



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.

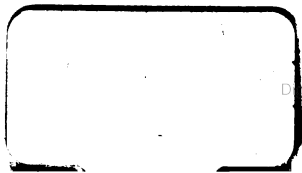
## Über Google Buchsuche

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.



AH 5AD3 F

Harvard Depository  
Brittle Book













**DAS**  
**SYSTEM DES VEDÂNTA.**



DAS  
**SYSTEM DES VEDĀNTA**

NACH DEN  
**BRAHMA-SŪTRA'S DES BĀDARĀYAṆA**  
 UND DEM  
**COMMENTARE DES ÇAÑKARA ÜBER DIESELBEN**

ALS EIN  
**COMPENDIUM DER DOGMATIK DES BRAHMANISMUS**

VOM STANDPUNKTE DES ÇAÑKARA AUS

DARGESTELLT VON

**Dr. PAUL DEUSSEN**

PRIVATDOCENTEN DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZU BERLIN.



<sup>3</sup>  
 LEIPZIG:

F. A. BROCKHAUS.

—  
 1883.

**Mit Vorbehalt aller Rechte.**

## VORWORT.

---

Die vorliegende Darstellung des Vedântasystemes unterscheidet sich von frühern Unternehmungen ähnlicher Art\* zunächst dadurch, daß sie einen festen und einheitlichen Standpunkt einzunehmen sucht, indem sie sich auf eine Analysis des Hauptwerkes der Vedântaschule, der *Brahmasûtra's* nebst *Çaṅkara's* Commentar dazu, einschränkt, innerhalb dieser Schranken aber bemüht ist, das System bis in seine letzt-erreichbaren Verzweigungen hinein zu verfolgen, und

---

\* Colebrooke, On the Philosophy of the Hindus, Part IV, in den *Miscellaneous Essays* <sup>2</sup>, II, p. 350—401 (mit Anmerkungen von Cowell).

Windischmann, *Sancara* (Bonnae 1833), p. 49—189.

Bruining, *Bijdrage tot de kennis van den Vedânta* (Leiden 1871), p. 23—98.

Regnaud, *Le système Védânta*, in der *Revue philosophique* 1877, p. 588—599; 1878, p. 158—178. 534—550; 1879, p. 413—434.

Die Litteratur der Upanishad's siehe S. 82 fg.

dabei den Bedürfnissen einer wissenschaftlichen Durch-  
arbeitung des Materiales und einer auch für weitere  
Kreise lesbaren Darstellung, so weit dies möglich  
schien, in gleicher Weise gerecht zu werden. Zu die-  
sem Zwecke mußte manches, worauf der Inder Ge-  
wicht legt, verkürzt werden: so insbesondere die  
exegetischen und praktisch-theologischen Diskussionen;  
anderes wiederum, was er bei seinen Lesern als be-  
kannt und selbstverständlich voraussetzt, während es  
für uns neu und mitunter gerade das Wichtigste ist,  
liefs sich nur durch Combination gelegentlicher und  
zerstreuter Äußerungen gewinnen. Vergleiche mit  
occidentalischen Philosophemen und Beurteilungen von  
eigenem Standpunkte aus glaubte ich mir hin und  
wieder nicht versagen zu sollen, da dieselben überall  
unmißverständlich als solche gekennzeichnet sind und  
somit der objektiven Haltung der Darstellung keinen  
Abbruch thun. Ausgeschlossen blieben vom gegen-  
wärtigen Plane die zahlreichen und interessanten po-  
lemischen Digressionen der *Brahmasûtra's*, welche eine  
gesonderte Behandlung erfordern und verdienen; nur  
da, wo sie auf das System selbst ein neues Licht  
werfen, wurden sie herbeigezogen, wie dies z. B. bei  
der Controverse mit den *Sāṅkhya's* über die Intelligenz  
der Weltursache, mit *Kaṇāda* über die Entstehung  
des Raumes, mit den Buddhisten idealistischer Rich-  
tung über die Realität der Außenwelt der Fall war.  
Anderseits erwuchs eine erhebliche Erweiterung der

Arbeit aus der Notwendigkeit, die vedischen Texte, auf Grund deren das System und insbesondere der erste Teil desselben sich aufbaut, teils in Übersetzung, teils auszugsweise mitzuteilen, da wir eine Bekanntschaft mit denselben bei unsern Lesern nicht in dem Maße, wie *Çaṅkara* bei den seinigen, voraussetzen durften. Die Zahlenangaben beziehen sich sämtlich auf die Ausgaben in der Bibliotheca Indica, wobei *Bṛih.* Bṛihadâraṇyaka-Upanishad, *Chând.* Chândogya-Up., *Kâth.* Kâthaka-Up., *Mund.* Muṇḍaka-Up., *Ait.* Aitareya-Up., *Kaush.* Kaushîtiki-Up., *Taitt.* Taittirîya-Up., *Çvet.* Çvetâçvatara-Up. bedeutet. (Man wolle beachten, daß in allen indischen Worten *c*, *ch* wie *tsch*, *tschh* und *j*, *jh* wie *dsch*, *dschh* zu sprechen ist.) Einige andere Zugaben bezwecken teils die Erleichterung des Studiums des Originalwerkes: so die Inhaltsübersicht desselben am Schlusse des ersten Kapitels und der Index der Citate in *Çaṅkara's* Commentar im Anhange; teils sollen sie denen, welchen die indische Welt noch fremd ist, behülflich sein, sich leichter in derselben zu orientieren: zu diesem Behufe ist eine kurze Übersicht des Vedântasystemes, sowie ein Index der wichtigsten Termini desselben beigelegt worden.

Was den religiösen und philosophischen Wert der hier dargelegten Weltanschauung betrifft, so wollen wir darüber dem Urteile des Lesers nicht vorgreifen; welches Ansehen dieselbe in Indien genießt, das

mögen die Worte des Madhusūdana-Sarasvatī (Ind.Stud.I, S.20,18) andeuten: *idam eva sarva-çāstrānām mūrdhanyam; çāstra-antarām sarvam asya eva çeshabhūtam; iti idam eva mumukshubhir ādarāṇīyam, çri-Çāṅkara-bhagavat-pāda-udīta-prakāreṇa.* „Dieses Lehrbuch [die *Brahmasūtra*'s des *Bādarāyana*] 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* „verehrungswürdigen Füßen dargelegt worden ist.“

Berlin, im Januar 1883.

P. D.



# INHALTSVERZEICHNIS.

## EINLEITUNG.

	Seite
<b>I. Litterarisches</b> . . . . .	3—47
1. Name des Vedânta, S. 3. — 2. Einiges über den Veda, S. 5. — 3. Die philosophischen Systeme, S. 19. — 4. Form der Brahma-sûtra's; Çañkara's Commentar, S. 26. — 5. Die Citate in Çañkara's Commentar, S. 30. — 6. Einiges über Çañkara, S. 36. — 7. Inhaltsverzeichnis der Brahmasûtra's nach <i>adhyâya, pâda</i> und <i>adhikaraṇam</i> , S. 40.	
<b>II. Zweck des Vedânta: Zerstörung eines angeborenen Irrtums.</b>	48—62
1. Der Grundgedanke des Vedânta und seine Vorgeschichte; Blick auf verwandte Theoreme des Occidents, S. 48. — 2. Analysis der Einleitung des Çañkara, S. 55.	
<b>III. Wer ist zum Studium des Vedânta berufen?</b> . . . . .	63—80
1. Die <i>Conditio sine qua non</i> , S. 63. — 2. Ausschließung der <i>Çûdra's</i> , S. 63. — 3. Zulassung der Götter; ihre Rolle im Vedântasysteme, S. 68. — 4. Episode: Sprachphilosophisches aus dem Vedânta, S. 76.	
<b>IV. Anforderungen an den zum Studium des Vedânta Berufenen</b>	81—92
1. Das Studium des Veda, S. 81. — 2. Die vier Erfordernisse, S. 83. — 3. Stellung des Systemes zu dem der Werkerechtigkeit, S. 86. — 4. Die Erlösung durch „die Gnade“ des Wissens, S. 90.	
<b>V. Quelle des Vedânta</b> . . . . .	93—103
1. Allgemeines über die indischen <i>Pramâna's</i> oder Erkenntnis-Normen, S. 93. — 2. Unzulänglichkeit der weltlichen Erkenntnisnormen, S. 95. — 3. Die Offenbarung des Veda, S. 99.	

	Seite
<b>VI. Exoterische und esoterische Vedântalehre . . . . .</b>	104—124
1. Berechtigung der exoterischen Metaphysik, S. 104. —	
2. Exoterische und esoterische Form des Vedânta, S. 105. —	
3. Anhang: Esoterische Philosophie des Çaṅkara, über- setzt aus 4, 3, 14 (a. Ob der Erlöste zu Brahman hin- gehe? b. Esoterische Kosmologie. c. Esoterische Psycho- logie. d. Esoterische Moral. e. Esoterische Eschatologie. f. Esoterische Theologie), S. 117.	

## ERSTER TEIL:

## THEOLOGIE ODER DIE LEHRE VOM BRAHMAN.

<b>VII. Vorbemerkungen und Anordnung . . . . .</b>	127—131
1. Einiges über die Namen Gottes, S. 127. — 2. Anordnung der Theologie, S. 129.	
<b>VIII. Beweise für das Dasein Gottes . . . . .</b>	132—138
1. Vorbemerkung, S. 132. — 2. Definition des Brahman, S. 132. — 3. Kosmologischer Beweis, S. 133. — 4. Physiko- theologischer Beweis, S. 134. — 5. Psychologischer Beweis, S. 135. — 6. <i>Cogito, ergo sum</i> , S. 137.	
<b>IX. Das Brahman an sich . . . . .</b>	139—155
1. Brahman als das Nichtseiende, S. 139. — 2. Brahman als das Urlicht, S. 140. — 3. Brahman als letzter, uner- kennbarer Urgrund des Seienden, S. 141. — 4. Brahman als reines Erkennen, S. 145. — 5. Brahman als Wonne, S. 148. — 6. Brahman als das von allem Übel Freie, S. 151. — 7. Brahman als kausalitätslos und leidlos, S. 153.	
<b>X. Das Brahman als kosmisches Princip . . . . .</b>	156—162
1. Das Brahman als Weltschöpfer, S. 156. — 2. Brahman als Weltregierer, S. 159. — 3. Brahman als Weltvernichter, S. 162.	
<b>XI. Das Brahman als kosmisches und zugleich als psychisches Princip . . . . .</b>	163—184
1. Brahman als das sehr Kleine und sehr Große, S. 163. — 2. Brahman als Freude ( <i>kam</i> ) und als Weite ( <i>kham</i> ), S. 176. — 3. Brahman als das Licht jenseits des Himmels und das im Herzen, S. 180. — 4. Brahman und die Seele zusammen im Herzen wohnend, S. 183.	
<b>XII. Das Brahman als Seele . . . . .</b>	185—212
1. Brahman als das Selbst ( <i>âtman</i> ), S. 185. — 2. Brahman als Prâṇa (Odem, Leben), S. 191. — 3. Brahman als die	

Seele im tiefen Schlafe, S. 197. — 4. Brahman als die Seele im Stande der Erlösung, S. 202.

<b>XIII. Das Brahman als höchstes Ziel . . . . .</b>	<b>213—220</b>
1. Brahman als Gegenstand der Meditation, S. 213. —	
2. Brahman als der Ort der Erlösten, S. 215. — 3. Brahman als die erreichte All-Einheit, S. 216. . . . .	
<b>XIV. Die esoterische Theologie. . . . .</b>	<b>221—232</b>
1. Vorbemerkung, S. 221. — 2. Das unterschiedhafte und das unterschiedlose Brahman, S. 223. — 3. Charakteristik des esoterischen Brahman, S. 227. — 4. Über die Erkennbarkeit des esoterischen Brahman, S. 230. — 5. Über etliche uneigentlich von Brahman gebrauchte Ausdrücke, S. 231.	

ZWEITER TEIL:

KOSMOLOGIE ODER DIE LEHRE VON DER WELT.

<b>XV. Vorbemerkungen und Anordnung . . . . .</b>	<b>235—238</b>
<b>XVI. Brahman als Schöpfer der Welt . . . . .</b>	<b>239—247</b>
1. Über das Motiv der Schöpfung, S. 239. — 2. Brahman ist die bewirkende und zugleich die materielle Ursache der Welt, S. 240. — 3. Brahman schafft ohne Hilfsmittel, S. 242. — 4. Brahman und die Naturkräfte, S. 244.	
<b>XVII. Das exoterische Schöpfungsbild. . . . .</b>	<b>248—269</b>
1. Allgemeines, S. 248. — 2. Die Entstehung des Raumes ( <i>ākāṣa</i> ), S. 250. — 3. Die Entstehung von Luft, Feuer, Wasser, Erde, S. 254. — 4. Zwischenbemerkung über den Untergang der Welt, S. 255. — 5. Die organische Natur, S. 257. — 6. Physiologische Bemerkungen, S. 259. — 7. Streit mit den Buddhisten über die Realität der Außenwelt, S. 260.	
<b>XVIII. Kosmologische Probleme . . . . .</b>	<b>270—274</b>
1. Das Kausalitätsproblem, S. 270. — 2. Das Problem des Einen und des Vielen, S. 272. — 3. Das moralische Problem, S. 273.	
<b>XIX. Der Kausalitätsbegriff . . . . .</b>	<b>275—280</b>
1. Die Ursache besteht in der Wirkung fort, S. 276. —	
2. Die Wirkung besteht schon vor ihrem Entstehen, nämlich als Ursache, S. 277. — 3. Worin sich die Wirkung vor und nach ihrem Ursprunge unterscheidet? S. 277. —	
4. Die Wirkung liegt in der Ursache präformiert, S. 277. —	
5. Die Thätigkeit des Entstehens muß ein Subjekt haben,	

	Seite
S. 278. — 6. Die Thätigkeit des Bewirkers ist nicht überflüssig, S. 278. — 7. Allgemeinheit der Identität von Ursache und Wirkung, S. 279. — 8. Die Thätigkeit des Bewirkers muß ein Objekt haben, S. 279. — 9. Resultat, S. 279. — 10. Erläuternde Beispiele, S. 280.	
<b>XX. Die Identitätslehre . . . . .</b>	<b>281—293</b>
1. Vorbemerkung, S. 281. — 2. „ <i>Tat tvam asi</i> “ (das bist du) nach Chänd. 6, S. 282. — 3. Die Identitätslehre des Vedāntasystemes: a. Aufhebung der Vielheit in Brahman, S. 288. — b. Verhältnis der Einheit zur Vielheit, S. 289. — c. Wie ist Erkenntnis der Einheit vom Standpunkte der Vielheit aus möglich? S. 291. — d. Wert der Einheitslehre, S. 292. — e. Kritik des Anthropomorphismus, S. 292.	
<b>XXI. Lösung der kosmologischen Probleme . . . . .</b>	<b>294—304</b>
1. Das Kausalitätsproblem, S. 295. — 2. Das Problem des Einen und des Vielen, S. 298. — 3. Das moralische Problem, S. 300.	
<b>DRITTER TEIL:</b>	
<b>PSYCHOLOGIE ODER DIE LEHRE VON DER SEELE.</b>	
<b>XXII. Die Beweise der Unsterblichkeit der Seele . . . . .</b>	<b>307—315</b>
1. Vorbemerkungen zur Psychologie, S. 307. — 2. Gründe der Materialisten gegen die Unsterblichkeit der Seele, S. 310. — 3. Beweise der Unsterblichkeit der Seele, S. 311. — 4. Über die Unsterblichkeit im allgemeinen, S. 313.	
<b>XXIII. Ursprung und Wesen der Seele . . . . .</b>	<b>316—319</b>
1. Ursprung der Seele, S. 316. — 2. Wesen der Seele, S. 318.	
<b>XXIV. Verhältnis der Seele zu Gott . . . . .</b>	<b>320—328</b>
1. Nichtidentität und Identität, S. 320. — 2. Illusion alles Schmerzes, S. 322. — 3. Gesetzesdienst und Freiheit vom Gesetze, S. 323. — 4. Abgrenzung der Seelen gegen einander, S. 325. — 5. Brahman und die Upādhi's, S. 326.	
<b>XXV. Verhältnis der Seele zum Leibe . . . . .</b>	<b>329—338</b>
1. Die Meinung der Jaina's, daß die Seele so groß sei, wie der Leib, S. 330. — 2. Meinung, daß die Seele von minimaler Größe ( <i>aṇu</i> ) sei, S. 331. — 3. Die Seele ist unendlich groß ( <i>vibhu</i> ), S. 333. — 4. Verbindung der Seele mit dem Intellekte ( <i>buddhi</i> ), S. 336.	

	Seite
<b>XXVI. Verhältnis der Seele zu ihren Thaten . . . . .</b>	339—349
1. Vorbemerkung, S. 339. — 2. Gründe dafür, daß die Seele wesentlich handelnd (d. i. wollend) sei, S. 340. — 3. Die Seele ist von Natur aus nicht handelnd (wollend), S. 342. — 4. Freiheit und Unfreiheit des Willens, S. 346.	
<b>XXVII. Die Organe der Seele . . . . .</b>	350—368
1. Zur Orientierung, S. 350. — 2. Ursprung und Wesen der Lebensorgane ( <i>prāna</i> ), S. 353. — 3. Das System des bewußten Lebens: die Organe der Relation, S. 356. — 4. Das System des unbewußten Lebens: Organe der Nutrition, S. 359. — 5. Verhältnis der Systeme des bewußten und unbewußten Lebens zu einander, S. 363. — 6. Die Mitwirkung der Götter, S. 364. — 7. Rückblick, S. 366.	
<b>XXVIII. Besondere Zustände der Seele . . . . .</b>	369—382
1. Der Traumschlaf, S. 370. — 2. Der Tiefschlaf, S. 373. — 3. Die Ohnmacht, S. 380. — 4. Metaphysische Bedeutung des Todes, S. 381.	

## VIERTER TEIL:

## SAMSĀRA ODER DIE LEHRE VON DER SEELENWANDERUNG.

<b>XXIX. Die Eschatologie des Vedānta . . . . .</b>	385—389
1. Hauptstufen der indischen Eschatologie, S. 385. — 2. Exoterische und esoterische Eschatologie, S. 386. — 3. Keine Seelenwanderung auf esoterischem Standpunkte, S. 387.	
<b>XXX. Die Fünf-Feuer-Lehre des Veda . . . . .</b>	390—395
1. Einleitung, S. 390. — 2. Die fünf Opferfeuer, S. 391. — 3. Der Götterweg ( <i>devayāna</i> ), S. 392. — 4. Der Väterweg ( <i>pitriyāna</i> ), S. 392. — 5. Der dritte Ort, S. 394. — 6. Epilog, S. 394. — 7. Über die beiden Recensionen der Fünf-Feuer-Lehre, S. 394.	
<b>XXXI. Der Auszug der Seele aus dem Leibe . . . . .</b>	396—410
1. Vedische Grundlage, S. 396. — 2. Die Zusammenrollung der Organe, S. 396. — 3. Der feine Leib, S. 399. — 4. Ethische Bestimmtheit der wandernden Seele: a. Vorbemerkung, S. 404. — b. Der <i>Karma-āçraya</i> , S. 405. — c. <i>Vidyā-karma-pūrvaprajñā</i> , S. 405. — d. Das <i>Apūrvam</i> , S. 407. — e. Die <i>Çradhdhā</i> , S. 408. — 5. Der Weg ins Jenseits, S. 409.	

	Seite
<b>XXXII. Schicksale der Seele im Jenseits . . . . .</b>	411—416
1. Widersprüche der vedischen Texte, S. 411. — 2. Die Höllenstrafen, S. 412. — 3. Der dritte Ort, S. 414. — 4. Die Seligkeit auf dem Monde, S. 415.	
<b>XXXIII. Grund der Rückkehr zum Erdendasein . . . . .</b>	417—424
1. Vorbemerkung, S. 417. — 2. Bei der Vergeltung bleibt ein Rest ( <i>anuçaya</i> ), S. 417. — 3. Wie dieser Rest zu denken sei? S. 419. — 4. Rituelles und moralisches Werk, S. 421.	
<b>XXXIV. Herabsteigen der Seele zur Verkörperung . . . . .</b>	425—430
1. Die Stationen des Weges, S. 425. — 2. Dauer des Herabsteigens, S. 425. — 3. Die Seele weilt auf den Stationen nur als Gast, S. 426. — 4. Rückblick, S. 427.	

## FÜNFTER TEIL:

## MOKSHA ODER DIE LEHRE VON DER ERLÖSUNG.

<b>XXXV. Der Weg zur Erlösung . . . . .</b>	433—451
1. Begriff der Erlösung, S. 433. — 2. Erlösung unmöglich durch Werke, S. 434. — 3. Erlösung unmöglich durch moralische Besserung, S. 435. — 4. Wissen ohne Werke erlöst, S. 437. — 5. Wie wird die erlösende Erkenntnis bewirkt? S. 440. — 6. Die Werke als Mittel der Erkenntnis, S. 443. — 7. Die fromme Meditation als Mittel der Erkenntnis, S. 446.	
<b>XXXVI. Zustand des Weisen in diesem Leben . . . . .</b>	452—460
1. Charakteristik des Weisen (esoterisch Wissenden), S. 452. — 2. Die Vernichtung der Sünde, S. 455. — 3. Vernichtung auch der guten Werke, S. 457. — 4. Warum der Leib trotz der Erlösung noch fortbesteht? S. 459.	
<b>XXXVII. Der sterbende Weise . . . . .</b>	461—465
1. Seine Seele zieht nicht aus, S. 461. — 2. Die Auflösung des psychischen Apparates, S. 462. — 3. Ob der Erlöste einen neuen Leib annehmen könne? S. 464.	
<b>XXXVIII. Zustand des Weisen nach dem Tode . . . . .</b>	466—469
1. Der Eingang in das höchste Licht, S. 466. — 2. Merkmale des Vollendeten, S. 467. — 3. Die <i>Unio mystica</i> , S. 468.	

	Seite
<b>XXXIX. Hingang des Frommen zu Brahman . . . . .</b>	470—478
1. Charakteristik des Frommen (exoterisch Wissenden), S. 470. — 2. Der Auszug der Seele des Frommen, S. 473. — 3. Die Stationen des Götterweges, S. 475. — 4. Das Brahman als Ziel des Weges, S. 477.	
<b>XI. Himmlische Herrlichkeit und schließliche Erlösung des Frommen . . . . .</b>	479—483
1. Die Herrlichkeit ( <i>aicvāryam</i> ), S. 479. — 2. Existenzform der zur Herrlichkeit Eingegangenen, S. 480. — 3. Schranken der Herrschaft, S. 481. — 4. Schließliche Erlösung des Frommen, S. 482.	
<b>Konkordanz . . . . .</b>	484

### ANHANG.

<b>I. Kurze Übersicht der Vedāntalehre . . . . .</b>	487—514
1. Einleitung, S. 487. — 2. Theologie, S. 489. — 3. Kosmologie, S. 494. — 4. Psychologie, S. 502. — 5. Seelenwanderung, S. 507. — 6. Erlösung, S. 510.	
<b>II. Index sämtlicher Citate in Çāṅkara's Commentar zu den Brahmasūtra's . . . . .</b>	515—525
<b>III. Verzeichnis der Eigennamen in Çāṅkara's Commentar . . .</b>	526—527
<b>IV. Termini des Vedānta und Ähnliches . . . . .</b>	528—535

## Behandelte Upanishad-Stellen.

Die Zahlen rechts verweisen auf die Seiten des Werkes.

<p><b>Brih.</b> 1,1 = 8</p> <p>„ 1,3,28 = 86</p> <p>„ 1,5,3 = 358</p> <p>„ 2,4 = 185 fg.</p> <p>„ 2,4,5 = 54</p> <p>„ 3,2,13 = 405</p> <p>„ 3,4-5 = 153</p> <p>„ 3,7 = 160</p> <p>„ 3,8 = 143</p> <p>„ 4,3-4 = 202 fg.</p> <p>„ 4,4,23 = 85</p> <p>„ 4,5 = 185 fg.</p> <p>„ 6,2 = 390 fg.</p> <p><b>Chând.</b> 1,6 = 151 fg.</p> <p>„ 1,8-9 = 156</p> <p>„ 1,11,5 = 158</p> <p>„ 3,12-13 = 180 fg.</p> <p>„ 3,14 = 52. 163 fg.</p> <p>„ 4,1-2 = 64-65</p> <p>„ 4,4 = 67</p>	<p><b>Chând.</b> 4,5-9 = 67</p> <p>„ 4,10-15 = 67. 176 fg.</p> <p>„ 5,3-10 = 390 fg.</p> <p>„ 5,11-24 = 167 fg.</p> <p>„ 6,1,4 = 54</p> <p>„ 6,1-7 = 282 fg. 248</p> <p>„ 6,8-16 = 284 fg.</p> <p>„ 7 = 216 fg.</p> <p>„ 8,1-6 = 171 fg.</p> <p>„ 8,6,6 = 409</p> <p>„ 8,7-12 = 52. 197 fg. 466</p> <p>„ 8,14 = 157</p> <p><b>Kâth.</b> 2,23 = 442</p> <p>„ 2,24-25 = 162</p> <p>„ 3,1 = 188</p> <p>„ 4,10-11 = 54</p> <p>„ 4,12-13 = 166</p> <p>„ 5,1-3 = 51</p> <p>„ 5,7 = 402</p> <p>„ 6,1 = 159</p>	<p><b>Kâth.</b> 6,17 = 167</p> <p><b>Mund.</b> 1,1,5 = 141</p> <p>„ 2,1,1 = 142. 314.</p> <p>„ 2,2,5 = 215</p> <p>„ 2,2,8 = 216</p> <p>„ 2,2,10 = 140</p> <p>„ 3,1,1 = 184</p> <p>„ 3,2,8 = 216</p> <p><b>Praçna</b> 5 = 213 fg.</p> <p>„ 6,5 = 463</p> <p><b>Taitt.</b> 2,1-7 = 53. 139 fg. 148</p> <p>„ 2,1 = 248</p> <p><b>Ait.</b> 1,1 = 248</p> <p><b>Kaush.</b> 3 = 191 fg.</p> <p>„ 4 = 195 fg.</p> <p><b>Kena</b> 11 = 441</p> <p><b>Îçâ</b> 1,6 = 54</p> <p><b>Çvet.</b> 1,11 = 92</p> <p>„ 3,8 = 337</p> <p>„ 4,3 = 321.</p>
---	---	--



# EINLEITUNG.



# I. Litterarisches.

## 1. Der Name Vedânta.

*Vedânta* heisst wörtlich „Ende des Veda“ und bezeichnet zunächst die meist als Schlusskapitel der einzelnen Brâhmaṇa's des Veda auftretenden theologisch-philosophischen Abhandlungen, welche später gewöhnlich *Upanishad*, d. h. „(geheime) Sitzung“, „Geheimlehre“ genannt werden.<sup>1</sup> — Sodann

<sup>1</sup> *Vedânta* kann ursprünglich entweder 1. „Ende des Veda“, oder 2. „Dogmen des Veda“ (vgl. *siddhânta*, *râddhânta*), oder 3. „Endziel des Veda“ bedeuten. Für letztere Ansicht spricht sich M. Müller (*Upanishads* I, p. LXXXVI N.) aus; doch setzt dieselbe eine Wertschätzung des Dogmatischen auf Kosten des Rituellen voraus, wie sie für die Zeit der Entstehung des Wortes (das wir schon T. A. p. 817,2 = Muṇḍ. 3,2,6 = Kaiv. 3 und Çvet. 6,22 in völliger Erstarrung antreffen) schwerlich anzunehmen ist. Daher die obige Auffassung (für die wir uns allerdings nicht auf T. A. p. 820,1 berufen dürfen) als die einfachste und natürlichste sich empfiehlt. Der auffallende Umstand, daß weder *vedânta* noch *upanishad* in ihrer etymologischen Bedeutung zu belegen sind, erklärt sich, wenn wir annehmen, daß beide ursprünglich populäre Termini der Schülersprache waren und aus dieser erst in einer gewissen Umdeutung in die Sprache des höhern Stils übergingen. Nachdem der Brahmacârin die für seinen künftigen Beruf erforderlichen Gebetsformeln (*mantra*) sowie die Art ihrer Verwendung beim Cultus (*bandhu*, *brâhmanam*) erlernt hatte, so mochte ihm der Guru am Schlusse des Cursus (Ind. Stud. X, 128, vgl. Chând. 4,10–15; — nur zu Ende der Lehrzeit war auch ein Kapitel wie Brih. 6,4 möglich) gewisse leicht zu mißdeutende und daher geheime Mitteilungen über die metaphysische, die Götter tragende und erhaltende Kraft des Gebetes (*brahman*) und über die daraus hervorgehende Übermacht des eigenen Selbstes des Wissenden (*âtman*) über alle Mächte der Natur machen, aus denen im Verlaufe die Brahmavidyâ, Âtmavidyâ erwuchs, und

wird der Name Vedānta in der Umdeutung als „Endziel des Veda“ dem auf den Upanishad's beruhenden theologisch-philosophischen Systeme beigelegt, welches man füglich als die Dogmatik des Brahmanismus bezeichnen kann, und dessen Darstellung uns hier beschäftigen soll. Wir gründen dieselbe, um nicht historisch Verschiedenes zu vermengen, ausschliesslich auf das Hauptwerk der Vedāntaschule, die *Çârîraka-mîmânsâ-sûtra's* des Bâdarâyana nebst dem Commentare des Çaṅkara über dieselben. Da eine Scheidung beider Autoren zur Zeit noch nicht als thunlich erscheint, so betrachten wir für die systematische Darstellung ihr Werk als eine solidarische Einheit und citieren dasselbe in der Folge entweder mit drei Zahlen nach *adhyâya*, *pâda* und *sûtram*, oder mit zwei Zahlen nach Seite und Zeile der Ausgabe von Roer und Râma Nârâyana Vidyârâtna in der Bibliotheca Indica, Calcutta 1863.<sup>2</sup>

Zur Charakterisierung der Stellung dieses Werkes und seiner beiden Autoren in der Sanskrit-Litteratur mag es zweckdienlich sein, zunächst an einiges Bekannte zu erinnern.<sup>3</sup>

welche die Schüler als den *Vedānta*, d. h. als „den Abschluss der Lehre“ und der (nicht selten [Mahābhāratam I, 745] harten) Lehrzeit freudig begrüßen und bezeichnen mochten. Diese Mitteilungen an den Antevāsin fanden in einer vertraulichen Sitzung, d. h. (im Gegensatze zu *parishad*, *samsad*) in einer „*upanishad*“ statt, ein Ausdruck, der dann ebenso die Bedeutung „Geheimsinn, Geheimname, Geheimlehre“ annahm, wie unser „Collegium“ aus dem Begriffe der „Versammlung“ zu dem eines „Lehr-objektes“, welches man „lesen“ oder „hören“ kann, übergegangen ist.

<sup>2</sup> Eine Übersetzung desselben existiert leider noch nicht, indem weder die Aphorisms of the Vedānta von Ballantyne (Mirzapore 1851) noch die Übersetzung von Banerjea (Calcutta 1870), noch auch die in der *Shad-darçana-cintanikâ* (Bombay, seit 1877) bis jetzt über den Anfang hinausgelangt sind. Auch eine holländische Übertragung von A. Bruining in den „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van N.-Indië“ geht nur bis zum Schlusse des ersten Adhyâya.

<sup>3</sup> Vgl. zum Folgenden: Colebrooke, On the Vedas or sacred writings of the Hindus, As. Res., VIII, 369–476; On the philosophy of the Hindus, Transact. of the R. As. Soc., I, 19–43. 92–118. 439–461, II, 1–39, I, 549–579 (in den Misc. Ess.<sup>3</sup>, II, 8 fg., 239 fg.); A. Weber, Indische Literaturgeschichte<sup>2</sup>, 1876, S. 8 fg., 249 fg., wo man in den Anmerkungen und in dem Nachtrage die Litteratur bis auf die neueste Zeit (1878) zusammengestellt findet; M. Müller, A History of ancient Sanskrit Literature<sup>2</sup>, 1860.

## 2. Einiges über den Veda.

## a) Zur Orientierung.

Der große, noch nicht völlig zu übersehende Schriften-complex, welcher den Namen *Veda*, d. h. „das (theologische) Wissen“ führt, und dessen Umfang den der Bibel wohl mehr als sechs mal übertreffen mag, gliedert sich zunächst in vier Abteilungen, den *Rigveda*, *Sāmaveda*, *Yajurveda* und *Atharvaveda*; bei jedem dieser vier Veden haben wir drei nach Inhalt, Darstellungsform und Zeitalter verschiedene Schriftgattungen zu unterscheiden: 1) die *Samhitā*, 2) das *Brāhmaṇam*, 3) das *Sūtram*; endlich sind die meisten dieser zwölf Abteilungen, je nach den Schulen, denen sie zum Studium dienten, in verschiedenen, mehr oder weniger abweichenden Redaktionen vorhanden, welche man gewöhnlich als die *Śākhā*'s, d. h. als „die Zweige“ des Vedabaumes bezeichnet.

Zum Verständnisse dieser complicierten Verhältnisse wird es förderlich sein, zu unterscheiden zwischen der Gestalt, in welcher der Veda gegenwärtig vorliegt, und dem historischen Entwicklungsgange, durch welchen er zu dieser Gestalt erwachsen ist.

## b) Der litterarische Bestand des Veda.

Zunächst nun sind die vier Veden in der Form, wie sie uns entgegentreten, nichts anderes als die Manuale der brahmanischen Priester (*ṛitvij*), welche diesen das zum Opfercultus erforderliche Material an Hymnen und Sprüchen an die Hand geben, sowie den rechten Gebrauch desselben lehren sollen. Zu einer vollständigen Opferhandlung nämlich gehören vier, ihrem Studiengange und Amte nach verschiedene Hauptpriester: 1) der Hotar, welcher die Verse (*ṛic*) der Hymnen recitiert, um dadurch die Götter zum Genusse des Soma oder sonstigen Opfers einzuladen, 2) der Udgatar, der die Bereitung und Darbringung des Soma mit seinem Gesange (*sāman*) begleitet, 3) der Adhvaryu, welcher die heilige Handlung vollzieht, während er die entsprechenden Verse und Opfersprüche (*yajus*) her murmelt, 4) der Brahmān, dem die Beaufsichtigung und Leitung des Ganzen obliegt. Das

kanonische Buch für den Hotar ist der *Rigveda* (wiewohl die *Rigveda-saṃhitā* schon von Haus aus eine weiter greifende, nicht bloß rituelle, sondern litterarische Bedeutung hat), das für den *Udgātar* der *Sāmaveda*, das für den *Adhvaryu* der *Yajurveda*, während hingegen der *Atharvaveda* mit dem *Brahmán*, der alle drei Veden kennen muß, eigentlich nichts zu thun hat<sup>4</sup> und sich nur zum Scheine in Beziehung zu demselben setzt, um seiner Erhebung zur Dignität eines vierten Veda, die ihm lange Zeit verweigert wurde, Vorschub zu leisten.<sup>5</sup> Praktische Verwendung findet derselbe einerseits beim häuslichen Cultus (Geburt, Hochzeit, Totenbestattung, Krankheiten, Erntesegen, Viehbesprechungen u. s. w.), anderseits bei gewissen Staatsaktionen (Königsweihe, Schlachtsegen, Verwünschung der Feinde u. s. w.); in letzterer Hinsicht ist er der Veda der *Kshatriya*-Kaste, wie die drei andern Veden die der *Brahmanen* sind<sup>6</sup>, und mag in einem ähnlichen Verhältnisse zum *Purohita* (Hauspriester des Fürsten) gestanden haben, wie jene zu den *Ritvij's* (vgl. *Yājñavalkya* 1,312).

Jeder der genannten Priester bedarf bei seinen Verrichtungen zweierlei, eine Sammlung von Gebetsformeln (*mantra*) und eine Anweisung zur richtigen liturgischen und rituellen Verwendung derselben (*brāhmaṇam*). Beide finden wir, mit Ausnahme des schwarzen *Yajurveda*, mehr oder weniger streng

<sup>4</sup> *Āpastamba-ṣrauta-sūtram* 24,16–19: *ṛigvedena hotā karoti, sāmavedena udgātā, yajurvedena adhvaryuḥ, sarvair brahmā*. — *Madhusūdana* (Ind. Stud. I, 16,8): *tatra hauṭra-prayoga' ṛigvedena, ādhvaryava-prayogo yajurvedena, audgātra-prayogaḥ sāmavedena, brāhma-yājamāna-prayogau tu atra eva antarbhūtau; atharvavedas tu, yajña-anupayuktah, çānti-paushtika-abhicāra-ādi-karma-pratipādakatvena atyanta-vilakṣhaṇa' eva*.

<sup>5</sup> *Gopatha-brāhmaṇam* I,2,24: *ṛigvidam eva hotāraṃ vṛiṇishva, yajurvedam adhvaryuṃ, sāmavidam udgātāram, atharvāṅgīrovidam brahmāṇam*. — *Atharva-pariçiṣṭam* I (Ind. Stud. I, 296,28): *rakshānsi rakshati brahmā, brahmā tasmād atharvavit*. — Vgl. *Vishṇupurānam* III, 4 (S. 276, Wilson). — Eine indirekte Anerkennung des vierten Veda durch *Çaṅkara* findet sich p. 239,2.

<sup>6</sup> In diesem Sinne ist es vielleicht aufzufassen, wenn *Bṛih.* 5,13 (*Çatap.* Br. 14, 8,14) neben *uktham*, *yajus* und *sāman* als viertes *kshatram* erscheint.

von einander gesondert und in zwei verschiedene Abteilungen verwiesen.

I. Die **Samhitâ** jedes Veda ist, wie der Name besagt, eine „Sammlung“ der ihm zugehörigen Mantra's, welche entweder Verse (*ric*) oder Gesänge (*sâman*) oder Opfersprüche (*yajus*) sind. So besteht die **Ṛigveda-samhitâ** aus 1017 Hymnen in 10580 Versen, aus welchen der Hotar den für den jedesmaligen Zweck erforderlichen Preisruf (*çastram*) zusammenzustellen hat; die **Sâmaveda-samhitâ** enthält eine, wenn nicht aus der **Ṛigveda-samhitâ**, so doch aus dem dieser zu Grunde liegenden Materiale getroffene Auswahl von 1549 (oder mit den Wiederholungen 1810) Versen, welche bis auf 78 sämtlich auch im **Ṛigveda** sich vorfinden und zum Zwecke des Gesanges (*sâman*) weiterhin in mannigfacher Weise moduliert werden; die **Samhitâ** des weisen **Yajurveda** enthält teils Opfersprüche (*yajus*) in Prosa, teils Verse, welche letztere ebenfalls größtenteils aus dem Materiale der **Ṛigveda-samhitâ** entnommen sind; hingegen besteht die **Atharvaveda-samhitâ** wiederum aus 760 Hymnen, von denen nur etwa ein Sechstel ihr mit dem **Ṛigveda** gemeinsam ist, während die übrigen eine selbständige, in vieler Hinsicht ganz eigentümliche Stellung in dem Ganzen der vedischen Mantra-Litteratur einnehmen, wovon später. Jede dieser vier **Samhitâ's** ist, je nach den **Çâkhâ's** oder Schulen, in denen sie studiert wurde, in verschiedenen Recensionen vorhanden, welche jedoch in der Regel nicht erheblich von einander abweichen. Anders ist es, wie sogleich zu zeigen, mit der zweiten Abteilung der vedischen Litteratur.

II. Das **Brâhmaṇam**, dessen nächste Bestimmung im allgemeinen die ist, den praktischen Gebrauch des in der **Samhitâ** vorliegenden Materiales zu lehren, geht in seiner meist sehr breiten Anlage weit über diesen unmittelbaren Zweck hinaus und zieht mancherlei in seinen Bereich, was man (mit **Madhusûdana**) unter den drei Kategorien *vidhi*, *arthavâda* und *vedânta* unterbringen kann. 1) Als *vidhi* (d. h. Vorschrift) befiehlt das **Brâhmaṇam** die Ceremonie, erörtert ihre Veranlassung sowie die Mittel zu ihrer Ausführung und schildert endlich den Gang der heiligen Handlung selbst.

2) Hieran schliessen sich unter dem Namen *arthavāda* (d. h. Erklärung) die mannigfachsten Erörterungen, welche den Inhalt der Vorschrift exegetisch, polemisch, mythologisch, dogmatisch u. s. w. begründen sollen. 3) Hierbei erhebt sich nun die Betrachtung zu Gedanken philosophischer Art, welche, weil sie meist gegen Ende der Brāhmaṇa's vorkommen, *vedānta* (d. h. Veda-Ende) heissen. Sie sind der wesentliche Inhalt der Nachträge zu den Brāhmaṇa's, welche *Āraṇyaka*'s heissen, und deren ursprüngliche (wiewohl nicht streng durchgeführte) Bestimmung gewesen zu sein scheint, für das Leben im Walde (*araṇyam*), welchem der Brahmane im Greisenalter obliegen soll, einen Ersatz für den wenn nicht ganz wegfallenden, so doch wesentlich beschränkten Cultus zu bieten. Wie dem auch sei, Thatsache ist, dafs wir in ihnen vielfach eine wundersame Vergeistigung des Opfercultus antreffen: an die Stelle der praktischen Ausführung der Ceremonie tritt die Meditation über dieselbe und mit ihr eine symbolische Umdeutung, welche dann weiter zu den erhabensten Gedanken hinüberleitet.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Als Beispiel diene der Eingang des (für den Adhvaryu bestimmten) *Bṛihad-āraṇyakam*, wo das Rofsopfer behandelt wird:

„Om! — Die Morgenröte wahrlich ist des Opferrosses Haupt, die „Sonne sein Auge, der Wind sein Odem, sein Rachen das allverbreitete „Feuer, das Jahr ist der Leib des Opferrosses; der Himmel ist sein Rücken, „der Luftraum sein Bauch, die Erde seiner Füfse Schemel (Çaṅk.). Die „Pole sind seine Lenden, die Zwischenpole seine Rippen, die Jahreszeiten „seine Glieder, Monate und Halbmonate seine Gelenke, Tag und Nacht „seine Füfse, die Gestirne seine Gebeine, das Gewölk sein Fleisch. Das „Futter, das es verdaut, sind die Sandwüsten, die Flüsse seine Eingeweide, „seine Leber und Lungen die Gebirge, Kräuter und Bäume seine Haare; „die aufsteigende Sonne ist sein Vorderteil, die niedersteigende sein Hinter- „teil; was es gähnt, das ist Blitz, was es wiehert, ist Donner, was es wäs- „sert, Regen; seine Stimme ist Rede. Der Tag fürwahr entstand nach dem „Rosse als die Opferschale, die vor ihm stehet: seine Wiege ist in dem „Weltmeere gen Morgen; die Nacht entstand nach ihm als die Opferschale, „die hinter ihm stehet: ihre Wiege ist in dem Weltmeere gen Abend; diese „beiden Schalen entstanden, das Rofs zu umgeben. Als Renner zog es die „Götter, als Kämpfer die Gandharven, als Rofs die Dämonen, als Pferd „die Menschen. Der Ocean ist sein Genosse, der Ocean seine Wiege.“

Hier tritt an die Stelle des zu opfernden Rosses das Weltall, vielleicht schon mit dem Hintergedanken, dafs der Asket auf die Welt verzichten soll (vgl. *Bṛih.* 3,5,1. 4,4,22), wie der Hausvater auf die wirkliche Opfer-



Die wichtigsten Stücke dieser *Āraṇyaka*'s hob man später unter dem Namen *Upanishad* aus ihnen heraus und faßte sie aus den verschiedenen *Veden* zu einem Ganzen zusammen; ursprünglich aber hat, wie wir annehmen müssen, jede *Veda*-schule ihr besonderes rituelles und daneben ein mehr oder weniger reiches dogmatisches Textbuch gehabt, und wenn wirklich, wie die *Muktikā-Upanishad* (Ind. St. III, 324) behauptet,  $21 + 1000 + 109 + 50 = 1180$  *Çākhā*'s bestanden hätten, so müßte es auch, wie sie daraus folgert, 1180 *Upanishad*'s gegeben haben. In Wirklichkeit stellt sich jedoch die Sache viel einfacher, sofern die Anzahl der *Çākhā*'s, die wir wirklich kennen, sich für jeden *Veda* auf einige wenige beschränkt, deren Textbücher den gemeinsamen rituellen und dogmatischen Stoff in verschiedener Anordnung, Bearbeitung und Ausführung darbieten. So sind uns zum *Ṛigveda* nur zwei *Çākhā*'s näher bekannt, die der *Aitareya*'s und die der *Kaushītakin*'s, deren jede ein *Brāhmaṇam* und ein *Āraṇyakam* besitzt, welches letztere die *Upanishad* der Schule einschließt. — Zum *Sāma*-*veda* kennen wir für die *Brāhmaṇa*-Abteilung bis jetzt genau und vollständig nur eine *Çākhā*, die der *Tāṇḍin*'s, auf welche folgende Schriften zurückgehen: a) das *Pañcaviṅṣa-brāhmaṇam*; b) das *Shadviṅṣa-brāhmaṇam*, welches sich schon durch den Namen als einen Nachtrag dazu zu erkennen giebt; c) auch das noch nicht näher bekannte *Chândogya-brāhmaṇam* dürfen wir wohl der Schule der *Tāṇḍin*'s zuweisen, sofern *Çāṅkara*, p. 892,9, unter ihrem Namen eine Stelle citiert, welche nach *Rājendralāla Mitra* (*The Chândogya-Up.*, Introduction, p. 17 N.) den Anfang des *Chândogya-brāhmaṇam* bildet; d) endlich citiert *Çāṅkara* wiederholt die *Chândogya-upanishad* als die der *Tāṇḍin*'s; so *Chând.* 3,16 (citiert p. 889,10. 890,8)

gabe. Ebenso lehrt die für den *Udgâtar* bestimmte *Chândogya-Upanishad* (1,1) als den wahren *udgîtha* die Silbe „om“, welche ein Symbol des *Brahman* (*paramâtma-pratikam*) ist, erkennen und verehren, und ähnlichen Umdeutungen wird im *Aitareya-âraṇyakam* (2,1,2) das dem *Hotar* zugehörige *uktham* (Hymnus) unterworfen. — Vgl. *Brahmasûtra* 3,3, 55–56, wo ausgeführt wird, daß derartige symbolische Vorstellungen (*pratyaya*) nicht nur innerhalb der *Çākhā*, in der sie vorkommen, sondern allgemeine Gültigkeit haben.

8,13,1 (p. 899,3. 907,7. 908,5) 6,8,7 (p. 923,8). — Ein zweites selbständiges Ritualbuch zum Sāmaveda ist möglicherweise das *Talavakāra-brāhmaṇam* der Jaiminīya-çākḥā (vgl. die Mitteilungen Çāṅkara's zur Kena-Up., p. 28, und Burnell's bei Müller, Upanishad's I, p. XC), nach Burnell in fünf Adhyāya's, deren vorletzter die bekannte kleine *Kena-Upanishad* enthält (citiert p. 70,1.4.10. 163,3. 808,10), während der letzte aus dem *Ārsheya-brāhmaṇam* besteht (citiert p. 301,8). Die vier übrigen Brāhmaṇa's des Sāmaveda (*Sāmavidhāna*, *Vaṅça*, *Devatādhyāya*, *Samhitopanishad*) können auf den Namen selbständiger Textbücher von Schulen keinen Anspruch machen. — Beim Yajurveda haben wir zwei Formen zu unterscheiden, den schwarzen (d. h. ungeordneten) und den weißen (geordneten) Yajurveda. Jener enthält den brāhmaṇa-artigen Stoff mit den Mantra's verbunden bereits in der Saṃhitā; in solcher Form haben uns den Yajurveda die Schulen der *Taittiriyaka*'s (deren Brāhmaṇam und Āraṇyakam bloße Fortsetzungen der Saṃhitā sind), der *Kāṭha*'s und der *Maitrāyaṇīya*'s überliefert. Das Taittirīya-āraṇyakam enthält am Schlusse zwei Upanishad's, die *Taittirīya*- (Buch VII. VIII. IX) und die *Nārāyaṇīya-Upanishad* (Buch X). Zur Schule der *Kāṭha*'s gehört die *Kāṭhaka-Upanishad*, die heute nur noch in einer Atharva-Recension vorhanden ist, während sie zu Çāṅkara's Zeit noch mit den übrigen Texten der *Kāṭha*'s ein Ganzes gebildet zu haben scheint, worüber später; unter dem Namen *Maitri-Upanishad* ist uns ein spätes Produkt von sehr apokryphem Charakter erhalten<sup>8</sup>; den Namen einer vierten Çākḥā des schwarzen Yajurveda, der *Çvetāçvatara*'s, trägt eine metrisch abgefaßte Upanishad sekundären Ursprungs, welche jedoch vielfach von Çāṅkara als „*Çvetāçvatarāṇām mantropanishad*“ (p. 110,5, vgl. 416,1. 920,4) und dem Anscheine nach auch schon von Bādarāyaṇa (1,1,11. 1,4,8. 2,3,22) citiert wird. — Im Gegensatz zu den Çākḥā's des schwarzen Yajurveda haben die *Vājasaneyin*'s, die Hauptschule des weißen Yajurveda,

<sup>8</sup> Çāṅkara citiert dieselbe nirgendwo (*Maitreyi-brāhmaṇam* p. 385,8. 1006,5 bedeutet den Abschnitt Bṛih.2,4 = 4,5); auch der Terminus *Sushumnā* (Maitr. 6,21) kommt im Commentar zu den Brahmasūtra's noch nicht vor.

nach Art der übrigen Veden Mantra's und Brâhmana's gesondert; erstere sind in der Vâjasaneyi-saṃhitâ zusammengefaßt, letztere bilden den Inhalt des *Çatapatha-brâhmanam*, dessen letzter Teil (B. XIV) die grôfste und schönste aller Upanishad's, das *Brihad-âranyakam* enthält. Ein ihr nahe verwandtes Stück ist (wohl nur wegen seiner metrischen Form) der Vâjasaneyi-saṃhitâ als Buch XL angehängt worden und heifst, nach dem Anfangsworte, die *Îçâ-upanishad*; im Kanon des Anquetil Duperron werden noch vier andere Stücke derselben Saṃhitâ, *Çatarudriyam* (B. XVI), *Purushasûktam* (XXXI), *Tadeva* (XXXII), und *Çivasamkalpa* (XXXIV, Anfang) als Upanishad's aufgeführt. — Neben den Vâjasaneyin's citiert Çañkara dreizehn mal eine andere Schule des weifsen Yajurveda, die *Jâbâla's*; neun dieser Citate (p. 222,8. 223,1. 417,11. 988,8 = 991,4. 999,6. 1000,1.3. 1025,8) finden sich, mit erheblichen Varianten, in der heute den Atharva-Upanishad's eingereihten *Jâbâla-Upanishad* wieder, vier andere (924,7 = 1059,1. 931,4 = 933,4) hingegen nicht, so dafs, wie es scheint, dem Çañkara ein vollständigeres Werk dieser Schule vorgelegen hat. Ob Bâdarâyana dieselbe (1,2,32. 4,1,3) citiert, bleibt ungewiss.<sup>9</sup> — Zum Atharvaveda gehört das *Gopatha-brâhmanam*, ein Werk von vorwiegend compilerischem Charakter und ohne nähere Beziehungen zur Atharva-saṃhitâ. Bei Çañkara finden wir kein Citat aus demselben; vielmehr läfst sich vielleicht aus dem Umstande, dafs er zu 3,3,24, p. 889 fg., nicht auch Gopatha-br. II,5,4 berücksichtigt, wahrscheinlich machen, dafs er dieses Werk nicht kannte oder nicht anerkannte. Endlich haben sich an den Atharvaveda, der wohl nicht in dem Grade wie die andern Veden durch zünftige Überwachung vor neuen Eindringlingen geschützt sein mochte, eine lange Reihe meist kurzer Upanishad's angeschlossen, von denen viele einen ganz apokryphen Charakter haben und nichts anderes als die Textbücher späterer indischer Sekten sind.

<sup>9</sup> Çañkara versteht 1,2,32 die Jâbâlopanishad 2, p. 439 und 4,1,3 einen uns unbekanntem Text dieser Schule; hingegen nach dem *Vedânta-sûtra-çaiva-bhâshyam* (Pandit, June 1872, p. 19) bezieht sich 1,2,32 und nach der *Vedânta-kaustubha-prabhâ* (Pandit, August 1874, p. 55) bezieht sich 4,1,3 nicht auf die Jâbâla's.

Für den Vedānta sind zwei Upanishad's des Atharvan von hervorragender Bedeutung, die *Muṇḍaka-* und die *Praçna-Upanishad*, welche beide von Bâdarâyaṇa und Çaṅkara vielfach citiert werden, während wir aus der im Vedāntasâra so stark benutzten *Mâṇḍûkyâ-Upanishad* merkwürdigerweise kein sicheres Citat finden.

III. Eine dritte und letzte Stufe der vedischen Litteratur bilden die gleichfalls nach Veden und Çâkhâ's (deren Verhältnisse jedoch vielfach verschoben erscheinen) verschiedenen *Sûtra*'s, welche den Inhalt der Brâhmaṇa's, auf denen sie beruhen, abkürzend, systematisierend und vervollständigend zum Zwecke des praktischen Gebrauches zusammenfassen, in compendiösester Form und in dem lapidaren, ohne Commentare vielfach ganz unverständlichen Stile, zu welchem sich auch die philosophische Litteratur in Indien zugespitzt hat. Die vedischen *Sûtra*'s befassen drei Arten: 1) die *Çrauta-sûtra*'s, welche den öffentlichen Cultus, 2) die *Grihya-sûtra*'s, welche die häuslichen Gebräuche (bei Geburt, Hochzeit, Totenbestattung) regeln, und 3) die *Dharma-sûtra*'s, in denen die Pflichten der Kasten und *Âçrama*'s auseinandergesetzt werden, und aus denen die spätern Gesetzbücher des Manu u. s. w. hervorgegangen sind. Wie die *Çrauta-sûtra*'s auf der *Çruti* (d. h. der göttlichen Offenbarung), so beruhen die beiden andern Klassen auf der *Smṛiti* (d. h. der Tradition) und dem *Âcâra* (d. h. dem Usus); über die Bedeutung dieser Ausdrücke in der Terminologie des Vedānta wird weiter unten die Rede sein.

e) Zur Genesis des Veda.

Das älteste Denkmal in diesem ausgebreiteten Litteraturkreise (und somit wohl das älteste litterarische Denkmal der Menschheit überhaupt) sind die Hymnen des Rigveda, sofern sie, ihrem Hauptbestande nach, in eine Zeit zurückgehen, wo die Inder noch nicht im Gangesthale, sondern im Stromgebiete des Indus wohnten, noch keine Kasten, keinen privilegierten Cultus, keine brahmanische Staats- und Lebensordnung kannten, sondern, zu kleinen Stämmen (*viç*) unter meist erblichen Königen vereinigt, ihren Acker bauend, ihre Herden weidend und

sich gegenseitig befehdend ein einfaches, naturfrisches Dasein genossen. Über alle diese Verhältnisse entrollen die Hymnen des R̥igveda ein anschauliches Bild<sup>10</sup>, insbesondere aber können wir in ihnen die Genesis der altindischen Naturreligion durch ihre verschiedenen Phasen hindurch verfolgen, teilweise noch von dem Momente an, wo ihre Götter aus den Naturphänomenen unter der Hand des Sängers krystallisieren, bis dahin, wo der Glaube an sie für den denkenden Teil der Nation zu verblassen beginnt<sup>11</sup> und in den ersten Regungen philosophischer Spekulation seinen Ersatz findet, letzteres besonders in den spätern, zumeist im letzten Maṇḍalam sich vorfindenden Hymnen, deren manche, wie z. B. das Purusha-Lied, R̥igv. 10,90 (VS. 31. AS. 19,6. TĀ. 3,12), schon die Einwanderung im Gangesthale nebst der ihr folgenden Entwicklung des Kastenwesens und der brahmanischen Hierarchie voraussetzen.

Nachdem nämlich die Inder unter mancherlei Kämpfen und Schiebungen, deren poetische Reflexe uns noch im Mahābhāratam erhalten sind, in der paradiesischen Ebene des Ganges zwischen Himālaya und Vindhya feste Wohnsitze gewonnen hatten, nahm unter den veränderten äußern Verhältnissen ihre Lebensordnung eine von der frühern wesentlich verschiedene Gestalt an: zunächst wurde zwischen den *Ādva's*, der zurückgedrängten Bevölkerung der Eingeborenen, und den eingewanderten Ariern eine unübersteigbare Scheidewand aufgerichtet; weiter aber erhoben sich über die *Vaiçya's*, d. h. die Gesamt-

<sup>10</sup> Vgl. darüber die sich gegenseitig ergänzenden Schriften: Zimmer, Altindisches Leben, Berlin 1879; Ludwig, Die Mantra-Litteratur und das alte Indien (im dritten Bande von Ludwig's R̥igveda), Prag 1878; Kaegi, Der R̥igveda, Leipzig 1881.

<sup>11</sup> Es giebt Lieder im R̥igveda, welche die Religion mit unverhohlenem Spott behandeln. So unter andern (z. B. R̥igv. 7,103) auch das Lied R̥igveda 9,112, das nicht ohne Humor den Gedanken durchführt, dafs, wie die Menschen, so auch der Gott Indra als Egoist seinem Vorteile nachgeht; welches in sehr effektvoller Weise durch den immer wiederkehrenden, wie es scheint, einem religiösen Liede parodierend entlehnten Refrain „*indrāya indo parisrava*“ erreicht wird. Grassmann freilich hat diesen Refrain, in dem die Pointe des Ganzen liegt, gestrichen. — Ähnlichen Motiven scheint auch die „Hunde-Liturgie“ (*çauva udgītha*) Chānd. 1,12 ihren Ursprung zu verdanken.

masse des arischen Stammes, einerseits als die Inhaber der materiellen Macht die *Kshatriya's*, der Kriegeradel mit den Königen an der Spitze, anderseits die wirklichen oder vermeintlichen Nachkommen der altvedischen Sängerfamilien, welche sich *Bráhmaṇa's* (Beter, Priester) nannten und den in ihren Familien erblichen Besitz der vedischen Hymnen und des an sie gebundenen Cultus mehr und mehr zu einem Monopol der Religionspflege sowohl als auch der nationalen Erziehung zu gestalten wußten. Zwar durften nach wie vor alle Mitglieder der drei obern Kasten, soferne sie *Dvija's* („Zweimalgeborene“, durch das Sakrament des *Upanayanam*, der Aufnahme in die brahmanische Kirche, gleichsam Wiedergeborene) waren, Opfer veranstalten und teilweise auch verrichten, aber nur die Brahmanen durften die Opferspeise essen, den Soma trinken und den Opferlohn (*dakṣhinā*) annehmen, ohne welchen das Opfer nicht wirksam war, nur sie konnten somit *Ṛitvij's* (Opferpriester für einen andern gegen Entgelt) und *Purohita's* (fest angestellte Hauspriester der Fürsten) werden. Von diesen Privilegien ihrer Kaste wußten die Brahmanen einen mit der Zeit mehr und mehr ausgedehnten Gebrauch zu machen. In dem Maße, wie, durch Consolidierung der äußern Verhältnisse, der Wohlstand der Fürsten und des Volkes wuchs, steigerte sich auch das äußere Gepränge des Cultus: die Zahl der dabei beschäftigten Priester nahm zu, die Namen Brahman, Hotar, Adhvaryu, Udgatar, die wir im Rigveda erst sporadisch und ohne strenge Sonderung auftauchen sehen, schlossen sich zu einem Systeme zusammen, und jedem dieser *Ṛitvij's* stand bei einem größern Opfer eine Anzahl von Gehülfen zur Seite.

Je complicierter aber der Gottesdienst wurde, um so mehr erforderte er eine specielle Vorbildung, und dieses praktische Bedürfnis wurde maßgebend für die Gestaltung der vedischen Litteratur, — wenn man anders dieses Wort gebrauchen will von einem Zustande, wo an irgend welche schriftliche Aufzeichnung allerdings noch nicht zu denken ist.<sup>12</sup> Nach und

---

<sup>12</sup> Noch die Upanishad's scheinen ursprünglich nur mündlich überliefert worden zu sein: einerseits finden wir in ihnen Stellen, die nur

nach bildete sich eine feste Tradition über die Verse und Sprüche, mit denen der Adhvaryu seine Manipulationen zu begleiten hatte (*Yajurveda*), sowie über die Gesänge, die der Udgâtar bei der heiligen Handlung anstimmte (*Sâmaveda*); endlich durfte auch der Hotar sich nicht mehr mit der Kenntnis der in seiner eigenen Familie erblichen Lieder begnügen; die einzelnen Liederschätze schlossen sich zu Kreisen (*mandalam*), die Kreise zu einem Ganzen zusammen (*Rigveda*), welches dann noch eine gewisse Zeit hindurch für neu hinzukommende Produktionen offen blieb. — Nicht alle alten Lieder fanden in diesem Kanon Eingang; manche mochten ausgeschlossen bleiben, weil man ihren Inhalt anstößig oder sonstwie nicht geeignet fand, andere, weil sie, aus dem Volke entsprungen, durch keine Autorität eines berühmten Sängergeschlechts empfohlen wurden. Zu ihnen gesellten sich immer noch neue Blüten, welche der alte Stamm vedischer Lyrik in der Brâhmaṇa-Periode trieb, und die von dem veränderten Bewusstsein der Zeit deutliche Kunde geben. Aus diesen Materialien, die sich längere Zeit außerhalb der Schulen durch den Volksmund fortpflanzen mochten (worauf ihre vielfache, besonders metrische Verwarlosung hindeutet), kam im weitem Verlaufe eine vierte Sammlung (*Atharvaveda*) zu Stande, welche lange zu kämpfen hatte, ehe sie eine, immer noch bedingte, Anerkennung errang.

Inzwischen waren jene ältern Sammlungen die Grundlage eines gewissen Schulunterrichtes geworden, der mit der Zeit immer fester geregelte Formen annahm. Ursprünglich war es der Vater, welcher seinen Sohn in dem von der Familie überlieferten heiligen Wissen unterwies, so gut er es vermochte (Bṛih. 6,2,4. Chând. 5,3,5), bald aber mochte dieses der zu-

---

durch eine hinzugedachte Handbewegung verständlich werden (z. B. Bṛih. 1,4,6: *atha iti abhyamanthat*; 2,2,4: *imau eva* [die Ohren] *Gautama-Bharadvâjau*, *ayam eva Gautamo*, *'yam Bharadvâjah* u. s. w.), anderseits werden z. B. Chând. 8,3,5 *satyam* als dreisilbig, Bṛih. 5,14,1 *bhûmir antariksham dyauh* und 5,14,3 *prâṇo 'pâno vyânah* als achtsilbig behandelt. — Im Übrigen hat die Frage nach dem Alter der schriftlichen Aufzeichnung für Indien nicht die Bedeutung, welche wir ihr, nach unsern Verhältnissen, beizumessen geneigt sind.

nehmenden Schwierigkeit des Verständnisses der alten Texte, dem immer verwickelter sich gestaltenden Ritual, dem mehr und mehr sich erweiternden Studienkreise gegenüber nicht mehr genügen; man mußte die für irgend eine der zu erlernenden Theorien (*vidyā*) bewährten Autoritäten aufsuchen, fahrende Schüler (*caraka*) reisten weit umher (Br̥ih. 3,3,1), berühmte Wanderlehrer zogen von Ort zu Ort (Kaush. 4,1), und zu manchem Lehrer mochten die Schüler strömen „wie die Wasser zur Tiefe“ (Taitt. 1,4,3). In der Folge erforderte es die Sitte, daß jeder Arya eine Reihe von (nach Âpast. dharmasūtra 1,1,2,16 mindestens zwölf) Jahren im Hause eines Lehrers weilte, die Brāhmaṇa's, um sich auf ihren künftigen Beruf vorzubereiten, die Kshatriya's und Vaiçya's, um die für ihr späteres Denken und Leben maßgebenden Einflüsse zu empfangen. Wir müssen annehmen (wenn uns dafür auch keine Belegstelle zur Hand ist), daß das Erteilen dieses Unterrichts mit der Zeit ausschließliches Vorrecht der Brahmanen wurde: nur so erklärt sich der Einfluß ohne Gleichen, welchen die Brahmanen auf das indische Volksleben zu gewinnen und zu erhalten wußten. Wie die äußere Tracht, so mag auch der Unterricht für die Schüler aus den verschiedenen Kasten ein verschiedener gewesen sein. Als Entgelt für denselben richteten die Schüler die Haus- und Feldarbeit des Lehrers; sie bedienten die heiligen Feuer (Chând. 4,10,1), hüteten das Vieh des Lehrers (Chând. 4,4,5), sammelten für ihn im Dorfe die üblichen Liebesgaben ein und brachten ihm am Schlusse des Cursus Geschenke dar. In der Zeit, die diese mannigfachen Obliegenheiten ihnen frei ließen (*guroḥ karma-atīṣheṇa*, Chând. 8,15), wurde der Veda studiert. Im Ganzen mochte es weniger eine Lehrzeit als, wie der Name *Āçrama* zu verstehen giebt, eine „Übungszeit“ sein, bestimmt zur Übung im Gehorsam gegen den Lehrer (wovon exorbitante Beispiele überliefert werden) und in angestrenzter, selbstverleugnender Thätigkeit. Es lag in der Tendenz des Brahmanismus, das ganze Leben zu einem solchen *Āçrama* zu gestalten. Nicht alle gingen nach Absolvierung der Lehrzeit dazu über, eine Familie zu gründen: manche blieben im Hause des Lehrers bis an ihr Lebensende (*naishṭhika*); andere zogen in den Wald,



um sich Entbehrungen und Kasteiungen hinzugeben; noch andere verschmähten auch diese Form einer geregelten Existenz und warfen alles von sich (*saṃnyâsin*), um als Bettler (*bhikshu*) umherzuschweifen (*parivrâjaka*). Weiterhin schloß man die verschiedenen Arten des „*Âçrama*“ oder der „religiösen Kasteiung“ zu einem Ganzen zusammen, in welchem dasjenige, was Ev. Matth. 19, 21 als abrupte Forderung auftritt, zu einem großartigen, das ganze Leben umspannenden Systeme ausgebreitet erscheint. Darnach sollte das Leben jedes Brâhmana, ja eigentlich das eines jeden Dvija<sup>13</sup>, in vier Übungsstadien oder *Âçrama*'s verlaufen; er sollte 1) als *Brahmacârin* im Hause eines Lehrers leben, sodann 2) als *Grihastha* der Pflicht, eine Familie zu gründen, Folge leisten, hierauf 3) im Greisenalter dieselbe verlassen, um als *Vânaprastha* (Einsiedler im Walde) mehr und mehr zu steigernden Kasteiungen obzuliegen, und endlich 4) gegen Ende seines Lebens als *Samnyâsin* (*Bhikshu*, *Parivrâjaka*) aller Erdenbande ledig umherzuwandern und von Almosen zu leben. — Wir wissen nicht, in wie weit die Wirklichkeit diesen idealen Anforderungen entsprochen hat.

Indessen so brahmanische Lehre und Lebensordnung mit immer festern Netzen das Dasein des indischen Volkes umspann, sehen wir im Schoße des Brahmanismus selbst eine Weltanschauung heranreifen, welche, äußerlich an denselben sich anschließend, innerlich ihm von Grund aus entgegengesetzt ist. — Schon im *Ṛigveda* geben sich starke Regungen eines gewissen philosophischen Triebes kund. Wir gewahren ein eigentümliches Suchen und Fragen nach der Einheit, welche zuletzt aller Vielheit zu Grunde liegt, wir sehen, wie mancherlei Versuche angestellt werden, das Rätsel der Schöpfung zu lösen, durch den bunten Wechsel der Erscheinungswelt, durch die immer reicher sich entwickelnde Mannigfaltigkeit des vedischen Pantheons hindurch das letzte gestaltlose Princip alles Gestalteten zu ergreifen, — bis dann zuletzt die Seele

<sup>13</sup> Eine Beschränkung auf die Brâhmana's scheint aus Manu VI nicht mit Sicherheit zu folgen. Vgl. v. 38.70.97 *brâhmana*, v. 29.32.93 *vipra*; hingegen v. 2 *grihasthas tu* u. s. w.; v. 40.85.91.94 *dvija*.

die Einheit da findet und erfafst, wo sie allein zu finden ist, nämlich in der Seele selbst. Hier, in den geheimnisvollen Tiefen der eigenen Brust gewahrte der durch die Andacht des Gebetes (*bráhman*) über seine eigene Individualität hinausgehobene Beschauer eine Macht, welche er allen andern Mächten der Schöpfung überlegen fühlte, eine göttliche Kraft, die, wie er empfand, allem irdischen und überirdischen Sein als innerlich regierendes Princip (*antaryámin*) einwohnt, auf der alle Welten und alle Götter beruhen, aus Furcht vor der das Feuer brennt, die Sonne leuchtet, das Gewitter, der Sturmwind und der Tod ihr Werk verrichten (*Kâth.* 6,3), und ohne welche kein Strohalm von Agni verbrannt, von Vâyu fortgeführt werden kann (*Kena* 3,19. 23). Dieselbe poetische Gestaltungskraft nun, welche Agni, Indra und Vâyu mit Persönlichkeit umkleidet hatte, eben dieselbe war es, welche dann weiter jene „in niederer Enge nach allen Seiten sich entfaltende, „als Erfreuer der großen [Götter] mit Macht wachsende, als „Gott zu den Göttern weithin sich ausbreitende und dieses „Weltall umfassende“ (*Rîgv.* 2,24,11) Kraft der Andacht zunächst noch in leicht durchsichtiger Personification (als *Bṛihaspati*, *Brahmaṇaspati*), dann aber wahrer, kühner, philosophischer als das *Bráhman* (Gebet), den *Âtman* (Selbst) über alle Götter erhob und diese mit der ganzen übrigen Welt in zahllos variierten Phantasiespielen aus ihm hervorgehen liefs. — Wir dürfen hoffen, bei dem Reichtum der im *Rîgveda*, *Atharvaveda* und den *Bráhmana*'s erhaltenen Texte, mit der Zeit schrittweise verfolgen zu können, wie die im *Rîgveda* angeschlagenen Funken philosophischen Lichtes weiter und weiter fortglimmen, bis sie endlich in den *Upanishad*'s zu jener hellen Flamme aufschlagen, die noch heute uns zu erleuchten und zu erwärmen vermag.

Zahlreiche Anzeichen weisen darauf hin, dafs die eigentliche Pflegerin dieser Gedanken ursprünglich nicht sowohl die am Ceremoniell ersättigte Priesterkaste, als vielmehr die der *Kshatriya*'s gewesen ist: immer wieder und wieder begegnen wir in den *Upanishad*'s der Situation, dafs der Brahmane den *Kshatriya* um Belehrung bittet, welche dieser, nach allerlei Betrachtungen über die Ungehörigkeit eines solchen Verfah-

rens, demselben erteilt (vgl. Bṛih. 2,1. Kaush. 4,1. Bṛih. 6,2. Chând. 5,3. Chând. 5,11. Kaush. 1,1). — Wie dem auch sei, die Brahmanen haben diese neue Lehre vom Brâhman und seiner Identität mit dem Atman sich zu eigen gemacht und, so gut es gehen wollte, mit ihrem System der Werkgerechtigkeit verknüpft, in einer Weise, die wir weiter unten näher kennen lernen werden. Beide Systeme, das rituelle wie das philosophische, pflanzten sich in den Vedaschulen fort, waren innerhalb und auferhalb der Schule (bei öffentlichen Festen, an den Höfen der Könige u. s. w.) der Gegenstand eifriger Erörterungen und einer nicht selten heftigen Polemik, beide erlitten im Kampfe und gegenseitigen Austausch mancherlei Umwandlungen und Fortbildungen, bis endlich als der Niederschlag dieses reichen geistigen Lebens in den einzelnen Schulen die *Brâhmana's* nebst den *Upanishad's*, in welche sie auslaufen, in der Form, in welcher wir sie noch gegenwärtig besitzen, sich bildeten und schliesslich (wohl erst, nachdem ihre praktische Bedeutung schon längst an die Sûtra's übergegangen war) schriftlich aufgezeichnet wurden. Es steht zu hoffen, daß es mit der Zeit gelingen wird, aus ihnen, wenn auch nicht bis in alle Einzelheiten hinein, den Entwicklungsgang zu reconstruieren, der in ihnen seinen Endpunkt gefunden hat.

Wir sahen bereits, wie an die ältern Upanishad's, welche die philosophischen Textbücher der einzelnen Çâkhâ's sind, eine lange Reihe jüngerer Produkte dieses Namens sich anschliesst, in denen sich die weitere Fortbildung der religiösen Anschauungen und mit ihr Hand in Hand die Entwicklung eines eigentümlichen Strebens, durch eine gewisse praktische Anschickung (*Yoga* genannt) die Vereinigung mit dem Allgeist schon hier im Leben zu verwirklichen, bis in die Zeit des indischen Sektenlebens hinein verfolgen läßt, und welche, wie es scheint, rein äusserlich, an den Atharvaveda angeschlossen wurden.

### 3. Die philosophischen Systeme.

Parallel mit diesen Fortbildungen der Vedalehre entstanden schon früh in Indien aus den in den Brâhmana's und ältern

Upanishad's enthaltenen Keimen neben einander eine ganze Reihe philosophischer Systeme, welche in mannigfacher, teils sich anlehrender, teils bekämpfender Beziehung zum Veda wie zu einander stehen, und in denen wir alle Schattierungen einer philosophischen Anschauung der Welt von dem krassen und cynischen Materialismus der Cârvăka's an bis hinauf zum orthodoxen Glauben an das Vedawort verfolgen können. Sechs unter ihnen wußten das Ansehen der Orthodoxie, d. h. der Vereinbarkeit ihrer Lehren mit dem Vedaglauben oder den Schein derselben zu erringen; die übrigen, unter ihnen der Buddhismus, galten für heterodox und ketzerisch. Die sechs orthodoxen Systeme (ein Name, auf welchen in vollem Sinne nur die beiden Mīmāṃsā's Anspruch machen können) sind folgende:

1) Das Sāṅkhya des Kapila, dem Buddhismus, wie man annimmt, als Grundlage dienend, eine höchst geistvolle Theorie der Weltentfaltung zum Zwecke der Selbsterkenntnis und daraus folgenden Erlösung, welche jedoch bei einem nicht überwundenen Dualismus zwischen der sich entfaltenden Urmaterie (*prakṛiti*, *pradhānam*) und einer ursprünglichen Pluralität individueller Geister (*puruṣa*) stehen bleibt;

2) der Yoga des Patañjali, welcher, das Sāṅkhya-System theistisch umdeutend, den Weg zu weisen unternimmt, um zur Vereinigung mit Gott zu gelangen, indem er in vier Teilen 1. von der Kontemplation (*samādhi*), 2. von den Mitteln zu ihrer Erreichung (*sādhanam*), 3. von der dadurch erlangten Herrschaft über die Natur (*vibhūti*), 4. von dem Zustande der Absolutheit (*kaivalyam*) handelt<sup>14</sup>;

3) der Nyāya des Gotama, ein System der Logik, welches jedoch alle Gegenstände des indischen Denkens in seinen Bereich zieht und unter seinen sechzehn Kategorien (*pramāṇam*

---

<sup>14</sup> Das Verhältnis dieser Lehre zu den Yoga-Upanishad's bleibt noch zu untersuchen; im *Samkshēpa-Çaṅkara-jaya* 1,21–27 (Gildemeister, *Anthologia*<sup>3</sup>, p. 88) werden drei Teile des Veda, der *karma-kāṇḍa*, *jñāna-kāṇḍa* und *yoga-kāṇḍa* unterschieden, auf welche sich die drei Systeme des *Jaimini*, *Bādarāyaṇa* und *Patañjali* beziehen; letzterer erscheint v. 23.24 als eine Incarnation des *Çeṣha* (wodurch die Bemerkung Cowell's zu Colebrooke M. E.<sup>3</sup> p. 247 N. 2 ergänzt wird).

