Fischer, diese armseligen Tagelöhner, und die Knechte, die sich an einen Herrn hängen, ja sogar die Spieler, die das Würfelspiel betreiben, diese alle sind Brahman. Wenn hier die elendesten Geschöpfe erwähnt werden, so soll damit gesagt sein, daß alle Seelen, wie sie in das aus Namen und Gestalten gebildete Aggregat der Organe des Wirkens eingegangen sind, ohne Ausnahme Brahman sind. Dasselbe wird anderwärts gelehrt, wo von Brahman die Rede ist, und es heißt (Çvet. 4, 3 = Atharva-veda 10, 8, 27):

„Du bist das Weib, du bist der Mann, das Mädchen und der
Knabe,
„Du wächst, geboren, allerwärts, du wankst als Greis am Stabe“;

und (Taitt. ār. 3, 12, 7):

„Wenn alle Formen überdenkt der Weise
„Und sie als Namen bloß begreifend dasitzt,“

und: „nicht giebt es aufser ihm einen Sehenden“ (Bṛih. 3, 7, 23); diese und andere Stellen beweisen, daß alle Seelen Brahman sind. Dasjenige aber, worin die Seelen und Gott identisch sind, ist die Geistigkeit, so wie dasjenige, worin das Feuer und die Funken identisch sind, die Hitze ist. — Also deswegen, weil beide sich als verschieden und doch wieder nicht verschieden zeigen, muß man die Seele als einen Teil Gottes auffassen. — Und warum weiter muß man sie als einen Teil desselben auffassen?

44. *mantra-varṇāc ca*

687

auch wegen des Schriftliedes.

Auch giebt es ein Schriftlied, welches diese Sache lehrt (Chānd. 3, 12, 6 = Rīg. 10, 90, 3):

„So groß die Majestät ist der Natur,
„So ist doch größer noch der Geist erhoben;

„Ein Fuß von ihm sind alle Wesen nur,
„Drei sind Unsterblichkeit im Himmel droben.“

Unter den „Wesen“ sind hier alle mit einer Seele ausgestatteten, sowohl unbeweglichen (pflanzlichen) als auch beweglichen Geschöpfe zu verstehen, denn so wird [von letzteren] das Wort auch gebraucht in der Stelle: „keinem Wesen etwas zu Leide tuend, „außer beim Opfer“ (Chänd. 8, 15). Ein Fuß bedeutet hier so viel wie ein Teil oder ein Stück. Auch hieraus also folgt, daß die Seele ein Teil von Gott ist. — Und woraus folgt es noch weiter?

45. *api ca smaryate*

und auch die Smṛiti lehrt es.

Und auch die Smṛiti erwähnt in den Göttesliedern, daß die Seele ein Teil Gottes sei (Bhag. G. 15, 7):

„Ein Teil von mir nur in der Lebenswelt
„Ist jede Lebensseele ewiglich“;

auch daraus also folgt, daß die Seele ein Teil Gottes ist. — Wenn hingegen behauptet wurde, daß das Verhältnis zwischen Beherrscher und Beherrschtem in der Regel ein solches zwischen einem Herrn und seinem Diener bedeute, so erwidern wir, daß, wenn es dies auch in der Regel bedeutet, doch hier der Schrift gemäß das Verhältnis zwischen [Gott als] Beherrscher und [der Seele als] Beherrschtem als ein solches zwischen dem Ganzen und seinem 688 Teile bestimmt werden muß. | Nämlich der mit unübertrefflichen Upādhi's ausgestattete Gott übt über die mit geringeren Upādhi's ausgestatteten Seelen eine Herrschaft aus; so stimmt es ohne Widerspruch zusammen.

Man könnte einwenden: 'wenn man die Seele als einen Teil Gottes betrachtet, so muß, während die Seele die ihr zukommenden Schmerzen des Saṃsāra erduldet, Gott, dessen Teil sie ist, doch auch den Schmerz empfinden; ebenso wie im Leben, wenn einer an Hand oder Fuß oder sonst irgend einem seiner Teile Schmerz empfindet, der ganze, aus diesen Gliedern bestehende, Devadatta den Schmerz empfindet. Ja, Gott muß von noch viel größerem Schmerz betroffen werden als jene, und es ist vorzuziehen in dem anfänglichen Stande der Saṃsāra zu verharren, indem die vollkommene Erkenntnis [durch die man mit Gott eins wird] nur zum Unglücke führt.' — Hierauf dient zur Antwort:

46. *prakāṣa-ādīvan na evam paraḥ*

wie das Licht u. s. w. nicht ebenso der höchste.

Während die Seele den Schmerz des Samsāra empfindet, so empfindet denselben, wie wir annehmen, doch darum nicht auch der höchste Gott. Denn die Seele zwar ist zufolge ihres Erfüllseins von dem Nichtwissen gleichsam in das Sein der Wesenheit des Leibes u. s. w. eingegangen, und bei einem hierdurch bedingten Schmerze denkt sie: „ich empfinde Schmerz“ und bildet sich ein, die auf dem Nichtwissen beruhende Empfindung des Schmerzes wirklich zu haben; „nicht ebenso“ aber läßt sich von „dem höchsten“, von Gott behaupten, daß er zur Wesenheit des Leibes u. s. w. werde | oder den Wahn des Schmerzes empfinde. 689 Und auch bei der Seele ist dieser Wahn des Schmerzes nur bedingt durch den Irrtum, daß sie sich nicht zu unterscheiden weiß von den Upādhi's, d. h. von dem durch das Nichtwissen gebildeten, aus den Nāmen und Gestalten hervorgegangenen Leibe und seinen Organen; nicht aber ist die Schmerzempfindung im höchsten Sinne real. Und so wie einer den seinen eigenen Leib betreffenden, durch Brennen, Schneiden u. s. w. bedingten Schmerz vermöge der Irrung jenes Wahnes empfindet, ebenso geschieht es, daß einer weiter auch den seine Kinder oder Freunde betreffenden Schmerz vermöge der Irrung jenes Wahnes empfindet, indem er sich mit dem Bewußtsein: „ich bin der Sohn“ — „ich bin „der Freund“ vermittelt der Liebe in seinen Sohn, Freund u. s. w. hineinversetzt. Und gerade hieraus ergibt sich mit Gewißheit, daß die ganze Empfindung des Schmerzes nur auf dem Irrtum eines falschen Wahnes beruht; es ergibt sich nämlich dieses daraus, daß die Schmerzempfindung auch über den Leib hinausreicht [wo sie doch nicht mehr real sein kann]. Nehmen wir z. B. an, es säßen viele zusammen, welche Söhne, Freunde u. dgl. hätten, und zwar solche, welche den Wahn hegen, mit ihnen verbunden zu sein, und auch andere, und es hiesse plötzlich: „eure Söhne „sind tot“, — „eure Freunde sind tot“, so werden nur diejenigen, welche den Wahn hegen, ihre Söhne, Freunde u. s. w. wirklich zu besitzen, nur diese werden von dem dadurch verursachten Schmerze ergriffen werden, nicht aber diejenigen, welche, wie z. B. die Wandermönche, sich von jenem Wahne freigemacht haben. Und aus diesem Gesichtspunkte kann sogar ein Weltmensch die Glückseligkeit der vollkommenen Erkenntnis begreifen, um wie vielmehr derjenige, welcher kein anderes Wesen als den objektlosen Ātman und nichts, was von ihm verschieden wäre, erblickt und seinem Wesen nach nur und allein die ewige Geistigkeit selbst

ist! Es ist also nicht daran zu denken, daß die vollkommene Erkenntnis zum Unglücke führe.

Noch bringt das Sūtram einen Vergleich in den Worten: „wie „das Licht u. s. w.“; d. h.: so wie das Licht der Sonne oder des Mondes den Raum durchdringt und, z. B. auf den Finger fallend, durch diese Verbindung mit einem Upādhi, indem der Finger sich krümmt oder streckt, an dieser Veränderung gleichsam teilnimmt, während es doch in Wahrheit nicht in das Sein des Fingers übergeht, — oder wie der Raum in den Gefäßen, wenn diese sich fortbewegen, sich gleichsam mit fortzubewegen scheint, während er doch in Wahrheit sich nicht fortbewegt, — oder wie, wenn eine Schüssel mit Wasser erschüttert wird, das in ihr sich spiegelnde Abbild der Sonne mit erzittert, nicht aber die Sonne, von der es stammt, — in derselben Weise geschieht es, daß, wenn ein durch das Nichtwissen aufgestellter, mit den Upādhi's der Buddhi u. s. w. behafteter, „individuelle Seele“ genannter Teil Gottes Schmerz erleidet, doch Gott selbst, dessen Teil er ist, nicht mitleidet. Und auch bei der Seele beruht, wie wir gezeigt haben, die Empfindung des Schmerzes nur auf dem Nichtwissen. Und dem entspricht es, daß die Vedāntatexte in Worten wie „das bist „du“ (Chānd. 6, 8, 7), das Sein der individuellen Seele als ein durch das Nichtwissen bedingtes verwerfen und das Brahmansein der Seele lehren. — Somit steht fest, daß bei dem Schmerz der individuellen Seele die höchste Seele den Schmerz nicht mitempfindet.

47. *smaranti ca*

und auch die Smṛiti lehrt.

Und auch die Smṛiti eines Vyāsa u. s. w. lehrt, daß von dem Schmerze der individuellen Seele der höchste Ātman nicht betroffen wird, wenn sie sagt (Mahābh. 12, 13754):

„Die höchste Seele, ewig, qualitätslos,
 „Wird durch die Frucht der Werke nicht befleckt,
 „Wie durch das Wasser nicht das Lotosblatt.
 „Die niedere aber, die werkhafte Seele,
 „Verknüpft mit der Erlösung und der Bindung,
 „Wird in das Dasein immer neu verstrickt
 „Durch der Organe siebzehnfache Schaar.“

691 | In dem Worte „und auch“ liegt, daß auch die Schrift ebendasselbe lehrt; z. B. wenn sie sagt (Mund. 3, 1, 1):

„Der eine ist die süße Beere,
 „Der andre schant nichtessend zu;“

und (Kâth. 5, 11):

„So bleibt die inn're Seele aller Wesen
„Vom Schmerz der Welten unberührt und frei.“

Hier nun erhebt sich folgender Einwand. Wenn es sonach doch nur eine innere Seele für alle Wesen giebt, wie können dann die Gebote und Verbote, sei es die weltlichen oder die vedischen, bestehen? — 'Nun, wir haben ja auseinander-gesetzt, daß die Seelen auch Teile Gottes sind; sofern er nun sich 'in dieselben zerteilt hat, können die Gebote und Verbote, indem 'sie hierauf sich beziehen, ohne Durchkreuzung [der individuell ge-übten Pflichten und der entsprechenden Belohnungen] ihren Lauf 'haben; was bleibt also dabei zu fragen?' — Antwort: dem ist nicht so! denn es giebt auch Schriftstellen, welche lehren, daß die Seele nicht ein bloßer Teil Gottes sei, indem sie vielmehr ihre Identität mit Gott behaupten; z. B. wenn es heißt: „nachdem er „dieses erschaffen, ging er in dasselbe ein“ (Taitt. 2, 6); — „nicht „giebt es aufser ihm einen Sehenden“ (Brîh. 3, 7, 23), — „von „Tod zu Tode wird verstrickt, wer ein Verschiedenes hier erblickt“ (Brîh. 4, 4, 19); — „das bist du“ (Chând. 6, 8, 7); — „ich bin „Brahman“ (Brîh. 1, 4, 10). — 'Aber wir sagten ja doch, daß 'die Seele gerade insofern ein Teil von Brahman sei, als sie mit 'ihm nicht identisch und doch identisch sei!' — Das möchte an-gehen, wenn in der Schrift die Absicht bestände, beides, die Nicht-identität und Identität, zu lehren; es besteht in ihr aber vielmehr die Absicht, nur die Identität zu lehren, sofern das Ziel des Men-schen dadurch erreicht wird, daß er sich als die Wesenheit des Brahman erkennt. Was hingegen die von Natur aus für wahr ge-haltene Nichtidentität beider betrifft, so wird diese von der Schrift nur [als die Meinung des natürlichen Menschen] erwähnt. Hierzu kommt, daß das Brahman ohne Glieder ist, daß somit die Seele un-möglich im eigentlichen Sinne einen Teil von ihm ausmachen kann. | Hieraus folgt, daß es die eine höchste Seele selbst sein muß, 692 welche als das innere Selbst aller Wesen in Gestalt der individu-ellen Seele besteht. Somit bleibt allerdings die Möglichkeit der Gebote und Verbote noch zu erklären; und dieses wollen wir denn jetzo unternehmen.

48. *anujñâ-parihârau deha-sambandhâj; jyotir-âdi-val*

Gebote und Verbote durch die Verbindung mit dem
Leibe; wie bei dem Lichte u. s. w.

Nehmen wir denn ein Gebot wie: „man soll zur rechten Zeit
„sein Weib besuchen“ und ein Verbot wie: „man soll dem Weibe

„des Lehrers nicht nahen;“ — oder ein Gebot wie: „man soll „das Opfertier um seine Erlaubnis fragen“, und ein Verbot wie: „man soll keinem Wesen etwas zu Leide thun“; — oder im weltlichen Sinne ein Gebot wie: „man soll seinem Freunde dienen“ und ein Verbot wie: „man soll den Feind meiden“, — so können derartige Gebote und Verbote trotz der Einheit der Seele bestehen „durch die Verbindung mit dem Leibe“, d. h. weil die Seele mit den Leibern verbunden ist. Worin besteht nun diese Verbindung mit den Leibern? Darin, daß in der Seele die verkehrte Meinung sich bildet: „dieses Aggregat des Leibes u. s. w. bin ich.“ Diese Meinung zeigt sich bei allen lebenden Wesen in dem Bewußtsein: „ich gehe, — ich komme, — ich bin blind, — ich bin sehend, — ich bin verrückt, — ich bin bei Verstande“ u. s. w. Denn diese Meinung besteht überall, wo sie nicht durch die vollkommene Erkenntnis aufgehoben ist; vor der vollkommenen Erkenntnis aber erstreckt sich dieser Irrtum durch alle Kreaturen hindurch. Da dem so ist, so können, auch wenn man die Einheit der Seele annimmt, zufolge der Unterscheidung, welche bewirkt wird durch die Verbindung mit den Upādhi's, d. h. mit dem durch das Nichtwissen bedingten Leibe u. s. w., die Gebote und Verbote bestehen. — Aber dann folgt doch, daß wenigstens für den, welcher die vollkommene Erkenntnis besitzt, die Gebote und Verbote bedeutungslos sind? — Doch nicht, sondern nur, weil er den Zweck schon erreicht hat, findet auf ihn die Verpflichtung keine Anwendung mehr. | Denn der Verpflichtete wird verpflichtet, weil ein zu Meidendes oder zu Erlangendes vorhanden ist; derjenige nun, welcher kein Ding außer dem Selbst (*ātman*) erblickt, für den also nichts mehr besteht, was er vermeiden oder erlangen könnte, kann nicht verpflichtet werden, denn das Selbst kann doch nicht in Bezug auf sich selbst verpflichtet werden. — Aber verpflichtet wird doch ein jeder, welcher das Hinausreichen der Seele über den Leib [die Unsterblichkeit, auf der das vedische Gesetz beruht] anerkennt? — Doch nicht! sondern nur dann, wenn er den Wahn hat, mit dem Leibe verbunden zu sein. Freilich ist es richtig, daß man das Hinausreichen der Seele über den Leib anerkennen muß, um verpflichtet werden zu können; aber doch nur derjenige, welcher nicht erkennt, daß die Seele so wenig mit dem Leibe verbunden ist wie der Raum [mit den Gefäßen], unterliegt dem Wahne der Verpflichtung; keiner aber, der auch nur die Nichtverknüpfung der Seele mit dem Leibe erkennt, unterliegt der Verpflichtung, wie viel weniger derjenige, welcher die Einheit der Seele erkennt. Übrigens folgt nicht, daß derjenige, welcher die vollkommene Erkenntnis besitzt, weil auf ihn keine Verpflichtung mehr Anwendung findet, nun wandeln wird wie es ihm beliebt; denn dasjenige, was zu allem Handeln antreibt, ist nur jener Wahn, und

dieser Wahn besteht nicht mehr bei dem, welcher die vollkommene Erkenntnis besitzt. — Somit bestehen [ungeachtet der Einheit alles Seienden in dem Ātman, doch] die Gebote und Verbote, zufolge der Verbindung mit dem Leibe, zu Rechte und es ist damit „wie bei dem Lichte u. s. w.“. D. h.: wie zwar das Licht eines ist, aber doch das fleischverzehrende [Leichen-]Feuer vermieden wird, und nicht das andere; — oder wie das Sonnenlicht zwar eines ist und doch, wo es an unreine Orte scheint, vermieden wird, nicht aber anderwärts an reinen Orten; — und wie ebenso gewisse erdige Substanzen, wie der Diamant | und Beryll aufgesucht werden, während hingegen Menschen- 694
leichen, obwohl auch sie aus Erde bestehen, gemieden werden; — und wie ebenso Harn und Kot von Kühen als Reinigungsmittel angewendet wird, während eben dieselben bei andern Wesen vermieden werden, — in derselben Weise verhält es sich in unserm Falle.

49. *asantateḥ ca avyāhikarāḥ*

und Nichtdurchkreuzung wegen der Nichter Streckung.

Es können also die Gebote und Verbote bestehen, sofern die Seele, wiewohl sie eine ist, sich mit verschiedenen Leibern verbindet. — 'Aber', so könnte man einwerfen, 'wenn man die Einheit der Seelen annimmt, dann muß doch die Verbindung derselben mit der Frucht der Werke sich gegenseitig durchkreuzen, 'da der, welcher sie zu eigen hat, nur einer ist?' — Aber dem ist nicht so, „wegen der Nichter Streckung“, d. h. weil für die handelnde und genießende Seele eine Erstreckung, eine Verbindung mit allen Leibern, nicht besteht. Denn die individuelle Seele ist, wie wir sahen, nur durch die Upādhi's bedingt; da diese sich nicht durch alles erstrecken, so kann es die individuelle Seele auch nicht; und daher ist eine Durchkreuzung der Werke oder eine Durchkreuzung der Früchte nicht möglich.

50. *ābhāsa' eva ca*

nur ein Scheinbild auch.

Auch ist diese individuelle Seele anzusehen als ein bloßes Scheinbild der höchsten Seele, vergleichbar dem Sonnenbild im Wasser; sie ist nicht geradezu jene selbst, und ist doch auch nicht ein von ihr verschiedenes Ding. Wie nun dadurch, | daß irgend 695
ein Sonnenbild im Wasser erzittert, die andern Sonnenbilder nicht

miterzittern, so braucht auch nicht deswegen, weil die eine individuelle Seele mit einer Werkfrucht verbunden ist, auch eine andere damit verbunden zu sein; daher keine Durchkreuzung der Werkfrüchte zu besorgen ist. Weil aber jenes Scheinbild vom Nichtwissen erzeugt wurde, darum muß auch der Samsāra, welcher auf ihm beruht, vom Nichtwissen erzeugt sein; und daher kommt es, daß schon durch die bloße Beseitigung jenes Nichtwissens die Erkenntnis sich ergibt, daß im Sinne der höchsten Realität die Seele das Brahman ist.

Diejenigen aber, welche eine Vielheit von Seelen, die sämtlich allgegenwärtig seien, annehmen, können jener Durchkreuzung nicht entrinnen. Wir wollen zeigen warum. — Die Sāṅkhya's nehmen an, daß es viele, alldurchdringende Seelen giebt, welche ihrem Wesen nach reine Geistigkeit, qualitätlos und das absolut Höchste sind; daß um ihrer willen die gemeinsame Urmaterie vorhanden ist, und daß mit deren Hülfe das Genießen und die Erlösung der Seelen vollzogen wird. — Hingegen meinen die Anhänger des Kaṇāda, daß die Seelen, trotz ihrer Vielheit und Alldurchdringung, doch ihrem Wesen nach bloße Substanzen seien, welche an sich
 696 ebenso wie ein Topf oder eine Wand | ohne Geist sind, daß diesen die atomartig kleinen und ebenfalls ungeistigen Manas's zur Hülfe kommen, und daß nun, jenachdem die Seelen-Substanzen und die Manas-Substanzen sich verbinden oder nicht verbinden, die speciellen Qualitäten der Seele, die Zuneigung u. s. w., entstehen; wenn nun diese Qualitäten, ohne sich zu durchkreuzen, den einzelnen Seelen inhärent bleiben, so ist das der Samsāra der Seelen; wenn hingegen die neun-Qualitäten der Seele [welche sie annehmen, nämlich: Erkenntnis, Lust, Leid, Zuneigung, Abneigung, Wille, Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit, Einbildung] völlig zu entstehen aufgehören, so erfolgt die Erlösung. — Was nun zunächst die Sāṅkhya's betrifft, so folgt aus ihrer Annahme, wonach alle Seelen geistiger Natur und ohne Unterschied überall gegenwärtig sind, notwendigerweise, daß bei der Verbindung einer einzelnen Seele mit Lust und Schmerz alle Seelen mit der Lust und dem Schmerze verbunden sind. — 'Nun ja, aber da die Entfaltung der Materie die Erlösung der Puruṣa's bezweckt, so muß doch eine Isoliertheit derselben angenommen werden; denn sonst würde die Entfaltung der Urmaterie nur der Verherrlichung ihrer eigenen Machtfülle dienen, und eine Erlösung wäre [ohne die Individualität der Puruṣa's] nicht möglich.' — Aber diese Aushülfe ist ohne Solidität; denn die Isoliertheit ist damit noch nicht erwiesen, daß sie von dem angestrebten Ziele untrennbar ist; vielmehr sollte die Isoliertheit ihrer Wirklichkeit nach irgendwie aufgezeigt werden, und wenn sich deren Wirklichkeit nicht aufzeigen läßt, nun, dann ist es mit der angestrebten Erlösung des Puruṣa eben nichts, während hingegen aus der Unbegründbarkeit der Isoliert-

heit vielmehr die Durchkreuzung folgt. — | Auch bei den Anhängern des Kanāda stellt es sich so, daß, wenn das Manas sich mit irgend einer Seele verbindet, diese Verbindung sich nicht so absondern läßt, daß sie nicht zugleich eine solche mit andern Seelen wäre, da alle ohne Unterschied überall zur Hand sind; ist aber die Ursache [die Verbindung mit dem Manas] nicht abzusondern, so ist es auch die Wirkung nicht, und es folgt, daß bei Verbindung einer einzelnen Seele mit Lust und Schmerz alle Seelen gleichmäßig von der Lust und dem Schmerze betroffen werden.

‘Nun ja, aber kann nicht jene Einschränkung in dem Unsichtbaren (*adrishyam*) ihren Grund haben? — Nein, antwortet der Lehrer,

51. *adrishṭa-aniyamāt*

weil durch das Unsichtbare keine Einschränkung.

Während die vielen Seelen wie der Raum allgegenwärtig und somit in allen Leibern ohne Unterschied des Äußeren und Inneren vorhanden sind, soll doch durch Gedanken, Worte und Werke das Unsichtbare, bestehend aus Verdienst und Verschuldung, erworben werden. Bei den Sāṅkhya's nun kann dieses Unsichtbare, da es in der nicht der Seele inhärierenden Urmaterie sich befindet, wegen der Allgemeinheit der Urmaterie nicht dazu dienen, den Genuß der Lust und des Schmerzes auf die einzelnen Seelen einzuschränken. — Und auch bei den Anhängern des Kanāda tritt derselbe Fehler, den wir vorher bemerkten, ein: denn auch das Unsichtbare kann, weil es aus der Verbindung von Ātman und Manas entspringt, diese aber gemeinsam ist, keinen Grund für die Einschränkung abgeben, daß gerade dieser Seele dieses bestimmte Unsichtbare angehört.

‘Nun ja, aber wenn ich z. B. diese Frucht zu erreichen, jene zu vermeiden suche, wenn ich so und so strebe, so und so handeln möchte, so sind das doch Beabsichtigungen u. s. w., welche sich in den einzelnen Seelen bethätigen, und vielleicht können diese dazu dienen, zwischen dem Unsichtbaren und den Seelen bestimmte Beziehungen als Eigentum und Eigentümer festzustellen?’ — Nein, antwortet der Lehrer, denn

52. *abhisandhi-ādishu api ca evam*

698

auch mit den Beabsichtigungen u. s. w. ist es ebenso.

Auch die Beabsichtigungen u. s. w. müssen, weil die Verbindung von Seelen und Manas gemeinsam ist, sich so bilden, daß alle

Seelen dabei beteiligt sind, können folglich keinen Grund für die Einschränkung abgeben und sind somit mit eben dem erwähnten Fehler behaftet.

53. *pradeçāḍ, iti cen? nā! antarbhāvāt*

durch den Ort, meint ihr? — Nein! wegen des Darinseins.

Man könnte einwenden: 'wenn auch die Seele alldurchdringend ist, so wohnt das Manas doch in einem Leibe, und mithin kann die Verbindung mit ihm nur an einem bestimmten Orte der Seele, nämlich an dem, welcher durch den Leib umgrenzt wird, erfolgen; und sonach wird eine durch diesen Ort bewirkte Isoliertheit der Absichten u. s. w., des Unsichtbaren und der Lust und des Schmerzes stattfinden.' — Aber auch das geht nicht; warum? „wegen des „Darinseins“, d. h. weil alle Seelen ohne Unterschied alldurchdringend und folglich in allen Leibern darin sind; unter diesen Umständen dürfen die Vaiçeshika's nicht auch noch einen besondern durch den Leib umgrenzten Ort für die Seele annehmen; und wenn gleichwohl für die nicht an den Ort gebundene Seele ein solcher Ort angenommen wird, so ist dies eben eine bloße Annahme und kann daher nicht eine in Realität vorhandene Wirkung einschränken. Auch kann der Leib, da er in Gegenwart aller Seelen entsteht, nicht darauf beschränkt werden, daß er nur dieser Seele und keiner andern angehört. Und gesetzt einmal, man gäbe diese Bestimmtheit des Ortes zu, | so könnte es vorkommen, daß zwei Seelen, wenn sie gerade gleiche Lust und gleichen Schmerz zu genießen hätten, in einem einzigen Körper ihren Genuß vollbrächten [was widersinnig ist]. Ferner kommt es in Wirklichkeit vor, daß [im Widerspruche gegen obige Annahme] das Unsichtbare zweier Seelen sich an demselben Orte befindet; so z. B. kann es geschehen, daß Devadatta an einem bestimmten Orte Lust und Schmerz empfand, worauf sein Leib diesen Ort verläßt, und der Leib des Yajñadatta an denselben Ort gelangt und die gleichen Empfindungen der Lust und des Schmerzes wie der andere hat; dieses wäre nicht möglich, wenn sich das Unsichtbare des Devadatta und das des Yajñadatta nicht an demselben Orte befände. Ferner könnte, wenn das Unsichtbare an einen bestimmten Ort gebunden wäre, ein Genießen im Himmel u. s. w. nicht stattfinden; denn das Unsichtbare hätte sich an dem Orte gebildet, wo der Leib des Brahmanen u. s. w. sich befände, während der Genuß des Himmels u. s. w. an einem andern Orte vor sich ginge. — Endlich aber ist bei einer Vielheit von Seelen eine Allgegenwart derselben

überhaupt gar nicht möglich, weil es dafür kein Beispiel giebt. Oder sage selbst, was das für eine Vielheit sein soll, die sich zugleich an demselben Orte befinden könnte? | Meinst du etwa, daß dies z. B. bei den Farben und den übrigen [Qualitäten] der Fall sei? Doch wohl nicht! Denn wenn diese auch in Hinsicht des Qualitätenträgers [dem sie inhärieren] ungeschieden sind, so sind sie doch geschieden in Hinsicht ihrer Merkmale; bei den als vielmehrheitlich angenommenen Seelen findet aber auch eine solche Geschiedenheit der Merkmale nicht statt. — Oder meinst du, daß die Geschiedenheit der Seelen auf einer uranfänglichen (*antya*) Verschiedenheit derselben beruhe? Auch das geht nicht, weil dabei die Annahme der Geschiedenheit auf der uranfänglichen Verschiedenheit, und die Annahme der uranfänglichen Verschiedenheit wiederum auf der der Geschiedenheit beruht.

Übrigens gilt [nicht nur die Alldurchdringung der Seelen, sondern] auch die Alldurchdringung des Raumes u. s. w. dem Anhänger der Brahmanlehre für unerwiesen (p. 624, 5 Seite 391), weil er den Raum als eine Wirkung [ein Erschaffenes] betrachtet.

Somit zeigt sich, daß nur die Annahme einer Einheit der Seele von allen Fehlern frei ist.

So lautet in dem Kommentare zur erlauchten *Ārīṭaka-sūtrāntā*, dem Werke der verehrungswürdigen Päṭe des *Caṅkara*, im zweiten *Adhyāya* der dritte *Pāda*.

Des zweiten Adhyāya

VIERTER PĀDA.

Om! Verehrung dem höchsten Ātman!

Erstes Adhikaraṇam.

701

1. *tathā prāṇāḥ*

ebenso die Lebensorgane.

Die Widersprüche der Schriftstellen in Betreff des Äthers (Raumes) und der übrigen Elemente sind im dritten Pāda gehoben worden; im vierten sind nunmehr diejenigen in Betreff der Lebensorgane zu heben. — Zunächst also wird in Stellen wie: „dasselbige „erschuf das Feuer“ (Chând. 6, 2, 3) und: „fürwahr aus diesem „Ātman ist der Äther entstanden“ (Taitt. 2, 1), wo die Welt-schöpfung abgehandelt wird, eine Entstehung der Lebensorgane nicht erwähnt. Ja, zuweilen wird erwähnt, daß dieselben unentstanden seien; so wenn es heißt: „Nichtseiend fürwahr war diese „Welt zu Anfang. Da sagen sie: was war denn dieses Nichtseiende? — Wahrlich, jene Rishi's war das Nichtseiende zu Anfang. — Da sagen sie: wer sind jene Rishi's? — Fürwahr, die „Rishi's sind die Lebensorgane“ (Çatap. br. 6, 1, 1, 1). Hier 702 wird gelehrt, daß die Lebensorgane vor der Welt-schöpfung | seiend vorhanden gewesen seien. An andern Stellen hinwiderum wird eine Schöpfung auch der Lebensorgane gelehrt: „wie aus dem „Feuer die winzigen Fünklein entspringen, also auch entspringen „aus diesem Ātman alle Lebensgeister“ (Brih. 2, 1, 20); — „aus

„ihm entsteht der Odem, der Verstand und alle Sinne“ (Mund. 2, 1, 3);
 — „die sieben Hauche sind aus ihm entsprungen“ (Mund. 2, 1, 8);
 — „da schuf er den Odem, aus dem Odem den Glauben, das
 „Offene, den Wind, das Feuer, das Wasser, die Erde, das Sinnea-
 „organ, das Manas und die Nahrung“ (Pragna 6, 4). Da die Schrift-
 stellen hier und anderweit sich darüber widersprechen, und ein
 Grund, sich für das eine oder das andere zu entscheiden, nicht er-
 sichtlich ist, so ließe sich annehmen, 'dafs hierüber nichts fest-
 'steht'; oder auch man könnte annehmen, 'da eine Schriftstelle die
 'Lebensorgane vor der Welterschöpfung als seiend vorhanden lehre,
 'so sei die Stelle von der Schöpfung der Lebensorgane uneigent-
 'lich aufzufassen'. — Darauf bemerkt der Lehrer: „ebenso die Le-
 „bensorgane“. Aber wie ist hier das Wort „ebenso“ zurechtzu-
 legen, da ein Vergleichbares im Vorhergehenden nicht vorhanden
 ist? Am Schlusse des unmittelbar vorhergehenden Pâda handelte
 es sich um eine Kritik der Behauptung, dafs es eine Vielheit all-
 gegenwärtiger Seelen geben könne. Das kann schon nicht das
 Vergleichbare sein, weil die Ähnlichkeit fehlt; denn nur wo eine
 Ähnlichkeit | vorliegt, ist ein Vergleich möglich, wie wenn man 703
 sagt: Balavarman ist gleichwie ein Löwe. — Man könnte meinen:
 'der Vergleich bezwecke, die Ähnlichkeit mit dem „Unsichtbaren“
 'hervorzuheben; so wie nämlich das Unsichtbare, weil es in Gegen-
 'wart aller Seelen entspringe, nicht individuell bestimmt sei, eben-
 'so seien auch die Lebensorgane der Gesamtheit der Seelen gegen-
 'über nicht individuell bestimmt.' — Aber auch das ist schon da-
 mit, dafs die Leiber nicht individuell bestimmt sind, ausgedrückt,
 wäre also eine bloße Wiederholung. Weiter kann es aber auch
 nicht die individuelle Seele sein, mit welcher die Lebensorgane
 verglichen werden, weil dem die endgültige Meinung widerspricht,
 nach welcher die individuelle Seele für unentstanden erklärt wird,
 während für die Lebensorgane gerade eine Entstehung gelehrt
 werden soll. Somit scheint es, dafs das Wort „ebenso“ ohne Zu-
 sammenhang steht. Aber dem ist doch nicht so, denn die Ver-
 bindung kann sich auch auf ein solches Vergleichbare beziehen,
 welches citatweise herangezogen wird. Nun findet sich ein Schrift-
 wort citiert, welches die Entstehung der Lebensorgane behauptet,
 nämlich das Wort: „also auch entspringen aus diesem Âtman alle
 „Lebensgeister, alle Welten, alle Götter und alle Wesen“ (Brih. 2,
 1, 20); hier ist der Sinn: so wie die Welten u. s. w. aus dem höch-
 sten Brahman entspringen, ebenso auch die Lebensorgane. | Auch 704
 heifst es: „aus ihm entsteht der Odem, der Verstand und alle Sinne;
 „aus ihm entstehen Äther, Wind und Feuer, das Wasser und, all-
 „tragende, die Erde“ (Mund. 2, 1, 3); auch hier, so ließe sich
 die Sache auffassen, wird, ebenso wie für den Äther u. s. w.,
 auch für die Lebensorgane eine Entstehung gelehrt. Oder vielleicht
 kann man es machen, wie an der Stelle: „und das Mißgeschick

„beim Trinken, so wie dieses“ (Jaim. 3, 4, 32), wo ebenfalls eine Verbindung mit einem davon entfernt stehenden Vergleichbaren [nämlich mit Jaim. 3, 4, 28] in Anwendung gebracht wird, und so auch hier die Sache folgendermaßen zurechtlegen: so wie die zu Anfang des vorhergehenden Pāda besprochenen Elemente, Raum u. s. w., als Umwandlungen des höchsten Brahman erkannt wurden, — „ebenso“ sind auch die Lebensorgane Umwandlungen des höchsten Brahman. — ‘Aber was für ein Grund ist dafür, daß sie es ‘sind?’ — Nun, weil die Schrift es lehrt. — ‘Aber wird nicht, ‘wie gesagt, an manchen Stellen [die von der Weltschöpfung handeln] die Entstehung der Lebensorgane nicht gelehrt?’ — Dieses Bedenken ist unangemessen, weil sie an andern Stellen gelehrt wird; denn wenn irgendwo etwas nicht gelehrt wird, so wird dadurch nicht ausgeschlossen, daß es an einem andern Orte gelehrt werden könne. Es bleibt also dabei, daß so wie der Raum u. s. w. auch die Lebensorgane entstanden sind, weil es eben wohl von der Schrift gelehrt wird.

705

2. *gaunī-asambhavāt*

wegen der Unmöglichkeit [der Auffassung der Stelle als] einer uneigentlichen.

Wenn hingegen behauptet wurde, daß die Entstehung der Lebensorgane uneigentlich zu verstehen sei, weil eine andere Stelle sie vor der Weltschöpfung schon als seiend bezeichnet, so ist darauf zu erwidern: „wegen der Unmöglichkeit [der Auffassung der „Stelle als] einer uneigentlichen“, wobei *gaunī-asambhavāt* so viel ist wie *gaunī-asambhavāt*. Nämlich die Schriftstelle von der Schöpfung der Lebensorgane kann nicht uneigentlich verstanden werden, weil sonst ein Nichterfülltwerden der Verheißung eintreten würde. Denn nachdem in den Worten: „was muß, o Ehrwürdiger, erkannt sein, damit diese ganze Welt erkannt sei“ (Mund. 1, 1, 3) verheißt worden, daß mit Erkenntnis des einen alles erkannt werden solle, so heißt es zur Erfüllung dieser Verheißung: „aus ihm entsteht der Odem“ u. s. w. (Mund. 2, 1, 3). Diese Verheißung wird nur dann erfüllt, wenn die ganze Welt mit Einschluss der Lebensorgane eine Umwandlung des Brahman ist, indem ja eine Umwandlung nicht über ihren Urstoff hinaus besteht. Ist hingegen die Stelle von der Entstehung der Lebensorgane uneigentlich zu fassen, so bleibt jene Verheißung unerfüllt. Hierzu kommt, daß weiterhin das [als zu erkennen] Verheißene zusammengefaßt wird in den Worten: „Geist nur ist dieses All, . . . , die Bulse, Brahman und das Höchstunsterbliche“ (Mund. 2, 1, 10) und: „Brah-

„man allein ist dieses Weltall, | dieses Herrlichste“ (Mund. 2, 2, 11). 706
 Ähnlich heißt es: „wer das Selbst sieht, hört, überdenkt und erforscht, der hat diese ganze Welt erkannt“ (Brih. 2, 4, 5); — mit diesen und ähnlichen Schriftstellen hat man jene Verheißung in Verbindung zu bringen. Aber wie steht es mit der Stelle, nach welcher die Lebensorgane vor dem Weltursprung als seiend bezeichnet werden? Sie betrachtet die Lebensorgane nicht als den absoluten Urstoff, — denn von dem absoluten Urstoffe wird in der Stelle: „der odemlose, manaslose, reine, noch höher als das „höchste Unvergängliche“ (Mund. 2, 1, 2) versichert, daß er von allen Unterschieden des Odems u. s. w. frei sei, — sondern nur als einen relativen Urstoff, denn nur mit Bezug auf die aus den Lebensorganen entstandenen Umwandlungen wird versichert, daß vor deren Ursprung die Lebensorgane seiend vorhanden gewesen seien; so muß man es auffassen, weil die Schrift und die Smṛiti das Verhältnis von Urstoff und Umwandlung nicht selten auf die verschiedenen Zustände solcher Dinge beziehen, welche dem Bereiche des Erschaffenen angehören. — Man merke: in dem Kapitel vom Äther (Sūtram 2, 3, 1—7) wurden die Worte *gauri asamdhavād* (2, 3, 3), weil sie der gegnerischen Meinung angehörten, erklärt: „uneigentlich ist die Stelle von der Entstehung zu nehmen, wegen „der Unmöglichkeit“, und die endgültige Meinung wurde daraus, daß die Verheißung nicht unerfüllt bleiben dürfe (2, 3, 6), gefolgert; hier hingegen kommt dasselbe Sūtram als endgültige Meinung vor und war daher zu erklären: „wegen der Unmöglichkeit, die „Stelle von der Entstehung uneigentlich zu nehmen.“ Wer hingegen der Übereinstimmung zuliebe auch hier erklären wollte: „uneigentlich ist die Stelle von der Entstehung zu nehmen, wegen „der Unmöglichkeit“, der würde dabei übersehen, daß die Verheißung dann unerfüllt bleiben würde.

3. *tat-prāk-ṛuteḥ*

707

weil von ihnen vorher das Wort.

Auch darum ist die Schriftstelle von dem Entstehen bei den Lebensorganen ebenso wohl wie bei dem Äther u. s. w. eigentlich aufzufassen, weil ein und dasselbe, die Entstehung anzeigende Wort „entsteht“, nachdem es vorher von den Lebensorganen gebraucht war, im Weiteren auch auf den Äther u. s. w. bezogen wird in der Stelle: „aus ihm entsteht der Odem“ u. s. w. (Mund. 2, 1, 3). Daß hierbei die Entstehung des Äthers u. s. w. eigentlich zu nehmen sei, haben wir festgestellt (Sūtram 2, 3, 1 fg.); und aus Analogie damit kann auch bei den Lebensorganen die Entstehung nur als eine eigentliche gefaßt werden. Denn wenn wie

hier in demselben Kapitel und in demselben Satze ein und dasselbe Wort einmal vorkommt, aber sich auf mehreres bezieht, so kann es nicht das eine Mal eigentlich und das andere Mal uneigentlich aufgefasst werden, weil dieses eine Inconcinuität (*vairūpyam*) sein würde. In gleicher Weise wird auch in der Stelle: „da erschuf er den Odem, aus dem Odem den Glauben“ u. s. w. (Prajña 6, 4) das Wort „erschuf“ bei den Lebensorganen [dem Odem] gesetzt und zugleich auf die weiterfolgenden Schöpfungsprodukte, den Glauben u. s. w., bezogen. Dieselbe Regel gilt, wo ein die Schöpfung bedeutendes Wort am Schlusse steht und auf die vorhergenannten Dinge bezogen wird, z. B. in der Stelle: „[also auch geschieht es, daß aus diesem Âtman alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter] alle Wesen entspringen“ (Br̥h. 2, 1, 20), wo das Wort „entspringen“ am Ende steht und auch auf die vorhererwähnten Lebensorgane u. s. w. sich bezieht.

4. *tat-pūrvakatvād vācak*

weil jene vorhergehen vor der Rede.

Wenn auch in dem Abschnitte: „dasselbige erschuf das Feuer“ (Chând. 6, 2, 3) die Schöpfung der Lebensorgane nicht vorkommt, indem nur die Rede ist von einer Schöpfung der drei Elemente, 708 Feuer, Wasser und Nahrung, | so läßt sich doch daraus, daß die aus Brahman entstandenen Elemente, Feuer, Wasser und Nahrung, vor ihnen erwähnt werden, auch für Rede, Odem und Manas und, aus Analogie mit ihnen, für alle Lebensorgane ein Entstandensein aus Brahman erweisen. So nämlich wird in diesem Abschnitte die Priorität von Feuer, Wasser und Nahrung vor Rede, Odem und Manas gelehrt, wenn es heißt: „denn nahrungsartig ist, o Teurer, das Manas, wasserartig der Odem, feuerartig die Rede“ (Chând. 6, 5, 4). Entweder ist hier die Nahrungsartigkeit u. s. w. der Lebensorgane eigentlich zu nehmen; dann resultiert schon hieraus, daß sie aus Brahman entstanden sind. Oder sie ist uneigentlich zu nehmen; und auch dann folgt, weil sie innerhalb der aus Brahman entstandenen Weltentfaltung in Namen und Gestalten erwähnt werden, — weil es ferner zu Anfang hieß: „wodurch das Ungehörte ein schon Gehörtes wird“ (Chând. 6, 1, 3); und zum Schlusse „dessen Wesens ist dieses Weltall“ (Chând. 6, 8, 7), — und weil die Sache durch andere Schriftstellen bestätigt wird, — daß Manas u. s. w. als nahrungsartig u. s. w. hier eben deswegen bezeichnet werden, weil ihr Entstandensein aus Brahman dargelegt werden soll. — Auch hieraus also folgt, daß die Lebensorgane eine Umwandlung des Brahman sind.

Zweites Adhikaranam.

5. sapta, gater viçeshitatvā ca

sieben, wegen des Ganges und der Specification.

Der Widerspruch der Schrift in Bezug auf die Entstehung der Lebensorgane ist gehoben, | und es bleibt noch der in Bezug auf 709 ihre Anzahl zu heben. Was nun den Hauptlebensodem (*mukhya prāṇa*) betrifft, so wird von diesem der Lehrer weiter unten reden; jetzt wirft er zunächst nur die Frage auf, wie viele der übrigen Lebensorgane sind. Hierüber besteht Zweifel, weil die Schrift sich widerspricht. Zuweilen werden sieben Lebensorgane erwähnt: „die „sieben Hauche sind aus ihm entstanden“ (Mund. 2, 1, 8); — zuweilen kommen acht Lebensorgane in ihrer Eigenschaft als die Halter [d. h. Fesseln der Seele] vor: „acht Halter sind und acht „Gegenhalter“ (Bṛih. 3, 2, 1); — zuweilen neun: „sieben fürwahr „sind der Organe am Kopfe und zwei unterhalb“ (Taitt. saṃh. 5, 3, 2, 5); — zuweilen zehn: „neun fürwahr sind der Organe am „Menschen, und der Nabel ist das zehnte“ (Taitt. saṃh. 5, 3, 2, 3); — zuweilen elf: „es sind die zehn Lebensorgane am Menschen, und der „Ātman als elftes“ (Bṛih. 3, 9, 4); — zuweilen zwölf, nämlich in der Stelle: „er ist der Einheitsort aller Tastempfindungen als die „Haut“ (Bṛih. 2, 4, 11); — zuweilen dreizehn; nämlich in der Stelle: „das Auge und das Sehende“ (Praçna 4, 8). In dieser Weise stehen die Schrifttexte in Bezug auf die Anzahl der Lebensorgane miteinander in Widerspruch.

Angenommen also, 'es gebe nur sieben Lebensorgane; warum? „wegen des Ganges“, d. h. weil auf so viele der Gang von Schrift- 'stellen führt, wie: „die sieben Hauche sind aus ihm entstanden“ (Mund. 2, 1, 8). Auch werden diese specifiert, da wo es heißt: „sieben fürwahr sind der Organe am Kopfe“ (Taitt. saṃh. 5, 3, 2, 5).’ — Aber heißt es nicht auch: „sie als je sieben sind geborgen in „der Höhle“ (Mund. 2, 1, 8), | und läßt der hier vorkommende 710 distributive Gebrauch nicht darauf schließen, daß es mehr als sieben Lebensorgane gebe? — ‘Doch nicht! denn das distributive ‘Verhältnis bezieht sich hier auf die Vielheit der Menschen und ‘besagt, daß es an jedem Menschen je sieben Organe gäbe, nicht ‘auf die Vielheit der Wesenheiten, als wenn es in Gruppen zu ‘je sieben andere und wieder andere Organe gäbe.’ — Aber es würde ja auch eine Achtzahl u. s. w. von Organen erwähnt; wie kommt es, daß ihrer nur sieben sein sollen? — ‘Das ist wahr; ‘aber wegen des Widerspruches muß man doch bei einer oder der

‘ändern Zahl stehen bleiben, und da empfiehlt es sich, der einfacheren Annahme zuliebe (lies: *anurodhāt*, vgl. 711, 1) bei der Siebenzahl stehen zu bleiben, indem man die ändern in der Schrift vorkommenden Zahlen auf Verschiedenheiten in den Funktionen bezieht.’ — Hierauf dient zur Antwort:

6. *hasta-ādayas tu; sthite, 'to na evam*

vielmehr die Hände u. s. w.; da dies feststeht, so ist es folglich nicht an dem.

Es werden vielmehr aufer jenen sieben noch andere Lebensorgane, wie z. B. die Hände u. s. w., erwähnt in Schriftstellen wie: „die Hände fürwahr sind ein Halter; dieser wird durch das Werk „als Gegenhalter gehalten, denn durch die Hände thut man das „Werk“ (Bṛih. 3, 2, 8); — „da dies feststeht“, daß es mehr als sieben giebt, so kann man die Siebenzahl so zurecht legen, daß sie darin einbegriffen wird; denn wo ein Widerspruch zwischen einer kleineren und größeren Zahl vorliegt, muß man die größere Zahl festhalten, weil in ihr die kleinere, nicht aber in der kleineren

711 die größere enthalten ist; | und „so ist es folglich nicht an dem“, daß man der einfacheren Annahme zuliebe nur sieben Lebensorgane annehmen darf. Vielmehr muß man der größeren Zahl zuliebe die Lebensorgane in der Elfszahl festhalten, und für sie spricht auch die angeführte Schriftstelle: „es sind die zehn Lebensorgane „am Menschen, und der Ātman als elftes“ (Bṛih. 3, 9, 4), wo unter dem Worte „Ātman“ das Innenorgan [d. h. das Manas] zu verstehen ist, indem es sich hier um Organe handelt. — ‘Aber wurden ‘nicht auch mehr als elf Organe, nämlich zwölf und dreizehn angeführt?’ — Allerdings wurden sie angeführt, aber es giebt doch nur elf natürliche Verrichtungen und keine weitere natürliche Verrichtung, um deren willen man ein weiteres annehmen müßte. Nämlich es giebt fünf Unterarten des Erkennens, das Hören, Fühlen, Sehen, Schmecken und Riechen; auf diese beziehen sich die fünf Erkenntnisorgane. Ferner giebt es fünf Unterarten des Handelns, nämlich das Reden, Greifen, Wandeln, Entleeren und Zeugen; auf diese beziehen sich die fünf Thatorgane. Endlich ist da noch das auf alle Zwecke bezügliche, die Dreiheit der Zeiten [Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft] umspannende Manas, welches eines ist, jedoch verschiedene Funktionen hat, daher es wegen der Vielheit seiner Funktionen zuweilen wie ein Vielheitliches, nämlich als Manas, Buddhi, Ahaṅkāra (Ich-Bewußtsein) und Cittam (Denken) aufgefaßt wird. Dem entsprechend zählt auch die Schrift die mannigfaltigen Funktionen desselben, das Verlangen u. s. w.,

auf und fügt hinzu: „alles dies ist nur Manas“ (Brîh. 1, 5, 3). Hierzu kommt, daß, wer nur die sieben Organe am Kopfe annehmen wollte, in Wahrheit deren vier annehmen würde, indem an der betreffenden Stelle diese vier wegen ihrer örtlichen Trennung als sieben aufgezählt werden in den Worten: „zwei Ohren, zwei „Augen, | zwei Nasenlöcher und ein Mund“ (Taitt. samh. 5, 3, 2, 5). 713 Man kann sich aber nicht auf diese beschränken und die übrigen Lebensorgane als specielle Funktionen derselben betrachten, indem z. B. die Funktion der Hände u. s. w. von ihnen gänzlich verschieden ist. — Ferner wenn es heißt: „neun fürwahr sind der Organe am Menschen und der Nabel ist das zehnte“ (Taitt. samh. 5, 3, 2, 3), so werden hier zehn Organe genannt in der Absicht, die verschiedenen Öffnungen des Leibes aufzuzählen, nicht aber, die verschiedenen, wirklich vorhandenen Lebensorgane zu bezeichnen, wie daraus ersichtlich, daß der Nabel als zehntes gezählt wird. Denn der sogenannte Nabel ist keineswegs als eines der Lebensorgane zu betrachten; vielmehr ist der Nabel ebenfalls nur als einer der bestimmten Standorte des Hauptlebensodems anzusehen, daher er hier als zehntes gezählt wird. Überhaupt muß man bedenken, daß häufig nur gewisse Lebensorgane zum Zwecke der Verehrung aufgezählt werden, und häufig wiederum [sämtliche] zum Zwecke der Belehrung; hieraus entspringen die mannigfaltigen Angaben über die Anzahl der Lebensorgane, und man muß dabei unterscheiden, wo und in welcher Absicht eine derartige Angabe vorkommt. In Anbetracht der Anzahl der natürlichen Verrichtungen aber muß man die Erwähnung der Elfsahl in Betreff der Organe als die Richtschnur festhalten, das steht fest.

Hier folgt noch eine andere Auslegung der beiden letzten Sâtra's. — 'Es müssen nur sieben Lebensorgane sein, weil 'nur von sieben die Schrift den „Gang“ erwähnt in der Stelle: „wenn 'er aussieht, so zieht das Leben mit ihm aus, und wenn das Leben '„mit ihm aussieht, so ziehen alle Lebensorgane mit ihm aus“ (Brîh. 4, 4, 2).' — Aber hier ist doch von „allen“ Lebensorganen die Rede; warum soll denn gerade nur von sieben das Ausziehen angenommen werden? — 'Das Sâtram antwortet: „wegen '„der Spezifikation“; d. h. nur sieben Lebensorgane vom Auge an 'bis zur Haut werden hier im Vorhergehenden spezifiziert, | wo es 713 'heißt: „der Geist aber, der im Auge wohnt, kehrt nach auswärts '„zurück; alsdann erkennt einer keine Gestalt mehr; weil er zur '„Einheit geworden ist, darum sieht er nicht, so meinen sie“, 'woran sich dann die weitere Aufzählung anschließt (Brîh. 4, 4, 1). 'Auf dieses Vorhergegangene bezieht sich der Ausdruck „alle Lebens- '„organe“; ähnlich wie in dem Satze: „alle Brahmanen sind ge- '„speist worden“ durch das Wort „alle“ nur gesagt sein soll, daß 'die in Rede stehenden, nämlich die eingeladenen Brahmanen, alle 'gespeist worden, nicht auch die andern; ebenso werden auch

hier nur die sieben vorher erwähnten Lebensorgane unter dem 'Worte „alle“ verstanden und keine andern.' — Aber wird hierbei nicht auch die Erkenntnis als achtens aufgezählt (vgl. Brih. 4, 4, 2)? Wie kann man also eine Aufzählung von nur sieben behaupten? — 'Das macht nichts aus, denn weil das Manas und die Erkenntnis nicht wesensverschieden sind, so ist ungeachtet der Verschiedenheit der Funktionen die Siebenzahl zulässig. Somit giebt es nur sieben 'Lebensorgane'. — Auf diese Behauptung erwidern wir: „vielmehr „die Hände u. s. w.“ werden noch als weitere, von den sieben verschiedene Lebensorgane angenommen in Stellen wie: „fürwahr die „Hände sind ein Halter“ (Brih. 3, 2, 8). Das Haltersein ist dahin zu verstehen, daß sie eine Fessel sind, indem die individuelle Seele durch diese als „Halter“ bezeichnete Fessel gefesselt wird. Aber nicht nur in der einen Leiblichkeit wird die Seele gefesselt, sondern sie bleibt in gleicher Weise auch in den folgenden Leibern gefesselt; darum wird jene dem Leibe inwohnende und unter dem Halter zu verstehende Fessel mit Recht so benannt. Und so sagt auch die Smṛiti:

„Vom Odem an achtfach besteht der feine Leib,
 „Durch den die Seele in der Burg gefesselt bleibt;
 „Von ihm gebunden muß die Bindung leiden sie,
 „Von ihm gelöst geht sie zur Erlösung ein.“

714 Hier wird gelehrt, daß die Seele bis zur Erlösung mit jener unter dem Halter zu verstehenden Fessel gebunden bleibt. | Auch in einer Atharva-Stelle, wo die Objekte und Sinnesorgane aufgezählt werden: „das Auge und das zu Sehende“ u. s. w., werden in ähnlicher Weise die Hände und die übrigen Sinnesorgane mit den entsprechenden Objekten vorgeführt, indem es heißt: „die Hände „und das zu Greifende, die Geschlechtsteile und das zu Genießende, der Hintere und das zu Entleerende, die Füße und „das zu Gehende“ (Praçna 4, 8). Ebenso wenn es heißt: „es „sind die zehn Lebensorgane am Menschen, und der Âtman als „elftes; wenn diese aus dem sterblichen Leibe ausziehen, so „machen sie weinen“ (Brih. 3, 9, 4), so wird hier ein Auszug von elf Lebensorganen gelehrt. Auch das Wort „alle“, wo es mit den Lebensorganen verbunden steht, bezeichnet alle Lebensorgane ohne Ausnahme und darf nicht dem Vorhergehenden zuliebe auf nur sieben unter ihnen eingeschränkt werden, namentlich da ein ausdrückliches Wort mehr Gewicht hat als der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Und auch wenn man sagt: „alle Brahmanen sind gespeist worden“, so ist es richtig, an den ganzen Strom aller Brahmanen zu denken, denn das bedeutet das Wort „alle“; und nur weil es unmöglich ist, alle zu speisen, bezieht sich dabei der Gebrauch des Wortes „alle“ nur auf die Ein-

geladenen. An unserer Stelle hingegen ist durchaus kein Grund vorhanden, den Sinn des Wortes „alle“ einzuschränken. Darum werden hier unter dem Worte „alle“ die sämtlichen Lebensorgane ohne Ausnahme befaßt und, nur um diese Befassung zu erläutern, sieben von ihnen aufgezählt. — Somit ist aus der Schrift und aus den Verrichtungen erwiesen, daß es nur elf Lebensorgane giebt.

Drittes Adhikaranam.

7. *aṇavaç ca*

715

und als minimal.

Nunmehr kommt der Lehrer auf eine weitere Eigenschaft eben jener Lebensorgane zu sprechen: „und als minimal“ hat man jene vorerwähnten Lebensorgane zu betrachten. Diese Minimalheit derselben bedeutet, daß sie fein und räumlich begrenzt, nicht daß sie nur so groß sind wie Atome, weil sonst ihre Wirkung, den ganzen Leib zu durchdringen, unmöglich wäre. Fein aber müssen jene Lebensgeister sein, weil sie, wenn sie grobmateriell wären, bei ihrem Auszuge aus dem Leibe im Augenblicke des Sterbens von denjenigen, welche den Sterbenden umstehen, wie eine Schlange, wenn sie aus ihrem Loch schlüpft, bemerkt werden müßten; und begrenzt müssen eben jene Lebensorgane sein, weil, wenn sie allgegenwärtig wären, die Schriftlehre von ihrem Ausziehen, Hingehen und Wiederkommen erschüttert werden würde, noch auch wahr bleiben könnte, daß die Seele als Kern ihre Qualitäten hat (vgl. Sûtram 2, 3, 29). — ‘Aber wäre es nicht möglich, daß sie allgegenwärtig wären, aber nur an dem Orte ‘des Leibes zur Funktion kämen?’ — Nein! denn das Organsein bedeutet überhaupt nur eine Funktion. Nämlich dasjenige, was die Wahrnehmung vollbringt, mag es nun eine Funktion oder sonst etwas sein, das nennen wir ein Organ. Der Streit würde also nur um den Namen sein, daher die Annahme einer Alldurchdringung der Lebensorgane zwecklos ist. — Somit entscheiden wir uns dafür, daß jene Lebensorgane fein und begrenzt sind.

Viertes Adhikaranam.

716

8. *ṛeshthāç ca*

„und beste“.

Auch der Mukhya Prāna (Hauptlebensodem) ist ebenso wie die übrigen Lebensorgane eine Umwandlung des Brahman; so lautet der [hier gelehrte] Erweiterungssatz. — ‘Aber wir haben ja doch schon besprochen, daß alle Lebensorgane ohne Unterschied Umwandlungen des Brahman sind, denn wir sahen wie die ‘Schrift in den Worten: „aus ihm entsteht der Odem (*prāna*), der „Verstand und alle Sinne“ (Munḍ. 2, 1, 3) noch besonders die ‘Schöpfung des Prāna neben der des Verstandes mitsamt den Sinnen bezeugt, und wie es z. B. anderweit heißt: „da erschuf er „den Prāna“ (Praçna 6, 4). Was soll also hier noch ein Erweiterungssatz?’ — Er soll einem neuen Zweifel begegnen. Denn in dem Hymnus: „Damals war nicht das Sein und nicht das „Nichtsein“, welcher es mit Brahman zu thun hat, heißt ein Vers (Rigv. 10, 129, 2):

„Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit,
 „Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar;
 „Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit
 „Das Eine, aufer dem kein anderes war.“

Der Ausdruck „es hauchte“ bedeutet eine Thätigkeit des Prāna und scheint anzudeuten, daß schon vor der Weltschöpfung der Prāna vorhanden war; es könnte also jemand auf die Meinung kommen, der Prāna sei unentstanden. Dieser Meinung begegnet der Erweiterungssatz. Nämlich wenn es auch heißt „es hauchte“, so bedeutet dieses doch nicht, daß der Prāna schon vor der Weltschöpfung seiend vorhanden gewesen; denn durch die nähere Bestimmung „windlos“ wird ebenso wie durch die Worte „ohn’ „Odem, ohne Manas, rein“ (Munḍ. 2, 1, 2) gelehrt, daß die Urnatur von allen Bestimmungen wie Odem u. s. w. frei gewesen sei.

717 Somit | hat das Wort „es hauchte“ nur den Zweck, auf das Vorhandensein der Weltursache hinzuweisen; so [ist der Sinn des Sūtram]. Und wenn der Lehrer dabei den Mukhya Prāna bezeichnet als „den besten“, so geschieht dies, weil die Schrift sagt: „der Prāna fürwahr ist der älteste und beste“ (Chānd. 5, 1, 1). „Der älteste“ heißt der Prāna, weil seine Funktion schon von dem Augenblicke der Injektion des Sperma beginnt; würde sie nicht dann schon beginnen, so würde das Sperma nach seiner Injektion in den Mutterschoß verwesen oder doch nicht aufgehen.

Die andern Lebensorgane hingegen, das Gehör u. s. w., beginnen ihre Funktion erst nach Bildung ihrer bestimmten Standorte, des Gehörganges u. s. w., daher sie nicht das Älteste sind; und „der „beste“ heist der Prāna wegen der Superiorität seiner Eigenschaften, und weil die Schrift die andern zu ihm sagen läßt: „fürwahr wir werden ohne dich nicht leben können“ (Br̥ih. 6, 1, 13).

Fünftes Adhikaranam.

9. na vāyu-kriye p̥rithag-upadeçāt

nicht Wind oder Wirkung, weil er besonders erwähnt wird.

Aber von welcher Beschaffenheit ist dieser Mukhya Prāna? Das ist jetzt zu untersuchen. Man könnte zunächst auf Grund einer Schriftstelle denken, 'der Prāna sei der Wind, denn es heist: „der Prāna (Hauch), das ist der Wind; dieser Wind ist „fünffach: Anshauch, Einhauch, Zwischenhauch, Aufhauch und „Allhauch.“ — Oder man könnte im Sinne der Anhänger anderer Lehrsysteme denken, | 'der Prāna sei eine Gesamtfunktion 718 'der Organe; denn so heist es bei ihnen (Sāṅkhya-Kār. v. 29 = 'Sāṅkhya-Sātram 2, 31):

„Gemeinschaftliche Wirkung der Organe
„Sind die fünf Winde, Prāna (Anshauch) an der Spitze.“

— Hierauf ist zu erwidern: der Prāna ist weder der Wind noch auch eine Funktion der Organe; warum? „weil er besonders erwähnt wird“. Was nämlich zunächst den Wind betrifft, so wird der Prāna neben demselben besonders erwähnt in der Stelle: „der „Prāna ist einer der vier Füße des Brahman; durch den Wind „als Licht leuchtet er und wärmt er“ (Chānd. 3, 18, 4); wäre der Prāna nur der Wind, so könnte er nicht aufser dem Winde noch besonders erwähnt werden. Ebenso aber wird weiter der Prāna aufser den Funktionen der Organe noch besonders erwähnt; denn an vielen Stellen, wo die Rede und die übrigen Organe aufgezählt werden, wird der Prāna besonders gezählt; eine Funktion aber ist von dem Träger der Funktion nicht zu trennen, und wenn der Prāna nur eine Funktion der Organe wäre, so könnte er nicht neben den Organen noch besonders erwähnt werden. Auch Stellen wie „aus ihm entsteht der Odem (prāna), der Verstand

„und alle Sinne, aus ihm entstehen Äther, Wind“ u. s. w. (Mund. 2, 1, 3) kann man dafür anführen, daß der Prāṇa außer dem Winde und den Organen noch besonders erwähnt wird. Hierzu kommt, daß eine einheitliche Funktion der sämtlichen Organe gar nicht möglich ist, weil jedes einzelne derselben seine besondere Funktion hat, und ein bloßes Aggregat nicht wirken könnte. — ‘Aber könnte es nicht damit sein wie mit der Bewegung des Käfigs? ‘Wie nämlich elf in demselben Käfig befindliche Vögel, obwohl jeder für sich seine bestimmte Thätigkeit hat, doch durch ihr Zusammenwirken den Käfig in Bewegung setzen können, ebenso könnten die elf in dem einen Leibe befindlichen Lebensorgane, obwohl sie ein jedes seine besondere Funktion haben, durch ihr Zusammenwirken die eine, Prāṇa genannte, Wirkung zugesprochen bekommen.’ — Aber das ist, wie wir bemerken müssen, nicht |
719 zutreffend. Denn was die Vögel betrifft, so können diese, wie wohl jeder für sich wirkt, weil ihre von einander verschiedenen Thätigkeiten der Bewegung des Käfigs entsprechend sind, durch ihr Zusammenwirken den einen Käfig in Bewegung setzen, wie dies die Erfahrung zeigt. Hier hingegen können die Lebensorgane, indem sie die von einander verschiedenen Verrichtungen des Hörens u. s. w. ausüben, nicht durch ihr Zusammenwirken das Atmen [die Funktion des Prāṇa] hervorbringen, weil kein Beweis dafür vorliegt, und weil das Hören u. s. w. von dem Atmen gänzlich wesensverschieden ist. Auch die dem Prāṇa nachgerühmten Vorzüge, daß er der beste sei, und daß die Rede u. s. w. sich ihm als Qualitäten unterordnen, könnten, wenn der Prāṇa nur eine Funktion der Organe wäre, nicht zu Rechte bestehen. Somit ist der Prāṇa etwas anderes als der Wind und als eine bloße Wirkung der Organe. — ‘Aber wie steht es dann mit der Schriftstelle: „der Odem das ist der Wind“?’ — Wir antworten: allerdings ist es der Wind, welcher, in die Persönlichkeit eingehend und in fünf Zerteilungen abgesondert bestehend, den Namen Prāṇa erhält, so daß dieser zwar keine von jenem verschiedene Wesenheit, aber doch auch nicht bloßer Wind ist; daher beide Schriftstellen, sowohl die, welche die Verschiedenheit, als auch die, welche die Nichtverschiedenheit beider betont, in ihrem Rechte sind. — ‘Nun gut, so besitzt aber auch der Prāṇa ebenso gut wie die individuelle Seele in unserm Leibe Selbständigkeit, da er der „beste“ ist, und da die Sinnesorgane, die Rede u. s. w., sich ihm als Qualitäten unterordnen. Denn so wird mehr als einmal die Machtstellung des Prāṇa geschildert; z. B. wenn, während die übrigen Organe, die Rede u. s. w., schlafen, der Prāṇa
720 allein wach bleibt (Kāth. 5, 8), | wenn der Prāṇa allein nicht vom Tode gefesselt wird (Bṛih. 1, 5, 21), wenn der Prāṇa als der an-sich-Raffer die Rede u. s. w. in sich hineinrafft (Chānd. 4, 3, 3), wenn der Prāṇa die andern Lebensorgane beschützt wie

‘eine Mutter ihre Kinder (Praṇa 2, 13). Hieraus scheint zu folgen, daß der Prâna ebenso selbständig ist wie die individuelle ‘Seele.’ — Hierauf entgegnet der Lehrer:

10. *caḥshur-âdivat tu, tat-saha-çishtî-âdibhyah*

vielmehr wie das Auge u. s. w., weil er mit diesem zusammen gelehrt wird und aus andern Gründen.

Das Wort „vielmehr“ widerspricht der Selbständigkeit des Prâna. So wie nämlich das Auge u. s. w. gleichsam als die Unterthanen des Fürsten Hilfsmittel sind für das Thätersein und Genießersein der individuellen Seele, nicht aber selbständig, ebenso ist auch der Mukhya Prâna gleichsam der Minister des Fürsten, welcher der individuellen Seele bei allen ihren Zwecken als Hilfsmittel dient, nicht aber selbständig ist; warum? „weil er mit diesem zusammen gelehrt wird und aus andern Gründen“; d. h. mit dem Auge u. s. w. wird der Prâna zusammen gelehrt bei dem Streite der Lebensorgane und anderwärts; ein Zusammenlehren ist aber nur schicklich bei Gegenständen von gleicher Art, wie z. B. bei dem Bṛihad und dem Rathantaram [zwei vedischen Sangweisen]. Die Worte „und aus andern Gründen“ weisen auf die Zusammengesetztheit, Ungeistigkeit u. s. w. des Prâna als Gründe hin, die seine Selbständigkeit ausschließen. — ‘Nun wohl’, könnte man sagen, ‘wenn aber der Prâna so wie das Auge u. s. w. zur individuellen Seele | in dem Verhältnisse eines Werkzeuges stehen soll, so muß es, so wie die Farbe u. s. w., auch eine eigene Klasse von Ob-⁷²¹jekten geben, in Bezug auf welche der Prâna für seine individuelle Seele das Werkzeug ist, so wie das Auge u. s. w. es ist durch seine Funktion des Sehens der Farben u. s. w. Nun haben wir aber oben nur elf natürliche Verrichtungen, das Sehen der Farben u. s. w., gezählt, um deren willen wir elf Lebensorgane annehmen; und eine weitere, zwölfte natürliche Verrichtung läßt sich nicht absehen, um deren willen dieses zwölfte Lebensorgan ‘angenommen würde.’ — Hierauf antwortet der Lehrer:

11. *akaraṇatvôc ca na doshas, tathâ hi darçayati*

auch ist dies kein Fehler, weil er kein Organ ist;
denn so lehrt es [die Schrift].

Darin, daß daraus eine besondere Klasse von Objekten folgen müßte, liegt „kein Fehler“, weil der Prâna „kein Organ“ ist.

Denn wir nehmen nicht an, daß der Prāna, so wie das Auge u. s. w., in dem Sinne, daß er auf eine begrenzte Klasse von Objekten ginge, ein Organ sei. Darum darf man aber noch nicht schließen, daß es für ihn überhaupt keine Verrichtung gebe; warum? weil in dieser Weise die Schrift lehrt, daß der Mukhya Prāna eine besondere, nicht schon bei den andern Lebensorganen einbegriffene Wirkung übe. Nämlich in der Stelle von dem Streite der Lebensorgane: „Es geschah einmal, daß die Lebensorgane um den Vorrang stritten“ u. s. w. (Chānd. 5, 1, 6) heißt es weiter: „fürwahr, derjenige, nach dessen Auszug sich der Leib gleichsam am allerübelsten befindet, der ist unter euch der beste“ (Chānd. 5, 1, 7), worauf die Rede u. s. w. eines nach dem andern ausziehen, während

722 das nur ihrer bestimmten Funktionen entbehrende | Leben so wie vorher als die specielle Wirkung des Mukhya Prāna fortbesteht: indem aber dann weiter der Prāna ausziehen will, zeigt die Schrift, wie die Rede u. s. w. dadurch in Ohnmacht verfallen, und der Leib dahinfällt, wodurch sie lehrt, daß der Prāna die Ursache ist für den Bestand des Leibes und der Sinnesorgane. Ähnlich heißt es: „zu ihnen sprach der edelste Prāna: irret euch nicht! ich bin es, der ich in meiner fünffachen Teilung dieses Rohrgewächs (den Leib) stütze und erhalte“ (Praṇa 2, 3), womit dasselbe gesagt ist. Ferner lehrt die Stelle: „vom Leben (prāna) läßt das niedere Nest er hüten“ (Bṛih. 4, 3, 12), daß beim Schläfe des Auges u. s. w. dem Prāna die Behütung des Leibes anheimfällt. Und weiter zeigt die Stelle: „aus welchem Gliede immer das Leben (prāna) auszieht, das vertrocknet, . . . darum, wenn einer ißt und trinkt, so fördert er damit die andern Lebensorgane“ (Chānd. 1, 2, 9), daß auch die Ernährung des Leibes und der Organe das Werk des Prāna ist. Endlich, wenn es heißt: „was ist dasjenige, mit dessen Auszuge ich selbst ausgezogen sein werde, und mit dessen Bleiben ich selbst bleiben werde? so sprach er und schuf den Prāna“ (Praṇa 6, 3), so lehrt diese Stelle, daß der Auszug und das Bleiben der individuellen Seele nur durch den Prāna bedingt werden.

12. pañca-vṛittir mano-vad vyapadyate

als fünf Funktionen habend, wie das Manas, wird er dargelegt.

Auch daran ersieht man, daß der Mukhya Prāna seine besondere Wirkung ausübt, weil er als fünf Funktionen habend dargelegt wird in Schriftstellen wie: „er ist Aushauch, Einhauch, Zwischenhauch, Aufhauch und | Allhauch“ (Bṛih. 1, 5, 3); diese Verschiedenheit der Funktionen bezieht sich auf eine Verschiedenheit der

723

Wirkungen; der Aushauch (*prāṇa*) wirkt nach außen und bewirkt das Ausatmen; der Einhauch (*apāna*) wirkt nach innen und bewirkt das Einatmen u. s. w.; der Zwischenhauch (*vyāna*) besteht in einer Verbindung dieser beiden und bewirkt die Kraftanstrengungen; der Aufhauch (*udāna*) wirkt nach oben und ist die Ursache des Auszuges u. s. w. [der Seele]; der Allhauch (*samāna*) endlich befindet sich gleichmäßig in allen Gliedern als der, welcher die Speisesäfte ihnen zuführt. So besteht der Prāṇa in fünf Funktionen „wie das Manas“; d. h. wie das Manas fünf Funktionen hat, so hat sie auch der Prāṇa. Die fünf Funktionen des Manas sind die, welche durch das Ohr u. s. w. erregt werden und den Ton u. s. w. als Objekt haben. Man kann nicht wohl an diejenigen denken, welche in der Stelle: „Verlangen, Entscheidung“ u. s. w. (Bṛih. 1, 5, 3) erwähnt werden, weil deren mehr als fünf sind. Aber sind nicht auch in jenem andern Falle mehr als fünf, da dem Manas unabhängig von dem Hören u. s. w. noch eine besondere Funktion zukommt, deren Objekt das Vergangene, Zukünftige u. s. w. ist? Unter diesen Umständen mag man nach der Regel, daß eine gegnerische Meinung, wofern sie nicht widerspricht, zulässig ist, auch hier diejenigen fünf Funktionen des Manas verstehen, welche in dem Lehrbuche des Yoga angesetzt werden, nämlich: „Erkenntnis, Irrtum, Einbildung, Schlaf und Gedächtnis“ (Yoga-Sūtra 1, 6). Oder endlich man kann annehmen, daß das Manas nur darum mit dem Prāṇa verglichen wird, weil er wie dieses mehrere Funktionen hat. Auch könnte man es so auffassen, daß der Prāṇa vermöge seiner fünf Funktionen, so „wie das Manas“, der individuellen Seele als Hilfsmittel dient.

Sechstes Adhikaranam.

13. *anuṣ ca*

724

und minimal.

Auch als minimal muß man diesen Mukhya Prāṇa so gut wie die übrigen Lebensgeister betrachten. Auch hier wieder bedeutet die Minimalheit, daß er fein und begrenzt, nicht daß er so groß wie ein Atom ist, da er mit seinen fünf Verrichtungen den ganzen Leib durchdringt. Fein ist der Prāṇa, sofern er beim Auszuge von den Anwesenden nicht wahrgenommen wird; und begrenzt ist er, weil die Schrift ihm ein Ausziehen, Hingehen und Wiederkommen zuschreibt. — 'Aber wird nicht auch gelehrt, daß der

Prāṇa alldurchdringend sei, an Stellen wie: „er ist gleich der „Ameise, gleich der Mücke, gleich dem Elefanten, gleich diesen „drei Welten, gleich diesem ganzen Universum“ (Br̥h. 1, 3, 22)? — Hierauf ist zu erwidern, daß diese Alldurchdringung nur in kosmologischem Sinne von der Prāṇa-Wesenheit des als Allseele und Individualeeie bestehenden Hiranyagarbha gilt, nicht aber in psychologischem Sinne. Übrigens wird in dem Vergleichungsworte „er ist gleich einer Ameise“ u. s. w. doch auch gesagt, daß der Prāṇa sich nach der GröÙe des jedesmaligen lebenden Wesens richte und somit begrenzt sei; daher hier keine Einwendung zu erheben ist.

Siebentes Adhikaraṇam.

725

14. jyotir-ādi-adhishthānan tu, tad-āmanant

vielmehr ist Vorstehung des Lichtes u. s. w., weil dessen [die Schrift] gedenkt.

Es ist jetzt zu überlegen, ob die in Rede stehenden Lebensorgane aus eigener Macht ihre bestimmte Wirkung zu verrichten im Stande sind, oder ob sie dazu nur im Stande sind, sofern Gottheiten ihnen vorstehen (lies: *devatā-adhishthitāh*). — ‘Angenommen ‘also, die Lebensorgane seien, da sie, je nach ihrer bestimmten ‘Wirksamkeit, mit Fähigkeiten ausgerüstet sind, im Stande, aus ‘eigener Macht zu wirken. Ferner: wenn man annimmt, daß die ‘Lebensorgane wirken, sofern Gottheiten ihnen vorstehen, so scheint ‘zu folgen, daß jenen vorstehenden Gottheiten auch ein Genießerssein ‘zukommt, und daß somit das Genießerssein der individuellen Seele ‘aufgehoben wird. Daher muß man annehmen, daß die Lebens- ‘organe durch ihre eigene Macht wirken.’ — Auf diese Annahme ist zu erwidern: „vielmehr ist Vorstehung des Lichtes“ u. s. w. Durch das Wort „vielmehr“ wird die Meinung des Gegners abgelehnt; denn nur indem das Licht u. s. w., d. h. die das Feuer vertretenden Gottheiten, ihnen vorstehen, können die Lebensorgane, Rede u. s. w., in ihren Wirkungen sich bethätigen. Zu dieser Meinung bekennt sich der Lehrer und fügt als Grund hinzu: „weil dessen [die Schrift] gedenkt“; denn sie sagt: „das Feuer „(Agni) wurde zur Rede und ging ein in den Mund“ (Ait. 1, 2, 4); dieses zur-Rede-Werden und in-den-Mund-Eingehen des Feuers

726 setzt voraus, daß der Rede ein göttliches Wesen vorsteht; | denn es ist nicht abzusehen, wenn man nicht eine Verbindung mit der

Gottheit des Feuers annimmt, worin die specielle Verbindung (lies: *viçesha-sambandho*) des Feuers mit der Rede oder dem Munde bestehen soll. In derselben Weise hat man es sich zurecht zu legen, wenn es weiter heißt: „der Wind, zu Odem geworden, „ging ein in die Nase“ u. s. w. (Ait. 1, 2, 4). Ähnlich heißt es auch anderwärts: „die Rede ist einer der vier Füße des Brahman, und durch das Feuer als Licht erglänzt er und leuchtet „er“ (Chând. 3, 18, 3); wenn hier gesagt wird, daß der Rede u. s. w. das Feuer u. s. w. als Licht diene, so bestätigt dies die Sache ebenfalls. Auch wenn es heißt: „da führte er zuerst hinüber die „Rede; indem diese vom Tode erlöst wurde, entstand das Feuer“ (Bṛih. 1, 3, 12), so wird damit, daß der Übergang der Rede in das Sein des Feuers u. s. w. dargelegt wird, ebenfalls die obige Sache erläutert. Überhaupt findet allerwärts auf Grund der Einteilung in solches, welches sich auf das Selbst und solches, welches sich auf die Gottheit bezieht, die Aufzählung der Rede u. s. w. neben dem Feuer u. s. w. jener Zusammenstellung entsprechend statt. Und auch in der Smṛiti heißt es:

„Als Rede geht es auf das Selbst, so sagen
 „Die Weisen, die der Wahrheit kundig sind,
 „Als das Geredete geht's auf die Wesen,
 „Als Feuer geht es auf das Göttliche.“

An dieser Stelle wird weiterhin die Vorsteherschaft der Gottheiten des Feuers u. s. w. über die Rede u. s. w. ausführlich dargelegt. Wenn hingegen oben bemerkt wurde, daß die Lebensorgane, weil sie mit der ihrer Wirkung entsprechenden Fähigkeit versehen seien, schon aus eigener Macht wirken müßten, | so ist das un- 727
 zutreffend; denn die Erfahrung zeigt, wie auch z. B. ein Wagen, obwohl er die Fähigkeit zu laufen besitzt, sich doch nur bewegen kann, sofern er von einem Ochsen u. s. w. gezogen wird. Da somit beides möglich ist, so hat man sich der Schrift gemäß für die Vorsteherschaft der Götter zu entscheiden. — Wenn weiter behauptet wurde, daß im Falle einer Vorsteherschaft der Götter das Genießensein ihnen und nicht der verkörperten Seele zukommen würde, so wird dies widerlegt wie folgt.

15. *prânavatâ çabdât*

mit dem Lebendigen, wegen des Wortes.

Wenn auch die Gottheiten über die Lebensorgane eine Vorsteherschaft üben, so besteht eine Verbindung dieser Lebensorgane doch nur „mit dem Lebendigen“, d. h. mit dem Besitzer

des Aggregates der Organe des Wirkens, d. h. mit der verkörperten Seele, wie dies ersichtlich ist „wegen des Wortes“; denn die Schrift sagt: „wenn nun das Auge ningerichtet ist auf diesen „Weltraum [oder: gebettet ist in dieser Augenhöhle], so ist er „[der Prāṇa, d. h. hier der Ātman] 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“ (Chānd. 8, 12, 4); hier wird gesagt, daß eine Verbindung der Lebensorgane nur mit der verkörperten Seele besteht. Und auch schon wegen der Vielheit der den einzelnen Organen vorstehenden Gottheiten ist ein Genießersein derselben in dem betreffenden Leibe nicht anzunehmen; vielmehr ist es die eine, in dem betreffenden Körper verkörperte Seele, welche der Genießser ist, wie dies schon daraus hervorgeht, daß nur eine solche Einheit [mit der Vielheit der Organe] eine einheitliche Verbindung eingehen kann.

16. *tasya ca nityatvāt*

und weil ihr die Beharrlichkeit.

Hierzu kommt, daß „ihr“, nämlich der verkörperten Seele, in dem Leibe „die Beharrlichkeit“ in dem Genießersein vermöge ihrer Behaftung mit Gutem und Bösem und vermöge des ihr gebührenden Genusses der Lust und des Schmerzes sukummt, nicht aber den Göttern. Denn diese wohnen in dem höchsten Gefilde der Himmels Herrlichkeit und dürfen ein Genießersein in diesem armseligen Leibe nicht zugeschrieben bekommen; und auch die Schrift sagt ja: „nur das Gute geht zu jenem hin, denn fürwahr „das Böse geht nicht hin zu den Göttern“ (Bṛih. 1, 5, 20). Hierzu kommt, daß nur die verkörperte Seele beharrlich mit den Lebensorganen verbunden ist, indem dieselben die Seele auch bei ihrem Ausziehen u. s. w. begleiten, wie die Schrift sagt: „indem sie aus- „zieht, zieht das Leben (*prāṇa*) mit aus, und indem das Leben „auszieht, ziehen alle Lebensorgane mit aus“ (Bṛih. 4, 4, 2). Wenn daher auch die Organe von den Gottheiten regiert werden, so geht doch dadurch das Genießersein der individuellen Seele nicht verloren, weil dabei die Gottheiten auf Seiten der Organe und nicht auf Seiten des Genießerseins stehen.

*Achtes Adhikaranam.*17. *ta' indriyâni tad-vyapadeçâd anyatra çreshthât* 729

sie sind Organe, weil sie als solche bezeichnet werden, aufser dem besten.

Wir haben den einen Mukhya Prâna und die elf übrigen Prâna's durchgegangen. Hier erhebt sich nun aufs neue ein Zweifel; darüber nämlich, ob die übrigen Prâna's nur verschiedene Funktionen des Mukhya Prâna, oder ob sie besondere Wesenheiten sind. — Angenommen also, 'die andern seien nur verschiedene Funktionen des Mukhya Prâna; warum? wegen der Schrift; denn in dieser Weise bringt die Schrift den Mukhya und die übrigen Prâna's zusammen und erklärt, daß die übrigen ihrem Wesen nach Mukhya sind; denn sie sagt: „wohlan! lasset uns alle zu seiner Natur werden! da wurden sie alle zu seiner Natur“ (Brîh. 1, 5, 21). Auch das entscheidet für ihre Einheit, daß sie alle den einen Namen „Prâna“ führen; denn sonst würden wir eine Bezeichnung verschiedener Sachen durch dasselbe Wort „Prâna“ haben, oder auch man müßte annehmen, daß dieses Wort das eine Mal eigentlich und das andere Mal metaphorisch gebraucht wäre, welches beides gegen die Regel ist. Wie daher die fünf Funktionen des Aushaucha (*prâna*) u. s. w. nur solche des einen Prâna sind, so müssen es auch die elf, nämlich Rede u. s. w., sein.' — Auf diese Annahme erwidern wir, daß die Rede u. s. w. besondere, vom Prâna verschiedene Wesenheiten sind; warum? wegen der Verschiedenheit ihrer Bezeichnung. Nämlich „sie“, d. h. die in Rede stehenden Prâna's mit Ausnahme des besten, also die übrigen elf, werden „Organe“ (*indriyâni*) genannt; | und diese Verschiedenheit der Bezeichnung findet sich in der Schrift: „aus ihm entsteht der Odem (*prâna*), der Verstand (*manas*) und alle Sinne (*indriyâni*)“ (Muṇḍ. 2, 1, 3). An Schriftstellen wie dieser finden sich der Prâna besonders und die Organe (*indriyâni*) besonders bezeichnet. — 'Aber muß man in diesem Falle nicht ebenso gut wie den Prâna auch das Manas davon ausnehmen, daß es ein Indriyam sei, da in den Worten „der Verstand und alle Sinne“ beide besonders und für sich bezeichnet werden?' — Das ist richtig; aber in der Smṛiti, wenn sie sagt: „die elf Indriya's“ (Manu 2, 89), wird das Manas ebenso gut wie das Ohr u. s. w. unter den Indriya's befaßt, während hingegen von dem Prâna weder in der Schrift noch in der Smṛiti das Wort Indriyam gebraucht wird. Diese Verschiedenheit der

Bezeichnung ist nur möglich, sofern sie verschiedene Wesenheiten sind; nimmt man hingegen Einheit ihres Wesens an, so gerät man in den Widerspruch, daß der Prāṇa, der doch einer ist, von den Indriya's als verschieden und doch nicht verschieden bezeichnet wird. Somit folgt, daß die übrigen von dem Mukhya wesensverschieden sind. — Und warum weiter sind die übrigen von dem Mukhya wesensverschieden? Antwort:

18. *bheda-çruteḥ*

weil die Schrift ihre Verschiedenheit lehrt.

731 Auch lehrt die Schrift allerwärts, daß der Prāṇa von der Rede u. s. w. verschieden ist. So, wo es heißt: „da sprachen sie „zur Rede“ (Bṛih. 1, 3, 2), und | in Bezug auf die Rede u. s. w. zusammenfassend gezeigt wird, wie die Rede und die übrigen von den Dämonen mit Übel zerrüttet werden; wie dann aber weiter, wo es heißt: „da sprachen sie zu diesem Lebensodem im Munde“ (Bṛih. 1, 3, 7), der Mukhya Prāṇa für sich besonders als derjenige, welcher die Dämonen zerstreuen macht, aufgeführt wird. Ferner heißt es: „das Manas, die Rede, den Prāṇa, diese hat er für sich „selbst hervorgebracht“ (Bṛih. 1, 5, 3); diese und andere Schriftstellen kann man als Beweise der Verschiedenheit anführen. Auch darum also sind die übrigen vom Mukhya wesensverschieden. — Und warum weiter sind die übrigen vom Mukhya wesensverschieden? Antwort:

19. *vaiśakshanyāc ca*

auch wegen Verschiedenheit der Merkmale.

Auch eine Verschiedenheit der Merkmale zeigt sich zwischen dem Mukhya Prāṇa und den übrigen. Während die Rede u. s. w. schlafen, bleibt der Mukhya allein wach; nur er allein wird vom Tode nicht gepackt, während die andern gepackt werden; nur der Prāṇa ist durch sein Bleiben und Ausziehen die Ursache für Erhaltung und Zerfall des Leibes, nicht die Indriya's. Die Indriya's sind die Ursache für die Erkenntnis der Sinnendinge, nicht der Prāṇa. In dieser Weise findet eine mannigfache Verschiedenheit der Merkmale zwischen dem Prāṇa und den Indriya's statt, und auch daraus folgt, daß die letzteren von jenem wesensverschieden sind. Wenn aber behauptet wurde, daß wegen der Stelle „da wurden sie alle zu seiner Natur“ (Bṛih. 1, 5, 21) die Indriya's nur Prāṇa sein könnten, so ist das unrichtig; denn auch

an dieser Stelle tritt, wenn man das Vorhergehende und Nachfolgende in Betracht zieht, die Verschiedenheit hervor. | Denn wenn es daselbst nach den Worten „ich will reden, so strebe die „Rede“, von der Rede und den übrigen Indriya's heißt: „diese übermannte als Müdigkeit der Tod; . . . darum ermüdet die „Rede“, so wird hier dargelegt, wie die Rede u. s. w. vom Tode in Gestalt der Müdigkeit verschlungen werden; dann aber heißt es: „nur ihn packte er nicht, der da der Prâna in der Mitte ist“. Hier ist die Rede von dem Prâna für sich allein, welcher nicht vom Tode überwältigt wird, und weiter wird in den Worten: „fürwahr, er ist unter uns der beste“, sein Vorrang bestätigt. In Übereinstimmung hiermit muß man bei der Rede u. s. w. annehmen, daß das Werden der Rede u. s. w. zur Natur desselben nur eine Abhängigkeit ihrer Verpflegung von dem Prâna, nicht aber eine Wesenseinheit bedeutet. Hieraus ergibt sich, daß das Wort „Prâna“ von den Indriya's nur metaphorisch gebraucht wird. Und so sagt die Schrift: „da wurden sie alle zu seiner Natur, „darum werden dieselben nach ihm benannt und heißen Prâna's“ (Brih. 1, 5, 21); hier wird gezeigt, wie das nur dem Mukhya Prâna zukommende Wort „Prâna“ von den Indriya's in metaphorischer Weise gebraucht wird. Somit sind die Indriya's, die Rede u. s. w., besondere, von dem Prâna verschiedene Wesenheiten.

Neuntes Adhikaranam.

20. *sanjñâ-mûrti-kîptis tu trivrit-kurvata' upadecât*

vielmehr ist die Bildnerei von Benennung und Form des Dreifachmachers, wegen der Bezeichnung.

In dem Kapitel von dem Seienden heißt es, nachdem die Schöpfung von Glut, Wasser und Nahrung dargelegt worden: „diese Gottheit erwog: wohlan! ich will in diese drei Gottheiten „mit diesem lebenden Selbstem eingehen | und auseinanderbreiten 733 „Namen und Gestalten, eine jede von ihnen aber will ich zu „einer dreifachen machen“ (Chând. 6, 3, 2—3). Hier ist zweifelhaft, ob dieses Auseinanderbreiten von Namen und Gestalten ein Werk der individuellen Seele, oder ob es ein Werk des höchsten Gottes ist. -- Angenommen also, 'dieses Auseinanderbreiten von 'Namen und Gestalten sei ein Werk der individuellen Seele; 'warum? wegen der Bestimmung: „mit diesem lebenden Selbstem“

[oder: „mit dieser individuellen Seele“, *jitena ātmanā*]. Wie man nämlich im Leben, wenn man z. B. sagt: „ich will mit einem Späher in das feindliche Heer eindringen und es auskundschaften“, in dieser Redensart die Auskundschaftung des feindlichen Heeres, welches doch das Werk des Spähers ist, auf die Person des Königs, weil dieser der ursächliche Veranlasser ist, überträgt, indem man die Worte „ich will ausspähen“ dem höchsten Manne beilegt, ebenso überträgt man auch die Ausbreitung von Namen und Gestalten, obwohl sie ein Werk der individuellen Seele ist, auf die Person der Gottheit als des ursächlichen Veranlassers, und legt die Worte „ich will auseinanderbreiten“ dem höchsten Geiste bei. Auch zeigt ja die Erfahrung, daß bei Benennungen, wie *Dittha*, *Davittha* u. s. w., und bei Gestalten, wie Töpfen, Krügen u. s. w., das Ausbreitende nur die individuelle Seele ist. Sonach muß auch jene Ausbreitung von Namen und Gestalten ein Werk der individuellen Seele sein.

— Auf diese Annahme erwidert der Lehrer: „vielmehr ist die Bildnerie von Benennung und Form des Dreifachmachers.“ |
 734 Durch das Wort „vielmehr“ verwirft er jene Meinung. „Die Bildnerie von Benennung und Form“, d. h. die Ausbreitung von Namen und Gestalten ist ein Werk des Dreifachmachers, worunter der höchste Gott zu verstehen ist, da die Dreifachmachung nach der Schrift ohne Widerrede ihn zum Urheber hat. Also jene Bildnerie der Benennungen und die Bildnerie der Formen, z. B. wenn man sagt: „Feuer, Sonne, Mond, Blitz“, und ebenso in Bezug auf Gras, Schilf und Blätter und in Bezug auf zahme Tiere, wilde Tiere und Menschen, — diese Bildnerie, wie sie je nach der Gattung und je nach der Art mannigfaltige Gestalten hervorbringt, kann sicherlich nur ein Werk des höchsten Gottes, des Schöpfers von Glut, Wasser und Nahrung sein; warum? „wegen der Bezeichnung“. Denn demgemäß wird, wenn es nach den Worten „diese Gottheit“ heißt: „ich will auseinanderbreiten“ (*Chānd.* 6, 3, 2), die Ausbreitung damit, daß sie dem höchsten Geiste beigelegt wird, hier als ein Werk des höchsten Brahman bezeichnet. — ‘Aber mußten wir nicht wegen der Bestimmung „mit diesem lebenden Selbst“ zugeben, daß die Auseinanderbreitung ein Werk der individuellen Seele ist?’ — Dem ist nicht so, und zwar, weil die Worte „mit diesem lebenden Selbst“ zu verbinden sind mit „eingehen“, indem dies unmittelbar folgt, nicht aber mit „auseinanderbreiten“. Würde es nämlich mit diesem verbunden, so könnte das auf die [höchste] Gottheit bezügliche „ich will auseinanderbreiten“ dem höchsten Geiste nur in übertragenem Sinne beigelegt sein. Es ist aber nicht möglich, daß für die mannigfachen Namen und Gestalten die Fähigkeit, sie auseinanderzubreiten, der nicht Gott seienden individuellen Seele, einwohne. | Und auch bei den Dingen, zu

deren Auseinanderbreitung sie die Fähigkeit besitzt, ist dieselbe von dem höchsten Gotte abhängig. Überhaupt giebt es gar keine individuelle Seele, welche von dem höchsten Gotte so völlig getrennt bestünde wie von dem Könige der Späher, weil das Wort „individuell“ näher bestimmt wird durch das Wort „Ātman (Seele)“, und weil das Sein der individuellen Seele nur an die Upādhi's sich knüpft. Sonach ist auch eine solche Auseinanderbreitung von Namen und Gestalten, welche von der individuellen Seele bewirkt wird, in Wahrheit ein Werk des höchsten Gottes. Und nur der höchste Gott ist es, welcher die Namen und Gestalten [der Welt] auseinanderbreitet, wie alle Upanishad's dies annehmen. Denn die Schrift sagt z. B.: „der Äther für- „wahr ist es, welcher die Namen und Gestalten auseinander- „dehnt“ (Chänd. 8, 14; vgl. Sūtram 1, 3, 41). Somit ist das Auseinanderbreiten der Namen und Gestalten das Werk des höchsten Gottes, welcher auch die Dreifachmachung bewirkt. Nämlich die Auseinanderbreitung von Namen und Gestalten hat die Dreifachmachung zur Voraussetzung, wie das Folgende zeigt, wo die Auseinanderbreitung von Namen und Gestalten im Einzelnen an der Entstehung des [dreifach gemachten] Feuers, Wassers, Erdigen [aus den Urelementen Feuer, Wasser und Nahrung] nachgewiesen wird. Diese Dreifachmachung erläutert die Schrift an den Beispielen des Feuers, der Sonne, des Mondes und des Blitzes, indem sie sagt: „was an dem [dreifach gemachten] Feuer das „Rote ist, das stammt von der Glut [dem Urfeuer], was daran „das Weiße ist, von dem [Ur-]Wasser, was daran das Schwarze „ist, von der [Ur-]Nahrung“ u. s. w. (Chänd. 6, 4, 1). Hier wird also die Auseinanderbreitung derjenigen Gestalt geschildert, welche wir „Feuer“ nennen. Und nachdem die Auseinanderbreitung der Gestalt geschehen, wird auch der Name „Feuer“, indem er sein Objekt erhält, auseinandergebreitet. Das Nämliche wäre zu sagen von der Sonne, dem Winde und dem Blitze. | Durch diese 736 Herausgreifung von Feuer u. s. w. als Beispielen wird von allen drei Substanzen, der erdigen, wässrigen und feurigen, gelehrt, daß sie eine wie die andere dreifach gemacht sind, wie sich dies aus der allgemeinen Haltung des Einganges und des Schlusses ergibt. Denn so heißt es zu Anfang ganz allgemein: „diese „drei Gottheiten werden jede für sich dreifach gemacht“ (Chänd. 6, 3, 4); und auch der Beschluß drückt sich ganz allgemein aus: „was nun das Rote zu sein schien, das stammt von der „Glut“, — von hier an bis zu den Worten: „was ein Unbe- „kanntes zu sein schien, das ist in dieser Weise eine Zusammen- „setzung aus jenen Gottheiten“ (Chänd. 6, 4, 6—7).

Nachdem diese drei Gottheiten nach aufsen hin dreifach ausgebreitet worden, wird eine weitere Dreifachmachung in Bezug

auf das Selbst geschildert: „diese drei Gottheiten, wenn sie in „einen Menschen gelangen, werden eine jede dreifach“ (Chând. 6, 4, 7). Dieses legt nunmehr der Lehrer der Schrift gemäß dar, um etwa möglichen Bedenken zuvorzukommen.

21. *māṃsa-ādi bhaumam yathāçabdāṃ itarayoç ca*

das Fleisch u. s. w. ist erdartig nach der Schrift, und so bei den beiden andern.

Wenn die dreifach gemachte Erde von dem Menschen zu sich genommen wird, so entsteht als Wirkung nach der Schrift das Fleisch u. s. w. Denn die Schrift sagt: „die gegessene Nahrung „wird dreifach zerlegt; der gröbste Stoff derselben wird zu Kot, „der mittlere zu Fleisch, der feinste zu Manas“ (Chând. 6, 5, 1). Nämlich diese schon dreifach gemachte Erde, das ist die Meinung, wird in Gestalt der Nahrung, des Reises, der Gerste u. s. w.,
737 genossen. Was nun an dieser | der gröbste Bestandteil ist, der wird als Kot nach außen abgeführt, der mittlere vermehrt das an der Person befindliche Fleisch, und der feinste wird zu Manas. In derselben Weise kann man bei den beiden andern, bei Wasser und Feuer, aus der Schrift die Wirkung ersehen, welche sie hervorbringen, indem Harn, Blut und Prāpa eine Wirkung des Wassers, Knochen, Mark und Rede eine Wirkung des Feuers sind (vgl. Chând. 6, 5, 2—3).

Man könnte sagen: 'wenn doch alles an den Elementen und ihren Verbindungen dreifach gemacht ist, sofern die Schrift ohne Unterschied sagt: „eine jede von ihnen machte sie dreifach“ (Chând. 6, 3, 4), — wie kommt es dann, daß man unterscheidend sagen kann: dieses ist Feuer, dieses Wasser, dieses Nahrung; und daß man ebenso in Bezug auf das Selbst sagen kann: 'dieses ist Nahrung, und wenn es gegessen wird, so ist seine Wirkung das Fleisch u. s. w.; diese Wirkung des getrunkenen Wassers ist das Blut u. s. w.; diese Wirkung des genossenen Feuers sind die Knochen u. s. w.?' — Hierauf dient zur Antwort:

22. *vaicēshyāt tu tad-vādas, tad-vādaḥ*

vielmehr nach der Charakterschaft geschieht seine Benennung, seine Benennung.

Durch das Wort „vielmehr“ beseitigt der Lehrer den berechtigten Einwurf; „die Charakterschaft“ bedeutet das Vorhandensein

eines Charakters, sofern nämlich ein Überwiegendsein stattfindet. Denn wenn auch aller Stoff der Elemente überall ein dreifach gemachter ist, so zeigt sich doch ein Überwiegen, nämlich bei dem Feuer ein Überwiegen der Glut, bei dem Flüssigen ein Überwiegen des Wassers, bei der Erde ein Überwiegen der Nahrung. Diese Art der Dreifachmachung geschah, um die Namengebung möglich zu machen; wäre nämlich die Dreifachmachung nur der Übergang zu einer unterschiedslosen Einheit, wie sie z. B. bei einem dreifach gedrehten Stricke stattfindet, so könnte die in der Welt übliche Namengebung, da sie sich unterscheidungsweise auf die drei Elemente bezieht, nicht statt haben. Wenn daher auch eine Dreifachmachung vorliegt, so ist doch vermöge der Charakterschaft | diese Bezeichnung nach dem Cha- 738
 rakter als Feuer, Wasser und Nahrung bei den Elementen und ihren Produkten möglich. — „Seine Benennung, seine Benennung“, diese Wiederholung des Wortes zeigt den Abschluß des Adhyāya an.

So lautet in dem Kommentare zur ostannten *Śāriraka-mīmāṃsā*, dem Werke der verehrungswürdigen Füße des Śāṅkara, im zweiten *Adhyāya* der vierte *Pāda*.

Ende des zweiten Adhyāya.



DRITTER ADHYĀYA.



Des dritten Adhyāya

ERSTER PĀDA.

Om! Verehrung dem höchsten Ātman!

Erstes Adhikaranam.

1. *tad-antara-pratipattau ranhati samparishvaktā,* 739
praçna-nirūpaṇābhyām

beim Eingang in einen von ihm verschiedenen [Leib] rennt sie [die Seele] umschlungen, wegen der Frage und Darlegung.

Im zweiten Adhyāya wurde der Widerspruch der Smpiti-Reflexion gegen die vom Vedānta aufgestellte Lehre vom Brahman beseitigt (Pāda 2, 1) und gezeigt, daß die Lehrmeinungen der Gegner keine Beachtung verdienen (Pāda 2', 2), auch wurde der Widerspruch unter den Schriftworten beglichen, und bei dieser Gelegenheit wurde gezeigt, wie die Werkzeuge der Seele als besondere, von der Seele verschiedene Wesenheiten aus dem Brahman entspringen (Pāda 2, 3—4). — Nunmehr sind weiter zu besprechen: die Art, wie die mit den Werkzeugen angerüstete Seele ihre Wanderung ausführt (Pāda 3, 1), die verschiedenen Zustände der Seele (3, 2, 1—10), ihre Gleichwesenheit mit Brahman (3, 2, 11—41); die Einheit und Nichteinheit der Lehren, sowie die Zusammenfassung und Nichtzusammenfassung der Attribute (3, 3, 1—66); die Verwirklichung des Zieles des Menschen durch

die vollkommene Erkenntnis (3, 4, 1—25), die verschiedenen Gesetzesvorschriften als Mittel der vollkommenen Erkenntnis (3, 4, 26—50) und die Nichtbedingtheit der Frucht der Erlösung (3, 4, 51—52); — dieses ist der Zweck der Ausführungen des dritten Adhyāya, und was sonst noch nebenbei gelegentlich vorkommt.

Zunächst nun wird im ersten Pāda auf die Fünf-Feuer-Lehre eingegangen und die Verschiedenheit des Verlaufes der Seelenwanderung dargelegt, weil dies ein Motiv zur Entsagung ist, und weil darin ein Grund liegt, daß man „sich hüten soll“, wie die Schrift am Ende der Fünf-Feuer-Lehre sagt (Chānd. 5, 10, 8).

Die individuelle Seele also, begleitet von dem Mukhya Prāṇa nebst Indriya's und Manas und ausgerüstet mit dem Wissen, dem Werke und der Vorwissenheit (*pārvaprajñā*), verläßt den früheren Leib und geht in einen neuen Leib über, wie dies aus der Schrift ersichtlich ist; denn die Stelle: „dann aber scharen diese „Lebensorgane sich zu ihr zusammen“, bis zu den Worten: „so „schafft sie sich eine andere, neuere, schönere Gestalt“ (Bṛih. 4, 4, 1—4) hat es mit der Seelenwanderung als Thema zu thun; auch ist diese erforderlich, damit der Genuß der Frucht der guten und bösen Werke sich erfülle.

Hierbei erhebt sich die Frage, ob die Seele so wandert, daß sie dabei von den als Samen des Leibes dienenden Feinteilen der Elemente nicht umschlungen ist, oder indem sie umschlungen ist. — Angenommen also, 'die Seele sei dabei von ihnen nicht umschlungen; warum? weil die Schrift zwar von einem Mitnehmen der Organe, nicht aber von einem Mitnehmen der Elemente spricht. 'Denn in der Stelle: „sie aber nimmt diese Krafelemente in sich „auf“ (Bṛih. 4, 4, 1) sind unter den Krafelementen [nur] die mitzunehmenden Organe zu verstehen, indem als solche weiterhin 'das Auge u. s. w. erwähnt werden; hingegen ist von einer Mitnahme der Elementarstoffe keine Rede. Auch sind diese Elementarstoffe überall leicht zu haben; wo immer der neue Leib 741 'sich bilden mag, da finden sie sich stets vor, | und ein Mitführen 'derselben würde zwecklos sein. Somit zieht die Seele aus, ohne 'daß sie von ihnen umschlungen wäre.' — Auf diese Annahme eröffnet der Lehrer: „beim Eingang in einen von ihm verschiedenen rennt sie umschlungen“; d. h. beim Eingang in einen neuen, von dem bisherigen Leibe verschiedenen Leib rennt, d. h. wandert die Seele umschlungen von den als Samen des Leibes dienenden Feinteilen der Elemente; warum? „wegen der Frage und Darlegung“. Nämlich die Frage lautete: „weist du, wie bei der „fünften Opferung die Wasser mit Menschenstimme redend werden?“ (Chānd. 5, 3, 3); und die Darlegung, d. h. die Beantwortung zeigt, wie in den fünf Feuern des Himmels, der Atmosphäre, der Erde, des Mannes und des Weibes die fünf Opferungen des Glaubens, des Soma, des Regens, der Nahrung und des Samens

dargebracht werden, und sagt dann: „in dieser Weise geschieht „es, daß die Wasser bei der fünften Opferung mit Menschen- „stimme redend werden“ (Chând. 5, 9, 1). Hieraus folgt, daß die Seele rennt, d. h. wandert, indem sie von den Wassern umkleidet ist. — ‘Aber sagt nicht eine andere Schriftstelle: „dem „Blutegel gleich läßt sie den vorigen Leib nicht los, bis sie nicht „in einen neuen Leib eingeht“?’ — | Hierin liegt kein Wider- 742 spruch, weil damit ebenso wie in der Stelle: „darum gleich wie „eine Raupe“ (Brîh. 4, 4, 3) nur gesagt sein soll, daß es ähnlich wie bei dem Blutegel nicht lange dauert, bis die, dabei von den Wassern umkleidete, Seele in den Bereich des durch ihre Werke bedingten und anzunehmenden Leibes übergeht. Dieses ist die von der Schrift gelehrte Art, wie die Seele in einen neuen Leib eingeht. Was hingegen die auf menschlicher Meinung beruhenden Annahmen betrifft, [die der Sâñkhya’s,] daß die Organe mitsamt der Seele allgegenwärtig sind, und daß dieselben, beim Eingange in den neuen Leib, um der [der Seele anhaftenden] Werke willen nur einen Wiederbeginn der Funktionen an dem betreffenden Orte erleiden, — oder [die der Bauddha’s,] daß die Seele für sich allein hier oder da die Übernahme der Funktionen erleide, während die Organe ebenso wie der Leib immer wieder neu an der jedesmaligen Stätte des Genusses entstünden, — oder [die der Kânâda’s,] daß das Manas allein [mit der Seele] an die Stätte des Genießens gelange, — oder [die der Jaina’s,] daß die Seele allein aus dem Leibe heraushüpfe wie ein Papagei von einem Baume zum andern, — diese und ähnliche Annahmen verdienen sämtlich keinerlei Beachtung, weil die Schrift ihnen widerspricht.

‘Aber folgt nicht aus der angeführten Frage und Beantwortung, daß die Seele wandert, indem sie nur von den Wassern ‘umschlungen ist, da die Schrift nur das Wort Wasser erwähnt? ‘wie kann man daraus | ganz allgemein entnehmen, daß die Seele 743 ‘von allen Feinteilen der Elemente umschlungen wandere?’ — Darauf giebt der Lehrer zur Antwort:

2. *tri-âtmakatvât tu, bhâgastvât*

vielmehr wegen der Dreiwesenheit, wegen des Überwiegens.

Durch das Wort „vielmehr“ schneidet er den erhobenen Zweifel ab. Nämlich die Wasser sind dreiwesentlich wegen der Schriftstelle von der Dreifachmachung (vgl. Sūtram 2, 4, 20); nimmt man also sie als das Hervorbringende an, so muß man unum-

gänglich auch die beiden andern Elemente annehmen. — Und auch der Leib ist dreiwesentlich, sofern man von allen drei Elementen, Feuer, Wasser und Nahrung, in ihm die Wirkungen bemerkt; — und wiederum in anderer Weise ist er dreiwesentlich, sofern sich in ihm die drei Grundstoffe, nämlich Wind, Galle und Schleim, vorfinden.

Es ist ja nicht möglich, daß der Leib mit Ausschließung der andern Elemente aus dem bloßen Wasser sich aufbaue. Wenn daher an der Stelle von den Wassern, die mit Menschenstimme redend werden, in Frage und Antwort das Wort „Wasser“ steht, so bedeutet dieses nur ein Überwiegen, nicht eine Ausschließlichkeit. In allen Leibern nämlich zeigt sich ein Überwiegen der Flüssigkeit in Säften, Blut u. s. w. — ‘Aber zeigt nicht der Augenschein, daß in den Leibern das erdige Element überwiegt?’ — Das würde nichts ausmachen, da dann doch jedenfalls im Vergleich mit dem andern Elemente [des Feuers] ein Überwiegen des Wassers statthaben würde. Übrigens zeigt auch der Augenschein ein Überwiegen des Flüssigen an dem ersten Keime des Leibes, sofern derselbe aus dem [männlichen] Samen und dem [weiblichen] Blute besteht.

Auch ist für die Bildung eines neuen Leibes die bewirkende Ursache das Werk; die Werke aber, wie Feueropfer u. s. w., stützen sich auf die flüssigen Substanzen des Soma, der geschmolzenen Butter, der Milch u. s. w. Es sind aber, wie der Lehrer zeigen wird, die dem Werke inhärierenden Wasser, welche unter dem Worte „Glaube“ zu verstehen sind und mitsamt dem Thäter der Werke in dem Feuer der Himmelswelt geopfert werden.

744 | Auch daraus also ergibt sich eine Mehrheit des Wassers; und wegen dieser Mehrheit sind unter dem Worte „Wasser“ alle dem Leibe als Same dienenden Feinteile der Elemente zu verstehen; dagegen ist nichts einzuwenden.

3. *prāna-gateḥ ca*

auch wegen des Gehens der Lebensorgane.

Auch schreibt die Schrift den Lebensorganen bei dem Übergange in einen andern Leib ein „Gehen“ zu, z. B. wenn sie sagt: „wenn er auszieht, so zieht das Leben mit aus, wenn das Leben „auszieht, so ziehen alle Lebensorgane mit aus“ (Brīh. 4, 4, 2). Dieses „Gehen“ der Lebensorgane ist nicht möglich ohne eine [materielle] Basis; und auch daraus läßt sich schließen, daß es die mit den andern Elementen versetzten Wasser sind, welche,

beim Gehen der Lebensorgane zur Verwendung kommend und ihnen als Basis dienend, dieses Gehen ermöglichen. Denn ohne eine solche Basis können die Lebensorgane keines lebenden Wesens irgendwie gehen oder bestehen, weil die Erfahrung es nicht zeigt.

4. *agni-ādi-gati-gruter, iti cen? na! bhāktatvāt*

wegen der Schriftstelle vom Eingange in das Feuer u. s. w., meint ihr? — Nein! wegen der Bildlichkeit.

‘Das mag sein’, könnte man sagen, ‘aber gleichwohl geht es nicht an, daß beim Übergang in einen neuen Leib die Lebensorgane mit der Seele ziehen, „wegen der Schriftstelle vom Eingange in das Feuer u. s. w.“ Die Schrift nämlich zeigt, wie beim Sterben die Lebensorgane der Rede u. s. w. in die Götter des Feuers (Agni) u. s. w. eingehen, in der Stelle: „wenn nun der Mensch stirbt, und seine Rede eingeht in das Feuer, sein Odem in den Wind“ und wie es weiter heißt (Bṛih. 3, 2, 13).’ — Meint ihr so, so erwidern wir „nein! | wegen der Bildlich- 745
keit“; d. h. die Schriftstelle von dem Übergange der Rede u. s. w. muß uneigentlich gemeint sein, weil, was sie sagt, betröfß der Leibhaare und Kopphaare der Erfahrung widerstreitet; denn wenn es daselbst heißt: „die Leibhaare in die Kräuter, die Kopphaare in die Bäume“ (Bṛih. 3, 2, 13), so ist es doch nicht möglich, daß die Haare des Leibes und des Kopfes wegspringen, um in die Kräuter und Bäume einzugehen. Hierzu kommt, daß der individuellen Seele, wenn man von den Lebensorganen als ihren Upādhi's Abstand nimmt, ein Gehen überhaupt nicht zukommt; so wie, daß ohne die Lebensorgane das Geniefßen in dem neuen Leibe unmöglich ist. Auch sagt die Schrift an andern Stellen klar und deutlich aus, daß die Lebensorgane mit der individuellen Seele ziehen. Somit hat man anzunehmen, daß das Eingehen der Rede u. s. w. in das Feuer u. s. w. figürlich zu verstehen ist und nur bedeutet, daß die der Rede u. s. w. vorstehenden Gottheiten des Feuers u. s. w., welche der Rede u. s. w. Hilfe leisten, beim Sterben diese Hilfeleistung einstellen.

5. *prathame 'gravaṇāḍ, iti cen? na! tā' eva hi,
upapattēh*

weil sie beim ersten nicht erwähnt, meint ihr? —
Nein! denn das sind eben sie, wegen der Richtigkeit.

‘Nun gut, aber wie läßt es sich aufrecht halten, daß die
‘Wasser bei der fünften Opferung zu solchen werden, die mit
‘Menschenstimme reden, da doch bei dem ersten Opferfeuer die
‘Wasser gar nicht erwähnt werden? Es werden nämlich an un-
‘serer Stelle die Himmelswelt u. s. w. als fünf Opferfeuer, welche
‘die fünf Opfergüsse in sich aufnehmen, vorgestellt, und dabei
‘heißt es zu Anfang: „fürwahr, jene Welt ist ein Feuer, o Gan-
‘tama“, und weiter: „in diesem Feuer opfern die Götter den
‘„Glauben“ (Chând. 5, 4, 1—2). Hier wird als das Opfermaterial
‘der Glaube erwähnt; von dem Wasser hingegen als Opfermaterial
‘ist dabei keine Rede. Denn wenn man auch bei den übrigen
‘vier Opferfeuern, der Atmosphäre u. s. w., an das Wasser als das
746 ‘Opfermaterial | denken will, so mag man das thun, weil die da-
‘bei zur Opferung verwendeten Stoffe, der Soma u. s. w., in der
‘That ein Vorwiegen des Flüssigen zeigen; beim ersten Opferfeuer
‘hingegen nennt die Schrift den Glauben, und diesen aufzugeben
‘und dafür die nichtgenannten Wasser einzusetzen, das ist doch
‘willkürlich. Denn unter Glauben versteht man nach der allge-
‘meinen Annahme eine bestimmte Art des Vorstellens. Somit ist
‘es nicht richtig, daß es die Wasser sind, welche bei der fünften-
‘Opferung zum Menschen werden.’ — Hierauf erwidern wir, daß
‘diese Einwendung nicht zutrifft, „denn“, d. h. weil, auch dort, bei
‘dem ersten Opferfeuer, „eben sie“, nämlich die Wasser, es sind,
‘welche unter dem Worte „Glaube“ verstanden werden müssen;
‘warum? „wegen der Richtigkeit“; d. h. nur auf diese Weise ste-
‘hen Anfang, Mitte und Ende in Übereinstimmung, und die ein-
‘heitliche Stelle ist zusammenhängend und richtig; im andern Falle
‘hingegen, wenn man nach der Frage, wie es geschehe, daß die
‘Wasser nach der fünften Opferung mit Menschenstimme redend
‘werden, bei der Beantwortung anstatt ihrer ersten Darbringung
‘eine Opfermaterie, welche nicht Wasser wäre, nämlich den Glauben,
‘einschieben wollte, so würde anders die Frage und anders
‘die Beantwortung lauten, und die Einheit der Stelle aufgehoben
‘werden; daß aber diese vorhanden ist, zeigt auch die Schrift, in-
‘dem sie zum Schlusse zusammenfassend sagt: „so vielmehr ge-
‘schieht es, daß bei der fünften Opferung die Wasser zu solchen
‘werden, die mit Menschenstimme reden“ (Chând. 5, 9, 1). Auch

an den Wirkungen des Glaubens, dem Soma, Regen u. s. w., die doch schon festerer Art sind, bemerkt man ein Überwiegen des Wassers, und das stimmt nur, wenn der Glaube als Wasser gefaßt wird, denn die Wirkung ist von gleicher Natur wie die Ursache. | Auch läßt sich ja nicht die „Glaube“ genannte Vorstellung, sofern sie eine Qualität des Manas oder der individuellen Seele ist, aus dem Träger dieser Qualität herausziehen und zum Opfern verwenden, wie man es bei den Opfertieren mit dem Herzen u. dgl. macht. Somit muß es das Wasser sein, welches hier als Glaube bezeichnet wird. Eine solche Bezeichnung als Glaube paßt nämlich für das Wasser, weil diese Verwendung im Veda vorliegt, indem es heißt: „Glaube fürwahr sind die Wasser“ (Taitt. samh. 1, 6, 8, 1). Und auch deswegen, weil die als Same des Leibes verwendeten Wasser eine dem Glauben ähnliche Feinheit annehmen, könnten sie Glauben genannt sein, ähnlich wie man einen Mann von löwenmässiger Tapferkeit einen Löwen nennt. — Auch darum paßt das Wort Glaube auf die Wasser, weil dieselben dem Werke inhärieren, welches den Glauben zur Voraussetzung hat, so wie man einen Menschen ein Skelett nennt [— weil der Leib das Skelett zur Voraussetzung hat?] — Und auch darum können die Wasser Glaube heißen, weil sie [in ihrer Verwendung bei den Ceremonien] die Ursache des Glaubens sind; denn die Schrift sagt: „die Wasser bringen in ihm den Glauben „zuwege zum heiligen Werke.“

6. *açrutavâd iti cen? na! ishâ-âdi-kârinâm pratîteh*

weil sie nicht erwähnt, meint ihr? — Nein, weil die Vollbringer der Opfer u. s. w. zu verstehen.