Beweis, *prameyam* zu Beweisendes, *saṃçaya* Zweifel u. s. w.) behandelt;

4) das *Vaiçeshikam* des Kaṇāda, häufig (z. B. im *Bhāshāpariccheda*, in der *Tarkabhāshā*) mit dem *Nyāya* zu einem Ganzen verwoben, welches eine Entstehung der Welt aus Atomen (*paramāṇu*) lehrt und eine naturwissenschaftliche Klassifizierung des Seienden unter den sechs Kategorien der Substanz, Qualität, Aktion, Identität, Differenz und Inhärenz (*dravyam, guṇa, karmān, sāmānyam, viçeṣha, samavāya*) unternimmt.

Das allmähliche Heranwachsen und Erstarren dieser und anderer Systeme mochte die strengen Anhänger des Veda auch ihrerseits zu einer wissenschaftlichen, systematischen Forschung (*mīmāṃsā*) über den Inhalt des Veda anregen, woraus

5) die *Karma-mīmāṃsā*, *Pūrva-mīmāṃsā*, gewöhnlich schlechthin *Mīmāṃsā* genannte Lehre des Jaimini, als ein System des Werkdienstes, welches die vom Veda gebotene Pflicht (*dharma*) nebst der an sie geknüpften Vergeltung (*phalam*) untersucht, und

6) die *Çārīraka-mīmāṃsā*, *Uttara-mīmāṃsā*, meist nach ihrer Quelle *Vedānta* genannte Lehre des Bâdarāyaṇa hervorging, welche den Inhalt der Upanishad's zu einem theologisch-philosophischen Systeme verknüpft.

Beide *Mīmāṃsā*'s mögen gleichzeitig nebeneinander entstanden sein, sofern Jaimini und Bâdarāyaṇa sich wechselseitig, oft zustimmend, oft bekämpfend citieren, beide Systeme ergänzen sich in der Art, daß sie vereint die Gesamtheit der vedischen Theologie darstellen (wie denn insbesondere der *Vedānta* durchaus an dem Vergeltungssysteme der *Karma-mīmāṃsā* festhält (vgl. 2,3,42. 3,1,25. 3,2,9 und p. 1076,13), und beide stehen in einem durchgängigen, principiellen Gegensatze, der seinen Grund im Veda selbst hat. Dieser nämlich zerfällt (wie *Çaṅkara ad Br̥h.* p. 4 fg. ausführt) nach vedântischer Anschauung in zwei Teile, die eine tiefgehende Analogie mit dem Alten und Neuen Testamente zeigen, einem Werkteile (*karma-kāṇḍa*), welcher die Mantra's und Brâhmaṇa's im allgemeinen, und einem Erkenntnistheile (*jñāna-kāṇḍa*), welcher die Upanishad's und was zu ihnen gehört (z. B. das

Agnirahasyam, Çatap. Br. X, worüber zu vergleichen 3,3,44–52, p. 943–952), befasst. Ersterer befiehlt die Werke, d. h. Opfer und sonstige Ceremonien, indem er, wie das Alte Testament, Lohn verheißt und Strafe androht, nur dafs er zumeist, durch Verlegung derselben ins Jenseits, dem Konflikt mit der Erfahrung ausweicht; die Untersuchung dieser Verhältnisse, der religiösen Werke und des durch sie begründeten Verdienstes, welches als ein „neues Moment“ (*apûrvam*) in den Komplex der eine jenseitige Vergeltung erheischenden Thaten des Menschen tritt, macht den wesentlichen Inhalt der Karma-mimânsâ des Jaimini aus; sie geht dem Vedânta nicht sowohl der Zeit, als der Ordnung nach vorher und wird von Çañkara in seinem Commentare zu den Vedânta-sûtra's häufig als „der erste Teil“, „das erste Lehrbuch“ citiert (z. B. p. 848,6. 897,1. 919,9. 944,4. 951,3. 1011,12). Im übrigen ist, wie wir sehen werden (Kap. IV,3), ihre Kenntnis nicht erforderlich zum Studium des Vedânta, welcher sich allein auf den Erkenntnistheil des Veda, d. h. auf die Upanishad's gründet. Zu diesen verhält sich das Werk des Bâdarâyana wie die christliche Dogmatik zum Neuen Testamente: es untersucht ihre Lehren von Gott, der Welt, der Seele in ihren Ständen der Wanderung und der Erlösung, beseitigt scheinbare Widersprüche derselben, knüpft sie systematisch zusammen und ist vor allem bemüht, dieselben gegen Angriffe der Gegner zu verteidigen. Als solche gelten nicht nur die heterodoxen Philosophen, die Buddhisten (deren Lehre 2,2,18–32 nach ihren verschiedenen Formen geprüft und als eine Ausgeburt des Hasses gegen das Menschengeschlecht p. 581,2 gänzlich verworfen wird), die Jaina's (2,2,33–36), die Pâçupata's (2,2,37–41) und die Pâñcarâtra's (2,2,42–45), sondern auch die Anhänger der übrigen orthodoxen Systeme, wie sich denn Bâdarâyana 2,1,11 principiell gegen jede Möglichkeit ausspricht, die Wahrheit auf dem Wege der Reflexion (*tarka*) zu ergründen. Das Nähere hierüber Kap. V,2. — Für die Zeitbestimmung des Bâdarâyana ist es wichtig, darauf zu achten, wie er die vier nichtvedischen Systeme behandelt; der Nyâya wird von Bâdarâyana gar nicht erwähnt und nur von Çañkara gelegentlich ein paarmal (p. 67,6. 594,1), doch mit Anerkennung,

citiert, vielleicht, weil er zur Polemik keinen weitem Anhalt bot; der Yoga kommt, so viel uns bewußt (1,1,19 bedeutet das Wort etwas anderes), aufser 4,2,21 (wo sich indessen „*Yoginah*“ zunächst auf Bhag. G. 8,23 bezieht) nur noch 2,1,3 vor, wo er kurz mit der Bemerkung abgefertigt wird, daß das gegen das Sāṅkhya Gesagte auch von ihm gelte; die Vaiçeshika-Lehre wird 2,2,11–17 widerlegt, mit der Bemerkung, daß man auf sie gar keine Rücksicht zu nehmen habe, weil doch keiner sie annehme (2,2,17: *aparigrahâc ca atyantam anapekshâ*), ein Beweis, daß zur Zeit oder im Lande des Bâdarâyaṇa die Lehre Kaṇâda's darnieder lag. Umgekehrt müssen wir aus der Art, wie er das Sāṅkhya behandelt, schliessen, daß dieses (durch Autoritäten wie Manu und das Mahâbhârata empfohlene) System zu seiner Zeit in hohem Ansehen stand. Bei jeder Gelegenheit kommt er auf dasselbe zurück, teils in längeren Ausführungen (wie 1,1,5–11. 1,4,1–13. 2,1,1–12. 2,2,1–10), teils in vereinzelt Hinweisungen (1,1,18. 1,2,19. 1,2,22. 1,3,3. 1,3,11. 1,4,28. 2,1,29. 2,3,51. 4,2,21), wobei zuweilen andere damit zusammengefaßt werden (2,1,3 und 4,2,21 der Yoga, 2,1,29 und 2,3,51 das Vaiçeshika, 2,1,4–11 die Reflexionssysteme im allgemeinen), und wiederholt (1,4,28. 2,1,12) die Bemerkung gemacht wird, daß mit dem Sāṅkhya-Systeme auch die übrigen alle besprochen seien.<sup>15</sup> Bemerkenswert ist es, daß Bâdarâyaṇa keines der andern Systeme (ausgenommen den Yoga 2,1,3 und die Yogin's

<sup>15</sup> Vgl. Çāṅkara zu 1,4,28, p. 403: „Von *âkshater na açabdâ*“ (1,1,5) an ist die Lehre vom Pradhânam [Urmaterie der Sāṅkhya's] als „der Weltursache auch von den Sûtra's [nicht bloß im Commentar] immer „wieder und wieder geprüft und widerlegt worden; denn diese Behauptung „findet eine Stütze in gewissen Vedânta-[Upanishad]-Stellen, welche scheinbar für sie sprechen, und diese könnten auf den ersten Blick den Ungeübten täuschen. Auch kommt gedachte Lehre dadurch, daß sie die Identität von Ursache und Wirkung annimmt, der Vedântalehre nahe und ist daher von Devala und einigen andern Verfassern von *Dharmasûtra's* in ihren Schriften angenommen worden; darum ist an ihre Widerlegung so viel mehr Mühe verwendet worden, als an die Widerlegung des Atomismus [des Kaṇâda] und anderer Lehren.“ — Vgl. p. 440,6: „Die Atomlehre und andere sind [im Gegensatz zum Sāṅkhya] von Gelehrten, wie Manu und Vyâsa, auch nicht teilweise angenommen worden.“

4,2,21, welche dem Veda schon näher stehen) und keinen ihrer Urheber mit Namen nennt, ja auch es vermeidet, die üblichen Bezeichnungen für ihre Grundbegriffe in den Mund zu nehmen, wie er denn statt *pradhānam* (Urmaterie der Sāṅkhya's) vielmehr *smārtam* (1,2,19), *anumānam* (1,1,18. 1,3,3), *ānumānikam* (1,4,1) „das Überlieferte“, „das Erschlossene“ sagt, wohingegen *pradhānam* bei ihm 3,3,11 das Brahman bedeutet. Je mehr er aber beflissen ist, die Namen der Gegner der Vergessenheit anheimfallen zu lassen, um so häufiger nennt er, meist bei Erörterung kleiner Differenzen zwischen ihnen, die Lehrer der beiden Mīmāṃsā-Schulen. Als solche treten bei ihm auf: *Bādarāyaṇa* (1,3,26. 1,3,33. 3,2,41. 3,4,1. 3,4,8. 3,4,19. 4,3,15. 4,4,7. 4,4,12), *Jaimini* (1,2,28. 1,2,31. 1,3,31. 1,4,18. 3,2,40. 3,4,2. 3,4,18. 3,4,40. 4,3,12. 4,4,5. 4,4,11), *Bādari* (1,2,30. 3,1,11. 4,3,7. 4,4,10), *Audulomi* (1,4,21. 3,4,45. 4,4,6), *Āçmarathya* (1,2,29. 1,4,20), *Kāçakṛiṣṇa* (1,4,22), *Kārshṇajini* (3,1,9) und *Ātreya* (3,4,44). — Es sind dies, bis auf zwei Ausnahmen (1,1,30. 1,3,35), überhaupt die einzigen nomina propria, die in den Sūtra's des Bādarāyaṇa vorkommen.

Als Erkenntnisquellen dienen unserm Autor die *Çruti* und, in zweiter Linie, zur Bestätigung und ohne bindende Kraft, die *Smṛiti*, wobei er höchst seltsamer Weise die Namen, welche in den andern Systemen zur Bezeichnung der natürlichen Erkenntnisquellen dienen, zu den seinigen umdeutet, so daß wiederholt bei ihm *pratyakṣham* (die Wahrnehmung) für *Çruti* und *anumānam* (die Folgerung) für *Smṛiti* gesagt wird (1,3,28. 3,2,24. 4,4,20), und zwar, wie Çaṅkara p. 287,11 erklärt, weil letztere einer Erkenntnisbasis (*prāmāṇyam*) bedürfe, erstere hingegen nicht. Unter *Çruti* (Offenbarung, heilige Schrift) versteht Bādarāyaṇa nicht nur die ältern Upanishad's, Bṛihad-āraṇyaka, Chāndogya, Kāthaka, Kaushitaki (2,3,41), Aitareya (1,1,5), Taittiriya (1,1,15) u. a., sondern auch gewisse Upanishad's des Atharvaveda, wie besonders die häufig citierten Muṇḍaka und Praçna, ja sogar Produkte so späten Ursprungs wie die Çvetāçvatara- (1,1,11. 1,4,8. 2,3,22) und vielleicht gar die Jābāla-Upanishad (1,2,32. 4,1,3); auf eine unbekannte Upanishad des Atharvan bezieht sich 3,3,25. Angemerkt zu werden verdient noch, daß das Sūtram 2,3,43 auf einen Vers



des Atharva-Veda anspielt, der sich in der gedruckten Recension desselben nicht vorfindet. Unter *Smṛiti* (Tradition) versteht unser Autor, nach Çaṅkara, von dessen Erklärungen wir bei allen Citaten völlig abhängig sind, das Sāṅkhya- und Yoga-System (4,2,21), das Mahābhāratam, besonders die Bhagavad-gītā genannte Episode desselben, das Gesetzbuch des Manu und vielleicht noch anderes (vgl. 4,3,11). Daneben erscheint 3,4,43 das Herkommen (*ācāra*; vgl. 3,4,3. 3,3,3). Als vollkommen bekannt werden die nach den Vedaschulen (*çākhā's*) verschiedenen Recensionen desselben Çṛuti-Werkes erwähnt: so berücksichtigt Bādarāyaṇa insbesondere die Übereinstimmung und Verschiedenheit in der Kāṇva- und Mādhyandina-Recension<sup>16</sup> der Brihadāranyaka-Upanishad (1,2,20 *ubhaye*; 1,4,13 *asati anne*), wie denn das häufig vorkommende „Einige“ (*eke*) meist auf die Unterschiede der Vedaschulen sich bezieht (1,4,9. 3,2,2. 3,2,13. 4,1,17, und so *anye* 3,3,27), zuweilen aber auch verschiedene Schriftstellen (4,2,13. 2,3,43) und Mimāṅsā-Lehrer (3,4,15. 3,4,43) und einmal sogar (3,3,53) etwas ganz anderes, nämlich die Materialisten bedeutet. — Sein eigenes Werk citiert unser Autor durch die Worte „*tad uktam*“ (darüber ist gesprochen worden), durch welche er 1,3,21 auf 1,2,7, ferner 2,1,31 auf 2,1,27 und 3,3,8 auf 3,3,7 zurückweist, ebenso wie durch das gleichbedeutende „*tad vyākhyātam*“ 1,4,17 auf 1,1,31. — Weiter dient aber dieselbe Formel „*tad uktam*“ häufig, um auf die Karma-sūtra's des Jaimini zu verweisen, so 3,3,33 (Jaim. 3,3,9), 3,4,42 (Jaim. 1,3,8–9), 3,3,26 (p. 903,9: *dvādaçalakṣaṇyām*), 3,3,43 (p. 942,5: *saṅkarshe*), 3,3,44 *tadapi* (Jaim. 3,3,14), 3,3,50 (p. 951,3: *prathame kāṇḍe*), woraus man vielleicht schliessen darf, daß die Werke des Jaimini und Bādarāyaṇa, von denen ja auch jeder sowohl sich selbst als den andern mit Namen citiert, von einem spätern Redaktor im Sinne eines einheitlichen Ganzen überarbeitet und mit den erwähnten und andern Zusätzen

<sup>16</sup> Beide werden von Çaṅkara p. 1098,14 als besondere Çākhā's unterschieden, während hingegen p. 882,6 als zur selben Çākhā der Vājasaneyin's gehörig Brih. 5,6,1 nach der Kāṇva-Recension und Çatap. Br. 10,6,3,2 nach der Mādhyandina-Recension (vielleicht identisch mit der Kāṇva-Recension?) citiert werden.

versehen worden seien.<sup>17</sup> Auf einen solchen würde der (nach Colebrooke M. E.<sup>3</sup> p. 352) neben Bâdarâyana vorkommende Autorname *Vyâsa* (der Ordner) vortrefflich passen, und derselbe könnte ganz wohl *Vyâsa*, der Vater des Çuka, Lehrers des Gaudapâda, Lehrers des Govinda, Lehrers des Çaṅkara, und damit 200–300 Jahre älter als sein Commentator Çaṅkara sein (Windischmann, Sanc. p. 85), wiewohl Çaṅkara unter *Vyâsa* an allen Stellen, wo dieser Name vorkommt (p. 313, 9. 440, 6. 690, 11. 764, 10 und *Vedavyâsa* p. 298, 5, vgl. Mahâbh. XII, 7660), wohl nur den Redaktor des Mahâbhâratam versteht, während er den Autor der Sûtra's p. 1153, 8 *bhagavân Bâdarâyana-âcârya* nennt.

#### 4. Form der Brahma-sûtra's; Çaṅkara's Commentar.

Nach diesen Andeutungen, welche bei einer erst in Zukunft möglichen Bestimmung der Abfassungszeit unseres Werks von Nutzen sein können, wenden wir uns zur Betrachtung seiner

<sup>17</sup> In dieser Vereinigung scheint das Werk des Jaimini und Bâdarâyana von Upavarsha commentiert worden zu sein, auf dessen Arbeit die Commentare des Çabarasvâmin und Çaṅkara beruhen mögen. Vgl. p. 953, 2: „Wir schreiten nunmehr zu einer Untersuchung der Unsterblichkeit der Seele, zum Zwecke der Lehre von ihrer Bindung und Erlösung. Denn bestände die Seele nicht über den Leib hinaus, so wären Gebote, welche den Lohn in einer andern Welt verheissen, nicht zulässig, und noch viel weniger liefse sich beweisen, daß die Seele mit Brahman identisch ist. Aber ist nicht das Bestehen der Seele über den Leib hinaus und ihr Genießen der von der Schriftlehre verheissenen Frucht schon zu Anfang des Lehrbuches im ersten Pâda [nämlich zu Jaim. 1, 1, 5] besprochen worden? — Allerdings, doch nur von dem Commentator (*bhâshyakrit*), nicht aber findet sich daselbst ein Sûtram über das Fortbestehen der Seele. Hier hingegen wird ihr Fortbestehen, nach vorherigem Erwähnen der Einwürfe, von dem Verfasser der Sûtra's (*sûtrakrit*) selbst festgestellt. Von hier eben hat es der Lehrer Çabarasvâmin entnommen und im Pramânalakṣhaṇam [dem ersten Buche des Jaimini, und zwar zu 1, 1, 5 p. 18–24] auseinandergesetzt. Daher auch der ehrwürdige Upavarsha im ersten Lehrbuche, wo er das Fortbestehen der Seele ausspricht, darauf verweist, indem er sagt: „Im Çârirakam [d. h. in den Brahma-sûtra's] werden wir es erklären.“ Und so wird denn hier, nach Betrachtung der auf Vorschrift beruhenden Verehrungen, das Fortbestehen der Seele in Betracht gezogen, um zu zeigen, daß diese Lehre zu dem ganzen Lehrkanon zugehörig ist.“

Form, welche eine sehr wunderliche ist. Dasselbe ist, wie auch die Grundwerke der übrigen philosophischen Systeme Indiens abgefaßt in einer Reihe von *sûtra's*, welches Wort „Faden“ (von *siv* = lat. *suere*) bedeutet und hier wohl am einfachsten verstanden wird als die beim Weben ausgespannte Kette der Fäden, welche den Grund des Gewebes bildet, zu diesem aber erst durch die Einführung des Einschlages wird<sup>18</sup>, ebenso wie die *Sûtra's* zu einem zusammenhängenden Ganzen erst durch die in mündlichem oder schriftlichem Vortrage sie durchschlingenden Erklärungen. Denn ohne diese sind die 555 meist aus zwei bis drei Worten bestehenden *Sûtra's*, in denen unser Autor das ganze Vedântasystem darlegt, schlechterdings unverständlich, zumal dieselben nicht sowohl die Schlagworte des Systems enthalten, als vielmehr Stichworte, zum Anhalte für das Gedächtnis, welche selten das Hauptsächliche, häufig etwas ganz Nebensächliches hervorheben, vielfach auch eine ganz allgemeine, nichtssagende Form haben, die auf die verschiedensten Umstände paßt und dem Ausleger alles überläßt. Daher kehrt auch oft dasselbe *Sûtram* wieder; so z. B. *smṛiteṣ ca* 1,2,6. 4,3,11; *ṣṛuteṣ ca* 3,4,4. 3,4,46; *darṣayati ca* 3,3,4. 3,3,22; *darṣanâc ca* 3,1,20. 3,2,21. 3,3,48. 3,3,66. 4,3,13, also fünf mal, und zwar, wenn wir dem Commentator glauben sollen, wie wir es wohl müssen, in verschiedener Bedeutung, indem *darṣanâc ca* in der Regel (3,2,21. 4,3,13 vgl. 1,3,30) bedeutet: „weil die Schrift es lehrt“, hingegen 3,1,20. 2,2,15 und 4,2,1: „weil die Erfahrung es zeigt“ und 3,3,48: „weil man es (aus den Merkmalen) ersieht“. Ebenso haben wir zweimal das *Sûtram gaunyasambhavât* (2,3,3. 2,4,2), und zwar, wie *Çaṅkara* selbst hervorhebt (p. 706,9), in ganz entgegengesetztem Sinne. So heißt *anumânam* gewöhnlich „die *Smṛiti*“ (z. B. 1,3,28. 3,2,2. 44,4,20), dann aber auch zur Abwechslung ist es Synonym von *pradhânam* (Urmaterie der *Sâṅkhya's*) in 1,3,3; so bedeutet *itara* 2,1,21 die individuelle, aber 2,3,21 die höchste Seele und wiederum 4,1,14 „das gute Werk“; und *prakaraṇât* heißt 1,2,10 und 1,3,6 „weil davon die Rede ist“, hingegen

<sup>18</sup> Vgl. p. 622,2: *tathâ sûtair ūrṇâ-âdibhiḥ ca vicitrân kambalân vitanvate*. — Man vergleiche auch unser „Text“ von *texere*, weben und das chinesische *king* „Aufzug eines Gewebes“ (Schott, Chin. Litt., S. 3).

4,4,17 „weil er damit betraut ist“. Hierzu kommt eine absonderliche Neigung zu seltsamen Wörtern und Wendungen, wobei häufig ein anderes Wort gewählt wird, als es die zur Besprechung herangezogene und mitunter allein durch das betreffende Wort indicierte Upanishadstelle bietet; so 1,1,24 *carana* statt *pāda* (Chând. 3,12,6); 1,3,1 *sva* statt *ātman* (Mund. 2,2,5); 1,3,2 *upa-sarp* statt *upa-i* (Mund. 3,2,8); 1,3,10 *ambara* statt *ākāṣa* (Bṛih. 3,8,7); 1,3,39 *kampana* statt *ejati* (Kâth. 6,2); 1,4,24 *abhidhyā* statt *akāmayata* (Taitt. 2,6), *aikshata* (Chând. 6,2,3); 4,3,2 *abda* statt *saṃvatsara* (Chând. 5,10,2); 4,3,3 *taḍit* statt *vidyut* (Chând. 5,10,2) u. s. w.<sup>19</sup>

Dieser Thatbestand der Brahma-sūtra's läßt sich weder aus dem Streben nach Kürze, noch aus einer Vorliebe für charakteristische Ausdrucksweise hinlänglich erklären. Vielmehr müssen wir annehmen, daß der oder die Verfasser absichtlich das Dunkle suchten, um ihr die Geheimlehre des Veda behandelndes Werk allen denen unzugänglich zu machen, welchen es nicht durch die Erklärungen eines Lehrers erschlossen wurde. Aus solchen, dieser Absicht gemäß ursprünglich wohl nur mündlichen Erklärungen mochten sich dann mit der Zeit die geschriebenen Commentare über unser Werk entwickeln, welche Colebrooke (Misc. Ess.<sup>1</sup>, p. 332. 334) aufzählt, und von denen uns für jetzt nur der des Çaṅkara zugänglich ist. Wir müssen daher anoch darauf verzichten, Bâdarâyana's Lehre und Çaṅkara's Auslegung derselben aus-

<sup>19</sup> An seltenen, zum Teil nicht weiter belegbaren, Wörtern und Wendungen merken wir noch folgende an: 1,1,5 und 1,3,13 *ikshati* als Substantiv; 1,1,25 *nigada*; 1,1,31 *upāsā* statt *upāsana*; 1,2,4 *karma-karṭri* für *prāpya-prāpaka*; 1,2,7 *arbhaka*, *okas*; 1,2,26 *drishṭi*; 1,1,30 *çāstradrishṭi*; 1,3,4 *prāṇabhṛit* „individuelle Seele“; 1,3,34 *çuc*; 2,1,16 *avaram* statt *kāryam* (Wirkung); 2,1,26 *kopa* Erschütterung (der Autorität der Schrift); 2,3,1 *viyat* für *ākāṣa*; 2,3,8 *mātaricvan* für *vāyu*; 2,3,10 *tejas* für *agni*; 2,4,9 *kriyā*, Organ, für *karanam*; 2,4,20 *sañjñā-mūrti-kṛipti* für das übliche *nāma-rūpa-kalpanam*; 3,1,1 *rañhati*; 3,1,8 *anuçaya* „Werkrest“ (*bhuktaphalāt karmano 'tiriktaṃ karma*, Çaṅk. p. 760,5); 3,1,21 *saṃçokaja* für *svedaja*; 3,1,22 *sābhāvya*; 3,2,10 *mugdha* für *murchita* (ohnmächtig); 3,3,3 *sara*; 3,3,25 *vedha*; 3,3,57 *bhūman* = *samasta*; 4,2,4 *adhyaksha* „individuelle Seele“; 4,2,7 *sṛiti* Weg; 4,2,17 *çesha* Folge; 4,3,1 *prathiti* Verkündigung; 4,3,7 *kāryam* für *aparam brahma*.

einander zu halten, so daß unsere Darstellung streng genommen nur eine solche des Vedântasystems vom Standpunkte des Çaṅkara aus ist. Übrigens befindet sich derselbe nirgendwo mit den Sûtra's in Widerspruch (es wäre denn 1,1,19, worüber wir Kapitel IX,5 handeln werden, und etwa noch p. 870,5, wo *âdhyânâya* durch *samyagdarçana-artham* erklärt wird, und p. 908,12, wo der Ausleger dem *ubhayathâ* ein *ubhayathâ-vibhâgena* substituiert), wohl aber liegt 3,1,13 p. 764,3 der merkwürdige Fall vor, daß bei Besprechung von Kâth. 2,6 Çaṅkara die Worte „*punaḥ punar vaçam âpadyate me*“ mit Bâdarâyaṇa unrichtigerweise auf Höllenstrafen bezieht, während er dieselben Worte in seinem Commentare zu Kâth. 2,6 p. 96,14 richtig von einem wiederholten Geborenwerden und Sterben versteht. Hin und wieder ist seine Erklärung eines Sûtram zweifelnd (z. B. 2,4,12. 3,2,33), an folgenden Stellen giebt er (oder geben die verschiedenen Überarbeiter) eine doppelte Erklärung: 1,1,12–19. 1,1,31. 1,3,27. 1,4,3. 2,2,39–40. 2,4,5–6. 3,1,7. 3,2,22. 3,2,33. 3,3,16–17. 3,3,26. 3,3,35. 3,3,64; zu 1,1,23 bekämpft er (p. 141,7 fg.) die Beziehung des Sûtram auf Bṛih. 4,4,18 Chând. 6,8,2 statt auf Chând. 1,10,9; zu 1,4,26 merkt er an, daß es manche als zwei Sûtra's behandeln; zu 1,2,26 und 2,1,15 bespricht er eine *variâ lectio* des Sûtram, zu 2,4,2. 3,3,38 und 3,3,57 eine andere Auffassung desselben; 3,2,11–21 betrachtet er als zusammengehörig und verwirft, unter sehr eingehenden Erörterungen, die Meinung derer, welche daraus zwei Abschnitte (*adhikaraṇa*), nämlich 11–14 und 15–21 machen; noch merkwürdiger und auf tiefgehende principielle Differenzen der Ausleger hindeutend ist es, wenn Çaṅkara p. 1124,9 die Meinung anderer erwähnt und weiterhin ausführlich widerlegt, welche den Siddhânta (die endgültige Meinung) nicht in der Anschauung des Bâdarâyaṇa 4,3,7–11, sondern in der hinterherfolgenden des Jaimini 4,3,12–14 ausgesprochen finden wollen, was vorauszusetzen scheint, daß für sie Bâdarâyaṇa nicht als letzter Autor des Werkes galt, und zu den oben (S. 25) erwähnten Bezeichnungen der Karma-mîmânsâ als Teil des eigenen Werkes und des Autors als *Vyâsa* stimmen würde.

Der Commentar des Çaṅkara hat, wie wir anzunehmen

Grund haben, mehrfache Interpolationen erlitten, namentlich im ersten Teile, wo dieselben gewöhnlich durch ein *apara' āha* angefügt werden. Eine Verfolgung dieses Themas würde zu weit führen, daher wir hier nur kurz die Stellen namhaft machen, in denen wir Zusätze von fremder Hand zu erkennen glauben: 1) p. 122,9–129,5, worüber wir Kap. IX, 5 handeln werden; 2) p. 141,7–142,3 scheint polemischer Zusatz eines andern zu sein, vgl. p. 138,12; 3) p. 150,10–151,5, ohne Zweifel eine Interpolation; 4) p. 153,5–154,2 wiederholt ein „*apara*“, der daran Anstoß nahm, daß Brahman im Himmel, statt jenseits des Himmels sei, Çaṅkara's Worte, indem er sie dabei verbessert; 5) p. 163,11 folgt mit den Worten: „*athavā — asya ayam anyo 'rthaḥ*“ eine ganz andere Erklärung des Sūtram, möglicherweise von fremder Hand; 6) p. 184,1–185,17: ein „*apara*“ bestreitet die vorher gemachte Anwendung des Verses Muṇḍ. 3,1,1 und erklärt ihn mit Berufung auf das Paiṅgi-rahasya-brāhmaṇam in anderm Sinne; hierbei citiert er Bṛih. 4,5,15 nach den Mādhyandina's, während Çaṅkara diese Stelle gewöhnlich nach den Kāṇva's (oder an ihrer Statt 2,4,14 Mādhy.) zu citieren pflegt, p. 111,4. 199,12. 393,3. Das Motiv dieser Ausführung scheint aus p. 232,12 entnommen zu sein; 3,3,34 wird sie ebenso ignoriert, wie der Zusatz p. 122,9–129,5 in 3,3,11–13; 7) p. 228,2–6 offenbar Zusatz eines Interpolators, nach welchem die Brücke „*setu*“ in Muṇḍ. 2,2,5 die Erkenntnis des Brahman und nicht das Brahman selbst ist, auf welches doch der Ausdruck vorher, p. 227,10, und ebenso wieder später, p. 834,11, bezogen wird; 8) p. 247,3 (wohl nur bis 247,7) behauptet ein „*apara*“, der *jīvaghana* sei nicht der *jīva*, wie vorher erklärt wird, sondern *brahmaloka*. Auf einer Fusion beider Ansichten scheint die Auffassung des *jīvaghana* als Hiranyagarbha im Commentar zu Praçna 5,5 zu beruhen.

### 5. Die Citate in Çaṅkara's Commentar.

Von besonderem Interesse ist es, die zahlreichen, gewöhnlich ohne nähere Quellenangabe durch ein bloßes „*śrūyate*“, „*smāryate*“ etc. angeführten, übrigens aber meist wortgetreuen Citate, mit denen Çaṅkara's Commentar in allen seinen Tei-

len durchzogen ist, auf ihren Ursprung zurückzuführen, teils, weil erst hierdurch ein volles Verständnis des Textes ermöglicht wird<sup>20</sup>, teils weil eine genaue Feststellung der Schriften, die Çaṅkara benutzt und nicht benutzt, zu allerlei wertvollen Folgerungen über die Echtheit der übrigen, dem Çaṅkara zugeschriebenen Schriften, über etwaige Interpolationen des Commentars, über Verwebung älterer Vorarbeiten in denselben u. s. w. behülflich sein kann.

Wir haben, nicht ohne einige Mühe, einen Index sämtlicher in Çaṅkara's Commentar vorkommender Citate nebst Angabe ihrer Quelle angefertigt, der dem Schlusse unseres Buches angehängt ist und beim Studium der Brahmasūtra's eine willkommene Erleichterung bieten wird. Indes ist derselbe mit einer gewissen Vorsicht zu benutzen: einerseits nämlich zeigen die Citate mitunter mehr oder weniger bedeutende Abweichungen von ihren Quellen, und es ist nicht in allen Fällen mit Sicherheit zu entscheiden, ob diese Abweichungen aus bloßer Ungenauigkeit, oder aus Verschiedenheit der Lesart, oder endlich daraus herrühren, daß Çaṅkara nicht die von uns angeführte, sondern eine ihr parallele Stelle einer andern Çākhā vor Augen hatte; anderseits mußten wir eine (verhältnismäßig geringe) Anzahl von Citaten unbestimmt lassen, sei es, daß sie aus verlorenen Schriften herrühren, sei es, daß wir sie in den vorhandenen noch nicht aufgefunden oder übersehen haben. Wir werden dieselben um so genauer kennzeichnen, als die Schlüsse, die man aus dem übrigen Thatbestande ziehen mag, nur insoweit Gültigkeit behalten, wie sie durch die noch nicht recognoscirten Citate nicht umgestoßen werden.

Nach einer Berechnung, die innerhalb gewisser Grenzen (je nachdem man Verwandtes trennt oder verbindet) subjektiv ist, zählen wir im ganzen Commentar, alle Wiederholungen

---

<sup>20</sup> So hat, um nur ein Beispiel anzuführen, Banerjea (Übers. S. 34) die Worte, p. 87, 11, „*sthita-prajñasya kā bhāshā*“ gänzlich mißverstanden, weil er nicht erkannt hat, daß sie ein Citat aus Bhag. G. 2, 54 sind, und Bruining (Übers. S. 29) macht die Sache damit nicht besser, daß er den betreffenden Passus ganz ausläßt (vgl. zur Sache noch p. 395, 5. 1081, 9).

und bloße Hinweisungen mit einbegriffen, 2523 Citate, von denen 2060 aus den Upanishad's, 150 aus sonstigen vedischen Schriften und 313 aus der außervedischen Litteratur stammen.

a) Upanishad - Citate.

Die Upanishad's, geordnet nach der Häufigkeit der Benutzung, liefern an Citaten folgende Summen: Chândogyâ (citiert nach 8, nicht nach 10 *prapâthaka's*, p. 106,1) 809; Bṛihadâraṇyaka (deren vierter Adhyâya, p. 330,4, als *shashṭha prapâthaka*, und als deren Anfang, p. 893,3, Çatap. Br. XIV, 1,1,1, also nach den Mâdhyandina's, citiert wird) 565, von denen acht (p. 198,8. 366,9. 385,3. 677,7. 682,12. 685,10. 893,3. 1098,13) sich nur in der Mâdhyandina-Recension (Çatap. Br. XIV) vorfinden, während die andern meist nach den Kâṇva's, dann aber auch wieder nach den Mâdhyandina's citiert werden, ohne daß sich ein festes Princip erkennen ließe<sup>21</sup>; Taittiriya (Taitt. âr. VII. VIII. IX) 142; Muṇḍaka 129; Kâṭhaka 103; Kaushîtaki 88 (welche bald mit der ersten, bald mit der

---

<sup>21</sup> Auffallend ist die Ungleichmäßigkeit, mit der die beiden großen Upanishad's, Bṛihadâraṇyaka und Chândogyâ, benutzt werden. Nach dem äußern Umfang und der innern Bedeutung dieser beiden Werke, sowie auch nach der Behandlung, die Çaṅkara in seinen Commentaren ihnen angedeihen läßt (der zu Bṛih. zählt 1096, der zu Chând. 628 Seiten, den Text einbegriffen), sollte man eher ein umgekehrtes Zahlenverhältnis der Benutzung erwarten. Diese einseitige Bevorzugung der Chând. Up. steht in Einklang mit der leitenden Rolle, die sie in der ganzen Anlage der Brahma-sûtra's spielt; so liefern von den 28 Upanishadstellen, an denen im ersten Adhyâya die Theologie abgehandelt wird, Chând. 12, Bṛih. 4, Kâṭh. 4, Muṇḍ. und Praçna zusammen 4, Taitt. und Kaush. zusammen 4 (vgl. darüber Kap. VII, 2). Bei parallelen Texten, wie z. B. in der Pañcâgnividyâ (Bṛih. 6,2 = Chând. 5,3-10), wird in der Regel die (meist sekundäre) Lesart der Chând. bevorzugt; bemerkenswert ist endlich, daß, wo eine Stelle mit dem bloßen Zusatze: „*iti brâhmanam*“, „*tathâ brâhmanam*“ citiert wird, bis auf zwei Ausnahmen (p. 1115,8. 1116,11) unseres Wissens immer Chândogyâ zu verstehen ist (p. 143,6. 240,11. 262,12. 367,7. 390,4. 906,3. 1014,11), gleich als wäre sie das Brâhmanam κατ' ἐξοχήν, ja p. 106,1 wird Chând. VI durch die Worte „*shashṭha-prapâthake*“ ohne jeden weitem Zusatz citiert, als verstünde es sich von selbst, daß nur sie gemeint sein könne.



zweiten Recension bei Cowell übereinstimmen, oft aber von beiden abweichen, wie denn z. B. Kaush. 3,3 gegen beide Recensionen p. 140,15 und genau ebenso wieder p. 299,7 citiert wird, woraus als sehr wahrscheinlich sich ergibt, daß dem Çāṅkara eine dritte Recension dieses von ihm verhältnismäßig selten citierten Werkes vorgelegen hat); Çvetâçvatarâ (citiert p. 110,5 als „Çvetâçvatarâṅgâṃ mantropanishad“, vgl. p. 416,1. 920,4) 53; Agnirahasya (Çatap. Br. X) 40 (meist p. 214–222. 943–952 befindlich); Praçna 38; Aitareya (Ait. âr. II,4–6) 22; Jâbâla 13, von denen neun (p. 222,8. 223,1. 417,11. 988,8 = 991,4. 999,6. 1000,1.3. 1025,8) sich in der Jâbâlopanishad vorfinden, die vier andern hingegen (924,7 = 1059,1. 931,4 = 933,4) nicht; Nârâyaṇīyâ (Taitt. âr. X) 9 (890,2.13. 891,1.5.6.10. 892,1. 998,2. 998,4); Îçâ (Vâj. saṃh. XL) 8 (66,4. 74,1. 395,5. 414,1. 979,9. 985,12. 986,2. 1126,10); Paiṅgi 6 (184,2.7. 185,4. 889,10 als *Paiṅgi-rahasya-brâhmaṇam*, 232,12 [= 184,2] als *Paiṅgy-upanishad* citiert, unbestimmt 903,3); Kena 5 (70,1.4.10. 163,3. 808,10). Außerdem wird p. 892,7 (wohl nur, weil das Sûtram dazu nötigte) mit „âtharvaṅkânâm upanishad-ârambhe“ eine (mir unbekannt) Atharva-Upanishad (oder der unbekannt) Anfang einer bekannten) citiert. Unbestimmt lassen wir zunächst die sieben mal citierte Stelle: „âkâçavat sarvagataç ca nityah“ (130,12 = 172,5 = 610,3 = 624,8 = 652,7 = 838,9 = 1124,12), welche nach dem Comm. zu Chând., p. 409,8, dem Kâṭhakam (worunter er sowohl die Upanishad [p. 409,6] als die Saṃhitâ [p. 139,4] versteht) zugeschrieben wird, schwerlich mit Recht; sodann folgende upanishad-artige Stellen: 87,9. 112,8 (= 1047,12 = 1135,6). 113,3. 182,7. 610,6.7. 613,4. 679,8. 717,10 (= 719,8 = 939,7). 741,10. 832,8. 964,2. 1049,7. 1074,5. 1145,12 und, als besonders merkwürdig hervorzuheben, 808,11 und 982,11. Sehen wir von diesen noch nicht gefundenen Citaten ab, so läßt sich als Resultat hinstellen, daß keine andern, als die oben aufgezählten Upanishad's vorkommen; also weder Mânḍûkya (69,2. 77,5 stehen auch in Brih.) noch Maitri, noch auch die Âtharva-Upanishad's, indem 810,1 zwar Brahmavindûp.12 zu lesen ist, wahrscheinlich aber auch in Mahâbh. XII sich finden und von dort entnommen sein wird.

## b) Sonstige vedische Citate.

*Rigveda-saṃhitā*: Buch I) 138,1. 211,13. 403,2 II) 960,8 IX) 341,7 X) 151,13. 208,13. 211,11. 215,6. 298,3. 304,4. 426,12. 495,7. 716,7. 764,7. — *Aitareya-brāhmaṇam*: I) 901,9 III) 74,8. 313,2 V) 43,2 VII) 990,10. — *Aitareya-āranyakam*: II) 103,10. 872,10. 924,6. 958,4. 1000,9. 1002,9 III) 150,6. 450,7. 450,8. 783,9. 852,3. — *Kaushītiki-brāhmaṇam* wohl 893,4. (Unter demselben Namen wird 378,2. 865,3 die Kaush. Up. citiert; wahrscheinlich betrachtete Çaṅkara beide als ein Werk.) — Zur *Sāmaveda-saṃhitā* mögen die 887,9 citierten Supplemente (*khīla*) der Rānāyanīya's zu rechnen sein. — *Pañcaviṅça-brāhmaṇam*: XX) 319,9. 319,10 XXI) 919,5. 960,7. — *Shadvīṅça-brāhmaṇam*: I) 892,9 (vgl. Rājendralāla Mitra, Chând. Up., introd., p. 17 N.). — *Ārsheya-brāhmaṇam*, p. 3 (Burnell): 301,8. — Aus einem Brāhmaṇam der Chandoga's stammt nach dem Glossator auch 288,1 (vgl. Ṛigv. 9,62,1); vermutlich auch die mit „*iti brāhmaṇam*“ citierte Stelle: 1115,6. — *Vājasaneyi-saṃhitā*: I) 960,1? XXI) 960,5? XXXII) 1123,7. — *Çatapatha-brāhmaṇam* (außer Buch X und XIV): I) 1033,10 VI) 310,5. 422,9. 701,7. 901,8 VIII) 1098,3 XI) 320,7. 749,1 XII) 980,1 XIII) 609,10. 1005,3. — *Taittirīya-saṃhitā*: I) 51,5. 52,2. 146,12. 362,11. 747,4. 990,8 II) 311,12. 412,8. 704,3. 858,5. 858,6. 941,9. 942,1. 975,4. 992,5. 1006,8. 1011,10 III) 312,1. 935,4. 971,4. 975,2 V) 709,5. 6. 12. 711,15. 712,3. 951,12. 1077,2 VI) 975,3 VII) 315,11. 960,9. — *Taittirīya-brāhmaṇam*: I) 902,1 II) 289,6 III) 146,9. 304,7. 418,1. — *Taittirīya-āranyakam* (mit Ausschluss von Buch VII. VIII. IX. X): III) 111,8. 390,6. 454,14. 686,9. — *Kāthakam*: 311,5 und 1016,11 („*Kāthānām saṃhitāyām*“) 859,12 („*agnihotra-darçā-pūrṇa-māsa-âdînām kāthaka-eka-grantha-paripāthitānām*“), 893,1 („*Kāthānām*“); letztere Stelle gehört zu denen, welche nach 893,10 „*upanishad-granthānām samīpe*“ stehen; nimmt man hierzu, daß die Kāth. Up. wiederholt (335,6. 852,5. 869,2) als „*Kāthakam*“ citiert wird, so folgt fast mit Gewißheit, daß sie für Çaṅkara mit dem Kāthakam noch ein Ganzes ausmachte. — *Maitrāyaṇi-saṃhitā*: 959,14. 960,3 (nach dem Glossator). — *Atharvaveda-saṃhitā*: kein sicheres Citat; für 171,4. 686,7 ist vielmehr auf Çvet. zurückzugehen; der Vers 686,2 („*âtharvanikâ brahmasûkte*“) findet sich nicht in unserer

Recension; für 851,11 vergleiche man A. V. 10,9. Kauç. 64 fg. — Dafs das *Gopatha-brâhmaṇam* ignoriert wird, sahen wir schon oben, S. 11. — Unbestimmt bleiben an brâhmaṇa-artigen Citaten: 43,1 (= 370,1 = 483,1 = 849,13). 75,1. 81,8. 83,4. 112,1. 141,15 (vgl. schol. Kâṭy. 7,1,4, p. 625,23). 640,8. 747,8. 846,2. 960,4. 994,6. 1001,4. 1017,10. Manche derselben werden sich wohl noch in den Taittirîya-Texten finden lassen.<sup>22</sup>

Von andern Vedaschulen werden noch erwähnt, teilweise mit Citaten: *Kauthumaka* 846,1; *Çâtyâyana* 846,1. 893,1. 899,7 = 907,8 = 1082,15. 902,10; *Bhâllavin* 902,9. 903,6; *Ârcâbhin* 903,4.

Aus der Sûtra-Litteratur kommen vor: *Âçvalâyana* 894,10. 897,5; *Kâtyâyana* 931,11. 932,8. 1020,1; *Âpastamba* 410,6. 754,3. 1026,7? 1036,4. 1130,9. — Eben dahin mögen gehören: 322,5. 6. 9. 11. 692,4. 4. 5. 761,5. 1016,6. 1030,1.

### c) Aufservedische Citate.

*Bhagavadgîtâ* an 53 Stellen; *Mahâbhârata* (mit vielen Varianten): I) 310,4 III) 276,7. 412,6 VI) 1107,14 XII) 133,5. 213,12. 283,9. 288,6. 288,10. 298,5. 302,7. 304,12. 305,1. 322,14. 409,6. 409,9. 413,1. 413,2. 413,4. 413,7. 638,1. 660,1. 677,9. 690,13. 692,5. 758,1. 809,6. 828,3. 915,8. 1025,5. 1048,1. 1101,6 XIII) 338,12. 1022,5. — Unbestimmt, mahâbhârata-artig: 72,6

<sup>22</sup> Çaṅkara citiert p. 412,8 nicht „*Mânur vai yat kiñca avadat, tad bhîshajam âsîti*“ (Kâṭhaka 11,5, Ind. Stud. III, 463), sondern „*yad vai kiñca Manur avadat, tad bheshajam*“ (Taitt. S. 2,2,10,2); — p. 747,4 nicht „*âpo vai çradddhâ*“ (Maitrây. S., p. 59,3 Schröder), sondern „*çradddhâ vâ' âpah*“ (Taitt. S. 1,6,8,1); — p. 1077,2 nicht „*tarati sarvam pâpmânam*“ u. s. w. (Çatap. Br. 13,3,1,1), sondern „*sarvam pâpmânam tarati*“ u. s. w. (Taitt. S. 5,3,12,1); — p. 709,5 nicht „*sapta vai çirshan prânâh*“ (Ait. Br. 3,3,1) oder „*sapta çirasi prânâh*“ (Pañc. Br. 22,4,3) oder „*sapta vai çirshanyâh prânâh*“ (Çat. Br. 13,1,7,2), sondern „*sapta vai çirshanyâh prânâ, dvâv avâncav*“ (Taitt. S. 5,3,2,5). — Ein Blick auf die obigen Zusammenstellungen lehrt ferner, dafs Çaṅkara (die Upanishad's und was zu ihnen gehört ausgenommen) alle andern Çâkhâ's nur gelegentlich, hingegen die der Taittirîya's allein beharrlich citiert. Vielleicht lassen sich in Zukunft aus dieser Thatsache und hinwiederum aus der oben (Anm. 21) erwähnten Bevorzugung der Chând. Up., welche das Grundgewebe des Werks durchzieht, gewisse Folgerungen über die Zusammensetzung desselben aus verschiedenartigen Bestandteilen ableiten.

(=427,5=827,7). 214,3. 309,10. 362,7. 726,11. 809,14. 828,5. 916,3. 917,1 (=1122,1). 1009,6. 1041,8.12. 1057,6. 1075,11. 1101,9.15. — *Rāmāyaṇam*: 1036,5. — *Mārkaṇḍeya-purāṇam*: XLV)208,15. 872,8. — *Purāṇa*'s: 410,1. 427,3=482,6. 495,10. 633,12, vielleicht 713,14. — *Manu*: I)196,13. 289,1. 1093,14. II)730,5. 1023,3 IV)322,10. 907,12 X)321,2. 321,3. 1016,4. XII)412,10. 437,3. — *Dharmaçâstra*-artig: 1024,4. 1027,3=1030,6. 1031,1.

*Yâska* (p.31,15 Roth) 39,2. — *Pânini*: 234,3. 366,1. 399,10; erwähnt als eine „*smṛitir anapavadanîyâ*“ 416,6. — *Paribhâshâ* zu Pânini (8,3,82) 1122,9.

*Sânkhya-kârikâ*: 355,12. 361,4. 718,2. — Aus den *Sânkhya-sûtra*'s kein sicheres Citat; vgl. jedoch 417,9. 447,11. 485,7. — *Sânkhya*-Citate sind vielleicht noch 345,10. 346,1. 420,13. — *Yogasûtra*'s: 314,6. 723,12; nicht in unserm Texte 416,4; vgl. noch 1072,3. — *Nyâyasûtra*'s: 67,6. 594,1. — *Vaiçeshikasûtra*'s: I)539,13 IV)525,1. 534,5. 534,7. 535,2 VII)524,1. 524,2 und nochmals 524,2. — *Mîmâisâsûtra*'s: I)50,5. 58,4. 52,1, nochmals 58,4. 80,1. 61,7. 89,2. 285,3. 411,2. 1002,3. 1028,10 II)100,5. 848,6 III)897,1. 944,4. 919,10. 995,1. 1011,12 VI)278,3. 1027,1; vermutlich aus Buch XI–XII)903,9. 906,3. 942,5. 951,3. — Verwandtes: 58,2. 79,9. 953,5. 953,9. 77,14. — *Gauḍapâda*: 375,3. 433,1. — Unbekannt 89,10. 1003,1. — *Buddhistisches*: 555,6. 558,7. 563,4. — *Bhâgavata*'s: 601,3. 602,6.14. 604,6.8. — *Svapnâdhyâyavidah*: 783,11. — *Indische Sprüche*: 823,10 = 825,5; unbekannt 978,3. —

Hierzu kommen noch 99 Citate und Verweisungen auf die *Sûtra*'s des Bâdarâyaṇa selbst und 8 Stellen, bei denen es zweifelhaft ist, ob sie ein Citat enthalten (61,8. 157,10. 238,4. 301,6. 367,9. 369,9. 1025,4. 1094,13), wodurch sich die oben angegebene Gesamtsumme von 2523 Citaten ergibt.

## 6. Einiges über Çaṅkara.

Zeitalter und Lebensverhältnisse des Bâdarâyaṇa sind uns gänzlich unbekannt. Von Çaṅkara scheint es festzustehen, dafs er um 700 oder 800 n. Chr. lebte, in *Çriṅgagiri*, wo er auch vielleicht geboren, eine berühmte Schule gründete,

als asketischer Pilger (*paramahaṅsa, parivrājaka*) weite Reisen bis nach Kaschmir hin unternahm, um für seine Lehre zu wirken, und in *Kāñcī* gestorben ist.<sup>23</sup> Aus seiner Lehrthätig-

<sup>23</sup> Colebrooke M. E.<sup>1</sup> p. 332; Wilson Sanskrit Dict.<sup>1</sup> p. XVI fg.; Windischmann Sanc. p. 39–48. — Nach dem *Āryavidyāsudhākara* p. 226 und den dort angeführten Citaten wäre *Çaṅkara* geboren im Dorfe *Kālapī* im Lande *Kerala* als Sohn des *Çivaguruçarman* im Jahre des *Kaliyuga* (seit dem 18. Febr. 3102 a. C.) 3889, der aera *Vikramādityae* (seit 56 a. C.) 845, was auf 787–789 p. C. als Geburtsjahr führen würde. Die Stelle lautet: „*Sā iyam adhyātma-vidyā, Kālī-kāla-vaçāt kriçatvam āpannā api, çrīmac-Çaṅkara-ācāryair brahmasūtra-upanishad-bhagavadgītā-pramukheshu brahmavidyā-pratipādaka-grantheshu bhāshya-ādīn prasanna-gambhīrān mahā-nibandhān viracya samupabrīñhitā. Tad anu Viçvarūpācārya-Vācaspatimiçra-prabhritibhir ācārya-çishya-praçishya-ādibhir vārttika-vivarana-bhāmatī-pramukhān udāra-nibandhanicayān ābadhya supratishthāpitā, iti jñeyam. Çaṅkara-ācārya-prādurbhāvas tu Vikramārka-samayād atite (845) pañca-catvāriṅçad-adhika-ashtaçatimite samvatsare Kerala-deçe Kālapī-grāme Çivaguruçarmano bhāryāyām samabhavat. Tathā ca sampradāyavida' āhur:*

*Nidhi-nāga-ibha-vahny-abde, vibhave, māsi mādhave,  
Çukle tithau, daçamyām tu Çaṅkara-ārya-udayah smrita', iti.*

„*Nidhināgebhavahnyabde*: (3889) *nava-açiti-uttara-ashtaçati-adhika-trisahasrīmite varshe, iti arthah, Kaliyugasya, iti çeshah. — Tathā Çaṅkara-mandāra-saurabhe Nilakantha-bhattā' api evam eva āhuḥ: «Prāsūta tishya-çaradām atiyātavatyām ekādaça-adhika-çata-ūna-catuhśahasryām» iti-ādi. — «Tishya-çaradām», Kali-yuga-varshānām, iti arthah.*“

„Nachdem diese Wissenschaft vom höchsten Geiste vermöge des Kali-Zeitalters eine Schmälerung erlitten hatte, so wurde sie neugekräftigt durch den erlauchten *Çaṅkara-ācārya*, indem derselbe lichtvolle und tief-sinnige Commentare u. s. w. von großem Umfange zu den *Brahmasūtra's*, den *Upanishad's*, der *Bhagavadgītā* und andern Schriften, welche die *Brahmalehre* überliefern, verfasste. Dieselbe wurde dann weiterhin von *Viçvarūpācārya*, *Vācaspatimiçra* und andern Schülern und Schülers Schülern des Meisters durch Abfassung einer Menge trefflicher Arbeiten, wie *Scholien*, *Auslegungen*, *Erläuterungen* u. s. w., wohlbevestiget; das ist der Sachverhalt. Es geschah aber die Geburt des *Çaṅkara-ācārya* von der *Gattin* des *Çivaguruçarman* im Lande *Kerala*, im Dorfe *Kālapī*, nachdem seit der Aera des *Vikramārka* [*Vikramāditya*] das 845<sup>te</sup> Jahr verflossen war. Denn also sagen die Kenner der Überlieferung:

„Im Meer-Elefanten-Bergtier-Feuer-Jahre,  
„Im Schwellungsjahr, im Monat *Mādhave*,  
„Am zehnten Tag der lichten Monatshälfte,  
„Da kam zur Welt der edle *Çaṅkara*.

„Im Meer-Elefanten-Bergtier-Feuer-Jahre — d. h. im Jahre 3889, nämlich,

keit, an die sich ein neuer Aufschwung der Vedānta-Lehre in Indien knüpfte, ging eine große Anzahl von Schriften hervor, die seinen Namen tragen, deren Echtheit aber noch zu untersuchen bleibt. Sein Hauptwerk ist der zusammen mit der Glosse des Govindānanda (für 3,4 des Ānandagiri) in der Bibl. Ind. 1155 Seiten zählende Commentar zu den Brahmasūtra's, der ein im wesentlichen allseitiges und ausreichendes Bild seines Systemes bietet, und aus welchem allein wir unsere Darstellung desselben schöpfen, um auf diesem Wege einen sichern Maßstab zu gewinnen, an dem sich weiterhin die Echtheit der übrigen, dem Çaṅkara zugeschriebenen Werke, sowohl der kleinern Schriften, als auch seiner Commentare zu den Upanishad's, ermessen lassen wird. Aus der Untersuchung der letztern werden sich dann wieder wichtige Rückschlüsse über die Entstehungszeit sowie über das Ansehen der verschiedenen Upanishad's selbst gewinnen lassen. Einen Beitrag dazu glauben wir durch den oben geführten, allerdings noch bedingten, Nachweis geliefert zu haben, daß Çaṅkara im Brahmasūtra-Commentare keine andern Upanishad's als *Aitareya*, *Kaushitaki*; *Chândogya*, *Kena*; *Taittirīya*, *Kāthaka*, *Çvetāśvatara*, *Īçā*, *Bṛihadāraṇyaka*; *Muṇḍaka*, *Praçna* (und gelegentlich *Pañgi*, *Agnirahasya*, *Jābāla*, *Nārāyaṇīyā* und, einmal, eine Atharva-Up.) benutzt.<sup>24</sup> Überliefert werden unter

---

„wie man ergänzen muß, des Kali-Zeitalters. — Ebenso sagt Meister „Nilakanṭha in dem Werk, genannt «Der Duft des Himmelsbaumes Çaṅkara»: «Er ward geboren, dieweil der Myrobalanen-Herbste der weniger „einhundert und elf viertausendste vorüberwandelte.» Die Myrobalanen-Herbste bedeuten die Jahre des Kali-Zeitalters.“

Weiter wird umständlich auseinandergesetzt, wie Māṇikyā (der, nach Merutuṅga, um 1150 aerae Vikramādityae gelebt habe) in seinem Commentare zum Kāvya prakāṣa den Kumārila-bhaṭṭa als allgemein anerkannte Autorität citiere; letzterer müsse daher lange vor 1150 (= p. C. 1094) gelebt haben, und somit auch Çaṅkara, der mit Kumārila-bhaṭṭa eine [allerdings sehr problematische] Zusammenkunft in Prayāga gehabt habe.

<sup>24</sup> Die noch 1656 p. C. vorhandene *Vāshkala-Upanishad* muß er wohl nicht gekannt haben, da er sonst den Mythos von Indra als Widder p. 310,2 nach ihr und nicht nach Shaḍv. 1,1 citieren würde. Für die merkwürdige Stelle 808,11 ist in der *Vāshkala-Up.*, wie wir sie nach Anquetil Duperron kennen, kein Platz.

dem Namen des Çaṅkara die in der Bibl. Ind. (Vol. II. III. VII. VIII.) edierten Commentare zu *Bṛihadāraṇyaka*, *Chândogya*, *Taittirīya*, *Aitareya*, *Çvetāçvatara*, *Îçâ*, *Kena*, *Kaṭha*, *Praçna*, *Munḍaka*, *Māṇḍūkya*; auffallend ist es, daß *Kaushîtaki* nicht darunter ist.<sup>25</sup> Außerdem soll er noch *Atharvaçikhâ* (Weber, Ind. St., II, 53, L. G.<sup>2</sup>, S. 182), *Nṛisinhâtâpanīya* (Colebr.<sup>1</sup>, p. 96) und *Atharvaçiras* (Ind. St., I, 383, L. G.<sup>2</sup>, S. 188) commentiert haben. Von andern Werken gehen unter seinem Namen: *Āptavajrasūci* (ed. Weber, Berlin 1860) und *Tripurī*, welche beide als Upanishad's aufgezählt werden (Weber, L. G.<sup>2</sup>, S. 179), *Upadeçasahasrī* (Colebr.<sup>1</sup>, p. 335, Hall, Bibliogr. Index, p. 99), *Ātmabodha* (ed. Calc. 1858), *Mohamudgara* (Hall, p. 103), *Bālabodhanī* (ed. Windischmann in Sanc., Bonn 1833), *Bālabodhinī* (Berl. Handschr., Nr. 618,2) und eine Reihe anderer Schriften, die man bei Windischmann und Hall (vgl. Regnaud, Matériaux, p. 34. Weber Verz. der Berliner H.S., S. 180, L. G.<sup>2</sup>, S. 205 N. Lassen, Bhagavadgītâ, p. XII) aufgezählt findet.

Charakteristisch<sup>26</sup> für das Zeitalter des Çaṅkara wie für seine theologische Anschauung ist eine Stelle seines Commentars zu den Brahmasūtra's, p. 313,8 fg., die wir hier übersetzen:

„Denn auch solches, was für uns nicht wahrnehmbar ist,

<sup>25</sup> Nach Weber (L. G.<sup>2</sup> S. 56) hätte er auch *Kaushîtaki* commentiert; indes ist diese Angabe wohl ein Irrtum, sofern sie sich nur (Ind. St., I, 392) auf die Berliner Handschriften Nr. 83. 84 (Chambers 292 a. 294 b, nicht 262) stützt; der in ihnen enthaltene Commentar trägt den Namen des Çaṅkara-ānanda, Schüler des Ānandātman, und ist mit dem von Cowell herausgegebenen identisch.

<sup>26</sup> Als stilistische Curiosa aus dem Commentare des Çaṅkara lassen sich anführen: *prathama-tara* p. 137,4. 148,12; *upadyate-tarām* 144,6; *akalpate* 815,2 und *avyācakshīta* 819,8 (a privativum beim Verbum) und so wohl auch zu lesen *avirudhyeta* 265,3; *janimataḥ* 833,14; *janyate* 844,7; *akiñcīkaratvāt* 141,5; *arddhajaratiya* 122,13. 176,11 (so zu lesen); *mukhya'eva prānasya dharmah* (für *mukhyapranasya eva dharmah*) 161,3; *çruta-rahasyasya vijñānasya* (für *çruta-rahasya-vijñānasya*) 191,7. Häufig ist der Gebrauch der 3. P. sing. praes. als Substantivum: *caratīḥ* 762,4; *sṛjatiḥ* 707,10; *dhyāyatiḥ* 1071,11; *īkshati-ādi-çraṇam* 109,7; *karoti-artha* 381,4; *dhyāyati-artha* 1071,10; auch im Genitiv: *sambhavater* 630,3; *āpnoter* 1132,9; *tarateḥ prāpnoti-arthaḥ* 834,14 und sogar *prapañcayishyater* 99,5, was jedoch im Çuddhipatram zurückgenommen wird.

„war für die Altvordern wahrnehmbar; so wird überliefert, daß Vyâsa [der Autor des Mahâbhâratam] und andere mit den „Göttern und [Rishi's] in der Wahrnehmung Verkehr gepflogen haben. Wer aber behaupten wollte, daß es, sowie für „die jetzt Lebenden, auch für die Altvordern nicht möglich „gewesen sei, mit Göttern u. s. w. zu verkehren, der würde „die Mannigfaltigkeit der Welt leugnen; er könnte auch behaupten, daß es, so wie jetzt, auch zu andern Zeiten keinen „weltbeherrschenden Fürsten (*sârvabhaumaḥ kshatriyaḥ*) „gegeben habe, und somit würde er die auf die Königsweihe „bezüglichen Gebote nicht gelten lassen; er könnte ferner annehmen, daß, so wie jetzt, auch zu andern Zeiten die Pflichten der Kasten und Âçrama's keine feststehende Regel gehabt hätten, und somit würde er den Gesetzeskanon, „welcher die Regeln dafür angiebt, als zwecklos betrachten. „Man muß daher festhalten, daß die Altvordern, zufolge hervorragender Verdienste, mit Göttern und [Rishi's] sichtbarlich „verkehrt haben. 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 verleiht, bestehend [in „der Freiheit von der Körperlichkeit und ihren Gesetzen, und „dadurch] in der Fähigkeit, sich atomklein zu machen u. s. w. „[2. sich leicht zu machen, 3. sich groß zu machen, 4. an alles „zu reichen, 5. jeden Wunsch zu verwirklichen, 6. alle Wesen „mit seinem Willen zu regieren, 7. Schöpferkraft zu besitzen, „8. in alles einzugehen, *Gauḍap. ad Sâṅkhyak.* 23, *Vedavyâsa „ad Yogas.* 3, 44] — so ist auch das nicht durch einen bloßen „Machtspruch von der Hand zu weisen.“

## 7. Inhaltsverzeichnis der Brahmasûtra's mit Çaṅkara's Commentar nach adhyâya, pâda und adhikaraṇam.

Zum Schlusse lassen wir hier ein Inhaltsverzeichnis der Brahmasûtra's folgen, welches nicht nur für unsere Darstellung des Systems, sondern auch beim Studium des Originalwerkes von Nutzen sein wird. Das Werk (in welchem überhaupt die Vierzahl eine große Rolle spielt, vgl. Kap. VII, 2)



zerfällt, wie es vorliegt, in vier *Adhyāya*'s (Lektionen) zu je vier *Pāda*'s (Füßen oder Vierteln), eine Einteilung, welche an die vier vierteiligen Füße des Brahman (Chând. 4,5–8) und den sechzehnteiligen Geist (*Praçna* 6, vgl. Chând. 6,7, Çvet. 1,4, Bṛih. 1,5,15) erinnert. Die Zahlen zu Anfang der Zeilen bedeuten die 555 *Sūtra*'s des Werkes, ihre Zusammenfassungen die *Adhikaraṇa*'s oder Kapitel, deren wir nach der angehängten *Adhikaraṇamâlâ* 192 (nicht mit Colebrooke 191) zählen.

## I, 1.

Einleitung: über die *Avidyâ* und die *Vidyâ*.

1. Voraussetzungen des Vedânta.
2. Das, woraus die Welt entsprungen ist, ist Brahman.
3. Verhältnis des Brahman zum Veda.
4. Verhältnis des Vedânta zur *Mimâṃsâ*.
- 5–11. Das Princip der Welt ist erkennend, nicht, wie die *Sāṅkhya*'s lehren, erkenntnislos.
- 12–19. Der *ânandamaya* Taitt. 2,5 ist Brahman.
- 20–21. Der *antar âditye* Chând. 1,6,6 ist Brahman.
22. Der *âkâça* Chând. 1,9,1 ist Brahman.
23. Der *prâna* Chând. 1,11,5 ist Brahman.
- 24–27. Das *paro divo jyotis* Chând. 3,13,7 ist Brahman.
- 28–31. Der *prâna* Kaush. 3,2 ist Brahman.

## I, 2.

- 1–8. Der *manomaya prânaçarira* Chând. 3,14,2 ist Brahman.
- 9–10. Der *attar* Kâth. 2,25 ist Brahman.
- 11–12. Die *guhâm pravishṭau* Kâth. 3,1 sind Brahman und Jiva.
- 13–17. Der *antara* Chând. 4,15,1 ist Brahman.
- 18–20. Der *antaryâmin* Bṛih. 3,7,3 ist Brahman.
- 21–23. Das *adrecyam* Muṇḍ. 1,1,6 ist Brahman.
- 24–32. Der *âtman vaiçvânara* Chând. 5,11,6 ist Brahman.

## I, 3.

- 1–7. Das *âyatanam* Muṇḍ. 2,2,5 ist Brahman.
- 8–9. Der *bhûman* Chând. 7,23 ist Brahman.
- 10–12. Das *aksharam* Bṛih. 3,8,8 ist Brahman.
13. Der Gegenstand des *om* *Praçna* 5,5 ist Brahman.
- 14–18. Der *dahara* Chând. 8,1,1 ist Brahman.
- 19–21. Der *samprasâda* Chând. 8,12,3 bezieht sich auf Brahman.
- 22–23. Das *na tatra sûryo bhâti* Muṇḍ. 2,2,10 bezieht sich auf Brahman.
- 24–25. Der *aṅgushṭha-mâtra* Kâth. 4,12 ist Brahman.

- 26–33. Beruf der Götter zur Vidyā. Ewigkeit des Veda.  
 34–38. Ausschließung der Ćūdra's von der Vidyā.  
 39. Der *prāna* Kāth. 6,2 ist Brahman.  
 40. Das *jyotiś* Chānd. 8,12,3 ist Brahman.  
 41. Der *ākāśa* Chānd. 8,14 ist Brahman.  
 42–43. Der *vijñānamaya* Bṛih. 4,3,7 ist Brahman.

## I, 4.

- 1–7. Das *avyaktam* Kāth. 3,11 ist nicht die Materie der Sāṅkhya's (*pradhānam*), sondern „der feine Leib“ (*sūkṣmaṃ śarīram*).  
 8–10. Die *ajā* Ćvet. 4,5 ist nicht die Sāṅkhya-Materie, sondern die Natur.  
 11–13. Die *pañca pañca-janāḥ* Bṛih. 4,4,17 sind nicht die 25 Principien der Sāṅkhya's, sondern Odem, Auge, Ohr, Speise und Manas.  
 14–15. Widerspruchslosigkeit des Vedānta. Das Nichtseiende, aus dem nach Taitt. 2,7 die Welt entstanden, ist nur ein relatives.  
 16–18. Der *kartar* Kaush. 4,19 ist Brahman.  
 19–22. Der *ātman* Bṛih. 2,4,5 ist Brahman.
- 
- 23–27. Brahman ist die *caussa efficiens* und *caussa materialis* der Welt.  
 28. Die Bekämpfung der Sāṅkhya-Materie gilt auch den Atomisten.

## II, 1.

- 1–2. Warum die Sāṅkhya's das Brahman nicht erwähnen.  
 3. Dies auch auf den Yoga bezogen.  
 4–11. Brahman ist auch die *caussa materialis* der Natur. Einwürfe der Reflexion zurückgewiesen.  
 12. Diese Zurückweisung auch auf die Atomisten u. a. ausgedehnt.  
 13. Subjekt (*bhoktar*) und Objekt (*bhogyam*) eins in Brahman.  
 14–20. Identität von Ursache und Wirkung, Brahman und Welt.  
 21–23. Woher das Böse? Die Seele, obwohl nicht Schöpfer, trägt alle Schuld daran. Illusorischer Charakter des *Samsāra*.  
 24–25. Brahman schafft ohne Werkzeuge, obwohl er reiner Geist ist.  
 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.  
 30–31. Brahman als Schöpfer hat viele Kräfte und ist doch unterschiedslos.  
 32–33. Motiv der Schöpfung: Brahman, allgenugsam, schafft nur zum Spiele.  
 34–36. Brahman weder ungerecht noch grausam; die Ungleichheit der Geschöpfe durch sie selbst in frühern Daseinsformen verschuldet. Anfangslosigkeit des *Samsāra*.  
 37. Rekapitulation über Brahman als Schöpfer.

## II, 2.

- 1–10. Widerlegung der *Sāṅkhya's*. Physikotheologischer Beweis.  
 11. Ein Einwurf der *Vaiçeshika's* beantwortet.  
 12–17. Widerlegung der *Vaiçeshika's*. Unmöglichkeit der Atome.

- 18–27. Widerlegung der *Buddhisten realistischer Richtung*; Beharren von Subjekt und Substanz.  
 28–32. Widerlegung der *Buddhisten idealistischer Richtung*; die Realität der Außenwelt erwiesen.  
 33–36. Widerlegung der *Jaina's*; wie groß die Seele zu denken?  
 37–41. Widerlegung der *Pâçupata's*.  
 42–45. Widerlegung der *Pâncarâtra's*.

## II, 3.

- 1–7. Der *âkâça* ist entstanden. Nicht so Brahman. *Cogito, ergo sum*.  
 8. Aus dem *âkâça* entstand der *vâyu*; —  
 9. Brahman ist nicht entstanden; kosmologischer Beweis; —  
 10. Aus dem *vâyu* entstand *agni*,  
 11. Aus dem *agni* die *âpas*,  
 12. Aus den *âpas* das *annam* d. i. die Erde.  
 13. Nicht die Elemente, sondern Brahman in ihnen ist das Schaffende.  
 14. Reabsorption der Welt in umgekehrter Ordnung.  
 15. Entstehung der Seelenorgane: *indriya's, manas, buddhi*.  
 16. Nicht entstanden ist die individuelle Seele. Moralische Gründe.  
 17. Gegengründe erwogen. Identität der Seele mit Brahman. Nur ihre *upâdhi's* entstehen und vergehen.  
 18. Die Seele ist wesentlich (wie die *Sânkhya's*) nicht *accidentell* (wie die *Vaiçeshika's* lehren) erkennend.  
 19–32. Verhältnis der Seele zum Leibe; sie ist nicht *anu*, sondern *vibhu*.  
 33–39. Über das *kartritvam* (Thäter-sein) der Seele.  
 40. Ihr *kartritvam* ist nicht *svâbhâvikam*, sondern *upâdhi-nimittam*.  
 41–42. Die Seele ist unfrei und wird beim Thun von Gott (*içvara*) gemäß ihrem frühern Thun gelenkt.  
 43–53. Die Seele mit Brahman identisch und nicht identisch. Illusorischer Charakter aller individuellen Existenz und ihrer Schmerzen.

## II, 4.

- 1–4. Auch die *prâna's* (Organe der Relation) sind aus Brahman entstanden.  
 5–6. Ihrer sind elf: 5 *buddhi-indriya's*, 5 *karma-indriya's*, 1 *manas*.  
 7. Über ihre räumliche Größe.  
 8. Auch der *mukhya prâna* (Organ der Nutrition) ist erschaffen.  
 9–12. Über sein Wesen und seine fünf Funktionen.  
 13. Über seine räumliche Größe.  
 14–16. Verbindung der *prâna's* mit der Seele. Mitwirkung der Götter.  
 17–19. Verhältnis des *mukhya prâna* zu den übrigen *prâna's*.  
 20–22. Verhältnis des Leibes und seiner Organe zu den Elementen.

## III, 1.

- 1–7. Auswanderung der Seele mit ihren Organen beim Tode.  
 8–11. Warum sie wieder in einen neuen Leib eingehen muß?

- 12–21. Bestrafung der Übelthäter; verschiedene Schicksale der Seele nach dem Tode. Die vier Klassen der (organischen) Wesen.  
 22. Rückkehr durch *ākāṣa* u. s. w. Verhältnis zu diesen das eines Gastes.  
 23. Über die Zeitdauer des Weilens auf diesen Zwischenstationen.  
 24–27. Beseeltheit der Pflanzen. Rückkehr der Seele durch Pflanzen, Speise, Same, Mutterschofs zur Verkörperung.

## III, 2.

- 1–6. Vom Wesen des Traumes; Unterschied vom Wachen.  
 7–8. Wesen des Tiefschlafes; er ist ein Eingehen in Brahman.  
 9. Warum der Erwachende mit dem Entschlafenen identisch ist?  
 10. Die Ohnmacht; Unterschied von Tiefschlaf und Tod. Metaphysische Bedeutung des Todes.  
 11–21. Brahman ist ohne alle Unterschiede, Bestimmungen und Attribute.  
 22–30. Brahman ist nie Objekt, weil ewig Subjekt (*sākshin*).  
 31–37. Über einige bildliche, von Brahman gebrauchte Ausdrücke.  
 38–41. Die Frucht der Werke kommt von Gott, der dabei die frühern Werke berücksichtigt. Über das *apūrvam*.