‘Zugegeben wegen der Frage und Antwort, daß die Wasser ‘vermittelt des Glaubens u. s. w. bei der fünften Opferung in ‘Menschengestalt übergehen, so sind es doch nicht die Seelen, ‘welche von ihnen umschlungen rennen, „weil sie nicht erwähnt“ ‘werden, denn es liegt kein Wort vor, welches, so wie der Wasser, auch der Seelen gedächte. Somit ist es unzutreffend, daß ‘von ihnen umschlungen die Seele renne.’ — Hierauf erwidern wir, daß darin kein Fehler liegt; warum? „weil die Vollbringer „der Opfer u. s. w. zu verstehen“; denn es heißt: „hingegen „diese, welche | im Dorfe Opfer, fromme Werke und Almosen- 748 „geben üben, die gehen ein in den Rauch“ (Chând. 5, 10, 3); an dieser Stelle wird weiter erzählt, wie die Vollbringer der Opfer u. s. w. auf dem Wege des Rauches u. s. w., d. h. auf dem Väter-

wege (*pitriyāna*), zum Monde gelangen; denn wenn es heißt „aus dem Akāṣa in den Mond, der ist der König Soma“ (Chänd. 5, 10, 4), so sind hier wiederum dieselben zu verstehen, wie sich ergibt aus der Übereinstimmung mit der Stelle: „in diesem Feuer opfern die Götter den Glauben; aus dieser Opferung entsteht der König Soma“ (Chänd. 5, 4, 2). Auch paßt es auf die Opfernden, daß die von ihnen bei den Werken, des Feueropfers, Neumondopfers, Vollmondopfers u. s. w. gebrauchten Mittel, nämlich saure Milch, Milch, und Ähnliches, wegen des Überwiegens der flüssigen Substanz geradezu zu Wasser werden; diese in dem Opferfeuer dargebrachten feinstofflichen Opfergüsse gehen über in die Gestalt des Apūrvam [des neu erworbenen Verdienstes] und dienen als solches den Vollbringern der Opfer u. s. w. als Substrat. Wenn nämlich ihr Leichnam bei der Totenfeier in dem letzten Feuer von den Priestern geopfert wird mit den Worten: „er gehe ein zur Himmelswelt, *svāha!*“ dann läßt sich denken, daß jene Opferungswasser, indem sie das auf den Glauben beruhende Werk inhärierend haben, in Gestalt des Apūrvam die Seelen der Vollbringer der Opfer u. s. w. umkleiden und sie zum Empfange des Lohnes in jene Welt führen; daher es auch heißt: „was er dabei opfert, darauf kommt es nicht an, denn man opfert den Glauben.“ Und ähnlich heißt es beim Feueropfer im Verlaufe der 749 auf die sechs Fragen gegebenen Antworten: | „wahrlich diese bei den Opferspenden steigen geopfert empor“ (Çatap. br. 11, 6, 2, 6), wo weiter gezeigt wird, wie die Spenden beim Feueropfer zur Bewirkung des Lohnes in die andere Welt gelangen. — Somit ist es richtig, daß es die Seelen sind, welche, von den Wassern der Opfergüsse ungeschlungen, forteilen zum Genusse der Frucht ihrer Werke.

‘Aber wie kann man annehmen, daß dieses Hineilen der Vollbringer der Opfer u. s. w. zu dem Zwecke geschehe, die Frucht ihrer Werke zu genießen, da doch vielmehr die Schrift von ihnen sagt, daß sie selbst, nachdem sie auf dem Wege, dessen Eingangspforte der Rauch ist, zum Monde aufgestiegen sind, zur Speise werden; denn es heißt: „der ist der König Soma, darum ist er die Nahrung der Götter, denselbigen genießen die Götter“ (Chänd. 5, 10, 4), und an einer andern Stelle, die denselben Gegenstand behandelt: „wenn sie in den Mond gelangt sind, werden sie Nahrung; daselbst, gleichwie man den König Soma mit den Worten: «schwill an und schwinde» genießt, also werden sie von den Göttern genossen“ (Brih. 6, 2, 16, vgl. System des Vedānta S. 393). — Man kann doch nicht annehmen, daß es ein Genuß sei, von den Göttern wie von Tigern u. s. w. verzehrt zu werden!’ — Hierauf antwortet der Lehrer:

7. bhâktaṃ vâ, anâtma-vittvât; tathâ hi darçayati

oder bildlich, wegen Nichterkennung des Âtman; denn so lehrt [die Schrift].

Das Wort „oder“ hat die Bedeutung, das hervorgehobene Bedenken zu beseitigen. Nämlich dafs sie zur Nahrung werden, ist „bildlich“, nicht eigentlich zu nehmen; denn ein eigentliches Nahrungsein würde Schriftstellen, die zum Opfer berufen, wie: „es opfere wer nach dem Himmel begehrt“, widersprechen. Stände nicht in der Mondscheibe für die Vollbringer der Opfer u. s. w. ein Genufs in Aussicht, warum sollten sich dann die Berufenen mit Werken, welche, wie das Opfern u. s. w., viele Anstrengung verursachen, bemühen? Das Wort „Speise“ kann, weil eine solche in ähnlicher Weise die Ursache eines Genusses ist, uneigentlich auch von Dingen gebraucht werden, welche nicht Speise sind, wie wenn man sagt „das Volk ist die Speise des Fürsten wie das „Vieh die Speise des Volkes ist“. Man hat daher anzunehmen, dafs — in ähnlicher Weise, wie wir mit einem geliebten Weibe, Sohne oder Freunde verkehren, welche [als die unsrigen] zu einer Qualität [von uns] werden, — die Götter mit den Vollbringern der Opfer u. s. w. einen angenehmen Verkehr pflegen, und dafs dieser unter dem Verspeisen derselben zu verstehen ist, nicht als wenn es sich dabei um ein wirkliches Kauen und Verschlucken, wie bei Backwerk u. s. w., handelte. Denn die Schrift sagt: „denn die Götter essen nicht und trinken nicht, sondern indem sie jenes Unsterbliche schauen, werden sie satt“ (Chând. 3, 6, 1), wodurch eine Thätigkeit des Kauens u. s. w. bei den Göttern ausgeschlossen ist. Übrigens findet dabei zugleich auch ein Geniefen von Seiten der zu einer Qualität der Götter gewordenen Vollbringer der Opfer u. s. w. statt, ähnlich wie es für die den Fürsten Umgebenden stattfindet, indem diese von ihm leben [sowie er von ihnen]. Dafs aber die Vollbringer der Opfer u. s. w. dazu gelangen, den Göttern als Genufs zu dienen, geschieht „wegen Nichterkennung des Âtman“. „Denn so lehrt die Schrift“ das Genossenwerden derer, die den Âtman nicht erkennen, durch die Götter, wenn sie sagt: „Wer eine andere Gottheit [als das Selbst, den Âtman] verehrt und spricht eine andere ist sie und ein anderer bin ich, der ist nicht weise, sondern er ist gleich als wie ein Haustier der Götter“ (Bṛih. 1, 4, 10); d. n. so wie ein solcher schon in dieser Welt durch Günstigstimmen der Götter mittels der Opfer und sonstigen Werke gleichsam wie ein Haustier in Diensten der Götter steht, ebenso steht er auch in jener Welt, indem er von den Göttern lebt, d. h. die von ihnen an-

gewiesene Frucht genießt, wie ein bloßes Haustier in ihren Diensten.

751 Man kann die Worte des Sūtram „wegen Nichterkenntnis des Ātman, denn so lehrt [die Schrift]“ auch folgendermaßen erklären: | Jene Vollbringer der Opfer u. s. w. sind Nichterkenntner des Ātman, weil sie nur die Werke betreiben und nicht die Erkenntnis und die Werke zusammen üben; nämlich unter der Erkenntnis des Ātman wäre dann hier [nicht, wie vorher, die vollkommene Erkenntnis, sondern] in uneigentlichem Sinne die Fünf-Feuer-Lehre zu verstehen, da es sich ja um diese handelt, und das Speisewerden der Vollbringer der Opfer u. s. w. in bildlichem Sinne (*guṇavddena*) so hingestellt, weil sie die Fünf-Feuer-Lehre nicht kannten, also zur Verherrlichung der Fünf-Feuer-Lehre; denn die Fünf-Feuer-Lehre soll, wie aus der Absicht der ganzen Stelle hervorgeht, hier anempfohlen werden. „Denn „so lehrt“ eine andere Schriftstelle, daß auf der Mondscheibe ein wirklicher Genuß stattfindet: „nachdem er in der Mondwelt „Machtentfaltung genossen, kehrt er wieder zurück“ (Praṇa 5, 4); und ebenso noch eine Stelle: „und hundert Wonnen der Väter, „die den Himmel erworben haben, . . . sind eine Wonne der „Götter durch Werke, die durch ihre Werke das Gottsein erlangen“ (Bṛih. 4, 3, 33); diese Stelle beweist, daß die Vollbringer der Opfer u. s. w. durch ihr Zusammenwohnen mit den Göttern zum Genuße gelangen. — Indem es sonach feststeht, daß das Speisewerden bildlich zu nehmen ist, bleibt es dabei, daß die Seelen der Vollbringer der Opfer u. s. w. zu verstehen sind unter denen, welche dahineilen. Somit hat es mit den Worten: „sie „rennt umschlungen“, seine Richtigkeit.

Zweites Adhikaraṇam.

8. *kṛita-atyaye 'nuçayavān dṛiṣṭa-smṛitibhyām yathā-itam anevañ ca*

nach Vergang der Werke [kehrt] er, mit einem Bodensatze behaftet, nach der [Schrift-]Wahrnehmung und Smṛiti [zurück] wie er hingegangen und anders.

Die Schrift erwähnt, wie die Vollbringer der Opfer u. s. w., nachdem sie auf dem Wege des Rauches u. s. w. zur Mondscheibe emporgestiegen sind und den Genuß genossen haben, von dort

wieder herabsteigen: „nachdem sie daselbst verweilt haben, so lange eine Neige bleibt, so kehren sie darauf, auf dem Wege, den sie gekommen sind, wiederum zurück“ u. s. w. (Chänd. 5, 10, 5), indem | diejenigen, welche einen erfreulichen Wandel haben, 752 in einen Brahmanenschofs eingehen, während die, welche einen stinkenden Wandel haben, in einen Hundeschofs u. s. w. gelangen. — Hier erhebt sich der Zweifel, ob sie herabsteigen, nachdem sie die gesamten Werke, ohne das ein Bodensatz bliebe, durchgenossen, oder aber in der Art, das ein Bodensatz bleibt?

Angenommen also, 'es bliebe kein Bodensatz; warum? wegen der Bestimmung „solange eine Neige bleibt“ (Chänd. 5, 10, 5). 'Unter der „Neige“ (*sampāta*) ist hier die Ansammlung der Werke 'zu verstehen, sofern man sich mittels derselben aus dieser Welt 'in jene hinüberneigt (*sampātanti*) zum Genusse der Frucht' [die indische Worterklärung ist hier nicht weniger widersinnig als die deutsche]. 'Diese Worte also: „nachdem sie daselbst verweilt '„haben, solange eine Neige bleibt“, beweisen, das das Werk 'dabei ganz durchgenossen wird, und dasselbe ergibt sich aus der 'andern Schriftstelle, wo es heist: „sie steigen herab, wenn die- '„es verstrichen ist“ (Bṛih. 6, 2, 16).' — Aber kann man dies nicht dahin auslegen, das die Seele nur so lange genieße, wie dasjenige Werk, welches in jener Welt zu genießen ist, andauere? — 'Diese Auffassung ist nicht statthaft, wegen der Zusammenfassung, welche in den Worten „für alles“ anderwärts vorkommt, 'wo es heist (Bṛih. 4, 4, 6):

„Nachdem den Lohn er hat empfangen
 „Für alles, was er hier begangen,
 „So kehrt aus jener Welt er wieder
 „Zu dieser Welt des Wirkens nieder.“

'Die allgemeine Zusammenfassung, welche hier in dem Ausdrucke '„für alles“ liegt, beweist, das alle begangenen Werke im Jen- 'seits aufgebraucht werden. Auch ist ja der Tod der Offenbarer 'derjenigen Werke, deren Frucht noch nicht begonnen hat. Vor 'dem Tode nämlich ist die Offenbarung derselben nicht möglich, 'weil sie durch solche Werke, deren Frucht bereits begonnen hat, 'zurückgedrängt werden [lies: *pratibaddhasya*, vgl. p. 757, 1]; dies 'ist ohne Ausnahme dahin zu verstehen, das der Tod alle Werke, 'deren Frucht noch nicht begonnen hat, zur Offenbarung bringe; 'denn wo die Ursache allgemein ist, da muß auch die Wirkung 'allgemein sein; denn es geht nicht an, das z. B. eine Lampe | 'bei gleicher Nähe das Gefäß sichtbar mache und das Gewand 753 'nicht. Somit steigen sie herab, ohne das ein Bodensatz von 'Werken bleibt.'

Auf diese Annahme erwidern wir: „nach Vergang der Werke '„[kehrt] er mit einem Bodensatze behaftet [zurück].“ Nämlich

indem die Werkmasse, zu deren Genusse er zum Monde aufgestiegen, durch den Genuß verbraucht wird, geschieht es, daß der wasserartige Leib der Seele, der sich zum Zwecke des Genießens auf dem Monde gebildet hatte, durch die Einwirkung des Feuers des Kummers über den Anblick der Schwindung des Genusses zergeht, so wie Eis und Hagel durch die Strahlen der Sonne oder die Festigkeit der Butter durch die Flamme des Opferfeuers. Hierauf also, nach Vergang der Werke, d. h. nachdem das durch Opfer u. s. w. geschaffte Werk durch den Genuß der Frucht aufgezehrt worden, steigt man, mit einem Bodensatze behaftet, wieder zu dieser Welt herab. Aus welchem Grunde? „wegen der [Schrift-] „Wahrnehmung und Smṛiti“, wie der Lehrer sagt. Denn so läßt es sich in der Schrift wahrnehmen, welche zeigt, wie das Herabsteigen unter Behaftung mit einem Bodensatze stattfindet: „welche „nun hier einen erfreulichen Wandel haben, für die ist Aussicht, „daß sie in einen erfreulichen Mutterschoß eingehen, einen Brahmanenschofs oder Kshatriyaschoß oder Vaiśyaschoß; — die aber „hier einen stinkenden Wandel haben, für die ist Aussicht, daß „sie in einen -stinkenden Mutterschoß eingehen, einen Hundeschofs, oder Schweineschoß oder Cāṇḍālaschoß“ (Chāṇḍ. 5, 10, 7). Hier wird mit dem Worte „Wandel“ der Bodensatz angedeutet, wie sich zeigen wird. Und auch die Wahrnehmung zeigt, wie von Geburt an hoher und niedriger Genuß unter die lebenden

754 Wesen in verschiedener Weise verteilt ist. | Und da dies unmöglich ohne Grund sein kann, so beweist es das wirkliche Vorhandensein eines Bodensatzes; denn daß der Aufschwung und der Niedergang [in der Seelenwanderung] in den guten und bösen Werken seinen Grund habe, wird allgemein von dem Schriftkanon angenommen. Und auch die Smṛiti sagt: „nachdem die Kasten „und die Lebensstadien, die in ihrem Werke treu waren, die Frucht „für jedes einzelne Werk empfangen, so gehen sie, durch einen „Rest desselben, verschieden an Ort, Geschlecht, Familie, Gestalt, „Lebenszeit, Schriftgenuß, Lebensweise, Reichtum, Lust und Einsicht, in die Geburt ein“ (vgl. Āpastamba, dharmasūtra 2, 1, 2, 3); auch hier wird gelehrt, daß das Herabsteigen unter Behaftung mit einem Bodensatze stattfindet.

Aber welcher Art ist dieser Bodensatz? — Einige meinen, daß es ein Überrest des den Himmel als Zweck habenden Werkes nach Genuß der Frucht sei, welcher hier Bodensatz heiße, etwa wie eine klebrige Flüssigkeit, die in dem Gefäße hängen bleibt. Wie nämlich, wenn man ein Gefäß mit klebriger Flüssigkeit ausleert, die Leerung keine vollständige ist, indem ein gewisser Rest der Flüssigkeit in dem Gefäße haften bleibt, so ist es auch hier mit dem Bodensatze. — Aber ist diese Annahme nicht unzulässig, da das Gesetz der Wirkung [die vollständig erfolgen muß] dem widerspricht, daß von dem Unsichtbaren [dem unsicht-

baren Verdienste der Werke, *adyish[am]* beim Genusse der Frucht ein Rest zurückbleibe? — 'Diese Einwendung trifft nicht, denn wir nehmen eben nicht an, daß die Frucht der Werke vollständig genossen werden müsse.' — Aber dazu sind sie doch zur Mondscheibe emporgestiegen, daß sie die Frucht der Werke ohne Überrest durchgenießen? — 'Schon recht! aber das hindert nicht, daß sie, wenn der Rest der Werke sehr klein geworden ist, sich dort nicht mehr halten können. Wie nämlich etwa ein dienender Ritter, welcher mit allem Zubehör des Ritterdienstes an den Hof eines Königs gekommen ist, nachdem durch den längern Aufenthalt das meiste Zubehör verschlissen ist, | und nur etwa noch 755 'der Sonnenschirm und die Schuhe ihm übrig bleiben, sich an dem Hofe des Königs nicht länger halten kann, ebenso kann man sich auch in der Mondscheibe nicht länger halten, wenn man nur noch einen ganz geringen Bodensatz besitzt.' — Auch das ist nicht so recht passend; denn es geht nicht an, daß von demjenigen Werke, welches als Zweck den Himmel hat, beim Genusse der Frucht ein Überrest bleibe, weil dem, wie bemerkt, das Gesetz der Wirkung widerspricht. — 'Aber wir haben doch auch bemerkt, daß das Werk, dessen Frucht der Himmel ist, nicht vollständig beim Genusse der Frucht darauf zu gehen brauche?' — Das alles ist nicht sonderlich ansprechend; denn ein Werk, welches als Zweck den Himmel hat, muß doch, solange man noch im Himmel weilt, die vollständige himmlische Frucht tragen, und daß es auch nach Verlust des Himmels noch irgend eine, wiewohl geringe Frucht bringe, eine solche Annahme ist für den, der dem Schriftworte als Richtschnur folgt, nicht angemessen. Was freilich das Haftenbleiben eines Restes der klebrigen Flüssigkeit in dem Gefäße betrifft, so spricht dafür die Erfahrung; und auch daß einem dienenden Ritter nur ein wenig von seinem Zubehör übrig bleiben könne, zeigt die Erfahrung; hier hingegen läßt sich nicht in dieser Weise aus der Erfahrung das Bleiben eines Restes der Werke, die den Himmel als Frucht haben, erweisen; ja es läßt sich nicht einmal denken, weil es der Lehre des Schriftkanons von dem Himmel als Frucht der Werke widerspricht; und so müssen wir unweigerlich zugeben, daß der Bodensatz nicht, wie bei der dem Gefäße anhaftenden Flüssigkeit, in dem teilweisen Übrigbleiben solcher Werke bestehen kann, welche, wie z. B. Opfer u. s. w., den Himmel als Frucht haben. Denn wenn von demjenigen guten Werke, wie Opfer u. s. w., durch welches der Himmel genossen wurde, irgend ein einzelner Teil als der Bodensatz | angesehen würde, so könnte der Bodensatz 756 nur von der einen Art, nämlich von der erfreulichen, nicht von der entgegengesetzten sein, und die Schrift würde widersprechen, wenn sie den Bodensatz in zwei Arten teilt: „welche nun hier „einen erfreulichen Wandel haben“ — „die aber hier einen stin-

„kenden Wandel haben“ (Chānd. 5, 10, 7). Somit muß man annehmen, daß diejenige Art von Werken, welche jenseitige Frucht bringt, durchgenossen wird, und daß als Bodensatz die andere Art von Werken, welche diesseitige Frucht bringt, übrig bleibt, und daß man, mit diesem behaftet, herabsteigt.

Wenn hingegen behauptet wurde, daß wegen der Allbefassung, die in dem Ausdrucke „für alles, was er hier gethan“ (Bṛih. 4, 4, 6), liegt, alles hier gethane Werk durch Genuß der Frucht absolviert, und somit ohne Bodensatz herabgestiegen werden müsse, so ist das nicht richtig, da wir das wirkliche Vorhandensein eines Bodensatzes aus der Schrift erkannten; und somit folgt, daß die Worte „für alles, was er hier gethan“, nur bedeuten, daß alle diejenigen Werke, deren Frucht eine jenseitige ist, nachdem ihr Genuß einmal begonnen hat, durch den Genuß der Frucht aufgezehrt werden.

Wenn ferner behauptet wurde, daß der Tod ohne Unterschied alle Werke, deren Frucht noch nicht begonnen habe, offenbare, daß somit die Unterscheidung von Werken, deren Frucht im Jenseits, und von solchen, deren Frucht auf Erden sich verwirkliche, nicht statthaft sei, so ist auch das schon dadurch, daß wir das wirkliche Vorhandensein eines Restes erwiesen, beantwortet. Auch möchten wir hierbei fragen, aus welchem Grunde überhaupt angenommen wird, daß der Tod der Offenbarer derjenigen Werke sei, deren Frucht noch nicht begonnen habe? | Wollte man antworten, daß durch Werke, deren Frucht bereits begonnen, andere zurückgedrängt würden und sich daher nicht entwickeln könnten, daß aber, nachdem jene abgelaufen, d. h. nach dem Tode, ihre Entwicklung von statten gehen könne, so müssen wir dazu bemerken: ebenso gut wie es vor dem Tode Werke giebt, welche, durch Werke, deren Frucht schon begonnen, zurückgedrängt, sich nicht entwickeln können, ebenso liegen doch auch nach dem Tode verschiedenartige Werke von entgegengesetzter Frucht vor, welche ihre Frucht nicht gleichzeitig hervorbringen können, sodaß auch dann das schwächere Werk, von dem stärkeren zurückgedrängt, nicht zur Entwicklung kommen kann. Denn wenn verschiedenartige Werke, die durch einen neuen Lebenslauf abzubissen sind, vorliegen, so läßt sich doch nicht behaupten, daß dieselben darum, weil sie in gleicher Weise noch keine Frucht getragen haben, zugleich bei ein und demselben Sterben zur Offenbarung kommen und nur einen einmaligen Lebenslauf hervorbringen müssen. Denn dem widerspricht das Gesetz, daß die Frucht eine im einzelnen nach den Werken bestimmte ist. Ebenso wenig aber läßt sich behaupten, daß beim Tode die einen Werke zur Offenbarung gelangen, und die andern ganz in Wegfall kommen; denn dem widerspricht das Gesetz, daß die Frucht eine vollständige sein muß. Denn ein Wegfallen von Werken findet, wenn wir von

den Ablass-Ceremonien (*prāyaścittam*) und ähnlichen Gründen absehen, überhaupt nicht statt. Und auch die Smṛiti lehrt, wie durch Werke von entgegenstehender Frucht andere Werke zurückgedrängt werden und oft lange auf ihre Vergeltung warten müssen, wenn sie sagt (Mahābh. 12, 10713):

„Zuweilen schwebt das gute Werk
 „Des Menschen harrend oben,
 „Indefs er im Samsāra brät,
 „Bis sich sein Leid gehoben.“

758

Kämen ferner alle Werke, deren Frucht noch aussteht, nach einem einmaligen Sterben in einem einzigen Lebenslaufe zur Offenbarung so würde für Solche, welche in dem Himmel, der Hölle oder in Tierleibern wiedergeboren werden, da hier eine Berufung zu Werken nicht denkbar ist, und somit Verdienst oder Schuld sich nicht bilden können, wegen Fehlens des bewirkenden Grundes, ein weiterer Lebenslauf gar nicht mehr erfolgen. Auch würde die Smṛiti damit in Widerspruch stehen, welche lehrt, daß bei gewissen Werken, wie Brahmanenmord u. dgl., jedes einzelne Werk eine mehrmalige Geburt zu seiner Folge hat. Überhaupt giebt es, um die Mittel der den Verdiensten und Verschuldungen entsprechenden Frucht zu erkennen, keinen andern Erkenntnisgrund als den Schriftkanon. Hierzu kommt, daß für Werke, deren Frucht wahrnehmbar eintritt, z. B. das Regenopfer, nicht erst der Tod der Offenbarer sein kann, | und es ist nicht abzu- 759
 sehen, worin hierbei das Offenbarersein des Todes bestehen soll.

Was den Vergleich mit der Lampe betrifft, so ist dem schon durch die Unterscheidung von Werken mit stärkerer und schwächerer Frucht begegnet, indem es damit steht wie mit der Sichtbarmachung größerer und feinerer Gestalten. Wie nämlich die Lampe bei gleicher Nähe eine grobe Gestalt sichtbar macht und eine feine nicht, so bringt auch der Tod bei gleicher Gelegenheitserlangung aller Arten von Werken, deren Frucht noch nicht begonnen, das stärkere Werk zur Entfaltung und das schwächere nicht. Somit ist jene Annahme, daß alle Werke ohne Rest durch den Tod zur Entfaltung kommen, unhaltbar, weil sie mit der Schrift, der Tradition und der Analysis in Widerspruch steht. Wollte endlich jemand behaupten, daß keine Erlösung möglich sei, wenn man das Übrigbleiben eines Werkrestes behauptete, so würde dieses eine Vexation sein, welche nicht am Platze wäre; denn die Schrift lehrt, daß durch die vollkommene Erkenntnis alle Werke ohne Rest zunichte werden.

Somit steht es fest, daß die Seelen, mit einem Bodensatze von Werken behaftet, herabsteigen. Es geschieht aber dieses ihr Herabsteigen „wie sie hingegangen und anders“; wie sie hingegangen, d. h. wie sie hinaufgestiegen sind, und anders, d. h. in davon ab-

weichender Weise. Sofern nämlich der Rauch und der Ākāṣa, welche beim Väterwege erwähnt wurden, auch beim Herabsteigen wieder vorkommen, und sofern die Schrift sagt: „auf dem Wege, „den sie gekommen“ (Chänd. 5, 10, 5), entspricht das Herabsteigen dem Emporsteigen; sofern hingegen beim Herabwege die Nacht u. s. w. unerwähnt bleiben, und die Wolken und anderes neu hinzukommen, geschieht das Herabsteigen in abweichender Weise.

760 9. *caraṇād, iti cen? na! upalakṣhaṇa-arthā, iti Kārshnājinih*

wegen des Wandels, meint ihr? Nein, weil sie ihn bezeichnen soll; so Kārshnājini.

‘Das mag ja sein, aber die Schriftstelle, welche zum Erweise des Vorhandenseins eines Bodensatzes citiert wurde: „welche nun „hier einen erfreulichen Wandel haben“ (Chänd. 5, 10, 7), die lehrt ja doch, daß durch den Wandel (*caraṇam*) der Eingang in den Mutterschofs erfolge, und nicht durch den Bodensatz; ein anderes aber ist der Wandel und ein anderes der Bodensatz. Denn Wandel kann nichts anderes bedeuten als Ausführung (*ut-ritram*), Lebenswandel (*ācāra*), Charakter (*çīlam*), unter dem Bodensätze hingegen wird ein von dem vergoldenen Werke übrig bleibendes Werk verstanden; und auch die Schrift bezeichnet Werk und Wandel als verschieden, denn es heißt: „[jenachdem „er handelt,] jenachdem er wandelt, danach wird er geboren“ (Bṛih. 4, 4, 5) und: „die Werke, welche untadelig sind, die sollst „du betreiben, keine ändern, was bei uns für guten Wandel gilt, „das sollst du üben!“ (Taitt. 1, 11, 2). Daher die Schriftstelle, welche „wegen des Wandels“ den Eingang in den Mutterschofs erfolgen läßt, für einen Bodensatz nichts beweist.’ — Darauf erwidern wir: „nein! weil“ diese Schriftstelle von dem Wandel eben den Bodensatz „bezeichnen soll; so“ meint der Lehrer „Kārshnājini“.

10. *anarthakyam, iti cen? na! tad-apekṣhatvāt*

Zwecklosigkeit, meint ihr? Nein! weil es durch ihn bedingt wird.

‘Gut’, könnte man sagen, ‘aber warum soll man bei dem Worte *caraṇam* die schriftmäßige Bedeutung „Charakter“ aufgeben und

Die übertragene „Bodensatz“ annehmen? Sollte nicht vielmehr eben der Charakter es sein, welcher für das von der Schrift gebotene Gute und verbotene Böse den Eingang in einen schönen und unschönen Mutterschofs als Lohn empfängt? denn sicherlich muß man doch auch für den Charakter irgend eine Belohnung annehmen. Denn sonst würde „Zwecklosigkeit“ des Charakters ‚stattfinden.‘ — Meint ihr so, so antworten wir: nein! warum? „weil es durch ihn bedingt wird“; d. h. das ausgeführte Werk, wie Opfer u. s. w., wird bedingt durch den Wandel; denn keiner, der eines guten Lebenswandels ermangelt, wird dabei zugelassen:

„den Sittenlosen reinigt nicht der Veda“,

wie die Smṛiti sagt. Ferner ist deshalb nicht „Zwecklosigkeit“ des Charakters, weil er zum Ziele des Menschen mitgehört. Denn wenn das ausgeführte Werk, wie Opfer u. s. w., seine Frucht hervorbringt, so wird dabei auch der Lebenswandel, eben weil das Werk „durch ihn bedingt ist“, einen gewissen Überschufs (*ati-nyā*) hervorbringen. Und das Werk ist es ja, welches alle Zwecke vollbringt, wie sowohl Schrift als auch Smṛiti annehmen. Darum ist das Werk allein, weil es [hier] als „Charakter“ bezeichnet wird, in Gestalt des Bodensatzes die Ursache für den Eingang in den Mutterschofs, so ist die Meinung des Kārshnājini. Denn da das Werk vorhanden ist, so ist ein Eingang in den Mutterschofs wegen des Charakters füglich nicht anzunehmen; denn wer im Stande ist, auf den Füßen zu laufen, der braucht nicht auf den Knien zu rutschen.

11. *sukṛitu-dushkṛite eva, iti tu Bādariḥ*

762

nur gutes und böses Werk hingegen Bādari.

„Hingegen“, meint der Lehrer „Bādari“, daß unter dem Worte Wandel „nur gutes und böses Werk“ zu verstehen ist, indem *caranam* nichts anderes bedeutet als „religiöses Vollbringen oder „Werk“. Denn so wird das Wort „wandeln“ (*carati*) von einem bloßen Werke ohne Unterschied gebraucht, wie die Erfahrung zeigt. Denn wer die guten (*puṇya*) Werke, wie Opfer u. s. w., betreibt, von dem sagen die Leute: „dieser Edle wandelt in der „Pflicht (*dharmaṃ carati*)“. — Auch ist der Lebenswandel selbst nur eine Art der Pflicht, und die Unterscheidung von Werk und Wandel ist nur so wie die zwischen Brāhmaṇa und Parivrājaka [d. h. Genus und Species]. Somit sind die von „erfreulichem „Wandel“ solche, deren Werke rühmlich, und die von „stinkendem Wandel“ solche, deren Werke tadelhaft sind; das steht fest.

*Drittes Adhikaraṇam.**12. anishṭa-ōdi-kāriṇdm aṇi ca ṣṭutam*

auch von solchen, welche keine Opfer u. s. w. vollbringen, sagt es die Schrift.

Wir haben gesehen, wie diejenigen, welche die Opfer u. s. w. vollbringen, zum Monde gelangen. Wie steht es aber mit den übrigen, welche keine Opfer u. s. w. darbringen? kommen auch sie auf den Mond oder nicht? das ist jetzt die Frage. Nun könnte jemand behaupten: 'die Annahme, daß nur solche, welche die Opfer u. s. w. vollbringen, auf den Mond gelangen, ist nicht
763 'richtig; | warum? weil auch von solchen, die keine Opfer u. s. w. darbringen, die Schrift lehrt, daß sie zum Monde gehen müssen. Denn so heißt es ohne Unterschied bei den Kaushṭakin's: „welche „nur immer aus dieser Welt dahinscheiden, die gelangen alle zum „Monde“ (Kaush. 1, 2). Hierzu kommt, daß die Erlangung eines Leibes für die, welche wieder geboren werden, nicht möglich ist, ohne daß sie auf den Mond gelangen; denn da es heißt „bei „der fünften Opferung“, so nötigt schon die Zahl der Opferungen, dies anzunehmen. Somit folgt, daß alle ohne Ausnahme zum Monde hinkommen. Und auch der Einwurf, daß es nicht angehe, für die Vollbringer der Opfer u. s. w., und für die andern dieselbe Art des Weges anzunehmen, trifft nicht zu, sofern für die andern auf der Mondscheibe ein Genuß nicht stattzufinden 'braucht.'

13. samyamane tu anubhūya itareṣhām āroha-avarohan, tad-guti-darṣanāt

vielmehr indem sie in der Fesselung büßen, geschieht das Aufsteigen und Herabsteigen der andern; weil diesen Hergang die Schrift lehrt.

Das Wort „vielmehr“ lehnt diese Meinung ab. Es ist nicht wahr, daß alle auf den Mond gehen; warum? weil das Aufsteigen zum Monde zum Zwecke des Genusses stattfindet, nicht aber zwecklos oder um bloß wieder herabzusteigen; so wie einer auf einen Baum steigt, um seine Blüten und Früchte zu pflücken, nicht aber zwecklos oder nur um herunterzufallen; ein Genuß

aber erwartet diejenigen, welche keine Opfer u. s. w. gebracht haben, auf dem Monde nicht. Somit folgt, daß nur diejenigen, welche Opfer u. s. w. gebracht haben, zum Monde emporsteigen, nicht aber die andern. Was hingegen diese andern betrifft, so geraten dieselben in die „Fesselung“, die Wohnstätte des Yama, wo sie die ihren Übelthaten entsprechenden | Züchtigungen des Yama 764 erdulden und dann wieder zu dieser Welt herabsteigen. Von dieser Art ist für sie das Hinaufsteigen und Herabsteigen; warum? „weil diesen Hergang die Schrift lehrt“. So nämlich lehrt eine Schriftstelle, welche dem Yama in den Mund gelegt wird, daß die Abscheidenden, sofern sie nicht Opfer u. s. w. vollbringen, der Botmäßigkeit des Yama verfallen, wenn es heißt (Kâth. 2, 6):

„Das Nach-dem-Tode zeigt sich nicht dem Thoren,
 „Dem Taumelnden, durch Reichtums Blendung Blinden:
 „Dies ist die Welt; kein Jenseits giebt's, — so wägend
 „Verfällt er immer wieder meiner Herrschaft“;

und die Worte: „Vivasvant's Sohn, der Sammelort der Menschen“ (Rigv. 10, 14, 1) deuten an, daß dieses Verfallen unter die Botmäßigkeit des Yama vielfältig vorkommt.

14. *smaranti ca*

und auch die Smṛiti erwähnt.

Und auch die gelehrten Urheber der Smṛiti, ein Manu, Vyāsa und andere erwähnen, daß in der Stadt *Sanjāmanam* (Fesselung) die dem Yama obliegende Vergeltung für die „stinkenden“ Werke erfolgt, in der Geschichte von Naciketas und andern.

15. *api ca sapta*

und auch die sieben.

Und auch die sieben Höllen, *Raurava* (die Heulende) u. s. w., werden als die Stätte des Genusses der Frucht der Übelthaten von den Purāṇa-Dichtern erwähnt; in diese gelangen diejenigen, welche keine Opfer u. s. w. vollbringen; wie sollten also dieselben auf den Mond kommen? das ist der Sinn [des Sûtram].

‘Aber liegt nicht ein Widerspruch darin, daß die Übelthäter die dem Yama obliegenden Züchtigungen erleiden, da doch für jene Höllen, *Raurava* u. s. w., verschiedene andere Vorsteher, wie z. B. *Citrāgupta* u. s. w. genannt werden?’ — Nein! sagt der Lehrer,

765

16. *tatra api ca tad-vyāpārād avirodhah*

weil auch dort dessen Thätigkeit, ist kein Widerspruch.

Auch in jenen sieben Höllen übt, wie anzunehmen ist, Yama die Thätigkeit eines Vorstehers, so daß hier kein Widerspruch vorliegt. Nämlich jene andern, Citragupta u. s. w., gelten nach der Smṛiti als Vorsteher nur, sofern sie durch Yama dazu bestellt worden sind.

17. *vidyā-karmaṇor iti tu, prakṛitatvāt*

vielmehr [gehen sie in jene Welt nur auf den beiden Wegen] des Wissens und der Werke, weil von ihnen die Rede.

In der Fünf-Feuer-Lehre kommt die Frage vor: „weist du, warum jene Welt nicht voll wird“ (Chänd. 5, 3, 3), und als Antwort darauf heißt es: „aber auf keinem dieser beiden Wege befindlich sind jene winzigen, immerfort wiederkehrenden Wesen, die schnell, wie man es ausspricht, entstehen und vergehen. Dieses ist der dritte Ort. — Darum wird jene Welt nicht voll“ (Chänd. 5, 10, 8). Was hier „diese beiden Wege“ heißt, wird im Sūtram bezeichnet als der „des Wissens und der Werke“, warum? „weil von ihnen die Rede“; d. h. von dem Wissen und den Werken war bei Besprechung der beiden Wege, des Götterweges und des Väterweges, die Rede; „die nun, welche solches wissen“ (Chänd. 5, 10, 1); hier wird das Wissen und als durch dasselbe zu erlangen der Götterweg erwähnt; „hingegen diese, welche im Dorfe Opfer, fromme Werke und Almosengeben üben“ (Chänd. 5, 10, 3); hier wird das Werk und als durch dasselbe zu erlangen der Väterweg erwähnt. Und im Zusammenhange damit heißt es: „aber
766 „auf keinem dieser beiden Wege | befindlich“ u. s. w.; das soll heißen: diejenigen, welche weder vermöge des Wissens zum Götterwege, noch auch vermöge des Werkes zum Väterwege zugelassen werden, für diese besteht jener, den winzigen Kreaturen eigene, immerfort wiederkehrende dritte Weg; und auch hieraus ist zu ersehen, daß diejenigen, welche keine Opfer u. s. w. vollbringen, nicht zum Monde gelangen. — ‘Aber könnten nicht auch sie zur Mondscheibe aufsteigen und, nachdem sie von dort wieder herabgestiegen sind, in das Dasein der winzigen Kreaturen eingehen?’

— Auch das ist nicht anzunehmen; indem ihr Aufsteigen keinen Zweck haben würde. Auch würde, wenn alle Dahinscheidenden zur Mondwelt kämen, jene Welt wirklich durch die Dahinscheidenden überfüllt werden, und die Antwort würde nicht in Einklang mit der Frage stehen. Es muß aber die Antwort so gegeben werden, daß dabei jene Welt nicht überfüllt wird. Meint ihr, daß dieser Zweck schon durch die Annahme des Herabsteigens erreicht werde, so müssen wir das ablehnen, weil die Schrift es nicht lehrt; denn allerdings könnte auch durch das Herabsteigen die Überfüllung vermieden werden; die Schrift aber erwähnt, um zu zeigen, wie die Überfüllung vermieden werde, den dritten Ort in den Worten: „dieses ist der dritte Ort. Darum wird jene Welt nicht voll“ (Chänd. 5, 10, 8); hierin liegt der Grund, aus welchem, auch ohne daß man an das Herabsteigen denkt, die Überfüllung vermieden wird; denn sonst würde, wenn das Herabsteigen [jenen andern] mit den Vollbringern der Opfer ohne Unterschied gemeinsam wäre, die Erwähnung des dritten Ortes ganz überflüssig sein. Das Wort „vielmehr“ im Sūtram soll den Zweifel abschneiden, der sich auf Grund des Textes einer andern Vedaschule erhob, ob nicht vielleicht doch alle ohne Ausnahme zum Monde gingen. Weil dies unannehmbar, deswegen muß man annehmen, daß in dem Texte der andern Vedaschulen das Wort „alle“ nur „alle Berufenen“ bedeutet, | und demnach 767 (Kaush. 1, 2) verstehen: „welche nur immer von den dazu Berufenen aus dieser Welt dahinscheiden, die gehen alle auf den „Mond.“

Wenn weiter behauptet wurde, daß zur Erlangung eines neuen Leibes es für alle notwendig sei, auf den Mond zu gehen, weil in den Worten „bei der fünften Opferung“, die Zahl der Opferungen eine fest bestimmte sei, so ist darauf zu antworten:

18. *na tritiye, tathā-upalabdheḥ*

nicht beim dritten, weil es so ersichtlich.

Es ist nicht notwendig, daß beim dritten Orte zur Erlangung eines neuen Leibes die Bestimmung der Fünzfahl der Opferungen inne gehalten werde; warum? „weil es so ersichtlich“; so nämlich ist ersichtlich, daß auch ohne Einhaltung der Fünzfahl der Opferungen, wie bemerkt, der dritte Ort erlangt werden kann, ersichtlich aus den Worten: „die schnell, wie man es ausspricht, entstehen und vergehen. Dieses ist der dritte Ort“ (Chänd. 5, 10, 8). Hierzu kommt, daß wenn es heißt: „wie bei der fünften „Opferung die Wasser mit Menschenstimme reden“ (Chänd. 5, 3, 3), die Fünzfahl der Opferungen nur als die Ursache des mensch-

lichen Leibes erwähnt wird (lies: *saṃkīrtiyate*), nicht als die Ursache der Leiber von Würmern, Vögeln u. s. w., da die Menschenstimme die dem Menschengeschlecht eigene Rede bezeichnet. Hierzu kommt weiter, daß, wenn gelehrt wird, wie die Wasser bei der fünften Opferung mit Menschenstimme reden, dadurch nicht ausgeschlossen wird, daß das Reden mit Menschenstimme auch ohne die fünf Opferungen möglich sei, weil sonst die Stelle einen zweifachen [affirmativen und negativen] Sinn haben würde, was nicht angeht. Somit ist anzunehmen, daß nur bei denjenigen, für welche ein Hinaufsteigen und Herabsteigen stattfindet, der Leib bei der fünften Opferung zu entstehen braucht, daß bei den übrigen hingegen auch ohne die Vollzahl der Opferungen aus den mit den andern Elementen versetzten Wassern der Leib sich bilden kann.

768

19. *smāryate 'pi ca loka*

und auch die Smṛiti erwähnt, wie in der Erfahrung . . .

Und auch die Smṛiti erwähnt, wie in der Erfahrung, z. B. bei Droṇa, Dhṛiṣṭadyumna u. s. w., sowie bei Sītā, Draupadī u. s. w., ein Entstehen ohne Geburt aus einem Mutterschofe vorgekommen sei, sofern bei Droṇa und andern die eine Opferung in dem Feuer des Weibes, bei Dhṛiṣṭadyumna u. s. w. sogar die beiden Opferungen in dem Feuer des Weibes und des Mannes in Wegfall kamen. Und so wie hierbei die Anzahl der Opferungen nicht eingehalten wurde, so mag es auch anderweit vorkommen. Und auch die Kranichweibchen empfangen ja ohne befruchtet zu werden, wie dies die Erfahrung lehrt.

20. *darśanāt ca*

auch weil [die Erfahrung] zeigt.

Hierzu kommt, daß die Erfahrung zeigt, wie von den vier Klassen der Wesen, nämlich den aus einem Mutterschofe geborenen, aus dem Ei geborenen, aus dem Schweiß geborenen und aus dem Keim geborenen, die beiden letztern auch ohne die eheliche Pflicht entspringen, so daß bei ihnen die Fünfzahl der Opferungen nicht eingehalten wird, und ähnlich mag es auch anderweit sein. — 'Aber es heißt doch: „fürwahr diese Wesen haben dreierlei Samen [Ursprung], aus dem Ei Geborenes, lebend Geborenes und aus Keim Geborenes“ (Chānd. 6, 8, 1); hier werden

'also nur drei Klassen von Wesen unterschieden; wie darf man 'somit annehmen, daß es vier Klassen von Wesen gebe?' — Hier- auf dient zur Antwort:

21. *trītiya-çabda-avarāḥaḥ samçokajasya*

769

das dritte Wort schließt das aus Feuchthitze
Geborene ein.

Wenn es heißt: „aus dem Ei Geborenes, lebend Geborenes und „aus Keim Geborenes“ (Chând. 6, 3, 1), so hat man hier unter dem dritten Worte, nämlich unter den Keimgeborenen, die aus Schweifs Geborenen als miteinbegriffen zu betrachten, sofern beide, die aus Schweifs und die aus Keimen Geborenen in ähnlicher Weise, indem sie aus Erde und Wasser hervordringen, entstehen. Hin- gegen kann man wiederum von der Entstehung der Pflanzen die Entstehung der beweglichen Wesen unterscheiden, und daher ist die anderweit (Ait. 3, 3) vorkommende Trennung von Schweifs- geborenen und Keimgeborenen berechtigt und ohne Widerspruch.

Viertes Adhikaranam.

22. *sābhāvya-āpattir, upapatteh*

es ist Übergang in ein Zusammensein, weil [nur] ein
solches möglich.

Wir sahen, wie die Vollbringer der Opfer u. s. w. auf den Mond gelangen und „nachdem sie daselbst verweilt haben, so- „lange ein Rest bleibt“ (Chând. 5, 10, 5), mit einem Bodensatze behaftet von dort wieder herabsteigen. Es ist nunmehr die Art dieses Herabsteigens in Betracht zu ziehen. Die Schriftstelle über das Herabsteigen lautet wie folgt: „so kehren sie darauf auf dem „Wege, den sie gekommen sind, wiederum zurück in den Ākāça, „aus dem Ākāça in den Wind; nachdem sie Wind geworden sind, „werden sie zu Rauch, nachdem sie Rauch geworden, zu Dunst, „nachdem sie Dunst geworden, zur Wolke, nachdem sie Wolke „geworden, regnen sie herab“ (Chând. 5, 10, 5—6). Hier erhebt sich der Zweifel, ob die Herabsteigenden ganz in die Natur des Ākāça u. s. w. übergehen, oder nur in eine Ähnlichkeit [*sāmyam*,

770 wie Ṣaṅkara statt des im Sūtram stehenden *ābhāvyaṃ* liest] mit dem Ākāṣa u. s. w. — Angenommen also, 'sie gingen ganz in die Natur des Ākāṣa u. s. w. über; warum? weil so der Wortlaut der Schrift ist; und weil dieselbe andernfalls | bildlich aufzufassen sein würde; bei einem Zweifel aber über Wörtlichkeit und Bildlichkeit ist die Wörtlichkeit maßgebend und nicht die Bildlichkeit. Und ebenso, wenn es weiter heißt: „nachdem sie Wind „geworden sind, werden sie zu Rauch“ u. s. w. (Chänd. 5, 10, 5), 'so ist dies buchstäblich richtig nur, wenn sie in die Natur derselben übergehen. Somit findet ein Übergang in die Natur des Ākāṣa u. s. w. statt.' — Auf diese Annahme erwidern wir: sie gelangen nur in einen Zustand der „Ähnlichkeit“ (*sāmyam*) mit dem Ākāṣa u. s. w. Indem nämlich auf der Mondscheibe der wasserartige Leib, welcher sich zum Zwecke des Genusses gebildet hatte, zugleich mit dem Verbrauche dieses Genusses schwindet, so wird er fein und dem Ākāṣa (Äther) ähnlich; von hier gelangt er in das Gebiet des Windes und wird dann weiter dem Rauche u. s. w. eingemengt. Dieses ist zu verstehen, wenn es heißt: „wiederum zurück in den Ākāṣa, aus dem Ākāṣa in den „Wind“ u. s. w. (Chänd. 5, 10, 5); warum? weil nur dieses möglich; nämlich nur so ist es möglich, während hingegen ein wirkliches Werden einer Sache zur andern [wie es freilich Sūtram 2, 3, 8 gelehrt worden] nicht möglich ist. Ferner könnte [aus demselben Grunde] bei einem Übergange in die Natur des Ākāṣa ein Herabsteigen auf dem Wege des Windes u. s. w. nicht statthaben. Auch kann, weil mit dem Ākāṣa (Äther, Raum), wegen seiner Alldurchdringung, eine immerwährende Verbindung schon stattfindet, die [besondere] Verbindung mit ihm hier füglich keine andere sein, als der Übergang in einen ihm ähnlichen Zustand. Wo aber die wörtliche Fassung unmöglich ist, da ist die bildliche das Richtige, und somit bedeutet das Werden zu Ākāṣa u. s. w. eigentlich nur ein Übergehen in die Ähnlichkeit mit dem Ākāṣa und den übrigen.

Fünftes Adhikaranam.

771

23. na aticireṇa, viçeṣhāt

nicht überlange, wegen der Unterscheidung.

Betreffs dieses Eingehens in den Ākāṣa u. s. w. vor dem Eingehen in den Reis u. s. w. erhebt sich der Zweifel, ob die Seelen, erst nachdem sie jedesmal eine lange Zeit in der Ähnlichkeit mit

dem jedesmal früheren verharrt haben, in die Ähnlichkeit mit dem jedesmal späteren eingehen, oder ob das Verharren jedesmal nur eine kurze Zeit währt. Man könnte annehmen, 'dafs dies unbestimmt sei, weil eine bestimmte Schriftäußerung darüber nicht vorliege.' — Darauf erwidert der Lehrer: „nicht überlange“; d. h. nachdem sie jedesmal nur eine kurze Zeit in dem Zustande als Âkâça u. s. w. verharrt haben, triefen sie zusammen mit dem strömenden Regen auf diese Erde herab; warum das? weil eine Unterscheidung vorliegt; denn nach dem Übergang in das Sein von Reis u. s. w. sagt die Schrift unterscheidend: „daraus fürwahr „ist es schwieriger herauszukommen, *durnishprapata*“ (Chând. 5, 10, 6); die eine Silbe *ta* ist hier, da es ein vedisches Kapitel ist, als ausgefallen zu betrachten [aus *durnishprapata-taram*]; „schwieriger herauszukommen“ bedeutet, dafs das Herauskommen aus diesem Zustande des Seins von Reis u. s. w. schwieriger ist. Indem die Schrift das Herauskommen aus ihnen als schwieriger bezeichnet, deutet sie an, dafs das Herauskommen aus den vorhergehenden leicht ist. Wenn aber das Herauskommen nach kürzerer oder längerer Zeit als ein leichteres und schwierigeres [wörtlich: als ein angenehmeres und unangenehmeres] unterschieden wird, so geschieht dies, weil die Seele in dieser Periode bis zur Entstehung des Leibes des Genusses entbehrt. — Somit findet das Herabsteigen bis zu dem Übergang in den Reis u. s. w. in einer nur kurzen Zeit statt.

Sechstes Adhikaranam.

24. anya-adhishthite pûrvavad, abhilâpât

772

in die von einer andern [Seele] regierte [Pflanze], so wie vorher, weil [die Schrift] es andeutet.

Bei diesem Herabsteigen folgen auf das Herabregnen die Worte: „dieselbigen werden hienieden als Reis und Gerste, als Kräuter „und Bäume, als Sesam und Bohnen geboren“ (Chând. 5, 10, 6). Hier erhebt sich die Frage, ob in dieser Periode, wo sie in das Geschlecht der Pflanzen eingegangen sind, die mit dem Bodensatz behafteten Seelen an den Freuden und Leiden der Pflanzen teilnehmen, oder ob sie mit den von besondern Seelen regierten Pflanzenleibern nur eine Verflechtung eingehen. — Angenommen

also, 'die mit dem Bodensatz behafteten Seelen nähmen nach ihrem Eingange in das Geschlecht der Pflanzen auch an deren Freuden und Leiden teil; warum das? weil es sich schickt, den Ausdruck 'sie werden geboren' in eigentlichem Sinne zu nehmen, und weil auch das Dasein der Pflanze von Schrift und Smṛiti als eine Stätte des Genusses der Frucht von Werken angesehen wird. Auch würde ein solches Dasein als eine unerfreuliche Frucht der vollbrachten Werke schicklich sein, weil dieselben, als Opfer u. s. w., die Tötung von Tieren zur Voraussetzung haben. Somit ist das Geborenwerden der mit dem Bodensatze Behafteten als Reis u. s. w. wörtlich zu nehmen, | ebenso wie das Geborenwerden als Hund u. s. w. Wie nämlich das Eingehen in einen Hundeschofs oder Schweineschofs oder Caṇḍālaschofs wörtlich zu nehmen ist und bedeutet, daß die mit dem Bodensatze Behafteten eine Geburt als Hund u. s. w. erleiden, welche von dem entsprechenden Leiden und Freuden begleitet ist, ebenso muß es auch der Eingang in die Geburt des Reises u. s. w. sein.' — Auf diese Annahme erwidern wir: der Reis u. s. w. werden von andern Seelen regiert, und die mit dem Bodensatze Behafteten werden denselben nur beigemischt, ohne an deren Leiden und Freuden teilzunehmen, „so wie vorher“; d. h. so wie das Werden der mit dem Bodensatze Behafteten zu Wind, Rauch u. s. w. nur eine Verflechtung mit denselben bedeutete, ebenso bedeutet auch das Werden zu Reis u. s. w. nur eine Verflechtung mit demjenigen, was seiner Art nach als Pflanze besteht; warum das? weil etwas Ähnliches auch hier von der Schrift angedeutet wird. — 'Aber worin soll diese Ähnlichkeit der Andeutung bestehen?' — Darin, daß die Sache erwähnt wird, ohne an die vollbrachten Werke zu erinnern. So wie nämlich von dem Eingange in den Äther an bis zu dem Herabregnen hin an keine vollbrachten Werke erinnert wird, ebenso auch nicht bei dem Geborenwerden als Reis u. s. w.; daher auch hier kein Genießen von Lust und Schmerz für die mit dem Bodensatze Behafteten anzunehmen ist. Denn wo die Schrift ein Genießen von Lust und Schmerz anzeigen will, da erinnert sie an die vollbrachten Werke und redet von dem „erfreulichen Wandel“ und dem „stinkenden Wandel“. Wäre ferner die Geburt als Reis u. s. w. für die mit dem Bodensatze Behafteten in eigentlichem Sinne zu nehmen, so müßten, wenn der Reis u. s. w. abgeschnitten, zerkleinert, gemahlen, gekocht und gegessen wird, die ihm entsprechenden, mit dem Bodensatze behafteten Seelen auswandern; | denn eine jede Seele wandert aus, wenn der ihr entsprechende Leib in Not gerät; dann aber könnte nicht gesagt werden, daß die mit dem Bodensatze Behafteten aus dem Sein des Reises u. s. w. in das Sein des Erzeugers übergängen. Somit ist anzunehmen, daß die mit dem Bodensatze Behafteten dem von andern Seelen regierten Reis u. s. w. bloß zugemischt werden.

Aus diesen Gründen muß man der Behauptung widersprechen, daß der Ausdruck „sie werden geboren“ in eigentlichem Sinne zu nehmen sei, und daß das Dasein als Pflanze [für die mit dem Bodensatze Behafteten] eine Stätte des Genießens sei. Damit behaupten wir keineswegs, daß nicht auch das Dasein der Pflanze eine Stätte des Genießens sei; aber sie ist eine solche Stätte des Genießens nur für andere Wesen, welche in Folge böser Werke zu dem Dasein als Pflanze herabgesunken sind; hingegen behaupten wir von den vom Monde Herabsteigenden, mit dem Bodensatze Behafteten, daß sie das Dasein als Pflanze nicht zu genießen haben.

25. *açuddham, iti cen! na, çabdât*

unrein, meint ihr? Nein! wegen des Schriftwortes.

Wenn weiter behauptet wurde, daß das rituelle Werk wegen seiner Verbindung mit dem Schlachten von Tieren unrein sei, daß somit eine unerfreuliche Frucht desselben angemessen sei, und daß aus diesem Grunde für die mit dem Bodensatze Behafteten die Geburt als Reis u. s. w. wörtlich zu nehmen, eine bildliche Fassung hingegen nicht zweckentsprechend sei, so müssen wir das bestreiten, und zwar | weil für die Erkenntnis des Guten und Bösen der Schriftkanon den Erkenntnisgrund bildet. Für die Erkenntnis, daß dieses gut und jenes böse sei, liegt [wie auch Duns Scotus im Gegensatze zu Kant behauptet] der einzige Grund im Schriftkanon, weil beides über die Sinneswahrnehmung hinausliegt und [ohne die Schriftoffenbarung] der nötigen Bestimmungen des Raumes, der Zeit und der Kausalität ermangeln würde. Denn was in einem bestimmten Zusammenhange von Ort, Zeit und Ursache als eine Pflicht geübt wird, das wird unter andern Verhältnissen von Ort, Zeit und Ursache ein Unrecht, daher über das was Pflicht und Unrecht ist eine Erkenntnis außer dem Schriftkanon nicht möglich ist. Der Schriftkanon aber erklärt das Lichtopfer z. B., bei welchem ein Gebrauch der Erlaubnis zu töten unumgänglich ist, für eine Pflicht; wie kann man also behaupten, daß dasselbe unrein sei! — ‘Aber sagt nicht der ‘Schriftkanon auch: „man soll kein Wesen schädigen“ und erklärt ‘er nicht mit diesen Worten die Tötung der Wesen für ein Unrecht?’ — Allerdings! aber dieses ist die Regel, und wenn es heißt: „man soll das dem Agni und Soma geweihte Tier schlachten“, so ist dieses eine Ausnahme, Regel und Ausnahme aber bestehen hier zu Rechte je nach der Verschiedenheit des Gegenstandes. Somit ist das vom Veda vorgeschriebene Werk rein,

wie es denn auch von den Weisen betrieben und nicht verworfen worden ist. Daher kann ein Geborenwerden als Pflanze nicht die ihm entsprechende Vergeltung sein. Auch kann es sich mit der Geburt als Reis u. s. w. nicht ebenso verhalten, wie mit der Geburt als Hund u. s. w.; denn, die letztere wird erwähnt, indem dabei auf die mit „stinkendem Wandel“ Bezug genommen wird; 776 in unserm Falle hingegen liegt keine derartige | besondere Bezugnahme vor; daher für die von der Mondhöhe herab Taumelnden das Werden zur Pflanze uneigentlich zu nehmen ist und eine bloße Verflechtung mit dem Reis u. s. w. bedeutet.

26. *retahsig-yogo 'tha*

sodann Verbindung mit dem Erzeuger.

Auch darum muß das Werden zur Pflanze eine bloße Verflechtung mit dem Reis u. s. w. bedeuten, weil sofort nach dem Werden zum Reis u. s. w. für die mit dem Bodensatze Behafteten ein Werden zu „dem Erzeuger“ erwähnt wird in den Worten: „denn nur wer ihn als Speise verzehrt, wer ihn als Samen er-gießt, dessen Vermehrung (Nachkommenschaft) wird er“ (Chänd. 5, 10, 6). Auch hier ist nämlich ein wirkliches Werden zu dem Erzeuger nicht möglich; denn derselbe muß schon lange vorher geboren sein und das Mannesalter erreicht haben, ehe er zum Erzeuger wird; es ist also unmöglich, daß der mit dem Bodensatze Behaftete, welcher erst durch die gegessene Nahrung in den Erzeuger gelangt, in buchstäblichem Sinne zu dessen Sein werde. Hier also muß man unweigerlich das Werden zu dem Erzeuger als eine bloße „Verbindung mit dem Erzeuger“ betrachten, und in derselben Weise muß man das Werden zum Reis u. s. w. als eine Verbindung mit dem Reis u. s. w. auffassen; so stimmt es ohne Widerspruch zusammen.

27. *yoneḥ çarīram*

aus dem Mutterschoße der Leib.

Sodann, sofort nachdem sie zum Erzeuger geworden, gelangen die mit dem Bodensatze behafteten Seelen als der ergossene Same in den Mutterschoß, und aus dem Mutterschoße wird ihr Leib zum Genusse der Frucht des Bodensatzes geboren, denn so sagt 777 die Schrift: | „welche nun hier einen erfreulichen Wandel ha-

„ben“ u. s. w. (Chänd. 5, 10, 7). Auch hieraus geht hervor, daß während des Herabsteigens bei Gelegenheit des Werdens zu Reis u. s. w. es nicht der eigene Leib [der herabsteigenden Seelen] ist, welcher die Lust und den Schmerz [des Pflanzenlebens] empfindet. Somit steht fest, daß die Geburt als Pflanze u. s. w. für die mit dem Bodensatze Behafteten nur eine Verflechtung mit dem Reis u. s. w. bedeutet.

So lautet in dem Kommentare zur erlauchten *Çātraka-mīmāṃsā*, dem Werke der erhabenen Füße des erlauchten *Çāṅkara*, im dritten *Adhyāya* der erste *Pāda*.

Des dritten Adhyāya

ZWEITER PĀDA.

Om! Verehrung dem höchsten Ätman!

Erstes Adhikaraṇam.

778

1. 'sandhye sṛiṣṭir, āha hi'

'im Zwischenstande [geschieht] eine Schöpfung, denn sie sagt es'.

Im verflochtenen Pāda wurde auf Grund der Fünf-Feuer-Lehre die Verschiedenheit des Weges bei der Wanderung der Seele dargelegt; nunmehr sind die verschiedenen Zustände ebenderselben zu besprechen.

Die Schrift sagt: „Wenn nun der Mensch schläft“ und wie es weiter heißt, „dasselbst sind nicht Wagen, nicht Gespanne, nicht „Straßen, sondern Wagen, Gespanne und Straßen schafft er „sich“ u. s. w. (Bṛih. 4, 3, 9—10). Hier erhebt sich der Zweifel, ob so wie im Wachen auch im Traume die Schöpfung eine voll-

779 kommen reale ist, | oder ob sie nur auf Illusion beruht?

Hier nimmt der Lehrer zunächst an: „im Zwischenstande eine „Schöpfung“. Zwischenstand nennt er den Zustand des Traumes, da diese Benennung im Veda gebraucht wird, indem es heißt: „der Zwischenstand als dritter ist der des Traumes“ (Bṛih. 4, 3, 9), sofern er nämlich das Zwischenglied zwischen den Zuständen in den beiden Welten oder zwischen dem Wachen und dem Tiefschlaf ist. 'Die in diesem Zwischenstande bestehende

'Schöpfung also muß eine wirklich reale sein; warum? weil die 'als Richtschnur dienende Schrift es so sagt; denn es heißt: „son-
'denn Wagen, Gespanne und Straßen schafft er sich“ u. s. w.;
'und dasselbe ergibt sich aus dem Schlusse, wo es heißt: „denn
'„er ist der Schöpfer“ (Bṛih. 4, 3, 10).'

2. 'nirmâtâram ca eke; putra-âdayaç ca'

'auch nennen ihn einige den Erschaffer; und zwar
sind es Söhne u. s. w.'

'Auch nennen einige Vedaschulen die Seele in diesem Zwi-
'schenstande „den Erschaffer der Wünsche“, wenn es heißt
'(Kâth. 5, 8):

„Der Geist, der in dem Schläfer wach bleibt,
„Jedweden Wunsch nach Lust | erschaffend“;

760

'„und zwar sind es [reale Dinge, wie] Söhne u. s. w.“, welche an
'dieser Stelle unter den Wünschen zu verstehen sind und auf
'Wunsch hervorgebracht werden.' — Aber bedeutet das Wort
'„Wunsch“ nicht vielmehr bloß eine besondere Art des Verlangens?
— 'Doch nicht! denn wenn es im Vorhergehenden heißt: „Söhne
'„und Enkel wähle dir, die hundert Jahre leben“ (Kâth. 1, 23),
'und gegen Ende: „zum Wunschgenießler aller Wünsche will ich
'„machen dich“ (Kâth. 1, 24), so wird hier das Wort Wunsch von
'wirklichen Söhnen u. s. w. gebraucht. Und allerdings ist es die
'allweise [d. h. höchste] Seele, welche wir dem Thema und dem
'Nachfolgenden entsprechend hier verstehen müssen. Denn über
'den Allweisen handelt das Thema, indem es heißt: „vom Guten
'„frei und frei vom Bösen“ u. s. w. (Kâth. 2, 14); und auf ihn be-
'zieht sich auch das weiter Folgende (Kâth. 5, 8):

„Der ist das Reine, ist das Brahman,
„Der heißet das Unsterbliche.
„In diesem ruhen alle Welten,
„Dies überschreitet keiner je.“

'Wenn die den Wachenden umgebende Schöpfung als ein Werk
'der allweisen Seele für wirklich real gehalten wird, so muß es
'auch die den Träumenden umgebende Schöpfung sein. Und so
'sagt die Schrift: „darum fürwahr sagen sie: es ist für die Seele
'„eine Stätte des Wachens; denn was sie wachend sieht, eben
'„dasselbe sieht sie auch im Schlafe“ (Bṛih. 4, 3, 14); hier stellt
'die Schrift Träumen und Wachen unter dieselbe Regel, und so-

'mit muß die Schöpfung im Zwischenstande eine wirklich reale 'sein.' —

Auf diese Annahme erwidert der Lehrer:

3. *māyā-mātran tu, kārtsnyena an-abhivyakta-svarūpatvāt*

vielmehr eine bloße Illusion, weil sie eine nicht mit Vollständigkeit sich darlegende Natur hat.

Das Wort „vielmehr“ beseitigt diese Annahme. Es ist nicht wahr, was behauptet wurde, daß die Schöpfung im Zwischenstande eine vollkommen reale sei; vielmehr beruht diese Schöpfung im Zwischenstande nur auf Illusion, und es ist nicht daran zu denken, daß
781 sie vollkommen real sei; warum? „weil sie eine nicht mit Vollständigkeit sich darlegende Natur hat“; d. h. der Schlaf hat eine nicht mit Vollständigkeit, nicht in der Weise eines vollkommen realen Gegenstandes sich darlegende Natur. Aber was ist hier unter Vollständigkeit zu verstehen? Es ist die Übereinstimmung mit Raum, Zeit und Ursache, sowie die Unwiderleglichkeit. Man kann nämlich dem Traume weder die den vollkommen realen Dingen angehörigen Verhältnisse des Raumes der Zeit und der Ursache noch auch die Unwiderleglichkeit zuschreiben. Zunächst nämlich ist beim Traume schon kein Raum vorhanden, welcher für Wagen u. s. w. geeignet wäre, denn in dem beschränkten Raume des Leibes haben Wagen u. s. w. keinen Platz. — ‘Nun ja, könnte man sagen, aber die Seele kann ja ‘den Traum außerhalb des Leibes schauen, wie sie ja auch sich ‘dabei mit Dingen befaßt, welche räumlich von ihr getrennt sind: ‘und auch die Schrift lehrt, daß der Traum außerhalb des Leibes ‘stattfinde, wenn sie sagt: „unsterblich schwingt sie aus dem Nest ‘empor sich und schweift unsterblich wo es ihr beliebt“ (Bṛih. ‘4, 3, 12). Und auch die verschiedenen Vorstellungen des Stehens ‘und Gehens lassen sich nicht erklären, ohne daß das betreffende ‘Geschöpf aus sich selbst herausgeht.’ — Wir antworten: nein! denn die Möglichkeit ist nicht denkbar, daß ein eingeschlafenes Geschöpf in einem Augenblicke zu einer hundert Meilen weit entfernten Gegend hinübereilen oder von dort zurückeilen könne. Ja, zuweilen kommt es vor, daß jemand einen Traum erzählt, in welchem eine Rückkehr gar nicht stattfand, indem er sagt: „im Lande der Kuru's lag ich im Bette, wurde vom Schlaf überkommen, wurde im Traume in das Land der Pañcāla's geführt, und hier bin ich erwacht.“ Wäre er wirklich aus seinem Leibe her-

ausgegangen, so müßte er im Lande der Pañcāla's erwacht sein, denn zu diesen war er hingeführt worden; er erwacht aber vielmehr im Lande der Kuru's. Hierzu kommt, daß, während der Träumende mit seinem Leibe in ein anderes Land gelangt zu sein vermeint, die andern Anwesenden eben diesen Leib im Bette liegen sehen. Ferner ist zu bemerken, | daß die Gegenden in Wirklichkeit gar nicht so sind, wie einer sie im Traume gesehen hat; wäre er dabei wirklich hinübergeeilt und hätte die Dinge angeschaut, so müßte er sie mit wachem Auge und ebenso gesehen haben wie sie in Wirklichkeit sind. Und auch die Schrift lehrt, daß der Traum nur innerhalb des Leibes stattfindet, wenn sie nach den Worten: „wenn er so im Traume wandelt“ hinzufügt: „so durchzieht er nach Belieben den eigenen Leib“ (Bṛih. 2, 1, 18). Somit muß, wegen des Widerspruches gegen eine betreffende Schriftäußerung, das andere Wort der Schrift, daß er außerhalb des Nestes weile, als bildlich aufgefaßt und dahin erklärt werden, daß es gleichsam ist, als ob er außerhalb des Nestes unsterblich schweife; denn wer, während er in dem Leibe wohnt, von demselben keinen Gebrauch macht, von dem kann gesagt werden, daß er gleichsam außerhalb des Leibes weile. Und auch die verschiedenen Vorstellungen des Stehens und Gehens hat man unter diesen Umständen nur als eine Täuschung zu betrachten. — Weiter findet im Traume auch ein Widerspruch gegen die Zeit statt; man schläft in der Nacht und meint es sei Tag in Bhārata-Varsha (Indien); und in einem nur eine Stunde dauernden Traume läßt man zuweilen ganze Reihen von Jahren verstreichen. — Endlich sind auch keine Ursachen im Traume vorhanden, welche für das Erkennen oder Handeln geeignet wären; denn da die Organe einzogen sind, so ist kein Auge u. s. w. da, welches den Wagen u. s. w. erblicken könnte; und was die Hervorbringung des Wagens betrifft, woher sollte dazu auch nur irgendwie dem Träumenden die Fähigkeit oder das Material kommen? Auch finden diese im Traum erschaffenen Wagen beim Erwachen ihre Widerlegung; ja sie werden oft schon im Traume selbst widerlegt, indem sich zeigt, daß Anfang und Ende nicht zusammenstimmt. Denn was man im Traume manchmal für einen Wagen hält, das wird im Augenblicke darauf ein Mensch, | und was man für einen Menschen hält, wird im Augenblicke darauf ein Baum. Auch lehrt die Schrift geradezu, daß es im Traume keine Wagen u. s. w. gebe, wenn sie sagt: „daselbst sind nicht „Wagen, nicht Gespanne, nicht Straßen“ (Bṛih. 4, 3, 10). — Somit ist das Traumgesicht eine bloße Illusion.

782

783

4. *sūcakaṣ ca hi, gruter, ācakshate ca tadvidah*

denn er ist ja vorbedeutend, nach der Schrift, auch legen ihn aus die sich darauf verstehen.

‘Hat denn nun der Traum, da er eine bloße Illusion ist, gar keine Spur von Realität?’ — Doch nicht! Denn der Traum „ist ja vorbedeutend“ für das zukünftige Gute und Schlimme. Denn so sagt die Schrift (Chānd. 5, 2, 9):

„Wenn er im Traum mit Weibern Liebeshandel sieht,
„So deutet auf Gelingen solches Traumgesicht;“

und ebenso lehrt die Schrift an der Stelle: „[wenn einer im „Traume] einen schwarzen Mann mit schwarzen Zähnen sieht, und „dieser ihn tötet“ u. s. w. (Ait. Br. 3, 2, 4, 17), daß durch Träume dieser Art ein Nicht-mehr-lange-Leben angedeutet werde. Auch wird ja der Traum von solchen, welche das Traumstudium kundig sind, „ausgelegt“, indem sie z. B. sagen, daß das Reiten auf einem Elefanten im Traume Reichtum, das Fahren mit einem Esel Armut bedeute. Auch weisen, wie man annimmt, gewisse Träume dazu an, in einer nach Hymnus, Gottheit und Opfergabe bestimmten Weise zu opfern, sind somit nicht ganz ohne jede Realität. Obgleich dem aber so sein mag, und obgleich die vorbedeutete Sache Realität hat, so ist sie doch von dem, wodurch sie vorbedeutet wird, von dem Anblicke der Weiber u. s. w.,
784 wesensverschieden, | sofern ja letzteres seine Widerlegung [durch das Erwachen] findet. Somit bleibt es richtig, daß der Traum eine bloße Illusion ist. Wenn es aber hieß: „denn sie sagt es“ (Sūtram 3, 2, 1), so ist dies unter solchen Umständen bildlich zu erklären; denn wenn man sagt: „der Pflug ist die Ursache dafür, „daß die Ochsen aufgezogen werden“, so ist dabei nur an den Beweggrund zu denken, nicht aber daran, daß der Pflug die Ochsen geradezu aufziehe. In derselben Weise ist es auf den Beweggrund zu beziehen, wenn der Träumende Wagen u. s. w. schafft und wenn er der Schöpfer genannt wird, denn es ist nicht anzunehmen, daß der Träumende die Wagen u. s. w. geradezu schaffe. Daß aber der Träumende der Beweggrund der Traumerscheinungen ist, beruht darauf, daß die Erscheinungen der Wagen u. s. w. den Zweck haben, Freude und Furcht zu bereiten, und daß der Träumende der Schöpfer der guten und bösen Werke ist, welche der Beweggrund [jener Freude und Furcht] sind. Hierzu kommt Folgendes: [in der betreffenden Stelle (Bṛih. 4, 3) handelt es sich darum, inwiefern die Seele ihr eigenes Licht

ist;] im Zustande des Wachens nun ist wegen Verbindung der Sinnendinge mit den Sinnesorganen und wegen der Durchkreuzung mit dem Sonnenlichte u. s. w. das Selbstlicht-Sein der schauenden Seele schwer abzusondern, und um es abzusondern, wird der Traum herangezogen; wollte man nun dabei das Wort von dem Schaffen der Wagen u. s. w. buchstäblich auslegen, so würde durch die Stelle nicht erwiesen werden [was doch die Absicht ist], daß die Seele selbst ihr Licht sei. Man muß somit auf Grund des Schriftwortes, welches das Nichtsein der Wagen u. s. w. betont, das Wort von der Schöpfung der Wagen u. s. w. bildlich erklären. [Ebenselbe gilt von dem Schriftworte, welches der Seele ein Erschaffen zuschreibt (Sâtram 3, 2, 2). Wenn dabei weiter behauptet wurde, daß die Schrift unter dem Erschaffer die allweise Seele [Gott] verstehe, so ist das unrichtig, denn eine andere Stelle sagt: „er fällt selbst das Bauholz und baut es selber auf vermöge seines eigenen Glanzes, seines eigenen Lichtes, wenn er so schläft“ (Brîh. 4, 3, 9); hier wird das Erschaffen [Aufbauen] als eine Thätigkeit der individuellen Seele betrachtet, und ebenso ist es in der fraglichen Stelle; denn wenn es heißt „der Geist, der in dem Schläfer wach bleibt“, so muß es hier, wegen der Erinnerung an einen schon bekannten, die individuelle Seele sein, welche als Erschaffer der Wünsche erwähnt wird (Kâth. 5, 8); dies streitet nicht damit, daß die ganze Stelle vom Brahman handelt, sofern in den folgenden Worten (Kâth. 5, 8):

„Der oben ist der reine, der das Brahman“,

das Dasein einer individuellen Seele überhaupt verneint und ihr Brahmansein gelehrt wird, ähnlich wie es in den Worten „das bist du“ (Chând. 6, 8, 7) geschieht. Übrigens leugnen wir keineswegs, daß auch der Traum ein Werk der allweisen Seele sei; denn weil sie der allbeherrschende Gott ist, so folgt, daß sie in allen Zuständen das Regierende ist. Nur, daß diese Schöpfung im Zwischenstande nicht so vollkommen real ist, wie die Schöpfung des Äthers u. s. w., so viel müssen wir behaupten. Übrigens ist auch die Realität der Schöpfung des Äthers u. s. w. keine absolute; denn an der Stelle: „Identität mit ihm wegen des Schriftwortes von dem sich Anklammern und andern“ (Sâtram 2, 1, 14), zeigten wir, daß die ganze Weltausbreitung eine bloße Illusion ist. Indessen ist die Weltausbreitung des Äthers u. s. w. wirklich bestehend, so lange man sich noch nicht als die Wesenheit des Brahman erkannt hat, während die Ausbreitung im Zwischenstande von Tag zu Tage neu widerlegt wird, daher es von der Schöpfung im Zwischenstande noch in besonderem Sinne gilt, daß sie bloß auf Illusion beruhe.

786 5. *para-abhidhyāntī tu tirohitam, tato hi asya bandha-
viparyayau.*

vielmehr durch Überdenken des Höchsten, da sie [vorher] verborgen, denn von ihm kommt ihre Bindung und das Gegenteil.

‘Das mag ja sein; aber die individuelle Seele ist doch ein Teil von dem höchsten Ātman, wie der Funke von dem Feuer. Ist dem so, so muß, ebenso wie das Feuer und der Funke dieselbige Kraft zu leuchten und zu brennen besitzen, ebenso auch die Seele so gut wie Gott die Kräfte der Allwissenheit und Allmacht besitzen. Ist dem aber so, und besitzt die Seele Allmacht, so muß auch die Schöpfung der Wagen u. s. w. im Traume eine die Wünsche realisierende sein. — Hierauf ist zu erwidern: zugegeben, daß die Seele und Gott sich verhalten wie der Teil und das Ganze, so liegt es doch am Tage, daß die Seele und Gott verschiedener Art sind. — Aber wie steht es dann mit der Gleichartigkeit Gottes und der Seele? soll diese etwa nicht bestehen, und dabei doch bestehen?’ — Es ist vielmehr so, daß sie zwar besteht, jedoch verborgen ist; denn das Nichtwissen verbirgt sie. Obwohl sie aber verborgen ist, so wird sie doch, wenn eine Kreatur den höchsten Gott überdenkt und erstrebt, gleichwie das Sehvermögen bei einem Geblendeten, nachdem die Finsternis durch die Kraft der Heilmittel abgeschüttelt ist, in dem, an welchem die Gnade Gottes es vollbringt, offen-
787 bar, nicht aber von Natur | bei irgend einem Wesen. Warum? Weil durch ihn, durch Gott als Ursache, Bindung und Lösung der Seele gewirkt werden; Bindung, wenn die Wesenheit Gottes nicht erkannt wird, und wenn sie erkannt wird, Lösung. Denn so sagt die Schrift (Çvet. 1, 11):

„Ist Gott erkannt, so fallen alle Bande,
„Die Plagen schwinden, nebst Geburt und Sterben,
„Wer ihn erkennt, geht nach des Leib's Abtrennung
„Zum dritten Stande voller Allmacht ein,
„Worauf er frei und aller Wünsche Herr wird.“

6. *deha-yogād vā so 'pi*

mit andern Worten: aus der Verbindung mit dem Leibe entspringt eben diese.

‘Aber woher kommt es, wenn die Seele doch ein Teil des höchsten Ātman ist, daß ihre Allwissenheit und Allmacht ver-

'borgen sind? Es wäre doch vielmehr zu erwarten, daß diese 'Allwissenheit und Allmacht, sowie das Brennen und Leuchten des 'Funkens, nicht verborgen wären?' — Wir antworten: das ist wohl wahr; aber „eben diese“, nämlich die Verbergung der Allwissenheit und Allmacht der Seele „entspringt aus der Verbindung mit dem Leibe“, d. h. aus der Verbindung mit Leib, Sinnen, Manas, Buddhi, Aufsendingen, Empfindung u. s. w. Und darüber ist dies Gleichnis: so wie das Feuer zwar mit Brennen und Leuchten begabt ist, das Brennen und Leuchten aber verborgen sind, wenn das Feuer in das Holz eingegangen oder auch mit Asche überdeckt ist, ebenso entsteht durch die Verbindung der Seele mit den vom Nichtwissen aufgestellten, aus Name und Gestalt gebildeten Upādhi's, wie Leib u. s. w., die Verirrung, sich von denselben nicht zu unterscheiden, und diese bewirkt die Verbergung der Allwissenheit und Allmacht der Seele. Die Worte „mit andern Worten“ sollen die Meinung, als sei die Seele von Gott [an sich] verschieden, beseitigen. — 'Aber ist nicht die individuelle Seele schon dadurch von Gott verschieden, | daß seine 788 'Allwissenheit und Allmacht verborgen sind, und ist nicht die 'Verweisung auf die Verbindung mit dem Leibe unnötig?' — Doch nicht! denn eine Verschiedenheit der Seele von Gott ist nicht zuzugeben, weil in der Stelle: „diese Gottheit beabsichtigte“, wo es weiter heißt: „ich will mit diesem lebenden Selbst (jīva „ātman) in dieselben eingehen“ (Chänd. 6, 3, 2), die individuelle Seele mit dem Worte „Ātman“ bezeichnet wird; und auch die Worte: „das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o „Ṣvetaketu“ (Chänd. 6, 8, 7) legen der Seele die Gottwesenheit bei. Somit ist die Seele von Gott nicht verschieden, und nur durch ihre Verbindung mit dem Leibe wird ihre Allwissenheit und Allmacht verborgen, und daher läßt sich nicht behaupten, daß die Schöpfung der Wagen u. s. w. durch die Seele im Traume eine das Gewünschte realisierende sein müsse. Wäre wirklich die Schöpfung im Traume das Gewünschte realisierend, so würde niemand einen unangenehmen Traum haben, denn niemand wünscht oder realisiert, was für ihn unangenehm ist. — Wenn weiter behauptet wurde, daß der Traum real sein müsse, weil die Schrift von ihm sage, daß er eine Stätte des Wachens sei (Bṛih. 4, 3, 14), so hat diese Hervorhebung der Gleichheit nicht den Sinn, die Realität des Traumes zu lehren, weil dem das Selbstlichtsein der Seele im Traume widersprechen würde, und weil von der Schrift selbst gesagt wird, daß die Wagen u. s. w. im Traume nicht wirklich vorhanden sind. Weil vielmehr die Vorstellungen des Traumes in den beim Wachen entstandenen Vorstellungen ihren Grund haben, so hat jene Schriftstelle den Zweck, zu zeigen, daß der Traum eine dem Wachen ähnliche Scheubarkeit

besitze. — Es ist somit richtig, daß der Traum auf einer bloßen Illusion beruht.

Zweites Adhikaranam.

7. *tad-abhāvo; nādiṣhu, tac-chruter, ātmani ca*
ihr Nichtvorhandensein; in den Adern, weil so die
Schrift, und in dem Ātman.

Nachdem wir den Zustand des Traumes betrachtet haben, so ist nunmehr der Zustand des Tiefschlafes zu untersuchen. Hierbei kommen die folgenden | auf den Tiefschlaf bezüglichen Schriftstellen in Betracht. Einmal heißt es: „wenn er dann so eingeschlafen ist ganz und gar und völlig zur Ruhe gekommen, daß er kein Traumbild schaut, dann ist er in diese Adern geschlüpft“ (Chând. 8, 6, 3); an einer andern Stelle hingegen, wo doch gerade die Adern besprochen werden, heißt es mit Bezug auf sie: „durch diese hineingeschlüpft, liegt er im Perikardium“ (Bṛih. 2, 1, 19); ebenso heißt es anderweit, wo gleichfalls von den Adern die Rede war: „alsdann weil er in diesen, wenn er eingeschlafen kein Traumbild schaut. Sodann wird er in diesem Prāna zur Einheit“ (Kaush. 4, 19—20); ebenso heißt es anderswo: „was dieser Raum inwendig im Herzen ist, darin liegt er“ (Bṛih. 4, 4, 22); ebenso anderweit: „alsdann ist er, o Teurer, vereinigt mit dem Seienden; in sich selbst ist er eingegangen“ (Chând. 6, 8, 1); und ebenso: „von dem erkenntnisartigen Selbst umschlungen, hat er kein Bewußtsein von dem was außen oder innen ist“ (Bṛih. 4, 3, 21). Somit erhebt sich hier der Zweifel, ob die Genannten, die Adern u. s. w., in Unabhängigkeit voneinander verschiedene Orte des Tiefschlafes bedeuten, oder ob sie in der Art voneinander abhängig sind, daß es nur einen Ort des Tiefschlafes giebt.

Angenommen also, 'es seien verschiedenartige Orte; warum? weil sie denselben Zweck erfüllen; denn Dinge, welche jedes für sich denselben Zweck erfüllen, | pflegen nicht voneinander abhängig zu sein, wie z. B. Reis und Gerste [die beide Nahrungsmittel sind]. Daß aber die Adern und die übrigen [Behälter] im Tiefschlaf alle denselben Zweck erfüllen, zeigt sich daran, daß in Worten wie „er ist in die Adern geschlüpft“, oder „er liegt in dem Perikardium“, das eine wie das andere in gleicher Weise im Lokativ steht.' — Aber bei dem „Seienden“ findet sich doch diese Bezeichnung im Lokativ nicht, denn es heißt „alsdann ist er vereinigt mit dem Seienden (*satī*)?“ — Das schadet nicht,

weil auch hier dem Sinne nach ein Lokativ zu verstehen ist, da im Folgenden gesagt wird, daß die Seele, nach einer Zuflucht verlangend, in das Seiende eingehe, wenn es heißt: „nachdem „er anderwärts keine Zuflucht gefunden, so nimmt er seine Zuflucht zu dem Prāṇa“ (Chānd. 6, 8, 2); hier wird mit dem Worte „Prāṇa“ das in Rede stehende Seiende herangezogen; eine Zuflucht aber hat den Sinn eines Lokativs; übrigens zeigt sich im Verlaufe der Stelle auch geradezu eine lokative Bezeichnung, wenn es heißt: „nachdem sie in das Seiende (sati) eingegangen, „haben sie kein Bewußtsein, daß sie eingegangen sind in das „Seiende“ (Chānd. 6, 9, 2). Hierzu kommt, daß in allen diesen Fällen der Tiefschlaf gleichsehr das Merkmal eines Aufhörens der individuellen Erkenntnis behält. Weil somit die Adern und die übrigen [Behälter] denselben Zweck erfüllen, so mag die Seele wahlweise bald in diese bald in jene Örtlichkeit zum Tiefschlaf eingehe.“

Auf diese Annahme versetzt der Lehrer: „ihr Nichtvorhanden- „sein; — in den Adern und in dem Âtman“; ihr Nichtvorhanden- sein, d. h. das Nichtvorhandensein der vorher besprochenen Traum- schöpfung | macht den Tiefschlaf aus; und bei ihm befindet sich 791 die Seele „in den Adern und in dem Âtman“, d. h. in beiden zugleich, nicht aber geht sie wahlweise in die Adern oder die andern [Behälter] zum Tiefschlaf ein; warum? „weil so die Schrift“; d. h. weil in dieser Weise hier und dort die Adern u. s. w. alle zusammen als der Ort des Tiefschlafes erwähnt werden; und dem wird man nur gerecht, wenn man eine Zusammenfassung aller dieser Orte annimmt; denn bei Annahme einer Wahl zwischen ihnen würde ein Teil derselben ausgeschlossen bleiben. — Aber bemerk- ten wir nicht, daß zwischen den Adern u. s. w. eine Wahl be- stehen müsse, weil sie, ähnlich wie Reis, Gerste u. s. w. [demsel- ben Zwecke der Ernährung], alle dem gleichen Zwecke dienen?“ — Wir antworten: nein! denn daraus allein, daß sie alle in dem- selben Casus stehen, folgt noch nicht, daß sie dem gleichen Zwecke dienen, und daß eine Wahl zwischen ihnen statthaft sei; denn auch dann, wenn sie verschiedenen Zwecken dienen, und eine Zu- sammenfassung derselben anzunehmen ist, kann derselbe Casus ge- braucht werden; und wie man von einem sagen kann, „er liegt in „dem Hause“ und zugleich „er liegt in dem Bette“, ebenso ist auch hier, wenn es heißt, er schläft in den Adern, in dem Perikardium und in dem Brahman, eine Zusammenfassung möglich. Und so sagt auch die Schrift: „in ihnen befindet er sich dann, „wenn er eingeschlafen kein Traumbild schaut; alsdann wird er „in diesem Prāṇa zur Einheit“ (Kaush. 4, 19—20). Hier lehrt die Schrift für den Tiefschlaf eine Zusammenfassung der Adern und des Prāṇa, indem sie beide an derselben Stelle anführt. Daß aber der Prāṇa das Brahman bedeutet, haben wir erkannt

an der Stelle: „der Prāṇa, weil man dies ersieht“ (Sātram 1, 1, 28). Und auch da, wo die Schrift die Adern für sich allein als den Ort des Tiefschlafes nennt, z. B. in der Stelle: „alsdann ist er in „diese Adern geschlüpft“ (Chänd. 8, 6, 3), auch da ist, da das aus einer andern Stelle als Ort des Tiefschlafes feststehende Brahman dadurch nicht ausgeschlossen wird, die Sache so zu verstehen, daß die Seele durch Vermittlung der Adern in dem Brahman sich befindet. Auch bei dieser Auffassung nämlich ist der Lokativ „in
 792 „den Adern“ nicht unzulässig; denn auch wenn die Seele vermittelt der Adern in das Brahman hineinschlüpft, | ist sie eine in die Adern hineingeschlüpfte; denn wer vermittelt der Gaṅgā in den Ocean fährt, der ist eben auf der Gaṅgā gefahren. Hierzu kommt, daß es sich an der betreffenden Stelle darum handelt, den Weg zur Brahmanwelt, welcher durch den Sonnenstrahl und die Adern geht, zu beschreiben, und daß dabei zur Verherrlichung der Adern das Hineinschlüpfen in dieselben erwähnt wird; denn nach den Worten „dann ist er in die Adern geschlüpft“ heisst es weiter: „darum rühret ihn kein Übel an“ (Chänd. 8, 6, 3); in diesen Worten werden die Adern gepriesen; und als Ursache dafür, daß ihn kein Übel anrühre, sagt die Schrift: „denn „alsdann ist er eingegangen in die Kraft (*tejas*)“ (Chänd. 8, 6, 3); d. h. weil die Organe der Seele von der in den Adern wohnenden Kraft, welche Galle (*pittam*) genannt wird, überzogen sind, deswegen sieht die Seele die Dinge der Außenwelt nicht. Oder auch man kann annehmen, daß unter der „Kraft“ das Brahman zu verstehen ist, indem auch in einer andern Stelle „ist lauter „Brahman, ist lauter Kraft“ (Brīh. 4, 4, 7) der Ausdruck Kraft von Brahman gebraucht wird; nämlich mit dem Brahman ist die Seele dann auf dem Wege der Adern vereinigt worden, „darum „rührt sie kein Übel an“ (Chänd. 8, 6, 3). Denn es war vorher gelehrt worden, daß es der Eingang in das Brahman ist, auf welchem die Unberührbarkeit vom Übel beruht, indem es heisst:
 793 „alle Übel kehren vor ihm zurück, denn frei vom Übel | ist diese „Brahmanwelt“ u. s. w. (Chänd. 8, 4, 2). Da dem so ist, so hat man anzunehmen, daß wegen des an einer andern Stelle dafür genannten Brahman der als Ort des Tiefschlafes angenommene Komplex der Adern hier erwähnt wird. Ebenso ergibt sich für das Perikardium, da es an einer andern Stelle erwähnt wird, die von Brahman handelt, daß es nur in Analogie mit Brahman als der Ort des Tiefschlafes bezeichnet wird; denn nachdem in den Worten: „was dieser Raum in dem Herzen ist, darin liegt er“ (Brīh. 4, 4, 22), der Raum im Herzen als Ort des Tiefschlafes erwähnt war, heisst es [wie Çāṅkara irrtümlich annimmt] weiter: „er liegt in dem Perikardium“ (Brīh. 2, 1, 19). Das Wort „Perikardium (*purītat*)“ bezeichnet die Umkleidung des Herzens; und sofern die Seele in dem von dieser umschlossenen Herzensraume

liegt, kann gesagt werden, sie liege im Perikardium; denn wer sich innerhalb der von einer Mauer umgebenen Stadt befindet, von dem kann man sagen, er befinde sich innerhalb der Mauer. Dafs aber der Raum im Herzen das Brahman bedeute, sahen wir an der Stelle: „der kleine [Raum], wegen des Folgenden“ (Sūtram 1, 3, 14). In derselben Weise ist es auch aufzufassen, wenn in den Worten: „in sie (die Adern) hineingeschlüpft, liegt er im „Perikardium“ (Bṛih. 2, 1, 19), eine Zusammenfassung der Adern und des Perikardium an derselben Stelle vorkommt. Dafs aber „das Seiende“ und die allweise Seele das Brahman bedeuten, ist bekannt. Es werden somit an diesen Schriftstellen allerdings drei Orte des Tiefschlafes erwähnt, nämlich die Adern, das Perikardium und das Brahman; dabei dienen aber die Adern und das Perikardium nur als Mittel, während das Brahman allein der einzige unabänderliche Ort des Tiefschlafes ist. Hierzu kommt, dafs die Adern oder das Perikardium dabei nur als Behälter der Upādhi's der individuellen Seele dienen, sofern ihre Organe sich in diesen aufhalten. Denn wenn wir von der Verbindung mit den Upādhi's absehen so ist für die individuelle Seele an sich (*svatas*) | ein Behälter nicht möglich, weil sie, mit dem Brahman 794 identisch, in ihrer eigenen Majestät steht (Chänd. 7, 24, 1). Und wenn sie im Tiefschlaf in Brahman enthalten ist, so ist dies nicht dahin aufzufassen, dafs dabei eine Verschiedenheit zwischen dem Behälter und dem Inhalte ausgedrückt werden soll, sondern es soll vielmehr die Wesenseinheit ausgedrückt werden; daher die Schrift sagt: „alsdann ist er, o Teurer, vereinigt mit dem Seienden;“ er ist in sich eingegangen“ (Chänd. 6, 8, 1); das Wort „sich“ bedeutet dabei das eigene Selbst, und der Sinn ist, dafs der Tiefschlafende in seine eigene Wesenheit eingegangen sei. Allerdings ist die Eingegangenheit der Seele in das Brahman niemals unverwirklicht, weil sie von ihrem eigenen Wesen nicht abgehen kann; aber im Traume und Wachen geschieht es, kraft ihrer Bemengung mit den Upādhi's, dafs es ist, als wäre sie in eine fremde Natur übergegangen; daher das Ruhe-haben von den Upādhi's im Tiefschlaf als ein Eingang der Seele in ihre eigene Natur aufgefaßt wird. Aus diesen Gründen ist es unannehmbar, dafs die Seele im Tiefschlaf zuweilen mit dem Seienden vereinigt werde und zuweilen nicht. Wollte man aber selbst eine Auswahl unter den verschiedenen Orten zugeben, so würde doch darin Übereinstimmung bestehen, dafs der Tiefschlaf als Merkmal das Aufhören der individuellen Erkenntnis hat; zu einem Einswerden mit dem Seienden nun paßt es, dafs die Seele wegen der Einswerdung nicht erkenne, „wie sollte er da irgendwen erkennen“, wie die Schrift sagt (Bṛih. 2, 4, 14); bei einem bloßen Liegen in den Adern und dem Perikardium hingegen läßt sich kein Grund absehen, warum die Seele nicht erkennen soll, indem diese in

den Bereich der Vielheit gehören, von dem die Schrift sagt: „wo
 „aber ein anderes gleichsam ist, da sieht einer den andern“ (Bṛih.
 796 4, 5, 15). — | ‘Aber kann nicht auch in dem Bereiche der Vielheit
 ‘eine allzugroße Entfernung u. s. w. Ursache des Nichterkennens
 ‘sein?’ — Das möchte wohl angehen, wenn es denkbar wäre, daß
 die Seele sich von sich selbst lostrennte, wie Vishnumitra auf Reisen
 geht und darum sein Haus nicht sieht. Es ist aber vielmehr bei
 der Seele eine Trennung, außer von den Upādhi’s, nicht möglich.
 — ‘Aber jene allzugroße Entfernung als Ursache des Nicht-
 ‘erkennens könnte ja als eine solche von den Upādhi’s betrachtet
 ‘werden.’ — Auch dann bleibt es dabei, daß die Seele zufolge
 des Ruhehabens von den Upādhi’s mit dem Seienden eins ge-
 worden ist und darum nicht erkennt. Auch behaupten wir nicht,
 daß die hier geforderte Zusammenfassung der Adern u. s. w. in
 dem Sinne geschehen soll, als wären dieselben gleichberechtigt;
 denn die Erkenntnis, daß die Adern und das Perikardium der
 Ort des Tiefschlafes seien, hat an sich gar keinen Zweck; denn
 nirgends ist in der Schrift von einer Frucht die Rede, welche sich
 an diese Erkenntnis knüpfte; und ebenso wenig wird diese Er-
 kenntnis als Teil irgend einer Erkenntnis mit Fruchtverheißung
 bezeichnet. Vielmehr behaupten wir, daß das Brahman der un-
 abänderliche Ort des Tiefschlafes sei; und diese Erkenntnis hat
 allerdings einen Zweck, nämlich den, zu lehren, daß die Seele
 ihrem Wesen nach Brahman ist, und daß sie im Tiefschlaf von
 dem Treiben des Traumes und des Wachens befreit ist. Darum
 ist der Âtman allein der Ort des Tiefschlafes.

8. *atah prabodho 'smât*

daher das Erwachen aus ihm.

Und weil der Âtman der Ort des Tiefschlafes ist, „daher“,
 d. h. aus diesem Grunde geschieht auch das Erwachen alle Zeit
 nur aus diesem Âtman, wie es in der Stelle vom Schlafe gelehrt
 796 wird: „woher ist er so gekommen?“ | worauf als Antwort erfolgt:
 „gleichwie aus dem Feuer die winzigen Fünklein entspringen, also
 „auch entspringen aus diesem Âtman alle Lebensorgane“ (Bṛih.
 2, 1, 20). Auch heißt es: „indem sie aus dem Seienden hervor-
 gehen, haben sie kein Bewußtsein davon, daß sie hervorgehen
 „aus dem Seienden“ (Chând. 6, 10, 2). — Stünde die Wahl zwi-
 schen den Orten des Tiefschlafes frei, so würde die Schrift viel-
 mehr lehren, daß man manchmal aus den Adern erwache, manch-
 mal aus dem Perikardium und manchmal aus dem Âtman. Auch
 darum also ist vielmehr nur der Âtman allein der Ort des Tief-
 schlafes.

*Drittes Adhikaranam.*9. *sa' eva tu, karma-anusmṛiti-ṣabda-vidhibhyah*

vielmehr die selbe, wegen Werk, Rückerinnerung,
Schriftwort und Vorschrift.

Wenn einer aus diesem Eingange in das Seiende wieder erwacht, ist dann derjenige, welcher erwacht, der nämliche, der in das Seiende eingegangen war oder kann es auch ein anderer sein? Das ist zu überlegen. — Angenommen also, 'es sei unbestimmt, ob derselbe wieder erwache; warum? nun, wenn man 'einen Wassertropfen in eine Wassermasse gießt, so wird er zu 'dieser Wassermasse; will man ihn darauf wieder herausziehen, so 'ist es doch nicht wohl zu bewerkstelligen, daß dieses derselbe 'Tropfen sei. In ähnlicher Weise kommt auch der Eingeschlafene, 'nachdem er mit dem Höchsten eins geworden, zum völligen Stillstande, und es braucht nicht derselbe zu sein, welcher darauf 'wieder erwacht. | Somit kann derjenige, welcher erwacht, derselbe 797 'oder auch Gott oder eine andere individuelle Seele sein.' — Auf diese Annahme erwidert der Lehrer: „es ist vielmehr die selbe“ Seele, die eingeschlafen und zur Selbstheit eingegangen war, welche darauf wieder erwacht, und keine andere. Warum? „wegen Werk, Rückerinnerung, Schriftwort und Vorschrift“. Wir wollen diese Gründe einzeln durchgehen. Zunächst also muß der Erwachende derselbe und kein anderer sein, weil er sich mit dem übriggebliebenen Werke befaßt. So nämlich zeigt die Erfahrung, daß einer, der sich gestern mit einem Werke befaßte, sich heute mit der Fortsetzung desselben befaßt, und man kann nicht annehmen, daß bei einem Werke, welches von Jemandem zur Hälfte gethan worden, ein Zweiter sich mit der Fortsetzung desselben befaße, weil daraus zu viel folgen würde [d. h. weil damit alle Kontinuität des Handelns aufgehoben werden würde]. Somit folgt, daß es derselbe sein muß, welcher gestern und welcher heute ein bestimmtes Werk vollbringt. — Auch darum muß der Erwachende derselbe sein, weil man sagt: „am gestrigen Tage „habe ich dies und das gesehen“, und weil diese nachmalige Erinnerung an ein früher Erlebtes unmöglich sein würde, wenn ein anderer erwachte; denn es geht nicht an, daß an das, was der eine gesehen hat, ein anderer sich zurückerinnere. Und auch wenn man sagt: „das war ich“, so ist auch diese Rückerinnerung an das eigene Selbst nicht möglich, wenn der Erwachende ein anderer ist. — Weiter ergibt es sich aus Schriftworten, daß der Erwachende derselbe ist; denn es heißt z. B.: „alsdann kehrt

„er wiederum je nach dem Eingange, je nach dem Ursprunge „zurück zum Zustande des Wachens“ (Brh. 4, 3, 16); — „ebenso „finden alle diese Kreaturen diese Brahmanwelt nicht, obwohl sie „tagtäglich in sie eingehen“ (Chând. 8, 3, 2); — „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 wieder gestaltet“ (Chând. 6, 10, 2); — diese und andere Schriftworte, welche sich auf das Erwachen vom

798 Schläfe | beziehen, würden keinen Sinn haben, wenn der Erwachende ein anderer wäre. — Endlich folgt dasselbe auch aus den Vorschriften über Werke und Wissen. Denn sonst würden die Vorschriften über Werke und Wissen zwecklos sein. Nimmt man nämlich an, daß der Erwachende ein anderer sei, so würde folgen, daß schon der bloß Tiefschlafende erlöst wäre. Soll aber dem so sein, so möchte ich wissen, was aus dem Werke oder dem Wissen wird, welches seine Frucht erst in der Folgezeit bringt? Hierzu kommt, daß bei der Annahme, der Wiedererwachende sei ein anderer, dieser in dem andern Leibe, in welchem er wiedererwachend handeln würde, die demselben angehörigen Handlungen unterbrechen würde. Auch würde dann die Voraussetzung, daß der Eingeschlafene wieder erwacht, bedeutungslos sein; denn in dem Leibe, in welchem man eingeschlafen wäre, würde man nicht wieder erwachen. Aber wie kann man überhaupt nur annehmen, daß man in dem einen Leibe einschlafe und in einem andern wieder erwache! Ferner könnte dann auch der Erlöste irgendwo wieder erwachen, und die Erlösung würde ein Ende nehmen; das aber ist unmöglich, daß einer, dessen Nichtwissen vernichtet worden ist, wieder erwachen könnte. Aus demselben Grunde kann es auch nicht Gott sein, welcher wieder erwacht; weil bei ihm das Nichtwissen ewig vernichtet ist. Endlich ist es bei der Annahme, daß ein anderer wieder erwache, kaum zu vermeiden, daß den Menschen Unverschuldetes treffe, und daß Verschuldetes ungestraft bleibe. Somit ist es derselbe und kein anderer, welcher wieder erwacht. — Wenn weiter bemerkt wurde, daß, so wie man den in eine Wassermasse gegossenen Wassertropfen nicht wieder herausholen könne, auch die mit dem Seienden eins gewordene Seele aus ihm nicht wieder hervortreten könne, so bemerken wir darauf: daß man den Wassertropfen nicht wieder herausholen kann, ist richtig, | weil kein Grund da ist für seine Unterscheidung; hier hingegen ist ein Grund der Unterscheidung vorhanden, nämlich die Ungleichheit in Betreff der Werke und des Wissens. Auch zeigt die Erfahrung, wie z. B. Wasser und Milch, zusammengemischt, welche von unsern einem schwer zu unterscheiden sind, von der Gans unterschieden werden. Überhaupt aber giebt es gar keine sogenannte individuelle Seele, welche gesondert von dem höchsten Ātman bestünde

799

und sich wie der Wassertropfen von der Wassermasse von dem Seienden unterschiede. Vielmehr ist es das Seiende selbst, welches vermöge seiner Bemengung mit den Upādhi's als individuelle Seele aufgefaßt wird, wie wir dies wiederholt auseinandergesetzt haben. Da dem so ist, so folgt, daß, so weit sich die durch einen bestimmten Upādhi bedingte Verstriekung in die Bindung erstreckt, so weit auch sich das Treiben einer bestimmten individuellen Seele erstreckt; wo hingegen eine durch einen andern Upādhi bedingte Verstriekung in die Bindung vorhanden ist, da ist die Thätigkeit einer andern Individualseele vorhanden. Ein und derselbe Upādhi aber im Schlafe und im Wachen verhält sich, wie das Samenkorn zur Pflanze sich verhält. — Somit ist es richtig, daß es dieselbe individuelle Seele ist, welche wieder erwacht.

Viertes Adhikaranam.

10. *mugdhe 'rdha-sampattiḥ, pariçeshāt*

beim Betäubten ein halber Eingang, wegen des
Überschießens.

Noch bleibt der Betäubte zu besprechen, den man im gewöhnlichen Leben ohnmächtig nennt, und es fragt sich, worin sein Zustand besteht. — Hier könnte jemand sagen: 'es giebt doch nur drei Zustände der im Körper weilenden individuellen Seele, 'das Wachen, den Traumschlaf und den Tiefschlaf, wozu als vierter 'noch das Abscheiden von dem Leibe kommt; von irgendeinem 'fünften Zustande der Seele hingegen ist | weder in Schrift noch 800 'Smṛiti die Rede, daher die Ohnmacht dem einen oder andern 'der vier Zustände zugezählt werden muß.' — Auf diese Annahme erwidern wir: zunächst kann der Ohnmächtige sich nicht in dem Zustande des Wachens befinden, weil ihm die Wahrnehmung der Dinge mittels der Sinne abgeht. — 'Schon recht, aber es könnte 'doch mit dem Ohnmächtigen etwa sein wie mit dem Pfeilschnitzer. 'Wie nämlich der Pfeilschnitzer, obwohl er wach ist, wegen Hef- 'tung seiner Aufmerksamkeit auf den Pfeil keine andern Dinge 'wahrnimmt, so könnte es auch geschehen, daß der Ohnmächtige, 'wegen Concentration seiner Aufmerksamkeit auf die Empfindung 'des durch die Keulenschläge u. s. w. verursachten Schmerzes, ob- 'wohl er wach ist, keine andern Dinge wahrnimmt.' — Aber dem ist nicht so, und zwar weil er ohne Bewußtsein ist. Denn der Pfeilschnitzer, wennschon sein Geist in Anspruch genommen ist,

spricht: ich habe diese Zeit hindurch nur den Pfeil wahrgenommen. Der Ohnmächtige hingegen, wenn er wieder zu Bewußtsein kommt, spricht: ich war diese Zeit hindurch in blinde Finsternis versenkt und habe von gar nichts ein Bewußtsein gehabt. Hierzu kommt, daß der Wachende, wenn auch sein Geist einem einzigen Dinge zugewendet ist, doch seinen Leib aufrecht hält, während hingegen der Leib des Ohnmächtigen zur Erde stürzt; woraus ersichtlich, daß derselbe nicht wachend ist. Ebensowenig aber sieht er Träume, weil er ohne Bewußtsein ist. Endlich ist er auch nicht tot, weil er noch Odem und Wärme in sich hat. Denn wenn einer ohnmächtig ist, und man wissen will, ob er tot ist oder noch lebt, so untersucht man die Herzgegend, um zu bestimmen, ob er noch Wärme hat oder nicht, und die Nasengegend, um zu wissen, ob er noch Odem hat oder nicht. Bemerkt man an ihm kein Vorhandensein von Odem und Wärme, so erklärt man ihn für tot |
801 und holt das Holz zu seiner Verbrennung herbei; bemerkt man hingegen an ihm noch Odem oder Wärme, so erklärt man, daß er nicht tot ist und behandelt ihn, um ihn wieder zum Bewußtsein zu bringen. Kommt er wieder auf, so war er auch noch nicht seinem Lose verfallen, denn wer erst zu Yama eingegangen ist, der kehrt aus Yama's Reich nicht wieder zurück. — 'So ist 'vielleicht die Ohnmacht ein Tiefschlaf, weil dabei kein Bewußtsein und doch auch kein Tod stattfindet?' — Auch das nicht, weil beide verschieden sind. Der Ohnmächtige atmet oft längere Zeit nicht, sein Leib zittert, sein Angesicht ist schaudererregend, seine Augen sind weit aufgerissen. Der Tiefschlafende hingegen zeigt ein friedliches Angesicht, atmet gleichmäßig und fortwährend, seine Augen sind geschlossen, sein Leib zittert nicht, und man kann ihn durch bloßes Streicheln mit der Hand aufwecken, während der Ohnmächtige nicht einmal durch Hammerschläge erwacht. Auch besteht ein Unterschied zwischen Ohnmacht und Tiefschlaf in der Veranlassung; die Ohnmacht wird verursacht durch Keulenschläge u. s. w., der Schlaf durch Müdigkeit. Und auch die allgemeine Annahme ist dagegen, daß man den Ohnmächtigen für einen Tiefschlafenden ansieht. Somit nehmen wir an, daß die Ohnmacht „wegen des Überschießens“ [über die übrigen Zustände] „ein halber Eingang“ ist; denn sofern der Ohnmächtige bewußtlos ist, ist er eingegangen; sofern er jedoch von dem andern verschieden ist, ist er nicht eingegangen. — 'Aber wie kann man behaupten, daß die Ohnmacht nur ein halber Eingang sei? Denn die Schrift sagt doch in Bezug auf den Tiefschlafenden: „alsdann ist er, o Teurer, eins geworden mit dem Seienden“ (Chänd. 6; 8, 1); — „dann ist der Dieb nicht „Dieb“ (Bṛih. 4, 3, 22); — „diese Brücke überschreiten nicht Tag
802 „und Nacht, | nicht das Alter, nicht der Tod und nicht das Leiden, nicht gutes Werk noch böses Werk“ (Chänd. 8, 4, 2).

‘Nämlich die guten und bösen Werke werden ja an der Seele durch vergolten, daß in ihr die Vorstellungen der Lust- und Schmerzempfindung entstehen, und diese Vorstellungen der Lustempfindung und Schmerzempfindung sind im Tiefschlaf nicht vorhanden. Nun sind aber diese beiden Vorstellungen bei dem Ohnmächtigen ebenso wenig vorhanden, und somit muß man auch in Betreff der Ohnmacht annehmen, daß sie zufolge des zur Ruhe-Kommens der Upâdhi's ebenso gut wie der Tiefschlaf ein ‘vollständiger Eingang und nicht bloß ein halber Eingang ist.’ — Hierauf erwidern wir: wir behaupten gar nicht, daß beim Ohnmächtigen die Seele nur zur Hälfte mit dem Brahman eins geworden sei, sondern nur dieses, daß die Ohnmacht halb auf Seiten des Tiefschlafes und halb auf Seiten der andern Zustände stehe. Nur dies behaupten wir und haben ja die Ähnlichkeit und Verschiedenheit der Ohnmacht mit dem Tiefschlaf dargelegt. Es ist aber die Ohnmacht eine Pforte des Todes. Wenn nämlich bei dem Betreffenden noch ein Rest von [abzabüßenden] Werken rückständig ist, so kehren ihm Rede und Bewußtsein zurück; sind hingegen seine Werke ohne Rückstand abgelaufen, so verlassen ihn Odem und Wärme; und darum betrachten die Brahmanwisse diesen Zustand als einen halben Eingang. Wenn hingegen behauptet wurde, daß die allgemeine Annahme nicht für einen solchen fünften Zustand sei, so schadet das nicht; denn weil dieser Zustand nur ein gelegentlicher ist, darum wird er nicht allgemein angenommen, doch ist er wohlbekannt sowohl aus der Erfahrung als auch aus dem *Âyurveda* (der Heilkunde). Als fünfter aber wird er nicht gerechnet, und mit Recht, da er nur ein halber Eingang ist.

Fünftes Adhikaranam.

803 11. *na sthānato 'pi parasya ubhayaliṅgam, sarvatra hi*

und auch nicht wegen der Standorte hat der Höchste beide Charaktere; denn allenthalben . . .

Das Brahman, in welches beim Tiefschlaf u. s. w. die Seele durch das zur-Ruhe-Kommen der Upādhi's eingeht, dieses Brahman wollen wir jetzt auf Grund der Schrift seiner Natur nach betrachten.

Es giebt in Betreff des Brahman zwei Arten von Schriftstellen; die einen, wie „allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend“ (Chānd. 3, 14, 2), legen ihm gewisse Unterschiede als Charakter bei; die andern hingegen, wie „nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang“ (Bṛih. 3, 8, 8), lehren, daß er keine Unterschiede als Charakter besitze. Soll man nun auf Grund dieser Schriftstellen annehmen, daß das Brahman beide Charaktere an sich trage oder nur einen von beiden? Und wenn einen von beiden, ist es dann als mit Unterschieden behaftet, oder als unterschiedlos anzunehmen? Das ist zu untersuchen. — Zunächst nun könnte man den Schriftstellen zuliebe, welche beide Charaktere von ihm lehren, annehmen, 'daß das Brahman eben beide Charaktere an sich trage'. — Auf diese Annahme erwidern wir, daß „der Höchste“, das Brahman, an und für sich unmöglich von beiderlei Charakter sein kann. Denn ein und dasselbe Ding kann unmöglich an und für sich als mit den Unterschieden der Gestalt u. s. w. behaftet und als das Gegenteil gedacht werden, weil dies sich widerspricht. — 'So beruht vielleicht [die Behaftung des Brahman mit Unterschieden] auf seinen „Standorten“, nämlich auf seiner Verbindung mit den Upādhi's der Erde u. s. w. [vgl. Bṛih. 3, 7, 3: „der, in der Erde wohnend, von der Erde verschieden „ist“ u. s. w.]?' — Auch das geht nicht; denn durch die Verbindung mit Upādhi's kann ein Ding, wenn es von einer bestimmten Art ist, keine andere Naturbeschaffenheit annehmen. Denn der Bergkrystall, welcher durchsichtig ist, kann nicht durch die Verbindung mit den Upādhi's der roten Farbe u. s. w. undurchsichtig werden; | vielmehr beruht es auf einer bloßen Täuschung, wenn man ihm die Undurchsichtigkeit beilegt, und es ist nur das Nichtwissen, welches diese Upādhi's an ihm annimmt. Wenn man da-

her den einen wie den andern Charakter dem Brahman beigelegt findet, so hat man doch ohne Wahl festzuhalten, daß das Brahman frei von allen Unterschieden, nicht aber das Gegenteil ist. „Denn allenthalben“ wird in den Schriftstellen, welche den Zweck haben, die eigene Natur des Brahman darzulegen, in Worten wie „unhörbar, unfühlbar, unsichtbar, unvergänglich“ (Kāth. 3, 15) das Brahman als frei von allen Unterschieden dargestellt.

12. *na, bhedād; iti cen? na, pratyekam a-tad-vacanāt*

nicht, wegen der Verschiedenheit, meint ihr? Nein, weil jedesmal gesagt wird, daß er nicht dieses sei.

‘Das mag ja sein, aber wenn behauptet wurde, daß man das ‘Brahman ohne Wahl nur als mit dem einen Charakter behaftet ‘denken dürfe, und daß ihm weder an sich noch vermöge seiner ‘Standorte beide Charaktere beizulegen seien, so geht das doch ‘nicht an; warum? „wegen der Verschiedenheit“. Denn es werden dem Brahman je nach den einzelnen Lehren verschiedene ‘Gestalten zugeschrieben; es heißt das vierfüßige Brahman (Chând. ‘3, 18, 2), das sechzehnteilige Brahman (Prajna 6, 1), es wird ihm ‘das Merkmal der Zwerghaftigkeit zugeschrieben (Kāth. 5, 3), und ‘wiederum werden ihm die drei Welten als Leib beigelegt (Bṛih. ‘1, 3, 22), und es wird mit dem Namen *Vaiṣvānara* (das allverbreitete) bezeichnet (Chând. 5, 11, 2) u. s. w. Somit hat man ‘anzunehmen, daß das Brahman zugleich auch mit Unterschieden ‘behaftet sei.’ — Aber wir zeigten doch, daß es nicht angehe, dem Brahman zweierlei Charaktere beizulegen. — ‘Auch wenn ‘man es thut, besteht kein Widerspruch, weil die Vielheit seiner ‘Gestalten durch die Upādhi’s hervorgebracht wird; thut man es ‘hingegen nicht, so würde die Schriftlehre von seiner Vielheit ‘gegenstandslos werden.’ — Hierauf antworten wir: „nein!“ | warum? „weil jedesmal gesagt wird, daß er nicht dieses sei“; 805 nämlich bei jedem verschiedenen Upādhi lehrt die Schrift, daß das Brahman ohne Verschiedenheit sei, in der Stelle: „was aber „in dieser 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 „ist“ (Bṛih. 2, 5, 1). Man kann somit nicht behaupten, daß die Verbindung des Brahman mit verschiedenen Gestalten das Schriftmäßige sei. Denn die Schrift lehrt seine Verschiedenheit nur zum Zwecke der Verehrung, und ihre eigentliche Absicht geht auf die Nichtverschiedenheit.

13. *api ca evam eke*

auch haben es so einige.

Auch lehren es so einige Vedaschulen, indem sie die Auffassung der Verschiedenheit verwerfen und die Auffassung der Nichtverschiedenheit ausdrücklich lehren mit den Worten (Bṛih. 4, 4, 19):

„Im Geiste sollen merken sie:
 „Nicht ist hier Vielheit irgendwie;
 „Von Tod zu Tode wird verstrickt
 „Wer ein Verschied'nes hier erblickt.“

Und ebenso bei andern (Çvet. 1, 12):

„Er ist Genießter und Genossenes,
 „Ihn denkt man als Erreger; doch dies alles
 „Dreifach Genannte ist von Brahmanart;“

hier wird gelehrt, daß die ganze Weltausbreitung, bestehend aus den Objekten des Genusses, der genießenden Seele und dem inneren Lenker die einheitliche Natur des Brahman besitze. — 'Aber wie kommt es, wenn doch Schriftstellen in Bezug auf das Brahman vorliegen, welche es als gestalthaft bezeichnen und solche, welche es als gestaltlos bezeichnen, daß man das Brahman gerade als gestaltlos auffassen soll und nicht vielmehr als 'das Gegenteil?' — Darauf dient folgende Antwort:

14. *arūpavāḥ eva hi, tat-pradhānatvāt*

denn es ist nur ohne Gestalt; weil darauf die Abzweckung.

Man muß festhalten, daß das Brahman nur ohne die Verhältnisse der Gestalt u. s. w. ist, nicht mit Gestalt u. s. w. behaftet. Warum? „weil darauf die Abzweckung“. Denn es heißt: „es ist nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang“ (Bṛih. 3, 8, 8); — „unhörbar, unfühlbar, unsichtbar, unvergänglich“ (Kāth. 3, 15); — „der Raum fürwahr ist es, der die Namen „und Gestalten auseinanderdehnt; was in diesen beiden ist, das ist „das Brahman“ (Chānd. 8, 14, 1); — „denn göttlich ist der Geist „der ungestaltete, der draussen ist und drinnen, ungeboren“ (Mund. 2, 1, 2); — „dieses Brahman ist ohne Früheres und ohne Späteres, „ohne Inneres und ohne Äusseres; diese Seele ist Brahman, die all-

„vornehmende“ (Bṛih. 2, 5, 19); — diese und andere Worte zwecken darauf ab, die Selbstwesenheit des weltausbreitungslosen Brahman darzulegen, nicht aber zwecken sie auf etwas anderes ab, wie wir dies feststellten an der Stelle: „jenes vielmehr, wegen der Übereinstimmung“ (Sūtram 1, 1, 4). Somit hat man das Brahman so wie es in derartigen Schriftstellen gelehrt wird, nämlich als gestaltlos, festzuhalten. Die übrigen Schriftstellen aber, welche von einem gestalthaften Brahman handeln, zwecken nicht auf dieses selbst, sondern vielmehr auf eine Vorschrift seiner Verehrung ab. Was in ihnen gelehrt wird, das ist anzunehmen, soweit kein Widerspruch sich zeigt; wo aber ein Widerspruch sich zeigt, da hat man sich zu erinnern, daß die auf das Brahman selbst abzweckenden Schriftworte mehr Gewicht haben als die nicht auf dasselbe abzweckenden. Dies ist der Grund unserer Entscheidung, vermöge deren, wenschon beide Arten von Schriftstellen vorliegen, das Brahman doch nur als gestaltlos, nicht auch als das Gegenteil festzuhalten ist.

‘Aber welches ist denn die Bedeutung derjenigen Schriftstellen, welche sich auf ein gestalthaftes Brahman beziehen?’ — Darauf antwortet der Lehrer:

15. *prakāṣavac ca; avaiyarthiyāt*

807

und gleichwie das Licht; weil sie nicht zwecklos.

So wie das Licht der Sonne oder des Mondes, wenn es, den Raum durchdringend, irgendwohin [z. B. auf den Finger] fällt, vermöge seiner Verbindung mit den Upādhi's des Fingers u. s. w., indem diese eine gerade oder krumme Beschaffenheit annehmen, gewissermaßen eben dieselbe Beschaffenheit annimmt, ebenso nimmt auch das Brahman, zufolge seiner Verbindung mit den Upādhi's der Erde u. s. w. (vgl. Bṛih. 2, 5, 1), gewissermaßen deren Gestalt an. Hierauf beruht es, daß dem Brahman zum Zwecke der Verehrung gewisse Unterschiede der Gestalt ohne Widerspruch beigelegt werden können. Somit sind auch diejenigen Schriftstellen, welche dem Brahman eine Gestalt beilegen, keineswegs zwecklos. Denn man darf nicht meinen, als hätten von den Worten des Veda nur manche eine Bedeutung und manche nicht, vielmehr dienen sie ohne Ausnahme als Richtschnur. — ‘Aber besteht nicht so ein Widerspruch gegen unsere frühere Annahme, daß ‘das Brahman auch nicht durch die Verbindung mit Upādhi's ‘zweierlei Charakter annehmen könne?’ — Wir antworten: nein! denn was durch Upādhi's bedingt ist, das kann keine Eigenschaft des Dinges selbst werden; auch ist es nur das Nichtwissen, von welchem die Upādhi's aufgestellt werden. Und allerdings ist in

dem angeborenen Nichtwissen das Treiben der Welt und auch das des Veda befangen, wie wir dies wiederholt auseinandergesetzt haben.

808

16. *āha ca tan-mātram*

auch sagt sie, daß es nur aus diesem bestehe.

Auch sagt die Schrift, daß das unterschiedlose Brahman nur aus dem Geistigen besteht und von jeder andern Beschaffenheit frei ist: „wie ein Salzblock kein [unterschiedliches] Innere oder „Äußere hat, sondern durch und durch ganz aus Geschmack besteht, so fürwahr hat auch dieser Ātman kein [unterschiedliches] „Innere oder Äußere, sondern besteht durch und durch ganz aus „Erkenntnis“ (Brh. 4, 5, 13). Das heißt: dieser Ātman hat innerlich und äußerlich keine andere Beschaffenheit als die Geistigkeit; die Geistigkeit allein ist seine ausschließliche Natur, so wie dem Salzblocke innerlich und äußerlich nur und ausschließlich der Salzgeschmack, nicht noch irgend ein anderer Geschmack eigen ist.

17. *darśayati ca; atho api smaryate*

und sie [die Schrift] zeigt es; dann aber wird es auch von der Smṛiti gelehrt.

Auch zeigt die Schrift damit, daß sie jede weitere Gestalt von ihm ausschließt, daß das Brahman ohne Unterschiede ist, in Stellen wie: „nun aber die Benennung desselben lautet: « es „ist nicht so, es ist nicht so »“ (Brh. 2, 3, 6); — „verschieden „ist's von allem, was wir kennen, und höher als das Ungekannte „auch“ (Kena 1, 3); — „vor dem die Worte kehren um und die „Gedanken ohne ihn zu finden“ (Taitt. 2, 9). Und als Bāhva von dem Yāskali befragt wurde, da erklärte dieser ihm das Brahman daduroh, daß er schwieg, wie die Schrift erzählt: „und er sprach: „lehre mir, o Ehrwürdiger, das Brahman“. Jener aber schwieg
809 „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».“ — Ebenso wird in den Smṛiti's das Brahman durch Anschließung alles andern von ihm gelehrt. So wenn es heißt (Bhag. G. 13, 12):

„Ich will dir sagen was man wissen muß,
„Und was gewulst Unsterblichkeit gewährt;
„Daß ohne Anfang, allerhöchst das Brahman
„Und weder seiend noch nichtseiend ist.“

Ebenso sprach Nārāyaṇa, indem er alle Gestalten annahm, zum Nārada, wie die Smṛiti meldet (Mahābh. 12, 12909):

„Ein Schein ist es von mir bewirkt, daß du mich schaust, o Nārada,
„In aller Wesen Eigenschaft; sonst wär' ich nicht zu sehen ja.“

18. *ata' eva ca upamā, sūryaka-ādi-vat*

daher eben auch der Vergleich, daß es sei wie mit
den Sönnlein u. s. w.

Weil dieser Ātman, die Geistigkeit als Wesen habend, ohne Unterschiede, über Rede' und Gedanken erhaben und nur durch Ausschließung alles andern zu lehren ist, „daher eben“ findet sich auch mit Bezug darauf, daß die Unterschiede an ihm nur durch die Upādhi's bedingt und nicht in Wirklichkeit vorhanden sind, „der Vergleich“ desselben „mit den Sönnlein“ im Wasser; nämlich in den Mokṣa-çāstra's, wo es heißt:

„Wie diese Sonne, deren Wesen Licht ist,
„Vielfach erscheint in vielerlei Gewässern,
„Durch die Bestimmungen (*upādhi*) vervielfacht räumlich,
„So ist's auch mit dem ungeborenen Ātman“;

| und (vgl. Brahmavindu-Upanishad 12):

810

„Nur eine ist der Wesen Seele
„Und wohnt in jedem Wesen doch;
„Nur eine ist sie und doch viele
„Dem Mondesbild im Wasser gleich.“

Hiergegen erhebt sich ein Einwurf:

19. *'ambuvad agrahanāt tu na tathātvam'*

'aber es ist doch nicht so, weil man es nicht so
bemerkt wie bei dem Wasser'.

'Die Gleichstellung mit der Sonne u. s. w. im Wasser ist doch hier nicht passend, „weil man es nicht so bemerkt“, wie es bei jenem ist. Nämlich die Sonne u. s. w. hat eine Gestalt und trifft auf das von ihr gesonderte, räumlich entfernte und gleichfalls gestaltete Wasser; hier begreift sich, daß ein Gegenbild der Sonne u. s. w. entsteht. Der Ātman hingegen hat keine Gestalt,

'auch bestehen die Upādhi's nicht von ihm gesondert und räumlich getrennt, weil er allgegenwärtig und mit allem identisch ist. 'Darum ist dieser Vergleich unpassend.' — Darauf dient zur Antwort:

20. *vṛiddhi-hṛāsa-bhāka-tvam antarbhāvād; ubhaya-sāmañjasyād evam*

Teilhabung an Wachstum und Abnahme, weil er darin enthalten; wegen [dieser] Übereinstimmung beider werden sie in solcher Weise [verglichen].

Dieser Vergleich ist vielmehr zutreffend, weil Übereinstimmung herrscht in dem Punkte, um welchen es sich handelt. Denn niemals ist es bei einem Vergleiche und Verglichenen möglich nachzuweisen, daß sie abgesehen von dem Punkte um den es sich handelt und in allen Stücken übereinkommen. Vielmehr würde bei einem Übereinkommen in allen Stücken das Verhältnis als Vergleich und Verglichenes aufgehoben sein. Auch ist es nicht unser schwacher Verstand, welcher diesen Vergleich mit der Sonne im Wasser aufgebracht hat, sondern der Schriftkanon hat ihn aufgebracht, und wir haben nur das Motiv desselben darzulegen. |
 811 'Aber worin besteht denn die Ähnlichkeit, um die es sich handelt?' — Wir antworten: „in der Teilhabung an Wachstum und „Abnahme“. Das in das Wasser fallende Abbild der Sonne wächst [wie Ṣaṅkara hier meint], wenn das Wasser wächst und nimmt ab, wenn das Wasser abnimmt; es bewegt sich, wenn das Wasser sich bewegt und spaltet sich, wenn das Wasser gespalten (geteilt) wird; in dieser Weise paßt es sich der Beschaffenheit des Wassers an, während in Wirklichkeit die Sonne nicht in dieser Weise beschaffen ist. Ebenso ist auch das Brahman in Wirklichkeit unwandelbar und einartig und nimmt doch, sofern es in den Upādhi's des Leibes u. s. w. enthalten ist, an den Beschaffenheiten dieser Upādhi's, wie Wachstum, Abnahme u. s. w., gewissermaßen teil. Weil somit in dieser Weise zwischen beiden, dem Vergleiche und dem Verglichenen, eine Übereinstimmung besteht, liegt kein Widerspruch vor.

21. *darṣaṇāc ca*

und weil [die Schrift] zeigt —

Auch zeigt die Schrift, wie es das höchste Brahman selbst ist, welches in die Upādhi's des Leibes u. s. w. innerlich eingegangen ist (Bṛih. 2, 5, 18):

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

und in der Stelle: „ich will mit diesem lebenden Selbst in sie ein-
 „gehen“ (Chând. 6, 3, 2). Somit hat es | mit den Worten: „daher 812
 „eben auch der Vergleich, daß es sei wie mit den Sönnlein u. s. w.“
 (Sûtram 3, 2, 18) seine Richtigkeit. Somit steht es fest, daß das
 Brahman ohne Wahl nur den einen Charakter, nicht aber beide
 Charaktere noch auch entgegengesetzte Charaktere trägt.

An dieser Stelle nehmen einige zwei Adhikaraṇa's
 an, nämlich als erstes: ob das Brahman unter Aufhebung der
 gesamten Weltausbreitung von einheitlicher Gestalt oder aber so
 wie die Weltausbreitung mit vielheitlicher Gestalt behaftet sei?
 und als zweites: ob, wenn die Aufhebung der Weltausbreitung
 feststeht, das Brahman als Merkmal das Sein oder das Denken
 oder beide Merkmale besitze? — Hierzu müssen wir bemerken,
 daß es durchaus unzweckmäßig ist, noch ein zweites Adhikara-
 ṇam hier anzunehmen. Soll es sich nämlich dabei darum handeln,
 von dem höchsten Brahman die Verschiedenheit der Charaktere
 auszuschließen, so ist dieser Anforderung schon durch das erste
 Adhikaraṇam „und auch nicht wegen der Standorte“ (Sûtram 11
 —14) vollständig Genüge geleistet, und das zweite Adhikaraṇam:
 „und gleichwie das Licht“ (Sûtram 15—21) würde überflüssig sein.
 Man darf aber auch nicht behaupten, daß das Brahman nur das
 Merkmal des Seins, nicht aber das Merkmal des Denkens an sich
 trage, weil dadurch die Schriftstelle: „durch und durch ganz aus
 „Erkenntnis bestehend“ (Brih. 2, 4, 12) zweckwidrig sein würde.
 Und wie könnte das Brahman, wenn man auf seine Geistigkeit
 verzichtet, als das Selbst der geistigen individuellen Seele auf-
 gezeigt werden? Ebenso wenig aber läßt sich behaupten, daß
 das Brahman nur das Merkmal des Denkens, nicht aber das Merk-
 mal des Seins | besitze, weil sonst Schriftstellen wie: „er ist! so 813
 „ist es aufzufassen“ (Kâth. 6, 13) zweckwidrig werden würden.
 Und wie könnte auch, wenn man das Sein ausschließt, das Den-
 ken bestehen? Endlich darf man aber auch nicht behaupten, daß
 das Brahman beide Merkmale besitze, weil dadurch ein Wider-
 spruch mit dem soeben vorher Angenommenen eintreten würde.
 Denn wenn man dem Brahman ein von dem Sein gesondertes Den-
 ken und ein von dem Denken gesondertes Sein beilegte, so würde
 daraus eben jene Vielheitlichkeit folgen, die durch das vorher-
 gehende Adhikaraṇam ausgeschlossen worden war. Wollt ihr die-
 sem Einwurfe dadurch entgehen, daß ihr euch auf die Schrift
 beruft, so ist das nicht zulässig; denn es ist unmöglich, daß die
 Einheit eine zweiheitliche Natur an sich trage. Es bliebe also

nur übrig zu sagen, das Sein sei das Denken und das Denken sei das Sein, und es finde eine Sonderung beider nicht statt. Aber auch dann ist die Alternative, ob das Brahman als Merkmal das Sein oder das Denken oder beides besitze, ohne Grund. Wir haben aber gezeigt, wie die Sūtra's als ein einziges Adhikaranam zu behandeln sind.

Da ferner in den auf Brahman bezüglichen Schriftstellen, sofern sie das Gestaltlose als ein Gestaltetes hinstellen, ein Widerspruch vorliegt, so mußte, wenn man das ungestaltete Brahman festhält, notwendigerweise gesagt werden, worin die Bedeutung
814 der andern Schriftstellen besteht; | und die Sūtra's: „und gleich-
„wie das Licht“ (Sūtram 15—21) sind viel mehr am Platze, wenn man ihnen diesen Zweck beilegt.

Wenn weiter noch behauptet wurde, daß auch diejenigen Schriftstellen, welche von einer Gestalt des Brahman reden, nur den Zweck hätten, durch Aufhebung der Weltausbreitung ein gestaltloses Brahman zu lehren, und keinen Zweck für sich besonders hätten, so dürfte auch damit nicht das Richtige getroffen sein. Wenn nämlich zuweilen auch da, wo es sich um die höhere Wissenschaft handelt, von vielheitlichen Verhältnissen die Rede ist, z. B. wenn es heißt: „geschirrt sind seine zehnmal hundert „Rosse, — er fürwahr ist die Rosse, er fürwahr ist zehn und ist „tausend, ist Vieles, ist Unendliches“ u. s. w. (Bṛih. 2, 5, 19), so mögen derartige Stellen allerdings bezwecken, die Vielheit zu vernichten, denn es heißt zum Schlusse: „dieses Brahman ist ohne „Früheres und ohne Späteres, ohne Inneres und ohne Äußeres“ (Bṛih. 2, 5, 19). Wo hingegen in einem Abschnitte, der von der Verehrung handelt, vielheitliche Verhältnisse erwähnt werden, z. B. wenn es heißt: „Geist ist sein Stoff, Odem sein Leib, Licht seine „Gestalt“ (Chând. 3, 14, 2), da ist es nicht richtig, auch derartigen Stellen eine Aufhebung der Vielheit als Zweck beizumessen; denn sie sind durch Ausdrücke wie: „darum trachte er nach gutem
815 „Willen“ (Chând. 3, 14, 1) an die Vorschrift der Verehrung | gebunden. Und da dem Zwecke der Verehrung bei derartigen Qualitäten im wörtlichen und nicht in einem übertragenen Sinne Gültigkeit beizumessen ist, so geht es nicht an (*akalpate*), ihnen als Zweck eine Vernichtung der Vielheit beizulegen. Hätten ferner alle Schriftstellen den gemeinsamen Zweck, die Vielheit aufzuheben, so würde das Wort des Lehrers: „denn es ist nur ohne Gestalt; „weil darauf die Abzweckung“ (Sūtram 3, 2, 14) als Grund für die Entscheidung der Frage nicht am Platze sein. Hierzu kommt, daß als Frucht derartiger Verehrungen je nach der Unterweisung teils Tilgung der Sünde, teils Erlangung himmlischer Herrlichkeit, teils Gangerlösung (*kramamukti*) sich zeigt. Hieraus folgt, daß richtigerweise die Stellen, welche von Verehrungen handeln, und die, welche von Brahman handeln, verschiedene Zwecke verfolgen

und nicht dasselbe sagen. Und wie, so müssen wir fragen, wäre es denkbar, daß beide dasselbe sagten? Meint ihr vielleicht, sofern beide eine Verpflichtung enthielten, seien sie, wie die Stellen vom Voropfer, Neumondopfer und Vollmondopfer als eine Einheit zu betrachten, so müssen wir das ablehnen, weil die Stellen, welche das Brahman lehren, überhaupt keine Verpflichtung enthalten. Denn die Stellen über Brahman haben ihren Endzweck nur in dem zu lehrenden Gegenstande, nicht in der Anweisung zu irgend einer Verpflichtung, wie wir dieses ausführlich dargelegt haben bei der Stelle: „jenes vielmehr, wegen der Übereinstimmung“ (Sūtram 1, 1, 4). — Worauf, so müssen wir ferner fragen, soll sich dabei die Verpflichtung beziehen? Denn wo ein Mensch verpflichtet wird, da wird er durch das Wort „thue dieses“ zu etwas verpflichtet, was innerhalb des Bereiches seiner Thätigkeit liegt. — ‘Aber man kann doch annehmen, | daß sich die Ver- 816
pflichtung hierbei darauf beziehe, die vielheitliche Weltausbreitung zu vernichten. Denn ohne daß die vielheitliche Weltausbreitung vernichtet wird, ist eine Erkenntnis der Wesenheit des Brahman unmöglich. Darum muß dem Menschen befohlen werden, die vielheitliche Weltausbreitung, weil sie der Erkenntnis der Wesenheit des Brahman feindlich entgegensteht, zu nichte zu machen; und so wie der, welcher nach dem Himmel begehrt, angewiesen wird, die Yoga-Praxis zu üben, so wird der, welcher nach der Erlösung begehrt, angewiesen, die Weltausbreitung zu vernichten. Wie nämlich derjenige, welcher die Wesenheit eines in der Finsternis verborgenen Gefäßes erkennen will, veranlaßt wird, die dieser Wesenheit feindlich entgegenstehende Finsternis zu vernichten, ebenso muß derjenige, welcher die Wesenheit des Brahman zu erkennen begehrt, angewiesen werden, die derselben feindlich entgegenstehende Weltausbreitung zu vernichten. Denn die Weltausbreitung ist ihrem Wesen nach Brahman, nicht aber ist Brahman seinem Wesen nach die Weltausbreitung, und daher steht die Erkenntnis der Wesenheit des Brahman dadurch, daß man die Ausbreitung der Namen und Gestalten zu nichte zu machen gebietet.’ — Dieser Meinung gegenüber müssen wir zunächst fragen, worin denn eigentlich diese Vernichtung der Weltausbreitung bestehen soll? Soll vielleicht die Weltausbreitung so vernichtet werden, wie durch Berührung mit der Hitze des Feuers die Festigkeit der Butter vernichtet wird? Oder soll, ähnlich wie an dem einen Monde die durch die Augenkrankheit *Timiram* bewirkte Vervielfältigung zu mehreren Monden, auch die an dem Brahman durch das Nichtwissen bewirkte (lies: *avidyākṛito*) Ausbreitung der Namen und Gestalten durch das Wissen zu vernichten befohlen werden? Gesetzt, es wäre diese Weltausbreitung als eine wirkliche vorhanden, — die subjektive des Leibes u. s. w. und die objektive der Erde u. s. w., — und deren Vernichtung würde

befohlen, so müssen wir bemerken, daß eine solche von einem
 817 bloßen Menschen nicht vernichtet werden kann, | daß somit der
 Befehl; sie zu vernichten, etwas Unmögliches fordern würde; auch
 würde in diesem Falle die Vernichtung der Erde u. s. w. schon
 durch einen einzigen Ersterlösten vollbracht worden sein, und die
 Welt [der Seelen] müßte gegenwärtig ohne [den Schauplatz ihrer
 Ausbreitung] die Erde u. s. w. bestehen. Oder soll man es so
 auffassen, daß befohlen wird, die durch das Nichtwissen auf das
 eine Brahman übertragene Weltausbreitung durch das Wissen zu
 nichte zu machen? Nun, dann käme es nur darauf an, das Brah-
 man selbst durch bloße Widerlegung der ihm vom Nichtwissen
 beigelegten Vielheit auf dem Wege der Belehrung mitzuteilen, wie
 dies durch die Worte, das Brahman sei „eines nur und ohne zwei-
 „tes“ (Chând. 6, 2, 1), „das ist das Reale, das ist die Seele, das
 „bist du“ (Chând. 6, 8, 7) geschieht. Ist es auf diese Weise durch
 Belehrung mitgeteilt worden, so entsteht das Wissen von selbst,
 das Nichtwissen wird durch dasselbe verdrängt, und die Folge ist,
 daß diese ganze durch das Nichtwissen ihm beigelegte Ausbrei-
 tung der Namen und Gestalten ähnlich wie die Ausbreitung eines
 Traumes zu nichte wird. Solange hingegen das Brahman nicht
 durch Belehrung mitgeteilt ist, mag man hundert mal sagen: „be-
 „wirke die Erkenntnis des Brahman und die Vernichtung der Viel-
 „heit“ so kommt dadurch doch nicht die Erkenntnis des Brahman
 und die Vernichtung der Vielheit zustande. — ‘Aber kann die
 ‘Verpflichtung nicht darin bestehen, daß nach der belehrenden
 ‘Mitteilung über das Brahman die Erkenntnis desselben und die
 ‘Vernichtung der Vielheit gefordert wird?’ — O nein! denn durch
 die Belehrung selbst über die nicht ausgebreitete Wesensbescha-
 fenheit des Brahman ist beides schon verwirklicht; so wie durch
 Aufzeigung der Wesenheit des Strickes schon die Erkenntnis seiner
 Wesenheit und die Vernichtung der durch das Nichtwissen ihm
 beigelegten Ausbreitung als Schlange u. s. w. verwirklicht ist.
 Was aber gethan ist, das kann nicht erst noch gethan werden.
 Hierzu kommt, daß derjenige, welcher verpflichtet wird, nämlich
 die auf dem Standpunkte der Weltausbreitung angenommene, indi-
 viduelle Seele, entweder auf Seiten der Weltausbreitung oder auf
 818 Seiten des Brahman stehen müßte. | Im ersteren Falle würde durch
 Darlegung der Wesenheit des nicht ausgebreiteten Brahman ebenso-
 gut wie die Erde u. s. w. auch die individuelle Seele selbst zur
 Vernichtung gebracht sein; und wem soll dann die Verpflichtung,
 die Vielheit zu vernichten, aufgelegt werden, oder wer soll durch
 Befolgung dieser Verpflichtung zur Erlösung gelangen? Im zweiten
 Falle hingegen ist das Brahman selbst, welchem seiner Natur nach
 keine Verpflichtung auferlegt werden kann, das Wesen der indivi-
 duellen Seele, das Individuellsein der letzteren beruht nur auf dem
 Nichtwissen, und nachdem dies dargelegt worden, wird, da das

Brahman nicht verpflichtet werden kann, eine Verpflichtung überhaupt undenkbar. Auch Schriftworte wie: „man soll es sehen“ u. s. w. (Brh. 2, 4, 5), welche bei Gelegenheit der höheren Wissenschaft vorkommen, bedeuten nur ein vor die Augen Bringen der Wesenheit, nicht aber einen Befehl, diese Wesenheit zu erkennen; und auch in der Erfahrung bedeuten Aufforderungen wie „sieh dieses“, „höre dieses“ nur so viel wie „merke darauf auf“, nicht aber geradezu: „bewirke die Erkenntnis“. Und auch wenn man den Gegenstand der Erkenntnis vor die Augen bringt, so kann die Erkenntnis entstehen und zuweilen auch nicht entstehen. Wer daher etwas kundmachen will, der kann dem Betreffenden den Gegenstand der Erkenntnis nur vorzeigen; ist er vorgezeigt worden, so entsteht je nach dem Gegenstande und je nach den Erkenntnismitteln die Erkenntnis von selbst. Denn ohne die Erkenntnismittel läßt sich bei einer für anders gehaltenen Sache eine Erkenntnis, daß es mit ihr anders sei, auch durch eine Verpflichtung nicht zu Wege bringen. Wollte hingegen jemand deswegen, weil er dazu verpflichtet wird, die Erkenntnis, daß es anders mit einer Sache sei, vollbringen, | so würde dieses vielmehr gar nicht 819 eine Erkenntnis der betreffenden Sache sein, sondern diese intellektuelle That wäre, wenn sie aus sich selbst [und ohne die vom Objekte gelieferten Data] zu einem Andersmeinen würde, ein bloßer Irrtum. Die Erkenntnis hingegen, wie sie durch die Erkenntnismittel erzeugt wird und nach der Beschaffenheit des Objektes sich richtet, diese kann auch durch Hunderte von Geboten nicht bewirkt werden noch auch durch Hunderte von Verboten unterdrückt werden. Denn sie hängt nicht von dem Menschen ab, sondern nur von dem Gegenstande. Auch darum also besteht hier keine Verpflichtung.

Aber noch mehr. Wenn die Schriftüberlieferung bloß auf eine Einschärfung von Verpflichtungen hinausliefe, so würde die von uns angenommene Thatsache, daß die individuelle Seele das Selbst des unverpflichtbaren Brahman ist, des Beweisgrundes entbehren. Ferner würde dann die Schrift dieses Bestehen als das Selbst des unverpflichtbaren Brahman nicht erklären (*avyākashita*), sondern den Menschen zu seiner Erkenntnis verpflichten. Somit würde der von Brahman handelnde Schriftkanon, obwohl er einer ist, verschiedene und zwar entgegengesetzte Zwecke verfolgen [sofern der Befehl, Brahman zu erkennen, dem Befehle, rituelle Werke zu üben, widersprechen würde]. Auch würde, wenn der letzte Zweck ein Verpflichten wäre, der Schriftsinn [welcher auf bloße Belehrung geht] verlassen und ein Nichtschriftsinn untergeschoben werden; die Erlösungsfrucht würde ebenso wie die Werkfrucht zu einer Frucht des moralischen Verdienstes (*adṛishṭam*), | 820 somit zu etwas Vergänglichem werden. Diesen und andern Einwürfen würde sich in keiner Weise entgehen lassen. Und somit

folgt, daß die Schriftlehren über Brahman nur in der Erkenntnis wurzeln und nicht in einer Verpflichtung. Somit ist es unberechtigt, eine Einheit der Stellen [welche auf Erkenntnis und Verpflichtung abzuwecken] anzunehmen, weil man in beiden Fällen gleicher Weise Aufforderungen antreffe. Und wollte man wirklich zugeben, daß es sich bei den Lehren über Brahman um eine Verpflichtung handelte, so würde diese Verpflichtung als Einheit entweder nach Seiten der Lehren von der Nichtausbreitung oder nach Seiten der Lehren von der Ausbreitung unerfüllbar werden. Denn wo man auf Grund anderer Schriftstellen und aus andern Gründen einen Zwiespalt der Verpflichtungen bemerkt, da kann man sich nicht dabei beruhigen, daß es doch wohl allerwärts dieselbe Verpflichtung sein werde. Bei den Stellen, die vom Voropfer, Neumondsopfer und Vollmondsopfer handeln, ist freilich die Einheit anzunehmen, weil sie ohne Unterschied Bestandteile desselben Ritus sind. Hier hingegen, bei den Aufforderungen, welche das attributhafte und das attributlose Brahman betreffen, haben wir es nicht mit Bestandteilen einer einheitlichen Vorstellungsform zu thun. Denn die Prädikate [des attributhaften Brahman], daß Licht seine Gestalt u. s. w. sei, tragen nichts bei zur Vernichtung der Vielheit, und umgekehrt, diejenigen Prädikate, welche die Vielheit vernichten, tragen nichts bei zu den Attributen, daß Licht seine Gestalt sei u. s. w.; denn beide stehen mit einander in Widerspruch. Denn es läßt sich nicht annehmen, daß einem und demselben als Pflicht auferlegt werden könne, die gesamte Vielheit zu vernichten und doch einen Teil der Vielheit als fortbestehend zu berücksichtigen.

Somit ist die von uns angenommene Disposition [der Sūtra's 15—21], nach welcher das Gestaltlose als Gestalthaftes aufgezeigt wird, die passendere.

Sechstes Adhikaraṇam.

821 22. *prakṛita-etāvattvaṃ hi pratishedhati; tato bravīti
ca bhūyah*

denn sie [die Schrift] verneint das vorerwähnte So- und-so-sein; auch sagt sie es darauf des Weiteren,

Die Schrift sagt: „wahrlich es giebt zwei Erscheinungsformen „des Brahman, nämlich das Gestaltete und das Ungestaltete, das „Sterbliche und das Unsterbliche, das Stehende und das Gehende,

„das Seiende und das Jenseitige“; und nachdem sie sodann die fünf Elemente in zwei Klassen geteilt hat [1. Erde, Wasser und Feuer; 2. Wind und Äther] und der Essenz des Ungestalteten, welche sie „Puruṣa“ nennt, das Aussehen wie ein Safrankleid u. s. w. beigelegt hat, so heißt es weiter: „aber seine Bezeichnung ist: «es ist nicht so, es ist nicht so», denn nicht giebt es von diesem, — „darum heißt es «es ist nicht so», — ein anderes, verschiedenes“ (Bṛih. 2, 3). — Hier wollen wir ermitteln, worauf sich diese Negation bezieht. Denn etwas Besonderes, von dem gesagt wäre: „dieses ist das“, und welches sodann negiert würde, liegt nicht vor. Nun wird aber hier durch das Wort „so“ (*iti*) etwas als zu negierend herangezogen, denn in dem Ausdrucke „es ist nicht so, es ist nicht so“ (*na iti, na iti*) bezieht sich die Anwendung der Negation „nicht“ auf das Wort „so“. Das Wort „so“ (*iti*) aber muß auf etwas in der Nähe Befindliches gehen, indem es so viel bedeutet wie „in dieser Weise“ (*evam*), für welchen Gebrauch auch die Erfahrung spricht in Redewendungen wie: „so (*iti*) hat es der Lehrer erklärt“. | In der Nähe befindlich aber sind hier zufolge des Zusammenhanges die beiden zur Weltausbreitung gehörigen Erscheinungsformen des Brahman sowie dieses Brahman selbst, dessen Erscheinungsformen sie sind. Hier können wir zweifelhaft darüber sein, ob durch die Negation beides, die Erscheinungsformen und dasjenige, dessen Erscheinungsformen sie sind, negiert wird, oder nur eines von beiden. Und wenn eines von beiden, so fragt sich weiter, ob das Brahman negiert wird und seine Erscheinungsformen übrig bleiben, oder ob die Erscheinungsformen negiert werden, und das Brahman übrig bleibt? —

Man könnte denken, 'weil von dem einen wie dem andern vorher die Rede war, daßs beides negiert werde. Denn zu zwei Negationen würde das zweimalige Vorkommen des Ausdruckes „es ist nicht so“ passen. Durch die eine Negation, so könnte man denken, wird die zur Weltausbreitung gehörige Erscheinungsform negiert, und durch die andere dasjenige, welches die Erscheinungsform besitzt, nämlich das Brahman [als ein gestaltetes] selbst. Oder auch es wird nur das Brahman, welches die Erscheinungsformen besitzt, negiert. Denn auf dieses würde eine Negation passen, sofern es wegen seiner Erhabenheit über Rede und Gedanken seiner Natur nach unvorstellbar ist; während hingegen auf die Ausbreitung seiner Erscheinungsform die Negation nicht passen würde, weil diese sinnlich wahrnehmbar vorliegt. Die Wiederholung könnte dabei um des Nachdruckes willen gesetzt sein'. —

Auf diese Annahme erwidern wir: zunächst kann sich die Negation nicht auf beides beziehen, weil dieses ein Verfallen in den Nihilismus sein würde. Denn auf irgend etwas Realem muß man fußen, wenn man etwas als nicht real negieren will, wie z. B. auf dem Strick, wenn man negiert, daßs er eine Schlange sei. Dies aber

ist nur dann möglich, wenn irgend etwas als seiend vorhanden
 823 übrig bleibt. Und was würde bei einer totalen | Negation als jenes
 andere Sein übrig bleiben? Ja, selbst wenn man kein anderes
 übrig lassen wollte, so würde das eine der beiden [kontradiktorisch
 Entgegenetzten], deren Negation beabsichtigt wird, weil man es
 gar nicht negieren kann, als real sich behaupten, sofern seine Nega-
 tion unmöglich wäre. Weiter aber ist auch eine Negation des Brah-
 man gar nicht anzunehmen. Denn dem würde der Eingang (Bṛih.
 2, 1, 1) widersprechen, wo es hieß: „ich will dir das Brahman er-
 „klären“. Dem würde ferner der Tadel widersprechen, welcher in
 den Worten liegt: „der ist nur ein Nichtseiender, der Brahman als
 „nichtseiend weiß (Taitt. 2, 6). Dem würde endlich auch die Ver-
 sicherung widersprechen: „es ist! so hat man anzunehmen“ (Kāth.
 6, 13); ja der ganze Vedānta würde sonst erschüttert werden.
 Und auch die Erhabenheit des Brahman über Rede und Gedanken
 kann nicht als ein Nichtsein bezeichnet werden. Denn es geht
 nicht an, daß in den Vedāntatexten mit einem großen Apparate
 von Mitteln durch Worte wie: „der Brahmanwiser erlangt das
 „Höchste“ (Taitt. 2, 1), „Wahrheit, Erkenntnis, unendlich ist das
 „Brahman“ u. s. w. (Taitt. 2, 1), das Brahman gelehrt und sodann
 dasselbe als nichtseiend bezeichnet werde; denn es heißt (Indische
 Sprüche 2. Aufl., 3117):

„Weit besser ist, nicht an den Schmutz zu rühren,
 „Als daß man hinterher sich waschen muß.“

Somit ist es vielmehr auf eine Darlegung des Brahman abgesehen,
 wenn es von ihm heißt: „vor dem die Worte kehren um, und die
 „Gedanken ohne ihn zu finden“ (Taitt. 2, 4), und diese Worte be-
 sagen, daß das Brahman über Rede und Gedanken erhaben und
 als die innere Seele kein Bestandteil der Sinneswahrnehmung, son-
 dern vielmehr seiner Natur nach ewig, rein, weise und frei ist.
 Somit folgt, daß die Ausbreitung der Erscheinungsformen des
 824 Brahman | negiert wird, und das Brahman selbst übrig bleibt.
 Dieses drückt der Lehrer durch die Worte aus: „denn sie verneint
 „das vorerwähnte So-und-so-sein“. Nämlich das vorerwähnte So-
 und-so-sein, d. h. die begrenzte, in Gestaltetem und Ungestaltetem
 bestehende Erscheinungsform des Brahman, diese verneint unser
 Schriftwort. Was verneint wird, das ist also die vorerwähnte, in
 dem vorherigen Texte in Bezug auf die Naturgötter und auf das
 eigene Selbst auseinandergesetzte Erscheinungsform, so wie die
 durch sie bedingte, auf Vorstellungen beruhende, andere Erschei-
 nungsform, welche als die Essenz des Ungestalteten mit dem Namen
 „Purusha“ belegt wird, ihrem Wesen nach auf einem [bloß be-
 grifflichen] Merkmale beruht und durch die Gleichnisse von dem
 Safrankleide u. s. w. verdeutlicht wird, sofern es nicht möglich ist,
 daß diese Essenz des Ungestalteten, der Purusha, eine dem Auge

ergreifbare Gestalt annimmt. Um diese zur Weltausbreitung gehörige Erscheinungsform des Brahman vermittelt des auf ein Nahestehendes verweisenden Wortes „so“ zu negieren, dazu wird das Wort „nicht“ demselben zugefügt. Das Brahman hingegen wird, um seine Erscheinungsformen zu specificieren, im Vorhergehenden nur als Genitiv gebraucht, und nicht so, daß es selbst die in Frage stehende Sache wäre. Und nachdem in dieser Weise die Zweiheit der Erscheinungsformen dargelegt worden, so heißt es, um die Natur desjenigen, dem diese Erscheinungsformen angehören, kund zu machen: „aber seine Bezeichnung ist: es ist nicht so, es ist „nicht so“ (Brîh. 2, 3, 6). Es ist klar, daß hier die Wesenheit des Brahman dadurch kund gemacht wird, daß ihm die angenommenen Erscheinungsformen abgesprochen werden, indem diese gesamte auf Brahman beruhende | Weltwirkung mit den Worten „es 825 „ist nicht so, es ist nicht so“, negiert wird. Auf die Weltwirkung paßt, weil sie zufolge des Schriftwortes von dem sich Anklammern an Worte (vgl. Sâtram 2, 1, 14) als „das Nichtreale“ gilt, die Ablehnung, welche in den Worten „es ist nicht so, es ist nicht so“, liegt, nicht aber auf das Brahman, weil dieses [als das Subjekt des Erkennens] die Wurzel aller Annahmen ist. — Auch darf man hier nicht die Frage aufwerfen, wie es komme, daß der Schriftkanon, nachdem er selbst die Zweiheit der Erscheinungsformen gelehrt hat, selbst sie dann wieder negiere, während es doch besser sei, nicht an den Schmutz zu rühren, als daß man hinterher sich waschen müsse. Denn der Schriftkanon bespricht die Zweiheit der Erscheinungsformen gar nicht, um dieselbe zu lehren, sondern der Weltbrauch ist es, welcher an dem Brahman diese Zweiheit der Erscheinungsformen annimmt, und diesen berührt die Schrift, um ihm zu widersprechen und um die reine Wesenheit des Brahman darzulegen; so stimmt es zusammen. Die beiden Negationen aber dienen, der Zahl gemäß, um die beiden Erscheinungsformen, das Gestaltete [Erde, Wasser, Feuer] und das Ungestaltete [Luft, Äther] zu negieren. Oder auch die erste Negation negiert die Gesamtheit der Elemente, und die andere die Gesamtheit der Vorstellungen [von dem Purusha]. Oder endlich man kann annehmen, daß in den Worten „es ist nicht so, es ist nicht so“ eine Allmöglichkeitsbezeichnung (*vîpsâ*) vorliegt, welche besagt, daß Brahman alles, was man sich nur denken kann, nicht ist. Denn bei einer auf eine bestimmte Anzahl beschränkten Negation könnte, wenn Brahman dieses oder jenes nicht ist, ein Weiterfragen, was denn Brahman sonst sei, sich behaupten; bei einer Allmöglichkeitsbezeichnung aber wird durch Verneinung alles möglichen objektiven Seins das Brahman als die nie Objekt seiende innere Seele festgehalten, und das Weiterfragen hört auf. Somit steht fest, daß unsere Stelle nur die an dem Brahman angenommene Weltausbreitung verneint | und das Brahman selbst bestehen läßt; und 826

dieses steht darum fest, weil „sie es auch darauf“, nämlich nach der Negation, „des Weiteren sagt“. Denn wenn es heißt, es gebe „kein anderes von ihm Verschiedenes“, so würde, wenn die Negation auf ein bloßes Nichtsein hinausliefe, die Einwendung gemacht werden können, welches denn jenes andere, Verschiedene sei [von dem es kein anderes Verschiedenes gebe]. Somit ist die Konstruktion der Stelle folgende. Nachdem mit den Worten „es ist nicht so, es ist nicht so“ das Brahman bezeichnet worden, so wird weiter diese Bezeichnung „es ist nicht so, es ist nicht so“ ihrem Sinne nach ausgelegt in den Worten: „nicht gibt es von ihm“ nämlich von dem Brahman, ein Verschiedenes [mit dem es verglichen werden könnte]; „darum (iti)“ d. h. aus diesem Grunde (*tatas*), „heißt es: „es ist nicht so, es ist nicht so“, während hingegen das Brahman selber nicht nicht ist; und dieses besagt, daß das von allem anderen verschiedene, nicht negierte Brahman wirklich sei. — Will man hingegen [richtiger] die Worte so konstruieren: „denn nicht gibt es von dieser, — darum heißt es: „es ist nicht so, es ist nicht so“, — d. h. von der die Weltausbreitung verneinenden Bezeichnung, „eine andere, von ihr verschiedene“ Bezeichnung des Brahman, so muß man die Worte des Sūtram: „auch sagt sie es darauf des Weiteren“, auf die [in den Textworten der Schrift folgende] Benennung des Brahman beziehen; denn die Schrift sagt des Weiteren: „aber seine Benennung ist: «die Realität der Realität», denn die Lebensorgane sind die „Realität, und er ist ihre Realität“ (Brih. 2, 3, 6). Dieses aber ist nur dann richtig, wenn die Negation auf das Sein des Brahman hinausläuft, nicht aber, wenn sie auf ein bloßes Nichtsein hinausläuft; denn was sollte dann die Realität der Realität genannt werden? Somit bleiben wir dabei stehen, daß diese Negation auf ein Sein des Brahman, nicht aber auf ein bloßes Nichtsein hinausläuft.

827

23. tad avyaktum, āha hi

dasselbe ist das Unoffenbare, denn sie sagt es.

Das höchste Brahman, welches von der Weltausbreitung, die negiert wurde, verschieden ist, warum wird dieses Brahman, wenn es wirklich ist, nicht erkannt? Darauf dient zur Antwort: „dasselbe ist das Unoffenbare“, d. h. es ist nicht durch die Sinneswahrnehmung erkennbar, weil es bei aller Wahrnehmung der Zuschauer [das wahrnehmende Subjekt] ist. Denn so sagt es die Schrift (Mund. 3, 1, 8):

„Nicht durch das Auge ist es zu erfassen,
 „Nicht durch die Rede und die andern Götter;
 „Noch durch die Buße oder durch die Werke“; —

und: „er aber, der Âtman, ist nicht so und ist nicht so, er ist ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen“ (Bṛih. 3, 9, 26); — „es ist jenes Unsichtbare, Ungreifbare“ (Mund. 1, 1, 6); — „denn wenn einer in diesem Unsichtbaren, Unkörperlichen, Unausprechlichen, Unergründlichen“ u. s. w. (Taitt. 2, 7). Und auch die Smṛiti sagt z. B. (Bhag. G. 2, 25):

„Unoffenbar und unausdenkbar,
„Unwandelbar wird er genannt.“

24. *api samrâdhane, pratyaksha-anumānābhyām*

auch in der Vollbefriedigung, aus der Wahrnehmung und Folgerung.

Und diesen Âtman, welcher die gesamte Weltausbreitung ausschließt und daher das Unoffenbare heißt, schauen auch die Ausübenden des Yoga im Zustande der „Vollbefriedigung“. Vollbefriedigung bedeutet das Betreiben des Sich-Versenkens u. s. w. mittels Hingebung und Meditation. Aber woher wissen wir, daß sie ihn im Zustande der Vollbefriedigung schauen? „aus der Wahrnehmung und Folgerung“, d. h. aus der Schrift und Smṛiti. Denn so sagt die Schrift (Kaṭh. 4, 1):

„Nach auswärts hat die Höhlungen gebohrt
„Der durch sich selbst ist, darum sieht der Mensch
„Nach außen nur, nicht in die inn're Seele; —
„Ein Weiser wohl sah umgewandten Auges
„Das inn're Selbst, Unsterblichkeit ersehend“;

und (Mund. 3, 1, 8):

„Wenn aber einer seine Wesenheit
„Gereinigt hat durch der Erkenntnis Klarheit,
„Dann schaut er meditierend erst in Wahrheit
„Des Âtman völlige Unteilbarkeit.“

Und auch die Smṛiti sagt (Mahābh. 12, 1642):

„Ihm, welchen schlaflos und gehemmten Odems,
„Befriedigt mit bezähmter Sinnlichkeit
„Als Licht erblicken die den Yoga üben,
„Dem Yoga-Âtman zollen wir Verehrung.“ —
„Ihn schauen die Vollbringer an des Yoga,
„Den Heiligen, den ewig Dauernden.“

‘Aber muß man nicht in diesem Zustande einen Vollbefriedigten und einen Vollbefriedigter annehmen, und besteht somit in ihm

‘nicht eine Verschiedenheit zwischen der höchsten Seele und der niederen?’ — Der Lehrer antwortet: nein,

25. *prakâça-âdi-vac ca avaiçeshyam; prakâçaç ca karmani; abhyâsât*

denn wie bei dem Lichte u. s. w. ist die Unterschiedlosigkeit; das Licht nämlich [offenbart sich] in der Wirkung; wegen der Wiederholung.

So wie das Licht, der Raum, die Sonne u. s. w. in ihren aus Upâdhi's bestehenden Wirkungen an dem Finger, dem Gefäße, dem Gewässer u. s. w. gleichsam unterschiedhaft erscheinen, ohne daß sie doch das ihnen von Natur eigene unterschiedlose Wesen verlören, ebenso beruht diese Trennung zwischen den beiden Âtman's nur auf den Upâdhi's, an sich aber sind sie eines Wesens; denn so wird in den Vedântatexten wiederholentlich und mehr als einmal die Ungetrenntheit der individuellen und der allweisen Seele dargelegt.

829

26. *ato 'nantena, tathâ hi lîṅgam*

darum [wird er eins] mit dem Unendlichen, denn dafür ist ein Zeichen.

Und „darum“, weil das Ursprüngliche die Ungetrenntheit ist, und weil die Trennung nur auf dem Nichtwissen beruht, geht die individuelle Seele, nachdem sie durch das Wissen das Nichtwissen verscheucht hat, mit dem Höchsten, dem Unendlichen, der allweisen Seele zur Einheit ein. Denn „dafür ist ein Zeichen“, nämlich in Worten wie: „fürwahr, wer dieses höchste Brahman erkennt, der „wird zu Brahman“ (Mund. 3, 2, 9); — „Brahman ist er und in „Brahman löst er sich auf“ (Brih. 4, 4, 6).

27. *ubhaya-vyapadeçât tu ahi-kunḍalavat*

vielmehr, weil beide Bezeichnungen [vorkommen], ist es wie mit der Schlange und den Ringelungen.

In Bezug auf jenes Verhältnis zwischen dem Vollbefriedigten und dem Vollbefriediger bringt der Lehrer hier einen neuen Ge-

danken vor, um seine Meinung zu verdeutlichen. Zuweilen wird von der Schrift ein Unterschied zwischen der individuellen und der allweisen Seele gemacht; z. B. wenn es heißt (Mund. 3, 1, 8):

„Dann schaut er meditierend erst in Wahrheit
„Des Âtman völlige Unteilbarkeit“;

hier werden beide als der Meditierende und als der zu Meditierende, sowie als der Schauende und als der zu Schauende unterschieden; — „so geht . . . der Weise ein zum göttlich höchsten Geiste“ (Mund. 3, 2, 8), hier als der Gehende und der, zu welchem gegangen wird; — „der alle Wesen innerlich regiert“ (Brih. 3, 7, 15), hier als der Regierende und als der zu Regierende. An andern Stellen wiederum wird die Ungetrenntheit beider hervorgehoben; z. B. wenn es heißt: „das bist du“ (Chând. 6, 8, 7); — „ich bin Brahman“ (Brih. 1, 4, 10); — „es ist deine Seele, die allem innerlich“ (Brih. 3, 4, 1); — „er ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche“ (Brih. 3, 7, 15). In dieser Weise finden sich Bezeichnungen von beider Art. Wäre nun die Ungetrenntheit allein als das einzige Ziel festzuhalten, so würde die Bezeichnung der Getrenntheit | ohne stützenden Grund sein. Somit muß, da beide Bezeichnungen vorliegen, es in Wahrheit damit stehen, wie mit der Schlange und ihren Ringelungen. Wie diese nämlich als Schlange eine Einheit, hingegen vermöge ihrer Ringelungen, Windungen, Gestrecktheit u. s. w. eine Vielheit ist, so muß es auch hier sein. 830

28. *prakâça-âçraya-vad vâ, tejastvât*

oder wie bei dem Lichte und seiner Grundlagê,
wegen des Leuchtendseins.

Oder auch man hat es so zu verstehen, „wie bei dem Lichte „und seiner Grundlage“. So wie nämlich das Licht der Sonne und seine Grundlage, die Sonne, nicht absolut verschieden sind, sofern sie alle beide in dem „Leuchtendsein“ sich nicht unterscheiden, und doch wiederum eine Bezeichnung als Vielheit erfahren, ähnlich ist es auch hier.

29. *pûrvavad vâ*

oder wie vorher.

Oder wie es vorher hieß, „wie bei dem Lichte u. s. w. ist die „Unterschiedlosigkeit“ (Sâtram 3, 2, 25), so mag es auch hier wiederum sein. Denn weil in dieser Weise die Bindung durch das

Nichtwissen bedingt ist, deshalb ist durch das Wissen eine Erlösung möglich. Wäre hingegen eine in absolut realem Sinne gebundene Seele anzunehmen, sei es, daß sie wie die Ringelungen der Schlange ein Zustand des höchsten Ātman, sei es, daß sie wie bei dem Lichte und seiner Grundlage ein einzelner Teil desselben wäre, so würde eine absolut reale Bindung sich nicht aufheben lassen, und der Erlösungskanon würde zwecklos sein. Übrigens bezeichnet dabei die Schrift keineswegs alle beide, die Ungetrenntheit und die Getrenntheit, als gleichberechtigt; vielmehr ist was 831 sie lehren will nur die Ungetrenntheit, | während sie hingegen die Getrenntheit als die vormalige Annahme nur erwähnt, um das Gegenteil zu lehren. Somit liegt in dem Satze: „denn wie bei dem Lichte u. s. w. ist die Unterschiedlosigkeit“ (Sūtram 3, 2, 25) die endgültige Auffassung.

30. *pratishedhāc ca*

und wegen der Verneinung.

Und auch darum liegt hierin die endgültige Auffassung, weil die Schrift das Dasein eines andern Geistigen aufser der höchsten Seele verneint, wenn sie sagt: „nicht giebt es aufser ihm einen „Sehenden“ (Br̥h. 3, 7, 23); — „aber seine Bezeichnung ist: es ist „nicht so, es ist nicht so““ (Br̥h. 2, 3, 6); — „dieses Brahman „ist ohne Früheres und ohne Späteres, ohne Inneres und ohne „Äufseres““ (Br̥h. 2, 5, 19). Weil also eine über Brahman hinaus bestehende Weltausbreitung widerlegt worden, und weil Brahman allein übrig gelassen worden, so folgt, daß die endgültige Auffassung in dem erwähnten Satze liegt.

Siebentes Adhikaraṇam.

31. *‘param atah, setu-unmāna-sambandha-bheda-vyapadeṣebhyaḥ’.*

‘ein anderes aufser ihm, wegen der Bezeichnungen der Brücke, des Mafses, der Verbindung und der Trennung.’

Das Brahman, welches unter Aufhebung der ganzen Weltausbreitung festgehalten wurde, hat dieses noch eine andere Wesen-

heit aufser sich oder nicht? Hierüber kann man zweifeln, da die Schriftworte sich widersprechen. Denn einige scheinen in der That auf den ersten Blick noch eine andere Wesenheit aufser Brahman zu lehren. Um zu zeigen, wie man diesen Zweifeln zu begegnen hat, wird [zunächst] der gegenwärtige Angriff unternommen. „Ein anderes aufser ihm“, d. h. es muß noch eine andere Wesenheit aufser Brahman geben; warum? wegen der Bezeichnung der Brücke, wegen der des Mafses, der der Verbindung und der der Trennung. — Die Bezeichnung der Brücke zunächst ist folgende: „der Âtman, das ist die Brücke, welche auseinander | hält“ 832 (Chând. 8, 4, 1); hier wird gesagt, daß das unter dem Âtman gemeinte Brahman eine Brücke sei. Das Wort Brücke (Damm, vgl. p. 257, 11, S. 152) aber dient gewöhnlich, um ein Conglomerat von Holz, Erde u. s. w. zu bezeichnen, welches dazu dient, eine zusammenhängende Wassermasse zu durchschneiden. Indem nun das Wort „Brücke“ von dem Âtman gebraucht wird, so giebt dasselbe zu verstehen, daß so wie bei der gewöhnlichen Brücke auch bei der Âtmanbrücke noch ein anderes Objekt aufser ihm vorhanden ist, zumal in den Worten „wer diese Brücke überschritten hat“ (Chând. 8, 4, 2) sogar von einem Überschreiten derselben die Rede ist. So wie man nämlich nach Überschreitung einer gewöhnlichen Brücke folgerichtig auf das feste Land gelangt, welches nicht Brücke ist, ebenso muß man nach Überschreitung des Âtman folgerichtig zu dem gelangen, was nicht Brücke, also nicht Âtman ist. — Weiter findet sich eine Bezeichnung des Mafses, wenn das Brahman „vierfüßig“ (Chând. 3, 18, 2), „achtklauig“ und „sechszehnteilig“ (Prajña 6, 1) genannt wird. Alles aber, was in der Erfahrung gemessen wird als so und so groß und folglich begrenzt ist, wie z. B. ein Kârshâpana [eine Kupfermünze von bestimmtem Gewicht], von dem nimmt man an, daß es aufser ihm noch anderes giebt. Da nun auch das Brahman gemessen wird, so muß es folgerichtig aufser ihm noch anderes geben. — Ebenso steht es mit der Bezeichnung der Verbindung. Denn die Schrift sagt: „alsdann ist er, o Teurer, eins geworden mit dem Seienden“ (Chând. 6, 8, 1); auch heißt es, die verkörperte Seele werde von der allweisen Seele umschlungen (Brih. 4, 3, 21); eine [derartige] Verbindung aber pflegt erfahrungsmäßig zwischen einem Unbegrenzten (zu Messenden) und einem Begrenzten (Mafse) zu bestehen, wie z. B. zwischen den Einwohnern und der Stadt. Nun lehrt die Schrift [in den erwähnten Stellen] eine Verbindung der individuellen Seelen mit dem Brahman im Tiefschlaf. Somit muß es folgerichtigerweise aufser Brahman noch ein anderes, Unbegrenztes, geben. — Eben dahin weist auch die Bezeichnung der Trennung. | So bezeichnet die Schrift in den Worten: „aber der 833 „goldene Mann, welcher im Innern der Sonne gesehen wird“ (Chând 1, 6, 6), Gott als in der Sonne enthalten, und dann weiter

‘bezeichnet sie im Unterschiede davon Gott als in dem Auge enthalten: „aber der Mann, welcher im Innern des Auges gesehen wird“ (Chänd. 1, 7, 5); wobei sie in Bezug auf Gestalt u. s. w. eine Verweisung von dem einen zum andern anwendet: „die Gestalt, welche jener hat, die hat auch dieser, jenes Gesänge sind „auch seine Gesänge, jenes Name sein Name“ (Chänd. 1, 7, 5); ja, sie behauptet, daß das Gottsein beider eine Grenze habe: „die Welten, welche von der [Sonne] aufwärts liegen, über die herrscht er und über die Wünsche der Götter“ (Chänd. 1, 6, 5); und von dem andern sagt sie: „die Welten, welche von ihr abwärts liegen, über die herrscht er und über die Wünsche der Menschen“ (Chänd. 1, 7, 6), gerade wie wenn man sagt: „dieses ist das Reich des Fürsten der Magadha’s, und jenes das des Fürsten der Videha’s“. — Weil somit diese Bezeichnungen der Brücke u. s. w. bei Brahman gebraucht werden, muß es ein anderes aufser ihm geben.’ —

Auf diese Annahme erwidert der Lehrer:

32. *sāmānyāt tu*

vielmehr wegen der Ähnlichkeit.

Durch das Wort „vielmehr“ wird die erwähnte Annahme beseitigt. Es kann durchaus kein anderes aufser Brahman geben, weil kein Beweis dafür vorhanden ist; denn wir bemerken [in der Schrift] durchaus keinen Beweis dafür, daß es irgend etwas aufser Brahman gebe. Denn alles Entstandene, jedes gewordene Ding hat, wie wir (Sūtram 1, 1, 2) feststellten, seinen Ursprung u. s. w. aus Brahman, die Wirkung aber ist (vgl. Sūtram 2, 1, 18) mit ihrer Ursache identisch. | Und auch etwas Ungewordenes giebt es nicht, welches aufser Brahman bestünde; denn da die Schrift versichert: „seiend nur, o Teurer, war dieses zu Anfang, eines „nur und ohne zweites“ (Chänd. 6, 2, 1), da sie ferner verheißt, daß mit der Erkenntnis des einen alles erkannt sein solle (Chänd. 6, 1; Brih. 2, 4, 5; Muṇḍ. 1, 1, 3), so geht es nicht an, das Dasein eines Dinges aufser Brahman anzunehmen. — ‘Aber sagten wir ‘Brahman unterschiedene Wesenheit hindeuten?’ — Doch nicht! denn was zunächst die Bezeichnung der Brücke betrifft, so kann sie nicht für das Sein von irgend etwas aufser Brahman beweisend sein; denn die Schrift (Muṇḍ. 2, 2, 5) sagt zwar, daß der Âtman die Brücke sei, aber auch wieder, daß nichts anderes aufser ihm vorhanden sei. Wollte man hier deswegen, weil eine Brücke ohne etwas aufser ihr nicht bestehen kann, noch irgend etwas aufser Brahman annehmen, so würde das nicht regelrecht sein, denn diese

Annahme von etwas, was die Schrift nicht kennt, würde eine Vergewaltigung sein. Und wenn man deswegen, weil der Ātman eine Brücke genannt wird, ihm nach Art einer gewöhnlichen Brücke das Bestehen von etwas aufser der Brücke beilegen wollte, nun so müßte man ihm auch Erde und Holz als Bestandteile beilegen, und dieses würde nicht regelrecht sein, weil dem die Schriftausage von der Unentstandenheit des Brahman widersprechen würde. Es steht also vielmehr so damit, daß der Ātman eine Brücke genannt wird „wegen der Ähnlichkeit“ mit einer Brücke, und diese Ähnlichkeit des Ātman mit einer Brücke besteht darin, daß er die Welt und ihre Grenzen auseinanderhält [ähnlich wie eine Brücke, d. h. ein Damm, die überschwemmten Felder]. Also weil er gleichsam eine Brücke ist, wird der in Rede stehende Ātman als Brücke gefeiert. Und auch wenn es heißt: „wer diese Brücke überschritten hat“ (Chând. 8, 4, 2), so kann das Überschreiten hier kein Hinübergelangen über die Brücke, sondern nur ein Gelangen zu derselben bedeuten, ähnlich wie man von einem sagt, er habe die Grammatik durchgemacht, um auszudrücken, daß er in ihren Besitz, nicht, daß er über dieselbe hinausgelangt ist.

33. *buddhi-arthah pâda-vat*

835

zum Zwecke der Erkenntnis, wie bei dem Viertel.

Wenn weiter behauptet wurde, daß etwas aufser Brahman vorhanden sein müsse, weil von Mafsen desselben die Rede sei, so ist darauf zu erwidern, daß auch diese Bezeichnung der Mafse nicht den Zweck hat, das Vorhandensein eines Wesens aufser Brahman zu lehren. Aber welchen Zweck hat sie denn? Sie dient „zum Zwecke der Erkenntnis“, sofern nämlich diese dem Zwecke der Verehrung dient. Denn eine Erkenntnis, welche an Unterschieden wie „vierfüßig“, „achtklaug“, „sechzehnteilig“ haftet, kann unmöglich sich mit Festigkeit auf das [unterschiedlose] Brahman richten; und darum eben wird die Vorstellung von Mafsen des Brahman, unter Anlehnung an Verhältnisse der erschaffenen Welt, ins Werk gesetzt, weil nicht alle Menschen ihre Erkenntnis mit Festigkeit auf das unerschaffene, unendliche Brahman richten können, sofern es Menschen von langsamem, mittlerem und vorzüglichem Erkenntnisvermögen gibt. „Wie bei dem Viertel“, d. h. es ist damit, wie wenn an dem Manas und dem Äther da, wo sie in psychologischer und kosmologischer Hinsicht als Symbole des Brahman erwähnt werden (vgl. Chând. 3, 18), die Rede u. s. w. als vier Viertel [oder Fäße] des Manas, und das Feuer u. s. w. als vier Viertel des Äther zum Zwecke der Meditation angenommen werden. — Oder auch die Worte „wie bei dem Viertel“ bedeuten,

dafs es damit sei, wie wenn bei der Kārshāpapa-Münze eine Teilung in Viertel (Pāda) zur Erleichterung des Handelsverkehrs angenommen wird, denn mit einem ganzen Kārshāpapa können sich nicht immer alle Menschen beim Handel helfen, sofern bei Kauf und Verkauf der Umfang der Sache ihm nicht entspricht.*

838

34. *sthāna-viçeshāt, prakāṣa-ādi-vat*

wegen der Bestimmtheit des Standortes, wie bei dem Lichte u. s. w.

In diesem Sūtram wird die Abfertigung der beiden andern Bezeichnungen vorgenommen. Wenn behauptet wurde, dafs wegen der Bezeichnung der Verbindung und wegen der Bezeichnung der Trennung ein anderes aufser Brahman vorhanden sein müsse, so ist das nicht richtig. Denn auch wo eine Einheit vorliegt, können mit Rücksicht auf die „Bestimmtheit des Standortes“ diese beiden Bezeichnungen statthaben. Bei der Bezeichnung der Verbindung ist der Zweck folgender. Indem die individuelle Erkenntnis, welche zu Stande kommt vermöge einer Verbindung mit bestimmten Standorten, nämlich mit den Upādhi's der Buddhi u. s. w., zur Ruhe kommt, so wird dieses zur-Ruhe-Kommen mit Rücksicht auf die Upādhi's und in uneigentlichem Sinne als eine Verbindung mit dem höchsten Âtman aufgefaßt, ohne dafs dabei eine [lokale] Befassung [der Seele in dem Brahman] beabsichtigt würde. Ebenso wird die Bezeichnung der Trennung bei dem Brahman nur mit Rücksicht auf die Trennung durch die Upādhi's, nicht mit Rücksicht auf eine Trennung innerhalb seiner eigenen Natur gebraucht. „Wie bei dem Lichte u. s. w.“; hier wird ein Gleichnis zu Hilfe genommen; wie nämlich das einheitliche Licht der Sonne oder des Mondes, nachdem durch Verbindung mit einem Upādhi [z. B. mit dem Finger, auf den es fällt] ein Unterschied an ihm entstanden, bei Aufhören des Upādhi einer Bezeichnung der Verbindung [mit dem allgemeinen Lichte] und bei Trennung durch den Upādhi einer Bezeichnung der Trennung [von demselben] theilhaft wird, — oder wie bei dem Raume im Nadelöhre und bei dem Weltraume diese beiden Bezeichnungen einer Trennung nur durch den Upādhi [des Nadelöhres] bedingt werden, — ebenso ist es auch hier zu nehmen.

* Die bildlichen Vorstellungen von Brahman verhalten sich zu diesem selbst wie die für den praktischen Verkehr notwendige Scheidemünze zu dem Geldstücke, welches in sie umgewechselt wird.

35. *upapatteḥ ca*

und wegen der Möglichkeit.

Auch ist hier nur eine Verbindung von dieser Art möglich und keine andere. Denn wenn es z. B. heißt: „er ist zu sich selbst „eingegangen“ (Chänd. 6, 8, 1), so lehren diese Worte, daß jene Verbindung eine solche mit der eigenen Wesenheit sei. Da man von seiner eigenen Wesenheit aber nicht loskommen kann, so ist hier nicht an eine Verbindung wie etwa die zwischen den Einwohnern und der Stadt zu denken. Vielmehr ist der Eingang zu sich selbst nur insofern möglich, als durch die Upādhi's eine Verbergung der eigenen Natur bewirkt wurde. In derselben Weise ist auch die Trennung nur möglich, und nicht anders, weil dem die in der Überzahl der Schriftstellen angenommene Einheit Gottes widerstreiten würde. Es ist damit ähnlich, wie wenn die Schrift auch dem Raume, obwohl er einer ist, je nach den Standorten eine Bezeichnung der Trennung beilegt an der Stelle: „der Raum aber außerhalb des Menschen, [der ist gewislich das, was dieser Raum innerhalb des Menschen ist:] dieser Raum aber innerhalb des Menschen, [der ist gewislich das,] was dieser Raum innerhalb des Herzens ist“ (Chänd. 3, 12, 7—9). 837

36. *tathā anya-pratishedhāt*

eben so wegen der Ausschließung [alles] ändern.

Nachdem der Lehrer in dieser Weise die Gründe der gegnerischen Meinung, nämlich die Bezeichnung als Brücke u. s. w., gestürzt hat, so faßt er jetzt seine eigene Meinung durch eine neue Begründung zusammen. „Ebenso wegen der Ausschließung [alles] ändern“ dürfen wir kein anderes Ding außer Brahman annehmen; so ist es aufzufassen. Denn es heißt: „die Unbeschränktheit ist unten, . . . „ich bin unten, . . . die Seele ist unten“ (Chänd. 7, 25, 1—2); — „das Weltall möge den ausschließen, der das Weltall außerhalb des Atman weiß“ (Bṛih. 2, 4, 6); — „Brahman allein ist diese ganze Welt“ (Mund. 2, 2, 11); — „der Atman allein ist dieses „Ganze“ (Chänd. 7, 25, 2); — „nicht ist hier Vielheit irgendwie“ (Bṛih. 4, 4, 19); — „nichts anderes ist außer ihm vorhanden“ (Āvet. 3, 9); — „dieses Brahman ist ohne Früheres und ohne Späteres, ohne Inneres und ohne Äußeres“ (Bṛih. 2, 5, 19); — diese und andere Schriftstellen, welche nach den Zusammenhängen, in denen sie stehen, eine andere Auslegung nicht zulassen, verbieten die Annahme eines Dinges außer Brahman. Ferner ergibt sich aus

der Stelle von der Seele „die allem innerlich“ (Bṛih. 3, 4, 1), daſs auſſer der höchſten Seele auch keine andere, von ihr verſchiedene Seele vorhanden iſt.

838 37. *anena sarvagatatvam, dyāma-çabda-ādibhyaḥ*

hierdurch iſt ſeine Allgegenwart [erwieſen], wegen des Schriftwortes von der Erſtreckung und andern.

Hierdurch, durch die Beſeitigung der Bezeichnung als Brücke u. ſ. w., und durch die Berufung auf die „Ausschließung alles andern“, iſt auch die Allgegenwart des Âtman erwieſen, denn ohne dieſes würde ſie nicht erweiſbar ſein. Denn wenn die Bezeichnungen als Brücke u. ſ. w. im wörtlichen Sinne feſtgehalten würden, ſo würde eine Umgrenzung des Âtman ſich ergeben, indem die Brücken u. ſ. w. von dieſer Art beſchaffen ſind. Ebenſo würde, wenn die Ausschließung alles andern nicht geſchähe, ſofern eine jede Subſtanz gegen andere Subſtanzen ſich abgrenzt, eine Begrenzung auch des Âtman ſich ergeben. Es läſt ſich aber die Allgegenwart deſſelben auch „aus dem Schriftworte von der Erſtreckung „und andern“ erſehen. Das Schriftwort von der Erſtreckung iſt daſjenige, welches ſeine Alldurchdringung bekundet: „fürwahr, ſo weit ſich jener Weltraum erſtreckt, ſo weit erſtreckt ſich dieſer „Raum innerhalb des Herzens“ (Chând. 8, 1, 3); — „dem Raume „gleich, allgegenwärtig, ewig“; — „größter als der Himmel, größer als der Raum“ (Çatap. br. 10, 6, 3, 2); — „allgegenwärtig iſt „und ewig, feſt iſt und unbeweglich er“ (Bhag. G. 2, 24); — dieſe und andere regulative Stellen der Schrift und Smṛiti geben die Allgegenwart des Âtman zu erkennen.

Achtes Adhikaraṇam.

38. *phalam ata', upapatteh*

die Frucht von ihm, wegen der Möglichkeit.

Eine andere Eigentümlichkeit dieſes Brahman iſt jetzt zu beſprechen, indem wir zu dem Standpunkte des Welttreibens herabſteigen, welcher eine Trennung zwiſchen einem beherrſchenden Gotte und einer beherrſchten Welt annimmt.

Die Frucht der Werke, wie sie als Erwünschtes, Unerwünschtes und aus beidem Gemischtes dreifach im Bereiche des Samsāra bei den Wesen sich einstellt, rührt diese her von den Werken | oder von Gott? Das ist hier die Frage. Hier nun erklärt sich 839 der Lehrer dafür, daß „die Frucht von ihm“, nämlich von Gott, herrühren muß; warum? „wegen der Möglichkeit“. Denn Gott ist es, welcher als der Aufseher des Weltalls, der seine verschiedenen Zustände der Schöpfung, des Bestandes und des Unterganges anordnet, vermöge seiner Kenntnis der Unterschiede in Raum und Zeit, für die Vollbringer der Werke die den Werken angemessene Frucht herbeiführt. Auf diese Weise also ist eine Vergeltung „möglich“. Daß hingegen das Werk selbst, welches von Augenblick zu Augenblick zunichte wird, eine in einer späteren Zeit eintretende Frucht hervorbringe, ist unmöglich; weil aus dem Nichtsein ein Sein nicht entspringen kann. — ‘Aber kann man nicht ‘annehmen, daß das Werk, obschon es vergeht, doch erst vergeht, ‘nachdem es zur Zeit seines Bestandes eine ihm entsprechende ‘Frucht erzeugt hat, und daß diese Frucht, nachdem sie eine Zeit ‘lang latent geblieben, von dem Thäter genossen wird?’ — Auch das bringt die Sache nicht ins Reine, weil eine Frucht nicht bestehen kann, bevor sie sich nicht mit einem Genießer verbindet. Denn erfahrungsmäßig versteht man unter Frucht nur die Lust und den Schmerz, sofern sie zu einer bestimmten Zeit von der Seele genossen werden. Kein Mensch aber nimmt eine Lust und Unlust als Frucht an, ohne daß dieselbe mit einer [genießenden] Seele verbunden wäre. — | ‘Aber’, so könnte man sagen, ‘kann nicht 840 ‘die Frucht entstehen aus dem *Apūrvam* [der ohne unmittelbar vorhergehende Ursache eintretenden Vergeltung], sofern dieses eine ‘Wirkung der Werke ist?’ — Auch dieses ist nicht möglich, weil das *Apūrvam* ein Ungeistiges ist, welches so wenig wie Holz und Erde eine Bewegung veranlassen könnte, wenn es, nicht von einem Geistigen in Bewegung gesetzt würde. Hierzu kommt, daß sich für die Existenz des *Apūrvam* kein Beweis erbringen läßt. — ‘Aber ist nicht das Eintreten der Sache Beweis genug?’ — Nein, denn weil das Dasein Gottes feststeht, wird dieses Eintreten der Sache [als Beweis für das *Apūrvam*] hinfällig.

39. *grutatvāc ca*

und wegen der Schriftlehre.

Und nicht nur „wegen der Möglichkeit“ nehmen wir Gott als die Ursache der Frucht an, sondern auch darum sehen wir in Gott den Verursacher der Frucht, weil die Schrift ihn als solchen lehrt. So giebt es unter andern eine Schriftstelle, welche sagt:

„fürwahr dieser groſse, ungeborene Ātman ist Esser der Speise
„und Verleiher der Güter“ (Bṛih. 4, 4, 24).

40. 'dharmaṃ' Jaimini, uta' eva

'die Pflicht', meint Jaimini, aus denselben Gründen.

Hingegen meint der Lehrer Jaimini, 'daſs „die Pflicht“ dasjenige
'sei, welches die Frucht verleiht, und zwar „aus denselben Gründen“,
'nämlich weil die Schrift es lehre und wegen der Möglichkeit.
'Die Schrift lehrt es nämlich, indem sie z. B. sagt: „wer nach
841 „dem Himmel begehrt, der soll opfern“. | Hier ist es das Opfer,
'welches der Schriftvorschrift zufolge, sofern es zu einem Gegen-
'stande des Thuns wird, den Himmel hervorbringt. Wäre dem
'nicht so, so würde der Opferdienst ohne ein [dabei interessiertes
'und] ihn betreibendes Subjekt sein, und eine Anweisung zu dem-
'selben wie die obige wäre zwecklos [was bei einem Vedaworte
'nicht anzunehmen ist]. — Aber ist damit nicht unsere Behauptung
aufgegeben, daſs das Werk, sofern es von Augenblick zu Augen-
blick zu nichte werde, die Frucht nicht hervorbringen könne? —
'Das schadet nicht, weil hier die Schrift Autorität ist. Soll die
'Schrift überhaupt Autorität sein, so muſs man die Verbindung
'zwischen Werk und Frucht so, wie sie in der Schrift als möglich
'gelehrt wird, annehmen. Nun kann aber das Werk, welches ver-
'geht, eine zeitweilig latent bleibende Frucht nicht anders ver-
'leihen, als indem es irgend ein *Apūrvam* hervorbringt. Wir
'müssen also schlieſsen, daſs es ein *Apūrvam* gebe, sei es, daſs
'man darunter irgend ein unsichtbares Fortbestehen des Werkes
'oder ein solches Vorausbestehen der Frucht annimmt; und dieses
'ist in der genaunten Weise möglich; hingegen ist es nicht möglich,
'daſs Gott die Frucht verleihe; denn aus einer einheitlichen Ur-
'sache kann nicht eine vielheitliche Wirkung entstehen; auch würde
'dann Gott ungerecht und grausam sein; ein Betreiben des Werkes
'aber würde zwecklos werden. Somit entspringt die Frucht lediglich
'aus der Pflicht'; so ist die Meinung [des Jaimini].

41. *pūrvam tu Bādarāyaṇa, hetu-vyapadeṣāt*

hingegen den vorerwähnten [*pūrvam*, nicht *apūrvam*]
lehrt Bādarāyaṇa, weil er als die Ursache bezeichnet
wird.

Hingegen nimmt der Lehrer Bādarāyaṇa an, daſs „der vorer-
„wähnte“ Gott die Ursache der Frucht sei, während hingegen die

Annahme, daß die Frucht aus dem bloßen Werke | oder aus einem bloßen *Apūrvam* entspringe, durch das Schriftwort ausgeschlossen wird. Ob Gott dabei Rücksicht nimmt auf die Werke oder etwa Rücksicht nimmt auf ein *Apūrvam*, das mag sein wie es will, jedenfalls stammt die Frucht von Gott, das ist die endgültige Meinung. Warum? „weil er als die Ursache bezeichnet wird“; denn sogar als derjenige wird Gott bezeichnet, welcher das Gute und Böse thun macht; und ebenso als der Verleiher der Frucht: denn es heißt: „denn er allein machet das gute Werk thun den, welchen „er aus diesen Welten emporführen will; und er allein machet das „böse Werk thun den, welchen er abwärts führen will“ (Kaush. 3, 8). Auch wird diese Sache erwähnt in den Bhagavadgītā's (Bhag. G. 7, 21—22):

„Wenn einer liebreich diese oder jene
 „Gestalt im Glauben zu verehren strebt,
 „So bin ich es, wofern der Glaube fest ist,
 „Der für den Glauben die Vergeltung ordnet.
 „In seinem Glauben ist der Mensch bemüht,
 „Das was er glaubt zu Gunsten sich zu stimmen;
 „Doch was an Freuden er dafür empfängt,
 „Das Gute wird allein durch mich verhängt.“

Hierzu kommt, daß in allen Vedāntatexten die Schöpfungen auf Gott als Ursache zurückgeführt werden. Und darum ist ja gerade Gott die Ursache der Frucht, weil er die Geschöpfe so erschafft, wie es ihren vormaligen Werken entspricht. Was hingegen die Einwendungen betrifft, welche aus der Unmöglichkeit einer Vielheit der Wirkungen [wo die Ursache eine Einheit ist] u. s. w. genommen waren, so treffen dieselben nicht zu, weil Gott dabei [wie Sūtram 2, 1, 34 gezeigt] auf die vollbrachten Bemühungen „Rücksicht nimmt“.

So lautet in dem Kommentare zur erlauchten *Ācāraka-mīmāṃsā*, dem Werke der verehrungswürdigen Faṣe des *Ṣaṅkara*, im dritten *Adhyāya* der zweiten *Pāda*.

Des dritten Adhyāya

DRITTER PĀDA.

Om! Verehrung dem höchsten Ātman!

Erstes Adhikaraṇam.

843 1. *sarva-vedānta-pratyayaṃ, codanā-ādi-aviṣeṣit*

[die Lehre] aller Vedāntatexte verdient Glauben, weil
in der Aufforderung u. s. w. kein Unterschied.

Die Wesenheit des Brahman, welches den Gegenstand der Lehre bildet, haben wir erklärt. Jetzt nun ist zu untersuchen, in wie weit die Lehren, welche in den verschiedenen Vedāntatexten enthalten sind, von einander zu trennen sind oder nicht. — Aber haben wir nicht festgestellt, daß das Brahman, welches den Gegenstand dieser Lehren bildet, von allen Unterschieden des Früheren, Späteren u. s. w. frei, einheitlich und wie der Salzblock eines Geschmackses ist? Wie kann also da der Gedanke kommen, ob die Lehren über ihn verschieden oder nicht verschieden seien? Denn man kann doch nicht behaupten, daß es die Absicht des Vedānta 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 ver-

844

schiedenen Vedāntatexten mitgeteilt, so könnte nur eine derselben richtig, die andern hingegen würden falsch sein, und die Folge wäre der Verlust des Vertrauens auf den Vedānta. Es ist also nicht daran zu denken, daß in den einzelnen Vedāntatexten eine Verschiedenheit der Lehren über Brahman statthabe. Auch würde man sich bei ihnen nicht darauf berufen können, daß ihre Einheit in der Übereinstimmung der Anbefehlungen derselben liege, weil die Erkenntnis des Brahman ihrer Natur nach nicht anbefohlen werden kann. Denn die Erkenntnis des Brahman wird hervorgebracht durch die Belehrungen über Brahman, welche nicht als Endzweck eine Vorschrift haben, sondern bei Darlegung der Sache stehen bleiben, wie dieses der Lehrer ausgesprochen hat in den Worten: „jenes vielmehr wegen der Übereinstimmung“ (Sūtram 1, 1, 4). —

Aber wie kommt er denn dazu, hier eine Untersuchung über Verschiedenheit und Nichtverschiedenheit [der Lehren] anzustellen? — Wir antworten: hierin liegt kein Fehler, weil diese Untersuchung über Verschiedenheit und Nichtverschiedenheit der Lehren nur das attributhafte Brahman betrifft, so wie weiter auch den Prūṇa und anderes. | Hierbei ist nämlich ebenso gut wie bei den 845 Werken eine Verschiedenheit und Nichtverschiedenheit der Verehrungen möglich. Ja, diese Verehrungen bringen ebenso wohl wie die Werke teils sichtbare, teils unsichtbare Frucht, indes einige derselben sogar [im Jenseits] die vollkommene Erkenntnis und durch Vermittlung derselben die Stufenerlösung als Frucht bringen. Bei diesen Verehrungen ist eine Untersuchung wie die folgende am Platze, ob in den einzelnen Vedāntatexten eine Verschiedenheit der Lehren anzunehmen ist oder nicht.

Vorerst nun wollen wir an die [von Jaimini 2, 4, 8 angeführten] Gründe erinnern, welche für die Meinung des Opponenten sprechen. Zunächst können schon die Namen [der Vedaschulen] als Grund gelten, eine Verschiedenheit anzunehmen, wie es z. B. bei dem Worte „Licht“ [welches in der einen Schule das, in der andern jenes bedeutet] und andern der Fall ist. Ähnlich findet sich auch bei uns für die in den verschiedenen Vedāntatexten vorliegenden Lehren bald dieser, bald jener Name, indem man z. B. von einer Lehre des Taittiriyakam, | des Vājasaneyakam, des Kauthumakam. 846 des Kaushitakam, des Čāṭyāyanakam u. s. w. spricht. Weiter ist es auch die Verschiedenheit der Form, welche wie bekannt eine Verschiedenheit der Werke bedingt; z. B. da wo es heißt: „das Milchgebräu ist für die Viṣve Devāḥ, der Molkefrank für die „Vājin's,“ und anderwärts. Eine derartige Verschiedenheit in der Form findet sich auch bei uns. So erwähnen einige Vedaschulen bei der Fünf-Feuer-Lehre ein weiteres sechstes Feuer (Bṛh. 6, 2, 14), während andere derselben nur fünf kennen (Chānd. 5, 4—8). So werden bei dem Rangstreite der Organe als die Rede u. s. w. von einigen wenige (Chānd. 5, 1, 8—11), von andern mehrere

(Bṛih. 6, 1, 12) aufgezählt. Endlich kann da, wo es sich um zu 'Bewirkendes u. s. w. handelt, auch die Verschiedenheit der 'Observanz die Frage veranlassen, ob nicht eine Verschiedenheit 847 'der Werke anzunehmen sei. | Ähnlich findet sich auch bei uns eine 'Verschiedenheit der Observanz, z. B. bei dem Kopfgeübde [dem 'Gelübde, ein Becken mit glühenden Kohlen auf dem Kopfe zu 'tragen] der Anhänger des Atharva-Veda [welches nur in einer 'ihnen angehörigen Upanishad (Munḍ. 3, 2, 10) vorkommt]. In der- 'selben Weise kann man die übrigen [von Jaimini besprochenen] 'Gründe für eine Verschiedenheit, die Wiederholung u. s. w., je 'nach Lage der Sache auch an den verschiedenen Vedāntatexten 'durchführen. Sonach würde in den verschiedenen Vedāntatexten 'eine Verschiedenheit der Lehren vorliegen.' —

Auf diese Annahme erwidern wir, daß die Lehren sämtlicher Vedāntatexte Glauben verdienen und in dem einen wie in dem andern Texte für eben dieselben angesehen werden müssen. Warum? „weil in der Aufforderung u. s. w. kein Unterschied“. Der Zusatz „u. s. w.“ dient, um die [von Jaimini] in dem die endgültige Meinung enthaltenden Sūtram ausgeführten Gründe für die Nichtverschiedenheit, sofern es sich um das Vorkommen in einer andern Vedaschule handelt, hier heranzuziehen, und bedeutet, daß „[eine Ein- 848 ‚heit statthat] weil in [Zweck-] Verbindung, Form, Auf- ‚forderung und Benennung ein Unterschied nicht vorliegt“ (Jaim. 2, 4, 9). So wie nämlich bei dem einen Feueropfer ungeachtet der Verschiedenheit der Vedaschulen eine und dieselbe Bemühung des Menschen, nämlich daß er opfern solle, gefordert wird, ebenso findet sich auch hier, wenn es z. B. bei den Vājasaneyin's heißt: „fürwahr wer diesen ältesten und edelsten kennt“ (Bṛih. 6, 1, 1), eben dieselbe Aufforderung auch bei den Chandoga's (Chānd. 5, 1, 1). Und auch die Verbindung mit dem [zu erstrebenden] Zwecke ist in beiden Fällen die nämliche, indem es heißt: „der wird der älteste und edelste unter den Seinigen“ (Bṛih. 6, 1, 1; vgl. Chānd. 5, 1, 1). Und auch die Form der Lehre ist beiderseits die nämliche, | sofern es sich um die Wesenheit des Prāṇa handelt, welche mit den besonderen Attributen, daß er der älteste und edelste sei, ausgestattet ist. So wie nämlich die Opfermaterie und die Gottheit die Form des Opfers bedingen, ebenso bedingt das zu erkennende Objekt die Form der Erkenntnis, denn ihm entsprechend wird sie geformt. Endlich trägt diese Lehre vom Prāṇa beiderseits auch dieselbe Benennung. Somit hat man allen Vedāntatexten in Bezug auf ihre Lehren Vertrauen zu schenken; denn eben das Nämliche läßt sich an der Fünf-Feuer-Lehre (Bṛih. 6, Chānd. 5), an der Vaiçvānara-Lehre (Chānd. 5, 11 fg., Çatap. br. 10, 6, 1), an der Cāṇḍilya-Lehre (Chānd. 3, 14, Çatap. br. 10, 6, 3) u. s. w. nachweisen. Was aber die Gründe betrifft, welche, wie z. B. Name, Form u. s. w., scheinbar für eine Ver-

schiedenheit sprechen, so wurden diese bereits im ersten Teile von dem Sūtram an: „nicht wegen des Namens wird die Aufforderung „zu einer andern, weil er eine bloße Benennung“ (Jaim. 2, 4, 10), erledigt. Und auch hier werden wir den einen oder andern Unterschied, welcher Bedenken erregt, erledigen.

2. *bhedaṁ na! iti cen? na! ekusyaṁ api*

wegen der Verschiedenheit nicht, meint ihr? Nein!
auch bei einer!

‘Nun wohl’, könnte man sagen, ‘aber es geht doch nicht an, den Lehren aller Vedāntatexte Glauben zu schenken, weil dabei die näheren Bestimmungen (*gūṇa*) von einander abweichen. So z. B. erwähnen die Vājasaneyin’s da, wo sie die Fünf-Feuer-Lehre zur Sprache bringen, noch ein weiteres sechstes | Feuer, da wo es ⁸⁴⁹ heißt: „dessen Feuer ist das Feuer“ u. s. w. (Bṛih. 6, 2, 14); die Chandoga’s hingegen haben dieses Feuer nicht, sondern fassen zum Schlusse die Feuer nur in der Fünffzahl zusammen: „nun aber, der, welcher diese fünf Feuer kennt“ (Chānd. 5, 10, 10). Hier, wo die einen diese nähere Bestimmung haben und die andern nicht, kann doch nicht bei beiden eine und dieselbe Lehre vorliegen; auch läßt sich hier keine Zusammenfassung der Bestimmungen annehmen, weil dem die Fünffzahl entgegensteht. — Ähnlich steht es mit dem Rangstreite der Organe; hier erwähnen als von „dem besten“ verschieden die Chandoga’s die vier Organe, Rede, Auge, Ohr und Manas (Chānd. 5, 1, 8—11), während die Vājasaneyin’s noch ein fünftes Organ erwähnen: „fürwahr der Same, ist Prajāpati; der mehret sich an Nachkommenschaft und Vieh, wer Solches weiß“ (Bṛih. 6, 1, 6). Da hier eine Verschiedenheit in dem Mehr und Minder besteht, so liegt darin eine Verschiedenheit des zu Wissenden und mithin eine Verschiedenheit der Lehre vor, mit demselben Rechte, mit welchem durch die Verschiedenheit des Opfermaterials und der Gottheit eine Verschiedenheit des Opfers bedingt wird.’ —

Auf diese Annahme erwidern wir, daß diese Einwendung nicht zutrifft. Denn auch in dem Zusammenhange derselben Lehre ist eine derartige Abweichung der näheren Bestimmungen wohl möglich. Denn wenn auch das sechste Feuer nicht mit zusammengefaßt wird, so werden doch die fünf Feuer der Himmelswelt u. s. w. beiderseits anerkannt; daher hier keine Verschiedenheit der Lehre angenommen zu werden braucht, ebenso wie die Übernachtsfeier dadurch keine verschiedene wird, daß man dabei die sechzehnteilige Strophe gebraucht oder nicht gebraucht (vgl. p. 43, 1 Seite 12).

Erwähnt wird übrigens das sechste Feuer auch von den Chandoga's, nämlich da wo es heißt: „ist er dann gestorben, so tragen sie ihn
 850 „weg zu seiner Bestimmung | ins Feuer“ (Chând. 5, 9, 2). Was hingegen die Vâjasaneyin's betrifft, so heißt es bei ihnen, um die bei den fünf idealen (*sāmpādika*) Feuern aufgestellte Annahme des Brennholzes, Rauches u. s. w. wieder abzustellen: „bei demselben „[dem natürlichen Feuer] ist das Feuer oben das Feuer, und „das Brennholz das Brennholz“ u. s. w. (Bṛih. 6, 2, 14). Hier haben wir nur eine Aussage über solches, welches immerfort gilt (*nitya-anuvāda*). Oder auch man kann annehmen, daß diese Aussage gleichfalls dem Zwecke der Verehrung dient; und auch dann kann diese Bestimmung auch bei den Chandoga's mit herein- genommen werden. Hierdurch wird nicht etwa ein Widerspruch gegen die Fünzfahl zugelassen, denn diese Fünzfahl befaßt nur die idealen Feuer, ist eine Aussage über nicht immerfort Gül- tiges (lies *anitya-anuvāda*) und bildet auch keinen integrierenden Teil irgend einer Vorschrift; daher die Sache ohne Bedenken ist. — In derselben Weise kann man auch bei dem Rangstreite der Organe und anderwärts die überschüssige Bestimmung ohne Wider- spruch an der andern Stelle mit hinzunehmen. Wegen einer solchen Abweichung in dem Mehr und Minder ist keine Abweichung des zu Lehrenden und somit keine Abweichung der Lehre anzunehmen nötig, denn das Mehr und Minder bezieht sich nur auf einen ein- zeln Teil des zu Lehrenden, während das Meiste sowohl an dem zu Lehrenden als auch bei denen, die es lehren, übereinstimmt, daher hier eine Einheit der Lehre anzunehmen ist.

3. *sva-adhyāyasya, tathātvena hi samācāre 'dhikārāc ca; saravac ca tan-niyamaḥ*

nur für das Studium, weil es als so zu fassen in dem Sittenspiegel steht, und wegen des Vorhergehenden; und wie bei dem Fließopfer ist diese Einschränkung.

Wenn weiter behauptet wurde, daß deswegen eine Verschieden-
 851 heit der Lehre vorliege, weil die Ātharvanika's die Lehre in Be- ziehung mit dem Kopfgeübde (Muṇḍ. 3, 2, 11), setzen, | während die andern eine solche Beziehung nicht annehmen, so ist darauf zu erwidern, daß diese Observanz „nur für das Studium“, nicht für die Lehre Bedeutung hat. Dieses ergibt sich daraus, daß „als so zu fassen“ d. h. als eine Observanz beim Studium „in dem „Sittenspiegel“, d. h. in dem Buche, welches die Observanzen dieses Veda enthält, von den Anhängern des Atharva-Veda auch dieses

Gelübde unter den vedischen Gelübden erwähnt wird. Und auch daraus, daß es heißt: „dieses soll keiner studieren, der nicht das „Gelübde vollbringt“ (Mund. 3, 2, 11), ergibt sich, wegen des Wortes „dieses“, welches sich auf das Vorhergehende bezieht, und wegen des Wortes „studieren“, daß wir es hier mit einer Observanz zu thun haben, welche sich nur auf das Studium der eigenen Upanishad bezieht. — ‘Aber heißt es nicht dabei auch: „nur solchen lehre man dies Brahmanwissen, die regelrecht erfüllt „das Kopfgelübde“ (Mund. 3, 2, 10)? Wird hier nicht eine Verbindung desselben mit dem Brahmanwissen gelehrt, und wird nicht damit, da das Brahmanwissen allerwärts eines ist, auch die ‘genannte Observanz beigemischt?’ — Doch nicht! denn auch an dieser Stelle liegt in dem Worte „dies“ eine Einschränkung auf das Vorhergehende, und diese Berufung auf das Vorhergehende bezieht sich nur auf das eine Lehrbuch des Brahmanwissens, daher auch die Observanz nur mit dem einen Lehrbuche zu verbinden ist. „Und wie das Fliefsopfer ist diese Beschränkung“; hier wird auf einen Vergleich verwiesen. Wie nämlich die Fliefsopfer, d. h. die sieben Darbringungen von dem Sonnenopfer bis zu dem Hundertreisopfer, mit dem in den andern Veden gelehrt Dreihheits-Feuer nicht zu verbinden sind, sondern nur mit dem im Atharvan gelehrten Einheitsfeuer, somit nur auf die Anhänger des Atharva-Veda eingeschränkt werden, ebenso ist auch die in Rede stehende Observanz, indem sie nur mit einem bestimmten Studium zu verbinden ist, auf dieses allein einzuschränken. Auch daraus also läßt sich gegen die Einheit der [Brahman-]Lehre kein Einwurf erheben.

4. *darçayati ca*

852

auch lehrt er es.

„Auch lehrt“ der Veda die Einheit der Lehren, indem er in allen Vedāntatexten auf die Einheit des zu Lehrenden verweist, z. B. wenn es heißt: „ein Wort ist, des die Veden all gedenken“ (Kāth. 2, 15); — „ihn überdenken die Liederreichen [Recitierer des „Rigveda] in dem großen Preisliede, ihn die Ceremonienpriester „[des Yajurveda] bei dem Feuer, ihn die Melodiensänger [des „Sāmaveda] bei dem großen Gelübde“ (Ait. ār. 3, 2, 3, 12). Und wenn es im Kāthakam heißt: „ein großer Schreck ist's, ein gezückter Blitzstrahl“ (Kāth. 6, 2), so wird die hier als Ursache des Schreckens genannte Beschaffenheit Gottes im Taittiriyakam, um die Auffassung der Vielheitlichkeit zu rügen, herangezogen, indem es heißt: „wenn er hingegen in ihm eine Höhlung, ein anderes „annimmt, dann hat er Angst; es ist die Angst des, der sich weise

„dünket“ (Taitt. 2, 7). In ähnlicher Weise wird der im Vājasaneyakam (Çatap. br. 10, 6, 1, 10), als „eine Spanne lang“ vorstellig gemachte Vaiçvānara im Chāndogyam als etwas Bekanntes herangezogen in den Worten: „wer aber diesen Ātman so — als eine „Spanne lang — und als unmeßbar groß verehrt“ (Chānd. 5, 18, 1). In dieser Weise werden, weil alle Vedāntatexte Glauben verdienen, die an dem einen Orte vorkommenden Hymnen u. s. w. an andern Orten zur Anbefehlung der Verehrung ganz so herangezogen wie die Regel bei dem einzelnen Beispiele. Somit ist erwiesen, daß auch da, wo es sich um Verehrungen handelt, alle Vedāntatexte Glauben verdienen.

Zweites Adhikaraṇam.

853 5. *upasaṃharo 'rtha-abhedād vidhi-çeshavat samāne ca*

und bei der gleichen [Lehre] Zusammenfassung, wegen Ungetrenntheit des Zweckes, sowie bei den zum Kultus gehörigen.

Da somit die Glaubwürdigkeit aller Vedāntatexte in Bezug auf ihre Lehren feststeht, so ist für besondere Bestimmungen der Lehren, die an einem Orte vorkommen, auch anderwärts „bei der „gleichen“ Lehre eine „Zusammenfassung“ vorzunehmen, „wegen „Ungetrenntheit des Zweckes“. Denn derselbe Zweck, der für diese Bestimmungen an dem einen Orte für die speciellen Lehren maßgebend ist, derselbe bleibt es auch an andern Orten; denn beide Male hat man es mit einer und derselben Lehre zu thun. Daher hat eine „Zusammenfassung“ stattzufinden, „sowie bei den „zum Kultus gehörigen“, d. h.: sowie bei den zum Kultus gehörigen Pflichten des Feueropfers u. s. w. allerwärts ein und dasselbe Werk, z. B. das Feueropfer, vorliegt, und wegen dieser Ungetrenntheit des Zweckes eine Zusammenfassung zu bewerkstelligen ist, ebenso ist es auch hier. Wäre nämlich eine Verschiedenheit der Lehren anzunehmen, so würde, wo die Bestimmungen zu einer andern Lehre gehören, und ein Zusammenhang wie der zwischen Urform und Modifikation nicht vorliegt, diese Zusammenfassung nicht vorzunehmen sein; weil aber die Lehre nur eine ist, deswegen ist es nicht an dem. Übrigens wird dieses Sūtram, in welchem nur das Leitmotiv angedeutet wurde, von der Stelle: weil

„[diese Lehre] allerwärts die nämliche“ (Sûtram 3, 3, 10) an, seine nähere Ausführung erhalten.

Drittes Adhikaranam.

6. *anyathâtvaṃ çabdâd, iti cen? na! uviçeshât*

854

Andersheit wegen des Schriftwortes, meint ihr? Nein!
weil kein Unterschied.

Im Vâjasaneyakam heifst es: „da sprachen die Götter: wohlan, „lafst uns die Dämonen beim Opfer durch den Udgîtha [den zweiten „Abschnitt der Sâma-Liturgie] überwinden! Da sprachen sie zur „Rede: singe du für uns den Udgîtha! So sei es, sprach sie“ (Bṛih. 1, 3, 1—2). Weiter werden die Lebensorgane der Rede u. s. w. getadelt, weil sie von den Dämonen mit Übel durchdrungen wurden, und dann wird erzählt, wie man sich an den Mukhya Prâna wandte: „da sprachen sie zu diesem Prâna (Odem) im Munde: „singe du für uns den Udgîtha. — So sei es, sprach er. — Da „sang dieser Prâna für sie den Udgîtha“ (Bṛih. 1, 3, 7). — Ähnlich heifst es auch im Chândogyam: „da holten die Götter den Udgîtha „herbei; denn durch diesen, so sprachen sie, werden wir dieselben „überwinden“ (Chând. 1, 2, 1); und weiter werden die übrigen Lebensorgane getadelt, weil sie von den Dämonen mit Übel durchdrungen wurden; und dann wird ebenso erzählt, wie man sich an den Mukhya Prâna wandte: „da nun geschah es, dafs sie, was „dieser Odem im Munde (*mukhya prâna*) ist, den als den Udgîtha „verehrten“ (Chând. 1, 2, 7). — Hier wird an beiden Stellen vermittelst Verherrlichung des Prâna eine den Prâna betreffende Lehre und Vorschrift beabsichtigt. Dabei erhebt sich der Zweifel; ob hier | eine Verschiedenheit der Lehre vorliegt, oder etwa eine Einheit 855 der Lehre?

Angenommen also, 'es liege, der oben aufgestellten Regel entsprechend, eine Einheit der Lehre vor'. — Aber eine Einheit der Lehre ist doch nicht passend, weil eine Verschiedenheit des Vorgehens sich zeigt, indem anders die Vâjasaneyin's und anders die Chandoga's vorgehen. Denn die Vâjasaneyin's, wenn sie sagen: „singe du für „uns den Udgîtha“ (Bṛih. 1, 3, 2), betrachten den Prâna als den Vollbringer des Udgîtha; die Chandoga's hingegen betrachten ihn als den Udgîtha selbst, wenn es heifst: „ihn verehrten sie „als den Udgîtha“ (Chând. 1, 2, 7). Wie kann also hier eine Ein-

heit der Lehre vorliegen? — ‘Aber diese Einwendung ist nicht gültig. Denn wegen eines so geringen Unterschiedes geht die Einheit der Lehre nicht gleich verloren, da, wie man sieht, in den meisten Punkten kein Unterschied vorhanden ist. So z. B. darin, daß die Sache ausgeht von einem feindlichen Zusammentreffen von Göttern und Dämonen; daß die Absicht entsteht, die Dämonen zu überwinden; daß dabei an den Udgītha gedacht, und zu diesem Zwecke die Rede u. s. w. erwähnt wird; daß man sich nach ihrer Verwerfung an den Mukhya Prāna wendet, und daß durch seine Macht ein Zerstreuen der Dämonen erfolgt, wie das eines Erdklumpens, der auf einen Stein fällt; — alle diese Züge finden sich auf beiden Seiten gemeinsam. Und eine Verbindung des Prāna als Subjekt mit dem Udgītha als Prädikat liegt auch im Vājasaneyakam vor, da wo es heißt: „er ist fürwahr der Udgītha“ (Bṛih. 1, 3, 23). Somit hat man auch im Chāndogyam [den Prāna] als das Vollbringende anzusehen und folglich liegt hier eine Einheit der Lehre vor.’ —

856 7. *na vā, prakaraṇa-bhedāt, parovarīyastva-ādi-va*

oder [vielmehr] nicht, wegen Verschiedenheit des Vorhabens, sowie da, wo vorkommt, daß er der allervortrefflichste.

„Oder [vielmehr]“ es ist richtiger, hier nicht eine Einheit, sondern eine Verschiedenheit der Lehre anzunehmen; warum? „wegen Verschiedenheit des Vorhabens“, d. h. wegen Verschiedenheit des Unternehmens. In der That stellt sich dabei eine Verschiedenheit des Unternehmens heraus. Was zunächst das Chāndogyam betrifft, so wird in den Anfangsworten: „Om! diesen Laut verehere man „als den Udgītha“ (Chānd. 1, 1, 1), der Laut „Om“, welcher einen Bestandteil des Udgītha bildet, als das zu Verehernde gepriesen, und nach seiner Beschaffenheit als die allerfeinste Essenz u. s. w. geschildert. Hierauf heißt es: „über diesen Laut besteht folgende „Erzählung“ (Chānd. 1, 1, 10), womit die Stelle wiederum zu dem Laute „Om“ als einem Bestandteile des Udgītha zurücklenkt und vermittelt der Erzählung von den Göttern und Dämonen darlegt, wie man diesen [durch den Laut Om versinnbildlichten] Prāna als den Udgītha verehere. Wollte man nun hierbei unter dem Worte „Udgītha“ den ganzen Abschnitt [der Sāma-Liturgie, welcher den Namen Udgītha führt] und den Vollzieher desselben, nämlich den Priester Udgātar verstehen, so würde damit dem Eingange widersprochen werden, und in demselben bloß ein bildlicher Ausdruck zu sehen sein. Es muß aber in einer zusammenhängenden Stelle

der Schluß von dem Anfange in Abhängigkeit stehen. Somit haben wir hier eine Versinnbildlichung des Prāṇa vermittelt des einen Bestandteil des Udgītha bildenden Lautes „Om“ anzunehmen. — Was hingegen das Vājasaneyakam betrifft, | so liegt bei demselben 857 kein Grund vor, unter dem Worte Udgītha nur einen einzelnen Bestandteil desselben zu verstehen; vielmehr ist hier an den ganzen [Udgītha genannten] Abschnitt der Liturgie zu denken, und wenn es heißt: „singe du uns den Udgītha“ (Bṛih. 1, 3, 7), so wird hier der Vollbringer des Udgītha, nämlich der Priester Udgātar, bildlich als der Prāṇa vorgestellt, und dieses ist ein anderes Vorgehen. Und wenn dabei auch der Prāṇa und der Udgītha als Subjekt und Prädikat mit einander verbunden werden, so geschieht auch dieses nur zu dem Zwecke, den als den Priester Udgātar vorgestellten Prāṇa als die Seele aller Dinge zu lehren und reicht noch nicht hin, um eine Einheit der Lehre zu konstatieren. Und eben auch, weil dabei das Wort Udgītha [im Gegensatze zu der andern Stelle] den ganzen Abschnitt der Liturgie bedeutet, liegt hier die Sache anders. Auch darf man die Auffassung des Prāṇa als Udgātar nicht darum, weil die Sache unmöglich sei, abweisen, indem der Prāṇa wie als Udgītha, so auch als Udgātar nur zum Zwecke der Verehrung aufgewiesen wird. | Dieses aber ist nicht 858 unzutreffend, sofern der Udgātar sein Werk, das Singen des Udgītha, durch Anstrengung des Prāṇa (Odem) verrichtet. Und auch dieses sagt die Schrift ebendasselbst in den Worten: „durch die „Rede und durch den Odem (*prāṇa*) sang er den Udgītha“ (Bṛih. 1, 3, 24). Wo aber, wie hier, dasjenige, was gesagt werden soll, ein Verschiedenes ist, da darf man sich nicht durch die bloße äußere Form der Stelle dazu verleiten lassen, eine Gleichheit des Inhalts anzunehmen. So z. B. heißt es in der Stelle, welche von dem [versäumten Mond-] Aufgange (Taitt. saṃh. 2, 5, 5, 2), und in der, welche von dem Begehren nach Viehreichtum handelt: „man teile „die Reiskörner in drei Haufen“; und dabei heißt es auch in der Stelle von dem Begehren nach Viehreichtum: „die, welche von „mittlerer Größe sind, die soll man dem Geber Agni als einen „Reiskuchen in acht Schalen vorsetzen.“ Hier liegt eine Ähnlichkeit der Unterweisung vor, und gleichwohl ist das Unternehmen ein Verschiedenes; denn in der Stelle von dem Aufgange wird von den [betreffenden] Göttern abgegangen, während hingegen die Stelle von dem Verlangen nach Viehreichtum eine bloße Opfervorschrift ist. In ähnlicher Weise ist auch hier wegen der Verschiedenheit des Unternehmens eine Verschiedenheit der Lehre anzunehmen. „So „wie da, wo vorkommt, daß er der allervortrefflichste“, d. h. so wie, ungeachtet der Ähnlichkeit der Übertragung in der bildlichen Auffassung des höchsten Ātman, in der Stelle: „der Äther ist edler „als diese beiden, der Äther ist das höchste Ziel, er ist der aller- „vortrefflichste | Udgītha, er ist der unendliche“ (Chānd. 1, 9, 1), 859

die Verehrung des Udgītha, welcher durch die Attribute der höchsten Vortrefflichkeit u. s. w. ausgezeichnet wird, verschieden ist von derjenigen Verehrung des Udgītha, in welcher er durch die Attribute als der Mann im Auge und Sonne mit goldenem Barte u. s. w. ausgezeichnet wird (Chānd. 1, 6—7). So wie man also hier keine Zusammenfassung der beiderseitigen Attribute, wiewohl beides bei derselben Vedaschule vorkommt, anzunehmen hat, in ähnlicher Weise ist es auch der Fall bei derartigen Verehrungen, wo sie in verschiedenen Vedaschulen vorkommen.

8. *saṃjñā-taṣ cet? tad uktam; asti tu tad api*

wegen der Benennung, meint ihr? Darüber ist gesprochen; es findet sich vielmehr dieses auch.

Man könnte meinen, daß wegen der Einheit „der Benennung“ eine Einheit der Lehre hier anzunehmen sei, sofern beide Stellen bezeichnet werden als die „Lehre vom Udgītha“. Aber auch das geht nicht; denn „darüber ist gesprochen“, nämlich in den Worten: „oder [vielmehr] nicht wegen Verschiedenheit des Vorhabens, so wie da, wo vorkommt, daß er der allervortrefflichste (Sūtram 3, 3, 7). Daher bleibt hier eine Trennung das Richtigere, denn sie beruht auf dem Wortlaute des Schrifttextes. Die Einheit der Benennung hingegen ist dem Wortlaute des Schrifttextes fremd und wird nur wegen des Vorkommens des Wortes „Udgītha“ von den profanen Besprechern der beiden Stellen ihnen beigelegt. Eine solche Einheit der Benennung findet sich daher auch bei anerkannt Verschiedenem, wie z. B. der Name „Udgīthalehre“ auch bei den Verehrungen als der allervortrefflichste u. s. w. Ähnlich sind Feueropfer, Neumondsopfer, Vollmondsopfer u. s. w., wie sie in dem einen Buche der Kāthaka's vorkommen, anerkanntermaßen verschieden und tragen doch die einheitliche Benennung „Kāthakam“; und ebenso ist es hier. Wo hingegen kein derartiger Grund
860 für die Trennung vorliegt, | da kann allerdings aus der Einheit der Benennung auf Einheit der Lehre geschlossen werden, wie z. B. bei der Saṃvarga-Lehre (Chānd. 4, 3. Çatap. br. 10, 3, 3).

Viertes Adhikaraṇam.

9. *vyāpṭeç ca samañjasam*

und wegen der Durchdringung ist es zusammenstimmend.

In den Worten: „Om! diesen Laut verehere man als den Udgîtha“ (Chând. 1, 1, 1), werden die Worte „Laut“ und „Udgîtha“ als Subjekt und Prädikat mit einander verbunden. Dies ließe sich aus einer Übertragung, Absprechung, Einheit oder Bestimmung erklären, und es fragt sich, welche Annahme hier die richtige ist. — Eine Übertragung (*adhyāsa*) nimmt man da an, wo von zwei Dingen der Begriff des einen auf den Begriff des andern, ohne daß dieser aufgehoben würde, übertragen wird; hierbei bleibt von dem Dinge, auf welches der andere Begriff übertragen wird, der eigene Begriff bestehen, wenn schon ein anderer Begriff darauf übertragen wird (lies: *adhyastetarabuddhāv api*); ähnlich wie, wenn der Begriff des Brahman auf den Namen übertragen wird (vgl. Chând. 7, 1, 5), gleichwohl der Begriff Name bestehen bleibt und durch den Begriff Brahman nicht aufgehoben wird; oder auch, wie wenn z. B. der Begriff des Vishṇu auf die Abbilder desselben übertragen wird. In gleicher Weise könnte auch hier der Begriff des Udgîtha auf den Laut, oder der Begriff des Lautes auf den Udgîtha übertragen sein. — Eine Absprechung (*apavāda*) liegt da vor, wo bei einem Dinge der ihm früher beigelegte Begriff als ein falscher erkannt wird, und der später über dasselbe entstandene, der Sache entsprechende Begriff den früher beigelegten falschen Begriff aufhebt. So z. B. wird der Begriff des Selbstes bei dem Aggregate des Leibes und der Sinne durch den an dem wirklichen Selbstes (*ātmani eva*) gewonnenen Begriff des Selbstes, welcher hinterher mittels der in den Worten „das „bist | du“ (Chând. 6, 8, 7) liegenden, sachgemäßen Erkenntnis 861 entsteht, zunichte; so auch wird der falsche Begriff über die Himmelsrichtungen durch den sachgemäßen Begriff über die Himmelsrichtungen vernichtet. In gleicher Weise könnte auch hier der Begriff des Udgîtha durch den des Lautes oder der des Lautes durch den des Udgîtha vernichtet werden. — Eine Einheit (*ekatvam*) hinwiderum nehmen wir an, wenn die Worte Laut und Udgîtha ihrem Sinne nach nicht übereinander hinausreichen, wie es z. B. bei den Benennungen: „Höchster der zweimal „Geborenen“, „Brahmane“, „irdischer Gott“, der Fall ist. — Eine Bestimmung (*viçeshanām*) endlich würde es sein, wenn der Laut

„Om“, welcher in allen Veden sich findet, indem er vorgenommen wird, auf die Sphäre des Udgithapriesters eingeschränkt wird; ähnlich wie wenn man sagt: bringe mir dort diejenige Lotosblume, welche blau ist. Ebenso könnte es auch hier heißen: derjenige Laut Om, welcher der Udgitha ist, den soll man verehren. — In dieser Weise stellen sich, wenn man die grammatische Verbindung der beiden Worte untersucht, die genannten Möglichkeiten ein. Da nun ein Grund, sich für das eine oder andere zu entscheiden, nicht vorzuliegen scheint, so könnte man annehmen, 'dafs die 'Sache unentschieden sei'. — Hierauf antwortet der Lehrer: „und „wegen der Durchdringung ist es zusammenstimmend“. Das Wort „und“ vertritt hier die Stelle des Wortes „aber [vielmehr]“ und hat den Zweck, die drei gegnerischen Meinungen abzulehnen. Nämlich drei der genannten Meinungen werden hier mißbilligt und verworfen, und die vierte Meinung, nämlich dafs es eine Bestimmung sei, wird gebilligt und angenommen. — Was zunächst die Übertragung betrifft, so würde bei ihr derjenige Begriff, welcher auf einen andern übertragen wird, seinen Namen in bildlichem Sinne führen, und dafür müßte ein Lohn als Zweck angegeben sein. Meint ihr, ein solcher Lohn liege vor, weil es heiße: „fürwahr der wird zu einem Erlanger der Wünsche“ u. s. w. (Chând. 1, 1, 7), so bestreiten wir das, weil hier von einem Lohne für etwas anderes die Rede ist, denn es ist der Lohn für das Anschauen des [vorher, Chând. 1, 1, 6 beschriebenen] Erlangens

862 u. s. w., | nicht aber für die Übertragung des Udgitha. — Auch bei der Absprechung würde in gleicher Weise der Lohn fehlen. Meint ihr, der Lohn bestehe in der Aufhebung der falschen Erkenntnis, so bestreiten wir das, weil eine Verknüpfung derselben mit dem Ziele des Menschen hier nicht zu ersehen ist. Auch kann niemals der Begriff des Lauten Om oder der Begriff des Udgitha bei den betreffenden Worten aufgehoben werden. Übrigens hat die Stelle auch gar nicht den Zweck, die Wesenheit einer Sache zu lehren, sondern sie enthält nur eine Vorschrift der Verehrung. — Endlich ist auch die Annahme der Einheit nicht zulässig; denn dann wäre der Gebrauch beider Worte zwecklos, da schon eines allein die beabsichtigte Sache ausdrücken würde. Hierzu kommt, dafs für den Laut Om, soweit er der Sphäre des Hotar oder der Sphäre des Adhvaryu angehört, die Bezeichnung als Udgitha nicht zutreffen würde, und dafs ferner der Laut Om auch nicht einmal auf den ganzen zweiten Abschnitt des Sâman, welcher Udgitha heifst, anwendbar sein würde, so dafs man für beide eine Identität des Sinnes annehmen dürfte. Es bleibt somit nur übrig, sich dafür zu entscheiden, dafs er eine nähere Bestimmung sei. Nämlich „wegen der Durchdringung“, d. h. weil dieser Laut allen Veden gemeinschaftlich ist, und damit nicht der Laut als ein solcher, alldurchdringender, hier angewendet werde, darum

wird der Laut durch das Wort Udgītha näher bestimmt, damit auf diese Weise der Laut Om als ein Bestandteil des Udgītha aufgefaßt werde. — 'Aber liegt nicht auch bei dieser Annahme gleichfalls eine uneigentliche Bezeichnung vor, sofern das Wort 'Udgītha den Sinn eines einzelnen Bestandtheiles desselben hat?' — | Allerdings! aber auch bei einer uneigentlichen Bezeichnung 863 ist eine gröfsere oder geringere Annäherung wohl möglich; bei der Annahme der Übertragung nun würde der Begriff einer andern Sache auf eine ganz andere übertragen werden, und die Metapher wäre eine sehr fern liegende; bei der Annahme der Bestimmung hingegen ist die Metapher eine naheliegende, sofern dabei nur durch das Ganze ein einzelner Teil desselben bezeichnet wird. Und die Worte, welche von Komplexen gebraucht werden, die finden ja auch, wie z. B. bei dem Tuche und dem Dorfe, ihre Anwendung auf die einzelnen Bestandteile [die Fäden und die Bewohner]. Also „wegen der Durchdringung ist es zusammenstimmend“, d. h. unanfechtbar, dafs in dem Worte „Udgītha“ eine nähere Bestimmung des Wortes „Om“ liegt.