## III, 3.

- 1–4. Auch in den *Saṅgā Vidyāḥ* ist Einheit der Erkenntnis. Widerspruchslosigkeit der Vedānta-Texte.  
 5. Daher Zusammenfassung der verschiedenen *Vijñāna*'s erforderlich.  
 6–8. Über Differenzen beim *prāna-saṃvāda* Chānd. 1,3, Bṛih. 1,3.  
 9. Verhältnis zwischen *om* und *udgītha* Chānd. 1,1,1.  
 10. Die Parallelstellen Bṛih. 6,1,14, Chānd. 5,1,13, Kaush. 2,14 über den *prāna-saṃvāda* sind zu verbinden.  
 11–13. Qualitäten des Brahman von allgemeiner und solche von stellenweiser Gültigkeit, erläutert an Taitt. 2.  
 14–15. In Kāth. 3,10–11 ist keine Stufenfolge der Vermögen, sondern nur Primat des *Purusha* beabsichtigt.  
 16–17. Auf Brahman geht Ait. 1,1 [od. Bṛih. 4,3,7–4,25 u. Chānd. 6,8–16].  
 18. Chānd. 5,2, Bṛih. 6,1 wird *vāsovijñānam*, nicht *ācāmanam* befohlen.  
 19. Die *Āṇḍilya-vidyā* Śat. Br. 10,6,3 ist mit Bṛih. 5,6 zu verbinden.  
 20–22. Hingegen Bṛih. 5,5 sind *ahar* und *aham* auseinander zu halten.  
 23. Ebenso die *vibhūti*'s in den Rāṇāyaniya-Khila's und Chānd. 3,14.  
 24. Ebenso der *purusha-yajña* der Tāṇḍin's Paiṅgin's und Taittiriyaka's.  
 25. Diverse Eingangsstellen von Upanishad's, die nicht zur Vidyā gehören.  
 26. Chānd. 8,13, Muṇḍ. 3,1,3 u. s. w. durch Kaush. 1,4 zu ergänzen.  
 27–28. Die Abschüttelung der guten und bösen Werke beim Sterben.  
 29–30. Der *devayāna* ist nur in den *saṅgā vidyāḥ* gültig.  
 31. In diesen aber allgemein. Über die Differenz von *satyam* (Bṛih. 6,2,15) und *tapas* (Chānd. 5,10,1) in der *Pañcāgni-vidyā*.  
 32. Möglichkeit eines neuen Leibes bei Erlösten, zum Zwecke einer Mission. — Unmittelbare Gewißheit der Erlösung.

33. Die Stellen über das *aksharam* (Bṛih. 3,8,8, Muṇḍ. 1,1,6) ergänzen sich gegenseitig.
34. Die Stellen *ṛitam pibantau* (Kâth. 3,1) und *dvâ suparṇâ* (Muṇḍ. 3,1) gehören zusammen.
- 35–36. Ebenso Bṛih. 3,4 und 3,5. Brahman 1) kausalitätlos, 2) leidlos.
37. Brahman und der Verehrer zum Zwecke der Meditation getrennt.
38. Bṛih. 5,4 u. 5,5 [nicht Bṛih. 5,4,5 u. Chând. 1,6,7] sind eine Vidyâ.
39. Einheit und Unterschied von Chând. 8,1,1,5 und Bṛih. 4,4,22.
- 40–41. Rituelle Fragen betreffend die *Vaiçvânara-vidyâ* Chând. 5,11–24.
42. Verhältnis der Vorstellungen wie Chând. 1,1,1 zu den Werken.
43. Bṛih. 1,5,21–23 und Chând. 4,3 sind *adhyâtmam* und *adhidaivam* zum Zwecke der Verehrung zu trennen.
- 44–52. Im Aguirahasyam gehört Çat. Br. 10,5 *manaçcit* u. s. w. zur Vidyâ.
- 53–54. Episode über die Unsterblichkeit der Seele.
- 55–56. Mit Werken verknüpfte Vorstellungen wie Chând. 1,1,1. 2,2,1. Ait. âr. 2,1,2,1. Çât. Br. 10,5,4,1 gelten nicht nur für die eigene Çâkhâ, sondern, wie auch die Mantra's u. a., allgemein.
57. Chând. 5,11–24 ist der *samasta* nicht der *vyasta* zu verehren.
58. Stellen, wo Einheit des zu Lehrenden, Verschiedenheit der Lehre.
59. Bei letzterer findet Wahl, nicht Zusammenfassung statt.
60. Nur auf Wünsche bezügliche Lehren können zusammengefaßt werden.
- 61–66. Bei den 55–56 erwähnten ist Zusammenfassung oder Wahl.

## III, 4.

- 1–17. Die Upanishad-Lehre ohne Werkthätigkeit führt den Menschen zum Ziele. Stellung des Wissenden zu den Werken.
- 18–20. Kontroverse zwischen Jaimini und Bâdarâyana über die *Âçrama*'s.
- 21–22. Stellen wie Chând. 1,1,3. 1,6,1. Çatap. Br. 10,1,2,2. Ait. âr. 2,1,2,1 sind nicht blofs *stuti*, sondern Teil des *upâsanam*.
- 23–24. Beschränkte Gültigkeit d. Legenden Bṛih. 4,5, Kaush. 3,1, Chând. 4,1.
25. Resumé von 1–17: Wissen ohne Werke führt zum Ziel.
- 26–27. *Yajña, dânam, tapas* u. s. w. als Mittel zur Wissenschaft.
- 28–31. In Lebensgefahr ist Vernachlässigung der Speisegesetze statthaft.
- 32–35. Auch wer nicht nach Wissen begehrt, muß die *âçrama-karmâni* betreiben, da sie das Wissen nur fördern, nicht erzeugen.
- 36–39. Auch die aus Armut *Âçrama*-losen sind zur Vidyâ berufen.
40. *Character indelebilis* des *Ûrâdhvaretas*-Gelübdes.
- 41–42. Inwieweit für den gefallen *Brahmacârin* Buße möglich?
43. Ausschließung desselben bei *mahâpâtaka*'s und *upapâtaka*'s.
- 44–46. Ob die *upâsana*'s Sache des *yajamâna* oder *ṛitvij* sind?
- 47–49. Inwiefern Bṛih. 3,5,1 die *Âçrama*'s zu verstehen sind.
50. „ἔάν μὴ γένηται ὡς τὰ παιδία . . .“ — „λάτρε βίωσας.“
51. Das Wissen als Frucht dieser Mittel erfolgt hier, wenn keine stärkere *atîndriyâ çaktih* da ist, sonst im nächsten Leben.
52. Ein Mehr und Minder, zufolge der verschiedenen Kraft der *sâdhana*'s, besteht nur bei den *sagunâ vidyâh*, nicht in der *nirgunâ vidyâ*.

## IV, 1.

- 1-2. Der *pratyaya* des *âtman* ist zu üben, bis Intuition erreicht ist.
3. Dann erfolgt Identität von Ich und Brahman; für den Erweckten giebt es kein Übel, keine Wahrnehmung, keinen Veda mehr.
4. „Du sollst dir kein Bildnis (*pratikam*) machen!“
5. Chând. 3, 19, 1 („*âdityo brahma*“) wird *brahman* von *âditya* prädicirt.
6. Hingegen Chând. 1, 3, 1 wird *âditya* von *udgîtha* prädicirt.
- 7-10. Das *upâsanam* übe man sitzend, nicht liegend oder stehend.
11. Im übrigen ist Ort, Zeit und Himmelsrichtung gleichgültig, nur völlige Ungestörtheit erforderlich.
12. Die *upâsana*'s bezwecken teils *samyagdarçanam*, teils *abhyudaya*; erstere sind, bis der Zweck erreicht, letztere bis zum Tode zu üben.
13. Bei erreichter Erkenntnis Vernichtung früherer, Unmöglichkeit künftiger Sünden. (Die Kraft des *karman* ist paralytisch.)
14. Vernichtung auch der guten Werke. Warum?
15. Fortbestehen des Leibes trotz der Erlösung bis zur Tilgung der angebrochenen Werkfrucht. Töpferscheibe; Doppelmond.
- 16-17. Opfer u. s. w. sind nicht mehr für den *Brahmavid*, wohl aber noch für den *Sagunavid* verbindlich.
18. Läuternde Wirkung von Opfer u. s. w. mit, aber auch ohne Wissen.
19. Nach Abbüßung des *karman*: Tod und mit ihm *Kaivalyam*.

## IV, 2.

- 1-2. (*Aparavidyâ*.) Beim Tode gehen die *indriya*'s in das *manas* ein,
3. Das *manas* in den *prâna*,
- 4-6. Der *prâna* in den *viñânâtman* (*jîva*), dieser in die Elemente.
7. Von hier gelangt der *Avidvân* zur Verkörperung, der *Vidvân* zur Unsterblichkeit. Dieses *amṛitatvam* ist *âpekshikam*.
- 8-11. Fortdauer des „feinen Leibes“. Sein Wesen beschrieben.
- 12-14. (*Paravidyâ*.) Für den *Akâmayamâna* (*Parabrahmavid*) giebt es keinen Auszug der Seele; er ist schon Brahman.
15. Seine *prâna*'s gehen auf in Brahman, das Grobe wird zu Erde u. s. w.
16. Sein Aufgehen geschieht ohne Rest, nicht, wie sonst, mit Rest.
17. (*Aparavidyâ*.) Der *Vidvân* (exoterisch Wissende) geht aus durch die 101<sup>ste</sup> Ader (die andern durch andere);
- 18-19. Von da durch einen Sonnenstrahl, der bei Tag und Nacht,
- 20-21. im Sommer wie im Winter vorhanden ist. (Anders *Sânkhya-Yoga*.)

## IV, 3.

1. Stationen des Weges: *nâdî*, — *raçmi*, — *arcis*, —
2. *ahar*, — *âpûryamânâpaksha*, — *yân shad udañ eti*, — *saṃvat-sara*, — *vâyu*, — *âditya*, —
3. *candra*, — *vidyut*, — *varuṇaloka*, — *indra*, — *prajâpati*.
- 4-6. Diese sind Führer der Seele, deren Organe, weil sie eingepackt sind, nicht funktionieren.

- 7–14. Endstation: *Brahman*, nicht das allgegenwärtige *param brahma*, sondern das *aparam, sagunam brahma*, welches als *kāryam* vergänglich ist. *Kramamukti*.
- 15–16. Die aber Br. unter einem *pratikam* verehren, haben andern Lohn.

## IV, 4.

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

## II. Zweck des Vedânta: Zerstörung eines angeborenen Irrtums.

---

### 1. Der Grundgedanke des Vedânta und seine Vorgeschichte; Blick auf verwandte Theoreme des Occidents.

In der Einleitung, welche Çaṅkara (p. 5–23) seinem Commentare über die Brahmasûtra's vorausschickt, führt er uns sofort auf die Grundanschauung des Systems, indem er alles empirische, physische Wissen für ein Nichtwissen (*Avidyâ*) erklärt, welchem er die Metaphysik des Vedânta als das Wissen (*Vidyâ*) entgegenstellt. — Ehe wir der Ausführung dieses Gedankens näher treten, wollen wir an einiges erinnern, welches geeignet ist, die philosophische Bedeutung desselben und damit die des in ihm wurzelnden Vedântasystemes ins Licht zu setzen.

Der Gedanke, daß die empirische Betrachtung der Natur nicht im Stande ist, uns zur letzten Ergründung des Wesens der Dinge zu führen, tritt uns nicht nur bei den Indern, sondern auch in der Philosophie des Occidents in mannigfacher Form entgegen; ja, genau betrachtet, ist dieser Gedanke die eigentliche Wurzel aller Metaphysik, sofern ohne ihn überhaupt keine Metaphysik entstehen oder bestehen kann. Denn wenn die empirische oder physische Forschung im Stande wäre, uns das wahre und innerste Wesen der Natur zu enthüllen, so würden wir nur auf diesem Wege fortzuschreiten haben, um zuletzt zum Inbegriffe aller Wahrheit zu gelangen;



das Endresultat würde eine **Physik** (im weitern Sinne, als Lehre von der φύσις) sein, und zu einer **Metaphysik** wäre weder Veranlassung noch Berechtigung. Wenn daher die **Metaphysiker** alter und neuer Zeit, von dem empirischen Wissen unbefriedigt, zu einer **Metaphysik** fortgegangen sind, so erklärt sich dieser Schritt nur aus dem mehr oder weniger deutlichen Bewußtsein, daß alles empirische Forschen und Wissen zuletzt nur auf eine große, in der Natur unseres Erkenntnisvermögens begründete Täuschung hinauslaufe, über welche uns die Augen zu öffnen die Aufgabe der **Metaphysik** ist.

Dreimal, so viel wir wissen, ist diese Erkenntnis in der Menschheit zum ursprünglichen Durchbruche gelangt, und jedesmal, wie es scheint, auf verschiedenem, durch Zeitalter, Nation und Individualität bedingtem Wege; das eine Mal bei den Indern, von denen wir reden wollen, das andere Mal in der griechischen Philosophie durch Parmenides, das dritte Mal in der neuern Philosophie durch Kant.

Was zunächst den Eleatischen Weisen dazu trieb, über die Welt als „τὸ μὴ ὄν“ zu der Erforschung des „Seienden“ hinauszugehen, das scheint der von seinem Vorgänger Xenophanes geltend gemachte Begriff der Einheit des Seins, d. h. der Einheit der (von ihm Θεός benannten) Natur gewesen zu sein, dessen Konsequenzen Parmenides mit unvergleichlicher Energie der Abstraktion nachging, der Natur den Rücken kehrend, daher er sich auch den Rückzug zu derselben abschnitt.

Zu derselben Erkenntnis gelangte auf ganz anderm Wege Kant, indem er, mit deutscher Geduld und Gründlichkeit, das menschliche Erkenntnisvermögen einer kritischen Analysis unterzog, eigentlich oder angeblich nur, um zu prüfen, ob dasselbe zur Erforschung transscendenter Dinge wohl das geeignete Instrument sei, wobei er jedoch die höchst merkwürdige Entdeckung machte, daß unter anderm drei wesentliche Bestandstücke der Welt, nämlich der Raum, die Zeit und die Kausalität nichts anderes als drei dem Subjekt anhaftende Formen des Erkennens, d. h., physiologisch gesprochen, angeborene Funktionen des Gehirns sind; hieraus folgerte er, mit

unweigerlicher Konsequenz, daß die Welt, wie sie in Raum und Zeit sich ausbreitet und in allen ihren Erscheinungen im Größten wie im Kleinsten durch den Kausalnexus verknüpft ist, *in dieser Form* nur für unser Erkenntnisvermögen vorhanden, weil durch dasselbe bedingt ist, daß sie mithin nur „Erscheinungen“, nicht das Wesen der „Dinge an sich“ uns offenbart. Was das letztere sei, das hielt er, den Blick nur auf die äußere Erfahrung als Quelle des Erkennens richtend, so lange wir auf Erkenntnisformen wie die unsern angewiesen seien, für unerkennbar.

Diese Methoden des griechischen und des deutschen Denkers, so bewunderungswürdig sie sind, mögen äußerlich und kalt erscheinen, wenn wir sie mit dem Wege vergleichen, auf welchem, wie wir schon nach dem jetzigen Stande der Forschung annehmen dürfen, die Inder zu derselben Grundanschauung gelangt sind. Ihr Vorrang wird begreiflich, wenn wir erwägen, daß kein Volk der Erde es mit der Religion so ernst genommen hat, keines sich den Weg zum Heile so sauer hat werden lassen, wie sie. Zum Lohne dafür ist ihnen, wenn nicht der wissenschaftlichste, so doch der innigste und unmittelbarste Aufschluß über das letzte Geheimnis des Seins geworden.

Wie dabei der Entwicklungsgang, der sie zu diesem Ziele geführt hat, im Einzelnen vorzustellen ist, können wir noch nicht mit Bestimmtheit angeben; insbesondere scheint uns fraglich, wie das historische Verhältnis zwischen *Brahman* und *Ātman*, den beiden Hauptbegriffen, an denen die indische Metaphysik erwachsen ist, und die schon in den Upanishad's, so weit wir sehen, durchaus als Synonyma gebraucht werden, zu denken ist: ob der Begriff des *Ātman* aus dem des *Brahman* durch eine bloße Verschärfung des subjektiven Momentes, welches in ihm liegt, sich entwickelt hat, oder ob wir vielmehr zwei Strömungen zu unterscheiden haben, eine mehr priesterliche, welche das *Brahman*, und eine mehr philosophische, welche den *Ātman* zum Princip erhob, bis dann beide, ihrer Natur nach nahe verwandt, in ein gemeinsames Bette geleitet wurden. Von diesen und andern Bedenken für jetzt absehend, wollen wir durch einige ausgewählte Beispiele in

der Kürze die mutmaßlichen Stufen des Weges markieren, auf denen der indische Genius zu der von uns demnächst darzustellenden Weltanschauung sich erhoben hat.

1. Wir wiesen bereits darauf hin, wie die Inder, ausgehend von einem Cultus personificierter Naturmächte, die Centralkraft aller Kräfte in der Natur, das schaffende und tragende Princip aller Götter und aller Welten in jener Erhebung des Gemüts über das Bewußtsein der individuellen Existenz hinaus, welche beim Gebete stattfindet, d. h. in dem *Brahman* erkannten, ein Wort, welches noch im ganzen *Rigveda* nie etwas anderes, als die erhebende und begeisternde Kraft des Gebets bedeutet. (Man kann mit der Geschichte dieses Begriffes die auf einer ähnlichen Abstraktion und Hypostase beruhende des johanneischen *Λόγος* vergleichen.) Von diesem Standpunkte der Auffassung des *Brahman* als einer im Subjekte ruhenden kosmischen Potenz aus nimmt z. B. das *Taittirīya-Brahmanam* (2,8,9,6) eine im *Rigveda* (10,81,4) gestellte Frage wieder auf und beantwortet sie wie folgt:

„Wo ist der Baum, wo ist das Holz gewesen,  
 „Aus dem sie Erd' und Himmel ausgehauen?  
 „Im Geist erwägend fragt ihm nach, ihr Weisen,  
 „Worauf gestützt sich hat der Welten Träger!“ (*Rigv.* 10,81,4.)  
 „Das Brahman ist der Baum, das Holz gewesen,  
 „Aus dem sie Erd' und Himmel ausgehauen;  
 „Im Geist erwägend meld' ich euch, ihr Weisen,  
 „Auf Brahman stützte sich der Welten Träger!“

2. Hieran schließt sich die Vorstellung, daß das Brahman das Innerste und das Edelste in allen Erscheinungen der Welt ist; es ist, wie die *Kāthaka-Up.* (5,1-3) es ausdrückt, indem sie den Vers *Rigv.* 4,40,5 vertiefend umdeutet, die Sonne am Firmamente (*hansaḥ śucishad*), der Gott (*vasu*, der Gute) im Luftraume, der Hotar am Altare, der Gast an der Schwelle des Hauses, es weilt überall, wird überall geboren, — aber der nur ist vom Leide befreit und seiner Erlösung gewiß, welcher es, „das Ungeborne, unwankbar Geistige“ in „der Stadt mit elf Thoren“ (dem Leibe) verehrt, in welcher es wohnt, ringsum die Lebensorgane, —

„Und in der Mitte sitzt ein Zwerg,  
 „Den beten alle Götter an.“

3. Hier, „in der Lotosblume des Herzens“, ist das Brahman nun nichts anderes, als der *Ātman*, d. h. die Seele, wörtlich: „das Selbst“. Wir wählen als Beispiel *Chândogya-Up.* 3,14:

„Gewißlich dieses Weltall ist Brahman; als *Tajjalân* [Ursprung, Bestand und Untergang der Wesen] soll man es ehren in der Stille. Geist ist sein Stoff, Leben sein Leib, Licht seine Gestalt; sein Ratschluss ist Wahrheit, sein Selbst die Unendlichkeit [wörtlich: der Aether]; allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend<sup>27</sup>, das All umfassend, schweigend, unbekümmert: — dieser ist meine Seele (*âtman*) im innern Herzen, kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Senfkorn oder Hirsekorn, oder eines Hirsekornes Kern; — dieser ist meine Seele im innern Herzen, größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese Welten. — Der Allwirkende, Allwünschende, Allriechende, Allschmeckende, das All Umfassende, Schweigende, Unbekümmerte, dieser ist meine Seele im innern Herzen, dieser ist das Brahman, zu ihm werde ich, von hier abscheidend, eingehen. — Wem dieses ward, fürwahr, der zweifelt nicht! — Also sprach Çâṇḍilya, Çâṇḍilya.“

4. Das zuletzt erwähnte Eingehen in das eigene Selbst nach dem Tode setzt das Bewußtsein eines Unterschiedes voraus zwischen dem empirischen Selbst, d. h. der Leiblichkeit, und dem höchsten Selbst (*paramâtman*), welches die Seele, d. h. Gott ist. Diese Unterscheidung ist der Gegenstand einer Belehrung, welche *Chândogya-Up.* 8,7–12 Prajâpati dem Indra erteilt, und in der er ihn von Stufe zu Stufe zu immer wahrerer Erkenntnis emporführt. Auf die Frage: „Was ist das Selbst?“ lautet die nächste Antwort: 1) „Das Selbst ist der Leib, wie er in der Abspiegelung im Auge, im Wasser, im Spiegel sich darstellt.“ Auf die Entgegnung, daß dann das Selbst auch von den Gebrechen und dem Untergang des Leibes mitbetroffen werde, erfolgt die zweite Erklärung: 2) „Das Selbst ist die Seele, wie sie sich im Traume ergötzt.“ Auf das Bedenken, daß die träumende Seele, wenn nicht

<sup>27</sup> Anders M. Müller und Oldenberg (*Buddha*, S. 31); vgl. jedoch *Brih.* 4,3,24 und das Xenophaneische: οὔλος ὄρᾳ, οὔλος δὲ νοεῖ, οὔλος δὲ τ'ἀκούει.

leide, so doch zu leiden glaube, heißt es: 3) „Wenn einer so „eingeschlafen ist ganz und gar und völlig zur Ruhe gekommen, daß er kein Traumgesicht erschaut, — das ist das „Selbst, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das Brahman.“ Auf die Einwendung, daß in diesem Zustande das Bewußtsein aufhöre, daß er somit ein Eingang in das Nichts sei, erwidert endlich Prajāpati: 4) „Sterblich, fürwahr, o Mächtiger, ist dieser Körper, vom Tode besessen; er ist der Wohnplatz für jenes unsterbliche, körperlose Selbst. Besessen wird „der Bekörperte von Lust und Schmerz; denn weil er bekörpert ist, ist keine Abwehr möglich der Lust und des Schmerzes. Den Körperlosen aber berühren Lust und Schmerz „nicht. — Körperlos ist der Wind; — die Wolke, der Blitz, „der Donner sind körperlos. Sowie nun diese aus dem Welt- „raume [in welchem sie wie die Seele im Leibe gebunden „sind] sich erheben, eingehen in das höchste Licht und da- „durch hervortreten in ihrer eigenen Gestalt, so auch erhebt „sich diese Vollberuhigung [d. h. die Seele, zunächst die im „tiefen Schlafe] aus diesem Leibe, gehet ein in das höchste „Licht und tritt hervor in eigener Gestalt; das ist der höchste „Geist.“ —

In ähnlicher Weise gelangt die *Taittirīya-Up.* 2,1–7 von dem körperlichen Selbst, indem sie ihm eine Hülle nach der andern abstreift, zuletzt zu dem wahren Selbst. Sie unterscheidet: 1) das aus Nahrung bestehende Selbst; in diesem steckt wie in einer Kapsel 2) das odem-artige Selbst, in diesem 3) das manas-artige Selbst, in diesem 4) das erkenntnis-artige Selbst, in diesem endlich als innerstes 5) das wonne-artige Selbst. „Fürwahr, dieses ist die Essenz (*rasa*); denn „wer die Essenz erlangt, den erfüllt Wonne; denn wer möchte „atmen und wer leben, wenn in dem Weltenraum nicht diese „Wonne wäre? — Denn er ist es, der Wonne schafft; denn „wenn einer in diesem Unsichtbaren, Unkörperlichen, Unaus- „sprechlichen, Unergründlichen den Frieden, den Standort „findet, dann ist er zum Frieden eingegangen; wenn er hin- „gegen in ihm [wie in den vier ersten, noch] eine Höhlung, „ein Anderes annimmt, dann hat er Unfrieden; es ist der Un- „friede des, der sich weise dünket.“

5. Das Selbst, in diesem Sinne, ist nach *Chândogyâ-Up.* 6, 2, 1 „das Seiende“, „das Eine ohne Zweites“, und dem entsprechend wird *Bṛihadâraṇyaka-Up.* 2, 4, 5 alle Forschung auf das Selbst verwiesen und beschränkt: „Das Selbst fürwahr, o Maitreyî, „soll man sehen, hören, überdenken und erforschen; wer das „Selbst sieht, hört, überdenkt und erforscht, der hat diese „ganze Welt erkannt.“ „Diese Welten, diese Götter, diese „Wesen, dieses alles ist was dieses Selbst ist.“ Es ist der Vereinigungspunkt (*ekâyanam*) für alles, wie der Ocean für die Gewässer, das Ohr für die Töne, das Auge für die Gestalten, u. s. w.; alles außer ihm ist so wesenlos, wie der Schall, der von einem Musikinstrumente ausgeht; wer das Instrument ergriffen hat, der hat damit die ihm entspringenden Töne mitergriffen (l. c. 2, 4, 6–11). Es ist, nach *Chândogyâ-Up.* 6, 1, 4, dasjenige, aus dem die ganze Welt geworden, dessen bloße Umwandlung sie ist: wer dieses Eine erkannt hat, der hat damit alles erkannt, „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!“ —

6. Demgemäß fordert uns die *Îçâ-Up.* 1. 6 auf, „die ganze Welt zu versenken in Gott“, d. h. in das Selbst:

„Wer forschend alle Wesen im eignen Selbst findet,  
„Für den entweicht der Irrtum, und alles Leiden schwindet;“

und die *Kâthaka-Up.* (4, 10–11) warnt davor, eine Vielheit, ein von der Seele Verschiedenes (*nânâ*) anzunehmen:

„Was hier ist, das muß drüben sein, was drüben ist, ist hier allein;  
„Vom Tod zu neuem Tode rennt, wer ein Verschied'nes hier erkennt! —  
„Im Geiste sollen merken sie, nicht ist hier Vielheit irgendwie;  
„Von Tod in Tod wird der verstrickt, wer ein Verschied'nes hier erblickt!“

7. Es war die einfache Konsequenz dieser Konzeptionen, wenn der Vedânta die empirische Anschauung, welche uns eine außer dem Selbst vorhandene Vielheit, eine unabhängig vom Subjekte bestehende Welt der Objekte vorspiegelt, für ein Blendwerk (*mâyâ*), eine angeborene Täuschung (*bhrama*) erklärt, beruhend auf einer unberechtigten Übertragung

(*adhyāsa*), vermöge deren wir diejenige Realität, welche allein dem Subjekte zukommt, auf die Welt der Objekte, und umgekehrt die Bestimmungen der objektiven Welt, z. B. die Körperlichkeit, auf das Subjekt, das Selbst, die Seele übertragen.

Hierüber wollen wir Çāṅkara selbst hören.

## 2. Analysis der Einleitung des Çāṅkara (p. 5–23).

„Objekt (*vishaya*) und Subjekt (*vishayin*),“ sagt er zu Eingang seines Werkes, „wie sie als ihren Bereich die Vorstellung des Du [Nicht-Ich] und des Ich haben<sup>28</sup>, sind so entgegengesetzter Natur wie Finsternis und Licht. Steht es nun fest, daß das Sein des einen in dem andern nicht zu trifft, so folgt um so mehr, daß auch die Qualitäten des einen bei dem andern nicht statthaben. Hieraus ergibt sich, daß die Übertragung (*adhyāsa*) des als seinen Bereich die 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 Subjektes und seiner Qualitäten auf das Objekt folgerichtigerweise falsch ist. — Und doch ist dem Menschen dieses, auf falscher Erkenntnis 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 absolut verschieden (*atyanta-vivikta*) sind, nicht von einander unter-

<sup>28</sup> *Yushmad-asmad-pratyaya-gocara*; Banerjea übersetzt: „indicated by the second and first personal pronouns“ und so p. 15,2 *asmad-pratyaya-vishayatvāt*: „because it (the sole) is the object of the first personal pronoun“, was jedoch keinen guten Sinn giebt, denn nur Vorstellungen, nicht Pronomina haben Objekte. — Die Seele ist also Subjekt (*vishayin*), jedoch nicht (empirisches) Subjekt des Erkennens, als welches der *ahampratyayin* (d. h. das *manas*, zu unterscheiden von *ahamkartar*) figuriert, welchem wiederum die Seele als Objekt (*vishaya*) gegenübersteht; vgl. die Stellen in Anm. 29 und 30 und weiteres im Verlaufe (Kap. XXVII, 3).

„scheiden und so z. B. sagen: «das bin ich», «das ist mein».“<sup>29</sup>

Wie man auch immer diese Übertragung definieren mag (p. 12,1–14,3), jedenfalls läuft sie darauf hinaus, daß Qualitäten des Einen an einem Andern erscheinen, wie wenn man Perlmutter für Silber hält, oder den einen Mond als zwei sieht (p. 14,3–5). Möglich wird diese irriige Übertragung von Dingen und Verhältnissen der objektiven Welt auf die innere Seele, das Selbst im strengsten Sinne dieses Wortes, dadurch, daß auch die Seele in gewissem Sinne Objekt, nämlich Objekt der Vorstellung des Ich, und, wie unser Autor hier behauptet, keineswegs etwas Transcendenten, jenseits des Reiches der Wahrnehmung Liegendes (*paroksham*) ist.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Wobei Objektives, z. B. der Leib, das eine Mal als Subjekt, das andere Mal als Qualität desselben betrachtet wird. Zur Erläuterung diene die Stelle p. 20,8: „Wie daher jemand, wenn es seinem Sohne, seiner „Gattin u. dgl. schlecht oder gut geht, zu sagen pflegt, «es geht bei mir „schlecht oder gut», und damit Qualitäten von Aufsendingen auf das Selbst „(die Seele, *âtman*) überträgt [vgl. p. 689,3 fg.], ebenso auch überträgt er „Qualitäten des Leibes, wenn er sagt: «ich bin fett, ich bin mager, ich „bin weifs, ich stehe, gehe, springe», und ebenso Qualitäten der Sinnes- „organe, wenn er sagt [oder denkt]: «ich bin stumm, entmannt, taub, ein- „äugig, blind», und ebenso die Qualitäten des Innenorgans [*antahkaranam* „= *manas*, vgl. 2,3,32], Verlangen, Wunsch, Zweifel, Entschluß u. s. w.; — „so also überträgt er den Vorsteller des Ich (*ahampratyayin*) auf die dem „persönlichen Treiben lediglich als Zuschauer (*sâkshin*) beiwohnende innere „Seele, und umgekehrt die allem zuschauende innere Seele auf das Innen- „organ und die übrigen“ [d. h. auf die Sinnesorgane, den Leib und die Gegenstände der Außenwelt].

<sup>30</sup> p. 14,5: „Frage: wie ist es aber möglich, auf die innere Seele, die „doch nicht Objekt ist, Qualitäten der Objekte zu übertragen? Denn jeder „überträgt doch [nur] auf ein vor ihm stehendes Objekt ein anderes Ob- „jekt; und von der innern Seele erklärst du ja, daß sie von der Vor- „stellung des Du [Nicht-Ich] abgesondert und nicht Objekt [ich lese mit „Govinda: *avishayatvam*] sei? — Antwort: Sie ist doch nicht in jedem „Sinne Nicht-Objekt; denn sie ist das Objekt der Vorstellung des Ich“ [*asmat-pratyaya-vishaya*; genau genommen und nach p. 78,6, vgl. 73,5. 672,1, ist allerdings nicht der *sâkshin*, sondern nur der *kartar*, d. h. die bereits mit objektiven Qualitäten ausgestattete individuelle Seele, *ahampratyaya-vishaya*]; „und die [ganze] Annahme einer innern Seele beruht „darauf, daß sie ein Nicht-Transcendenten (*aparoksha*) ist. Auch ist es „nicht durchaus notwendig, daß das Objekt, auf welches wir ein anderes



„Diese so beschaffene Übertragung bezeichnen die Gelehrten als das **Nichtwissen** (*avidyā*), und im Gegensatze dazu „nennen sie die genaue Bestimmung der eigenen Natur der „Dinge“ [*vastu-svarūpam*, des An-sich-seins der Dinge, wie wir sagen würden] „das **Wissen** (*vidyā*). Ist dem so, so „folgt, daß dasjenige, worauf eine [derartige, falsche] Übertragung stattfindet, von einem durch sie verursachten Mangel „oder Vorzuge auch nicht im mindesten betroffen wird“ (p. 16,1–4).

Das Objekt der Erkenntnis, die Seele, bleibt also, wie aus diesen Worten erhellt, völlig unverändert, gleichviel, ob wir dasselbe richtig erkennen, oder nicht. Hieraus müssen wir schliessen, daß der Grund der irrigen empirischen Anschauung lediglich im erkennenden Subjekte zu suchen ist; diesem ist die *Avidyā*, wie wiederholt (p. 10,1. 21,7. 807,12) versichert wird, angeboren (*naisargika*); die Ursache derselben ist ein unrichtiges Erkennen (sie ist *mīthyā-jñāna-nimitta*, p. 9,3), ihr Wesen ein unrichtiges Vorstellen (*mīthyā-pratyayarūpa*, p. 21,7); — alle diese Äußerungen weisen darauf hin, den letzten Grund der falschen empirischen Anschauung da zu suchen, wo ihn allerdings der Vedānta nicht gesucht hat, nämlich in der natürlichen Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens. Eine Analysis desselben, wie sie Kant unternahm, würde in der That den wahren wissenschaftlichen Unterbau des Vedāntasystemes liefern; und es steht zu hoffen, daß die Inder, deren noch heute gültige orthodoxe Dogmatik wir hier darstellen, die Lehren der „Kritik der reinen Vernunft“, wenn dieselben erst zu ihrer Kunde gelangen, mit dankbarer Verehrung sich aneignen werden.<sup>31</sup>

---

„Objekt übertragen, vor uns stehe; wie denn z. B. Einfältige auf den „Weltraum (*ākāśa*), der nicht Gegenstand der Wahrnehmung ist, die „dunkle Farbe des Grundes u. dgl. übertragen. Ebenso ist es auch möglich, auf die innere Seele zu übertragen was nicht Seele ist.“

<sup>31</sup> Auch der Grundsatz Kant's, daß die transcendente Idealität der Welt deren empirische Realität nicht ausschliesse, findet sein völliges Analogon in den Anschauungen Čaṅkara's; vgl. p. 448,6: „Alles empirische Treiben ist wahr, so lange die Erkenntnis der Seele als „Brahman nicht erreicht ist, ebenso wie das Treiben im Traume, bevor

Auf dem Boden dieses natürlichen Nichtwissens steht nun, nach Çañkara, alles menschliche Erkennen, mit Ausnahme der Metaphysik des Vedānta; also nicht nur das empirische, d. h. durch Sinnesorgane vermittelte Denken des gewöhnlichen Lebens, sondern auch der ganze rituelle Kanon des Veda mit seinen Geboten und Verboten nebst Verheißung von Lohn und Strafe in einer andern Welt (p. 16,4–17,1).

Der nächste Grund, aus welchem beide, das weltliche wie das vedische Treiben, in die Sphäre des Nichtwissens verwiesen werden müssen, liegt darin, daß sie beide von dem Wahne (*abhimāna*) nicht frei sind, in der Leiblichkeit das Ich zu sehen; denn weder ein Erkennen, noch ein Handeln ist möglich, ohne daß man die Sinnesorgane und den sie tragenden Leib als zum Selbst gehörig betrachtete<sup>32</sup>, und auch der rituelle Teil des Veda kann nicht umhin, mancherlei Zustände der Außenwelt auf die Seele irrtümlich zu übertragen.<sup>33</sup>

„das Erwachen eintritt. So lange nämlich die Erkenntnis der Einheit mit dem wahren Selbst nicht eintritt, so lange ist bei keinem ein Bewußtsein von der Unwahrheit des auf Erkenntnisnormen, Erkenntnisobjekte und Werkfrucht gerichteten Verfahrens vorhanden, sondern jede Kreatur nimmt unter den Bezeichnungen des „Ich“ und des „Mein“ bloße Umwandlungen für das Selbst und für Bestimmungen des Selbstes, und läßt dagegen ihre ursprüngliche Brahman-selbstheit aufser Acht; ehe daher das Bewußtsein von der Identität mit Brahman erwacht, besteht alles weltliche und vedische Treiben zu Rechte.“

<sup>32</sup> p. 17,2: „Aber wie ist es möglich, daß die Erkenntnismittel, Wahrnehmung u. s. w., und die [rituellen] Lehrbücher im Bereiche des Nichtwissens sich befinden? — Antwort: weil man ohne den Wahn, daß in Leib, Sinnesorganen u. s. w. das «Ich» oder «Mein» bestehe, kein Erkennender sein kann, und folglich ein Gebrauch der Erkenntnismittel nicht möglich ist. Denn ohne die Sinnesorgane zur Hülfe zu nehmen, findet eine Thätigkeit des Wahrnehmens nicht statt, die Verrichtung der Sinnesorgane aber ist nicht möglich ohne einen Standort [den Leib], und keinerlei Aktion ist möglich, ohne daß man das Sein des Selbstes (der Seele, *ātman*) auf den Leib übertrüge, und ohne daß dieses alles stattfindet, bei der [von der Leiblichkeit] unabhängigen [*asaṅgasya* zu lesen] Seele ist eine Erkenntnisthätigkeit nicht möglich. Ohne Erkenntnisthätigkeit aber geht das Erkennen nicht vor sich. Folglich gehören die Erkenntnismittel, Wahrnehmung u. s. w., sowie die [erwähnten] Lehrbücher in den Bereich des Nichtwissens.“

<sup>33</sup> p. 20,5: „Denn wenn es z. B. heißt: «Der Brahmane opfere», so fufsen derartige Vorschriften darauf, daß sie Kasten, *Āçrama*'s, Lebens-

Ein weiterer Grund für die Unzulänglichkeit alles empirischen Erkennens ist der, daß dasselbe von dem tierischen Erkennen nur dem Grade nach durch höhere Entwicklung (*vyutpatti*) sich unterscheidet, seinem Wesen nach aber mit demselben gleichartig ist, sofern es, wie dieses, gänzlich im Dienste des Egoismus steht, welcher uns treibt, Erwünschtes aufzusuchen und Unerwünschtes zu fliehen, und es macht hierbei keinen Unterschied, ob diese egoistischen Ziele, wie beim weltlichen Treiben, schon in diesem Leben, oder, wie bei den vom Veda vorgeschriebenen Werken, erst in einem jenseitigen Dasein zur Verwirklichung gelangen und somit dessen Erkenntnis voraussetzen. Ganz anders der Vedānta, welcher im Widerspruche dagegen die ganze Sphäre des Begehrens hinter sich läßt, von allen Unterschieden in der äußern Lebensstellung (wenn auch, wie wir sehen werden, nicht ganz konsequent) Abstand nimmt und sich zu der Erkenntnis erhebt, daß die Seele in Wahrheit in den Wanderungsumlauf (*sam-sāra*) gar nicht verflochten ist.<sup>34</sup> Denn alle jene Gesetze des

---

„alter und sonstige Unterschiede auf die Seele übertragen; die Übertragung aber ist, wie wir sagten, die Annahme, daß etwas da sei, wo es „nicht ist.“

<sup>34</sup> Die interessante Stelle, welche uns einen Einblick in die indische Anschauung von dem Unterschiede zwischen Mensch und Tier gewährt, lautet im Zusammenhange wie folgt (p. 18,4 fg.): „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 des Tones für sie unangenehm ist, sich davon weg- „wenden, und, falls sie angenehm ist, sich hinzuwenden, — wie sie, wenn „sie einen Menschen mit aufgehobenem Stocke in der Hand vor sich sehen, „in der Meinung: «der will mich schlagen», zu fliehen versuchen, und „wenn sie ihn mit einer Handvoll frischen Grases sehen, sich zu ihm hin- „wenden [man sieht, dem Inder schwebt, wenn er vom Tiere spricht, die „Kuh vor, etwa wie uns der Hund]: ebenso pflegen auch die Menschen, „deren Erkenntnis entwickelt ist (*vyutpanna-cittāh*), wenn sie Starke von „grausigem Ansehen mit gezückten Schwertern in den Händen wahrnehmen, „sich davon abzuwenden und zu den Entgegengesetzten sich hinzuwenden. „— Sonach ist, in Bezug auf Mittel und Gegenstände des Erkennens, das „Verfahren bei Tieren und Menschen gleich. Allerdings geht bei den „Tieren die Thätigkeit des Wahrnehmens u. s. w. ohne vorheriges (!) Ur- „teilen (*viveka*) vor sich; aber, wie man an der Gleichheit damit ersieht,

empirischen Erkennens und Handelns sind für uns nur so lange gültig, wie wir in dem auf einer falschen Übertragung beruhenden, von Natur uns anhaftenden Nichtwissen befangen sind, von welchem es zum Schlusse heisst (p. 21, 7): „So steht „es mit dieser anfanglosen, endlosen, angeborenen Übertragung, „welche ihrem Wesen nach eine falsche Annahme ist, alle „Zustände des Thuns und des Genießens [oder Leidens] her- „vorbringt und die [natürliche] Anschauungsweise aller Men- „schen bildet. Sie, welche die Ursache des Unheils ist, zu „beseitigen und das Wissen von der Einheit der Seele zu „lehren, — das ist der Zweck aller Vedântatexte.“<sup>35</sup>

Diesen Zweck erreicht der Vedânta dadurch, dafs er von der Seele (dem Selbst, *âtman*) alles absondert, was Nicht-Seele, Nicht-Selbst ist, und auf dieselbe nur fälschlich übertragen wird, also, mit einem Worte, alle *Upâdhi*'s oder individualisierende Bestimmungen, mit welchen angethan (*upa-hitam* 163, 9. 690, 5. 739, 7) das Brahman eben als individuelle Seele erscheint. Solche *Upâdhi*'s sind: 1) alle Dinge und Verhältnisse der Außenwelt (vgl. Anm. 29), 2) der aus den groben Elementen bestehende Leib, 3) die *Indriya*'s, d. h. die als besondere Wesenheiten vorgestellten fünf Sinnesorgane

---

„ist auch bei den [geistiger] Entwicklung teilhaften (*vyutpattimatâm*) Menschen die Thätigkeit des Wahrnehmens u. s. w. für jene Zeit [der falschen Erkenntnis] entschieden die nämliche; und wenn hingegen zu der „Werkthätigkeit nach dem Schriftkanon nur ein solcher, der vorher die „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, dafs man die vom Vedânta 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 *Samsâra* befreite Seele [erkannt habe]. „Denn sie 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 sothanen Erkenntnis der Seele in „Wirkung steht, so geht er über den Bereich des Nichtwissens nicht „hinaus.“

<sup>35</sup> Man vergleiche zur Lehre von der *Avidyâ* noch folgende Stellen: p. 98, 8. 112, 3. 182, 12. 185, 12. 199, 5. 205, 10. 343, 4. 360, 2. 433, 13. 452, 2. 455, 4. 473, 17. 483, 6. 507, 1. 660, 10. 680, 12. 682, 3. 689, 1. 690, 5. 692, 14. 787, 13. 804, 1. 807, 11. 837, 2. 860, 15. 1056, 1. 1132, 10. 1133, 12. 1133, 15.

und fünf Thatorgane des Leibes, 4) das *Manas*, auch Innenorgan (*antahkaraṇam*) genannt, das Centralorgan sowohl für die Sinnesorgane, als auch für die Thatorgane, in ersterer Beziehung mit dem, was wir Verstand, in letzterer mit dem, was wir den bewußten Willen nennen, nahezu sich deckend, das einheitliche Princip des bewußten Lebens, sowie 5) der *Mukhya prâṇa* mit seinen fünf Verzweigungen das einheitliche Princip des unbewußten, der Nutrition dienenden Lebens ist. — Dieses alles, worüber das Nähere in unserem psychologischen Teile, sondert die Metaphysik ab, um die Seele, d. h. das eigentliche Selbst oder Ich, zurückzubehalten, welche als Zuschauer (*sâkshin*) allem individuellen Treiben beiwohnt, selbst aber nur scheinbar durch die Upâdhi's individualisiert, in Wahrheit hingegen mit der höchsten Gottheit identisch und wie diese rein geistiger Natur, reines Erkennen (*caitanya*) ist.

Und hiermit berühren wir den Grundfehler des Vedânta-systemes, welcher es unter anderm verschuldet, daß dasselbe keine eigentliche Moral hat, so nahe eine solche in reinsten Gestalt seinem Principe auch lag.<sup>36</sup> Mit Recht erkennt der Vedânta als einzige Quelle, um zu einem wahren Wissen, zu einem Ergreifen des An-sich-seienden zu gelangen, unser eigenes Ich, aber mit Unrecht bleibt er bei der Form stehen, in welcher sich dasselbe zunächst dem Bewußtsein darbietet, als ein Erkennendes, nachdem er doch schon den ganzen intellektuellen Apparat abgesondert und zum Nicht-Ich, zur Erscheinungswelt gezogen hatte, wie er denn auch, sehr richtig, als Wohnung der höchsten Seele nicht etwa in kartesianischer Weise den Kopf (über welchen Brîh. 2,2 handelt) sondern das Herz bezeichnet. —

---

<sup>36</sup> Das „ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν“ ist eine unmittelbare Folgerung aus der Grundanschauung des Vedânta, wie folgende Verse der *Bhagavadgîtâ* (13,27–28) zeigen mögen:

„Dieselbe höchste Gottheit in allen Wesen stehend  
 „Und lebend, wenn sie sterben, wer diese sieht, ist sehend.  
 „Denn welcher allerorts den höchsten Gott gefunden,  
 „Der Mann wird durch sich selbst sich selber nicht verwunden.“

Indessen ist das Geistige (*caitanya*), wie wir sehen werden, in unserm Systeme eine Potenz, welche aller Bewegung und Veränderung in der Natur zu Grunde liegt, daher auch z. B. den Pflanzen zugeschrieben wird, und somit eher die allem Seienden zukommende Fähigkeit der Reaktion gegen äußere Einwirkungen bedeutet, eine Fähigkeit, welche allerdings in ihrer höchsten Potenzierung als menschliches Erkenntnisvermögen, als Geist sich offenbart.

---

### III. Wer ist zum Studium des Vedânta berufen?

---

#### 1. Die *Conditio sine qua non*.

Die Frage, wer zu der erlösenden Heilslehre des Vedânta zuzulassen, wer von ihr auszuschließen sei, wird in einer Episode des ersten Adhyâya der Brahmasûtra's mit großer Ausführlichkeit (p. 280–323) diskutiert, und das Resultat ist, daß alle diejenigen, welche durch das Sakrament des *Upa-nayanam* (der Einführung bei einem Lehrer unter feierlicher Umgürtung mit der Opferschnur) wiedergeboren (*divija*) sind, also, falls sie diese Bedingung erfüllen, alle Brâhmaņa's, Kshatriya's und Vaiçya's, daß ferner auch die Götter und die (abgeschiedenen) Rishi's zur Vidyâ berufen sind; daß hingegen die Çûdra's (die Angehörigen der vierten, nicht-arischen Kaste) von derselben ausgeschlossen bleiben.

Beides, die Ausschließung der Çûdra's wie die Zulassung der Götter giebt Veranlassung zu ausführlichen und interessanten Erörterungen.

#### 2. Ausschließung der Çûdra's.

Zunächst muß es, bei dem Princip des Vedânta, befremden, daß den Çûdra's der Zugang zum Heile verwehrt wird. Allerdings ist ja das Geborensein in einer bestimmten Kaste kein Zufall, sondern die notwendige Folge des Wandels und der Werke in einem frühern Dasein; aber wie der Vedânta

zwischen den drei höhern Kasten keinen Unterschied macht, so hätte es in der (erst vom Buddhismus gezogenen) Konsequenz seiner Anschauungen gelegen, auch den Çûdra zuzulassen; denn auch er hat eine Seele, auch er ist Brahman, und es ist nicht abzusehen, warum nicht auch er sich dessen bewußt werden und somit an der erlösenden Erkenntnis Teil nehmen kann; zumal anerkannt wird, daß er derselben bedürftig ist (p. 315,11. 317,3), auch die vom Gegner geltend gemachte Befähigung des Çûdra zur Erkenntnis (p. 315,11) in weltlicher Hinsicht nicht bestritten wird (p. 317,4), wie denn auch seiner von der Smṛiti gestatteten Teilnahme am Hören der *Itihâsa's* und *Purâna's* (der epischen und mythologischen Gedichte) nichts im Wege steht (p. 322,14).

Aber dieselbe Accomodation an die nationalen Vorurteile, welche die Philosophen des Vedânta bestimmt, alle ihre Erkenntnisse, und wäre es in der gezwungensten Weise, aus dem Veda abzuleiten, macht es ihnen auch unmöglich, den Çûdra zuzulassen; denn Vorbedingung für die Vedântaforschung ist Studium des Veda und Kenntnis seines Inhaltes (p. 316,9), für diese wiederum das *Upanayanam* (Einführung bei einem Lehrer), zu welchem der Çûdra nicht gelangen kann (p. 317,2. 320,6), daher auch das Gesetz (*smṛiti*) verbietet, den Veda auch nur in der Gegenwart eines Çûdra zu lesen (p. 322,2.6).

Hieran schließt sich die Erörterung einiger im Veda selbst vorliegender Fälle, in welchen eine Lehre anscheinend einem Çûdra oder einem Manne von zweifelhafter Kaste mitgeteilt wird.

Der erste betrifft die *Samvarga-vidyâ*, eine (an Anaximenes erinnernde) Theorie von *Vâyu* (Wind) und *Prâṇa* (Odem) als den „*samvargâḥ*“ (an sich Raffern) einerseits der Elemente, anderseits der Lebensorgane, welche Chând. 4,1–3 Raikva dem Jânaçruti mitteilt, nachdem er ihn doch vorher wiederholt einen Çûdra genannt hat.<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Der Wortlaut dieser Legende, welche in sehr drastischer Weise zeigt, wie der Kenner Brahman's, und wäre er noch so elend, höher steht, als der Reichste und Beste, der es nicht kennt, ist folgender (Chând. 4,1–2):



Dem gegenüber erinnert Çāṅkara zunächst daran, daß ein einzelner Fall noch keine Regel bilde (p. 317,9), und daß, was vielleicht für die Saṃvarga-vidyā gelte, darum noch nicht

„Jānaçruti, der Enkelsohn [des Janaçruta], war ein gläubiger Spen-  
 „der, viel schenkend, viel kochend. Er liefs allerwärts Herbergen bauen,  
 „damit sie von überallher bei ihm speiseten. Da flogen einst Gänse [oder:  
 „Flamingo's] in der Nacht vorüber. Da sprach die eine Gans zur andern:  
 „He da! Blödäugige, Blödäugige [siehst du nicht?], dem Himmel gleich  
 „ist Jānaçruti's des Enkelsohnes, Glanz ausgebreitet; den rühre nicht an,  
 „daran verbrenne dich nicht.» — Zu ihr sprach die andere: «Wer ist  
 „denn der, von dem du redest, als wäre er ein Raikva mit dem Zieh-  
 „karren!» — «Wie ist denn das, mit Raikva mit dem Ziehkarren?» —  
 „«Wie [beim Würfelspiele] dem, der mit dem Kṛita-Wurfe [dem höchsten]  
 „gesiegt hat [oder etwa *vijitāya* von *vij*, vgl. Rīg. 1,92,10 *vijah*], die nie-  
 „dern Würfe mit zugezählt werden, so kommt ihm [dem Raikva] alles  
 „heim, was immer die Geschöpfe Gutes thun; und wer weiß, was er weiß,  
 „von dem gilt das auch.» — Dem hatte Jānaçruti, der Enkelsohn, zuge-  
 „hört. Sobald er aufgestanden war, sprach er zu seinem Truchsefs [der  
 „ihn pries, in der Art, wie später die *Vaitālika*'s zu thun pflegen]: «Du  
 „redest ja [von mir], als wäre ich ein Raikva mit dem Ziehkarren.» —  
 „«Wie ist denn das mit Raikva mit dem Ziehkarren?» — «Wie dem, der  
 „mit dem Kṛita-Wurfe gesiegt hat, die niedern Würfe mit zugezählt wer-  
 „den, so kommt ihm alles heim, was immer die Geschöpfe Gutes thun;  
 „und wer weiß, was er weiß, von dem gilt das auch.» — Da ging der  
 „Truchsefs aus, ihn zu suchen. Er kam zurück und sprach: «Ich habe  
 „ihn nicht gefunden.» — Jener [Jānaçruti] sprach zu ihm: «Wo man einen  
 „*Brāhmaṇa* [prägnant, wie Bṛih. 3,5,1. 3,8,10] zu suchen hat, dorthin  
 „gehe nach ihm» [in die Einsamkeit, in den Wald, auf eine Sandbank  
 „im Flusse, in eine abgelegene Gegend, — wie der Scholiast erläutert]. —  
 „Da safs einer unter seinem Karren und schabte sich den Aussatz. Zu  
 „dem setzte er sich nieder und sprach: «Bist du, Ehrwürdiger, Raikva  
 „mit dem Ziehkarren?» — «Freilich bin ich der», antwortete er. — Der  
 „Truchsefs kam zurück und sprach: «Ich habe ihn gefunden.» — Da  
 „nahm Jānaçruti, der Enkelsohn, sechshundert Kühe, eine güldene Hals-  
 „kette und einen Wagen mit Maultieren, ging zu ihm hin und sprach:  
 „«Raikva! da sind sechshundert Kühe, da ist eine güldene Halskette, da  
 „ist ein Wagen mit Maultieren; belehre mich, Ehrwürdiger, über die Gott-  
 „heit, die du verehrst.» — Ihm erwiderte der andere: «Oho! für ein Ge-  
 „schmeide und Gefähr, du Çūdra! Behalte sie für dich, mitsamt den  
 „Kühen.» — Da nahm hinwiederum Jānaçruti, der Enkelsohn, tausend  
 „Kühe, eine güldene Halskette, einen Wagen mit Maultieren und seine  
 „Tochter, die nahm er, ging hin zu ihm und sprach: «Raikva! da sind  
 „tausend Kühe, da ist eine güldene Halskette, da ist ein Wagen mit  
 „Maultieren, da ist ein Weib, und da ist das Dorf, in dem du sitztest; —  
 „belehre mich, Ehrwürdiger!» — Da richtete er ihr [schamhaft gesenktes]

auf alle ändern zu übertragen sei (p. 318,1); sodann aber behaupten Sûtram und Scholion (p. 315,6. 318,10), daß „Çûdra“ im vorliegenden Falle nicht im überlieferten Sinne (*rûdhârtha*), sondern im etymologischen Sinne (*avayavârtha*) aufzufassen sei: weil nämlich Jânaçruti aus Schmerz (*çu-câ*) über die herabsetzende Rede der Gans zum Raikva gelaufen sei (*du-drâ-va*), deswegen werde er von diesem Rishi, der durch übernatürliche Kenntnis von dem Geschehenen unterrichtet gewesen sei und dieses habe an den Tag legen wollen, „çûdra“ (!) genannt. — Ein hierauf (p. 319–320) folgender direkter Beweis, daß Jânaçruti ein Kshatriya gewesen sei, darf wohl als gänzlich mißlungen bezeichnet werden, sofern derselbe durch allerlei Künsteleien wahrscheinlich zu machen sucht, daß der in der *Samvargavidyâ* (Chând. 4, 3, 5) erwähnte Abhipratârin ein Kshatriya gewesen sei, — und also doch wohl auch Jânaçruti, da er in derselben *Vidyâ* erwähnt werde(!). Eher läßt sich hören, was Çañkara bei dieser Gelegenheit geltend macht, daß Jânaçruti ein Kshatriya gewesen sein müsse, weil er einen Truchsefs (*kshattar*) um sich habe (p. 320,2); — wie dem auch sei, für uns beweist die ganze mit Eifer geführte Untersuchung nur, daß es für die Zeit des Çañkara und auch für die des Bâdarâyana keineswegs für selbstverständlich galt, daß ein Mann von fürstlichem Reich-

---

„Angesicht in die Höhe und sprach: «Da schleppt er jene da [die Kühe] herbei! Çûdra, durch dieses Angesicht allein hättest du mich zum Sprechen gebracht.» — Das sind die Raikvaparna genannten [Dörfer] im Lande der Mahâvrisha's, wo er ihm [auf seine Veranlassung] wohnte. — Und er sprach zu ihm:“ —

Nun folgt im Munde des Raikva die *Samvargavidyâ*, welche jedoch zur vorhergehenden Erzählung nicht die mindeste Beziehung hat, so daß man ihr, ebenso passend, beinahe jeden ändern Abschnitt aus den Upanishad's substituieren könnte. Auch die Systematisierung zu Anfang, die Legende von Kâpeya und Abhipratârin in der Mitte mit ihren Trishtubh-Versen, und die Verheißung „*ya' evam veda*“ am Schlusse sprechen dafür, daß wir es hier, wie so oft in den Upanishad's, mit zwei ganz unabhängigen Stücken zu thun haben, die ursprünglich, vielleicht nur, weil in beiden der Krita-Wurf vorkommt, nebeneinandergestellt, von einem spätern Redaktor unbeschens verknüpft und von der Folgezeit (z. B. von Çañkara p. 1006,7) ausdrücklich als zusammengehörig aufrecht erhalten wurden.

tum und Gepränge, wie Jānaçruti, kein Çūdra gewesen sein könne, was in kulturgeschichtlicher Hinsicht von Interesse ist.

Ein weiterer Fall ist der des Knaben Satyakāma, welchem seine Mutter Jabālā erklärt, daß sie ihm nicht angeben könne, aus welcher Familie (*gotram*) er stamme, da sie sich in ihrer Jugend mit zu vielen eingelassen habe. Mit kindlicher Naivität berichtet dies Satyakāma (dessen Name, wie M. Müller passend erinnert, Φιλαλήτης bedeutet) dem ihn nach seiner Familie befragenden Lehrer, welcher findet, daß nur ein Brahmane so aufrichtig sein könne, und ihn als solchen in die Lehre aufnimmt.<sup>38</sup>

In dieser Geschichte finden Bādarāyaṇa (p. 321,5) und Çāṅkara (p. 321,6) eine Bestätigung dafür, daß der Çūdra

---

<sup>38</sup> *Chândogya-Upanishad* 4,4: „Satyakāma, der Sohn der Jabālā sprach zu seiner Mutter: «Ich will, Verehrliche, als Brahmanenschüler eintreten; sage mir, aus welcher Familie ich bin.» — Sie sprach zu ihm: „Das weiß ich nicht, mein Junge, aus welcher Familie du bist; in meiner Jugend kam ich viel herum als Magd; da habe ich dich bekommen; ich weiß es selbst nicht, aus welcher Familie du bist; ich heiße Jabālā und du heissest Satyakāma; so nenne dich denn [statt nach dem Vater] Satyakāma, Sohn der Jabālā.» — Da ging er zu Hāridrumata, dem Gautamer, und sprach: «Ich möchte bei Ew. Ehrwürden als Brahmacārin eintreten, Ew. Ehrwürden wollen mich aufnehmen!» — Er sprach zu ihm: «Aus welcher Familie bist du, mein Lieber?» — Er sprach: «Das weiß ich nicht, Herr Lehrer, aus welcher Familie ich bin; ich habe die Mutter gefragt; die hat mir geantwortet: «in meiner Jugend kam ich viel herum als Magd; da habe ich dich bekommen; ich weiß es selbst nicht, aus welcher Familie du bist; ich heiße Jabālā und du heissest Satyakāma.» So nenne ich mich denn Satyakāma, den Sohn der Jabālā, Herr Lehrer.» — Er sprach zu ihm: «Nur ein Brahmane kann so offen sprechen; hole das Brennholz herbei, mein Lieber [das zur Ceremonie erforderlich ist], ich werde dich aufnehmen, weil du nicht von der Wahrheit abgegangen bist.»“

Im weitem Verlaufe (Chänd. 4,5–9) wird Satyakāma zuerst beim Hüten der Kühe über die vier vierfachen Füße des Brahman (4 Himmelsgegenden, 4 Teile der Welt, 4 Lichtquellen, 4 Lebensorgane) der Reihe nach von dem Stier, dem Feuer, der Gans und dem Tauchervogel belehrt, bis er dann auch die Lehre durch den Lehrer empfängt, welche „am weitesten bringt.“ — Im folgenden Abschnitte (Chänd. 4,10–15) ist dann Satyakāma selbst Lehrer des Upakosala, bei welchem sich die übernatürlichen Belehrungen (ähnlich wie die Wunder des Elias beim Elisa) wiederholen.

auszuschließen sei, da ja Satyakâma erst zugelassen werde, „nachdem festgestellt worden, daß er kein Çûdra sein könne, weil er die Wahrheit gesprochen“ (! — *satya-vacanena Çûdratva-abhâve nirddhârîte*), — wir aber möchten eher daraus schließen, daß man in älterer Zeit noch freier gedacht habe, und geneigt gewesen sei, gelegentlich die Frage nach dem Brahmanentum der Geburt auf sich beruhen zu lassen, wo ein Brahmanentum des Herzens und der Gesinnung vorhanden war.<sup>39</sup>

Wie dem auch gewesen sein mag, für unsere Autoren bleibt der Çûdra, so lange er sich nicht auf dem Wege der Seelenwanderung zu einer höhern Kaste erhebt<sup>40</sup>, von der Mitteilung der Heilslehre gänzlich ausgeschlossen. Hingegen wird die Grenze der Zulassung, die nach unten zu so engherzig gezogen ist, nach oben hin um so weitherziger erweitert, sofern nicht nur alle Menschen der drei arischen Kasten, sondern auch weiterhin die Götter nebst den abgeschiedenen Rishi's zum Studium der erlösenden Brahnavidyâ berufen sind.

### 3. Zulassung der Götter; ihre Rolle im Vedânta-systeme.

Man würde irren, wenn man mit der streng monistischen Lehre unseres Systemes von Brahman als dem Herrn (*îçvara*), dem Allgegenwärtigen (*sarvagata*), dem Einen ohne Zweites (*ekam eva advitîyam*), das Dasein der Götter (*deva*, *devatâ*) für unvereinbar hielte. Vielmehr sind dieselben ebenso real, wie die übrige Welt: die Scheinexistenz, welche diese letztere hat, kommt auch ihnen zu, und die Götter des indischen Volksglaubens (deren Festhalten übrigens schon durch die

<sup>39</sup> Vgl. darüber insbesondere die bei Anquetil Duperron II, 372–377 unter dem Namen „*Tschhakli*“ (nach Stenzler's Vermutung = *Châgaleya*) übersetzte Upanishad und Weber's Analysis derselben Ind. Stud. IX, 42–46.

<sup>40</sup> *Chând.* 5, 10, 7; *Âpastamba-dharmasûtra* 2, 5, 11, 10; *Manu* 10, 65. — In unserm Werke wird dieser einzige Trost für den so hart abgefertigten Çûdra seltsamerweise nirgendwo direkt ausgesprochen; *implicite* ist derselbe in der viel benutzten Stelle *Chând.* 5, 10, 7, sowie auch in der p. 1045, 7 citierten Smriti-stelle Bhag. G. 6, 45 enthalten.

Anerkennung des *Karma-kānda* und der *Karma-mīmāṃsā* geboten war, vgl. oben S. 21 fg.) werden von dem Vedānta so wenig geleugnet, wie die des griechischen von Platon oder Epikuros, wenn sie auch, wie bei diesen, keine besondere Rolle spielen, und die gelegentlich zu Tage tretenden Vorstellungen über dieselben nicht recht zusammenstimmen wollen.

Im allgemeinen sind die Götter, an deren Spitze in der Regel *Indra* genannt wird<sup>41</sup>, auch für unsere Autoren noch das, was sie im *Ṛigveda* sind: Personifikationen von Naturkräften und Naturerscheinungen, und ein Versuch, sie in die betreffenden Naturelemente zu verflüchtigen<sup>42</sup>, wird in folgender Weise zurückgewiesen (p. 309,11): „Die Götternamen, „wie *Āditya* u. s. w., wenn sie sich auch auf das Licht u. s. w. „beziehen, nötigen nach der Schrift zu der Annahme geistiger, „mit *aicvāryam* (Herrschermacht) begabter [den Elementen] „entsprechender Götterwesen; denn so werden sie in den Man- „tra's und Brāhmaṇa's gebraucht; und die Götter haben, kraft „ihres *aicvāryam*, das Vermögen, als Selbst (*ātman*) des Lichtes „u. s. w. zu verharren, oder nach Belieben diese und jene Individualität (*vigraha*) anzunehmen; denn also sagt die Schrift

<sup>41</sup> *Indra-ādayah* p. 281,8.9. 282,5.7. 287,4 etc. — Einem andern Vorstellungskreise entstammen die ganz sporadisch auftretenden *Hiraṇyagarbha-ādaya' icvarāḥ*, welche beim Weltuntergange nicht wie die übrigen Götter und Wesen vergehen, sondern, wie es scheint, nur hinüberschlafen und bei der Neuschöpfung dem *icvara* behülflich sind; p. 300,3.4.9. 301,1. 303,9; vgl. *Hiraṇyagarbha* als *prathamaja* p. 339,3, als *adhyaksha* in der niedern Brahmawelt p. 1121,13; *māhān* (Kāth. 3,11) als *Hiraṇyagarbhī buddhiḥ* p. 343,3; *sarva-karaṇa-ātmani Hiraṇyagarbhe brahma-loka-nivāsini* p. 247,6; *samaśṭi-vyashṭi-rūpeṇa Hiraṇyagarbhena prānātmanā* 724,8; und die (*rāja-*) *Vaiśvāsvata-ādaya' icvarāḥ* p. 397,8.

<sup>42</sup> (p. 307,4:) „Jene am Himmel befindliche Lichtscheibe, welche, Tag „und Nacht mächtig schweifend, die Welt erleuchtet, auf diese [und die „entsprechenden andern Naturerscheinungen] beziehen sich die von Göt- „tern, wie *Āditya* [dem Sonnengott] u. s. w., redenden Schriftworte, wie „der gewöhnliche Gebrauch der Worte, sowie auch der Zusammenhang „der Schriftstellen beweist; und es geht nicht an, der Lichtscheibe Individualität (*vigraha*) mit Herz u. s. w., Geistigkeit oder Bedürftigkeit u. s. w. „zuzuschreiben, da es klar ist, daß sie, ebenso wie die Erde u. s. w., ohne „Geist (*cetanā*) sind. Dies gilt auch von *Agni* [Feuer und Gott des Feuers] „und den übrigen.“

„bei Erklärung der *Subrahmanyâ*-Formel [Shadvinça-br. 1,1]: „*O Widder des Medhâtithi*“ — nämlich als Widder einst, „*mals raubte er* [Indra, wie Çañkara zusetzt] *Medhâtithi, den Kânva-Sprofs*“; und die Smṛiti erzählt [Mahâbh. 1,4397], „wie Âditya als Mann die Kuntî besuchte; auch die Erde u. s. w. haben nach der Schriftlehre geistige Vorsteher, denn es heißt [Çatap. Br. 6,1,3,2.4] *«die Erde sprach»* — *«die Wasser sprachen»*; und wenn auch die Naturelemente, wie das Licht, in der Sonne u. s. w. ohne Geist sind, so haben sie doch, nach dem Vorkommen in Mantra's und Brâhmaņa's, Götterwesen als geistige Vorsteher.“

Als solche „Vorsteher“ und „Lenker“ fungieren die Götter insbesondere noch bei den Lebensorganen (p. 186,6: *devatâ-âtma indriyasya adhishthâtâ*, p. 728,9: *karaṇânâm niyantrishu devatâsu*), in welche sie, nach Ait. 1,2,4, *Agni* als Rede, *Vâyu* als Odem, *Âditya* als Auge u. s. w., eingegangen sind (p. 423,14); denn wenn auch die Organe zu ihrer Verrichtung an sich selbst tüchtig (*çakta*) sind, so doch nur, wie der Wagen, der noch von einem Ochsen gezogen werden muß (p. 727,1); doch nehmen die Götter dabei nicht Teil am Genießen (und Leiden), welches im Körper allein der individuellen Seele zukommt (p. 727,13; — die Götter sind nur *bhoga-upakaraṇabhûta*, die Seele allein ist *bhoktar*, Genießser, p. 379,4), indem nur sie, von Gutem und Bösem befleckt, Lust und Schmerz genießt (p. 728,3), während die Götter von allem Übel befreit sind (p. 728,6); wie sie denn auch beim Tode nicht mit den Lebensorganen und der Seele auswandern, sondern ihre Hülfeleistung zurückziehen (p. 745,8), um einerseits auf dem Monde mit den (vorübergehend) Seligen Umgang zu pflegen (p. 750,5), anderseits der in das Brahman eingehenden Seele durch die verschiedenen Himmels-Regionen hindurch den Weg zu weisen (p. 1117,11).

Im übrigen wohnen die Götter zwar im höchsten Gefilde der Herrlichkeit (*parasmin aiçvarye pade* p. 728,4), aber ihr ganzes *aiçvaryam* ist abhängig vom *Parameçvara* (p. 217,7), dem „höchsten Herrn“, d. h. dem Brahman: dieses ist der *Âtman* (das Selbst) wie in allem Übrigen, so auch in den Göttern (*âtma devânâm* Chând. 4,3,7); es ist der *Antaryâmin*

(innere Lenker), welcher nach Br̥ih. 3,7. alle Wesen, alle Organe und so auch alle Götter innerlich regiert, ohne daß sie selbst sich dessen bewußt werden, daher er, in diesem Sinne, von ihrem empirischen Selbst (*devatātman*) verschieden ist (p. 196,3). Der *Īvara* (Herr), wie das Brahman bei diesen exoterischen Erörterungen mit Vorliebe genannt wird, ist es ferner, welcher die Götter, Menschen und Tiere schafft, indem er dabei genau sich richtet nach Verdienst und Schuld der Seele in einem frühern Dasein (p. 492,12) und diesem entsprechend die Tiere zu unendlichem Leiden, die Menschen zu einem mittleren Zustande, die Götter zu unendlichem Genusse bestimmt hat (p. 491,6). Aber dieser „unendliche Genuß“ hört, wie alles außer Brahman, einmal auf, die Unsterblichkeit der Götter ist eine relative (*āpekṣhikam* p. 326,4. 241,14) und bedeutet nur Langlebigkeit (p. 193,12), auch sie sind verstrickt in den *Samsāra* (Wanderungsumlauf), sind bloße Produkte (*vikāra* p. 195,13. 280,8) und als solche der Vergänglichkeit und der Not ausgesetzt; denn wie die Schrift (Br̥ih. 3,4,2) sagt: „Was von ihm verschieden, das ist leidvoll“ (p. 241,15). Hierauf gründet sich die Berufung auch der Götter zur erlösenden Erkenntnis, die wir jetzt näher betrachten wollen.

Zunächst ist zu konstatieren, daß die Götter nirgendwo in der Schrift von der Brahmanvidyā ausgeschlossen werden (p. 281,1). Zwar haben sie nicht Teil am *Upanayanam* (Einführung bei einem Lehrer), aber sie bedürfen dessen auch nicht; denn der Zweck dieser Ceremonie ist nur die Zulassung zum Studium des Veda, welcher den Göttern von selbst offenbar (*svayam-pratibhāta*) ist (p. 281,3). Übrigens kommen auch Beispiele vor, daß Götter und Rishi's Brahmanenschüler werden, wie Indra beim Prajāpati (Chānd. 8,7–12) und Bhṛigu beim Varuṇa (Taitt. 3,1). Auch den Göttern wohnt, zum Zwecke der Erkenntnis (nach Kāth. 4,12) der *Puruṣa* (Brahman) „eines Daumens Breite hoch“ im Herzen, — wobei natürlich für die Götter die Breite eines göttlichen Daumens zu verstehen ist (p. 282,1).

Weiterhin sind aber die Götter der Erlösung fähig, weil sie nach dem Zeugnisse der Mantra's, Brāhmaṇa's, Itihāsa's,

Purāṇa's und der Volksmeinung Individualität (*vigrahavattvam*) besitzen (p. 280,9), und sie sind derselben bedürftig, weil ihre Macht (*vibhūti*) in den Bereich des Wandelbaren gehört und somit vergänglich ist (p. 280,7).

Gegen diese beiden Bestimmungen erheben sich nun aber sehr schwere Bedenken.

Erste Einwendung: Die behauptete Individualität der Götter, sagt der Opponent, ist weder wirklich noch möglich. Sie ist nicht wirklich, weil man die Götter, die doch zugegen sind, wenn man ihnen Opfer bringt, dabei nicht wahrnimmt (p. 282,7), und sie ist nicht möglich, weil Individuen zur selben Zeit nicht an mehreren Orten zugleich sein können, die Götter aber dies vermögen, indem z. B. dem Indra oft gleichzeitig an verschiedenen Orten Opfer gesendet werden (p. 282,8).

Hierauf ist zu erwidern: Gesehen werden die Götter beim Opfer deshalb nicht, weil sie die Macht haben, sich unsichtbar zu machen (p. 284,5), gleichzeitig aber können sie an verschiedenen Orten sein, weil sie es vermögen, ihr Wesen (*ātman*) in verschiedene Gestalten zu zerteilen (p. 284,4); denn wenn schon der *Yogin* nach der *Smṛiti* (Mahābhāratam 12,11062) seinen Leib vertausendfachen kann, um in den einen Gestalten die Sinnendinge zu genießeln, in den andern furchtbaren Kasteiungen obzuliegen (p. 283,9), wie viel mehr vermögen dies die Götter, deren nach einer Vedastelle (Bṛih. 3,9,1) zuerst 303 und 3003, also 3306, sodann aber nur 33 gezählt werden, mit der Erklärung, daß jene größere Zahl nur ihre Kräfte (*mahimānas*) bezeichne, wie denn auch jene 33 wieder auf einen zurückgeführt werden, sofern ihrer aller Wesen *Prāṇa*, das Leben (d. h. hier: Brahman) ist (p. 283).