Fünftes Adhikaranam.

10. sarva-abhedād anyutra ime

weil [diese Lehre] allerwärts die nämliche, gelten
[auch] anderweit jene [Bestimmungen].

In der Schule der Vājasaneyin's und der Chandoga's wird in der Stelle vom Rangstreite der Organe die Verehrung des Prāna, welcher als der edelste bezeichnet wird, gelehrt, und hierbei wird von der Rede und den übrigen gesagt, dafs ihnen die Eigenschaften, die reichste u. s. w. zu sein, zukommen; und diese Eigenschaften werden dann weiter auf den Prāna übertragen, indem es heifst: „denn „dafs ich die reichste bin, dadurch bist du der reichste“ u. s. w. (Bṛih. 6, 1, 14. Chānd. 5, 1, 13). Nun kommt aber auch in andern Vedaschulen, | in der der Kaushitakin's u. s. w., der Rangstreit der 864 Organe vor, und hierbei heifst es: „nun folgt das Ergreifen der „Höchstheit: es geschah, dafs diese Gottheiten sich um den Vorrang stritten“ u. s. w. (Kaush. 2, 14). Bei dieser Gelegenheit wird gleichfalls vom Prāna gelehrt, dafs er der edelste sei; hingegen jene Eigenschaften, dafs er der reichste u. s. w. sei, werden nicht von ihm erwähnt. Hier erhebt sich der Zweifel, ob jene

Eigenschaften, der reichste u. s. w., zu sein, welche nur an einigen Stellen vorkommen, auch bei den andern hinzuzufügen sind, oder nicht? — Angenommen also, 'sie seien nicht hinzuzufügen; warum? weil dabei das Wort „also“ gebraucht wird. So heißt es: „wer, „dieses also wissend, an dem Prāna den Vorrang erkannt hat“ (Kaush. 2, 14), wobei, wie auch sonst vielfach, durch das Wort „also“ der zu wissende Gegenstand bezeichnet wird. Nun bezieht sich aber das Wort „also“ auf etwas Nahestehendes und kann nicht auf eine ihm entsprechende Eigenschaft verweisen, die in einer andern Vedaschule vorkommt. Somit muß eine nichts zu wünschen übrig lassende Vollständigkeit schon durch die in dem Zusammenhang der Stelle selbst genannten Eigenschaften gegeben sein'. — Auf diese Annahme entgegnet der Lehrer: „jene“ Eigenschaften, daß er der reichste sei u. s. w., müssen, obwohl sie nur an einigen Stellen vorkommen, doch auch bei den andern hinzugefügt werden; warum? „weil sie allerwärts die nämliche“; d. h. jene eine Lehre vom Prāna wird allerwärts als die nämliche wiedererkannt, wie man an der Gleichmäßigkeit in Bezug auf den Rangstreit der Organe ersieht. | Liegt aber hier eine Identität der Lehre vor, so ist es unumgänglich, daß man die an der einen Stelle erwähnten Eigenschaften an den andern hinzudenkt. — Aber es wurde doch gesagt, daß das Wort „also“ an der einen und andern Stelle unabhängig von einander die ihm entsprechenden Beschaffenheiten als das zu Wissende bestimmt'. — Hierauf ist zu erwidern: wenn auch durch das Wort „also“, welches zum Brāhmaṇam der Kaushitakin's gehört, eine Eigenschaft, welche im Brāhmaṇam der Vājasaneyin's vorkommt, nicht bezeichnet werden kann, weil sie nicht in seiner Nähe steht, so wird doch diese Eigenschaft für dieselbe Erkenntnis durch dasjenige Wort „also“ befaßt, welches in dem Brāhmaṇam der Vājasaneyin's (Bṛih. 6, 1, 14) vorkommt. Hierauf beruht es, daß die Eigenschaften, welche in einem andern Vedatexte, der jedoch von der nämlichen Lehre handelt, vorkommen, von den in dem eigenen Vedatexte vorkommenden Eigenschaften nicht zu trennen sind. Hieraus folgt keineswegs, daß das Schriftmäßige aufgegeben und Schriftwidriges angenommen sei. Denn die Eigenschaften, welche in dem einen Texte vorkommen, gelten für alle Texte, sofern der Träger dieser Eigenschaften der nämliche bleibt. Denn wenn z. B. Devadatta, der in seinem Lande durch die Eigenschaften der Tapferkeit u. s. w. berühmt ist, in ein anderes Land kommt, dessen Bewohner die Eigenschaften der Tapferkeit u. s. w. an ihm nicht bemerken, so ist er darum doch nicht jener Eigenschaften ermangelnd. So wie in diesem Falle die Eigenschaften des Devadatta auch in dem fremden Lande aus dem näheren Umgange mit ihm zu erkennen sind, ebenso läßt sich aus der näheren Art der Behandlung erkennen, daß die in dem einen Vedatexte zur Verehrung empfohlenen

Eigenschaften auch in dem anderen Vedatexte hinzuzufügen sind. Somit folgt, daß man die auf die nämliche Sache sich beziehenden Qualitäten, auch wenn sie nur an der einen Stelle genannt werden, doch an allen Stellen hinzudenken muß.

Sechstes Adhikaranam.

11. *ānanda-ādayah pradhānasya*

866

die Wonne u. s. w. [gelten] von dem Hauptgegenstande.

An den Schriftstellen, welche den Zweck haben, die Natur des Brahman darzulegen, werden als Eigenschaften des Brahman bald die Wonneartigkeit, bald das Bestehen aus Erkenntnis, bald die Allgegenwart, bald die Allbeseelung und derartige mehr genannt. Hierbei erhebt sich die Frage, ob die Wonneartigkeit und die übrigen [genannten] Eigenschaften des Brahman als solche, als welche sie vorkommen, jedesmal nur da, wo sie vorkommen, für gültig zu halten sind, oder ob sie alle allerwärts gelten. Auf die Annahme, 'daß diese Eigenschaften nur für den jedesmaligen Teil der Schrift Geltung haben', ist zu erwidern: „die Wonne u. s. w. „[gelten] von dem Hauptgegenstande“, d. h. von dem Brahman, als Eigenschaften desselben alle an allen Orten; warum? wieder, „weil „die Lehre allerwärts die nämliche“ (Sūtram. 3, 3, 10). Denn darin ist kein Unterschied, daß es allerwärts einer und derselbe „Hauptgegenstand“ ist, um dessen Bestimmungen es sich handelt, nämlich das Brahman. Darum ist die Allgemeingültigkeit der [genannten] Eigenschaften des Brahman aus demselben Grunde festzuhalten, welcher an dem im vorigen Adhikaranam vorkommenden Beispiele von der Tapferkeit u. s. w. des Devadatta erläutert wurde. — 'Aber muß man nicht, wenn dem so ist, | auch die übrigen 867 [in der Stelle von dem „Wonneartigen“, Taitt. 2, 5] vorkommenden Eigenschaften alle an allen Stellen beimischen? Denn es heißt doch im Taittiriyakam, da wo von dem wonneartigen Ātman die Rede ist, weiterhin: „Liebes ist sein Haupt, Freude seine rechte Seite, Freudigkeit seine linke Seite, Wonne sein Leib, Brahman „sein Unterteil, seine Grundlage“ (Taitt. 2, 5)'. — Hierauf lautet die Antwort:

12. *priya-śirastva-ādi-aprāptir, upacaya-apacayau hi bhede*

dafs Liebes sein Haupt u. s. w. sei, ist nicht [allgemein] gültig; denn ein Mehr und Minder besteht nur in [dem Bereiche] der Vielheit.

Die im Taittirīyakaṃ vorkommenden Eigenschaften, dafs „Liebes „sein Haupt“ u. s. w. sei, sind an andern Stellen nicht gültig, weil Eigenschaften wie Liebes, Freude, Freudigkeit und Wonne, mögen sie sich nun aufeinander oder auf einen andern als Genießer beziehen, von der Art sind, dafs sich ein Mehr und Minder an ihnen zeigt; ein Mehr und ein Minder aber sind nur da möglich, wo es eine Vielheit giebt; das Brahman aber ist frei von der Vielheit, wie die Schriftstelle: „eines nur und ohne zweites“ (Chând. 6, 2, 1) und andere beweisen. Überhaupt sind die Bestimmungen, dafs „Liebes sein Haupt“ u. s. w. sei, gar keine Eigenschaften des Brahman, sondern sie sind nur Eigenschaften seiner Hülle (*koṣa*), wie wir dies an der Stelle „der Wonneartige wegen der Häufigkeit“ (Sūtram 1, 1, 12—19) nachgewiesen haben.* Auch werden sie bei dem höchsten Brahman nur als ein Mittel gebraucht, um die Gedanken auf dasselbe zu lenken, nicht um dasselbe zu schildern; und dies ist noch ein Grund mehr dafür, dafs diese Eigenschaften, „Liebes ist sein Haupt“ u. s. w. anderwärts nicht gültig sind. Wenn aber der Lehrer speciell diese als Eigenschaften des Brahman in

868 Betracht zieht, | so geschieht es, weil er sie als Beispiel einer allgemeinen Regel betrachtet, und darum zeigt, wie „Liebes ist sein „Haupt“ u. s. w. nicht allgemein gültig sind. Diese Regel nun betrifft auch andere dem Brahman beigelegte Eigenschaften, welche zum Zwecke der Verehrung an ihm aufgezeigt werden, und gilt in allen Fällen, wo Brahman z. B. als „Behälter des Glückes“ (vgl. Mupd. 3, 2, 1), als „wahre Wünsche habend“ (Chând. 8, 7, 1) u. dgl. betrachtet wird. Denn wenn auch das zu verehrende Brahman eine Einheit ist, so findet doch je nach der Verschiedenheit des Vorgehens eine Verschiedenheit der Verehrung statt, und hierbei dürfen die in dem einen Falle vorkommenden Eigenschaften nicht auf den andern Fall übertragen werden. Es ist damit ähnlich, wie wenn zwei Gattinnen den einen Gatten bedienen, die eine mit dem Fliegenwedel, die andere mit dem Sonnenschirm. Ebenso wie hierbei der, welchem gedient wird, einer ist, und dabei in der

* Die hier vertretene Auffassung steht in Einklang mit den Ausführungen zu Sūtram 1, 1, 12—19, Seite 49—55; nicht aber mit dem, was, im Anschlusse daran, Seite 55—60 ohne Zweifel von anderer Hand eingeschoben worden ist.

Verschiedenheit des Dienens zugleich eine Verschiedenheit von Verhältnissen [an demselben] gegeben ist, ebenso ist es auch in unserem Falle. Denn das Mehr und Minder von Qualitäten kommt, weil es das vielheitliche Treiben voraussetzt, zwar wohl dem attributhaften Brahman, nicht aber dem attributlosen höchsten Brahman zu. Darum haben solche Eigenschaften wie „Wahres wünschend“ u. s. w., wenn sie nur an einzelnen Stellen vorkommen, nicht an allen Stellen Gältigkeit.

13. *itare tu, artha-sāmānyāt*

hingegen die übrigen, wegen der Identität des Zweckes.

Was „hingegen die übrigen“ Eigenschaften, die Wonne u. s. w. betrifft, welche die Wesensbeschaffenheit des Brahman darlegen sollen, so liegt bei ihnen die Sache anders, indem dieselben „wegen der Identität des Zweckes“, d. h. wegen der Einheit des zu lehrenden Brahman als ihres Trägers, alle an allen Orten Gältigkeit behalten; weil sie [nicht eine Verehrung, sondern] nur und allein die Erkenntnis zum Zwecke haben.

Siebentes Adhikaraṇam.

14. *ādhyānāya, prayojana-abhāvāt*

869

zum Zwecke der Meditation, weil kein Motiv vorhanden.

Es heisst im Kāthakam: „den Sinnen überlegen sind die „Dinge, den Dingen überlegen ist das Manas“, und wie es weiter heisst: „dem Geiste ist nichts and'res überlegen, er ist das Endziel, er der höchste Gang“ (Kāth. 3, 10 fg.). Es erhebt sich die Frage, ob hierbei alle die Genannten, die Dinge u. s. w., immer eines höher als das andere erscheinen sollen, oder ob der Zweck nur der ist, den Geist als höher als alle Vorhergenannten hinzustellen? — Man könnte denken, 'dafs alle die Genannten, eines immer höher als das andere, hingestellt werden sollen; denn die Schrift sagt ja, dafs dieses höher als das und jenes höher als dieses sei'. — Aber geht nicht darüber, dafs viele Dinge als höher bezeichnet werden sollen, die Einheit des Gedankens ver-

loren? — 'Das schadet nicht, weil es möglich ist, daß die Stelle mehrere Gedanken enthält, und daß diese mehreren Gedanken den Zweck haben, von mehreren Dingen zu lehren, daß sie über andere erhaben sind. Somit wird hier von jedem dieser Dinge gelehrt, daß es anderen überlegen sei'. — Auf diese Annahme erwidern wir: es ist vielmehr so, daß nur der Geist als über alle jene andern erhaben hingestellt werden soll, nicht aber soll gelehrt werden, daß jedes einzelne überlegen über andere sei; warum? „weil kein Motiv vorhanden“, d. h. es ist kein Motiv ersichtlich oder aus der Schrift zu entnehmen, wegen dessen auch die andern als überlegen gelehrt werden sollten; was hingegen den Geist betrifft, so ist für die Darstellung seiner Überlegenheit über die Sinne u. s. w. und
 870 seiner Befreiheit von der ganzen Masse des Unheils | u. s. w. allerdings ein Motiv vorhanden, nämlich die Erlangung der Erlösung. Und dem entsprechend sagt die Schrift: „wer ihn erkannt hat, dem wird Erlösung aus des Todes Rachen“ (Kāth. 3, 15). Auch daraus, daß die Möglichkeit, es gebe ein höheres als den Geist, geleugnet, und daß durch die Bezeichnung des Geistes als „Endziel“ das Interesse auf den Geist gelenkt wird, ergibt sich, daß die Aufzählung der Reihenfolge des Früheren und Späteren nur den Zweck hat, auf den Geist hinzuführen. Dieses geschieht „zum Zwecke der Meditation“, d. h. [wie Çāṅkara meint] zum Zwecke der auf die Meditation hin erfolgenden vollkommenen Erkenntnis. Nämlich nur um der vollkommenen Erkenntnis willen wird hier auf die Meditation verwiesen, nicht so, daß die Meditation der eigentliche Zweck wäre.

15. *ātma-çabdāc ca*

auch wegen des Wortes *Ātman*.

Auch deswegen hat jene Aufzählung der Reihenfolge der Sinne u. s. w. nur den Zweck, auf den Geist hinzuführen, weil von der Schrift in den Worten (Kāth. 3, 12):

„In allen Wesen weilt verborgen er
 „Als *Ātman* und tritt nicht ans Licht hervor.
 „Zu schau'n ist er durch äußerstes Verständnis,
 „Durch feinstes Solchen, die das Feine schau'n“, —

der in Rede stehende Geist als der „*Ātman*“ bezeichnet wird; woraus folgt, daß alle die übrigen für das, was nicht *Ātman* ist, erklärt werden sollen. Darum lehrt auch nur von ihm die Schrift, daß er schwer erkennbar und nur durch sehr sorgsames Denken erreichbar sei, und verordnet als Mittel ihn zu erkennen die Meditation in den Worten: „es hemme Rede samt Verstand der

„Weise“ (Kāth. 3, 13). Übrigens haben wir dies bereits besprochen an der Stelle: „auch das Gefolgerte sei nach Einigen“ (Sūtram 1, 4, 1). In dieser Weise ist aus der Schrift (Kāth. 3, 13) eine Überlegenheit über die mannigfaltigen [andern] Behälter (lies: *anekaprakārāyātīṇaḥ*) nur für den Geist |, nicht für die übrigen zu 871 entnehmen. Und auch wenn es heißt: „der hat des Weges letztes „Ende, des Vishṇu höchsten Schritt erreicht“ (Kāth. 3, 9), so erhebt sich die Frage, was wohl „des Weges letztes Ende, des Vishṇu „höchster Schritt“ sein könne? Und um auf diese Frage zu antworten, unterzieht sich die Schrift der Bemühung, die Sinne u. s. w. durchzugehen und dadurch die Belehrung über den „höchsten „Schritt“ mitzuteilen.

Achtes Adhikaraṇam.

16. *âtma-grihitir itaravad uttarât*

Nehmung des Âtman, wie anderweit, wegen des Folgenden.

Es heißt im Aitareyakam: „wahrlich diese Welt war zu Anfang der Âtman allein; es war nichts anderes da, die Augen aufzuschlagen. Er beabsichtigte: «ich will nun Welten schaffen». Da schuf er diese Welten; [es sind:] die Flut, die Strahlen, der Tod, die Gewässer“ u. s. w. (Ait. 1, 1, 1). Hier erhebt sich der Zweifel, ob unter dem Worte „Âtman“ an dieser Stelle der höchste Âtman zu verstehen ist oder irgend ein anderer.

Angenommen also, 'es könnte nicht der höchste Âtman sein, welcher mit dem Worte „Âtman“ hier bezeichnet wird; warum? wegen des Zusammenhangs der Stelle'. — Aber ist es nicht vielmehr gerade der Zusammenhang der Stelle, welcher auf den höchsten Âtman sich bezieht, sofern in ihr die Einbeit des Âtman vor der Weltschöpfung behauptet, und sein nach vorherigem Beabsichtigen erfolgendes Schaffen erwähnt wird? — 'Nein', so könnte man sagen. | 'denn es ist nur von einer Schöpfung der Welten die 872 Rede; denn wo der höchste Âtman als Schöpfer vorkommt, da muß zuerst die Schöpfung der Elemente (*mahâbhûta*) erwähnt werden; hier hingegen ist sogleich von einer Schöpfung der Welten die Rede; die Welten aber sind specielle Zusammenstellungen aus den Elementen, wie denn ja auch in unserer Stelle die Flut u. s. w. für die Welten [Welträume] erklärt werden, in den Worten: „jenes ist die Flut jenseits des Himmels“ u. s. w. (Ait. 1, 1, 2). Die

‘Schöpfung der Welträume aber wird, wie aus der Schrift und Smṛiti zu ersehen, von irgend einem dem höchsten Gotte untergebenen Götterherrn (*īvara*) bewirkt (vgl. darüber Sūtram 1, 3, 30, Seite 178, 180). In diesem Sinne sagt eine Schriftstelle: „zu Anfang war diese Welt der Ātman allein in Menschengestalt“ u. s. w. (Bṛih. 1, 4, 1). Und auch die Smṛiti sagt (Mārkaṇḍeya-purāṇam 45, 64):

„Er ist der Körperträger erster,
 „Er wird der Puruṣa (Mensch) genannt,
 „Der Erstlingsbildner aller Wesen,
 „Der als Gott Brahmān anfänglich entstand“;

und auch die Aitareya's erwähnen in einem früheren Abschnitte, da wo es heißt: „nunmehr die Schöpfung des Samens; der Same des Prajāpati sind die Götter“ (Ait. ā. 2, 1, 3, 1), daß die Schöpfung der mannigfachen Welt nur ein Werk des Prajāpati ist. Auch von diesem wird nämlich das Wort „Ātman“ gebraucht; z. B. wenn es heißt: „zu Anfang war diese Welt der Ātman allein in Menschengestalt“ (Bṛih. 1, 4, 1). Und auch wenn von ihm behauptet wird, daß er vor der Weltschöpfung eine Einheit gewesen sei, so läßt sich dieses relativ, nämlich in Beziehung auf seine eigenen Umwandlungen, verstehen. Und auch das Beabsichtigen ist bei ihm, da er für geistig zu halten ist, angemessen. | Endlich auch, wenn es heißt: „diesen führte er eine Kuh vor, . . . diesen führte er ein Pferd vor, . . . diesen führte er einen Menschen vor; sie aber sprachen“ (Ait. 1, 2, 2—3), so werden in diesen Worten mancherlei Thätigkeiten dem Ātman beigelegt, wie sie nur bei den empirischen, mit Unterschiedlichkeiten behafteten Ātman's vorzukommen pflegen. Deswegen scheint auch hier irgend ein mit Unterschiedlichkeiten behafteter Ātman verstanden werden zu müssen. —

Auf diese Annahme erwidern wir, daß es nur der höchste Ātman sein kann, welcher hier zu verstehen ist, „wie anderweit“: d. h.: ebenso gut wie in andern Schriftstellen von der Welt-schöpfung, z. B. in der Stelle: „fürwahr aus diesem Ātman ist der „Äther entstanden“ (Taitt. 2, 1), der höchste Ātman zu verstehen ist, — und ebenso gut wie anderweit, beim weltlichen Gebrauche des Wortes Ātman, unter dem Ātman im eigentlichen Sinne nur die innere Seele verstanden werden darf, — ebenso muß es auch hier sein. Wenn hingegen in der Stelle: „zu Anfang war diese „Welt der Ātman allein“ (Bṛih. 1, 4, 1), ihm unter anderm die Menschengestalt, also eine ihm fremde Bestimmung, beigelegt wird, so mag man hier an einen mit Unterschieden behafteten Ātman denken; an unserer Stelle aber ergibt sich auch aus dem weiter Folgenden eine Bestimmung, welche nur an den höchsten Ātman zu denken erlaubt. sofern es weiter heißt: „er beabsichtigte: ich will

„nun Welten schaffen. Da schuf er diese Welten“ u. s. w. (Āit. 1, 1). Darum ist es richtig, vielmehr ihn hier zu verstehen.

17. *anvayād, iti cet? syād! avadhāranāt*

wegen des Zusammenhanges, meint ihr! Doch! wegen der Versicherung.

Wenn weiter behauptet wurde, daß wegen des Zusammenhanges der Stelle nicht der höchste Ātman verstanden werden dürfe; so widerspricht dem der Lehrer, indem er sagt: „doch, wegen der „Versicherung“; d. h. es muß doch richtig sein, hier den höchsten | Ātman zu verstehen; warum? „wegen der Versicherung“; denn 874 nur wenn man den höchsten Ātman versteht (lies: *-grahane*), kann die Versicherung, daß der Ātman vor der Weltschöpfung eine Einheit gebildet habe, zu Rechte bestehen, und im andern Falle würde dieses ohne Berechtigung dastehen. Wenn aber weiter nur von einer Schöpfung der „Welträume“ geredet wird, so fassen wir dies so, daß sie als eine Folge der aus andern Schriftstellen bekannten Schöpfung der Elemente anzusehen ist; und es ist damit ebenso wie bei der Stelle: „dasselbige erschuf das Feuer“ (Chānd. 6, 2, 3), welche wir so auffaßten, daß die aus andern Schriftstellen bekannte Schöpfung des Äthers und Windes als ihr vorhergegangen zu betrachten war (vgl. Sūtram 2, 4, 1 fg). Nämlich wo in Bezug auf denselben Gegenstand in irgend einer Schriftstelle eine Bestimmung vorkommt, da ist diese bei den andern Schriftstellen zu ergänzen. Wenn man ferner in den Worten: „diesen führte er eine Kuh vor“ u. s. w. (Āit. 1, 2, 2), dem Ātman specielle Handlungen zugeschrieben findet, so muß man auch dieses so auffassen, daß es zusammenstimmt mit den Behauptungen über das, worauf es eigentlich ankommt. Dasjenige nämlich, worauf es hier ankommt, kann nicht die Erzählung der ganzen Legende sein, weil eine Annahme derselben den Zweck des Menschen nicht fördern würde. Vielmehr ist dasjenige, worauf es ankommt, nur die Lehre, daß Brahman die Seele ist. Darum lehrt die Stelle zunächst die Schöpfung der Welträume, nämlich der Flut u. s. w., und der Welthüter, des Agni u. s. w., und geht dann auf die Organe und den Leib als den Träger der Organe über, um sodann weiter zu zeigen, wie eben jener Weltschöpfer, in der Erwägung: „wie könnte dies wohl ohne mich bestehen“ (Āit. 1, 3, 11), in diesen Leib eingeht, indem es heißt: „er öffnete hier diese „Scheitelnah und ging durch diese Pforte hinein“ (Āit. 1, 3, 12). Und wiederum heißt es: „[er erwog:] wenn | der Rede das Reden, 875 „wenn dem Odem das Atmen eigen ist“ u. s. w., — hier wird

die Thätigkeit der Organe von ihm unterschieden, — „wer bin „denn aber ich?“ (Ait. 1, 3, 11). Und nachdem er also erwogen hatte, „da erkannte er, daß diese [seine] Person das von Brahma-man Durchsetztete“ [*brahma-tatamam* angeblich für *brahma-tata-tamam*; vgl. *durnishprapatarām*, Chänd. 5, 10, 6, oben Seite 497] „sei“ (Ait. 1, 3, 13), — wodurch die Anschauung, daß der Âtman das Brahman ist, ihre Bestätigung erhält. Und wenn es weiter heisst: „er ist Brahman, er ist Indra“ und hierbei das gesamte vielheitliche Sein mitsamt den Elementen aufgezählt, und sodann gesagt wird: „alles dieses hat die Erkenntnis als „Lenkerin, ist in dem Erkennen gegründet; die Erkenntnis als „Lenkerin habend ist diese Welt, die Erkenntnis als Grundlage „habend; das Erkennen aber ist brahmānhaft (*brahman*)“ (Ait. 3, 3), so bestätigen diese Worte die Anschauung, daß der Âtman (die Seele) das Brahman ist. Somit liegt an dieser Stelle ohne Widerrede eine „Nehmung des Âtman“ (Sūtram 3, 3, 16) vor.

* * *

Hier folgt noch eine andere Anlegung [der Sūtra's 3, 3, 16—17]:

âtma-grihîtir itaravad uttarât

„Nehmung des Âtman, wie anderweit, wegen des Folgenden.

Wenn es im Vājasaneyakam heisst: „was ist das für ein Selbst „(âtman)? — Es ist unter den Lebensorganen der aus Erkenntnis „bestehende, in dem Herzen innerlich leuchtende Geist“ (Bṛih. 4, 3, 7), so hebt diese Stelle sogleich an mit dem Worte Âtman und lehrt weiterhin, indem sie von eben demselben zeigt, wie er von allem Haften [am Irdischen] frei ist, daß der Âtman seinem Wesen nach Brahman ist; und in diesem Sinne heisst es zusammenfassend am Schlusse: „fürwahr dieser große ungeborene Âtman, nicht alternd, nicht welkend, unsterblich und ohne Furcht ist das Brahma-man“ (Bṛih. 4, 4, 25). — Anders hingegen liegt die Sache im Chândogyam; denn wenn es daselbst heisst: „seiend nur, o Teurer, „war diese Welt zu Anfang, eines nur und ohne zweites“ (Chând. 6, 2, 1), so wird hier ohne Anwendung des Wortes Âtman begonnen, und erst in dem Refrain: „das ist der Âtman, das bist du“ (Chând. 6, 8, 7 fg.) wird auf die Wesenseinheit mit ihm verwiesen. — Hier erhebt sich der Zweifel, ob wohl diese beiden Schriftstellen einen gleichartigen Inhalt, oder ob sie nicht vielmehr einen ungleichartigen Inhalt haben? — Angenommen also, 'sie hätten einen ungleichartigen Inhalt, wegen der Ungleichartigkeit der beiden 876 Erwähnungen; | denn wo in der Darlegung eine Ungleichheit liegt, da darf man nicht eine Gleichheit der Sache annehmen, weil die Auffassung der Sache nach der Art der Darlegung sich zu richten

'hat. Im Vājasaneyakam nun, wo sofort ausgegangen wird von 'dem Worte Ātman, versteht es sich, daß wir eine Belehrung über 'die Wesenheit des Ātman vor uns haben. Im Chāndogya hin- 'gegen ist der Ausgangspunkt ein anderer, und somit muß doch 'auch wohl die Lehre hier eine andere sein.' — Aber sagten wir nicht, daß auch bei den Chandoga's im Refrain die Darlegung der Wesenseinheit sich findet? — 'Allerdings sagt ihr dies, aber da 'das Ende einer Stelle durch den Anfang bedingt wird, so ist hier 'die Annahme, als werde die Wesenseinheit gelehrt, nicht zutreffend.' So meint der Opponent. — Auf diese Annahme wird erwidert: „eine Nehmung des Ātman“ muß auch bei den Chandoga's in den Worten: „seiend nur, o Teurer, war diese Welt zu Anfang“ (Chānd. 6, 2, 1) gefunden werden; wie anderweit“, d. h. ebenso wie in der Stelle der Vājasaneyin's: „was ist das für ein Ātman“ (Bṛih. 4, 3, 7), eine „Nehmung des Ātman“ zugegeben wurde; warum? „wegen des Folgenden“, in welchem eine Belehrung über die Wesenseinheit erteilt wird.

anvayād, iti cet? syād avadhāraṇāt

wegen des Zusammenhanges, meint ihr? Doch, wegen der Versicherung.

'Aber wie wollt ihr der Behauptung begegnen, daß „wegen des „Zusammenhanges“ [des Schlusses] mit dem Eingange, und da doch 'im Eingange eine Erwähnung des Ātman nicht vorliegt, hier keine „Nehmung des Ātman“ zuzugeben sei?“ — Hierauf dient zur Antwort: „doch! wegen der Versicherung“, d. h. es ist trotzdem hier das Richtige, eine „Nehmung des Ātman“ zuzugeben, „wegen der Versicherung“. Nämlich in den Worten: „wodurch das Ungehörte ein [schon] „Gehörtes, das Unverstandene ein Verstandenes, das Unerkannte ein „Erkanntes wird“ (Chānd. 6, 1, 3) liegt die Versicherung, daß durch die Erkenntnis des Einen Alles erkannt werden solle, und um dieses zu bewerkstelligen heißt es: „seiend nur“ u. s. w. (Chānd. 6, 2, 1); und dieses paßt nur dann, wenn man eine „Nehmung des Ātman“ voraussetzt; denn sonst würde ja der Ātman im eigentlichen Sinne des Wortes nicht erkannt werden, und somit nicht zutreffen, daß [durch ihn] alles erkannt worden sei. Hierzu kommt „die Versicherung“ seiner Einheit vor der Welterschöpfung; ferner die Erwähnung der individuellen Seele als des „Ātman“ und die Auseinandersetzung, wie dieselbe im Stande des Schlafes in ihre eigene Wesenheit eingehe; endlich noch die auf die Bitte [um weitere Belehrung] hin immer wieder und wieder gegebene „Versicherung“ der Worte: „das bist du“ (Chānd. 6, 8, 7 fg.); alles dieses ist nur dann in Ordnung, wenn die Wesenseinheit hier wirklich gelehrt wird, nicht, wenn diese Wesenseinheit als eine bloße Folge erscheint. Auch ist es nicht berechtigt, sich hier auf die Abhängigkeit des Inhaltes vom

Eingänge zu berufen; denn in dem Eingange ist weder davon die Rede, daß der Ātman behandelt werden solle, noch auch, daß er nicht behandelt werden solle; eine solche Allgemeinheit des Einganges steht mit der Spezifikation durch das Folgende nicht in Widerspruch; denn das Allgemeine erfordert eine solche Spezifikation. Und auch die Bezeichnung als „das Seiende“ paßt, wenn man sie näher ins Auge faßt, auf nichts anderes als auf den Ātman im eigentlichen Sinne, weil alle von ihm verschiedenen und gewordenen Dinge durch das [darauf folgende] Wort von dem sich-Anklammern (vgl. Sūtram 2, 1, 14) als nicht-real bezeichnet werden. Auch die Ungleichartigkeit der Darlegung bedingt nicht notwendig eine Ungleichartigkeit des Inhaltes; vielmehr kann sie, wie die Ausdrücke: „hole die Schale“ und „die Schale hole“ beweisen, auch bei Gleichartigkeit des Inhaltes bestehen. Somit steht es fest, daß in den Stellen dieser Art, wennachon die Art der Darlegung eine verschiedene ist, doch der darzulegende Inhalt sich nicht von einander unterscheidet.

Neuntes Adhikaranam.

878

18. *kārya-ākhyānād apūrvam*

wegen der Erwähnung als Obliegenheit das noch
nicht Dagewesene.

Die Chandoga's und Vājasaneyin's lehren bei dem Rangstreite der Organe, daß alles, bis zu den Hunden u. s. w. herab, dem Prāna zur Nahrung diene, und erwähnen dabei, daß das Wasser ihm als Kleid diene. Darauf heißt es bei den Chandoga's: „darum fürwahr „umhüllen die, welche essen wollen, ihn vorher und nachher mit „Wasser“ (Chānd. 5, 2, 2). Ebenso heißt es bei den Vājasaneyin's: „darum geschieht es, daß die Wissenden, Schriftkundigen, wenn „sie essen wollen, sich den Mund ausspülen, und ebenso, wenn „sie gegessen haben, ihn ausspülen; denn damit wollen sie diesen „Lebenshauch unentblöset machen; [das Folgende nur in der *Mā-„āhyandina*-Recension, Çat. br. 14, 9, 2, 15] darum soll, wer solches „weiß, wenn er essen will, den Mund spülen und, nachdem er ge- „gessen hat, den Mund spülen; denn damit bewirkt er, daß dieser „Lebenshauch unentblöset sei“ (Bṛih. 6, 1, 14). An diesen Stellen finden wir einerseits das Ausspülen, andererseits die Fürsorge für die Nichtentblösetung des Prāna erwähnt, und es entsteht die Frage, ob hier alles beides anbefohlen werden, solle oder bloß das Aus-

spülen, oder blofs die Fürsorge | für die Nichtentblöfung. — An- 879
genommen also, 'alles beides würde anbefohlen; warum? weil beides
'vorliegt; auch verdient beides eine Vorschrift, weil es noch nicht
'dagewesen war'. Oder auch man kann annehmen, 'nur das Aus-
'spülen werde anbefohlen, weil bei diesem eine die Vorschrift aus-
'drückende Flexionsform [der Conjunktiv] vorliegt in den Worten:
'„darum soll, wer solches weifs, wenn er essen will, den Mund
'„spülen, und nachdem er gegessen, den Mund spülen“ (Çatap. br.
'14, 9, 2, 15); die Erwähnung des Nichtentblöfst-Lassens wäre dann
'nur zur Verherrlichung dieser Vorschrift hinzugefügt'. — Auf
diese Annahmen erwidern wir: es ist nicht anzunehmen, dafs hier das
Mundausspülen anbefohlen werde „wegen der Erwähnung als Ob-
'liegenheit“; denn dieses Ausspülen rscheint nur als eine Obliegen-
heit, welche der Reinlichkeit dient, aus der Smṛiti (vgl. Manu 2,
53) bekannt ist und hier blofs nebenbei erwähnt wird. — 'Aber
'könnte nicht unsere Schriftstelle für jene Smṛitistelle die Quelle
'sein?' — Doch nicht! weil der Gegenstand ein verschiedener ist.
Denn die entsprechende Smṛitistelle hat es nur mit dem Menschen
zu thun und verlangt das Mundausspülen zum Zwecke der Rein-
lichkeit; unsere Schriftstelle hingegen behandelt als Thema die
Lehre vom Prāṇa, und wenn sie das Ausspülen anbefiehlt, so
kann sie es nur mit Beziehung auf ihn anbefehlen. Wo aber eine
Stelle der Schrift und eine solche der Smṛiti von verschiedenem
Inhalte vorliegen, da können sie sich nicht als Quelle und Ab-
geleitetes zu einander verhalten. Auch kann man sich nicht dabei
beruhigen, dafs unsere Schriftstelle das Ausspülen anbefehle, weil es
zu der Lehre vom Prāṇa in Beziehung stehe und vorher noch
nicht dagewesen sei; vielmehr wird das Ausspülen als ein schon
Dagewesenes, welches nur zu dem Menschen in Beziehung stand, hier
wieder erwähnt. Aus demselben Grunde kann auch nicht beides
anbefohlen werden. Auch würde hierunter die Einheit der Stelle
leiden. Es ist daher vielmehr so, dafs das übliche Mundausspülen
vor und nach dem Essen | beides erwähnt wird, worauf dann in 880
den Worten: „denn damit wollen sie diesen Lebenshauch unent-
'blöfst machen“ (Bṛih. 6, 1, 14) durch unsere Stelle die Anschauung
der Unentblöfstmachung des Prāṇa, indem man mit Wasser spült,
als zusammenhängend mit der Lehre vom Prāṇa und als ein
'noch nicht Dagewesenes“ gelehrt wird. Diese Lehre von der
Unentblöfstheit dient keineswegs zur Verherrlichung des Mund-
ausspülens, denn das Mundausspülen ist [hier] nicht der Gegenstand
der Vorschrift, sondern als Gegenstand der Vorschrift ergibt sich
die Anschauung der Unentblöfstmachung selbst. Indem dieses so
ist, so ist damit keineswegs zugestanden, dafs das eine Mundausspülen
zwei Zwecke habe, den der Reinigung und den der Um-
kleidung, weil ersteres, wie wir annehmen, ein ganz anderes Werk
ist; denn für ein anderes Werk gilt das Ausspülen, welches zur

Reinhaltung des Menschen dient, und für ein anderes Werk wieder gilt es uns, wenn man mit den dazu dienenden Wassern die Anschauung einer Umkleidung verbindet, welche als bezweckend, den Prāṇa zu umhüllen, angenommen wird. Ferner auch: wenn es heißt: „alles was vorhanden ist bis herab zu den Hunden, zu den Vögeln, zu den Würmern, den Käfern und dem Geflügel, das ist „deine Speise“ (Bṛih. 6, 1, 14, vermengt mit Chand. 5, 2, 1), so kann man nicht annehmen, daß hier befohlen werde, alles als Speise zu sich zu nehmen, denn dieses wäre schriftwidrig und auch unmöglich; sondern wenn es heißt, alles ist die Speise des Prāṇa, so wird hier nur die [geistige] Anschauung desselben als Speise anbefohlen. Und wenn es nun weiter im Gefolge davon heißt, das Wasser sei sein Kleid, so ist auch hier dasjenige, was anbefohlen wird, nicht ein Mundausspülen mit dem Wasser, sondern es wird vielmehr befohlen, das wie bekannt zum Mundausspülen gebräuchliche Wasser [in geistiger Weise] als eine Umkleidung [des Prāṇa] anzuschauen. So stimmt es zusammen: |
 881 denn es fruchtet nichts, nur halbe Arbeit zu thun. Auch heißt es: „sie spülen den Mund aus“, und dieses Wort kann, weil es etwas wirklich Geschehendes [indikativisch] bezeichnet, nicht für einen Befehl gelten. Aber heißt es nicht auch: „damit wollen sie „machen“, und liegt hierin nicht gleichfalls der Hinweis auf ein 'schon wirklich Geschehendes?' — Das ist wahr; aber da doch eines von beiden notwendig das Anbefohlene sein muß, so ist wegen der Erwähnung der Wirkung des Bekleidens dasjenige, was als ein noch nicht Dagewesenes hier anbefohlen wird, die Vorstellung des Umkleidens, nicht aber das Mundausspülen, da dieses ein schon [im Ceremonial] Dagewesenes ist. Wenn weiter behauptet wurde, daß gerade bei dem Ausspülen eine Flexionsform [der Conjunktiv] vorkommt, welche offenbar befehlend ist, so ist auch das dadurch zu beantworten, daß das Ausspülen schon früher dagewesen war. Aus diesem Grunde, d. h. weil es nicht darauf ankommt, ein Ausspülen zu befehlen, beschließen die Kāṇva's die Stelle mit den Worten: „denn damit wollen sie diesen Lebenshauch „unentblößt machen“ (Bṛih. 6, 1, 14), und sie fügen nicht hinzu: „darum soll wer solches weiß“ u. s. w. Hieraus folgt, daß auch bei der Lesart der Mādhyandina's [welche allein den letzteren Zusatz haben, Çatap. br. 14, 9, 2, 15] mit der Wiedererwähnung des [schon im Ceremonial dagewesenen] Ausspülens nur gesagt sein soll, daß dasselbe hier nur denjenigen anbefohlen wird, welche „solches wissen“, nämlich, daß darin eine Vorschrift liegt, den in Rede stehenden Prāṇa zu umkleiden. — Wenn weiter noch angenommen wurde, daß an der einen Stelle (Çatap. br. 14, 9, 2, 15 Mādhy.) ein Ausspülen, an der andern (Bṛih. 6, 1, 14 Kāṇv.) die Auffassung desselben als eine Umkleidung empfohlen werde, so ist auch das
 882 nicht gut; | denn der Eingang der Stelle lautet in den Worten:

„das Wasser ist das Kleid“ u. s. w. überall gleichmäÙig. Somit ist es richtig, daÙ hier nur die Auffassung als eine Umkleidung, nicht das Ausspülen anbefohlen wird.

Zehntes Adhikaranam.

19. *samāna' evañ ca, abhedāt*

und ebenso in demselben [Texte], wegen der Nicht-verschiedenheit.

In dem Textbuche der Vājasaneyin's befindet sich in dem *Agnirahasyam* (der Geheimlehre des Feuers, Çatap. br. X) auch die mit dem Namen des Çāṇḍilya bezeichnete Lehre; hierbei werden als Qualitäten erwähnt: „man soll den Ātman verehren, „dessen Stoff der Verstand, dessen Leib das Leben, dessen Gestalt „das Licht ist“ u. s. w. (Çatap. br. 10, 6, 3, 2). Eben diese Vedaschule liest abermals im Brihadāranyakam: „dieser Geist, dessen „Stoff der Verstand, dessen Wesen das Licht ist, befindet sich „hier inwendig im Herzen so groß wie ein Reiskorn oder Gerstenkorn; — und eben dieser ist der Herr des Weltalls, der Gebieter „des Weltalls, er ist's, der über alles herrscht, was hier vorhanden „ist“ (Brih. 5, 6, 1 Kāṇv.). — Es erhebt sich der Zweifel, ob wir hier im Agnirahasyam und Brihadāranyakam nur eine Lehre und eine Zusammenfassung der Qualitäten oder zwei Lehren und keine Zusammenfassung der Qualitäten anzunehmen haben. — Angenommen also, hier bestünde eine Verschiedenheit der Lehre und ein Gegensatz der Qualitäten; warum? weil sonst der Fehler einer Wiederholung eintreten würde. Ja, wo die Texte verschiedenen Vedaschulen angehören, da kann man diesem Vorwurfe einer Wiederholung ausweichen, in Anbetracht, daß die Lernenden sowie die Lehrenden hier andere sind; hierbei ließe sich eine Einheit der Lehren annehmen, und die an dem einen Orte besonders erwähnten Qualitäten ließen sich an dem andern Orte hinzudenken, wie wir dies z. B. bei dem Rangstreite der Organe gezeigt haben. Innerhalb derselben Vedaschule hingegen, bei welcher die Lernenden sowie die Lehrenden beide Male dieselben sind, läßt sich eine Wiederholung auf diese Weise nicht entschuldigen, | und eine einheitliche Lehre 883 kann hierbei nicht an auseinanderliegenden Stellen angenommen werden. Auch kann man dabei die Sache nicht so zurechtlegen, daß die eine Erwähnung der Anbefohlung der Lehre, die andere

‘der Anbefehlung der Qualitäten diene; denn dann dürften nur diejenigen Qualitäten, welche an der einen Stelle fehlen, an der andern vorkommen. Es finden sich aber vielmehr an beiden Orten sowohl verschiedene als auch die nämlichen Qualitäten vor, wie z. B. ‘dafs Verstand sein Stoff sei u. s. w. Darnach ist es nicht möglich, die beiderseits vorkommenden Qualitäten zusammenzufassen.’ — Auf diese Annahme erwidern wir: so wie bei verschiedenen Vedaschulen eine Einheit der Lehren und eine Zusammenfassung der Qualitäten möglich ist, ebenso kann es auch in derselben Vedaschule geschehen, „wegen der Nichtverschiedenheit“ des Gegenstandes der Verehrung. Denn es ist ein und dasselbe Brahman, welches, mit den Qualitäten, ‘dafs Verstand sein Stoff u. s. w. sei, versehen, an beiden Orten als das nichtverschiedene Objekt der Verehrung angenommen wird und die Gestalt bildet, welche nach dieser Lehre zu verehren ist; wo aber eine Nichtverschiedenheit der Gestalt vorliegt, da läßt sich keine Verschiedenheit der Lehre annehmen, und wo keine Verschiedenheit der Lehre, da kein Auseinanderfallen der Qualitäten. — ‘Aber würde die Verschiedenheit der Lehre nicht daraus entnommen, dafs sonst eine Wiederholung vorliegen würde?’ — Eine solche geben wir nicht zu, weil der Zweck ein verschiedener ist; denn die eine Erwähnung hat den Zweck, die Lehre, die andere den, die Qualitäten anzubefehlen, daher hier nichts Unzulässiges vorliegt. — ‘Aber müßte nicht, wenn dem so wäre, nur dasjenige, was im Aguirāṣayam übergangen war, im ‘Brihadāraṇyakaṁ erwähnt werden, z. B. dafs er der Herr der Welt u. s. w. ist, dasjenige hingegen, was schon erwähnt war, z. B. ‘dafs der Verstand sein Stoff ist u. s. w., das andere Maß unerwähnt bleiben?’ — Hierin liegt kein Fehler; denn nur mit Hilfe dieser [Wiederholungen] läßt sich die an der andern Stelle befindliche Lehre als dieselbe wiedererkennen. Nämlich durch die Erwähnung der nämlichen Qualitäten will die Schrift an die an einer entfernten Stelle befindliche Lehre des Candilya wieder erinnern, um mit Bezug auf sie das Herrsein über die Welt u. s. w. zu lehren. Denn wie sollte auf andern Wege angezeigt werden, dafs die hier vorkommenden Qualitäten sich auf jene Lehre bezögen? Da es ferner wohl zulässig ist, wo eine Stelle durch Hinweisung auf einen noch nicht benutzten Teil derselben zu einem Zwecke dienstbar gemacht wird, dafs auch der schon benutzte Teil derselben, vermöge der Wiederholung dessen, was ihr wesentlich (*nityam*) ist, wieder aufgenommen wird, so darf dieses kein Grund sein, die Wiederanerkennung einer Stelle als der nämlichen zu beanstanden. Somit ist es im vorliegenden Falle richtig, anzunehmen, dafs, wiewohl die Vedaschule dieselbe ist, doch eine Einheit der Lehren und eine Zusammenfassung der Qualitäten stattfindet.

Elftes Adhikaraṇam:

20. 'sambandhād evam anyatra api'

'wegen der Verknüpfung ebenso auch anderwärts'.

Im Brihadāraṇyakam, an der Stelle: „das Reale [ist] das „Brahman“, heisst es weiterhin: „dieses Reale ist jene Sonne dort. „Und jener Mann, welcher in der Sonnenscheibe ist, und dieser „Mann, welcher im rechten Auge ist, [diese beiden fussen auf- „einander]“ (Bṛih. 5, 5, 1—2). Nachdem in dieser Weise für jenes Reale, nämlich das Brahman, in kosmologischer und psychologischer Hinsicht ein besonderer Standort aufgezeigt, und gelehrt worden, wie die Schöpfung sein Leib ist [indem die Erde als sein Haupt, der Lichtraum als seine Arme, der Himmel als seine Beine aufgewiesen werden], so werden weiter zwei Geheimnamen (*upanishad*) desselben mitgeteilt, nämlich in kosmologischer Beziehung heisst es: „sein Geheimname lautet Tag (*ahar*)“, und in psychologischer Hinsicht: „sein Geheimname lautet Ich (*aḥam*)“ (Bṛih. 5, 5, 3—4). — Es erhebt sich die Frage, ob diese Geheimnamen alle beide ohne Unterschied an beiden Stellen anzuwenden sind, | oder ob eine 885 Unterscheidung anzunehmen ist, so daß der eine in kosmologischem, der andere in psychologischem Sinne gilt. — Hier versucht der Lehrer zunächst durch ein Sūtram folgende Annahme: 'so wie bei der [im vorigen Adhikaraṇam besprochenen] Lehre des Çāṇḍilya, 'wiewohl sie an getrennten Stellen vorkommt, doch eine Zusammenfassung der Qualitäten beschlossen wurde, „ebenso auch anderwärts“ muß dies bei einem derartigen Gegenstande geschehen, „wegen der Verknüpfung“ zu einer Lehre; denn es ist die eine 'Lehre von dem Realen, welche hier in kosmologischem und psychologischem Sinne entwickelt wird, weil der Anfang derselbe und der Fortgang mit einander verflochten ist; daher die bei dem einwirkenden Beschaffenheit notwendig auch bei dem andern gelten muß. Denn wenn z. B. bei einem Lehrer ein bestimmter Wandel der Nachfolge u. s. w. [von den Schülern] verlangt wird, so ist es dabei ganz dasselbe, ob dieser Lehrer sich im Dorfe (lies: *sa grāmagate*, vgl. p. 886, 11. 12) oder in der Waldeinsamkeit befindet. 'Daher sind beide Geheimnamen in beiden Fällen gültig.' — Auf diese Annahme erwidert der Lehrer:

21. *na vā viçeshāt*

oder vielmehr nicht, wegen des Unterschiedes.

Es sind doch wohl nicht beide Geheimnamen für beide Stellen anzunehmen; warum? „wegen des Unterschiedes“, d. h. wegen der

Verknüpfung mit einem unterschiedlichen Orte der Verehrung. Worin besteht diese Verknüpfung mit einem unterschiedlichen Orte?

866 Wir antworten: | wenn es heißt: „jener Mann, welcher in der „Sonnenscheibe ist“ (Bṛih. 5, 5, 3), so ist hier von einem Manne in kosmologischem Sinne die Rede, und als sein Geheimname wird der „Tag“ genannt; hingegen die Worte: „dieser Mann, welcher „am rechten Auge ist“ (Bṛih. 5, 5, 4) reden von einem Manne in psychologischer Hinsicht, und von diesem heißt es: „sein Geheimname ist «Ich»“; das hier vorkommende Pronomen „sein“ kann sich nur auf ein unmittelbar Nahestehendes beziehen, woraus folgt, daß die beiden Geheimnamen mit Beziehung auf einen bestimmten Standort gelehrt werden; daher sie unmöglich beide an beiden Orten Geltung haben können. — ‘Aber ist nicht der Mann in dem ‘kosmologischen und in dem psychologischen Sinne einer und der ‘nämliche; und ist es nicht das eine Reale, das eine Brahman, von ‘welchem die Zweierheit der Standorte hier gelehrt wird?’ — Das ist allerdings richtig; aber wenn von diesem einen nur mit Hinweis auf zwei verschiedene Standorte zwei verschiedene Geheimnamen mitgeteilt werden, so kann jeder derselben sich auf diese eine Sache nur in so fern beziehen, als sie den betreffenden Standort einnimmt. Das [obige] Beispiel würde also vielmehr folgendermaßen zu fassen sein: wenn auch das Wesen des Lehrers ganz dasselbe bleibt, so braucht doch dasjenige, was als auf den Lehrer bezüglich gesagt wurde, sofern er sitzt, sich nicht auf denselben zu beziehen, sofern er steht, und ebenso braucht, was von dem stehenden gilt, nicht von dem sitzenden zu gelten. Hingegen bleibt die Wesenheit des Lehrers im Dorfe und in der Waldeinsamkeit dieselbe, und da die Pflichterfüllung an die Wesenheit gebunden ist, so findet für dieselbe, in Dorf und Waldeinsamkeit ein Unterschied nicht statt, sondern sie bleibt in beiden Fällen die nämliche, daher dieser Vergleich nicht paßt. Somit folgt, daß die beiden Geheimnamen auseinanderzuhalten sind.

22. darçayati ca

auch zeigt die Schrift . . .

887 Auch liegt in der Schrift ein Merkmal vor, daß derartige Qualitäten auseinanderzuhalten sind, | wenn es heißt: „die Gestalt, welche jener hat, die hat auch dieser, jenes Gesänge sind „auch seine Gesänge, jenes Name sein Name“ (Chānd. 1, 7, 5). — ‘Aber wie kann darin, daß die Gestalt, welche jener hat, auch ‘dieser hat, ein Merkmal für die Auseinanderhaltung liegen?’ — Wir antworten: eben weil die Schrift einsieht, daß die durch die verschiedenen Standorte des Auges und der Sonne verschiedenen

Qualitäten [ohne Weiteres] nicht mit einander zusammenzufassen sein würden, eben darum findet sie es nötig, mittelst einer besonderen Hinüberweisung hier die für den Mann in der Sonne gültige Gestalt u. s. w. auf den Mann im Auge zu übertragen, indem sie sagt: „die Gestalt, welche jener hat, die hat auch dieser.“ Darum steht es fest, daß [an unserer Stelle, wo eine derartige Hinüberweisung nicht vorliegt] jene beiden Geheimnamen auseinanderzuhalten sind.

Zwölftes Adhikaranam.

23. sambhṛiti-dyuvyāpti api ca atah

auch die Beschließung und Himmelserfüllung aus demselben Grunde.

„In Brahman als dem ältesten die Kräfte sind beschlossen;
„Das Brahman hat als ältestes den Himmel ausgegossen“;

in diesen Worten werden in den Supplementen der Rāṇyantiya's die Beschließung der Kräfte, die Gründung des Himmels u. s. w. als die Machtvollkommenheiten des Brahman erwähnt. In der derselben Vedaschule angehörigen Upaniṣad werden die Lehre des Çāṇḍilya (Chând. 3, 14) und andere auf das Brahman bezügliche Lehren mitgeteilt. Bei der Frage, ob mit diesen Lehren von Brahman jene Machtentfaltungen des Brahman zusammenzufassen sind oder nicht, und auf die Annahme, 'daß man sie, wegen ihrer 'Verbindung mit dem Brahman, zusammenzufassen habe', bemerkt der Lehrer: „die Beschließung und Himmelserfüllung“ und andere Machtvollkommenheiten des Brahman sind nicht mit der Lehre des Çāṇḍilya u. s. w. zusammenzufassen, „aus demselben Grunde „[wie im vorigen Adhikaranam]“, d. h. wegen ihrer Verbindung mit einem bestimmten Standorte. So wird z. B. | in der Lehre 888 des Çāṇḍilya als Standort des Brahman das Herz bezeichnet: „dieser „ist meine Seele im innern Herzen“ (Chând. 3, 14, 2); und ganz ebenso heißt es in der Lehre von dem kleinen Raume: „hier in „dieser Brahmanstadt ist ein Haus, eine kleine Lotosblume [das „Herz]; inwendig darinnen ist ein kleiner Raum“ (Chând. 8, 1, 1). Hingegen wird in der Lehre des Upakoçala als sein Standort das Auge bezeichnet: „der Mann, den man in dem Auge sieht“ u. s. w. (Chând. 4, 15, 1). In dieser Weise wird bald dieses, bald jenes als der psychologische Standort des Brahman in diesen Lehren angenommen. Hingegen sind jene andern, die Beschließung, Himmels-

erfüllung u. s. w., kosmologische Machtentfaltungen; wie sollten dieselben also bei diesen [psychologischen Anschauungen] zur Verwendung kommen? — 'Aber ist nicht auch bei den letzteren 'Lehren von kosmologischen Machtentfaltungen die Rede, wenn es 'z. B. heisst: „größer als der Himmel, größer als diese Welten“ (Chänd. 3, 14, 3); — „er heisset auch der Glanzesfürst, denn im „allen Wesen [statt: Welten] erglänzet er“ (Chänd. 4, 15, 4); — „wahrlich so groß dieser Weltraum ist, so groß ist dieser Raum „inwendig im Herzen; in ihm sind beide, der Himmel und die „Erde beschlossen“ (Chänd. 8, 1, 3). Auch giebt es ja noch andere Lehren von Brahman, welche keinen bestimmten Standort 'desselben angeben, wie z. B. die Lehre von den sechs [in 'Brahman aufgehenden] Teilen (Prajña 6, 5)'. — Das ist wohl wahr, aber doch findet sich dabei eine Bestimmung, welche nicht erlaubt, die Beschließung und Himmelserfüllung damit zusammenzufassen. | Denn wo Lehren, wenn auch schon an auseinanderliegenden Stellen, aufgestellt werden, welche dieselben Attribute vorbringen, da kann es [unter Umständen] richtig sein, die an auseinanderliegenden Stellen vorkommenden Attribute zusammenzufassen; hingegen die Beschließung u. s. w. und wiederum die in der Çāṇḍilyalehre und anderen vorkommenden Attribute sind von der Art, daß sie sich gegenseitig ausschließen, und können daher nicht zum Ausbau einer an einer andern Stelle vorkommenden Lehre dienen. Denn darum allein, weil sie sich auf Brahman beziehen, dürfen sie nicht zum Ausbau einer anderweit vorkommenden Lehre verwendet werden, indem dieses auch bei Lehren vorkommt, welche verschieden sind; denn wenschon das Brahman eines ist, so steht es doch fest, daß dasselbe vermöge der mannigfachen Verschiedenheit seiner Machtentfaltungen in verschiedener Weise verehrt werden kann, wie ja auch in Bezug auf die Stelle, wo vorkommt, „daß er der allervortrefflichste“ sei, eine solche Verschiedenheit sich ergab (Sūtram 3, 3, 7). Darum ist es nicht statthaft, die Beschließung der Kräfte u. s. w. mit der Lehre des Çāṇḍilya u. s. w. zusammenzufassen.

Dreizehntes Adhikaraṇam.

24. *puruṣa-vidyāyām iva ca, itareshām anāmnānāt*
sowie auch in der Lehre vom Menschen, weil die
andern nicht erwähnen.

Bei den Tāṇḍin's und in dem Rahasya-Brāhmanam der Paiṅgin's findet sich eine Lehre vom Menschen, in welcher der Mensch

als ein Opfer vorgestellt wird, wobei das ihm natürliche Lebensalter in drei Teile geteilt und als drei Somakelterungen aufgefaßt wird, wie auch weiter dabei der Hunger u. s. w. als die [Opfer-] Weihe u. s. w. vorgestellt werden, und noch andere | Eigenschaften 890 zur Sprache kommen, bei denen unter anderm eine Verwendung gewisser Segensprüche und Verse stattfindet (Chänd. 3, 16—17). — Nun reden auch die Taittiriyaka's von einem gewissen Menschenopfer, nämlich in dem Absatze, in welchem es heißt: „das Selbst „des Opfers des Solches Wissenden ist der Opferspender, sein „Glaube ist die Gattin [sein Leib ist das Brennholz, seine Brust „das Opferbett, seine Haare die Opferstreu, der Veda sein Haarbusch, sein Herz der Opferpfosten, seine Liebe das Opferschmalz, „sein Eifer das Opfertier, seine Buße das Feuer, seine Bezähmung, „damit er sich bestreift, die Opfergabe, seine Rede der Hotar, „sein Odem der Udgatar, sein Auge der Adhvaryu, sein Manas der „Brahmān]“ (Taitt. Ār. 10, 64). — Hier erhebt sich die Frage, ob die an der ersten Stelle genannten Beschaffenheiten des Menschen als des Opfers an der Taittiriyastelle mit heranzuziehen sind oder nicht? — 'Da beide Male von dem Menschen als Opfer die Rede ist, so könnte man an eine Zusammenfassung denken.' Hierauf aber erwidern wir, daß die Stellen nicht zusammenzufassen sind; warum? weil das Eigentümliche der einen Stelle sich in der andern nicht wieder erkennen läßt. Dies drückt der Lehrer durch die Worte aus: „sowie auch in der Lehre vom Menschen [ebenso „wie im vorigen Adhikarapam keine Zusammenfassung zuzugeben „ist]“; nämlich deswegen, weil in der Art, wie die einen Vedaschulen, d. h. die der Tāṇḍin's und der Paṅgin's, in der „Lehre „vom Menschen“ die Sache darstellen, in dieser Art „die andern“ dieselbe „nicht erwähnen“, nämlich die Taittiriyas; denn ihre Darstellung des Opfers zeigt sich als von der der andern wesentlich verschieden, sofern sie dabei Gattin, Opferspender, Veda, Opferbett, Opferstreu, Opferschmalz, Opfertier und die Opferpriester im einzelnen durchgehen [und auf Teile des Menschen deuten]. Ebenso ist die Darlegung der Kelterungen [im Taittiriyakam] von der an der andern Stelle (Chänd. 3, 16, 1—5) ganz verschieden, sofern es heißt: „was er abends, morgens und mittags [ist], das „sind die Kelterungen“ (Taitt. Ār. 10, 64, 2 ungenau). Und wenn auch eine gewisse Ähnlichkeit in der Auffassung des Sterbens als der Schluswaschung [beim Opfer] und andern vorliegt (Taitt. Ār. 10, 64, 3; Chänd. 3, 17, 5), so ist das doch nur wenig und wird überboten von der überwiegenden Wesensverschiedenheit, welche nicht erlaubt, die Stellen als zusammengehörig anzuerkennen. Übrigens redet die Taittiriyastelle gar nicht von einem Opfer des Menschen, | sondern es heißt: „das Opfers des Wissenden“, 891 und diese beiden Genitive werden nicht, der eine als Apposition dem andern, coordiniert, sondern sie bedeuten „das Opfer des-

„jeningen, welcher ein Wissender ist.“ Es ist also gar nicht davon die Rede, daß der Mensch wirklich das Opfer sei, sondern die beiden Genitive beziehen sich auf Verschiedenes und bedeuten das Opfer desjenigen, welcher ein Wissender ist. Denn die Beziehung zwischen Mensch und Opfer im eigentlichen Sinne besteht doch darin, daß der Mensch das Opfer darbringt [nicht aber ist]; und soweit es möglich ist, muß man immer dem eigentlichen Sinne vor dem bildlichen den Vorzug geben. Da nun in den Worten: „sein Selbst ist der Opferspender“ (Taitt. ār. 10, 64, 1) der Mensch als der Opferspender ausdrücklich erwähnt wird, so beweist dieses klärllich, daß die Verknüpfung des Menschen und des Opfers [in den Worten „des Opfers des Solches Wissenden“] nicht als eine appositionelle Koordination gefaßt werden darf. Hierzu kommt, daß die Schrift in den Worten „des Solches Wissenden“ [auf den Inhalt des Wissens] als auf ein schon Bekanntes zurückverwiesen hat, daß sie somit, wenn sie dann weiter noch den Menschen als das Opfer und sein Selbst u. s. w. als den Opferspender erst kennen lehren wollte, den Zusammenhang des Folgenden mit dem Vorhergehenden aufheben würde. Dies geht um so weniger, als, wenn wir sehen, wie vorher die Lehre vom Ātman mitsamt der Entsagung als ihrer Folge dargelegt wurde, und es dann weiter heißt: „des Solches Wissenden“, jeder in dieser Erwähnung nur eine zum Vorhergehenden gehörige, nicht eine selbständige Bemerkung erkennen wird. Dem entspricht es, daß wir auch nur 892 eine Frucht für beide Absätze | verheissen finden, nämlich daß man „die Majestät des Brahman erlangen“ soll (Taitt. ār. 10, 63, 23 und 10, 64, 4). Hingegen wird in den andern Vedaschulen (Chând. 3, 16—17) die Lehre vom Menschen [als einem Opfer] so hingestellt, daß sie nicht den Nachtrag zu einem Vorhergehenden bilden kann. Denn sie hat ihre eigene Frucht für sich, nämlich die Erhöhung der Lebensdauer, welche zuletzt zusammengefaßt wird in den Worten: derjenige „fürwahr lebet der Jahre einhundert und sechszehn, wer Solches weiß“ (Chând. 3, 16, 7). Somit folgt, daß auch die in den andern Vedaschulen bei der Lehre vom Menschen [als Opfer] vorkommenden Bestimmungen, wie Segensformeln, Verse u. s. w. (vgl. Chând. 3, 17, 6—7) im Taittiriyakam nicht anzuwenden sind.

Vierzehntes Adhikaranam.

25. vedha-âdi- artha- bheda

weil der Zweck der Durchbohrung u. s. w. ein verschiedener.

Im Eingange einer Upanishad der Âtharvanika's kommt der Vers vor:

„Durchbohre ganz ihn, das Herz durchbohre,
„Die Adern sprange, den Kopf zerspreng,
„Dreifach zersplissen [mache ihn]“ u. s. w.

— Gleichfalls der Eingang [der Upanishad] lautet bei den Tâṇḍin's: „o Gott Savitar, rege an das Opfer“ (Chând. br. 1, 1); — | und bei den Çât'yâyanin's: „mit weißen Rossen, [Indra,] bist 893
„du grünlich dunkel“; — ferner bei den Kâṭha's und Taittiriyaka's (Taitt. 1, 1): „Heil sei uns Mitra, Heil Varuna.“ — Im Eingange der Upanishad der Vâjasaneyin's hingegen steht das Vorfeier-Brâhmanam: „Es geschah einmal, daß die Götter eine „Somafeier begingen“ (Çatap. br. 14, 1, 1, 1). — Auch bei den Kaushîtakin's findet sich ein Brâhmanam zum Preise des Feuers: „das Brahman fürwahr ist die Feuerpreisung, das Brahman ist „dieser Tag; durch das Brahman gehen in das Brahman ein und „erlangen Unsterblichkeit, die diesen Tag begehen.“ — Wir haben zu untersuchen, ob diese Verse: „durchbohre ganz ihn“ u. s. w., und ob die Werke der Vorfeier u. s. w. mit den Lehren [der Upanishad's, deren Eingang sie bilden] zusammenzufassen sind oder nicht. Und da scheint es zunächst, daß sie allerdings mit den betreffenden Lehren zusammenzufassen sind; warum? weil sie in unmittelbarer Nachbarschaft der Upanishadtexte stehen, deren Zweck die Wissenschaft ist.' — Aber wir bemerken doch in den fraglichen Stellen keine Vorschrift, welche auf das Wissen abzweckte. — 'Schon recht, aber wenn wir sie auch nicht bemerken, so müssen wir doch wegen der Nähe der Upanishad's auf einen Zusammenhang mit diesen schließen. Denn wo eine Zweckmäßigkeit dieser Nähe denkbar ist, da darf man sie nicht ohne Grund 'unberücksichtigt lassen.' — | Aber es ist doch keine Möglichkeit 894
zu ersehen, jenen Versen irgend eine Beziehung auf das Wissen zu geben. Und was die Werke der Vorfeier u. s. w. betrifft, so werden diese zu einem andern Zwecke auferlegt; wie sollen wir also annehmen, daß sie zugleich auch dem Zwecke des Wissens dienen? — 'Diese Einwendung trifft nicht zu. Denn was zunächst jene Verse betrifft, so läßt sich wohl auch irgend eine Möglich-

keit erschen, dieselben auf das Wissen zu beziehen, sofern z. B. 'das Herz in ihnen erwähnt wird. Denn auf das Herz und Ähnliches wird häufig bei den Verehrungen als Grundlage u. dgl. verwiesen, und aus diesem Grunde ist es wohl denkbar, daß 'Verse wie „das Herz durchbohre“ einem Bestandteil der Verehrung ausmachen. Auch ist ja aus der Schrift ersichtlich, daß auch bei den Verehrungen gewisse Verse (Sprüche) zur Verwendung kommen; z. B. wenn es heißt: „zur Erde wend' ich mich mit „diesem, diesem, diesem [Sohne]“ (Chānd. 3, 15, 3). In ähnlicher Weise ist es nicht unmöglich, daß auch Werke wie die Vorfeier, wiewohl ihre Bestimmung eine anderweitige ist, auch bei den Lehren eine Verwendung finden, ähnlich wie z. B. der *Bykaspasava* [welcher eigentlich zur Erlangung des *brahmavacanam* dient], ja auch beim *Vājapeya*-Opfer zur Verwendung kommt.

Auf diese Annahme erwidern wir, daß jene [vorerwähnten Sprüche und Gebräuche] mit den Lehren nicht zusammenzufassen sind. Warum? „weil der Zweck der Durchbohrung u. s. w. ein „verschiedener“; d. h. der Zweck solcher Verse wie: „das Herz durchbohre“ | ist, sofern er von einem Durchbohren des Herzens u. s. w. handelt, ein verschiedener, nicht mit den in der Upanishad mitgeteilten Lehren zusammenhängender, und es ist nicht möglich, ihn mit denselben zu verbinden. — 'Aber sagten wir nicht, daß das Herz auch bei den Verehrungen eine Rolle spielt, und daß vermöge derselben eine Verbindung mit den Verehrungen denkbar ist?' — Wir antworten: nein! denn wenn das Herz allein erwähnt würde, so ließe sich allenfalls eine derartige Verwendung absehen; aber das Herz allein bildet gar nicht den Inhalt des betreffenden Verses, denn es heißt: „das Herz durchbohre, die Adern sprengt“, und ein derartiger Inhalt kann vollständig nicht mit den Upanishadlehren verknüpft werden, da er sich vielmehr auf eine Bezauberung bezieht. Somit ist der Vers: „durchbohre ganz ihn“ u. s. w. zu dem Werke der Bezauberung [und nicht zur Upanishad] gehörig. — Ebenso wenn es heißt: 897 „o Gott Savitar, rege an das Opfer“, | so ist dieser Spruch, wie sich aus dem Merkmale der Anregung des Opfers ergibt, mit dem Opferwerke zu verbinden, und eine davon verschiedene Verbindung müßte erst noch aus einem andern Beweisgrunde hergeleitet werden. — Ebenso steht es mit den andern Sprüchen; bei einigen ergibt sich aus einem Merkmale, bei andern durch die ausdrückliche Aussage, bei andern durch andere Beweisgründe, daß sie zu andern Zwecken zur Verwendung kommen, und obwohl sie in einer Geheimschrift (*rahasyam* d. h. Upanishad) sich vorfinden, doch nicht durch die bloße Nachbarschaft als zugehörig zu deren Lehre betrachtet werden können. Denn die Nachbarschaft ist nicht so beweiskräftig | wie das Schriftwort u. s. w., wie dies im ersten Lehrbuche auseinandergesetzt wurde an der Stelle: „bei Kollision von

„Schriftwort, Merkmal, Satzergänzung, Thema, Nahestehung und Benennung ist das jedesmal Folgende schwächer [als das Vorhergehende], wegen Fernerliegung seiner Bedeutung“ (Jaim. 3, 3, 14). Ebenso ist es nicht möglich, Werke wie die Vorfeier u. s. w., da sie anderweit zur Anwendung kommen, als eine Ergänzung der Upanishadlehren zu betrachten, indem dieselben mit diesen Lehren durchaus keine Verwandtschaft des Inhaltes haben. Wenn aber beim Vājapeya-Opfer der Brihaspatisava vorkommt, so ist dieses offenbar eine andere Verwendung desselben [als die gewöhnliche], denn es heißt [und damit wird die Selbständigkeit des Brihaspatisava anerkannt]: „nachdem man das Vājapeya-Opfer dargebracht hat, soll man den Brihaspatisava darbringen“ (Āçvalāyana, grantasūtram 9, 2, 19). Hierzu kommt, daß jene Vorfeier nur eins ist, nur einmal vorkommt und durch einen stärkeren Beweisgrund schon für eine andere Verwendung bestimmt ist, somit nicht auf einen schwächeren Beweisgrund hin noch anderweit zur Verwendung gebracht werden kann. Ja, wäre zwischen den beiden Beweisgründen kein Gradunterschied bemerkbar, so müßte es so sein; ein solcher Gradunterschied ist aber, wo [wie hier] ein starker und ein schwacher Beweisgrund vorliegt, unmöglich zu verkennen, indem sie sich eben durch die Stärke und Schwäche von einander unterscheiden. Man darf also nicht denken, daß derartige Sprüche oder Werke bloß deswegen, weil sie in ihrer Nachbarschaft vorkommen, zu einer Upanishadlehre zugehörig sind. Vielmehr erklärt sich ihr Zusammenstehen mit derselben daraus, daß auch sie die gleiche Bestimmung, im Walde studiert zu werden u. s. w., haben, und dies genügt, um ihr Benachbartstehen zu erklären. 898

Fünfzehntes Adhikaraṇam.

26. *hīnau tu, upāyana-çabda-çekatvāt; kuçā-cchandah-stuti-upagānavat; tad uktam* 899

vielmehr bei dem Loslassen, weil das Wort vom Übernehmen ihm zur Ergänzung; wie bei dem Holzspane, Metrum, Preisrufe, Zugesange; darüber ist gesprochen.

Es giebt eine Stelle, der Tāṇḍin's: „gleichwie ein Ross die Mähne, von mir schüttelnd das Böse, gleich dem Monde, der aus dem Rachen des Rāhu sich frei macht, von mir schüttelnd den Leib, werde ich eingehen, bereitetem Selbstes, in das Unbereitete,

„in die Brahmanwelt“ (Chānd. 8, 13, 1). — Ferner heißt es bei den Ātharvāṇika's (Mund. 3, 1, 3):

„Dann als ein Weiser schüttelt von sich er
 „Das Gute wie das Böse, und geläutert
 „Geht er zur Gleichheit mit dem Höchsten ein.“

Ebenso sagen die Çātyāyanin's: „die Söhne übernehmen seine Erbschaft, die Freunde sein gutes Werk, die Feinde sein böses Werk.“ Und die Kaushtakin's: „dann schüttelt er von sich das gute und das böse Werk; sein gutes Werk übernehmen die Bekannten, die ihm lieb sind, und sein böses Werk, die ihm nicht lieb sind“ (Kaush. 1, 4). — Hier wird das eine Mal von einem Loslassen des guten und bösen Werkes gesprochen, das andere Mal von einem Übernehmen eben derselben teils von denen, die ihm lieb, teils von solchen, die es nicht sind, und das dritte Mal ist von beidem, dem Loslassen und dem Übernehmen die Rede. Wo nun beides vorkommt, da ist nichts weiter zu erinnern; und auch wo das Übernehmen ohne das Loslassen vorkommt, ergänzt sich das Loslassen von selbst durch den Sinn, denn wenn andere unsere guten und bösen Werke übernehmen sollen, so versteht es sich von selbst, daß wir sie loslassen. | Wo hingegen bloß das Loslassen, nicht aber das Übernehmen vorkommt, da entsteht die Frage, ob das Übernehmen zu ergänzen ist oder nicht, und man könnte denken, 'daß es nicht zu ergänzen sei, weil die betreffende Schriftstelle nichts davon enthalte, und weil die Stellen der andern Vedaschulen sich auf eine andere Lehre beziehen. Hierzu kommt, daß das Loslassen des guten und bösen Werkes eine eigene That, hingegen das Übernehmen eine fremde That ist, daß somit ohne anderweite Nötigung keineswegs in dem Loslassen schon ein Übernehmen angedeutet zu liegen braucht. Somit wäre bei dem Loslassen ein Ergänzen des Übernehmens nicht berechtigt.' — Auf diese Annahme erwidert der Lehrer: „vielmehr bei dem Loslassen“; d. h. auch wo bloß jenes Loslassen in der Schrift vorkommt, muß das Übernehmen hinzugedacht werden, welches ihm zur Ergänzung dient. Denn daß das Wort vom Übernehmen die Ergänzung des Wortes vom Loslassen ist, ergibt sich aus der Geheimlehre der Kaushtakin's (Kaush. 1, 4). Somit ist auch anderwärts, wo bloß das Wort vom Loslassen vorkommt, das Übernehmen als seine Folge zu denken. Denn wenn behauptet wurde, daß die Ergänzung, weil sie in dem Texte fehle, sich auf eine andere Lehre beziehe und nicht notwendig sei, so erwidern wir darauf: dieser Grund für die Auseinanderhaltung würde stichhaltig sein, wenn es sich darum handelte, irgend ein Pflichtgebot, welches nur an dem einen Orte vorkäme, an dem andern einzuführen. Aber das Loslassen und Übernehmen wird hier gar nicht als ein Pflichtgebot erwähnt, 901 sondern nur zur Verherrlichung des Wissens | werden beide er-

wähnt und besagen, daß das Wissen so herrlich ist, daß infolge desselben von dem Wissenden das gute und das böse Werk, welche die Ursache des Samsāra sind, abgeschüttelt werden und in seine Freunde und Feinde eingehen. Da somit diese Erwähnung zur Verherrlichung dient, so muß, wie der Lehrer urteilt, weil unmittelbar auf das Loslassen als folgend das Übernehmen vorgestellt wird, dieses, da es an einigen Stellen vorkommt, auch an andern Stellen, wo nur ein Loslassen erwähnt wird, als dessen Folge gedacht werden, damit die Verherrlichung um so größer werde. Denn daß die eine Sacherklärung gegeben wird, indem man sich auf eine andere Sacherklärung bezieht, ist etwas Gewöhnliches. Denn wenn es z. B. heißt: „wahrlich, jene Sonne ist das einundzwanzigste von hier aus“ (Chānd, 2, 10, 5), so kann hier von der Sonne, daß sie das einundzwanzigste sei, nur insofern gesagt werden, als dabei auf eine andere Sacherklärung Bezug genommen wird, welche sich findet in der Stelle: „zwölf Monate, fünf Jahreszeiten; diese drei Welten und jene Sonne als einundzwanzigstes“ (Çatap. br. 6, 2, 2, 3). Ebenso, wenn es heißt: „die beiden Triśtubh-Verse dienen | zur Kräftigwerdung“ (Ait. br. 1, 4, 11), so wird in Ausdrücken dieser Art Bezug genommen auf anderweitige Sacherklärungen, wie z. B.: „wahrlich die Triśtubh ist das Kraftvermögen“ (*indriyaṃ vai triśtubh*, Taitt. saṃh. 3, 2, 9, 3). Da übrigens jene Stelle von dem Übernehmen [nur] den Zweck hat, das Wissen zu verherrlichen, so ist es nicht am Platze, auf die Frage, wie es möglich sei, daß ein anderer eines andern gute und böse Werke übernehmen könne, sich allzu tief einzulassen. Und auch der Lehrer, wenn er im Sūtram sagt: „weil das Wort vom Übernehmen ihm zur Ergänzung“, deutet mit dem Ausdrucke „Wort“ darauf hin, daß man nur um der Verherrlichung [des Wissens] willen bei dem Loslassen an ein ihm folgendes Übernehmen zu denken habe; würde es sich hingegen um eine Zusammenfassung von [wirklichen] Qualitäten handeln, so müßte das Sūtram vielmehr sagen, daß [nicht das Wort, sondern] die Sache des Übernehmens dem Loslassen zur Ergänzung diene. Während es sich also im allgemeinen gegenwärtig um die Frage handelt, in wie weit die Qualitäten zusammenzufassen sind, so hat das vorliegende Sūtram vielmehr den Zweck, die Art und Weise der Zusammenfassung zu zeigen, wo es sich um bloße Verherrlichungen handelt. „Wie bei dem Holzspäne, Metrum, Preisrufe, Zugesange“; in diesen Worten wird ein Gleichnis herangezogen, nämlich es ist damit, wie wenn z. B. die Bhāllavin's in dem Texte: „ihr Holzspäne, die ihr vom Waldesbaume stammt, ihr sollt mich schützen“, von den Holzspänen nur im allgemeinen aussagen, daß dieselben von einem Waldbaume ihren Ursprung haben, während die Çātyāyanin's in den Worten: „Holzspäne vom Udumbara-Baume“ | die 902
spezielle Bestimmung bieten, daß Udumbara-Späne dabei zu ver-

wenden sind. — Oder es ist, wie wenn zuweilen zwischen den Metren der Götter und denen der Asura's in Betreff des Früher oder Später kein Unterschied gemacht wird, während aus einer Stelle der Paṅgin's hervorgeht, daß „die Metra der Götter die „früheren sind.“ — Oder es ist, wie wenn für den aushcheiligen Preisruf [bei der übernächtigen Somafaker] einige keine genaue Zeitangabe bieten, während die nähere Zeitbestimmung zu entnehmen ist aus der Stelle der Āroṣṅhin's: „zwischen dem, daß „die Sonne aufgeht.“ — Oder wie des Zuganges einige ohne nähere Bestimmung gedanken, hingegen die Bhāllavī's mit einer Bestimmung [nämlich mit der auch Tañt. saṃh. 6, 3, 1, 5 vorkommenden, daß der Adhvaryu nicht in denselben einstimmen habe]. — So wie also in diesen Beispielen vom Holzspäne u. s. w. die in einer Schrift vorkommende nähere Bestimmung zu ergänzen ist, ebenso ist auch bei dem „Loslassen“ das „Übernehmen“ zu ergänzen. Wollte man nämlich die von der einen Schriftstelle gebotene nähere Bestimmung bei einer andern Schriftstelle von der Hand weisen, so würde allgemein das Wahlbelieben herrschen, welches doch, sofern ein anderer Weg sich zeigt, nicht zulässig ist. „Darüber ist gesprochen“, nämlich in dem zwölfteiligen Werke [des Jaimini], wo es heißt: „es ist vielmehr auf Grund der Ergänzung einer Stelle | die andere Auffassung auszuschließen; im 904 „andern Falle waltet das Belieben“. —

Man kann auch annehmen, daß durch das vorliegende Sūtram in Bezug auf eben jene Schriftstellen von dem Vonsichschütteln [der guten und bösen Werke] die Frage behandelt werde, ob unter jenem Vonsichschütteln der guten und bösen Werke ein Loswerden derselben zu verstehen sei oder etwas anderes. — Die oppositionelle Meinung ist dabei so zu fassen: 'das Vonsichschütteln 'kann kein Loslassen bedeuten, denn die Wurzel *dhā* (schütteln) 'bedeutet nach der Smṛiti [der Grammatiker] ein Erschüttern; wie ersichtlich ist aus ihrer Anwendung in der Redensart: „die Fahnen- „wimpel werden geschüttelt“, welche besagen soll, daß die Wimpel 'der Fahnen vom Winde heftig bewegt [nicht aber abgeschüttelt] 'werden. Das Schütteln bedeutet also nur eine heftige Erschütterung und diese Erschütterung der guten und bösen Werke besagt, 'daß die Zeit kommt, wo sie [durch die Erlösung] verhindert 'werden, ihre Frucht zu bringen.' — Auf diese Annahme ist zu 905 erwidern: | der Ausdruck „von sich schütteln“ muß vielmehr ein Loslassen bedeuten, „weil das Wort vom Übernehmen ihm zur „Ergänzung“; denn die guten und bösen Werke, welche in dem Besitze des einen sind, können, ohne daß sie losgelassen werden, von einem andern nicht übernommen werden. Und wenn auch dieses Übernehmen fremder guter und böser Werke durch andere nicht buchstäblich zu nehmen ist, so geht doch aus der

Erwähnung dasselben hervor, daß ihm entsprechend jenes Vonsichschütteln gewiß nur ein Loslassen bedeuten kann. Und wenn auch dieses Übernehmen nur an einigen Stellen neben dem Vonsichschütteln vorkommt, so wird doch darauf, wie bei „dem Holzspäne, Metrum, „Preisrufe und Zugesange“ überall, wo das Abschütteln vorkommt, Bezug genommen, und somit ist es für alle Stellen entscheidend für die Bedeutung des Vonsichschüttelns. — Auch die heftige Bewegung, wie die eines Fahnenwimpels, kann ja bei den guten und bösen Werken nicht im eigentlichen Sinne verstanden werden, weil dieselben nicht materiell sind. Übrigens wirft auch ein Rofs, wenn es die Mähne schüttelt, um den Staub los zu werden, zugleich mit diesem auch die abgenutzten Haare ab, und das Brāhmanas sagt ja: „gleichwie ein Rofs die Mähne, von mir schüttelnd „das Böse“ (Chānd. 8, 13, 1). Da ferner die Wurzeln häufig mehrfache Bedeutungen haben, so findet ein Widerspruch dieser Erklärung mit der [grammatischen] Smṛiti nicht statt. Die Worte „darüber ist gesprochen“ wurden bereits erklärt.

Sechzehntes Adhikaranam.

27. *samparāye, tartavya-abhāvāt, tathā hi anye*

bei dem zum Dahinscheiden, weil eine Notwendigkeit, daß sie hindübergelangen, nicht vorliegt; denn so lehren andere.

Die Kaushitakin's erwähnen in der Thronlehre, wie derjenige, welcher auf dem Götterwege zu dem auf dem Throne sitzenden Brāhman hinübergeht, unterwegs von seinen guten und bösen Werken losgemacht wird: „wenn er diesen Götterweg betritt, so „gelangt er in die Welt des Agni“, und wie es weiter heißt: „dann kommt er zu dem Strome *Vijarā**; diesen überschreitet er „durch den Geist; dann schüttelt er von sich das gute und das „böse Werk“ (Kaush. 1, 3—4). Hier entsteht die Frage, ob die Stelle von der Lostrennung [der Werke] so zu verstehen ist, daß dieselbe, dem Schriftworte entsprechend, unterwegs geschieht, oder ob sie gleich zu Anfang mit dem Verlassen des Leibes stattfindet? —

* „nichtalternd“; beide Ausgaben, die von 1818 und 1863, lesen hier *Virajā* „staublos“, da doch die Lesart *Vijarā* durch die Worterklärung Kaush. 1, 3 *na vā' ayan jarishyati* (im Texte *jarayishyati*) gesichert ist.

Auf die Annahme, 'daß man es, weil die Schrift die Erkenntnis-
 'norm ist, so nehmen müsse, wie die Schrift es sage', entscheidet der
 Lehrer: „bei dem“, nämlich Gehen „zum Dahinscheiden“, d. h. schon
 bei dem Verlassen des Leibes, findet, vermöge des Wissens, diese
 907 Loswerdung der guten und bösen Werke statt; | und als Grund
 giebt er an: „weil eine Notwendigkeit, daß sie hinübergelangen,
 „nicht vorliegt“. Nämlich der Wissende, wenn er dahingeschieden
 ist und vermöge des Wissens zu Brahman hineilt, hat unterwegs mit
 seinen guten und bösen Werken durchaus nichts auszuführen, um
 dessen willen dieselben auch nur einen Augenblick weiter als un-
 vernichtet fortbestehend zu denken wären. Da vielmehr die Frucht
 des Wissens ihnen entgegengesetzt ist, so findet kraft des Wissens
 ihre Vernichtung statt, und diese muß schon dann stattfinden,
 wenn er sich der Frucht des Wissens gegenüber befindet. Diese
 Vernichtung der guten und bösen Werke findet also, obschon sie
 erst hinterher erwähnt wird, schon vorher statt; „denn so lehren
 „andere“ Vedaschulen, nämlich die Tāpḍin's und Ātyāyanin's, daß
 schon in dem vorhergehenden Zustande das Aufgeben der guten
 und bösen Werke stattfindet: „gleichwie ein Roß die Mähne, von
 „mir schüttelnd das Böse“ (Chänd. 8, 13, 1) und: „die Söhne
 „übernehmen seine Erbschaft, die Freunde sein gutes Werk, die
 „Feinde sein böses Werk“.

28. *chandata'*, *ubhaya-avirodhāt*

auf Wunsch, weil beide sich nicht widersprechen.

Wollte man annehmen, daß erst nach dem Auszuge aus dem
 Leibe und dem Antreten des Götterweges unterwegs das gute und
 böse Werk vernichtet würde, so würde, da ein Bemühen des
 Menschen betreffend das Betreiben der Entsagungen, Enthaltungen
 und Wissenschaften, wie es die Ursache der Vernichtung der guten
 908 und bösen Werke bildet, nach dem Dahinfall des Leibes | sich
 nicht mehr nach Wunsch betreiben läßt, auch die durch dasselbe
 bedingte Vernichtung der guten und bösen Werke nicht möglich
 sein. Somit folgt, daß schon vorher in dem Zustande der Voll-
 bringung der Mittel „auf Wunsch“ jene Betreibung stattfindet,
 und daß als ihre Folge das Aufgeben der guten und bösen Werke
 sich einstellt. Nur so ist ein ursächlicher Zusammenhang [zwischen
 „beidem“, dem Betreiben und dem Aufgeben „ohne Widerspruch“]
 möglich, und die Übereinstimmung mit den Texten der Tāpḍin's
 und Ātyāyanin's vorhanden.

Siebzehntes Adhikaranam.

29. *gater arthavattvam ubhayathâ, anyathâ hi virodhah*
 die Zweckmäßigkeit des Hingehens ist je nach dem,
 weil sonst ein Widerspruch.

Zuweilen wird im Zusammenhange mit dem Aufgeben des Guten und Bösen der Götterweg (*devayâna*) erwähnt und zuweilen nicht. Hier entsteht der Zweifel, ob da, wo das „Aufgeben“ vorkommt, stets und ohne Unterschied der Götterweg zu ergänzen ist, oder ob er in unterschiedlicher Weise manchmal dazu gehört und manchmal nicht. Man könnte denken, 'dafs ebenso wie, wo das „Aufgeben“ vorkommt, stets und ohne Unterschied ein „Übernehmen dazu gehört, ebenso auch der Götterweg überall dazu 'gehöre'. — Auf diese Annahme erwidern wir: „die Zweckmäßigkeit des Hingehens“, d. h. des Götterweges, ist „je nach dem“, d. h. mit Unterschied anzunehmen; nämlich jenes Hingehen ist das eine Mal zweckmäßig und das andere Mal, im Gegensatze dazu, nicht; „weil sonst“ d. h. wenn man stets und ohne Unterschied diesen Weg annehmen wollte, „ein Widerspruch“ eintreten würde. Denn wenn es heifst (Mund. 3, 1, 3):

„[Dann als ein Weiser] schüttelt von sich er
 „Das Gute wie das Böse, und geläutert
 „Geht er zur Gleichheit | mit dem Höchsten ein“,

909

so steht mit dieser Schriftstelle ein Hingehen, sofern ein solches zu einem andern Orte zu führen pflegt, in Widerspruch. Denn wie wäre es möglich, dafs der [vom Samsâra] Geläuterte und folglich nicht mehr [wie die individuelle, in ihn verstrickte Seele] Wandernde, zu einem andern Orte hinginge? Und auch die „Gleichheit, mit dem Höchsten“, in die er eingeht, involviert keineswegs das Hingelangen zu einem andern Orte; daher an einer Stelle wie dieser die Annahme des Götterweges, wie wir meinen, gänzlich zwecklos ist.

30. *upapannas, tal-lakshana-artha-upalabdher, lokavat*
 berechtigt, weil [und in so weit] ein Ziel als Zweck
 desselben zu ersehen ist; wie in der Erfahrung.

Es ist aber diese Unterscheidung beider Fälle, vermöge deren das Hingehen das eine Mal zweckmäßig ist und das andere Mal

nicht, berechtigt, „weil [und in so weit] ein Ziel als Zweck desselben zu ersehen ist“. Nämlich für das Hingehen ist ein dasselbe veranlassendes Ziel zu ersehen in allen attributhaften Verehrungen, wie z. B. in der Thronlehre (Kaush. 1). Denn in dieser ist von einem Emporsteigen zum Throne, von einer Unterredung mit dem auf dem Throne sitzenden Brahman, von einer Erlangung verschiedener Wohlgerüche u. s. w., also von mancherlei Belohnungen die Rede, welche bedingt werden durch das Hingehen an einen andern Ort. Hier also ist das Hingehen zweckmäßig, während hingegen bei der vollkommenen Erkenntnis ein Ziel als Zweck nicht zu ersehen ist. Denn wenn einer die Einheit der Seele erkannt und somit alle Wünsche erreicht und schon hier auf Erden den Samen aller Leiden ohne Rest verbrannt hat, so bleibt ihm, abgesehen von der Abtragung des Vorrates von Werken, deren Vergeltung bereits begonnen hat, durchaus nichts weiter übrig, worauf er seine Absicht richten könnte. In diesem Falle also hat ein Hingehen keinen Zweck. Diese Entscheidung ist aber so anzusehen „wie in der Erfahrung“; wie nämlich in der Erfahrung, zwar wohl da, wo es sich darum handelt, zu einem Dorfe „zu gelangen“, von einem von Ort zu Ort führenden Wege die Rede sein kann, nicht aber [z. B.] da, wo es sich darum handelt, zur Genesung von einer Krankheit „zu gelangen“, ebenso ist es auch hier. Übrigens werden wir diese Unterscheidung [der attributhaften und attributlosen Lehre] im vierten Adhyāya des genaueren darlegen.

Achtzehntes Adhikaraṇam.

910 31. *anīyamāḥ sarvāśam avirodhāḥ, śabda-anumānābhyām*

die unbeschränkte Geltung in allen [ist] kein Widerspruch, wegen des Wortes und der Folgerung.

Wir zeigten, wie ein Hingehen zweckentsprechend ist in den attributhaften Lehren, nicht aber in der attributlosen Lehre vom höchsten Ātman. Nun kommt aber auch in den attributhaften Lehren das Hingehen zu Brahman nur manchmal vor, z. B. in der Thronlehre (Kaush. 1), der Fünf-Feuer-Lehre (Bṛih. 6, 2. Chānd. 5, 3—10), der Upakośala-Lehre (Chānd. 4, 10—15) und der Lehre vom kleinen Raume (Chānd. 8, 1—6), und manchmal wieder nicht, z. B. in der Honiglehre (Bṛih. 2, 5 oder Chānd. 3, 1—11), der Çāṇḍilya-Lehre (Chānd. 3, 14), der Sechzehnteilig-Lehre (Pṛaṇa 6) und der

Vaiçvânara-Lehre (Chând. 5, 11—24). Hier erhebt sich die Frage, ob jenes Hingehen eine nur auf diejenigen Lehren, in welchen es vorkommt, eingeschränkte Gültigkeit hat, oder ob es ohne Einschränkung für alle derartige [d. h. attributhafte] Lehren Gültigkeit hat? — Angenommen also, 'die Gültigkeit sei eine beschränkte; nämlich nur da, wo es vorkommt, kann das Hingehen gelten, indem das jedesmalige Vorhaben eine solche Einschränkung gebietet. Denn wenn man das Hingehen, weil es an andern Stellen vorkommt, bei Lehren, wo es nicht vorkommt, ergänzen wollte, so würde man damit die Beweiskräftigkeit der Schrift u. s. w. aufheben, indem dann jedes zu jedem Zwecke dienen könnte. Hierzu kommt, | daß jenes durch die Stationen der Flamme u. s. w. 911
 'folgende Hingehen in der Upakoçala-Lehre (Chând. 4, 10—15) und ebenso wieder [in derselben Çâkhâ] in der Fünf-Feuer-Lehre (Chând. 5, 3—10) vorkommt, und dieses würde, bei Allgemeingültigkeit der Lehre, nur eine zwecklose Wiederholung sein. Darum ist dieselbe ihrer Gültigkeit nach beschränkt.' — Auf diese Annahme erwidert der Lehrer: „die unbeschränkte Geltung“ ist das Richtige; nämlich „in allen“ attributhaften Lehren, welche als Lohn die Erlangung von Beglückung (*abhyudaya*, vgl. System des Vedânta S. 472, Anm. 138) haben, muß ohne Unterschied das als Götterweg bezeichnete Hingehen gültig sein. — 'Aber sagten wir nicht, daß bei Annahme der unbeschränkten Gültigkeit ein Widerspruch gegen das jeweilige Thema eintreten würde?' — Dies ist „kein Widerspruch, wegen des Wortes und der Folgerung“, d. h. wegen der Schrift und der Smṛiti. Denn so sagt die Schrift: „die nun, welche Solches wissen,“ — hier lehrt sie den Götterweg als den Weg derjenigen, welche die Fünf-Feuer-Lehre besitzen, — „und jene dort, welche im Walde Glauben und Buße „üben“ (Chând. 5, 10, 1), — hier zeigt sie, wie auch die, welche auf eine andere Lehre eingeübt sind, denselben Weg wie die Kenner der Fünf-Feuer-Lehre einschlagen. — 'Aber mit welchem Rechte behauptet man, daß diese Schriftstelle von dem Hingehen auch für solche gelte, die auf eine andere Lehre eingeübt sind? Bezieht sich diese Gültigkeit nicht vielmehr auf solche, welche den Glauben und die Buße als das höchste Ziel verfolgen, da doch nur diese erwähnt werden?' — Doch nicht, denn durch Glauben oder Buße allein und ohne die Mithülfe des Wissens ist dieses Hingehen nicht erreichbar; denn eine andere Schriftstelle sagt (Çatap. br. 10, 5, 4, 16):

„Durch Wissen steigen sie empor
 „Dorthin, wo sich das Sehnen stillt,
 „Nicht wer werktüchtig nur, und wer
 „Unwissend Buße bloß erfüllt.“

912 Es ist also hier unter dem Glauben und der Buße noch der Besitz einer weiteren Lehre mitzuverstehen. | Übrigens lesen die Vājasaneyin's da, wo sie die Fünf-Feuer-Lehre darlegen: „die „nun, welche Solches wissen, und jene dort, welche im Walde „Glauben und Wahrheit üben“ (Bṛih. 6, 2, 15), d. h., wie man erklären muß, diejenigen, welche gläubig sind und dabei das Brahman als die Wahrheit verehren; denn das Wort „Wahrheit“ wird oft genug von Brahman gebraucht. Da diejenigen, welche die Fünf-Feuer-Lehre kennen, auch nur deswegen, weil sie „Solches „wissen“ herangezogen werden, so ist es folgerecht, ebensowohl diejenigen, welche eine andere Lehre als höchstes Ziel verfolgen, heranzuziehen. Auch heißt es ja weiter: „aber die, welche diese beiden „Pfade nicht kennen, das sind die Würmer, Vögel und was da „beißet“ (Bṛih. 6, 2, 16); diese Stelle lehrt für solche, welche die beiden Wege verfehlen, einen schlimmen Niedergang, und indem sie nur diesen neben dem Götterwege und dem Väterwege erwähnt, so folgt auch hieraus, daß die Erlangung des Götterweges an das Merkmal des Wissens geknüpft ist. Auch die Smṛiti sagt (Bhag. G. 8, 26):

„Es sind der helle und der dunkle Pfad
 „Von je her für die Lebenswelt bestehend;
 „Nicht kehrt zurück wer ersteren betrat,
 „Der and're ist zur Erde rückwärts gehend.“

Wenn endlich der Pfad des Götterweges durch die Flamme u. s. w. zweimal [in demselben Textbuche], nämlich in der Upakośala-Lehre und der Fünf-Feuer-Lehre, erwähnt wird, so hat das seinen Grund darin, daß an beiden Stellen die Gedanken sich auf denselben richten sollen. Somit ist die „unbeschränkte Geltung“ das Richtige.

Neunzehntes Adhikaranam.

913 32. *yāvad-adhikāram avasthitir adhikārikānām*

solange die Betrauung, bestehen die Betrauten.

‘Es fragt sich, ob für den Wissenden, nachdem sein gegenwärtiger Leib dahingefallen ist, noch ein neuer Leib entsteht oder nicht.’ — Aber diese Frage, ob nach Erlangung des Wissens als Mittels die Vollbringung der Erlösung erfolgen oder auch nicht erfolgen könne, ist doch gar nicht statthaft. Denn es geht nicht an zu fragen, ob nach Erlangung des Kochens als Mittels der Reis-

brei entsteht oder nicht, und es hat keinen Zweck zu fragen, ob der Essende sich sättige oder nicht. — 'Inzwischen ist diese Erwägung doch am Platze, und zwar, weil aus den epischen und mythologischen Gedichten Fälle angeführt werden können, in welchen gewisse Brahmanwisseer doch noch einen neuen Leib erhielten. So berichtet die Smṛiti, daß ein Vedalehrer mit Namen Apântaratamas, ein alter Weiser, auf Befehl des Vishnu in der Zwischenzeit zwischen dem Kali-Zeitalter und dem Dvâpara-Zeitalter als Krishṇadvaiṇāyana geboren worden sei. Ferner erhielt Vasishṭha, ein geistiger Sohn des Brahman, nachdem sein früherer Leib durch den Fluch des Nimi ihm verloren gegangen war, wieder auf Befehl des Brahman durch Vermittelung des Mitra und Varuṇa eine Leiblichkeit. Auch berichtet die Smṛiti, wie Bhṛigu und andere gleichfalls geistige Söhne des Brahman beim Varuṇa-Opfer wieder ins Dasein traten. Und auch Sanatkumāra, ebenfalls ein geistiger Sohn des Brahman, wurde selbsteigen dem Rudra zufolge einer Geschenkverleihung als Skanda geboren. In ähnlicher Weise findet sich vielfach in der Smṛiti berichtet, wie Daksha, Nārada und andere aus diesem oder jenem Grunde noch einen neuen Leib erhielten. | Und auch in der Schrift wird in Mantra's und Erklärungen nicht selten darauf Bezug genommen. Und zwar erhielten einige der Genannten den neuen Leib, nachdem ihr vorheriger Leib dahingefallen war, andere hingegen, während er noch bestand, indem sie, kraft der durch die Yoga-Praxis erlangten Gottherrlichkeit, mehrere Leiber zugleich annahmen. Von allen diesen aber wird berichtet, daß sie sich den ganzen Inhalt des Veda zu eigen gemacht [somit das die Erlösung bewirkende Wissen erlangt] hatten. Wenn man nun sieht, wie auch bei solchen Männern noch ein neuer Leib entstanden ist, so könnte man denken, daß das Wissen vom Brahman, jenachdem es kommt, die Ursache der Erlösung und wiederum nicht die Ursache der Erlösung sein könne.' — Hierauf ist zu antworten, daß dem nicht so ist; denn wenn jene genannten, Apântaratamas u. s. w., noch leiblich fortbestanden, so geschah dies infolge einer Betrauung, indem sie mit gewissen Ämtern, von welchen der Bestand der Welt abhängig ist, z. B. mit der Verbreitung des Veda, betraut wurden. Denn wie jener heilige Savitar (die Sonne), nachdem er tausend Weltperioden hindurch seine Weltmission erfüllt hat, zuletzt nicht mehr aufgeht und untergeht, sondern Absolutheit genießt, — wie die Schrift sagt: „aber dann, nachdem er emporgestiegen, wird er nicht mehr aufgehen und nicht mehr untergehen, sondern wird allein in der Mitte stehen“ (Chând. 3, 11, 1), — und wie auch die lebenden Brahmanwisseer, nachdem der angebrochene Werkgenuss verbraucht ist, die Absolutheit genießen, indem es heißt: „diesem [Welttreiben] werde ich nur so lange angehören, bis ich erlöst sein werde, darauf werde ich heimgehen“ (Chând. 6,

14, 2), — ebenso muß man annehmen, daß auch die Götterherren, Apāntaratamas u. s. w., von dem höchsten Herrn mit dieser oder
 915 jener Mission | betraut, trotzdem sie die vollkommene Erkenntnis, welche die Bedingung der Vollendung ist, besaßen, [noch] nicht schwindenden Werke, „solange die Betrauung“ dauerte, bestanden und erst nach ihrer Beendigung dispensiert wurden. Indem nämlich dieselben einen Komplex von Werken [als die unumgängliche Ursache der Leiblichkeit], welcher zu dem Zwecke, die Betrauung als Frucht zu bringen, [nicht durch ein vorhergehendes Leben, sondern] auf einen Schlag entstanden ist, verbringen und dabei frei, wie aus einem Hause ins andere, in diesen oder jenen Leib fahren, um ihre Mission zu vollbringen, ohne daß die Rückerinnerung ihnen geraubt wäre, so schaffen sie, vermöge ihrer Herrschaft über das Material des Leibes und der Organe, für sich Leiber und gehen in dieselben gleichzeitig oder nacheinander ein. Dabei sind sie nicht der Erinnerung an die frühere Geburt beraubt [lies: *ajātismarāḥ*], denn eben daß sie diese oder jene [früher Dagewesenen] sind, beweist, daß sie Rückerinnerung besitzen. So erzählt die Smṛiti, wie die Brahmanlehrerin Sulabhā, als sie wünschte, sich mit dem Janaka zu unterreden, ihren Leib verlor, in den Leib des Janaka einging, und nachdem sie sich mit demselben [innerlich] unterredet hatte, wieder in ihren eigenen Leib zurückkehrte (vgl. Mahābh. 12, 11854 fg.). Wenn nun bei diesen [die alle Werke durch das Wissen verbrannt haben], neben demjenigen Werke, welches ihnen [zum Zwecke des abermaligen, für ihre Mission erforderlichen Lebenswandels, aufs neue] aufgebürdet wird und [nicht als die Frucht eines früheren Lebens, sondern] mit einem Schlage zustande kommt, noch ein anderes [von früher her restierendes] Werk, als die Ursache einer neuen Verkörperung [in dem der Mission dienenden Lebenswandel] zur Offenbarung käme, so würden, ebenso gut wie jenes [ihnen aufgetragene] Werk, noch andere Werke, deren Same nicht verbrannt wäre, erfolgen müssen, und es würde die Frage zu erheben sein, ob nicht das Brahmanwissen nur teilweise zur Erlösung führe und teilweise nicht. Diese Frage aber ist nicht zulässig, weil Schrift und Smṛiti daran festhalten, daß durch die Erkenntnis der Same der Werke verbrannt werde. Denn so sagt die Schrift (Mund. 2, 2, 8):

„Wer jenes Höchst' und Tiefste schaut,
 „Dem spaltet sich des Herzens Knoten,
 „Dem lösen alle Zweifel sich,
 „Und seine Werke werden Nichts“;

und wiederum sagt sie: „bei Erlangung der Erinnerung erfolgt „die Auflösung aller Knoten“ (Chānd 7, 26, 2). Und auch die Smṛiti sagt (der erste Vers steht Bhag. G. 4, 37):

„Wie Feuersglut das Holz in Asche wandelt,
 „So der Erkenntnis Feuer alle Werke.“ —
 „Wie Same nicht mehr wächst wenn er verbrannt ist,
 „So nicht der Seele Not, verbrannt vom Wissen.“

916

Denn nachdem die Verbrennung des Nichtwissens und der übrigen Plagen stattgefunden hat, so ist es nicht möglich, daß der den Samen der Plagen bildende Komplex von Werken an einem Teile verbrannt sei und am andern Teile fortwähse. Denn wenn z. B. der Same der Reispflanze vom Feuer geröstet worden ist, so ist es nicht möglich, daß ein Teil desselben noch weiter wachse. Was hingegen denjenigen Komplex von Werken betrifft, dessen Frucht schon in der Entwicklung begriffen ist, so kommt er, ähnlich wie der abgeschossene Pfeil erst nach Verbrauch der Schnellkraft, erst dann zur Ruhe, wie die Worte: „diesem werde „ich so lange angehören“ (Chând. 6, 14, 2) beweisen, wenn sein Verbrauch den Dahinfall des Körpers bewirkt. Somit ist es richtig, daß „die Betrauten bestehen, solange die Betrauung“ dauert, und daß die Frucht der Erkenntnis nicht zu verschiedenen Zielen führt, sondern nur zu einem. In diesem Sinne lehrt auch die Schrift, daß für alle ohne Unterschied aus der Erkenntnis die Erlösung entspringt: „darum, wer immer von den Göttern dieses erkannte, „der wurde zu demselbigen, und ebenso von den Rishi's, und eben- „so von den Menschen“ (Brih. 1, 4, 10). Denn man darf annehmen, daß auch die großen Rishi's nur mit andern Erkenntnissen, welche bloße Gottherrlichkeit u. s. w. als Frucht bringen, ausgestattet sind, und daß eben dieselben späterhin, wenn sie zu ihrer Betrübniß wahrnehmen, daß es mit der Gottherrlichkeit zu Ende geht, in die Erkenntnis des höchsten Âtman eindringen und dadurch erst zur Erlösung eingehen. | Denn die Smriti sagt:

917

„Nachdem der Welt Auflösung ist gekommen,
 „Und Gottes auch, dann gehen im Verein
 „Mit ihm, das Selbst erlangend, alle Frommen
 „In jenes höchste der Gefilde ein.“

Ein Zweifel nämlich, ob die Frucht der Erkenntnis auch ausbleiben könne, ist nicht statthaft, weil diese Frucht vor Augen liegt. Ja, was die Frucht der Werke, den Himmel u. s. w., betrifft, so beruht dieselbe nicht auf unmittelbarer Innewerdung, und hier mag wohl die Frage auftauchen, ob die Frucht erfolgen werde oder nicht. Die Frucht der Erkenntnis hingegen beruht auf unmittelbarer Innewerdung, denn die Schrift sagt: „das immanente nicht transscen- „dente Brahman“ (Brih. 3, 4, 1), und die Worte „das bist du“ (Chând. 6, 8, 7) weisen auf etwas hin, was schon vollbracht ist; denn die Worte „das bist du“ darf man nicht so auffassen, als bedeuteten sie „das wirst du erst nach dem Tode sein“. Sondern

wenn es heißt: „dieses erkennend hob Vāmadeva, der Rishi, an „(Rigv. 4, 26, 1): „ich war einst Mann, ich war einst die Sonne.“ (Bṛih. 1, 4, 10), so beweisen diese Worte, daß schon zur Zeit der vollkommenen Erkenntnis die Frucht derselben, nämlich das Werden zur Seele des Weltalls, eintritt. Somit steht es fest, daß die Erlösung des Wissenden eine unfehlbare ist.

Zwanzigstes Adhikaranam.

33. *akshara-dhiyām tu avarodhāḥ, sāmānya-tadbhāvā-
bhyām, aupasada-vat, tad uktam*

für die Erkenntnisse des Unvergänglichen hingegen Einbegreifung, wegen der Gleichheit und ihm Eigenheit; wie bei den [Sprüchen] der Upasadfeier; darüber ist gesprochen.

Es heißt im Vājasaneyakam: „es ist das, o Gārgi, was die
918 „Brahmanen das Unvergängliche nennen; | es ist nicht grob und
„nicht fein, nicht kurz und nicht lang“ u. s. w. (Bṛih. 3, 8, 8).
Ebenso heißt es in einer Atharvan-Schrift: „aber die höhere
„[Wissenschaft] ist die, durch welche jenes Unvergängliche er-
„kannt wird, das unsichtbare, ungreifbare, stammlöse, farblose“
u. s. w. (Mund. 1, 1, 5—6). In ähnlicher Weise wird auch ander-
weit durch Ausschließung aller Unterschiede das höchste Brahman
als das Unvergängliche gelehrt. Hierbei werden bald diese, bald
jene Unterschiede ihm abgesprochen, und man könnte die Frage
erheben, ob diese Erkenntnisse der Ausschließung der Unterschiede
alle an allen Orten gelten, oder ob sie auseinanderzuhalten sind.
Auf die Annahme, 'daß sie auseinanderzuhalten seien, weil die
'Schrift sie getrennt vorführe', wird erwidert: die Erkenntnisse des
Unvergänglichen hingegen, d. h. die Erkenntnisse der Ausschließung
der Unterschiede, sind alle allerwärts einzubegreifen, „wegen der
„Gleichheit und ihm Eigenheit“. Das heißt, die Art, das Brahman
durch Ausschließung der Unterschiede darzulegen, ist allerwärts die
gleiche; auch wird in der ihm eigenen Weise eben dieses zu leh-
rende Brahman allerwärts als frei von der Vielheitlichkeit erkannt;
wie sollten also die auf diese Art an dem einen Orte vorkommenden
Erkenntnisse an dem andern Orte nicht gelten? In diesem Sinne
919 | haben wir uns ja auch an der Stelle: „die Wonne u. s. w. [gelten]
„von dem Hauptgegenstande“ (Sūtram 3, 3, 11) ausgesprochen.
Dort handelte es sich allerdings darum, die als positive Ver-

schrift auftretenden Unterschiede zu untersuchen, hier hingegen um diejenigen, welche negativ, als auszuschließend, erwähnt werden; und daher rührt, weil eine nähere Darlegung der [positiven und negativen] Bestimmungen erforderlich war, diese zweimalige Untersuchung: „Wie bei den [Sprüchen] der Upasadsfeier“; — hier haben wir einen Vergleich vor uns. So wie nämlich bei der Mehrtagsfeier des Jaiadagni [Name eines Rishi], in Betreff der vorschrittmäßigen, mit Opferkuchen verbundenen Upasadcereemonien, die bei der Spende der Opferkuchen zu gebrauchenden Sprüche: „o Agni, genehmige den Opferruf, genehmige die heilige „Handlung“ u. s. w. (*Pañcaviñça*-br. 21, 10, 11), obwohl sie nur in dem Veda des Udgātar vorkommen, auch für die Adhvaryu-Priester verbindlich sind, weil die Spendung der Opferkuchen in das Ressort des Adhvaryu gehört (vgl. Taitt. samh. 7, 1, 9), und weil die Teile nach dem Hauptkörper sich zu richten haben, — ebenso sind auch hier, wo es sich um das Unvergängliche handelt, die dasselbe betreffenden Bestimmungen, wo sie auch immer vorkommen mögen, überall mit dem Unvergänglichen in Verbindung zu setzen. „Darüber ist gesprochen“, nämlich im ersten Teile, an der Stelle: „bei Gegensatz des Nebensächlichen und „Hauptsächlichen ist, weil auf letzteres der Zweck geht, mit dem „Hauptsächlichen das Vedawort zu verknüpfen“ (Jaim. 3, 3, 9).

Einundzwanzigstes Adhikaranam.

34. iyad-āmananāt

920

wegen ihrer Erwähnung als so und so viele.

„Zwei Freunde, schön befiedert, wisse

„Auf einem Baum verbunden du;

„Der eine isst die süße Beere,

„Der and're schaut nicht essend zu.“

Dieser Vers wird [aus Rīgv. 1, 164, 20] in einem von der innern Seele handelnden Abschnitte sowohl von den Ātharvanika's (Mundt. 3, 1, 1), als auch von den Çvetāçvatara's (Çvet. 4, 6) citiert. Dasselbe gilt von einer Stelle der Kāṭha's (Kāṭh. 3, 1):

„Erfüllung trinkend ihres Thuns im Leben,

„Sind eingegangen beide in die Höhle,

„Im Höchsten, das des Höchsten eine Hälfte [d. h. im Herzen

„Schatten und Licht nennt sie wer Brahman kennet,

„Und wer, der Feuer Fünfzahl unterhaltend,

„Das *Naciketas*-Feuer dreimal zündet.