Zweite Einwendung: Sind die Götter, wie wir, Individuen, so müssen sie auch, wie wir, geboren werden und sterben<sup>43</sup>; nun ist der Veda ewig (im Geiste des Schöpfers, der

<sup>43</sup> p. 285,7; eine ganz richtige Folgerung, die auch von Čaṅkara nicht bestritten, vielmehr von ihm selbst an einer andern Stelle (p. 598,11: *yadd hi loke iyattā-paricchinnam vastu ghaṭa-ādi, tad antavad dṛiṣṭam*) ausdrücklich aufgestellt wird, im tiefen Gefühle, daß, was dem Raume nach begrenzt ist, es auch der Zeit nach sein muß; wovon die einzige



ihn „ausgehaucht“ hat, wie der Vedānta p. 48,6 nach Bṛih. 2,4,10 annimmt), und der Veda redet von den Göttern. Wie ist dies möglich, wenn die Götter nicht auch ewig sind (p. 285,8)? —

Diese Einwendung nötigt den Verfasser des Commentares und vielleicht schon den der Sūtra's (vgl. 1,3,30), zu einer höchst merkwürdigen Theorie, welche der Ideenlehre des Platon sehr nahe kommt und, da wir keinen Grund haben, eine Abhängigkeit von der einen oder andern Seite zu vermuten, Zeugnis dafür ablegt, daß in der Natur der Dinge etwas liegt, was zu Platon's Lehre treibt, und zu welchem hinzuleiten die Lehre des Inders behülflich sein kann.

Allerdings, sagt er, sind die Götterindividuen vergänglich, und die Vedaworte, welche von ihnen reden, ewig; aber die Worte des Veda, z. B. das im Veda vorkommende Wort „Kuh“, beziehen sich nicht auf Individuen (irgend eine einzelne Kuh), sondern auf „die Objekte der Worte: Kuh u. s. w.“ (*śabda-artha* p. 286,6), d. h. auf die Species; und ebenso bedeutet das Wort „Indra“ nicht ein Individuum, sondern eine bestimmte Stellung (*sthāna-viśeṣa*), etwa wie das Wort „General“; wer gerade die Stellung inne hat, der führt den Namen (p. 287,5).

Wir müssen also unterscheiden an den Dingen zwischen Individuen (*vyakti* p. 286,7 und ebenso noch p. 464,5, wörtlich: „Erscheinung“, „Manifestation“), welche vergänglich, und Species (*ākṛiti*, d. h. „Form“, „Gestalt“, „εἶδος“), welche ewig sind; p. 286,7: „denn wenn auch die Individuen, wie „Kuh u. s. w., entstehen, so entstehen darum doch nicht ihre „Species; denn bei Substanzen, Qualitäten und Thätigkeiten „entstehen die individuellen Erscheinungen (*vyakti*), nicht die „Formen der Gattung (*ākṛiti*), und nur mit den Species, nicht „mit den Individuen sind die [Veda-]Worte verbunden, da „mit letzteren, wegen der Ewigkeit [des Veda], eine Verbin-

---

Ausnahme vielleicht (nämlich, wenn ihr Quantum im Raume begrenzt ist, was wir nicht wissen) die Materie bildet, welche aber auch, als solche, eine Abstraktion ohne individuelle Existenz ist. — Unter den Griechen hat diesen Gedanken Melissos ausgesprochen, ap. Simplic. in Aristot. Phys. fol. 23b: οὐ γὰρ ἀεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὅτι μὴ πᾶν ἔστι.

„dung sich nicht annehmen läßt. Wenn daher auch die Individuen entstehen, so sind doch die Species bei Worten wie „Kuh u. s. w. ewig, und daher kein Widerspruch; und ebenso „ist bei [Götter-]Namen wie Vasu u. s. w. kein Widerspruch, „weil die Species der Götter ewig sind, wenn man auch eine „Entstehung für ihre Individuen annimmt.“

Diese ewigen Species der Dinge, wie sie in dem Veda, als dem unvergänglichen Repertorium aller Weisheit und Erkenntnis niedergelegt sind, sind aber für unsern Autor nicht bloße Formen (*ākṛiti*, εἶδος), sondern der Begriff derselben spielt gerade so wie bei Platon (Soph. p. 247D fg.) hinüber in den der wirkenden Kräfte (*śakti*, δύναμις), aus denen die Welt nach ihrem Untergange immer wieder neu hervorgeht; p. 303,1: „Diese Welt zwar geht zu Grunde, aber so, daß „die Kräfte 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 Welt- „umlaufes] 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 verschie- „denen Zustände der Kasten, Ācrama's, Pflichten und Beloh- „nungen in dem anfanglosen Samsāra eine notwendige Be- „stimmtheit (*niyatatvam*) vorhanden ist, ähnlich der notwen- „digen 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<sup>44</sup> gäbe, absehen. Indem somit das Treiben in

<sup>44</sup> p. 303,7: *śaśhṭha-indriya-vishaya*; ebenso als Beispiel der Unmöglichkeit p. 415,1: *śaśhṭhasya iva indriya-arthasya*. — Von anderen Schulbeispielen, um die Unmöglichkeit zu bezeichnen, kommen in unserm Werke vor: *bandhyā-putra* (der Sohn der Unfruchtbaren) p. 570,12 und *çaça-vishānam* (das Hasenhorn) p. 564,1.4.8. 565,7. Vgl. p. 332,8: *sa*

„allen Weltperioden (*kalpa*) ein ähnliches ist und es verstat-  
 „tet, sich [bei einer Neuschöpfung] nach dem Treiben in der  
 „frühern Weltperiode zu richten, so schweben bei der jedes-  
 „maligen Schöpfung den Schöpfern [*īcvarāh*, vgl. Anmerk. 41]  
 „die Unterschiede der gleichen Namen und Gestalten vor,  
 „und zufolge der Gleichheit von Namen und Gestalten ge-  
 „schieht es, dafs, wenn man auch eine Wiederkehr der Welt  
 „mittels eines Gesamtentstehens und Gesamtvergehens fest-  
 „hält, dennoch die Autorität u. s. w. des Vedawortes keinen  
 „Abbruch erleidet.“

Das Vedawort also, mit seinem ganzen Komplex von Vor-  
 stellungen über die Welt und ihre Verhältnisse bildet eine  
 ewige, allen Untergang überdauernde Richtschnur für den  
 Schöpfer. Derselbe „erinnert sich“, indem er die Welten  
 schafft, an die Worte des Veda (p. 297,10), und somit geht  
 die Welt mit ihren konstanten Formen (*niyata-ākṛiti*) wie  
 Göttern u. s. w. aus dem Vedaworte hervor (p. 298,2). Natür-  
 lich ist dieses Hervorgehen der Götter u. s. w. aus dem Veda  
 nicht, wie das Entstehen aus Brahman, im Sinne einer *caussa*  
*materialis* (*upādāna-kāraṇam*) zu nehmen, sondern es bedeutet  
 nur „ein Hervorgehen der Individuen der Dinge entsprechend  
 dem Gebrauche der Schriftworte“ (*śabda-vyavahāra-yogyā-*  
*artha-vyakti-nishpattiḥ* p. 287,9), welche vor der Welt da waren,  
 nicht nur nach dem Zeugnisse von Schrift und Tradition  
 (p. 288), sondern auch, weil sie die notwendige Voraussetzung  
 des Schaffens sind: denn wenn man eine Sache machen will,  
 so muß man sich vorher an das Wort, welches sie bezeichnet,  
 erinnern (p. 289,3), und so waren auch vor der Schöpfung  
 die vedischen Worte im Geiste des Schöpfers offenbar, und  
 ihnen gemäß schuf er die Dinge (p. 289,5).

Aber was versteht man unter „Wort“ in diesem welt-  
 schöpferischen Sinne (p. 289,9)? — Wir würden vielleicht  
 antworten: die Begriffe der Worte. Aber diese Antwort  
 kann der Inder nicht geben, da er nicht bis zu einer bewuß-  
 ten Trennung von Begriff und Anschauung durchgedrungen

---

*prācīm api diṣam prasthāpitaḥ prācīm api diṣam pratishṭheta* (für  
 „bei dem ist alles möglich“); dasselbe Bild wie Xenoph. Memorab. 4, 2, 21.

ist. Er antwortet zunächst: unter Wort versteht er<sup>45</sup> hier den *Sphoṭa* (das Aufplatzen, das plötzliche Bewußtwerden der Vorstellung beim Anhören der Buchstaben des Wortes); und dieser Begriff führt zu einer Diskussion, welche nicht ohne Interesse ist, und die wir hier episodisch als einen Beitrag zur Philosophie der Sprache möglichst getreu übersetzen wollen.

#### 4. Episode: Sprachphilosophisches aus dem Vedānta (übersetzt aus p. 289,10–297,7).

[Der Gegner, welcher den *Sphoṭa* verteidigt, spricht:] „Bei der Annahme, daß 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 den ewigen [Veda-]Worten nicht „möglich. Dazu kommt, daß die [kaum] entstanden zerstiebenden Buchstaben je nach der Aussprache anders und wieder anders vernommen „werden. So ist es z. B. möglich, einen bestimmten Menschen, auch ohne „daß 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 entgegengesetzte Auffassung der [nämlichen] Buchstaben beruht doch nicht auf Irrtum, indem keine Auffassung vorhanden „ist, welche sie widerlegte. — Überhaupt kann man nicht annehmen, daß „der Sinn eines Wortes aus den [bloßen] Buchstaben erkannt werde. „Denn [erstlich] läßt sich nicht annehmen, daß jeder einzelne Buchstabe „für sich den Sinn kund macht, weil sie von einander verschieden sind; „[zweitens] ist auch [der Wortsinn] keine [bloße] Vorstellung der Summe „der Buchstaben, weil dieselben der Reihe nach folgen [wobei die einen „schon zerstoben sind, wenn die andern ausgesprochen werden]. Steht es „nun vielleicht [drittens] so, daß der letzte Buchstabe, unterstützt von „dem Eindruck (*samskāra*), 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 Buchstabens, unterstützt von dem Eindruck,

---

<sup>45</sup> Wer? wird nicht gesagt. Es ist der Opponent, nicht aber Čaṅkara, wie Cowell in Colebr. M. E. <sup>3</sup> p. 373, Anm. 1, annimmt; was er mitteilt ist nur der *Pūrvapakṣa*, nicht der *Siddhānta*, den nachher *Upavarṣha* vertritt; wahrscheinlich hat Čaṅkara die ganze Diskussion aus dessen Commentar (vgl. Anm. 17) herübergenommen.

„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 Sich- „erinnern, 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, welcher dem Percipierenden, „nachdem dieser durch Perception der einzelnen Buchstaben den Samen „der Eindrücke empfangen und denselben mittels der Perception des letz- „ten 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 be- „zöge; denn die Buchstaben sind mehrere und können daher nicht das „Objekt der einheitlichen Vorstellung sein. Dieser [*Sphoṭa*, die Wortseele, „wie wir sagen könnten,] wird bei Gelegenheit der Aussprache [nur] „wiedererkannt, [nicht erzeugt] und ist daher ewig, [sowie auch einheit- „lich,] 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 geht hervor als zu Benennendes die „aus That, Thäter und Früchten bestehende Welt.“

„Hingegen erklärt der ehrwürdige Upavarsha [ein alter Mīmāṃsā- und Vedānta-Lehrer, vgl. oben, Anm. 17, und Colebrooke Misc. Ess. I, 332]: „Nur die Buchstaben sind das Wort.“

[Gegner:] „Aber ich habe doch gesagt, daß die Buchstaben, sowie „sie entstehen, zerstioben.“

[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 frühern] 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 in den Gattungen (*ākṛiti*) sei- „nen Grund.“ [Wenn ich wiederholt *a* spreche, so ist es nicht das Indi- „viduum *a*, sondern die Gattung *a*, welche in den verschiedenen Individuen wiederkehrt.]

[Upavarsha:] „Nein, sondern es ist ein Wiedererkennen der Indivi- „duen. Ja, wenn man beim Sprechen, wie sonst bei Individuen, z. B. bei „Kühen, immer andere und andere Buchstaben-Individuen vernähme, so „würde das Wiedererkennen in den Gattungen seinen Grund haben; dem „aber ist nicht so; denn nur die Individuen der Buchstaben werden beim „Sprechen wiedererkannt, 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; denn wenn man das Vorlesen von Devadatta und Yajñadatta „am Tone, durch das bloße Hören unterscheiden kann, so kommt das „daher, daß man einen Unterschied vernimmt.“ [Das Wiedererkennen eines Buchstabens muß also ein solches der Species, nicht des je nach der Aussprache verschiedenen Individuums sein.]

[Upavarsha:] „Unbeschadet 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 Aus- „sprechenden 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 Ein- „flüsse verschieden aufgefaßt werden; und da ist doch 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?“

[Upavarsha:] „Nun, diese Verschiedenheit der Auffassung wird „nicht durch die Buchstaben, sondern durch den Ton (*dhvani*) veranlaßt.“

[Gegner:] „Was ist denn das, der Ton?“

[Upavarsha:] „Dasjenige, welches, wenn man aus der Ferne hört „und den Unterschied der Buchstaben nicht auffaßt, an das Ohr schlägt, „und welches einen nahe Sitzenden veranlaßt, die [in ihm selbst liegenden] „Unterschiede wie Stumpsinn und Scharfsinn den Buchstaben [die er hört] „aufzuhängen. Und an dieses [den Ton] knüpfen sich die Unterschiede „der Betonung mit dem Akut u. s. w., nicht an die eigene Natur der „Buchstaben. Die Buchstaben aber werden [unabhängig vom Ton], sowie „sie ausgesprochen werden, wiedererkannt. Nimmt man dies an, so haben „die Wahrnehmungen der Accentuation eine Basis, im andern 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 Tren-

„nung lägen; Verbindung und Trennung aber sind nichts Wahrnehmbares, und man kann sich nicht auf sie stützen, um zur Erklärung der Unterschiede 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 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 den 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.“

[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 metaphorische (*aupacāriki*), sowie die Erkenntnis von Wald, Heer u. s. w. es ist.“

[Gegner:] „Aber wenn die bloßen Buchstaben dadurch, daß sie in ihrer Gesamtheit in die Sphäre einer einheitlichen Erkenntnis eintreten, das Wort ausmachen, so würde zwischen Worten wie *jā-rā* (die Liebhaber) und *rā-jā* (der König), *ka-pi* (der Affe) und *pi-ka* (der Kuckuk)

„ein Unterschied nicht gemacht werden, denn es sind dieselben Buchstaben; „und doch geben sie in anderer Verbindung einen andern Sinn.“

[Upavarsha:] „Darauf antworten wir: auch wenn eine Betastung „sämtlicher Buchstaben stattfindet, so können doch, sowie Ameisen nur „dann, wenn sie ihre Aufeinanderfolge einhalten, zur Vorstellung einer „Reihe werden, auch die Buchstaben nur dann, wenn sie ihre Aufeinander- „folge einhalten, zur Vorstellung des Wortes werden, [womit dem Ein- „wande des Gegners aber nur ausgewichen ist,] und darin, dafs, 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 [Funktion] als einzelne Buch- „staben aufgefaßt, sofort in der das Ganze umtastenden Erkenntnis gerade „als die und die zum Bewußtsein und übermitteln dadurch ohne Fehl den „und den bestimmten Sinn. — Somit ist die Annahme, dafs die Buchstaben „[die Träger des Sinnes sind], die einfachere, wohingegen die Annahme „des *Sphoṭa* das Sinnfällige verläßt und ein Übersinnliches hypostasiert, „wobei angenommen wird, dafs diese bestimmten Buchstaben, der Reihe „nach aufgefaßt, den *Sphoṭa* offenbaren, und dieser *Sphoṭa* den Sinn „offenbart, was doch ziemlich schwierig ist. Zugegeben also, dafs die „Buchstaben, je nachdem man sie ausspricht, andere und wieder andere „sind, so mufs man doch unweigerlich annehmen, dafs als das, worauf „sich das Wiedererkennen stützt, ein Identisches in den Buchstaben vor- „handen ist, und dafs bei den Buchstaben die vorgesetzte Absicht, den „Sinn mitzuteilen, in diesem Identischen übermittelt wird.“

Schlussbemerkung. Die Wahrheit dürfte bei dieser Controverse in der Mitte liegen. Der Gegner hat Recht, sofern die Philosophie die Annahme der Begriffe (denn diese sind vernünftigerweise unter dem *Sphoṭa* zu verstehen) nicht entbehren kann, und Upavarsha hat Recht, sofern die Begriffe ihre Existenz nur in der Existenz der (vom Gedächtnisse festgehaltenen) Worte haben. Auch ist die Beziehung zwischen Begriff und Wort gewifs keine blofs äußerliche, conventionelle, sondern ursprünglich eine innere, organische; warum aber gerade diese Laute gerade diesen Begriff ausdrücken, das ist ein Problem, an welchem sich Philosophie, Sprachvergleichung und Physiologie bis jetzt vergebens abgearbeitet haben, und dessen Lösung doch die Wissenschaft nimmermehr aufgeben kann noch wird.



## IV. Anforderungen an den zum Studium des Vedânta Berufenen.

### 1. Das Studium des Veda.

Als unerläßliche Voraussetzung unserer Wissenschaft, deren Nichterfüllbarkeit durch den *Çâdra* diesen, wie wir sahen (S. 63 fg.), von der Heilslehre ausschließt, gilt das Studium des Veda, und man scheint diese Anforderung, oder den Schein derselben, mit der Zeit immer mehr überspannt zu haben. So heißt es im *Vedântasâra* des *Sadânanda*, einem spätern Kompendium der Vedântalehre, § 5: „Der Berufene müsse den Veda und die Vedânga's (d. h. die sechs Hilfswissenschaften zum Veda: Lautlehre, Grammatik, Etymologie, Metrik, Ritual und Astronomie, wie sie schon Muṇḍ. 1,1,5 aufgezählt werden) regelrecht durchstudiert haben, so daß er im Stande sei, den vollen Sinn des Veda *ex tempore* (*âpâtataḥ*) zu verstehen,“ — eine Anforderung, welche, bei dem Umfange des Veda<sup>46</sup> und bei der großen Schwierigkeit vieler vedischen Texte, im strengen Sinne des Wortes wohl nie jemand außer Brahman allein erfüllt haben dürfte, während die Menschen sich begnügen mochten, bei jedem Hymnus z. B. Metrum, Dichter, Gottheit und rituellen Zweck genau dem Gedäch-

---

<sup>46</sup> Von einer Beschränkung auf die eigene *Çâkhâ* ist dabei nicht die Rede (vgl. p. 979,4: *samasta-veda-artha-vijñânarataḥ*), auch würde eine solche ja nicht alle vom Vedânta vorausgesetzten Upanishadtexte befassen.

nisse einzuprägen und nebenbei wohl auch etwas von dem Sinne zu verstehen.<sup>47</sup>

Von solchen Übertreibungen lesen wir bei Çañkara nichts: er begnügt sich, einfach auf das Studium des Veda und die Kenntnis seines Inhaltes als unerläßliche Vorbedingung hinzuweisen (p. 24,4. 316,9); was er davon thatsächlich voraussetzt, das ist, von den gelegentlichen Citaten sonstiger Vedatexte (vgl. oben, S. 34) abgesehen, kaum mehr als eine genaue Kenntnis der elf ältern, oder, wie wir fast sagen möchten, der echten Upanishad's (*Aitareya* und *Kaushîtaki*; *Chândogyâ* und *Kena*; *Taittirîya*, *Kâthaka*, *Çvetâçvatara* und *Bṛihadâranyaka* nebst *Îçâ*; *Mundaka* und *Praçna*), — mit deren Citaten er überall auf das freigebigste um sich wirft; gewöhnlich citiert er dabei nur die Anfangsworte mit dem in indischen Texten leider so üblichen „und so weiter“, welches ihm mitunter auch entschlüpft, wo nichts weiter mehr nachzufolgen hat (z. B. p. 269,4), und der Präcision der Darstellung großen Abbruch thut. Da wir eine Kenntnis der Upanishadtexte bei unsern Lesern nicht in dem Maße wie der Inder bei den seinigen voraussetzen dürfen, so werden wir ein Florilegium derselben unserer Darstellung einflechten, welches eine Reihe der schönsten und wichtigsten Stellen der Upanishad's befasst wird, wenn wir auch die Auswahl derselben hier nicht nach eigenem Ermessen, sondern nach Maßgabe der von Bâdarâyana und Çañkara herangezogenen Schrifttexte zu treffen hatten.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Vgl. Colebrooke, Misc. Ess.<sup>1</sup> p. 20, und in unserm Werke (p. 301,8) das Citat aus dem *Ârsheya-brâhmanam* p. 3: „Denn wer einen Hymnus, „ohne daß er Rishi, Metrum, Gottheit und rituellen Gebrauch desselben „kennt, zum Opfer oder Studium anwenden läßt, der stößt an einen „Baumstumpf oder fällt in eine Grube.“

<sup>48</sup> Das Wichtigste, was bisher für die Upanishad's geleistet worden, ist, außer den Textausgaben (von Roer, Weber, Cowell, Poley u. a.), Folgendes: Anquetil Duperron, *Oupnek'hat*, Argentorati 1801–1802, eine lateinische Übersetzung von 50 Upanishad's aus dem Persischen, in welches der Sultan Daraschakoh 1656 p. C. dieselben hatte übertragen lassen, enthält: Vol. I, p. 15 *Tschehandouk*, 98 *Brehdarang*, 294 *Mitri*, 375 *Mandek*, 395 *Eischavasieh*, 400 *Sarb*; Vol. II, p. 1 *Narain*, 5 *Tadw*, 12 *Athrbsar*, 27 *Hensnad*, 35 *Sarbsar*, 68 *Kok'henk*, 94 *Sataster*,

## 2. Die vier Erfordernisse.

Als weitere Vorbedingungen zum Studium des Vedānta erwähnt Čaṅkara (p. 28, 3) in Übereinstimmung mit dem Vedāntasāra die vier Erfordernisse, die wir jetzt näher betrachten wollen.

128 Porsch, 152 Dehian band, 157 Maha oupnek'hat, 162 Atma pra boudeh, 165 Kioul, 171 Schat roudri, 197 Djog sank'ha, 200 Djogtat, 204 Schiw sanklap, 207 Abrat (athrb) sak'ha, 213 Atma, 217 Brahm badia, 221 Anbrat bande, 229 Tidj bande, 232 Karbheh, 241 Djabal, 249 Maha narain, 266 Mandouk, 271 Pankl, 274 Tschhourka, 279 Pram hens, 286 Arank, 291 Kin, 299 Kiouni, 328 Anandbli, 338 Bharkbli, 346 Bark'heh soukt, 351 Djounka, 355 Mrat lankoul, 358 Anbratnad, 366 Baschkl, 372 Tschhakli, 378 Tark, 380 Ark'hi, 387 Pranou, 403 Schavank, 412 Nersing'heh atma; die entsprechenden Sanskritnamen siehe unten. Eine deutsche Übersetzung dieser Übersetzung einer Übersetzung ist, wie ich höre, in diesen Tagen erschienen. — Rammohun Roy, Translation of several principal books, passages and texts of the Veds, ed. II, London 1832 (enthält *Mundaka*, *Kena*, *Kāthaka*, *Īçā*). — Colebrooke, Misc. Ess.<sup>1</sup> I, p. 47–54. 62–71. 76–79. 83–88. 91–98. 110–113. — F. W. Windischmann, Sancara, Bonnae 1833, p. 49–186. — Derselbe in seines Vaters „Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte“, Bonn 1832–34, S. 1388–90. 1448–49. 1540. 1585–91. 1595–98. 1613–23. 1655–60. 1673–76. 1689–1719. 1737–40. — Poley, *Kāthaka*-Oupanichat (nebst *Mundaka*) traduit en français, Paris 1837. — Roer, the *Taittiriya*, *Aitareya*, *Çvetāçvatara*, *Kena*, *Īçā*, *Kātha*, *Praçna*, *Mundaka* and *Māndūkya* Upanishads, translated, Bibl. Ind., Calcutta 1853. — Ders., the *Bṛihadāranyaka* Up., transl. Calc. 1856. — Rājendralāla Mitra, the *Chāndogya*-Up., transl. Calc. 1862. — Cowell, the *Kaushitaki*-brāhmaṇa-upanishad, ed. with an Engl. Transl., Calc. 1861. — Ders., the *Maitri* Up., Calc. 1870. — A. Weber, Analyse der in Anquetil du Perron's Übersetzung enthaltenen Upanishad, Ind. Stud. I, S. 247–302. 380–456. II, 1–111. 170–236. IX, 1–173, Berl. 1849. 1853. Leipz. 1865; die einzige bis jetzt vorhandene Durcharbeitung des Materials. Zum bequemeren Nachschlagen stehe hier ein (in den Ind. Stud. fehlendes) Verzeichnis: Band I: S. 254 *Chāndogya*, 273 *Bṛihadāranyaka*, 273 *Maitrāyaṇi*, 279 *Mundaka*, 298 *Īçā*, 301 *Sarvopaniṣatsāra*, 380 *Nārāyaṇa*, 381 *Tadeva*, 382 *Atharvaçiras*, 385 *Hāsanāda*, 387 *Sarvasāra*, 392 *Kaushitaki*, 420 *Çvetāçvatara*, 439 *Praçna*; Band II, S. 1 *Dhyānavindu*, 5 *Mahā*, 8 *Ātmaprabodha*, 9 *Kaivalya*, 14 *Çatarudriyam*, 47 *Yogaçikshā*, 49 *Yogatattva*, 51 *Çivasamkalpa*, 53 *Atharvaçikshā*, 56 *Ātma*, 57 *Brahmavidyā*, 59 *Amṛitavindu*, 62 *Tejovindu*, 65 *Garbha*, 71 *Jābāla*, 78 *Mahānārāyaṇa*, 100 *Māndūkya*, 170 *Çākalya* (?), 170 *Kshurikā*, 173 *Paramahansa*, 176 *Ārunika*, 181 *Kena*, 195 *Kāthaka*, 207 *Ānanda*

1) Das erste ist: „Unterscheidung der ewigen und der nichtewigen Substanz“ (*nitya-anitya-vastu-viveka*), wobei unter der ewigen Substanz das Brahman, unter der nichtewigen alles Übrige zu verstehen ist. Da diese Unterscheidung im vollen Sinne des Wortes erst das letzte Resultat unserer Wissenschaft ist, so kann unter derselben hier, wo sie als Voraussetzung derselben auftritt, nur die allgemeine metaphysische Anlage verstanden werden, vermöge deren man ein Bewußtsein hat von einem unwandelbaren Sein im Gegensatz zu der Wandelbarkeit aller weltlichen Dinge und Verhältnisse; in diesem Sinne stimmt die genannte Vorbedingung des Vedânta genau zu der Frage, mit welcher Platon seine Darstellung der Metaphysik anhebt, und welche das Bewußtsein eben jenes Unterschiedes auch schon voraussetzt: „τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσθαι δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε“ (Tim. p. 27 D).

2) Einen hohen Begriff von dem Ernste indischen Denkens giebt uns das Erfordernis, welches Çaṅkara und (besser, weil ohne *artha*) Sadānanda an zweiter Stelle nennen: „Verzichtung auf Genuß des Lohnes hier und im Jenseits“ (*iha-amutra-[artha-]phala-bhoga-virāga*). Nur soweit wir Philosophie treiben ohne das Bewußtsein, materielle Zwecke mit ihr zu verfolgen, nur so weit treiben wir sie würdig und recht, — und nur der darf hoffen, über die höchsten Fragen des Daseins einen Aufschluß zu gewinnen, der auch über alles Hoffen und Sehnen des Herzens zu reiner Objektivität des Geistes sich zu erheben gelernt hat.

---

*vallī* (= Taitt. 2), 230 *Bhṛiguvallī* (= Taitt. 3); Band IX, S. 1 *Purushasūkta*, 10 *Cūlikā*, 21 *Mṛityulāṅgūla* (?), 23 *Amṛitanāda*, 38 *Vāshkala*, 42 *Chāgaleya* (?), 46 *Tāraka*, 48 *Ārsheya* (?), 49 *Pranava*, 52 *Çaunaka* (?), 53 *Nṛisinha*. — Ders., *Die Vajrasūci* des Aṣvaghosha, Berl. 1860. — Ders., *Die Rāmātāpanīya Up.*, Berl. 1864. — Ders., *Ind. Litt.* 2, S. 54–57. 77–81. 103. 106–109. 139–154. 170–190. — A. E. Gough, *The philosophy of the Upanishads*, Calcutta Review, CXXXI, 1878–80. — P. Regnaud, *Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde*, Paris 1876–78; vgl. Weber's Recension des ersten Teiles, *Jenaer Litter.-Z.* 1878, Nr. 6, S. 81 fg. — F. Max Müller, *The Upanishads*, translated, part I, Oxford 1879 (*Sacred Books of the East*, vol. I); der erste Band befaßt die Einleitung und *Chândogya*, *Kena*, *Aitareya*, *Kaushîtiki*, *Îçâ*.

3) Bedenklicher steht es mit dem dritten Erfordernis, als welches Çañkara „die Erlangung der [sechs] Mittel, Ruhe, Bezähmung u. s. w.“ (*çama-dama-âdi-sâdhana-sampad*) bezeichnet. Dasselbe gründet sich auf eine Stelle in der Bṛih. Up., wo es in einer wunderbar herrlichen Schilderung des *Akâmayamâna*, d. h. des Menschen, der schon in diesem Leben zur Befreiung von allem Begehren kraft der Erkenntnis durchgedrungen ist, zum Schlusse (Bṛih. 4,4,23) heisst: „Darum wer Solches weifs, der ist beruhigt, bezähmt, ent-, „sagend, geduldig und gesammelt; nur in dem Selbste sieht „er das Selbst, alles sieht er an als das Selbst (die Seele, „*âtman*), nicht überwindet ihn das Böse, er überwindet alles „Böse; nicht verbrennet ihn das Böse, er verbrennet alles Böse; „frei von Leidenschaft und frei von Zweifel wird er ein Brâh- „maņa, er, dessen Welt das Brahman ist.“ — So passend dieses alles von dem Heiligen gesagt wird, der die Welt überwunden hat, so seltsam erscheint es, wenn die Vedântisten, auf diese Stelle gestützt, als Vorbedingung für die Erkenntnis die Erlangung folgender sechs Mittel aufstellen:

1. *çama* Gemütsruhe,
2. *dama* Bezähmung,
3. *uparati* Entsagung,
4. *titikshâ* geduldiges Ertragen,
5. *samâdhi* Sammlung,
6. *çradhâ* Glaube.

Die Erklärung dieser Begriffe bei Çañkara (ad Bṛih. I. c.), Govindânanda und Sadânanda läuft, bei mehrfachen Verschiedenheiten im einzelnen, darauf hinaus, dafs sie sämtlich unter Nr. 4 eine Apathie gegen Gegensätze, wie Hitze, Kälte u. s. w., im Sinne der Stoiker, unter Nr. 1. 2. 3. 5 hingegen eine innere Konzentration unter völliger Zurückziehung der Sinne von den Gegenständen der Aussenwelt verstehen. Beides will zu dem Bilde, wie wir es uns heute von dem wahren Philosophen machen, nicht passen. Im Gegensatze zu dem stoischen Weisen (dessen Urbild sicherlich nicht Herakleitos, der eigentliche Vater der stoischen Lehre, war) denken wir uns den philosophischen Genius eher als eine tief erregbare, ja

leidenschaftliche Natur; und bei aller Konzentration und Meditation verlangen wir doch von ihm, ebenso wie vom empirischen Forscher, volle Hingabe an die anschauliche Welt und ihre wundersamen Phänomene, nur daß er sie mit andern Augen als der Empiriker anschaut, nämlich, um einen Ausdruck Platons zu gebrauchen (Scholia in Ar. ed. Brand., p. 66 B 48), nicht nur mit dem Auge, welches den ἴππος, sondern auch mit demjenigen, welches die ἰππότης sieht. — Und ebenso wenig will uns die unter Nr. 6 an den Schüler gestellte Anforderung einleuchten, seitdem wir von Cartesius gelernt haben, daß der Anfang der Weisheit darin besteht, *de omnibus dubitare*.

4) Als viertes und letztes Erfordernis zum Studium des Vedānta nennen Çaṅkara und Sadānanda *Mumukshutvam*, „das Verlangen nach Erlösung“. — Und wohl mit Recht. Denn wer mit kindlicher, mit hellenischer Heiterkeit des Lebens Tag genießt, der wird, und nähme im übrigen sein Geist einen noch so hohen Flug, doch an die letzten und höchsten Probleme des Daseins, sowie die Griechen, nur vorübergehend streifen; um sie ganz und deutlich ins Auge zu fassen, dazu gehört ein tiefes Erfülltsein von der Hinfälligkeit und Nichtigkeit dieses ganzen Daseins und ein dem entsprechendes Verlangen, „aus dem Nichtseienden zum Seienden, aus der „Finsternis zum Lichte, aus dem Tode zur Unsterblichkeit“ zu gelangen (Bṛih. 1,3,28), ein Verlangen, von dem, wie die angeführte Stelle vermuten läßt, die Inder schon in alter Zeit durchdrungen waren, und welches das eigentliche treibende Princip alles ihres Philosophierens geblieben ist, so daß, bis auf die Ausnahmen, die Frage nach der Erlösung den Angelpunkt sämtlicher philosophischen Systeme der Inder bildet.

### 3. Stellung des Systemes zu dem der Werk- gerechtigkeit.

Die bisher aufgezählten Anforderungen an den Berufenen sind nach Çaṅkara die einzigen, welche unerläßlich sind. Sofort (*anant ram*), nachdem sie erfüllt sind, kann die „Brahman-

Forschung“ beginnen (p. 29,4); und es ist nicht erforderlich, daß die „Pflicht-Forschung“, d. h. das Studium der *Mimāṃsā* des Jaimini (vgl. oben S. 21 fg.), ihr vorhergehe (p. 28,4), vielmehr kann sie ebenso wohl vor wie nach dieser stattfinden (p. 25,1), indem beide nach Inhalt und Zweck von einander unabhängig sind; die Pflichtforschung fordert, wie p. 27 ausgeführt wird, Observanz, bezieht sich auf ein Zukünftiges, vom Thun des Menschen Abhängendes und hat als Frucht *abhyudaya* (Aufschwung, Glück, sowohl vorübergehendes himmlisches als auch irdisches in einer spätern Geburt), die Brahmanforschung hingegen hat als Frucht *nihçreyasam* (wörtlich: *quo nihil melius, summum bonum*), d. h. die Erlösung; sie bezieht sich auf ein immer Gewesenes, vom menschlichen Thun nicht Abhängendes; sie befiehlt nicht, wie jene, sondern sie belehrt nur, „ähnlich wie bei Belehrung über eine Sache durch, daß man sie dem Auge nahe bringt“ (p. 28,1, vgl. 818,7); darum werden alle Imperative, auch wenn sie aus der Schrift herrühren, auf die Erkenntnis des Brahman angewendet, ebenso stumpf, wie ein Messer, mit dem man Steine schneiden will (p. 76,3); daher auch alle Aufforderungen der Schrift, das Brahman zu erforschen, nur die Bedeutung haben, daß sie die Gedanken von ihrer natürlichen Richtung auf die Aufsendinge (p. 76,6) und die mit ihr verbundenen egoistischen Zwecke (p. 76,7), durch die das ewige Ziel des Menschen nicht erreicht wird (p. 76,8), ablenken und sie, ihrer Strömung nach, auf die innere Seele hinlenken, um sodann über die Wesenheit der Seele zu belehren (p. 77); wie denn auch weiterhin für den, welcher Brahman erkannt hat, alles Gebot und Verbot nicht mehr in Kraft steht: „denn das ist „unser Schmuck und Stolz (*alaṃkāra*), daß nach Erkenntnis „der Seele als Brahman alles Thun-sollen aufhört, sowie auch „alles Gethan-haben“ (p. 77,7).

So frei sich, wie aus diesen Anführungen ersichtlich ist, unsere Wissenschaft über das ganze Satzungswesen erhebt, in welches die Brahmanen den indischen Volksgeist einzuschnüren wußten, so wenig wagt sie, dasselbe in der Praxis aufzuheben. Nur für denjenigen, welcher das Wissen von Brahman erlangt hat, hört, wie wir später noch des nähern sehen

werden, alles Gesetz auf<sup>49</sup>; so lange aber dieser Punkt nicht erreicht ist, bestehen die vier *Āçrama*'s oder Übungsstadien, in welchen nach brahmanischem Gesetze das Leben jedes Zweimalgeborenen die Stufen des Brahmanenschülers, Hausvaters, Einsiedlers und Bettlers zu durchlaufen hat (S. 16 fg.), mitsamt den in ihnen vorgeschriebenen Werken in Kraft (p. 1008,5): „Denn [nur] die entstandene Wissenschaft erfordert zur Vollbringung ihrer Frucht [der Erlösung] nichts „anderes mehr; wohl aber erfordert sie es, damit sie entstehe. „Warum? Wegen der Schriftstelle, die vom Opfer u. s. w. „redet. Denn so sagt die Schrift (Bṛih. 4,4,22): «ihn [den „höchsten Geist] suchen durch Vedalesen die Brahmanen zu „erkennen, durch Opfer, durch Almosengeben, durch Kasteiung, „durch Fasten»; und diese Stelle beweist, daß Opfer u. s. w. „ein Mittel zur Wissenschaft sind; und indem sie dabei sagt: „«sie suchen zu erkennen», so beschränkt sie dieselben darauf, „ein Mittel zur Entstehung [der Wissenschaft] zu sein.“ — Ebenso wird durch die Stellen Chând. 8,5,1. Kâth. 2,15 u. a. „angezeigt, daß die Werke der *Āçrama*'s ein Mittel zur „Wissenschaft sind“ (p. 1009,4). Ihr Unterschied von den oben aufgezählten Mitteln, Gemütsruhe u. s. w., besteht nur darin, daß jene auch noch bei dem Wissenden fort dauern und daher die engeren (*pratyāsanna*) Mittel bilden, während Opfer u. s. w., da sie nur bei dem nach Wissen Trachtenden statt haben, als die äußern (*vāhya*) Mittel zu betrachten sind (p. 1012,4). Diese äußern Mittel, Opfer, Almosengeben, Kasteiung, Fasten, sind, mit Ausnahme des Wissenden, von jedem zu treiben, mag er nun nach Erlösung begehren oder nicht (p. 1017,9); im letztern Falle ist die Verpflichtung zu ihnen eine bleibende für das ganze Leben, im erstern eine zeitweilige (p. 1019,2), indem sie, wie wir sahen, nur zur Erlangung des Wissens behülflich sind und, nachdem dasselbe erlangt ist, überflüssig werden. Denn so lehrt es die Schrift

---

<sup>49</sup> p. 1007,1: „Da das Wissen [allein] die Ursache ist, durch welche „das Ziel des Menschen erreicht wird, so sind, nach Erlangung dieses „Zieles durch das Wissen, die Werke der *Āçrama*'s, wie Feuer-anzünden „u. s. w., nicht [weiter] zu beobachten.“



(p. 1008,9. 1019,4), wie sie denn auch zeigt, wie der, welcher die Mittel des Brahmanenschülertums u. s. w. besitzt, von den Anfechtungen (*kleṣa*), wie Liebe und [Haß], nicht überwältigt wird (p. 1021,3). Worin im übrigen ihre Mitwirkerschaft bei dem Wissen besteht, wird nicht genauer bestimmt; nach p. 1044,4 sollen sie zum Wissen, welches durch das Hören des Schriftworts erreicht wird, dadurch mitwirken, daß sie die dabei obwaltenden Hemmnisse zerstören; diese Hemmnisse bestehen darin, daß andere Werke einer frühern Geburt zur Reife kommen, deren Frucht dem Wissen hinderlich ist; ist nun die Kraft der genannten Mittel stärker, so überwältigt sie die andern Werkfrüchte, und das Wissen kommt zu Stande (p. 1043,4); sind hingegen jene andern stärker, so bringen die frommen Übungen, vermöge der metaphysischen Kraft (*atīndriyā śaktih*), die ihnen, wie jedem Werke, einwohnt (p. 1044,1), das Wissen in der nächsten Geburt hervor, wo dasselbe, wie z. B. bei *Vāmadeva* (Ait. Up. 2,5. Brih. 1,4,10), unter Umständen schon von Mutterleibe an vorhanden sein kann (p. 1044,10).

Aber wie steht es mit denen, welche wegen elender Verhältnisse, wegen Unbemitteltheit u. dgl., die religiösen Pflichten der *Ācrama*'s nicht erfüllen können und so gleichsam in der Mitte<sup>50</sup> zwischen den Zweimalgeborenen und den *Çūdra*'s stehen (p. 1021,8)? — Auch sie, so lautet die Antwort, sind, wie man z. B. an *Raikva* (vgl. über ihn Anm. 37) ersieht, zur Wissenschaft berufen (p. 1022,1), wiewohl es besser ist, in den *Ācrama*'s zu leben (p. 1024,2); für jene im Elend Befindlichen muß man annehmen, daß ihnen entweder auf Grund allgemein menschlicher Leistungen, wie Murmeln von Gebeten, Fasten, Verehrung der Götter (p. 1023,1), oder auch zufolge der in einer frühern Geburt von ihnen betriebenen Werke der *Ācrama*'s, die Gnade (*anugraha*) der Wissenschaft zu Teil werde (p. 1023,6).

---

<sup>50</sup> *antarā* 3,4,36, von *Çaṅk.* erklärt durch *antarāle*; wenn wir den Ausdruck richtig verstehen, so beweist er, was wir oben (Anm. 13) aus *Manu* nicht mit Sicherheit zu schliessen wagten, daß die *Ācrama*'s für alle drei *Dvija*-Kasten verbindlich waren.

Und hiermit berühren wir einen sehr merkwürdigen Begriff, über den wir im weitem Verlaufe zu einiger Klarheit zu kommen versuchen werden, zu dem wir aber das betreffende Material schon hier beibringen wollen, um die ganze Aufmerksamkeit des Lesers auf ihn zu richten.

#### 4. Die Erlösung durch „die Gnade“ des Wissens.

Wie wird das zur Erlösung führende Wissen, d. h. die Erkenntnis des Brahman, im Menschen erzeugt? — Zunächst müssen wir uns erinnern, daß es sich dabei nicht etwa darum handelt, etwas zu erlangen, was wir nicht hätten; ein Erlangen ist nicht möglich, sofern Brahman eben nichts anderes, als unser eigenes Selbst ist (p. 71,7). — Aber was haben wir zu thun, um uns dessen bewußt zu werden? — Hierauf antwortet zunächst die Stelle p. 69,7: „Die Erkenntnis des Brahman, man ist nicht abhängig von einem Thun des Menschen, sondern vielmehr ebenso wie die Erkenntnis eines Gegenstandes, welcher Objekt der Wahrnehmung und der sonstigen Erkenntnismittel ist, hängt auch sie nur von dem Gegenstande [also von Brahman] ab.“ Man muß auch nicht meinen, als wäre die Erkenntnis des Brahman eine Wirkung der Thätigkeit des Forschens (p. 69,10) oder der Thätigkeit des Verehens (p. 70,3), und auch die Schrift ist nur in sofern ihre Quelle, als sie das auf Brahman bezügliche Nichtwissen zerstört (p. 70,7), wie sie denn auch für den Zustand der Erweckung (*prabodha*) keine Bedeutung mehr hat (p. 1060,11); — ja (p. 70,10), alles Forschen und Erkennen ist, sofern bei demselben Subjekt und Objekt getrennt sind, geradezu ein Hindernis der Erkenntnis des Brahman, wie denn die Schrift (Kena-Up. 2,11, im Anklange an Ev. Matth. 11,25) sagt:

„Wer nicht versteht, nur der versteht es,  
 „Und wer versteht, der weiß es nicht:  
 „Unerkannt vom Erkennenden,  
 „Erkannt vom Nicht-Erkennenden.“

Unter diesen Umständen erscheint in der Ausdrucksweise der exoterischen, theologischen Lehre, durch welche die Phi-

losophie unseres Systems umrahmt wird<sup>51</sup>, das Aufgehen der Erkenntnis und die an sie sich knüpfende Erlösung als eine Gnade Gottes (wörtlich: des Herrn, *īvara*), wie aus den beiden Stellen erhellt, die wir hier übersetzen:

p. 682,3: „Für die individuelle Seele, welche im Zustande „des Nichtwissens unvernünftig, das [als Welt erscheinende] „Wirkungs-Werkzeug-Aggregat [von der Seele] zu unter- „scheiden, und durch die Finsternis des Nichtwissens blind „ist, kommt von der höchsten Seele, dem Aufseher der „Werke, dem in allen Wesen wohnenden Zuschauer, dem „Herrn, der die Ursache des Geistes ist, von ihm, durch „seine Bewilligung der aus den Zuständen des Thuns „und Genießens (Leidens) bestehende Saṃsāra, und durch „seine Gnade als Ursache die Erkenntnis und durch diese „die Erlösung.“

p. 786,7: „Zugegeben, daß die Seele und Gott sich ver- „halten wie der Teil und das Ganze, so liegt es doch am „Tage, daß die Seele und Gott verschiedener Art sind. Wie „steht es nun mit der Gleichartigkeit Gottes und der Seele? „Besteht sie nicht, oder besteht sie? — Wohl besteht sie, „aber sie ist verborgen; denn das Nichtwissen verbirgt sie. „Obwohl sie aber verborgen ist, so wird sie doch, wenn eine „Kreatur den höchsten Gott überdenkt und erstrebt, gleich- „wie das Sehvermögen bei einem Geblendeten, nachdem die „Finsternis durch die Kraft der Heilmittel abgeschüttelt ist, „in dem, an welchem die Gnade Gottes es vollbringt, „offenbar, nicht aber von Natur bei irgend einem Wesen.

---

<sup>51</sup> Daß wir es bei dem Begriffe der Gnade (wie überhaupt bei der ganzen Auffassung des *Brahman* als *īvara*) nur mit einer exoterischen, nicht streng zu nehmenden Personifikation zu thun haben, erhellt auch daraus, daß p. 1023,9 die *saṃskārāḥ* (moralischen Läuterungen) ebenfalls personifiziert als *anugrahītāro vidyāyāḥ* bezeichnet werden. Vgl. über die Lehre von der Gnade, außer den beiden oben mitgeteilten Hauptstellen, noch p. 662,1, wo der *para ātman* als *cakṣur-ādi-anavagāhya* und *jñāna-prasāda-avagāmya* bezeichnet wird; auf die Schöpfungslehre bezieht sich der *parameṣvara-anugraha* p. 300,3. 301,2. — Weitere Stellen, wo der Begriff der Gnade aufträte, kommen unseres Wissens nicht vor.

„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  
„Zur Freiheit ein, zur seligen Erlösung.“

---

## V. Quelle des Vedânta.

---

### 1. Allgemeines über die indischen *Pramâna*'s oder Erkenntnis-Normen.

Welches sind die Quellen, aus denen wir unser Wissen schöpfen? — Diese Frage, über welche jede Philosophie sich Rechenschaft zu geben hat, begegnet uns in den indischen Systemen vielfach in Gestalt einer Betrachtung über die *Pramâna*'s, wörtlich die „Maßstäbe“ oder „Normen“ unseres Erkennens; wobei also nicht die Anschauung einer Quelle, aus der wir schöpfen, zu Grunde liegt, sondern vielmehr die eines Kontrolliermittels, an dem wir das in uns schon vorhandene Wissen nachzumessen und auf seine Richtigkeit hin zu prüfen haben, eine Anschauung, die sich daraus erklärt, daß die indische Philosophie nicht, wie zumeist die griechische, von einer voraussetzungslosen Betrachtung des Seienden, sondern vielmehr, ähnlich wie die neuere Philosophie, von der kritischen Zergliederung und Prüfung eines (durch den Veda) überkommenen Wissenskomplexes ausging.<sup>52</sup> Als solche *Pra-*

---

<sup>52</sup> Ein wesentlicher Unterschied besteht darin, daß die neuere Philosophie ihrem Grundcharakter nach bis auf den heutigen Tag als ein mühsames Anringen und allmähliches Sich-loswinden von den Fesseln der mittelalterlichen Scholastik sich darstellt, — indes die indische Philosophie durch alle Zeiten um so besser geblieben ist, je enger sie sich an die in den Upanishad's des Veda gelegte Grundlage angeschlossen hat. — Freilich ist diese Grundlage auch eminent philosophischer Art.

*māṇa*'s oder Erkenntnisnormen werden in der Regel von den Systemen aufgezählt: 1) *Pratyakṣham*, auch *dṛiṣṭam* genannt, das sinnlich Wahrnehmbare, wie es durch unmittelbare Perception von uns erkannt wird; 2) *Anumānam*, „das auf etwas hin Messen“, die Folgerung, durch welche uns derjenige Teil des Seienden zugänglich wird, welcher nicht in die unmittelbare Wahrnehmung fällt<sup>53</sup>, und von dem wir daher nur dadurch Kunde haben, daß das Wahrgenommene auf etwas anderes, Nichtwahrnehmbares hinweist, dadurch, daß es mit ihm in Verbindung steht. Diese Verbindung kann eine dreifache sein, sofern das zu Erschließende entweder die Ursache des Wahrgenommenen ist, oder seine Wirkung, oder sofern drittens beide in einer Beziehung stehen, die nicht unter den Begriff der Kausalität fällt, z. B. in der Analogie.

Diese beiden Erkenntnisphären, das Wahrgenommene und das Gefolgerte, befassen naturgemäß den ganzen Komplex des Seienden. So roh es daher ist, wenn die *Cārvāka*'s (Materialisten) nur die erste derselben gelten lassen wollen, so wenig ist dagegen einzuwenden, wenn die *Vaiṣeṣika*'s und *Bauddha*'s (Buddhisten) bei diesen beiden *Pramāṇa*'s stehen bleiben. Denn seltsam ist es, wenn die *Sāṅkhya*'s u. a. daneben noch 3) *Āptavacanam*, d. h. „die richtige Mitteilung“ stellen, welche dann wieder, je nach der Auffassung, die weltliche oder die religiöse Überlieferung bedeutet; erstere geht doch wieder auf *Pratyakṣham* und *Anumānam* zurück, letztere ist in der Philosophie kein berechtigtes Moment und gehört zu den Mitteln, durch welche die *Sāṅkhya*'s und andere, bei aller Ketzerei, doch einen Schein der Orthodoxie zu wahren wußten. — Durch weitere Spaltung des *Anumānam* gelangen, nicht zum Vorteile der Klarheit, die Anhänger des *Nyāya* zu vier, die *Mīmāṃsaka*'s aus der Schule des *Jaimini* zu sechs, noch andere gar zu neun *Pramāṇa*'s (vgl. Colebr. Misc. Ess.<sup>1</sup> p. 240. 266. 303–304. 330. 403).

<sup>53</sup> Hieraus erklärt sich der erkenntnistheoretische Grundsatz, daß, wo *Pratyakṣham* vorhanden ist, kein *Anumānam* statt hat; p. 657,9: *pratyakṣhatvād anumāna-apravṛtṭeḥ*.

## 2. Unzulänglichkeit der weltlichen Erkenntnisnormen.

Wie die *Pūrva-mīmāṃsā*, so nimmt auch der *Vedānta* sechs Erkenntnisnormen an, nach Colebrooke (l. c. p. 330), der sich dabei auf die (moderne) Vedāntaparibhāṣhā beruft. Was unsere Vedānta-sūtra's betrifft, so kommen darin in Text und Kommentar keinerlei Untersuchungen über die Pramāṇa's vor; vielmehr werden dieselben überall als bekannt vorausgesetzt und als inkompetent für die Metaphysik des Vedānta abgewiesen<sup>54</sup>, — wie denn in der That eine gründliche Rechen-schaft darüber, daß auch Metaphysik zu ihrem Inhalte nur durch richtige Benutzung der natürlichen Erkenntnismittel gelangt, sehr schwierig ist und eine gröfsere Reife des Denkens voraussetzt, als wir sie im Vedānta finden, der sich dadurch aus der Verlegenheit hilft, daß er kurzweg den philosophischen Erkenntnismitteln ein theologisches substituiert, wie wir jetzt des weitern nachweisen wollen.

Was zunächst Bādarāyaṇa betrifft, so drückt er, in der drastischen Kürze, die ihn charakterisiert, seine Verwerfung der weltlichen Erkenntnismittel *Pratyakṣam* und *Anumānam* dadurch aus, daß er diese beiden Namen, wie schon oben (S. 24) bemerkt, anwendet, um etwas ganz anderes zu bezeichnen, nämlich die *Ṛuti* und die *Smṛiti*; so in den Sūtra's 1,3,28. 3,2,24. 4,4,20 (vorausgesetzt natürlich, daß Čaṅkara dieselben richtig erklärt). Die *Ṛuti* also, die heilige Schrift,

<sup>54</sup> p. 49,2: „Nur aus dem Schriftkanon als Erkenntnismittel wird „Brahman als die Ursache des Entstehens und [Bestehens und Vergehens] „der Welt erkannt;“ — p. 488,1: „Durch die Schrift nur kann man in „dieses überaus tiefe höchste Brahman eintauchen, nicht kann man in „dasselbe eintauchen durch die Reflexion.“ Von Stellen, an denen die *Pramāṇa's* erwähnt werden, haben wir aufer dem oben Anzuführenden noch notiert: die *pramāṇāni*, *pratyakṣa-ādini*, sind *avidyāvad-vishayāni* (p. 17,3); sie sind hinfällig (p. 448,1); sind uns mit den Tieren gemeinsam (p. 19,6); das *pratyakṣam* ist *rūpa-ādi*, das *anumānam* u. s. w. *līnga-ādi* (p. 426,8. 438,1); anderer Art ist der nach 42,4 bei der Brahmanforschung zulässige *anubhava*, vgl. 419,2 *anubhava-avasānam brahma-vijñānam*; die Monstrosität einer absoluten Wahrnehmung (Subjekt ohne Objekt) tritt auf p. 671,2; vgl. 96,5.

im engern Sinne die Brâhmaṇa's und Upanishad's, dann aber auch die von ihnen vorausgesetzten Mantra's, d. h. Hymnen und Sprüche<sup>55</sup>, sind für Bâdarâyana das *Pratyaksham*, das Offenbarte ist ihm das Offenbare, keiner weiteren Autorität Bedürftige. Anders steht es mit der *Smṛiti*<sup>56</sup>, unter welchem Namen Çaṅkara Zeugnisse aus dem Sâṅkhya- und Yoga-Systeme, aus dem Gesetzbuche des Manu, aus dem Mahâbhâratam und den Purâṇa's, sowie auch aus der vedischen Sûtralitteratur anführt. Denn während der *Veda*, vergleichbar der Sonne, die ihr eigenes Licht hat, eine unbedingte Autorität (*nirapeksham prâmânyam* p. 414,6) besitzt, so heißt die *Smṛiti* deswegen *Anumânam*, weil sie, wie Çaṅkara p. 287,11 erklärt, zu ihrer Stütze eines andern Autoritätsgrundes (*prâmânyam*) bedürftig ist. Wie nämlich das weltliche *Anumânam* auf das *Pratyaksham* sich stützt und nur, sofern es aus diesem richtig gefolgert wird, Beweiskraft hat, so ist auch die *Smṛiti* nur in soweit als Autorität gültig, wie sie die *Çruti* durch ihr Zeugnis bestätigt und durch richtige Folgerungen ergänzt. Daher sie häufig zur Bekräftigung herangezogen, nicht selten aber auch abgelehnt wird, wie denn z. B. 4,2,21 in Bezug auf den Auszug der Seele die Vorstellungen der *Smṛiti* (Bhagavadgîtâ 8,23) nur in soweit verworfen werden, wie sie mit der *Çruti* in Widerspruch stehen (p. 1109,5). — Im übrigen spricht sich Bâdarâyana 2,1,11 principiell gegen jede Möglichkeit aus, die metaphysischen Wahrheiten auf dem Wege der Reflexion (*tarka*) zu ergründen, was von Çaṅkara kommentiert wird wie folgt (p. 435,11): „Und darum darf die bloße Reflexion (*kevalas tarkaḥ*) in einer durch die [heilige] Überlieferung (*âgama*) zu erkennenden Sache sich nicht dagegen erheben, weil Reflexionen, welche ohne die [heilige] Überlieferung nur auf der Spekulation (*utprekshâ*) der Menschen beruhen, als haltlos sich herausstellen, indem diese Spekulation ohne Züge-

<sup>55</sup> So werden z. B. Stellen der *Rigveda-Samhitâ* als „*Çruti*“ angeführt p. 208,13. 212,1. 304,4; wohingegen p. 308,4 *mantra* der *çruti* gegenübersteht.

<sup>56</sup> Sowie auch mit dem *Âcâra* (S. 25). Vgl. p. 990,1: *smṛiti-âcârâbhyâm, na çruteḥ*.



„lung ist. Denn so werden die von einigen Sachkundigen  
 „mit Mühe erdachten Reflexionen von andern noch Sach-  
 „kundigeren als [blofs] scheinbare erkannt, und die von die-  
 „sen erdachten wiederum ebenso von andern. Darum kann  
 „man sich nicht darauf verlassen, daß Reflexionen Bestand  
 „haben, weil die Meinungen der Menschen verschieden sind. —  
 „Aber [so könnte man einwenden], wenn da einer ist von  
 „anerkannter Gröfse, 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 Bahn-  
 „brecher (*tīrthakara*), wie *Kapila*, *Kaṇāda* u. s. w., sich offen-  
 „bar widersprechen.“ Hierauf wendet der Gegner ein: man  
 könne doch vielleicht, indem man auf andere Weise reflektiere,  
 zu einer begründeten Reflexion gelangen, denn daß es über-  
 haupt keine solche geben könne, das sei doch ein Satz, der  
 sich auch nur auf Reflexion gründe (p. 436,7); weil die eine  
 Reflexion falsch sei, so brauche es darum nicht auch die an-  
 dere zu sein; die Meinung, daß alle Reflexion unhaltbar sei,  
 hebe das auf ihr beruhende Welttreiben auf (p. 436,10). Die  
 Reflexion, meint er, könne ja auch darauf ausgehen, den Sinn  
 der Schriftworte zu betrachten, um so zur vollen Wahrheit zu-  
 gelangen (p. 437,1); auch *Manu* (12,105) empfehle neben der  
 Schriftüberlieferung die Wahrnehmung und Folgerung; und  
 das sei gerade das Schöne an der Reflexion, daß sie, unge-  
 bunden durch frühere Reflexionen, im Falle diese unhaltbar  
 sein sollten, anders reflektieren könne (p. 437,7). Hierauf er-  
 widert *Çaṅkara*: (p. 437,10) „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 Unbegründetheit frei-  
 „gesprochen werden; denn es ist nicht möglich, dieses überaus  
 „tiefe, mit der Erlösung zusammenhängende Wesen des Seien-  
 „den (*bhāva-yāthātmyam*) ohne die [heilige] Überlieferung  
 „irgendwie zu erkennen; denn in den Bereich der Wahrneh-  
 „mung (*pratyakṣam*) fällt dieser Gegenstand nicht, weil er  
 „keine Gestalt u. s. w. hat, und auch nicht in den Bereich  
 „der Folgerung (*anumānam*) und der übrigen [*Pramāṇa*’s],

„weil er keine Merkmale (*liṅgam*) u. s. w. hat.“ Hier, so entwickelt unser Autor des weitern, wo es sich um die volle Wahrheit und die aus ihr — wie alle zugäben — folgende Erlösung handle, müsse der Gegenstand der Erkenntnis eingestaltig, die Erkenntnis desselben aber unwidersprechlich sein. Die Reflexionen nun erfüllten diese Bedingung nicht, denn sie widersprächen sich, und was der eine aufstelle, das stürze ein anderer wieder um, und was dieser an seine Stelle setze, das werde wiederum von andern umgestürzt (p. 438,9). Auch werde das Sāṅkhya-System gar nicht als das höchste von allen anerkannt, und es sei doch nicht möglich, alle Denker aller Länder und Zeiten zusammenzubringen, damit sie die endgültige Reflexionswahrheit untereinander festsetzten. Der Veda hingegen als Erkenntnisquelle sei ewig, sein Gegenstand stehe fest, die aus ihm geschöpfte volle Erkenntnis desselben könne nicht von allen Reflektierern der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft abgewiesen werden (p. 439,5). Hiermit sei die Vollgültigkeit der Upanishad-Lehre bewiesen, und somit stehe es „kraft der [heiligen] Überlieferung und kraft „der ihr nachgehenden Reflexion“ fest (was zu beweisen a. a. O. der Zweck ist), daß das geistige Brahman die *caussa efficiens* und zugleich die *caussa materialis* der Welt sei (p. 439,7).

Noch stärker ist was Çaṅkara bei Besprechung desselben Punktes an einer andern Stelle äußert. Auf die Einwendung, daß Brahman nur *caussa efficiens*, nicht *materialis* sein könne, weil die Erfahrung (*loka*) zeige, daß nur eine *caussa efficiens*, wie z. B. der Töpfer, mit Erkenntnis ausgestattet sein könne, antwortet er: (p. 403,7) „es ist nicht nötig, daß es hier sei „wie in der Erfahrung; denn dieser Gegenstand [Brahman] „wird nicht durch Folgerung (*anumānam*) erkannt, sondern „nur durch die Offenbarung (*śabda*) wird dieser Gegenstand „erkannt, und daher ist hier [nur] nötig, daß es [das Anzunehmende] der Offenbarung gemäß sei, und diese lehrt, daß „der erkennende *Īvara* (Herr) die *caussa materialis* [der Welt] „ist“ (vgl. p. 1144,13).

Unter diesen Umständen ist es möglich, gelegentlich von Brahman auch solches auszusagen, was nach weltlichem Bemessen ein entschiedener Widerspruch ist; z. B. daß es nicht

ganz in der Erscheinungswelt aufgehe und dennoch ohne Teile sei: (p. 481,13) „In der Schrift wurzelt das Brahman, in der Schrift hat es seinen Erkenntnisgrund, nicht in der Sinneswahrnehmung u. s. w., darum muß man es der Schrift gemäß annehmen; 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 u. s. w., vor, daß sie vermöge der Verschiedenheit von Ort, Zeit und Ursache Kräfte mit mannigfachen, 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 denn möglich sein, die Natur des Brahman mit seinen unausdenkbaren Machtvollkommenheiten ohne die Schrift zu erkennen?“

Dieser Vorteil, die Erfahrung gelegentlich ignorieren zu dürfen, kommt übrigens nur dem Vedāntalehrer, nicht seinem Gegner zu gute: (p. 595,8) „Der Anhänger des Brahman erforscht das Wesen der [Welt-]Ursache u. s. w. gestützt auf die [heilige] Überlieferung, und es ist nicht unbedingt nötig, daß er alles der Wahrnehmung gemäß annehme (*na avaçyaṃ tasya yathā-dṛiṣṭam eva sarvam abhyupagantavyam*); der Gegner aber, welcher das Wesen der [Welt-]Ursache u. s. w. gestützt auf Erfahrungsbeispiele (*dṛiṣṭānta*) erforscht, muß alles der Erfahrung gemäß annehmen, — das ist der Unterschied.“

### 3. Die Offenbarung des Veda.

Um die Härte dieser Aussagen zu mildern, müssen wir uns an die Ausführungen in Kap. II,2 erinnern (man lese besonders die Stelle in Anm. 32, S. 58), wonach alle empirischen Erkenntnismittel und die ganze durch sie produzierte Welt in den Bereich der *Avidyā* gehört, sowie auch anderseits daran, daß im Veda, speciell in den Upanishad's, philosophische Konzeptionen vorliegen, wie sie weder in Indien

noch vielleicht sonst irgend in der Welt ihres Gleichen haben; daher wohl die Anschauung unseres Autors begrifflich wird, daß der Veda übermenschlichen Ursprungs (*apaurusheya*, p. 170,2), daß er untrüglich ist (p. 618,1), daß, wie wir S. 73 fg. sahen, die Götter erschaffen sind, der Veda hingegen, als vorzeitliche Norm des Seienden, ewig im Geiste des Welterschöpfers gegenwärtig ist und von ihm „ausgehaucht“ worden ist<sup>57</sup>, worüber die beiden Hauptstellen folgende sind: (p. 47,2) „Der grofse, vom R̥gveda anfangende Schriftkanon, „welcher, durch mancherlei Wissensdisciplinen verstärkt, wie „eine Lampe alle Dinge beleuchtet und gewissermaßen all- „wissend ist, hat als Ursprung, als Ursache das Brahman. „Denn nicht kann ein solcher Kanon wie der R̥gveda u. s. w., „der mit der Eigenschaft der Allwissenheit ausgestattet ist, „von einem andern, als einem Allwissenden herrühren.“ — Und weiter: (p. 48,4) „Das grofse Wesen, welches nach der „Schrift [B̥ṛiḥ. 2,4,10] den der Einteilung in Götter, Tiere, „Menschen, Kasten, Ācrama's u. s. w. zu Grunde liegenden, „R̥gveda u. s. w. genannten Schacht alles Wissens müheles, „zum Spiele, dem Aushauche eines Menschen vergleichbar, „hervorgebracht hat, muß eine überschwengliche Allwissenheit „und Allmacht besitzen.“

Wie das Brahman selbst frei von allen Unterschieden ist, so ist auch die Erkenntnis desselben, wie wir sie aus den Upanishad's gewinnen, durchaus einheitlich und ohne Widerspruch: (p. 843,4) „Ist es nicht festgestellt worden, daß das „zu erkennende Brahman von allen Unterschieden wie vorn,

---

<sup>57</sup> Wir haben also in Indien, als Analogon unserer Inspiration, eine Expiration, durch welche den als Verfassern der vedischen Texte genannten *R̥ishi's* dieselben offenbart worden sind; die Mantra's und Brāhmaṇa's „erscheinen“ (*pratibhānti*) ihnen, sind von ihnen „geschaut“ (*dr̥iṣṭa*) worden; vgl. p. 301,6: „Çaunaka und die andern [Verfasser von „Pr̥t̥içākhyā's] lehren, daß die Dekaden [des R̥gveda] von *Madhucchandas* „[dem Verfasser der Anfangshymnen im R̥gveda] und den übrigen *R̥ishi's* „geschaut worden sind.“ Ebenso sind nach p. 314,13 auch die Brāhmaṇa's von den *R̥ishi's* geschaut worden: *ṛishīṇām mantra-brāhmaṇa-darçinām*; vgl. p. 119,3: *mantra-brāhmaṇayoç ca ekārthatvaṃ yuktam, avirodhāt.*

„hinten u. s. w., frei, einheitlich und wie der Salzklumpen „[Bṛih. 4,5,13] eines Geschmackes ist? Wie kann da der Gedanke kommen an eine Verschiedenheit oder Nichtverschiedenheit der Erkenntnis? Denn das, wie die Vielheit von [frommen] Werken, so auch eine Vielheit in Betreff des Brahman vom Vedānta gelehrt werde, das kann man ja doch nicht behaupten, indem Brahman eines und eingestaltig ist. Und ist das Brahman eingestaltig, so können doch die Erkenntnisse über dasselbe nicht vielgestaltig sein; denn die Annahme, das anders der Gegenstand und anders die Erkenntnis desselben sei, ist notwendig irrig. Und wenn hinwiederum über das eine Brahman vielerlei Erkenntnisse in andern Vedānta-Texten gelehrt würden, von denen die einen wahr, die andern irrig wären, so würde der Fall des Nichtglaubens an den Vedānta [d. h. die Upanishad's] eintreten [vgl. p. 104,1], — darum also darf man nicht den Zweifel erheben, als wären im Vedānta Differenzen bei der Erkenntnis des Brahman.“ Diesem Grundsatz entsprechend werden die zahlreichen Widersprüche in den Upanishad's wegerklärt (als Beispiel kann 1,1,27 dienen) oder auch unter dem weiten Mantel der exoterischen Wissenschaft, von der im folgenden Kapitel die Rede sein wird, geborgen. Doch werden auch wieder gelegentlich in den Paralleltexten der Upanishad's kleine Widersprüche zugegeben, mit der Bemerkung, das dieselben nicht von Belang seien.<sup>58</sup>

Wo der Sinn der Schriftworte zweifelhaft ist, da entscheidet die Erfahrungsregel (*laukiko nyāyaḥ*), p. 1064,5: „Aber es ziemt sich doch nicht, durch eine Erfahrungsregel die Schriftanschauung zu meistern? — Darauf antworten wir: dem ist so, wo der Sinn der Schrift ausgemacht ist; wo er aber zweifelhaft ist, da ist es nicht unzulässig, behufs seiner Klarstellung zu einer Erfahrungsregel seine Zuflucht

<sup>58</sup> Z. B. p. 222,2. 849,11. 855,6: *na hi etāvatā viçeshena vidyā-ekatvam apagacchati*. — 418,12: *çrutinām paraspara-virodhe sati, eka-vaçena itarā niyante*. — Besonders gilt dies von Widersprüchen in Dingen, wobei das Ziel des Menschen (*puruṣa-artha*) nicht in Frage kommt, p. 374,7.

„zu nehmen;“ — wie denn überhaupt die weltlichen Erkenntnismittel immerhin zur Erforschung des Schriftsinnes mitbehülflich sind: (p. 40,6) „Die Erkenntnis des Brahman wird vollbracht dadurch, daß man den Sinn des Vedawortes erwägt und entscheidet; nicht wird sie vollbracht durch andere Erkenntnismittel wie Folgerung (*anumānam*) u. s. w. Obwohl es nun aber die Vedāntatexte sind, welche die Ursache für Entstehung u. s. w. der Welt kund thun, so ist doch, zum Zwecke der Sicherung, daß man ihren Sinn [richtig] erfafst hat, auch eine den Vedāntaworten nicht widersprechende Folgerung als Erkenntnismittel nicht ausgeschlossen. Denn von der Schrift selbst [Bṛih. 2,4,5. Chānd. 6,14,2] wird die Reflexion mit zur Hülfe genommen.“ — (p. 42,3:) „Denn bei der Brahmanforschung ist nicht wie bei der Pflichtforschung [der *Pūrva-mīmāṃsā*] die Schrift ausschließliche Autorität, sondern hier sind, je nachdem es kommt, Autorität die Schrift und die [innere] Wahrnehmung (*anubhava*) u. s. w. Denn die Erkenntnis des Brahman erreicht ihren Endpunkt in der Wahrnehmung, sofern sie sich auf einen wirklich vorhandenen Gegenstand bezieht.“ — (p. 44,6:) „Aber gehört nicht das Brahman, sofern es etwas wirklich Vorhandenes ist, allein in den Bereich der andern Erkenntnismittel, und ist nicht folglich die Betrachtung der Vedāntaworte zwecklos? — Doch nicht! Denn da es 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 Aufsendinge und nicht das Brahman. Wäre Brahman ein Objekt der Sinne, so würde man die Welt als eine mit Brahman verknüpfte Wirkung erfassen. 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].“

Von der hier eröffneten Möglichkeit, die Reflexion zur Hülfe zu nehmen, wird nun von unserm Autor ein viel weiter gehender Gebrauch gemacht, als es nach diesen Äußerungen scheinen möchte. Da sich an diese Seite des Werkes

des Çāṅkara für uns das Hauptinteresse knüpft, so werden wir seine endlosen Vedacitate möglichst übergehen, hingegen der philosophischen Reflexion unsere ganze Aufmerksamkeit zuwenden. Die Durchbildung derselben, wie sie uns in Çāṅkara's Commentar entgegentritt, mag selbst dafür sprechen, daß wir es hier mit einem nicht bloß theologischen, sondern auch in hohem Grade philosophischen Denkmale des indischen Altertums zu thun haben.

---

## VI. Exoterische und esoterische Vedântalehre.

---

### 1. Berechtigung der exoterischen Metaphysik.

Alle Metaphysik hat mit der großen, im ganzen Gebiete der Wissenschaften einzigen Schwierigkeit zu kämpfen, daß sie in Begriffen denken, in Worten aussprechen muß, was eigentlich denselben heterogen ist, sofern alle Worte und Begriffe zuletzt entspringen aus der Anschauung der empirischen Realität, über welche eben Metaphysik hinauszugehen unternimmt, um das „Selbst“ (*âtman*) der Welt, das „ὄντως ὄν“, das „Ding an sich“ zu ergreifen, welches in aller empirischen Realität zur Erscheinung, zum Ausdrucke kommt, ohne doch mit derselben identisch zu sein.

Sofern nun Metaphysik sich den Formen der empirischen Anschauung anbequemt, um in ihnen ihren Inhalt auszudrücken, nimmt sie notwendigerweise einen gleichnisartigen, mehr oder weniger mythischen Charakter an und wird, da dies die einzige Form ist, in der sie vom Volke, das ihrer bedarf, gefaßt werden kann (*ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεσθαι*, Ev. Marci 4, 11), exoterische Metaphysik genannt. — Sofern sie hinwiederum den Weg der strengen Wissenschaft einhält, um ein in allen seinen Teilen vollkommen beweisbares, jedem Widerspruche gewachsenes Ganze zu gewinnen, muß sie oft schwierige Umwege wählen, die Begriffe in mannigfacher Umdeutung und unter allerlei Reserven verwenden und vielfach auf deutlich vorstellbare Resultate gänzlich verzichten; — welches alles eine große, nur wenigen



erreichbare Kraft und Übung der Abstraktion erfordert, daher für diese Form unserer Wissenschaft der Name esoterische Metaphysik in Anspruch zu nehmen ist.

## 2. Exoterische und esoterische Form des Vedânta.

### a) Überblick.

Dem Gesagten gemäß hat auch die Metaphysik des Vedânta zwei Formen, eine theologische, exoterische und eine philosophische, esoterische; beide Formen liegen in dem von uns zu analysierenden Werke vor, laufen nebeneinander her und stehen auf allen fünf Gebieten der Vedântalehre, nämlich auf dem der Theologie, der Kosmologie, der Psychologie, der Lehre von der Seelenwanderung und der von der Erlösung in einem fortlaufenden Widerspruche, der durch die Natur der Sache bedingt ist. Die große Schwierigkeit für das philosophische Verständnis der Brahmasûtra's liegt nun aber darin, daß beide Auffassungsformen weder im Texte noch im Commentare deutlich voneinander geschieden werden, vielmehr überall miteinander verwachsen auftreten, in der Art, daß das Grundgewebe des Ganzen in einer Darstellung der exoterischen, oder wie wir sie (mit einer Erweiterung des Begriffs, deren Berechtigung im Folgenden nachzuweisen sein wird) auch nennen können, der niedern Wissenschaft (*aparâ vidyâ*) besteht, welche aber auf allen Gebieten durchbrochen wird durch die mit ihr in Widerspruch stehende esoterische oder höhere Wissenschaft (*parâ vidyâ*), ein Verhältnis, welches uns nötigt, die Berechtigung unserer Grundauffassung schon hier vorgreifend nachzuweisen.

Wie schon aus dem Inhaltsverzeichnisse am Schluß unseres ersten Kapitels zu ersehen ist, stellt die Vedântalehre sich zunächst dar als ein farbenreiches Weltgemälde auf mythologischem Grunde. Der erste Teil enthält in Adhyâya I die Theologie, welche, an der Hand von sieben mal vier Upanishadstellen das Wesen des Brahman, seine Beziehung zur Welt als ihr Schöpfer, Regierer und Vernichter, sein Ver-

hältnis zur Seele, seine mannigfachen Namen und Attribute erörtert. Hieran schließt sich in Adhyâya II die Kosmologie, welche über das Verhältnis der Welt zu dem Brahman als Ursache, über ihre stufenweise Evolution aus demselben und Reabsorption in dasselbe Aufschluß giebt, und, von II,3,15 an, die Psychologie, in der von der Natur der Seele und ihrer Organe, von ihrem Verhältnisse zu Gott, zum Leibe, zu den eigenen Thaten eingehend gehandelt wird. In Adhyâya III folgt weiter zunächst die Lehre von der Seelenwanderung, sodann in III,2 ein Nachtrag zur Psychologie (III,2,1–10) und ein solcher zur Theologie (III,2,11–41); der Rest des Adhyâya bietet ein buntes Gemisch von Erörterungen meist exegetischer Art, als dessen Hauptinhalt man allenfalls mit Çāṅkara (p. 1049,3) die Lehre von den Mitteln (*sādhana*) zur höhern und niedern Wissenschaft, d. h. zur Erkenntnis und zur Verehrung des Brahman angeben kann. Zumeist drehen sich dabei die Erörterungen um die wunderliche Frage, ob gewisse Vedastellen zu einer „Vidyâ“ zusammenzufassen oder ob sie zu trennen seien, eine Frage, welche eben nur für die niedere, auf Verehrung ab Zweckende Wissenschaft einen Sinn hat. Der Schluß des Werkes endlich, Adhyâya IV, enthält die Eschatologie; er schildert umständlich den Auszug der Seele nach dem Tode, und wie darauf die einen auf dem Väterwege (*pitṛiyāna*) zu neuer Verkörperung gelangen, während hingegen die andern, die Verehrer des Brahman, auf dem Götterwege (*devayāna*) höher und höher hinauf bis in das Brahman geleitet werden, von wo „keine Wiederkehr ist“ — nach den Upanishad's, nicht aber ohne weiteres nach der Konsequenz unseres Systems: denn dieses Brahman ist nur das „niedere“ Brahman, d. h. das Brahman, wie es, mit Attributen (*guṇa*) versehen, ein Gegenstand der Verehrung und nicht der „universellen Erkenntnis“ (*samyagdarśanam*) ist; erst nachdem diese letztere, d. h. die esoterische Lehre in Brahman's Welt dem Frommen zu Teil geworden, wird auch er erlöst; bis dahin ist, obgleich er in Brahman's Welt und der Herrlichkeit (*aīṣvāryam*) teilhaftig ist, bei ihm „die Finsternis noch nicht verscheucht“ (p. 1154,9), „das Nichtwissen noch nicht vernichtet“ (p. 1133,15), d. h. er besitzt nur die niedere

Wissenschaft (*aparâ vidyâ*), deren Inhalt alles bisher Erwähnte bildet, nicht die ihr entgegengesetzte höhere Wissenschaft, die *parâ vidyâ* oder das *samyâgdarçanam*, d. h. die rein philosophische, esoterische Lehre, welche auf allen Gebieten dieses mit empirischen Farben ausgeführten Weltgemäldes, ihm widersprechend, zum Durchbruche kommt, und deren Resultate man, je nach dem metaphysischen Standpunkte, den ein jeder einnimmt, wunderbar, oder aber auch wunderbar finden mag. Sie lehrt zunächst in der Theologie, daß das Brahman nicht so oder so, sondern ohne alle Attribute (*guna*), Unterschiede (*viçesha*) und Bestimmungen (*upâdhi*), somit auch in keiner Weise definierbar oder darstellbar ist. Und dieses bestimmungslose Brahman ist das allein Seiende, und aufer ihm ist nichts; daher in der Kosmologie so wenig von einem Ursprung der Welt, wie von einem Dasein derselben die Rede sein kann, sondern nur davon, daß es ein von Brahman Verschiedenes (*nânâ*), eine Vielheit der Dinge (*prapañca*) überhaupt nicht giebt, und daß die in Namen und Gestalten ausgebreitete Welt wesenlos (*avastu*) und nur ein Blendwerk (*mâyâ*) ist, welches Brahman als Zauberer (*mâyâvin*) aus sich heraussetzt (*prasârayati*) wie der Träumende die Traumgestalten (p. 432,8). Ingleichen fällt alle weitere Psychologie weg, nachdem das Wort „*tat tvam asi*“ (das bist du) begriffen worden ist, nach welchem die Seele jedes Menschen nicht ein Ausfluß, nicht ein Teil des Brahman, sondern voll und ganz dieses selber ist. Wer dies erkannt hat, für den giebt es weder mehr eine Wanderung der Seele noch auch eine Erlösung; denn er ist schon erlöst; das Fortbestehen der Welt und des eigenen Leibes erscheint ihm nur noch als eine Illusion, deren Schein er nicht heben, die ihn aber auch nicht weiter täuschen kann, bis dann, nach Dahinfall des Leibes, er nicht wie die andern auszieht, sondern bleibt wo er ist und was er ist und ewig war, nämlich das Urprincip aller Dinge, „das seiner Natur nach ewige, reine, freie Brahman.“

Dieses ist das *Samyâgdarçanam*, die *Vidyâ* im strengeren Sinne dieses Wortes, welcher einerseits die empirische Kosmologie und Psychologie als die *Avidyâ*, anderseits die Lehre von dem *aparam, saçuam brahma*, von seiner Verehrung und

dem Eingange in dasselbe auf dem Wege des *devayāna* als die *aparā vidyā*, *saguṇā vidyā*, deren Besitzer aber dann auch gelegentlich wieder *vidvān* genannt wird (p. 1095, 11. 1134, 11), gegenübersteht. Genau besehen ist diese *aparā vidyā* nichts anderes, als die Metaphysik in empirischem Gewande, d. h. die *Vidyā*, wie sie, betrachtet auf dem Standpunkte der *Avidyā* (des uns angeborenen Realismus), erscheint; bei Čaṅkara findet sich allerdings diese Definition nicht, wie denn überhaupt der Gegensatz der esoterischen und exoterischen Lehren und der innere Zusammenhang der letztern unter sich ebenso gut wie der ersteren für ihn nicht zu der Deutlichkeit gelangt ist, mit der wir ihn hier aussprechen und aussprechen müssen, wenn wir nicht auf ein volles Begreifen des Systemes Verzicht leisten wollen. Was unsern Autor daran hinderte, wie ihrerseits die *parā vidyā*, so im Gegensatze dazu die *aparā vidyā* mit der Lehre von der Weltschöpfung und dem *Sam-sāra* zur Einheit eines exoterischen Systems zusammenzufassen, das war einmal die überwiegende Aufmerksamkeit, welche er, nach indischer Weise, den theologischen und eschatologischen Fragen zuwendete, andererseits die Scheu, dem Buchstaben des Veda, in welchem esoterische und exoterische Lehren unvermittelt nebeneinanderliegen, durch eine Anerkennung des Widerspruches beider zu nahe zu treten; daher er z. B. sich abquält, die Lehren von der Schöpfung der Welt durch Brahman dadurch aufrecht zu halten und mit seiner bessern Einsicht von der Identität beider zu vereinigen, daß er Ursache und Wirkung als identisch zu erweisen versucht, und nun immerfort (z. B. p. 374, 12. 391, 10. 484, 2. 491, 1) behauptet, die Lehren von der Schöpfung hätten nur den Zweck, diese Identität der Welt mit Brahman zu lehren, eine Meinung, welche mit der ausführlichen und realistischen Behandlung, welche er selbst denselben angedeihen läßt, nicht in Einklang zu bringen ist.

Natürlich werden wir unserm Autor keine Gewalt anthun, und wo wir an dem Organismus seines Systems eine falsche Verwachsung bemerken, da werden wir dieselbe nur aufzeigen, nicht durchschneiden; auf der andern Seite aber haben wir das Recht, philosophische Kritik zu üben, und diese wird um

so besser sein, je mehr sie ganz von innen heraus, aus den Principien des Systems selbst geübt wird. Denn in jedem philosophischen Systeme liegt noch etwas mehr, als sein Urheber hineingelegt hat; der Genius reicht weiter als das Individuum, und es ist die Aufgabe des Historikers, nachzuweisen, wo der Denker hinter der Tragweite seiner Gedanken zurückgeblieben ist.

Zu diesem Zwecke muß es gestattet sein, schon hier, an der Schwelle unserer Darstellung des Systems, die Stellen zusammenzubringen, welche unsere Grundauffassung desselben rechtfertigen: sie werden die Leuchttürme bilden, auf die wir zu blicken haben, um uns bei unserer mühsamen und gefährlichen Fahrt zu orientieren, und aus ihnen werden wir den Maßstab entnehmen, um zu prüfen, wo unser Autor hinter der Größe seiner eigenen Gesichtspunkte zurückgeblieben ist.

#### b) Exoterische und esoterische Theologie.

Vollkommen deutlich und bewußt, wenn auch nicht überall im Einzelnen durchgeführt, finden wir den Gegensatz exoterischer und esoterischer Lehre auf dem Gebiete der Theologie, unter dem Namen der niedern, attributhaften (*aparâ, saḡuṇâ*) und der höhern, attributfreien Wissenschaft (*parâ, nirḡuṇâ vidyâ*); erstere ist die Lehre von dem niedern, attributhaften, letztere die von dem höhern, attributfreien Brahman (*aparam, saḡuṇam, saviṣesham*, auch *kâryam, amukhyam brahma* und *param, nirḡuṇam, nirviṣesham*, auch *avikritam, mukhyam, çuddham brahma*); jenes ist Gegenstand der Verehrung, dieses der Erkenntnis; bei jenem findet ein Befehlen der Pflichterfüllung statt, bei diesem nicht (p. 1077,7); jenes hat mancherlei Belohnungen, dieses hat als einzige Frucht die Erlösung.

Die Hauptstellen sind folgende:

(p. 111,3:) „Das Brahman wird in zwei Formen erkannt, „[1.] als charakterisiert durch Bestimmungen (*upâdhi*), die aus „der Vielheit seiner Umwandlungen in Namen und Gestalten „[geschöpft sind], und [2.] im Gegensatze dazu als frei von „allen Bestimmungen.“

(p. 803,3:) „Es giebt in Bezug auf das Brahman Schriftstellen von zweifachem Charakter (*līṅgam*); die einen, wie z. B. «allwirkend, allwünschend, allriechend, allschmeckend» u. s. w. [Chând. 3,14,2, vgl. oben S. 52], haben als Charakter sein Behaftetsein mit Unterschieden (*viśeṣha*), die andern, wie z. B. «nicht grob, nicht fein, nicht kurz, nicht lang» u. s. w. (Bṛih. 3,8,8), haben als Charakter seine Freiheit von allen Unterschieden. . . . Aber es geht nicht an, wegen der Schriftstellen von beiderlei Charakter, anzunehmen, daß auch das höchste (*param*) Brahman an sich (*svatas*) von beiderlei Charakter sei; denn ein und dasselbe Ding kann nicht an sich als mit Unterschieden wie Gestalt u. s. w. versehen und als das Gegenteil erkannt werden, weil sich dies widerspricht. . . . Und dadurch, daß man es mit Bestimmungen (*upādhi*) verbindet, kann ein anderartiges Ding nicht anderer Natur werden; denn wenn ein Bergkrystall klar ist, so wird er durch Verbindung mit Bestimmungen wie rote Farbe u. dgl. nicht unklar; vielmehr ist sein Durchdrungensein mit Unklarheit nur eine Täuschung (*bhrama*), und was ihm die Bestimmungen beilegt, das ist das Nichtwissen (*avidyā*). Daher, wenn auch der eine oder andere Charakter angenommen wird, so muß man doch das Brahman als unabänderlich frei von allen Unterschieden auffassen, nicht umgekehrt. Denn überall wird in den Schriftworten, wo es sich darum handelt, das eigentliche Wesen des Brahman zu lehren, durch Stellen wie «nicht hörbar, nicht fühlbar, nicht gestaltet, unvergänglich» (Kâṭh. 3,15), gelehrt, daß das Brahman aller Unterschiede völlig enthoben ist.“<sup>59</sup>

(p. 133,7:) „Denn wo die Natur (*rūpam*) des höchsten Herrn unter Fernhaltung aller Unterschiede gelehrt wird, da gebraucht der Schriftkanon Ausdrücke wie: «nicht hörbar, nicht fühlbar, nicht gestaltet, unvergänglich» (Kâṭh. 3,15).

<sup>59</sup> Vgl. p. 806,9: „Darum muß man, gemäß der Schrift, in diesen Stellen das Brahman als ganz gestaltlos (*nirākāram*) festhalten; die andern Stellen aber, welche sich auf Brahman als ein gestaltetes (*ākārat*) beziehen, haben nicht es selbst, sondern eine Vorschrift der Verehrung (*upāsana*) im Auge.“

„Weiter wird aber auch der höchste Herr, indem er von allem die Ursache ist, aufgezeigt als unterschieden durch gewisse Qualitäten der Umwandlung [der Schöpfung, die eine Umwandlung von ihm ist], wenn es heißt: «allwirkend, allwünschend, allriechend, allschmeckend» (Chând. 3,14,2), und ebenso steht es mit seiner Bezeichnung als «der [Mann in der Sonne] mit goldnem Barte» (Chând. 1,6,6) u. s. w.“

(p. 1121,1:) „Weil dem höhern (*param*) Brahman das niedere (*aparam*) Brahman nahe steht, deswegen ist es kein Widerspruch, auch auf letzteres das Wort Brahman anzuwenden. Denn es steht damit so, daß das höhere Brahman selbst, sofern es, mit reinen Bestimmungen (*viçuddha-upâdhi*) verbunden, hin und wieder durch gewisse Umwandlungsqualitäten, wie «Manas ist sein Stoff» (Chând. 3,14,2) u. s. w. zum Zwecke der Verehrung bezeichnet wird, das niedere Brahman ist.“

(p. 867,12:) „Auch werden diese Qualitäten [aus Taitt. 2,5: «Liebes ist sein Haupt» u. s. w.] an dem höchsten Brahman nur angenommen als ein Mittel, die Gedanken auf dasselbe zu lenken (*citta-avatâra-upâya-mâtratvena*), nicht zum Zwecke der Erkenntnis, ... und diese Regel [daß solche Qualitäten nur an ihrem Ort, nicht allgemeine Gültigkeit haben] hat auch anderwärts, wo es sich um bestimmte, zum Zwecke der Verehrung gelehrte Qualitäten des Brahman handelt, Anwendung. ... Denn das Mehr und Minder von Attributen, bei welchem das [empirische] Treiben der Vielheit fortbesteht (*sati bheda-vyavahâre*), hat statt bei dem attributhaften (*saguṇam*) Brahman, nicht bei dem attributlosen (*nirguṇam*), höchsten Brahman.“

(p. 112,2:) „An tausend Stellen lehrt die Schrift die Zweiförmigkeit des Brahman, indem sie dasselbe als Objekt des Wissens und des Nichtwissens (*vidyâ-avidyâ-vishaya*) unterscheidet. Auf dem Standpunkte des Nichtwissens (*avidyâ-avasthâyâm*) nun hat alle Beschäftigung mit Brahman das Kennzeichen, daß sie es, als Objekt der Verehrung und seinen Verehrer [einander gegenüberstellt]; dabei haben gewisse Verehrungen des Brahman als Zweck Aufschwung (*abhyudaya*),

„gewisse haben als Zweck stufenweise Erlösung (*kramamukti*),  
 „gewisse haben als Zweck Gedeihen des Opferwerkes<sup>60</sup>; und  
 „dieselben sind verschieden, je nachdem die Attribute (*guṇa*),  
 „Unterschiede (*viṣeṣha*) und Bestimmungen (*upādhi*) verschieden  
 „sind. Obgleich nun der durch diese oder jene Attribute und  
 „Unterschiede unterschiedene, zu verehrende Gott, der höchste  
 „Ātman, nur einer ist, so sind doch die Belohnungen [der  
 „Verehrung] je nach der Verehrung der Attribute ver-  
 „schieden.“

(p. 148, 2:) „Denn wo das von aller Verbindung mit Unter-  
 „schieden (*viṣeṣha*) freie, höchste Brahman (*param brahma*)  
 „als Seele nachgewiesen wird, da ist, wie [aus der Schrift] zu  
 „ersehen, nur eine einzige Frucht, nämlich die Erlösung; wo  
 „hingegen das Brahman in seiner Verbindung mit unterschied-  
 „lichen Attributen (*guṇa-viṣeṣha*), oder in seiner Verbindung  
 „mit unterschiedlichen Sinnbildern [*pratīka-viṣeṣha*, worüber  
 „4, 1, 4. 4, 3, 15–16] gelehrt wird, da werden hohe und niedrige,  
 „nur auf den Samsāra beschränkte (*samsāra-gocarāṇi eva*) Be-  
 „lohnungen aufgewiesen.“<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Vgl. p. 815, 5: „Die Frucht derselben [der Verehrungen des *saguṇam*  
 „*brahma*] ist je nach der Unterweisung manchmal Vernichtung der Sünde,  
 „manchmal Erlangung von [himmlischer] Herrlichkeit (*aicvāryam*), manch-  
 „mal stufenweise Erlösung; so ist es zu verstehen. Somit ist es regel-  
 „recht, anzunehmen, daß die Schriftworte von der Verehrung und die  
 „Schriftworte von Brahman [als Gegenstand der Erkenntnis] verschiedene  
 „Zwecke, nicht einen Zweck haben.“

<sup>61</sup> Vgl. p. 1047, 7: „Wo keine Verschiedenheit der Lehre vorhanden  
 „ist, da kann auch nicht, wie bei der Werkfrucht, eine bestimmte Ver-  
 „schiedenheit der Frucht sein. Denn bei derjenigen Lehre [der *nirguṇā*  
 „*vidyā*], welche das Mittel zur Erlösung ist, ist keine Verschiedenheit  
 „wie bei den Werken. Hingegen bei den attributhaften Lehren (*saguṇāsu*  
 „*vidyāsu*), wie z. B. «Manas ist sein Stoff, Prāṇa sein Leib» (Chānd.  
 „3, 14, 2) u. s. w., findet, zufolge der Beimischung oder Ausscheidung von  
 „Attributen eine Verschiedenheit statt, und sonach, wie bei der Frucht  
 „der Werke, eine je nach der Eigentümlichkeit bestimmte Verschiedenheit  
 „der Frucht. Und dafür ist ein Wahrzeichen der Schrift, wenn es heißt:  
 „«als was er ihn verehrt, dazu wird er»; nicht aber ist es so in der  
 „attributfreien Lehre (*nirguṇāyām vidyāyām*), weil [in ihr] keine Attribute  
 „vorkommen.“



## c) Exoterische und esoterische Eschatologie.

Wie schon aus den beigebrachten Stellen erhellt, entspricht dieser Duplicität des niedern Brahman, wie es Gegenstand der Verehrung, und des höhern, wie es Gegenstand der Erkenntnis ist, auf das genaueste die Duplicität der eschatologischen Theorie unseres Systems: die Namen *parâ* und *aparâ vidyâ* befassen bei Çaṅkara nicht nur die philosophische und theologische Theorie vom Brahman, sondern auch die Lehre vom Schicksale derjenigen, welche der einen oder andern anhängen; die *parâ vidyâ* lehrt, wie der, welcher das *param brahma* erkennt, eben dadurch mit ihm identisch wird, sonach keines Auszuges der Seele und Hinganges mehr bedarf, um zu ihm zu gelangen; hingegen die *aparâ vidyâ* begreift die Lehre von dem Brahman als Gegenstand der Verehrung und zugleich die Theorie der Belohnungen, welche seinem Verehrer zu Teil werden; dieselben sind, wie wir sahen, teils zeitliche, teils himmlische, teils sogar die stufenweise Erlösung des *Devayâna*, sämtlich aber auf den *Saṃsâra* beschränkt (p. 148,5), woraus folgt, dafs, sowie der *Pitriyâna*, auch der *Devayâna* zum *Saṃsâra* gehört, nämlich als sein Endpunkt. — Demnach gehört, wie ausdrücklich versichert wird, die ganze Lehre vom *Devayâna* (dem Emporsteigen des Frommen zu Brahman) zur *aparâ vidyâ* (p. 1087,3); zu den attributhaften Verehrungen (*saguṇâ upâsanâ*) des Brahman, nicht zum *Samyagdarçanam* (p. 909,8.10); der Himmel u. s. w. mit seiner Herrlichkeit (*aicçaryam*) ist die herangereifte Frucht der *saguṇâ vidyâḥ* (p. 1149,13); wer hingegen das *param brahma* erkennt, für den giebt es, wie in der Episode über die *parâ vidyâ* 4,2,12–16 (*prâsaṅgikî paravidyâ-gatâ cintâ* p. 1103,12) entwickelt wird, keinen Auszug aus dem Leibe und kein Hingehen zum Brahman mehr (p. 1102,1).

## d) Exoterische und esoterische Kosmologie und Psychologie.

Etwas anders liegt auf den ersten Blick die Sache auf dem Gebiete der Kosmologie und Psychologie. Hier ist nicht mehr von dem Gegensatze zwischen *aparâ* und *parâ vidyâ*, sondern

von einem andern die Rede, einem Gegensatze zweier Standpunkte, welche p. 456,1 als der Standpunkt des Welttreibens (*vyavahâra-avasthâ*) und der Standpunkt der höchsten Realität (*paramârtha-avasthâ*) unterschieden werden. Jener ist der der *Avidyâ* (p. 455,6), dieser der der *Vidyâ*. Jener lehrt eine Schöpfung der Welt durch das mit einer Vielheit von Kräften (*çakti*) ausgestattete Brahman und eine Vielheit individueller Seelen, für deren Handeln und Genießen sie der Schauplatz ist, auf diesem fällt mit der Vielheit auch die Möglichkeit einer Schöpfung und Seelenwanderung weg, und an beider Stelle tritt die Lehre von der Identität des Brahman mit der Natur wie mit der Seele:

(p. 491,1) „Diese Schriftlehre von der Schöpfung gehört „nicht zur höchsten Realität (*paramârtha*), denn sie liegt im „Bereiche des von der *Avidyâ* angenommenen Welttreibens „(*vyavahâra*) in Namen und Gestalten und hat als höchsten „Zweck, das Seele-sein des Brahman zu lehren, das muß man „nicht vergessen!“ —

(p. 473,13) „Wenn durch Bezeichnungen der Nichttrennung, wie „*tat tvam asi*“ (das bist du), die Nichttrennung „erkannt worden ist, dann ist das Wanderer-sein der „Seele und das Schöpfer-sein des Brahman ver- „schwunden.“

Dafs die *paramârtha-avasthâ* der Kosmologie und Psychologie mit der *parâ vidyâ* der Theologie und Eschatologie ein Ganzes bildet, das mag aus den Ausführungen des Çaṅkara selbst, an der einzigen Stelle, wo er die esoterische Lehre im Zusammenhang darlegt, und die sich am Schlusse dieses Kapitels übersetzt findet, entnommen werden; hier wollen wir nur beweisen, was dem Çaṅkara nicht ebenso deutlich zum Bewußtsein gekommen ist, dafs ganz analog die *vyavahâra-avasthâ* der Schöpfungs- und Wanderungslehre mit der *aparâ vidyâ* von einem attributhaften, d. h., in unserer Sprache zu reden, von einem persönlichen Gott und einer nach dem Tode zu ihm hingehenden Seele zur Einheit einer exoterischen, das Jenseitige vom Standpunkte des angeborenen Realismus (*avidyâ*) betrachtenden Metaphysik zusam-

menzuschließen sind, sofern die *aparâ vidyâ* nicht ohne die *vyavahâra-avasthâ*, und die *vyavahâra-avasthâ* nicht ohne die *aparâ vidyâ* bestehen kann.

1) Die *aparâ vidyâ* kann nicht ohne die *vyavahâra-avasthâ* bestehen; denn der *devayâna* der *aparâ vidyâ* erfordert als sein Seitenstück den *pîtriyâna*; dieser aber ist der Weg des *Saṃsâra*; und daß die Realität des *Saṃsâra* und die Realität der Schöpfung miteinander stehen und fallen, hat uns Çaṅkara oben (S. 114) selbst gesagt; so erfordert die *aparâ vidyâ* als ihr Complement den Realismus der Schöpfungslehre; wie denn auch umgekehrt der *Devayâna*, und mithin die *aparâ vidyâ*, nur für denjenigen in Wegfall kommt; welcher die Einheit seines *Âtman* mit dem *Brahman*, und damit die Illusion der vielheitlichen Welt und der wandernden Seele erkannt hat. —

2) Ebenso kann die *vyavahâra-avasthâ* der Schöpfungslehre nicht ohne die *aparâ vidyâ* vom *saguṇam brahma* bestehen; denn um zu schaffen bedarf Brahman einer Vielheit von *çakti*'s oder Kräften (p. 342,6. 486,10); diese aber stehen mit einem *nirviçesham brahma* in Widerspruch (p. 1126,2), woraus folgt, daß nur ein *saguṇam, saviçesham*, nicht ein *nirguṇam, nirviçesham brahma* Schöpfer sein kann.

Die hiermit bewiesene innere Zusammengehörigkeit der *vyavahâra-avasthâ* und der *aparâ vidyâ* kommt auch dem Çaṅkara oft genug mehr oder weniger deutlich zum Bewußtsein: so, wenn er das *saguṇam brahma* als *avidyâ-vishaya* bezeichnet (p. 112,2), bei dem der *bheda-vyavahâra* fortbesteht (p. 868,7); wenn er die demselben beigelegten *upâdhi*'s als auf der *avidyâ* beruhend ansieht (p. 804,1); wenn er die Frucht seiner Verehrung als *saṃsâra-gocaram* (p. 148,5), das *aicvâryam* des *aparabrahmavid* als *saṃsâra-gocaram* (p. 1133,14) und die zum niedern Brahman Eingegangenen als noch in der *Avidyâ* befindlich erklärt (p. 1154,9. 1133,15), also mit demselben Worte, welches sonst überall bei ihm den Realismus der Schöpfungs- und Wanderungslehre bezeichnet. Und so spricht er es denn gelegentlich offen aus, daß die kosmologische Unterscheidung von *îçvara* und *prapañca* zu den *saguṇâ upâsanâ* gehört (p. 456,10), und umgekehrt, daß die Lehre vom *saguṇam brahma* den *prapañca* voraussetzt (p. 820,12).

Aus diesen Thatsachen entnehmen wir die Berechtigung, die Lehren von dem *saguṇam brahma*, von einer durch dasselbe geschaffenen Welt und einer in dieser umlaufenden und schliesslich zu demselben eingehenden individuellen Seele zu einem Ganzen der exoterischen Metaphysik zusammenzuschliessen. Und auch Çaṅkara, wenn wir ihn fragen würden: „Ist denn jenes *saguṇam brahma* und der zu ihm führende *devayāna* real, da ja doch vom Standpunkte der höchsten Wahrheit aus beide nicht existieren?“ so würde er sicherlich antworten: „sie sind gerade so real, wie diese Welt; und nur in dem Sinne, wie der *prapañca* und *samsāra* nichtreal sind, sind es auch das *saguṇam brahma* und der *devayāna* nicht; beide sind die *aparā vidyā*, d. h. die Vidyā, wie sie auf dem Standpunkte der Avidyā (*avidyā-avasthāyām* p. 112, 3. 680, 12. 682, 3) erscheint.“<sup>62</sup>

Festzuhalten aber bleibt, daß Çaṅkara nicht zur vollen Klarheit über die Zusammengehörigkeit der exoterischen Lehren durchgedrungen ist, wie aus seinen Ausführungen, die wir getreulich und unverändert reproducieren werden, noch oft genug erhellen wird; was hingegen die esoterischen Lehren betrifft, so findet sich gegen Ende seines Werkes ein Passus, aus welchem sein Bewußtsein von der innern Zusammengehörigkeit derselben aufs deutlichste hervorgeht, und den wir hier, als ein Compendium der Metaphysik des Çaṅkara *in nuce* und zugleich als eine Probe von Stil und Gedankenbildung des Werkes, welches uns beschäftigt, wortgetreu übersetzen.

---

<sup>62</sup> Auch der Gedanke, daß die exoterische Wissenschaft bezweckt, die Wahrheit der Fassungskraft der Menge anzupassen, läßt sich bei Çaṅkara nachweisen: so geschieht die räumliche Auffassung des Brahman *upalabdhī-artham*, p. 182, 8. 193, 4; die Messung des Brahman ist *buddhi-artha*, *upāsana-arthaḥ*, 835, 4; *na hi avikāre 'nante brahmaṇi sarvaiḥ pumbhīḥ çakyā buddhiḥ sthāpayitum, manda-madhya-uttama-buddhitvāt puṅsām, iti*, 835, 6. — Sehr deutlich wird der propädeutische Charakter der exoterischen Wissenschaft dargelegt im Commentare zu Chānd. 8, 1, p. 528, und diese Stelle (welche wir Kap. XI, 1, d., S. 170, übersetzen werden) ist vor allem zu berücksichtigen, wo es sich darum handelt, die Berechtigung unserer Auffassung des Vedāntasystems zu prüfen.

### 3. Anhang: Esoterische Philosophie des Caṅkara, übersetzt aus 4,3,14 (p. 1124,10–1134,3).

#### a) Ob der Erlöste zu Brahman hingehe?

„Einige behaupten, daß die Schriftstellen von dem Hingehen [zu „Brahman] sich auf das höhere [nicht auf das niedere attributhafte Brahman] bezögen. Das geht nicht an, weil ein Hingehen zu Brahman unmöglich ist. Denn zu dem allgegenwärtigen, allem innerlichen, alles be-  
seelenden höchsten Brahman, von dem es heißt: «dem Äther gleich [p. 1125] allgegenwärtig ewig» (vgl. oben, S. 33,23), — «das wahrnehmbare, nicht übersinnliche Brahman, das als Seele allem innerlich ist» (Bṛih. 3,4,1), — «Seele nur ist dieses Weltall» (Chānd. 7,25,2), — «Brahman nur ist dieses Ganze, das vortrefflichste» (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. Allerdings zeigt 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  
Erwachsenheit, welcher sein eigenes Selbst ist. Ebenso, könnte man meinen, lasse sich auch zu dem Brahman, sofern dasselbe mit allerlei Kräften (*śakti*) ausgestattet ist, irgendwie hingehen. Aber dem ist nicht so; wegen der Negation aller Unterschiede (*viśeṣa*) am Brahman: «Ohne Teile, ohne Werk, ruhig, falschlos, fleckenlos» (Ṣvet. 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, diese große, ungeborene Seele (*ātman*), nicht alternd, nicht welkend, nicht sterbend, ohne Furcht ist Brahman» (Bṛih. 4,4,25), — «Er ist nicht so, nicht so» (Bṛih. 3,9,26); — nach diesen Regeln der Schrift und Tradition läßt sich für die höchste Seele keine Verbindung mit  
räumlichen, zeitlichen oder andern Unterschieden annehmen, so daß 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 versehen sind, ein räumlich und zeitlich [p. 1126] bestimmtes Hingehen möglich.“<sup>63</sup>

<sup>63</sup> Es ist in hohem Grade anziehend und lehrreich, zu beobachten, wie hier und anderwärts der Menscheng Geist in alter Zeit arbeitet und ringt, um zur ewigen Grundwahrheit aller Metaphysik durchzudringen, welche in voller Deutlichkeit darzulegen und unwidersprechlich zu beweisen dem Genius Kant's vorbehalten blieb: der Wahrheit, daß das An-sich-Seiende raumlos und zeitlos sein muß, weil Raum und Zeit nichts anderes, als

## b) Esoterische Kosmologie.

„Behauptet ihr, daß 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, können 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 Thonklum-  
 „pen u. s. w.<sup>64</sup> lehrt, daß das Seiende, das Brahman, allein wahr, die  
 „Umwandlung [desselben zur Welt] aber unwahr ist, so kann sie nicht  
 „den Zweck haben, eine Schöpfung u. s. w. zu lehren. — Aber warum  
 „sollen sich die Schriftstellen von der Schöpfung u. s. w. nach denen von  
 „der Fernhaltung aller Unterschiede, und nicht umgekehrt die letztern  
 „nach den erstern richten? — Darauf antworten wir: weil die Schrift-  
 „stellen von der Fernhaltung aller Unterschiede eine Bedeutung haben,  
 „welche nichts mehr zu wünschen übrig läßt. Denn nachdem die Ein-  
 „heit, Ewigkeit, Reinheit u. s. w. der Seele erkannt ist, so bleibt nichts  
 „weiter mehr zu wünschen übrig, weil damit die Erkenntnis zu Tage ge-  
 „treten ist, welche das Ziel des Menschen vollbringt: «Wo wäre Irrtum,  
 „wo Kummer, für einen, der die Einheit schaut?» (*Īçā* 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 wahr-  
 „lich quält die Frage nicht, welches Gute er nicht gethan [p. 1127], wel-  
 „ches Böse er gethan hat» (*ibidem*), — so lehrt die Schrift. Und während  
 „sie in dieser Weise zeigt, wie die Wissenden sich der Befriedigung be-  
 „wufst sind, so verbietet sie die unwahre Behauptung einer Umwandlung  
 „[Schöpfung], indem sie sagt: «Von Tod in Tod wird der 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 Schrift-  
 „stellen 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 un-  
 „mittelbar vorgesteckte, eine Schöpfung zu lehren]. Denn nachdem es  
 „zuerst heifst (*Chând.* 6,8,3): «An diesem aufgeschossenen Gewächs,  
 „o Teurer, erkenne, daß es nicht ohne Wurzel sein kann», — so lehrt  
 „die Schrift im weitern Verlaufe, wie das einzige, welches man erkennen

subjektive Formen unserer Anschauung sind. — Wie hier *Raum* und *Zeit*,  
 so wird im Folgenden, durch Umdeutung der Schöpfung in Identität, die  
*Kausalität* dem Brahman abgesprochen.

<sup>64</sup> *Chând.* 6,1,4: „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“ u. s. w.

„soll, das Seiende als die Wurzel der Welt ist. Und so heisst es auch:  
 „Woraus diese Wesen entspringen, wodurch 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 Átman zu lehren, so ist keine  
 „Verbindung des Brahman mit mannigfachen Kräften [anzunehmen], und  
 „folglic ist ein Hingehen zu ihm unmöglich. Und auch die Stelle:  
 „Nicht ziehen seine Lebensgeister aus, Brahman ist er, und in Brahman  
 „löst er sich auf» (Br̥ih. 4,4,6), verbietet es, an ein Hingehen zum höhern  
 „Brahman (*param brahma*) zu denken. Das haben wir erörtert bei [dem  
 „Sūtram 4,2,13] «offenbar nach einigen» [Stellen ist es der Leib, nicht  
 „die individuelle Seele, woraus der Erlöste auszieht].“

### c) Esoterische Psychologie.

„Ferner, wenn man ein Hingehen zu Brahman annimmt, so ist der  
 „hingehende Jiva (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 Jiva] ein Teil [wörtlich: ein  
 „einzelner Ort] [an dem Brahman] ist, so hat er das aus den Teilen be-  
 „stehende [Brahman] immer schon erreicht, und folglic ist auch so ein  
 „Hingehen zu Brahman unmöglich. [p. 1128] Aber die Annahme von  
 „Teilen und dem aus ihnen Zusammengesetzten findet auf Brahman gar  
 „keine Anwendung, weil dasselbe, wie allbekannt, ohne Glieder ist. Ähn-  
 „lich 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. Mag man also [die Seele]  
 „als Umwandlung oder als Glied [des Brahman] auffassen, immer bleibt  
 „sie ihm inhärent, und ein Hingehen der wandernden Seele [*samsāri-*  
 „*gamanam* zu lesen] zu Brahman ist ungereimt. Aber vielleicht ist  
 „[nach 3.] der Jiva 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. oben S. 72, Anm. 43]  
 „nicht ewig sein [was doch 3,3,54 erwiesen worden ist]; ist er [nach a.]  
 „atomgroſs, so wird es unerklärlic, daſs man am ganzen Leibe fühlt.  
 „Auch haben wir oben [2,3,19–29] ausführlic bewiesen, daſs er weder  
 „atomgroſs, noch von mittlerer Gröſse sein kann. Überhaupt aber ist,  
 „daſs der Jiva vom Höchsten verschieden sei, gegen das kanonische Wort:  
 „*tat tvam asi*» («Das bist du», Chānd. 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 Um-

„wandlung 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 kommt  
 „ihr daran nicht vorbei, dafs entweder kein Aufhören der Seelenwanderung  
 „möglich ist, oder dafs, falls sie aufhört, die Seele, wenn man ihre  
 „Brahman-selbst-heit nicht annimmt, ihrem Wesen nach zu nichte wird.“

#### d) Esoterische Moral.

„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 abzubüßenden [p. 1129] Werke [seines  
 „frühern Daseins] durch die Abbüßung selbst auf, so würde doch, nach  
 „dem Dahinfall des gegenwärtigen Leibes, weiterhin für die Behaftung  
 „mit einem neuen Leibe 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, dafs der nach Er-  
 „lösung Verlangende in dieser Weise zu verfahren habe. Vielmehr haben  
 „sie es mit ihrem Verstande ausgeklügelt, indem sie meinen: weil der  
 „Samsâra 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 Ur-  
 „sache nicht wohl zu erkennen ist [vgl. die Ausführungen p. 673, 9 fg.].  
 „Denn von jedem einzelnen Geschöpfe hat man anzunehmen, dafs es in  
 „einem frühern Dasein viele Werke aufgehäuft hat, welche zu erwünsch-  
 „ten und unerwünschten Früchten heranreifen. Da dieselben entgegen-  
 „gesetzte Frucht bringen, so können sie nicht gleichzeitig abgebüßt wer-  
 „den; 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, des-  
 „wegen läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, dafs 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 Çruti und Smṛiti wie (Chând. 5, 10, 7): «Welche nun hier  
 „einen erfreulichen Wandel haben» und wie es weiter heifst [«für die ist  
 „Aussicht, dafs sie in einen erfreulichen Mutterschofs eingehen, einen  
 „Brahmanenschofs, oder Kshatriyaschofs oder Vaiçyaschofs; — die aber  
 „hier einen stinkenden Wandel haben, für die ist Aussicht, dafs sie in



„einen stinkenden Mutterschofs eingehen, einen Hundeschofs, oder Schweine-  
 „schofs oder in einen Caṇḍālaschofs». — Aber wenn dem so ist, so kön-  
 „nen doch [p. 1130] jene [restierenden Werkfrüchte] durch ständige und  
 „gelegentliche [gute Werke] abgeworfen werden? [*kshapakāni*; besser  
 „vielleicht hier und im Folgenden *kshapakāni*, *kshapya* u. s. w. «ver-  
 „braucht werden»; vgl. p. 909, 12.] — Das geht nicht; weil kein Gegen-  
 „satz [zwischen ihnen] vorhanden ist. Denn wäre ein Gegensatz, so möch-  
 „ten 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 vor-  
 „handen, und demgemäß mag wohl ein Abwerfen statthaben; aber da-  
 „durch 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 wer-  
 „den; denn es ist wohl möglich, daß nebenher noch andere Früchte da-  
 „bei herauskommen. Wenigstens lehrt *Āpastamba* [*dharma-sūtra* 1,7,20,3]:  
 „«Denn wie beim Mangobaume, den man der 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 *Samyagdarṣanam* (die universelle Er-  
 „kenntnis) hat, sicher sein, daß er mit seinem ganzen Selbst von der  
 „Geburt bis zum Tode die genußbezweckenden und verbotenen Hand-  
 „lungen gemieden hat; denn auch an den Vollkommensten kann man feine  
 „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 ent-  
 „äußern, so wenig wie das Feuer der Hitze. — [p. 1131] Das mag sein,  
 „könnte man einwenden, aber das Unheil liegt doch nur in dem Handeln  
 „und Genießen 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. — Aber es dürfte denn doch so sich verhalten, daß  
 „die Kraft allein ohne andere ursächliche Momente [der Wille ohne ein-  
 „wirkende Motive] keine Wirkung hervorbringt; 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 auf

„die Kraft sich beziehende Verbindung [mit der Kraft] immer verbunden.<sup>65</sup>  
 „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 Erkenntnis-  
 „mittel wie Wahrnehmung u. s. w. nicht von statten gehen können? —  
 „Doch nicht; vielmehr geht dasselbe ebenso wohl vor sich, wie das Trei-  
 „ben im Traume vor dem Erwachen [vgl. S. 57, Anm. 31]. 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. auf-  
 „gehoben ist, so ist ein Hingang desselben [zu Brahman nach dem Tode]  
 „in keiner Weise möglich.“

#### e) Esoterische Eschatologie.

„Aber wohin gehören denn die Schriftstellen, die von einem Hingehen  
 „[zu Brahman] reden? — [p. 1132] Antwort: sie gehören in den Bereich  
 „der attributhaften Wissenschaften (*saguṇā vidyāḥ*). Demgemäß ist von  
 „einem Hingehen die Rede teils in der Fünffeuerlehre (Chând. 5,3—10.  
 „Bṛih. 6,2), teils in der Thronlehre (Kaush. 1), teils in der Allseelenlehre  
 „(Chând. 5,11—24). Wo aber in Bezug auf das Brahman von einem Hin-  
 „gehen die Rede ist, z. B. in den Stellen: «Brahman ist Leben, Brahman  
 „ist Freude, Brahman ist Weite» (Chând. 4,10,5; übersetzt Kap. XI,2, S.177)  
 „und «Hier in dieser Brahmanstadt [dem Leibe] ist ein Haus, eine kleine  
 „Lotosblume» (Chând. 8,1,1; übersetzt Kap. XI,1,d, S.171), — auch da han-  
 „delt es sich zufolge der Attribute «Liebes bringend» u. s. w. (Chând. 4,15,3)  
 „und «wahre Wünsche habend» u. s. w. (Chând. 8,1,5) nur um eine Ver-

<sup>65</sup> *çakti-lakṣaṇeṇa sambandhena nityasambaddha*; mag im Obigen der Sinn dieser etwas unklaren Worte getroffen sein, oder nicht, jedenfalls ist ersichtlich, daß unser Autor den Hauptpunkt der Sache verfehlt, sofern er nicht sieht, wie die eigentliche Schuld nur in der Beschaffenheit der *çakti* (d. h. des Willens) liegt, gleichviel ob dieselbe, veranlaßt durch die vom Zufall herbeigeführten *nimitta*'s (Motive), ihr Wesen in Thaten entfaltet, oder ob diese Entfaltung unterbleibt. — Dieses klar erkannt und ausgesprochen zu haben, ist das philosophische Verdienst Jesu; man vergleiche Ev. Matth. 5,21 fg., 12,33 fg.

„ehrerung des attributhaften [Brahman], und somit ist ein Hingehen statt-  
 „haft; aber nirgendwo wird in Bezug auf das höchste Brahman (*para-*  
 „*brahman*) ein Hingehen gelehrt. Wie daher in der Stelle: «Nicht zie-  
 „hen seine Lebensgeister aus» (Bṛih. 4,4,6; übersetzt Kap. XII, 4), ein  
 „Hingehen verneint wird, so steht es auch mit den Worten: «Der Brahman-  
 „wisser erreicht das Höchste» (Taitt. 2,1); denn wenn auch das Wort  
 „«erreicht» ein Gehen bedeutet, so bezeichnet es doch hier, wo, wie ge-  
 „zeigt, 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 Ge-  
 „stalten [d. h. der empirischen Realität]. «Brahman ist er und in Brah-  
 „man löst er sich auf» (Bṛih. 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 [p. 1133] durch die Erwähnung des Hin-  
 „gehens 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 Beziehung zu der sich einer ewig  
 „vollendeten Seligkeit bewußten, kein Ziel zu erreichen übrig lassenden  
 „Erkenntnis. Folglich bezieht sich das Hingehen auf das niedere [Brah-  
 „man]; und nur, 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 aufge-  
 „drungen.“

## f) Esoterische Theologie.

„Giebt es denn zwei Brahman's, ein höheres und ein niederes? —  
 „Allerdings giebt es zwei; wie man ersieht aus den Worten: «Fürwahr,  
 „o Satyakāma, dieser Laut *Om* ist das höhere und das niedere Brahman»  
 „(Praçna 5,2). — Was ist denn das höhere Brahman, und was das nie-  
 „dere? — Darauf antworten wir: wo unter Abwehr der durch das Nicht-  
 „wissen 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. (Bṛih. 3,8,8) bezeichnet wird, da ist es das  
 „höhere. Wo hingegen eben dasselbe zum Behufe der Verehrung be-  
 „zeichnet wird als unterschieden durch irgend einen Unterschied, z. B. in  
 „Worten wie: «Geist ist sein Stoff, Leben sein Leib, Licht seine Gestalt»  
 „(Chând. 3,14,2), da ist es das niedere. — Aber widerspricht das nicht  
 „dem Schriftworte, daß es «ohne Zweites» sei (Chând. 6,2,1)? — Keines-  
 „wegs! [Der Widerspruch] fällt weg, weil die Bestimmungen wie Name  
 „und Gestalt aus dem Nichtwissen entspringen. Die Frucht aber der Ver-  
 „ehrerung dieses niedern Brahman ist nach den danebenstehenden Schrift-  
 „worten «Wenn er die Väterwelt begehrt» u. s. w. (Chând. 8,2,1) Welt-  
 „herrlichkeit (*jagad-aicvaryam*), die zum Samsāra gehört; indem das  
 „Nichtwissen [noch] nicht vernichtet ist. Diese [Frucht] nun [p. 1134] 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  
„Bestimmungen (*upādhi*) wie Buddhi u. s. w. ein, und in soweit wird ein  
„Gehen bei ihr angenommen, worüber wir gesprochen haben bei dem Sú-  
„tram: «weil sie [die Seele im Samsāra-stande] der Kern ihrer [der Buddhi]  
„Qualitäten [Liebe, Haß, Lust, Schmerz u. s. w.] ist» (2,3,29).“

---

DES VEDÂNTASYSTEMES ERSTER THEIL:

THEOLOGIE

ODER

DIE LEHRE VOM BRAHMAN.



## VII. Vorbemerkungen und Anordnung.

---

### 1. Einiges über die Namen Gottes.

Die Lehre, welche wir hier darzustellen unternehmen, wird nicht selten unter den allgemeinen Begriff des Pantheismus subsumiert, ein Ausdruck, welcher (ebenso wie die entsprechenden: Theismus, Atheismus u. s. w.) nicht nur sehr wenig besagt, sondern auch in seiner Anwendung auf unser System, sowohl in der exoterischen, niedern als auch in der esoterischen, höhern Form, thatsächlich unzutreffend erscheint. Denn in der niedern Wissenschaft wäre die Gotteslehre des Vedānta vielmehr als Theismus zu bezeichnen, wie schon die Benennungen Gottes als *Īvara*, der Herr, *Puruṣha*, der Mann, der Geist, *Prājña*, der Weise u. a. andeuten, in der höhern Wissenschaft hingegen ist sie etwas, was über alle dergleichen Schlagwörter hinausliegt und einer Einordnung in die überkommenen Schemata, so bequem eine solche auch sein würde, widerstrebt. Allerdings bezeichnet der Name *Brāhman*, der in dem von uns zu analysierenden Werke nur als Neutrum gebraucht wird<sup>66</sup>, etwas Unpersönliches, jedoch nur in dem

---

<sup>66</sup> Ganz vereinzelt erscheint der Brahmān der Indischen Mythologie p. 913,10 *Vasishṭhaç ca Brahmano mānasah putraḥ* und in der Formel p. 61,11 *brahmādi-sthāvarānta*, p. 604,2 *brahmādi-stambaparyanta*; sowie auch in Citaten p. 209,1. 301,4. 338,12. 339,1. 998,2, wo er gewöhnlich durch *Hiraṇyagarbha* erklärt wird (p. 301,1. 339,3). Häufig ist im Vedānta der Gebrauch, dem auch wir gelegentlich folgen werden, auf

Sinne, daß sein Gegenstand weit über alle Personifikation erhaben ist. Ursprünglich bedeutet dieser Name nicht, wie die Vedântin's (p. 33, 2, und so vielleicht schon Kâth. 2, 13. 6, 17 *pravṛihya, pravṛihet*) etymologisieren, „das Losgelöste“, „das Absolutum“ von *barh, vellere*, sondern vielmehr von *barh, farcire*, „die Anschwellung“, d. h. (S. 18. 51) „das Gebet“, aufgefaßt nicht als ein Wünschen (*εὔχασθαι*) oder Worte machen (*orare, precari*) oder Fordern (*bidjan*) oder Erweichen (*мо.умьса*) oder gar Beräuchern (*רַחַץ*), sondern als der zum Heiligen, Göttlichen emporstrebende Wille des Menschen; hiernach würde die Bezeichnung Gottes als *Brahman* von einer Anschauung ausgehen, welche das Göttliche da findet und erfafst, wo es allerdings in erster Linie zu suchen und zu finden ist. Auf unser Inneres weist uns auch die andere Bezeichnung Gottes als der *Âtman*, d. h. „das Selbst“ oder „die Seele“ hin (vgl. p. 100, 18: *âtâmâ hi nâma svarûpam*); wenn derselbe aber von „dem lebenden Selbst“, der individuellen Seele (*Jivâtman, Jiva*) als „das höchste Selbst“ (*Paramâtman, Mukhyâtman, Aupanishadâtman*) unterschieden wird, so weisen uns diese Ausdrücke an, bei unserm eigenen Selbst zwei Seiten zu unterscheiden, von denen diese ganze empirische Existenzform nur die eine ist, während die andere, hinter ihr liegend, im Schofse der Gottheit ruht, ja mit derselben identisch ist.

Es ist nicht dieses Orts, den Benennungen Gottes als *Brahman, Âtman, Purusha, Îçvara* und den Tiefblicken, welche sie eröffnen, weiter nachzugehen; auch müssen zu diesem Zwecke die Vorstufen unserer Wissenschaft aus dem Veda erst klarer gelegt werden, als dies bis jetzt geschehen ist. Hier haben wir uns darauf zu beschränken, die Theologie des Bâdarâyana und Çaṅkara zu entwickeln, wobei wir die Upanishad's nur mit ihren Augen ansehen; aber selbst in dieser scholastischen Form zeigen die Vorstellungen über die Gottheit eine Erhabenheit, welche nicht leicht ihres Gleichen irgendwo finden dürfte.

---

*Brahman* als *neutrum* ein *pronomen generis masculini* (er, dieser u. s. w.) zu beziehen.



## 2. Anordnung der Theologie.

Die Lehre vom Brahman wird, abgesehen von gelegentlichen, durch das ganze Werk zerstreuten Ausführungen, in zwei Teilen der Brahmasûtra's abgehandelt; nämlich im ersten Adhyâya, welcher auf Grund einer Reihe von Schriftstellen die Theologie im allgemeinen und ohne durchgeführte Scheidung der *Saguṇâ* und *Nirguṇâ Vidyâ*<sup>67</sup> darlegt, und sodann in einem Nachtrage dazu Adhy. III, 2, 11–41, welcher die esoterische Theologie enthält. Wir werden uns dieser Zweiteilung anschließen; innerhalb des ersten Adhyâya aber können wir, um ein anschauliches Bild von der Sache zu gewinnen, an die in den Sûtra's vorliegende Reihenfolge uns nicht binden, indem dieselben in seltsamer Weise das Heterogenste zusammenstellen und wiederum Zusammengehöriges weit von einander trennen. Zur Rechtfertigung unserer Umstellung mag es dienlich sein, das Princip der Anordnung, welche im ersten Adhyâya der Brahmasûtra's herrscht, so weit wie möglich, klar zu legen.

Zunächst zerfällt dieser erste Adhyâya, wie er vorliegt (man vergleiche das Inhaltsverzeichnis am Schlusse unseres ersten Kapitels, S. 41), in vierzig, also zehn mal *vier* Adhikaraṇa's (Kapitel). *Vier* derselben sondern sich von selbst ab: die beiden letzten 1, 4, 23–27 und 1, 4, 28, welche zum folgenden, kosmologischen Teile zu ziehen sind, und 1, 3, 26–33. 1, 3, 34–38, welche die von uns in Kap. III behandelte Episode enthalten. Von den übrigen Adhikaraṇa's bilden die *vier* ersten die Einleitung, *vier* andere (1, 1, 5–11. 1, 4, 1–7. 1, 4, 8–10. 1, 4, 11–13) bekämpfen die Sāṅkhya-Lehre. Nach Abzug derselben behal-

<sup>67</sup> Eine solche scheint, nach den einleitenden Erörterungen p. 111–114 zu schliessen, allerdings beabsichtigt zu sein; doch substituiert sich in der Ausführung der Frage, ob das *saguṇam* oder *nirguṇam brahma* zu verstehen sei, in der Regel eine andere, nämlich die, ob die angeführte Stelle auf die höchste oder auf die individuelle Seele sich beziehe. Der dreifache Gegensatz des *param brahma*, 1) zu seinen Vorstellungsformen (*saguṇam brahma*), 2) zu seinen Erscheinungsformen, d. h. zur Welt, 3) zu der individuellen Seele, wird von Çāṅkara nicht scharf auseinandergehalten, worauf wir Kap. XIV, 1 zurückkommen werden.

ten wir sieben mal *vier* Adhikaraṇa's, welche in einer exegetisch-dogmatischen Diskussion von ebenso vielen Upanishad-Stellen bestehen. Von diesen sind *vier* entnommen aus Brihadāraṇyaka-Up., *vier* aus Kāṭhaka-Up., *vier* aus Atharva-Upanishad's (drei aus Muṇḍaka, eine aus Praçna), *vier*, nämlich je zwei, aus Taittiriya und Kaushitaki, und die übrigen drei mal *vier* aus Chāndogya-Upanishad.

Die Reihenfolge derselben zeigt folgendes Schema:

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

Wie diese Übersicht zeigt, wird die Reihenfolge der Stellen, so wie sie in den einzelnen Upanishad's besteht, genau eingehalten. Im übrigen aber sind diese Stellen in einer Weise durcheinander geflochten, für die man nur hier und da einen Grund zu erkennen glaubt. Möglicherweise deutet dieses rätselhafte Verhältnis auf exegetische Vorarbeiten inner-

halb der einzelnen Çâkhâ's hin, welche dann nach und nach zu einem Ganzen verbunden wurden.

Wie dem auch sein mag, so viel ist klar, dafs das Princip der Anordnung im wesentlichen 'ein äufserliches ist. Daher wir in unserer Darstellung ganz von demselben absehen, um, nach Vorführung einiger Beweise für das Dasein Gottes (Kap. VIII), das Brahman zunächst an sich (Kap. IX), sodann als kosmisches Princip (Kap. X), hierauf als kosmisches und zugleich als psychisches Princip (Kap. XI), endlich als Seele (Kap. XII) und als höchstes Ziel (Kap. XIII) auf Grund des vorliegenden Materiales abzuhandeln. Den Schluss der Theologie wird die Untersuchung des esoterischen (*nirgunam*) Brahman bilden (Kap. XIV).

## VIII. Beweise für das Dasein Gottes.

### 1. Vorbemerkung.

Im Verlaufe des Werkes, welches uns beschäftigt, treffen wir mehrfach auf Ausführungen, welche eine gewisse Ähnlichkeit mit den in der neuern, vorkantischen Philosophie figurierenden Beweisen für das Dasein Gottes haben. Wir teilen dieselben hier unter den bei uns üblichen Namen mit, da eine Vergleichung der beiderseitigen Argumentationen nicht ohne historisches Interesse ist. An eine gegenseitige Abhängigkeit ist dabei nicht zu denken, da Beweise wie der kosmologische und physikotheologische in der Natur des menschlichen Gedankenganges liegen; zu einem ontologischen Beweise haben die Inder, wie es scheint, sich nicht verstiegen; hingegen treffen wir einen neuen Beweis an, den wir den psychologischen nennen können, und in welchem der Gottesbegriff mit dem der Seele in eins verfließt. Wir schicken eine kurze und vorläufige Definition des Brahman voraus und bringen dann die betreffenden Stellen unter den genannten Rubriken unter, ohne behaupten zu wollen, daß ihr ganzer Inhalt zu den um der Vergleichung willen gewählten Überschriften paßt.

### 2. Definition des Brahman.

(p. 38, 2:) „Die Ursache, aus welcher Ursprung, Bestehen, und Untergang 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 Geist unfafsbaren An-  
 „ordnung gestalteten Welt [herrührt], — diese allwissende  
 „und allmächtige Ursache ist das Brahman.“

(p. 90,3:) „Das Brahman ist die allwissende und allmäch-  
 „tige Ursache des Entstehens, Bestehens und Vergehens der  
 „Welt.“

### 3. Kosmologischer Beweis.

Unter diesem Titel übersetzen wir das Sûtram 2,3,9 mit  
 Cañkara's Auslegung desselben (p. 627–628).

Sûtram: «*Nichtenstehung aber* [ist] des Seienden, wegen  
 der Unmöglichkeit.» Auslegung: „Nachdem jemand aus der  
 „Schrift darüber belehrt worden, daß auch Äther [oder: Raum]  
 „und Luft, obgleich man sich ihren Ursprung nicht vorstellen  
 „kann, entstanden sind, so könnte er auf den Gedanken kom-  
 „men, daß auch das Brahman irgendworaus entstanden sei;  
 „denn wenn er vernimmt, wie aus dem Äther u. s. w., die  
 „doch bloße Umwandlungen sind, weitere Umwandlungen  
 „entspringen, so könnte er meinen, daß auch der Äther aus  
 „dem Brahman als aus einer bloßen Umwandlung entsprungen  
 „sei. Zur Beseitigung dieses Zweifels dient das vorliegende  
 „Sûtram: «*Nichtenstehung aber*» u. s. w.; d. h.: nicht aber  
 „darf man meinen, daß das Brahman, dessen Wesen das Sein  
 „ist (*sad-âtma*), aus irgend etwas anderem könne entstanden,  
 „hervorgegangen sein; warum? «*wegen der Unmöglichkeit*».  
 „Denn Brahman ist reines Sein. Als solches kann es [*erstens*]  
 „nicht aus reinem Sein entsprungen sein, weil [zwischen bei-  
 „den] kein Vorrang besteht, so daß sie sich nicht wie Ur-  
 „sprüngliches und Umgewandeltes [zueinander] verhalten  
 „können; — aber auch [*zweitens*] nicht aus unterschiedlichem  
 „Sein, weil dem die Erfahrung widerspricht; denn wir sehen,  
 „wie 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 Nicht-

„seienden“<sup>68</sup>, weil dasselbe wesenlos (*nirātma*) ist; und weil „die Schrift es verwirft, wenn sie sagt (Chând. 6,2,2): «Wie sollte aus dem Nichtseienden das Seiende entstehen?» und „weil sie einen Erzeuger des Brahman nicht zuläßt, wenn es „heißt (Çvet. 6,9):

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

„Für Äther 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 eine Umwandlung zu sein; denn „wäre dem so, so würden wir zu keiner Wurzelnatur (*mūla-prakṛiti*) gelangen und hätten einen *regressus in infinitum* „(*anavasthâ*). Was man als Wurzelnatur annimmt, das eben „ist unser Brahman; so stimmt es zusammen.“<sup>69</sup>

#### 4. Physikotheologischer Beweis.

(p. 500,3:) „Wenn man die Sache nur mit Hülfe von „Beispielen erwägt, so sieht man, wie in der Welt kein Ungeistiges aus sich selbst und ohne von einem Geistigen regiert zu werden die Produkte hervorbringt, welche zur Förderung der bestimmten menschlichen Zwecke dienen. Denn „z. B. Häuser, Paläste, Betten, Sessel, Lustgärten u. s. w. „werden im Leben [nur] von einsichtigen Künstlern der Zeit „gemäß zum Zwecke, Lust zu befördern, Unlust abzuhalten, „eingerrichtet. Ebenso nun steht es mit dieser ganzen Welt; „denn wenn man sieht, wie z. B. die Erde dem Zwecke des

<sup>68</sup> In die Augen springend ist die Ähnlichkeit dieser Beweisführung mit der des Parmenides, v. 62 fg., bei Zeller, Philosophie der Griechen, I<sup>3</sup>, p. 471.

<sup>69</sup> In der letzten Wendung tritt recht deutlich die Verwandtschaft des indischen und des occidentalischen kosmologischen Beweises hervor, sowie auch die Unzulänglichkeit beider; indem einem *regressus* von der Wirkung auf die Ursache, von dieser wieder auf ihre Ursache u. s. w. in *infinitum*, empirisch betrachtet nichts im Wege steht. ●

„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, daß auch einsichtsvolle und höchst  
 „bewährte Künstler es nicht einmal mit ihrem Verstande zu  
 „fassen vermögen, — wie sollte diese Anordnung von der  
 „ungeistigen Urmaterie [der Sâñkhya's] herrühren, da doch  
 „Erdrumpfen, Steine u. s. w. zu so etwas nicht im Stande  
 „sind? Denn auch der Thon z. B. formt sich, wie die Erfah-  
 „rung lehrt, zu verschiedenen Gestalten [nur], sofern er vom  
 „Töpfer regiert wird, und ebenso muß die Materie von einem  
 „Andern, Geistigen regiert werden. Wer sich daher nur auf  
 „die materielle Ursache wie Thon u. s. w. stützt, der kann  
 „nicht mit Recht behaupten, daß er die Wurzelursache be-  
 „sitze; wohl aber steht dem nichts im Wege, wenn man außer  
 „jenem [dem Thon] noch auf einen Töpfer u. s. w. sich stützt.  
 „Denn bei dieser Annahme ist kein Widerspruch vorhanden,  
 „auch kommt die Schrift dabei zu Ehren, welche ein Geistiges  
 „als Ursache lehrt. Also, weil die Anordnung [des Kosmos]  
 „unmöglich werden würde, deswegen darf man nicht auf ein  
 „Ungeistiges als Ursache der Welt zurückgehen.“

### 5. Psychologischer Beweis.

(p. 32,4:) „Ist das zu erforschende Brahman bekannt oder  
 „unbekannt? Ist es bekannt, so braucht man es nicht zu er-  
 „forschen, ist es unbekannt, so kann man es nicht erforschen! —  
 „Antwort: Das seiner Natur nach ewige, reine, weise, freie,  
 „allwissende, allmächtige Wesen ist das Brahman. Denn aus  
 „der Etymologie des Wortes Brahman werden die Bedeu-  
 „tungen «ewig, rein» u. s. w. gewonnen, indem man dem  
 „Sinne der Wurzel *barh* [«losreißen»; siehe oben S. 128] nach-  
 „geht. Das Dasein aber des Brahman ist dadurch erwiesen,  
 „daß es das Selbst (die Seele, *âtman*) von allem ist. Denn  
 „jeder nimmt das Dasein seiner selbst an, denn er kann nicht  
 „sagen: «ich bin nicht». Denn wäre nicht das Dasein des

„Selbstes erwiesen, so könnte alle Welt annehmen: «ich bin nicht». Und das Selbst ist das Brahman. — Aber wenn das Brahman dadurch, daß es das Selbst ist, allgemein erwiesen ist, so ist es doch bekannt, und der Einwurf, daß es nicht erforscht zu werden braucht, kehrt wieder? — Doch nicht! Denn in Bezug auf seine Merkmale ist Widerspruch. Denn das gemeine Volk und die Materialisten [*Lokāyatika*: «die nach der Welt sich strecken»] behaupten: «das Selbst ist bloß der mit Intelligenz versehene Leib»; — andere wieder: «das Selbst sind nur die [ihrer Natur nach] intellektuellen Sinnesorgane»; — andere: «es ist der Verstand (*manas*)»; — etliche: «nur die hingefällige Erkenntnis»; — andere: «das Leere»; — noch andere: «es ist die über den Leib hinausreichende, wandernde, thätige und leidende [individuelle Seele]»; — einige: «nur die leidende ist es, nicht die thätige»; — manche: «es ist der über diese [Welt] hinausreichende, allwissende, allmächtige Herr»; — noch andere: «es ist das Selbst des, der da leidet [oder: genießt]». — So stehen sich viele entgegen und stützen sich dabei auf Argumente und [Schrift-] Worte oder ihren Schein. Wer nun ohne Bedacht eines oder das andere annimmt, der könnte an seiner Seligkeit Schaden nehmen und ins Verderben geraten. Darum wird, weil dieselben die Brahmanforschung darlegen, die Betrachtung der Vedānta- [Upanishad-] Texte, unterstützt durch eine ihnen nicht widersprechende Reflexion, als ein Mittel zur Seligkeit empfohlen.“

(p. 78,6:) „Denn der von dem Thäter [der individuellen Seele], welcher das Objekt der Vorstellung des Ich ist, verschiedene, als Zuschauer (*sākshin*) in allen Wesen wohnende, gleiche, eine, höchste, ewige Geist (*puruṣa*) wird von niemandem aus dem Werkteile [des Veda] oder aus einem auf Reflexion beruhenden Lehrbuche erfaßt; er, der die Seele von allem ist; und darum kann ihn auch keiner leugnen oder zu einem Bestandstücke des Werkteiles machen; denn wer ihn leugnet, eben dessen Selbst (Seele) ist er; und weil er das Selbst von allem ist, darum ist es nicht möglich, ihn zu fliehen, noch auch zu 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  
 „[über die Veränderung] erhabene und ewige, und darum eben  
 „seiner Natur nach ewig, rein und frei [oder: erlöst].“

Sofern nun Gott das (metaphysische) Ich des Menschen selbst ist, läßt sich sein Dasein eigentlich gar nicht beweisen, bedarf dessen aber auch nicht, weil er das allein unmittelbar Bewufste und somit die Basis aller Gewiftheit ist, wie folgende höchst merkwürdige Stelle ausführt.

### 6. *Cogito, ergo sum.*

(p. 619,8:) „Denn wäre das Selbst [d. h. das Brahman]  
 „auch [wie Äther, Wind, Feuer, Wasser, Erde] eine Umwand-  
 „lung, so würde, weil die Schrift über dasselbe hinaus nichts  
 „Höheres lehrt, alle Wirkung vom Äther an abwärts ohne  
 „Selbst (*nirâtmake*, seelenlos, wesenlos) sein, da [auch] das  
 „Selbst [nur] eine Wirkung wäre, und somit würden wir beim  
 „Nihilismus (*çûnya-vâda*) ankommen. Eben weil es das Selbst  
 „ist, deswegen geht es nicht an, das Selbst zu bezweifeln.  
 „Denn das Selbst kann man niemandem [durch Beweise] bei-  
 „bringen, 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 be-  
 „kannt ist, zu beweisen. Denn die Objekte der Ausdrücke  
 „Äther u. s. w. bedürfen eines Beweises, weil sie nicht als  
 „von selbst bekannt angenommen werden. Das Selbst aber  
 „ist die Basis (*âçraya*) für die Thätigkeit des Beweisens, und  
 „mithin ist es auch vor der Thätigkeit des Beweisens aus-  
 „gemacht. Und weil es so beschaffen ist, deshalb geht es  
 „nicht an, dasselbe in Abrede zu stellen. Denn in Abrede  
 „stellen können wir eine Sache, die [von außen] an uns heran-  
 „kommt (*âgantuka*), nicht aber, die unser eigenes Wesen ist.  
 „Denn wer es in Abrede stellt, eben dessen eigenes Wesen  
 „ist es [vgl. p. 79,1. 823,2]; 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 überkünftige erkennen wird», so liegt  
„in diesen Worten, daß, wenn auch das Objekt der Erkennt-  
„nis sich ändert, der Erkennende, weil er in Vergangenheit,  
„Zukunft und Gegenwart ist, nicht sich ändert; denn sein  
„Wesen ist ewige Gegenwart (*sarvadā-vartamāna-svabhā-*  
„*vatvād*); daher, wenn auch der Leib zu Asche wird, kein  
„Vergang des Selbstes ist, weil sein Wesen die Gegenwart ist;  
„ja es ist sogar nicht einmal denkbar, daß sein Wesen etwas  
„anderes als dieses wäre.“

## IX. Das Brahman an sich.

---

### 1. Brahman als das Nichtseiende.

Nach 1,4,14–15.

Es wird behauptet, so führt Čaṅkara a. a. O. aus, daß die Vedānta-Texte in Bezug auf die Ableitung der Welt aus dem Brahman, sowie in Bezug auf die Natur des Brahman selbst, vielfach in Widerspruch stünden; in ersterer Hinsicht, sofern bald der Äther, bald das Feuer, bald der Odem als Ersterschaffenes genannt wird, in letzterer, sofern Brahman an einigen Stellen als das Nichtseiende, an andern als das Seiende bezeichnet wird. Was den erstern Punkt betrifft, sagt er, so wird davon später die Rede sein (vgl. Kap. XVII, 1); hier haben wir es nur mit dem letztern zu thun. Allerdings heißt es (Taitt. 2, 7):

„Nichtseiend war am Anfang dieses, daraus entstand das Seiende,“

während doch Chānd. 6,2,1 gesagt wird: „Seiend nur, o Teurer, war dieses zu Anfang, eines nur und ohne zweites. Zwar sagen einige: nichtseiend sei dieses zu Anfang gewesen, eines nur und ohne zweites; aus diesem Nichtseienden sei das Seiende entstanden. Aber wie könnte es, o Teurer, wohl also sein? Wie könnte aus dem Nichtseienden das Seiende entstehen?“

Hier wird, in der einen wie in der andern Stelle, das allwissende, allmächtige, allbeseelende, zweifellose Wesen als Ursache der Welt bezeichnet (p. 372, 7); und wenn in der Taitt. Up. von einem Nichtseienden die Rede ist, so ist darunter

nicht ein wesenloses Nichtseiendes zu verstehen, wie schon der vorher (Taitt. 2,6) citierte Vers beweist:

„Der ist nur ein Nichtseiender<sup>70</sup>, der Brahman als nichtseiend weiß;  
„Wer Brahman weiß als Seiendes, heißt dadurch selbst ein Seiender.“

Das Wort „seiend“ wird gewöhnlich gebraucht, um die in Name und Gestalt entfaltete Welt zu bezeichnen; um nun anzudeuten, daß diese Entfaltung vor der Schöpfung nicht bestand, wird von dem allein seienden Brahman metaphorisch gesagt: es war gleichsam ein Nichtseiendes (p. 376,7).

## 2. Brahman als das Urlicht.

Nach 1,3,22–23.

Mund. 2,2,10 (= Kâth. 5,15 = Çvet. 6,14) heißt es:

„Dort leuchtet nicht die Sonne, nicht Mond und Sterne,  
„noch leuchten diese Blitze, viel weniger irdisches Feuer:  
„Ihm, dem glänzenden, glänzt alles nach, von seinem Glanze  
„erglänzt alles dieses.“

An dieser Stelle ist, wie Çañkara erörtert, nicht irgend ein Lichtelement zu verstehen, sondern der höchste Âtman, von dem es auch Chând. 3,14,2 heißt: „Licht ist seine Gestalt, Wahrheit sein Ratschluß“ (p. 272,9), und von welchem im Vorhergehenden (Mund. 2,2,5.9) die Rede ist (p. 274,2). An ein Lichtelement ist nicht zu denken, weil einem solchen Sonne u. s. w. [also auch der Mond!] nicht nachglänzen können, da sie ebenso gut wie jenes selbst Lichtelemente sind (p. 272,11); wohl aber können sie alle dem Brahman nachglänzen, denn ein Nachmachen kann auch unter Dingen verschiedener Art stattfinden, wie eine glühende Eisenkugel dem Feuer nachbrennt und der Erdstaub dem Winde nachweht (p. 273,2); dazu kommt, daß außer den genannten Lichtelementen, Sonne u. s. w., gar kein anderes vorhanden ist (p. 274,8). — Von des Âtman Glanz erglänzt „alles dieses“, nämlich entweder: die Sonne u. s. w., in dem Sinne, wie es

<sup>70</sup> Çañkara liest stets: *asann eva sa bhavati*, p. 375,13. 124,9. 128,7. 823,4.

Bṛih. 4,4,16 heißt: „Ihn ehren als unsterblich Leben die Götter, als der Lichte Licht“, oder es bedeutet: diese ganze Weltentfaltung, wie sie in Namen und Gestalten entstanden ist als „die Vergeltung der Thaten am Thäter“ (*kriyâ-kârakaphala*, p. 273,12; dieselbe Formel p. 291,6. 447,3. 987,6), hat als Ursache die Lichtnatur des Brahman, so wie die Offenbarung alles Gestalteten als Ursache die Lichtnatur der Sonne hat (p. 273,13). Alles was wahrgenommen wird, das wird durch Brahman als Licht wahrgenommen, Brahman aber wird durch kein anderes Licht wahrgenommen, weil es sein Wesen ist, Selbstlicht zu sein, also, daß die Sonne u. s. w. in ihm (*tasmin*) leuchten. Denn Brahman offenbart das andere, nicht aber wird Brahman durch das andere offenbart (p. 275,1).

### 3. Brahman als letzter, unerkennbarer Urgrund des Seienden.

a) Nach 1,2,21-23.