Hier erhebt sich die Frage, ob eine Einheit der Lehre oder eine Verschiedenheit der Lehren anzunehmen ist. — Angenommen also, 'es sei eine Verschiedenheit der Lehren anzunehmen. Warum? 'weil ein Unterschied vorliegt; denn in der Stelle „zwei Freunde“ 'wird von dem einen gesagt, daß er genieße, von dem andern, 'daß er nicht genieße. Hingegen in der Stelle „Erfüllung trinkend“ wird allen beiden ein Genießensein zugeschrieben. Da somit der Gegenstand der Belehrung ein verschiedener ist, so muß 'auch die Lehre es sein.' — Auf diese Annahme erwidert der Lehrer, daß vielmehr eine Einheit der Lehre vorliegt; warum? weil in diesen beiden Stellen der Gegenstand der Belehrung durch ein So-und-so-viel-sein, d. h. als in der Zweizahl vorhanden, |
 321 beiderseitig ohne Unterschied gelehrt wird. — 'Aber die beiderseitige Verschiedenheit haben wir doch nachgewiesen.' — Mit nichten! denn in beiden Versen ist von Gott, sofern er sich von der Seele unterscheidet, und von nichts andern die Rede. Nämlich in der Stelle „zwei Freunde“ u. s. w. wird durch die Worte: „der and're schaut nicht essend zu“, der höchste Âtman als erhaben über das Bedürfnis des Essens dargestellt, und auch aus dem Weiterfolgenden ergibt sich, daß von ihm die Rede ist, indem es heißt: „hat er den Herrn gesucht und gefunden in Majestät, dann weicht der Kummer fern“ (Mund. 3, 1, 2). Hingegen in der Stelle „Erfüllung trinkend“ wird, obwohl nur die individuelle Seele trinkt, doch auch von dem höchsten Âtman wegen seiner Gemeinschaft mit ihr uneigentlich gesagt, er trinke, ähnlich wie bei dem Sonnenschirm [gesagt werden kann, daß zwei ihn tragen, wiewohl ihn nur der eine trägt]. Das Thema der Stelle ist nämlich der höchste Âtman, denn es heißt zu Anfang: „vom Guten frei, und frei vom Bösen“ (Kâth. 2, 14), und auf ihn bezieht sich das weiter Folgende: „er der die Brücke ist der Opfernden, er der das Unvergängliche, das höchste Brahman ist“ (Kâth. 3, 2); wie wir dies an der Stelle: „die beiden in die Höhle eingegangenen, denn zwei Seelen [sind gemeint]“ (Sâtram 1, 2, 11) des Weiteren dargelegt haben. Somit liegt keine Verschiedenheit des Gegenstandes und folglich keine solche der Lehre vor. Auch ist an allen drei Stellen, wenn man das Vorhergehende und Nachfolgende in Betracht zieht, ersichtlich, daß es sich in ihnen nur um den höchsten Âtman handelt, und daß die Herbeziehung der individuellen Seele keinen andern Zweck hat, als die Wesenseinheit mit ihm zu lehren. Wir sahen aber bereits, daß bei der Lehre vom höchsten Âtman ein Zweifel, ob er einheitlich sei oder nicht, nicht statthaft ist (vgl. S. 550); daher dieses Wiederaufnehmen der Frage hier nur zur näheren Darlegung dient. Es steht somit fest, daß die überschießenden Bestimmungen an diesen Stellen zusammenzufassen sind.

*Zweihundzwanzigstes Adhikaraṇam.*35. *antarā, bhūta-grāma-vat, sva-ātmanah*

922

als innerlich, wie der Wesen Schar, [ist die Erwähnung] des eigenen Selbstes.

„Das immanente, nicht transcendente Brahman, welches als „Seele allem innerlich ist“; — diese Worte werden bei den Vājasaneyin's als Frage des Ushasti und des Kahola zweimal hintereinander wiederholt (Br̥h. 3, 4, 1 und 3, 5, 1). Hier erhebt sich die Frage, ob dabei eine Einheit der Lehre oder eine Mehrheit von Lehren anzunehmen sei? — Angenommen also, 'es liege eine Mehrheit von Lehren vor; warum? wegen der Wiederholung. Denn sonst würde eine solche zweimalige ohne Auslassung oder Zusatz statthabende Erwähnung ohne Zweck sein. Wie daher 'aus einer Wiederholung eine Verschiedenheit betreffs der Werke, 'so scheint aus dieser Wiederholung eine Verschiedenheit betreffs 'der Lehre zu resultieren.' — Auf diese Annahme entgegnet der Lehrer: weil in beiden Fällen ohne Unterschied eine Erwähnung „des eigenen Selbstes als innerlich“ vorliegt, muß eine Einheit der Lehre angenommen werden. Denn dasjenige, worauf sich in beiden Fällen ohne Unterschied die Frage wie die Antwort bezieht, ist das allem innerliche eigene Selbst. Es ist aber nicht möglich, wenn in einem Leibe zwei Selbstes wären, daß dieselben allem innerlich sein könnten*; vielmehr könnte in diesem Falle höchstens von dem einen die Annahme, daß es allem innerlich sei, berechtigt sein, für das andere hingegen wäre, „wie bei der „Wesen Schar“ die Innerlichkeit in allem nicht möglich; wie nämlich bei dem aus den fünf Element-Wesen bestehenden Leibe die Wasser als der Erde innerlich, und das Feuer als dem Wasser innerlich, und in dieser Weise eine Innerlichkeit in allem zwar im relativen Sinne angenommen werden kann [sofern, in Folge der Dreifachmachung, jedes Element jedem andern innerlich ist, vgl. Sūtram 2, 4, 20 fg.], ohne daß doch eine absolute Innerlichkeit in allem verstanden werden dürfte, ebenso ist es auch in unserem Falle. Oder auch: die Worte „wie der Wesen Schar“ weisen auf eine andere Schriftstelle hin; | so wie nämlich in dem Verse 923 (Çvet. 6, 11):

„Der eine Gott verhüllt in allen Wesen
„Durchdringend alle, aller inn're Seele“

* εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναίτο ἅπαιρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἂν πέρτα πρὸς ἄλληλα (Melissus, Fragm. 3).

ein einziges, allem innerliches Selbst für die gesamte Schar der Wesen hingestellt wird, ebenso ist es auch in den beiden in Rede stehenden Brāhmaṇas. Weil somit eine Einheit des zu Lehrenden vorliegt, ist eine Einheit der Lehre anzunehmen.

36. *anyathā bheda-anupapattir, iti cen? na! upadeṣa-antara-vat*

sonst der Zweimaligkeit Unmöglichkeit, meint ihr?

Nein! wie bei der erneuten Unterweisung.

Wenn weiter behauptet wurde, daß ohne die Annahme einer Verschiedenheit der Lehren die zweimalige Erwähnung unmöglich sei, so ist dem zu widersprechen. Wir behaupten nämlich, daß sie ebenso wohl möglich ist „wie bei der erneuten Unterweisung“. So wie nämlich in der Upanishad der Tāṇḍin's im sechsten Abschnitte die Unterweisung: „das ist die Seele, das bist du, o Ātve, „taketu“ (Chând. 6, 8, 7 fg.) neunmal vorkommt, ohne daß doch eine Verschiedenheit der Lehre anzunehmen wäre, ebenso kann es auch hier sein. Und warum ist dort, trotz der neunmaligen Unterweisung, eine Verschiedenheit der Lehre nicht anzunehmen? Weil sich aus dem Eingange und aus dem Schlusse die Einheit des Sinnes ergibt. Und wenn es dabei heißt: „belehre mich „noch weiter, o Ehrwürdiger“ (Chând. 6, 8, 7 fg.), so wird hierdurch eine und dieselbe Sache als das immer wieder und wieder Auseinandersetzen hervorgehoben, und die wiederholte Unterweisung dient dazu, um immer wieder erneuten Zweifeln zu begegnen. Ebenso muß es auch hier sein, weil sowohl die Gestalt der Frage beide Male die nämliche ist, als auch der Beschluß beide Male durch die Worte „was von ihm verschieden ist, das „ist leidvoll“ (Bṛih. 3, 4, 2 und 3, 5, 1) gemacht wird, sodafs offenbar Anfang und Ende sich auf dieselbe Sache beziehen. Auch heißt es bei der zweiten Frage: „eben das immanente, nicht trans- „scendente Brahman“ (Bṛih. 3, 5, 1); hier beweist die Zufügung
924 des Wortes „eben“, | daß eben der von der ersten Frage betroffene Gegenstand zum zweiten Male herbeigezogen wird. Dabei wird in dem ersten Brāhmaṇam die Realität des über Wirkung und Ursache erhabenen Ātman ausgesprochen, während in dem zweiten von eben demselben als Bestimmung angegeben wird, daß er über die Eigenschaften des Samsāra, den Hunger u. s. w., erhaben sei. Somit ist die Einheit des Gegenstandes aufrecht zu halten, und demnach nur eine Lehre hier anzunehmen.

*Dreiundzwanzigstes Adhikaraṇam.**37. vyatīhāro; vijñāshanti hi, itaravat.*

Wechselseitigkeit; denn sie unterscheiden, wie
anderweit.

Die Aitareyin's haben mit Bezug auf den Sonnen-Purusha die Worte: „was ich bin, das ist er, und was er ist, das bin ich“ (Ait. ār. 2, 2, 4, 6). Ebenso sagen die Jābāla's: „fürwahr ich bin „du, o heilige Gottheit, und du bist ich.“ Hier fragt es sich, ob man an diesen Stellen die Andacht abwechselnd auf beide Gestalten zu richten hat oder nur auf die eine derselben? Man könnte denken, 'nur auf die eine, denn es ist hier an durchaus nichts weiter zu denken, als an die Einheit der Seele mit Gott. 'Wäre nämlich noch an etwas weiter zu denken, so könnte dies 'nur die Annahme einer Unterschiedlichkeit sein, vermöge deren 'die Wanderseele mit Gott und Gott mit der Wanderseele identisch 'wäre; hierbei würde zwar die wandernde Seele durch ihre Auf- 'fassung als Gott emporgehoben, hingegen Gott durch seine Auf- 'fassung als die wandernde Seele herabgewürdigt werden. Um 'dies zu vermeiden, darf die Andacht nur in der einen Weise ge- 'sehen, und die Erwähnung der Wechselseitigkeit hat nur den 'Zweck, die Einheit zu bekräftigen.' — | Auf diese Annahme 925 erwidert der Lehrer: „Wechselseitigkeit“ gilt bei dieser Meditation, „wie anderweit“, d. h. so wie auch andere Qualitäten, z. B. daß Gott die Seele von allem sei, zum Zwecke der Meditation erwähnt werden. „Denn so unterscheiden“ die [in Rede stehenden] Stellen damit, daß sie beides aussprechen, die beiden Auffassungen: „ich „bin du“ und „du bist ich.“ Dieses ist aber nur dann angebracht, wenn die Andacht sich auf beide Gestalten zu richten hat; denn im andern Falle würde diese unterschiedliche Erwähnung der beiden zwecklos sein, indem es an einem genug sein würde. — 'Aber 'folgt nicht, wie bemerkt wurde, wenn man der beiderseitigen Er- 'wähnung einen gesonderten Zweck beilegt, daß die Gottheit durch 'ihre Auffassung als das Selbst der wandernden Seele eine Herab- 'würdigung erleidet?' — Doch nicht, denn was auf diese Art medi- 'tiert wird, ist nur die Wesenseinheit. — 'Aber wenn dem so ist, 'so ergibt sich ja jene von uns vertretene Bekräftigung der Ein- 'heit!' — Diese Bekräftigung der Einheit schließen auch wir keines- 'wegs aus, aber wir behaupten nur, daß auf Grund des Schrift- 'wortes dennoch die Andacht wechselweise eine zweifache sein muß und nicht nur eine einfache. Daß aber eine Einheit dabei zu Grunde liegt, das wird ja auch durch den verheißenen Lohn be-

stätigt. Es ist damit [mit dieser Herabziehung der Gottesvorstellung ins Empirische] gerade so, wie wenn zum Zwecke der Meditation Qualitäten wie „Wahres wünschend“ u. dgl. (Chānd. 8, 1, 5. 8, 7, 1) hingestellt werden, und dabei an Gott als den Träger dieser Qualitäten zu denken ist. Somit ist diese Wechselseitigkeit zu meditieren und auch sonst, wo es sich um denselben Gegenstand handelt, herbeizuziehen.

Vierundzwanzigstes Adhikaranam.

926

38. *sā eva hi satya-ādayāḥ*

Denn eine und dieselbe [Lehre] sind das Reale u. s. w.

„Wer jenes Wunderding als Erstgebornes weiß, und dafs das „Brahman das Reale ist“ u. s. w.; mit diesen Worten wird im Vājasaneyakam (Bṛih. 5, 4, 1) die Lehre von dem Realen mitsamt seiner Verehrung nach Namen und Silben geboten, und dann heifst es weiter: „dieses Reale ist jene Sonne dort. Und jener Mann, welcher „in der Sonnenscheibe ist, und dieser Mann, welcher im rechten „Auge ist“ u. s. w. (Bṛih. 5, 5, 2). Es entsteht der Zweifel, ob hier (Bṛih. 5, 4 und 5, 5) zwei Lehren von dem Realen vorliegen oder nur eine. — Angenommen also, ‘es seien zwei, weil die Verbindung mit dem Lohne eine verschiedene ist; denn zuerst heifst es: „der überwindet diese Welten“ (Bṛih. 5, 4, 1), und beim zweiten heifst es: „der tötet das Böse und entweicht ihm“ (Bṛih. 5, 5, 3—4). Wenn aber das vorher Besprochene hier wieder herangezogen wird, so geschieht dies wegen der Einheit desjenigen, um dessen Verehrung es sich hier handelt.’ — Auf diese Annahme erwidern wir, dafs hier nur eine und dieselbe Lehre von dem Realen vorliegt; warum? weil mit den Worten „dieses Reale“ (Bṛih. 5, 5, 2) das Vorhererwähnte herangezogen wird. — ‘Aber sagten wir nicht, dafs eine solche Heranziehung des Vorhererwähnten auch bei Verschiedenheit der Lehre zufolge der Einheit des zu
927 Verehrenden möglich ist?’ — | Dem ist nicht so! ja, wo aus einer andern offenbaren Ursache eine Verschiedenheit der Lehren angenommen wird, da möchte dem so sein; hier aber, wo beides gleich möglich ist, wird durch die Herbeiziehung des Vorhererwähnten mit den Worten „dieses Reale“ das in der ersten Belehrung vorkommende Reale bei der zweiten herangezogen, woraus mit Sicherheit folgt, dafs die Lehre eine einheitliche ist. Wenn weiter bemerkt wurde, dafs die Lehre eine verschiedene sein müsse, weil verschiedene Belohnungen erwähnt würden, so erwidern wir, dafs dieser Einwurf unbegründet ist, indem diese

Erwähnung verschiedener Belohnungen den Zweck hat, die Unterweisung in den beiden Gliedern, wonach sein Geheimname das eine Mal „Tag“ und das andere Mal „Ich“ heisst, zu verherrlichen. Hierzu kommt, dass da, wo wie hier die Belohnung nur auf die Sacherklärung [nicht auf die Vorschrift] zu beziehen ist, trotz der Einheit der Lehren mancherlei Belohnungen bei den einzelnen Teilen vorkommen können und dann in der aus diesen Teilen bestehenden Lehre zusammenzufassen sind. Hieraus folgt, dass hier eine und dieselbe Lehre von dem Realen vorliegt, welche als mit der einen und der andern Bestimmung behaftet dargelegt wird, und dass alle die Attribute als „das Reale“ u. s. w. zu einer Zweckbestimmung zusammenzufassen sind.

Manche hingegen nehmen an, in diesem Sûtram handle es sich einerseits um die Vâjasaneyakastelle von dem Mann im Auge und in der Sonne und andererseits um die Chândogystellen: „aber der goldene Mann, welcher im Innern der Sonne gesehen wird“ und: „aber der Mann, welcher im Innern des Auges gesehen wird“ (Chând. 1, 6, 6 und 1, 7, 5), und meinen, | dass diese 928 Lehre von dem Manne im Auge und in der Sonne an beiden Stellen die nämliche sei, daher man die von den Vâjasaneyin's angegebenen Attribute als „das Reale“ u. s. w. mit denen der Chandoga's zusammenfassen müsse. Diese Auffassung ist jedoch nicht zu billigen. Denn im Chândogyam ist diese auf den Udgîtha bezügliche Lehre mit Werken verknüpft, wie daraus ersichtlich, dass bei ihr in Anfang, Mitte und Ende Anzeichen für die Verknüpfung mit Werken vorliegen; denn zu Anfang heisst es: „diese Erde ist die Ric, das Feuer ist das Sâman“ (Chând. 1, 6, 1), und in der Mitte: „seine Gesänge sind Ric und Sâman, darum heisst es der „Hochgesang“ (Chând. 1, 6, 8), und zum Schlusse: „wer dieses „also wissend das Sâman singt“ (Chând. 1, 7, 7). Hingegen ist im Vâjasaneyakam durchaus kein derartiges Anzeichen für die Verknüpfung mit Werken vorhanden, und somit ist hier wegen der Verschiedenheit des Unternehmens eine Verschiedenheit der Lehre anzunehmen, sodass man die Attribute auseinanderzuhalten hat.

Fünfundzwanzigstes Adhikaranam.

39. kâma-âdi itaratra tatra ca, âyatana-âdibhyah

Wünschen u. s. w. an der andern Stelle und hier,
wegen des Standortes u. s. w.

Die Chandoga's haben die Stelle: „hier in dieser Brahmanstadt ist ein Haus, eine kleine Lotosblume; inwendig darinnen ist ein

„kleiner Raum“ (Chând. 8, 1, 1); und weiter lesen sie: „das ist „das Selbst, das sündlose, frei vom Alter, frei vom Tod und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst; sein Wünschen ist „wahrhaft, wahrhaft sein Ratschluss“ (Chând. 8, 1, 5). Ebenso 929 sagen die Vājasaneyin's: „wahrlich dieses | große, ungeborene „Selbst, das ist unter den Lebensorganen jener aus Erkenntnis „bestehende [selbstleuchtende Geist]! Hier, inwendig im Herzen, „ist ein Raum, darin liegt er, der Herr des Weltalls“ u. s. w. (Bṛih. 4, 4, 22). — Bei dem Zweifel, ob hier eine Einheit der Lehre und eine Hinzudenkung der beiderseitigen Attribute anzunehmen sei oder nicht, entscheidet sich der Lehrer für die Einheit der Lehre und sagt in diesem Sinne: „Wünschen“ u. s. w., d. h.: „wahrhaft ist sein Wünschen“; indem *kāma* so viel bedeutet wie *satyakāma*, ähnlich wie wenn man *Datta* für *Devadatta* und *Bhāmā* für *Satyabhāmā* sagt. Also die Qualitäten, „Wahres wünschend“ u. s. w., welche dem Raume im Herzen vom Chândogyam zugeschrieben werden, dieselben sind auch „an der andern Stelle“, nämlich im Vājasaneyakam, mit den Worten: „wahrlich dieses große „ungeborene Selbst“ zu verbinden. Und wenn dabei im Vājasaneyakam gesagt wird, der *Ātman* sei „der Herr des Weltalls“ u. s. w., so ist auch dieses mit den Worten des Chândogyam: „das ist das „Selbst, das sündlose“, zu verbinden. Warum? wegen der Gleichheit „des Standortes“ u. s. w. Nämlich gleich ist an beiden Stellen, daß das Herz sein Standort ist, gleich, daß das zu Erkennende Gott ist, gleich auch seine Auffassung als eine Brücke, welche dazu dient, die Welten auseinanderzuhalten, damit sie nicht verfließen; sodaß sich in vielen Stücken eine Gleichheit herausstellt. — ‘Aber liegt nicht auch ein Unterschied vor, sofern die Qualitäten im Chândogyam auf den Raum im Herzen, im Vājasaneyakam hingegen auf das in diesem Raume befindliche Brahman ‘bezogen werden?’ — Doch nicht! denn wir haben an der Stelle „der kleine [Raum] wegen des Folgenden“ (Sūtram 1, 3, 14) festgestellt, daß auch im Chândogyam unter dem Worte Raum das Brahman zu verstehen ist. Hingegen ist dabei ein anderer Unterschied zu bemerken. Im Chândogyam nämlich wird die attributive Lehre vom Brahman dargelegt, denn wenn es heißt: „wer „aber von hinnen scheidet, nachdem er die Seele erkannt hat „und jene wahrhaften Wünsche“ (Chând. 8, 1, 6), so werden hier 930 ebenso wie der *Ātman* | auch die Wünsche als das zu Wissende bezeichnet. Im Vājasaneyakam hingegen handelt es sich nur um das attributlose Brahman, wie dies aus dem Zusammenhange der Fragen und Antworten: „rede höher als dieses was zur Erlösung „dient“ (Bṛih. 4, 3, 14) und „denn diesem Geiste haftet nichts an“ (Bṛih. 4, 3, 15) hervorgeht; daß er aber im Vājasaneyakam mit den Attributen „Herr des Weltalls“ u. s. w. erwähnt wird, geschieht nur, um ihn in dieser und jener Weise zu verherrlichen.

Dem entsprechend heißt es auch nachher: „er aber, der Ātman, „ist nicht so und ist nicht so“ (Bṛih. 4, 5, 15), welche Zusammenfassung sich auf das attributlose Brahman bezieht. Weil dasselbe aber mit dem attributhaften Brahman [im Grunde] identisch ist, wird die in Rede stehende Zusammenfassung der Attribute vom Sūtram verlangt in der Absicht, seine Machtfülle zur Anschauung zu bringen, nicht aber zu einem Zwecke der Verehrung [welche nur bei dem attributhaften Brahman stattfindet]; so ist es aufzufassen.

Sechszwanzigtes Adhikaraṇam.

40. ‘ādarād alopaḥ’

‘wegen der Aufmerksamkeit Nichtstörung.’

Im Chāndogyaṃ heißt es bei Gelegenheit der Vaiçvānaralehre: „das was als Speise zuerst genommen wird, das ist der Opferstoff; „wenn man diese Opferung darbringt, so soll man sie darbringen „mit den Worten: «gesegnet sei das Leben»“ (Chānd. 5, 19, 1). An dieser Stelle werden fünf Darbringungen für das Leben verordnet, und ihnen wird am Schlusse der Name des Feueropfers beigelegt, indem es heißt: „wer dieses also wissend das Feueropfer darbringt“ (Chānd. 5, 24, 2) und (Chānd. 5, 24, 5):

„Wie Kinder hungrig um die Mutter sitzen,
„So um das Feueropfer alle Wesen.“

Hier ist zu untersuchen, ob durch die Unterlassung des Essens eine Störung des dem Leben dargebrachten Feueropfers eintritt oder nicht. [Nämlich in den Worten: „was als Speise zuerst genommen wird“, liegt eine Erwähnung des Nehmens der Speise: das Nehmen der Speise aber geschieht zum Zwecke des Essens, und wenn das Essen unterbleibt, so ist dies eine Störung des Lebens-Feueropfers. — Gegen diese Annahme könnte jemand einwenden, ‘dass das Opfer dadurch nicht gestört werde; warum?’ „wegen der Aufmerksamkeit“. Denn so sagt bei Gelegenheit eben ‘dieser Vaiçvānara-Lehre eine Schriftstelle der Jābāla’s: „er soll vor „den Gästen essen; denn [wenn die Gäste vor ihm essen], so „ist das, wie wenn einer [der Gast] ohne selbst zu opfern das „Feueropfer eines andern [des Opferspenders] darbringt“. Wenn ‘die Schrift hier das Vorheressen der Gäste [als unwirksam] verwirft und lehrt, dass [auch wo es vorkomme, doch der Wirksamkeit nach] das Essen des Opferherrn das vorübergehende sei, so

'macht sie dadurch beim Lebens-Feueropfer die Aufmerksamkeit [und somit ein bloß Ideelles als das Maßgebende geltend]. Wenn aber die Schrift nicht einmal die Möglichkeit einer Störung in der Priorität des Feueropfers zugiebt, so wird sie noch viel weniger die Möglichkeit einer Störung des Feueropfers selbst, auf welches diese Priorität sich bezieht, einräumen.' — Aber liegt nicht darin, daß das Nehmen der zum Essen dienenden Speise vorkommt, ausgesprochen, daß bei Unterbleiben des Essens eine Störung eintrete? — 'Doch nicht! denn diese Erwähnung hat nur den Zweck, das Opfermaterial näher zu bestimmen. Da nämlich für das gewöhnliche Feueropfer Milch u. s. w. als die Opferstoffe vorgeschrieben sind, so könnte man auch hier, wo der Name „Feueropfer“ gebraucht wird, ähnlich wie bei der Festperiode der Krugtrinker, auch seine Bestimmungen dabei voraussetzen; und um nun als besondere Eigentümlichkeit des vorliegenden Falles das Aufessen des Opfermaterials vorzuschreiben, dazu dient das Wort: „das was als Speise genommen wird.“ Darum also, und weil „die Störung der Nebensache keine solche, der Hauptsache ist“ [wie Jaimini sagt], kann, selbst gesetzt den Fall, es käme in dieser Weise ein Unterbleiben vor, auch mit Wasser oder einer andern nicht ungeeigneten Substanz auf dem Wege der Substitution das Lebens-Feueropfer vollzogen werden.'
Auf diese Annahme entgegnet der Lehrer:

932

41. *upasthite, 'tas; tad-vacantā*

indem es vollzogen wird, durch dieses; weil dies gesagt wird.

Nur indem das Essen „vollzogen wird“, läßt sich „durch dieses“, d. h. eben durch die „zuerst genommene“ Speise als das Material das Lebens-Feueropfer vollbringen; warum? „weil dies gesagt wird“. Denn in diesem Sinne sagt die Schrift: das „das was als Speise zuerst genommen wird, das ist der Opferstoff“ (Chānd. 5, 19, 1). Hier wird das Heranbringen der Speise als die Voraussetzung behandelt, unter welcher die Vollziehung der Darbringungen für das Leben mittels Stoffen, die [eigentlich] einem andern Zwecke dienen, angeordnet wird. Da diese Darbringungen das Merkmal haben, daß sie nicht zu dem bestimmten Zwecke [des Lebens-Feueropfers, sondern zufällig, bei Gelegenheit der Ernährung] herbeigeschafft werden, so können sie unmöglich bei Unterlassung des Essens sich ein anderes Material substituieren lassen. Auch ist dabei ein Gültigsein der Beschaffenheiten des gewöhnlichen Feueropfers nicht anzunehmen. Bei der Festperiode der Krugtrinker allerdings, wo es heißt: „sie bringen einen Monat lang das Feuer-

„opfer dar“ (Kâty. gr. 24, 4, 24), findet sich das Wort „Feueropfer“ in dem Sinne, daß es sich auf eine Vorschrift bezieht; hier mag die Vorschrift einen jenem ähnlichen Hergang anbefehlen, und insofern eine Zulassung der Beschaffenheiten des Feueropfers am Platze sein. In unserer Stelle hingegen dient das Wort „Feueropfer“ nur zur Sacherklärung, kann somit nicht dazu dienen, einen jenem ähnlichen Hergang anzubefehlen. Wollte man ferner annehmen, daß die Beschaffenheiten des Feueropfers hier zuträfen, so müßten auch die Überzündung [die Übertragung des Feuers aus dem Gârhapatya-Feuer zu den beiden übrigen] und anderes hier zutreffen; | das aber ist nicht möglich; denn die Überzündung des Feuers z. B. geschieht zum Zwecke der Opferung, hier aber ist eine Opferung im Feuer nicht möglich, weil durch dieselbe die Bestimmung, gegessen zu werden, unerfüllbar gemacht werden würde; daher die Opferung hier nur in der Verbindung mit den zum Zwecke des Essens herangebrachten Stoffen besteht. Und wenn die Schriftstelle der Jâbâla's sagt: „er soll vor den Gästen „essen“, so will sie damit nur darauf hinweisen, daß hier das Opfer in dem Munde als seinem Behälter zu vollbringen ist. Und aus eben diesem Grunde weist die Schrift auch an unserer Stelle auf die symbolischen Bestandteile des Feueropfers hin, indem sie sagt: „seine Brust ist das Opferbette, seine Haare sind „die Opferstreu, sein Herz ist das Gârhapatya-Feuer, sein Verstand ist das Anvâhâryapacana-Feuer, sein Mund ist das Âhavanîya-Feuer“ (Chând. 5, 18, 2). Was dabei die Erwähnung des Opferbettes betrifft, so ist dieselbe anzusehen als bloß auf die geebnete Bodenfläche Bezug nehmend; da bei dem eigentlichen Feueropfer ein Opferbette nicht vorkommt, und da es seine Bestandteile sind, die hier symbolisch gedeutet werden. Ferner ist es auch unmöglich, die Zeit des Feueropfers einzuhalten, da ein Befassen mit dem Essen nur zu bestimmten Zeiten stattfindet. In dieser Weise stehen auch manche andere Qualitäten, z. B. die Art der Verehrung u. s. w., mehrfach [mit dem wirklichen Feueropfer] in Widerspruch. | Es ist somit also nur unter der Voraussetzung des Essens möglich, die in Rede stehenden fünf Opferungen nach ihrer Verbindung mit Opferspruch, Opferstoff und Gottheit ins Werk zu setzen. Was aber das Schriftwort betrifft, welches auf die „Aufmerksamkeit“ [als das beim Lebens-Feueropfer Wirksame] hinweist, so hat dieses vielmehr nur den Zweck, unter Voraussetzung des wirklichen Essens die Priorität des Opferspenders anzuordnen. Denn man darf ein Schriftwort nicht zu sehr pressen (*na hi asti vacanasya atibhârah*), und keineswegs läßt sich aus diesem Worte die unbedingte Gültigkeit des Lebens-Feueropfers [selbst für den Fall, daß das Essen nicht vollzogen würde] erweisen. Somit ergibt sich, daß bei Unterlassung des Essens auch eine Unterlassung des Lebens-Feueropfers eintritt.

*Siebenundzwanzigstes Adhikaraṇam.**42. tan-nirdhāraṇa-anīyamas, tad-driṣṭeh, prithagg hi
apratibandhah phalam*

ihrer Durchhaltung Nichtnotwendigkeit, weil dies ersichtlich; denn gesondert, ohne ein Hindernis zu sein, ist ihre Frucht.

Es giebt gewisse Lehren, welche sich auf einen Teil des Werkdienstes stützen, z. B. wenn es heißt: „Om! diese Silbe soll man verehren als den Udgītha“ (Chānd. 1, 1, 1), und es fragt sich, ob diese wesentlich für die Werke sind, wie z. B. der „Gebrauch des Löffels aus Parnaholz“ es ist, oder nicht wesentlich, wie z. B. „das Melken der Kühe“ es ist. — Angenommen also, 'sie seien für die Werke wesentlich; warum? weil sie in dem die Ausführung regelnden Schriftworte miteinbegriffen werden. Denn wenn dieselben auch ohne Hand anzulegen bloß studiert werden, so sind sie doch ver-
 935 'mittelst des Udgītha u. s. w. an das Opferwerk gebunden | und 'werden bei der Anleitung zum Vollbringen des Opferwerkes gerade so wie ein anderer Teil desselben behandelt. Und wenn für sie in ihrem eigenen Zusammenhange ein Lohn verheißt wird, wie z. B. in den Worten: „der fürwahr wird zu einem Erlanger, der Wünsche“ u. s. w. (Chānd. 1, 1, 7), so liegt hierin, wie aus der Bezeichnung in Form des Präsens hervorgeht, eine bloße Erklärung der Sache, ähnlich wie z. B. auch in der Verheißung, 'dafs der [welcher den Löffel aus Parnaholz gebrauche], keine üble 'Nachrede erleide, nicht aber die Abzielung auf einen künftigen 'Lohn. Wie daher in der Stelle: „wer einen Löffel aus Parnaholz hat, der erleidet keine üble Nachrede“ (Taitt. Samh. 3, 5, 7, 2) 'und in ähnlichen Stellen, wiewohl sie ohne Zusammenhang mit 'dem, wovon die Rede ist, ausgesprochen werden, gleichwohl wegen 'des Löffels eine Zugehörigkeit zum Opferwerke, und daher eine 'Wesentlichkeit für dasselbe, ebensogut als wenn sie in Zusammenhang mit dem Übrigen ständen, anzunehmen ist, ebenso steht es 'auch mit den Verehrungen als der Udgītha u. s. w.' — Auf diese Behauptung erwidern wir: es besteht für die „Durchhaltung“ dieser [Vorstellungen Hand in Hand mit dem Opfer] „keine Notwendigkeit“. Nämlich jene Durchhaltungen [symbolischer Umdeutungen im Verlaufe des Opfers], welche bestimmt sind, das innere Wesen der Beschaffenheit des Udgīthawerkes u. s. w. zu erschliessen, z. B. dafs er die „feinste Essenz“, die „Erlangung“, das „Gedeihen“, der „Hauptlebensodem“, die „Sonne“ u. s. w. sei (vgl. Chānd. 1, 1, 3. 6. 8; 1, 2, 7:

1, 3, 1), diese und andere [symbolische Vorstellungen] werden nicht als etwas für die Werke Wesentliches gefordert. Warum? „weil dies ersichtlich“. Nämlich die Nichtnotwendigkeit derartiger Vorstellungen ist ersichtlich aus der Schrift, | wenn es z. B. heisst: 936
 „darum vollbringen es beide, der, welcher Solches weifs und der „es nicht weifs“ (Chând. 1, 1, 10); hier wird auch das Werk des Nichtwissenden als gültig anerkannt. Ferner lehrt ja die Schrift, wie auch Solche, welche die Erkenntnis der beim Prastāva angerufenen Gottheit nicht besitzen, dennoch beim Opfer als Prastotar u. s. w. ministrieren können; denn es heisst: „o Prastotar, „wenn du, ohne die Gottheit zu kennen, auf welche sich der „Prastāva bezieht, den Prastāva verrichtest, . . . wenn du, ohne „sie zu kennen, den Udghā, . . . wenn du, ohne sie zu kennen den Pratihāra verrichtest“ (Chând. 1, 10, 9—11). Hierzu kommt, daß für eine derartige, auf die Werke sich stützende Vorstellung unabhängig von dem Werke ein Lohn in Aussicht gestellt wird, und die Erlangung desselben ist eine Art besondern Überschusses, „ohne“ daß dieser für die Vollbringung der Frucht des Werkes „ein Hindernis“ wäre; denn es heisst: „darum „vollbringen es beide, der Solches also weifs, und der es nicht „weifs; aber weit von einander verschieden ist das Wissen und „das Nichtwissen; denn was man durch das Wissen vollbringt, „durch den Glauben, durch die Upanishad, das ist wirkungs- „kräftiger“ (Chând. 1, 1, 10). Hier wird in den Worten „aber „weit von einander verschieden“ zwischen dem Unternehmen des Wissenden und des Nichtwissenden zwar ein Unterschied gesetzt, aber der Gebrauch des Komparativ-Suffixes in dem Worte „wirkungs- „kräftiger“ | zeigt, daß auch das des Wissens ermangelnde 937
 Werk wirkungskräftig ist; dieses aber ist nur dann möglich, wenn das Wissen dem Werke nicht wesentlich ist; denn wäre es ihm wesentlich, so könnte das Werk ohne Wissen nicht als wirkungs- kräftig anerkannt werden, da als Grundsatz feststeht, daß ein Werk nur dann wirkungskräftig ist, wenn alle seine Teile voll- zählig zusammen sind. In ähnlicher Weise wird an der Stelle von der Gemeinschaft der Welten gelehrt, daß an jede Verehrung, je nach ihrer Art, bestimmte Belohnungen sich knüpfen; denn es heisst: „denn ihm werden zu Teil die Welten nach oben hin und „nach herwärts zu“ u. s. w. (Chând. 2, 2, 3). Es geht aber nicht, diese Verheißung des Lohnes als eine bloße Erläuterung (*arthavāda*) aufzufassen, denn dann würde sie eine Erläuterung durch Uneigentliches (ein *gunavāda*, vgl. S. 186) sein müssen; wo aber von einem Lohn die Rede ist, da ist dieses jedenfalls in eigen- lichem Sinne (als ein *mukhyavāda*) zu nehmen. Anders liegt die Sache in solchen Fällen wie beim Voropfer u. s. w.; hier ist die Rede von einem Werke, welches in bestimmter Weise verrichtet zu werden verlangt; der Zweck liegt in diesem selbst, und daher

Ist sich annehmen, daß eine [dabei unterlaufende] Verheißung des Lohnes eine bloße Erläuterung (*arthavāda*) sei. Ebenso steht es bei denjenigen Ceremonien, welche nicht ausgeführt, sondern nur studiert werden, wie es z. B. mit der Verwendung des Löffels aus Parnaholz der Fall ist; denn diese Verwendung des Löffels aus Parnaholz kann, da sie nicht zur praktischen Ausführung kommt und somit der [materiellen] Grundlage ermangelt, nicht mit einem wirklichen Lohne verknüpft werden. Was hingegen die Ceremonie des Kuhmelkens betrifft, so besitzt diese eine solche Grundlage in dem Herbeiholen des Wassers u. s. w., von dem dabei die Rede ist, daher hier der Lohn als zur Vorschrift gehörig [nicht als ein bloßer Arthavāda] anzusehen ist. Ebenso läßt sich bei Ceremonien wie der mit dem Bilvalholze der Lohn als zur Vorschrift gehörig auffassen, weil er jene Grundlage besitzt, in Gestalt des Opferpfostens, von dem dabei die Rede ist. | Hingegen was den Gebrauch des Löffels aus Parnaholz und ähnliches betrifft, so ist dabei von keiner derartigen Grundlage die Rede, und wenn die Schrift sagen wollte, daß die Benutzung des Löffels nur dem Worte nach geschehe und doch eine Lohn bringende Vorschrift sei, so würde damit etwas Widersprechendes gesagt werden. Was hingegen die Verehrungen betrifft, so gehören sie zwar zu den Werken, lassen sich doch aber als eine besondere Vorschrift betrachten, daher die Anordnung eines Lohnes für diejenigen [Verehrungen], welche sich auf den Udgītha stützen, kein Widerspruch ist. So wie daher Ceremonien wie das Melken der Kühe u. s. w., obwohl sie sich auf das Werk stützen, weil ein besonderer Lohn mit ihnen verbunden ist, für das Werk nicht wesentlich sind, ebenso muß man annehmen, daß auch die Verehrungen als Udgītha u. s. w. es nicht sind. Daher kommt es, daß die Verfasser der Kalpa-Sūtra's derartige Verehrungen unter den Opferwerken nicht mit einbegriffen haben.

Achtundzwanzigstes Adhikaraṇam.

43. *pradāna-vad eva, tad uktam*

eben wie bei den Spenden; darüber ist gesprochen.

Im Vājasaneyakam, an der Stelle: „ich will reden, so strebte „die Rede“ (Bṛih. 1, 5, 21) wird in psychologischer Beziehung der Prāṇa als der edelste unter der Rede u. s. w. erwiesen und in kosmologischer Beziehung der Wind als der edelste unter dem Feuer u. s. w. In ähnlicher Weise wird im Chāndogyam, an der

Stelle: „fürwahr der Wind ist der an-sich-Raffer“ (Chând 4, 3, 1) in kosmologischer Beziehung erklärt, daß für das Feuer u. s. w. der an-sich-Raffer der Wind, und in psychologischer Beziehung, in den Worten „der Prâna fürwahr ist der an-sich-Raffer“ (Chând. 4, 3, 2), daß es für die Rede u. s. w. der Prâna sei. Hier erhebt sich der Zweifel, ob man den Wind und den Prâna gesondert zu verehren hat | oder nicht gesondert. — Angenommen also, 'sie 939
 'seien nicht als gesondert zu verehren, weil ihre Wesenheit nicht 'verschieden ist; denn wo die Wesenheit nicht verschieden, ist eine 'gesonderte Meditation nicht am Platze. Auch zeigt die Schrift in 'psychologischer wie in kosmologischer Beziehung, daß ihre Wesen- 'heit nicht verschieden ist, an der Stelle: „das Feuer ging als Rede '„ein in den Mund“ u. s. w. (Ait. 1, 2, 4). Ferner zeigt die Schrift 'in den Worten: „eben diese sind alle gleich groß, sind alle unend- '„lich“ (Brîh. 1, 5, 13), wie den psychologischen Lebensorganen 'eine kosmologische Machtentfaltung wesentlich ist. Ebenso wird 'anderweit hier und dort vielfach gezeigt, wie die Wesenheiten 'nach der psychologischen und kosmologischen Seite mit einander 'identisch sind. Ja, einmal heißt es: „der Prâna das ist der Wind“ ' (vgl. p. 717; 10); hier werden geradezu der Wind und der Prâna 'identifiziert. Ebenso heißt es in dem in Rede stehenden Brâhmanam 'der Vâjaseyin's bei dem zusammenfassenden Verse: „woraus der '„Sonne Aufgang ist“, weiter: „nämlich aus dem Prâna gehet sie auf, '„und in dem Prâna gehet sie unter“ (Brîh. 1, 5, 23); diese Zusammen- 'fassung mit dem Prâna ist beweisend für die in ihm liegende Ein- 'heit. „Darum soll man nur ein Gelübde befolgen, man soll ein- '„atmen und ausatmen“ (Brîh. 1, 5, 23); auch diese Zusammen- 'fassung in dem einzigen Gelübde des Prâna bestätigt eben das- 'selbe. | Ebenso heißt es im Chândogyam weiterhin: „wer ist der 940
 '„eine Gott, der diese vier Großmächtigen hinabgeschlungen hat“ ' (Chând. 4, 3, 6); hier redet die Schrift nur von einem an-sich- 'Raffer, und sie sagt nicht etwa, daß der eine für die einen vier 'der an-sich-Raffer, der andere für die andern es sei. Hieraus 'folgt, daß man beide nicht als gesondert zu verehren hat.' —
 Auf diese Annahme erwidern wir: allerdings hat man den Wind und den Prâna als gesondert zu verehren; warum? weil sie als gesondert aufgezeigt werden. Denn diese psychologisch und kosmo- logisch gesonderte Aufzeigung geschieht zum Zwecke der Meditation und würde, wäre die Meditation keine gesonderte, zwecklos sein. — 'Aber wir sagten ja doch, daß die Überdenkung nicht gesondert 'sein könne, weil beide ihrem Wesen nach identisch seien.' —
 Dieser Grund ist nicht triftig, denn auch da, wo die Wesenheit identisch ist, ist wegen der Verschiedenheit der Zustände und auf Grund einer gesonderten Unterweisung eine Verschiedenheit der Überdenkung möglich. Und wenn auch die Heranziehung jenes Verses mit Bezug auf die Identität der Wesenheit geschehen mag,

so vermag derselbe doch nicht, die vorher dargelegte Zweiheit des zu Meditierenden aufzuheben. Und wenn es heißt: „was aber unter jenen Prāna's (Lebensorganen) der Prāna in der Mitte ist, das ist „unter diesen Gottheiten der Wind“ (Bṛih. 1, 5, 22), so werden hier beide als Gleichnis und Vergleichenes gegenübergestellt. Damit ist auch die Erinnerung an das Gelübde abgefertigt; denn wenn es dabei heißt: „nur ein Gelübde“ (Bṛih. 1, 5, 23), so besagt hier das Wörtchen „nur“, daß das Gelübde der Rede u. s. w. abzuthun, und das Gelübde des Prāna anzunehmen ist; denn von der Rede u. s. w. hieß es, daß ihr Gelübde hinfällig sei: „diese übermannte, als „Müdigkeit, der Tod“ (Bṛih. 1, 5, 21). Nicht aber liegt hierin, daß auch das Gelübde des Windes abzuthun sei; denn nach der Bemerkung: „Nunmehr [folgt] die Betrachtung des Gelübdes“ (Bṛih. 1, 5, 21) wird auseinandergesetzt, | wie das Gelübde des Windes und des Prāna in gleicher Weise von der Hinfalligkeit frei ist. Und nach den Worten: „darum soll man nur ein Gelübde befolgen“, heißt es: „der erlangt dadurch mit jener Gottheit Verbindung und Zusammensein“ (Bṛih. 1, 5, 23); hier erwähnt die Schrift die Gelangung zu dem Winde als Lohn und beweist damit, daß das Gelübde des Windgottes nicht auch zu beseitigen ist, denn der Wind bedeutet hier die Gottheit, weil die Wesensungetrenntheit mit ihr als anzustreben hingestellt wird, und weil es im Vorhergehenden hieß: „das ist die Gottheit, welche keinen Niedergang hat, der Wind“ (Bṛih. 1, 5, 22). Ebenso in den Worten: „diese beiden sind die zwei ansich-Raffer, der Wind unter den Göttern, der Prāna unter den „Lebensorganen“ (Chānd. 4, 3, 4) werden beide als verschieden bezeichnet, und diese Verschiedenheit wird zusammengefaßt in den Worten: „fürwahr diese beiden, die einen fünf und die andern fünf, machen zehn; dies ist der höchste Wurf [im Würfelspiele, „nämlich 4 + 3 + 2 + 1]“ (Chānd. 4, 3, 8). Darum also hat man sie als gesondert zu verehren. „Wie bei den Spenden“, d. h. wie an der Stelle: „dem Indra als König einen Opferkuchen in elf Schalen, dem Indra als Oberherrn, dem Indra als Selbstherrscher“ (Taitt. saṃh. 2, 3, 6, 1), — wie bei diesem Opfer mit drei Opferkuchen, | wegen der Worte „das der andern alle sich zuführend, teilt er es für sie ab ohne Fehl zu gehen“ (Taitt. saṃh. 2, 3, 6, 2), und weil Indra mit sich selbst identisch ist, vermutet werden könnte, daß die Spende eine gemeinschaftliche sei, während hingegen vielmehr wegen der Verschiedenheit seiner Qualitäten als König, Oberherr und Selbstherrscher eine Vertauschung der Darbringungen nicht statthaft ist, sondern vielmehr der Aufzählung entsprechend und wegen der Sonderung der Gottheiten eine Sonderung der Spenden vorliegt, in derselben Weise muß man, auch bei Identität des Wesens, wegen der Besonderheit der zu meditierenden Seite eine Besonderheit der Meditation beobach-

ten. „Darüber ist gesprochen“ worden in dem Abrisse [*sāṅkarśha*, einem Abschnitte aus dem Werke des Jaimini], wo es heisst: „verschieden fürwahr ist die Gottheit wegen der Sondervorstellung“. Jedoch wird hier aus der Verschiedenheit des Opferstoffes und der Gottheit gefolgert, dass auch das Opfer ein verschiedenes sei, während hingegen in unserm Falle nicht in dieser Weise eine Verschiedenheit der Lehre anzunehmen ist; vielmehr ergibt sich aus dem Anfange und dem Ende, dass es eine Lehre ist, welche in den psychologischen und kosmologischen Unterweisungen anbefohlen wird. Trotz dieser Einheit der Lehre aber ist, wegen der Sonderung des Psychologischen und Kosmologischen, eine Verschiedenheit des Vorgehens vorhanden, ähnlich wie beim Feueropfer zufolge der Verschiedenheit der Morgenstunde und Abendstunde. In diesem Sinne sind die Worte des Sūtram: „wie bei den Spenden“ zu erklären.

Neunundzwanzigstes Adhikaranam.

44. *līṅga-bhūyastvāt, tadd hi baliyas; tad api* 943

wegen der Mehrheit der Merkmale, denn dies ist gewichtiger; auch darüber.

Die Vājasaneyin's haben im Agnirahasyam, in dem Brāhmanam: „Fürwahr diese Welt war zu Anfang weder das Nichtseiende [noch „das Seiende“] (Çatap. br. 10, 5, 3, 1) in Bezug auf das Manas die Worte: „da ersah es sechsunddreissigtausend Feuer und Strahlen „seiner selbst, aus Manas bestehend, vom Manas geschichtet“ (Çatap. br. 10, 5, 3, 3). Ebenso werden weiter im einzelnen die symbolischen Feuer erwähnt, welche von der Rede geschichtet, vom Odem geschichtet, vom Auge geschichtet, vom Ohre geschichtet, vom Werke geschichtet, vom Feuer geschichtet werden. Hierbei erhebt sich der Zweifel, ob diese vom Manas u. s. w. geschichteten Feuer zum Werkdienste gehören und eine Ergänzung desselben bilden, oder ob sie unabhängig und ihrem Wesen nach blofs zur Lehre gehörig sind. — Hier nun nimmt der Lehrer auf die Annahme hin, 'dass sie wegen des Themas zum Werkdienste gehören möchten', vorweg die Unabhängigkeit derselben an, und zwar, wie er sagt: „wegen der Mehrheit der „Merkmale“. Nämlich die Mehrheit der Merkmale in diesem Brāhmanam bestätigt offenbar die Meinung, dass sie blofs zur Lehre gehören. | So, wenn es heisst: „was immer diese Wesen mit ihrem 944 „Manas vorstellen, das ist eine Wirkung jener Feuer“ (Çatap. br. 10, 5, 3, 3), und: „für ihn, der Solches weifs, schichten allerwärts

„alle Wesen diese Feuer, auch wenn er schläft“ (Çatap. br. 10, 5, 3, 12). Nämlich ein solches Merkmal ist von mehr Gewicht als das Thema, von dem die Rede ist; und „auch darüber“ ist in dem ersten Teile gesprochen worden, da wo es heißt: „bei „Kollision von Schriftwort, Merkmal, Satzergänzung, Thema, Nahe-
„stehung und Benennung ist das jedesmal Folgende schwächer [als „das Vorhergehende] wegen Fernerliegung seiner Bedeutung“ (Jaim. 3, 3, 14).

45. *‘pūrva-vikalpaḥ prakaraṇāt syāt, kriyā, mānasavat’*

‘eine Variation des Vorherigen muß es wegen des
Themas sein, ein Werk, wie das Mentale.’

‘Es ist nicht richtig,’ könnte man sagen, ‘daß diese Feuer un-
abhängig und nicht der Nachtrag zu einem andern sind; denn
‘im Vorhergehenden war von dem thatsächlichen Feuer als „Thema“
‘die Rede, und zu ihm gehörig muß auch diese Belehrung als über
‘eine besondere „Variation“ desselben sein, nicht aber von ihm un-
abhängig’. — Aber ist nicht ein Merkmal gewichtiger als das
Thema? — ‘Schon recht, aber auch ein Merkmal, wenn es von die-
ser Art ist, kann nicht gewichtiger als das Thema sein; denn dasselbe
945 ‘hat einen andern Zweck, | indem es nämlich nur dazu dient, die
‘symbolischen Feuer anzupreisen; wo sich aber ein solcher anderer
‘Zweck zeigt, da kann, sofern sich zu dem Merkmale nicht noch
‘andere Gründe gesellen, das Merkmal auch als eine uneigentliche
‘Erklärung (*gunavāda*) aufgefaßt werden und vermag nicht, die
‘Gültigkeit des Themas aufzuheben. Darum müssen auch diese
‘symbolischen Feuer wegen des Themas zum Werke gerechnet
‘werden, „wie das Mentale“, d. h. so wie bei der zwölfnächtigen
‘Somafeier am zehnten Tage, der da *Avivākyam* heißt, wenn mit
‘der Erde als Schöpfgefäß der Ocean als Somatrank für Prajāpati
‘als Gottheit geschöpft wird, das Schöpfen, Niedersetzen, Opfern,
‘[Rest]-Aufsichten, Einladen und Essen nur als ein mentales ge-
dacht wird, und gleichwohl diese mentale Vorstellung des Schöpfens,
‘weil das Thema von einem Werke handelt, nur ein Nachtrag zu
‘dem Werke ist, ebenso ist es auch mit dieser Vorstellung des
‘Feuers beschaffen.’

46. *‘atideçac ca’*

946

‘auch wegen der Hinüberweisung.’

‘Auch die Hinüberweisung, welche bei diesen Feuern geschieht,
bestätigt ihre Zugehörigkeit zu den Werken, indem es heißt:

„sechsendroißigtausend sind dieser Feuer und Strahlen, und von ihnen ist jedes einzelne so groß wie jenes ursprüngliche“ (Çatap. br. 10, 5, 3, 11). Eine solche Hinüberweisung ist nur statthaft, wo eine Ähnlichkeit vorliegt, und indem die Schrift bei den symbolischen Feuern auf das ursprüngliche, auf Opfersteinen geschichtete und zu den Werken gehörige Feuer hinüberweist, so giebt sie damit die Zugehörigkeit derselben zu den Werken zu erkennen.

47. vidyā eva tu, nirdhāraṇāt

vielmehr ein Wissen, wegen des Versicherns.

Das Wort „vielmehr“ dient, dieser Annahme zu widersprechen. Nämlich diese durch das Manas u. s. w. geschichteten Feuer sind ihrer Natur nach zum „Wissen“ gehörig und selbständig, nicht aber ein Anhang zu den Werken. Denn dies „versichert“ die Schrift, wenn sie sagt: „eben diese werden vom Wissen geschichtet“ und: „vom Wissen des, der Solches weiß, geschichtet, entstehen sie“ (Çatap. br. 10, 5, 3, 12).

48. darṣandā ca

- auch weil ersichtlich.

Auch ist ein Merkmal ihrer Selbständigkeit „ersichtlich“, wie das schon oben dargelegt wurde in den Worten: „wegen der Mehrheit der Merkmale“ (Sūtram 3, 3, 44). — Aber würde nicht mit der Bemerkung, daß auch ein Merkmal, wo sich zu demselben nicht noch andere Gründe gesellen, nicht notwendig als beweisend angesehen werden müsse für irgend eine Sache, dieses abgewiesen und auf Grund des Themas die Zugehörigkeit zu den Werken festgestellt? — Hierauf dient als Antwort:

49. çruti-ādī-baliyastvāc ca na bādhaḥ

947

auch weil das Schriftwort u. s. w. stärker, ist [dies]
keine Widerlegung.

Es läßt sich nicht in dieser Weise dadurch, daß man um des Themas willen sich für die Zugehörigkeit zu den Werken entscheidet, die Annahme der Selbständigkeit widerlegen, „weil das „Schriftwort u. s. w. stärker“ ist. Nämlich [im Falle der Kollision] sind das Schriftwort, das Merkmal und die Satzergänzung

stärker als das Thema, wie dies in dem über Schriftworte und Merkmale handelnden Sūtram (Jaim. 3, 3, 14, oben zu 3, 3, 44 S. 618) festgestellt wurde. Diese drei Stücke aber bestätigen in unserm Falle die Unabhängigkeit der Stelle von dem Werkdienste. Denn was 1) das Schriftwort betrifft, so lautet dasselbe: „eben „dieselben werden nur durch das Wissen geschichtet.“ Das nämliche ergibt sich 2) aus dem Merkmale, wenn es heisst: „für ihn „schichten allerwärts alle Wesen diese Feuer, auch wenn er schläft.“ Und eben das nämliche folgt 3) aus der Satzergänzung; denn wenn es weiter heisst: „nur durch das Wissen dessen, der Solches „weifs, werden sie geschichtet“ (Çatap. br. 10, 5, 3, 12), so liegt in diesen Worten eine Bestätigung des vorhergehenden Ausspruches, dafs sie „nur durch das Wissen geschichtet werden“, und diese Bestätigung würde bei der Annahme einer Zugehörigkeit jener Feuer zu den Werken nicht zu Recht bestehen. — ‘Aber kann man nicht annehmen, dafs diese Bestätigung nur den Zweck habe, die ‘materielle Nichtvollbringung zu lehren?’ — Wir antworten: nein! denn wäre dies die Absicht, so würde es an den blofsen Worten: „durch das Wissen geschichtet“, welche das Wissen als ihr Wesen erwähnen, genügen und die nachfolgende Bestätigung würde überflüssig sein. Denn darin, dafs sie nicht materiell zu vollbringen sind, liegt eben ihr Wesen. Aber selbst wenn ihre materielle Nichtvollbringung feststeht, so liesse sich doch noch der Zweifel erheben, ob sie nicht dennoch, ebenso wie jenes mentale „Schöpfen“ (Sūtram 3, 3, 45) zum Werkdienste gehörten; und wenn die nachfolgende Bestätigung die Absicht hat, jenem Zweifel zu begegnen, dann [und nur dann] ist sie nicht überflüssig. Ferner, wenn gesagt wird, dafs für den, der Solches weifs, mag er nun schlafen oder wachen, allerwärts alle Kreaturen diese Feuer schichten, so liegt hierin eine Perpetuität jener Feuer ausgesprochen, welche nur bei ihrer Unabhängigkeit von den Werken möglich ist. Es ist hiermit ähnlich wie mit der Stelle von dem symbolischen, aus Rede und Prāṇa bestehenden Feueropfer, wo es nach den Worten: „dann opfert er den Prāṇa in der Rede, . . . dann opfert er die
 948 „Rede in dem Prāṇa“ | weiter heisst: „diese beiden Opferungen, „die unendlichen, unsterblichen, bringt er immerfort im Wachen „wie im Schlafen dar“ (Kaush. 2, 6, 5). Wäre hingegen eine Zugehörigkeit zu den Werken anzunehmen, so würde, weil die Befassung mit den Werken immer nur kurze Zeit dauert, die perpetuelle Befassung mit jenen Feuern nicht möglich sein. Ferner ist es auch nicht zulässig, diesen Zusatz für eine blofse Sacherklärung (*arthavāda*) anzusehen. Denn wo ein Merkmal u. dgl. vorliegt, welches eine offenbare Vorschrift enthält, da geht es an, eine blofse rühmliche Erwähnung anzunehmen und in ihr eine blofse Erläuterung der Sache (*arthavāda*) zu sehen. Hier hingegen ist keine andere offenkundige Vorschrift zu ersehen; daher man in der

bloßen rühmlichen Erwähnung dieser Lehren allein schon die Vorschrift zu finden hat. Da nun diese Vorschrift nur so aufgefaßt werden kann, wie die Erwähnung es an die Hand giebt, diese aber eine Perpetuität lehrt, so muß auch die Vorschrift als perpetuell aufgefaßt werden; damit dieses aber auch nur möglich sei, muß die Unabhängigkeit jener Feuer vom Werkdienste angenommen werden. Damit findet auch die Stelle: „was immer diese „Wesen mit ihrem Manas vorstellen, das ist eine Wirkung jener „Feuer“ (Çatap. br. 10, 5, 3, 4) ihre Erklärung. In dieser Weise beweist also auch die Satzergänzung, welche in den Worten „des- „sen, der Solches weiß“ liegt, daß eine Befassung mit jenen Feuern nur für bestimmte Menschen [nämlich die Wissenden] möglich ist, und läßt nicht zu, dieselben mit dem [auch für den Nichtwissenden verbindlichen] Opferwerke zu verknüpfen. Somit ist die Annahme der Unabhängigkeit derselben von dem Werkdienste die richtigere.

50. *anubandha-âdibhyaḥ, prajñâ-antara-prithaktva-vat; drishtaç ca; tad uktam*

wegen der Verbindung u. s. w., ähnlich der Selbständigkeit anderer Erkenntnisse; auch ist sie ersichtlich; darüber ist gesprochen.

Auch darum ist mit Nichtachtung des Themas für die von dem Manas u. s. w. geschichteten Feuer eine Selbständigkeit anzunehmen, weil die Schrift dabei die Bestandteile des Opferwerkes mit den Thätigkeiten des Manas u. s. w. in „Verbindung“ setzt; denn es heißt: „nur von dem Manas wurden dieselben angelegt, nur von dem Manas „geschichtet, nur von dem Manas wurden die Schöpfungen geschöpft, „mit dem Manas priesen sie, | mit dem Manas lobten sie; und alles 949
„Werk, welches beim Opfer verrichtet wird, alles dieses Opferwerk „wurde nur von dem Manas in jenen aus Manas bestehenden, vom „Manas geschichteten Feuern als ein Manasartiges vollbracht“ (Çatap. br. 10, 5, 3, 3). Diese „Verbindung“ der Opferwerke mit dem Manas ist die Folge der Zutreffung einer Bedingung [nämlich des Wissens], während hingegen die konkreten Teile des Opferwerkes nicht erst durch die Zutreffung einer Bedingung erlangt zu werden brauchen. Man darf ferner nicht deswegen, weil solche Verehrungen wie die des Udghâta an das Opferwerk als seine Teile gebunden sind, auch in unserm Falle meinen, daß eine ähnliche Zugehörigkeit bestehen müsse, indem beide Schriftstellen von verschiedener Art sind. Denn an unserer Stelle ist nicht [wie dort] davon die Rede, daß ein bestimmter Teil des Opferwerkes vorgenommen und auf denselben

der oder der Name übertragen werde, vielmehr sind es die sechs- unddreißigtausend Teile der Thätigkeit des Manas, welche hier vorgenommen werden, um auf sie die Vorstellung von Feuern und von Libationen zu übertragen, ähnlich wie es bei den Vorstellungen des Menschen als Opfer (Sūtram 3, 3, 24) und dergleichen geschieht. Was aber die Zahl dabei betrifft, so ist sie der Anzahl der Tage eines Menschenlebens entnommen und wird auf die mit ihnen verknüpften Bethätigungen des Manas übertragen. Sonach folgt aus der „Verbindung“ [mit umgedeuteten Opferhandlungen] die Unabhängigkeit der vom Manas u. s. w. geschichteten Feuer vom Werkdienste. Das Wort „u. s. w.“ kann man füglich von der Hinüberweisung und derartigem verstehen. Nämlich wenn es heißt:

950 „von diesen ist jedes einzelne eben so groß | wie jenes ursprüngliche“ (Ātap. br. 10, 5, 3, 11), so wird hier die Größe des beim Werke dienenden Feuers jedem einzelnen unter den erkenntnisartigen Feuern hinüberweisend zuerkannt, woraus folgt, daß auf das Werk selbst kein Gewicht zu legen ist. Wäre ferner die Zugehörigkeit zu den Werken anzunehmen, so könnte nicht behauptet werden, daß die ursprünglichen Feuer durch die späteren ersetzbar seien. Denn in der Weise, wie das ursprüngliche Feuer durch Hütung des Āhavanīya-Feuers u. s. w. dem Werke dient, in dieser Weise können die späteren ihm nicht dienen. Wenn aber von gegnerischer Seite (Sūtram 3, 3, 46) behauptet wurde, daß auch die Hinüberweisung ihr zur Bestärkung diene, indem eine Hinüberweisung nur unter Gleichartigem möglich sei, so ist das unsererseits schon durch die Bemerkung erledigt, daß eine Hinüberweisung auch durch die Gleichartigkeit, daß beide doch Feuer sind, ermöglicht wird. Denn auch die symbolischen Feuer können als Feuer betrachtet werden. — Die aus dem „Schriftworte u. s. w.“ sich ergebenden Gründe wurden bereits (Sūtram 3, 3, 44) angeführt, und so ist denn auch „wegen der Verbindung u. s. w.“ als Ursachen die Unabhängigkeit der vom Manas u. s. w. geschichteten Feuer vom Werkdienste anzunehmen. „Ähnlich der Selbständigkeit anderer „Erkenntnisse“; d. h. ähnlich wie auch andere Erkenntnisse, z. B. die Āṇḍilyalehre (Chānd. 3, 14), indem sie nur durch das in ihnen

951 selbst liegende Band mit dem übrigen verbunden sind, | unabhängig von den Werken und von andern Lehren und selbständig sind, so ist es auch hier. „Auch“ ist eine solche Abweichung von dem Thema auch anderweit „ersichtlich“, z. B. bei der Opfersühnung, welche unter dem Thema der Königsweihe vorkommt; denn sie bezieht sich auf alle drei Kasten, während doch die Königsweihe nur ein Opfer des Königs ist. „Darüber ist gesprochen“, nämlich im ersten Teile [in den Jaimini-Sūtra's] bei den Worten: „weil sie um des Opfers willen geschehe, meint ihr? Nein! wegen ihrer „Verbindung mit allen drei Kasten“. (Vgl. auch Jaim. 2, 3, 3.)

51. *na sâmanyâd api, upalabdher; mṛityuvat; na hi
loka-âpattih*

auch nicht aus der Analogie, weil ersichtlich; wie bei dem Tode; denn nicht wird die Welt dazu.

Wenn behauptet wurde, „wie das Mentale“ (Sôtram 3, 3, 45), so dient zur Antwort: „auch nicht aus der Analogie“ mit den mentalen Libationen folgt eine Zugehörigkeit der vom Manas u. s. w. geschichteten Feuer zu den Werken, „weil ersichtlich“, nämlich aus den angeführten Gründen des Schriftzeugnisses u. s. w., dafs es sich hier um das absolute Ziel des Menschen handelt. Ja, eine Ähnlichkeit läfst sich zwischen allem und jedem herausfinden, dies aber schliesst nicht die jedem eigene Besonderheit aus; „wie bei dem Tode“, d. h. wie an den Stellen: „der fürwahr ist der Tod, welcher als der Mann „dort in der Sonnenscheibe sich zeigt“ (Çatap. br. 10, 5, 2, 3) und: „fürwahr das Feuer ist der Tod“ (Taitt. samh. 5, 1, 10, 3), deswegen, weil auf das Feuer und den Mann in der Sonne die gleiche Bezeichnung als Tod angewendet wird, doch zwischen beiden keine absolute Gleichheit vorhanden ist; — oder wie deswegen, weil es heifst: „fürwahr diese Welt ist ein Feuer, o Gotama, | die Sonne 952 „ist sein Brennholz“ (Chând. 5, 4, 1), aus der Ähnlichkeit mit dem Brennholze u. s. w. noch nicht folgt, dafs die Welt geradezu zu einem Feuer werde, — ebenso ist es auch hier.

52. *pareṇa ca çabdasya tâdvidhyam, bhūyastvât tu
anubandhaḥ*

auch wegen des Folgenden ist Sogartetheit des Schriftwortes; die Verknüpfung aber wegen der Zahlreichheit.

„Auch wegen des Folgenden“, nämlich in dem nächstfolgenden Brâhmanam: „fürwahr diese Welt ist jenes geschichtete Feuer“ (Çatap. br. 10, 5, 4, 1), ist „Sogartetheit des Schriftwortes“, d. h. eine blofse Vorschrift der Lehre als Motiv der Stelle, nicht aber eine Zugehörigkeit zu den Vorschriften des blofsen Werkes anzunehmen; denn es heifst dabei (Çatap. br. 10, 5, 4, 16):

„Durch Wissen steigen sie empor
„Dorthin, wo sich das Sehnen stillt,
„Nicht wer werktüchtig nur und wer
„Unwissend Busse blofs erfüllt.“

In diesem Verse liegt, sofern er das bloße Werk tadelt und das Wissen anpreist, ein Beweis für unsere Behauptung. Ebenso war vorher, nämlich in dem Brāhmanam: „was jene Scheibe führt“ (Çatap. br. 10, 5, 2, 1) ersichtlich, daß das Wissen der Hauptzweck ist, nicht aber das Werk, weil der Schluß gemacht wird mit einer Zusammenfassung der Frucht des Wissens in den Worten: „er wird „unsterblich, denn der Tod wird zu seiner eigenen Seele“ (Çatap. br. 10, 5, 2, 23); in Analogie hiermit muß es auch an unserer Stelle ähnlich sein. Die Verknüpfung aber des Wissens mit dem Feuer geschieht aus dem Grunde, weil „zahlreiche“ Bestandteile des Feuerkultus bei dem Wissen symbolisch vorkommen, nicht aber weil das Wissen zum Opferwerke gehört. Somit ist bewiesen, daß die vom Manas u. s. w. geschichteten Feuer ihrem Wesen nach zur reinen Wissenschaft allein gehören.

Dreißigstes Adhikaranam.

953

53. eka' ātmanaḥ çarīre bhāvāt

einige [behaupten die Sterblichkeit] der Seele, weil sie besteht, so lange der Leib.

Im gegenwärtigen Abschnitte wird die Existenz der vom Leibe losgelösten Seele erwogen, um ihre Befähigung zur Bindung und Erlösung zu erweisen. Denn wenn die Seele über den Leib hinaus nicht fortbestünde, so würden Pflichtenforderungen, die erst in einer andern Welt ihre Frucht brächten, nicht zulässig sein, und noch viel weniger ließe sich beweisen, daß die Seele irgend wessen ihrem Wesen nach Brahman sei. — 'Aber es wurde doch schon in dem an der Spitze unseres Lehrbuches stehenden ersten Pāda [nämlich zu Jaim. 1, 1, 5] die Existenz der zum Genusse der vom Kanon verheißenen Frucht befähigten, über den Leib hinaus fortbestehenden Seele besprochen.' — Wohl wahr! doch nur von dem Kommentator; hingegen ein Sūtram über die Existenz der Seele findet sich daselbst nicht. Hier aber unternimmt es der Verfasser der Sūtra's selbst, die Existenz der Seele, nach vorherigen Einwürfen gegen dieselbe, festzustellen. Und aus unserer Stelle hat es der Lehrer Çābarasvāmin entnommen, und in dem von der „Autorität“ handelnden Buche [nämlich zu Jaim. 1, 1, 5, p. 19—24] dargestellt. Daher kommt es auch, daß der ehrwürdige Upavaraha im ersten Teile des Lehrbuches, da wo er die Fortexistenz der Seele darzulegen hatte, sich der Sache enthebt

mit den Worten: „im Ārirakam werden wir es auslegen.“ Wenn aber die Fortexistenz der Seele gerade hier, wo es sich um die pflichtartigen Verehrungen handelt, in Betracht gezogen wird, so geschieht dies, um zu zeigen, daß ihr ganzer Lehrinhalt von dieser Lehre abhängig ist. Auch wurde ja im letzten Adhikaraṇam | unter Annahme eines Abgehens vom Thema gezeigt, wie die vom 954
Manas u. s. w. geschichteten Feuer zur Lehre vom Endzwecke des Menschen gehören. Wer ist nun dieser Mensch, zu dessen Endzweck jene vom Manas u. s. w. geschichteten Feuer gehören? In dieser Frage liegt die Veranlassung, die Existenz der über den Leib hinausreichenden Seele nachzuweisen. Hierbei hat das gegenwärtige erste Sūtram den Zweck, die Einwürfe gegen ihre Existenz vorzubringen, weil das Vorbringen der Einwürfe und das Entkräften derselben ähnlich wie die auf einen Pfahl geführten Schläge die Überzeugung von der in Rede stehenden Sache befestigt.

„Einige“ also, nämlich die nur in dem Leibe das Selbst sehenden Materialisten (*Lokāyatika*) glauben, daß ein über den Leib hinaus fortbestehendes Selbst nicht existiere, und indem sie annehmen, daß das Geistige, wiewohl unsichtbar, in den gesamten und einzelnen äußern Elementen, Erde u. s. w., wie sie sich zur Gestalt des Leibes umformen, enthalten sei, behaupten sie, daß aus diesen das Geistige als Erkenntnis hervorgehe, ähnlich wie die Kraft des Rausches [aus den Gärstoffen], und daß der Mensch [nur] ein durch dieses Geistige sich auszeichnender Leib sei. Hingegen leugnen sie ein über den Leib hinaus fortbestehendes Selbst, vermöge dessen das Geistige im Leibe sei, und welches im Stande wäre, in den Himmel oder in die Erlösung einzugehen; vielmehr nehmen sie an, daß der Leib allein das Geistige und das Selbst sei, und führen als Grund an, daß das Geistige nur bestehe „so lange „der Leib besteht“. Denn was so lange besteht, wie ein anderes besteht, und nicht mehr besteht, wenn jenes nicht mehr besteht, das ist damit, daß es eine Qualität desselben ist, vollständig begriffen, wie Hitze und Licht damit, daß sie Qualitäten des Feuers sind. Ebenso stehe es mit Odem, Bewegung, Erinnerung u. s. w., welche von den Anhängern der Seele für Qualitäten der Seele gehalten würden; da auch sie nur innerhalb des Leibes wahrgenommen würden und außerhalb desselben | nicht wahrgenommen würden, 955
und da ein über den Leib hinausreichender Träger dieser Qualitäten nicht erweisbar sei, so könnten sie nichts anderes sein als Qualitäten des Leibes. Somit bestehe das Selbst über den Leib hinaus nicht fort.

Auf diese Annahme erwidern wir:

04

54. *vyatirekas! tad-bhāva-abhāvivān na tu; upalabdhi-vat*

Fortbestehen! denn weil es in seinem Sein nicht das Sein hat, ist es vielmehr nicht an dem; mit demselben Rechte wie die Wahrnehmung.

Es ist „vielmehr nicht an dem“, daß das Selbst nicht über den Leib hinaus fortbestehe; vielmehr muß ein „Fortbestehen“ desselben über den Leib hinaus angenommen werden, „weil es in seinem [des „Leibes] Sein nicht das Sein hat“. Denn wenn daraus, daß die Qualitäten des Selbstes bestehen, so lange der Leib besteht, gefolgert wird, daß sie Qualitäten des Leibes seien, so muß doch auch daraus, daß jene nicht mehr bestehen, während der Leib noch besteht, geschlossen werden, daß sie nicht Qualitäten des Leibes sind, indem sie von den Qualitäten des Leibes wesensverschieden sind. Denn was Qualität des Leibes ist, wie die Gestalt u. s. w., das muß so lange bestehen wie der Leib. Hingegen bestehen Odem, Bewegung u. s. w. nicht mehr, wiewohl noch der Leib besteht, nämlich im Zustande des Todes. Dazu kommt, daß die Qualitäten des Leibes, wie Gestalt u. s. w., auch an andern wahrgenommen werden, während es mit den Qualitäten des Selbstes, mit Geist, Erinnerung u. s. w., nicht so ist [sie gehören nicht mit zur objektiven Realität].

Ferner: daraus, daß der Leib im lebenden Zustande besteht, kann man allerdings beweisen, daß jene [die Qualitäten des Selbstes] bestehen, nicht aber daraus, daß er nicht besteht, daß jene nicht bestehen; denn es bleibt die Möglichkeit offen, daß, wenn auch dieser Leib einmal dahin fällt, die Qualitäten des Selbstes 956 durch Eingehen in einen andern Leib fortbestehen; | die Meinung der Gegner verbietet sich somit auch dadurch, daß sie eine bloße Mutmaßung (*saṃcaya*) ist.

Weiter muß man den Gegner fragen, wie er sich denn das Geistige denkt, wenn er seine Entstehung aus den Elementen annimmt: denn außer den vier Elementen nehmen ja die Materialisten keine Wesenheit an. Wenn er sagt: das Geistige ist das Wahrnehmen der Elemente und ihrer Produkte, so sind also jene seine Objekte, und folglich kann es nicht eine Qualität derselben sein, indem eine Bethätigung gegen das eigene Selbst ein Widerspruch ist. Denn das Feuer, obgleich es heiß ist, brennt doch nicht sich selbst, und der Tänzer, so geschickt er auch ist, kann doch nicht auf seine eigene Schulter steigen. Soll das Geistige eine Qualität der Elemente und ihrer Produkte sein, so können die Elemente und ihre Produkte nicht Objekt desselben werden. Denn z. B. die Gestalten können nicht die eigene Gestalt oder eine andere Gestalt

zum Objekte haben, während hingegen das Geistige die Elemente und ihre Produkte, die außerhalb sowohl als die an dem eigenen Selbst befindlichen, zu Objekten hat. „Mit demselben Rechte“ also, mit welchem man die Realität der alle Elemente und ihre Produkte zum Objekt habenden [und folglich nicht zu ihnen gehörigen] „Wahrnehmung“ annimmt, muß man auch | das Fort- 957
bestehen über jene hinaus annehmen. Denn die Eigennatur der Wahrnehmung ist eben das, was wir die Seele nennen. So folgt die Unabhängigkeit der Seele vom Leibe und ihre Ewigkeit aus der besonderartigen Natur der Wahrnehmung. Und auch die Erinnerung u. s. w. wird nur dadurch möglich, daß, nachdem man eine Sache wahrgenommen hat, man sie auch dann noch, nachdem sie bereits in einen andern Zustand übergegangen ist, vermöge des [trotz ihres Verganges fortbestehenden] Wahrnehmenseins wieder erkennt.

Wenn aber gesagt wurde, daß die Wahrnehmung eine Qualität des Leibes sei, weil sie so lange bestehe, wie der Leib besteht, so ist darauf in der schon angezeigten Weise zu antworten: die Wahrnehmung besteht auch, so lange die Hilfsmittel derselben, z. B. die Lampe, bestehen, und sie bestehen nicht mehr, wenn jene nicht mehr bestehen; aber daraus darf man nicht schließen, daß die Wahrnehmung eine bloße Qualität der Lampe sei; und ebenso braucht nicht darum, weil die Wahrnehmung besteht, so lange der Leib besteht, und nicht mehr besteht, wenn er nicht mehr besteht, die Wahrnehmung eine Qualität des Leibes zu sein; denn die Möglichkeit ist da, daß der Leib dabei, ebenso wie die Lampe, als ein bloßes Hilfsmittel dient. Übrigens ist auch die Mithilfe des Leibes bei der Wahrnehmung gar nicht unbedingt erforderlich; denn auch während der Leib unbeweglich im Schlafe liegt, haben wir mancherlei Wahrnehmungen. — Folglich ist die Existenz der über den Leib hinaus fortbestehenden Seele unbestreitbar.

Einunddreißigstes Adhikaranam.

55. *aṅga-avabaddhâs tu na çâkhâsu hi prativédam* 958

die an Teile gebundenen sind vielmehr ja nicht [bloß gültig] in den Çâkhâ's [Vedaschulen] je nach dem Veda.

Nach Beendigung dieser gelegentlichen Erörterung wenden wir uns nun wieder unserer eigentlichen Aufgabe zu. — Es heißt:

„Om! diesen Laut soll man verehren als den Udgītha“ (Chānd 1, 1, 1); — „in den Welten soll man das fünffache Sāman verehren“ (Chānd. 2, 2, 1); — „Preislied, Preislied, so sagen wohl die Leute; „aber dieses hier ist das Preislied, nämlich diese Erde“ (Āit. Śr. 2, 1, 2, 1); — „wahrlich jenes geschichtete Feuer ist diese Welt“ (Çātap. br. 10, 6, 4, 1); — diese und andere Vorstellungen, welche an Teile der Werke des Udgītha u. s. w. gebunden sind und je nach dem Veda in den einzelnen Çākhā's (Vedaschulen) vorgeschrieben werden, — gelten diese nur für denjenigen Udgītha u. s. w., welcher der betreffenden Çākhā angehört, oder für den sämtlicher Çākhā's, das ist jetzt die Frage, und sie wird hier aufgeworfen unter der Supposition, daß in den verschiedenen Çākhā's, so gut wie die Accentuation und anderes von einander abweicht, auch der Udgītha u. s. w. ein verschiedener sei. Angenommen also, 'die Vorschriften bezögen sich nur auf den der betreffenden Çākhā angehörigen Udgītha u. s. w.; warum? wegen der Benachbarkeit. Nämlich wenn es heißt: „[diesen Laut] verehere man als den „Udgītha“, so ist dieses eine allgemeine Vorschrift, welche noch 'der Specification bedarf, und diesem Bedürfnis wird abgeholfen 'durch die in der eigenen Çākhā liegenden und in unmittelbarer 'Nähe stehenden besondern Bestimmungen; diese nun zu überspringen und dafür die in einer andern Çākhā vorkommenden Bestimmungen aufzunehmen, ist kein Grund vorhanden; daher eine 959 'Absonderung je nach den Çākhā's anzunehmen ist.' — | Auf diese Annahme erwidert der Lehrer: „die an Teile gebundenen sind vielmehr“; — das Wort „vielmehr“ bestreitet die gegnerische Meinung; nämlich jene Verehrungen sind nicht bloß „je nach dem „Veda“ auf dessen einzelne Çākhā's zu beschränken, sondern sie haben für alle Çākhā's Gültigkeit; warum? weil ihnen das Schriftwort von dem Udgītha u. s. w. gleichmäßig angehört. Nämlich bei einer Einschränkung auf die eigene Çākhā würde ein Wort wie „[diesen Laut] soll man verehere als den Udgītha“, welches allgemein und ohne Specification auftritt, wenn man ihm bloß um der Stellung willen eine nur specielle Geltung zuerkennen wollte, nicht zu seinem Rechte kommen; und das darf nicht sein. Denn [nach Jaim. 3, 3, 14, oben S. 587. 618] hat ein ausdrückliches Schriftwort mehr Gewicht als die bloße Nahestehung, auch ist eine Vorstellung, welche sich bloß im Allgemeinen hält, nicht unzulässig. Wenn daher auch eine Verschiedenheit der Accentuation u. s. w. in den einzelnen Çākhā's vorkommt, so ist es doch derselbe Udgītha u. s. w., welcher in ihnen allen gelehrt wird, und darum müssen sich auch Vorstellungen wie die in Rede stehenden auf den Udgītha u. s. w. als einen allen Çākhā's gemeinschaftlichen beziehen.

56. *mantra-ādi-vad vā avirodhah*

oder: wie bei den Mantra's u. s. w. ist dies kein
Widerspruch:

Oder auch: man braucht nicht gleich einen Widerspruch darin zu argwöhnen, wenn die in der einen Çākhā gebotenen Vorstellungen auch auf den in der andern Çākhā vorkommenden Udgātha u. s. w. bezogen werden, da die Widerspruchslosigkeit sich ebenso gut „wie bei den Mantra's u. s. w.“ aufrecht halten läßt. Nämlich ganz in derselben Weise werden die in der einen Çākhā vorkommenden Mantra's, Werke und attributive Bestimmungen in den andern Çākhā's herbeigezogen. Und wenn z. B. auch der Mantra (Spruch), der beim Nehmen des Prefssteines zu sprechen ist: „du bist der „Hahn“ u. s. w. (Maitr. samh. 1, 1, 6) in andern Çākhā's sich nicht vorfindet, so läßt sich doch auch bei ihnen dieselbe Verordnung | nachweisen, sofern es bei ihnen [nach der Glosse bei den Yajurvedin's] heißt: „du bist der Hausvogel, mit diesen Worten nimmt er „den Prefsstein oder auch mit den Worten: du bist der Hahn.“ — Ferner, wenn auch in manchen Schulen die [fünf] Voropfer, nämlich Samidh u. s. w., nicht aufgezählt werden, so findet sich doch eine gleichnisartige Vorschrift darüber bei ihnen [nach der Glosse bei den Maitrāyaṇya's], sofern es heißt: „fürwahr die [fünf] „Jahreszeiten sind selbigen Ortes zu opfern.“ — Wenn sich ferner in einigen Schulen die genaue Bestimmung der Art des dem Agni und Soma geweihten Bockes nicht findet, so haben sie doch an dessen Statt den diese Bestimmung enthaltenden Spruch: „zum „Fette der Netzhaut des Schafbockes lade ein“ (Çatap. br. 3, 8, 2, 26). — In ähnlicher Weise werden, wie wir bereits sahen (p. 919, 5, S. 601), Sprüche wie: „o Agni, genehmige den Opfer-„ruf, genehmige die heilige Handlung“ (Pāncav. br. 21, 10, 11), obwohl sie nur in dem einen Veda vorkommen, doch in dem andern Veda herbeigezogen. — Ebenso wird der bei den Liederreichen [Anhängern des Rīgveda] vorkommende Hymnus: „Der kaum geboren, mutvoll war zuerst gleich“ (Rīgv. 2, 12, 1) im Veda des Adhvaryu mit den Worten: „der Sajānya-Hymnus ist zu recitieren“ (Taitt. samh. 7, 5, 5, 2) wieder aufgenommen. — So gut wie daher die Werkteile, welche als Grundlage dienen, allerwärts gelten, ebenso gut können es ohne Widerspruch auch die auf diesen Grundlagen ruhenden Vorstellungen.

Zweiunddreißigstes Adhikaranam.

961 57. *dhāmanāḥ kratuvaj jydyastvam tathā hi darçayati*

der Unbeschränktheit Vornehmlichkeit, wie beim
Opfer; denn dies lehrt die Schrift.

In der Erzählung, welche anfängt mit den Worten: „*Prācna-śāla*, der Sohn des *Upamanyu*“ (Chänd. 5, 11—24), ist von einer Verehrung des partikularen und des universalen *Vaiçvānara* die Rede (vgl. *Sūtram* 1, 2, 24—32, S. 119 fg.). Die Verehrung des partikularen liegt in den Worten: „o Sohn des *Upamanyu*, wen verehrst du als den *Ātman*? — Den Himmel, o würdiger König, so sprach er. — Es ist nur der wohlkräftige *Ātman Vaiçvānara*, den du als den *Ātman* verehrst“ u. s. w. (Chänd. 5, 12, 1). Ebenso findet sich aber auch die Verehrung des universalen *Ātman* in den Worten: „an diesem *Ātman Vaiçvānara* ist das Haupt Wohlkraft, sein Auge ist Allform, sein Odem Sonderweg, sein Leib die weite Zusammenkittung, seine Eingeweide der Reichtum, die Erde ist seine Füße“ (Chänd. 5, 18, 2). — Es erhebt sich die Frage, ob hierin eine beiderseitige Verehrung, des Partikularen und des Universalen, oder nur eine solche des Universalen gelehrt wird. — Angenommen also, 'es werde [auch] eine Verehrung desselben nach seinen einzelnen Teilen gelehrt, weil es von dem Wohlkräftigen und den übrigen unter Anwendung eines Thatwortes heißt: „du verehrst ihn“; darnum, und weil von einer besondern Frucht dieser Verehrungen die Rede ist in den Worten: „in deiner Familie wird gekeltert, fortgekeltert, durchgekeltert werden“ (Chänd. 5, 12, 1), sind auch die partikularen Verehrungen als zulässig anzunehmen.' — Hierauf ist zu erwidern: „der Unbeschränktheit Vornehmlichkeit“, d. h. eine Verehrung des eine Zusammenfassung der [genannten] Faktoren zu seinem Wesen habenden und daher universalen *Vaiçvānara* muß als
962 Hauptsache an dieser Stelle zu lehren beabsichtigt | sein, nicht aber eine Verehrung seiner Bestandteile im einzelnen; „wie beim Opfer“; d. h. ebenso wie bei den Opfern zum Vollmonde, Neumonde u. s. w. in universalser Weise eine Betreibung der Hauptsache mitsamt ihren Teilen gefordert wird, nicht aber eine bloße Betreibung einzelner Teile, z. B. des Voropfers, noch auch eine Betreibung der Hauptsache in Verbindung mit nur einzelnen ihrer Teile, ebenso ist es auch hier. Aber woraus erkennen wir, daß die Unbeschränktheit das Vornehmliche ist? weil ihre Vornehmlichkeit von der Schrift gelehrt wird, und zwar damit, daß die Stelle eine einheitliche ist. Nämlich die Stelle von der *Vaiçvānara*lehre ist, wie sich aus Betrachtung des Vorhergehenden und Nachfolgenden ergibt, eine einheit-

liche. Denn die sechs Weisen, von Prācīnaçāla an bis zu Uddā-laka hin, nachdem sie die Lehre vom Vaiçvānara nicht haben ergründen können, gehen zu dem Könige Açvapati, dem Abkömmlinge des Kekaya, denn damit fängt es an; und nachdem der König jeden einzelnen Weisen über das nach seiner Meinung zu Verehrende, den Himmel u. s. w., verhört hat, so spricht er: „das ist „nur das Haupt des Ātman“ u. s. w., und erklärt damit, daß das, was jene verehren, nur sein Haupt u. s. w. sei. Hierbei sagt er: „dein Haupt wäre entzwei geborsten, wenn du nicht zu mir gekommen wärest“ (Chänd. 5, 12, 2), womit die Verwerfung der Verehrung des Partikularen ausgesprochen ist. Und abermals verwirft er die partikulare Verehrung und fordert die Verehrung des Universalen, wenn er in den Worten: „der isset Nahrung in „allen Welten, in allen Wesen, in allen Leibern“ (Chänd. 5, 18, 1) die Erlangung der Frucht durch die Verehrung der Unbeschränktheit bedingt sein läßt. Wenn hingegen auch im einzelnen bei dem Wohlkräftigen u. s. w. eine besondere Frucht verheißten wird, so ist dies, nach Lage der Sache, so aufzufassen, daß die Frucht der einzelnen Teile bei der Hauptsache zusammenzufassen beabsichtigt wird. Wenn ferner bei den einzelnen Teilen das Wort: „du ver-, ehrt“ | vorkommt, so ist dies nur der Bericht über eine andere 963 Meinung, nicht aber eine Vorschrift, den Partikularen zu verehren. Somit ist die Ansicht, daß nur der Universale zu verehren sei, vorzuziehen.

Einige freilich wollen daraus, daß die Ansicht von der Verehrung des Universalen nur als das „Vornehmliche“ [im Sūtram] hingestellt werde, den Schluss ziehen, daß eben wegen der bloßen Hervorhebung der „Vornehmlichkeit“ auch die Verehrung des Partikularen von dem Sūtra-Autor gebilligt werde. Aber dies ist nicht richtig; denn wo eine einheitliche Meinung annehmbar ist, da darf man nicht eine vielheitliche Meinung finden wollen. Auch widerspricht dem der Tadal, welcher in den Worten liegt: „dein „Haupt wäre entzwei geborsten“ (Chänd. 5, 12, 2). Da ferner die Erkenntnis, daß der Universale zu verehren sei, am Schlusse der Stelle offenkundig vorliegt, so konnte das Gegenteil davon auch nicht einmal als oppositionelle Meinung aufgestellt werden [wenn aber der *Siddhānta* die Verehrung beider behaupten sollte, so könnte der *Pārvapakṣa* nur die alleinige Verehrung des Partikularen vertreten]. Auch hindert uns nichts, das Sūtrawort von der Vortrefflichkeit so aufzufassen, daß es „die Begründetheit der „Ansicht“ [nicht aber eine, bloß comparativ verschiedene, Berechtigung beider Verehrungen] bedeutet.

Dreiunddreißigstes Adhikaraṇam.

58. nānā, śabda-ādi-bhedāt

zu trennen, wegen Verschiedenheit des Wortes u. s. w.

Wir fanden im vorhergehenden Adhikaraṇam, daß trotz der verschiedenen, bei dem „Wohlkräftigen“ u. s. w. in Aussicht gestellten Frucht, die Verehrung des Universalen das Vornehmlichere sei. Hieraus könnte die Meinung entstehen, daß [ganz allgemein] ‘auch [alle] ‘andern, wiewohl an verschiedenen Schriftstellen vorkommenden Verehrungen [des Brahman und wiederum des Prāṇa] als solche eines Gemeinsamen in Anspruch genommen werden müssen. Auch braucht ja nicht notwendig angenommen zu werden, daß, weil das Objekt ‘des Wissens ein ungeteiltes ist, auch das Wissen darüber ein ungeteiltes sein müsse; denn das Wissensobjekt ist für die Wissenschaft ebenso der Gegenstand, wie Opfermaterial und Gottheit ‘es für das Opfer ist, und Gott (*īvara*) als das Objekt des Wissens ‘bleibt doch einer, auch wenn man eine Verschiedenheit in den

964 ‘Schriftdarstellungen zugiebt, | wenn es z. B. heißt: „Manas ist ‘„sein Stoff, Odem sein Leib“ (Chând. 3, 14, 1); — „Brahman ist ‘„Freude, Brahman ist Weite“ (Chând. 4, 10, 5); — „sein Wünschen ‘„ist wahrhaft, wahrhaft sein Ratschluß“ (Chând. 8, 7, 3); ebenso ‘wie anderseits auch der Prāṇa doch einer bleibt in Stellen wie: ‘„der Prāṇa fürwahr ist der an-sich-Raffer“ (Chând. 4, 3, 3); — ‘„der Prāṇa fürwahr ist der älteste und beste“ (Chând. 5, 1, 1); — ‘„der Prāṇa ist der Vater, der Prāṇa die Mutter“ (Chând. 7, 15, 1); ‘daher in diesen Stellen, um der Einheit des Wissensobjektes willen, ‘eine Einheit der Lehre von der Schrift dargeboten wird. Und auch ‘eine Verschiedenheit der Schriftworte ist bei dieser Annahme nicht ‘für zwecklos zu halten, sofern dabei immer wieder andere Qualitäten in den Vordergrund treten. Es scheint daher, daß man die ‘in der eigenen und in fremden Çākhā’s verordneten und auf das einheitliche Wissensobjekt sich beziehenden Qualitäten zusammenfassen ‘muss, damit die Wissenschaft ein Ganzes werde.’ — Hierauf erwidert der Lehrer: „zu trennen“; d. h. wenn auch eine Einheit des Wissensobjektes vorliegt, so müssen doch derartige Lehren getrennt gehalten werden; warum? „wegen Verschiedenheit des Wortes u. s. w.“; es besteht nämlich eine Verschiedenheit des Wortes, sofern es dabei z. B. heißt: „er weiß“ (Chând. 5, 1, 1) — „er möge verehren“ (Chând. 3, 14, 1); — „er trachte nach Einsicht“ (Chând. 3, 14, 1). Daß aber die Verschiedenheit des Wortes eine solche der Werke begründet, erkannten wir schon oben, da wo es hieß: „wo ‘das Wort ein anderes, ist das Werk verschieden wegen der Voll-

„zogenheit der Verknüpfung [beider]“ (Jaim. 2, 2, 1). Was das Wort „u. s. w.“ im Sūtram betrifft, so mag es so erklärt werden, | das auch Qualitäten u. s. w., je nachdem es sich trifft, eine Ur- 966-
 sache der Auseinanderhaltung sein können. — ‘Aber wenn es heisst: ‘„er weis“ (Chând. 5, 1, 1) u. s. w., so liegt darin doch nur eine ‘Verschiedenheit nach den Worten, nicht aber nach dem realen ‘Zwecke, wie dies z. B. der Fall ist in Ausdrücken wie „er opfert“ ‘u. s. w. Alle jene Verehrungen nun sind doch insofern untrennbar, ‘als sie sämtlich auf ein bestimmtes Verhalten des Geistes ab- ‘zwecken, und ein anderer Zweck bei ihnen nicht möglich ist; wie ‘kann also unter diesen Umständen aus der bloßen Verschiedenheit ‘der Worte auf eine Verschiedenheit der Lehre geschlossen werden?’ — Dieser Einwand ist nicht treffend; denn wenn auch der Zweck, ein bestimmtes geistiges Verhalten zu veranlassen, der gleiche ist, so ist doch zufolge der Verschiedenheit der Verknüpfung [von Wort und Zweck] eine Verschiedenheit der Lehre denkbar. Nämlich wenn auch der zu verehrende Gott einer bleibt, so werden doch von ihm je nach dem Vorhaben verschiedene Qualitäten [zur Verehrung] anbefohlen; und ebenso, wenn auch der Prāna, wie er hier und dort als Objekt der Verehrung aufgestellt wird, derselbe bleibt, so ist doch das eine Mal eine solche, und das andere Mal eine andere Qualität desselben zu verehren, und wegen dieser Verschiedenheit der Verknüpfung muß, wo die Vorschrift eine verschiedene ist, auch eine Verschiedenheit der Lehre anerkannt werden. Man kann nicht etwa behaupten, daß dabei die eine Vorschrift sich auf das Wissen und die andere auf die Qualitäten bezöge; denn weil für ein solches Auseinandergehen kein Grund vorliegt, und weil die Qualitäten je nach dem Vorhaben verschiedene sind, so geht es nicht an, die Anbefehlungen der Qualitäten als eine nachträgliche Erklärung (*amvāda*) der schon vorhandenen Lehre anzusehen. Auch dürften bei dieser Annahme nicht dieselben Quali-
 tätén, wie z. B. „Wahres wünschend“ u. s. w., an mehreren Stellen (Chând. 8, 1, 5. 8, 7, 1) vorkommen. Je nachdem das Vorhaben ist, heisst es nämlich, wer dies begehrt, muß dies verehren, und wer jenes begehrt, jenes, und da hierdurch schon die Erfüllung der Wünsche erreicht wird, so braucht nicht erst zur Einheit der Lehren fortgegangen zu werden. Hierzu kommt, daß in diesen Fällen nicht so wie bei der Vaiçvānaralehre eine besondere Universalforderung vorliegt, um deren willen die in den einzelnen Abschnitten vorkommenden | partikularen Verehrungen zu einer Einheit zu- 966
 sammengeschlossen werden müßten. Wollte man wegen der Einheit des zu Lehrenden allerwärts eine vorbehaltlose Einheit der Lehre finden, so müßte man eine Zusammenfassung sämtlicher Qualitäten zugestehen, welche doch unmöglich ist. Es bleibt daher bei dem Gesagten: „zu trennen, wegen Verschiedenheit des Wortes u. s. w.“, und da dieses Adhikarānam feststeht, so ist wegen des Weiteren

zu verweisen auf die Stelle: „die Lehre aller [Vedāntatexte] ver-
„dient Glauben“ (Sūtram 3, 3, 1).

Vierunddreißigstes Adhikaraṇam.

59. vikalpo, 'viśiṣṭa-phalateḥ

Auswahl, weil sie nicht unterschiedene Frucht bringen.

Da somit die Verschiedenheit der Lehren feststeht, so erhebt sich die Frage, ob nach Belieben eine Zusammenfassung derselben oder eine Auswahl unter ihnen statthaft ist, oder ob nicht vielmehr die Auswahl das allein Mögliche ist. Zunächst nun liegt, da die Verschiedenheit der Lehren feststeht, für die Notwendigkeit einer Zusammenfassung derselben kein Grund vor. — 'Aber das Feueropfer, 'Voll- und Neumondopfer u. s. w. sind doch auch verschieden, und 'doch müssen sie zusammengefaßt werden.' — Dieser Einwand trifft nicht zu, weil dort in der Schriftaussage von der Wesentlichkeit dieser Gebräuche ein Grund für die Zusammenfassung vorliegt, während für die Lehren keine derartige Schriftaussage ihrer Wesentlichkeit vorhanden ist. Eine Nötigung zur Zusammenfassung besteht also
967 nicht. — 'Ebenso wenig aber,' | so könnte man meinen, 'besteht 'doch eine Nötigung zur Auswahl, da durch die Berechtigung zu 'der einen Lehre die zu einer andern nicht ausgeschlossen wird. 'Somit bleibt übrig, daßs beides nach Belieben zulässig ist.' — Aber muß man nicht doch wohl eine Auswahl treffen, sofern für mehrere Lehren eine und dieselbe Frucht verheißten wird? Denn z. B. bei den Lehren: „Manas ist sein Stoff, Odem sein Leib“ (Chând. 3, 14, 1); — „Brahman ist Freude, Brahman ist Weite“ (Chând. 4, 10, 5); — „sein Wünschen ist wahrhaft, wahrhaft sein „Ratschlufs“ (Chând. 8, 7, 3), besteht doch in gleicher Weise als Lohn die Erlangung des Gottseins. — 'Das schadet nicht, da ja 'auch bei Werken, für welche dieselbe Frucht besteht, indem sie 'z. B. den Himmel u. s. w. als Lohn bewirken, ein Belieben der 'Zusammenfassung zulässig ist. Somit scheint ein Belieben zwischen 'Zusammenfassung und Auswahl das Richtige zu sein.' — Auf diese Annahme erwidert der Lehrer: nur „Auswahl“ kann unter jenen Lehren bestehen, nicht Zusammenfassung; warum? „weil sie nicht „unterschiedene Frucht bringen“. Nämlich die Frucht jener Lehren ist ohne Unterschied die Vergegenwärtigung des zu verehrenden Gegenstandes; ist aber der zu verehrende Gegenstand, z. B. Gott, durch die eine Verehrung schon vergegenwärtigt, so wird die

zweite überflüssig. Ja, es ist sogar unmöglich, ihn auf zwei verschiedene Weisen zu vergegenwärtigen, indem eine solche Zusammenfassung eine Zerstreuung der Gedanken bewirken würde. Dafs aber die Frucht der Wissenschaft in der Vergegenwärtigung ihre Vollendung erreicht, lehrt die Schrift, wenn sie sagt: „wem dieses ward, fürwahr der zweifelt nicht“ (Chând. 3, 14, 4), und: „Gott wird er, und zu den Göttern geht er ein“ (Bṛih. 4, 1, 3); und auch die Smṛiti lehrt es in den Worten: „zu dessen Sein wird jedesmal er drüben eingekleidet“ (Bhag. G. 8, 6). Man hat daher unter den Lehren, deren Frucht die nämliche ist, die eine oder andere auszuwählen | und dieser sich hinzugehen, bis durch Vergegenwärtigung des zu verehrenden Gegenstandes ihre Frucht erlangt wird. 968

Fünfunddreifsigstes Adhikaraṇam.

60. *kāmyās tu yathākāmaṃ samuccīyeraṇ na vā, pūrva-
hetu-abhāvāt*

die zweckbegehrlichen hingegen mögen nach Belieben zusammengefaßt werden oder nicht, da der genannte Grund wegfällt.

Dieses Sūtram enthält eine Gegeninstanz gegen den Satz: „weil sie nicht unterschiedene Frucht bringen“ (3, 3, 59). — Was nämlich hingegen die zweckbegehrlichen Lehren betrifft, wie z. B.: „wer diesen Wind als das himmlische Kind weifs, der weint nicht ein Weinen über seine Kinder“ (Chând. 3, 15, 2); — „wer das Brahman als Namen verehrt, dessen Lustwandlung geht, so weit der Name sich erstreckt“ (Chând. 7, 1, 5) und ähnliche Lehren, welche gerade so wie Werke vermöge ihres unsichtbaren (*adṛiṣṭam*) Selbstes eine ihnen entsprechende Frucht hervorbringen, so liegt hier keine Rücksicht auf Vergegenwärtigung vor; daher solche Lehren nach Belieben zusammengefaßt oder nicht zusammengefaßt werden können, weil der vorher erwähnte Grund wegfällt, d. h. weil hier die obige Ursache der Entscheidung für die Auswahl: „weil sie nicht unterschiedene Frucht bringen“, nicht zutrifft.

Sechshunddreißigstes Adhikaranam.

61. 'aṅgēshu yathā-ācraṇa-bhāvah'

'bei den Gliedern ist der Grundlage entsprechende Geltung.'

Was nun weiter diejenigen Vorstellungen betrifft, welche sich auf den Udgītha u. s. w. als Glieder des Werkdienstes stützen und in den drei Vedēn anbefohlen werden, sind diese zusammenzufassen, 969 oder steht es mit ihnen nach Belieben? | Auf diese Frage könnte man erwidern: 'ihre Geltung ist eine „der Grundlage entsprechende“; d. h. so wie die Grundlagen derselben, das Stotram [Preisruf des 'Udgātar] u. s. w. [das Çastram des Hotar, der Graha u. s. w. des 'Adhvaryu] neben einander im Vereine bestehen, so auch die [auf 'sie sich gründenden] Vorstellungen; weil diese Vorstellungen durch 'ihre Grundlage getragen werden.'

62. 'çishṭeç ca'

'und wegen des Lehrens.'

'Und so wie die Grundlagen, nämlich das Stotram u. s. w. in 'den drei Vedēn gelehrt werden, so auch die auf sie gegründeten 'Vorstellungen; und es findet sich dabei auch kein durch die Art 'der Unterweisung bedingter Unterschied zwischen den Werkgliedern und den auf sie gegründeten Vorstellungen.'

63. 'samāhārat'

'wegen der Zurechtbringung.'

'Wenn die Schrift sagt, daß er [der Udgātar, welcher die Einheit des ihm angehörigen Udgītha mit dem vorwiegend dem Hotar 'zukommenden Laute Om erkennt] „sogar von dem Sitze des Hotar '„aus einen mißlungenen Udgītha wieder zurechtbringt“ (Chānd. 1, '5, 5), so lehrt sie hier, daß, wegen der Herrlichkeit der Erkenntnis der Einheit des Lautes Om und des Udgītha, der Udgātar ein 'bei seinem Geschäfte vorfallendes Versehen mit Hilfe der Verrichtung des Hotar wieder in Ordnung bringen kann, und mit dieser 'Erklärung deutet sie an, daß, — weil [ebenso wie die Werke] 970 'auch die in dem einen Veda vorkommenden Vorstellungen | mit 'den in einem andern Veda gelehrtten Begriffen verbunden sind, — 'eine Zusammenfassung der in sämtlichen Vedēn vorkommenden Vorstellungen vorzunehmen ist, wofür in der obigen Stelle ein Indicum liegt.'

64. *'guṇa-sādhāranya-ṣruteḥ ca'*

'auch weil die Schrift eine Qualität-Gemeinsamkeit lehrt.'

'Auch lehrt die Schrift, daß der eine Qualität des Wissens bildende und dem Wissen als Grundlage dienende Laut Om allen drei Veden gemeinsam ist: „in ihm bewegt sich diese dreifache „Wissenschaft: mit Om ruft [der Adhvaryu] auf, mit Om recitiert „[der Hotar], mit Om stimmt [der Udgâtar] den Udgîtha an“ (Chând. 1, 1, 9); hierin liegt abermals ein Indicium dafür, daß wegen Gemeinschaftlichkeit der Grundlage auch Gemeinschaftlichkeit des darauf Begründeten stattfinden muß.'

Andere Erklärung: „auch weil die Schrift eine Qualität-Gemeinsamkeit lehrt“; d. h.: wenn jene Qualitäten der Werke, der Udgîtha u. s. w., nicht alle bei allen Opferunternehmungen gemeinsam wären, so würde ein Zusammenbestehen der auf sie sich stützenden Vorstellungen allerdings nicht stattfinden. Nun sind aber der Udgîtha u. s. w., zufolge des alle Werkteile zusammenfassenden Schriftwortes von dem Opferunternehmen, alle bei jedem Opferunternehmen gemeinsam, und aus diesem Zusammenbestehen der Grundlagen folgt auch ein Zusammenbestehen der Vorstellungen.'

65. *na vâ, tat-sahabhâva-aṣruteḥ*

971

oder vielmehr nicht, weil für ihre Zusammengehörigkeit kein Schriftwort.

„Oder [vielmehr] nicht“; hiermit wird die bisherige Behauptung abgelehnt; d. h. wie es mit den Grundlagen ist, so braucht es nicht mit den darauf gegründeten Verehrungen zu sein: warum? „weil für ihre Zusammengehörigkeit kein Schriftwort“. Denn während die Schrift die Zusammengehörigkeit der in den drei Veden vorgeschriebenen Werkbestandteile, des Stotram u. s. w. lehrt, z. B. wenn es heißt: „nachdem er [der Adhvaryu] den Trunk geschöpft „oder die Trinkchale aufgefüllt hat, so schickt er [der Udgâtar] „sich zum Preisrufe [stotram] an“ (vgl. Taitt. saṃh. 3, 1, 2, 4), — „nach dem Preisrufe recitiert er [der Hotar]“, — „o Prastotar, „singe das Sâman und du, Hotar, bringe dieses [Recitativstück] „dar“ u. s. w., so ist hingegen für die Zusammengehörigkeit der Verehrungen keine derartige Schriftstelle vorhanden. — 'Aber be-
'weist nicht schon die zur Opferhandlung auffordernde [Vorschrift, 'welche überall dabei steht] die Zusammengehörigkeit derselben?' — Wir sagen nein! denn die Verehrungen dienen [gar nicht dem

Opfer, sondern] dem Ziele des Menschen, während hingegen die zur Opferhandlung auffordernde [Vorschrift] nur die Zusammengehörigkeit der dem Opfer dienenden [Ceremonien], des Udgītha u. s. w. beweist. Was hingegen die Verehrungen als der Udgītha u. s. w. betrifft, so dienen diese, wiewohl sie sich auf Glieder der Werke stützen, doch, ähnlich wie das „Melken der „Kühe“ (vgl. p. 934, 10, S. 612) zum Ziele des Menschen, wie wir dies auseinandersetzen an der Stelle: „denn gesondert, ohne ein „Hindernis zu sein, ist ihre Frucht“ (Sūtram 3, 3, 42). Und darin besteht ja eben der auf Unterweisung gegründete Unterschied zwischen den Werkteilen und den auf sie sich stützenden Verehrungen, daß die einen um der Werke willen, die andern um des Menschen willen da sind. Jene oben angeführte Zweiheit von Indicien aber beweist nichts, weil für die Zusammengehörigkeit der Verehrungen eine Schriftregel nicht vorliegt. Und wenn man auch, der Opferunternehmung entsprechend, die Gesamtheit der Grundlagen zusammenfaßt, so läßt sich doch nicht erweisen, daß es mit dem darauf Gegründeten sich ebenso verhalten müsse; denn die Verehrungen gehören nicht mit zu der betreffenden Opferunternehmung; | und wenn auch die Verehrungen von der jedesmaligen Grundlage abhängig sind, so mag daraus vielleicht folgen, daß sie ohne die Grundlage nicht bestehen können, nicht aber brauchen sie, wo die Grundlagen zusammengehören, ebenfalls zusammenzugehören, weil für ihre Zusammengehörigkeit ein Schriftwort nicht vorhanden ist. Darum sind jene Verehrungen ganz nach Belieben [und ohne Zusammenfassung] zu betreiben.

66. darṣāṇāc ca

und weil es ersichtlich.

Auch ist es „ersichtlich“ aus der Schrift, daß diese Vorstellungen nicht zusammengehören, wenn sie sagt: „fürwahr ein Brahman-„Priester, der Solches weiß, beschützt das Opfer und den Veranstalter und alle Opferpriester“ (Chând. 4, 17, 10). Wären alle jene Vorstellungen zusammenzufassen, so würden alle [Priester] sie alle wissen, und es würde nicht von dem Brahman-Priester gesagt werden können, daß er durch sein Wissen die übrigen beschütze. Somit ist zwischen diesen Verehrungen eine Zusammenfassung oder auch ein Wahlbelieben statthaft.

So lautet in dem Kommentare zur erlauchten Ārtraka-mīmāṃsā, dem Werke der verehrungswürdigen Füße des erlauchten Caṅkara, im dritten Adhyāya der dritte Pāda

Des dritten Adhyāya

VIERTER PĀDA.

Omi Verehrung dem höchsten Ātman!

Erstes Adhikarāṇam.

1. *puruṣa - artho 'taḥ, çabdād, iti Bâdarâyanaḥ* 973

das Ziel des Menschen durch sie, aus der Schrift; so
Bâdarâyana.

Nunmehr fragt sich, ob man die von den Upanishad's gelehrte Erkenntnis des Ātman, wegen der Vorbedingung, daß man [wie zu den Werken, auch] zu ihr berufen sein muß, gleichfalls zu den Werken zu rechnen hat, oder ob sie unabhängig von ihnen das Ziel des Menschen vollbringt? — Bei dieser Untersuchung fängt der Lehrer zunächst mit der endgültigen Meinung an, indem er sagt: „das Ziel des Menschen durch sie“; d. h. durch sie, durch diese vom Vedānta geforderte Erkenntnis des Ātman, wird unabhängig von den Werken | das Ziel des Menschen erreicht; so meint 974 der Lehrer Bâdarâyana. Woraus ergibt sich dies? „aus der „Schrift“; denn in diesem Sinne heißt es: „wer den Ātman er-„kennt, überschreitet den Kummer“ (Chând. 7, 1, 3): — „fürwahr „wer dieses höchste Brahman erkennt, der wird zu Brahman“ (Mupḍ. 3, 2, 9); — „wer Brahman weiß, erlangt das Höchste“ (Taitt. 2, 1); — „der Mann, welcher einen Lehrer erlangt hat, „weiß: diesem [Welttreiben] werde ich nur so lange angehören, „bis ich erlöst sein werde; alsdann werde ich heimgehen“ (Chând. 7,

14, 2); — „der Âtman, der sündlose“, — und wie es weiter geht, — „der erlangt alle Welten und alle Wünsche, wer diesen Âtman „gefunden hat und erkennt“ (Chând. 8, 7, 1); — „den Âtman für „wahr soll man sehen“, und wie es weiter heisst, — „dieses reichet hin zur Unsterblichkeit“ (Bṛih. 4, 5, 6. 15). — Diese und andere Schriftstellen lehren, dass das bloße Wissen den Endzweck des Menschen vollbringt.

Dagegen erhebt sich der Opponent und sagt:

2. 'çeshatvât purusha-arthavâdo, yathâ anyeshu', iti
Jaiminîh

'wegen seiner Zugehörigkeit ist sie eine auf den [Zweck des] Menschen bezügliche Zweckerklärung, wie bei andern,' so meint Jaimini.

975 'Wegen der „Zugehörigkeit“ des Âtman, als des Thäters der Werke, zu den Werken ist auch die Erkenntnis desselben, so gut wie das Besprengen der Reiskörner und ähnliches, als ein zu Vollbringendes zu den Werken zu rechnen; und hieraus folgt, dass, wenn die Schrift der ihren Zweck erreicht habenden | Erkenntnis des Âtman eine Frucht beilegt, eine solche bloß als eine „Zweckerklärung“ (*arthavâda*) anzusehen ist,' „so meint“ der Lehrer „Jaimini“. Ähnlich nämlich, „wie bei andern“ auf den Werkdienst bezüglichen] Materialien, Zurüstungen und Ausführungen, [diesen drei Rubriken entsprechend drei] Stellen wie die folgenden: „wer einen Löffel aus Parnaholz besitzt, der hört keine äble „Nachrede“ (Taitt. samh. 3, 5, 7, 2); — „wenn er sich salbt, so wendet er damit das Auge des Rivalen von sich ab“ (Taitt. samh. 6, 1, 1, 5); — „wenn das Voropfer und das Nachopfer geopfert werden, so ist dieses eine Umpanzerung des Opfers, und selbige wird zu einer Umpanzerung für den Veranstalter des Opfers, auf dass er seinen Rivalen überwältige“ (Taitt. samh. 2, 6, 1, 5), — ähnlich also, wie diese Stellen, weil sie eine Verheißung des Lohnes enthalten, als eine Zweckerklärung (*arthavâda*) anzusehen sind, ebenso ist es auch in unserm Falle.' — Aber wie darf man diese Erkenntnis des Âtman, welche kein Thun, sondern nur das Studium erfordert, zum Opferwerke rechnen, ohne dass doch die eine oder andere der hierzu erforderlichen [Jaim. 3, 3, 14 aufgeführten] Ursachen vorliegt, z. B. dass das „Thema“ davon handle u. s. w.? — 'Nun, es könnte vielleicht, da der Âtman beim Opfer der Thäter ist, die Erkenntnis desselben wegen der „Satzergänzung“ [sofern er in Sätzen wie: „man soll opfern“, das Subjekt ausmacht] mit zum Opferdienste gehören?' — O nein!

denn eine Anwendung der Satzergänzung ist hier nicht zulässig. Ja, wo ein unzweideutiger Weg sich eröffnet, da mag auch bei Vorschriften, welche, ohne Hand anzulegen, bloß studiert werden, auf Grund der „Satzergänzung“ eine Zugehörigkeit zum Opfer anzunehmen sein (vgl. S. 614 und 620); | daß aber der Âtman der 976 Thäter ist, kann nicht für einen solchen unzweideutigen Weg gelten, weil dieser Umstand den weltlichen und vedischen Werken gemeinsam ist [mithin wie bei jenen, so auch bei diesen keine besondere Erkenntnis des Âtman zu erfordern braucht]. Daher auf diesem Wege die Zugehörigkeit der Erkenntnis des Âtman zum Opferwerke nicht zu erweisen ist. — ‘Doch nicht! denn die Erkenntnis ‘des Fortbestehens der Seele über den Leib hinaus findet auf keine ‘andern Werke als die vedischen Anwendung; denn auf die weltlichen ‘Werke findet die Erkenntnis der über den Leib hinausreichenden ‘Seele keine Anwendung, indem hier überall das Hinstreben auf ‘ein sichtbares Ziel stattfindet. Bei den vedischen Werken hingegen, welche ihre Frucht erst in der Zeit nach dem Dahinfall ‘des Leibes bringen, ist ein Hinstreben zum Ziele ohne die Erkenntnis der über den Leib fortbestehenden Seele nicht möglich; ‘daher hier die Erkenntnis des Fortbestehens ihre Verwendung ‘findet.’ — Aber die Lehre der Upanishad’s bezeichnet doch als Merkmal der Seele die Sündlosigkeit u. s. w., bezieht sich somit auf die nichtwandernde Seele und kann daher nicht ein Teil der Werkthätigkeit sein! — ‘Dies wird bestritten; denn derjenige, welcher ‘als der zu Schauende bezeichnet wird, ist die durch „Liebes“ u. s. w. ‘charakterisierte (vgl. Brih. 2, 4, 5) und somit wandernde Seele; | ‘die Bestimmungen hingegen der Sündlosigkeit u. s. w. mögen um 977 ‘der Verherrlichung willen dastehen.’ — Aber wir haben doch hier und dort bewiesen, daß jenes höhere, nichtwandernde Brahman die Ursache der Welt ist, und dieses Brahman eben wird in den Upanishad’s als die wahre Natur der wandernden Seele erwiesen! [Wozu also hier der abermalige Zweifel?] — Gewiß ja, das haben wir erwiesen, aber gleichwie das Einrammen eines Pfahles [nur durch wiederholte Schläge gelingt], so werden hier, wo es sich um die Frucht [dieser Erkenntnis des Âtman] handelt; der Zweifel [ob dieselbe nicht zur Werkfrucht gehöre] und seine Zurechtbringung zum Zwecke größerer Bekräftigung nochmals durchgeführt.