Im Eingange der Muṇḍaka-Upanishad werden (in anderm Sinne als oben, S. 105 fg.) zwei Wissenschaften unterschieden, eine niedere, welche, wie Çaṅkara bemerkt, Aufschwung (*abhyudaya*, vgl. S. 87), und eine höhere, welche Seligkeit als Frucht hat (p. 203,5). Nachdem unter der niedern die vier Veda's nebst den sechs Vedāṅga's (Lautlehre, Grammatik, Etymologie, Metrik, Ritual und Astronomie) aufgezählt worden sind, heißt es weiter, Muṇḍ. 1,1,5:

„Aber die höhere ist die, durch welche jenes Unvergängliche erkannt wird: das unsichtbare, ungreifbare, stammlose, farblose, was ohne Augen und Ohren, ohne Hände und Füße ist, das ewige, durchdringende, allgegenwärtige, sehr feine, dieses ist das Unwandelbare, welches die Weisen erkennen als den Mutterschoß der Wesen. Wie eine Spinne [den Faden] ausläßt und zurücknimmt, wie auf der Erde die Kräuter entstehen, wie aus dem lebenden Menschen Haupthaare und Körperhaare, so entsteht aus dem Unvergänglichen dieses Weltall.“

Hier ist, wie Çaṅkara entwickelt, der höchste Gott, nicht

etwa die Urmaterie oder die individuelle Seele zu verstehen. Denn wenn auch die angeführten Beispiele, der Spinnenleib und der Menschenleib, nur von einem Geistigen regiert, selbst aber ungeistig sind (p. 200,12), so sind dies eben nur Gleichnisse, die man nicht zu weit verfolgen darf (p. 204,14); daß ein geistiges Urwesen zu verstehen ist, beweisen die unmittelbar folgenden und daher hierher zu ziehenden Worte, „er, der alles kennt, alles weiß“ (Mund. 1,1,9), welche auf eine ungeistige Urmaterie nicht passen (p. 201,3). — Man könnte auch an die individuelle Seele denken, weil dieselbe allerdings das als Wesen Entstandene seiner moralischen Beschaffenheit nach bedingt (p. 201,9), aber was im Verlaufe folgt, zeigt deutlich, daß nur von dem höchsten Brahman die Rede sein kann. Denn so heißt es weiter, Mund. 2,1,1:

„Dieses ist die Wahrheit: — Wie aus dem wohlentflammten Feuer die Funken, ihm gleichen Wesens, tausendfach entspringen, so gehen, o Teurer, aus dem Unvergänglichen die mannigfachen Wesen hervor und wieder in dasselbe ein. Denn himmlisch ist der Geist (*puruṣha*), der ungestaltete, der draussen ist und drinnen, ungeboren, der odemlose, wünschelose, reine, noch höher als das höchste Unvergängliche. Aus ihm entsteht der Odem, der Verstand mit allen Sinnen, aus ihm entstehen Äther, Wind und Feuer, das Wasser und, alltragende, die Erde. 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 innere Selbst in allen Wesen.“

Aus dieser Stelle, sagt Čaṅkara, wird deutlich, daß weder an die individuelle Seele zu denken ist, der diese Majestät des Leibes nicht zukommt, noch an die Urmaterie, weil sie nicht das innere Selbst in allen Wesen (*sarva-bhūta-antar-âtman*) ist (p. 207,12). Wenn dabei dem unsichtbaren Mutterschofs der Wesen eine individualisierte Gestalt beigelegt wird, so geschieht es nicht, um ihm eine wirkliche Individualität zuzuschreiben, sondern nur um anschaulich zu machen, daß er das Selbst des Weltalls (*sarva-âtman*) ist (p. 208,1). —

Schwierigkeit macht es, daß der Ātman, welcher oben (S. 141) „das Unvergängliche“ hieß, hier „höher als das höchste Unvergängliche“ genannt wird. Die Art wie Çaṅkara dieselbe zu lösen sucht, indem er unter dem Unvergänglichen hier „den nichtentfalteten, für Namen und Gestalten die Samen-„kraft bildenden feinen Leib [Kap. XXXI, 3], welcher dem „Herrn als Grundlage dient und nur eine Bestimmung (*upādhi*) „von ihm selbst ist“ (p. 206, 1), verstehen will, sowie auch die von Çaṅkara (p. 208) besprochene Meinung einiger, daß in den Schlufsworten des Textes Prajāpati (eine kosmogonische Personifikation des Brahman) zu verstehen sei, können wir hier auf sich beruhen lassen.

b) Nach 1, 3, 10–12.

In der Bṛihadāraṇyaka-Upanishad (3, 8) fragt Gārgī, die Tochter des Vacaknu (nicht die Gattin des Yājñavalkya, wie Colebr. M. E.<sup>1</sup> p. 343 irrtümlich annimmt) den Yājñavalkya, worin das, was über dem Himmel und unter der Erde und zwischen Himmel und Erde sich befinde, worin das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige eingewoben und angewoben sei, und erhält als Antwort: in dem Äther (Raum) sei dieses alles eingewoben und angewoben. — „Aber worin“, so fragt sie weiter, „ist denn der Äther (Raum) eingewoben „und angewoben?“ — Hierauf antwortet Yājñavalkya:

„Es ist das, o Gārgī, was die Brahmanen das Unvergängliche (*akṣharam*) nennen; es ist nicht grob und nicht fein, „nicht kurz und nicht lang, nicht rot [wie Feuer] und nicht „anhaftend [wie Wasser], nicht schattig und nicht finster, nicht „Wind und nicht Äther, nicht anklebend [wie Lack], ohne „Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge und ohne Ohr, ohne „Rede, ohne Verstand, ohne Lebenskraft und ohne Odem, „ohne Mündung und ohne Maß, ohne Inneres und ohne „Äußeres; nicht verzehret es irgend was, nicht wird es verzehret von irgend wem. Auf dieses Unvergänglichen Geheiß, „o Gārgī, stehen auseinandergehalten Sonne und Mond; auf „dieses Unvergänglichen Geheiß, o Gārgī, stehen auseinander-„gehalten Himmel und Erde; auf dieses Unvergänglichen

„Geheißs, o Gârgî, stehen auseinandergehalten die Minuten  
 „und die Stunden, die Tag' und Nächte, die Halbmonate,  
 „Monate, Jahreszeiten und Jahre; auf dieses Unvergänglichen  
 „Geheißs, o Gârgî, rinnen von den Schneebergen die Ströme,  
 „die einen nach Osten, die andern nach Westen, und wohin  
 „ein jeder gehet; auf dieses Unvergänglichen Geheißs, o Gârgî,  
 „preisen die Menschen den Freigebigen, streben die Götter  
 „nach dem Opfergeber, die Väter nach der Totenspende.  
 „Wahrlich, o Gârgî, wer dieses Unvergängliche nicht kennt  
 „und in dieser Welt opfert und opfern läßt und Buße büßt  
 „viel tausend Jahre lang, dem bringet es nur endlichen [Lohn];  
 „wahrlich, o Gârgî, wer dieses Unvergängliche nicht kennt  
 „und aus dieser Welt abscheidet, der ist der Notweilige,  
 „wer aber, o Gârgî, dieses Unvergängliche kennt und aus  
 „dieser Welt abscheidet, der ist der Gottheilige. Wahrlich,  
 „o Gârgî, dieses Unvergängliche ist sehend, nicht gesehen,  
 „hörend, nicht gehört, verstehend, nicht verstanden, erkennend,  
 „nicht erkannt. Nicht giebt es aufser ihm ein Sehendes,  
 „nicht giebt es aufser ihm ein Hörendes, nicht giebt es aufser  
 „ihm ein Verstehendes, nicht giebt es aufser ihm ein Erken-  
 „nendes. Fürwahr, in diesem Unvergänglichen ist der Äther  
 „eingewoben und angewoben, o Gârgî!“

In dieser Stelle, so erläutert Çaṅkara, bedeutet das Unvergängliche (*aksharam*) nicht, wie gewöhnlich, „die Silbe“, etwa die heilige Silbe „om“, von der es (Chând. 2,23,4) heißt, „der Laut om ist dieses alles“, sondern die höchste Gottheit (p. 242,10); denn auf sie nur paßt es, daß in ihr der Äther und durch denselben das Weltall eingewoben sei (p. 242,14), wie denn auch in der erwähnten Stelle (Chând. 2,23,4) der Laut „om“ das Brahman bedeutet (p. 243,3), dessen Eigenschaften der Ewigkeit und Alldurchdringung etymologisch in *aksharam* (*na ksharati, açnute ca*, p. 243,4) angedeutet sind. Auch die Urmaterie kann unter dem Unvergänglichen nicht verstanden werden, weil es heißt: „auf dieses Unvergänglichen Geheißs“ und „sehend, nicht gesehen“ u. s. w., was sich auf ein Geistiges beziehen muß (p. 243,12. 244,8); auf die individuelle Seele aber kann es sich nicht beziehen, weil ihm in



den Worten: „ohne Auge und ohne Ohr“ u. s. w. alle Bestimmungen (*upādhi*) abgesprochen werden, ohne welche die individuelle Seele nicht sein kann (p. 244, 13).

Alle Eigenschaften des Brahman, die wir bisher betrachtet haben, waren (soweit sie nicht bildlich zu nehmen sind) rein negativ; nunmehr wenden wir uns zu den beiden positiven Bestimmungen des Wesens der Gottheit, welche uns dieselbe 1) als reines Erkennen, 2) als Wonne kennen lehren.

#### 4. Brahman als reines Erkennen.

Nach 1, 1, 5–11.

Vorbemerkung. Wenn man die Schwäche und Hinfälligkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens erwägt, so muß man sich wundern über die Einstimmigkeit, mit welcher dem An-sich-seienden in der indischen, griechischen und neuern Philosophie als wesentliche Bestimmung Intelligenz zugeschrieben wird. Es ist wohl der Mühe wert, überall den Motiven nachzugehen, welche die Denker alter und neuer Zeit dazu verleitet haben, eine so gebrechliche, nur mit Unterbrechung wirkende, an das organische Leben gebundene und mit diesem dahinfallende Funktion für das Wesen des Wesens der Wesen zu erklären. Diese Motive treten in dem tiefangelegten Gedankenbau der Vedântaphilosophie besonders deutlich zu Tage. Die Metaphysik nämlich muß sich, um ihre Sache anzugreifen, vor allem nach einem festen und unverrückbaren Punkte der Gewisheit umsehen, und diesen kann sie nirgendwo anders finden, als in dem Bewußtsein des philosophierenden Subjektes; daher das Cartesianische: *cogito, ergo sum*, und die entsprechende Auseinandersetzung unseres Werkes, welche wir S. 137 fg. mitgeteilt haben. Hier, innerhalb des eigenen Selbstes, gewinnen wir eine untrügliche Anweisung auf das absolute Sein, welches wir suchen: das Unabgängliche muß auch das Unvergängliche, das Unwandelbare muß das allem Wandelbaren zu Grunde Liegende sein, eine Überzeugung, welche sich aufs deutlichste darin ausspricht, daß das Princip alles Seins der *Âtman*, d. h. das Selbst, genannt wird. Zu ihm gelangen wir, indem wir, in der S. 60 und Anm. 29 gezeigten

Weise, nach und nach von unserm Ich alles das, was Nicht-Ich ist, absondern, also nicht nur die Außenwelt, den Leib und seine Organe, sondern auch den ganzen Apparat der *Buddhi* oder Erkenntnis (die *indriya*'s und das *manas*). Was übrig bleibt, das sollte nun konsequenter Weise als ein Unbewusstes angesprochen werden; aber so weit durfte man nicht gehen, wollte man nicht das ganze Phänomen der Auffassbarkeit entrücken; so blieb man beim Bewußtsein, in dem dieser ganze Eliminationsproceß vor sich geht, als einem Letzten stehen, indem man sich nicht nur der Forderung, mit den Erkenntnisorganen auch die Funktion derselben, das Erkennen, fallen zu lassen, entzog, sondern auch den sehr beachtenswerten Einwendungen der Gegner Trotz bot, die wir sogleich vorführen werden.

Mehrfach, so äußert sich Çaṅkara an der Stelle, die uns beschäftigt, wird im Veda dem Princip der Weltschöpfung Erkenntnis zugeschrieben. So wenn es heißt: „Er beabsichtigte (*aikshata*): ich will vieles sein, will mich fortpflanzen“ (Chând. 6,2,3); — „Er beabsichtigte: ich will Welten schaffen“ (Ait. 1,1,1); — „Er faßte die Absicht, da schuf er den Odem“ (Praçna 6,3,4); — „Der alles kennt, alles weiß“ u. s. w. (Muṇḍ. 1,1,9). — Hieraus folgt, daß wir dem Brahman Allwissenheit, absolutes, unbeschränktes Wissen zuschreiben müssen, daß es, wie eine spätere Stelle (3,2,16) erörtert, reine Geistigkeit (*caitanya*) und nur diese ist. — Gegen diese Bestimmung erheben nun die Sāṅkhya's folgende Einwendungen:

Erster Einwand: ein ewiges Erkennen des Brahman würde seine Freiheit in Bezug auf die Thätigkeit des Erkennens aufheben (p. 93,1). — Hierauf erwidert Çaṅkara: zunächst ist festzuhalten, daß nur ein ewig aktuelles, nicht ein potentielles Erkennen (wie die Sāṅkhya's es dem *sattva-guṇa* ihrer Urmaterie zuschreiben) der Forderung der Allwissenheit Genüge leistet.<sup>71</sup> Ein solches Erkennen hebt die Freiheit des Brahman nicht auf; denn auch bei der Sonne, obgleich sie

---

<sup>71</sup> p. 95,10. Die Stelle scheint verderbt; geholfen wäre, wenn man lesen dürfte: *kathaṃ nitya-jñāna-akriyatve asarvajñātra-hānir*, wodurch das Folgende Zusammenhang gewinnt.

fortwährend Wärme und Licht spendet, sagen wir „sie wärmt“, „sie leuchtet“ und bezeichnen dadurch, daß sie es aus sich selbst, aus freien Stücken thut [p. 95,16; d. h. wohl: das Befolgen der Gesetze seiner eigenen Natur hebt die Freiheit eines Wesens nicht auf].

Zweiter Einwand: ein Erkennen ist nur möglich, wenn ein Objekt (*karman*, wörtlich: „ein Produkt“, im Gegensatz zu *karanam*, Organ) der Erkenntnis da ist, welches vor der Schöpfung nicht der Fall war (p. 96,1). — Antwort: wie die Sonne auch scheint, ohne daß etwas da ist, was sie bescheint, so würde das Brahman auch erkennen ohne Objekt der Erkenntnis (vgl. p. 649,10). Ein solches nun ist aber vorhanden, und zwar auch vor der Schöpfung. Welches ist dieses vorweltliche Objekt? — Es sind (p. 96,6) „die weder als Wesen, heiten noch als das Gegenteil definierbaren, nicht entfalteten, „zur Entfaltung drängenden (*avyākṛite*, *vyācīkṛishite*) Namen „und Gestalten“ der Welt [welche, wie wir S. 75 sahen, als die Vedaworte vor der Schöpfung dem Geiste des Schöpfers vorschweben].

Dritter Einwand: eine Erkenntnis kann nicht stattfinden ohne Organe des Erkennens, Leib, Sinne u. s. w. (p. 93,4. 96,11). — Antwort: weil dem Brahman das Erkennen, wie der Sonne das Leuchten, als ewige Naturbestimmtheit einwohnt, deshalb bedarf es zu demselben keiner Organe, wie die individuelle Seele (p. 97,1), welche, wie p. 98 vorläufig ausgeführt wird, nur das durch die Bestimmungen (*upādhi*) wie Leib u. s. w. eingeschränkte Brahman selbst und daher nur für den Standpunkt des Nichtwissens von ihm verschieden ist (vgl. S. 60 fg.). Die individuelle Seele ist (p. 100–101) das Selbst des Brahman, und Brahman ist das Selbst der individuellen Seele; denn von Brahman heißt es: (Chänd. 6,3,2) „diese Gottheit beabsichtigte: wohlan! ich will in diese drei „Gottheiten [Feuer, Wasser, Erde] mit diesem lebendigen „Selbste eingehen!“ und wiederum heißt es: (Chänd. 6,8,7) „dessen Wesens ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist „die Seele (das Selbst), das bist du, o Çvetaketu!“ — Das Selbst bedeutet die eigene Natur; ein Geistiges, wie die individuelle Seele, kann nicht als eigene Natur ein Ungeistiges

haben (p. 100,18. 104,9). — Auf diesen Satz, welcher unsern Autoren als unzweifelhaft feststeht, stützen sie sich, wenn sie weiter, zum Beweise der Geistigkeit des Seienden oder der Gottheit, auf zwei Phänomene verweisen, auf das der Erlösung und das des Tiefschlafes. Erlösung ist ein Stehen in Brahman (p. 102,8); da sie andererseits nur ein Zum-Bewusstsein-kommen des eigenen Selbstes ist (p. 103,7), so folgt, daß Brahman eben dieses Selbst und somit ein Geistiges ist. Wie die Erlösung eine ewige, so ist der tiefe, traumlose Schlaf nach der Schrift (Chând. 6,8,1) eine vorübergehende Vereinigung mit dem Seienden, d. h. mit Brahman, der Ursache der Welt (p. 109,2); das Wort „er schläft“ (*svapiti*) bedeutet aber „er ist eingegangen in sich“ (*svam apîta*); ein Geistiges, wie die individuelle Seele, kann nicht in ein Ungeistiges als in ihr eigenes Selbst eingehen (p. 108,10).

### 5. Brahman als Wonne.

Nach 1,1,12–19; vgl. 3,3,11–13.

Das Brahman ist der innerste Kern des Menschen. — Dieser Gedanke wird im zweiten Teile der Taittirîya-Upanishad veranschaulicht durch die (noch nicht bei Bâdarâyana und Çaṅkara, wohl aber in dem spätern Vedântasâra eine große Rolle spielende) Theorie von den verschiedenen Schalen (*koça*), mit denen unser Selbst umgeben ist, und durch welche wir durchzudringen haben, um zum Innersten unserer Natur und damit zu Brahman zu gelangen.

Nachdem Taitt. 2,1 kurz erwähnt worden, wie aus dem Âtman der Äther, aus diesem der Wind, aus diesem das Feuer, aus diesem das Wasser, aus diesem die Erde, aus dieser die Pflanzen, aus diesen die Nahrung, aus dieser das Sperma, aus diesem der Mensch hervorgegangen seien, heisst es weiter: dieser Mensch sei nahrungssaftartig (*annarasa-maya*), in diesem nahrungssaftartigen Selbst stecke, es erfüllend, ein anderes, das odemartige (*prânamaya*) Selbst, in diesem wieder ebenso das verstandartige (*manomaya*) Selbst, in diesem das erkenntnisartige (*vijñânamaya*) Selbst, in diesem endlich als innerstes das wonneartige (*ânandamaya*)

Selbst. An jedem dieser fünf hülsenartig ineinander steckenden Selbstes werden unterschieden und specificiert (vielleicht, indem das Bild eines Vogels vorschwebt) der Kopf, die rechte und linke Seite (Flügel), der Rumpf und „das Unterteil (wörtlich: der Schwanz), das Fundament“. Als diese Teile figurieren beim nahrungssaftartigen Selbstes die Körperteile, beim odemartigen die Lebensodem nebst dem Äther (im Herzen) und der Erde, beim verstandartigen die vier Veden und die Upanishad's (*ādeṣa*), beim erkenntnisartigen Glaube, Wahrheit, Recht, Frömmigkeit (*yoga*) und Herrlichkeit; beim wonneartigen Selbstes endlich heißt es entsprechend: „Liebe [wörtlich: Liebes] ist sein Haupt, Freude seine rechte Seite, „Freudigkeit seine linke Seite, Wonne sein Rumpf, Brahman „sein Unterleib, sein Fundament“ (Taitt. 2,5).

An dieser Stelle ist, nach den Sūtra's des Bādarāyaṇa und der sie begleitenden Auslegung, unter dem „wonneartigen Selbstes“ das Brahman zu verstehen, wie p. 116 aus dem Zusammenhang der Stelle und aus der häufigen Bezeichnung des Brahman als Wonne in der Taitt. Up. wie auch anderweitig (Br̥h. 3,9,28), endlich auch daraus, daß es von allem das Innerste sei, erwiesen wird. Das Wort „wonneartig“ bedeute hier nicht „aus Wonne gemacht“, sondern bezeichne nur die Fülle der Wonne des Brahman (1,1,13 p. 117), welches die Quelle aller Wonne sei (1,1,14 p. 118). Weder die individuelle Seele (1,1,16–17 p. 119–120) noch die Urmaterie der Sāṅkhya's (1,1,18 p. 121) seien hier, nach dem ganzen Zusammenhange, zu verstehen; dazu komme, daß die Vereinigung der individuellen Seele mit dem „wonneartigen“ gefordert werde (1,1,19 p. 121–122) in den Worten der Taitt. Up. 2,7: „Denn wenn einer in diesem Unsichtbaren, Unkörperlichen, „Unaussprechlichen, Unergründlichen [wörtlich: Bodenlosen] „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 Anderes annimmt [Commentar: wenn „er zwischen sich und ihm einen Unterschied macht], dann „hat er Unfrieden; es ist der Unfriede des, der sich weise „dünket.“

In schroffem Widerspruche gegen diese (auch bei der

Wiederaufnahme des Gegenstandes 3,3,11–13 maßgebende) Auffassung tritt nun aber am Schlusse unseres Abschnittes mit den Worten: „Hier aber ist Folgendes zu bemerken“ (p. 122,9), eine andere Deutung der Upanishadstelle auf, erklärt die Auffassung des *-maya* als „bestehend aus“ und dann als „die Fülle habend“ für ebenso inkonsequent, als wenn man sein Futter nur halb verdaute<sup>72</sup>, und weist dann eingehend nach, wie nicht unter dem „wonneartigen Selbst“, sondern erst unter dem, was als „sein Unterteil, sein Fundament“ bezeichnet werde, das Brahman verstanden werden dürfe; das wonneartige Selbst sei noch nicht der Kern, sondern erst die innerste Schale, deren wir demnach nicht vier, sondern fünf zu zählen hätten (p. 123,10: *annamaya-ādāya' ānandamaya-paryantāḥ pañca koṣāḥ kalpyante*). Am Schlusse giebt der Vertreter dieser Meinung eine — allerdings äußerst gezwungene — Erklärung der Sūtra's in seinem Sinne.

Da beide Auffassungen darin übereinstimmen, als Wesen des Brahman die Wonne (*ānanda*) zu erkennen, so ist die beregte Differenz für unsern Zweck von keinem besondern Belang. Interessant aber ist es für den litterarischen Charakter unseres Werkes, wie für die Geschichte des Vedānta, daß hier in Çaṅkara's Commentar zwei Meinungen einander gegenüberstehen, von denen, wie uns scheint, die erstere allein dem Texte der Upanishad und dem der Sūtra's des Bādarāyaṇa entspricht, die letztere hingegen sowohl den unter Çaṅkara's Namen bekannten Commentar zur Taittiriya-Upanishad als auch den Vedāntasāra für sich hat, welcher gleichfalls das Wonneartige als bloße Schale auffaßt (Vedāntasāra, § 56, ed. Boehle) und somit fünf Schalen zählt, an denen er, mit Hereinziehung der drei Guṇa's der Sāṅkhya-Philosophie, seine ganze Psychologie aufbaut.

Entweder nun rührt die letztere Auffassung von einem spätern Interpolator, nicht von Çaṅkara her, dem dann aber

<sup>72</sup> p. 122,13: *arḍha-jaratiya-nyāyena*; ebenso p. 176,11: *na tatra arḍha-jaratiyaṃ* (so zu lesen) *labhyam*. Anders und sehr naiv erklärt es Govinda zur letztern Stelle: *arḍham, mukhamātram, jaratya vṛiddhāyāḥ kāmāyate, na āṅgāni, iti, so 'yam arḍhajaratiya-nyāyah*.

auch der Commentar zur Taittiriya-Upanishad abzusprechen wäre (vgl. in demselben p.25,14 *sushumnâ* und oben Anm.8); — oder sie ist die des Çaṅkara: im letztern Falle liesse sich annehmen, daß er die erste, zu den einzelnen Sûtra's gegebene Auffassung von einem frühern Commentator abgeschrieben habe (eine Möglichkeit, die für den Charakter seines ganzen Werkes von großer Bedeutung wäre, vgl. Anm. 17. 45), oder auch man könnte denken, daß Çaṅkara hier mit Bâdarâyaṇa nicht übereinstimmt, demnach die Sûtra's zuerst im Sinne Bâdarâyaṇa's erklärt, dann aber diese Erklärung verwirft, um eine andere an ihre Stelle zu setzen, in deren Sinne er nun auch zum Schlusse die Sûtra's als die einmal recipierte Autorität der Schule gegen die ursprüngliche Meinung derselben mit Bewußtsein umdeutete.

## 6. Brahman als das von allem Übel Freie.

Nach 1,1,20–21.

Die Hymnen des Sâmaveda ruhen bekanntlich, mit wenigen Ausnahmen (S. 7), auf denen des Rîgveda. An diesen Umstand knüpft der Verfasser der (zum Sâmaveda gehörigen) Chândogya-Upanishad an, um zu zeigen, wie auf kosmologischem und auf psychologischem Gebiete gewisse Phänomene auf andern beruhen, während hingegen das Brahman, welches symbolisch als der Mann in der Sonne und der Mann im Auge bezeichnet wird, über alles andere erhaben und von allem Übel frei ist.

Wie auf der Rîc das Sâman beruht (so wird Chând. 1,6 ausgeführt), ebenso beruhen auf der Erde das Feuer, auf dem Luftraume der Wind, auf den Sternen der Mond, auf dem hellen Lichte der Sonne das Schwarze, ganz Dunkle an derselben (welches man, nach dem Scholiasten, bei sehr angespannter Betrachtung der Sonne erblickt; oder vielleicht: die Sonnenflecken?). „Aber der goldene Mann (*purusha*), welcher „im Innern der Sonne gesehen wird mit goldnem Bart und „goldnem Haar, bis in die Nagelspitzen ganz von Golde, — „seine Augen sind wie die Blüten des Kapyâsa-Lotus, sein „Name ist «hoch» (*ud*), denn hoch über allem Übel ist er;

„hoch hebt sich über alles Übel, wer solches weiß; — seine  
 „Gesänge (? *geshnau*) sind *Ṛic* und *Sâman*, darum [heißt es]  
 „der Hoch-Gesang (*ud-gîtha*), darum auch der Hoch-Sänger  
 „(*ud-gâtara*), denn er ist sein Sänger; die Welten, welche von  
 „der [Sonne] aufwärts liegen, über die herrscht er und über  
 „die Wünsche der Götter.“

Was hier auf kosmologischem (*adhidaivatam*), dasselbe wird sodann auch auf psychologischem (*adhyâtman*) Gebiete entwickelt. Wie auf der *Ṛic* das *Sâman*, so beruhen auf der Rede der Atem, auf dem Auge das Spiegelbild (*âtman*), auf dem Ohre der Verstand, auf dem hellen Scheine im Auge das Schwarze, ganz Dunkle desselben. „Aber der Mann, welcher  
 „im Innern des Auges gesehen wird, der ist diese *Ṛic*, dieses  
 „*Sâman*, diese Preisrede, dieser Opferspruch, dieses Gebet  
 „(*brahman*). Die Gestalt, welche jener hat, die hat auch die-  
 „ser, jenes Gesänge sind auch seine Gesänge, jenes Name sein  
 „Name; die Welten, welche von ihm abwärts liegen, über die  
 „herrscht er und über die Wünsche der Menschen. Darum  
 „die, welche hier zur Laute singen, die besingen ihn; des-  
 „wegen wird ihnen Gut zu Teil.“

Hier, erklärt *Çaṅkara*, müsse man nicht etwa unter dem Mann in der Sonne und im Auge eine durch Wissenschaft und Werke erhobene Einzelseele verstehen (p. 130,3), sondern das Brahman; denn wenn ihm Gestalt und Standort beigelegt werde (p. 130,6. 9), und von Grenzen seiner Macht die Rede sei (p. 130,13), so geschehe dies alles nur zum Zwecke der Verehrung (p. 133,10. 13. 15), indem es sich hier um das attributhafte, nicht um das attributlose Brahman handle (p. 133,7). Auf Brahman allein passe, daß er „hoch über allem Übel“ sei (p. 131,10), und daß er, der allbeseelende, als der Gegenstand der geistlichen sowohl wie der weltlichen Gesänge bezeichnet werde (p. 132,1. 8). Denn von ihm heiße es in der *Bhagavadgîtâ* (10,41):

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

Wohl aber müsse man diesen Sonnenpurusha unterscheiden von der in der Sonne verkörpertem individuellen Seele (p. 134,2;



vgl. S. 69), denn so sage die Schrift: (Brih. 3,7,9) „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.“

### 7. Brahman als kausalitätlos und leidlos.

Nach 3,3,35–36.

Ebenso wie *Kant* die theoretische Spekulation für unzulänglich erklärte und das menschliche Gemüt mit seinen Anforderungen von ihr ab auf den praktischen Weg verwies, ebenso schon *Yājñavalkya* in einer höchst merkwürdigen Stelle der *Bṛihadâraṇyaka-Upanishad* 3,4–5, deren Besprechung wir aus 3,3,35–36 in den gegenwärtigen Zusammenhang herübernehmen.

(Brih. 3,4:) „Da befragte ihn Ushasta, der Abkömmling des „Cakra. «Yājñavalkya», so sprach er, «das immanente, nicht „transscendente Brahman, welches als Seele allem innerlich „ist, das sollst du mir erklären.» — «Es ist deine Seele, „welche allem innerlich ist.» — «Welche, o Yājñavalkya, ist „allem innerlich?» — «Die durch den Einhauch einhaucht, „das ist deine Seele, die allem innerlich, die durch den Aus- „hauch aushaucht, das ist deine Seele, die allem innerlich, die „durch den Zwischenhauch zwischenhaucht, das ist deine Seele, „die allem innerlich, die durch den Aufhauch aufhaucht, das „ist deine Seele, die allem innerlich, — dieses ist deine Seele, „die allem innerlich ist.» — Da sprach Ushasta, der Ab- „kömmling des Cakra: «Damit ist nur darauf hingewiesen, „wie wenn einer sagte: das ist eine Kuh, das ist ein Pferd; „aber eben das immanente, nicht transscendente Brahman, die „Seele, welche allem innerlich ist, die sollst du mir erklä- „ren!» — «Es ist deine Seele, welche allem innerlich ist.» — „«Welche, o Yājñavalkya, ist allem innerlich?» — «Nicht „sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst „du den Hörer des Hörens, nicht verstehen kannst du den „Versteher des Verstehens, nicht erkennen kannst du den „Erkenner des Erkennens. Er ist deine Seele, die allem

„innerlich ist. — Was von ihm verschieden, das ist leidvoll.“ —  
 „Da schwieg Ushasta, der Abkömmling des Cakra.“

(Bṛih. 3,5:) „Da befragte ihn Kahola, der Abkömmling des  
 „Kushitaka. «Yājñavalkya», so sprach er, «eben das imma-  
 „nente, nicht transscendente Brahman, welches als Seele allem  
 „innerlich ist, das sollst du mir erklären.» — «Es ist deine  
 „Seele, welche allem innerlich ist.» — «Welche, o Yājñavalkya,  
 „ist allem innerlich?» — «Diejenige, welche den Hunger und  
 „den Durst, das Wehe und den Wahn, das Alter und den  
 „Tod überschreitet. — Wahrlich, nachdem sie diese Seele  
 „gefunden [Çaṅk.: erkannt] haben, stehen die Brahmanen ab  
 „vom Verlangen nach Kindern und Verlangen nach Besitz  
 „und Verlangen nach der Welt und wandern umher als Bett-  
 „ler; denn das Verlangen nach Kindern ist Verlangen nach  
 „Besitz, und das Verlangen nach Besitz ist Verlangen nach  
 „Welt; denn alle beide sind eitel Verlangen. — Darum, nach-  
 „dem der Brahmane von sich abgethan die Gelahrtheit, so  
 „verharre er in Kindlichkeit; nachdem er abgethan die Kind-  
 „lichkeit und die Gelahrtheit, so wird er ein Schweiger (*Muni*);  
 „nachdem er abgethan das Nichtschweigen und das Schweigen,  
 „so wird er ein Brāhmaṇa. — Worin lebt dieser Brāhmaṇa? —  
 „Darin, worin er lebet, wie es eben kommt. — Was von ihm  
 „verschieden, das ist leidvoll.» — Da schwieg Kahola, der  
 „Abkömmling des Kushitaka.“

Die Bemerkungen des Çaṅkara zu dieser Stelle beschränken  
 sich auf den Nachweis, daß beide Abschnitte zur Einheit einer  
 Vidyā gehörig seien (vgl. S. 106), was sich aus dem gleich-  
 lautenden Anfange und Schlusse (p. 923,14), aus der An-  
 knüpfung des zweiten Stückes durch die Partikel *eva*, „eben“  
 (p. 923,16), sowie auch daraus ergebe, daß beide Male von  
 der innern Seele gehandelt werde (p. 922,7), deren es nur  
 eine gebe, nicht zwei (p. 922,9). Die Wiederholung geschehe  
 wegen der Verschiedenheit der Unterweisung (p. 923,7): das  
 eine Mal werde der Ātman als hinausliegend über Ursache  
 und Wirkung (*kārya-kāraṇa-vyatirikta*), das andere Mal als  
 hinausgeschritten über den Hunger und die übrigen Qualitäten  
 des Saṃsāra (*aṣānāyā-ādi-saṃsāra-dharma-atīta*) geschildert  
 (p. 924,2. 3).

Dafs beide Abschnitte ein zusammengehöriges Ganze ausmachen, ist aus ihrem parallelen Bau evident; im Übrigen mag ein Vergleich derselben lehren, ob wir oben, mit unserer Erinnerung an Kant, den Grundgedanken richtig getroffen haben. Das Brahman ist, so lehrt der erste Abschnitt, theoretisch unerkennbar: denn weil es bei allem Erkennen erkennendes Subjekt ist, kann es nie für uns Objekt der Erkenntnis werden. Das hiermit sich nicht zufrieden gebende und dieselbe Frage aufs neue aufwerfende Gemüt wird im zweiten Abschnitte darauf verwiesen, das Brahman praktisch zu ergreifen. Dies geschieht, indem man sich stufenweise von der Gelahrtheit (*pāṇḍityam*) zur kindlichen Einfalt (*bālyam*, vgl. Ev. Matth. 18,3), von dieser zum Stande des *Muni*, von diesem zu dem des *Brāhmaṇa* [prägnant, wie Brih. 3,8,10. Chând. 4,1,7] erhebt, welcher auf Familie, Besitz und Weltlust verzichtet, weil dieselben von Brahman verschieden und mithin dem Leiden verfallen sind. —

Über das Wesen der genannten Stufen und speciell über den Begriff des *Bālyam* kann man noch die Untersuchungen in 3,4,47–50 (p. 1034–1041) vergleichen, aus denen wir nur folgende schöne *Smṛiti*-Stelle anführen (p. 1041,8):

- „Wen Niemand kennt als hoch- noch tiefgeboren,
- „Niemand als hochgelahrt noch ungelahrt,
- „Niemand als bösen Wandels, guten Wandels,
- „Der ist ein *Brāhmaṇa* von rechter Art!
- „Verborg'ner 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.“

## X. Das Brahman als kosmisches Princip.

### 1. Das Brahman als Weltschöpfer.

Die Schöpferthätigkeit des Brahman ist eine der Grundvorstellungen über dasselbe, welche in den meisten von uns zu besprechenden Vedatexten wiederkehrt. Indem wir auf diese sowie auf die Untersuchungen in unserm kosmologischen Teile (Kap. XVI. XVII) verweisen, handeln wir hier nur einige Stellen ab, die sich anderswo nicht gut unterbringen lassen. Dieselben lehren uns Brahman von zwei Seiten kennen: a) als das die räumliche Ausdehnung der Wesen Bedingende (Brahman als *Ākāṣa*, d. i. „Äther“ oder „Raum“, worüber später), — b) als dasjenige, welches dieses räumlich Ausgedehnte erfüllt und beseelt (Brahman als *Prāṇa*, d. i. „Odem“ oder „Leben“).

a) Brahman als *Ākāṣa*, nach 1,1,22 und 1,3,41.

1. In der Chândogya-Up. 1,8–9 findet sich ein Dialog zwischen drei Männern, in welchem nach dem Ausgangspunkte (*gati*) geforscht wird, auf welchen das Sâman (Gesang) zurückgehe. Das Sâman, so heißt es im Verlaufe desselben, gehe zurück auf den Ton, der Ton auf den Odem, der Odem auf die Nahrung, die Nahrung auf das Wasser, das Wasser auf die himmlische Welt, diese aber habe als ihre Grundlage die irdische Welt. Aber auch die irdische Welt sei endlich und gehe zurück auf den Äther (oder Raum).

„Denn der Äther ist es, aus dem alle diese Wesen hervor-

„gehen, und in welchen sie wieder untergehen, der Äther ist „älter als sie alle, der Äther ist das höchste Ziel. Dieser „Allervortrefflichste ist der Udgitha [Gesang des Sâman], er „ist der Unendliche.“

Wenn es auch am nächsten liege, so bemerkt Çañkara zu 1,1,22, bei dem Worte Äther an das so benannte Element zu denken, so passe doch nicht auf dieses, sondern nur auf das Brahman was hier vom Äther ausgesagt werde (p. 136,5). Denn wenn auch die übrigen Wesen (Elemente) zunächst und unmittelbar aus dem Ätherelemente hervorgegangen seien, so heiße es doch hier, „alle Wesen“, also auch der Äther, entstünden aus demjenigen und gingen zurück in das, was hier, wie häufig in der Schrift, bildlich der Äther genannt werde, nämlich das Brahman (p. 136,9). Auch könne nur dieses unter dem Ältesten verstanden werden (p. 136,11), nach der Schrift, welche es (Chând. 3,14,3) „älter (größer) als die „Erde, älter als den Luftraum, älter als den Himmel, älter „als diese Welten“ nenne; und nur Brahman sei auch das höchste Ziel (p. 136,14), nach den Worten (Brih. 3,9,28, wo Çañkara mit den Mâdhyandina's *râter* liest):

„Brahman ist Wonne und Erkenntnis, des Opferspenders höchstes Ziel,  
„Und des der absteht und erkennt.“

2. Gegen Ende der Chândogya-Up. (8,14) findet sich ein merkwürdiger Spruch (vielleicht ein Segen für den ausscheidenden Schüler), welcher lautet:

„Der Äther ist es, welcher die Namen und Gestalten aus- „einanderdehnt; worin diese beiden sind [oder: was in diesen „beiden ist], das ist das Brahman, das ist das Unsterbliche, „das ist die Seele. Ich gehe fort zur Halle des Herrn der „Schöpfung, zu seinem Hause [ich trete ein in die Welt]; ich „bin die Zierde der Brahmanen, die Zierde der Krieger, die „Zierde der Ansiedler; zur Zierde bin nachfolgend ich ge- „langt; nicht möge ich, der Zierden Zier, eingehen in das „Graue, ohne Zähne, das ohne Zähne, Graue, Schleimige [in „den Mutterschofs zu neuer Geburt; oder: ins Greisenalter?].“

Auch an dieser Stelle ist, nach Çañkara zu 1,3,41, unter dem Äther das Brahman zu verstehen, hauptsächlich, weil er

von den Namen und Gestalten unterschieden wird<sup>73</sup>, diese aber alles Erschaffene, alles was nicht Brahman selbst ist, in sich begreifen (p. 329,7).

b) Brahman als *Prāna*, nach 1,1,23.

Zwischen den beiden großen Upanishad's, Brihadâraṇyaka, welche Studierenden des (weisen) Yajurveda, und Chândogya, welche solchen des Sāmaveda als Textbuch dient, bemerkt man vielfache, oft wörtliche Übereinstimmung, daneben aber gewisse Züge einer durchgehenden Polemik, welche sich unter anderm darin zeigt, daß Lehrer, welche in der einen Upanishad als oberste Autorität dastehen, in der andern eine untergeordnete Stellung einnehmen. So z. B. *Ushasta*, der Abkömmling des *Cakra*, dessen Wissen in Brih. 3,4 hinter das des Yājñavalkya zurücktritt (vgl. oben S. 153), während er in Chând. 1,10–11, allerdings unter dem Namen *Ushasti*<sup>74</sup>, die erste Rolle spielt. In der Legende, die hier von ihm erzählt wird, erscheint er als gänzlich verarmt und bei aller Armut noch stolz, indem er bei einem Reichen Speise erbettelt, den dazu gebotenen Trank aber zurückweist, weil er Wasser zum Trinken auch ohne Betteln sich verschaffen könne. Weiter wird von ihm erzählt, wie er sich zu einem Opfer begiebt und die dazu bestellten Priester durch seine Fragen in Verlegenheit setzt. Der das Opfer veranstaltende König wird auf ihn aufmerksam, und nachdem er seinen Namen gehört, überträgt er auf ihn die Funktionen der andern Priester: Jetzt ist an diesen die Reihe, den Ushasti zu examinieren, und die erste Frage in diesem Colloquium lautet: „Welches ist die Gottheit, auf die sich der *Prastâva* (die Introduction zum Gesange des Sâman) bezieht?“ — Hierauf antwortet Ushasti (Chând. 1,11,5):

„Es ist das Leben (oder der Odem, *prāna*); denn alle diese

<sup>73</sup> p. 329,5 *antarâ* „verschieden“, ebenso p. 454,12, wo es durch *anya* erklärt wird, während es der Comm. zu Chând. und allem Anscheine nach auch Bâdarâyana 1,3,41 als „inwendig“ auffaßt.

<sup>74</sup> Çaṅk. nennt ihn auch wo er Brih. 3,4 citiert *Ushasti* (p. 922,3).

„Wesen gehen in das Leben ein und zum Leben (*prāṇam*, „besser wohl: *prāṇād*, aus dem Leben) entspringen sie.“

Hier ist, nach Çaṅkara, unter dem Leben nicht etwa die Lebenskraft zu verstehen, in welche, nach Çatap. 10,3,3,6, die Organe im Schlafe eingehen, und aus dem sie beim Erwachen wieder geboren werden, sondern das Brahman, weil nach den Textesworten nicht nur die Organe, sondern alle Wesen aus ihm hervorgehen und in dasselbe zurückkehren (p. 140,10); und wenn man einwenden wollte, daß die andern beiden Antworten des Ushasti, als welche „die Sonne“ und „die Nahrung“ erfolgen, neben Brahman nicht passen (p. 139,13), so ist zu erwidern, daß das auch gar nicht nötig ist (p. 141,5).

## 2. Brahman als Weltregierer.

a) Nach 1,3,39.

In der Kâṭhaka-Upanishad (6,1) wird die Welt mit dem *Açvattha*, dem indischen Feigenbaume, verglichen, dessen Zweige, sowie die wandernden Seelen, sich wieder nach unten senken und zu neuen Wurzeln werden. Als Wesen dieses Weltganzen aber wird das Brahman bezeichnet, auf dem alle Welten beruhen, und welches sie als Lebenshauch (*prāṇa*) durchdringt und regiert:

„Die Wurzeln hoch und niederwärts die Zweige,  
 „Von Alters her steht dieser Feigenbaum: —  
 „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.  
 „Wahrlich dieses [die Welt] ist das [das Brahman]!

„Das Leben ist's, in dem die ganze Welt,  
 „Was immer ist, entsprungen, zitternd geht;  
 „Gar furchtbar ist es, ein gezückter Blitzstrahl,  
 „Wer dieses weiß, dem wird Unsterblichkeit.

„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 zu fünf.“

An dieser Stelle, sagt Çaṅkara, sei unter dem Leben (oder Hauch, *prāṇa*) nicht der fünffache Lebensodem (Kap. XXVII, 4)

oder der Wind zu verstehen, sondern das Brahman, wie aus dem Zusammenhang erhelle (p. 324, 7). Auf dieses allein passe die Stelle von dem Zittern der ganzen Welt (p. 325, 2) sowie das Wort vom Blitzstrahle; „denn gleichwie der Mensch denkt: „«der gezückte Blitzstrahl könnte mein Haupt treffen, wenn „ich seine [Indra's?] Gebote nicht erfülle», und von dieser „[und ähnlicher] Furcht gezwungen den Befehl eines Königs „u. s. w. vollzieht, so vollzieht diese ganze Welt, das Feuer, „der Wind, die Sonne u. s. w. aus Furcht<sup>75</sup> vor dem Brah- „man mit Notwendigkeit die ihr zukommende Verrichtung“ (p. 325, 11). Auch sei es, so fährt Çaṅkara fort, nur die Erkenntnis des Brahman, durch welche uns die Unsterblichkeit werde (p. 326, 2), denn so sage die Schrift (Çvet. 3, 8 = Vaj. S. 31, 18; vgl. Taitt. âr. 3, 13, 1):

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

Wie die letzten Worte zeigen, haben wir unter Unsterblichkeit (*amṛitatvam*) bei den Indern nicht sowohl den occidentalischen Begriff einer Unzerstörbarkeit durch den Tod zu verstehen, als vielmehr die Befreiung von der Notwendigkeit, wieder und immer wieder zu sterben.

b) Nach 1, 2, 18–20.

In der Brihadâraṇyaka-Upanishad wird *Yājñavalkya* von *Uddâlaka* dem Sohne des *Aruna* (dem Vater und Belehrer des *Çvetaketu* in Chând. VI, vgl. Kap. XX, 2) gefragt nach „dem innern Lenker (*antaryâmin*), der diese Welt und die „andere Welt und alle Wesen innerlich regiert“, und antwortet darauf (Brih. 3, 7, 3):

„Der, in der Erde wohnend, von der Erde verschieden ist,  
„den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde ist, der die  
„Erde innerlich regiert, der ist deine Seele, dein innerer Len-  
„ker, dein Unsterbliches.“

<sup>75</sup> Vgl. Psalm 104, 7 und das Heraklitesche: ἦλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, εἰ δὲ μὴ, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.



Dasselbe, was hier von der Erde gesagt ist, wird weiter, unter stereotyper Wiederkehr derselben Formel, übertragen auf das Wasser, das Feuer, den Luftraum, den Wind, den Himmel, die Sonne, die Himmelsgegenden, Mond und Sterne, den Äther, die Finsternis, das Licht; sodann auf alle Wesen; sodann auf den Odem, die Rede, das Auge, das Ohr, den Verstand, die Haut, die Erkenntnis [nach der *Kāṇva*- „das Selbst“ nach der *Mādhyandina*-Recension] und den Samen. — Zum Schlusse heißt es (3,7,23):

„Er ist sehend, nicht gesehen, hörend, nicht gehört, ver-  
 „stehend, nicht verstanden, erkennend, nicht erkannt; nicht  
 „giebt es aufser ihm einen Sehenden, einen Hörenden, einen  
 „Verstehenden, einen Erkennenden; er ist deine Seele, dein  
 „innerer Lenker, dein Unsterbliches; — was von ihm ver-  
 „schieden, das ist leidvoll.“

Hier ist, wie Čaṅkara zeigt, unter dem „innern Lenker“ der höchste Ātman zu verstehen; denn seine Eigenschaft ist es, alles Entstandene von innen heraus zu regieren, wozu er die Macht hat, weil er die Ursache von allem Entstandenen ist (p. 195,13), und wobei er sich der Organe der betreffenden Wesen bedient (p. 196,7). Daß er von den Wesen verschieden ist, geht daraus hervor, daß diese ihn nicht kennen; denn sich selbst kennen die Wesen, indem z. B. die Gottheit Erde weiß: „Ich bin die Erde“ (p. 196,4). — An die Urmaterie der Sāṅkhya's ist nicht zu denken, weil auf diese zwar paßt, daß er „nicht gesehen“ u. s. w., nicht aber, daß er „sehend“ u. s. w. genannt wird (p. 197,5). — Ebenso wenig kann die individuelle Seele gemeint sein, weil diese unter dem von ihm Regierten mit aufgezählt wird an der Stelle, wo die *Kāṇva*'s „die Erkenntnis“, die *Mādhyandina*'s „das Selbst“ lesen. Beides bedeutet die individuelle Seele (p. 198,7). Übrigens ist die Unterscheidung zwischen Brahman und der individuellen Seele nicht im höchsten Sinne real, sondern nur das Werk der *Avidyá*, welche die höchste Seele mittels der Bestimmungen (*upādhi*) als individuelle Seele auffaßt (p. 199,5), und auf welcher die Scheidung von Subjekt und Objekt, die empirischen Erkenntnismittel, der Saṃsāra und der vedische Gesetzes-

kanon beruhen (p. 199,9). In Wahrheit giebt es nur eine innere Seele und nicht zwei (p. 199,7).

### 3. Brahman als Weltvernichter.

Nach 1,2,9–10.

In der Kâṭhaka-Upanishad heisst es (2,24–25):

„Nicht wer nicht ablâsst von der Frevelthat,  
 „Nicht wer unruhig ist und ungesammelt,  
 „Nicht wer im Herzen ohne Frieden ist,  
 „Kann durch Erkenntnis jenen Geist erlangen,  
 „Der Krieger und Brahmanen ißt wie Brot,  
 „Das mit des Todes Brûhe er begießt; —  
 „Wer ist der Mann, der weifs, wo dieser ist?“

Von den drei Gegenständen, sagt Çaṅkara, über welche die Kâṭhaka-Upanishad handelt, dem Feuer, der individuellen und der höchsten Seele, kann hier unter dem, der ißt, nur die letztere verstanden werden. Allerdings frisst auch das Feuer; allerdings heisst es von der individuellen Seele (Munḍ. 3,1,1): „Der eine ißt die süsse Beere“, und die folgenden Worte „der andre schaut, nicht essend, zu“, beziehen sich auf die höchste Seele (vgl. darüber S. 184); aber dies ist von dem Genufs der Frucht der Werke zu verstehen, welcher nur der individuellen, nicht der höchsten Seele zukommt (p. 178,13). An unserer Stelle hingegen ist von dem Verschlingen alles Beweglichen [Menschen und Tiere] und Unbeweglichen [Pflanzen] die Rede, wofür Brahmanen und Krieger, als das Edelste, Beispiels halber angeführt werden (p. 178,11). Dieses Verschlingen alles Lebendigen, nachdem es mit der Brûhe des Todes übergossen worden, kommt nur dem Brahman in seiner Eigenschaft als Weltvernichter zu (p. 178,7).

## XI. Das Brahman als kosmisches und zugleich als psychisches Princip.

---

Brahman ist identisch mit der Seele; — die Kraft, die alle Welten schafft und erhält, das ewige Princip alles Seins wohnt ganz und ungeteilt in einem jeden unter uns. Diese über alle Begriffe grofse und bewunderungswürdige Lehre des Vedânta (vgl. Ev. Joh. 14, 20. Gal. 4, 19. 2, 20) spricht sich in einer weitem Reihe der von Bâdarâyana herangezogenen Vedatexte aus, die wir in diesem Kapitel zusammenfassen.

### 1. Brahman als das sehr Kleine und sehr Grofse.

a) Nach 1, 2, 1–8.

Der Abschnitt Chând. 3, 14 (vgl. Çatap. Br. 10, 6, 3) enthält die viel citierte „Lehre des Çânḍilya“ (*Çânḍilya-vidyâ*), welche lautet wie folgt:

„Gewifslieh, dieses Weltall ist Brahman; als *Tajjalân* [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, darnach wird der Mensch, „wenn er dahingeschieden ist; darum möge man trachten nach „[gutem] Willen.“<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> *kratu* wird p. 168, 1 erklärt durch *samkalpa*, *dhyânam*, im Commentar zu Chând. 3, 14, 1 durch *niçcaya*, *adhyavasâya*, *avicala pratyaya*, zu Brih. 4, 4, 5 durch *adhyavasâya*, *niçcayo yad-anantarâ kriyâ pravartate*;

„Geist ist sein Stoff, Leben sein Leib, Licht seine Gestalt; „sein Ratschluss ist Wahrheit, sein Selbst die Unendlichkeit „[wörtlich: der Äther]; allwirkend ist er, allwünschend, all- „riechend, allschmeckend, das All umfassend, schweigend, un- „bekümmert: — dieser ist meine Seele (*âtman*) im innern „Herzen, kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Senf- „korn oder Hirsekorn oder eines Hirsekornes Kern; — dieser „ist meine Seele im innern Herzen, größer als die Erde, „größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer „als diese Welten. — Der Allwirkende, Allwünschende, All- „riechende, Allschmeckende, das All Umfassende, Schweigende, „Unbekümmerte, dieser ist meine Seele im innern Herzen, „dieser ist das Brahman, zu ihm werde ich, von hier ab- „scheidend, eingehen. — Wem dieses ward, fürwahr, der „zweifelt nicht!“

„Also sprach Çâṇḍilya, Çâṇḍilya.“

An dieser Stelle ist, wie Çâṅkara weitläufig auseinandersetzt, von dem höchsten *Âtman* die Rede, als dessen Wesen der Äther bezeichnet wird, weil er, wie dieser, allgegenwärtig ist (p. 170,12). Weil er das Wesen von allem ist, deswegen können ihm auch die der individuellen Seele zukommenden Qualitäten, Geist (*manas*), Leben u. s. w., zugeschrieben werden (p. 171,2), wie denn die Schrift sogar sagt (Çvet. 4,3 = A. V. 10,8,27):

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

was sich auf das Brahman bezieht (p. 171,3). Sofern dieses nämlich als attributhaft (*saguṇam*) vorgestellt wird, können ihm solche individuelle Eigenschaften wie Wunsch, Odem u. s. w. zugeschrieben werden, während es von dem attributlosen Brahman (in der S. 142 angeführten Stelle) heißt: „der odemlose, wünschelose, reine“ (p. 171,7). Obwohl an unserer Stelle vom Brahman gesagt wird, daß es auch im Leibe sei, so ist doch

vgl. Bṛih. 4,4,5: „Der Mensch ist ganz und gar gebildet aus Begierde „(*kâma*); je nachdem seine Begierde ist, darnach ist sein Wille (*kratu*), „je nachdem sein Wille ist, darnach thut er das Werk (*karman*), je nach- „dem er das Werk thut, darnach ergeth es ihm.“

darum nicht die individuelle Seele zu verstehen, welche sich vom Brahman dadurch unterscheidet, daß sie nur im Leibe ist (p. 172,6). Beide werden auseinandergehalten an unserer Stelle durch die Worte: „zu ihm werde ich eingehen“ (p. 172,12), sowie in der Parallelstelle Çatap. Br. 10,6,3,2, wo in den Worten „so wohnt dieser goldige Geist in der innern Seele“ die höchste Seele im Nominativ, die individuelle im Lokativ steht (p. 173,5); ebenso auch in der Smritistelle Bhag. G. 18,61. Allerdings existiert eigentlich nur die höchste Seele, welche nur von dem Nichtwissenden als eingeschränkt durch die Bestimmungen: Leib, Sinne, Manas und Buddhi, und somit als individuelle Seele aufgefaßt wird, ähnlich wie der Raum in den Gefäßen, durch die Bestimmungen [der Gefäßwände] eingeschränkt, von dem allgemeinen Weltraume scheinbar verschieden ist. Doch dauert die Täuschung nur so lange, bis durch das „*tat tvam asi*“ die Identität mit der höchsten Seele erkannt ist, wodurch der ganze Standpunkt des praktischen Lebens mit Bindung und [sie aufhebender] Lösung sein Ende erreicht (p. 173,16). — Der Einwand, daß das menschliche Herz eine zu enge Behausung sei für das höchste Brahman, ist nicht statthaft; was an einem einzelnen Orte ist, kann nicht überall sein, aber was überall ist, kann auch an einem einzelnen Orte sein (vgl. p. 1060,2: die Seele ist Gott, aber Gott ist nicht die Seele); wer Herr über die ganze Erde ist, der ist auch Herr über die Stadt *Ayódhyâ* (p. 174,12). Wie daher der Raum auch in einem Nadelöhr ist, so ist Brahman auch im Herzen (p. 175,2), und wird gerade dort aufgezeigt, um ihn bemerkbar zu machen, ähnlich wie Vishnu in einem Çalagrâmasteine (p. 174,16; derselbe Vergleich p. 188,12. 253,12; vgl. 860,10. 1058,13. 1065,12. 1059,6). Wer hier einwenden wollte, daß das Brahman, wenn es in den verschiedenen Herzen wohnt, wie Papageien in verschiedenen Käfigen, selbst ein vielfaches oder zerteiltes sein müsse, der ist daran zu erinnern, daß die Verhältnisse, von denen hier die Rede ist, keine Realität im höchsten Sinne haben (p. 175,5). Hierin liegt auch die Antwort auf die Einwendung, daß Brahman, wenn er im Herzen wohne, auch Teil an Lust und Schmerz nehmen müsse: das ist ja gerade der

Unterschied zwischen der individuellen und der höchsten Seele, daß jene der Thäter von Recht und Unrecht, der Genießer von Lust und Schmerz ist (p. 176, 2), diese hingegen von allem Übel frei ist und, obgleich beim Leiden gegenwärtig, so wenig mitleidet, wie der Raum mitbrennt, wenn die ihn füllenden Körper brennen (p. 176, 5). Allerdings lehrt die Schrift die Identität der individuellen Seele mit Brahman, aber für den, welcher diese Lehre ganz und nicht nur halb aufgefaßt hat, hört mit dem Eintritt der vollen Erkenntnis auch das Genießen und Leiden der individuellen Seele auf (p. 176, 12), indem beide nur auf falschem Wahne beruhen (p. 177, 3).

b) Nach 1,3,24–25.

In der Kāthaka-Upanishad (4,12–13) heißt es:

„Zollhoch an Länge findet mitten  
 „Im Leibe sich der Purusha,  
 „Der Herr des, das da war und sein wird,  
 „Drum kommt ihm keine Furcht zu nah.  
 „Wahrlich, dieses ist das.“  
 „Der Purusha, zollhoch an Länge,  
 „Wie eine Flamme ohne Rauch,  
 „Der Herr des, das da war und sein wird,  
 „Er ist es heut' und morgen auch.  
 „Wahrlich, dieses ist das.“

Hier, meint Çāṅkara, wo ein bestimmtes Maß angegeben werde, liege es wohl am nächsten, an die individuelle Seele zu denken, von der die Smṛiti (Mahābh. 3,16763) erzähle, daß Yama (der Todesgott) sie dem *Satyavant* „zollhoch mit Gewalt aus dem Leibe herausgerissen habe“ (p. 276, 8); indessen sei nicht sie, sondern das Brahman hier zu verstehen, sowohl weil es heiße: „Der Herr des, das da war und sein wird“, als auch wegen der [refrainartig und in gleicher Bedeutung wie das *tat tvam asi* in Chānd. VI wiederkehrenden] Worte *etad vai tad*, „wahrlich dieses ist das“, d. h.: dieses [die Welt, die Seele] ist das Brahman, nach dem du vorher gefragt hast mit den Worten (Kāth. 2, 14):

„Vom Guten frei und frei vom Bösen, von Ursach' und von Wirkung frei,  
 „Frei vom Vergangnen und Zukünft'gen, — das sage mir, was dieses sei.“

Der Paramátman erscheine hier begrenzt, ähnlich wie der unendliche Raum, wenn man sage: „der Raum in diesem Rohr ist eine Elle lang“ (p. 277,8); und zwar, weil es hier darauf ankomme, die Menschen auf ihn hinzuweisen (p. 278,1). Freilich sei der zollhohe Purusha zunächst die individuelle Seele, aber das sei ja eben der Zweck des Vedánta, wie einerseits das Wesen des Brahman, so andererseits seine Identität mit der Individualseele zu lehren (p. 279,2). Letzteres geschehe in der Káthaka-Upanishad, wie zu ersehen sei aus ihren Schlussworten (6,17):

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

c) Nach 1,2,24—32.

Zu den Versuchen, Namen und Cultus der altvedischen Naturgötter im Sinne der Brahman-Religion umzudeuten, gehört die Lehre vom *Átman vaiçvânara* in der Chândogya-Up. 5,11–24. — *Vaiçvânara* „der bei allen Menschen wohnende“ ist ursprünglich ein Beiwort des *Agni*, wird aber hier eine Bezeichnung des allbeseelenden Brahman, und dem entsprechend tritt an die Stelle des dem *Agni* und durch ihn den Göttern dargebrachten Feueropfers (*agni-hotram*) eine sakramentale Ernährung des eigenen Leibes, in welchem Brahman wohnt.

Sechs reiche und gelehrte Brahmanen beschäftigen sich mit der Frage: „Was ist unsere Seele, was das Brahman?“ und wenden sich mit ihr an den König *Açvapati*, welcher, wenn er morgens aufsteht, sagen kann:

„In meinem Reiche ist kein Dieb, kein Geiziger, kein Trunkenbold,  
 „Kein Opferloser, Wissenloser, kein Buhler, keine Buhlerin.“

Er beginnt die Belehrung seiner Gäste, die ihn um Mitteilung der Lehre vom *Átman vaiçvânara* bitten, damit, daß er sie über ihre Vorstellungen vom *Átman* befragt. Die Antworten lauten der Reihe nach, der *Átman* sei der Himmel,

die Sonne, der Wind, der Äther, das Wasser, die Erde. Nachdem der König auf die Unzulänglichkeit dieser Vorstellungen über den *Ātman* hingewiesen, indem der Himmel nur sein Haupt, die Sonne sein Auge, der Wind sein Odem, der Äther sein Rumpf, das Wasser sein Bauch, die Erde seine Füße seien, spricht er zu allen sechsen: „gleichsam individuell „(*prīthag iva*) wist ihr alle den *Ātman vaiçvānara* und eßt „ihr die Nahrung; wer aber diesen *Ātman* so, — als eine „Spanne lang — und als unmeßbar groß<sup>77</sup> verehrt, der ißt „Nahrung in allen Welten, in allen Wesen, in allen Leibern.“ Nachdem dann weiter die oben genannten Teile der Natur unter mystischen Benennungen, sowie ferner das Opferbette, die Opferstreu und die drei Opferfeuer als Teile des *Ātman* bezeichnet worden, folgt eine Umdeutung, welche dem Feueropfer des Cultus die als Opfer für den *Ātman* aufgefaßte Ernährung des Leibes substituiert; letztere wird in fünf Spenden zerlegt, durch welche die fünf Lebensodem und mittels derselben die fünf Sinnesorgane (das fünfte ist ausgefallen), fünf Paare von Naturgöttern und Naturelementen nebst allem, was ihrer Herrschaft unterliegt, und endlich die Person des Spenders gesättigt werden. „Wer dieses nicht wissend das Feueropfer darbringt, mit dem steht es, wie wenn man die Kohlen wegschürt und in der Asche opfert; wer aber dieses also wissend das Feueropfer [d. h. sein erwähntes Substitut] darbringt, der hat in allen Welten, in allen Wesen, in allen Leibern geopfert. Wie die Rispe des Schilfrohrs, ins Feuer gesteckt, verbrennt, so verbrennen alle Sünden dessen, der, dieses also wissend, das Feueropfer vollbringt. Und gäbe er, der solches weiß, die Überbleibsel selbst einem *Caṇḍāla*, so hätte er [*asya*, vom Commentator weniger passend mit *ātmani vaiçvānare* verbunden] sie damit in dem *Ātman vaiçvānara* geopfert. Dies besagt der Vers:

„Wie Kinder hungrig um die Mutter sitzen,  
 „So um das Feueropfer alle Wesen.“

<sup>77</sup> *abhivimāna*; wie die verschiedenen Erklärungsversuche p. 223, 3 beweisen, wußten die Scholiasten selbst nicht mehr, was dieses Wort bedeutet. Obige, vom Pet. Wörterbuch nach der Etymologie aufgestellte Erklärung empfiehlt sich durch die Gewohnheit der Upanishad's, neben



Allerdings, so äußert sich Çaṅkara, sind die Worte *âtman* und *vaiçvânara* vieldeutig. *Vaiçvânara* kann, wie *Ṛigv.* 10,88,12, das Feuer, oder, wie *Ṛigv.* 1,98,1, den Gott des Feuers, oder, wie *Bṛih.* 5,9,1, das Verdauungsfeuer im Leibe bedeuten; ebenso kann unter *Âtman* sowohl die individuelle wie die höchste Seele verstanden werden (p. 211–212). Hier ist indessen nur die letztere unter dem *Âtman vaiçvânara* zu verstehen, weil nur auf sie paßt, daß der Himmel ihr Haupt u. s. w., und sie zugleich die innere Seele sei (p. 213,1), und daß die Sünden des, der sie wisse, verbrannt seien (p. 213,6); auch ist nur sie der Gegenstand der zu Anfang aufgeworfenen Frage (p. 213,7). An das Feuerelement kann nicht gedacht werden, weil sein Wesen auf das Brennen und Leuchten beschränkt ist (p. 217,4); an den Feuergott nicht, weil seine Macht von der des höchsten Gottes abhängig ist (p. 217,7). Auch das Verdauungsfeuer kann nicht als solches gemeint sein, wegen der Bezeichnung, daß der Himmel sein Haupt sei (p. 216,2), und weil in der Parallelstelle *Çatap. Br.* 10,6,1,11 der *Âtman vaiçvânara* als „der *Puruṣa* (Geist) im Innern des *Puruṣa* (Menschen)“ bezeichnet wird (p. 216,6). — Daher ist der höchste *Âtman* hier zu verstehen, sei es unter der Bestimmung oder unter dem Symbol des Verdauungsfeuers (p. 215,13. 217,10), sei es, mit *Jaimini*, geradezu und ohne Symbol. Er heißt *Vaiçvânara*, was gleichbedeutend mit *Viçvânara* ist, wie *Rākshasa* mit *Rakshas*, *Vâyasa* mit *Vayas* (p. 219,3), weil er allen Menschen gemeinsam ist, oder alle Menschen ihm gemeinsam sind (p. 219,1), sofern er sie alle beseelt. Warum er „eine Spanne lang“ genannt werde, darüber sind die Vedântalehrer sich nicht einig; *Âçmarathya* glaubt, es geschehe, um auf das Herz als den Ort seiner Wahrnehmung hinzuweisen (p. 219,11), *Bâdari*, weil er Gegenstand der Erinnerung für das *Manas* sei, welches in dem eine Spanne großen Herzen wohne (p. 220,2); *Jaimini*, weil es auf ihn zutrefte, daß er eine Spanne groß sei, sofern *Çatap. Br.* 10,6,1, 10–11 in psychologischer Hinsicht (*adhyâtman*) seine Teile

---

der Kleinheit die Größe des Brahman hervorzuheben. Vielleicht ist, wie Weber vermutet, *ativimāna* zu lesen.

mit denen des Angesichtes allegorisierend zusammengestellt werden (p. 221,1), wie denn die *Jábála's* (*Jábála-Up.* 2, p. 438 fg., ed. *Bibl. Ind.*) als die Stätte, wo er throne, den Verbindungspunkt zwischen Nase und Augenbrauen angeben (p. 223,1).

d) Nach 1,3,14–18.

Nachdem im sechsten und siebenten Teile der *Chândogya-Up.* die esoterische Lehre dargelegt worden ist, so folgt zu Anfang des achten Teiles eine Art Anweisung für den Lehrer, wie er dem auf dem exoterischen Standpunkte stehenden Schüler entgegenzukommen habe. Dieselbe wird von *Çaṅkara* in seinem Commentare zur *Chândogya-Up.* mit folgenden Worten eingeleitet:

„Wenn auch das Brahman in der sechsten und siebenten „Lektion durch die Worte: «seiend ist es, Eines nur und „ohne Zweites» (*Chând.* 6,2,1) — «Seele nur ist diese ganze „Welt» (*Chând.* 7,25,2), als frei von räumlichen, zeitlichen „und andern Unterschieden erkannt worden ist, so ist doch „das Erkenntnisvermögen (*buddhi*) der langsamen Geister so „geartet, daß es das Seiende als ein mit Unterschieden des „Raumes u. s. w. behaftetes auffaßt und nicht sofort zu einem „Vorstellen der höchsten Realität gebracht werden kann. Da „nun ohne Erkenntnis des Brahman das Ziel des Menschen „nicht erreichbar ist, so muß dasselbe, damit es erkannt „werde, in der Lotosblume des Herzens räumlich aufgezeigt „werden. Denn wenn auch die Wesenheit des *Âtman* das „Seiende bildet, wie es allein Objekt der universellen Erkenntnis und ohne Attribute ist, so ist es doch, da die langsamen „Geister seine Attributhaftigkeit fordern, auch als behaftet „mit den Attributen «Wahres wünschend» u. s. w. zu lehren. „Wenn ferner auch die Brahmanwesser von Objekten des „Sinnesgenusses, wie Weibern u. dgl., von selbst abstehen, „so kann doch der durch wiederholten Sinnlichkeitsdienst in „verschiedenen Geburten erzeugte Durst (*trishná*) nach Sinnesgenüssen nicht mit einem Schlage zur Umkehr gebracht „werden, und daher sind die verschiedenen Mittel, wie Leben „als Brahmanenschüler [im Stande der Keuschheit] u. s. w.

„in Anwendung zu bringen. Ferner: wenn auch für die, welche die Einheit des Atman wissen, kein Hingehender oder Hingehen oder Objekt, zu dem man hinginge, existiert [vgl. S. 117], und vielmehr, nachdem die Ursache für das Fortbestehen eines Restes des Nichtwissens u. s. w. [in ihnen] getilgt ist, die Erlösung nur ein Eingehen in das eigene Selbst ist, vergleichbar dem Blitze im Luftraum, oder dem Winde, der sich erhoben [vgl. Chând. 8,12,2, übersetzt S. 53], oder dem Feuer, wenn das Holz verbrannt ist, so ist doch für diejenigen, deren Verständnis von den Vorstellungen des Hingehenden, Hingehens u. s. w. durchtränkt ist, und welche Brahman als räumlich im Herzen und mit Attributen behaftet verehren, ein Hingehen zu ihm durch die Kopffader (*múrdhanyá náđi*) zu lehren. Diesem Zwecke dient dieser achte Teil. Denn ein von Raum, Attributen, Hingehen, Be-  
 „lohnung und Verschiedenheit freies, im höchsten Sinne seiendes, zweitloses Brahman scheint den langsamen Geistern so gut wie ein Nichtseiendes zu sein. Darum denkt die Schrift: lafs sie nur erst auf der Fährte des Seienden sich befinden, dann werde ich sie allmählich auch zur Erfassung des im höchsten Sinne Seienden bringen.“

Mit diesen Worten, in denen vielleicht klarer als irgendwo die Motive der exoterischen Lehre aufgedeckt werden, geht Čaṅkara über zur Besprechung der folgenden Stelle (Chândogya-Up. 8,1):

Der Meister spricht:

„Hier in dieser Brahmanstadt [dem Leibe] ist ein Haus, eine kleine Lotusblume [das Herz]; inwendig darinnen ist ein kleiner Raum; was in dem ist, das soll man erforschen, das wahrlich soll man suchen zu erkennen.“

Der Schüler spricht:

„Hier in dieser Brahmanstadt ist ein Haus, eine kleine Lotusblume; inwendig darinnen ist ein kleiner Raum; was ist denn dort, was man erforschen soll, was man soll suchen zu erkennen?“

Der Meister spricht:

„Wahrlich, so groß dieser Weltraum ist, so groß ist dieser Raum inwendig im Herzen; in ihm sind beide, der Himmel und die Erde, beschlossen; beide, Feuer und Wind, beide, Sonne und Mond, der Blitz und die Sterne und was auf dieser Welt ist und was nicht auf ihr ist [das Vergangene und Zukünftige], das alles ist in ihm beschlossen.“

Der Schüler spricht:

„Wenn alles dies in dieser Brahmanstadt beschlossen ist und alle Wesen und alle Wünsche, — wenn sie nun das Alter ereilt oder die Verwesung, was bleibt dann davon übrig?“

Der Meister spricht:

„Dieses an uns altert mit dem Alter nicht; nicht wird es von der Mordwaffe getroffen; das ist die wahrhafte Brahmanstadt, darin sind beschlossen die Wünsche; das ist das Selbst (die Seele), das sündlose, frei vom Alter, frei vom Tod und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst; sein Wünschen ist wahrhaft, wahrhaft sein Ratschluss.“

„Denn gleichwie hienieden die Menschen, als geschähe es auf Befehl, das Ziel verfolgen, darnach ein jeder trachtet, sei es ein Königreich, sei es ein Ackergut, und nur dafür leben, — [so sind sie auch beim Trachten nach himmlischem Lohne die Sklaven ihrer Wünsche;] und gleichwie hienieden der Genuß, den man durch die Arbeit erworben hat, dahinschwindet, so schwindet auch im Jenseits der durch die guten Werke erworbene Genuß dahin.“

„Darum, wer von hinnen scheidet, ohne daß er die Seele erkannt hat und jene wahrhaften Wünsche, dem wird zu Teil in allen Welten ein Leben in Unfreiheit; wer aber von hinnen scheidet, nachdem er die Seele erkannt hat und jene wahrhaften Wünsche, dem wird zu Teil in allen Welten ein Leben in Freiheit.“

Wie der Zusammenhang dieser Stelle zeigt, wird der Nichtwissende unfrei genannt, weil er von seinen Wünschen ab-

hängig ist. Im Gegensatze zu dieser Heteronomie steht die Autonomie des Wissenden. Er ist frei, weil er den Âtman in sich weiß, der die Welt und mit ihr den Inbegriff aller Wünsche in sich befaßt. Daher, wie im Folgenden (Chând. 8, 2) des Weitern ausgeführt wird, der Wissende in sich die Erfüllung aller Wünsche trägt und genießt. Mag er begehren nach dem Verkehre mit Abgeschiedenen, mit Vätern, Müttern, Brüdern, Schwestern, Freunden, mag sein Sinn nach Wohlgerüchen und Kränzen, nach Speise und Trank, nach Gesang und Musik oder nach Weibern verlangen, — „welches Ziel „er immer begehren, was er immer wünschen mag, das erstehet „ihm auf seinen Wunsch und wird ihm zu Teil, des ist er „fröhlich.“

Im Gegensatze zu der Nichtigkeit aller von außen an den Menschen herangebrachten Befriedigung, werden die Wünsche dessen, der sich seines Ich's als des Inbegriffes alles Seienden bewußt geworden ist, „wahrhaft“ oder „real“ (*satya*) genannt. Eigentlich gilt dies von allen Menschen, nur daß dieselben, mit Ausnahme des Wissenden, sich dessen nicht bewußt werden, indem ihre wahrhaften Wünsche mit Unwahrheit, d. h. mit der Außenwelt und dem Trachten nach ihr „zugedeckt“ sind, wie das Folgende tiefsinnig entwickelt.

„Diese wahrhaften Wünsche sind [bei dem Nichtwissenden] „mit Unwahrheit zugedeckt. Sie sind in Wahrheit da, aber „die Unwahrheit ist über sie gedeckt; und wenn einer der „Seinigen von hier abscheidet, so siehet ihn hier der Mensch „nicht mehr. Aber [in Wahrheit ist es so, daß er] alle die „Seinigen, welche hier leben, und diejenigen, welche dahin- „geschieden sind, und was er sonst ersehnt und nicht erlangt, „— alles das findet er, wenn er hierher [ins eigene Herz] „geht; denn hier sind diese seine wahren Wünsche, welche „die Unwahrheit zudeckt. — Aber gleichwie einen verborge- „nen Goldschatz wer die Stelle nicht weiß nicht findet, ob „er wohl immer wieder darüber hingehet, ebenso finden alle „diese Kreaturen diese Brahmanwelt nicht, obwohl sie tag- „täglich [im tiefen Schlafe] in sie eingehen; denn durch die „Unwahrheit werden sie abgedrängt. — Wahrlich, dieser „Âtman ist im Herzen! Und dieses ist seine Auslegung:

„*hṛidi ayam* (im Herzen ist er), darum heisst es *hṛidayam* „(das Herz). Wahrlich, wer Solches weisst, der geht tagtäglich ein in die himmlische Welt. — 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 der Meister, — das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist das Brahman.“

Im Folgenden wird Brahman mit Bezug auf seinen Namen *Satyam* (das Reale) in etymologisierender Deutung desselben erklärt als dasjenige, was das Sterbliche und Unsterbliche zusammenbindet; dann aber wiederum als die Brücke, welche beides auseinanderhält (das Verbindende ist zugleich das Trennende): „Der *Ātman*, der ist die Brücke, welche diese Welten auseinanderhält, dass sie nicht verfließen. Diese Brücke überschreiten nicht Tag und Nacht, nicht das Alter, nicht der Tod und nicht das Leiden, nicht gutes Werk noch böses Werk, alle Sünden kehren vor ihr um, denn sündlos ist diese Brahmanwelt. Darum fürwahr, wer diese Brücke überschreiten hat als ein Blinder, der wird sehend, als ein Verwundeter, der wird heil, als ein Kranker, der wird gesund. Darum fürwahr auch die Nacht, wenn sie über diese Brücke gehet, wandelt sich in Tag, denn einmal für immer licht ist diese Brahmanwelt.“

Nachdem dann weiterhin verschiedene Obliegenheiten des Brahmanen (Opfer, Spende, die grosse Somafeier, Schweigen, Fasten und Einsiedlerleben) im Sinne der zum Brahmaloka führenden Brahnavidyā und der mit ihr verbundenen Entsagung (*brahmacāryam* = *strī-vishaya-trishṇā-tyāga*) etymologisch umgedeutet worden, folgt zum Schlusse des Abschnittes die von *Çaṅkara* in der Einleitung desselben als blofs propädeutisch bezeichnete Lehre vom Hingehen der Seele des als *Saḡuṇa-vid* (exoterisch wissend) Sterbenden zu Brahman durch die Kopfpader und die Sonne, welche beide durch einen Sonnenstrahl wie zwei Städte durch eine Landstrasse miteinander verbunden sind. Weiteres hierüber in unserm letzten Teile (Kap. XXXIX, 2).