3. ‘âcâra-darçanât’

‘weil sie den Wandel aufzeigt’

„Es geschah einstmals, daß Janaka, der König der Videha’s, „ein Opfer mit vielen Opfergeschenken veranstaltete“ (Brih. 3. ‘1, 1); — „ich bin im Begriffe, o ihr Ehrwürdigen, ein Opfer

„zu veranstalten“ (Chând. 5, 11, 5), — in diesen und andern Stellen wird von der Schrift, wenn auch in Texten, die [im übrigen] einem andern Zwecke dienen, aufgewiesen, wie auch die Kenner des Brahman mit den Werken in Verbindung bleiben. Ebenso ergibt sich für den Uddālaka und andere daraus, daß die Schrift zeigt, wie dieselben ihre Söhne | unterrichteten (vgl. Chând. 6, 1 fg. 978 Taitt. 3, 1 fg.), daß dieselben an die Pflichten des Hausvaters gebunden blieben. Würde das Ziel des Menschen durch die bloße Erkenntnis allein schon erreicht, so wäre nicht zu begreifen, warum jene Männer die mit so mancherlei Beschwerden verbundenen Werke betrieben. Denn eine Regel (vgl. zu Jaim. 1, 2, 4. p. 42, 2) sagt:

„Wenn man im Arkabaum den Honig fände,
„So brauchte man nicht auf den Berg zu gehn“

4. *'tac-chruteh'*

‘weil darüber ein Schriftwort’.

‘Wenn es heißt: „aber welches Werk er durch das Wissen vollbringt, durch den Glauben, durch die Upanishad, das ist wirkungs- „kräftiger“ (Chând. 1, 1, 10), so liegt auch hierin, daß das Wissen einen Nachtrag zu den Werken bildet, daß es somit nicht schon für sich allein das Ziel des Menschen vollbringt.’

5. *'samanvārambhanāt'*

‘wegen des Anfassens’.

‘Ferner wenn es heißt: „dann nehmen ihn das Wissen und die „Werke bei der Hand“ (Bṛih. 4, 4, 2), so beweist diese Stelle, daß zur Vollbringung der Frucht das Wissen und die Werke in Gemeinschaft wirken, daß somit das Wissen nicht für sich allein dazu ausreicht.’

979

6. *'tadvato vidhānt'*

‘weil sie einem solchen anbefiehlt’.

‘Die Schrift sagt: „nachdem einer im Hause des Lehrers den „Veda vorschrittmäßig in der Zeit, welche die Arbeiten des Lehrers frei ließen, studiert und seinen Abschied erhalten hat, so „soll er in seiner Familie in einer gesunden Gegend durch Selbst- „studieren sich fortbilden“ (Chând. 8, 15, 1); diese und andere

‘Schriftstellen beweisen, daß auch derjenige, welcher den Inhalt des gesamten Veda sich angeeignet hat, doch noch zu den Werken verpflichtet bleibt, und auch hieraus folgt, daß die Erkenntnis für sich allein keine hinreichende Ursache der Erlangung der Frucht ist.’ — Aber liegt nicht in dem Ausdrucke „nachdem er „studiert hat“, daß hier nur von einem Studium des Veda, nicht von einer Aneignung seines Inhaltes die Rede sei? — ‘Doch nicht, weil der Zweck [dieses Gebotes] ein augenfälliger ist; denn es unterliegt keinem Zweifel, daß das Studium des Veda als Endzweck die Erkenntnis jenes Inhaltes hat.’

7. ‘*niyamâc ca*’

‘und wegen der Bestimmung’.

‘Die Schrift sagt (Içâ 2):

„Mag einer hundert Jahre hier
 „Den Werken fröhrend leben,
 „Darum steht’s anders nicht mit dir; —
 „Kein Werk kann ihm ankleben“;

und ferner |: „das Feueropfer ist eine bis zu Alter und Tod zu feiernde Begehung, denn nur durch das Alter wird man von ihm befreit oder durch den Tod“ (Çatap. br. 12, 4, 1, 1); — auch aus derartigen Bestimmungen ergibt sich, daß das Wissen nur ein Anhang zu den Werken ist.’

Auf diese Behauptungen des Gegners (Sûtram 2—7) erwidert der Lehrer:

8. *adhika-upudeçât tu Bâdarâyânyasya, evaṃ tad-darçanât*

wegen Hinweises auf den höhern vielmehr [gilt die Ansicht] des Bâdarâyâna, weil also dieses die Schrift zeigt.

Durch das Wort „vielmehr“ wird die Behauptung des Gegners abgewiesen; nämlich wenn es hieß: „wegen seiner Zugehörigkeit „ist sie eine auf den [Zweck des] Menschen bezügliche Zweck-„erklärung“ (Sûtram 3, 4, 2), so ist das nicht richtig; warum? „wegen Hinweises auf den höhern“. Wenn es nämlich in dem Ve-

dānta nur darauf ankäme, das Fortbestehen über den Leib in Be-
 treff der wandernden, verkörperten, handelnden und genießenden
 Seele zu beweisen, so würde die Schriftlehre von der [Erlösung als]
 Frucht allerdings in der dargelegten Weise eine bloße Zweckerklä-
 rung sein; nun aber steht es vielmehr so, daß der höhere, über den
 verkörperten Âtman erhabene, nicht wandernde Gott, d. h. der
 von den Beschaffenheiten des Samsāra, von dem Thätersein u. s. w.,
 freie und die Prädikate der Sündlosigkeit u. s. w. an sich tragende
 höchste Âtman in den Vedāntatexten als der Gegenstand des Wissens
 981 | bezeichnet wird. Die Erkenntnis dieses Âtman aber ist kein Be-
 weggrund zu den Werken, vielmehr hebt dieselbe die Werke gänz-
 lich auf, wie der Lehrer an der Stelle: „und die Vernichtung“
 (Sūtram 3, 4, 16) zeigen wird. Somit bleibt es bei der in den
 Worten: „das Ziel des Menschen durch sie, wegen der Schrift“
 (Sūtram 3, 4, 1) ausgesprochenen Meinung des verehrungswürdigen
 Bādarāyaṇa, und diese Meinung kann nicht durch die Scheingründe
 der Zugehörigkeit [des Âtman als Subjekt des Handelns zu den
 Werken] u. s. w. erschüttert werden. Denn in dieser Weise zeigen
 die Schriftstellen jenen höher als die verkörperte Seele stehenden
 Gott als den Âtman auf: „der alles kennt und alles weiß“
 (Mund. 1, 1, 9); — „aus Furcht vor ihm geht auf die Sonne, aus
 „Furcht vor ihm fährt hin der Wind“ (Taitt. 2, 8); — „gar furcht-
 „bar ist es, ein gezückter Blitzstrahl“ (Kāth. 6, 2); — „auf dieses
 „Unvergänglichen Geheiß, o Gārgi“ (Bṛih. 3, 8, 9); — „dasselbige
 „beabsichtigte: ich will vieles sein, will mich fortpflanzen; da
 „schuf es das Feuer“ (Chānd. 6, 2, 3) u. s. w. Allerdings wird ja
 auch die als das „Liebe“ u. s. w. charakterisierte, wandernde Seele
 als Gegenstand des Wissens herbeigezogen, denn es heißt: „um
 „des Selbstes willen ist das Weltall lieb, das Selbst fürwahr soll
 „man schauen“ (Bṛih. 2, 4, 5); — „der durch den Aushauch aus-
 „haucht, das ist deine Seele, die allem innerlich ist“ (Bṛih. 3, 4, 1);
 — „der Mann, der in dem Auge gesehen wird“ und wie es weiter
 heißt, „diesen will ich dir weiter erklären“ (Chānd. 8, 7, 4. 8, 9, 3),
 und derartige mehr. Aber wenn man hinwiderum Stellen wie die fol-
 genden vergleicht: „aus diesem großen Wesen ist ausgehaucht wor-
 982 „den | der Rigveda, der Yajurveda“ (Bṛih. 2, 4, 10); — „derjenige,
 „welcher den Hunger und den Durst, das Wehe und den Wahn, das
 „Alter und den Tod überschreitet“ (Bṛih. 3, 5, 1); — „sie gehet ein
 „in das höchste Licht und tritt dadurch hervor in eigener Gestalt:
 „das ist der höchste Geist“ (Chānd. 8, 12, 3), — so beweisen Stellen
 dieser Art, daß die Absicht vielmehr auf die Darlegung der höchsten
 Seele zielt, und daß die vorhererwähnten Stellen nicht die Absicht
 haben, eine gänzliche Verschiedenheit beider Seelen zu lehren, daher
 sie keinen Widerspruch enthalten; denn das Sein als der höchste
 Gott ist die eigentlich wahre Natur der verkörperten Seele, wäh-
 rend hingegen ihr Verkörpertsein nur durch die Upādhi's bewirkt

wird, wie dieses sich ergibt aus Schriftstellen wie: „das bist du“ (Chând. 6, 8, 7), — „nicht giebt es aufer ihm einen Sehenden“ (Bṛih. 3, 7, 23) u. s. w. Übrigens haben wir dieses alles früher an verschiedenen Stellen ausführlich auseinandergesetzt.

9. *tulyan tu darçanam*

gleichwiegend vielmehr die Aufzeigung.

Wenn behauptet wurde, dafs das Wissen zu den Werken zugehörig sei, weil die Schrift einen Wandel [der Wissenden in den Werken] aufzeige (Sûtram 3, 4, 3), so entgegenen wir, dafs dieses aufgewogen wird durch Aufzeigung eines solchen Wandels, bei welchem das Wissen nicht als zu den Werken zugehörig erscheint. Denn in diesem Sinne sagt eine Schriftstelle: „dieses fürwahr also „wissend sprachen die Rishi's aus dem Stamme des Kanva*: «was „soll's, dafs wir den Veda lesen, was soll's, dafs wir opfern?» „dieses fürwahr also wissend haben die Alten | das Feueropfer 983 „nicht geopfert,“ — sowie auch die Stelle: „wahrlich, nachdem „sie diese Seele erkannt haben, stehen die Brahmanen ab vom „Verlangen nach Kindern und Verlangen nach Besitz und Verlangen nach der Welt und wandern umher als Bettler“ (Bṛih. 3, 5, 1). Und auch bei Yājñavalkya und andern Kennern des Brahman zeigt sich, dafs sie nicht in den Werken beharrten; dieses beweisen die Stellen wie: „dieses fürwahr reichet hin zur Unsterblichkeit. — So sprach Yājñavalkya und zog von dannen“ (Bṛih. 4, 5, 15). — Wenn es ferner heifst: „ich bin im Begriffe, „o ihr Ehrwürdigen, ein Opfer zu veranstalten“ (Chând. 5, 11, 5), worin ein auf die Vaiçvânaralehre bezügliches Merkmal [des Werkdienstes] gefunden wurde (vgl. Sûtram 3, 4, 3), so ist zu bemerken, dafs dieses Merkmal eines Begleitetseins von den Werken sich in einer attributhaften Lehre von dem Brahman vorfindet, und dafs gleichwohl auch in ihr eine Abhängigkeit von den Werken nicht anzunehmen ist, weil dabei ein dieses erforderndes „Thema“ u. s. w. (Jaim. 3, 3, 14, vgl. S. 618. 619. 640) nicht vorliegt.

Wenn weiter gesagt wurde: „weil darüber ein Schriftwort“ (Sûtram 3, 4, 4), so entgegenen wir darauf:

10. *asārvatrikī*

nicht überall gültig.

Wenn es heifst: „was er durch das Wissen vollbringt“ (Chând. 1, 1, 10), so bezieht sich dieses Wort nicht auf jedes Wissen, weil es

* Kāṇveyāḥ statt Kārayeyāḥ, nach einer Vermutung Webers.

nur mit dem vorhererwähnten Wissen in Verbindung steht; es war aber vorher erwähnt das Wissen von dem Udgītha, indem es hieß: „Om! diese Silbe soll man verehren als den Udgītha“ (Chānd. 1, 1, 1).

384

11. vibhāgaḥ çata-vat

Teilung wie bei Hundert.

Wenn ferner behauptet wurde, daß das Schriftwort von dem Anfassen: „dann nehmen ihn das Wissen und die Werke bei der „Hand“ (Bṛih. 4, 4, 2) ein Beweisgrund für die Abhängigkeit des Wissens von den Werken sei (Sūtram 3, 4, 5), so wird darauf erwidert, daß man dabei an eine „Teilung“ zu denken hat; das Wissen nimmt den einen Menschen bei der Hand, und das Werk den andern; „wie bei Hundert“, d. h. wie man, wenn die Aufgabe ist, ein Hundert an zwei Personen zu geben, die Summe teilt und der einen fünfzig und der andern fünfzig giebt.

Übrigens * bezieht sich aber dieses Wort von dem Anfassen gar nicht auf den nach Erlösung Verlangenden, denn wenn es darauf zusammenfassend heißt: „soweit von dem Verlangenden“ (Bṛih. 4, 4, 6), so liegt hierin die Bezüglichkeit des Vorhergehenden auf die wandernde Seele ausgesprochen, und erst mit den Worten: „Nunmehr von dem Nichtverlangenden“ (Bṛih. 4, 4, 6) wird der nach Erlösung Trachtende für sich besonders vorgenommen. Unter jenem auf die wandernde Seele bezüglichen Wissen ist [also vielmehr] das Bewußtsein des Gebotenen und Verbotenen [oder: das gebotene und das verbotene Wissen, wozu der Glossator *udgītha* und *nagna-stri-darçanam* als Beispiele anführt] zu verstehen, indem beides keinen Unterschied [von dem übrigen Kanon der Gebote] begründet und in entsprechender Weise auch das gebotene und verbotene Werk daneben erwähnt wird. Ist diese Meinung richtig, so kann das Schriftwort vom Anfassen auch bestehen, ohne daß man obige Teilung annimmt.

Wenn ferner behauptet wurde: „weil sie einem solchen anbefiehlt“ (Sūtram 3, 4, 6), so giebt der Lehrer darauf zur Antwort:

385

12. adhyayana-mātra-vataḥ

des nur das Studium Besitzenden.

In der Stelle: „nachdem er im Hause des Lehrers den Veda „studiert hat“ (Chānd. 8, 15, 1) wird von der Schrift nur das

* Wieder ein Zusatz zum Commentare, der gegen das Sūtram Opposition macht; vgl. S. 55—60 und S. 566 Anm.

Studium erwähnt, und wir nehmen sonach an, daß die folgende Werkvorschrift nur für einen solchen gilt, welcher nur das Studium [aber noch nicht das daraus hervorgehende Wissen] besitzt. — 'Aber würde dabei nicht folgen, daß ein solcher, weil er doch 'ein Nichtwissender ist, auch nicht einmal zu den Werken verpflichtet werden könnte?' — Dieser Einwand trifft nicht zu; denn wir stellen gar nicht in Abrede, daß eine aus dem Studium entspringende Erkenntnis der Werke die Bedingung einer Verpflichtung zu denselben sei; sondern was wir behaupten ist nur dieses, daß die aus den Upanishad's geschöpfte Erkenntnis des Âtman anzusehen ist als ihren Zweck in sich selbst tragend und daher nicht betrachtet werden darf als zur Ursache der Verpflichtung zu den Werken gehörig. So wie nämlich die Kenntnis der einen Ceremonie von dem zu einer andern Ceremonie Verpflichteten nicht gefordert wird, in ähnlicher Weise ist auch dieses aufzufassen.

Wenn weiter behauptet wurde: „und wegen der Bestimmung“ (Sūtram 3, 4, 7), so ist darauf zu erwidern:

13. *na, aviçeshât*

nein, weil keine Spezifikation.

Wenn die Schrift die Bestimmung enthält: „mag einer hundert „Jahre hier, den Werken fröhnend, leben“ (Içâ 2), so ist zu bemerken, daß hierin keine spezielle Beziehung auf den Wissenden zu finden ist, daß vielmehr die Verordnung als eine Regel ohne weitere Spezifikation vorliegt.

14. *stutaye 'numatir vâ*

986

oder zur Verherrlichung die Gestattung.

Über die Worte: „mag einer hundert Jahre hier“ (Içâ 2) läßt sich noch eine andere Entscheidung treffen. Gesetz auch, man müßte unter dem, welcher den Werken fröhnt, um des Themas willen den Wissenden verstehen, so ist dies doch nur dahin aufzufassen, daß die Werke ihm gestattet werden zur Verherrlichung seines Wissens, denn es heißt sogleich darauf: „kein Werk kann „ihm ankleben“; d. h.: wenn auch der wissende Mensch, so lange er lebt, das Werk vollbringt, so haftet ihm doch dieses Werk vermöge der Kraft seines Wissens nicht an. So wird hier das Wissen verherrlicht.

15. *kāmakāreṇa ca eke*

auch nach Belieben Einige.

Auch kommt es vor, daß manche Wissende, an welchen die Frucht des Wissens offenbar geworden ist, auf dieselbe gestützt, das Bewußtsein haben, daß für die Mittel zur Erreichung anderer Frucht, z. B. für die Hervorbringung von Nachkommenschaft, kein Beweggrund vorhanden ist, so daß sie darin „nach Belieben“ verfahren. Nämlich eine Stelle der Vājasaneyin's sagt: „dieses wußten die Altvordern, wenn sie nicht nach Nachkommen begehrten und sprachen: «Wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren |
 987 „Seele diese Welt ist!»“ (Bṛih. 4, 4, 22). Und die Frucht des Wissens beruht ja eben auf unmittelbarer Wahrnehmung und braucht nicht wie die Frucht der Werke erst in einer künftigen Zeit verwirklicht zu werden, wie wir dies mehr als einmal auseinandergesetzt haben. Auch daraus also folgt, daß das Wissen nicht als ein Nachtrag zu den Werken gehört, und daß man von der für das Wissen verheißenen Frucht nicht ein Unverwirklichtsein zugeben darf.

16. *upamardāñ ca*

und die Vernichtung.

Hierzu kommt, daß die Schrift lehrt, wie die gesamte Weltansbreitung, welche die Ursache ist für die Verpflichtung zu den Werken und ihrem Wesen nach eine Vergeltung der Werke an ihrem Thäter ist, auf dem Nichtwissen beruht und durch die Kraft des Wissens ihrem Wesen nach vernichtet wird; denn es heißt z. B.: „wo aber einem alles zum eigenen Selbst geworden ist, wie sollte er da irgend wen sehen, wie sollte er da irgend „wen riechen“ u. s. w. (Bṛih. 4, 5, 15). Will man hingegen, daß der Befolgung der Berufung zu den Werken die von dem Vedānta gelehrte Erkenntnis des Ātman als Bedingung vorausgehen soll, so würde daraus eine völlige Aufhebung jeder Berufung zu den Werken folgen. Auch darum also muß die Selbständigkeit des Wissens festgehalten werden.

17. *ūrdhvaṛetaḥsu ca; caḅde hi*

auch an den Zeugungserhabenen; denn in der Schrift . . .

Hierzu kommt, daß die Schrift denjenigen Lebensstadien, welche das Keuschheitsgelübde beobachten, das Wissen zuerkennt, und

dafs bei ihnen das Wissen unmöglich ein Teil der Werke sein kann, weil sie überhaupt keine Werke vollbringen; denn die vom Veda vorgeschriebenen Werke des Feueropfers u. s. w. sind in ihnen gar nicht in Gebrauch. — 'Das mag ja sein, aber die Keuschheitsorden kommen doch überhaupt im Veda nicht vor'. — Auch diese Behauptung ist unrichtig, indem auch diese Orden in dem Wortlaute des Veda nachweisbar sind, z. B. an den Stellen: „es giebt drei Abteilungen der Pflicht“ (Chând. 2, 23, 1); — „und jene dort, welche im Walde Glauben und Buße üben“ (Chând. 5, 10, 1); — „die, welche mit der Buße und dem Glauben im Walde „sind beschäftigt“ (Mund. 1, 2, 11); — „zu ihm auch pilgern „hin die Pilger, als die nach der Heimat sich sehnen“ (Brih. 4, 4, 22); — „schon aus der Schülerschaft heraus mag er ein Pilger „werden“ (Jâbâla-Up. p. 445). Also für solche, welche den Hausvaterstand durchgemacht und nicht durchgemacht haben, für solche, welche die Pflichtschulden [einen Sohn zu zeugen u. s. w.] getilgt und nicht getilgt haben, gestatten Schrift und Smṛiti den Eintritt in die Keuschheitsorden; und auch hieraus folgt, dafs das Wissen unabhängig von den Werken besteht.

Zweites Adhikaraṇam.*

18. 'parômarçam' Jaiminir, 'acodanâ ca, apavadati hi' 989

'für eine [bloſſe] Erwähnung' [hält es] Jaimini; 'und [wirklich] ist es keine Aufforderung, denn [die Schrift] 'stellt in Abrede,' ...

'Die Schriftstellen: „es giebt drei Abteilungen der Pflicht“ (Chând. 2, 23, 1) u. s. w., welche als Beweis für das Vorkommen 'der Keuschheitsorden citiert wurden, reichen nicht aus, dieses zu 'beweisen', denn der Lehrer Jaimini sieht 'in diesen Schriftstellen 'eine bloſſe Erwähnung, dafs es noch andere Orden gebe, nicht

* Jeder *Dviija* (Zweimalgeborene, durch die Umgürtung mit der Opferschnur wiedergeborene, also jeder Brahmane, Kshatriya und Vaiçya) soll nach der Smṛiti vier *Açrama*'s (Orden, Lebensstadien) durchlaufen, 1) als *Brahmacârin* Brahmanenschüler, 2) als *Grihastha* Hausvater, 3) als *Vânaprastha* Waldeinsiedler, 4) als *Parivrâjaka* Pilger, der auch *Bhikshu* Bettler oder *Sannyâsin* Entsager heifst. Die folgende Kontroverse untersucht, ob der dritte und vierte *Açrama* (welche dabei bald getrennt, bald als „Keuschheitsorden“, „anderes Lebensstadium“ in eins zusammengefaßt werden) von der Schrift nur als vorhanden erwähnt oder aber geboten werden.

‘aber eine Vorschrift [d. h. keinen *Vidhi*, sondern einen bloßen *Anwāda*]; und warum? weil dabei kein Imperativ oder sonstiges ‘einen Befehl ausdrückendes Wort vorkommt. Vielmehr zeigt sich ‘im einzelnen, daß jene Stellen einen andern Zweck verfolgen. ‘Denn zunächst an der Stelle: „es sind drei Abteilungen der Pflicht“ ‘heißt es weiter: „Opfer, Studium, Almosengeben ist die erste; ‘„Buße ist die zweite; daß man als Brahmanenschüler im Hause ‘„eines Lehrers wohnt, die dritte, indem man sich [eventuell] für ‘„immer in dem Hause des Lehrers niederläßt; diese alle haben ‘„Teil an der Welt der guten Werke“ (Chänd. 2, 23, 2); und nach- ‘dem nach vorheriger Erwähnung der Orden hervorgehoben worden, ‘daß für sie alle der Lohn kein unendlicher sei, wird als dasjenige, ‘welches einen unendlichen Lohn bringe, das Feststehen in dem ‘Brahman gepriesen, denn es heißt: „wer in dem Brahman fest- ‘steht, gehet ein zur Unsterblichkeit“ (Chänd. 2, 23, 2). — Aber
 990 als vorhanden | erkannt? — ‘Allerdings! aber doch rührt ihre Be- ‘glaubigung aus der Smṛiti und aus der Sitte (*ācāra*), nicht aber ‘aus einem offenkundigen Schriftworte her; und darum sind, falls ‘ihnen ein offenkundiges Schriftwort widerstreiten sollte, dieselben ‘nicht anzuerkennen oder aber auf solche zu beziehen, welche [wegen ‘Blindheit oder anderer Gebrechen] von der Verpflichtung zum ‘Werkdienste entbunden (*anadhikṛita*) sind.’ — Aber es wird ja doch auch der Stand des Hausvaters im Vereine mit den Keusch- ‘heitsorden erwähnt, sofern es heißt: „Opfer, Studium, Almosen- ‘geben ist die erste“ (Chänd. 2, 23, 1). — ‘Das ist richtig, aber ‘was diese Erwähnung des Hausvaters betrifft, so ist aus der An- ‘befehlung des Feueropfers und der übrigen Werke seine Anerken- ‘nung in der Schrift ersichtlich; daher die Erwähnung desselben ‘an unserer Stelle nur zu seiner Verherrlichung geschieht, nicht ‘aber um ihn [nochmals] anzubefehlen. — Hierzu kommt aber weiter, ‘daß [wirklich, wie oben bemerkt], ein offenkundiges Schriftwort ‘jene andern Orden verwirft. Denn es heißt: „der ist ein Tot- ‘schläger der Götter, welcher das Opferfeuer zerstört“ (Taitt. ‘samh. 1, 5, 2, 1); — „nachdem du dem Lehrer die liebe Abschieds- ‘gabe gereicht, Sorge, daß der Faden des Geschlechts nicht ab- ‘geschnitten werde“ (Taitt. 1, 11, 1); — „wer ohne Sohn, ist ohne ‘Welt, das wissen selbst die Tiere all“ (Ait. br. 7, 13, 12). — ‘Was ferner die Stellen betrifft: „jene dort, welche im Walde ‘„Glauben und Buße üben“ (Chänd. 5, 10, 1) und: „die, welche ‘„mit der Buße und dem Glauben im Walde sind beschäftigt“
 991 (Mund. 1, 2, 11), so haben dieselben den Zweck, | den Götterweg ‘zu lehren, nicht aber den, einen neuen Orden einzuführen. — ‘Zweifelhaft ist auch die Aufstellung eines neuen Ordens in den ‘Worten: „die Buße ist der zweite“ u. s. w. (Chänd. 2, 23, 2). — ‘Was ferner die Worte betrifft: „zu ihm auch pilgern hin die Pilger,

„als die nach der Heimat sich sehnen“ (Bṛih. 4, 4, 22), so liegt in ihnen nur eine Verherrlichung der himmlischen Heimat, nicht aber eine Anbefehlung der Pilgerschaft. — Aber die Stelle der Jābāla's: „schon aus der Schülerschaft heraus mag er ein Pilger werden“ (Jābāla-Up. p. 445) enthält doch offenbar eine deutliche Anbefehlung der Pilgerschaft! — 'Das ist richtig, aber man muß wissen, daß die gegenwärtige Untersuchung auf diese Schriftstelle keine Rücksicht zu nehmen hat.'

19. *anuskṛtheyaṁ Bādarāyaṇaḥ, sāmya-ṛuteḥ*

zu betreiben Bādarāyaṇa, weil die Schrift in gleicher Weise.

Hingegen meint der Lehrer Bādarāyaṇa, daß auch das andere Lebensstadium [des *Vānaprastha* und *Parivrājaka*] zu betreiben sei, und er verwirft die Meinung, als ob dieses andere Lebensstadium deswegen, weil das Feueropfer u. s. w., die im Veda vorkamen und unweigerlich zu betreiben sind, mit ihm in Widerspruch stehen, nur für solche, die von der Verpflichtung entbunden seien, Geltung habe; vielmehr nimmt er an, daß gerade so gut wie das Hausvaterium [auch jenes andere Lebensstadium, selbst wenn man es nicht gern thut, unternommen werden muß. Warum? „weil die „Schrift in gleicher Weise“; d. h. es giebt eine Schriftstelle, welche in gleicher Weise wie das Hausvaterium auch das andere Lebensstadium erwähnt, nämlich eben die Stelle: „es giebt drei Abteilungen „der Pflicht“ u. s. w. (Chānd. 2, 23, 1): Ebenso wie hier der Hausvaterstand, nachdem er in einer andern Schriftstelle vorgeschrieben war, nur wieder erwähnt wird, ebenso auch hat man es von dem andern Lebensstadium anzunehmen. Es ist damit, wie wenn das in andern Schriftstellen behandelte Tragen der Opferschnur um den Hals oder über die rechte Schulter an der Stelle, welche sich mit der Vorschrift des Tragens derselben über der linken Schulter beschäftigt, nur wieder erwähnt wird. Somit steht die Betreibung des andern Lebensstadiums mit der des Hausvateriums auf gleicher Linie. Dafür spricht, daß an der Stelle: „zu ihm auch pilgern „hin die Pilger, als die nach der Heimat sich sehnen“ (Bṛih. 4, 4, 22) dieses [Lebensstadium des *Parivrājaka*] mit dem [vorher Bṛih. 4, 4, 22 erwähnten] Studium des Veda und ähnlichem zusammengefaßt wird, sowie jenes [Lebensstadium des *Vānaprastha*] mit der Fünf-Feuer-Lehre zusammengefaßt wird an der Stelle: „jene aber, welche „dort im Walde den Glauben und die Buße betreiben“ (Chānd. 5, 10, 1). Wenn weiter behauptet wurde, daß an der Stelle: „die Buße „ist das zweite“ u. s. w. (Chānd. 2, 23, 2) die Erwähnung eines weiteren Lebensstadiums [außer dem des *Gṛhastha*] eine zweifelhafte

993 sei, | so trifft das nicht zu, weil ein Grund sich zeigt, der die Sache unzweifelhaft macht. Nämlich in den Worten: „es giebt „drei Abteilungen der Pflicht“ (Chând. 2, 23, 1) wird eine Dreiheit von Abteilungen angenommen. Nun können die mancherlei Pflichten wie Opfer u. s. w., welche ihrem Ursprunge nach verschieden sind, nur dadurch in die Dreiheit eingereiht werden, daß sie in einem einzigen Lebensstadium einbegriffen werden. Hieraus folgt, daß das durch Opfer gekennzeichnete Lebensstadium im Hause nur die eine der drei Abteilungen der Pflicht ausmacht. Ein zweites Lebensstadium wird mit voller Deutlichkeit durch das Wort „Brahmanenschüler“ bezeichnet. Und wenn weiter die „Buße“ genannt wird, so läßt sich darunter gar nichts anderes verstehen, als daß als eine besondere Abteilung der Pflicht dasjenige Lebensstadium [nämlich das des *Vānaprastha*] zu betrachten ist, dessen Hauptbeschäftigung die Buße bildet; wie ja auch in den Worten: „jene dort aber, welche im Walde [den Glauben und die Buße „betreiben]“ (Chând. 5, 10, 1) unter Glauben und Buße, wie das Wort „Wald“ beweist, das betreffende Lebensstadium [des *Vānaprastha*] zu verstehen ist. Somit folgt, daß auch das andere Lebensstadium [des *Vānaprastha* und des *Parivrājaka*], wiewohl es [an den in Frage stehenden Stellen nicht vorgeschrieben, sondern] nur erwähnt wird, doch pflichtmäßig zu betreiben ist.

20. *vidhir vā dhāranavat*

oder eine Vorschrift, wie beim Tragen.

Oder auch man kann annehmen, daß in Betreff jenes andern Lebensstadiums sogar eine Vorschrift vorliegt, und nicht eine bloße Erwähnung. — ‘Aber würde nicht bei der Annahme, daß eine
994 ‘Vorschrift vorliege, | die einheitliche Auffassung der Stelle verloren gehen, da doch die Einheit der Stelle ersichtlich ist, und [nicht in einer Vorschrift, sondern] in dem Gedanken besteht, daß die ‘drei Abteilungen der Pflicht als Frucht die Welt der guten Werke, ‘das Feststehen in Brahman hingegen als Frucht die Unsterblichkeit ‘bringe?’ — Das ist wahr! aber gleichwohl muß man die anerkannte Auffassung der Stelle als eine Einheit beiseite lassen und eine Vorschrift hier zugeben. Da nämlich bisher eine Vorschrift darüber nicht vorkam, da ferner eine andere Vorschrift hier nicht zu finden ist, und da die Annahme, daß von dem andern Lebensstadium die Rede sei, evident ist, so liegt kein Grund vor, an eine bloße uneigentliche Erklärung (*gunavāda*) zu denken und dadurch die Einheit der Stelle aufrecht zu halten; „wie bei dem Tragen“; d. h. wie in der Stelle: „er komme heran, indem er das Brennholz unterwärts trägt, denn oberwärts trägt man es nur für die Götter“, aller-

dings die Einheit der Stelle in dem Tragen nach unterwärts liegt, und gleichwohl dabei eine Vorschrift über das Tragen nach oben hin mit einfließt, und zwar, weil eine solche vorher nicht da war. Und so heißt es in dem Buche von dem Zuhörer (Jaim. 3): „viel-
 „mehr eine Vorschrift | liegt in dem Tragen, weil eine solche bis- 995
 „her nicht da war“ (Jaim. 3, 4, 3 unwörtlich). In ähnlicher Weise ist auch hier, wiewohl die Schriftstelle die Lebensstadien nur erwähnt, die Annahme einer Vorschrift in der Ordnung. Und zugegeben, daß hierbei die übrigen Lebensstadien nur erwähnt werden, so ist doch in Betreff des Feststehens in Brahman wegen der Anpreisung desselben unweigerlich eine Vorschrift desselben zu erkennen. Nun fragt sich in Betreff dieses Feststehens, ob dasselbe auf jedes beliebige der vier Lebensstadien zu beziehen ist, oder nur auf dasjenige des Pilgers [d. h. des *Parivrājaka*, *Bhikshu*, *Samnyāsīn*]. Wäre nun unter der Erwähnung der Lebensstadien bis zu dem der Brahmanenschülerschaft hin das Stadium des Pilgers schon mit erwähnt, so würde, weil bereits alle vier Lebensstadien ohne Ausnahme erwähnt worden, ein Leben außerhalb der Lebensstadien aber nicht statthaft ist, das Feststehen in Brahman auf jedes der vier Lebensstadien zu beziehen sein. | Nun aber liegt 996
 die Sache so, daß der Pilger bisher nicht erwähnt wurde, und hieraus folgt, daß der Pilger, weil nur er noch übrig bleibt, unter dem in Brahman Feststehenden zu verstehen ist. Einige freilich meinen, daß unter dem Worte „Busse“, welches sich auf den Waldeinsiedler bezieht, der Pilger mit befaßt sei; aber dieses ist unzulässig; denn es ziemt sich nicht, wo ein anderer Ausweg vorhanden ist, unter dem Merkmale des *Vânaprastha* den Pilger mit zu begreifen; vielmehr ebenso wie hier der Brahmanenschüler und der Hausvater jeder für sich durch das ihnen eigene, nicht gemeinsame Merkmal charakterisiert werden, ebenso muß man es in Bezug auf den Bettler [*Bhikshu*, d. h. den Pilger, oder *Samnyāsīn*] und den Waldeinsiedler [d. h. den *Vânaprastha*] annehmen. Die „Busse“ nämlich ist ein Merkmal, welches diesen beiden nicht gemeinschaftlich ist; denn bei dem *Vânaprastha*, dessen Hauptpflicht die Kasteiung des Leibes ist, hat das Wort Busse seine natürliche Richtigkeit; der Bettler hingegen hat als Hauptpflicht die Bezähmung der Sinne u. s. w., daher er nicht durch das Wort Busse bezeichnet werden kann. Hierzu kommt, daß die Lebensstadien in der Vierzahl bestehen, und daß es unpassend sein würde, sie unter einer Dreizahl zu befassen. Auch liegt ja eine Bezeichnung der Verschiedenheit vor, indem es heißt, daß jene drei die Welt der guten Werke erben, der eine aber die Unsterblichkeit erbt (Chând. 2, 23, 2). Diese Unterscheidung ist nur unter Voraussetzung einer wirklichen Getrenntheit statthaft. | Denn es kann 997
 doch nicht so stehen, daß Devadatta und Yajñadatta beide unbegabt sind, und trotzdem der eine von ihnen hochbegabt ist; son-

dern vielmehr es steht so, daß Devadatta und Yajñadatta unbegabt, ein dritter hingegen, z. B. Vishnumitra, hochbegabt ist. Somit folgt daß die drei ersten Lebensstadien die Welt der guten Werke erben, der noch übrige hingegen, mithin der Pilger, die Unsterblichkeit erbt. — 'Aber wie kann man zugeben, daß die Bezeichnung des Feststehens in Brahman, welches, in etymologischem Sinne (*yoga*) genommen, überall möglich ist, nur von dem Pilger 'gelten soli? Oder soll man etwa der traditionellen Bedeutung 'des Wortes. (*rūḍhi*) den Vorzug geben? Dann würde also schon 'durch das bloße Lebensstadium die Unsterblichkeit erlangt, und 'folglich das Wissen überflüssig werden!' — Hierauf ist zu erwidern: unter dem Worte „in Brahman feststehend“ ist zu verstehen die Vollendung in dem Brahman, das Beharren in demselben, welches seiner Natur nach jedes andere Treiben ausschließt. Ein solches ist nun bei den drei ersten Lebensstadien nicht möglich; denn wer in ihnen die dem Lebensstadium obliegenden Pflichten nicht betreibt, dem droht die Schrift mit Niedergang [in der Seelenwanderung]; der Pilger hingegen hat alle Werke von sich abgethan; bei ihm ist der Niedergang als Folge der Nichtbetreibung nicht möglich; die ihm eigenen Verpflichtungen hingegen der Gemütsruhe, Bezähmung u. s. w. bestärken das Feststehen in Brahman und widerstreiten ihm nicht; denn eben das Feststehen in Brahman, wie es 998 durch Gemütsruhe, Bezähmung u. s. w. erstarkt, | ist das für sein Lebensstadium vorgeschriebene Werk, so wie Opfern u. s. w. das Werk der übrigen Lebensstadien ist, aus dessen Vernachlässigung der Niedergang folgt. In diesem Sinne sagt auch die Schrift: „die Verzichtung (*nyāsa*) ist der Brahman, denn der Brahman ist „der höchste, ja der höchste ist der Brahman; fürwahr jene wiederum, deren Büßungen werden überragt von der Verzichtung“ (Taitt. ār. 10, 62); — „wer des Vedānta Inhalt wohl begriffen, wer der „Verzichtung teilhaft ist, Selbstzäher, reinen Wesens“ (Taitt. ār. 10, 3 = Mund. 3, 2, 6). Und auch die Smṛiti sagt: „wer ihn er- „kannt, in ihm sein Selbst hat, feststeht in ihm, in ihm das höchste „Ziel sieht“ (Bhag. G. 5, 17). Diese und andere Stellen beweisen, daß für den in Brahman Feststehenden kein Werk mehr existiert. 999 | Hieraus folgt, daß der Einwand, als sei die Erkenntnis überflüssig, weil der Pilger schon durch sein bloßes Lebensstadium in die Unsterblichkeit gelangt, unzutreffend ist. In dieser Weise also muß man, während daneben auch die übrigen Lebensstadien erwähnt werden, das Merkmal des Feststehens in Brahman auf das Stadium des Pilgers beziehen. — Diese Betrachtung ist von dem Lehrer durchgeführt worden, ohne daß er von der Schriftstelle der Jābāla's, welche jenes weitere Lebensstadium befiehlt, Gebrauch gemacht hätte. Es ist aber selbige Schriftstelle vorhanden, welche deutlich jenes weitere Lebensstadium vorschreibt, denn es heißt: „nachdem er die Brahmanenschülerschaft vollendet hat, soll er ein

„Hausvater werden; nachdem er Hausvater gewesen, soll er Wald-
 „bewohner werden; nachdem er Waldbewohner gewesen, soll er
 „umherpilgern; oder auch er mag in anderer Weise schon aus
 „der Schülerschaft zum Pilger werden, oder aus dem Hause oder
 „aus dem Walde“ (Jâbâla-Up. p. 444—445). Man kann nicht be-
 haupten, daß diese Schriftstelle nur für die von der Verpflichtung
 Entbundenen gelte, denn sie spricht, ohne einen Unterschied zu
 machen, während doch für jene Nichtverpflichteten besondere Vor-
 schriften bestehen; | denn wenn es heißt: „dann aber mag er ein 1000
 „Gelübde befolgen oder nicht befolgen, mag er das Bad des Aus-
 „trittes aus der Schülerschaft genommen haben oder nicht ge-
 „nommen haben, mag er erloschenen Feuers oder ohne Feuer
 „leben“ (Jâbâla-Up. p. 444), so ist hieraus, sowie aus dem Um-
 stande, daß die Pilgerschaft als Bestandteil (*aṅga*) die Reifung der
 Erkenntnis des Brahman hat, keineswegs zu folgern, daß sie sich nur
 auf die von der Verpflichtung Entbundenen beziehe. Und dieses be-
 weist die Schrift, wenn sie sagt: „aber der Pilger, farblosen Gewandes,
 „kahlköpfig und unbeweibt, rein und ohne Trug, vom Bettel lebend,
 „— dieser wird des Brahmanseins teilhaftig“ (Jâbâla-Up. p. 452). —
 Somit ist bewiesen, daß die Lebensstadien der Zeugungserhabenen
 von der Schrift geboten werden, und es ist bewiesen, daß das Wissen,
 weil es [auch wo keine Werke mehr gefordert werden] den Zeugungs-
 erhabenen vorgeschrieben bleibt, für sich selbständig besteht.

Drittes Adhikaranam.

21. *stuti-mâtram upâdânâd, iti cen? na, apûrvatvât*

bloſe Verherrlichung wegen des Voraussetzens, meint
 ihr? Nein! weil nichts vorher.

„Das ist die Essenz der Essenzen, der höchste, höchststehende,
 „achte, der Udgîtha“ (Chând. 1, 1, 3); — „diese Erde ist der Vers,
 „und das Feuer der Gesang“ (Chând. 1, 6, 1); — „fürwahr diese
 „Welt ist jenes geschichtete Feuer“ (Çatap. br. 10, 1, 2, 2); — „dieses
 „ist das Preislied, | nämlich diese Erde“ (Ait. âr. 2, 1, 2, 1); — bei 1001
 diesen und ähnlichen Schriftstellen fragt es sich, ob sie nur den
 Zweck haben, eine Vorschrift der Verehrung zu geben. Es kann
 bei dieser Frage scheinen, als sei das Richtige, daß sie nur eine
 Verherrlichung bezwecken, weil die Schrift in der Weise dabei
 redet, daß sie den Udgîtha u. s. w. als Teile des Werkdienstes

„voraussetzt“. So wie daher in Ausdrücken wie: „diese Erde ist „der Löffel“, — „die Sonne ist die Schildkröte“, — „die Himmels- „welt ist das Āhavanīya-Feuer“ der Zweck eine Verherrlichung ‘des Löffels u. s. w. ist, ebenso ist es auch hier.’ — Auf diese Annahme erwidert der Lehrer: mit nichten! denn es ist nicht möglich, daß eine bloße Verherrlichung der Zweck dieser Schriftstellen sei, „weil nichts vorher“. Nämlich wenn der Zweck eine Vorschrift ist, | so wird dadurch eine noch nicht dagewesene Sache zur Pflicht gemacht; soll aber der Zweck die Verherrlichung sein, so würde in Wahrheit gar kein Zweck vorliegen; denn eine Verherrlichung ist nur da am Platze, wo sie als Ergänzung eines Vorschriften enthaltenden Wortes auftritt, wie dies bemerkt wurde an der Stelle: „mit Vorschriften zu einem Ganzen verbunden dienen sie zur Verherrlichung der Vorschriften“ (Jaim. 1, 2, 7). Hier nun würde für die an andern Stellen vorgeschriebenen Betreibungen des Udgītha u. s. w. die gegenwärtige, an einer andern Stelle sich findende Verherrlichung nicht zur Ergänzung jenes vorschreibenden Wortes dienen und somit völlig zwecklos sein. Was hingegen die Ausdrücke: „diese Erde ist der Löffel“ u. s. w. betrifft, so steht es mit ihnen anders, indem sie in der Nähe von Vorschriften sich befinden. Somit müssen Schriftstellen wie die erwähnten den Zweck haben, eine Vorschrift zu geben.

1003

22. bhāva-çabdāc ca

auch wegen des Werdewortes.

Hierzu kommt, daß die Worte: „soll er verehren als den Udgītha“ (Chând. 1, 1, 1); — „möge er verehren als das Sāman“ (Chând. 2, 2, 1); — „ich bin das Preislied, das soll man wissen“ (Ait. ār. 2, 1, 2, 6) u. s. w. offenbar der Form nach eine Vorschrift enthalten, und dieses würde, wenn der Zweck eine bloße Verherrlichung wäre, nicht zu seinem Rechte kommen. So sagt ja auch der Spruch der Logiker:

1004

| „Er soll, er mag, er muß, er thue und dergleichen
„Ist stets im Veda einer Vorschrift Zeichen“,

das heißt: wo sich eine dem Sinne nach imperative Form findet, da ist eine Vorschrift anzunehmen. Hierzu kommt, daß jedes Mal die dem Gegenstande entsprechenden Verheißungen vorkommen, denn es heißt: „der fürwahr wird ein Erlanger der Wünsche“ (Chând. 1, 1, 7); — „der nur ist Herr des Ersingens der Wünsche“ (Chând. 1, 7, 9); — „dem werden zu Teil die oberwärts und die „herwärts gelegenen Welten“ (Chând. 2, 2, 3) u. s. w. Auch darum also haben die Schriftstellen von dem Udgītha u. s. w. den Zweck, eine Vorschrift der Verehrung mitzuteilen.

*Viertes Adhikaraṇam.***23. pāriplava-arthā', iti cen? na! viçeshitatvat**

periodischen Zweckes, meint ihr? Nein! weil sie besonders bestimmt.

Es kommen im Vedānta gewisse Erzählungen vor, wie z. B.: „Yājñavalkya hatte zwei Gattinnen, Maitreyī und Kātyāyanī“ (Bṛih. 4, 5, 1); — „Pratardana, der Sohn des Divodāsa, kam zu der „lieben Wohnung des Indra“ (Kaush. 3, 1); — „Jānaçruti, der „Enkelsohn, war ein gläubiger Spender, viel schenkend, viel „kochend“ (Chānd. 4, 1, 4); — und es fragt sich, ob derartige Erzählungen den Zweck haben, in periodischer [d. h. periodisch im Verlaufe des Kultus wiederkehrender] Weise [so wie beim *Açva-medha* die Legenden Çatap. br. 13, 4, 3] verwendet zu werden, oder ob sie nur bezwecken, die danebenstehende Lehre zu übermitteln. Man könnte denken, 'dafs diese erzählenden Texte einen 'periodischen Zweck haben, weil es eben so gut Erzählungen sind 'wie andere, | deren Verwendung in periodischer Weise Gesetz ist; 1005 'die Folge würde sein, dafs der Hauptzweck dieser Vedāntatexte 'nicht der wäre, die Lehre mitzuteilen, denn dieselben würden, 'ebenso gut wie die Hymnen, nur ein Hilfsmittel zu jener Ver-'wendung [im Kreislaufe des Opferkultus] sein.' — Das aber geht nicht an; warum? „weil sie besonders bestimmt“. Nämlich bei Erzählungen wie: „Manu, des Vivasvant Sohn, der König“ (Çatap. br. 13, 4, 3, 3) findet sich daneben die Bestimmung: „man soll die „periodische Erzählung mitteilen“; gälte dieses von allen Erzählungen, blofs weil sie solche sind, so würde jene Bestimmung überflüssig sein; darum haben jene von der Schrift mitgeteilten Erzählungen keinen periodischen Zweck.

24. tathā ca ekavākyatā-upabandhāt

1006

ebenso auch wegen ihrer Verbindung [mit der Lehre] zur Einheit einer Stelle.

Da somit jene Erzählungen einen periodischen Zweck nicht haben, so ist das Richtige, sie aufzufassen als im Dienste stehend der Übermittlung der dabeistehenden Lehre „wegen ihrer Ver-'bindung [mit dieser Lehre] zur Einheit einer Stelle“; denn diese Einheit mit den danebenstehenden Lehren zeigt sich überall, indem die Erzählungen teils zur Anpreisung, teils zur leichteren

Übermittlung des Gedankens dienen. So z. B. bildet in dem Abschnitte von der Maitreyī die Erzählung eine Einheit mit der Lehre: „den Ātman fürwahr soll man sehen“ u. s. w. (Bṛih. 2, 4, 5); in der Stelle vom Prātardana mit der Lehre: „ich bin das Leben, „bin das Erkenntnis-Selbst“ u. s. w. (Kaush. 3, 2); und die Erzählung vom Jānaḡṛuti mit der Lehre: „der Wind fürwahr ist der „an-sich-Raffer“ u. s. w. (Chānd. 4, 3, 1). Sie dienen dabei ebenso wohl zur Verherrlichung der danebenstehenden Vorschrift, wie diejenigen Erzählungen, welche in einem von den Werken handelnden Texte vorkommen, z. B. wenn es heißt: „da rifs er sich selbst „die Netzhaut heraus“ (Taitt. saṃh. 2, 1, 1, 4). Somit ist der Zweck jener Erzählungen kein periodischer.

Fünftes Adhikaranam.

25. *ata' eva ca agni-indhana-ādi-anapekshā*

und eben darum keine Beobachtung des Feueranzündens u. s. w.

„Das Ziel des Menschen durch sie, aus der Schrift“ (Sātram 3, 4, 1); was an dieser, wenn auch durch Zwischenbetrachtungen getrennten, Stelle gelehrt worden war, | das wird, als die bedingende Ursache, hier durch das Wort „darum“ wieder aufgenommen; „eben darum“ also, weil der zureichende Grund für die Erlangung des Zieles des Menschen im Wissen liegt, sind die Werke der Lebensstadien, wie Feueranzünden u. s. w., nachdem durch das Wissen das ihm eigentümliche Ziel erreicht worden, nicht weiter zu beobachten. Hiermit faßt der Lehrer das Resultat des ersten Adhikaranam noch einmal zusammen, ehe er zu Weiterem fortgeht.

Sechstes Adhikaranam.

26. *sarva-apekshā ca, yajña-ādi-çruter; açvavat*

und doch Berücksichtigung aller, wegen des Schriftwortes vom Opfern u. s. w.; wie bei dem Rosse.

Es ist jetzt zu untersuchen, ob das Wissen gar keine Rücksicht nimmt auf die Werke der Lebensstadien, oder ob eine gewisse

Rücksichtnahme vorhanden ist? — Man könnte denken, weil es 'soeben hiefs, es finde, nachdem durch das Wissen das ihm eigentümliche Ziel erreicht worden, keine Beobachtung der Werke der 'Lebensstadien, wie des Feueranzündens u. s. w., mehr statt, | dafs 1008 'auf dieselben absolut keine Rücksicht mehr zu nehmen sei'. — Auf diese Annahme heifst es: „und doch Berücksichtigung aller“; d. h. das Wissen berücksichtigt alle Werke der Lebensstadien und ist keineswegs ohne jede Rücksicht auf dieselben. — Aber liegt 'hierin nicht ein Widerspruch, dafs das Wissen die Werke der 'Lebensstadien berücksichtige und doch auch nicht berücksichtige?' — Wir antworten: nein! nämlich wenn das Wissen erst zu Stande gekommen ist, so nimmt es zur Verwirklichung seiner Frucht keine Rücksicht mehr auf irgend etwas anderes; aber zum Zwecke seines Zustandekommens nimmt es eine solche Rücksicht; warum? „wegen des Schriftwortes vom Opfern u. s. w.“; denn so sagt die Schrift: „ihn suchen durch Vedastudium die Brahmanen zu er- „kennen, durch Opfer, durch Almosen, durch Büfsen, durch Fasten“ (Bṛih. 4, 4, 22). Hierin liegt, dafs die Opfer u. s. w. ein Mittel des Wissens sind, und wegen der Verbindung mit dem Worte „suchen „zu erkennen“ ist dies näher dahin zu bestimmen, dafs sie ein Mittel sind für das Zustandekommen des Wissens. Ferner sagt die Schrift auch: „nunmehr, was sie Opfer nennen, das ist in Wahrheit das „Leben als Brahmanenschüler“ (Chând. 8, 5, 1); aus dieser | Zu- 1009 sammenstellung des Opfers u. s. w. mit dem als Mittel der Wissenschaft dienenden Leben als Brahmanenschüler folgt, [wenn nicht vielmehr das Gegenteil!] dafs auch die Opfer u. s. w. als ein solches Mittel angedeutet werden. Ferner auch die Stelle (Kâth. 2, 15):

„Das Wort, des alle Veden eingedenk sind,
 „Das alle Bußübung verkündet, dem zuliebe
 „Man sich der Schülerschaft ergiebt, dies Wort,
 „Ich sag' es dir in einem, heifset: Om!“

auch diese Schriftstelle deutet darauf hin, dafs die Werke der Lebensstadien ein Mittel zum Wissen sind. Und auch die Smṛiti sagt:

„Der Sünde Tilgung sind die Werke;
 „Das Wissen ist der höchste Gang.
 „Wenn durch das Werk getilgt die Sünde,
 „Dann tritt hervor des Wissens Drang.“

Die Verwendung der Werke ist dabei, — bildlich zu reden, — „wie bei dem Rosse“. Wie nämlich, vermöge seiner besonderen Verwendbarkeit, das Ross zum Ziehen des Pfluges sich nicht eignet, hingegen zum Fahren des Streitwagens sich eignet, | ebenso werden 1010 die Werke der Lebensstadien zwar nicht mehr berücksichtigt, nachdem durch das Wissen die Frucht erreicht ist, wohl aber, während dieselbe noch im Entstehen begriffen ist.

27. *çama-dama-ādi-upetaḥ syāt tathā 'pi tu, tad-vidhes,
tad-aṅgatayā teshām avacya-anushīheyatvāt*

aber er muß doch mit Gemütsruhe, Bezähmung u. s. w. ausgerüstet sein, weil dies vorgeschrieben, und weil dieselben als ein Bestandteil von jenem [dem Wissen] notwendig zu betreiben sind.

Es könnte jemand denken, 'dafs es doch nicht richtig sei, die Opfer u. s. w. für ein Mittel der Wissenschaft anzusehen, weil eine Vorschrift dabei nicht vorliege; denn wenn die Schrift sagt: „sie suchen zu erkennen durch Opfer“, so ist dies nur eine zur Sache gehörige Erläuterung (*anuvāda*), welche zur Verherrlichung des Wissens dient, nicht aber eine Vorschrift des Opfers u. s. w. giebt; nämlich so höchst wertvoll ist das Wissen, dafs man es selbst durch Opfer u. s. w. zu erreichen sucht.' — Dagegen ist zu bemerken, dafs jedenfalls doch der nach Wissen Trachtende „mit Gemütsruhe, Bezähmung u. s. w. ausgerüstet sein muß“; denn wenn es heifst: „darum, wer Solches weifs, der ist beruhigt, besäht, entsagend, geduldig und gesammelt; nur in dem Selbst sieht er „das Selbst“ (Bṛih. 4, 4, 23), | so werden hier Gemütsruhe, Bezähmung u. s. w. als Bedingungen des Wissens geradezu vorgeschrieben; was aber vorgeschrieben wird, das ist notwendig zu betreiben. — 'Aber es wird doch auch in diesen Worten nur gesagt, „er ist „beruhigt“ u. s. w., und „er sieht“, so dafs also auch hier nur die Bezeichnung eines thatsächlich Vorhandenen vorliegt, und das ist 'doch keine Vorschrift.' — Diesen Einwand bestreiten wir, denn das Wort „darum“ bezieht sich auf die vorhergehende Anbefehlung [„man folge seiner Spur“ u. s. w. Bṛih. 4, 4, 23] und giebt somit dem Folgenden den Charakter einer Vorschrift; auch lesen die Mādhyandina's [an der entsprechenden Stelle Çatap. br. 14, 7, 2, 28] geradezu „er sehe“, worin eine offenbare Vorschrift liegt. Sollte daher auch auf Opfer u. dgl. eine Rücksichtnahme nicht mehr statt haben, so ist doch jedenfalls eine solche für die Gemütsruhe u. s. w. zuzugeben. Es sind aber ferner auch die Opfer u. s. w. in der That zu berücksichtigen, und zwar eben wegen dieses Schriftwortes vom Opfern u. s. w. — 'Aber wir sagten doch, dafs, wenn es heifse, 'sie suchten durch Opfer u. s. w. zu erkennen, hierin eine Vorschrift 'nicht zu finden sei.' — Allerdings, aber gleichwohl muß hier, weil die vorliegende Verbindung noch nicht da war, eine Vorschrift angenommen werden; denn im Vorherigen kommt eine solche Verknüpfung des nach Wissen Trachtens mit den Opfern u. s. w. nicht vor, dafs man hier eine blofse Erläuterung (*anuvāda*) annehmen dürfte. Es ist hiermit ähnlich, wie wenn es z. B. heifst: „darum geniefst

„Pūshan nur zerkleinerte Nahrung, denn er hat keine Zähne“ (Taitt. saṃh. 2, 6, 8, 5); auch diese Worte enthalten allerdings keine Vorschrift, aber gleichwohl müssen sie, weil eine solche nicht vorhergeht, als Vorschrift aufgefaßt werden; worüber die Untersuchung an der Stelle: „die Zerkleinerung für Pūshan hat man als eine „[neue] Modalität aufzufassen“, im ersten Teile. (Jaim. 3, 3, 34) geliefert worden ist. Und in demselben Sinne hieß es auch: „oder „[vielmehr] eine Vorschrift wie bei dem Tragen“ (Sūtram 3, 4, 20). Übrigens wird in Smṛitistellen, | z. B. in den Bhagavadgītā's (3, 19 fg.), ausgeführt, wie Opfer u. s. w., sofern man dieselben betreibt, ohne einen Lohn dafür im Auge zu haben, dem nach Erlösung Trachtenden als Mittel zur Erkenntnis dienen. Somit sind sowohl Opfer u. s. w. als auch Gemütsruhe u. s. w. je nach dem Lebensstadium, d. h. es sind alle Werke der Lebensstadien, soweit es sich um ein Entstehen des Wissens handelt, zu berücksichtigen. Hierbei sind Gemütsruhe u. s. w., weil sie durch den Ausdruck „wer Solches weiß“ (Bṛih. 4, 4, 23) mit dem Wissen selbst verbunden sind, als die unmittelbaren Bedingungen des Wissens anzusehen, während im Gegensatze dazu Opfer u. s. w., die nur mit dem Trachten nach Wissen an derselben Stelle verbunden vorkommen, als die äußeren Mittel des Wissens zu betrachten sind. 1012

Siebentes Adhikaraṇam.

28. *sarva-anu-anumatiḥ ca prāṇa-atyaye, tad-darṣanāt*

auch aller Speise Bewilligung bei Lebensgefährdung,
wie zu ersehen.

Im Rangstreite der Organe heißt es bei den Chandoga's: „für-
„wahr, wenn einer Solches weiß, so giebt es nichts, was für ihn
„nicht Speise wäre“ (Chând. 5, 2, 1); ebenso bei den Vājasaneyin's:
„fürwahr, für ihn giebt es nichts, was rücht als Speise zu essen,
„nicht als Speise zu sich zu nehmen wäre“ (Bṛih. 6, 1, 14); d. h. alles
dient ihm als Speise. Hierbei fragt sich, ob darin eine Erlaubnis
alles zu essen, ähnlich wie die Gemütsruhe u. s. w., als ein Be-
standteil des Wissens verordnet werde, oder ob | die Erwähnung 1013
nur um der Verherrlichung willen geschieht? Angenommen also,
hier liege eine Verordnung vor; denn in diesem Sinne wird hier
eine Unterweisung gegeben, die eine bestimmte Handlungsweise ver-
anlaßt. Man muß daher, wegen der unmittelbar vorhergehenden
Lehre vom Prāṇa, annehmen, daß als ein Bestandteil derselben

‘diese Aufhebung einer Enthaltungsregel gelehrt wird.’ — Aber würde nicht dabei das kanonische Gesetz, welches erlaubte und verbotene Speisen unterscheidet, aufgehoben werden? — ‘Doch nicht, denn wegen des Verhältnisses des Allgemeinen zum Besonderen ist eine Restriktion desselben möglich. So findet ja auch z. B. das Verbot, irgend ein lebendes Weser zu verletzen, seine Restriktion in dem Gebote, das Opfertier um seine Einwilligung zur Opferung zu bitten; und ebenso wird durch die in den Worten: „man meide keine“ (Chänd. 2, 13, 2) liegende, auf das Wissen des Vāmadevya-Sāman bezügliche Vorschrift, kein Weib zu meiden, eine Restriktion des im allgemeinen gültigen kanonischen Gesetzes gegeben, welches zu besuchende und nicht zu besuchende Weiber unterscheidet. In derselben Weise könnte ja auch hier in dem auf die Prāṇalehre bezüglichen Ausspruche, nach welchem alles als Speise zu genießen wäre, eine Restriktion des erlaubten und verbotenen Speise unterscheidenden Kanons gefunden werden.’ — Auf diese Annahme erwidern wir: es ist nicht richtig, daß hier eine Erlaubnis, alles zu essen, angeordnet wird; denn es ist kein imperativer Ausdruck zu finden in der Stelle: „forwahr, wenn einer Solches weiß, so giebt es nichts, was für ihn nicht
1014 „Speise | wäre“ (Chänd. 5. 2, 1), sondern vielmehr nur die Bezeichnung eines gegenwärtig Vorhandenen; man darf aber nicht so weit gehen, auch da, wo die Erkenntnis einer Vorschrift nicht zu finden ist, aus bloßer Begierde nach spezieller Normierung der Handlungsweise eine Vorschrift zu konstatieren. Hierzu kommt, daß, nachdem alles bis zu den Hunden u. s. w. herab für Speise des Prāṇa erklärt worden, es weiter heißt: „für einen, der Solches weiß, giebt es nichts, was nicht Speise wäre“ (Chänd. 5, 2, 1 frei): nun kann doch unmöglich alles bis zu den Hunden u. s. w. herab von dem menschlichen Leibe genossen werden, wohl aber läßt sich verstehen, wie gesagt wird, daß diese ganze Welt eine Speise des Prāṇa sei. Somit haben wir hier eine Sacherklärung (*arthavāda*), welche das Wissen von dem Prāṇa und seiner Speise verberrlichen soll, nicht aber eine Verordnung, welche gestattet alles zu essen. Dieses zeigen [*implicite*] die Worte unseres Sūtram's: „auch aller Speise Bewilligung bei Lebensgefährdung“; d. h.: nur in Lebensgefahr und in der höchsten Not ist es gestattet, jegliche Speise zu essen, „wie zu ersehen“; nämlich in dieser Weise ist zu ersehen aus der Schrift, wie z. B. der Rishi Çākṛāyaṇa [der Abkömmling des Cakra] in übler Lage dazu schritt, verbotene Speise zu essen. Nämlich in dem Abschnitte: „Es geschah, da die Kuru's vom Hagelschlage * heimgesucht wurden“ (Chänd. 1, 10, 1), wird erzählt, wie der Rishi Çākṛāyaṇa, da er in Not geriet, die von

* oder etwa „Heuschrecken“? — *rakta-varṇāḥ kṣhulra-pakṣhi-vaṣṭhāḥ*, Anandagiri zu unserer Stelle.

dem reichen Hausherrn zur Hälfte angenagten (lies: *sami-khādita*) Bohnen verzehrte, den Trunk hingegen, | welchen ihn ebenderselbe 1015 darbot, als einen Überrest verschmähte und als Grund dafür angab: „ich wäre nicht leben geblieben ohne jene zu essen“, und: „in „meinem Belieben [hingegen] steht es, meinen Durst mit Wasser „zu löschen“ (Chänd. 1, 10, 4), und wie ebenderselbe am folgenden Morgen sogar die von ihm selbst und von einem andern übrig gelassenen und sogar noch abgestandenen Bohnen verzehrte. Indem die Schrift in dieser Weise zeigt, wie derselbe Übriggebliebenes und sogar das Abgestandene des Übriggebliebenen verzehrte, so giebt sie dadurch überaus deutlich als ihr Princip zu verstehen, daß im Falle einer Lebensgefahr zur Erhaltung des Lebens auch verbotene Speise gegessen werden darf; hingegen im normalen Zustande ist dieses zu vermeiden, und zwar auch für einen Solchen, der die Erkenntnis besitzt; dies ergibt sich aus der Verschmähung des Trunkes. Somit ist in den Worten „fürwahr, wenn einer Solches „weißt“ u. s. w., nur eine Sacherklärung (*arthavāda*) zu finden.

29. *abādha ca*

und wegen Nichtaufhebung.

Und da dem so ist, so liegt hier keine Aufhebung des Schriftkanons vor, welcher mit den Worten: „wo die Nahrung rein, ist „auch der Charakter rein“ u. s. w. (Chänd. 7, 26, 2) gebotene und verbotene Speise unterscheidet.

30. *api ca smaryate*

1016

und auch die Smṛiti.

Und auch die Smṛiti erwähnt, wie in der Not der Wissende und der Nichtwissende jede Speise essen darf, wenn sie sagt (Manu 10, 104 frei):

„Wer in Gefahr des Lebens schwebend,
 „Die Speise nimmt woher es sei,
 „Bleibt, wie das Lotosblatt vom Wasser,
 „Von sündhafter Befleckung frei.“

Aber ebenso heißt es: „den Rauschtrank [meide] der Brahmane „unbedingt“: — „dem Brahmanen, der Branntwein trinkt, soll „man ihn glühend eingießen“; — „im Munde des Branntwein- „trinkers wachsen branntweintrinkende Würmer, weil er Verbotenes „genießt“; — hier lehrt die Smṛiti die Ausschließung verbotener Nahrung.

31. *çabdaç ca ato 'kāmakāre*

daher auch ein Schriftwort darüber, daßs nicht beliebig.

Und auch ein Schriftwort giebt es, welches verbotene Nahrung verwirft und das Belieben hierin nicht gestattet; denn in der Samhitā der Kaṭha's heisst es: „darum soll ein Brahmane keinen Branntwein trinken“; auch diese Stelle kommt besser zu Recht, wenn man in den Worten: „fürwahr, für einen, der Solches weiß“ (Chānd. 5, 2, 1) nur eine Sacherklärung findet. Daher ist in Schriftstellen dieser Art eine Sacherklärung (*arthavāda*), nicht aber ein Gebot (*vidhi*) zu erkennen.

Achtes Adhikaraṇam.

1017

32. *vihitatvāc ca āçrama-karma api*

und weil es geboten, das Werk der Lebensstadien gleichfalls.

An der Stelle: „und doch Berücksichtigung aller“ (Sātram 3, 4, 26) wurde festgestellt, daßs die Werke der Lebensstadien ein Mittel des Wissens bilden. Jetzt hingegen ist zu untersuchen, ob auch der nicht nach Erlösung Verlangende, welcher nur in den Lebensstadien verharren will, das Wissen hingegen nicht begehrt, jene Werke betreiben muß oder nicht? — Nämlich ‘an der Stelle „ihn suchen durch Vedastudium die Brahmanen zu erkennen“ (Brih. 4, 4, 22), wurden die Werke der Lebensstadien als Mittel der Wissenschaft anbefohlen; wenn nun einer nicht nach dem Wissen begehrt, sondern nur nach anderem Lohne trachtet, so braucht er doch [nur die für seinen Zweck erforderlichen, zeitweiligen, *anityāni*, hingegen] die beständigen (*nityāni*) Werke nicht zu üben. ‘Oder soll auch er dieselben üben müssen? Dann können sie nicht ein Mittel des Wissens sein, da ihr beständiger Gebrauch [wie er von dem nach jenseitigem Lohne Begehrenden] und ihr zeitweiliger Gebrauch [wie er von dem nach Wissen Trachtenden gefordert wird] mit einander in Widerspruch steht.’ — Auf diese Behauptung erwidert der Lehrer: auch der bloß in den Lebensstadien Verharrende, nicht nach Erlösung Trachtende, muß die beständigen Werke üben, „weil es geboten“, nämlich in Worten wie „bis zum Lebensende bringen sie das Feueropfer dar“. Denn man darf doch auch das Wort der Schrift (Brih. 4, 4, 22) nicht

1018 zu sehr | pressen.

Wenn aber behauptet wurde, daß in diesem Falle jene Werke kein Mittel des Wissens sein könnten, so giebt der Lehrer zur Antwort:

33. *sahakāritvena ca*
und weil sie mitbehülflich.

Es muß doch das Werk zum Wissen mitbehülflich sein, und zwar eben darum, „weil es geboten“ wird, nämlich an der Stelle: „ihn suchen durch Vedastudium die Brahmanen zu erkennen (Bṛih. 4, 4, 22), wie dies auseinandergesetzt wurde zu dem Sūtram: „und doch „Berücksichtigung aller, wegen des Schriftwortes vom Opfern u. s. w. „wie bei dem Rosse“ (Sūtram 3, 4, 26). Man muß aber dieses Wort von dem Mitbehülflichsein des Werkes zum Wissen nicht dahin auffassen, als brächten die Werke der Lebensstadien, ähnlich wie bei dem Voropfer u. s. w., das Wissen als eine Frucht hervor; denn das Wissen fällt nicht unter den Begriff der Gebote, und das Wissen als Frucht läßt sich überhaupt nicht durch irgend welche Mittel erzielen. Denn jedes Mittel steht in Beziehung zu einem Gebote, und wenn jemand z. B. durch Neu- und Vollmondsopfer u. s. w. den Himmel als Frucht erzielen will, so erfordert dieses besondere dazu mitbehülfliche Mittel. Nicht so das Wissen; und in diesem Sinne hieß es: „und eben darum keine Beobachtung des Feuer-, anzündens u. s. w.“ (Sūtram 3, 4, 25). Somit hat man das Wort von ihrer Mithelferschaft dahin zu verstehen, daß jene Werke nur zur Entstehung | des Wissens [nicht zu diesem selbst] als Mittel 1019 dienen. Man muß aber nicht meinen, als wenn dabei der beständige und der zeitweilige Gebrauch in einem Widerspruche stünde; denn wenn auch das Werk das nämliche ist, so kann doch sein Gebrauch ein zweifacher sein. Der eine Gebrauch ist der beständige, wie er durch das Wort „bis zum Lebensende“ u. s. w. (p. 1017, 10) angezeigt wird; dieser bringt nicht das Wissen als Frucht. Der andere Gebrauch ist der zeitweilige, wie er angezeigt wird durch das Wort: „ihn suchen durch Vedastudium die Brahmanen zu erkennen“ (Bṛih. 4, 4, 22); dieser bringt das Wissen als Frucht. Es ist damit wie wenn z. B. der eine Khadirabaum einen beständigen Gebrauch im Dienste der Opferhandlung und einen zeitweiligen Gebrauch im Dienste menschlicher Zwecke erfährt.

34. *sarvalhā api ta 'eva, ubhayaṅ-lingāt*
in jedem Falle gelten eben dieselben; weil ein
zweifaches Anzeichen.

„In jedem Falle“, mag man sie nun als Pflichten der Lebensstadien oder als mitbehülflich zum Wissen betrachten, „gelten

„eben dieselben“, d. h. die Pflichten des Feueropfers u. s. w., und sind daher zu betreiben; „eben dieselben“, hiermit wird etwas von dem Lehrer nachdrücklich abgewiesen; und zwar was? wir antworten: die Meinung, als gäbe es zwei Arten von Werken. Denn 1020 allerdings z. B. bei dem Verfahren der Krugtrinker, | wenn es heißt: „einen Monat lang bringen sie das Feueropfer“ (Kāty. 24, 4, 24), so wird hier ein von dem beständigen Feueropfer verschiedenes [weil nur zeitweiliges] Werk bezeichnet; nicht aber ist in dieser Weise auch in unserem Falle eine zweifache Art der Werke zu unterscheiden. Warum? „weil ein zwiefaches Anzeichen“, nämlich ein Schriftanzeichen und ein Smṛitianzeichen dafür vorliegt. Das Schriftanzeichen ist dieses; wenn es heißt: „ihn suchen durch „Vedastudium die Brahmanen zu erkennen“ (Bṛih. 4, 4, 22), so werden in diesen Worten Opfer u. s. w. bei dem Streben nach Wissen auferlegt als etwas Bekanntes und schon wirklich Vorhandenes, nicht aber führt die Schrift dieselben wie in jenem Ausdrucke „sie opfern“ (Kāty. 24, 4, 24) als eine neue noch nicht vorhandene Art ein. Das Smṛitianzeichen lautet: „wer, ohne an „der Werke Frucht zu halten, das auferlegte Werk betreibt“ (Bhag. G. 6, 1); hier verweist die Smṛiti zum Zweck der Entstehung des Wissens auf dasselbe Werk, welches als ein zu betreibendes schon ohnedies bekannt ist. Und auch an der Stelle: „wer diese achtundvierzig Weihen durchmacht“, werden die für die vedischen Werke in Anerkennung stehenden Weihen mit Bezugnahme auf die Entstehung des Wissens bei dem mit ihnen Ausgerüsteten von der Smṛiti vorgebracht. Somit hat es mit dieser Versicherung der Einheitlichkeit der Werke seine Richtigkeit.

1021

35. *anabhibhavañ ca darçayati*

auch zeigt sie Nichtüberwältigung.

Ferner liegt ein verstärkendes Anzeichen dafür, daß die Werke zum Wissen bloß mitbehülflich sind, darin, daß die Schrift zeigt, wie der mit den Mitteln der Brahmanenschülerschaft u. s. w. Ausgerüstete von den Beschwerden (*kleça*) der Seele, wie Liebe u. s. w. [Haß, Versessenheit, Selbstsucht und Nichtwissen] nicht überwältigt wird; denn sie sagt: „dieser Ātman ist unvergänglich, „welchen man durch das Leben als Brahmanenschüler auffindet“ (Chānd. 8, 5, 3). — Somit steht es fest, daß die Opfer u. s. w. sowohl für die Werke der Lebensstadien als auch für das Wissen mitbehülflich sind.

*Neuntes Adhikaranam.*36. *antarā ca api tu, tad-driṣṭeh*

vielmehr auch sie, wiewohl zwischeninnen, weil dies ersichtlich.

Was nun weiter die Unbemittelten betrifft, welche des Vermögens und anderer Glücksverhältnisse ermangeln, von dem Zutritte zu dem einen oder andern Lebensstadium ausgeschlossen sind und zwischeninnen stehen [zwischen den drei oberen Kasten und den Čādra's], sind auch diese zum Wissen berufen oder nicht, das ist die Frage. — Angenommen also, 'sie seien nicht dazu berufen, weil festgestellt wurde, daß die Werke der Lebensstadien eine Vorbedingung des Wissens sind, und weil diese Werke von jenen nicht betrieben werden können.' — Auf diese Annahme | erwidert ¹⁰²² der Lehrer so: „vielmehr auch sie, wiewohl zwischeninnen“; auch derjenige, welcher wegen Ausschließung von den Lebensstadien zwischeninnen steht, ist zum Wissen berufen, „weil dies ersichtlich“, d. h. weil man aus der Schrift ersieht, wie auch z. B. Raikva (Chānd. 4, 1) und [Gārgi] die Tochter des Vasaknu (Bṛih. 3, 6. 8), obwohl es mit ihnen solchermaßen bestellt war, das Brahmanwissen besaßen.

37. *api ca smaryate*

und auch die Smṛiti sagt, —

Und auch die Smṛiti erwähnt im Epos (vgl. Mahābh. 14, 137 fg.), wie z. B. Saṁvarta und andere, welche das Gelübde des Nacktgehens beobachteten und daher die Werke der Lebensstadien vernachlässigten, trotzdem den Stand eines großen Yogin erlangten. — 'Aber die aus der Schrift und Smṛiti angeführten Beispiele sind doch nur das Beweismittel; welches ist nun die darauf sich gründende Beweisführung?' — Wir antworten:

38. *viśeṣa-anugrahaḥ ca*

und zwar als Gnade für Besonderes.

Auch diesen, nämlich den Unbemittelten u. s. w., wird infolge besonderer Pflichtleistungen, welche ihrem Zustande nicht entgegen und jedem Menschen möglich sind, wie Murmeln von Gebeten,

1023 | Fasten und Verehren der Götter, die Gnade des Wissens zu Teil.
Und so sagt die Smṛiti (Manu 2, 87):

„Durch bloßes Murmeln von Gebeten schon allein
„Geht der Brahmane sicher zur Vollendung ein.
„Mag er noch and're Werke treiben oder nicht;
„Brahmane heißt er, wenn er übt der Liebe Pflicht.“

Diese Stelle zeigt, daß, in Ermangelung der Werke der Lebensstadien auch das Gebetmurmeln einen Beruf zur Wissenschaft ermöglicht. Auch kann die Begnadigung mit dem Wissen möglicherweise davon herrühren, daß die Werke der Lebensstadien in einer früheren Geburt betrieben worden waren. In diesem Sinne sagt die Smṛiti (Bhag. G. 6, 45):

„Durch mancherlei Geburt vollendet,
„Geht endlich er den höchsten Gang“;

hierin liegt, daß auch die in einer früheren Geburt angesammelten besonderen Weihungen die Gnade des Wissens hervorbringen können. Übrigens ist das Wissen von der Art, daß sein Ziel zu Tage tritt, sobald nur kein Hemmnis [kein Nichtwissen] ihm entgegensteht, und hierauf beruht es, daß auch der Bedürftige zum Hören der Schrift u. s. w. berufen sein kann. Somit kann man ohne Widerspruch zugeben, daß auch die Unbemittelten zum Wissen berufen sind.

1024

39. *atas tu itaraj jyāyo, līṅgāc ca*

vor ihm aber ist das andere vorzuziehen, auch wegen
des Anzeichens.

Vor ihm aber, vor dem Stehen im Zwischenraume, ist das andere, das Stehen in den Lebensstadien als Mittel des Wissens, vorzuziehen, weil dieses zu lehren Schrift und Smṛiti ihre Stimmen vereinigen, denn die Schrift enthält dafür das Anzeichen: „auf diesem „wallt wer Brahman liebt und Gutes übt in Lichtgestalt“ (Bṛih. 4, 4, 9); und das Anzeichen der Smṛiti lautet:

„Auch einen Tag nur soll, wer Zwiegeboren,
„Nicht außerhalb der Lebensstadien weilen;
„Wer erst ein Jahr sich außerhalb verloren,
„Den wird Verderben ganz und gar ereilen.“

Zehntes Adhikaraṇam.

40. *tad-bhūtasya tu na a-tad-bhāvo, Jaiminer api,
niyama-atadrūpa-abhāvebhyah*

vielmehr wer dieses geworden, kann nicht [mehr] werden was nicht dieses, auch nach Jaimini, wegen der Regel, wegen des Mangels derartiger und wegen des Nichtvorhandenseins.

Wir haben festgestellt, daß solche Lebensstadien, welche das Keuschheitsgelübde halten, anerkannt werden müssen (Sûtram 3, 4, 18—20). Nun fragt sich, ob für einen, der sich ihnen hingeeben, irgend ein Mal ein Abfall von dem Gelübde möglich ist oder nicht? — Nämlich 'es könnte ja einer aus Neigung, die vormaligen Pflichten '[des Grihastha] geziemend zu betreiben, oder auch aus leidenschaftlichem Drange, sei es das eine oder das andere, darauf kommt 'es nicht an, doch einmal einen Fehltritt begehen.' — Hierauf ist zu erwidern: | „vielmehr wer dieses geworden“, wer das Gelübde der Keuschheit auf sich genommen hat, darf unter keinen Umständen „werden was nicht dieses“, d. h. sich dagegen vergehen; warum? „1) wegen der Regel, 2) wegen des Mangels derartiger und 3) wegen „des Nichtvorhandenseins“. Denn 1) heißt es: „indem er sich für „immer im Hause des Lehrers niederläßt“ (Chând. 2, 23, 2), und: „er ziehe in den Wald, das ist das Wort, und, er kehre nimmer daraus zurück“, das ist sein geheimer Sinn“; — sowie auch (Mahābh. 12, 8578):

„Mit einem der vier Lebensstadien soll
„Er sich, nachdem vom Lehrer er entfassen,
„Bis zur Erlösung seines Leibes hin,
„Wie es die Vorschrift anbefiehlt, befassen.“

Diese Regel zeigt, daß ein Abfall unstatthaft ist. Und während 2) die Schrift in Worten wie: „nachdem er die Schülerschaft erlangt, soll er ein Hausvater werden; . . . schon aus der Schülerschaft heraus mag er ein Pilger werden“ u. s. w. (Jābāla-Up. 444—445) ein Emporsteigen in den Lebensstadien lehrt, so giebt es keine Stelle, welche von einem Herabsteigen redete. Endlich ist 3) nichts vorhanden [in den Dharmasûtra's], was derartiges als Sitte lehrte. — Und auch wenn das Herabsteigen bedingt sein sollte durch eine Neigung, die vormaligen Pflichten geziemend zu betreiben, ist dieses unstatthaft; denn die Smṛiti sagt (Bhag. G. 3, 35):

1026

„Die eigene Pflicht, nur schlecht geübt,
„Ist besser | als die fremde, wohl betrieben“;

und die Regel ist, daß nicht dasjenige Pflicht ist, was man gut vollbringen kann, sondern dasjenige, was einem auferlegt worden ist; denn die Pflicht hat als Merkmal, daß etwas geboten worden ist. Und auch aus leidenschaftlichem Drange ist kein Fehltritt zu entschuldigen, denn das Gebot des Gesetzes wiegt schwerer als er. „Auch nach Jaimini“, — hier wird durch das Wörtchen „auch“ noch besonders die Übereinstimmung zwischen Jaimini und Bādarāyaṇa in diesem Punkte hervorgehoben, um seine Gültigkeit noch zu verstärken.

Elftes Adhikaraṇam.

41. *na ca ādhikārikam api, patana-anumānāt, tad-ayoyāt*
auch nicht das im Berufsteile, weil es ein Fallen als möglich annimmt, und dies hier nicht zutrifft.

Wenn ein Naiṣṭhika (ein Brahmanenschüler auf Lebenszeit) aus Unvorsichtigkeit sich geschlechtlich vergeht, soll für diesen die Bußregel: „der Brahmanenschüler, der sich geschlechtlich vergangen, „soll der Göttin Nirriti einen Esel darbringen“ (vgl. Kāty. gr. 1, 1, 13—17. Āpast. dh. 1, 9, 26, 8. Pār. gr. 3, 12, 2) gültig sein oder nicht? — Wir antworten: nein! denn wenn auch — [für den Brahmacārin im allgemeinen] in der Abteilung, die von dem Berufe handelt, eine solche Buße zugelassen wird in den Worten: | „auch
1027 „das Opfertier des unkeuschen Brahmanenschülers [muß im weltlichen Feuer geopfert werden], weil für einen solchen die Zeit „zum Anlegen [der heiligen Feuer] noch nicht gekommen (Jaim. 6, 8; 22), so darf doch auch dieses nicht für den Naiṣṭhika gelten. Denn es heißt:

„Wer sich auf Lebenszeit zum Schüler macht
„Und dann noch einen Fehltritt kann begehen,
„Der ist ein Mörder an dem Selbst, für ihn
„Ist eine Buße nicht mehr zu ersehen“;

hier lehrt die Smṛiti, daß ein solcher Fehltritt nicht wieder gut zu machen ist, und daß es dafür, wie für die Abschneidung des Kopfes, kein Heilmittel giebt. Was hingegen den Upakṛvāṇa [der nur eine Zeit lang bei dem Lehrer den Veda studiert, um später Grihasṭha zu werden] betrifft, so liegt für den Fehltritt eines sol-

chen keine derartige Smṛitistelle vor; daher bei ihm eine Buße möglich ist.

42. *upa-pūrvam api tu eke bhāvam, aṣana-vat; tad uktam* 1028

ein „Neben-“ vorsetzend hingegen behaupten einige die Möglichkeit, wie bei dem Essen; darüber ist gesprochen.

Hingegen behaupten einige Lehrer, daß nur eine „Neben“-Sünde (*upa-pātakam*) darin liege, wenn der Nais̥thika (lebenslängliche Schüler), abgesehen von dem Weibe u. s. w. des Lehrers, sein Keuschheitsgelübde verletzt, nicht aber eine Hauptsünde (*mahā-pātakam*), weil es unter den Hauptsünden, der Befleckung des Bettes des Lehrers u. s. w., nicht vorkommt. Aus diesem Grunde nehmen sie an, daß es ebenso gut wie für den Upakurvāna (zeitweiligen Schüler) auch für den Nais̥thika eine Buße gebe, weil beide gleicherweise Brahmanenschüler sind, und bei dem einen so gut wie bei dem andern ein Bruch der Keuschheit einmal vorkommen kann; „wie bei dem Essen“, d. h. so wie es für eine Verletzung des Gelübdes durch Essen von Honig und Fleisch (Pār. 2, 4) eine Sühnung für den Brahmanenschüler giebt, so ist es auch hier. Diejenigen nämlich, welche die Möglichkeit einer Buße nicht zugeben, können sich auf keine kanonische Quelle berufen: wer aber die Möglichkeit zugiebt, der kann als Quelle das Schriftwort anführen, welches ohne weitere Unterscheidung [des Upakurvāna und Nais̥thika] von dem der Unkeuschheit schuldigen Brahmanenschüler handelt (oben p. 1026, 7). Es ist also richtiger, die Möglichkeit einer Sühne anzunehmen. „Darüber ist gesprochen“, nämlich in dem Abschnitte von den Beweisgründen, wo es hieß: „gleichberechtigt könnte die Gegenannahme sein“; — „oder vielmehr die „auf dem Boden des Kanon stehenden [Gelehrten haben Recht]. „weil sie den Ausschlag geben“ (Jaim. 1, 3, 8—9). Was hingegen die Smṛitistelle von einer Unmöglichkeit der Buße betrifft, so ist sie unter diesen Umständen | dahin auszulegen, daß sie nur die Schwierigkeit der Sühnung einzuschärfen bezweckt. Ähnlich steht es bei dem Falle mit dem Bettelpilger und dem Waldbewohner [d. h. dem *Parivrājaka* und *Vānaprastha*]; nämlich der Waldeinsiedler soll, falls er die Weihe verliert, zwölf Nächte lang im Elend umherirren | und dann ein großes Gehölz urbar machen; mit dem Bettelpilger nun steht es ebenso wie mit dem Waldbewohner, nur daß er von der Förderung des Soma befreit ist und die seinem Gesetzbuche gemäße Sühne vollbringt. Die dieses und ähnliches über die Buße verordnenden Smṛitistellen sind hier als maßgebend zu betrachten. 1029 1030

Zwölftes Adhikaraṇam.

43. *vahis tu ubhayathā api, smṛiter ácārāc ca*

hinaus aber mit ihnen im einen Fall wie im andern,
wegen der Smṛiti und der Sitte.

Mag aber nun der Abfall der Zeugungserhabenen von ihrem Gelübde eine Hauptstünde oder eine Nebenstünde sein, in dem einen Falle wie in dem andern sind die Betreffenden aus den übrigen auszuscheiden; denn es heißt:

„Wer sich auf Lebenszeit zum Schüler macht
„Und dann noch einen Fehltritt kann begehen,
„Der ist ein Mörder an dem Selbst, für ihn
„Ist eine Buße nicht mehr zu ersehen“;

1031 | und ferner:

„Ein Geistlicher, der sein Gelübde brach
„Und aus dem Kreis des Ordens ausgeschieden,
„Und ein Erhängter und was Würmer nagen,
„Wer die Berührung dieser drei erduldet,
„Der hat die Mondlaufs-Bußübung verschuldet“.

Wegen Smṛitistellen, welche wie diese sich im höchsten Grade tadelnd aussprechen, so wie auch wegen der Sitte der Gebildeten sind derartige Elemente auszuscheiden, denn es geht nicht an, daß die übrigen in Opfern, Studien, Hochzeiten u. s. w. mit ihnen Gemeinschaft haben.

Dreizehntes Adhikaraṇam.

44. *‘svāminah, phala-çruter’, iti Ātreyaḥ*

‘des Opferherrn, weil ihm die Frucht verheißsen’;
so Ātreya.

In Betreff der Verehrungen, die als Teile des Werkdienstes vorkommen, erhebt sich die Frage, ob dieselben dem Opferherrn oder dem Opferpriester zu gute kommen. Angenommen also, ‘sie seien
1032 ‘Werke des Opferherrn; warum? | „weil ihm die Frucht verheißsen“;
‘deun als Frucht wird z. B. verheißsen: „für den regnet es, der

„macht es regnen, der dieses also wissend in dem Regen das „fünffache Sâman verehrt“ (Chând. 2, 3, 2), und dieses muß folgerecht sich auf den Opferherrn beziehen, da es in einem Unternehmen vorkommt, welches mitsamt seinen Teilen ihm angehört, ferner von ihm [der Opferpriester] berufen wird, und Verehrungen dieser Art mit zum Berufe des Berufenen gehören. Die Frucht aber kommt nach der Schrift dem zu, welcher der Veranstalter der Verehrungen ist, weil es heißt, daß es für den regne, welcher die Verehrung vollbringt. Aber kommt nicht auch mitunter eine Frucht für den Opferpriester vor, da es doch heißt: „für sich selbst oder für den Veranstalter des Opfers ersingt er den Wunsch, den er begehrt“ (Brîh. 1, 3, 28)? — ‘Dies beweist nichts, eben wegen seiner Ausdrücklichkeit [durch die es sich als eine Ausnahme zu erkennen giebt]. Somit gilt als Thäter für die mit Verheißungen verbundenen Verehrungen der Opferherr;’ — so meint der Lehrer Âtreya.

45. *ârvijyam, iti Audulomis, tasmai hi parikriyate*

des Priesters, meint Audulomi, denn [nur] für jenes wird er bezahlt.

Es ist nicht richtig, daß jene Verehrungen zum Werke des Opferherrn gehören; vielmehr sind sie ein dem Opferpriester zugute kommendes Werk; | so meint der Lehrer Audulomi; aus welchem Grunde? weil [nur] für jenes, nämlich für das Werk und was zu ihm gehört, der Opferpriester bezahlt wird; in dieses Unternehmen aber fallen Verehrungen wie die des Udgîtha zwischen hinein, weil sie ein [besonderer] Beruf des Berufenen sind. Folglich gehen, mit einer ähnlichen Limitation wie bei der Ceremonie des Kuhmelkens u. s. w. [vgl. Sûtram 3, 3, 42, S. 612—614], diese Verehrungen von den Opferpriestern aus. In diesem Sinne heißt es auch: „diesen wufste Vaka, aus dem Stamme des Dalbha, denn er war der Udgâtar der Bewohner des Naimishawaldes gewesen“ (Chând. 1, 2, 13). Hierin liegt, daß die Erkenntnis den Udgâtar [nicht den Yajamâna] zum Thäter hat. Wenn aber geltend gemacht wurde, daß die Schrift dem Thäter des Werkes [also dem Yajamâna] die Frucht verheißt, so ändert dieses hierin nichts; nämlich [was die Werke und nicht die Erkenntnis betrifft], so steht hier der Opferpriester im Dienste eines andern, daher ihm, abgesehen von Fällen, wo es ausdrücklich gesagt wird, die Frucht der Werke nicht zukommen kann.

46. *gruteḥ ca*

auch wegen der Schrift.

Wenn es heißt: „jeden Segenswunsch, den die Priester beim „Opfer erwünschen, den erwünschen sie für den Opferherra; so „sprach er“ (Çatap. br. 1, 3, 1, 26), und: „darum soll der Udgâtar, „der Solches weiß, sagen: welchen Wunsch soll ich dir ersingen?“ (Chând. 1, 7, 8) — so liegt hierin, daß die Erkenntnis, deren Frucht hier dem Opferherra zu gute kommen soll, ein Werk des 1034 Opferpriesters ist. | Somit ist bewiesen, daß die als Teil der Werke vorkommenden Verehrungen ein dem Opferpriester angehöriges Werk sind.

Vierzehntes Adhikaranam.

47. *sahakāni-antara-vidhiḥ pakshena, tṛtīyam tad- vato; vidhi-ādivat*

für das Mitbehülfliche gilt die andere Vorschrift bedingungsweise, als drittes für den dies Besitzenden; wie bei den Vorschriften u. s. w.

Es heißt im Brihadāranyakam [von dem Samnyāsin]: „darum, „nachdem der Brahmane von sich abgethan die Gelahrtheit, so „verharre er in Kindlichkeit; nachdem er abgethan die Kindlichkeit und die Gelahrtheit, dann wird er ein Schweiger (*Muni*): „nachdem er abgethan das Schweigen und das Nichtschweigen, „dann wird er ein Brāhmana“ (Bṛih. 3, 5, 1). Es fragt sich, ob hier ein Gebot des Schweigens vorliegt oder nicht? — Angenommen also, 'das Schweigen werde nicht geboten. Was nämlich die Vorschrift betrifft, so beschränkt sie sich nur auf die Worte: „er verharre in Kindheit“. | Weiter hingegen in den Worten: „dann „wird er ein Muni“,“ findet sich keine imperative Verbalform; daher 'man dieselben als einen Anuvāda (nochmalige Besprechung eines schon Dagewesenen) anzusehen hat. Wie wir auf diese Unterscheidung kommen, fragt ihr? nun dadurch, daß die Worte „Muni“ und „Gelehrter“ beide auf ein Erkennen [welches nicht befohlen werden kann] abzwecken. Darum kommt man durch bloßes Abthun der Gelehrtheit zum Schweigen. Auch heißt es ja weiter: „nachdem er abgethan das Schweigen und das Nichtschweigen, „dann wird er ein Brāhmana“; was zunächst diese Worte betrifft,

‘so steht fest, daß es nicht Gegenstand einer Vorschrift sein kann, ein Brâhmaņa zu werden, weil man es schon vorher war; darum heißt es in Form einer Verherrlichung: „dann wird er ein Brâhmaņa.“ Ebenso aber muß es stehen mit den Worten: „dann wird er ein Muni“, weil sie ganz in derselben Weise ausgedrückt sind.’ — Auf diese Annahme erwidern wir: „für das Mitbehülfliche gilt die andere Vorschrift“; d. h. bei dem zum Wissen mitbehülflichen Schweigen muß man ebenso gut wie bei der Kindheit und der Gelahrtheit eine Vorschrift anerkennen, weil eine solche vorher nicht da war. — | ‘Aber war sie nicht vielmehr doch schon da, weil, wie wir zeigten, in dem Worte Gelahrtheit das Schweigen schon einbegriffen ist?’ — Dem ist nicht so, denn das Wort Muni bedeutet einen höheren Grad der Erkenntnis, wie dies sowohl die Etymologie des Wortes Muni von *man* (denken) beweist, als auch der Gebrauch lehrt, wenn es z. B. heißt: „unter den Muni’s bin ich Vyâsa“ (Bhag. G. 10, 37). — ‘Aber das Wort Muni bedeutet doch auch das [ganze] vierte Lebensstadium [und nicht bloß eine Stufe innerhalb desselben], indem es z. B. heißt: „Hausvaterschaft, des Lehrers Haus, das Schweigen und die Waldbewohnung“ (Âpa’samba, dharmas. 2, 9, 21, 1).’ — Hier paßt das nicht; denn [daß das Wort nicht notwendig diese Bedeutung hat] dafür liegt ein Gegenbeweis in den Worten: „Vâlmiki, der trefflichste der Muni’s“ (Râmây. 1, 1, 1); an der angeführten Stelle hingegen hat es diese Bedeutung nur, weil die andern Lebensstadien danebenstehen; daher man dort freilich das letzte Lebensstadium verstehen muß, weil nur dieses noch übrig bleibt, und weil im letzten Lebensstadium die Erkenntnis die Hauptsache bildet. An unserer Stelle hingegen ist es so zu nehmen, daß [innerhalb des vierten Lebensstadiums, von dem allein die Rede ist] im Vergleiche mit der Kindheit und der Gelahrtheit „als drittes“ jenes Schweigen als eine höhere Stufe der Erkenntnis befohlen wird. Allerdings liegt ein offener Befehl nur bei der Kindlichkeit vor, aber gleichwohl muß man auch bei dem Muni-sein, weil dies noch nicht da war, einen Befehl anerkennen, gleich als wenn es hiesse: „er soll ein „Muni werden.“ Und auch daraus, daß das Schweigen als ein abzuthuendes behandelt wird, ergibt sich, daß man bei demselben ebenso gut wie bei der Kindlichkeit und der Gelahrtheit einen Befehl annehmen muß; und zwar „für den dies Besitzenden“, d. h. für den das Wissen besitzenden Samnyâsin. — | ‘Aber woran sieht man, daß hier von dem das Wissen besitzenden Samnyâsin die Rede ist?’ — Weil dieser schon vorher vorkam, wo es hieß, daß diejenigen, welche den Âtman erkannt haben, von dem Wunsche nach Söhnen u. s. w. abstehen und als Bettler umherwandern (Bṛih. 3, 5, 1). — ‘Aber wenn der hier in Rede Stehende schon das Wissen besitzt, so ist doch jene höhere Stufe des Wissens bereits verwirklicht, wozu also noch die Vorschrift des Schweigens?’ — Der

Lehrer antwortet: „bedingungsweise“; d. h. unter der Bedingung und insofern als durch das Überwiegen der vielheitlichen Weltanschauung das Wissen noch nicht verwirklicht ist, insofern gilt jene Vorschrift; „wie bei den Vorschriften u. s. w.“, d. h. ebenso wie bei Vorschriften wie: „wer nach dem Himmel begehrt, muß das „Neu- und Vollmondsopfer bringen“, das Feueranzünden u. s. w., weil es als ein einzelnes Glied dazu mitbeihilflich ist, befohlen wird, ebenso wird bei der vorliegenden Stelle, obwohl sie einen Gegenstand betrifft, auf welchen [eigentlich] die Vorschrift keine Anwendung findet, sofern es sich dabei um das Wissen handelt, doch [nebenher] eine Vorschrift des Schweigens gegeben.

1038 'Wenn nun aber solcher Weise das durch Kindlichkeit u. s. w. charakterisierte Lebensstadium des Erlöstseins in der Schrift wirklich vorkommt, warum werden dann | im Chāndogyaṃ alle Lebensstadien in dem des Hausvaters befaßt, da wo es heißt: „zurückgekehrt soll er in der Familie“ (Chānd. 8, 15, 1). Durch die 'Befassung in ihm legt doch die Schrift auf dieses das Hauptgewicht!' — Hierauf antwortet der Lehrer:

48. *kṛitsna-bhāvāt tu grihiṇā upasamhārah*

weil er alles ist jedoch, geschieht die Befassung durch den Hausvater.

Das Wort „jedoch“ dient zur Hervorhebung; nämlich hervorgehoben wird, daß er [der Hausvater] alle [Lebensstadien] in sich befaßt; denn viele mühevollen Werke der Lebensstadien, wie Opfern u. s. w., werden diesem zur Betreibung angewiesen, und auch die Werke der übrigen Lebensstadien, z. B. Schonung der lebenden Wesen, Bezähmung der Sinne u. s. w., kommen unter Umständen auch bei ihm vor; darum kann die Befassung [aller Lebensstadien] durch den Hausvater ohne Widerspruch geschehen.

49. *mauna-vad itareshām api upadeçāt*

weil wie das Schweigen auch die übrigen aufgewiesen werden.

So wie das Schweigen und die Hausvaterschaft als zwei Lebensstadien in der Schrift erwähnt werden, ebenso gilt dies von den beiden übrigen, der Waldbewohnung und der Lehrlingschaft. Denn wir wiesen schon oben auf die Schriftstelle hin: „Buße ist die „zweite, daß man als Brahmanenschüler im Hause eines Lehrers

„wohnt, die dritte“ u. s. w. (Chānd. 2, 23, 2). | Weil somit alle vier 1039
 Lebensstadien ohne Ausnahme in der Schrift nachweisbar sind, des-
 wegen hat man sie gleicherweise, bald das eine oder andere, bald
 alle zusammen [in den Schriftworten] anzuerkennen. Der Plural:
 „auch die übrigen“, wo doch nur von zwei weiteren Lebensstadien
 die Rede ist, muß entweder von der Verschiedenheit der Lebens-
 weise innerhalb der einzelnen Lebensstadien oder von der Ver-
 schiedenheit der Verrichtungen verstanden werden.

Fünfzehntes Adhikaranam.

50. anāvishkurvan, anvayāt

der es nicht nach außen zeigt, wegen des Zusammen-
 hanges.

In der Stelle: „darum soll der Brahmane abthun die Gelahrt-
 heit und verharren in Kindlichkeit“ (Bṛih. 3, 5, 1), wird die An-
 nahme eines kindlichen Wesens anbefohlen. Das Taddhita-Compo-
 situm „Kindlichkeit“ kann hierbei entweder das Sein eines Kindes
 oder das Werk desselben bedeuten. Das Sein eines Kindes nun,
 als ein bestimmtes Lebensalter, läßt sich durch Absicht nicht ver-
 wirklichen. Somit fragt sich nur, ob die Kindlichkeit darin be-
 steht, daß man die Lebensweise eines Kindes, sofern dasselbe z. B.
 überall, wie es kommt, seine natürlichen Bedürfnisse verrichtet,
 annimmt, | oder aber ob die Kindlichkeit in der Reinheit des 1040
 Wesens besteht, derzufolge man von Arglist und Hochmut und
 von dem heftigen Drang der Sinnlichkeit frei ist. — Angenommen
 also, 'da doch das Wort Kindlichkeit gebräuchlicher in dem Sinne
 'ist, daß einer die Gewohnheit hat, zu reden und zu essen wie es
 'ihm gerade gefällt, und seine natürlichen Bedürfnisse zu verrichten,
 'wie es gerade kommt, daß es richtiger sei, hier unter Kindlich-
 'keit dieses zu verstehen.' — Aber ist nicht ein solches Benehmen,
 wie es einem beliebt, deswegen unzulässig, weil dabei die Sünde
 eines Fehltrittes vorkommen kann? — 'Doch nicht! denn der
 'Samnyāsīn, welcher das Wissen besitzt, ist zufolge ausdrücklicher
 'Versicherung der Schrift frei von der Sündlichkeit, ähnlich wie
 'es der Hausvater beim Opfern] in Bezug auf das Töten der
 'Tiere ist.' — Auf diese Annahme ist zu erwidern, daß dem nicht
 so ist, weil das Schriftwort eine andere Auslegung gestattet. Denn
 wo ohne Widerspruch etwas anderes als bezeichnet durch das Wort
 „Kindlichkeit“ angenommen werden kann, da ist eine gegen sonstige

Vorschriften verstößende Annahme nicht am Platze. Was nun hier befohlen wird, das ist ein Mittel zur Beförderung des Hauptzweckes; als Hauptzweck aber besteht dabei die den Asketen obliegende Betreibung der Erkenntnis. Nimmt man nun hier die ganze Lebensweise des Kindes als das Befohlene an, | so ist zu bemerken, daß durch diese das Betreiben der Erkenntnis nicht gefördert wird. Es muß somit hier ein anderes Merkmal des Kindes, nämlich die Nichterstarbung der sinnlichen Triebe u. s. w. sein, was unter Kindlichkeit verstanden wird. In diesem Sinne sagt der Lehrer: „der „es nicht nach außen zeigt“; d. h. man soll mit der Erkenntnis, dem Vedastudium, der Gesetzmäßigkeit u. s. w. nicht nach außen hin prunken, soll von Arglist, Hochmut u. s. w. frei sein, so wie ein Kind, dessen Sinnestriebe noch nicht erstarkt sind, und das daher auch noch nicht beflissen ist, sich selbst vor andern zu zeigen. Wenn man das Wort so versteht, so gewinnt man einen „Zusammenhang“ des Sinnes, welcher den Hauptzweck fördert. Und in diesem Sinne sagen auch die Urheber der Smṛiti:

„Den niemand kennt als hoch- noch tief-geboren,
 „Niemand als hochgelahrt noch ungelahrt,
 „Niemand als bösen Wandels, guten Wandels,
 „Der ist ein Brāhmaṇa von rechter Art!
 „Verborgner Pflichterfüllung ganz ergeben
 „In Unbekanntheit bring' er zu sein Leben;
 „Als wär' er blind, und taub und ohne Sinn,
 „So ziehe durch die Welt der Weise hin“;

und auch: „verhüllt sei sein Charakter, und verhüllt sein Wandel“ u. s. w.

Sechzigstes Adhikaranam.

51. *aiḥikam api, a-prastuta-pratibandhe, tad-darśanāt* 1042

schon hienieden, wenn keine Behinderung des Vorerwähnten, weil dies ersichtlich.

Von den Worten: „und doch Berücksichtigung aller, wegen des „Schriftwortes von Opfern u. s. w.“ (Sūtram 3, 4, 26) an, wurden die mancherlei Mittel des Wissens erörtert. Wenn nun als die Frucht derselben das Wissen sich verwirklicht, wird es dann immer schon hienieden in diesem Leben verwirklicht, oder zuweilen auch erst in einem jenseitigen? das ist die Frage. — Angenommen also, „es werde stets schon hienieden verwirklicht; warum? weil das Wissen auf das Anhören des Schriftwortes u. s. w. hin erfolgt, niemand aber in der Absicht, daß ihm das Wissen erst im Jenseits zu teil werde, sich mit dem Anhören der Schrift u. s. w. befaßt; vielmehr befaßt man sich damit offenbar in der Absicht, daß das Wissen schon im gegenwärtigen Leben entstehen soll. Und auch die Opfer u. s. w. erzeugen das Wissen nur durch Vermittelung des Anhörens der Schrift, weil das Wissen nur aus einem Erkenntnisgrunde hervorgehen kann. Somit erfolgt die Entstehung des Wissens immer schon hienieden.“ 1043 — Auf diese Annahme erwidern wir: hienieden erfolgt das Wissen nur dann schon, wenn „keine Behinderung des Vorerwähnten“ besteht. Das heißt, wenn bei den im Fortgange befindlichen Mitteln zum Wissen keine Behinderung durch ein anderes zur Reife gelangtes Werk eintritt, dann erfolgt das Wissen schon hienieden; tritt aber eine solche Behinderung ein, so erfolgt es erst im Jenseits. Ob nun aber ein solches Werk zur Reife gelangt, das hängt ab von dem Eintreffen der räumlichen, zeitlichen und kausalen Bedingungen. Nämlich diejenigen räumlichen, zeitlichen und kausalen Bedingungen, welche für das eine Werk die Heranreifung veranlassen, brauchen sie darum nicht auch für ein anderes zu veranlassen, weil die Werke auch solche Früchte haben können, die sich gegenseitig ausschließen (vgl. p. 757, S. 486). Und auch der Schriftkanon ist zwar dafür entscheidend, welches Werk eine bestimmte Frucht bringt, aber er eröffnet nicht auch zugleich ihre speciellen Bedingungen des Raumes, der Zeit und der Kausalität. Nämlich auf der verschiedenartigen Kraft der Mittel beruht es, daß die metaphysische Kraft des einen Werkes zur Offenbarung kommt, während eben dadurch die des andern gehemmt bleibt. Von einer „Absicht“ aber (vgl. p. 1042, 6) kann, wo es 1044

sich um das Wissen handelt, in keinem Falle die Rede sein, da eine Absicht, ein Wissen solle in mir nicht sich bilden, solle mir hier oder im Jenseits zu teil werden, ohne Halt ist. Und auch das Anhören des Schriftwortes bedingt das Wissen nur insofern, als es die obwaltenden Hemmungen beseitigt; wie schwer aber der Ātman zu erkennen ist, das sagt die Schrift selbst in den Worten (Kāth. 2, 7):

„Den auch zu hören vielen nicht beschieden,
 „Und viele, die ihn hören, nicht erkennen,
 „Ein Wunder, wer ihn lehrt als kundiger Erlanger,
 „Ein Wunder, wer ihn lernt, belehrt von dem der kundig.“

1045 Und wenn die Schrift lehrt, wie Vāmādeva schon im Mutterleibe sich selbst als Brahman erkannte (Bṛih. 1, 4, 10), | so beweist sie damit, daß auch durch Mittel, die in einem vorherigen Leben zusammengebracht waren, in einem nachfolgenden Leben das Wissen entstehen kann. Denn von einem noch im Mutterleibe Befindlichen kann von einem schon in diesem Leben vollbrachten Mittel keine Rede sein. Und auch die Smṛiti läßt den Arjuna fragen: „was wird aus dem, der die Vollendung nicht erreicht?“ worauf der heilige Vāsudeva antwortet: „wer Gutes wirkt, dem kann es „schlecht nicht gehen“, und nachdem er sodann dargelegt, wie ein solcher die Welt der guten Werke erlangt, und darauf die Neugeburt in einer guten Familie, so heißt es weiter: „dann wird das „Wissen ihm zu teil, das er verdient durch frühere Lieblichkeit“; und zum Schlusse: „durch mancherlei Geburt geläutert, geht endlich er den höchsten Gang“ (Bhag. G. 6, 37—45). Somit steht es fest, daß, je nachdem die Hindernisse beseitigt werden, die Entstehung des Wissens schon hienieden oder erst in einem jenseitigen Dasein erfolgt.

Siebzehntes Adhikaraṇam.

52. *evam mukti-phala-anīyamas, tad-avasthā-avadhītes, tad-avasthā-avadhīteḥ*

in dieser Weise ist die Frucht der Erlösung nicht durch Regeln bestimmbar, nach dem was über diesen Zustand versichert wird, über diesen Zustand versichert wird.

Was also den nach Erlösung Trachtenden betrifft, der auf das Wissen als Mittel zu derselben baut, so ergibt sich, daß wegen

der verschiedenartigen Kraft der Mittel auch inbetreff des Wissens als ihrer Frucht eine bestimmte Regel der Verschiedenheit besteht, wonach dasselbe schon hier oder erst in einem andern Leben als Frucht eintritt. Nun könnte man denken, daß auch in Bezug auf die Erlösung als Frucht eine bestimmte Regel der Verschiedenheit inbetreff eines höheren oder geringeren Grades möglich sei. | Hiergegen bemerkt der Lehrer: „in dieser Weise ist die Frucht der „Erlösung nicht durch Regeln bestimmbar“; d. h., man darf nicht glauben, daß auch in Bezug auf die Frucht der Erlösung irgend ein derartiger nach Regeln bestimmbarer Unterschied des Grades stattfindet. Warum? „nach dem was über diesen Zustand versichert „wird“, indem in allen Vedântatexten versichert wird, daß der Zustand der Erlösung ein einartiger sei. Nämlich der Zustand der Erlösung ist das Brahman selbst; das Brahman aber kann nicht als mit vielerlei Formen verbunden gedacht werden, weil dasselbe nur ein einheitliches Merkmal besitzt (S. 520 fg.), wie die Schrift versichert: „es ist nicht grob und nicht fein“ (Bṛih. 3, 8, 8); — „er „aber, der Átman ist nicht so und ist nicht so“ (Bṛih. 3, 9, 26); — „wenn einer nichts anderes sieht“ (Chând. 7, 24, 1); — „das Brahman ist jenes Unsterbliche im Osten“ (Mund. 2, 2, 11); — „dieses „Weltall ist, was diese Seele ist“ (Bṛih. 2, 4, 6); — „fürwahr dieses „große ungeborne Selbst ist nicht alternd, nicht welkend, unsterblich, ohne Furcht, ist das Brahman“ (Bṛih. 4, 4, 25); — „wo aber „einem alles zum eigenen Selbst geworden ist, wie sollte er da „irgend wen sehen“ (Bṛih. 4, 5, 15) u. s. w. — | Nämlich was die Mittel des Wissens betrifft, so sind dieselben an Kraft verschieden und können daher auch an dem Wissen als ihrer Frucht einen gewissen Gradunterschied bedingen; nicht aber steht es so mit der Erlösung als der Frucht des Wissens; diese nämlich läßt sich überhaupt nicht durch Mittel bewirken, weil sie ihrer Natur nach schon ewig verwirklicht ist und durch das Wissen nur erkannt zu werden braucht, wie wir dies wiederholt auseinandergesetzt haben. Bei der Erlösung also ist kein Gradunterschied des Höheren oder Niederen möglich, weil eine niedere Erlösung kein Gegenstand des Wissens ist, denn das Wissen ist an sich selbst schon hoch. Inbetreff des Wissens also mag ein solcher Gradunterschied, sofern es früher oder später eintritt, bestehen, inbetreff der Erlösung hingegen ist ein Unterschied des Grades nicht möglich. Und auch darum, weil das Wissen seiner Natur nach ein einheitliches ist, ist in Bezug auf seine Frucht keine durch Regeln bestimmbare Verschiedenheit möglich, wie sie es bei der Frucht der Werke ist. Denn bei dem Wissen als Mittel der Erlösung besteht nicht wie bei den Werken eine Verschiedenheit. Was allerdings die attributhaften Lehren betrifft, wie z. B. „Manas ist sein Stoff, Leben sein „Leib“ (Chând. 3, 14, 2), so ist hier zufolge des Mehr oder Minder von Attributen eine Verschiedenheit möglich, und daher auch eine

1046

1047

entsprechende Verschiedenheit der Frucht ähnlich wie bei der Frucht der Werke denkbar; und dafür zeugt auch die Schriftstelle: „nach dem Maße wie man ihn verehrt, danach gehet es.“ Anders aber
 1048 steht es in der attributlosen | Wissenschaft, weil hier keine Attribute [die hinzukommen oder abgehen könnten] vorhanden sind. Und so sagt auch die Smṛiti (Mahābh. 12, 7125):

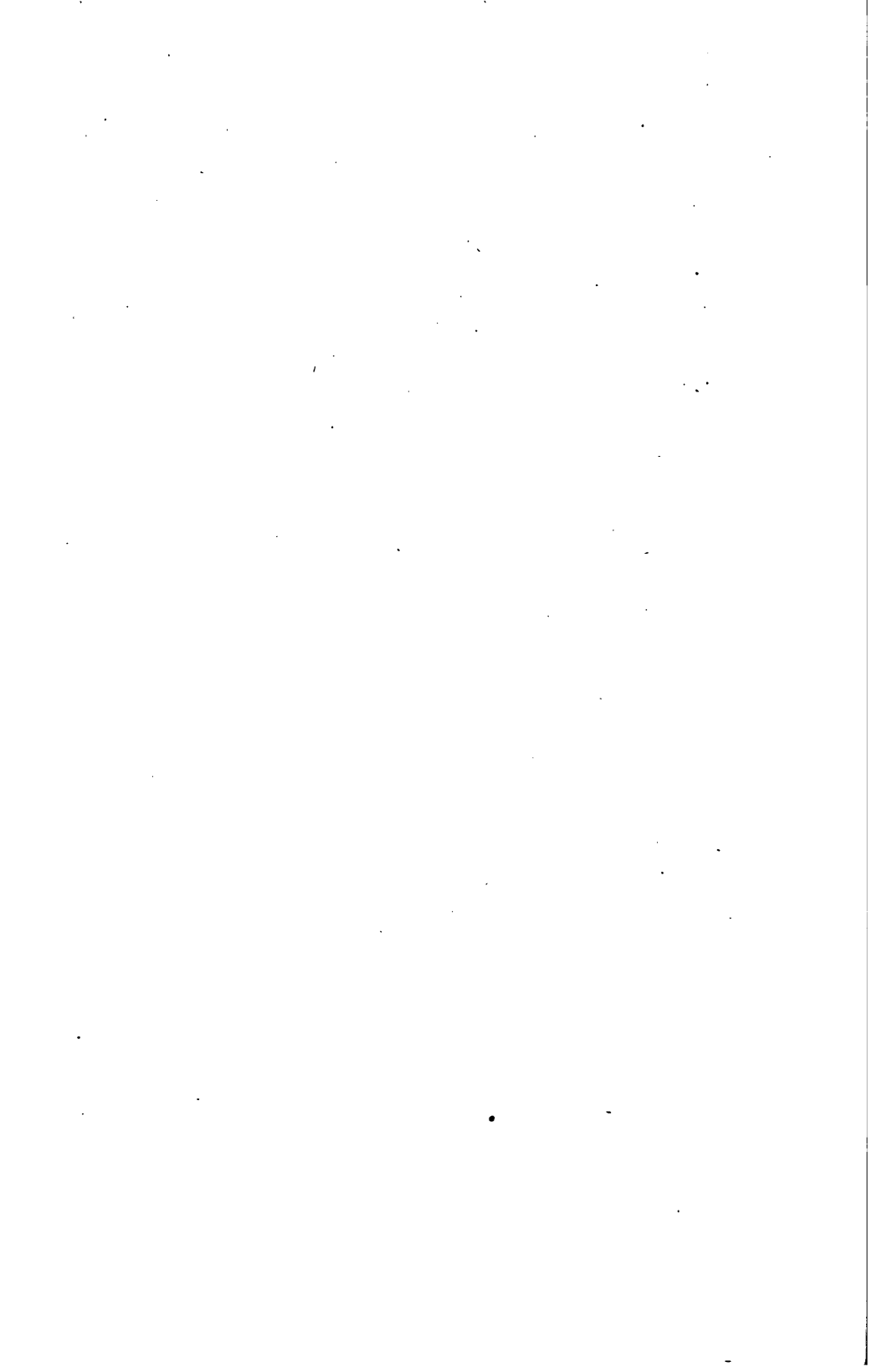
„Hier ist ein höherer Weg für keinen möglich,
 „Denn Ungleichheit gilt nur, wo Attribute.“

„Was über diesen Zustand versichert wird, was über diesen Zustand „versichert wird“, — diese Wiederholung der Worte zeigt den Abschluss des Adhyāya an.