Man könnte denken, so äussert sich *Çaṅkara* im Commen-

tare zu den Brahmasûtra's über diese Stelle, unter dem „kleinen Raume“ in der Lotosblume des Herzens sei der eigentlich so genannte Raum zu verstehen (p. 249,12), oder auch die individuelle Seele, weil dieser die „Brahmanstadt“, d. h. der Leib, angehöre, indem sie ihn sich durch ihre Werke (in einem frühern Dasein) erworben habe (p. 250,6), weil das Herz gewöhnlich für den Sitz des *Manas* gelte, dieses aber eine Bestimmung von ihr sei (p. 250,9), weil sie Çvet. 5,8 „einer Ahle Spitze groß“ genannt werde (p. 250,10), oder weil von dem Raume das, was darin sei, d. h. von der individuellen die höchste Seele noch unterschieden werde (p. 250,13). — Aber an den natürlichen Raum ist hier nicht zu denken, weil auf ihn die Gleichsetzung des Raumes im Herzen mit dem Weltraume nicht zutrifft (p. 251,10), und ebenso wenig trifft sie zu auf die durch die Bestimmungen eingeschränkte individuelle Seele (p. 253,2). Vielmehr weist alles darauf hin, unter dem kleinen Raume im Herzen geradezu die höchste Seele zu verstehen. Die Bezeichnung Gottes als Raum (Äther) ist ja auch sonst üblich (p. 258,11), während sie bei der individuellen Seele nie vorkommt (p. 258,13). Zwar wird Gott auch wohl „größter als der Raum“ (Çatap. Br. 10,6,3,2) genannt (p. 252,4), hier aber kam es nur darauf an, seine Größe im Weltall im Gegensatze zu seiner Kleinheit im Herzen zu betonen (p. 252,6). Auf ihn nur paßt, daß er sündlos, ohne Alter, Tod u. s. w. genannt wird (p. 252,9), und die Brahmanstadt, der Leib, ist allerdings die Stätte seiner Wahrnehmbarkeit (p. 253,9), in welchem Sinne er (Praçna 5,5. Bṛih. 2,5,18) der *puruṣa puriṣaya* heißt (p. 253,10); von ihm auch können nur gelten die Verheißungen, die an seine Erkenntnis in unserer Stelle geknüpft werden (p. 254,5). Was aber die spitzfindige Äußerung des Gegners betrifft, daß nicht nach dem kleinen Raume, sondern nach dem, was in ihm sei, gefragt werde, so ist zu bemerken, daß in ihm ja Himmel und Erde sind, daß es sich aber nicht um diese, sondern eben um den kleinen Raum selbst handelt (p. 254,14). Auf Brahman weist uns auch die Äußerung hin, daß alle Wesen tagtäglich in die Brahmanwelt gehen, nämlich im tiefen Schlafe; wer in diesem sich befindet, von dem sagt man

ja volkstümlich: „er ist bei Brahman“, ist *brahmîbhûta*, *brahmatâm gata* (p. 256,6). Die Brahmanwelt ist nicht „die Welt des Brahman“ als Volksgottes (*Kamalâsana*), sondern „Brahman als Welt“, denn nur von letzterm kann man sagen, daß man tagtäglich darein eingehe (p. 256,11). Auch die Bezeichnung als Brücke paßt nur auf das Brahman, welches die Welt und ihre Verhältnisse, wie Kasten, Âçrama's u. s. w. auseinanderhält, damit sie nicht verfließen (p. 258,1). Hingegen bedeutet die Vollberuhigung (*samprasâda*) an unserer Stelle nicht den Zustand des Tiefschlafes, sondern die in dem Zustande befindliche und in ihm zum höchsten Brahman als zu ihrer eigenen Natur eingehende individuelle Seele (p. 259,6); nicht aber ist sie, wie schon bemerkt, unter dem Raume zu verstehen (p. 260,1).

## 2. Brahman als Freude (*kam*) und als Weite (*kham*).

Nach 1,2,13–17.

Nicht trübe Askese kennzeichnet den Brahmanwiser, sondern das freudig hoffnungsvolle Bewußtsein der Einheit mit Gott. — Dieses scheint der Grundgedanke der *Upakosala-vidyâ* zu sein in Chând. 4,10–15, wo dieselbe lautet wie folgt:

„Upakosala, der Sohn des Kamala, wohnte als Schüler (*brahmacârin*) bei Satyakâma, dem Sohne der Jabâlâ [vgl. „Anm. 38]. Zwölf Jahre hatte er ihm seine Opferfeuer bedient; da liefs er die andern Schüler ziehen, ihn aber wollte er nicht ziehen lassen. Da sprach zu ihm sein Weib: «Der Schüler härt sich; er hat die Feuer wohl bedient; siehe zu, daß die Feuer nicht an dir vorbei zu ihm reden [Comm.: dir übel nachreden], lehre ihm die Wissenschaft». — Er aber wollte sie ihm nicht lehren, sondern zog über Land. Da ward der Schüler krank und wollte nicht essen. Da sprach das Weib des Lehrers zu ihm: «Iß doch, Schüler; warum issest du nicht?» — Er aber sprach: «Ach in dem Menschen sind so vielerlei Lüste! Ich bin ganz voll Krankheit; ich mag nicht essen.» — Da sprachen die Feuer untereinander: «Der Schüler härt sich und hat uns doch wohl bedient. Wohlan! laßt uns ihm die Wissenschaft lehren!» —



„Und sie sprachen zu ihm: «Brahman ist Leben, Brahman ist Freude; Brahman ist Weite». — Er aber sprach: «Ich weiß, daß Brahman das Leben ist; aber die Freude und die Weite, die weiß ich nicht». — Sie aber sprachen: «Wahrlich, die Weite, das ist die Freude, und die Freude, das ist die Weite». Und sie legten ihm aus, wie da wäre Brahman das Leben und der weite Raum.

„Da belehrte ihn das eine Feuer, das da heißet *Gârhapatyâ*: «Die Erde, das Feuer, die Nahrung und die Sonne [sind meine Gestalten]. Aber der Mann, den man in der Sonne siehet, der bin ich, und ich bin er». [Chor der Feuer:] «Wer dieses [Feuer] also wissend verehrt, der wehret ab die Übelthat, dem wird es weit, der kommt zu vollem Alter, der lebet lange, dessen Stamm erlischt nicht, dem helfen wir in dieser Welt und in jener Welt, wer dieses also wissend verehrt».

„Da belehrte ihn das andere Feuer, das da heißet *Anvâhâryapacana*: «Das Wasser, die Weltgegenden, die Sterne und der Mond [sind meine Gestalten]. Aber der Mann, den man im Monde siehet, der bin ich, und ich bin er». [Chor der Feuer:] «Wer dieses also wissend verehrt», u. s. w.

„Da belehrte ihn das dritte Feuer, das da heißet *Âhavanîya*: «Der Odem, der Äther, der Himmel und der Blitz [sind meine Gestalten]. Aber der Mann, den man in dem Blitze siehet, der bin ich, und ich bin er». [Chor der Feuer:] «Wer dieses also wissend verehrt», u. s. w.

„Und sie sprachen zu ihm: «Nun weißt du, Upakosala, o Teurer, die Lehre von uns und die Lehre vom Âtman. Den Weg zu ihm aber wird dir der Lehrer zeigen».

„Als nun sein Lehrer wiederkam, da sprach zu ihm der Lehrer: «Upakosala!» — Und er antwortete und sprach: «Herr Lehrer!» — Er aber sprach: «Dein Angesicht erglänzt, mein Lieber, wie eines, der das Brahman kennt. Wer hat dich belehrt?» — Und er verstellte sich und sprach: «Wer sollte mich belehrt haben? diese hier freilich sehen so aus und auch anders aus»; so sprach er und wies auf die Feuer. — «Was haben sie dir gesagt, mein Lieber?» — Und er antwortete ihm: «So und so». — Da sprach der

„Lehrer: «Sie haben dir nur seine Wohnstätten gesagt; ich aber will dir es selbst sagen; wie an dem Blatte der Lotusblüte das Wasser nicht haftet, so haftet keine böse That an dem, der Solches weiß». — Und er sprach: «Der Herr Lehrer wolle es mir sagen!» — Und er sprach zu ihm: «Der Mann, den man in dem Auge siehet, der ist der Âtman, so sprach er, der ist das Unsterbliche, das Furchtlose, der ist das Brahman. Darum auch, wenn Fett oder Wasser ins Auge kommt, so fließet es ab nach den Rändern. Ihn nennet man den Liebeshort, denn er ist ein Hort alles Lieben. Ein Hort alles Lieben ist, wer Solches weiß. Er heißet auch der Liebesfürst [wörtlich: Liebesführer], denn alles Liebe führet er; alles Liebe führet, wer Solches weiß. Er heißet auch der Glanzesfürst, denn in allen Welten erglänzet er; in allen Welten erglänzet, wer Solches weiß. Darum [wenn Solche gestorben], mag man sie nun bestatten oder auch nicht, so gehen sie ein in einen Strahl, aus dem Strahl in den Tag, aus dem Tage in die lichte Hälfte des Monats, aus der lichten Hälfte des Monats in das Halbjahr, wo die Sonne nordwärts gehet, aus dem Halbjahr in das Jahr, aus dem Jahr in die Sonne, aus der Sonne in den Mond, aus dem Mond 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, keine Wiederkehr.»“

In dieser Erzählung, so erläutert Çaṅkara, ist unter „dem Mann, den man im Auge siehet“, weder ein Spiegelbild im Auge, noch die individuelle Seele, noch der Lichtgott, sondern das höchste Brahman zu verstehen, denn nur dieses ist im eigentlichen Sinne „der Âtman“, nur dieses „das Unsterbliche, das Furchtlose“, von dem hier die Rede ist (p. 187, 8). Auf das Brahman nur paßt die Unbeflecktheit, die darin angedeutet wird, daß Fett und Wasser nach den Rändern abfließen (p. 187, 10), sowie die Namen „Liebeshort“, „Liebesfürst“, „Glanzesfürst“ (p. 187, 12 fg.). Man darf sich nicht daran stoßen, daß hier von einem Orte Brahman's die Rede ist; anstößig wäre dies nur dann, wenn Brahman nur an die-

sem Orte und nicht, von andern Schriftstellen, noch an vielen andern Orten aufgewiesen würde (p. 188,3). Es werden aber in der That dem attributhaften Brahman mehrfach, zum Zwecke seiner Verehrung, Orte, Namen und Gestalten zugeschrieben, obgleich es eigentlich attributlos und ohne all dergleichen ist (p. 188,10). Es geschieht dies, um dasselbe wahrnehmbar zu machen, wie den Vishnu in einem Çalagrâmasteine (p. 188,12). Auch in der Verbindung von Freude und Weite kann man nur Brahman finden. Bei der Weite allein zwar könnte man an den Raum als Symbol des Brahman denken (p. 189,6), bei der Freude allein an sinnliche Lust (p. 189,9), in ihrer Verbindung aber specificieren sich beide Begriffe gegenseitig (*itara-itara-viçeshitau*) und bedeuten das seinem Wesen nach aus Lust (*sukham*) bestehende Brahman (p. 189,12). Auch daß die Feuer aussagen, nicht nur die Lehre von sich, sondern auch die vom Âtman erklärt zu haben (p. 190,6), sowie daß an dem, der dieses wisse, keine Sünde, wie an der Lotosblüte kein Wasser haften (p. 191,1), paßt nur auf Brahman, zu dem auch der Hingang des, der die Upanishad gehört hat, mittels des Götterweges am Schlusse dargelegt wird (p. 191,6). Nicht verstanden werden können an unserer Stelle das Spiegelbild im Auge, weil dieses nicht immer in demselben (p. 192,13), und gerade zur Zeit der Verehrung nicht darin ist (p. 192,16), und weil dasselbe nach Chând. 8,9,2 mit dem Leibe vergeht (p. 192,18); auch nicht die individuelle Seele, weil sie nicht im Auge, sondern im ganzen Leibe ihren Sitz hat (p. 193,3), weil sie nicht „unsterblich und furchtlos“, sondern die höchste Seele ist, sofern das Nichtwissen derselben Sterblichkeit und Furcht aufbürdet (p. 193,7), und weil sie nicht Herrlichkeit (*aicçvaryam*) besitzt, so daß die Namen Liebeshort, Liebesfürst, Glanzesfürst auf sie nicht passen (p. 193,8); endlich auch nicht die Gottheit der Sonne, obwohl sie nach Brih. 5,5,2 mittels der Strahlen im Auge ruht (p. 193,9), weil sie nicht der Âtman, sondern eine Aufsehgestalt ist (p. 193,10), und weil sie nicht unsterblich ist, denn die Unsterblichkeit der Götter bedeutet nur ein Bestehen durch lange Zeit (p. 193,12), wie denn auch ihr *aicçvaryam*

nicht selbständig, sondern vom *Īvara* abhängig ist, aus Furcht vor welchem sie ihre Pflicht betreiben (p. 193,14).

### 3. Brahman als das Licht jenseits des Himmels und das im Herzen.

Nach 1,1,24–27.

In wunderbarlich allegorischer Verbrämung wird das Thema des gegenwärtigen Kapitels durchgeführt in dem Abschnitte Chând. 3,12–13, welcher die Welt, den Makrokosmos, dem Leibe als Mikrokosmos und diesen wieder dem Herzen gleichsetzt, auf Grund der in allen dreien herrschenden Harmonie, als welche in allen dreien das Brahman angeschaut wird und zwar mittels des Symboles der *Gâyatrî*, — eines vedischen Versmaßes, bestehend aus drei Versfüßen, zu denen sich, wie wir sehen werden, noch ein vierter, imaginärer Versfuß gesellt. Um diese Verherrlichung des Brahman als *Gâyatrî* zu begreifen, müssen wir uns an die (S. 75 besprochene) Ewigkeit und urbildliche Dignität des Vedawortes erinnern. Sowie dieses von dem Metrum, als dessen Repräsentant die *Gâyatrî* hier auftritt, gleichsam getragen und gezügelt wird, so trägt und zügelt das Brahman als Erde alle Wesen, als Sinnesorgane (*prâna*) den Leib, als Lebenshauche (*prâna*, wenn in der Wiederholung desselben Wortes nicht ein Irrtum vorliegt) das Herz (das Princip des Lebens).

So wohl haben wir es zu verstehen, wenn im Texte, auf Grund des gemeinsamen Tragens und Zügelns der Wesen, Sinnesorgane und Lebenshauche gesagt wird: „was die Erde „ist, das ist der Leib, was der Leib ist, das ist das Herz“. Darum wohl auch wird die *Gâyatrî* *sechsfach* genannt, weil sie die drei genannten und ihren jedesmaligen Inhalt symbolisch repräsentiert (vgl. p. 149,8 *bhûta-prithivî-çarîra-hridaya-vâk-prâna* und ad Chândogya-Up. p. 184,10: *vâg-bhûta-prithivî-çarîra-hridaya-prâna*). Weiter aber hat sie *vier Füße*, nämlich die drei wirklichen und einen vierten, eingebildeten, der auch Bṛih. 5,14 erwähnt wird.<sup>78</sup> Im Übrigen geht das Bṛihad-

<sup>78</sup> Da an dieser Stelle jedem der drei ersten Füße die erforderlichen acht Silben vindiciert werden, so dürfen wir nicht mit dem „*apara*“

âranyakam a. a. O. seinen eigenen Weg; wie an unserer Stelle die vier FüÙe zu verstehen sind, das muÙ aus dem bei ihrer Erwähnung citierten Verse (Rigv. 10, 90, 3) entnommen werden:

„So groÙ die Majestät ist der Natur,  
 „So ist doch gröÙer noch der Geist erhoben,  
 „Ein Fuß von ihm sind alle Wesen nur,  
 „Drei FüÙe sind Unsterblichkeit da droben.“

Es liegt nahe, anzunehmen, daÙ für den Autor unserer Chândogyastelle die drei unsterblichen FüÙe oder Viertel des *Purusha* durch die drei realen VersfüÙe der *Gâyatri*, die wesenlose Erscheinungswelt hingegen durch den imaginären Fuß derselben repräsentiert wurden. Dem entspricht was unmittelbar folgt:

„Darum fürwahr jenes Brahman Genannte, das ist gewißlich das, was dieser Raum auÙerhalb des Menschen ist; der Raum aber auÙerhalb des Menschen, der ist gewißlich das, was dieser Raum innerhalb des Menschen ist; dieser Raum aber innerhalb des Menschen, der ist gewißlich das, was dieser Raum innerhalb des Herzens ist: dieses ist jenes Volle, Unwandelbare [eine Definition, die Brih. 2, 1, 5 als unzulänglich befunden wird]; volles unwandelbares Glück empfängt, wer Solches weiÙ.“

Weiter werden die fünf Götterpforten des Herzens oder, wie sie nachher personificiert erscheinen, die „fünf Mannen des Brahman und Thürehüter der Himmelswelt“ beschrieben, als welche, entsprechend der das ganze Stück durchziehenden Triplicität, fünf Lebensodem, fünf Sinnesorgane und fünf Naturgötter erscheinen, von denen immer ein Lebensodem, Sinnesorgan und Naturgott identisch gesetzt werden.<sup>79</sup> Dann aber heiÙt es weiter:

„Nun aber das Licht, welches jenseits des Himmels dort leuchtet, auf dem Rücken von allem, auf dem Rücken von

---

(Brahmasûtra p. 150, 10) und *M. Müller* (Upanishads I, p. 45) die 24 Silben der *Gâyatri* in vier mal sechs zerlegen, um das *catushpadâ shadvidhâ gâyatri* zu erklären.

<sup>79</sup> Bei der letzten Trias ist wohl *âkâça* zu tilgen und vor *vâyu* ein Organ, etwa *tvac*, einzuschieben.

„jedem, in den höchsten, allerhöchsten Welten, das ist gewisslich dieses Licht inwendig hier im Menschen; seine Anschauung ist, daß man hier im Leibe, wenn man ihn anfühlt, eine Wärme spürt; seine Hö rung ist, daß, wenn man sich so [Anm. 12] die Ohren zuhält, so höret man gleichsam ein Gesumme, so als wäre es ein Sausen wie von einem Feuer, das brennet. Dieses soll man verehren als seine Anschauung und seine Hö rung. Der wird angesehen und gehört, wer Solches weiß.“

Den Einwendungen des Opponenten gegenüber, welcher unter dem „Lichte jenseits des Himmels“ das natürliche Licht (p. 142,11), unter dem „Lichte inwendig im Menschen“ das Bauchlicht (d. h. wohl, das Verdauungsfeuer) verstanden wissen will (p. 144,7), macht Čaṅkara geltend, daß das eine wie das andere nur das Brahman bedeuten könne, wegen der Füße, die dem natürlichen Lichte nicht beigelegt werden könnten (p. 145,5), wohl aber, gemäß dem citierten Ṛigveda-Verse, dem Brahman (p. 146,1), welches mit dem Lichte verglichen werde, weil es, vermöge seiner Geistigkeit, die ganze Welt erleuchte (p. 147,2); daß ihm ein Ort jenseits des Himmels zugeschrieben werde, geschehe zum Zwecke der Verehrung (p. 147,6), wie ja auch sonst Brahman örtlich in der Sonne, im Auge, im Herzen aufgezeigt werde, obwohl es raumlos (*nishpradeṣa*) sei (p. 147,8); ebenso sei dasselbe weiter unter dem Symbole des Bauchlichtes zu verstehen (p. 147,14). Daß die am Schlusse verheißene Frucht dieser Verehrung nur gering sei, hindere nicht, letztere auf Brahman zu beziehen; nur die Erkenntnis des attributlosen Brahman habe als einzige Frucht die Erlösung (p. 148,4), während die Frucht der Verehrung mittels der Attribute oder der Symbole eine mannigfache, jedoch auf den Saṃsāra beschränkte sei (p. 148,5). Daß Brahman als *Gāyatrī* bezeichnet werde, geschehe (so meint Čaṅkara, abweichend von unserer oben dargelegten Auffassung), um dadurch die Gedanken auf ihn zu fixieren (p. 149,16); an das Metrum selbst als eine bloße Gruppierung von Silben (p. 150,1) sei hier nicht zu denken, weil es heiße: „diese Welt ist die *Gāyatrī*“ und weil als seine Füße

die Wesen u. s. w. bezeichnet würden<sup>80</sup>, wie ja denn auch unser Abschnitt das Brahman und die Mannen des Brahman ausdrücklich namhaft mache (p. 152,4). Dafs es einmal heiße *paro divas* (jenseits des Himmels) und dann wieder *divi* (im Himmel, was wir des Reimes halber durch „da droben“ übersetzt haben), sei kein Widerspruch: so wie man von einem Falken, der auf einem Baume sitze, sagen könne, er sitze „über dem Baume“ und er sitze „an dem Baume“ (p. 153,4).

#### 4. Brahman und die Seele zusammen im Herzen wohnend.

Nach 1,2,11–12.

Den Übergang zu dem Kapitel, welches Brahman als die Seele selbst kennen lehren wird, mag eine vereinzelt Stelle bilden, in welcher die höchste und die individuelle Seele als zusammen im Herzen vereint erscheinen; sie steht in der Kāthaka-Up. 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.“

Aus dem Thema der Kāthaka-Up. stellt Çaṅkara zunächst fest, dafs unter den „beiden“ hier entweder die Erkenntnisorgane mit Buddhi an der Spitze und die individuelle Seele, oder die individuelle und die höchste Seele verstanden werden müssen (p. 179–181), sodann, dafs nur Letzteres zulässig sei; denn der, welcher die Erfüllung für sein früheres Thun trinke, sei unzweifelhaft die individuelle Seele; neben ihr aber könne nur ein Gleichartiges, mithin die höchste Seele genannt werden (p. 182,3); dafs diese im Herzen wohne, werde ja auch sonst vielfach gesagt (p. 182,5), dafs es auch von ihr heiße, sie trinke, sei nicht eigentlich zu nehmen, wie man ja auch sage: „die Leute tragen einen Sonnenschirm“, wenn auch nur einer

<sup>80</sup> Das Sūtram 1,1,26 hat *bhūta-ādi-pāda*, d. h. die Wesen und die drei himmlischen Fäße, während Çaṅkara (offenbar falsch und unvereinbar mit p. 149,8) Wesen, Erde, Leib und Herz versteht (p. 151,8).

ihn trage (p. 180, 12. 182, 9 und 3, 3, 34, p. 921, 7, wo der Gegenstand nochmals erörtert wird); Schatten und Licht würden sie genannt, weil die eine dem Samsâra unterworfen, die andere frei von ihm sei, der Samsâra selbst aber nur durch das Nichtwissen bestehe (p. 182, 11). Derselbe Gegensatz finde sich nicht nur in andern Stellen der Kâthaka-Up. wieder, sondern auch in dem [aus Rîgv. 1, 164, 20 umdeutend herübergenommenen] Verse der Muṇḍaka-Up. 3, 1, 1 (= Çvet. 4, 6. 7):

„Zwei Freunde schön befiedert wisse  
 „Auf einem Baum verbunden du;  
 „Der eine ist die süße Beere,  
 „Der andre schaut, nicht essend, zu.“

Hier sei unter dem, der esse, die individuelle Seele, unter dem Zuschauenden die höchste Seele zu verstehen (p. 183, 12), wie auch in dem folgenden Verse:

„Zu solchem Baum der Geist, herabgesunken,  
 „Ist wirr und kummervoll und ohne Herrn;  
 „Hat er den Herrn gesucht und gefunden  
 „In Majestät, dann weicht der Kummer fern.“

Zum Schlusse erwähnt Çaṅkara einer Ansicht des (auch p. 889, 10 und als *Pañgi-Upanishad* p. 232, 12 citierten) *Pañgi-rahasya-brâhmaṇam*, nach welcher unter den beiden das *sattvam* (d. h. das *antaḥkaraṇam*) und die individuelle Seele zu verstehen seien, letztere jedoch, sofern sie über den Samsâra hinaus und zur Einheit mit Brahman gelangt sei (p. 184–185).



## XII. Das Brahman als Seele.

---

### 1. Brahman als das Selbst (*âtman*).

Nach 1,4,19–22.

Kein Mensch, er stelle sich wie er wolle, kann heraus aus dem eigenen Selbst; alles in der Welt kann nur in so weit unser Interesse erregen, ja es ist nur in so weit vorhanden für uns, als es, uns afficierend, eingeht in die Sphäre unseres Ich und so gleichsam ein Teil von uns wird. Daher das eigene Selbst mit seinem Inhalte der erste, ja in gewissem Sinne der einzige Gegenstand der philosophischen Forschung ist.

Dieser Gedanke mag uns vorbereiten auf die Betrachtung eines der merkwürdigsten Stücke der Upanishad's, des Gespräches zwischen *Yâjñavalkya* und seiner Gattin *Maitreyî*, welches in zwei Recensionen *Bṛih. 2,4* und *Bṛih. 4,5*, und zwar in beiden sowohl nach der Lesung der *Kânva*'s, wie auch (im *Çatap. Br.*) nach der der *Mâdhyandina*'s, im Ganzen also in vierfacher Gestalt vorliegt. *Çaṅkara* citiert, von den identisch lautenden Stellen abgesehen, bald die Recension in *Bṛih. 2,4* (z. B. p. 385,10. 392,8), bald die in *Bṛih. 4,5* und zwar letztere sowohl in der *Kânva*-Form (p. 199,1.11. 399,4. 613,2. 648,6. 674,9. 930,5. 974,7. 1142,6) als auch in der *Mâdhyandina*-Form (p. 185,15. 386,7. 387,3. 392,10. 794,14. 983,4). Auch das Citat 646,9–647,1 ist nach den *Mâdhyandina*'s, jedoch mit Herübernahme des *imam* statt *idam* von den *Kânva*'s; von beiden abweichend ist das Citat p. 388,9 und ebendasselbe

wieder anders p. 391,8; — dies scheint zu beweisen, daß Çaṅkara die Upanishad's vorwiegend aus dem Gedächtnisse zu citieren pflegt, welches ihm hier, wo vier Recensionen durcheinander liefen, weniger treu als gewöhnlich sein mochte. Wir analysieren im Folgenden die Stelle nach Bṛih. 2,4 und ziehen die Abweichungen in Bṛih. 4,5 nur so weit heran, als es von Interesse scheint.

(Zusatz in Bṛih. 4,5: „Yājñavalkya hatte zwei Gattinnen, „Maitreyī und Kātyāyanī; von ihnen war Maitreyī der Rede „vom Brahman kundig, Kātyāyanī hingegen wußte nur was „die Weiber wissen [vgl. Ev. Luc. 10,38–42]. Nun wollte „Yājñavalkya in den andern Lebensstand [aus dem Stande des „Hausvaters in den des Einsiedlers] übergehen.“) „Da sprach „Yājñavalkya: «Maitreyī! Ich werde nun diesen Stand [des „Hausvaters] aufgeben. Wohlan, so will ich zwischen dir und „der Kātyāyanī da Teilung halten». — Da sprach Maitreyī: „«Wenn mir nun, o Herr, diese ganze Erde mit all ihrem „Reichtume angehörte, würde ich wohl dadurch unsterblich „sein?» — «Mit nichten!» sprach Yājñavalkya, «sondern wie „das Leben der Wohlhabenden, also würde dein Leben sein; „auf Unsterblichkeit aber ist keine Hoffnung durch Reich- „tum.» — Maitreyī sprach: «Wodurch ich nicht unsterblich „werde, was soll ich damit thun? Teile mir lieber, o Herr, „das Wissen mit, welches du besitzt.» — Yājñavalkya „sprach: «Lieb, fürwahr, bist du uns, und Liebes redest du. „Komm, setze dich, ich werde es dir erklären, du aber merke „auf das, was ich dir sage.»“ —

Die nun folgende Belehrung hebt an mit dem Satze: „Für- „wahr, nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, sondern „um des Selbstes willen ist der Gatte lieb.“ Was hier vom Gatten, das wird weiterhin, unter stehender Wiederholung derselben Formel, ausgesagt von der Gattin, den Kindern, dem Vermögen, dem Brahmanenstand und Kriegerstand, den Welten, Göttern, Wesen und zuletzt zusammenfassend von allem; — alles dies ist nicht lieb um seinetwillen, sondern um des Selbstes willen. — Hierin kann man zunächst nichts weiter finden, als den von uns zu Eingang dieses Abschnittes ausgesprochenen Gedanken; Çaṅkara hingegen ad Bṛih. p. 448,7 erklärt,

dafs hier die Entsagung (*vairágyam*) als Mittel zur Unsterblichkeit gelehrt werde. Und allerdings, wenn es sich bei allem doch nur um Befriedigung des Selbstes handelt, so fragt sich weiter, was denn unser wahres und eigentliches Selbst ist? Und hier wird das indische Bewußtsein ganz von selbst durch das Wort *Átman* (Selbst, Seele, Gott) darauf hingeleitet, in Gott unser eigentliches Ich, in einer Zurückziehung auf ihn die Befriedigung, welche wir in allen Verhältnissen des Lebens suchen, zu finden. So liegt hier der eigentliche *nervus probandi* in dem von tiefer philosophischer Einsicht zeugenden Gebrauche des Wortes *Átman*: — was wir begehren, das ist überall und immer nur Befriedigung des eigenen Selbstes; unser Selbst aber ist identisch mit der höchsten Gottheit und nur scheinbar von ihr verschieden; wer diesen Schein durchschaut, wer sich Gottes als seines Selbstes bewußt geworden ist, der hat und besitzt die volle Befriedigung, die er durch alles Streben nach Äußerlichem vergebens suchte. In diesem Sinne heifst es weiter: „Das Selbst, fürwahr, o Maitreyi, soll „man sehen, hören, überdenken und erforschen; wer das Selbst „sieht, hört, überdenkt und erforscht, der hat diese ganze Welt „erkannt.“ — Wer dies erkannt hat, der weiß sich eins mit allem Seienden; wer es nicht erkennt, dem stehen alle Wesen fremd und feindselig gegenüber; dies besagt das Folgende, in welchem ausgeführt wird, dafs Brahmanen und Krieger, Welten, Götter und Wesen, dafs alles denjenigen preisgibt oder von sich ausschließt (*parádat*), der alles dieses außerhalb des Selbstes weiß. — Nicht in seinen wesenlosen Erscheinungen kann man das Selbst ergreifen, sondern in dem, was diese Erscheinungen hervorbringt; wer dies begriffen hat, der hat die Erscheinungen mit begriffen; diesen Gedanken enthalten die nun folgenden Bilder: wenn eine Trommel gerührt, eine Muschel geblasen, eine Laute gespielt wird, so kann man die von ihr ausgehenden Töne nicht greifen; ergreift man aber das Instrument oder den Spieler, so hat man die Töne zugleich mit ergriffen. — Wie aus feuchtem Holze, wenn es brennt, die Rauchwolken ausgehen, so sind aus diesem großen Wesen alle Veden und (wie in Brih. 4,5 zugesetzt wird) alle Welten und Kreaturen ausgehaucht worden. — Der *Átman*

ist der Vereinigungspunkt (*ekāyanam*) für alle Wesen wie der Ocean für alle Gewässer, die Haut für alle Tastempfindungen, die Zunge für alle Geschmäcke, die Nase für alle Gerüche, das Auge für alle Gestalten, das Ohr für alle Töne u. s. w. — Aber warum sieht man nicht den *Ātman*, der allein wesenhaft ist, sondern nur seine wesenslosen Erscheinungen? Hierauf antwortet das folgende, durch Chând. 6,13 als ursprünglich gesicherte, aber, wegen seiner dogmatischen Bedenklichkeit schon in der jüngern Recension Bṛih. 4,5 gänzlich verunstaltete Bild: „Wie ein Salzklumpen, ins Wasser geworfen, sich in dem Wasser auflöst, also daß man ihn nicht herausziehen kann, aber an welcher Stelle man davon kostet, überall ist es salzig, — so fürwahr auch dieses grofse, endlose, uferlose, durch und durch Erkenntnis seiende Wesen: aus diesen Kreaturen erhebt es sich [als erkennender Geist] und mit ihnen gehet es wieder zu Grunde; nach dem Tode ist kein Bewußtsein! so fürwahr sage ich.“ — Also sprach *Yājñavalkya*. Da sprach *Maitreyī*: «Damit, o Herr, hast du mich verwirrt, daß du sagst, nach dem Tode sei kein Bewußtsein.» Aber *Yājñavalkya* sprach: «Nicht Verwirrung wahrlich rede ich; was ich gesagt, genügt zum Verständnisse: denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da siehet einer den andern, da riecht, hört, redet an, bedenkt, erkennt einer den andern; wo aber einem alles zum eigenen Selbst geworden ist, wie sollte er da irgend wen sehen, wie sollte er da irgend wen riechen, hören, anreden, bedenken, erkennen? Durch welchen er dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen, wie sollte er doch den Erkenner erkennen?» — (Zusatz in Bṛih. 4,5: „Nun weist du die Lehre, o *Maitreyī*; dieses fürwahr reichet hin zur Unsterblichkeit.“ So sprach *Yājñavalkya* und zog von dannen.“

Die Bemerkungen des *Bādarāyaṇa* und *Çaṅkara* über diese Stelle sind von besonderem Interesse, sofern sie uns einen Einblick in gewisse principielle Differenzen innerhalb der Vedāntaschule gewähren, wobei *Āçmarathya* und *Audulomai*, jeder in seiner Weise, die rationalistische, exoterische, hingegen *Kāçakṛitsna* die mystische, esoterische Auffassung vertreten. — Wie gewöhnlich erhebt sich die Frage, ob an

unserer Stelle unter dem „Selbst“ die individuelle oder die höchste Seele zu verstehen sei (p. 385,13); was beide unterscheidet, sind nur die Bestimmungen (*upâdhi*), nämlich Leib, Sinnesorgane, Thatorgane, Manas und Buddhi, in welche gekleidet die höchste Seele eben als individuelle Seele erscheint; auf ihnen beruht es, daß sie Genießser (oder Leider, *bhoktar*) und Thäter (*kartar*) ist, von welchem beidem die höchste Seele, d. h. das Brahman, frei ist. Nun sind in unserer Stelle unverkennbar Züge enthalten, welche nur der individuellen Seele zukommen; so der Eingang, in dem von der Liebe der Seele zu den Dingen die Rede ist, was nur von dem Genießser verstanden werden kann (p. 386,5); so die Lehre, daß die Seele sich aus diesen Kreaturen erhebe und wieder mit ihnen zu Grunde gehe (p. 386,9); so endlich der Ausdruck „Erkenner“, der einen Thäter bezeichnet (p. 386,11). Auf der andern Seite nötigt uns der ganze Zusammenhang (p. 386,15), an die höchste Seele zu denken: nur ihre Erkenntnis gewährt die von Maitreyi erstrebte Unsterblichkeit (p. 387,4); nur von ihr gilt, daß, indem sie erkannt ist, alles erkannt ist (p. 387,6); wie denn auch der Satz, daß alle den ausschließenden, der sie außerhalb der Seele weiß, nur von der alles einschließenden, höchsten Seele verstanden werden kann (p. 387,13); eben dieses gilt von den Gleichnissen von der Trommel u. s. w. (p. 387,14) und von der Stelle, wo die Seele als die Ursache des Veda u. s. w. (p. 388,1) und als der Vereinigungspunkt alles Seienden bezeichnet wird (p. 388,4). Darf sonach nur die höchste Seele verstanden werden, so fragt sich, wie wir uns mit den oben erwähnten Zügen abfinden, die nur auf die individuelle Seele passen? *Âçmarathya* sieht in ihnen eine Bürgschaft der Gewähr des Versprechens, daß mit dem *Âtman* alles erkannt sei; begreife er alles, so begreife er auch die individuelle Seele (p. 388,8 fg. 390,10. 391,12). Wie diese, trotz der Wiederholungen nicht recht klar formulierte Meinung darauf hinausläuft, die Seele als einen Teil von Brahman, und somit die Beziehung beider zu einander als eine räumliche zu fassen, so stellt *Auḍulomi* zwischen beiden ein zeitliches Verhältnis auf: weil die Seele zeitweilig (im Tief-

schlaf) mit Brahman eins werde, deswegen erscheine sie in der fraglichen Stelle zur Einheit mit ihm verbunden (p. 389, 390, 12. 392, 1). Beiden gegenüber macht *Kāçakṛitana*, dessen Meinung Çaṅkara als die schriftgemäße festhält (p. 390, 14. 393, 11), die Lehre von der Identität geltend, vermöge derer die höchste Seele selbst und ganz in Gestalt der individuellen Seele vorhanden sei (p. 390, 2. 392, 3), die Vernichtung der Erkenntnis beim Tode nur eine solche der individuellen Erkenntnis (*viçeṣha-vijñānam*) bedeute (p. 392, 7) und die Bezeichnung Gottes als des „Erkenners“ keine Thäterschaft, sondern nur ein Bestehen aus lauterem Erkenntnisstoffe anzeige (p. 393, 9), wie ja auch das Wesen der Erlösung in der unwidersprechlichen Gewissheit der Erkenntnis, daß Gott und die Seele eins sind, und der aus ihr folgenden absoluten Befriedigung bestehe (p. 395, 3). —

Ähnlichen Betrachtungen darüber, daß die Verschiedenheit zwischen Gott und Seele ein bloßer Schein, die Erlösung aber die Durchschauung dieses Scheines sei, werden wir noch vielfach im Verlaufe begegnen; aber alle derartige Versuche, die Erlösung als eine neue Art der Erkenntnis zu begreifen, geben über das Wesen derselben (wie es an Beispielen dem Inder entgegentrat und uns entgegentritt) keinen befriedigenden Aufschluß und können ihn nicht geben, so lange man nicht den Begriff der moralischen Umwandlung herbeizieht, der vom Christentume so stark betont wird, dem indischen Denken aber fremd geblieben ist. Dies scheint man auch in der Vedāntaschale gefühlt zu haben; — gegen die, welche sich mit der auf bloß intellektuellem Gebiete gesuchten Lösung der Frage nicht beruhigen konnten, scheinen die Worte Çaṅkara's am Schlusse unseres Abschnittes gerichtet zu sein: „Diejenigen aber, welche hartnäckig sind und „den Sinn des Schriftwortes bedrängen, die bedrängen damit „die zum Heile führende universelle Erkenntnis, halten „die Erlösung für etwas Gemachtes und [folglich] Ver- „gängliches und fügen sich nicht dem, was regelrecht ist“ (p. 396, 3).

2. Brahman als *Prāṇa* (Odem, Leben).

a) Nach 1,1,28–31.

Brahman als Princip des Lebens ist der Gegenstand des dritten Adhyāya der Kaushītaki-Upaniṣad, welcher in der Ausgabe derselben von Cowell in zwei Recensionen p. 73–102 und p. 129–134 vorliegt<sup>81</sup>, und dessen wesentlicher Inhalt folgender ist:

1. *Pratardana* kommt zur Wohnung des *Indra*, der ihm erlaubt, eine Gabe zu wählen. *Pratardana* bittet den Gott, für ihn zu wählen was er als das Beste für den Menschen erachte. Nach einigen Weiterungen spricht *Indra*: „So erkenne mich; denn das erachte ich als das Beste für den Menschen, daß er mich erkenne . . . Wer mich erkennt, dessen Stätte [im Himmel] wird durch kein Werk geschmälert, nicht durch Diebstahl, nicht durch Tötung der Leibefrucht, durch Muttermord, Vatermord; und wenn er auch [früher, vor der Erkenntnis des Brahman] Böses begangen (*cakruṣho*), so weicht die Farbe doch nicht von seinem Angesichte [keine Furcht macht ihn erblassen].“

2. „Ich bin der Odem (*prāṇa*), bin das Erkenntnis-Selbst (*prajñātman*); als dieses, als unsterbliches Leben verehere mich. Leben ist Odem und Odem Leben; denn so lange in diesem Leibe der Odem weilt, so lange weilt das Leben; nur durch den Odem erlangt man in dieser Welt die Unsterblichkeit [d. h. daß man nicht sterben kann] und durch die Erkenntnis wahrhaften Wunsch [Wünsche, die auf das Ewige gerichtet sind, vgl. S. 173]. Wer mich als das unsterbliche Leben verehrt, der kommt zu vollem Leben in

<sup>81</sup> Čaṅkara scheint, wie wir oben (S. 32) fanden, einer dritten Recension zu folgen, deren Lesarten im allgemeinen mit denen der ersten bei Cowell übereinstimmen; doch liest er 3,2 p. 78,3 mit der zweiten *prajñātmatam* (p. 154,8); 3,5 p. 89,3 hat er, gegen beide Rec., *adāduḥat* (p. 164,2); zu 3,3 p. 83,1 bemerkt er, daß einige *inam çariram* lesen (p. 161,6), was ein Beleg zu *çarira* als masc. sein würde, da Čaṅkara's Konstruktion *inam (jīvam), pariçrihya çariram, utthāpayati* nicht wohl möglich ist. Eine sehr bemerkenswerte Lesart hat Čaṅkara 3,2 p. 82,2, wo er *astitve ca* statt *asti tv eva* liest (p. 158,7).

„dieser Welt, der erlangt Unsterblichkeit, Unvergänglichkeit „in der Himmelswelt.“ — Weiter wird entwickelt, wie alle Lebensorgane (Rede, Ohr, Auge u. s. w.) auf ein einheitliches Sein zurückgehen (*ekabhūyam gacchanti*), kraft dessen jedes Organ seine Funktion übt, so dafs bei jeder einzelnen Lebensäußerung sämtliche Organe [vermöge ihrer Centralisation im Leben] mitwirken. „So ist es,“ fügt Indra, die angeführte Theorie bestätigend, hinzu, „und die Seligkeit der „Lebensorgane liegt in dem was sie sind [*astitve*, d. h. in „Brahman, nicht in dem was sie thun].“

3. „Die Organe sind dem Leben nicht wesentlich; denn „auch der Stumme, Blinde, Taube, Blödsinnige (*bāla*) und „Krüppel lebt; aber fürwahr das Leben nur, das Erkenntnis- „Selbst umspannt diesen Leib und erhebt ihn (*utthāpayati*, „wörtlich: richtet ihn auf), darum soll man ihn verehren als „die Erhebung (*uktham*, wörtlich: Hymnus). Dies ist die „Durchdringung aller [Organe] im Leben. Wahrlich, das „Leben ist die Erkenntnis, und die Erkenntnis ist das Leben.“ — Nach dieser durch das Ganze sich hinziehenden Identifikation von Leben (*prāṇa*) und Erkenntnis (*prajñā*), welche sich darauf gründet, dafs Brahman, das Princip des Lebens, wie oben (S. 145 fg.) gezeigt, auch reines Erkennen sein soll, wird das Wesen des Tiefschlafes und des Sterbens geschildert. Bei beiden gehen die Lebensorgane (Rede, Auge, Ohr u. s. w.) mitsamt den von ihnen abhängigen Dingen und Verhältnissen der Außenwelt (Name, Gestalt, Ton u. s. w.) ein in das Leben; beim Erwachen gehen, wie aus dem Feuer die Funken, aus dem Leben die Organe, aus diesen die Götter (d. h. die Naturkräfte), aus diesen die Welten wieder hervor; beim Tode hingegen wandert das Leben mit den in dasselbe eingegangenen Organen aus dem Leibe aus.

4. Weiter wird dargelegt, wie alle Außenverhältnisse vermittelst der Lebensorgane (als Rede, Auge, Ohr u. s. w.) in das Leben hineingeschüttet werden (*abhivisriyante*).

5. Die Lebensorgane werden, als einzelne Glieder oder Teile, aus dem Leben herausgezogen [*udūlham*; oder mit *Çaṅk. adūduhat*, die Organe melken aus dem Leben je einen Teil heraus]; die Dinge der Außenwelt aber sind nur das nach



aufsen versetzte Wesenselement (*parastât prativihitâ bhâtamâ-trâ*) der Organe.

6. Vermittelst der Erkenntnis [*prajñâ*, die oben mit dem Leben identifiziert wurde] besteigt [wie einen Wagen] der Mensch die Organe und erreicht so die Aufsendinge.

7. Denn für sich allein und ohne die Erkenntnis (*prajñâ*) können die Organe die Aufsendinge nicht erkennen und kund machen. (In diesem Abschnitte tritt *prajñâ* an Stelle des *manas*, welches sonst als das Centralorgan der Lebensorgane, hier aber ihnen nebengeordnet erscheint.)

8. Nicht die Objekte soll man erforschen, sondern das Subjekt, nicht die Rede, den Geruch, die Gestalt, den Ton u. s. w., sondern den, welcher redet, riecht, sieht, hört u. s. w. — „Die zehn Wesenselemente beziehen sich auf die Erkenntnis, „und die zehn Erkenntniselemente auf die Wesen; denn wären „die Wesenselemente nicht, so wären auch die Erkenntnis- „elemente nicht, und wären die Erkenntniselemente nicht, so „wären auch die Wesenselemente nicht. Denn durch eines „[ohne das andere] kommt keine Erscheinung (*rûpam*) zu „Stande; auch ist dies nicht eine Vielheit [von Aufsendingen „und Organen], sondern wie bei einem Wagen der Radkranz „an den Speichen und die Speichen an der Nabe befestigt „sind, so sind diese Wesenselemente an den Erkenntnis- „elementen und die Erkenntniselemente an dem *Prâna* (Leben) „befestigt. Dieser *Prâna* allein ist Erkenntnis-Selbst (*prajñâ-tman*), ist Wonne, er altert nicht und stirbt nicht. Er wird „nicht höher durch gute Werke und nicht geringer durch „böse [er enthält sich aller Werke], denn er allein läßt das „gute Werk thun den, welchen er aus diesen Welten empor- „führen will, und er allein läßt das böse Werk thun den, „welchen er abwärts führen will; er ist der Weltenhüter, er „ist der Weltgebieter, er ist der Weltenherr, — er ist meine „Seele, das soll man wissen, er ist meine Seele, das soll man „wissen!“

In diesem Abschnitte der Kaushîtaki-Upanishad ist, wie Çaṅkara entwickelt, unter dem *Prâna* weder der Hauch, noch der Gott Indra, noch die individuelle Seele zu verstehen, obgleich Merkmale vorkommen, die auf diese drei passen, son-

dern vielmehr das höchste Brahman (p. 155,2 lies: *param brahma*), denn nur von diesem kann gesagt werden, daß seine Erkenntnis das höchste Gut für den Menschen sei (p. 156,2), und daß, wer es erkannt habe, durch keine Sünde befleckt werde, sofern nach Erkenntnis des Brahman alle Werke zu nichte werden (p. 156,7); nur auf Brahman paßt die Bezeichnung als das Erkenntnis-Selbst<sup>82</sup>, als die Wonne, sowie daß er nicht altert, nicht stirbt, keine Werke thut und die Wesen in ihrem Thun prädestiniert (p. 156,8–17). — An die Gottheit Indra, dem die ganze Auseinandersetzung in den Mund gelegt wird, ist nicht zu denken, weil an dieser Stelle eine Menge von Beziehungen, die erwähnten und noch andere, vorkommen, die dazu nötigen, die höchste Seele zu verstehen (p. 158,2), mit welcher sich hier Indra identifiziert, ähnlich wie Vāmadeva mit Manu und Sūrya (Ṛigv. 4,26,1; vgl. Bṛih. 1,4,10), vermöge einer in dem Schriftkanon vorkommenden, auf das Leben vor der Geburt sich erstreckenden Sehergabe<sup>83</sup>; daher auch die Heldenthaten des Indra nur erwähnt werden zum Behufe der an sie geknüpften Verherrlichung der Brahmanerkenntnis, indem, wer diese besitzt, unversehrt bleibt so wie Indra bei seinen Kämpfen (p. 160,5). — Ebenso wenig wie Indra kann hier die individuelle Seele oder der *Mukhya prāṇa* (das Centralorgan des unbewußten Lebens) verstanden werden, obgleich auf jene die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt (p. 160,13), auf diesen das Aufrichten des Leibes passen würde (p. 161,3), auch die Bezeichnung als Erkenntnis-Selbst

<sup>82</sup> Wie Kaush. 3,2, so bedeutet auch in unserm Werke *prajñātman* nur die höchste (p. 156,8. 157,12. 158,5; hingegen = *jīva* p. 161,8 im Pūrvaśākhā), sowie *viññātman* nur die individuelle Seele (p. 134,7. 181,12. 182,13.16. 183,2.12; 120,15. 388,14. 393,11). Ebenso bezeichnet *prājña* bei Bādarāyana (1,4,5. 2,3,29) und Çaṅkara (p. 273,7.8. 275,4. 331,5.9. 347,4.5.14. 350,10.14. 351,11.12. 352,1.9. 353,5.13. 354,2. 475,1. 662,12. 780,5.6.10. 785,1.8. 793,11. 828,13. 829,3.8) und so auch *prājña ātman* (p. 271,12. 272,7.9) immer die höchste Seele. — Es ist dies um so mehr zu betonen, als im Vedāntasāra, § 53 fg., *prājña* ein Terminus für die individuelle Seele geworden ist.

<sup>83</sup> *ārshēṇa darçānena yathāçāstram*, wie Çaṅkara p. 159,9 das *çāstra-dṛishṭi* des Sūtram erklärt; vgl. jedoch *dṛishṭi* im Sūtram 1,2,26 und Çaṅkara's Auslegung dazu p. 215,11.

und die Scheidung zwischen *prâna* und *prajñâ* sich mit dieser Auffassung vereinigen ließe (p. 161,8.11). Der wesentlichste Grund, weshalb nicht sie zu verstehen sind sondern Brahman, liegt in den Worten des Sûtram 1,1,31: *upâsâtraividhyâd, âçratavâd, iha tad-yogât*, welche entweder bedeuten: „weil, wenn der *Jiva* und *Mukhya prâna* neben dem Brahman zu verstehen wären, eine Dreifachheit der Verehrung stattfinden müßte (p. 161,15), weil auch anderweit das Wort *Prâna* auf Brahman sich bezieht (p. 162,7) und weil hier Merkmale des Brahman mit ihm verbunden sind (p. 162,8),“ — oder, nach anderer Erklärung des Sûtram: „Brahman ist zu verstehen, weil hier eine Dreifachheit der Verehrung desselben, nämlich als *prâna*, als *prajñâ* und als *brahman* gelehrt wird (p. 164), weil auch anderweit zu einer Verehrung des Brahman mittels Bestimmungsqualitäten (*upâdhi-dharma*) gegriffen wird (p. 165,5), und dies auch hier am Platze ist (p. 165,6).

b) Nach 1,4,16–18.

Als eine Variation des so eben behandelten Themas kann man das Gespräch zwischen *Gârgya*, dem Sohne des *Balâka*, und *Ajâtaçatru* betrachten, welches den vierten Adhyâya der Kaushîtaki-Upanishad bildet und, mit erheblichen Abweichungen im einzelnen, sich Bṛih. 2,1 wiederfindet. Çaṅkara hält sich an die Kaushîtaki-Recension<sup>84</sup>, nach welcher der Hauptinhalt ist wie folgt.

*Gârgya*, ein berühmter Vedakenner, kommt zum Könige *Ajâtaçatru* und erbietet sich, ihm das Brahman zu erklären. Nachdem er aber dasselbe in einer Reihe von sechzehn Definitionen als den Geist (*purusha*) in der Sonne, im Monde, im Blitze u. s. w. bestimmt hat, und diese Erklärungen jedesmal von *Ajâtaçatru* als unzulänglich zurückgewiesen worden sind, so schweigt *Gârgya*, und der König spricht zu ihm: „Umsonst also hast du mich zur Unterredung, um mir das

<sup>84</sup> Auch hier weichen Çaṅkara's Lesarten mehrfach von beiden Formen, in denen das Stück bei Cowell abgedruckt ist, ab; so liest er (p. 380,7) *saṁvadishthâh* statt *saṁvâdayishthâh* und *samavâdayishthâh* Kaush. 4, 19, p. 117,3 und 138,20.

„Brahman zu erklären, aufgefordert; denn fürwahr der, welcher „jene [von dir genannten] Geister gemacht hat, und dessen „Werk dieses [diese Welt] ist, der fürwahr ist zu erforschen.“ — Nun übernimmt es *Ajâtaçatru*; den *Gârgya* zu belehren. Er führt ihn zu einem tief Schlafenden, der nicht auf ihre Anrede hin, sondern erst, nachdem sie ihn mit dem Stocke gestossen haben, erwacht. *Ajâtaçatru* fragt den *Gârgya*: „Wo lag hier „dieser Geist, wo ist er gewesen, woher ist er gekommen?“ — Da *Gârgya* es nicht weiß, erklärt ihm der König, wie beim Tiefschlaf alle Organe mitsamt den entsprechenden Verhältnissen der Außenwelt in das Leben (*prâna*) eingehen und mit diesem in den vom Herzen ausgehenden und das Perikardium umspannenden Adern wohnen; beim Erwachen gehen, wie aus dem Feuer die Funken, so aus dem *Âtman* die Organe, aus diesen die Götter (welche sie regieren), aus diesen die Welten hervor. „Dieser *Prâna*, der *Prajñâtman*, ist eingegangen in den Leib als in sein Selbst bis zu den Haaren, „bis zu den Nägeln. Denn wie ein Messer in die Scheide „gesteckt ist oder das Feuer in den Feuerbehälter, so ist dieser *Prajñâtman* eingegangen in diesen Leib als in sein Selbst „bis zu den Haaren, bis zu den Nägeln. Diesem Selbst „hängen jene Selbst [die Organe] an wie einem Principale „seine Leute. Wie der Principal durch seine Leute sich nährt „(*bhuñkte*), wie die Leute den Principal ernähren (*bhuñjanti*), „so nährt sich dieses Erkenntnis-Selbst durch jene Selbst, „so ernähren jene Selbst dieses Erkenntnis-Selbst. . . . Alles „Übel schlägt ab, über alle Wesen erlangt Principalität, Autonomie, Oberherrlichkeit, wer solches weiß.“

In dieser Stelle ist, wie Çaṅkara ausführte, nicht der *Mukhya prâna* oder die individuelle Seele, sondern das Brahman zu verstehen, indem es gleich zu Anfang heißt: „ich will dir das Brahman erklären“ (p. 380,5); demgemäß ist bei den Worten: „dessen Werk dieses ist“ nicht an die Pflege des Leibes, welche das Werk des *Mukhya prâna* ist (p. 378,6), oder an gute und böse Werke, wie sie von der individuellen Seele verrichtet werden (p. 379,2), sondern an diese von Brahman geschaffene Welt zu denken (p. 381,5). Auf die Einwendung, daß auch Merkmale des *Mukhya prâna* und des *Jîva* (der

individuellen Seele) vorkommen, ist zu erwidern durch die (von uns im vorigen Abschnitte, S. 195, erklärten) Worte des Sûtram 1,1,31: *upâsâtraividhyât* u. s. w. (p. 382,8). Denn daß nur Brahman gemeint sein kann, geht aus den Schlußworten und aus der in ihnen verheißenen, unübertrefflichen Frucht zur Evidenz hervor (p. 382,13). — Hierzu kommt, worauf *Jaimini* aufmerksam macht, daß in der Stelle vom Tiefschlaf in Frage und Antwort die individuelle Seele vom Brahman, in welches sie eingeht, und aus welchem sie wieder hervorgeht, unterschieden wird (p. 383,10), wie sie denn in der Vâjaseyî-Recension (Brîh. 2,1,16) bei dieser Gelegenheit ausdrücklich als der *viññânamayah purushah* bezeichnet wird (p. 384,9); hieraus erhellt, daß dasjenige, aus welchem sie hervorgeht, etwas anderes als sie selbst, nämlich das höchste Brahman sein muß (p. 385,4).

### 3. Brahman als die Seele im tiefen Schlaf.

Nach 1,3,19–21 und 1,3,40.

An die von uns Kap. XI,1,d (S. 170 fg.) behandelte Stelle schließt sich Chând. 8,7–12 die Belehrung des Indra durch Prajâpati (eine mythologische Personifikation der Schöpferkraft, welche hier für Brahman steht) über die Natur des Selbstes.

„Prajâpati sprach: Das Selbst, das sündlose, frei von Alter, „frei von Tod und frei von Leiden, ohne Hunger und ohne „Durst, dessen Wünschen wahrhaft, dessen Ratschluß wahrhaft ist, das soll man erforschen, das soll man suchen zu erkennen. Der erlangt alle Welten und alle Wünsche, wer „dieses Selbst gefunden hat und kennt!“ — Um über das Selbst Auskunft zu erhalten, senden zu Prajâpati die Götter den Indra, die Asuren (Dämonen) den Virocana. — Die drei aufeinanderfolgenden Antworten, welche Prajâpati auf die Frage, was das Selbst sei? erteilt, repräsentieren drei Stufen der Erkenntnis, vermöge deren man das Selbst in der Leiblichkeit oder in der individuellen Seele oder in der höchsten Seele erkennt. Die nächste Antwort auf die Frage: „Was ist das Selbst?“ lautet: „Das Selbst ist der Leib (wörtlich

die Person, *purusha*), wie er in der Abspiegelung im Auge, im Wasser, im Spiegel sich darstellt.“ — Wer, wie Virocana und die Asuren, bei dieser Auffassung stehen bleibt, der wird im Sinnengenusse und in der Pflege des Leibes das höchste Ziel des Daseins erblicken und noch nach dem Tode den Leichnam mit allerlei Plunder (*bhikshâ*), mit Kleidern und Schmuck, ausstaffieren, — wohl um dadurch ein Leben im Jenseits zu erlangen.<sup>85</sup> — Virocana begnügt sich mit dieser Antwort. Indra aber, in der Erkenntnis, daß, wenn das Selbst der Leib ist, das Selbst auch von den Gebrechen und dem Untergang des Leibes mitbetroffen wird, kehrt zu Prajâpati zurück. Dieser erteilt ihm die zweite Antwort: „Das Selbst ist die Seele, wie sie sich im Traume ergötzt.“ Aber auch diese Erklärung genügt nicht. Zwar ist die Traumseele frei von den Gebrechen des Körpers, aber es ist doch, als würde sie getötet, oder verfolgt, und somit ist sie nicht frei vom Leiden. Mit diesen Bedenken kehrt Indra abermals zu Prajâpati zurück und empfängt nun die dritte Erklärung: „Wenn „einer so eingeschlafen ist ganz und gar und völlig zur Ruhe „gekommen, daß er kein Traumgesicht erschaut, — das ist „das Selbst, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das „Brahman.“ — Auf die Einwendung des Indra, daß in diesem Zustande auch das Bewußtsein seiner selbst und der andern Dinge aufhöre, daß er somit ein Eingang in das Nichts sei, antwortet schließlic Prajâpati: „Sterblich fürwahr, „o Mächtiger, ist dieser Körper, vom Tode besessen; er ist „der Wohnplatz für jenes unsterbliche, körperlose Selbst. „Besessen wird der Bekörperte von Lust und Schmerz; denn „weil er bekörpert ist, ist keine Abwehr möglich der Lust „und des Schmerzes. Den Körperlosen aber berühren Lust „und Schmerz nicht. — Körperlos ist der Wind; die Wolke, „der Blitz, der Donner sind körperlos. Sowie nun diese aus „dem Weltraume [in welchem sie, wie die Seele im Leibe,

<sup>85</sup> Wer den Leib für das Selbst hält, der kann kein Leben nach dem Tode glauben. Vielleicht ist die Stelle, wie auch das Vorhergehende (*Asurânâm hi eshâ upanishad*) ironisch zu verstehen. — Der Auffassung Çaṅkara's, worüber unten, können wir nicht beitreten.

„gebunden sind] sich erheben, eingehen in das höchste Licht  
 „und dadurch hervortreten in ihrer eigenen Gestalt, so auch  
 „erhebt sich diese Vollberuhigung [d. h. die Seele im tiefen  
 „Schlafe] aus diesem Leibe, gehet ein in das höchste Licht  
 „und tritt dadurch hervor in eigener Gestalt: das ist der  
 „höchste Geist, der dort umherwandelt, indem er scherzt und  
 „spielt und sich ergötzt, sei es mit Weibern, oder mit Wagen,  
 „oder mit Freunden [vgl. S. 173] und nicht zurückdenkt an  
 „dieses Anhängsel von Leib, an welches der Prâṇa angespannt  
 „ist wie ein Zugtier an den Karren. — Wenn das Auge sich  
 „richtet auf den Weltraum, so ist er [der Prâṇa] der Geist  
 „im Auge, das Auge [selbst] dient [nur] zum Sehen; und wer  
 „da riechen will, das ist der Âtman, die Nase dient nur zum  
 „Geruche; und wer da reden will, das ist der Âtman, die  
 „Stimme dient nur zum Reden; und wer da hören will, das  
 „ist der Âtman, das Ohr dient nur zum Hören; und wer da  
 „verstehen will, das ist der Âtman, der Verstand ist sein  
 „göttliches [Vergangenheit und Zukunft umspannendes] Auge;  
 „mit diesem göttlichen Auge, dem Verstande, erschaut er jene  
 „Genüsse und freut sich ihrer. Ihn verehren jene Götter in  
 „der Brahmanwelt [die wie Indra belehrt worden sind] als  
 „das Selbst; darum besitzen sie alle Welten und alle Wünsche.  
 „Der erlangt alle Welten und alle Wünsche, wer dieses Selbst  
 „gefunden hat und kennt. So sprach Prajâpati.“

Im Gegensatze zu unserer Auffassung dieser Stelle, welche in den drei Hauptantworten des Prajâpati (wenigstens nach dem, wie sie von den Fragern verstanden werden) den Ausdruck dreier philosophischer Standpunkte erkennen möchte, des materialistischen, welchem das Selbst der Leib, des realistischen, welchem es die Einzelseele, und des idealistischen, alle Vielheit negierenden, welchem es die höchste Seele ist, im Gegensatze zu dieser, wie uns scheint, allein dem ganzen Zusammenhang gerecht werdenden Auffassung nimmt Çañkara an, daß auch schon in der ersten Antwort das im Auge wohnende, sehende, individuelle Selbst zu verstehen sei (p. 261,2), wobei also aus „dem Mann (oder Geist), der im Auge gesehen wird“, ein solcher wird, „der im Auge sieht“. Er weist ausdrücklich die Auffassung, daß das Spiegelbild im

Auge gemeint sei, ab, weil sonst Prajâpati die Unwahrheit gesagt haben würde (p. 266,13); aber man braucht nicht mit ihm anzunehmen, „daß Prajâpati, wenn wir bei jeder Antwort etwas anderes verstehen, ein Betrüger sei“ (p. 268,8); denn die Formel, mit der er jedesmal seine Erklärung einleitet: „dieses will ich dir weiter erklären“, paßt sehr wohl auf eine stufenweise sich vertiefende Auffassung des Begriffes des Selbst. — Auch in der dritten Antwort, so entwickelt Çaṅkara, ist die individuelle Seele zu verstehen, jedoch sofern sie in einen andern Zustand übergeht (p. 261,5), nämlich, sofern sie, aus dem Leibe sich erhebend, zum höchsten Geiste wird (p. 262,3), sofern also ihre wahre Natur offenbar wird (p. 262,6), welcher nach sie nicht individuell, sondern das höchste Brahman selbst ist (p. 263,2). „Dieses nämlich ist „nach Schriftstellen wie «das bist du» (Chând. 6,8,7) die „wirkliche Natur (*pâramârthikam svarûpam*) der individuellen „Seele, nicht die andere, welche durch die Bestimmungen „(*upâdhi*) gebildet wird. So lange man nämlich das eine Viel- „heit annehmende Nichtwissen, welches dem Halten eines „Baumstammes für einen Menschen vergleichbar ist [p. 263,5; „dasselbe Bild p. 44,2. 86,12; vgl. Platon. Phileb., p. 38 D], „nicht beseitigt und das höchste, ewige, seinem Wesen nach „schauende Selbst durch die Erkenntnis «ich bin Brahman» „(Bṛih. 1,4,10) noch nicht erlangt hat, so lange ist die indi- „viduelle Seele individuell. Wenn man sich aber erhebt 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 (Chând. „6,8,7), «das ist das Reale, das ist die Seele» — aus reiner „Erkenntnis bestehend — «das bist du», dann kennt man „das höchste, ewige, seinem Wesen nach schauende Selbst, „und indem man sich dadurch über den Wahn dieses [*asmât* „zu lesen] Leibes u. s. w. erhebt, wird man zu eben jenem „höchsten, ewigen, seinem Wesen nach schauenden Selbst, „denn so sagt die Schrift (Muṇḍ. 3,2,9): «Fürwahr, wer die- „ses höchste Brahman kennt, der wird selbst zu Brahman»“ (p. 263,4–264,3). Als solches tritt die Seele hervor „in ihrer



eigenen Gestalt“, wie das Gold, wenn es durch ätzende Materien von dem Zusatze anderer Stoffe befreit wird (p. 264,5), oder wie die Sterne, wenn der sie überwältigende Tag gewichen ist, in der Nacht in ihrer eigenen Gestalt hervortreten (p. 264,8). Übrigens wird das ewige, geistige Licht niemals von irgend etwas überwältigt; vielmehr, ähnlich wie der Raum, berührt es sich mit der Sinnenwelt nicht und steht mit derselben in Widerspruch (p. 264,10). Die individuelle Seele ist, so lange sie sich nicht aus dem Leibe erhoben hat [was eben im Tiefschlaf geschieht], sehend, hörend, denkend, erkennend. Wäre sie dieses nun auch nach ihrer Erhebung aus dem Leibe, so würde der [eben konstatierte] Widerspruch nicht stattfinden [p. 265,3; ich lese *avirudhyeta*, Óptativ mit *a privativum*]. Nun aber steht es so, daß wir auseinanderhalten müssen den Zustand der Seele *vor* ihrer Unterscheidung von den Bestimmungen, Leib, Sinne, Manas, Buddhi, Objekte und Schmerzempfindung, und ihren Zustand *nach* der Unterscheidung von denselben. Vor der Unterscheidung ist sie scheinbar von den Bestimmungen getrübt, wie der Krystall von der Farbe aufser ihm; nach der Unterscheidung tritt sie in ihrer eigenen Natur hervor, wie der Krystall, nachdem man die Farbe beseitigt hat (p. 265). Somit ist die Bekörperung und Körperlosigkeit der Seele nur abhängig davon, ob man sie nicht unterscheidet oder unterscheidet von den Bestimmungen (p. 266,2), und die Trennung zwischen der individuellen und höchsten Seele beruht nur auf der falschen Erkenntnis, nicht auf einer Einwirkung der Dinge, welche nicht möglich ist, da die Seele, wie der Raum, nicht an ihnen klebt (p. 266,8). Nur die Erkenntnis dieser, nur die (individuelle) Erkenntnis der Unterschiede (*viçesha-vijñānam*) wird im Tiefschlaf aufgehoben, nicht die Erkenntnis überhaupt (p. 267,7); denn die Schrift sagt (Brih. 4,3,30): „Für den Erkennen ist keine Unterbrechung des Erkennens“. — Einige möchten dieser Identifikation der individuellen mit der höchsten Seele ausweichen, gegen den Zusammenhang der Stelle; vielmehr steht es so, daß nach Aufhebung des Nichtwissens, wie die vermeintliche Schlange zum Stricke wird, so auch die nicht wahrhaft reale individuelle Seele, welche mit Thun und Leiden, mit Liebe, Haß und

andern Gebrechen befleckt und mit vielem Unheile behaftet ist, durch das Wissen übergeht in die entgegengesetzte, sündlose Wesenheit des höchsten Gottes (p. 268,10). — Wieder andere, darunter einige der unsern, halten (realistisch) die individuelle Natur der Seele für absolut real; gegen sie ist das *Ārīrakam* (die Sūtra's des Bādarāyaṇa) gerichtet, um zu zeigen, daß „der einige, oberste, ewige, höchste Gott, dessen Wesen Erkenntnis ist, durch das Blendwerk (*māyā*) des „Nichtwissens wie ein Zauberer vervielfältigt erscheint, und „daß es kein anderes Erkenntniselement aufser ihm giebt“ (p. 269,1). Somit ist zwar Gott verschieden von der individuellen Seele [so lange von einer solchen die Rede ist], aber die individuelle Seele ist nicht verschieden von Gott [vgl. p. 816,7: der *prapañca* ist *brahman*, aber *brahman* ist nicht der *prapañca*; und p. 1060,2: der *samsārin* ist *īvara*, aber *īvara* ist nicht der *samsārin*], aufser für den Standpunkt des Nichtwissens (p. 269,10). Im Wachen ist sie der Aufseher in dem Käfige des Leibes und der Organe, im Traume weilt sie in den Adern und schaut die aus den Vorstellungen des Wachens gezimmerten Traumgebilde, im Tiefschlafe geht sie ein in das höchste Licht, d. h. in Brahman (p. 270,7). Denn daß Brahman das höchste Licht ist, folgt aus dem Zusammenhange (p. 327,8) und aus der erwähnten Unkörperlichkeit, welche nur dem Brahman allein zukommt (p. 328,3), sowie auch aus den Worten: „das ist der höchste Geist“ (p. 328,4).

#### 4. Brahman als die Seele im Stande der Erlösung.

Nach 1,3,42–43.

Der Abschnitt Brih. 4,3–4 (p. 705–919), dessen Hauptthema nach Čaṅkara das genannte ist, entrollt über die Zustände der Seele vor und nach dem Tode ein Bild, welches an Reichtum und Wärme der Darstellung wohl einzig in der indischen Litteratur und vielleicht in der Litteratur aller Völker dasteht. Wir übersetzen die Stelle mit einigen Kürzungen und Auslassungen, die sich selbst rechtfertigen werden, bemerken jedoch, daß manches, besonders im ersten Teile, problematisch bleibt.

## a) Einleitung (4, 3, 1–9).

Zu *Janaka*, dem Könige der *Videha*'s, kommt *Yājñavalkya*, um sich mit ihm zu unterreden.<sup>86</sup> Der König wirft die Frage auf: „Was dient dem Geiste [oder: Menschen, *purusha*] als „Licht?“ — Die nächste Antwort lautet: „Die Sonne dient „ihm als Licht; denn beim Lichte der Sonne sitzt er und „gehet umher, treibt seine Arbeit und kehret heim.“ — „Aber „was dient ihm als Licht, wenn die Sonne untergegangen „ist?“ — „Der Mond.“ — „Und wenn Sonne und Mond „untergegangen sind?“ — „Das Feuer.“ — „Und wenn Sonne „und Mond untergegangen sind, und das Feuer erloschen „ist?“ — „Die Stimme; darum, wenn man seine eigene Hand „nicht unterscheiden kann, und es erhebt sich [*uccarati* zu „lesen] irgendwoher eine Stimme, so gehet man auf dieselbe „zu.“ — „Aber wenn Sonne und Mond untergegangen sind, „das Feuer erloschen und die Stimme verstummt ist, was „dient dann dem Geiste als Licht?“ — „Dann dient er sich „selbst (*âtman*) als Licht.“ — „Was ist das für ein Selbst?“ — „Es ist unter den Lebensorganen der aus Erkenntnis be- „stehende, in dem Herzen innerlich leuchtende Geist. Dieser „durchwandert, derselbe bleibend, beide Welten [diese Welt „im Wachen und Traume, jene im Tiefschlaf und Tode]; es „ist, als ob er sänne, es ist, als ob er schwankend sich be- „wegte [in Wahrheit ist Brahman ohne individuelle Erkennt- „nis und Bewegung]; denn wenn er Schlaf geworden ist, so „übersteigt er [im Tiefschlaf] diese Welt, die Gestalten des

<sup>86</sup> *Sam enena vadishya', iti*; dieses ist nicht «an ingenious conjecture» von Regnaud in «his excellent work on the Upanishads» (wie es nach M. Müller, Upanishads I, p. LXXIII fg. scheinen kann), sondern eine Variante, die schon *Dvivedagaṅga* in seinem Commentare (p. 1141,13, ed. Weber) erwähnt und Weber in seiner Ausgabe des *Çatapathabr.* (14,7,1,1) aufgenommen, sowie Regnaud gegenüber wieder in Erinnerung gebracht hat in seiner Recension von dessen Schrift (Jenaer Literaturz. 1878, 9. Febr., Nr. 6), worauf sich auch Regnaud zu Anfang der Errata bezieht. — Was Müller gegen diese Lesart erinnert, kann ebenso in entgegengesetztem Sinne verwendet werden: gerade weil *Yājñavalkya* die Absicht hat, sich mit dem Könige zu unterreden, findet es der Erzähler notwendig, noch besonders zu motivieren, warum nicht er, sondern der König zuerst das Wort nimmt.

„Todes [der Vergänglichkeit, des Übels]. Nämlich, wenn dieser Geist geboren wird, wenn er eingeht in den Leib, so wird er mit den Übeln übergossen; wenn er auszieht, wenn er stirbt, so lässet er die Übel hinter sich. Zwei Zustände sind dieses Geistes: der gegenwärtige und der in der andern Welt; ein mittlerer Zustand, als dritter, ist der des Schlafes. Wenn er in diesem mittleren Zustande weilt, so schaut er jene beiden Zustände, den gegenwärtigen [im Traume] und den in der andern Welt [im Tiefschlaf]. Je nachdem ihm nun ein Zutritt wird zu dem Zustande in der andern Welt, diesem Zutritte gemäfs tritt er hin und schaut beides, die Übel [dieser Welt, im Traume] und die Wonne [jener Welt, im Tiefschlaf].“

b) Der Traumschlaf (4, 3, 9–14. 16–18).