So lautet in dem Kommentare zur erlauchten Çāṭraka-mīmāṃsā, dem Werke des erhabenen Fußes des erlauchten Çāṅkara, im dritten Adhyāya der vierte Pāda.

Ende des dritten Adhyāya.

VIERTER ADHYĀYA.



Des vierten Adhyāya
ERSTER PĀDA.

Om! Verehrung dem höchsten Ātman!

Erstes Adhikaraṇam.

1. āvṛttir, asakṛid upadeṣāt

1049

Wiederholung, wegen der Anweisung, daß mehrmals.

Der dritte Adhyāya beschäftigte sich vornehmlich damit, in Bezug auf die höhere Wissenschaft und auf die niederen die Mittel in Betracht zu ziehen, während nunmehr, im vierten Adhyāya, eine Betrachtung folgt, welche es mit der Frucht zu thun hat, wobei gelegentlich noch außerdem dies und das zu überdenken sein wird. Zunächst nun handelt es sich darum, einige Adhikaraṇa's hindurch noch gewissen besonderen, auf die Mittel bezüglichen Erwägungen nachzugehen.

Es heißt: „den Ātman fürwahr soll man sehen, soll man hören, „soll man verstehen, soll man überdenken“ (Bṛih. 2, 4, 5); — „dem „trachtet nach die Weisheit zu erringen“ (Bṛih. 4, 4, 21); — „den „soll man erforschen, den soll man suchen zu erkennen“ (Chând. 8, 7, 1). Bei Schriftstellen dieser Art erhebt sich die Frage, ob es sich dabei um ein einmaliges Vorstellen handelt oder um ein | wiederholentliches? — Angenommen also, 'es handle sich, ähnlich 1050
'wie bei den Werken des Voropfers u. s. w., um ein einmaliges
'Vorstellen, weil schon durch ein solches der von der Schrift ge-
'wollte Zweck erreicht wird, somit derjenige, welcher die von der
'Schrift nicht vorgeschriebene Wiederholung anstellte, einen von der

‘Schrift nicht gewollten Zweck verfolgen würde.’ — Aber wurden nicht Stellen angeführt, welche dazu anweisen, daß die Vorstellung mehrmals hervorzubringen ist, wie, z. B. „man soll ihn hören, soll ihn verstehen, soll ihn überdenken“ (Br̥h. 2, 4, 5)? — ‘Auch in diesem Falle würde die Wiederholung doch höchstens nur in dem Maße, wie die Schrift es andeutet, nicht aber darüber hinaus anzustellen sein; es würde also nur einmal das Hören, einmal das Verstehen und einmal das Überdenken vorzunehmen sein. Es geht aber vielmehr aus den nur einmal erfolgenden Anweisungen, wie ‘wenn es heißt „er weiß“ oder „er möge verehren“, hervor, daß eine Wiederholung überhaupt nicht erforderlich ist.’ — Auf diese Annahme erwidern wir, daß die Vorstellung allerdings wiederholentlich anzustellen ist; warum? „wegen der Anweisung, daß „mehrmals“; nämlich eine Anweisung wie: „man soll ihn hören, soll ihn verstehen, soll ihn überdenken“ (Br̥h. 2, 4, 5), weist allerdings darauf hin, daß die Vorstellung zu wiederholten Malen anzustellen ist; und wenn behauptet wurde, daß man dieselbe nur so oft wie es die Schrift angebe | und nicht öfter anstellen dürfe, so ist das nicht richtig, weil diese Vorstellungen als Endziel das Schauen haben; nur dann, wenn die Vorstellungen des Hörens u. s. w. so oft wiederholt werden, bis als ihr Endziel das Schauen eintritt, haben sie ihren Zweck erreicht, ähnlich wie z. B. das Dreschen erst damit sein Endziel erreicht, daß alle Reiskörner heraus sind. Auch wird ja durch die Ausdrücke „Verehren“ und „Überdenken“ eine Thätigkeit bezeichnet, welche als einwohnende Eigenschaft die Wiederholung hat. In ähnlicher Weise sagt man auch im Leben nur von einem solchen, daß er den Lehrer „verehre“ oder den König „verehre“, welcher dem Lehrer u. s. w. in dauernder Hingebung anhängt; und ebenso sagt man, wenn der Eheherr eines Weibes in der Ferne weilt, nur dann von ihr, sie „überdenke“ den Gatten, wenn sie ohne Unterlaß mit Sehnsucht sich an ihn erinnert. Dabei zeigt der im Vedānta vorkommende Gebrauch der Worte „Wissen“ und „Verehren“, daß dieselben in Wechselwirkung stehen. Zuweilen macht das Wissen den Anfang und das Verehren den Schluß, z. B. wenn es an der Stelle: „und wer weiß was der weiß, von dem gilt das auch“ (Chānd. 4, 1, 4) nachher heißt: „belehre mich, o Ehrwürdiger, über die Gottheit, welche du verehrest“ (Chānd. 4, 2, 2). Zuweilen hingegen macht die Verehrung den Anfang, und das Wissen den Schluß, z. B. wenn es an der Stelle „das Brahman soll man verehren als das Manas“ (Chānd. 3, 18, 1) weiter heißt: „der leuchtet und wärmt | durch Ehre, Ruhm, und Brahmanenwürde, wer solches weiß.“ Hieraus folgt, daß auch da, wo nur ein einmaliges Vorstellen erwähnt wird, doch ein wiederholentliches zu verstehen ist, während eine mehrmalige Erwähnung, wo sie vorkommt, eben diese Wiederholung andeutet.

2. *līngāc ca*

und wegen der Andeutung.

Auch eine Andeutung giebt zu verstehen, daß man die Vorstellungen zu wiederholen hat. Nämlich bei Gelegenheit der Verrückung der Erkenntnis des Udgitha wird zuerst, wo es heißt: „der Udgitha ist die Sonne“ (Chänd. 1, 5, 1) dieses durch Erwähnung des daraus folgenden Mangels, nur einen Sohn zu besitzen, verworfen, und indem dann weiter als ein Mittel, viele Söhne zu erlangen, die Erkenntnis der Vielheit der Strahlen empfohlen wird mit den Worten: „du aber lasse kreisen seine Strahlen“ (Chänd. 1, 5, 2), so wird damit wie auf etwas Bekanntes auf das Wiederholen der Vorstellungen hingewiesen. Hieraus folgt, da es bei allen übrigen Vorstellungen ebenso steht, daß dieselben zu wiederholen sind.

Hier nun bemerkt der Gegner: 'zugegeben, daß eine solche Wiederholung bei Vorstellungen, deren Frucht auf Mitteln beruht, möglich sei, sofern bei ihnen ein von jenen Wiederholungen abhängiger Unterschied des Grades denkbar ist, so steht es doch anders mit der auf das höchste Brahman bezüglichen Vorstellung, welche das höchste Brahman übermittle als das seiner Natur nach ewige, reine, weise und erlöste Selbst; und es ist nicht einzusehen, was bei diesem die Wiederholung bezwecken soll. Meint ihr vielleicht, daß die Wiederholung anzunehmen sei, sofern die nur einmal gehörte Wahrheit von dem Brahman als dem Selbst nicht verstanden werden könne, so bestreiten wir das, | weil sie 1053
'dann auch durch die Wiederholung nicht verständlich werden würde. Denn wenn ein Wort wie „das bist du“ (Chänd. 6, 8, 7) bei einmaligem Hören die Erkenntnis, daß die Seele das Brahman sei, nicht hervorbrächte, so wäre nicht abzusehen, wie es dieselbe bei oftmaligem Wiederholen hervorbringen sollte. Man könnte einwenden, daß die Schriftaussage (*vākyam*) an sich überhaupt nicht im Stande sei, irgend einen Sinn zu offenbaren, daß es daher vielmehr die Schriftaussage, sofern sie von einer (erläuternden) Argumentation (*yukti*) begleitet werde, sei, welche das Brahmansein des Selbstes zum Bewußtsein bringe. Aber auch dann würde eine Wiederholung zwecklos sein. Nämlich auch jene Argumentation wird, auch wenn sie nur einmal angestellt worden, schon ihren Gegenstand zum Bewußtsein bringen.' — Aber, so könnte man sagen, durch die Argumentation mitsamt der Schriftaussage wird doch nur eine allgemeine (abstrakte), nicht specielle (intuitive) Erkenntnis bewirkt. Z. B. wenn jemand innerlich Leibschmerz hat, so wird dadurch, daß er es aussagt, sowie aus dem Krümmen der Glieder und andern Anzeichen über das Vorhandensein des Leibschmerzes bei andern nur eine allgemeine

(abstrakte), nicht eine specielle (intuitive, konkrete) Innowerdung hervorgebracht werden. Ähnlich wie mit dieser auf den Leibschmerz bezüglichen speciellen (konkreten) Empfindung könnte es nun ja auch mit der das Nichtwissen aufhebenden, auf die betreffende Sache bezüglichen Wiederholung stehen. — 'Aber dem ist nicht so; denn auch wenn sie wiederholentlich vorgenommen wird, kann eine solche blofs äußerliche Erkenntnis niemals jene specielle (konkrete) Innowerdung erzeugen; und wenn jene Specialerkenntnis durch einmalige Benutzung von Schriftwort und Argumentation nicht erreicht wird, so läßt sie sich auch nicht durch hundertfache Benutzung derselben erreichen. Mag daher durch die Benutzung von Schriftwort und Argumentation eine specielle oder eine blofs allgemeine Erkenntnis bewirkt werden, in beiden Fällen werden |
 1054 schon bei einmaliger Benutzung diese ihre Wirkung thun, und zu einer Wiederholung derselben ist keine Veranlassung. Endlich darf man doch auch nicht behaupten, daß der einmalige Gebrauch von Schriftwort und Argumentation bei allen und jeden die Innowerdung nicht hervorbringen könne, da ja doch die nach dieser Erkenntnis Strebenden an geistiger Begabung verschieden sind. Hierzu kommt, daß bei einem weltlichen Gegenstande, welcher verschiedenartige Teile besitzt, und allgemeine und specielle Bestimmungen an sich trägt, man sich durch die einmalige Befassung damit des einen Teiles und durch eine zweite Befassung eines andern Teiles versichern kann, so daß hier allerdings, z. B. wenn es sich um die Auffassung eines langen Kapitels handelt, die Wiederholung von Nutzen sein mag; hingegen bei dem aller speciellen Bestimmungen ermangelnden Brahman, welches andererseits auch frei ist von Bestimmungen, die ihm mit andern gemeinsam wären, und seinem Wesen nach aus reiner Geistigkeit besteht, ist zur Erzeugung des richtigen Begriffes von ihm eine Berücksichtigung der Wiederholung nicht statthaft.'

Hierauf ist zu erwidern: wir geben zu, daß die Wiederholung zwecklos ist für einen jeden, der auf einmalige Mitteilung der Worte: „das bist du“, hin im Stande ist, seines Brahmanseins inne zu werden; wer aber hierzu nicht im Stande ist, bei dem ist allerdings die Wiederholung am Platze. In diesem Sinne heißt es im Chāndogyam auch nach den Worten: „das bist du, o Āvetaketu“, noch: „lehre mich weiter, o Ehrwürdiger“ (Chānd. 6, 8, 7 fg.), und durch diese Bitte wird der Lehrer immer wieder und wieder dazu angeregt, bald diesen, bald jenen Zweifelsgrund zu beseitigen und so die Belehrung „das bist du“ zu wiederholten Malen zu geben. In demselben Sinne verwiesen wir schon auf die Worte: „man soll ihn hören, soll ihn verstehen, soll ihn überdenken“ (Bṛih. 2, 4, 5). — 'Aber wir sagten doch, daß, wenn das Wort „das bist du“ beim einmaligen Anhören seinen Inhalt nicht zum Bewußtsein bringen könne, auch durch die Wiederholung dieses nicht möglich

‘sein werde!’ — | Dieser Einwand ist nicht stichhaltig; wenigstens 1055
 erfahrungsmäßig ist diese Unmöglichkeit nicht; denn die Erfahrung
 lehrt, wie man einen Satzinhalt, der bei einmaligem Hören des
 Satzes nur schwer begriffen wird, durch öfteres Wiederholen, indem
 man dabei dieses und jenes Mißverständnis hebt, vollständig über-
 mitteln kann. Hierzu kommt weiter, daß in dem Satze. „DAS BIST
 „DU“, der Gegenstand des Wortes „DU“ für identisch erklärt wird
 mit dem Gegenstande des Wortes „DAS“. Dabei wird unter dem
 Wort „DAS“ jenes Seiende, von welchem vorher (Chând. 6, 2, fg.) die
 Rede war, nämlich das mit bewußter Absicht die Entstehung u. s. w.
 der Welt verursachende Brahman verstanden, wie dasselbe bekannt
 ist aus Schriftworten wie: „Wahrheit, Erkenntnis, unendlich ist das
 „Brahman“ (Taitt. 2, 1); — „die Erkenntnis, die Wonne, das Brah-
 „man“ (Brih. 3, 9, 28); — „es ist sehend, nicht gesehen, . . . er-
 „kennend nicht erkannt“ (Brih. 3, 8, 11); — „das Ungeborene“
 (Mund. 2, 1, 2); — „nicht alternd, nicht welkend“ (Brih. 3, 8, 8
 M.; vgl. Brih. 4, 4, 25); — „nicht grob und nicht fein, nicht kurz
 „und nicht lang“ (Brih. 3, 8, 8) Hierbei werden durch Schriftworte
 wie „angeboren“ die Umwandlungen des Wesens durch Geburt u. s. w.
 ausgeschlossen, und durch Worte wie „nicht grob“ die Qualitäten
 der Substanzen, wie Grobheit u. s. w., endlich durch Worte wie
 „Erkenntnis“ wird ausgesprochen, daß das Brahman von der Art
 ist, daß es sein Wesen in der Geistigkeit offenbart. In dieser
 Weise wird jenes „Brahman“ genannte Wesen, welches von allen
 Qualitäten des Samsâra frei ist, und seinem Wesen nach in der
 Selbstinnewerdung besteht, als der Inhalt des Wortes „DAS“
 von den des Vedânta Beflissenen anerkannt. — Ebenso bedeutet
 weiter das Wort „DU“ die sehende und hörende innere Seele, wie
 sie vom Leibe ausgehend als das innere Selbst zum Bewußtsein
 gebracht und als das ausschließlich Geistige festgehalten wird.
 Bei denjenigen nun, bei denen diese beiden Begriffe durch Nicht-
 wissen, Zweifel und Irrtum gehemmt werden, kann der Satz
 „DAS BIST DU“ von sich selbst aus das richtige Verständnis
 nicht hervorbringen, weil das Verständnis des Satzes zur Voraus-
 setzung hat das Verständnis der Begriffe, aus denen er besteht.
 Mithin ist für solche eine die Unterscheidung dieser Begriffe be-
 zweckende Wiederholung von Schriftwort und Argumentation er-
 forderlich. Und wenn auch weiter der zu erkennende Âtman ohne
 Teile ist, so wird doch auf denselben | die Vielheitlichkeit von 1056
 Leib, Sinnen, Manas, Buddhi, Objekten und Empfindungen irr tüm-
 lich übertragen. Sofern nun dabei durch das eine Aufmerken der
 eine Teil, und durch ein anderes ein anderer abgethan wird, in-
 sofern ist ein stufenweises Erkennen am Platze, jedoch so, daß
 dasselbe nur vorübergehend ist vor der vollen Erkenntnis des Âtman.
 Bei denen hingegen, welche geschickteren Geistes sind und in Be-
 zug auf die beiden Begriffe nicht durch Nichtwissen, Zweifel und

Irrtum behindert werden, kann schon durch einmalige Mitteilung der Sinn des Satzes zum Bewußtsein gebracht werden, und in Betreff ihrer ist allerdings die Zwecklosigkeit einer Wiederholung zuzugeben. Denn sobald mit einem Schläge die Erkenntnis des Ātman eintritt, macht sie dem Nichtwissen ein Ende, und von einer Stufenreihe kann dabei nicht die Rede sein. — Man könnte einwenden: 'das wäre richtig, wenn es überhaupt irgend jemanden gäbe, dem 'in dieser Weise die Erkenntnis aufginge, [aber das ist nicht wohl 'möglich;] denn die Überzeugung, daß es das eigene Selbst sei, 'welches den Schmerz u. s. w. empfinde, ist so stark, daß niemand 'die Nichtrealität der Schmerzempfindung zugeben wird.' — Aber dies ist nicht richtig. Denn so gut wie der ganze Leib ein bloßer Wahn ist, ist auch das Gefühl der Schmerzempfindung u. s. w. nichts weiter als ein irrtümlicher Wahn. Nämlich von außen betrachtet, wenn mein Leib geschnitten oder gebrannt wird, und ich sage „ich werde geschnitten, werde gebrannt“, so ist das ein falscher Wahn; und ebenso, wenn die noch mehr äußerlichen [Zubehöre meines Ich] z. B. Söhne, Freunde u. s. w. leiden, und ich sage „ich „leide“, so ist dieses offenbar eine unrichtige Übertragung. Ebenso nun steht es mit dem Wahne der Empfindung des Schmerzes; denn ganz ebenso wie mein Leib wird auch die Schmerzempfindung als etwas wahrgenommen, was außerhalb der Geistigkeit liegt; daher jene auch im Tiefschlaf nicht fortbesteht, während die Geistigkeit 1057 hingegen auch im Tiefschlaf fortbesteht, | denn die Schrift sagt: „wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon er nicht „sieht“ (Bṛih. 4, 3, 23). Darum besteht die Innewerdung des Ātman darin, daß man sich selbst als die von allem Schmerze unberührte, einheitliche Geistigkeit erkennt. Wer sich als diese erkannt hat, für den bleibt nichts mehr zu thun übrig. Denn die Schrift sagt: „wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese Welt ist!“ (Bṛih. 4, 4, 22), und zeigt damit, daß für den Ātmanwisseur keine Pflicht mehr besteht. Und auch die Smṛiti sagt (Bhag. G. 3, 17):

„Der Mann, der an dem Selbst sich freut,
 „Am Selbst sein Genüge findend
 „Und seinen Frieden in dem Selbst,
 „Für den ist keine Pflicht mehr bindend.“

Bei wem hingegen diese Innewerdung nicht gleichsam mit einem Schläge eintritt, für den ist eine zum Zwecke der Innewerdung angestellte Wiederholung das Richtige. Aber auch bei ihm geschieht dies nicht so, daß man ihn zuerst von dem Sinne des Satzes „das „bist du“ [durch aus der Vielheit geschöpfte Betrachtungen] weiter abbrächte, um ihn in der Wiederholung demselben wieder zuzutreiben, denn damit sie ihren Freier tötet, verheiratet man ein Mädchen doch nicht. Ja, wer noch durch die Pflicht gebunden ist, der denkt: ich bin zu ihr verpflichtet, bin Thäter, muß dieses

hier thun, und solche Vorstellungen stehen unweigerlich mit der Vorstellung, daß man Brahman sei, in Widerspruch. Wer hingegen nur deswegen, weil er von Haus aus nur langsamen Geistes ist, den Inhalt des Satzes nicht versteht und von ihm abirrt, von dem wird die Befestigung in dem Inhalt dieses Satzes, wenn er ihn durch Wiederholung u. s. w. eingeprägt bekommt, füglich erlangt. Somit ist erwiesen, daß auch bei einer das höchste Brahman betreffenden Vorstellung in den dabei als Mittel dienenden Unterweisungen eine Wiederholung statthaft ist.

Zweites Adhikaranam.

3. *âtma, iti tu upagacchanti grâhayanti ca*

1058

als den Âtman (das Selbst) vielmehr erkennen sie ihn an und lehren ihn kennen.

Den höchsten Âtman, wie er von der Schrift charakterisiert wird, habe ich den als mein eigenes Ich oder als ein von mir Verschiedenes aufzufassen? das ist zu untersuchen. Aber wie kann hier ein Zweifel bestehen, da die Schrift ihn doch durch das Wort „Âtman“ bezeichnet, welches das innere Selbst bedeutet? Wir antworten: das Wort „Âtman“ kann entweder im eigentlichen Sinne genommen werden, falls zwischen der individuellen Seele und Gott eine Verschiedenheit nicht bestehen sollte, oder aber es ist im entgegengesetzten Falle uneigentlich zu fassen, so könnte man denken. — Angenommen also, 'der Âtman sei nicht als das eigene Ich aufzufassen; denn wer als Eigenschaften die Sündlosigkeit u. s. w. besitzt, der kann nicht unter den entgegengesetzten Eigenschaften begriffen werden, so wenig wie derjenige, welcher diese entgegengesetzten Eigenschaften besitzt, unter den Eigenschaften der Sündlosigkeit u. s. w. Der höchste Gott nun hat die Eigenschaften der Sündlosigkeit u. s. w., während hingegen die verkörperte Seele die entgegengesetzten Eigenschaften an sich trägt. Soll nun Gott das Wesen der wandernden Seele besitzen, so kann er nicht Gott sein, und die Schriftlehre wird bedeutungslos; soll hingegen die wandernde Seele ihrem Wesen nach Gott sein, so kann sie nicht zu den Werken verpflichtet werden, der Schriftkanon [von den Werken] wird bedeutungslos und der Wahrnehmung u. s. w. wird widersprochen. Meint ihr, daß auf Grund der Schrift auch neben der Verschiedenheit eine Wesensidentität angenommen werden könne, ähnlich der des Vishnu u. s. w. mit den Sinnbildern desselben u. s. w.,

‘so würde, die Möglichkeit hiervon zugegeben, doch insofern die ‘Sache für uns unannehmbar sein, als jedenfalls die wandernde Seele ‘dann doch nicht der eigentliche Ātman, nämlich Gott, sein könnte.’ — Auf diese Annahme erwidern wir: „als der Ātman (das Selbst)“ 1059 ist der höchste Gott zu begreifen; denn in dieser Weise | wird in einer Stelle, welche von dem höchsten Gotte handelt, derselbe als der Ātman „anerkannt“ von den Jābāla’s, da wo es heißt: „für- „wahr, ich bin du, o heilige Gottheit, und du, o Gottheit bist ich“. Und auch andere Stellen, z. B. das Wort „ich bin Brahman“ (Bṛih. 1, 4, 10), sind als solche Anerkennungen desselben als das eigene Selbst zu betrachten. Auch sind es Vedāntatexte wie die folgenden, welche Gott „kennen lehren“ als das eigene Selbst: „es ist „deine Seele, die allem innerlich ist“ (Bṛih. 3, 4, 1); — „der ist „deine Seele, der innere Lenker, der Unsterbliche“ (Bṛih. 3, 7, 3): — „das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du“ (Chānd. 6, 8, 7) u. s. w. Wenn behauptet wurde, daß es sich dabei ähnlich wie bei den Viṣṇūbildern um die Auffassung Gottes in einem Sinnbilde handeln könne, so ist das unrichtig, weil dann die Sache nur uneigentlich zu nehmen wäre, und weil auch der Schriftausdruck dem nicht entspricht. Denn wo es sich um die Auffassung in einem Sinnbilde handelt, da kommt die Satzverbindung nur einmal vor, und es heißt z. B.: „Brahman ist das Manas“ (Chānd. 3, 18, 1) oder „Brahman ist die Sonne“ (Chānd. 3, 19, 1) u. s. w. Hier hingegen sagt die Schrift: „ich bin du und du bist ich.“ Also, weil bei Sinnbildern die Schrift sich anders ausdrückt, ist die Wesenseinheit anzunehmen. Ferner auch, weil die Schrift die Anschauung der Verschiedenheit verbietet; denn es heißt: „wer aber die Gott- „heit als ein anderes verehrt und spricht: «ein anderer ist sie und „ein anderer bin ich», der ist nicht weise“ (Bṛih. 1, 4, 10); — „von Tod zu Tode wird verstrickt, wer ein [von Brahman] Ver- „schied’nes hier erblickt“ (Bṛih. 4, 4, 19); — „das Weltall schließt „den aus, welcher das Weltall außerhalb des Selbstes weiß“ (Bṛih. 2, 4, 6); diese und viele andere Schriftstellen verbieten die Auffassung der Verschiedenheit. Wenn aber behauptet wurde, daß Dinge von entgegengesetzten Eigenschaften nicht mit einander identisch sein könnten, so ist dies kein Einwand, weil die Gegensätzlichkeit der 1060 Eigenschaften | nur auf einer falschen Erkenntnis beruht. Wenn weiter gesagt wurde, daß dann kein Gott sein könne, so ist das falsch, weil hier die Schrift die Erkenntnisnorm bildet, und weil auch wir es gar nicht in dieser Weise auffassen; denn wir behaupten gar nicht, daß gelehrt werde, daß Gott seinem Wesen nach die wandernde Seele sei, sondern vielmehr umgekehrt, glauben wir, ist die Schrift bemüht zu zeigen, daß die wandernde Seele unter Beseitigung ihres Wandererseins ihrem Wesen nach Gott ist. Ist dem aber so, so besitzt der von aller Zweifelt freie Gott allerdings die Eigenschaften der Sündlosigkeit, und daß Gott die entgegengesetzten

Eigenschaften besitze, ist hingegen falsch. Wann weiter behauptet wurde, daß dann niemand zu den Werken berufen sein könne, und daß damit der Wahrnehmung u. s. w. widersprochen werde, so ist das unrichtig. Nämlich vor der Erweckung (*prabodha*) wird das Wanderersein als gültig angenommen, und auf dieses bezieht sich das Treiben der Wahrnehmung u. s. w.; „wo aber einem alles zum „eigenen Selbst geworden ist, wie sollte er da irgend wen sehen“ u. s. w. (Brih. 4, 5, 15); in diesen Worten lehrt die Schrift, daß nach erfolgter Erweckung die Wahrnehmung u. s. w. zu nichts wird. Werft ihr ein, daß mit Vernichtung der Wahrnehmung auch die Schrift zu nichts werden müsse, so begründet dieses keinen Einwurf, indem wir es selbst so annehmen; denn an der Stelle „dann „ist der Vater nicht Vater“ heißt es weiter: „der Vedā ist nicht „Veda“ (Brih. 4, 3, 22); aus diesem Worte ist ersichtlich, daß wir selbst die Schrift für den Zustand der Erweckung nicht mehr als bestehend betrachten. Fragt aber einer: ‘wer ist denn der Nicht-erweckte?’ so antworten wir: eben du, der du fragst. — ‘Aber ‘ich bin ja Gott nach der Schriftlehre!’ — Wenn du das weißt, so bist du erweckt, und dann giebt es überhaupt keinen Nicht-erweckten mehr. — Hiermit ist auch der Einwurf, den einige vorbringen, | daß doch wenigstens kraft des Nichtwissens der *Ātman* 1061 zweieitlich, und darum die Einheitlichkeit unmöglich sei, schon beantwortet. Darum soll man bemüht sein, seinen Geist auf Gott, das heißt auf das eigene Selbst zu richten.

Drittes Adhikaranam.

4. na pratīke, na hi sah

nicht in einem Sinnbilde, denn nicht kann ja er . . .

Es heißt: „das Brahman soll man verehren als das Manas; „dies in Bezug auf das Selbst; nun in Bezug auf die Gottheit: „das Brahman soll man verehren als den Äther“ (Chând. 3, 18, 1); — „die Sonne ist das Brahman, so lautet die Unterweisung“ (Chând. 3, 19, 1); — „wer das Brahman als den Namen verehrt“ (Chând. 7, 1, 5). — Bei derartigen sinnbildlichen Verehrungen erhebt sich die Frage, ob auch in ihnen eine Ergreifung des *Ātman* thunlich ist oder nicht. — Angenommen also, ‘es gezieme sich, ‘auch in ihnen den *Ātman* zu ergreifen; warum? weil aus der Schrift bekannt ist, daß das Brahman der *Ātman* ist da nun ‘auch die Sinnbilder, weil sie Umwandlungen des Brahman sind, ‘das Brahmansein besitzen, so folgt, daß auch sie der *Ātman* sind.’

— Auf diese Annahme erwidern wir: nicht an die Sinnbilder soll man das Denken des Ātman knüpfen; denn nicht kann ja er⁴, d. h. der Verehrer, die disparaten Sinnbilder als seinen Ātman zusammenfassen. Und wenn behauptet wurde, daß auch die Sinnbilder als Umwandlungen des Brahman ihrem Wesen nach Brahman und folglich der Ātman seien, | so geht das nicht, weil dabei das Nichtsein der Sinnbilder sich ergibt. Denn nur dadurch, daß man seine Natur als eine Umwandlung aufhebt, kann das zu Name u. s. w. Gewordene für Brahman gelten; wird aber die Natur des Namens u. s. w. aufgehoben, wie soll dann noch ihre Sinnbildlichkeit und das Ergreifen des Ātman in ihnen möglich sein? Übrigens läßt sich nicht darum, weil das Brahman der Ātman ist, in den Anweisungen zu einer bildlichen Anschauung des Brahman auch schon eine solche des Ātman finden, und zwar weil das Thätersein u. s. w. dabei nicht beseitigt wurde. Nur da aber, wo das Thätersein und alle andern Qualitäten des Samsāra beseitigt werden, kann das Brahman als der Ātman sich zeigen; wo sie hingegen nicht beseitigt werden, liegt nur eine Vorschrift der Verehrung vor; darum aber, weil der Verehrer mit den Sinnbildern gleichartig ist, kann er doch nicht seinen Ātman (sein Selbst) in ihnen ergreifen; denn man kann nicht sagen, daß bei einem Goldschmuck und einer Goldfigur das eine das Selbst des andern sei; vielmehr sind sie es nur insofern, als beide aus Gold bestehen; bei derjenigen Einheit aber, welche auf dem Brahmansein beider [der Seele und des Sinnbildes] beruht, ergibt sich, wie wir sagten, das Nichtsein der Sinnbilder als solcher. Darum ist es nicht möglich, in den Sinnbildern die Anschauung des Ātman zu gewinnen.

Viertes Adhikaraṇam.

5. brahma-dṛiṣṭīr, utkarṣhāt

Anschauung als Brahman, wegen der Erhöhung.

Bei eben diesen Citaten erhebt sich noch eine andere Frage, ob nämlich dabei das Brahman als die Sonne u. s. w. angeschaut wird, oder ob die Sonne u. s. w. als das Brahman angeschaut werden. Woher die Frage? weil aus der Koordination der Satzglieder kein sicherer Entscheidungsgrund sich dafür [welches das Subjekt des Satzes sei] ergibt. Nämlich das Wort Brahman wird dabei den
1063 Worten Sonne u. s. w. | koordiniert; es heißt: „die Sonne ist das „Brahman“ (Chānd. 3, 19, 1), „der Prāna ist das Brahman“ (Kaush. 2, 2), „der Blitz ist das Brahman“ (Bṛih. 5, 7, 1), wobei beide Satzglieder im gleichen Kasus stehen. Es ist aber dabei nicht eine strenge

Koordination [durch Identität] annehmbar, weil z. B. die Worte Brahman und Sonne dem Sinne nach verschieden sind; denn man kann doch nicht mit [Identitäts-]Koordination sagen, der Ochse ist ein Pferd. — 'Aber läßt sich nicht die [Identitäts-]Koordination daraus verstehen, daß z. B. Brahman und die Sonne sich, ähnlich wie der Thon und das Gefäß, zu einander verhalten als Urstoff und Umgewandeltes?' — Wir antworten: nein! denn in dieser Weise würde aus der Gleichsetzung mit dem Urstoffe eine Aufhebung der Umwandlung sich ergeben und mithin, wie wir zeigten (p. 1062, 1), eine Unmöglichkeit des Sinnbildes; auch hätten wir es dann zu thun mit einem Ausspruche über den höchsten [attributlosen] Âtman, womit der Charakter der Stelle als eine bloße Vorschrift der Verehrung in Widerspruch stehen würde, ganz abgesehen davon, daß [in der höheren Wissenschaft] die Herbeziehung einer solchen begrenzten Umwandlung zwecklos sein würde. Man muß folglich ähnlich wie in solchen Sätzen wie: „der Brahmane ist das allverbreitete Feuer“ (vgl. Kâth. 1, 7) annehmen, daß hierbei eine bildliche Anschauung des einen als das andere vorliegt, und somit fragt sich weiter, welches von beiden in dem andern bildlich angeschaut werden soll. Hierbei könnte man annehmen, 'daß die Sache unbestimmt sei, weil kein Kanon, sie näher zu bestimmen, vorhanden ist'; — oder man könnte annehmen, 'daß das Brahman bildlich angeschaut werden solle als die Sonne u. s. w.; denn dann würde durch die Anschauung desselben als die Sonne u. s. w. [eine Verehrung des Brahman statthaben]; die Verehrung des Brahman aber ist es ja, welche nach der Bestimmung des Kanon die Frucht bringt. Somit ist hier keine Anschauung der Sonne u. s. w. als das Brahman anzunehmen.' — Auf diese Annahme erwidern wir: es liegt vielmehr eine Anschauung der Sonne u. s. w. als das Brahman vor; warum? „wegen der Erhöhung“; nämlich in diesem Falle werden die Sonne u. s. w. in einer Erhöhung angeschaut, indem die Anschauung als ein Höheres auf sie übertragen wird; | und so wird der Erfahrungsregel entsprochen, nach der, wie die Regel lautet, die Anschauung als Höheres einem Niederen beizulegen ist, wie z. B. dem Truchsefs die Anschauung als König. Dies muß hier gelten, weil im Gegenfalle eine Herabsetzung statthaben würde; denn wenn man den König als den Truchsefs anschauen wollte, so würde er eine Erniedrigung erleiden, und das wäre nicht gut. — 'Aber hier, wo der Schriftkanon Autorität ist, darf doch an die Möglichkeit einer Herabsetzung nicht gedacht werden; auch läßt sich eine Anschauung der Schrift nicht nach weltlichen Regeln meistern!' — Wir erwidern: das wäre richtig, wenn der Schriftsinn feststände; da er aber zweifelhaft ist, so ist es nicht unstatthaft, behufs seiner Feststellung zu einer Erfahrungsregel zu greifen. Da nun der Schriftsinn sich dahin feststellen läßt, daß die Anschauung als ein Höheres beigelegt werde, so

wäre allerdings folgerecht eine Herabsetzung darin zu finden, wenn die Anschauung als ein Niedrigeres beigelegt würde. Auch darum, weil die Worte Sonne u. s. w. voranstehen, muß man sie unweigerlich im eigentlichen [nicht in figürlichem] Sinne nehmen. Nachdem aber die Erkenntnis durch diese voranstehenden Begriffe auf die ihnen eigentümliche Sphäre geführt worden ist, kann das nachher eingeführte Brahman ihnen unmöglich in seinem eigentlichen Sinne koordiniert werden, und so stellt sich als allein möglicher Zweck heraus, daß die Anschauung als Brahman anbefohlen wird. Dieser Zweck ist auch darum der richtige, weil das Wort Brahman von der Partikel *iti* (so, als) begleitet wird; denn es heißt „als „das Brahman (*brahma, iti*) ist seine Unterweisung“, „als das Brahman, man soll man es verehren“, „als das Brahman verehrt man es“; so wird überall das Brahman von einem „als“ begleitet, während die Worte Sonne u. s. w. davon entblößt sind. Wie daher in dem Ausdrücke „er faßt das Perlmutter als Silber (*rajatam, iti*) auf“, 1065 das Wort Perlmutter | wirkliches Perlmutter bedeutet, das Wort Silber hingegen nur den Sinn hat, daß etwas als Silber aufgefaßt werde, sofern der Betreffende es nur als Silber (*rajatam iti*) ansieht, während dabei kein Silber vorhanden ist, — ebenso ist anzunehmen, daß auch an unserer Stelle die Sonne u. s. w. als Brahman (*brahma, iti*) aufgefaßt werden. Auch das Weitere, wo die Sonne u. s. w. im Accusativ stehen, beweist, daß eben sie es sind, auf welche sich die Thätigkeit des Verehrens erstreckt, wenn es heißt: „wer, dieses also wissend, die Sonne als das Brahman verehrt“ (Chând. 3, 19, 4); — „wer die Rede als das Brahman verehrt“ (Chând. 7, 2, 2); — „wer die Vorstellung als das Brahman verehrt“ (Chând. 7, 4, 3). Wenn aber behauptet wurde, daß nur eine Verehrung des Brahman hier anbefohlen sein könne, wenn ein Lohn erfolgen solle (p. 1063, 13), so ist das unrichtig, weil man nach dem aufgestellten Grundsätze ersieht, daß die Sonne u. s. w. hier verehrt werden sollen. Ein Lohn aber kann sich ebensowohl wie an die Verehrung der Gäste u. s. w. auch an die der Sonne u. s. w. knüpfen, indem eben Brahman als der Aufseher des Weltganzen ihn verleiht, wie dies gezeigt wurde an der Stelle: „die Frucht von ihm wegen der Möglichkeit“ (Sūtram 3, 2, 38). In so fern aber wird auch hier das Brahman verehrt, als die Anschauung als Brahman auf die Sinnbilder übertragen wird, so wie auf die Abbilder u. s. w. die des Vishṇu u. s. w.

Fünftes Adhikaraṇam.

6. āditya-ādī-matayaḥ ca āṅgā, upapatteḥ

und [hinwiderum] die Auffassungen als Sonne u. s. w. bei einem Gliede [des Werkdienstes], wegen der Angemessenheit.

Es heißt: „der dort leuchtet, den soll man verehren als [oder: „als den soll man verehren] den Udgītha“ (Chānd. 1, 2, 1), — „in „den Welten soll man das fünffache Sāman verehren“ (Chānd. 2, 2, 1); — „in der Rede soll man das siebenfache Sāman | verehren“ 1066 (Chānd. 2, 8, 1); — „diese Erde eben ist die Ric, das Feuer ist „das Sāman“ (Chānd. 1, 6, 1). Bei derartigen auf Glieder [des Werkdienstes] eingeschränkten Verehrungen erhebt sich die Frage, ob dabei verordnet werde, die Sonne u. s. w. als den Udgītha, oder den Udgītha u. s. w. als die Sonne anzuschauen. Man könnte ‘denken, ‘die Sache sei unbestimmt, weil ein Grund, sie zu bestimmen, ‘nicht vorliege. Denn hier handelt es sich nicht wie vorher bei ‘dem Brahman darum, irgend etwas durch Erhöhung auszuzeichnen. ‘Nämlich das Brahman ist die Ursache der gesamten Welt, ist aus- ‘gestattet mit den Vorzügen der Sündlosigkeit u. s. w.; von ihm ‘liefs sich daher behaupten, das es über die Sonne u. s. w. er- ‘haben sei; bei Sonne und Udgītha hingegen, welche beide bloße ‘Umwandlungen sind, läßt sich in keiner Weise behaupten, das ‘ein Unterschied des Vorranges [des einen über das andere] statt- ‘habe.’ — Oder auch: ‘die Sache ist bestimmbar, indem die Auf- ‘fassungen als Udgītha u. s. w. der Sonne u. s. w. beigelegt werden; ‘warum? weil der Udgītha u. s. w. zu den Werken gehören, an ‘das Werk aber sich die Erlangung der Frucht knüpft; indem also ‘die Sonne u. s. w. durch ihre Auffassungen als Udgītha u. s. w. ‘vohrt werden, sind sie werkartig und können somit zur Ursache ‘eines Lohnes werden. — Ebenso, wenn es an der Stelle: „diese ‘„Erde ist die Ric, das Feuer ist das Sāman“ weiter heißt: „nun ‘„ist dieses Sāman auf diese Ric gegründet“ (Chānd. 1, 6, 1), so ‘wird in diesen letzten Worten [anerkanntermassen] durch das Wort ‘Ric die Erde, durch das Wort Sāman das Feuer bezeichnet, und ‘dieses ist in Ordnung, falls die Absicht besteht, die Erde und das ‘Feuer als die Ric und das Sāman anzuschauen, | nicht aber, wenn 1067 ‘die Absicht ist, die Ric und das Sāman als die Erde und das Feuer ‘anzuschauen. Denn um den Truchsefs als König anzuschauen, wird ‘ersterem das Wort König, nicht aber dem Könige das Wort Truch- ‘sefs beigelegt. — Und wenn es ferner heißt: „in den Welten (lokeshu) ‘„soll man das fünffache Sāman verehren“ (Chānd. 2, 2, 1), so ergibt

‘sich schon aus der Lokativ-Bezeichnung, daß die Welten es sind, auf welche hier die Vorstellung des Sāman übertragen werden soll. Dies beweist auch die Stelle [wo das Subjekt der Verehrung gleichfalls im Lokativ steht]: „dieses Gâyatra-Sāman ist eingewoben in die Lebensgeister (*prāṇeshu*)“ (Chänd. 2, 11, 1). Ferner zeigte sich ja schon in Stellen wie: „die Sonne ist das Brahman, so lautet die Unterweisung“ (Chänd. 3, 19, 1), daß [was auch hier, Chänd. 2, 2, 1 gilt] von den Zuerststehenden, der Sonne u. s. w., das Zuletztstehende, nämlich das Brahman, prädicirt wird [wobei sich also hier der *Pūrvapakṣa* auf den *Siddhānta* des vorigen *Adhikaraṇam* p. 1064, 10 beruft]. — Ebenso stehen auch wieder zuerst die Erde u. s. w., und zuletzt der *Hīnkāra* u. s. w., wenn es heißt: „die Erde ist der *Hīnkāra*“ (Chänd. 2, 2, 1) u. s. w. — Aus dem allem ergibt sich, daß der Sonne u. s. w., welche nicht Werkteile sind, hier die Vorstellung, als wären sie Werkteile, beigelegt werden soll.’

Auf diese Annahme erwidern wir: es sind vielmehr die Vorstellungen als Sonne u. s. w., welche hier den Werkteilen, dem *Udgītha* u. s. w., beigelegt werden; warum? „wegen der Angemessenheit“; denn es ist angemessen, daß in dieser Weise, indem der *Udgītha* u. s. w., mittels Heranziehung eines noch nicht Dagewesenen, durch die Vorstellungen als Sonne u. s. w. geweiht worden, ein Gedeihen der Werke erfolge. Denn es heißt: „was man durch das Wissen vollbringt, durch den Glauben, durch die Upanishad, das ist wirkungskräftiger“ (Chänd. 1, 1, 10), woraus 1068 folgt, daß das Wissen eine Ursache für | das Gedeihen der Werke ist. — ‘Das mag sein, wo der Lohn in einem Gedeihen der Werke besteht; aber wie steht es bei Stellen, welche durch sich selbst einen Lohn bringen, z. B. wenn es heißt: „wer dieses also wis- send in den Welten das fünffache Sāman verehrt“ (Chänd. 2, 2, 3)?’ — Antwort: da der [zu den Werken] Berufene auch bei diesen [Verehrungen] der Berufene ist, so ist die Annahme einer [besonderen] Frucht derselben nur möglich mittels der Heranziehung eines im Bisherigen noch nicht Dagewesenen, ähnlich wie z. B. die Observanz des Kuhmelkens [ihre besondere Frucht nur darum haben kann, weil sie dem Werke nicht wesentlich, gleichsam ein *opus supererogationis*, ist, p. 934—938, S. 612 fg.]. Übrigens behaupten auch die Sonne u. s. w., sofern sie ihrem Wesen nach zum Lohne gehören, vor dem *Udgītha* u. s. w., die ihrem Wesen nach zu den Werken gehören, allerdings [gegen p. 1066, 8] einen Vorrang. Daß aber die Sonne u. s. w. als ein Lohn der Werke erlangt werden können, das wird ja in der Schrift gelehrt. Ferner wenn es heißt: „Om! diese Silbe soll man verehren als den *Udgītha*“ (Chänd. 1, 1, 1) und: „über diese Silbe ist folgende Erzählung“ (Chänd. 1, 1, 10), so wird hier der *Udgītha* als der Gegenstand der Verehrung, und in Bezug auf ihn die Auffassung als

Sonne u. s. w. anbefohlen. Wenn aber behauptet wurde, daß die Sonne u. s. w. nur dadurch, daß sie unter der Vorstellung als Udgītha u. s. w. verehrt würden, werkartig werden und somit Frucht bringen könnten (p. 1066, 11), so ist das unzutreffend; denn die Verehrung selbst ist eine Art Werk und bringt daher die Frucht; und übrigens geht auch bei dem Udgītha u. s. w. dadurch, daß sie als Sonne u. s. w. angeschaut werden, ihre [die Frucht bedingende] Werkartigkeit keineswegs verloren. — Was hingegen die Stelle betrifft: „[diese (Erde) eben ist die Ric, das „Feuer das Sāman:] nun ist dieses Sāman [d. h. das Feuer] „auf diese Ric [d. h. die Erde] gegründet; [darum wird das „Sāman gesungen als ein auf die Ric gegründetes]“ (Chānd. 1, 6, 1), so haben wir hier vielmehr nur eine metaphorische Anwendung der Worte Ric und Sāman auf die Erde und das Feuer. Eine Metapher aber kann, je nachdem es | sich trifft, durch eine nähere oder entferntere Verwandtschaft mit der betreffenden Sache statthaben. Obwohl nun an unserer Stelle [im allgemeinen] die Absicht diese ist, Ric und Sāman als Erde und Feuer anzuschauen, so kann doch hier, wo die wirklichen Ric und Sāman noch daneben besonders erwähnt werden, Erde und Feuer aber in der Nähe vorkommen, auf diese beiden letzteren die vorliegende [metaphorische] Anwendung der Worte Ric und Sāman wegen ihrer Verwandtschaft mit der Ric und dem Sāman ohne Bedenken statthaben. Denn es wird ja auch nicht möglich sein ganz auszuschließen, daß die Benennung als Truchsefs sich aus irgend einer Ursache nicht auch einmal auf den König beziehe. Daß aber [unbeschadet dieser nachfolgenden metaphorischen Vorstellung von Erde und Feuer als Ric und Sāman] in dem [vorhergehenden] Satze „diese (Erde) eben ist „die Ric“ (Chānd. 1, 6, 1), von der Ric ausgesagt wird, daß sie die Erde sei [und nicht umgekehrt], dafür spricht auch die Wortstellung. Denn wenn hier von der Erde ausgesagt werden sollte, daß sie die Ric sei, so müßte es heißen: „diese Erde ist eben die Ric“. Daß diese Ansicht die richtige ist, dafür spricht auch der Umstand, daß in den Schlussworten des Abschnittes: „wer dieses also „wissend das Sāman singt“ (Chānd. 1, 7, 9) nur von einem auf die Teile des Werkdienstes bezüglichen Wissen die Rede ist, nicht aber von einem solchen, welches sich auf die Erde u. s. w. bezöge. — Obgleich ferner an der Stelle: „in den Welten soll man das fünf- „fache Sāman verehren“ (Chānd. 2, 2, 1) die Welten im Lokativ stehen, so werden doch dieselben von dem Sāman prädicirt, denn daran, daß dieses im Accusativ | steht, sieht man, daß das Sāman das zu Verehrende ist. Weil nämlich die Welten von dem Sāman prädicirt werden, deswegen wird hier das Sāman in Gestalt der Welten verehrt; im andern Falle hingegen würden es die Welten sein, welche in Gestalt des Sāman verehrt würden. Damit ist auch die Stelle „dieses Gāyatra-Sāman ist in die Lebensodem eingewoben“

1069

1070

(Chänd. 2, 11, 1), abgehandelt. — Wenn hingegen beiderseits der Accusativ steht, wie z. B. an der Stelle: „nun aber als jene Sonne soll „er [oder: jene Sonne soll er als] das siebenfache Sāman verehren“ (Chänd. 2, 9, 1), so ist auch hier die Annahme, daß die Verehrung das Sāman in seiner Gesamtheit betreffe, wenigstens haltbar; und wenn es dann weiter heißt: „so von dem fünffachen; . . . nun von „dem siebenfachen“ (Chänd. 2, 7, 2, 2, 8, 1), so wird hier entschieden, das Sāman als das zu Verehrende vorgenommen, daher [auch vorher] von ihm die Sonne prädicirt werden muß. — Steht es nun aber hierdurch fest, daß das Sāman das zu Verehrende ist, so muß auch da, wo wie in den Worten: „die Erde ist der Hīnkāra“ (Chänd. 2, 2, 1) eine Umstellung vorliegt, doch der Hīnkāra u. s. w. als die Erde u. s. w. angeschaut werden. — Somit steht es fest, daß es die Vorstellungen der Sonne u. s. w., die nicht zu den Werken gehören, sind, welche hier von dem zu den Werken gehörigen Udgittha u. s. w. prädicirt werden.

Sechstes Adhikaraṇam.

7. āsīnah, sambhavāt

sitzend, wegen der Möglichkeit.

Bei denjenigen Verehrungen, welche mit einem Bestandteile des Werkes zusammenhängen, ist über die Art [der Körperhaltung], wie man dabei zu sitzen u. s. w. hat, da diese sich nach dem Werke richtet, nichts zu bemerken. — Ebenso wenig bei der vollkommenen Erkenntnis, weil sie als Erkenntnis nur durch ihr Objekt bedingt wird. — Was hingegen die übrigen Verehrungen betrifft, | so fragt sich, ob man beliebig, stehend, sitzend oder liegend, sich zu denselben anschicken darf, oder ob man notwendig dabei sitzen muß. Man könnte denken, 'weil die Verehrung ein geistiger Akt ist, sei die Haltung des Körpers dabei eine beliebige'. Hiergegen bemerkt der Lehrer: „sitzend“ soll man die Verehrung üben; warum? „wegen der Möglichkeit“. Nämlich Verehrung ist dasjenige, was eine mit Ehrerbietung verbundene Vorstellung befördert; so etwas aber ist nicht möglich, während man geht oder läuft, weil das Gehen u. s. w. die Gedanken zerstreut. Auch wenn man steht, kann der Geist, weil er durch das Aufrechterhalten des Körpers in Anspruch genommen ist, eine subtile Sache nicht betrachten. Wer hinwiderum liegt, der könnte unvermutet vom Schlafe überfallen werden. Alle diese Fehler lassen sich am besten vermeiden, wenn man sitzt, daher in dieser Stellung die Verehrung [am besten] von statten geht.

8. *dhyānā ca*

auch wegen des Meditierens.

Ferner: dasjenige, was eine mit Verehrung verbundene Vorstellung befördert, ist eben das, was durch das Wort „Meditieren“ bezeichnet wird. Das Meditieren aber wird denen zugeschrieben, welche mit kaum merklicher Regung der Glieder und fest gerichtetem Blicke ihre Gedanken auf einen einzigen Gegenstand konzentrieren, wie man denn z. B. sagt, der Reiher [das Symbol der Klugheit] „meditiere“, oder von einer Frau, deren Gatte in der Ferne weilt, sie „meditiere“, — welches am leichtesten zu bewerkstelligen ist, während man sitzt. Aus diesem Grunde ist die Verehrung ein Werk, bei welchem man sitzen muß.

9. *acalatvañ ca apekshya*

und weil im Hinblick auf die Unbeweglichkeit.

Hierzu kommt, daß an der Stelle: „es meditiert gleichsam die „Erde“ (Chänd. 7, 6, 1) das Wort „Meditieren“ von der Erde u. s. w. im Hinblick auf ihre Unbeweglichkeit gebraucht wird. Auch hierin liegt eine Andeutung darauf, daß die Verehrung ein Werk des Sitzenden ist.

10. *smaranti ca*

1072

und auch in der Smṛiti.

Auch in der Smṛiti gedenken die Meister des Sitzens als einer Bedingung der Verehrung; denn es heißt: „in einer reinen Gegend „soll er einen festen Sitz sich gründen“ (Bhag. G. 6, 11). Aus diesem Grunde findet sich in dem Lehrbuche des Yoga eine Unterweisung über die bestimmten Arten des Sitzens, z. B. über das lotos-artige Sitzen u. s. w. (vgl. Yogaçikhâ-up. 2 und zu Yogasûtram 2, 46).

*Siebentes Adhikaraṇam.*11. *yatra ekāgratā, tatra, aviçeshāt*

wo Konzentration, dort, weil ohne Unterschied.

Weiter fragt sich, ob in Bezug auf Himmelsrichtung, Ort und Zeit eine Regel besteht oder nicht. Man könnte denken, 'weil

bei den vedischen Unternehmungen meistens eine Regel für Himmelsrichtung u. s. w. gegeben wird, daß auch hier eine bestimmte Regel 'bestehe'. Hierauf erwidert der Lehrer: in Bezug auf Himmelsgegend, Ort und Zeit besteht die Regel nur darin, daß der Zweck erreicht werde; nämlich wo Himmelsrichtung, Ort und Zeit so beschaffen sind, daß einer mit Leichtigkeit die „Konzentration“ des Geistes bewirken kann, da mag er die Verehrung üben. Denn weitere Bestimmungen, wie z. B. östliche Richtung, Vormittag, ein nach Osten gerichteter Abhang u. s. w., liegen in der Schrift nicht vor, und die allein erforderliche Konzentration ist, wo es auch sein mag, „ohne Unterschied“ dieselbe. — 'Aber einige Schrifttexte machen doch wirklich einen Unterschied, wenn es z. B. heißt (Çvet. 2, 10):

1073 | „Rein sei der Ort und eben, von Geröll,
 „Von Feuer und von Sand entfernt, sowie
 „Von störendem Geräusch und Wasserlachen.
 | „In einer Lage, die, durch Höhlung windgeschützt,
 „Dem Geiste angemessen, und wo wiederum
 „Auch nichts dem Auge Anstoß giebt, schickt er sich an'."

— Allerdings findet sich hier eine solche Regel, aber obwohl sie sich findet, so erklärt doch der mild gesinnte Lehrer, daß es auf derartige Unterschiede nicht ankomme. Auch zeigt der Ausdruck: „dem Geiste angemessen“, daß es überall möglich ist, wo die Konzentration sich einfindet.

Achtes Adhikaranam.

12. ā-prāyanāt, tatra api hi drishtam

bis zum Dahinscheiden; denn auch hierbei ist zu ersehen.

Im ersten Adhikaranam (Sūtram 4, 1, 1) wurde festgestellt, daß die Wiederholung bei allen Verehrungen hochzuschätzen ist. Bei denjenigen Verehrungen nun, welche die vollkommene Erkenntnis zum Zwecke haben, ist, ähnlich wie beim Dreschen, mit Erreichung der Wirkung der Schluss zu machen, und die Erkenntnis bildet für ihre Wiederholungen die Grenze. Denn wo als Wirkung die vollkommene Erkenntnis eingetreten ist, da kann kein weiteres Bemühen mehr auferlegt werden, weil für den, welcher sich als das von allem Befehle freie Brahman erkannt hat, das Gesetz gegenstandslos wird. Was hingegen die Verehrungen betrifft, welche als ihre Frucht nur Aufschwung bringen, so erhebt sich bei diesen

die Frage, ob die Wiederholung nur eine Zeit lang zu betreiben und dann zu unterlassen ist, oder ob sie durch das ganze Leben fort dauern muß. Angenommen also, 'man dürfe die Vorstellung, nachdem sie eine Zeit lang wiederholt worden, unterlassen, weil damit dem Sinne des Schriftwortes vom Verehren, | welcher 1074
'eine Wiederholung involvierte (Bṛih. 2, 4, 5. Chând. 8, 7, 1), 'Genüge gethan ist.' — Auf diese Annahme erwidern wir: „bis „zum Dahinscheiden“ soll man die Vorstellung wiederholen, weil der zu erlangende jenseitige (*adṛiṣṭa*) Lohn durch die Vorstellungen beim Sterben bedingt wird. Und auch von den Werken, welche eine im nächsten Leben zu genießende Frucht bewirken, gilt es ja, daß sie im Momente des Auszuges der [von ihnen begleiteten] Seele das ihnen entsprechende ideelle Bewußtsein an sich nehmen, denn die Schrift sagt: „er ist von Erkenntnisart, und was „von Erkenntnisart ist, das ziehet ihm nach“ (Bṛih. 4, 4, 2); — „womit sich sein Denken beschäftigt, damit gehet [der Sterbende] „ein in den Prāna, und der mit der Kraft [dem Udāna]-vereinte „Prāna im Geleite des Ātman führet denselbigen hin zu der seinen „Wünschen entsprechenden Welt“ (Praçna 3, 10); — und hierfür spricht auch das Beispiel von der Raupe (vgl. Bṛih. 4, 4, 3). Welches andere ideelle Bewußtsein aber sollen zur Zeit des Sterbens jene Verehrungsvorstellungen berücksichtigen, wenn nicht die Wiederholung ihrer selbst? Also diejenigen Vorstellungen, welche die zu erreichende Frucht als ideelles Wesen haben, sind bis zum Tode zu wiederholen. In diesem Sinne sagt auch die Schrift: „mit welcher „Gesinnung er aus dieser Welt abscheidet“ (Çatap. br. 10, 6, 3, 1), woraus folgt, daß auch im Augenblicke des Sterbens die Vorstellungen zu wiederholen sind. Und auch die Smṛiti sagt (Bhag. G. 8, 6):

„Das Sein, an welches denkend er aus diesem Leibe scheidet,
„In dieses Sein wird jedesmal er drüben eingekleidet“,

| und: „zur Zeit des Todes unbewegten Geistes“ (Bhag. G. 8, 10). 1075
Und auch die Stelle: „zur Zeit des Endes soll er seine Zuflucht „nehmen zu jener Dreiheit“ (Chând. 3, 17, 6) beweist, daß noch im Augenblicke des Sterbens etwas zu thun übrig bleibt.

Neuntes Adhikāraṇam.

13. *tad-adhigama' uttara-pūrva-aghayor aḥṣha-vināṣau,*
tad-vyapadeṣāt

bei seiner Erlangung ist Nichtanhaftung und Vernichtung der späteren und früheren Sünden, weil dies die Schrift besagt.

Hiermit ist der Nachtrag zum dritten Adhyāya abgeschlossen, und es erhebt sich nunmehr das Nachdenken in Betreff der Frucht des Brahmanwissens.

Hierbei besteht zunächst die Frage, ob nach Erlangung des Brahman die Vergehen, welche eine ihr widersprechende Vergeltung erfordern, zu nichte werden oder nicht. — Angenommen also, ihre Vernichtung sei nicht denkbar, ehe sie ihre Vergeltung erfahren haben, weil jedes Werk in der Vergeltung seinen Zweck hat. Denn es besitzt, wie aus der Schrift zu ersehen, eine Vergeltung bringende Kraft. Würde nun das Werk, ohne seine Vergeltung erfahren zu haben, vernichtet, so wäre das Schriftwort bedeutungslos. Und auch die Smṛiti sagt: „denn nicht zu nichte wird das Werk.“ — Aber würde in diesem Falle nicht folgen, daß die [in der Schrift gegebene] Anweisung zu Bußleistungen vergeblich wäre? — Doch nicht; denn [erstlich] ließen sich die Bußleistungen so auffassen, daß sie [nicht in Folge einer bestimmten Verschuldung, und um diese zu sühnen, sondern] auf zufällige Anlässe hin [um das in ihnen sich ankündigende Unheil abzuwehren] unternommen würden, ähnlich wie das Opfer nach dem Hausbrande [um künftigen Feuersbrünsten zu entgehen, Taitt. saṃh. 2, 2, 2, 5]. Ferner aber: zugegeben, daß die Bußleistungen, da sie allerdings im Zusammenhange mit einer Verschuldung verordnet zu werden pflegen, den Zweck haben, diese Verschuldung zu tilgen, so besteht doch für das Brahmanwissen in dieser Weise eine Verordnung nicht. — Aber wenn man nicht zugiebt, daß die Werke des Brahmanwissers vernichtet werden, so muß doch ihre Vergeltung notwendig erlitten werden, und folglich würde keine Erlösung erfolgen. — Doch nicht! denn man kann ja annehmen, daß die Erlösung ebenso wie die Frucht der Werke von den räumlichen, zeitlichen und kausalen Bedingungen abhängig ist. Somit folgt, daß auch |
1076 'nach erlangter Brahmanerkenntnis die Übertretungen noch nicht getilgt sind.' — Auf diese Annahme erwidern wir: „bei seiner Erlangung, d. h. wenn das Brahman erlangt ist, so erfolgt „Nichtanhaftung und Vernichtung der späteren und früheren Sünden“, nämlich Nichtanhaftung der späteren und Vernichtung der früheren;

warum? „weil dies die Schrift besagt“; nämlich sie besagt bei Besprechung der Brahmanlehre, daß der Wissende mit den zukünftigen, ihre Verbindung noch zu erwartenden Übertretungen diese Verbindung nicht erleidet, denn es heißt: „wie an dem „Blatte der Lotosblüte das Wasser nicht haftet, so haftet keine „bose That an dem, der Solches weiß“ (Chând. 4, 14, 3). Ebenso besagt die Schrift die Vernichtung der früher angesammelten Vergehungen: „wie die Rispe des Schilfrohrs, ins Feuer gesteckt, verbrennt, so verbrennen alle Sünden desselbigen“ (Chând. 5, 24, 2). Und hier folgt noch eine Aussage über die Vernichtung der Werke (Mund. 2, 2, 8):

„Wer jenes Höchste und Tiefste schaut,
 „Dem spaltet sich des Herzens Knoten,
 „Dem lösen alle Zweifel sich,
 „Und seine Werke werden Nichts“.

Wenn hingegen behauptet wurde, daß bei der Annahme einer Vernichtung der Werke, ohne daß sie ihre Frucht getragen hätten, die Schriftlehre bedeutungslos werden würde, so trifft dieser Einwand nicht zu; denn wir leugnen durchaus nicht die fruchtbringende Kraft des Werkes; diese besteht allerdings; aber wir behaupten, daß dieselbe durch eine andere Ursache, z. B. durch das Wissen, gehemmt werden könne. Nur wenn jene Kraft thatsächlich fortbestünde, würde der Schriftkanon seine Geltung behalten, nicht aber in beiden Fällen, mag sie gehemmt sein oder nicht. Und ebenso ist und bleibt das erwähnte Smritiwort, wonach das Werk nicht zunichte werden kann, | die allgemein gültige Regel; denn 1077 gewiß kann das Werk nicht zunichte werden, ehe es die Vergeltung gefunden, weil es in dieser Zweck hat; und gerade darnach nehmen wir an, daß durch Bußeleistungen u. s. w. eine Abtragung der Vergehen statthabe; denn: „der überschreitet alles Böse; „der überschreitet den Brahmanemord, wer das Ropsopfer darbringt, „und auch, wer dasselbe also weiß“ (Taitt. samh. 5, 3, 12, 1), — wie Schrift und Smriti lehren. Wenn aber behauptet wurde, daß die Bußeleistungen so aufgefaßt werden könnten, daß sie auf zufällige Veranlassungen hin unternommen würden, so ist das nicht richtig; denn sie werden im Zusammenhang mit der Sünde befohlen, die Sühnung der Sünde erfolgt als ihre Frucht, und die Annahme einer weiteren Frucht derselben [wie etwa der Abwehr künftigen Unheils] ist unzulässig. Wenn weiter geltend gemacht wurde, daß das Wissen nicht in der Weise wie die Bußeleistung mit Hinweis auf eine Tilgung der Sünde durch dasselbe anbefohlen werde, so antworten wir: was zunächst die attributhaften Lehren betrifft, so findet sich bei ihnen allerdings eine solche Anbefohlung, und bei ihnen wird dann auch hinterher dem Wissenden die Erlangung himmlischer Herrlichkeit und die Vernichtung der Schuld verheißt;

nämlich ein Grund, beides nicht zu verheissen, besteht nicht, daher mit Bestimmtheit ausgesprochen wird, daß ihre Frucht erstlich in der Tilgung der Schuld, sodann in Erlangung der himmlischen Herrlichkeit bestehe. In der attributlosen Wissenschaft hingegen besteht allerdings eine Verordnung nicht, und gleichwohl steht es fest, daß durch die Erkenntnis, daß man der nichthandelnde Ātman sei, die Werke verbrannt werden; ja das Wort „Nichtanhaftung“ 1078 beweist, daß auch in Betreff der künftigen | Werke das Thätersein auf den Brahmanwiser nicht zutrifft. Was hingegen seine vergangenen Werke angeht, so trifft allerdings in Folge der falschen Erkenntnis das Thätersein gewissermaßen auf ihn zu; und doch werden jene Werke bei Vernichtung der falschen Erkenntnis durch das Wissen ebenfalls zunichte; das besagt der Ausdruck „Vernichtung“. Denn der Brahmanwiser ist zu der Erkenntnis gelangt: das Brahman, welches der von mir früher für wahr gehaltenen Naturbeschaffenheit des Thäterseins und Genießerseins entgegengesetzt ist und seiner Naturbeschaffenheit nach in aller Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Nichtthäter und Nichtgenießser ist, dieses Brahman bin ich, und darum war ich weder vordem Thäter und Genießser, noch bin ich es jetzt, noch werde ich es jemals sein. Nur auf diese Weise ist die Erlösung möglich; denn im andern Falle würde für die seit endloser Zeit sich fortsetzenden Werke nie eine Vernichtung, folglich auch nie eine Erlösung möglich sein. Und keineswegs darf die Erlösung ähnlich wie die Frucht der Werke von räumlichen, zeitlichen und kausalen Bedingungen abhängig gemacht werden, weil sie dann nicht ewig sein würde, und weil ferner die Frucht der Erkenntnis nicht [wie die der Werke] erst eine jenseitige ist. Somit steht es fest, daß mit der Erlangung des Brahman die Vernichtung der Übertretungen eintritt.

Zehntes Adhikaraṇam.

14. *itarasya api evam asaṃcleshah, pāte tu*

ebenso auch Nichtanhaftung des andern; jedoch erst beim Dahinfallen.

Im vorigen Adhikaraṇam haben wir uns nach Anleitung der Schrift vergewissert, daß für die als Ursache der Bindung bestehende, der Natur anhaftende Sünde vermöge der Erkenntnis 1079 Nichtanhaftung und Vernichtung eintritt. | Wie steht es aber nun mit dem guten Werke? Dieses wird doch von der Schrift be-

fohlen und kann, so könnte man denken, der gleichfalls aus der Schrift stammenden Erkenntnis [des Ātman] nicht widerstreiten. Um diese Meinung auszuschließen, folgt hier eine Erweiterung der Regel des vorigen Adhikarānam. Auch für „das andere“, d. h. für das gute Werk, gilt ebenso gut wie für das böse, daß es bei dem Wissenden vernichtet wird und ihm nicht anhaftet; warum? weil auch das gute Werk eine ihm entsprechende Vergeltung bedingt und somit die Frucht der Erkenntnis verhindern würde. Daher die Schrift in Worten wie: „er überwältigt beide“ (Bṛih. 4, 4, 22) die Vernichtung des guten Werkes ebenso wohl wie die des bösen lehrt. Denn für die Vernichtung der Werke, wie sie erfolgt aus der Erkenntnis, daß man der nichthandelnde Ātman sei, sind gute und böse Werke gleichwertig, und die Schrift macht keinen Unterschied zwischen ihnen, wenn sie sagt: „und seine „Werke werden Nichts“ (Mund. 2, 2, 8). An den Stellen aber, wo nur das böse Werk erwähnt wird, hat man das gute Werk als in ihm einbegriffen zu betrachten, weil auch seine Frucht, im Vergleiche mit der der Erkenntnis, eine niedrige ist. Auch findet sich in der Schrift für das gute Werk die Bezeichnung als böses Werk; nämlich an der Stelle: „diese Brücke überschreiten nicht „Tag und Nacht“, wird nach Erwähnung des bösen und des guten Werkes gesagt: „alle Sünden kehren vor ihr um“ (Chānd. 8, 4, 2); hier wird das Wort „Sünde“ ohne Unterschied auf die vorher erwähnten Werke bezogen. — „Jedoch erst beim Dahinfallen“; — das Wort „jedoch“ dient zur Verstärkung; d. h. nachdem in dieser Weise festgestellt ist, daß die guten und die bösen Werke, welche beide die Ursache der Bindung sind, kraft des Wissens nicht mehr anhaften und vernichtet werden, so bekräftigt der Lehrer, daß für den Wissenden unausbleiblich beim Dahinfallen des Leibes die Erlösung eintritt.

Elftes Adhikarānam.

15. *anārabdha-kārye eva tu pārve, tad-avadheḥ* 1080

die frühern [guten und bösen Werke werden vernichtet] jedoch nur, soweit die Wirkung noch nicht begonnen hat; weil jenes [das Dahinfallen des Leibes] der Termin.

In den beiden vorhergehenden Adhikarāna's wurde festgestellt, daß durch die Erkenntnis die guten wie die bösen Werke zunichte werden. Bezieht sich nun dieses ohne Unterschied auf solche Werke,

deren Frucht schon begonnen, und solche, deren Frucht noch nicht begonnen hat, oder bezieht es sich speciell nur auf diejenigen Werke, deren Frucht noch nicht begonnen hat? das ist jetzt die Frage. — Man könnte denken, 'weil es heisst: „er überwältigt beide“ (Bṛih. 4, '4, 22), dass hier ohne Unterschied gesprochen werde, somit die Vernichtung ohne Ausnahme stattfindet.' — Dem entgegnet der Lehrer: „jedoch nur, soweit die Wirkung noch nicht begonnen hat“; d. h. nur diejenigen frühern Werke, mögen sie nun in einer vormaligen Geburt oder in der gegenwärtigen Geburt vor Eintritt der Erkenntnis aufgehäuft werden, und mögen sie gut oder böse sein, — deren Frucht noch nicht angebrochen ist, werden durch Erlangung der Erkenntnis vernichtet, nicht aber diejenigen Werke, deren Wirkung bereits begonnen, und deren Frucht halb schon genossen ist, auf Grund deren eben die gegenwärtige, der Brahmanerkenntnis als Grundlage dienende Geburt gezimmert war. Warum dieses? weil in den Worten „diesem werde ich so lange angehören, bis „ich erlöst sein werde“ (Chānd. 6, 14, 2) das Dahinfallen des Leibes als Termin bestimmt wird für den Eingang in die Ruhe. Denn im andern Falle, wenn durch die Erkenntnis die Werke samt und sonders vernichtet würden, wäre für ein Fortbestehen kein Grund vorhanden, und man würde sofort mit Erlangung der Erkenntnis in die Ruhe eingehen, die Schrift aber würde nicht davon reden, dass der Hinfall des Leibes abzuwarten sei. — 'Aber jenes die 'Werke vernichtende Bewusstsein, dass man der nichthandelnde Ātman 'sei, wird doch bewirkt durch das Objekt dieser Erkenntnis; wie 'kommt es daher, dass dabei die einen Werke vernichtet werden, 'und die andern unbetroffen bleiben? Denn wenn man die Samen- 'körner gleichmässig der Feuerhitze aussetzt, so kann doch nicht 'die Keimkraft bei den einen vernichtet werden und bei den an- 1081 'dern nicht.' — | Wir erwidern: das Entstehen der Erkenntnis kann nicht erfolgen, ohne sich auf einen Werkkomplex, dessen Wirkung bereits begonnen hat, zu stützen. Indem es sich nun aber auf diesen stützt, und, ähnlich wie bei der im Schwunge begriffenen Töpferscheibe, kein Grund für eine Hemmung mitten im Laufe vorliegt, so muss man den Verbrauch der Schwungkraft abwarten. — Das Bewusstsein, der nichthandelnde Ātman zu sein, vernichtet die Werke durch Aufhebung der falschen Erkenntnis; wenn aber auch die falsche Erkenntnis aufgehoben ist, so besteht sie doch, ähnlich wie der Schein, als wenn es zwei Monde gebe [für den Augenkranken], um der Läuterung (*samskāra*) willen noch eine Zeit lang fort. Übrigens ist darüber gar nicht zu rechten, ob für den Brahmanwisser der Leib noch eine Zeit lang besteht oder nicht. Denn wenn einer sich in seines Herzens Überzeugung als das Brahman fühlt, so lässt sich, wenn auch sein Leib noch fortbesteht, doch nicht von Seiten eines andern ein Einwurf dagegen erheben. Eben dieses wird in Schrift und Smṛiti aus-

gesprochen, da wo sie die Merkmale des in der Erkenntnis Festen angeben (vgl. Bhag. G. 2, 55. Bṛih. 4, 4, 22). Somit ist unanfechtbar, daß nur diejenigen guten und bösen Werke, deren Wirkung noch nicht begonnen hat, durch die Kraft der Erkenntnis zunichte werden.

Zwölftes Adhikaraṇam.

16. *agnihotra-âli tu tat-kâryâya eva, tad-darçanât*

das Feueropfer u. s. w. ist vielmehr zu ihrer Wirkung [mitbehülflich], weil dies ersichtlich.

Die Regel in Betreff der Sünde wurde dahin erweitert, daß auch das gute Werk nicht anhafte und zunichte werde. Der Meinung, als wenn diese Erweiterung alle guten Werke betreffe, widerspricht der Lehrer durch die Worte: „das Feueropfer u. s. w. viel-, mehr“. Das Wort „vielmehr“ wehrt jene Meinung ab. Nämlich die beständigen Werke, die der Veda vorschreibt, das Feueropfer u. s. w., | diese sind zu ihrer [der Erkenntnis] Wirkung mitbehülflich, d. h. 1082 [die Erlösung], welche die Wirkung der Erkenntnis ist, ist zugleich eine Wirkung von ihnen. Warum? weil die Schrift sagt: „ihn „suchen durch Vedastudium die Brahmanen zu erkennen, durch „Opfer, durch Almosen“ u. s. w. (Bṛih. 4, 4, 22). — ‘Aber die Erkenntnis und die Werke bringen doch entgegengesetzte Wirkungen hervor und können mithin nicht eine und dieselbe Wirkung be- ‘dingen.’ — Dieser Einwand ist nicht triftig, denn auch saure Milch und Gift, welche als Wirkung Fieber und Tod haben, können in ihrer Verbindung mit Zucker und Zaubersprüchen als ihre Wirkungen Sättigung und Gedeihen hervorbringen; ähnlich kann auch das Werk in seiner Verbindung mit der Erkenntnis als Wirkung die Erlösung hervorbringen. — ‘Aber die Erlösung ist ja gar nicht ‘bewirkbar; wie kann also gesagt werden, daß sie eine Wirkung ‘der Werke sei?’ — Dieser Einwand trifft nicht; indem die Werke nur aus der Ferne dazu mitbehülflich sind. Sofern nämlich das Werk zur Erkenntnis behülflich ist, kann es mittelbar auch für eine Ursache der Erlösung gelten. Damit ist jene Behauptung, daß dann eine Einheit des Wirkens [von Werk und Wissen] eintreten würde, gegenstandslos geworden. Nämlich für den Brahmanwisseur findet in Zukunft kein Feueropfer u. s. w. mehr statt, weil er sich als das unverpflichtbare Brahman erkannt hat, wodurch das Gesetz gegenstandslos wird. Was hingegen die attributhaften Lehren betrifft, so wird durch sie das Thätersein noch nicht über-

wunden, daher bei ihnen auch weiterhin das Feueropfer u. s. w. stattfindet. Denn auch dieses, wenn es ohne Absicht auf Lohn geübt wird, kann, sofern eine andere Wirkung ausgeschlossen ist, auf das Wissen des Veda Einfluss haben.

Aber in welchem Verhältnisse zu einander stehen einerseits jenes Wort von der Nichtanhaftung und Vernichtung der Werke, und andererseits wiederum jenes Wort von ihrer Verwendung (lies: *ksīrīshayaṃ vā idaṃ viniyoga-vacanam*), welches sich bei einigen Vedaschulen findet: „die Söhne übernehmen seine Erbschaft, die „Freunde sein gutes Werk, die Feinde sein böses Werk“ (vgl. p. 899, 7)? Darauf antwortet der Lehrer:

1083

17. *ato 'nyā 'pi hi ekeshām; ubhayoḥ*

von jenem verschieden ist, was einige erwähnen;
nach beiden.

„Von jenem“ beständigen Werke, dem Feueropfer u. s. w., [welches zum Wissen mitbehülflich ist und für das attributhafte Wissen, wiewohl ohne Absicht auf Lohn, noch fortzubestehen hat] „verschieden ist“ dasjenige Werk [des attributhaft Wissenden, vgl. p. 899—909], welches von ihm mit Absicht auf Lohn geübt wird. Dieses Werk ist es, dessen Verwendung „einige“ Vedaschulen „erwähnen“, wenn sie sagen: „die Freunde übernehmen sein gutes „Werk“ (p. 899, 7). Und gerade auf dieses [nicht von egoistischer Absicht freie] Werk bezieht sich die Theorie von der Nichtanhaftung und Vernichtung dieses guten Werkes so gut wie des bösen, worüber die Worte handeln: „ebenso auch Nichtanhaftung des andern“ (Sūtram 4, 1, 14). In dieser Weise besteht hinsichtlich dieses zweckbegehrlichen Werkes darüber, daß dasselbe zum Wissen nicht mitbehülflich sei, Einverständnis zwischen „beiden“ Lehrern, Jaimini und Bādarāyaṇa.

Dreizehntes Adhikaraṇam.

18. *'yud eva vidyayā', iti hi*

denn es heißt: „was er durch das Wissen“ . . .

Mit Recht ist durch das vorige Adhikaraṇam festgestellt worden, daß die ständigen Werke, Feueropfer u. s. w., wenn sie von dem nach Erlösung Trachtenden mit Absicht auf die Erlösung geübt

werden, als Tilgungsmittel der auf ihn geladenen Vergehen, indem sie Ursache werden für eine Läuterung des Wesens, die die Erlösung bewirkende Brahmanerkenntnis bedingen und insofern mit dem Brahmanwissen zu derselben Wirkung beitragen. — Nun kann das Feueropfer u. s. w. so geübt werden, daß es mit dem auf den betreffenden Werkteil sich stützenden Wissen verbunden ist, oder auch so, daß es für sich allein [ohne das Wissen] besteht. Denn es heißt: „wer also wissend opfert“; — „wer wissend das Opfer „bringt“; — „wer also wissend lobsingt“; — „wer also wissend „den Udgîtha singt“; — „darum soll man nur einen Solches Wissen „den zum Brahman-Priester machen“ (Chând. 4, 17, 1); — „darum „thun beide das Werk, der Solches weiß und der es nicht weiß“ (Chând. 1, 1, 10); — nach diesen Worten kann das Werk mit Wissen verbunden oder auch ohne dieses sein. Nun fragt sich, ob es nur das mit Wissen verbundene, nicht das bloße Werk des Feueropfers u. s. w. ist, welches bei dem nach Erlösung Trachtenden eine Ursache des Wissens bildet, und dadurch mit diesem zur selben Wirkung behülflich ist, oder ob, ebenso wohl wie das mit Wissen verbundene Werk, auch das bloße Werk hierzu dienlich ist? | Woher diese Frage? Weil einerseits in den Worten: „diesen 1084 „Âtman suchen sie zu erkennen durch Opfer“ (vgl. Brih. 4, 4, 22) die Opfer u. s. w. ohne Unterschied als Mittel der Erkenntnis des Brahman genannt werden, andererseits hingegen (Chând. 1, 1, 10) ein Vorzug des mit Wissen verbundenen Feueropfers u. s. w. hervorgehoben wird. — Angenommen also, 'nur das mit Wissen verbundene Werk des Feueropfers u. s. w. sei als Ergänzung des Wissens vom Âtman zu betrachten, nicht das vom Wissen entblößte, weil feststeht, daß das mit Wissen behaftete vor dem vom Wissen entblößten Werke den Vorrang hat; denn die Schrift sagt: „an welchem Tage er opfert, an diesem Tage wehret den Wiedertod ab wer Solches weiß“ (Brih. 1, 5, 2), und die Smṛiti sagt (Bhag. G. 2, 39, 49):

„Mit dieser Einsicht ausgerüstet
 „Verläßt der Werke Bindung er.“ —
 „Weit tiefer steht als Geistes Andacht,
 „O Siegesheld, das nied're Werk“.

— Auf diese Annahme erwidert der Lehrer: „denn es heißt: was „er durch das Wissen . . .“; d. h.: es ist richtig, daß das mit Wissen verbundene Werk des Feueropfers u. s. w. vor dem vom Wissen entblößten Werke des Feueropfers u. s. w. den Vorzug hat, ähnlich wie ein wissender Brahmane vor einem unwissenden Brahmanen. Gleichwohl aber ist auch das des Wissens ermangelnde Werk des Feueropfers u. s. w. nicht ohne alle Beziehung [auf die Erlösung]; warum? weil in der Stelle: „diesen Âtman suchen sie durch Opfer zu erkennen“ (vgl. Brih. 4, 4, 22) das Feueropfer u. s. w.

ohne nähere Bestimmung als eine Ursache des Wissens erwähnt wird. — 'Aber da es doch feststeht, daß das mit Wissen verbundene Feueropfer u. s. w. vor dem vom Wissen entblößten den Vorzug hat, so kann dieser füglich doch nur darin bestehen, daß das des Wissens ermangelnde Feueropfer u. s. w. als Ursache des Wissens vom Ātman nicht in Betracht kommt.' — Dem ist nicht so! denn wenn schon dem vom Wissen begleiteten Feueropfer u. s. w., weil es eine größere Fähigkeit besitzt, das Wissen zu veranlassen, in Bezug auf die Erkenntnis des Ātman natürlich eine größere Kausalität 1085 zuerkannt werden muß, welche in dieser Weise | dem vom Wissen entblößten Werke füglich nicht beiwohnen kann, so sagt doch die Schrift in den Worten: „sie suchen durch Opfer zu erkennen“, daß das Feueropfer u. s. w. ohne nähere Bestimmung zum Wissen des Ātman beiträgt, daher es nicht davon ausgeschlossen werden darf. Denn in diesem Sinne sagt auch die Schrift: „was er durch „das Wissen vollbringt, durch den Glauben, durch die Upanishad, „das ist wirkungskräftiger“ (Chānd. 1, 1, 10); wenn hier dem mit Wissen verbundenen Werke des Feueropfers u. s. w. durch seine Bezeichnung als „wirkungskräftiger“ ein Vorrang in Bezug auf die betreffende Wirkung zuerkannt wird, so liegt darin doch, daß eben dasselbe, auch wenn es des Wissens ermangelt, zu diesem Zwecke wirkungskräftig ist. Die Wirkungskraft des Werkes aber besteht darin, daß es den auf diesen Zweck gerichteten Mitteln sich zugesellt. Somit ist beides, das mit Wissen verbundene reguläre Feueropfer u. s. w. und das des Wissens ermangelnde, wenn es von dem nach Erlösung Trachtenden mit Hinblick auf die Erlösung als Zweck hier in diesem Leben oder in einem andern vor Aufgang der Erkenntnis betrieben wird, je nach seiner Fähigkeit, dadurch, daß es die als Hindernisse der Brahmanerkenntnis aufgeladenen Verschuldungen tilgt, zu den Ursachen der Brahmanerkenntnis zugehörig und wirkt, weil es als integrierendes Glied in der Kette der Ursachen des Hörens, Überdenkens, Glaubens, Meditierens, Hin-gegebenseins u. s. w. vorkommt, mit der Brahmanerkenntnis zu einem und demselben Zwecke zusammen, das steht fest.

Vierzehntes Adhikaraṇam.

19. *bhoga tu itare kshapayitvā, sampadyate*

durch den Genuß aber die andern aufgebraucht habend,
geht er ein.

Die guten und bösen Werke, deren Wirkung noch nicht begonnen hat, werden, wie wir zeigten, durch die Kraft des Wissens

zunichte; „die andern“ guten und bösen Werke hingegen, deren Wirkung bereits angebrochen war, müssen erst nach und nach durch den Genuß „aufgebraucht“ werden, worauf dann der Eingang in Brahman stattfindet; | denn die Schrift sagt: „diesem werde 1086
 „ich nur so lange angehören, bis ich erlöst werde, alsdann werde
 „ich heimgehen“ (Chând. 6, 14, 2) und: „Brahman ist er, und in
 „Brahman löst er sich auf“ (Brîh. 4, 4, 6). — ‘Aber ist nicht zu be-
 ‘zorgen, daß die Anschauung der Vielheit, wenn sie, ähnlich wie die
 ‘Anschauung der zwei Monde, bis zum Dahinfalle des Körpers trotz
 ‘der eingetretenen vollkommenen Erkenntnis fortbestand, ebenso
 ‘gut auch nach dem Tode noch sich fortsetzen wird?’ — Mit
 nichten! weil kein Grund dazu vorhanden. Dort nämlich lag der
 Grund ihres Fortbestehens in der Notwendigkeit, den letzten Rest
 des Genusses aufzubrauchen, hier aber findet etwas derartiges weiter
 nicht mehr statt. — ‘Aber könnte nicht eine neue Ansammlung
 ‘von Werken stattfinden, welche einen abermaligen Genuß bedingen
 ‘würde?’ — Nein! weil der Same der Werke verbrannt ist. Denn
 nur wo eine falsche Erkenntnis zu Grunde liegt, werden die wei-
 teron Werke einen abermaligen Genuß nach dem Dahinfalle des
 Leibes bedingen; wo aber diese falsche Erkenntnis durch die voll-
 kommene Erkenntnis verbrannt worden, da muß unweigerlich nach
 Verbrauch der bereits angebrochenen Wirkungen für den Wissenden
 die Absolutheit eintreten.

So lautet in dem Kommentare zur erlauchten *Çâriraka-mīmāṃsā*, dem Werke der verehrungswürdigen Füße des erlauchten *Çâkara*, im vierten *Adhyâya* der erste *Pâda*.

Des vierten Adhyāya

ZWEITER PĀDA.

Omi Verehrung dem höchsten Ātman!

Erstes Adhikaranam.

1087

1. *vān manasi, darṣaṇāc chabdāc ca*

die Rede in das Manas, wegen der Erfahrung und wegen des Schriftwortes.

Nun geht der Lehrer dazu über, in der niedern [exoterischen] Wissenschaft den zur Erlangung der Frucht führenden Götterweg zu beschreiben, und legt zunächst an der Hand der Schrift die Hergänge beim Anzuge der Seele dar; denn der Anzug ist, wie wir sehen werden, für den [exoterisch] Wissenden und Nichtwissenden derselbe.

Eine auf das Sterben besügliche Schriftstelle sagt: „Wenn nun, o Teurer, der Mensch dahinscheidet, so gehet die Rede ein in das Manas, das Manas in den Prāṇa (Leben), der Prāṇa in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit“ (Chānd. 6, 8, 6). Wird hier von einem Eingehen der Rede selbst mitsamt ihrer Verrichtung in das Manas geredet, oder nur von einem solchen der Verrichtung der Rede? das ist die Frage. — Angenommen also, die Rede selbst gehe in das Manas ein; denn so wird dem Wortsinne der Schrift Genüge geleistet, und im andern Falle würde ein uneigentlicher Sinn anzunehmen sein; bei einem Zweifel aber, ob ein Schriftwort eigentlich oder un-

‘eigentlich zu nehmen sei, verdient der eigentliche Sinn den Vorzug. Somit läge hier ein Untergang der Rede selbst | in das ‘Manas vor.’ — Auf diese Annahme erwidern wir: es ist vielmehr nur die Funktion der Rede, welche in das Manas eingeht. — ‘Aber wie kann man es von der Funktion der Rede erklären, wenn ‘doch der Lehrer sagt „die Rede in das Manas“?’ — Das ist wahr, aber weiter unten wird er [von dem Erlösten] sagen: „Ungeteilt-heit, weil sie es sagt“ (Sūtram 4, 2, 16); folglich ist anzunehmen, daß hier [wo von dem nicht Erlösten die Rede ist] nur ein zur Ruhe-Kommen der Funktion gemeint sei. Denn wäre eine Verneinung der Wesenheit gemeint, so würde jene „Ungeteiltheit“ gleichermaßen bei allen eintreten, und es wäre nicht einzusehen, warum weiter unten die Ungeteiltheit [bei dem Erlösten] besonders hervorgehoben würde. Somit geht die Meinung hier auf ein bloßes Einziehen der Funktion; die Funktion der Rede wird zunächst eingezogen, während die Funktion des Manas noch fortbesteht, das ist der Sinn. Warum? „wegen der Erfahrung“; nämlich die Erfahrung zeigt, daß die Funktion der Rede schwindet, während die Funktion des Manas noch fortbesteht; hingegen kann keine Erfahrung jemals zeigen, daß die Rede selbst mitsamt ihrer Funktion in das Manas eingezogen werde. — ‘Aber wir sagten doch, daß man ‘um des eigentlichen Schriftsinnes willen einen Eingang der Rede ‘selbst in das Manas annehmen müsse.’ — Nein! sagt der Lehrer, weil sie aus ihm nicht entstanden ist. Denn nur woraus etwas entstanden ist, darein kann es wieder vergehen, wie das Gefäß in den Thon; es läßt sich aber nicht erweisen, daß die Rede aus dem Manas entstanden sei. Hingegen ein Hervortreten und Zurück-treten der Funktion eines Dinges läßt sich auch da beobachten, wo dasselbe nicht entstanden ist, wie z. B. das glutartige Feuer seiner Funktion nach entsteht aus dem erdartigen Brennholze und wiederum vergeht | in das Wasser. — ‘Aber wie kann dabei das ‘Schriftwort bestehen: „die Rede gehet ein in das Manas“’ (Chând. 6, - 8, 6)? — Der Lehrer antwortet: „und wegen des Schriftwortes“; d. h. auch das Schriftwort verträgt sich mit dieser Annahme, sofern in ihm die Funktion und der Träger der Funktion als eine Einheit behandelt werden. 1088

2. *ata' eva ca sarvāni anu*

und aus demselben Grunde alle zu ihm.

Die Schrift sagt: „darum, wenn sein Glanz erloschen, so gehet „er zur Wiedergeburt mitsamt den in das Manas eingegangenen „Sinne“ (Prajña 3, 9); hier wird gelehrt, daß alle Sinne ohne Unterschied in das Manas eingeht. Somit hat man „aus dem-

„selben“ obigen „Grunde“ anzunehmen, daß ebenso wie die Rede auch das Auge u. s. w., während das Manas mitsamt seiner Funktion noch fortbesteht, daß somit sämtliche Sinnesorgane, da die Erfahrung nur eine Unterbrechung der Funktionen zeigt, da eine Vernichtung der Wesenheit nicht angeht, und da auch das Schriftwort dazu stimmt, — nur ihrer Funktion nach in das Manas eingehen. Obgleich also sämtliche Organe in gleicher Weise in das Manas hereingezogen werden, so wird dies bei der Rede doch noch besonders hervorgehoben, dem Schriftsatze zu liebe, welches sagt: „die Rede gehet ein in das Manas“ (Chând. 6, 8, 6).

Zweites Adhikaraṇam.

3. *tan manaḥ prāṇa'*, *uttarāt*

dann das Manas in den Prāṇa, wegen des folgenden.

Wir erkannten, daß in den Worten: „die Rede gehet ein in „das Manas“, nur ein Eingehen der Funktion gelehrt werde. Wie steht es nun mit dem weiteren Worte: „das Manas in den Prāṇa 1090 „(das Leben)“ (Chând. 6, 8, 6); ist | auch hier nur von einem Eingehen der Funktion die Rede, oder von einem Eingehen des Trägers der Funktion? — Man könnte denken, daß hier ein Eingehen des Trägers der Funktion anzunehmen sei, weil damit dem Wortlaute der Schrift genügt wird, und weil hier das eine aus dem andern wirklich entstanden ist. Denn die Schrift sagt: „nahrungsartig“, ist, o Teurer, das Manas, wasserartig der Prāṇa“ (Chând. 6, 6, 5); hiernach hat das Manas zum Ursprunge die Nahrung, und der Prāṇa zum Ursprunge das Wasser, aus dem Wasser aber ist andererseits auch nach der Schrift die Nahrung entstanden (vgl. Chând. 6, 2, 4). Wenn also das Manas in den Prāṇa sich auflöst, so löst sich damit die Nahrung in das Wasser auf, denn das Manas ist Nahrung, und der Prāṇa ist Wasser, indem das Umgewandelte von seinem Urstoffe nicht verschieden ist. Auf diese Annahme erwidern wir: auch jenes Manas, welches die Funktion der äußeren Sinne in sich aufgenommen hat, löst sich selbst nur seiner Funktion nach auf, und zwar in den Prāṇa, wie sich „wegen des folgenden“ Schriftwortes [Chând. 6, 8, 6: „das Manas in den Prāṇa“] ergibt. In dieser Weise zeigt nämlich [auch] die Erfahrung, wie bei dem Tiefschlafenden und Ohnmächtigwerdenden (lies: *mumurksho*), die Funktion des Prāṇa, deren Wesen in der Belebung (*parispanda*) besteht, noch fortäuert, während die Funktion des Manas u. s. w. zur Ruhe kommt. Es ist aber nicht möglich, daß das Manas selbst seinem Wesen nach in den Prāṇa eingehe, weil es aus diesem nicht entsprungen ist. — Aber wir zeigten ja, daß das Manas aus

‘dem Prāṇa entsprungen sei!’ — Das hält nicht Stich. Denn wegen eines solchen mittelbaren Entsprungenseins aus ihm kann das Manas nicht in den Prāṇa eingehen; denn sonst müßten auch das Manas in die Nahrung, und die Nahrung in das Wasser, und endlich gar der Prāṇa in das Wasser eingehen. — Auch ist bei jener Behauptung durchaus kein Beweis dafür vorhanden, daß das Manas gerade aus demjenigen Wasser, welches in das Sein des Prāṇa umgewandelt wurde, entstanden sei. Somit kann das Manas nicht seinem Wesen nach in den Prāṇa eingehen. Denn auch wenn es nur seiner | Funktion nach in denselben eingeht, geschieht dem Schriftworte 1091 Genüge, welches, wie wir zeigten, hier die Funktion und den Träger der Funktion als eine Einheit behandelt.

Drittes Adhikaraṇam.

4. so 'dhyakshe, tad-upagama-ādibhyah

er in dem Aufseher, wegen der Scharung zu ihm u. s. w.

Wir haben festgestellt, daß ein Ding in dasjenige, woraus es nicht entsprungen ist, nur seiner Funktion nach, nicht seinem Wesen nach vergehen kann. — Wir kommen nun zu den Worten „der Prāṇa „in die Glut“ (Chānd. 6, 8, 6), und es ist zu untersuchen, ob, wie die Schrift es sagt, der Prāṇa seiner Funktion nach wirklich in die Glut selbst hineingezogen wird, oder vielmehr in die als „Aufseher“ in dem Käfige des Leibes und der Organe walteude individuelle Seele. — Man könnte denken, ‘daß der Eingang so sei, wie ihn die Worte „der Prāṇa in die Glut“ angeben, da durch das ‘Schriftwort dem Zweifel eine Grenze gesetzt wird, und die Annahme eines nicht Schriftgemäßen unberechtigt sein würde.’ — Auf diese Annahme versetzt der Lehrer: „er in dem Aufseher“; d. h. er, der Prāṇa, von dem die Rede ist, besteht fort in dem Aufseher, d. h. in dem mit den Upādhi's des Wissens, der Werke und der Vorwissenheit (Bṛih. 4, 4, 2) behafteten Erkenntnis-Selbste, indem dieses das Substrat für die Funktionen des Prāṇa bildet. Warum? „wegen der Scharung zu ihm u. s. w.“; nämlich eine andere Schriftstelle sagt: „also auch scharen zur Zeit des Endes zu „der Seele alle Lebensorgane sich zusammen, wenn es so weit ist, „daß einer in den letzten Zügen liegt“ (Bṛih. 4, 3, 38); hierin ist gesagt, daß alle Lebensorgane ohne Unterschied sich zu dem Aufseher scharen. Und speciell heißt es noch: „indem sie auszieht, „zieht der Prāṇa mit aus“ (Bṛih. 4, 4, 2), d. h. der Prāṇa mit seinen fünf | Funktionen schart sich zu dem Aufseher, und die übrigen 1092 folgen ihm darin, denn es heißt: „indem der Prāṇa auszieht, ziehen „alle Lebensorgane mit aus“ (Bṛih. 4, 4, 2); und wenn die Schrift

eben daselbst sagt: „sie [die Seele] ist von Erkenntnisart, [und „was von Erkenntnisart ist, ziehet ihr nach]“, so lehrt sie hier, daß der „Aufseher“ seinem innern Wesen nach von Erkenntnisart ist, und daß darum in ihm der Prāṇa, in welchen die Schar der Organe [Manas u. s. w.] eingegangen ist, seinen Standort nimmt. — ‘Aber es heißt doch: „der Prāṇa in die Glut“ (Chänd. 6, 8, 6); ‘wie kann man also hier noch ein weiteres Glied einschieben und ‘sagen, der Prāṇa gehe in den Aufseher ein?’ — Dies ist unbedenklich, weil die Vorgänge des Ausziehens u. s. w. [selbstverständlich] den Aufseher als ihr Subjekt haben, und weil auch die in andern Schriftstellen vorkommenden Bestimmungen zu berücksichtigen sind. — ‘Aber was bedeuten dann die Worte: „der Prāṇa „in die Glut“ (Chänd. 6, 8, 6)?’ — Der Lehrer antwortet:

5. bhūteshu, atah-ṛutch

in die Elemente, wegen des weitem Schriftwortes.

Der mit dem Prāṇa verbundene Aufseher nimmt Platz [in dem „feinen Leibe“, d. h.] in den die Glut unter sich begreifenden Elementen, wie sie, als feine, den Samen des Leibes bilden; so ist es „wegen des weitem Schriftwortes“, wonach „der Prāṇa in die „Glut““ eingeht, aufzufassen. — ‘Aber auch dieses Wort redet doch ‘nur davon, daß der Prāṇa, nicht aber der mit dem Prāṇa verbundene’] Aufseher in der Glut Platz nehme!’ — Das schadet nicht, indem man nach den Worten: „er in dem Aufseher“ (Sūtram 4, 2, 4) noch den Aufseher zwischeneinschieben muß. Denn wer von Ṛughna nach Mathurā geht und dann von Mathurā nach Pāṭaliputram, von dem kann man sagen, daß er von Ṛughna nach Pāṭaliputram gehe. Somit bedeuten die Worte „der Prāṇa „in die Glut“, daß eben der mit dem Prāṇa verbundene Aufseher in den die Glut in sich begreifenden Elementen seinen Sitz nehme. — ‘Aber wie kann man von den die Glut in sich begreifenden Elementen reden, da doch die Schrift in dem Worte „der Prāṇa in „die Glut““ nur die Glut allein erwähnt?’ — Der Lehrer antwortet:

6. na ekasmin, darçayato hi

nicht in dem einen; denn beide beweisen, —

Nicht in dem einen Element der Glut allein nimmt die Seele in der Weile bis zur Erlangung eines neuen Leibes ihren Sitz, weil dieser Leib ein Produkt verschiedenartiger Elemente ist; denn dieses „beweisen beide“, die Frage und die Antwort, in der Stelle von den Wassern, die mit Menschenstimme reden (Chänd. 5, 3, 9),

wie wir dies sahen bei den Worten: „vielmehr wegen der Drei-
 „wesenheit, wegen des Überwiegens“ (Sūtram 3, 1, 2). Und auch
 die Schrift und die Smṛiti „beweisen beide“ eben dieses; die Schrift
 in den Worten: „bestehend aus Erde, aus Wasser, aus Wind, aus
 „Äther, aus Feuer“ (Bṛih. 4, 4, 5); und die Smṛiti, wenn sie sagt
 (Manu 1, 27): „Die schwindend kleinen Quanta der Halbzehe,
 „durch die entsteht alles nach der Ordnung.“ — ‘Aber lehrt nicht
 ‘für jene Zwischenzeit, in welcher bis zur Erlangung eines neuen
 ‘Leibes die Organe des Leibes u. s. w. eingezogen sind, | ein anderes 1094
 ‘Schriftwort: „wo ist dann dieser Geist“ u. s. w. (Bṛih. 3, 2, 13),
 das in ihr [auch] die Werke als das Substrat dienen, indem es
 dabei heißt: „und was sie sprachen das war Werk, und was sie
 „priesen, das war Werk“? — Wir erwidern: dort wurden die
 Werke als Substrat genannt, weil es sich darum handelte, die
 Bindung [der Seele] durch die als Halter und Gegenhalter (Bṛih. 3, 2)
 bezeichneten Organe und Sinnendinge zu erklären, hier hingegen
 werden die Elemente als Substrat bezeichnet, sofern aus ihnen
 der neue Leib sich aufbaut. Der Ausdruck „und was sie priesen“
 an jener Stelle weist darauf hin, daß die Werke nur das Haupt-
 substrat sind, ohne daß dieselben ein zweites Substrat ausschließen,
 daher kein Widerspruch vorliegt.

Viertes Adhikaraṇam.

7. samānā ca ā-sṛiti-upakramād; amṛitavān ca anapa- ushya

der gleiche bis zum Antritte des Weges; auch ist es
 nur diejenige Unsterblichkeit, bei der noch nicht ver-
 brannt.

Ist dieser Auszug für den [exoterisch] Wissenden und den
 Nichtwissenden der gleiche, oder ein verschiedener? — Indem man
 hierüber hin und her zweifelt, könnte man denken, ‘er sei für
 ‘beide verschieden. Nämlich jener Auszug hat als Merkmal, daß
 ‘sein Substrat die Elemente sind; die Elemente aber dienen als
 ‘Substrat zum Zwecke der Wiedergeburt, und diese Wiedergeburt
 ‘fällt bei dem Wissenden fort, denn die Schrift lehrt, daß der
 ‘Wissende die Unsterblichkeit erlange. Somit bezieht sich der Aus-
 ‘zug nur auf den Nichtwissenden’. — Aber muß er sich nicht,
 weil er in einem von dem Wissen handelnden Abschnitte vorkommt,
 [auch] auf den Wissenden beziehen? — ‘Doch nicht; denn er wird

- 1095 'ähnlich wie der Schlaf und anderes nur gelegentlich | erwähnt. 'Denn wie in den Worten: „wenn nämlich dieser Mensch schläft, . . . „wenn er essen will, . . . wenn er trinken will“ (Chänd. 6, 8, 1—3), 'der allen lebenden Wesen gemeinsame Schlaf u. s. w. erwähnt 'wird, obgleich der Abschnitt vom Wissen handelt, weil jene Dinge 'mit der Darlegung dessen, was gelehrt werden soll, zusammen- 'hängen, nicht aber, als wenn sie als für den Wissenden charak- 'teristisch gelehrt werden sollten, ebenso wird auch hier der Aus- 'zug, welcher sich nur auf die Masse der Menschen im allgemeinen 'bezieht, erwähnt, indem die Absicht besteht, jene höchste Gottheit, 'in welche die Glut des dahinscheidenden Menschen eingeht, als 'die Seele und als das Reale (Chänd. 6, 8, 7) kennen zu lehren, 'während doch bei dem Wissenden jener Auszug gar nicht statt- 'findet. Somit ist er nur auf den Nichtwissenden zu beziehen.' — Auf diese Annahme erwidern wir: jener Auszug, bei welchem die Rede in das Manas u. s. w. eingeht, muß „bis zum Antritte des „Weges“ hin als „der gleiche“ für den [exoterisch] Wissenden und Nichtwissenden anerkannt werden, weil die Schrift beide nicht unterscheidet. Nämlich der Nichtwissende geht in die den Samen des Leibes bildenden Feinteile der Elemente ein, um von seinen Werken begleitet weiter zu wandern und eine neue Verleiblichung zu erdulden; der [exoterisch] Wissende hingegen geht zu der von der Erkenntnis ihm gezeigten Erlösung, welche die [Kopf-] Ader als Ausgangspforte hat, hin [wenn nicht vielmehr zu lesen: *jñāna-prakācītam mūrdha-nāḍī-dvāraṃ* vgl. p. 1104, 13], daher die Bestimmung lautet: „bis zum Antritte des Weges [ist der Auszug „gleich].“ — 'Aber der Wissende soll doch die Unsterblichkeit er- 'langen; und diese ist doch nicht durch eine Ortsveränderung be- 'dingt; wie kann er also in die Elemente eingehen oder den Weg 'antreten?' — Wir erwidern: es ist nur diejenige [Unsterblichkeit], '„bei der noch nicht verbrannt“; d. h. weil der [exoterisch] Wissende noch nicht die Beschwerden (*kleṣa*, S. 666) des Nichtwissens u. s. w. völlig verbrannt hat, indem er eben nur das niedere Wissen be- 'sitzt, deswegen kann er nur zu einer relativen | Unsterblichkeit gelangen, bei welcher der Antritt des Weges und der Eingang in die Elemente notwendig ist; denn ohne ein Substrat ist der Hin- 'gang der Lebensorgane [zur Unsterblichkeit] nicht möglich; daher die Sache in Ordnung ist.
- 1096

*Fünftes Adhikaraṇam.**8. tad â-apiteh, saṃsâra-vyapadeṣat*

dieser bis zum Eingange, wegen der Aufzeigung des Samsâra.

Wenn es weiter heist: „die Glut in die höchste Gottheit“ (Chând. 6, 8, 6), so bedeutet dies nach dem Zusammenhange der Stelle, daß die vorerwähnte Glut, begleitet von dem Aufseher, dem Prâna und der Schar der Organe, und verbunden mit den andern Elementen, [daß also die ganze Seele] des dahinscheidenden Menschen in die höchste Gottheit eingeht. Aber welcher Art ist dieser Eingang? das ist zu überlegen. — Man könnte meinen, 'es sei eine definitive Auflösung des eigenen Wesens in der höchsten Gottheit; denn weil dasselbe aus ihr entsprungen ist, läßt sich dies denken; nämlich der Ursprung alles Entstandenen, körperlich Gewordenen, ist, wie wir festgestellt haben, die höchste Gottheit; und somit wäre auch dieser Eingang in die Ungeteiltheit ein definitiver.' — Darauf erwidern wir: „dieser“ aus der Glut u. s. w. gebildete feine Leib, wie er der Träger der Organe, Ohr u. s. w. ist, bleibt „bis zum Eingange“, bis zur Erlösung vom Samsâra, wie sie die Folge der vollkommenen Erkenntnis ist, bestehen; „wegen der Aufzeigung des Samsâra“, wie sie in den Worten geschieht (Kâth. 5, 7):

„In einen Mutterschoß die einen eingeh'n,
 „Verkörpernd sich zu neuer Leiblichkeit,
 „In eine Pflanze müssen andre fahren,
 „Je nach dem Werk, je nach dem Schriftgebrauch.“

Denn sonst würde für jeden das bloße Sterben eine Vernichtung der Upâdhi's und ein definitiver Eingang in das Brahman sein; dann aber wäre der Gesetzeskanon zwecklos, | und ebenso der 1097
 Kanon des Wissens. Aber die Bindung hat ihren Grund in der falschen Erkenntnis, und kann daher nicht anders als durch die vollkommene Erkenntnis gelöst werden. Darum ist, trotz des Ursprunges aus ihm, dieser Eingang in das Seiende, ebenso wie der beim Tiefschlaf und Weltuntergang, ein solcher, bei welchem ein Samen übrig bleibt und fortbesteht.

9. sūkshmaṃ pramâna-taṣ ca, tathâ-upalabdheḥ

und zwar ein feines, dem Beweise nach [Çaṅkara liest: *parimânatas*, dem Umfange nach], weil man ihn als solchen ersieht.

Jenes Substrat der aus diesem Leibe auswandernden Seele, welches aus der mit den übrigen Elementen verbundenen Glut be-

steht, muß seiner Natur und seinem Umfange nach ein feines sein. Denn in dieser Weise wird seine Feinheit erschen aus den Schriftstellen, welche von dem Auszuge durch die Adern handeln, und andern; dabei beruht auf seiner Ausgedehntheit (*tanutvam*) die Möglichkeit seines Fortziehens, und auf seiner Subtilität (*svacchatvam*, eigentlich Durchsichtigkeit) beruht es, daß ihn kein Hindernis hemmt. Aus demselben Grunde wird er bei seinem Auszuge aus dem Leibe von den Umstehenden nicht wahrgenommen (vgl. Sūtram 2, 4, 7).

10. *na upamardena atah*

darum nicht durch Zerstörung.

Darum auch, wegen seiner Feinheit, kann, wenn der grobe Leib durch Brennen u. s. w. zerstört wird, der andere, der feine Leib, nicht mit zerstört werden.

11. *asya eva ca upapatter esha ushmā*

sein auch nur ist, wegen der Möglichkeit, jene Wärme.

Sein ist, d. h. dem feinen Leibe gehört auch jene Wärme, welche man bei Berührung des lebendigen Leibes empfindet. Dazu stimmt, 1098 daß im Zustande des Todes, während | der Leib noch besteht, und die Qualitäten des Leibes, Gestalt u. s. w., noch vorhanden sind, jene Wärme nicht mehr wahrgenommen wird, vielmehr nur so lange wahrgenommen wird, wie das Leben besteht. Hieraus folgt, daß jene Wärme durch etwas bedingt sein muß, welches von dem gewöhnlichen Leibe verschieden ist. Darum sagt die Schrift: „warm „ist er, solange er lebt, kalt wenn er stirbt“ (Çatap. br. 8, 7, 2, 11).

Sechstes Adhikaraṇam.

12. *'pratishedhād, iti cen? na! çīrīt'*

‘wegen der Verneinung, meint ihr? Nein! aus dem Verkörpernten.’

Aus der Bestimmung: „auch ist es nur diejenige Unsterblichkeit, bei der noch nicht verbrannt“ (Sūtram 4, 2, 7) ergibt sich.

dafs bei der absoluten Unsterblichkeit [des esoterisch Wissenden, von dem hier 4, 2, 12—16 episodisch gehandelt wird] ein Hingehen oder Ausziehen nicht möglich ist. Und die Meinung, dafs auch hierbei aus irgend einem Grunde der Auszug möglich sei, wird von der Schrift verneint in den Worten: „Nunmehr von dem „Nichtverlangenden. — Wer ohne Verlangen, frei von Verlangen, „gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist, dessen (*tasya*) „Lebensgeister ziehen nicht aus; sondern Brahman ist er und in „Brahman löst er sich auf“ (Bṛih. 4, 4, 6). — ‘Aber meint ihr ‘vielleicht wegen dieser, auf die höhere Wissenschaft bezüglichen, ‘Verneinung [des Auszuges], dafs die Lebensgeister des [esoterisch] ‘das höhere Brahman Wissenden gar nicht aus dem Leibe aus- ‘zögen, so müssen wir das denn doch bestreiten; denn jene Ver- ‘neinung des Auszuges der Lebensgeister verneint nur den Auszug ‘derselben aus der verkörperten Seele, nicht aber den aus ‘dem Körper; denn dies ergibt sich daraus, dafs in der Parallel- ‘stelle einer andern Çâkhâ [nämlich bei den Mâdhyandina’s] der ‘Ablativ steht, und es heifst: „aus ihm (*asmât*) ziehen die Lebens- ‘geister nicht aus“ (Çatap. br. 14, 7, 2, 8). Nämlich der nur eine ‘Beziehung im allgemeinen ausdrückende Genitiv (*tasya*) wird hier ‘durch den in der andern Çâkhâ sich findenden Ablativ (*asmât*) ‘zu einer speciellen Beziehung präcisirt, und der Ausdruck „aus ‘„ihm“ (*asmât*) mufs, | weil von ihr die Rede ist, auf die zum 1099 ‘Aufschwung und zur Seligkeit berufene Trägerin des Leibes be- ‘zogen werden, und nicht auf den Leib selbst, und der Sinn ist: ‘aus ihm, aus dem zum Auszuge sich rüstenden individuellen Selbst, ‘ziehen die Lebensgeister nicht aus, sondern sie bleiben mit dem- ‘selben verbunden. Da somit [auch der das vollkommene Wissen ‘Besitzende] mitsamt seinen Lebensgeistern auszieht, so gilt auch ‘für ihn der Auszug aus dem Leibe.’

Auf diese Annahme ist zu erwidern:

13. *spashṭo hi ekeshâm*

denn offenbar, nach einigen.

Es ist nicht wahr, dafs auch der Wissener des höheren Brahman aus dem Leibe ausziehe, weil sich die Verneinung nur auf einen Auszug [der Lebensorgane] aus der Trägerin des Leibes beziehe. Dafs sich vielmehr die Verneinung des Auszuges auf den Leib, der hier unter dem Ablativ zu verstehen ist, bezieht, ist offenbar nach dem, was einige Schulen erwähnen. Nämlich bei der Frage, die der Sohn des Ritabhâga stellt, ob, wenn der Mensch sterbe, aus ihm (*asmât*) die Lebensgeister auszögen oder nicht, heifst es: „nein! so sprach Yâjñavalkya“ (Bṛih. 3, 2, 11); und indem er sich

mit diesen Worten gegen die Behauptung eines Auszuges wendet. antwortet er auf das Bedenken, daß der Mensch doch, ohne Ausziehen der Lebensgeister, nicht sterben könne, mit den Worten: „sondern daselbst eben lösen sie sich auf“, und nachdem er sich für die Auflösung der Lebensgeister ausgesprochen hat, sagt er zur Bestätigung: „derselbige schwillt an, bläht sich auf; aufgebläht „liegt der Tote“ (Bṛih. 3, 2, 11). Hier wird gelehrt, daß in dem Augenblicke, wo [sonst] die Lebensgeister ausziehen, bei dem durch das Wort „derselbige“, Befasten, von dem die Rede ist, ein Aufblähen u. s. w. stattfindet. Dieses aber geht auf den Leib und
 1100 nicht auf die Seele als Trägerin des Leibes; | und wegen der Analogie damit muß man auch die Stelle: „aus ihm ziehen die Lebensgeister nicht aus, sondern eben daselbst lösen sie sich auf“, ebenso behandeln, und auch hier die Verneinung des Auszuges von dem unter dem Ablativ gemeinten Leibe verstehen, wenschon das. wovon hier die Rede, die Trägerin des Leibes ist; so hat man zu erklären, wo der Ablativ (*tasmāt*) steht. Wo aber der Genitiv (*asya*) steht, da wird der Auszug mit Beziehung auf den Wissenden verneint, so [hat man anzunehmen], da die fragliche Stelle jedenfalls den Zweck hat, den [vom Gegner] behaupteten Auszug zu verneinen; jene [gegnerische] Behauptung aber eines Auszuges, nicht aus der Trägerin des Leibes, sondern aus dem Leibe, wird nur dann wirklich verneint, wenn man dabei unter dem, woraus ausgezogen wird, den Leib versteht (*deha-apādānā eva sā praliśiddhā bhavati*). Hierzu kommt noch Folgendes; an der Stelle: „die Seele zieht aus, sei es durch das Auge, oder durch den „Schädel oder durch andere Körperteile; indem sie auszieht, zieht „das Leben mit aus; indem das Leben auszieht, ziehen alle Lebensorgane mit aus“ (Bṛih. 4, 4, 2), wurde in Bezug auf den Nichtwissenden ausführlich der Auszug und der Gang der Wanderung dargelegt und dies zusammengefaßt in den Worten: „so steht es „mit dem Verlangenden“ (Bṛih. 4, 4, 6); dann aber wird durch die Worte: „Nunmehr von dem Nichtverlangenden“ (Bṛih. 4, 4, 6) der Wissende besonders vorgenommen. Würde nun auch für ihn jener Auszug gelten, so wäre seine Gegenüberstellung (*vyavadeṣā*) unberechtigt. Somit muß man annehmen, daß von dem Nichtwissenden das Hingehen und Ausziehen, von dem Wissenden hingegen die Negation derselben gilt, | weil nur so seine Gegenüberstellung (lies: *vyavadeṣā*) einen Zweck hat. Auch kann bei dem Brahmanwischer, der zum Selbst des allgegenwärtigen Brahman geworden ist, und dessen Verlangen und Werke vernichtet sind, weder ein Auszug noch ein Hingehen mehr statthaben, weil kein Grund dazu vorhanden ist; und auch Schriftstellen wie: „dann hat „das Brahman er erreicht“ (Bṛih. 4, 4, 7) besagen, daß bei ihm kein Hingehen und Ausziehen mehr möglich ist.

14. *smāryate ca*
und auch die Smṛiti.

Und auch die Smṛiti erwähnt im Mahābhāratam dieses Nichtstattfinden eines Hingehens und Ausziehens (Mahābh. 12, 9657):

„Wer aller Wesen Selbst geworden,
„Völlig durchschauert die Natur,
„Des Pfad die Götter selbst verlieren,
„Verfolgend des Spurlosen Spur.“

— ‘Aber erwähnt die Smṛiti von dem Brahmanwissenden nicht auch ein Hingehen, wenn es heißt: „Es geschah einmal, daß Çuka, „der Sohn des Vyāsa, nach Erlösung trachtend, zur Sonnenscheibe „sich aufschwang; da wurde er von seinem Vater, dem er sich „genaht hatte, angerufen und antwortete: hier bin ich.“ — Doch nicht! nämlich diese Abstreifung des [wirklichen] Leibes zufolge einer Versetzung in verschiedene Gegenden findet durch die Kraft des Yoga (Seite 168) bei einem solchen statt, der noch mit einem [magischen] Leibe verbunden bleibt, wie sich aus der Erwähnung ergibt, daß jener von allen Wesen gesehen wurde; denn wenn einer [ganz] ohne Leib geht, so kann er nicht von allen Wesen gesehen werden. Dem entspricht auch der Schluss jener Stelle, wo es heißt:

„Als Çuka mit des Windes Flug
„So durch die Luft geflogen war,
„Ward er in seiner Übermacht
„Vor allen Wesen offenbar.“

| Somit ist für den das höchste Brahman Wissenden ein Hingehen 1102 oder Ausziehen unmöglich. Worauf sich aber die Schriftstellen, die von einem Hingehen reden, beziehen, das werden wir weiter unten erklären.

Siebentes Adhikaranam.

15. *tāni pare; tathā hi āha*

diese in dem Höchsten; denn so sagt sie.

Diese hingegen, d. h. die unter dem Worte Prāṇa befaßten Organe und Elementarteile des Wissers des höheren Brahman lösen sich in eben jenem höchsten Ātman auf; warum? „denn so sagt sie“,

nämlich die Schrift: „ebenso auch kommen jene sechzehn Teile des „Allschauenden, die zum Geiste ihren Gang nehmen, nachdem sie „in den Geist gelangt sind, zur Ruhe“ (Praçna 6, 5). — ‘Aber lehrt nicht eine andere Schriftstelle: „die fünfzehn Teile gehen in „die Elemente“ (Mund. 3, 2, 7) in Betreff des Wissenden, daß ‘seine Teile auch anders als in dem höchsten Ātman sich auflösen?’ — Doch nicht! denn jene Stelle drückt die populäre Anschauung aus, nach welcher die erdartigen u. s. w. Teile in die Erde u. s. w. als in ihren Ursprung zurückkehren; die andere Stelle hingegen lehrt für das Verständnis des Wissenden, daß an dem Wissener das höhere Brahman alles aus Teilen Bestehende in das Brahman eingeht, daher hier kein Fehler vorliegt.

Achtes Adhikaraṇam.

1103

16. avibhāgo vacantī

Ungeteiltheit, weil sie es sagt.

Es fragt sich, ob diese Auflösung der Teile des Wissenden so geschieht, daß, wie bei den andern, ein Rest übrig bleibt, oder aber ohne Rest? Falls jemand, wegen der Gleichartigkeit der Auflösung, auch bei dem Wissenden ein potentielles Fortbestehen annehmen sollte, so entgegnet der Lehrer, daß bei ihm vielmehr ein völliger Eingang in die Ungeteiltheit stattfindet; warum? „weil sie „es sagt;“ nämlich die Schrift, nachdem sie die Auflösung der Teile gelehrt hat, sagt: „ihre Namen und Gestalten zerrinnen und werden nur noch Geist genannt; der ist jener Unteilbare, Unsterbliche“ (Praçna 6, 5). Wenn nämlich die auf dem Nichtwissen beruhenden Teile durch das Wissen aufgelöst werden, so kann ein Rest derselben nicht weiter bestehen. Folglich tritt die völlige Ungeteiltheit ein.

Neuntes Adhikaraṇam.

17. *tad-oko-'gra-jvalanaṃ; tat-prakāṣita-dvāro vidyā-sāmarthyāt tac-chesha-gati-anusmṛiti-yogāc ca hārda-anugrihitāḥ ṣata-adhikayā*

Flammung der Spitze seiner Behausung; hierdurch zur Thüre geleuchtet, geht er, kraft des Wissens und behaftet mit Erinnerung an den von ihm befassten Weg, von dem im Herzen begnadigt auf der mehr-als-hundertsten.

Hiermit ist die episodische, das höhere Wissen betreffende Betrachtung (4, 2, 12—16) geschlossen, und der Lehrer wendet sich wieder der auf das niedere Wissen bezüglichen Betrachtung zu.

Es war gesagt worden, daß der Auszug für den Wissenden und den Nichtwissenden „bis zum Antritte des Weges“ der gleiche sei (Sūtram 4, 2, 7); dieser Antritt des Weges wird nunmehr von dem Lehrer beschrieben. | Bei ihm, d. h. bei dem individuellen 1104
 Ātman, wenn er sein aus der Rede u. s. w. bestehendes Bündel geschnürt hat und ausziehen will, wird an seiner Behausung, seiner Wohnung, nämlich dem Herzen — denn es heißt: „sie aber nimmt „diese Krafterelemente in sich auf und zieht sich zurück auf das „Herz“ (Bṛih. 4, 4, 1), — an diesem wird die Spitze flammend; nämlich dies geschieht, ehe von den Standorten des Auges u. s. w. aus der Auszug stattfindet, denn es heißt: „alsdann wird die Spitze „des Herzens leuchtend; aus dieser, nachdem sie leuchtend geworden, zieht selbige Seele aus, sei es durch das Auge oder durch „andere Körperteile“ (Bṛih. 4, 4, 2). — Findet nun dieser Auszug für den Wissenden und Nichtwissenden ohne nähere Bestimmungen statt, oder besteht für den Wissenden dabei noch eine specielle Bestimmung? Bei dieser Frage könnte man denken, 'daß, weil die Schrift keinen Unterschied angebe, keine nähere Bestimmung 'vorliege.' — Hierauf erklärt der Lehrer: gleich sind noch für den Wissenden und Nichtwissenden das Leuchtendwerden der Spitze des Herzens und die dadurch bedingte Erhellung seiner Ausgangspforte; dann aber zieht der Wissende durch den Kopf aus, die übrigen hingegen durch andere Stellen des Körpers; warum? „kraft „des Wissens“. Wenn nämlich der Wissende ebenso gut wie die übrigen durch jeden beliebigen Körperteil ausziehen könnte, so würde er auch keiner höheren Welt teilhaftig werden, und sein

Wissen würde nutzlos sein; — „und behaftet mit Erinnerung an „den von ihm befaßten Weg“; vom Wissen nämlich wird dieser Weg durch die Kopfader befaßt, und ist, wie er in den verschiedenen Lehren dargelegt wird, fleißig zu treiben; denn nur wer ihm eifrig obliegt, darf hoffen, auf denselben zu gelangen. Sodann geschieht es weiter, daß der Wissende, von dem im Herzen
 1105 wohnenden und von ihm vershrten Brahman | begnadigt und in dessen Wesen umgewandelt, durch die im Kopfe verlaufende, „mehr- „als-hundertste“, ein Hundert übersteigende, d. h. hundert und erste Ader auszieht, die andern hingegen durch andere. Denn so heißt es in der Lehre von dem im Herzen wohnenden Brahman (Chänd. 8, 6, 6, vgl. Kāth. 6, 16):

„Hundert und eine sind des Herzens Adern,
 „Von diesen leitet eine nach dem Haupte,
 „Unsterblichkeit erreicht, wer durch sie aufsteigt,
 „Nach allen Seiten Ausgang sind die andern.“

Zehntes Adhikaranam.

18. raçmi-anusāri

dem Strahle nachgehend.

An der Stelle: „in dieser Brahmanstadt ist ein Haus, eine kleine „Lotosblume“ u. s. w., wird die Lehre von dem Brahman im Herzen ausgedrückt durch die Worte: „inwendig darinnen ist ein kleiner „Raum“ (Chänd. 8, 1, 1). Mit Bezug darauf heißt es: „was aber „diese Adern des Herzens sind“ u. s. w. (Chänd. 8, 6, 1), wobei die Verbindung der Adern und der Strahlen des Näheren beschrieben wird; dann aber heißt es weiter: „wenn er nun aus diesem Leibe „auszieht, so steigt er auf diesen Strahlen empor“ (Chänd. 8, 6, 5). Hieraus ergibt sich, daß derjenige, welcher durch die hundert und erste Ader auszieht, dabei „dem Strahle nachgeht“.

Findet nun dieses „Nachgehen dem Strahle“ eben wohl statt, wenn einer bei Tage und in der Nacht stirbt, oder-nur bei Tage? — |
 1106 Da die Schrift so redet, daß sie dabei einen Unterschied nicht macht, so wird hier vorweg acceptiert, daß er in beiden Fällen eben wohl dem Strahle nachgehen kann.

19. *niçi na, iti cen? nu! sambandhasya yâvad-deha-
bhâvitât; darçayati ca*

in der Nacht nicht, meint ihr? Nein! weil die Verbindung so lange wie der Leib besteht; auch lehrt sie es.

Die Verbindung zwischen den Adern und den Strahlen besteht bei Tage, daher man meinen könnte, 'nur wer bei Tage sterbe, könne dem Strahle nachgehen, wer bei Nacht sterbe hingegen nicht, weil dann die Verbindung zwischen Adern und Strahl 'unterbrochen sei.' — Aber dem ist nicht so, denn die Verbindung zwischen Adern und Strahl besteht „so lange wie der Leib“. Nämlich das ganze Bestehen des Leibes hindurch beharrt diese Kommunikation zwischen den Körpergefäßen und den Sonnenstrahlen. Dies lehrt das Schriftwort: „von jener Sonne spannen sie sich aus und schlüpfen in diese Adern; von diesen Adern spannen sie sich aus und schlüpfen in jene Sonne“ (Chând. 8, 6, 2). Dafs übrigens diese Strahlen auch in der Nacht fortbestehen, kann man zur Sommerzeit wahrnehmen, nämlich an der Hitze u. s. w., welche ihre Wirkung sind; in den Nächten der andern Jahreszeiten sind sie nicht so gut bemerkbar, weil ihrer wenigere sind, ähnlich wie an trüben Tagen der kalten Jahreszeit. „Auch lehrt dies“ die Schrift, wenn sie bestimmt, dafs es auch in der Nacht Tag sei (vgl. Chând. 8, 4, 2). Könnte nämlich der in der Nacht Verstorbene, auch ohne dem Strahle nachzugehen, emporsteigen, | so würde das Nachgehen dem Strahle überhaupt zwecklos sein. Denn es steht nichts zu lesen von einem Unterschiede, als wenn der bei Tage Sterbende mit Hilfe der Strahlen emporsteige, der bei Nacht Sterbende hingegen ohne ihre Hilfe. Oder soll man annehmen, dafs selbst der Wissende, blofs wegen des Misgeschickes, dafs er bei Nacht stirbt, gar nicht emporsteige? Dann würde die Frucht des Wissens nur eventuell eintreten, und es würde mit ihm nicht voranzukommen sein, da die Zeit des Todes unbestimmbar ist. Oder soll man annehmen, dafs der bei Nacht Verscheidende den Anbruch des Tages abwarte? Da könnte es geschehen, dafs bei Anbruch des Tages der Leib, welcher mit den Strahlen sich verbunden sollte, gar nicht mehr da wäre, indem man ihn bereits verbrannt hätte. Und auch die Schriftstelle: „schnell wie man den „Geist darauf richtet, geht er zur Sonne“ (Chând. 8, 6, 5) beweist, dafs ein Abwarten nicht anzunehmen ist. Somit findet das Nachgehen dem Strahle ohne Unterschied bei Tage und bei Nacht statt.

*Elftes Adhikaranam.*20. *ataç ca ayane 'pi dakshine*

darum auch, wenn der [Sonnen-] Gang südwärts.

Darum auch, weil ein Warten nicht anzunehmen ist, weil die Frucht des Wissens nicht eventuell ist, und weil die Zeit des Todes sich nicht bestimmen läßt, muß der Wissende die Frucht des Wissens auch dann erlangen, wenn er bei Rechtsläufigkeit der Sonne [bei abnehmenden Tagen] stirbt. Sollte aber jemand meinen, 'weil das Sterben bei Linksläufigkeit für glücklicher gilt, weil Bhīshma dasselbe abwartete (Mahābh. 6, 5672), und weil auch die Schrift sage: „aus der lichten Hälfte des Monats in die sechs „Monate, wo die Sonne nordwärts zieht“ (Chānd. 5, 10, 1), deswegen müsse man auf die Linksläufigkeit der Sonne Wert legen,'
 1108 so wird dieses Bedenken | durch das vorliegende Sūtram niedergeschlagen. Nämlich für glücklicher gilt jenes nur unter den Nichtwissenden; wenn aber Bhīshma die Linksläufigkeit abwartete, so geschah es aus Achtung für diese herkömmliche Meinung und um ins Licht zu stellen, daß er durch die Gnade seines Vaters sterben durfte wann es ihm beliebte. Was aber den Sinn jener Schriftstelle betrifft, so wird ihn der Lehrer bei den Worten: „Wegführer, weil des ein Zeichen“ (Sūtram 4, 3, 4) auslegen. — 'Aber die Smṛiti sagt doch (Bhag. G. 8, 23):

„Die Zeit, in der der Yogin scheidet
 „Auf Wiederkehr und nicht auf Wiederkehr,
 „Die will ich dir, o Fürst, verkünden.“

'Hier wird die Sache besonders vorgenommen und dabei von 'der Smṛiti bestimmt, daß das Hinscheiden am Tage u. s. w. der 'Nichtwiederkehr diene. Wie kann also der, welcher des Nachts 'oder bei Rechtsläufigkeit der Sonne stirbt, hingehen auf Nicht-'wiederkehr?' — Wir erwidern:

21. *yoginah prati ca smaryate, smārte ca etc*

die Yoga-Anhänger betreffend redet die Smṛiti, auch sind beide nur traditionell.

Diese Sonderbestimmung, daß die Zeit des Tages u. s. w. für die Nichtwiederkehr maßgebend sei, wird von der Smṛiti nur in

Bezug auf die Anhänger des Yoga gegeben; übrigens aber sind beide, der Yoga wie das Sâṅkhyam, nur traditionell, nicht offenbarungsartig. Also wegen der Verschiedenheit dessen, für den sie gültig und wegen der besonderen Art der Autorität kann jene Sonderbestimmung der Smṛiti über die Zeiten in einer schriftmäßigen Lehre nicht angenommen werden. — 'Aber wenn die Smṛiti sagt (Bhag. G. 8, 24. 25): |

„Feuer, Licht, Tag, und helle Monatshälfte,
 „Und die sechs Monate des Nordwärtsgehens; —
 „Der Rauch, die Nacht, die dunkle Monatshälfte,
 „Und die sechs Monate des Südwärtsgehens“,

1109

'so werden doch hier die schriftmäßigen Wege, der Götterweg und 'der Väterweg, auch von der Smṛiti anerkannt.' — Wir erwidern: unsere Widerlegung bezieht sich nur auf jenen Widerspruch, daß die Smṛiti in den Worten: „die Zeit will ich dir verkünden“ (Bhag. G. 8, 29) bestimmte Zeiten festsetzt. Insofern hingegen auch in dieser Smṛitistelle unter dem Feuer u. s. w. die Gottheiten als Wegführer zu verstehen sind, liegt ein Widerspruch überhaupt nicht vor.

No lautet in dem Kommentare, zur erlauchten *Çāṅkhyamimāṅsā*, dem Werke des verhrangswürdigen Râṅha des erlauchten *Çāṅkhyas*, im vierten *Adhyāya* der zweite *Pāda*.

Des vierten Adhyāya

DRITTER PĀDA.

Om! Verehrung dem höchsten Ātman!

Erstes Adhikaraṇam.

1110

1. *arcir-ādīnā, tat-prathiteh*

durch die Flamme u. s. w., wegen ihrer Viel-
verbreitung.

Wir zeigten, daß der Auszug bis zum Antritte des Weges der gleiche ist. Was aber nun den Weg betrifft, so wird er in den verschiedenen Texten verschiedenartig angegeben. Die eine Schriftstelle, welche die Verbindung der Adern mit dem Strahle lehrt, sagt: „dann steigt er auf diesen empor“ (Chând. 8, 6, 5). Eine andere macht den Anfang mit der Flamme: „sie gehen ein in die „Flamme, aus der Flamme in den Tag“ (Chând. 5, 10, 1). Eine andere sagt: „indem er diesen Götterweg betritt, gelangt er zur „Feuerwelt“ (Kaush. 1, 3). Wieder eine andere sagt: „fürwahr, wenn „der Mensch aus dieser Welt dahinscheidet, so gelangt er zu dem „Winde“ (Bṛih. 5, 10, 1). Und noch eine andere: „sie gehen staublos durch der Sonne Pforten“ (Muṇḍ. 1, 2, 11). Hier erhebt sich die Frage, ob diese Wege von einander verschieden sind, oder ob es nur ein Weg mit mancherlei Bestimmungen ist. — Angenommen also, 'dieses seien verschiedene Wege, weil sie in verschiedenen Ab-

1111 'schnitten vorkommen | und zu verschiedenen Verehrungen gehören. 'Auch würde die Behauptung: „Dann steigt er auf diesen Strahlen

„empor“ (Chând. 8, 6, 5), durch ein Hervorziehen der „Flamme“ „u. s. w. widersprechend werden; und auch die Behauptung der „Geschwindigkeit: „schnell wie man den Geist darauf richtet, geht „er zur Sonne“ (Chând. 8, 6, 5), könnte nicht dabei bestehen. Folglich sind diese Wege von einander verschieden.“ — Auf diese Behauptung erwidern wir: „durch die Flamme u. s. w.“, d. h. wir behaupten, daß jeder, der zu dem Brahman gelangen will, durch die Flamme u. s. w. als Weg zu ihm gehen muß; warum? „wegen „ihrer Vielverbreitung“; nämlich dieser Weg ist vielverbreitet als der aller Wissenden. Denn so heißt es z. B. in dem Abschnitt von der Fünffeuerlehre: „und jene dort, welche im Walde Glauben „und Wahrheit üben“ (Brih. 6, 2, 15); hier wird auch für die, welche einer andern Wissenschaft sich befleißigen, die Flamme u. s. w. als Weg vorgeschrieben. — ‘Das möchte gelten für diejenigen Lehren, in welchen überhaupt kein Weg vorkommt; für diese mag ‘man jenen Weg durch die Flamme u. s. w. annehmen; wo aber ein ‘anderer und wieder anderer Weg vorkommt, wie kann man da ‘an dem Wege durch die Flamme u. s. w. festhalten wollen?’ — Wir erwidern: das möchte richtig sein, wenn diese Wege von einander gänzlich verschieden wären; wir behaupten aber vielmehr, daß es nur ein Weg mit mancherlei Bestimmungen ist, welcher zur Brahmanwelt hinführt, und daß derselbe bald durch die eine, bald durch die andere seiner Bestimmungen gekennzeichnet wird. Da nämlich die Richtung überall als die nämliche anerkannt wird, so müssen sich diese Verschiedenheiten zu einander verhalten wie die Bestimmungen und das dadurch Bestimmte, und so wie man, auch wo die Abschnitte verschiedene sind, wofern nur in ihnen eine Einheit der Lehre vorliegt, die verschiedenen Bestimmungen derselben zusammenzufassen hat, so muß man auch die Bestimmungen des Weges zusammenfassen. | Aber gesetzt selbst, die Lehren darüber 1112 wären verschieden, so müßte doch, weil über die Richtung des Weges Übereinstimmung herrscht, und weil das Ziel des Weges das nämliche ist, die Einheit des Weges angenommen werden. Denn die Schrift sagt: „dort, in der Brahmanwelt, bewohnen sie die „höchsten Fernen“ (Brih. 6, 2, 15); — „darin wohnt er ewige Jahre“, (Brih. 5, 10, 1); — „was der Sieg des Brahman ist und seine Ausbreitung, diesen Sieg sieget er und in dieser Ausbreitung breitet „er sich aus“ (Kaush. 1, 7); — „darum derjenige, welcher diese „Brahmanwelt durch das Leben als Brahmanenschüler findet“ (Chând. 8, 4, 3); — hier wird überall eine und dieselbe Frucht, nämlich die Erlangung der Brahmanwelt in Aussicht gestellt. Wenn aber behauptet wurde, daß die Bestimmung „auf diesen Strahlen steigt „er empor“ (Chând. 8, 6, 5) bei Annahme der Flamme u. s. w. nicht bestehen könne, so ist das nicht richtig, weil die Stelle die Erlangung der Strahlen nur als das Hauptsächlichste betrachtet wissen will. Denn der eine Satz kann doch nicht die Erlangung der

Strahlen lehren und zugleich die Flamme u. s. w. ausschließen. Es ist also so aufzufassen, daß hier nur gerade die Verbindung mit den Strahlen hervorgehoben werden soll. Die Stelle von der Schnelligkeit aber kann auch mit der Annahme der Flamme u. s. w. sehr wohl zusammen bestehen, weil sie nur über die Geschwindigkeit sich ausspricht und besagt, daß der Weg dorthin nur einen Augenblick dauert. Auch die Schriftstelle, welche durch die Worte: „aber auf keinem dieser beiden Wege befindlich“ (Chänd. 5, 10, 8) für diejenigen, welche beide Wege verfehlen, den übeln „dritten „Ort“ in Aussicht stellt, beweist damit, daß sie außer dem Väterwege nur noch allein den Götterweg, wie er durch die Stationen der Flamme u. s. w. geht, proklamiert. Nur werden in der Stelle von der Flamme u. s. w. mehr Stationen, an andern Stellen hingegen weniger genannt, wobei es richtig ist, die wenigeren nach Maßgabe der mehrerern zu interpretieren; und auch in diesem Sinne sagt das Sūtram: „durch die Flamme u. s. w., wegen ihrer Viel-, verbreitung.“

Zweites Adhikaraṇam.

1113

2. vāyur abhād, aviṣeṣa-ṛiṣeṣābhyaṃ

zum Winde vom Jahre aus, wegen der Nichtbestimmung und der Bestimmung.

Aber auf welche besondere Art muß die Ineinanderschiebung der verschiedenen Wege geschehen, damit sie sich als zu Bestimmendes und seine Bestimmungen verhalten? Zu diesem Zwecke werden sie von dem gutherzigen Lehrer zusammengeflochten. — Bei den Kaushītakin's wird der Götterweg folgendermaßen angegeben: „wenn er diesen Götterweg betritt, so gelangt er zur Feuer-Welt, „zur Wind-Welt, zur Varuna-Welt, zur Indra-Welt, zur Prajāpati-Welt, zur Brahman-Welt“ (Kausb. 1, 3). Was nun zunächst die Flamme und die Feuerwelt betrifft, so besagen beide ein Brennen, daher sie dieselbe Sache bedeuten, und hier die Reihenfolge der Einschlebung nicht in Frage kommt. — ‘Aber an welcher Stelle ist ‘der Wind, welcher bei dem Wege durch die Flamme u. s. w. nicht ‘vorkommt, einzuschleben?’ — Wir antworten; wenn es heißt: „diese gehen ein in die Flamme, aus der Flamme in den Tag, aus „dem Tage in die lichte Hälfte des Monats, aus der lichten Hälfte „des Monats in die sechs Monate, wo die Sonne nordwärts zieht, „aus den Monaten in das Jahr, aus dem Jahre in die Sonne“ (Chänd. 5. 10, 1), so muß man annehmen, daß sie jenseits des Jahres

und diessseits der Sonne in den Wind eingehen; warum? „wegen „der Nichtbestimmung und Bestimmung“. Nämlich in der Stelle „zur Windwelt“ (Kaush. 1, 3) wird der Wind ohne Bestimmung vorgeführt; die nähere Bestimmung aber findet sich an einer andern Stelle, wo es heisst: „fürwahr, wenn der Mensch aus dieser „Welt | dahinscheidet, so gelangt er zum Winde; dieser thut sich 1114 „ihm daselbst auf so weit, wie die Öffnung eines Wagenrades ist; „durch diese steigt er empor und gelangt zur Sonne“ (Bṛih. 5, 10, 1). Aus dieser Bestimmung, daß der Wind vor der Sonne komme, ergibt sich, daß der Wind zwischen das Jahr und die Sonne eingeschoben werden muß. — ‘Aber warum schiefst man nicht eben-‘so aus der Bestimmung, daß der Wind nach dem Feuer komme, (‘Kaush. 1, 3), der Wind müsse nach der Flamme eingeschoben werden?’ — Darauf ist zu erwidern, daß hierüber keine Bestimmung vorliegt. — ‘Aber es wurde doch auf die Stelle hingewiesen: „wenn „er diesen Götterweg betritt, so gelangt er zur Feuerwelt, zur „Windwelt“ (Kaush. 1, 3)!’ — Wir entgegnen: hier ist bloß eine Aussage über das Früher und Später zu finden, ein Zeugnis über die Reihenfolge aber liegt nicht darin; denn es kommt dabei nur darauf an, gewisse Hauptpunkte namhaft zu machen, zu welchen der Em- porsteigende nach und nach gelangt. In der andern Stelle hingegen, nach welcher die Seele durch die vom Winde dargebotene Öffnung in der Größe eines Wagenrades „emporsteigt und dadurch „zur Sonne gelangt“, liegt eine Reihenfolge vor. Darum hat es mit dem Sûtraworte: „wegen der Nichtbestimmung und Bestimmung“ seine Richtigkeit. Wenn hingegen die Vâjasaneyin’s sagen: „aus „den Monaten in die Götterwelt, aus der Götterwelt in die Sonne“ (Bṛih. 6, 2, 15), so müssen die Seelen, um jene Unmittelbarkeit des Überganges [aus dem Winde] in die Sonne zu wahren, aus der Götterwelt in den Wind gehen; daß sie hingegen aus dem Jahre in den Wind gehen, wurde aus der Chândogyastelle entnommen. Nun fehlt im Chândogyam und im Vâjasaneyakam, dort die Götter- welt und hier das Jahr, | da aber beide Schriftstellen glaubwürdig 1115 sind, so muß man beide mit einander verflechten, wobei, wegen seiner Verbindung mit den Monaten, zuerst das Jahr und dann die Götterwelt anzusetzen ist. [Die Reihenfolge ist also: Jahr (Chând.), — Götterwelt (Bṛih.), — Windwelt (Kaush.), — Sonne (Chând.)].

*Drittes Adhikaraṇam.**3. tadīto 'dhi Varuṇaḥ, sambandhāt*

über dem Blitze Varuna, wegen des Zusammenhanges.

Wenn es weiter heisst: „aus der Sonne in den Mond, aus dem „Monde in den Blitz“ (Chând. 5, 10, 2), so ist hier oberhalb des Blitzes Varuṇa, d. h. die Varuṇa-Welt“ (aus Kaush. 1, 3) anzuschliessen, weil zwischen dem Blitze und Varuṇa ein „Zusammenhang“ besteht. Denn ein Brāhmaṇam sagt: „denn wenn die mächtigen Blitze unter heftigem Getöse des Donners aus dem Bauche der Wolken hervorspringen, dann strömen die Wasser herab; es blitzt, es donnert und wird dann regnen“; der Oberherr der Wasser aber ist Varuṇa, wie dies aus der Schrift und Smṛiti her bekannt ist. Auf Varuṇa folgen sodann Indra und Prajāpati, weil kein anderer Platz für sie ist, und weil sie [hinter ihm] erwähnt werden. Und auch darum schon müssen Varuṇa und die folgenden zuletzt kommen, weil sie den Charakter eines Nachtrages haben, ohne dass ihnen doch ein besonderer Platz angewiesen wäre, und weil der Weg, welcher mit der Flamme anfing, bis zum Blitze hinführte.

*Viertes Adhikaraṇam.**4. ativāhikās, tal-liṅgāt*

Wegführer, weil des ein Zeichen.

In Betreff dieser aller, der Flamme u. s. w., erhebt sich der Zweifel, ob dieselben Wegzeichen oder Genussstätten oder Wegführer für die Gehenden sind. — Man könnte annehmen, dass die Flammen u. s. w. bloße Merkzeichen des Weges sind, weil auf solche eine derartige Belehrung sich zu richten pflegt. Wie nämlich im gewöhnlichen Leben einer, der in ein Dorf oder eine Stadt reisen will; sich belehren lässt, — von hier mußt du auf den Berg dort gehen, dann kommst du zu einem Feigenbaume, dann zu dem Flusse, darauf zu dem Dorfe oder der Stadt, so sagt auch hier die Schrift: „aus der Flamme in den Tag, aus dem Tage in die lichte Hälfte des Monats“ (Chând. 5, 10, 1). — Oder man könnte annehmen, dass darunter Stätten des Genusses zu verstehen seien, weil dem Feuer u. s. w. das Wort „Welt“ angehängt wurde,

in der Stelle: „er gelangt zur Feuerwelt“ u. s. w. (Kausb. 1, 3); ‘das Wort Welt aber wird gebraucht, um Genusstätten der Seele zu bezeichnen, z. B. in den Ausdrücken: die Menschenwelt, Väterwelt, Götterwelt; auch sagt in diesem Sinne ein Brâhmanam: „an Tag und Nacht, an diesen Welten bleiben sie haften“ (Çatap. br. 10, 2, 6, 8). Darum sind die Flamme u. s. w. keine Wegführer. Und auch wegen ihrer Ungeistigkeit eignen sie sich nicht zu Wegführern; denn erfahrungsmäßig sind es geistige Wesen, nämlich vom Könige angestellte Männer, welche auf den schwer zugänglichen Wegen die Reisenden zu führen haben.’ — Auf diese Annahme erwidern wir: es müssen doch Wegführer sein; | warum? 1117 „weil des ein Zeichen“. Denn wenn es heißt: „aus dem Monde in den Blitz; daselbst ist ein Mann, der ist nicht wie ein Mensch, der führt sie zu Brahman“ (Chând. 5, 10, 2), so wird hier vorausgesetzt, daß sie Wegführer sind. Beruft ihr euch auf die Regel, daß der Sinn nicht weiter greifen dürfe als die Worte (*yâvad-vacanam vâcanikam*), und daß daher jene Bezeichnung [„ein Mann, der ist nicht wie ein Mensch“] auf jenes eine Objekt beschränkt ‘bleiben müsse’, so bestreiten wir das, weil diese Bestimmung nur den Zweck hat, eine möglicherweise angenommene Menschenähnlichkeit auszuschließen. Nur dann aber, wenn unter der Flamme u. s. w. pfadführende Geister von menschenähnlicher Art verstanden werden, ist, um dieses auszuschließen, die nähere Bestimmung, daß der eine Geist nicht wie ein Mensch sei, am Platze. —

‘Aber ein bloßes Zeichen, wo keine Regel vorhanden ist, ist doch ‘nicht beweiskräftig!’ — Das macht nichts aus [sagt der Lehrer].

5. ubhaya-vyâmohât tat-siddheh

weil wegen Besinnungslosigkeit beider dies erweislich.

Diejenigen, welche den Weg der Flamme u. s. w. betreten, sind ohne Leib, und die Schar ihrer Organe ist zusammengeballt, daher dieselben nicht Herr ihrer selbst sind. Ebenso wenig aber sind, wegen ihrer Ungeistigkeit, die Flamme u. s. w. Herr ihrer selbst. Daher muß man annehmen, daß es die besonderen, die Flamme u. s. w. vertretenden (p. 725, 10) geistigen Gottheiten sind, welche hier mit der Wegführerschaft betraut werden. Dann auch in der Erfahrung zeigt sich, wie Trunkene, Geistgestörte u. s. w., indem die Schar ihrer Organe zusammengeballt ist, von andern auf dem Wege geleitet werden müssen. Auch deswegen können nicht bloße Wegzeichen verstanden werden, weil die Flamme u. s. w. nicht beständig vorhanden sind. Denn wenn einer in der Nacht stirbt, so kann er in den natürlichen Tag nicht eingehen, da ein Abwarten, wie wir oben sahen, nicht zulässig ist. Denkt man aber an die

Götter, welche beständig vorhanden sind, so fällt jenes Bedenken
 1118 weg. | Auch schickt es sich wohl, die Götter als Flamme u. s. w.
 zu bezeichnen, weil sie die Flamme u. s. w. [kosmologisch] vertreten.
 • Auch der Ausdruck: „aus der Flamme in den Tag“ u. s. w. (Chänd.
 5, 10, 1) stimmt zu der Annahme, daß es Wegführer sind; nämlich
 die Flamme ist die Ursache, durch welche sie in den Tag, der
 Tag die Ursache, durch welche sie in die lichte Monathälfte ge-
 langen. Und auch bei den in der Erfahrung vorkommenden Weg-
 führern finden sich ja derartige Anführungen, z. B. wenn man
 sagt: von hier mußt du zu Balavarman, von diesem zu Ja-
 yasiṅha, von diesem zum Kṛishṇagupta gehen. Hierzu kommt,
 daß zu Eingang in den Worten: „sie gehen ein in die Flamme“
 (Chänd. 5, 10, 1) nur eine Verbindung, nicht aber die besondere
 Art dieser Verbindung gelehrt wurde; am Schlusse hingegen wird
 in den Worten: „der führet sie zu Brahman“ (Chänd. 5, 10, 2) diese
 Verbindung als die zwischen dem Wegführer und dem Geführten
 näher bezeichnet, daher diese auch für den Anfang gültig ist.
 Weil eben ferner bei dem Gehenden die Schar der Organe zusammen-
 geballt ist, ist auf diesen Durchgängen ein Genießen nicht möglich:
 das Wort „Welt“ aber konnte gebraucht werden, auch wenn die
 Gehenden dort nicht genießen, indem jene Orte für andere, die sie
 als Welten bewohnen, Stätten des Genusses sein können. Die Sache
 ist also dahin zu verstehen, daß die Seele, in der von Agni be-
 herrschten Welt angelangt, von Agni hindurchgeleitet wird, und,
 in der von Vāyu beherrschten Welt angelangt, von Vāyu. — ‘Aber
 ‘wie kann man, wenn es Wegführer sein sollen, dieses auch von
 ‘Varuṇa u. s. w. verstehen? Nämlich n^o h dem Blitze wurden ja
 ‘noch Varuṇa u. s. w. erwähnt, während doch andererseits die Schrift
 ‘lehrt, daß die Seelen schon vom Blitze aus bis zu der Ankunft
 ‘bei Brahman hin von dem Geiste, der nicht wie ein Mensch ist
 ‘geleitet werden?’ — Darauf lautet die Antwort:

1119

6. *vaidyutena eva tatas, tac-chruteḥ*

nur von dem Blitzfolgenden weiterhin, weil so die
 Schrift.

Weiterhin, nachdem sie in den Blitz eingegangen sind, werden
 sie nur von dem sogleich auf den Blitz folgenden Geiste, der nicht
 ist wie ein Mensch, durch die Welten des Varuṇa u. s. w. hindurch
 in die Brahmanwelt geführt, indem eine Schriftstelle sagt, daß
 sie, „in den Blitz gelangt, von einem Geiste, der nicht ist wie ein
 „Mensch, zur Brahmanwelt geführt werden“ (Bṛih. 6, 2, 15). Was
 aber den Varuṇa u. s. w. betrifft, so muß man annehmen, daß
 dieselben irgendwie durch ungehindertes Durchlassen oder durch

ein Geben des Geleites ihre Gnade bezeigen. Somit ist es richtig, daß unter der Flamme u. s. w. die pfadleitenden Gottheiten zu verstehen sind.

Fünftes Adhikaraṇam.

7. *kāryaṃ, Bādari, asya gati-upapattēh*

zu dem erschaffenen, Bādari, weil zu ihm hinzugehen möglich.

Bei den Worten: „der führet sie zu Brahman“ (Chând. 5, 10, 2) erhebt sich die Frage, ob er sie zu dem erschaffenen, niederen Brahman führt, oder aber zu dem höheren, unerschaffenen, eigentlichen Brahman. Woher diese Frage? wegen der Anwendung des Wortes „Brahman“, und wegen der Schriftstelle von dem Hingehen. — Hierbei vertritt der Lehrer Bādari die Auffassung, daß jener Geist, welcher nicht ist wie ein Mensch, die Seele nur hinführe zu dem erschaffenen, attributhaften, niederen Brahman; warum? „weil zu ihm hinzugehen möglich“; nämlich nur zu diesem erschaffenen Brahman ist ein Hingehen möglich, weil dasselbe räumlich ist; in Betreff des höheren Brahman hingegen kann von keinem Hingehenden | oder Ziel des Ganges oder Hingango die Rede sein, weil dieses Brahman allgegenwärtig und das innere Selbst der Hingehenden ist. 1120

8. *viçeshitatvâc ca*

und weil es specialisiert wird.

„Der führet sie zu den Brahmanwelten; dort in den Brahman-„welten bewohnen sie die höchsten Fernen“ (Bṛih. 6, 2, 15); aus der Art, wie mit diesen Worten in einer andern Schriftstelle das Hingehen specialisiert wird, folgt, daß es sich nur auf das erschaffene Brahman beziehen kann. Denn die Specialisierung durch einen Plural paßt auf das höchste Brahman nicht, während bei dem erschaffenen Brahman wegen der möglichen Vielheit seiner Zustände der Plural am Platze ist. Auch der Schriftausdruck „Welt“ kann in unmittelbarem Sinne nur einen zum Erschaffenen gehörigen und einen Eingang zu sich ermöglichenden Ort des Genusses bedeuten und nur in uneigentlichem Sinne ist er an andern [zur höhern Wissenschaft gehörigen] Stellen zu nehmen, wenn es z. B. heißt: „er dessen

„Welt das Brahman ist“ (Br̥h. 4, 4, 23; vgl. p. 256, S. 151). Auch die Unterscheidung dessen, wosu man berufen wird, von dem, welcher berufen wird, paßt auf das höchste Brahman nicht. Somit geschieht jenes Hinführen nur zu dem erschaffenen Brahman. — ‘Aber auf etwas Erschaffenes kann doch das Wort Brahman nicht ‘angewendet werden, da ja, wie wir gezeigt haben, das Brahman ‘die Ursache für die Entstehung u. s. w. der gesamten Welt ist!’ — Darauf ist zu erwidern:

9. *sāṃipydt tu tad-vyapadeçah*

wegen der Nahestehung vielmehr die Bezeichnung als dieses.

1121 | Das Wort „vielmehr“ dient, den Zweifel zu beseitigen. Weil es dem höheren Brahman „nahe steht“, deswegen kann auch von dem niederen Brahman das Wort „Brahman“ ohne Widerspruch gebraucht werden. Denn wenn man das höhere Brahman durch Verbindung mit reinen Upādhi's mit diesen oder jenen Qualitäten der erschaffenen Welt, z. B. „Geist ist sein Stoff“ (Chänd. 3, 14, 2) u. s. w. zum Zwecke der Verehrung ausstattet, so ist dieses das niedere Brahman. — ‘Aber wenn man an das erschaffene Brahman ‘denkt, so wird doch das Schriftwort, daß aus ihm keine Wiederkehr mehr statthabe, angetastet (*labhyate*); denn außer dem höchsten Brahman läßt sich von nichts anderem die Ewigkeit behaupten. ‘Nun lehrt die Schrift von denen, welche auf dem Götterwege empörsteigen, daß sie nicht wiederkehren; denn es heißt: „die den „gehen, für die ist zu diesem irdischen Strudel keine Wiederkehr“ (Chänd. 4, 15, 6); — „für sie ist hierher keine Rückkehr“ (Br̥h. ‘6, 2, 15 M.); — „Unsterblichkeit erlangt, wer auf ihr aufsteigt“ (Chänd. 8, 6, 6).’ — Darauf erwidern wir:

10. *kārya-atyaye tad-adhyakṣeṇa saha atah-param, abhidhāt*

bei Vergang der erschaffenen [Brahmanwelt] mitsamt ihrem Aufseher in das von ihr aus Höhere, wegen der Aussage.

Wenn der Untergang der erschaffenen Brahmanwelt nahe bevorsteht, dann erst gehen dieselben, nachdem ihnen in der Brahmanwelt die vollkommene Erkenntnis zu Teil geworden ist, mitsamt

ihrem Aufseher, Hiranyagarbha „in das von ihr aus Höhere,“ d. h. in jenes absolut Reine, in „den höchsten Schritt des Vishnu“ ein. Dieses ist die Stufenerlösung (*kramamukti*), welche man wegen der Aussagen der eine Nichtwiederkehr behauptenden Schriftstellen annehmen muß. Denn so geradezu ist auf dem Wege des Hingehens eine Erlangung des Höchsten, wie wir bewiesen haben, nicht möglich.

11. *smṛiteṣ ca*

auch wegen der Smṛiti.

Und auch die Smṛiti erkennt dies an, wenn sie sagt (vgl. p. 917, 1):

„Nachdem der Welt Auflösung ist gekommen, 1122
 „Und Gottes auch, dann gehen, im Verein
 „Mit ihm, das Selbſt erlangend, alle Frommen
 „In jenes höchste der Gefilde ein.“

Somit bezieht sich das von der Schrift erwähnte Hingehen auf das erschaffene Brahman; das ist der Siddhânta (die endgültige Meinung). — ‘Aber welches ist dann der Pûrvapaksha (die gegnerische Meinung), auf dessen Zweifel hin dieser Siddhânta durch die Worte „zu dem erschaffenen, Bâdari“ (Sûtram 4, 3, 7) aufgestellt wurde?’ — Er wird nunmehr durch die Sûtra's selbst dargelegt werden.

12. ‘*param*’, *Jaiminir*, ‘*mukhyatvât*’

‘das höhere’, *Jaimini*, ‘wegen der Eigentlichkeit’.

Nämlich der Lehrer *Jaimini* glaubt, ‘dafs, wenn es [von dem Geiste] heifse: „der führt sie hin zu Brahman“ (Chând. 5, 10, 2), ‘er sie zu dem „höheren“ Brahman gelangen lasse; warum? „wegen der Eigentlichkeit“. Nämlich das höhere Brahman ist der eigentliche, das niedere der uneigentliche Sinn des Wortes Brahman; „bei Eigentlichem und Uneigentlichem aber liegt das Verständnis in dem Eigentlichen (*mukhya-gaṇayoḥ-ca mukhye sampratyayô bhavati*)“.

13. ‘*darṣanâc ca*’

‘auch zeigt sie.’

‘Auch zeigt die Schrift in den Worten: „Unsterblichkeit erlangt „wer durch sie aufsteigt“ (Kâth. 6, 16), dafs auf das Hingehen die Unsterblichkeit folgt; die Unsterblichkeit aber ist nur in dem

‘höheren, nicht in dem erschaffenen Brahman möglich, weil letzteres
 ‘als eine Wirkung vergänglich ist; denn die Schrift sagt: „aber wenn
 ‘,er ein anderes sieht, das ist das Beschränkte, . . . ist sterblich“
 ‘(Chând. 7, 24, 1). Und nur auf das höhere Brahman kann es sich
 1123 ‘beziehen, wenn dieses Hingehen [wie eben gezeigt] auch in den Valli’s
 ‘der Kāṭhā’s vorkommt (Kāth. 6, 16), denn | dort bildet nicht ir-
 ‘gend eine andere Lehre den Gegenstand der Betrachtung, sondern
 ‘was von den Worten an: „vom Guten frei und frei vom Bösen“
 ‘(Kāth. 2, 14) den Gegenstand der Betrachtung bildete, das war
 ‘das höchste Brahman.’

14. ‘na ca kārye pratipatti-abhisandhih’

‘noch auch paßt auf das erschaffene die Absicht des
 Eingehens.’

‘Auch paßt nicht auf das erschaffene Brahman die Absicht des
 ‘Eingehens in dasselbe, welche sich kundgibt in den Worten: „ich
 ‘„gehe fort zur Halle des Horns der Schöpfung, zu seinem Hause“
 ‘(Chând. 8, 14, 1); denn in den vorhergehenden Worten: „welcher die
 ‘„Namen und Gestalten auseinanderdehnt; was in diesen beiden ist,
 ‘„das ist das Brahman“ (Chând. 8, 14, 1), war von dem allem Erschaf-
 ‘fenen als wesensverschieden gegenüberstehenden höchsten Brahman
 ‘die Rede; wie ja auch in den [folgenden] Worten: „ich bin die Zierde
 ‘der Brahmanen“ ein Vorgehen sich zeigt mit dem Bewußtsein, die
 ‘Seele des Weltalls zu sein; und das ist ja schon aus den Worten
 ‘her: „kein Gleichnis ist für ihn, des Name „große Zierde“ ist“
 ‘(Vāj. saṃh. 32, 3) bekannt, daß der Name „Zierde“ von dem
 ‘höheren Brahman gebraucht wird. Es ist aber dieses das nämliche
 ‘Eingehen in das Haus, welches, gleichfalls nach Schilderung des
 ‘Eingehens, in der Lehre von dem Herzensbrahman (Chând. 8, 1 fg.)
 ‘vorkam, wo es hieß: „daselbst ist die unbezwingliche Burg des
 ‘„Brahman, vom Herrn erbaut, aus Gold bestehend“ (Chând. 8, 5, 3).
 ‘Und auch die (Chând. 8, 14, 1: *sadhāṃ, veçma prapadye*) gebrauchte
 ‘Wurzel *pad* bedeutet ein Gehen und nimmt somit unzweifelhaft
 ‘Bezug auf einen Weg. Und somit ergibt sich, daß die Stellen
 ‘von dem Hingehen auf das höhere Brahman zu beziehen sind;’
 — so ist die andere (gegnerische) Meinung.

Diese beiden Meinungen sind von dem Lehrer in Sūtra’s gefaßt worden; die eine in die Worte: „weil zu ihm hinzugehen
 „möglich“ u. s. w. (Sūtram 4, 3, 7—11); die andere in die Worte:
 „wegen der Eigentlichkeit“ u. s. w. (Sūtram 4, 3, 12—14). Hierbei
 sind die Sūtra’s „weil zu ihm hinzugehen möglich“ u. s. w. im
 Stande, die „wegen der Eigentlichkeit“ u. s. w. zu entkräften, |
 1124 nicht aber können die „wegen der Eigentlichkeit“ u. s. w. jene an-

dern „weil zu ihm hinzugehen möglich“ u. s. w., aus dem Felde schlagen. Somit folgt, daß hier einmal der Siddhânta (die endgültige Meinung) zu Anfang, und der Pûrvapaksha (die gegnerische Meinung) zuletzt steht. Denn kein Mensch kann uns zumuten, daß wir den eigentlichen Sinn auch da festhalten sollen, wo derselbe unmöglich ist (gegen 4, 3, 12). — Und wenn ferner auch [in der Kâthaka-Upanishad wegen Kâth. 2, 14] das Thema die höhere Wissenschaft ist, so kann doch zu ihrer Verherrlichung das in den andern [attributhaften] Lehren gültige Hingehen daneben erwähnt werden, ähnlich wie [sogar des Nichterlösten sogleich darauf Kâth. 6, 16 gedacht wird] in den Worten: „nach allen Seiten Ausgang sind die andern“ (gegen 4, 3, 13). — Was endlich die Worte: „ich gehe fort zur Halle des Herrn der Schöpfung, zu seinem Hause“ (Chând. 8, 14, 1) betrifft, so kann man, mittels Abtrennung des vorhergehenden Satzes [„der Äther ist es, welcher die Namen und Gestalten auseinanderdehnt“ u. s. w.] in ihnen ohne Widerspruch eine Absicht des Eingehens in das erschaffene Brahman finden. Und gleichfalls, von dem attributhaften Brahman, läßt sich die Erwähnung desselben als der Seele des Weltalls [wie sie in dem Worte „Zierde“ gefunden wurde] verstehen, wie dies ja auch in der Stelle „allwirkend, allwünschend“ (Chând. 3, 14, 2) geschieht (gegen 4, 3, 14). — Somit folgt, daß die Schriftstellen von dem Hingehen nur auf das niedere Brahman zu beziehen sind.

* * *

Einige hingegen, welche sich auf die Anordnung berufen, nach welcher die früheren Sûtra's den Pûrvapaksha (die gegnerische Meinung), die späteren hingegen den Siddhânta (die endgültige Meinung) zu enthalten pflegen, beharren dabei, daß die Schriftstellen von dem Hingehen [zu Brahman] sich auf das höhere [nicht auf das niedere attributhafte Brahman] bezögen. Aber das geht nicht an, weil ein Hingehen zu Brahman unmöglich ist. Denn zu dem allgegenwärtigen, allem innerlichen, alles beseelenden höchsten Brahman, von dem es heißt: „dem Äther gleich | allgegenwärtig ewig“, 1125 — „das wahrnehmbare, nicht übersinnliche Brahman, das als Seele „allem innerlich ist“ (Brih. 3, 4, 1), — „Seele nur ist dieses Welt-„all“ (Chând. 7, 25, 2), — „Brahman nur ist dieses Ganze, das vor-„trefflichste“ (Mund. 2, 2, 11), — zu dem Brahman, dessen Charakter durch Schriftstellen wie diese bestimmt ist, kann nun und nimmer ein Hingehen statthaben. Denn wo man ist, dahin kann man nicht gehen; hingehen kann man, nach allgemeiner Annahme, nur zu einem andern. — Aber zeigt nicht die Erfahrung, daß man auch zu dem gehen kann, bei welchem man ist, sofern man an ihm verschiedene Orte unterscheidet? So ist einer auf der Erde und geht doch zu ihr, indem er an einen andern Ort geht. So ist das Kind

'mit sich identisch und geht doch zu dem zeitlich unterschiedenen 'Zustande der Erwachsenenheit, welcher sein eigenes Selbst ist. Ebenso, 'könnte man meinen, liesse sich auch zu dem Brahman, sofern das- selbe mit allerlei Kräften (*çakti*) ausgestattet ist, irgendwie hin- 'gehen'. — Aber dem ist nicht so; wegen der Negation aller Un- terschiede am Brahman: „ohne Teile, ohne Werk, ruhig, falschlos, „fleckenlos“ (Çvet. 6, 19), — „nicht grob und nicht fein, nicht kurz „und nicht lang“ (Bṛih. 3, 8, 8), — „denn er, der Ungeborene, ist „draussen und ist drinnen“ (Mund. 2, 1, 2), — „fürwahr, diess „grofse, ungeborene Seele, nicht alternd, nicht welkend, nicht ster- „bend, ohne Furcht ist Brahman“ (Bṛih. 4, 4, 25), — „Er ist nicht „so, und ist nicht so“ (Bṛih. 3, 9, 26), —; — nach diesen Regeln der Schrift und Smṛiti läfst sich für die höchste Seele keine Verbindung mit räumlichen, zeitlichen oder andern Unter- schieden annehmen, so dafs man zu ihr wie in eine Erdgegend oder in ein Lebensalter gehen könnte: zur Erde hingegen und zum Alter ist, weil sie mit unterschiedlichen Gegenden und Zuständen
1126 versehen sind, ein räumlich und zeitlich | bestimmtes Hingehen möglich.

Behauptet ihr, 'dafs das Brahman mancherlei Kräfte (*çakti*) 'haben mufs, weil es nach der Schrift die Ursache für Schöpfung, 'Bestand und Untergang der Welt ist,' so sagen wir nein! denn die Schriftstellen, welche die Unterschiede von ihm abwehren, kön- nen keinen andern [als den wörtlichen] Sinn haben. — 'Aber die 'Schriftstellen von der Schöpfung u. s. w. können doch ebenfalls 'keinen andern Sinn haben?' — Dem ist nicht so; denn ihr Zweck ist [nur], die Einheit [der Welt mit Brahman] zu lehren. Denn wenn die Schrift durch die Beispiele vom Thonklumpen u. s. w. (Chând. 6, 1, 4 fg.) lehrt, dafs das Seiende, das Brahman, allein wahr, die Umwandlung [desselben zur Welt] aber unwahr ist, so kann sie dabei nicht den Zweck haben, eine Schöpfung u. s. w. zu lehren. — 'Aber warum sollen sich die Schriftstellen von der Schöp- fung u. s. w. nach denen von der Fernhaltung aller Unterschiede, 'und nicht umgekehrt die letztern nach den erstern richten?' — Darauf antworten wir: weil die Schriftstellen von der Fernhaltung aller Unterschiede eine Bedeutung haben, welche nichts mehr zu wünschen übrig läfst. Denn nachdem die Einheit, Ewigkeit, Rein- heit u. s. w. der Seele erkannt ist, so bleibt nichts weiter nach zu wünschen übrig, weil damit die Erkenntnis zu Tage getreten ist, welche das Ziel des Menschen vollbringt: „Wo wäre Irrtum, „wo Kummer, für einen, der die Einheit schaut? (Içā 7), — „Furcht- „losigkeit, fürwahr, o Janaka, hast du erlangt“ (Bṛih. 4, 2, 4), — „der Wissende hat keine Furcht vor irgend wem“ (Taitt. 2, 9), — „ihn wahrlich quält die Frage nicht, welches Gute er nicht gethan,
1127 | welches Böse er gethan hat“ (ibidem), — so lehrt die Schrift.

Und während sie in dieser Weise zeigt, wie die Wissenden sich der Vollbefriedigung unmittelbar bewusst sind, so verbietet sie die unwahre Behauptung einer Umwandlung [Schöpfung], indem sie sagt: „Von Tod zu Tode wird verstrickt, wer ein Verschied'nes hier erblickt“ (Kâth. 4, 10). Folglich kann man nicht annehmen, daß die Schriftstellen, welche die Unterschiede fern halten, sich nach den andern richten müssen. Nicht so steht es mit den Schriftstellen von der Schöpfung u. s. w. Denn diese sind nicht im Stande, einen Sinn zu lehren, welcher nichts mehr zu wünschen übrig läßt. Es liegt aber vor Augen, daß dieselben ein anderes Ziel haben [als das unmittelbar vorgesteckte, eine Schöpfung zu lehren]. Denn nachdem es zuerst heißt (Chând. 6, 8, 3): „An diesem aufgeschossenen Gewächs, o Teurer, erkenne, daß es nicht ohne Wurzel sein kann“, — so zeigt die Schrift im weitern Verlaufe, wie das einzige, welches man erkennen soll, das Seiende als die Wurzel der Welt ist. Und so heißt es auch: „Woraus diese Wesen entspringen, wo, durch sie, entsprungen, leben, worein sie, dahinscheidend, wieder eingehen, das erforsche, das ist das Brahman“ (Taitt. 3, 1). Da somit die Schriftstellen von der Schöpfung u. s. w. den Zweck haben, die Einheit des Âtman zu lehren, so ist keine Verbindung des Brahman mit mannigfachen Kräften [anzunehmen], und folglich ist ein Hingehen zu ihm unmöglich. Und auch die Stelle: „Nicht ziehen seine Lebensgeister aus; sondern Brahman ist er, und in Brahman löst er sich auf“ (Brih. 4, 4, 6), verbietet es, an ein Hingehen zum höhern Brahman zu denken. Das haben wir erörtert bei [dem Sûtram 4, 2, 13] „offenbar nach einigen [Stellen ist es der Leib, nicht die individuelle Seele, woraus der Erlöste auszieht].“

Ferner, wenn man ein Hingehen zu Brahman annimmt, so ist der hingehende Jîva (die individuelle Seele) von dem Brahman, zu welchem er hingehen soll, entweder [1.] ein Teil, oder [2.] eine Umwandlung, oder [3.] er ist von ihm verschieden. Denn bei absoluter Identität mit ihm ist ein Hingehen unmöglich. Ist dem so, welches davon trifft zu? — Wir antworten: wenn [nach 1.] jener [der Jîva] ein Teil [wörtlich: ein einzelner Ort] [an dem Brahman] ist, so hat er das aus den Teilen bestehende [Brahman] immer schon erreicht, und folglich ist auch so ein Hingehen zu Brahman unmöglich. | Aber die Annahme von Teilen und dem aus ihnen 1129 Zusammengesetzten findet auf Brahman gar keine Anwendung, weil dasselbe, wie allbekannt, ohne Glieder ist. Ähnlich steht es, wenn man [nach 2.] eine Umwandlung annimmt. Denn die Umwandlung ist immer schon in dem, woraus sie umgewandelt ist. Denn ein Thongefäß kann nicht bestehen, wenn es aufhört Thon zu sein; geschähe dies, so würde es zu nichts werden. Hierzu kommt, bei der Annahme einer Umwandlung oder von Teilen, daß, da das, welches sie besitzt, sich immer gleich bleibt, ein Eingehen des-

selben, nämlich des Brahman, in den Saṃsāra ungereimt sein würde. Aber vielleicht ist [nach 3.] der Jīva vom Brahman verschieden? Dann muß er entweder [a.] atomgroß, oder [b.] alldurchdringend oder [c.] von mittlerer Größe sein. Ist er [nach b.] alldurchdringend, so ist kein Hingehen möglich. Ist er [nach c.] von mittlerer Größe, so kann er [vgl. p. 598, 11, S. 374] nicht ewig sein [was doch 3, 3, 54 erwiesen worden ist]; ist er [nach a.] atomgroß, so wird es unerklärlich, daß man am ganzen Leibe fühlt. Auch haben wir oben (Sūtram 2, 3, 19—29) ausführlich bewiesen, daß er weder atomgroß, noch von mittlerer Größe sein kann. Überhaupt aber ist, daß der Jīva vom Höchsten verschieden sei, gegen das kanonische Wort: „*tat tvam asi*“ („Das bist Du“, Chând. 6, 8, 7). Derselbe Fehler tritt ein, wenn man annimmt, daß er eine Umwandlung oder ein Teil von ihm sei. Behauptet ihr 'daß der Fehler 'nicht eintrete, weil eine Umwandlung oder ein Teil von dem, dessen '[Umwandlung oder Teil] sie sind, nicht verschieden seien,' so bestreiten wir das, weil die Einheit in der Hauptsache mangeln würde. Und bei allen diesen Annahmen verfallt ihr darein, die Erlösung leugnen zu müssen, indem die Wesenheit der Wanderseele unauflösbar sein würde. Aber soll sie dennoch auflösbar sein, so verfallt ihr darein, ihre Vernichtung anzunehmen, indem ihr ihre Identität mit Brahman ja nicht zugeht.

Da kommen nun einige und sagen: 'Gesetzt, jemand betriebe die ständigen und gelegentlichen [guten] Werke, um dem Niedergange [in der Seelenwanderung] zu entgehen, und er vermiede sowohl die aus Wunsch [nach Lohn] entspringenden, als auch die verbotenen [Werke], um weder in den Himmel noch in die Hölle zu kommen, und er zehrte die in dem gegenwärtigen Leibe abzu-
 1129 büßenden | Werke [eines frühern Daseins] durch die Abbüßung selbst auf, so würde doch, nach dem Dahinfall des gegenwärtigen Leibes, weiter für die Bildung eines neuen Leibes keine Ursache vorhanden sein und somit würde die Erlösung, da sie nur ein Beharren in der eigenen Wesenheit ist, von einem solchen auch ohne Einswerden mit dem Brahman erreicht werden.' — Aber dem ist nicht so: weil kein Beweis dafür da ist. Denn von keiner kanonischen Schrift wird gelehrt, daß der nach Erlösung Verlangende in dieser Weise zu verfahren habe. Vielmehr haben sie es mit ihrem Verstande ausgeklügelt, indem sie meinen: weil der Saṃsāra durch die Werke [eines frühern Daseins] verursacht werde, deswegen könne er, wenn keine Ursache da sei, nicht statt haben. Aber das entzieht sich der Berechnung, weil das Nichtvorhandensein der Ursache nicht wohl zu erkennen ist [vgl. die Ausführungen p. 673, 9 fg., Seite 425]. Denn von jedem einzelnen Geschöpfe hat man anzunehmen, daß es in einem frühern Dasein viele Werke aufgehäuft hat, welche zu erwünschten und unerwünschten Früchten heranreifen.

Da dieselben entgegengesetzte Frucht bringen, so können sie nicht gleichzeitig abgebüßt werden: daher ergreifen einige von ihnen die Gelegenheit und bauen das gegenwärtige Dasein, andere hingegen sitzen müßig und warten ab, bis Raum, Zeit und Ursache für sie kommt. Weil diese übrig bleibenden durch die gegenwärtige Abbüßung nicht aufgezehrt werden können, deswegen läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, daß für einen, welcher in der beschriebenen Weise sein Leben führt, nach dem Dahinfall seines jetzigen Leibes für einen andern Leib keine Ursache mehr vorhanden sei; vielmehr wird das Vorhandensein eines Werkrestes erwiesen aus Stellen der Schrift und Smṛiti wie: „Welche nun hier einen erfreulichen Wandel haben [für die ist Aussicht, daß sie in einen erfreulichen Mutterschofs eingehen, einen Brahmanenschofs, oder Kshatriyaschofs oder Vaicyaschofs; — die aber hier einen stinkenden Wandel haben, für die ist Aussicht, daß sie in einen stinkenden Mutterschofs eingehen, einen Hundeschofs, oder Schweineschofs oder einen Cāṇḍālaschofs]“ (Chānd. 5, 10, 7); — „durch einen Rest desselben“ (siehe die Smṛitistelle p. 754, 4, Seite 484). — ‘Aber wenn dem so ist, so können doch jene [restierenden Werkfrüchte] durch ständige 1130 ‘und gelegentliche [gute Werke] abgeworfen werden?’ [kshepakāni; besser vielleicht hier und im Folgenden kshapakāni, kshapyu u. s. w. „verbraucht werden“; vgl. p. 909, 12.] — Das geht nicht; weil kein Gegensatz [zwischen ihnen] vorhanden ist. Denn wäre ein Gegensatz, so möchten die einen durch die andern abgeworfen werden; aber zwischen den in einem frühern Dasein aufgehäuften guten Werken und den ständigen und gelegentlichen [Ceremonien] besteht kein Gegensatz, weil die einen wie die andern moralisch verdienstlicher Natur sind. Bei den bösen Werken freilich ist, da sie unmoralischer Natur sind, der Gegensatz vorhanden, und demgemäß mag wohl ein Abwerfen statthaben; aber dadurch wird noch nicht erreicht, daß für einen neuen Leib keine Ursache vorhanden ist. Denn auf die guten Werke trifft es doch zu, daß sie als Ursache bestehen bleiben, und bei den bösen Werken läßt sich nicht ermitteln, ob sie ohne Rest [durch die frommen Ceremonien] getilgt sind. Auch läßt sich nicht beweisen, daß durch Betreibung der ständigen und gelegentlichen [Ceremonien] nur Vermeidung des Niederganges [in der Seelenwanderung] und nicht daneben noch andere Früchte erzielt werden: denn es ist wohl möglich, daß nebenher noch andere Früchte dabei herauskommen. Wenigstens lehrt *Āpastamba* (*dharma-sūtra* 1, 7, 20, 3): „Denn wie beim Mangobaume, den man die Früchte halber pflanzt, Schatten und Wohlgeruch daneben herauskommen, so auch kommen, wenn man die Pflicht betreibt, nützliche Zwecke daneben heraus.“ Auch kann kein Mensch, der nicht das *Samyagdharma* (die vollkommene Erkenntnis) hat, sicher sein, daß er mit seinem ganzen Selbst von der Geburt bis zum Tode die genussbezweckenden und verbotenen Handlungen

- gemieden hat: denn auch an den Vollkommensten kann man seine Vergehen bemerken. Mag man aber auch darüber zweifelhaft sein, jedenfalls ist es nicht wohl zu erkennen, ob keine Ursache [für eine neue Geburt] vorhanden ist. Und ohne daß das Brahman-sein der Seele auf dem Wege der Erkenntnis zum Bewußtsein gelangt ist, kann die Seele, die ihrer Natur nach handelnd und genießend ist, nach Erlösung nicht einmal verlangen, denn ihrer Natur kann sie sich nicht entäußern, so wenig wie das Feuer der Hitze. — |
- 1131 'Das mag sein', könnte man einwenden, 'aber das Unheil liegt doch nur in dem Handeln und Genießens als Wirkung, nicht in seiner Kraft [in den Thaten, nicht in dem Willen, aus dem sie hervorgehen], und sonach ist, auch wenn die Kraft bestehen bleibt, durch Vermeidung der Wirkung Erlösung möglich.' — Auch das geht nicht. Denn wenn die Kraft bestehen bleibt [ich lese: *çakti-sadbhāve*], so ist wohl nicht zu verhindern, daß sie die Wirkung erzeugt. — 'Schon recht! aber es kann doch die Kraft allein ohne andere ursächliche Momente [der Wille ohne einwirkende Motive] keine Wirkung hervorbringen; daher sie für sich allein, auch wenn sie bestehen bleibt, keine Übertretung begeht.' — Auch das geht nicht; denn auch die ursächlichen Momente sind durch eine kraftartige [potentielle, vgl. p. 673, 10] Verbindung [mit dem Thäter] immer verbunden. So lange daher die Seele die Naturanlage des Handelns und Genießens besitzt, und so lange nicht das durch das Wissen zu erreichende Brahman-sein der Seele eintritt, ist nicht die mindeste Aussicht auf Erlösung. Und auch die Schrift, wenn sie sagt: „Es ist kein andrer Weg zum Gehen“ (Çvet. 3, 8), läßt keinen Weg zur Erlösung mit Ausnahme der Erkenntnis zu. — 'Aber wird damit, daß der Jiva mit dem Brahman identisch ist, nicht das ganze Welttreiben zu nichte, sofern die Erkenntnismittel wie Wahrnehmung u. s. w. nicht von statten gehen können?' — Doch nicht; vielmehr geht dasselbe ebenso wohl vor sich, wie das Treiben im Traume vor dem Erwachen [vgl. p. 448 fg., Seite 283]. Und auch der Kanon, wenn er sagt: „Denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da sieht einer den andern“ u. s. w. (Bṛih. 4, 5, 15), erklärt mit diesen Worten für den Nicht-erweckten das Treiben der Wahrnehmung u. s. w. für gültig, hingegen für den Erweckten erklärt er es für ungültig, wenn es weiter heißt: „wo aber einem alles zum eignen „Selbste geworden ist, wie sollte da einer den andern sehen“ u. s. w. Indem somit für denjenigen, der das höchste Brahman kennt, die Vorstellung des Hingehens u. s. w. aufgehoben ist, so ist ein Hingang desselben [zu Brahman nach dem Tode] in keiner Weise möglich.

- 'Aber wohin gehören denn die Schriftstellen, die von einem
- 1132 'Hingehen [zu Brahman] reden?' — | Antwort: sie gehören in den Bereich der attributhaften Wissenschaften (*saguṇā vidyāḥ*). Demgemäß ist von einem Hingehen die Rede teils in der Fünffener-

lehre (Chänd. 5, 3—10, Brih. 6, 2), teils in der Thronlehre (Kaush. 1), teils in der Vaiçvānaralehre (Chänd. 5, 11—24). Wo aber in Bezug auf das Brahman von einem Hingehen die Rede ist, z. B. in den Stellen: „Brahman ist Leben, Brahman ist Freude, Brahman ist Weite“ (Chänd. 4, 10, 5) und: „Hier in dieser Brahmanstadt [dem „Leibe] ist ein Haus, eine kleine Lotosblume“ (Chänd. 8, 1, 1), — auch da handelt es sich zufolge der Attribute „Liebesfürst“ u. s. w. (Chänd. 4, 15, 3) und „wahre Wünsche habend“ u. s. w. (Chänd. 8, 1, 5) nur um eine Verehrung des attributhaften [Brahman], und somit ist ein Hingehen statthaft; aber nirgendwo wird in Bezug auf das höchste Brahman ein Hingehen gelehrt. Wie daher in der Stelle: „Nicht ziehen seine Lebensgeister aus“ (Brih. 4, 4, 6) ein Hingehen verneint wird, so steht es auch mit den Worten: „Der „Brahmanwisser erreicht das Höchste“ (Taitt. 2, 1); denn wenn auch das Wort „erreicht“ ein Gehen bedeutet, so bezeichnet es doch hier, wo, wie gezeigt, das Erreichen eines andern Ortes nicht verstanden werden kann, nur das Eingehen in das eigene Wesen, im Hinblick auf die Vernichtung der vom Nichtwissen aufgebürdeten Ausbreitung von Namen und Gestalten [d. h. der empirischen Realität]. „Brahman „ist er und in Brahman löst er sich auf“ (Brih. 4, 4, 6); dieses Wort muß man im Auge halten. Ferner: wenn das Hingehen Bezug auf das höchste [Brahman] hätte, so könnte es gelehrt werden entweder zur Anlockung oder zum Nachdenken; ein Anlocken nun | durch die Erwähnung des Hingehens kann nicht geschehen bei dem Brahmanwissenden; denn er wird es lediglich dadurch, daß ihm mittels des Wissens seine unverhüllte Urselbstheit zum Bewußtsein kommt; und auch ein Nachdenken über das Hingehen hat nicht die mindeste Bedeutung für die sich einer ewig vollendeten Seligkeit bewußte, kein Ziel zu erreichen übrig lassende Erkenntnis. Folglich bezieht sich das Hingehen auf das niedere [Brahman]; und nnr, sofern man den Unterschied zwischen dem höhern und niedern Brahman nicht festhält, werden die auf das niedere Brahman bezüglichen Schriftstellen vom Hingehen dem höhern fälschlich aufgedrungen. 1133

Giebt es denn zwei Brahman's, ein höheres und ein niederes? — Allerdings giebt es zwei; wie man ersieht aus den Worten: „Für- „wahr, o Satyakāma, dieser Laut *Om* ist das höhere und das niedere Brahman“ (Praçna 5, 2). — ‘Was ist denn das höhere Brahman, und was das niedere?’ — Darauf antworten wir: wo unter Abwehr der durch das Nichtwissen gesetzten Unterschiede von Namen, Gestalten u. s. w. das Brahman durch die [bloß negativen] Ausdrücke „nicht grob [und nicht fein, nicht kurz und nicht lang] u. s. w. (Brih. 3, 8, 8) bezeichnet wird, da ist es das höhere. Wo hingegen eben dasselbe zum Behufe der Verehrung bezeichnet wird als unterschieden durch irgend einen Unterschied, z. B. in Worten wie: „Geist „ist sein Stoff, Leben sein Leib, Licht seine Gestalt“ (Chänd. 3, 14, 2),

da ist es das niedere. — 'Aber widerspricht das nicht dem Schriftworte, daß es „ohne Zweites“ sei (Chänd. 6, 2, 1)?' — Keineswegs! Der [Widerspruch] fällt weg, weil die Bestimmungen wie Name und Gestalt aus dem Nichtwissen entspringen. Die Frucht aber der Verehrung dieses niedern Brahman ist nach den danebenstehenden Schriftworten: „Wenn er die Väterwelt begehrt“ u. s. w. (Chänd. 8, 2, 1) [Himmels-]Weltherrlichkeit (*gagad-aiçvāryam*) die zum Samsāra gehört; indem das Nichtwissen [noch] nicht vernichtet ist. Diese [Frucht] nun | ist gebunden an bestimmte Orte; daher, um sie zu erlangen, ein Hingehen kein Widerspruch ist. Allerdings ist die Seele allgegenwärtig; aber wie der Raum (Äther) in das Gefäß u. s. w. eingeht, so geht auch sie in die Upādhi's (Bestimmungen) wie Buddhi u. s. w. ein, und in soweit wird ein Gehen bei ihr angenommen, worüber wir gesprochen haben bei dem Sūtram: „weil sie [die Seele im Samsāra] als Kern die Qualitäten „jener [Buddhi] hat“ (Sūtram 2, 3, 29, Seite 414 fg.).

Somit ist also die Ansicht: „zu dem erschaffenen Bādari“ (Sūtram 4, 3, 7) die richtige, und die Worte: „das höhere Jaimini“ (Sūtram 4, 3, 12) dienen bloß, um, zur Aufhellung der Erkenntnis, die gegnerische Meinung darzulegen. So hat man es aufzufassen.

Sechstes Adhikaranam.

15. *a-pratīka-ālambanān nayati, iti Bādarāyana', ubhaya-thā-adoshāt, tat-kratuç ca*

die nicht auf ein Symbol (Abbild) Vertrauenden führt er, so meint Bādarāyana, weil in der Unterscheidung beider kein Fehler, und zwar ist es die Einsicht in ihn.

Es steht also fest, daß das Hingehen sich auf das erschaffene Brahman, nicht auf das höhere Brahman bezieht. — Nun fragt sich: führt jener „Geist, der nicht ist wie ein Mensch“ alle, die auf das erschaffene Brahman vertrauen, ohne Unterschied in die Brahmanwelt oder nur einige? — Angenommen also, 'das Hingehen beziehe sich auf alle jene, welche, abgesehen vom höheren Brahman, das Wissen besitzen. Denn in dieser Weise wurde in den Worten „die unbeschränkte Geltung in allen“ (Sūtram 3, 3, 31) jenes Hingehen 'ohne Unterschied bei den andern Lehren [d. h. den attributhaften] 'angenommen'. — Auf diese Annahme erwidert der Lehrer: „die „nicht auf ein Symbol Vertrauenden“; d. h. mit Ausnahme derer.

welche auf ein Symbol vertrauen, | führt jener Geist alle andern, 1135
auf das erschaffene Brahman Vertrauenden zur Brahmanwelt; „so
„meint“ der Lehrer „Bâdarâyaṇa“. Denn wenn man in dieser Weise
das Vorhandensein einer Zweiteilung annimmt, so entsteht dadurch
„kein Fehler“; nämlich jene Regel der „unbeschränkten Geltung“
(Sūtram 3, 3, 31) läßt sich auch von den Verehrungen mit Ausschluß
der Symbole verstehen. Als bewirkende Ursache für jene Zwei-
teilung aber ist zu verstehen die „Einsicht in ihn“. Nämlich es ist
in Ordnung, daß derjenige, welcher die Einsicht von Brahman be-
sitzt, der Brahmanherrlichkeit teilhaft werde; denn die Schrift
sagt: „je nachdem er ihn verehrt, demgemäß wird es mit ihm“
(vgl. p. 112, 8). Bei den Symbolen hingegen ist keine Einsicht in
das Brahman vorhanden, weil der Hauptgegenstand der Verehrung
das Symbol ist. — Aber kommt es nicht in der Schrift vor, daß auch
‘derjenige, welcher keine Einsicht von dem Brahman besitzt, zu
‘Brahman hinget, wie z. B. in der Fünf-Feuer-Lehre, wo es [auch
‘von solchen] heißt: „der führet sie zu Brahman“ (Chând. 5, 10, 2)?
— Das mag sein, wo eine solche ausdrückliche Erklärung vorliegt;
wo sie aber fehlt, da ist, jener allgemeinen Regel von der „Ein-
„sicht in ihn“ gemäß, anzunehmen, daß nur diejenigen, welche die
Einsicht von dem Brahman haben, zu demselben gelangen, die übrigen
aber nicht, — das ist die Meinung.

16. viçeṣaṅ ca dārçayati

auch zeigt sie den Unterschied an.

Auch zeigt die Schrift bei den Verehrungen unter den Symbolen
des Namens u. s. w., vom Früheren zum Späteren fortschreitend,
die bestimmte Frucht einer jeden Verehrung an, indem es z. B.
heißt: „so weit sich der Name erstreckt, so weit geht das Belieben
„seiner Freiheit . . . |, aber die Rede ist größer als der Name; . . . 1136
„so weit sich die Rede erstreckt, so weit geht das Belieben seiner
„Freiheit; . . . aber das Manas ist größer als die Rede“ u. s. w.
(Chând. 7, 1 fg.). Diese genaue Bestimmung der Frucht ist nur mög-
lich, weil die Verehrungen hierbei an die Symbole sich halten; denn
wenn sie an das Brahman sich hielten, so könnte, weil das Brahman
das nämliche bleibt, ein Unterschied der Belohnungen nicht statt-
haben. Somit ergibt sich, daß die auf Symbole Vertrauenden nicht
eine gleichwertige Belohnung wie die übrigen erhalten.

So lautet in dem Kommentare zur erlauchten *Cārîka-mīmāṃsâ*, dem Werke der
verehrungswürdigen Fälsche des erlauchten *Çaṅkara*, im vierten *Adhyâya* der dritte *Pâda*.

Des vierten Adhyāya

VIERTER PĀDA.

Om! Verehrung dem höchsten Ātman!

Erstes Adhikaraṇam.

1137

1. *sampadya āvirbhāvaḥ, svena-çabdāt*

beim Eingehen Offenbarwerdung, wegen des Wortes „eigen“.

Die Schrift sagt [in einem auf die höhere, attributlose Wissenschaft bezüglichen Abschnitte, von deren Frucht Sātram 4, 4, 1—7 handelt]: „so auch erhebt sich diese Vollberuhigung aus „diesem Leibe, gehet ein in das höchste Licht und tritt dadurch „hervor in eigener Gestalt“ (Chänd. 8, 12, 3). Hier erhebt sich der Zweifel, ob [die Seele des Vollerlösten], ähnlich wie es bei den Genußstätten der Götterwelt u. s. w. der Fall war, mittels einer neu zu ihr hinzukommenden Bestimmung hervortritt, oder vermöge ihres bloßen Selbstes (*ātman*). — Angenommen also, 'das Hervortreten 'geschehe, ähnlich wie bei jenen andern Stätten, mittels einer neu 'hinzukommenden Form, weil doch auch die Erlösung als eine Belohnung zu betrachten ist, und weil das „Hervortreten“ synonym 'ist mit dem Werden zu etwas. Geschähe das Hervortreten nur 'mittels der eigenen Natur, so müßte es schon in den früheren 'Zuständen, da die eigene Natur bereits vorhanden war, zur Er'scheinung gelangt sein. Somit geschieht das Hervortreten mittels 'einer neu hinzukommenden Bestimmung'. — Auf diese Annahme

erwidern wir: nur nach seinem eigenen Selbst wird der Erlöste dabei offenbar, nicht nach irgend einer andern Qualität; | warum? 1138
wegen des Wortes „eigen“ in dem Satze „er tritt hervor in eigener „Gestalt“. Denn im andern Falle würde die besondere Bestimmung durch das Wort „eigen“ nicht angebracht sein. — ‘Aber ‘bedeutet das Wort „eigen“ nicht auch dasjenige, was uns angehörig ist?’ — Hier nicht! weil dies nicht erst besonders gesagt zu werden brauchte. Denn die Gestalt, in der einer hervortritt, ist natürlich ihm angehörig, und die Hervorhebung durch das Wort „eigen“ würde hierbei überflüssig sein. Bedeutet es aber das eigene Selbst, so ist es nicht überflüssig, denn der Sinn ist, daß man nur in der alleinigen Gestalt seines eigenen Selbstes, nicht in einer neu hinzukommenden andern Gestalt hervortritt. — ‘Aber ‘welcher Unterschied besteht zwischen den früheren Zuständen und ‘den jetzigen, da er doch dort wie hier ebenwohl seine eigene ‘Gestalt besitzt?’ — Der Lehrer antwortet:

2. *muktah pratijñāntī*

erlöst, wegen des Versprechens.

Der, von welchem hier gesagt wird, daß er hervortrete, ist von der vormaligen Bindung „erlöst“ und verharrt nur in seinem reinen Selbst; früher hingegen galt von ihm, — nach den Worten „er „ist blind“ (Chänd. 8, 9, 1), „es ist, als ob er weinte“ (Chänd. 8, 10, 2), „es ist, als ob er vernichtet würde“ (Chänd. 8, 11, 1), — daß sein Selbst durch die Dreiheit der Zustände [Wachen, Träumen, Tiefschlaf, von denen dabei die Rede ist] verunstaltet war, das ist der Unterschied. — ‘Aber woraus folgt, daß er jetzt davon ‘erlöst ist?’ — „Wegen des Versprechens“, sagt der Lehrer. Nämlich [an der betreffenden Stelle] wird in den Worten: „diesen aber „will ich dir weiter erklären“, versprochen, den von den Mängeln der drei Zustände befreiten Ātman zu erklären, worauf es heißt: | „den Körperlosen aber berühren Lust und Schmerz nicht“, und 1139
zum Schlusse: „er tritt hervor in eigener Gestalt, — das ist der „höchste Geist“ (Chänd. 8, 12, 1—3). Ebenso besagen die Worte zu Anfang der Erzählung: „das Selbst, das sündlose“ u. s. w. (Chänd. 8, 7, 1), daß hier ein Versprechen gegeben wird, von dem Erlösten Selbst zu handeln. Wenn aber auch die Erlösung als eine Belohnung betrachtet wird, so ist sie es doch nur in Hinsicht auf die Vernichtung der Bindung, nicht aber in dem Sinne, daß etwas bisher nicht Vorhandenes hinzukäme. Wenn aber auch das Hervortreten synonym mit dem Werden zu Etwas ist, so bezieht sich doch auch dieses nur auf die früheren Zustände, und es ist

damit, wie wenn einer durch Hebung der Krankheit als ein Gesunder hervortritt; darum ist nichts dagegen zu erinnern.

3. *âtma, prakaraṇāt*

der Âtman, wegen des Vorhergehenden.

‘Aber wie kann man sagen, daß er erlöst sei, da die Schrift von ihm sagt, er „geht ein in das höchste Licht“, mithin doch nur in die Sphäre des Erschaffenen? Denn das Wort „Licht“ bezeichnet doch in der Regel das natürliche Element des Lichtes. So lange er aber nicht über den Bereich des Erschaffenen hinaus ist, kann niemand für erlöst gelten, weil alles Erschaffene anerkanntermaßen (Br̥ih. 3, 4, 2) mit Leiden behaftet ist.’ — Dieser Einwand ist hinfällig, denn unter dem Worte „Licht“ ist hier nur „der Âtman“ zu verstehen, „wegen des Vorhergehenden“, wo es heißt: „der Âtman, „der sündlose, frei von Alter, frei von Tod“ (Chând. 8, 7, 1). Wo in dieser Weise der höchste Âtman als Thema bezeichnet wird, darf man nicht willkürlich an das natürliche Licht denken, weil man sich dabei eines Abgehens vom Vorliegenden und eines Übergehens zu einem nicht Vorliegenden schuldig machen würde. Übrigens wird aber auch sonst das Wort „Licht“ von dem Âtman gebraucht, denn es heißt: „ihn ehren die Götter als der Lchter „Licht“ (Br̥ih. 4, 4, 16), worüber wir des Näheren gehandelt haben an der Stelle: „das Licht, weil dies ersichtlich“ (Stram 1, 3. 40).

Zweites Adhikaraṇam.

1140

4. *avibhāgena, dṛitāvāt*

in Ungeteiltheit, weil dies ersichtlich.

Der, von welchem es heißt: „er gehet ein in das höchste Licht „und tritt dadurch hervor in eigener Gestalt“, besteht dieser noch gesondert von dem höchsten Âtman, oder findet er sich in Ungeteiltheit mit ihm? das ist die Frage. — Man könnte denken, ‘weil in den Worten „dort geht er umher“ (Chând. 8, 12, 3) die Beschäftigungen und der Beschäftigte auseinandergehalten werden, ‘und weil in den Worten „er gehet ein in das Licht“ der Thäter ‘und der Gegenstand des Thuns auseinandergehalten werden, es ‘sei ein Verharren in der Vielheit anzunehmen’. — Wer dieses denken könnte, den klärt der Lehrer auf, indem er sagt: der Er-

löste besteht in völliger „Ungeteiltheit“ mit dem höchsten Âtman; warum? „weil dies ersichtlich.“ Nämlich Worte wie: „das bist „du“ (Chând. 6, 8, 7); — „ich bin Brahman“ (Bṛih. 1, 4, 10); — „wenn einer kein anderes sieht“ (Chând. 7, 24, 1); — „aber es ist „kein Zweites, von ihm verschiedenes da, welches er sehen könnte“ (Bṛih. 4, 3, 23), — diese und andere Schriftstellen beweisen, daß der höchste Âtman in völliger Ungeteiltheit besteht. Der Erkenntnis von ihm aber muß auch die Frucht entsprechen, nach der Regel „die Einsicht in ihn“ (Sūtram 4, 3, 15). Auch heißt es (Kâṭh. 4, 15):

„Wie Wasser, rein zu reinem zugegossen,
„Bleibt eben solches, so, o Gautama,
„Ist auch das Selbst des Weisen, der erkannt hat“;

— diese und andere Schriftworte, welche die Schilderung des Erlösten zum Gegenstande haben, bezeugen seine Ungeteiltheit, und ebenso die [namentlich Chând. 6, 9—13 vorkommenden] Gleichnisse, wie z. B. das von dem Meere und den Flüssen (Chând. 6, 10, 1. vgl. Muṇḍ. 3, 2, 8. Praçna 6, 5) u. s. w. Auch bei der Ungeteiltheit aber kann die Bezeichnung der Geteiltheit in übertragenem Sinne gebraucht werden, wie dies z. B. geschieht an den Stellen: „Worin, o Heiliger, stehet er? — Er steht in seiner eignen Majestät“ (Chând. 7, 24, 1) und: „am Âtman sich freuend, mit dem Âtman „spielend“ (Chând. 7, 25, 2).

Drittes Adhikaraṇam.

5. brâhmena Jaiminir upanyâsa-âdibhyah

1141

in der brahmischen, meint Jaimini, wegen der Beilegung u. s. w.

Es steht somit fest, gemäß den Worten: „in eigener Gestalt“, daß der Erlöste hervortritt nur in der Gestalt seines Selbstes, nicht in einer andern, neu hinzukommenden. Nun aber handelt es sich darum, die Bestimmungen dieser Gestalt kennen zu lernen. Die eigene Gestalt ist „die brahmische“, wie sie durch die (Chând. 8, 7, 1 vorkommenden) Prädikate von dem der „Sündlosigkeit“ an bis zu dem der „Wahrhaftigkeit der Wünsche“ hin, sowie auch durch die Allwissenheit und Allmacht charakterisiert wird. In dieser, als seiner eigenen Gestalt, tritt der Erlöste hervor; so meint der Lehrer Jaimini; warum? weil man aus der Beilegung u. s. w. ersieht, daß dem so ist. Denn in dieser Weise wird von

den Worten an: „der Ātman, der sündlose“, bis zu den Worten hin: „sein Wünschen ist wahrhaft, wahrhaft sein Ratschlufs“, das Ātmansein des Ātman durch Beilegung [der Epitheta: „der Ātman, „der sündlose, frei von Alter, frei von Tod und frei von Leiden, „ohne Hunger und ohne Durst, sein Wünschen ist wahrhaft, wahrhaft sein Ratschlufs“, Chänd. 8, 7, 1] gelehrt. Ebenso ergiebt sich ferner aus den Worten: „dort wandelt er umher, indem er lacht „und spielt und sich erfreut“ (Chänd. 8, 12, 3), dafs er die Gott-herrlichkeit (*aicvāryam*) besitzt. Und nur unter dieser Voraus-
setzung sind auch die Worte „ihm wird zu Teil in allen Welten „ein Leben in Freiheit“ (Chänd. 8, 1, 6) und die Bezeichnungen als „allmächtig“ (z. B. Bṛih. 4, 4, 22) und „allwissend“ (Mund. 1, 1, 9) berechtigt.

1142 6. *citi-taṇmātrena, tad-ātmakatvād, iti Audulomiḥ*
in dem Alleinstoffe der Geistigkeit, weil in dieser
sein Wesen, so Audulomi.

Wenn auch dem Erlösten die Prädikate der „Sündlosigkeit“ und die nächstfolgenden [Chänd. 8, 7, 1: „das Selbst, das sündlose „frei von Alter, frei von Tod und frei von Leiden, ohne Hunger „und ohne Durst“] in einer Vielheit beigelegt werden, so beruhen dieselben doch nur auf einer Abwechslung in den Worten; denn der Sinn dabei ist allein, dafs bei ihm die Sünde u. s. w. zunichte geworden sei. Nämlich die eigene Natur seines Ātman besteht nur in der Geistigkeit, daher er „in dem Alleinstoffe“ dieser als seiner eigenen Natur hervortreten mufs. Und auf diese Weise kommen auch Schriftstellen wie: „so, fürwahr, ist dieser Ātman, „ohne Inneres und ohne Äufseres, ganz aus Erkenntnis bestehend“ (Bṛih. 4, 5, 13) zu ihrem Rechte. Wenn aber auch die [weiteren, Chänd. 8, 7, 1 vorkommenden] Prädikate: „sein Wünschen ist wahrhaft“ u. s. w. [nicht, wie die vorhergehenden blofs negativ sind, sondern] als Beschaffenheiten an seinem Wesen ausgesagt werden und besagen, dafs er nur wahre Wünsche u. s. w. besitze, so sind dieselben doch von der Verbindung mit Upādhi's abhängig, daher sie nicht so wie die Geistigkeit das eigentliche Wesen bezeichnen können, weil von diesem die vielheitliche Naturbeschaffenheit ausgeschlossen ist. Dafs aber die vielheitliche Naturbeschaffenheit von Brahman ausgeschlossen sei, zeigten wir bei den Worten: „auch „nicht wegen der Standorte hat der Höchste beide Charaktere“ (Sātram 3, 2, 11). Aus demselben Grunde kann auch die Erwähnung des „Lachens“ u. s. w. (Chänd. 8, 12, 3) nur die Befreiung vom Leiden bedeuten, und steht ähnlich wie die Worte: „an dem „Selbste sich freuend“ u. s. w. (Chänd. 7, 25, 2) nur da zur Ver-

herrlichung. Denn im eigentlichen Sinne können Freude, Spiel und Paarung nicht als Merkzeichen des Ātman gelten, weil sie alle noch ein Objekt außer ihm voraussetzen. Somit hat der Erlöste alle Vielheitlichkeit von sich abgethan und tritt hervor in dem ruhigen, unaussprechlichen Selbste der Erkenntnis; — so meint der Lehrer Auḍulomi.

7. *evam api upanyāsāt pārvabhāvād avirodham Bāda- 1143*
rāyanah

auch so entsteht dadurch, daß man wegen der Beilegung das Vorherige bestehen läßt, kein Widerspruch, meint Bādarāyana.

„Auch so“, d. h. auch wenn man annimmt, daß die absolut reale Gestalt in der bloßen Geistigkeit bestehe, und dennoch daneben, mit Rücksicht auf die empirische Ausdrucksweise (*vya-vahāra-apekṣahyā*) die vorherige „brahmische“ Gottherrlichkeit wegen der „Beilegung“ u. s. w. (Sūtram 4, 4, 5) nicht verschmähzt, entsteht kein Widerspruch, — so meint der Lehrer Bādarāyana.

Viertes Adhikaraṇam.

8. saṅkalpād eva tu, tac-chruteḥ

vielmehr bloß durch den Wunsch, weil so die Schrift.

In der Lehre vom Herzensbrahman [Chänd. 8, 1—6, also in einem auf die niedere, attributhafte Wissenschaft bezüglichen Abschnitte, von deren Frucht Sūtram 4, 4, 8—22 handelt] heißt es: „wenn er [d. h. der auf dem Götterwege zum niedern „Brahman Eingegangene] nach der Väterwelt begehrt, so stehen „durch seinen bloßen Wunsch die Väter auf (Chänd. 8, 2, 1). Hier erhebt sich die Frage, ob der Wunsch für sich allein genügt, um die Väter u. s. w. zum Aufstehen zu bringen, oder ob derselbe da-
 1144 bei von andern Ursachen | begleitet ist. Denn 'wenn es auch heißt „durch seinen bloßen Wunsch“, so kann hier doch wie in 'der Erfahrung auf andere Mitursachen Bezug genommen sein. Wie 'nämlich unser einer in der Erfahrung durch seinen Wunsch und 'durch das Gehen u. s. w. als Mitursachen zu seinem Vater u. s. w. 'gelangt; so könnte es auch bei dem Erlösten sein, und man 'brauchte nicht etwas dem Angenscheine Widersprechendes anzu- 'nehmen. Dafs es aber durch den bloßen Wunsch geschehe, könnte 'wie bei einem Könige bedeuten, dafs das Zubehör der andern 'Mittel, um die gewünschte Sache zu verwirklichen, leicht erreich- 'bar sei. Auch würden die Väter u. s. w., wenn sie durch den 'bloßen Wunsch schon aufständen, ähnlich dem, was der bloßen 'Phantasia entspringt, ein Unstütes sein und keinen yollwichtigen 'Genufs ermöglichen können.' — Auf diese Annahme erwidern wir: das Aufstehen der Väter u. s. w. geschieht lediglich durch den bloßen Wunsch; denn wenn die Schrift sagt: „durch seinen bloßen „Wunsch stehen die Väter auf“ (Chänd. 8, 2, 1), so würde bei An- nahme von andern Mitursachen diese Schriftaussage gedrückt werden. Sollte aber wirklich dabei eine andere Ursache zu dem Wunsche sich hinzugesellen; so mag das sein, jedenfalls aber ist nicht an eine der- artige andere Ursache zu denken, welche erst durch eine weitere Be- mähung zu verwirklichen wäre; denn dann würde vor deren Voll- bringung die Wunschfreiheit eine eingeschränkte sein. Übrigens ist mit einem Analogieschlusse (*sāmānyato drisṭam*), welcher auf der Voraussetzung beruht, dafs es in einer von der Schrift gelehrteten Sache sich ebenso verhalten müsse wie in der Erfahrung, hier nicht voranzukommen. Denn es ist denkbar, dafs auch durch die bloßen Wünsche der Erlösten etwas hervorgebracht werde, welches, so lange es der Zweck erfordert, Dauerhaftigkeit besitzt, indem

die Wünscho der Erlösten von den Wünschen der gewöhnlichen Menschen wesensverschieden sind.

9. *ata' eva ca ananya-adhyatīh*

1145

eben darum auch hat er keinen andern als Oberherrn.

„Eben darum auch“, nämlich weil sein Wunschvermögen kein beschränktes ist, hat der Wissende „keinen andern als Oberherrn“, d. h. es giebt keinen, der über ihn Herr wäre. Denn auch schon ein natürlicher Mensch wird sich doch, bei seinen Wünschen, soweit es möglich ist, keinen andern als Oberherrn über sich wünschen. Und auch die Schrift beweist dieses, wenn sie sagt: „wer „aber von binnen scheidet, nachdem er die Seele erkannt hat und „jene wahrhaften Wünsche, dem wird zu Teil in allen Welten ein „Leben in Freiheit“ (Chänd. 8, 1, 6).

Fünftes Adhikaraṇam.

10. *abhāvaṃ Bādari, āha hi evam*

ihr Nichtsein Bādari, denn so sagt sie.

Aus dem Schriftworte, dafs auf den blofsen Wunsch des Erlösten die Väter sich erheben (Chänd. 8, 2, 1), ergibt sich, dafs derselbe ein Manas als Organ des Wüschens besitzen mufs. Aber hat der zur Gottherrlichkeit eingegangene Wissende weiter auch einen Leib und Sinnesorgane oder nicht? das ist die Frage. — Hierbei nimmt der Lehrer Bādari das Nichtvorhandensein des Leibes und der Organe bei dem der Seligkeit geniefsenden Wissenden an; warum? weil so die Schrift sagt: „mit dem Manas jene „Wünsche schauend, erfreut er sich“ (Chänd. 8, 12, 5), nämlich in der Brahmanwelt. Würde er sich mit Manas, Leib und Sinnen dasselbst erfreuen, so würde hier das Manas nicht für sich allein hervorgehoben werden. Somit ergäbe sich für die Erlösung ein Nichtsein des Leibes und der Organe.

11. *bhāvam Jaiminir, vikalpa-āmananāt*

ihr Sein Jaimini, wegen der Erwähnung des Wahlvermögens.

Hingegen behauptet der Lehrer Jaimini in Betreff des Erlösten das Sein des Leibes und der Sinnesorgane ebensowohl wie das des Manas; | denn es heißt: „er wird einfach, er wird dreifach“ 1146 u. s. w. (Chând. 7, 26, 2), worin liegt, daß er ein Wahlvermögen besitzt, sich zu vervielfältigen; eine Vervielfältigung ist aber nur möglich durch eine Verschiedenheit der Leiber. — Allerdings befindet sich diese Äußerung über das Wahlvermögen sich zu vervielfältigen in der Lehre von der Unbeschränktheit (Chând. 7), welches eine attributlose Lehre ist; aber dort wird diese Gott-herrlichkeit, welche nur für den attributhaften Standpunkt besteht, nur zur Verherrlichung der Lehre von der Unbeschränktheit angeführt; daher sie, vermöge ihrer Zugehörigkeit zu den Belohnungen für die attributhaften Lehren, allhier aufzuführen ist.

12. *dvādaça-aha-vad ubhaya-vidham Bâdarâyano 'taḥ*

wie bei der zwölftägigen beide Arten Bâdarâyana,
aus demselben Grunde.

Hingegen meint der Lehrer Bâdarâyana „aus demselben Grunde,“ nämlich weil die Schrift Andeutungen von beiden enthält, daß beide Arten vorkommen; wenn einer die Körperhaftigkeit wünscht, so wird er körperhaft; wünscht er hingegen die Körperlosigkeit, so wird er körperlos; denn er hat das Vermögen Wahres zu wünschen, die Wünsche aber sind verschiedenartig. „Wie bei der „zwölftägigen“, d. h. so wie es eine zwölftägige Somafest und eine solche von noch mehr Tagen giebt, weil die Schrift für beides Andeutungen enthält, so ist es auch hier.

13. *tanu-abhāve sandhya-vad upapadyate*

falls kein Leib, kann es sein wie im Zwischenstande.

Sollte hingegen ein Leib nebst Sinnesorganen nicht anzunehmen sein, so kann es dabei sein wie im Zwischenstande [des Traumes], 1147 wo | auch, ohne daß ein Leib mit Organen und Objekten vorhanden

ist, in der bloßen [objektlosen] Perception die Wünsche nach Vätern u. s. w. sich verwirklichen; ähnlich kann es auch möglicherweise bei der Erlösung sein.

14. bhāve jāgrad-vat

falls er vorhanden, wie beim Wachen.

Falls hingegen ein Leib vorhanden sein sollte, mögen die Wünsche des Erlösten nach den Vätern u. s. w. sich so wie im wachen Zustande in realer Weise verwirklichen.

Sechstes Adhikaranam.

15. pradīpa-vad āveṣas, tathā hi darṣayati

wie bei der Lichtflamme ist das Hineinfahren, denn so zeigt sie es.

In dem Sūtram: „ihr Sein Jaimini, wegen der Erwähnung des „Wahlvermögens“ (4, 4, 11) war die Körperhaftigkeit des Erlösten angenommen worden. Hierbei fragt sich nun, ob, wenn bei Gelegenheit der Dreifachwerdung u. s. w. mehrfache Leiber hervorgebracht werden, diese Leiber als seelenlos, so wie Holzmaschinen, hervorgebracht werden, oder ob sie, ähnlich wie unsere Leiber, beseelt sind? Man könnte annehmen, 'weil die Seele und das Manas sich nicht spalten lassen, müßten, so lange dieselben in dem einen 'Leibe sind, die andern Leiber unbeseelt sein'; worauf der Lehrer versetzt: „wie bei der Lichtflamme ist das Hineinfahren“; d. h. so wie die eine Lichtflamme zu dem Sein mehrerer Lichtflammen übergehen kann, | weil sie Vervielfältigungskraft besitzt, ebenso kann auch der Wissende, obwohl er nur einer ist, weil er die Gott-herrlichkeit besitzt, in ein mehrfaches Sein übergehen und in alle Leiber hineinfahren; warum? weil in dieser Weise die Schrift das mehrfache Sein des einen lehrt, wenn sie sagt: „er wird einfach, „wird dreifach, fünffach, siebenfach“ u. s. w. (ChAnd. 7, 26, 2). Dies ist nicht möglich, wenn man das Gleichnis von den Holzmaschinen annimmt, noch auch wenn es eine andere Seele ist, die hineinfährt. Auch könnten die Leiber ohne Seelen sich nicht bewegen. Wenn aber behauptet wurde, daß eine Verbindung mit mehreren Leibern wegen der Unteilbarkeit der Seele und des Manas nicht möglich

sei, so hat das nichts auf sich; nämlich weil das Vermögen, Wahhaftes zu wünschen, vorhanden ist, kann der Erlöste weitere, dem einen Manas entsprechend gebildete, mit einem Manas versehen Leiber sich schaffen; und nachdem sie geschaffen sind, kann er ihnen durch eine mittels Teilung der Upādhi's bewirkte Teilung der Seele auch einen Vorsteher geben. Darüber handeln auch die Lehrbücher des Yoga, wenn sie sich mit der Verbindung des Yogin mit mehreren Leibern beschäftigen (vgl. Seite 168).

‘Aber wie läßt sich für den Erlösten jene das Hineinfahren in mehrere Leiber ermöglichende Gottherrlichkeit annehmen, da es doch heißt: „wie sollte er dann irgend wen erkennen“ (Bṛih. 2, 4, 14); — „aber es ist kein Zweites da, kein anderes, von ihm „verschiedenes, das er erkennen könnte“ (Bṛih. 4, 3, 30); — „wie „Wasser ist der eine Schauende, der zweitlose“ (Bṛih. 4, 3, 32), — wo also dem Erlösten doch die auf die Unterschiede bezügliche (individuelle) Erkenntnis abgesprochen wird?“ — Darauf giebt der Lehrer zur Antwort:

1149 16. *sva-apyaya-sampattyor anyatara-apeksham, āriṣh-kṛitam hi*

von Selbsteingang und Auflösung betrifft es eines wie das andere, denn dies liegt am Tage.

Der „Selbsteingang“ ist der Tiefschlaf, denn es heißt: „er ist „in sich selbst eingegangen, darum sagen sie von ihm, er schläft“ (Chând. 6, 8, 1). Die „Auflösung“ ist die absolute Erlösung, denn es heißt: „Brahman ist er und in Brahman löst er sich auf“ (Bṛih. 4, 4, 6). „Einen wie den andern“ von diesen beiden Zuständen betrifft die Lehre von dem Nichtsein des auf die Unterschiede bezüglichen (individuellen) Bewußtseins; zuweilen kommt sie von dem Zustande des Tiefschlafes, zuweilen von dem der absoluten Erlösung vor. Woraus dies folgt? Nun, weil es eben dort „am Tage liegt“, sofern von jenen beiden dabei die Rede ist. Dies ist ersichtlich aus Schriftstellen wie: „er erhebt sich aus diesen „Kreaturen und geht wieder mit ihnen zu Grunde; nach dem „Tode ist kein [individuelles] Bewußtsein“ (Bṛih. 2, 4, 12); — „wo aber einem alles zum eigenen Selbste geworden ist“ (Bṛih. 4, 5, 15); — „wenn einer so eingeschlafen ist, daß er keine Begierde mehr empfindet, und kein Traumbild schaut“ (Bṛih. 4, 3, 19). — Was hingegen den Ort der Ausreifung der attributhaften Wissenschaften betrifft, von dem hier die Rede ist, so ist er, ebenso gut wie der [als Frucht der Opferwerke verheißene] Himmel u. s. w.

ein [von Tiefschlaf und absoluter Erlösung] verschiedener Zustand, dessen Gottherrlichkeit hier geschildert wird; — daher obiger Einwand nicht zutrifft.

Siebtentes Adhikaranam.

17. jagad-vyāptra-varjam, prakaraṇād asannihita- 1150
tvāc ca

aufser der Weltfürsorge, weil er bestallt, und sie abgehalten.

Erlangen diejenigen, welche durch die Verehrung des attributhaften Brahman in eine bewufste Lebensgemeinschaft mit Gott eingehen, dadurch eine schrankenlose Gottherrlichkeit oder eine beschränkte? das ist die Frage. — Angenommen also, ihre Gottherrlichkeit müsse eine unbeschränkte sein, denn es heißt: „er erlangt die Selbstherrlichkeit“ (Taitt. 1, 6, 2); — „alle Götter bringen ihm die Spende dar“ (Taitt. 1, 5, 3); — „ihnen wird zu Teil „in allen Welten ein Leben in Freiheit“ (Chänd. 8, 1, 6).“ — Hiergegen erwidert der Lehrer: „aufser der Weltfürsorge“; d. h. mit Ausnahme der Fürsorge für Entstehen u. s. w. der Welt besitzen die Erlösten jede andere Gottherrlichkeit, wie z. B. das Vermögen, sich atomklein zu machen u. s. w. Hingegen die Fürsorge für die Welt bleibt allein dem ewig vollendeten Gott vorbehalten, warum? „weil er dazu bestallt war“, die andern hingegen „davon abgehalten“ waren. Nämlich der höchste Gott allein ist nun einmal bestallt zur Fürsorge für die Welt, denn die Schrift lehrt von ihm, daß er die Welt erschaffen habe u. s. w., und nur er ist ewig mit dem [weltschaffenden] Schriftworte verbunden, während bei den übrigen ein Suchen danach und ein Forschen vorherging, daher ihre Gottherrlichkeit einen zeitlichen Anfang hat. Darum sind sie von der Fürsorge für die Welt „abgehalten“. Auch könnte, weil ein jeder von ihnen mit seinem Manas behaftet ist, bei ihnen eine Meinungsverschiedenheit auftreten; der eine könnte die Welt noch weiter erhalten, der andere sie vernichten wollen, und darüber könnte gelegentlich Streit | entstehen. Dieser Streit läßt sich nur vermeiden, wenn sich die Wünsche der andern nach denen eines einzigen richten. Somit besteht ein Unterschied, indem die übrigen in einer dem höchsten Gotte vorbehaltenen Abhängigkeit von diesem stehen. 1154

18. *pratyakṣa-upadeśād, iti cen? na! ādhikārika-ma-
ndala-stha-ukteḥ*

wegen der offenkundigen Darlegung, meint ihr? Nein, weil der amtoberste, in der Scheibe Befindliche gemeint ist.

Wenn weiter behauptet wurde, daß „wegen der offenkundigen „Darlegung“ in den Worten: „er erlangt die Selbtherrlichkeit“ u. s. w. (Taitt. 1, 6, 2) die Gottherrlichkeit der Wissenden eine schrankenlose sein müsse, so ist dies zu widerlegen. Wir behaupten, daß dieser Einwand nicht zutrifft, „weil der amtoberste in der „Scheibe Befindliche gemeint ist“. Nämlich der über alle Ämter gesetzte und in den speciellen Standorten der Sonnenscheibe u. s. w. erscheinende höchste Gott ist es, welcher (Taitt. 1, 6, 2) gemeint ist, und von welchem die [dort erwähnte] „Erlangung der Selbstherrlichkeit“ abhängig ist, denn es heißt (Taitt. 1, 6, 2) weiter: „er erlangt den Herrn des Geistes“, womit gesagt wird, daß er zu dem als der Herr aller Geister schon vorherbekannten Īvara (Gott) gelangt. Und im Gefolge davon heißt es weiter: „er wird „zum Herrn der Rede, Herrn des Auges, Herrn des Ohres, Herrn „des Erkennens“ (Taitt. 1, 6, 2). — In dieser Weise muß man auch an den andern Stellen je nach Befund die Gottherrlichkeit der übrigen als von der des ewig vollendeten Gottes abhängig auffassen.

1152

19. *vikāra-āvartī ca; tathā hi sthitiṃ āha*

auch eine das Erschaffene in sich zurücknehmende;
denn so beschreibt sie seinen Zustand.

Übrigens giebt es auch „eine das Erschaffene in sich zurücknehmende“, ewig erlöste Form des höchsten Gottes; nicht bloß eine solche, welche sich nur über das Erschaffene erstreckt und in der Sonnenscheibe u. s. w. ihren Standort hat. „Denn so beschreibt“ die Schrift seinen Zustand als einen zweifachen (Chānd. 3, 12, 6):

„So groß die Majestät ist der Natur,
„So ist doch größer noch der Geist erhoben;
„Ein Fuß von ihm sind alle Wesen nur,
„Drei sind Usterblichkeit im Himmel droben.“

Diese seine unwandelbare Gestalt aber kann von solchen, die auf die andere vertraut haben, nicht erreicht werden, weil so hoch

ihre Einsicht nicht ging. Und wie dieselben denn von den zwei Formen des höchsten Gottes nicht die attributlose erreichen, sondern auf die attributhafte beschränkt bleiben, so erlangen sie auch in dieser nicht die unbeschränkte Gottherrlichkeit, sondern bleiben auf die schrankenhafte angewiesen.

20. darçayataç ca evam pratyaksha-anumāne

auch zeugen dafür Augenschein und Folgerung.

Auch zeugen dafür, daß „das höchste Licht“ jene alles Erschaffene in sich zurücknehmende Form besitzt, die Schrift und die Smṛiti: „dort leuchtet nicht die Sonne, nicht Mond und Sterne, „noch leuchten diese Blitze; viel weniger irdisches Feuer“ (Mund. 2, 2, 10); — „sie wird erhellt nicht von der Sonne, nicht von dem „Mond und auch von Feuer nicht“ (Bhag. G. 15, 6). Somit steht fest, daß das höchste Licht jene das Erschaffene in sich zurücknehmende Gestalt besitzt.

21. bhoga-mātra-sāmya-līngāc ca

1153

auch wegen der Andeutung, daß nur im Genusse Gleichheit.

Auch darum ist die Gottherrlichkeit derer, die auf das erschaffene Brahman sich stützen, keine unbeschränkte, weil die Schrift lehrt, daß sie nur in Bezug auf den Genuss mit dem von Ewigkeit her vollendeten Gotte gleichgestellt sind; denn es heißt: „er sprach zu ihm: die Wasser fürwahr sind diese meine, und sie „ist deine Welt“ (lies: *āpo vai khalu me 'yaṃ, te loko 'sau*, Kaush. 1, 7); — „gleichwie alle Wesen jene Gottheit fördern, so fördern alle Wesen den, der Solches weiß“ (Bṛih. 1, 5, 20); — „dadurch erlangt er mit jener Gottheit Lebensgemeinschaft, Weltgemeinschaft“ (Bṛih. 1, 5, 23); — das sind die Andeutungen, welche beweisen, daß eine Verschiedenheit beider noch bestehen bleibt.

‘Aber wenn dem so ist, und ihre Gottherrlichkeit ein Mehr und Minder zuläßt, so muß sie doch auch einmal ein Ende nehmen, so daß ihre Inhaber zur Erde zurückkehren?’ — Darauf antwortet der erhabene Lehrer Bādarāyaṇa:

22. *anāvṛittih çabdād; anāvṛittih çabdād*

keine Wiederkehr nach der Schrift, keine Wiederkehr
nach der Schrift.

Diejenigen, welche durch Ader und Strahl über die Stationen der Flamme u. s. w. auf dem Götterpfade in die von der Schrift geschilderte Brahmanwelt gelangen, — woselbst die Seen *Ara-* und *Nya* sind, | „in der Brahmanwelt, im dritten Himmel von hier,“ 1154 wo „das Gewässer *Airamadiyam*“ ist und „der Feigenbaum *Soma-savana*,“ und „die Brahmanburg *Aparājitā*,“ und „der goldene „Palast *Prabhuvimitān*“ (Chänd. 8, 5, 3), in diese Brahmanwelt, wie sie an vielen Stellen der Mantra's, Arthavāda's u. s. w. geschildert wird (vgl. Kaush. 1, 3–5), — die dorthin gelangt sind, die kehren nicht, wie die in der Mondwelt u. s. w., nach Ablauf des Genusses zurück; warum? weil die Schrift sagt: „Unsterblichkeit erlangt wer auf ihr aufsteigt“ (Chänd. 8, 6, 6); — „für sie „ist keine Wiederkehr“ (Bṛih. 6, 2, 15); — „die auf ihm eingehen, „kehren zu diesem irdischen Strudel nicht zurück“ (Chänd. 4, 15, 6); — „er geht zur Brahmanwelt und kehrt nicht wieder“ (Chänd. 8, 15, 1). — Sondern vielmehr, wenn auch ihre Gottherrlichkeit zu Ende geht, so kehren sie doch nicht zurück, sondern gehen, wie wir dies zeigten, „bei Vergang der erschaffenen [Brahmanwelt] „mitsamt ihrem Aufseher in das von ihr aus Höhere ein“ (Sūtram 4, 3, 10). Denn was diejenigen betrifft, welche die Finsternisse [des Nichtwissens] durch die vollkommene Erkenntnis verschleucht haben und dem ewig vollendeten *Nirvāṇam* einzig ergehen sind, so steht deren Nichtwiederkehr ganz fest. Zu diesem aber 1155 werden [zuletzt] auch diejenigen | ihre Zuflucht nehmen, welche sich unter den Schutz des attributhaften Brahman gestellt hatten, woraus sich ergibt, daß auch für sie keine Wiederkehr ist. — „Keine Wiederkehr nach der Schrift, keine Wiederkehr nach der „Schrift;“ diese Wiederholung des Sūtram zeigt das Ende des Lehrbuches an.

So lautet in dem Kommentare zur erlauchten *Çātraka-Mīmāṃsā*, dem Werke der verehrungswürdigen Füße des erlauchten (Çāṅkara, des erhabenen Asketen Pilgers und Lehrers, des Schülers der verehrungswürdigen Füße des erlauchten Govinda, im vierten *Adhyāya* der vierte *Pāda*.

Ende des Lehrbuches der *Brahma-Mīmāṃsā* mit dem Kommentare
des Çāṅkara.

Verbesserungen und Zusätze:

- Seite 77, Zeile 37, statt: prana, lies: prāna
" 105, " 30, st.: eben, l.: aber
" 465, " 14, „Verpflegung“, besser wohl „Belebung“ (vgl. S. 716, 37)
" 515, " 12, st.: bewerkstelligen, l.: erweisen
" 548, " 33, st.: Bādarāyana, l.: Bādarāyano
" 583, " 11. 31, unter Veda (oxyt.) ist ein beim Opfer zur Verwendung kommender Besen zu verstehen.
" 617, " 1, Zu Saṅkaraha (in dieser Bedeutung nicht im P. W.) vgl. Ind. Stud. I, 19, 9: „Ferner ist verfaßt von Jaimini auch „das aus vier Adhyāya's bestehende Sankarshana-Kāṇḍam; dieses, welches auch unter dem Namen Devatā-Kāṇḍam bekannt ist, gehört, weil es die Verehrung als Werk behandelt, mit „zur Werkforschung (Karma-mīmāṃsā).“
-

Übersicht der Abkürzungen.

(c, ç ist wie tsch, tschh; j wie dsch zu sprechen.)

- Ait. = Aitareya-Upanishad
Ait. âr. = Aitareya-Âranyakam
Ait. br. = Aitareya-Brâhmanam
Bhag. G. = Bhagavad-Gitâ
Brih. = Brihadâraryaka-Upanishad
Çatap. br. = Çatapatha-Brâhmanam
Chând. = Chândogya-Upanishad
Çvet. = Çvetâçvatara-Upanishad
Îçâ = Îçâ-Upanishad
Jeim. = die Mîmânsâ des Jaimini
Kâth. = Kâthaka-Upanishad
Kaush. = Kaushîtaki-Upanishad
Kena = Kena-Upanishad
Mahâbh. = Mahâbhâratam
Muñd. = Muñdaka-Upanishad
Praçna = Praçna-Upanishad
Rigv. = die Saṃhitâ des Rigveda
Sânkhya-kâr. = Sâñkhya-Kârikâ
Taitt. = Taittirîya-Upanishad
Taitt. âr. = Taittirîya-Âranyakam
Taitt. br. = Taittirîya-Brâhmanam
Taitt. samh. = Taittirîya-Saṃhitâ
Vaiç. = Vaiçeshika-Sûtram.





14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
LOAN DEPT.

This book is due on the last date stamped below, or
on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

NOV 16 1967 8 9	
FR--	JUL 8 1971
NOV 2 '67 - 1 AM	
LOAN DEPT.	
JUL 22 1968 2 4	
REC'D LD	JUL 19 '68 - 3 PM
FEB 2 1969 2	
RECEIVED	
JAN 19 '69 - 4 PM	
LOAN DEPT.	
DEC	
REC'D LD	NOV 21 '69 - 12 PM

LD 21A-60m-2 '67
(H211s10)476B

General Library
University of California
Berkeley