„Wenn er nun einschläft, dann entnimmt er aus dieser allenthaltenden Welt das Bauholz (*mâtrâm*, *materiem*), fällt es selbst und baut es selber auf vermöge seines eignen Glanzes, seines eignen Lichtes; — wenn er so schläft, dann dient dieser Geist sich selbst als Licht. Dasselbst sind nicht Wagen, nicht Gespanne, nicht Strafsen, sondern Wagen, Gespanne und Strafsen schafft er sich; daselbst ist nicht Wonne, Freude und Lust, sondern Wonne, Freude und Lust schafft er sich; daselbst sind nicht Brunnen, Teiche und Flüsse, sondern Brunnen, Teiche und Flüsse schafft er sich, — denn er ist der Schöpfer. Darüber sind diese Verse:

„Abwerfend was des Leibes ist (*çâvîram*) im Schlafe  
 „Schaut schlaflos er die schlafenden Organe;  
 „Ihr Licht entlehnend kehrt zum Ort dann wieder  
 „Der gold'ge Geist, der ein'ge Wandervogel.  
 „Das niedre Nest läfst er vom Leben hüten  
 „Und schwingt unsterblich aus dem Nest empor sich,  
 „Unsterblich schweift er wo es ihm beliebt,  
 „Der gold'ge Geist, der ein'ge Wandervogel.  
 „Im Traumesstande schweift er auf und nieder  
 „Und schafft als Gott sich vielerlei Gestalten,  
 „Das eine Mal mit Frauen fröhlich scherzend,  
 „Das andre Mal Entsetzliches erschauend.  
 „Nur seinen Spielplatz, nicht ihn selber sieht man, —

„darum heisst es: «man soll ihn nicht jählings wecken», denn  
 „schwer ist einer zu heilen, zu welchem er sich nicht zurück-  
 „findet. Darum heisst es auch: «der [Schlaf] ist für ihn nur  
 „eine Stätte des Wachens», denn was er im Wachen sieht,  
 „dasselbige siehet er auch im Schlafe. So also dient daselbst  
 „dieser Geist sich selbst als Licht. . . Nachdem er nun so im  
 „Traume sich ergötzt und umhergetrieben hat und nachdem  
 „er geschaut hat Gutes und Übles, so eilt er, je nach seinem  
 „Eingang, je nach seinem Platze, zurück zum Zustande des  
 „Wachens; und alles, was er in diesem schaut, davon wird er  
 „nicht berührt; denn an diesem Geiste haftet nichts an; —  
 „und wiederum, nachdem er so im Wachen sich ergötzt und  
 „umhergetrieben hat und nachdem er geschaut hat Gutes und  
 „Übles, so eilt er, je nach seinem Eingange, je nach seinem  
 „Platze zurück zum Zustande des Traumes. Und gleichwie  
 „ein grosser Fisch an beiden Ufern entlang gleitet, an dem  
 „diesseitigen und an dem jenseitigen, so gleitet der Geist an  
 „den beiden Zuständen entlang, an dem des Traumes und an  
 „dem des Wachens [ohne von ihnen berührt zu werden].“

c) Der Tiefschlaf (4, 3, 19. 21—33).

„Aber gleichwie dort im Luftraume ein Falke oder ein  
 „Adler, nachdem er umhergeflogen ist, ermüdet seine Fittiche  
 „zusammenfaltet und sich zur Niederkauerung begiebt, also  
 „auch eilt der Geist zu jenem Zustande, wo er eingeschlafen  
 „keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut.  
 „Das ist die Wesensform desselben, in der er über das Ver-  
 „langen erhaben, vom Übel frei und ohne Furcht ist. Denn  
 „so wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein  
 „Bewusstsein hat von dem was ausen oder innen ist, so auch  
 „hat der Geist, von dem erkenntnisartigen Selbste [dem Brah-  
 „man] umschlungen, kein Bewusstsein von dem was ausen  
 „oder innen ist. Das ist die Wesensform desselben, in der  
 „er gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen, ohne Ver-  
 „langen ist und vom Kummer geschieden. Dann ist der Vater  
 „nicht Vater und die Mutter nicht Mutter, die Welten sind  
 „nicht Welten, die Götter nicht Götter, die Veden nicht Ve-  
 „den; dann ist der Dieb nicht Dieb, der Mörder nicht Mörder,

„der Cāṇḍāla nicht Cāṇḍāla, der Paulkasa nicht Paulkasa, der „Asket nicht Asket, der Būfser nicht Būfser; dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen, dann „hat er überwunden alle Qualen seines Herzens.“

„Wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon „er nicht sieht; denn für den Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens, weil er unvergänglich ist; aber es ist „kein Zweites aufser ihm, kein anderes, von ihm verschiedenes, das er sehen könnte. Ebenso wenn er dann nicht „riecht, schmeckt, redet, hört, denkt, fühlt, erkennt, so ist er „doch erkennend, obschon er nicht erkennt; denn für den „Erkennenden ist keine Unterbrechung des Erkennens, weil „er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites aufser ihm, „kein anderes, von ihm verschiedenes, das er erkennen könnte. „Denn nur wo gleichsam ein anderes ist, da kann eines das „andere sehen, riechen, schmecken, anreden, hören, denken, „fühlen und erkennen.“

„In dem Gewoge [vgl. Çvet. 6,15] stehet er als Schauen- „der allein und ohne zweiten, er dessen Welt das Brahman „ist. Dieses ist sein höchstes Ziel, dieses ist sein höchstes „Glück, dieses ist seine höchste Welt, dieses ist seine höchste „Wonne; durch ein kleines Teilchen nur dieser Wonne haben „ihr Leben die andern Kreaturen.“

„Wenn unter den Menschen einer glücklich ist und reich, „König über die andern und mit allen menschlichen Genüssen „überhäuft, so ist das die höchste Wonne der Menschen. „Aber hundert Wonnen der Menschen sind eine Wonne der „Väter, die den Himmel erworben haben, und hundert Wonnen der Väter, die den Himmel erworben haben, sind eine „Wonne in der Gandharva-Welt, und hundert Wonnen in der „Gandharva-Welt sind eine Wonne der Götter durch Werke, „die durch ihre Werke das Gottsein erlangen, und hundert „Wonnen der Götter durch Werke sind eine Wonne der „Götter von Geburt und eines der schriftgelehrt und ohne „Falsch und frei von Begierde ist; und hundert Wonnen der „Götter von Geburt sind eine Wonne in Prajāpati's Welt „und eines der schriftgelehrt und ohne Falsch und frei von „Begierde ist; und hundert Wonnen in Prajāpati's Welt sind

„eine Wonne in der Brahman-Welt und eines der schrift-  
 „gelehrt und ohne Falsch und frei von Begierde ist. Und  
 „dieses ist die höchste Wonne, dieses ist die Brahman-Welt.“

d) Das Sterben (4,3,35–4,4,2).

„Wie nun ein Wagen, wenn er schwer beladen ist, knar-  
 „rend geht, also auch gehet dieses körperliche Selbst, von  
 „dem erkenntnisartigen Selbst belastet, knarrend [röchelnd],  
 „wenn es so weit ist, daß einer in den letzten Zügen liegt.  
 „Wenn er nun in Schwäche verfällt, sei es durch Alter oder  
 „durch Krankheit, daß er in Schwäche verfällt, dann, so wie  
 „eine Mangofrucht, eine Feige, eine Beere ihren Stiel losläßt,  
 „also auch läßt der Geist die Glieder los und eilt wiederum,  
 „je nach seinem Eingange, je nach seinem Platze, zurück zum  
 „Leben. . . Und gleichwie zu einem Könige, wenn er fort-  
 „ziehen will, die Vornehmen und die Polizeileute und die  
 „Wagenlenker und Dorfschulzen sich zusammenscharen, also  
 „auch scharen zur Zeit des Endes zu der Seele alle Lebens-  
 „organe sich zusammen, wenn es so weit ist, daß einer in  
 „den letzten Zügen liegt. Wenn nämlich die Seele in Ohn-  
 „macht verfällt und es ist, als käme sie von Sinnen, dann  
 „eben scharen diese Lebensorgane sich zu ihr zusammen; sie  
 „aber nimmt diese Kraftelemente in sich auf und ziehet sich  
 „zurück auf das Herz; der Geist aber, der im Auge wohnte,  
 „kehrt nach auswärts zurück [zur Sonne, der er entstammt,  
 „vgl. S. 70]; alsdann erkennt einer keine Gestalt mehr. Weil  
 „er zur Einheit geworden ist, darum siehet er nicht, so heißt  
 „es, weil er zur Einheit geworden ist, darum riecht er nicht,  
 „schmeckt er nicht, redet er nicht, hört er nicht, denkt er  
 „nicht, fühlt er nicht, erkennt er nicht. Alsdann wird die  
 „Spitze des Herzens leuchtend; aus dieser, nachdem sie leuch-  
 „tend geworden, ziehet die Seele 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. Sie ist  
 „von Erkenntnisart, und was von Erkenntnisart ist, das ziehet  
 „ihr nach.“

## e) Die nichterlöste Seele nach dem Tode (4,4,2-6).

„Dann nehmen sie [die Seele] das Wissen und die Werke  
 „bei der Hand, und ihre neuerworbene Erfahrung“ [wenn wir  
*apūrva-prajñā* lesen dürfen]. —

„Wie eine Raupe, nachdem sie zur Spitze des Blattes ge-  
 „langt ist, einen andern Anfang ergreift und sich selbst dazu  
 „hinüberzieht, so auch die Seele, nachdem sie den Leib ab-  
 „geschüttelt und das Nichtwissen losgelassen hat, ergreift sie  
 „einen andern Anfang und zieht sich selbst dazu hinüber.“

„Wie ein Goldschmied von einem Bildwerke den Stoff  
 „nimmt und daraus eine andere, neuere, schönere Gestalt  
 „hämmer<sup>87</sup>, so auch diese Seele, nachdem sie den Leib ab-  
 „geschüttelt und das Nichtwissen losgelassen hat, so schafft  
 „sie eine andere, neuere, schönere Gestalt, sei es der Väter  
 „oder der Gandharven oder der Götter oder des Prajapati  
 „oder des Brahman oder anderer Wesen.“

„Wahrlich, dieses Selbst ist das Brahman, bestehend aus  
 „Erkenntnis, aus Manas, aus Leben, aus Auge, aus Ohr, be-  
 „stehend aus Erde, aus Wasser, aus Wind, aus Äther, be-  
 „stehend aus Feuer und nicht aus Feuer, aus Lust und nicht  
 „aus Lust, aus Zorn und nicht aus Zorn, aus Gerechtigkeit  
 „und nicht aus Gerechtigkeit, bestehend aus allem. Je nach-  
 „dem einer nun besteht aus diesem oder aus jenem, je nach-  
 „dem er handelt, je nachdem er wandelt, darnach wird er  
 „geboren; wer Gutes that wird als Guter geboren, wer Böses  
 „that wird als Böser geboren, heilig wird er durch heiliges  
 „Werk, böse durch böses. Darum fürwahr heisst es: «Der  
 „Mensch ist ganz und gar gebildet aus Begierde (*kāma*); je  
 „nachdem seine Begierde ist, darnach ist sein Wille (*kratu*),  
 „je nachdem sein Wille ist, darnach thut er das Werk (*kar-*

<sup>87</sup> Vgl. Pythagoras bei Ovid. Met. XV, 169 sq.:

*Utque novis facilis signatur cera figuris,  
 Nec manet ut fuerat, nec formas servat easdem,  
 Sed tamen ipsa eadem est, animam sic semper eandem  
 Esse, sed in varias doceo migrare figuras.*



„*man*) , je nachdem er das Werk thut, darnach ergeht es  
„ihm.“ — Darüber ist dieser Vers:

„Dem hängt er nach, dem strebt er zu mit Thaten,  
„Wonach sein inn'rer Mensch und sein Begehrt steht. —

„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.“

„So steht es mit dem Verlangenden (*kāmayamāna*).“

f) Die Erlösung (4,4,6–23).

„Nunmehr von dem Nichtverlangenden (*akāmayamāna*):

„Wer ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Ver-  
langens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebensgeister zie-  
hen nicht aus; sondern Brahman ist er und in Brahman löst  
er sich auf. Darüber ist dieser Vers:

„Wenn alle Leidenschaft verschwunden,

„Die in des Menschen Herzen nistend schleicht,

„Dann hat der Sterbliche Unsterblichkeit gefunden,

„Dann hat das Brahman er erreicht.“

„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.“ —

„Darüber sind diese Verse:

„Eng strecket sich der alte Pfad, den ich gefunden und gegangen,

„Erlöst betritt der Weise ihn, zur Welt des Himmels zu gelangen.

„Mag man ihn weiß, schwarz, braun, grün oder rot benennen, —

„Es ist der eine Pfad, den die Brahmanen kennen;

„Auf diesem walt wer Brahman liebt und Gutes übt in Lichtgestalt.“

„In blindes Dunkel fährt wer im Nichtwissen lebte;

„In blinderes wohl noch wer nach Werkwissen strebte.

„Ja, freudelos ist diese Welt, von blinder Finsternis bedeckt:

„In sie geht nach dem Tode ein der Mensch, den nicht das Wissen  
weckt.“

„Doch wer sich als das Selbst erfasset hat im Gedanken,

„Wie mag der wünschen noch, dem Leibe nachzukranken?

„Wem in des Leib's abgründlicher Befleckung

„Geworden ist zum Selbst die Erweckung,

„Den als allmächtig, als der Welten Schöpfer wifst;  
 „Sein ist das Weltall, weil er selbst das Weltall ist.“

„Dieweil wir hier sind, mögen wir es wissen;  
 „Wo nicht, so bleibt der Wahn, ein grofs Verderben.  
 „Unsterblich sind die einen, wenn sie sterben, —  
 „Zur Pein die andern werden fortgerissen.“

„Der Mann, der als sein eigen Selbst Gott hat geschaut von Angesicht,  
 „Den Herrn des, das da war und wird, der fürchtet und verbirgt sich  
 nicht!“

„Zu dessen Füfsen rollend hin in Jahr' und Tagen geht die Zeit,  
 „Den Götter als der Lichter Licht anbeten, als Unsterblichkeit,  
 „In dem der Wesen fünffach Heer mitsamt dem Raum gegründet stehn,  
 „Den weifs als meine Seele ich, unsterblich den Unsterblichen.“

„Des Odems Odem und des Auges Auge,  
 „Des Ohres Ohr und des Verstand's Verstand,  
 „Wer diese kennt, der wahrlich hat das Brahman,  
 „Das alte, uranfängliche erkannt.“

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

„Einheitlich ist er anzuschauen, unmeßbar grofs, unwandelbar,  
 „Hoch über Raum und Sündenstaub, der Átman grofs, unwandelbar.“

„Dem denket nach, die Weisheit zu erringen,  
 „Nicht Worten viel, die nur Beschwerde bringen!“

„Wahrlich dieses grofse, ungeborne Selbst, das ist unter  
 „den Lebensorganen jener aus Erkenntnis bestehende [selbst-  
 „leuchtende Geist]! Hier, inwendig im Herzen ist ein Raum,  
 „darin liegt er, der Herr des Weltalls, der Gebieter des  
 „Weltalls, der Fürst des Weltalls; er wird nicht höher durch  
 „gute Werke, er wird nicht geringer durch böse Werke; er  
 „ist der Herr des Weltalls, er ist der Gebieter der Wesen,  
 „er ist der Hüter der Wesen; er ist die Brücke, welche diese  
 „Welten auseinanderhält, daß sie nicht verfließen [vgl. S. 174].“

„Ihn suchen durch Vedastudium die Brahmanen zu erken-  
 „nen, durch Opfer, durch Almosen, durch Büfsen, durch  
 „Fasten; wer ihn erkannt hat, der wird ein *Muni*. Zu ihm  
 „auch pilgern hin die Pilger, als die nach der Heimat (*loka*)  
 „sich sehnen.“

„Dieses wußten die Altvordern, wenn sie nicht nach Nachkommen begehrt und sprachen: «Wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese Welt ist!» Und sie standen ab von dem Verlangen nach Kindern, von dem Verlangen nach Besitz, von dem Verlangen nach der Welt und wanderten umher als Bettler. Denn Verlangen nach Kindern ist Verlangen nach Besitz, und Verlangen nach Besitz ist Verlangen nach der Welt; denn eines wie das andere ist eitel Verlangen.“

„Er aber, der Atman, ist nicht so und ist nicht so. Er ist ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen, unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört, unhafbar, denn es haftet nichts an ihm; er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden.“

„[Wer Solches weiß,] den überwältigt beides nicht, ob er darum [weil er im Leibe war] das Böse gethan hat oder ob er das Gute gethan hat; sondern er überwältigt beides; ihn brennet nicht was er gethan und nicht gethan hat. Das sagt auch der Vers:

„Das ist des Brahmanfreundes ew'ge Majestät,  
 „Dafs er nicht wächst durch Werke und nicht minder wird;  
 „Man folge ihrer Spur, wer sie gefunden hat,  
 „Der wird durch böse Werke weiter nicht befleckt.“

„Darum, wer Solches weiß, der ist beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig und gesammelt; nur in dem Selbst sieht er das Selbst, alles sieht er an als das Selbst; nicht überwindet ihn das Böse, er überwindet alles Böse, nicht brennet ihn das Böse, er verbrennet alles Böse; frei von Bösem, frei von Leidenschaft und frei von Zweifel wird er ein *Brâhmaṇa*, er, dessen Welt das *Brahman* ist!“ —

„Also sprach *Yājñavalkya*. Da sprach der König: «O Heiliger, ich gebe dir mein Volk in Knechtschaft und mich selbst dazu.»“

Man könnte denken, so bemerkt *Çaṅkara* zu diesem Abschnitte, dafs in demselben von der individuellen Seele gehandelt werde, weil gegen Anfang und gegen Ende (unter *a* und *f*) die Rede sei von „dem unter den Lebensorganen aus

Erkenntnis bestehenden“ (p. 330,9); es ist aber vielmehr überall an die höchste Seele zu denken, indem sie in der Stelle vom Tiefschlaf und vom Sterben von der individuellen Seele unterschieden wird, beim Tiefschlaf, wo es heisst, der Geist sei „von dem erkenntnisartigen Selbst umschlungen“ (p. 331,2), beim Sterben, wo von einer Belastung des körperlichen Selbstes, d. h. der individuellen Seele, durch das erkenntnisartige Selbst die Rede ist (p. 331,7); der „erkenntnisartige“ (*prājña*) nämlich ist [im geraden Gegensatze gegen die Terminologie des Vedāntasāra, vgl. Anm. 82, S. 194] der höchste Gott, welcher so heisst, weil er von der allwissenden Erkenntnis ewig ungetrennt ist (p. 331,6). Was aber die erwähnte Stelle zu Anfang und zu Ende betrifft, so heisst es dort (unter *a*): „es ist als ob er sänne, es ist als ob er schwankend sich bewegte“, und hier (unter *f*): „wahrlich dieses grosse, ungeborne Selbst, das ist unter den Lebensorganen jener aus Erkenntnis bestehende“, zum deutlichen Beweise, dass hier die individuelle Seele nur erwähnt wird, um eben ihre Identität mit der höchsten zu lehren (p. 332,1–6). Auch die Zustände des Wachens und Schlafens werden ja nur erwähnt, um die Freiheit der Seele von ihnen zu zeigen; denn es heisst (unter *b* und *c*), dass der Geist von den Bildern im Wachen und Traume, und wiederum, dass er von Gutem und Bösem nicht berührt werde (p. 332,12), wie denn auch der König wiederholt in den [von uns ausgelassenen] Ausruf ausbricht: „rede weiter zur Erlösung“ (p. 332,11). Endlich bezeugen auch die Stellen (unter *f*) „der Herr des Weltalls“ u. s. w. und „er wird nicht höher durch gute Werke“ u. s. w., dass wir nicht an die individuelle, sondern an die höchste Seele zu denken haben (p. 333).

### XIII. Das Brahman als höchstes Ziel.

#### 1. Brahman als Gegenstand der Meditation.

Nach 1,3,13.

Die Meditation des Brahman kann eine mehr oder weniger vollkommene sein und bringt demgemäß, wie schon aus den Kap. VI (S. 109 fg.) beigebrachten Stellen bekannt, verschiedene Frucht, nämlich teils irdisches Glück, teils himmlische, aber vergängliche Seligkeit, teils ewige Vereinigung mit Brahman. Dieser Gedanke wird im fünften Abschnitte der *Praçna-Upanishad* (p. 219 fg.) dadurch illustriert, daß an dem Worte „om“, dem symbolischen Träger der Meditation des Brahman, die drei Moren (*mâtrâ*), aus denen es vermeintlich besteht (*a-u-m*), unterschieden werden; die Meditation ist in dem Maße vollkommener, als sie sich auf ein, auf zwei oder auf alle drei Elemente des Wortes „om“ erstreckt. Die Stelle lautet wie folgt:

„Fürwahr, o Satyakâma, 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.“

„Wenn er ein Element desselben meditiert, so gelangt er, dadurch belehrt, [nach dem Tode] schnell zur Lebendigkeit. Ihn führen die *Rig*-Hymnen hin zur Menschenwelt; daselbst erlangt er Askese, frommes Leben und Glauben und genießet Hoheit.“

„Wenn er zu zwei Elementen in seinem Denken gelangt, dann wird er [nach dem Tode] von den *Yajus*-Sprüchen

„emporgeführt in die Luft zur Soma-Welt [zum Monde].  
 „Nachdem er in der Soma-Welt Herrlichkeit genossen hat,  
 „so kehret er wieder zurück.“

„Wenn er hingegen durch alle drei Elemente des Lau-  
 „tes *om* den höchsten Geist meditiert, so wird er, nachdem  
 „er in das Licht, in die Sonne eingegangen, wie eine Schlange  
 „von ihrer Haut, also von dem Übel befreit; von den *Sâman-*  
 „Liedern wird er emporgeführt zur Brahmanwelt; dann schaut  
 „er ihn, der höher ist als dieser höchste Komplex des Lebens,  
 „den in der Burg [des Leibes] wohnenden Geist (*puri-çayam*  
 „*purusham*).“

Es fragt sich, so bemerkt Çaṅkara, welches von den beiden zu Eingang der Stelle erwähnten Brahman's im letzten Absatze, auf den es hier ankommt, zu verstehen sei, das höhere oder das niedere? Für das letztere spräche die räumliche Beziehung, welche in dem Emporführen zur Brahmanwelt liegt und auf das höhere Brahman nicht paßt (p. 245,7; vgl. S. 117). Demungeachtet aber muß an das höhere Brahman gedacht werden, weil es heißt „er schaut“, was sich nur auf ein Reales, auf das höchste Brahman, wie es Gegenstand der universellen Erkenntnis (*samyag-darçanam*) ist, beziehen kann (p. 246,6), während unter dem „höchsten Komplex des Lebens“ das Brahman unter der Form der individuellen Seele<sup>88</sup> verstanden werden muß (p. 247,1). Dem entsprechend aber ist auch schon vorher unter dem höchsten Geiste, der meditiert werden soll, das höchste Brahman zu verstehen (p. 247,10), denn nur seine Meditation bringt die weiter erwähnte Befreiung vom Übel (p. 248,4). Was aber die lokale Beziehung betrifft, die in dem Emporführen zur Brahmanwelt liegt, so muß man annehmen, daß hier Stufenerlösung (*kramamukti*) gelehrt werde, bei der erst nach der Einführung in die Brahmanwelt

<sup>88</sup> Ein Quidam, dessen Meinung p. 247,3 sehr abrupt vorgeführt wird, möchte den „höchsten Komplex des Lebens“ auf die Brahmanwelt beziehen, eine Auffassung, die im Folgenden weder Billigung noch Widerlegung findet und wahrscheinlich durch Interpolation in den Text gekommen ist, so daß das *tasmât* p. 247,7 sich ursprünglich an p. 247,2 unmittelbar anschloß (vgl. S. 30).

die universelle Erkenntnis mitgeteilt wird (p. 248,8), — letzteres nicht ganz nach der Konsequenz des Systems, da ja hier das höhere Brahman verstanden werden soll, die Stufenerlösung hingegen, wie wir später sehen werden (Kap. XXXIX,4), nur auf die Verehrer des niedern Brahman Anwendung findet.

## 2. Brahman als der Ort der Erlösten.

Nach 1,3,1–7.

In der Muṇḍaka-Upanishad 2,2,5 heisst es:

„Der Ort, in welchem Himmel, Erd' und Luftraum,  
 „Verstand und alle Sinne sind gewoben,  
 „Den sollt allein ihr wissen als den *Ātman*;  
 „Die andern Reden aber laßt bei Seite<sup>89</sup>; —  
 „Er ist die Brücke der Unsterblichkeit!“

Man könnte, so meint Čaṅkara, hier an etwas anderes denken, als an Brahman, etwa an die Urmaterie, oder den Wind, oder die individuelle Seele, welche in gewissem Sinne der Ort der Dinge genannt werden können (p. 225), denn die erwähnte Brücke scheint ein anderes Ufer (etwas aufser ihr) vorauszusetzen, was auf Brahman nicht paßt (p. 224,8). Aber der Ort, in welchem die ganze Welt gewoben ist, kann doch nur Brahman sein (p. 225,10), wie schon das Wort *Ātman* zeigt, welches in vollem Sinne nur von Brahman gilt (p. 226,1). Die Welt verhält sich nicht etwa zu ihm wie Wurzeln, Stamm und Äste zu dem Baume (p. 226,7), sondern sie ist nur ein Produkt des Nichtwissens (p. 226,11), wie denn die Schrift davor warnt, sich an die nicht-reale Vielheit zu halten (p. 227,3), wenn sie (Kāṭh. 4,10. Br̥h. 4,4,19) sagt:

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

Das Wort von der Brücke soll nur bedeuten, daß Brahman die Dinge auseinanderhält (vgl. S. 143. 174), nicht daß er ein anderes Ufer hat (p. 227,10). Daß aber Brahman allein der Ort sein kann, geht daraus hervor, daß er nachher als der

<sup>89</sup> Im Texte steht der Indikativ: *jānatha, vimuñcatha*.

Ort bezeichnet wird, zu welchem die Erlösten gehen. Nämlich der Wahn, als bestehe das Ich in der Leiblichkeit, ist das Nichtwissen; die Hochhaltung derselben ist die Liebe (*rāga*), die Verachtung derselben der Haß, der Gedanke an eine Schädigung derselben die Furcht, und wie die Schar des Nicht-realen weiter heißt (p. 228,10). Die Erlösung von diesen Mängeln allen ist ein Hingehen zu dem Orte, von dem hier die Rede ist; worüber es weiter heißt (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 ferner (Mund. 3,2,8):

„Wie Ströme rinnen und im Ocean,  
 „Aufgebend Name und Gestalt, verschwinden,  
 „So geht, erlöst von Name und Gestalt,  
 „Der Weise ein zum göttlich-höchsten Geiste.“

Hier kann weder von der Urmaterie, noch vom Winde die Rede sein (p. 230), noch auch von der individuellen Seele (p. 231,1), welche in den Worten: „den sollt ihr wissen als den *Ātman*“, als Subjekt von ihm als Objekt unterschieden wird (p. 231,8).

### 3. Brahman als die erreichte All-Einheit.

Nach 1,3,8–9.

Alles Erkennen, welches sich von seinem Objekte unterscheidet, ist beschränkt und unfrei; unbeschränkt und frei ist nur die Erkenntnis, die sich mit dem Erkannten identisch weiß. — Dies ist der Grundgedanke der *Bhūma-vidyā*, des siebenten Abschnittes der *Chândogya-Upanishad* (p. 473–527), dessen Hauptinhalt folgender ist.

*Nārada* bittet den *Sanatkumāra* um Belehrung und zählt auf die Frage, was er denn schon wisse? die vier Veden und eine lange Reihe anderer Wissenschaften auf. Im Bewußtsein der Unzulänglichkeit derselben fügt er hinzu: „Ich kenne, „o Ehrwürdiger, die *Mantra*'s [hier die gesamte praktische „Theologie], nicht den *Ātman* [die Metaphysik]; 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!“

*Sanatkumāra* nimmt in seiner Belehrung folgenden Gang. Alles, sagt er, was du gelernt hast, ist Name, größser (*bhūyas*) als der Name ist die Rede, als diese der Verstand, als dieser der Entschluß, als dieser der Gedanke, als dieser die Meditation, als diese die Erkenntnis, als diese die Kraft, als diese die Nahrung, als diese das Wasser, als dieses das Feuer, als dieses der Raum, als dieser die Erinnerung, als diese die Hoffnung, als diese das Leben (oder der Odem, *prāṇa*). „Wie „die Speichen eingefügt sind in die Nabe, so ist alles in das „Leben eingefügt. Das Leben geht von statten durch das „Leben (den Odem), das Leben (der Odem) giebt das Leben, „giebt es zum Leben. Das Leben ist Vater und ist Mutter, „das Leben ist Bruder und Schwester, das Leben Lehrer und „Brahmane. Darum, wenn einer Vater oder Mutter oder „Bruder oder Schwester oder Lehrer oder Brahmanen hart „anfährt, so sagt man: Pfui, über dir; du bist ein Vater- „mörder, Muttermörder, Brudermörder, Schwestermörder, „Lehrermörder, Brahmanenmörder [vgl. 1. Joh. 3, 15  $\pi\acute{\alpha}\varsigma \acute{o} \mu\iota\sigma\acute{o}\nu \tau\acute{o}\nu \acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\nu \alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\kappa\tau\acute{o}\nu\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ ]; wenn er aber eben „dieselben, nachdem das Leben entflohen ist, mit dem Spießse „zusammenstößt [auf dem Scheiterhaufen] und sie verbrennt „mit Haut und Haar, so sagt man nicht: du bist ein Vater- „mörder, Muttermörder, Brudermörder, Schwestermörder, „Lehrermörder, Brahmanenmörder; denn das Leben nur ist „alles dieses. — Fürwahr, wer also sieht und denkt und er- „kennt, der ist ein Absprecher (*ativādin*); und wenn man zu „ihm sagt: du bist ein Absprecher! so soll er es zugeben und „nicht leugnen.“

Unter Leben (*prāṇa*) ist an dieser Stelle nicht wie sonst häufig und auch in der Chândogya-Upanishad selbst (vgl. S. 158. 159. 177. 191. 196) das höchste Brahman zu verstehen, sondern (vielleicht mit absichtlicher Polemik gegen diese Auffassung) empirisch „das zum Komplex des feinen Leibes gestaltete Lebensprinzip (*prāṇa*), der *Prajñātman* [das *Brahman*, Anm. 82] als das centrale Leibesprinzip, in welches die

„höchste Gottheit [das *Brahman*] zum Zweck der Entfaltung  
 „in Namen und Gestalten als lebendiges Selbst (als indivi-  
 „duelle Seele, *jīva ātman*) eingeht wie das Abbild in den  
 „Spiegel.“<sup>90</sup> — Das bisherige Resultat ist daher erst der  
 Höhepunkt der empirischen Weltbetrachtung, von welcher  
*Sanatkumāra* seinen Schüler zur metaphysischen zu erheben  
 sucht, indem er in folgender Art fortfährt:

Der aber nur ist der rechte Absprecher, welcher durch die  
 Wahrheit abspricht. Die Wahrheit also muſs man erforschen.  
 Die Wahrheit nun gründet sich auf die Erkenntnis, diese auf  
 das Denken, dieses auf den Glauben, dieser auf die Gewiſs-  
 heit, diese auf die That, diese auf die Lust [die Neigung,  
 etwas zu thun, als Bestimmung des Willens].

Die Lust nun aber [so fährt der Redner fort, indem ihm  
 dieser Begriff von dem einer vereinzeltten Befriedigung, wie  
 sie beim Thun empfunden wird, umschlägt zu dem einer ab-  
 soluten, finalen Befriedigung] besteht nur in der Unbeschränk-  
 heit (*bhūman*), nicht in dem Beschränkten (*alpan*). Was ist  
 nun die Unbeschränktheit? —

„Wenn einer [aufser sich] kein anderes sieht, kein anderes  
 „hört, kein anderes erkennt, das ist die Unbeschränktheit;  
 „wenn er ein anderes sieht, hört, erkennt, das ist das Be-  
 „schränkte. Die Unbeschränktheit ist das Unsterbliche, das  
 „Beschränkte ist sterblich.“ — „Aber worauf gründet denn  
 „sie sich, o Herr?“ — „Sie gründet sich auf ihre eigene  
 „Gröſse, oder, wenn man will, nicht auf die Gröſse. Denn  
 „unter Gröſse versteht man in dieser Welt viel Kühe und  
 „Rosse, Elefanten und Gold, Sklaven und Weiber, Feld und  
 „Land. Aber das meine ich nicht, denn da gründet sich eines  
 „immer auf das andere.“

„Sie aber [die Unbeschränktheit] ist unten und ist oben,  
 „im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; sie  
 „ist diese ganze Welt.“

<sup>90</sup> Čaṅk. zu Chānd. p. 505, 15. Hiernach wäre also zu unterscheiden  
 1. das sich Spiegelnde (*brahman*, *ātman*), 2. das Spiegelbild (*jīva*),  
 3. der Spiegel (*prāṇa*), welche jedoch im Grunde alle drei eins in Brah-  
 man sind. Übrigens ist der Sinn des obigen Scholion teilweise dunkel  
 und die Übersetzung ungewiſs.

„Daraus folgt für das Ich-Bewußtsein (*ahamkāra*): Ich „(*aham*) bin unten und oben, im Westen und im Osten, im „Süden und im Norden; ich bin diese ganze Welt.“

„Daraus folgt für die Seele (*ātman*): die Seele ist unten „und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Nor- „den, die Seele ist diese ganze Welt.“

„Wer also sieht und denkt und erkennt, an der Seele sich „freuend, mit ihr spielend, mit ihr sich paarend und ergötzend, „derselbige ist autonom (*svarāj*), und ihm ist in allen Welten „Freiheit (*kāmacāra*); die es aber anders als so ansehen, die „sind heteronom (*anyarājan*), vergänglicher Seligkeit, und „ihnen ist in allen Welten Unfreiheit (*akāmacāra*).“ —

„So zeigte,“ heißt es zum Schlusse, „ihm, dessen Ver- „dunkelung gewichen war, das Ufer jenseits der Finsternis „der heilige *Sanat Kumāra*.“

Das Bemühen des Çāṅkara bei dieser Stelle geht darauf hin, nachzuweisen, daß unter der Unbeschränktheit das Brahman zu verstehen sei und nicht etwa das vorher erwähnte Leben. Denn obgleich nach dem Leben in der Stufenreihe nichts Höheres folge (p. 235,4), wer es erkenne ein Absprecher genannt werde (p. 235,8), auch die Schilderung, wie man „kein anderes außer sich sehe“, auf das Leben im Zustande des Tiefschlafes passe (p. 235,14), wie sich denn auch die Bezeichnungen als Lust, Unsterbliches, *Ātman* von dem Leben verstehen ließen (p. 236), so sei doch nicht es, sondern nur das höchste Brahman unter der Unbeschränktheit zu verstehen, indem dasselbe bezeichnet werde als höher als der Tiefschlaf d. h. das Leben im Tiefschlaf (p. 237,1) dadurch, daß von dem, der das Leben kenne, hingewiesen werde auf den, „welcher durch die Wahrheit abspreche“ (p. 238,10), während das zuerst erwähnte Absprechen ein unberechtigtes sei (p. 239,8). Als die Wahrheit aber zeige sich weiterhin die Unbeschränktheit d. h. die vom Leben verschiedene höchste Seele (p. 240,3), auf welche allein die Stelle von der Vernichtung des Kummers passe (p. 240,6), sowie die Bezeichnung als „das Ufer jenseits der Finsternis“, nämlich des Nichtwissens (p. 240,10), und die ungeheure GröÙe, die in dem Begriffe der Unbe-

schränktheit liege und nur dem höchsten Gott als der All-Ursache zukomme (p. 240,14). Auf ihn passe auch die Einheit von Subjekt und Objekt, indem auch die im Tiefschlaf hergestellte Einheit auf ihn zurückzuführen sei (p. 241,6). Auf ihn endlich treffe auch die Bezeichnung als Lust zu, indem darunter keine zeitweilige (*sāmaya*) Lust zu verstehen sei (p. 241,12), sowie die Äußerungen von der Unsterblichkeit, der Wahrheit, dem in der eigenen Größe sich Gründen, der Allgegenwart und der Allbeseelung (p. 241,16).

## XIV. Die esoterische Theologie.

Nach 3,2,11–37.

---

### 1. Vorbemerkung.

So erhaben die Vorstellungen über das Brahman sind, die wir bisher aus den Upanishad's nach Maßgabe der von Bâdarâyana und Çaṅkara getroffenen (nicht immer ganz glücklichen) Auswahl gewonnen haben, so wenig thun dieselben doch, in ihrer Bildlichkeit, der völligen Ergründung des Wesens der Gottheit Genüge. Im Gefühle hiervon ist dem theologischen Teile der Brahmasûtra's noch ein Nachtrag zugefügt, welcher das esoterische Brahman zum Gegenstande hat und sich, nebst zwei andern (psychologischen) Nachträgen, im zweiten Pâda des dritten Adhyâya, also hinter der Kosmologie, Psychologie und Seelenwanderungslehre vorfindet. Mag hierdurch auch im einzelnen hier und da eine gröfsere Verständlichkeit gewonnen werden, so wird dieser Vorteil doch durch die Unzuträglichkeiten überboten, welche die Behandlung desselben Gegenstandes an zwei weit auseinandergerissenen Stellen mit sich führt; daher wir hier, wie noch öfter, in unserer Anordnung von der des Grundwerkes abweichen.

Der Grundgedanke der esoterischen Theologie (vgl. S. 109 fg. 123 fg.) ist nun der, daß das Brahman streng genommen ohne alle Unterschiede (*viçeṣha*), Attribute (*guṇa*), Bestimmungen (*upâdhi*) und Gestalten (*âkâra*) ist. — Dieses unterschied-

lose Brahman, wie wir es kurz benennen wollen, hat aber einen zwiefachen Gegensatz: einmal die *Gestalten der Erscheinungswelt*, als welche Brahman, von den Bestimmungen getrübt, sich darstellt; sodann die unvollkommenen, *bildlichen Vorstellungen*, welche wir uns von der Gottheit machen, um sie unserem Verständnisse und unserer Verehrung (*upāsana*) näher zu bringen. Seltsamerweise wird zwischen diesen beiden Gegensätzen des unterschiedlosen Brahman, so weit sie auch ihrer Natur nach auseinanderliegen, von Čaṅkara nicht scharf geschieden, und wenn es auch nach einer Stelle (p. 807,5) so scheint, als wenn er in den *Erscheinungsformen* den Grund (*ālambanam*) der *Vorstellungsformen* sähe, so geht doch aus dem fortwährenden Durcheinanderfließen beider nicht nur an der in Rede stehenden, sondern auch an andern Stellen des Werkes<sup>91</sup> hervor, daß unser Autor sich den Unterschied derselben nicht zum deutlichen Bewußtsein gebracht hat. Vielleicht ist dies von andern Commentatoren mehr geschehen, welche aus dem einen Adhikaraṇam 3,2,11–21 zwei machen, von denen das erste (3,2,11–14) gegen die Vielheit der Erscheinungsformen und das zweite (3,2,15–21) gegen die Vielheit der Merkmale des Brahman gerichtet gewesen zu sein scheint, was Čaṅkara (p. 812) als zwecklos (*vyartha*) ablehnt, ohne daß wir aus seinen Worten die Meinung der Gegner vollständig entnehmen könnten.

Wir sind daher darauf beschränkt, hier die Auffassung des Čaṅkara zu reproducieren, und der angedeutete Mangel nötigt uns, die bei ihm verschwimmenden beiden Gegensätze des unterschiedlosen Brahman nur aus einer gewissen Entfernung zu betrachten, welche ein deutliches Sehen in allem Einzelnen nicht möglich macht. Im übrigen nehmen wir unsern Weg so, daß wir uns nicht ohne Not von der von unserm Autor getroffenen Anordnung der Gedanken entfernen.

---

<sup>91</sup> So findet sich dieselbe Vermengung schon in den Betrachtungen, welche den theologischen Teil einleiten (p. 110–114), und wiederum recht deutlich p. 245, wo im Gegensatz zu dem raumlosen *param brahma* (p. 245,7) als das *aparam brahma* der den Leib beherrschende *prāna* erscheint (p. 245,10).

## 2. Das unterschiedhafte und das unterschiedlose Brahman.

Nach 3, 2, 11–21.

Es gibt, so äußert sich Çaṅkara, über das Brahman Schriftstellen von zweierlei Art; die einen lehren dasselbe als unterschiedhaft, z. B. wenn es heißt: „Allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend“ (S. 164), die andern als unterschiedlos, so in der Stelle: „es ist nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang“ (S. 143). Nun kann das höchste Brahman an sich nicht beides sein, denn es ist nicht möglich, daß eine und dieselbe Sache an sich gestaltet und gestaltlos sei (p. 803,10). Zwar könnte man meinen, daß das Brahman an sich unterschiedlos sei und durch die Bestimmungen (worunter alles zu verstehen ist, was Brahman 1. zur Erscheinung, 2. zur Vorstellung macht) unterschiedhaft werde. Aber ein Ding kann dadurch nicht ein anderes werden, daß es mit Bestimmungen verbunden erscheint: der Bergkrystall bleibt klar, auch wenn man ihn mit roter Farbe bestreicht (p. 803,14); wie es nur ein Irrtum ist, wenn man ihn dann für in sich rot hält, so beruhen bei Brahman auch die Bestimmungen nur auf dem Nichtwissen (p. 804,1). Somit ist festzuhalten, daß das Brahman von allen Unterschieden frei und völlig unveränderlich ist und nicht das Gegenteil (p. 804,3).

Aber wie kommt es, daß in vielen Schriftstellen dem Brahman mancherlei Gestalten zugeschrieben werden, indem es bald vierfüßig, bald sechzehnteilig, bald zwerghaft, bald die drei Welten als Körper habend u. s. w. genannt wird? [p. 804,9. Man beachte hier und im Folgenden die fortwährende Oscillation zwischen Erscheinungsformen und Vorstellungsformen.] Muß man nicht doch vielleicht annehmen, daß durch die Bestimmungen eine Verschiedenheit der Gestalt in Wirklichkeit hervorgebracht wird? Denn wozu sonst die Schriftstellen, die ihm Verschiedenheit beilegen? — Hierauf ist zunächst zu erwidern, daß jedesmal, wenn Bestimmungen vorkommen, dabei gesagt wird, daß Brahman nicht durch sie betroffen werde [p. 805,1; hierfür wird ein vereinzelt Beispiel angeführt; in

Wahrheit ist es meistens nicht der Fall]; und dafs an manchen Stellen (Kâth. 4,11. Brih. 4,4,19. Çvet. 1,12) ausdrücklich hervorgehoben wird, dafs es keine Vielheit gebe, und dafs Prädestinierter, Prädestiniertes und Prädestinierer eins seien in Brahman (p. 805,13). Sodann aber ist zu bemerken, dafs nur die Stellen von dem unterschiedlosen Brahman den Zweck haben, über das Wesen Gottes zu belehren (p. 806,7), während die Stellen von dem gestalteten Brahman einem andern Zwecke, nämlich dem der Verehrung dienen (p. 806,10).

Einige Gleichnisse mögen das Verhältnis des Brahman zu seinen Erscheinungsformen erläutern. Wie das Licht der Sonne oder des Mondes, wenn es auf den Finger fällt, an den Bestimmungen desselben teilnimmt und demgemäfs, wenn er krumm ist, krumm, wenn er gerade ist, gerade erscheint, ohne an sich krumm oder gerade zu sein, so auch nimmt das Brahman, indem es sich mit den Bestimmungen der Erscheinungswelt, z. B. der Erde, verbindet, deren Gestalt an, und hierauf stützt sich (p. 807,5) die Auffassung des Brahman unter verschiedenen Gestalten, wie sie zum Zwecke der Verehrung gelehrt wird. Sie ist daher keineswegs zwecklos; denn alle Upanishadworte haben ihren Zweck und dienen ohne Unterschied als Richtschnur (p. 807,8). Aber dies hindert nicht, dafs diese Auffassung dennoch auf dem Nichtwissen beruht; denn in dem angeborenem Nichtwissen ist das weltliche Thun und auch das vom Veda vorgeschriebene befangen (p. 807,12).

Ein anderes Gleichnis findet sich in den *Moksha-çâstra*'s:

„Wie diese Sonne, deren Wesen Licht ist,  
 „Vielfach erscheint in vielerlei Gewässern,  
 „Durch die Bestimmungen vervielfacht räumlich,  
 „So ist's auch mit dem ungeborenen Âtman.“

Und folgendes:

„Die eine Wesensseele wohnt in jedem Wesen,  
 „Eins ist sie und doch vieles wie der Mond im Wasser.“

Zwar sind Sonne und Mond gestaltet und von ihren Spiegelbildern örtlich getrennt, der Âtman hingegen ist nicht gestaltet (lies *múrto* p. 810,7) und nicht von den Bestimmungen räumlich getrennt, sondern allgegenwärtig und mit allem iden-



tisch (p. 810,8), aber kein Gleichnis paßt mehr, wenn man das *tertium comparationis* (*vivakshitam añçam*) verläßt; wäre es mit dem Verglichenen identisch, so wäre es eben kein Gleichnis mehr (p. 810,13). Dasselbe besagt nur, daß das im wahren Sinne unwandelbare und wesenseine Brahman, indem es in die Bestimmungen wie den Leib u. s. w. eingeht, gleichsam teilnimmt an den Beschaffenheiten dieser Bestimmungen (p. 811,6).

Aber wenn das Brahman an sich so völlig unterschiedlos ist, wie sind dann die Schriftstellen von dem unterschiedhaften Brahman zu erklären (p. 813,12)? — Einige meinen, auch sie lehrten das unterschiedlose Brahman, indem man die geforderte Vernichtung der Erscheinungswelt auch auf die von ihnen gelehrten Gestalten des Brahman anwenden müsse (p. 814,3). Doch ist dies Verfahren nur da zulässig, wo dergleichen in einer Stelle vorkommt, welche die esoterische Lehre (*paravidyā*) behandelt (p. 814,4), nicht aber da, wo von Vorschriften der Verehrung die Rede ist (p. 814,8). Überhaupt muß man die Stellen, welche die Natur des Brahman lehren, und die, welche eine Verehrung desselben vorschreiben, auseinanderhalten (p. 815,6). Jene bezwecken Erlösung, diese haben als Frucht je nach der Anweisung Tilgung von Sünde, Erlangung von Herrlichkeit oder Stufenerlösung (p. 815,5). Und während die letztern Stellen zum Kanon der Vorschrift gehören, so schliessen die erstern jedes imperative Element aus und bezwecken nur die Erkenntnis des Gegenstandes (p. 815,10).

Was sollte auch wohl die Vorschrift bei der Erkenntnis des Brahman vorschreiben? etwa, die Vielheit zu vernichten, wie man jemandem befiehlt, durch Beleuchtung eines Gegenstandes die Finsternis zu verscheuchen (p. 816,6)? — Da müssen wir fragen: wie soll man sich diese Vernichtung der Vielheit denken? Ist es ein realer Vorgang, etwa wie die Vernichtung der Härte der Butter dadurch, daß man sie ans Feuer setzt (p. 816,10)? — Aber eine solche wirkliche Vernichtung der Erscheinungswelt kann nicht von einem bloßen Menschen vollbracht, also auch nicht befohlen werden (p. 816,15). Auch würde in diesem Falle durch einen einzigen

Erstlingserlösten die ganze Vielheit mit Erde u. s. w. vernichtet sein und jetzt die Welt leer stehen (p. 817,2).

Man muß also annehmen, daß es sich nur um Vernichtung des Nichtwissens handelt, welches dem einen Brahman die Vielheit der Erscheinungen andichtet. Das Nichtwissen aber wird getilgt durch Belehrung allein und ohne Befehl (p. 817,6), während hundert Befehle ohne die Belehrung es nicht beseitigen können (p. 817,9). Also: weder zur Erkenntnis des Brahman noch zur Vernichtung der Vielheit können Befehle etwas beitragen; beide werden vielmehr vollbracht durch die Belehrung allein (p. 817,12).

Und wem sollte der Befehl, die Vielheit zu vernichten, gelten? Der individuellen Seele? Aber die wird ja mit vernichtet! Oder der höchsten Seele? Der läßt sich ja doch nicht befehlen (p. 818,1-4).

Zwar heißt es auch in der höhern Wissenschaft: „man soll es sehen!“ (S. 187). Aber der Befehl bedeutet hier nur, daß man es vor Augen bringen, seine Aufmerksamkeit darauf richten, nicht daß man es erkennen soll (p. 818,7). Ob letzteres geschieht oder nicht, das hängt nicht von einem Befehle, sondern von der Beschaffenheit des Objektes und der Erkenntnisfähigkeit ab (p. 818,12). Wäre dem nicht so, hinge die Erkenntnis vom Willen ab, so würde es unerklärlich sein, daß man sich irren kann (p. 819,1); nun aber hängt sie nicht vom Menschen, sondern vom Objekte ab und kann daher nicht befohlen werden (p. 819,4).

Wäre nun die Schrift nur dazu da, zu befehlen, so hätte, was nicht Befehl in ihr ist, keine Bedeutung; somit würde sie nicht erklären (*avyâcakshîta*, Optativ mit *a* privativum, p. 819,8), daß die Erkenntnis des Brahman als Seele unbefehlbar sei, sondern dieselbe dem Menschen befehlen: hierdurch aber würde nicht nur der eine Befehlskanon zwei entgegengesetzte Zwecke (Werke und Belehrung) verfolgen und dadurch mit sich selbst in Widerspruch treten [man sieht nicht recht, warum], sondern auch die Erlösung würde in die Sphäre der verdienstlichen Werke (*adriṣṭa*) herabgedrückt und damit zu etwas Vergänglichem werden (p. 820,1). Endlich würde, wenn der ganze Inhalt des Veda unter den Begriff

des Gebotes gestellt würde, dieses Gebot mit sich selbst in Widerspruch treten, indem es einerseits Vernichtung der Vielheit, anderseits teilweise Aufrechterhaltung derselben beföhle. Darum also muß man die imperativen Stellen von dem unterschiedhaften Brahman und die nicht-imperativen von dem unterschiedlosen Brahman auseinanderhalten (p. 820).

### 3. Charakteristik des esoterischen Brahman.

Nach 3,2,16.17.22.

Als *Vāshkali* den *Bāhva* bat, ihm das Brahman zu lehren, da schwieg der Weise. Jener wiederholte seine Bitte zum zweiten und dritten Male. Endlich sprach *Bāhva*: „Ich lehre dir es ja, du aber verstehst es nicht; dieser *Ātman* ist stille.“

Diese von *Çaṅkara* p. 808,11 als *Çruti* mitgeteilte Erzählung, deren Ursprung uns im übrigen unbekannt ist (vgl. Anm. 24, S. 38), findet ihre Deutung in verschiedenen, zugleich mit ihr (p. 808) citierten Schriftstellen; so wenn es heißt (*Taitt.* 2,4):

„Vor dem die Worte kehren um  
„Und die Gedanken, ohne ihn zu finden,“ —

und an einer andern Stelle (*Kena* 1,3):

„Verschieden ist's von allem, was wir kennen,  
„Und höher als das Ungekannte auch;“

wie denn auch die *Smṛiti* (*Bhag. G.* 13,12, im Anklänge an *Ṛigv.* 10,129,1) das Brahman als „weder seiend, noch nicht-seiend“ bezeichnet. Am schärfsten aber wird die völlige Unerkennbarkeit des Urgrundes der Dinge ausgedrückt durch die Formel: „*Neti, neti!*“ — „es ist nicht so, es ist nicht so“<sup>92</sup>, welche in der *Bṛihadāraṇyaka-Upanishad* nicht weniger als fünfmal vorkommt (2,3,6. 3,9,26. 4,2,4. 4,5,15 und in etwas anderer Verwendung 3,2,11). An der ersten dieser Stellen folgt sie auf eine Darstellung der beiden Erscheinungsformen (*rūpe*) des Brahman, von denen die eine „gestaltet, sterblich, ruhend, seiend“, die andere „ungestaltet, unsterblich,

<sup>92</sup> *ītir idam-arthe*: „*idam na, idam na*“ (*Govindānanda* p. 78,21).

beweglich, jenseitig“ genannt wird. Letztere begreift den Wind und den Luftraum, den Odem und den Raum innerhalb des Leibes, erstere alles Übrige in der Natur und am Menschen. Beides wird nach Çaṅkara (der zu 3, 2, 22 p. 821–826 diese Stelle einer längeren Betrachtung unterwirft) durch die Formel „*neti, neti*“ von Brahman negiert; die Erkenntnis seiner wahren Gestalt besteht darin, daß man ihm alle Gestalt abspricht (p. 824, 12), mag man nun das zweimalige *na iti* auf die beiden vorher aufgestellten Erscheinungsformen (p. 825, 9) oder auf die Erscheinungsformen und Vorstellungsformen (p. 825, 10) oder allgemein auf alles, was man nur wahrnehmen mag, beziehen (p. 825, 11). Somit wird von Brahman alles objektive Sein negiert und nur sein objektivloses Sein als innere Seele bleibt übrig (p. 825, 14). Diese Negation aller Unterschiede an Brahman bedeutet aber [da Brahman das allein wahrhaft Seiende ist] eine Negation der ganzen, dem Brahman fälschlich aufgebürdeten Erscheinungswelt (p. 825, 15); darum wird die Formel *neti, neti* in Bṛih. 2, 3, 6 durch die Worte erklärt: „denn außer ihm — darum heißt es «es ist „nicht so» — giebt es weiter kein anderes;“ er selber aber ist nicht nicht (p. 826, 6).

Sonach bleibt als einziges Merkmal des Brahman das Sein bestehen, und zwar ein Sein, welches allem empirischen Sein entgegengesetzt ist, so daß es, diesem gegenüber, ebenso wohl als ein Nichtsein bezeichnet werden kann (vgl. S. 139).

Aber welches sind die positiven Merkmale dieses esoterischen, die Negation aller Unterschiede voraussetzenden Brahman? — Der spätere Vedānta nennt deren drei, welche den bekannten Namen des Brahman: *Sac-cid-ānanda*, d. h. „Sein, Geist und Wonne“, bilden; dieses Compositum, welches, so viel uns bekannt, zuerst in der *Nṛsiṅha-tāpanīya-upaniṣad* (Ind. St. IX, 60. 84. 143. 147. 148. 154) vorkommt, findet sich in Çaṅkara's Commentar nirgends und scheint unserm Autor noch unbekannt zu sein. Zwar auch er erklärt wiederholt, da wo von Brahman als Wonne die Rede ist, daß diese Bestimmung dem esoterischen, attributlosen Brahman zukomme (p. 127, 16. 868, 11), hier aber, im eigentlich esoterischen Teile, ist von ihr nicht die Rede, vielleicht, weil Çaṅkara sie als Freiheit von

Leiden mit unter die negativen Bestimmungen rechnet, und so bleibt, neben dem Sein, als einzige positive Qualität des esoterischen Brahman die Geistigkeit übrig; p. 808,2: „Die Schrift erklärt, daß das unterschiedlose Brahman reine Geistigkeit und frei von allem, was davon verschieden ist, sei, denn sie sagt (Br̥ih. 4,5,13): «wie ein 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.» Das heißt: dieser Âtman ist durch und durch nichts anderes als Geistiges; das Geistige ist seine ausschließliche (*nirantara*) Natur, wie der Salzgeschmack die des Salzklumpens.“

Wie verhalten sich nun die beiden allein übrig bleibenden Merkmale des Brahman, Sein und Denken (*bodha*) zu einander? — Die Behandlung dieser von andern Commentatoren der Brahmasûtra's erörterten Frage lehnt Çaṅkara als zwecklos ab (p. 812,10) und bemerkt dazu nur Folgendes: 1) Brahman kann nicht Sein ohne Denken sein, weil dies der (eben citierten) Schriftstelle widerspricht, und weil er sonst nicht das Selbst der individuellen Seele wäre, welche geistiger Natur ist; 2) aber auch nicht Denken ohne Sein, weil dies unmöglich ist; 3) ebenso wenig Sein und Denken in ihrer Vereinzelung, weil damit eine Vielheit gesetzt sein würde, die bei Brahman nicht statthaft ist; somit bleibt nur übrig, daß 4) das Sein gleich dem Denken und das Denken gleich dem Sein ist (*sattâ eva bodho, bodha' eva ca sattâ*, p. 813,7), so daß zwischen beiden keine gegenseitige Ausschließung stattfindet. „So könnte man sagen“, fügt Çaṅkara hinzu, indem er über diese für uns so interessante Frage als nebensächlich hinweggeht.

Wir aber möchten darauf aufmerksam machen, daß beide Begriffe zuletzt zurückgehen auf den der Kraft. Alles Dasein ist seinem ganzen Wesen nach nichts anderes als Manifestation von Kraft, und alles Erkennen läßt sich betrachten als eine Reaktion gegen den Andrang der Eindrücke und somit als eine Bethätigung von Kraft. Daß das indische

*caitanya* diesem Begriffe nahe kommt, haben wir schon oben (S. 62) bemerkt und werden den Belegen dazu im weitern Verlaufe noch begeben.

#### 4. Über die Erkennbarkeit des esoterischen Brahman.

Nach 3,2,23–30.

So sehr wir dem Vedânta zustimmen, wenn er eine Ergründung des Ansichseienden nur in dem eigenen Ich für möglich hält und in seiner Metaphysik, alles Objektive bei Seite schiebend, sich allein an das Subjekt hält, so wenig können wir doch mit ihm einverstanden sein, wenn er, ungeachtet der Einwendungen seiner Gegner, die wir S. 146 fg. kennen gelernt haben, den letzten Urgrund des Seins in dem Subjekte des Erkennens findet. Die Folge davon ist, daß er sich einen unmittelbaren Einblick in das letzte Wesen der Dinge verschließt: denn das Subjekt des Erkennens kann nie Objekt für uns werden, eben weil es bei jeder Erkenntnis als Subjekt fungieren muß. — Wir wollen jetzt sehen, wie der Inder nichtsdestoweniger eine Erkennbarkeit des Subjektes, des Geistes, des Brahman zu gewinnen weifs.

Unsere Autoren geben zunächst die soeben erhobene Einwendung gegen die Erkennbarkeit des Brahman offen zu: dasselbe ist das Unoffenbare (*avyaktam*), nicht Wahrnehmbare, weil es bei aller Wahrnehmung als Zuschauer (*sâkshin*), d. h. als Subjekt des Erkennens, in Anspruch genommen wird (p. 827,3). Trotzdem aber bleibt eine Möglichkeit, Gott zu erkennen: der *Yogin* nämlich, d. h. hier der mit Gott Eingewordene, sieht ihn im Zustande des *Samrâdhanam*, wörtlich: der Vollbefriedigung, welchen Çankara erklärt als ein sich-Versenken (*pra-ñi-dhânam*) in fromme Meditation (p. 827,10). Diesen Zustand schildert die Schrift (Kâþh. 4,1) wie folgt:

„Nach auswärts hat die Höhlungen gebohrt  
 „Der durch sich selbst ist, darum sieht der Mensch  
 „Nach aufsen nur, nicht in die inn're Seele; —  
 „Ein Weiser wohl sah umgewandten Auges  
 „Das inn're Selbst, Unsterblichkeit ersehnd.“

Aber besteht nicht auch hierbei die Scheidung von Subjekt und Objekt, zwischen dem, welcher sich versenkt und dem, wovon er sich versenkt (p. 828,6)? — Unsere Autoren verneinen diese Frage, wissen sich aber, zur Begründung ihrer Ansicht, nur auf Gleichnisse und Schriftstellen zu berufen. Sie erinnern zunächst daran, daß diese Scheidung nur vermöge der Bestimmungen (*upādhi*) besteht (p. 828,11), daß diese aber nur auf dem Nichtwissen beruhen, nach dessen Abschüttelung die individuelle Seele mit der höchsten identisch sei (p. 829,3); sie vergleichen diese Identität mit der zwischen der Schlange und ihren Ringelungen (p. 830,1), zwischen der Sonne und ihrem Lichte (p. 830,5), sie machen geltend, daß die in der Vereinigung liegende Erlösung unmöglich werde, wenn man die Trennung für real im strengsten Sinne halte (p. 830,13) und folgern aus der Schrift, daß mit Vernichtung der Vielheit nur das Erkennende in uns und somit der *Ātman* als Einheit übrig bleibe (p. 831,7); — aber eine Erklärung dieser Verschmelzung von Subjekt und Objekt (wie sie tatsächlich in den Phänomenen der ästhetischen Kontemplation und der religiösen Andacht stattfindet) kann aus ihren Erörterungen nicht entnommen werden.

### 5. Über etliche uneigentlich von Brahman gebrauchte Ausdrücke.

Der Vollständigkeit halber möge hier der Abschnitt 3,2,31–37 kurz berührt werden, in welchem anhangsweise einige Ausdrücke ihre Besprechung finden, welche scheinbar der Negation alles Seins außer Brahman, seiner Allerfüllung und Allgegenwart Abbruch thun.

1. Brahman wird „die Brücke, welche diese Welten auseinanderhält“, genannt (S. 174, vgl. S. 143–144), worunter man gewöhnlich ein Aggregat aus Holz und Erde versteht, zum Zwecke, eine zusammenhängende Wassermasse zu durchschneiden (p. 832,2); ja, es ist von einem Überschreiten dieser Brücke die Rede, und dieses alles scheint etwas anderes außer Brahman vorauszusetzen (p. 832,4). — Hierauf ist zu entgegnen, daß Brahman nur darin mit einer Brücke verglichen wird,

dafs er die Welt und ihre Grenzen (oder Ordnungen, z. B. Kasten, Âçrama's u. s. w., p. 258,1) auseinanderhält (p. 834,12), wie die Brücke ihre Ufer [was sie allerdings, zumal nach der oben angegebenen, primitiven Definition derselben, nicht thut]; das Überschreiten der Brücke aber (S. 174) soll nur das Erlangen des Brahman bedeuten, wie man ja auch sagt: „er hat die Grammatik durch“, um auszudrücken, dafs einer sie besitzt (p. 834,15).

2. Weiter wird Brahman wiederholt durch Mafsbestimmungen wie „vierfüfsig, achtklauig, sechzehnteilig“ bezeichnet, was eine Beschränktheit desselben vorauszusetzen scheint, denn alles Mefsbare ist von begrenzter Gröfse (p. 832,9). — Indes geschieht dies nur, um ihn unserm [beschränkten] Verstehen, wie Bâdarâyaṇa sagt, unserer Verehrung, wie Çaṅkara erklärend hinzufügt, näher zu bringen (p. 835,1.4); denn es ist für den Menschen nicht möglich, das Unwandelbare, Unendliche zu fassen (p. 835,7).

3. Wiederholt ist von einer Verbindung der höchsten mit der individuellen Seele und wiederum (in der Kap. IX,6, S. 151 fg. besprochenen Stelle) von einer (durch sie bedingten) Spaltung innerhalb des Brahman die Rede, vermöge deren zwei Teile desselben wie die Reiche *Mâgadha* und *Vaideha* gegeneinander abgegrenzt werden (p. 832–833). — Beides aber geschieht nur unter dem Gesichtspunkte der Bestimmungen (*upâdhi*), über deren Verhältnis zu Brahman im Vorigen gehandelt worden ist (p. 836,7). Die Verbindung der individuellen Seele mit Brahman ist in Wahrheit ein Eingehen derselben in ihr eigenes Selbst (p. 836,15), und die Spaltung in Brahman ist ebenso wenig real, wie die zwischen dem Weltraume und dem Raume innerhalb des Leibes (p. 837,5). Somit ist bewiesen, dafs es nichts aufser Brahman giebt (p. 837,10), dafs er allem innerlich (p. 837,16) und allgegenwärtig ist (p. 838,3).



DES VEDĀNTASYSTEMES ZWEITER TEIL:

KOSMOLOGIE

ODER

DIE LEHRE VON DER WELT.



## XV. Vorbemerkungen und Anordnung.

---

So wie bisher wird auch im weitem Verlaufe unser Bemühen auf eine möglichst treue Reproduktion der Gedanken des Bâdarâyaṇa und Çāṅkara gerichtet sein, der Art, daß wir uns allen Deuteln an denselben enthalten und alle eigenen Zwischenbemerkungen unmißverständlich als solche kennzeichnen. Diese Treue erstreckt sich auf den ganzen materiellen Inhalt des von uns zu analysierenden Werkes, nicht aber auch auf die Form desselben; wir nehmen die Gedanken auf, wie wir sie finden, in ihrer Anordnung aber und systematischen Verknüpfung lassen wir uns nur durch die innere, in dem Gedankenkomplexe selbst liegende Notwendigkeit leiten, und diese nötigt uns häufig, von der Anordnung des Grundwerkes erheblich abzuweichen.

Daß diese letztere nämlich der Natur der Sache nicht entspricht, beruht auf mehreren Gründen. Zunächst ist die Tendenz der Brahmastûtra's eine polemische. Die Auseinandersetzung mit den Gegnern der Vedântalehre, welche wir, unserm gegenwärtigen Zwecke gemäß, nur da herbeiziehen, wo sie auf das eigene System neues Licht wirft, tritt bei unsern Autoren in den Vordergrund, während die wesentlichsten Dogmen, eben weil sie dem indischen Denken nicht wie uns neu und fremd, sondern von Hause aus geläufig und gewissermaßen selbstverständlich sind, nicht selten eine untergeordnete Behandlung erfahren. Sodann ist es das principielle Bestreben der Philosophen des Vedânta, alle ihre Lehren in erster Linie

aus dem Veda abzuleiten und die rationelle Begründung derselben, wiewohl dieselbe keineswegs fehlt, nur nebenbei und anhangsweise zu liefern, wodurch häufig als Folgesatz erscheint, was seiner Natur nach der eigentlich tragende Grundsatz ist. Hierzu kommt, was die indischen Philosophen überhaupt kennzeichnet, daß sie einerseits wunderbar tiefe, von keinem andern Volke des Altertums erreichte Einsichten und daneben andererseits einen gänzlichen Mangel an ästhetischem Gestaltungsvermögen bekunden, demzufolge sie fast ohne jede Organisation des Stoffes sich vom Strome treiben lassen, hauptsächlich darauf bedacht, bei jeder Frage ein *pro* und *contra* herauszufinden, welches ihrer in hohem Grade entwickelten dialektischen Streitsucht Genüge leistet, mag dasselbe nun zur Klärung der Sache beitragen, oder auch dieselbe stören und verdunkeln.<sup>93</sup> Die Folge davon ist, daß dieselben Grundgedanken immer wieder neu bis zur Ermüdung abgehandelt werden, ohne daß doch überall eine rechte Einsicht in ihren Zusammenhang mit dem Ganzen des Systems und damit in sie selbst erreicht würde.

So lange wir nicht davon abgehen, mit dem Inhalte des Vedântasystemes auch die äußere Form desselben, wie sie in den Brahmasûtra's vorliegt, wiederzugeben, kann die Vortrefflichkeit der indischen Gedanken schwerlich begriffen werden, und nur darum hat Colebrooke's dankenswerte Übersicht derselben so wenig gewirkt, weil sie, abgesehen von ihrer Kürze und dem (sehr bedenklichen) Hereinziehen verschiedener Commentare, sich auf eine methodelose Excerptierung des Grundwerkes beschränkte, wodurch die volle Einsicht in den innern Zusammenhang des Systemes nicht nur für den Leser, sondern auch für den Verfasser selbst verloren ging; — die im Gefühle hiervon als Anhang beigefügte Skizze nach dem *Vedântasâra* konnte diesem Mangel nicht abhelfen, da derselbe von

---

<sup>93</sup> So groß in diesem Punkte die Ähnlichkeit mit der Scholastik des occidentalischen Mittelalters ist, so groß ist anderseits die Verschiedenheit: dort die Bibel, hier der Veda (vgl. Anm. 52), dort Aristoteles, hier eigenes Nachdenken, dort Glaubenszwang, hier Entschliesung zur vedischen Grundlage aus freier Überzeugung.

wesentlich ändern Gesichtspunkten als denen des Çāṅkara aus das System aufbaut.

Die Durcheinanderwirrung des Stoffes in dem Werke, welches uns beschäftigt, ist nirgends empfindlicher, als auf dem Gebiete der Kosmologie, welche 1,4,23—2,3,15 abgehandelt wird, wozu noch der Schluß von 2,4 und 3,2 (nämlich 2,4,20–22 und 3,2,38–41) und Einzelnes aus dem Seelenwanderungsteile 3,1 (z. B. 3,1,20–21. 3,1,24) zu entnehmen ist. —

Durch unsere Ausführungen in Kap. VI und die anhangsweise beigelegte Übersetzung aus 4,3,14 haben wir das Vorhandensein des Gegensatzes einer exoterischen und esoterischen Lehre für alle Teile des Systems bewiesen. Ist dieser Gegensatz aber einmal vorliegend, so kann er, seiner Natur nach, für die Disposition des Stoffes nicht anders als grundbestimmend wirken. Nicht so ist es bei unsern Autoren: in ihrem kosmologischen Teile entwerfen sie im allgemeinen die exoterische Schöpfungslehre, verwickeln sich dabei von Punkt zu Punkt in Widersprüche, deren Lösung sie durch Appellation an die esoterische Lehre suchen, um sodann, gleich als wäre nichts geschehen, in der Ausmalung des empirischen Weltbildes ruhig fortzufahren, während doch der ganze Realismus, auf dem es beruht, wiederholt schon durchbrochen und in seiner Unzulänglichkeit erwiesen ist. Dabei findet sich nirgendwo eine scharfe Abgrenzung; vielmehr giebt sich die (in der Stelle auf S. 118 deutlich ausgesprochene) Tendenz kund, die exoterischen Schriftworte im Sinne der esoterischen umzudeuten, ein Unterfangen, welches im kosmologischen Teile insbesondere zu der ebenso schwierigen wie verfehlten Untersuchung über den Kausalitätsbegriff den Anlaß gegeben hat.

Um Klarheit in die Sache zu bringen und doch unsern Autoren in keiner Weise Gewalt anzuthun, werden wir zunächst (Kap. XVI) Brahman als Schöpfer und dann (Kap. XVII) die Erschaffung der Natur, beides im exoterischen Sinne behandeln, woran sich die spärlichen naturwissenschaftlichen Züge, die sich hier und da in dem Werke zerstreut finden, zu einer Gesamtheit vereinigt anschließen mögen. In einem weitem Kapitel (XVIII) werden wir alle die im Verlaufe

auf tretenden Probleme zusammenfassen, deren Lösung unsere Autoren durch ein jedesmaliges Überspringen in die esoterische Naturlehre bewerkstelligen. Ehe wir zur letztern uns wenden, werden wir uns weiter mit dem Kausalitätsbegriffe unserer Philosophen befassen müssen (Kap. XIX), denn in ihm finden sie, abgesehen von rein theologischen Argumenten, die Berechtigung zur esoterischen Lehre von der Identität der Welt mit Brahman. Erst nach Darstellung dieser Identitätslehre (Kap. XX) kann dann die auf ihr beruhende Lösung der drei Kapitel früher aufgeworfenen Probleme nach Maßgabe des im Grundwerke vorliegenden Materiales erfolgen (Kap. XXI).

---

## XVI. Brahman als Schöpfer der Welt.

### 1. Über das Motiv der Schöpfung.

Nach 2,1,32–33.

Wir haben Brahman kennen gelernt als ein geistiges Wesen; als solches scheint er bei seinen Handlungen eines Motivs zu bedürfen. Denn wir sehen im Leben, wie ein geistiges Wesen, welches erkennt bevor es handelt, z. B. ein Mensch, zu keinem Vornehmen, sei es groß oder gering, sich anschickt, ohne daß ihm ein Motiv dazu triebe (p. 488,12). Die Anwendung dieser Erfahrungsregel auf Brahman wird, wie es scheint, auch durch die Schrift bestätigt, wenn sie lehrt (siehe S. 186), daß ihm die Welt nicht um der Welt willen, sondern um seiner selbst willen lieb ist (p. 489,2). — Nimmt man nun ein Motiv Gottes an, welches ihn zur Schöpfung der Welt bestimmte, so widerspricht dies seiner Allgenugsamkeit (*paritriptatvam*), nimmt man aber kein solches an, so wird das Schaffen unmöglich (p. 489,6). — Oder soll man dafür halten, daß Brahman, wie ein unsinniger Mensch, aufs Geratewohl und ohne Motiv zum Schaffen geschritten sei? Dieses wiederum würde seiner Allweisheit (*sarvajñatvam*) widersprechen.

Man muß wohl annehmen, daß, wie ein Fürst oder Großer, welcher alles hat, was er wünscht, auch ohne weiteres Motiv zum bloßen Spiele und Zeitvertreib etwas vornimmt (p. 490,1), oder, wie das Ausatmen und Einatmen ohne äußeres Motiv von selbst vor sich geht (p. 490,2), so auch Gott von selbst und ohne Motiv zum bloßen Spasse (*lilā*; vgl. den *παῖς παίζων* des Heraklit) die Welt geschaffen hat; denn ein weiteres Mo-

tiv geben Nachdenken und Schriftoffenbarung nicht an die Hand<sup>94</sup>, auch ist es nicht möglich, Gott selbst darüber zu befragen (p. 490,6). Übrigens scheint nur uns die Anordnung dieser Weltscheibe etwas so schwieriges zu sein, für Gott hingegen ist sie, vermöge seiner unermesslichen Allmacht, ein bloßes Spiel (p. 490,8). Und wenn im Leben selbst zum Spiele immer ein schwaches Motiv vorhanden sein muß, so ist doch bei Gott gar kein solches anzunehmen, weil die Schrift verbietet, ihm ein Verlangen zuzuschreiben (p. 490,9). Dafs er deswegen nicht zum Handeln schreiten könne, ist gegen die Schriftlehre von der Schöpfung, dafs er unsinnig und aufs Geratewohl gehandelt habe, gegen die Lehre von seiner Allweisheit (p. 490,11).

Übrigens, so schließt Çaṅkara diesen Abschnitt, darf man nicht vergessen, dafs die ganze Schöpfungslehre sich nur auf diese vom Nichtwissen aufgestellte Welt der Namen und Gestalten bezieht, und dafs sie eigentlich nur den Zweck hat, die Identität der Natur mit Brahman zu lehren (p. 491,1); — eine Bemerkung, welche auch für das gilt, was wir weiter darzustellen haben, und aus dem Streben entspringt, auch die exoterische Schriftlehre als vollgültig festzuhalten.

## 2. Brahman ist die bewirkende und zugleich die materielle Ursache der Welt.

Nach 1,4,23–27.

Brahman ist zu Eingang des Werkes (1,1,2) definiert worden als „*dasjenige, wodurch Ursprung u. s. w.* [Bestand und

<sup>94</sup> Ein solches Motiv liegt allerdings im Systeme vor, und unser Autor kommt wohl nur darum nicht darauf, weil er den Begriff des Motives von dem des eigenen (egoistischen) Interesses nicht zu trennen weiß. Es ist nach dem Vedānta die innerste Bestimmung dieser Welt, der Schauplatz zu sein für die Vergeltung der Werke eines frühern Daseins, und die Kette dieser Daseine erstreckt sich für jedes Individuum rückwärts *in infinitum*. Nach diesen frühern Werken richtet sich Gott bei der Verteilung von Wohl und Wehe im einzelnen, und in ihnen allein ist auch der Grund zu suchen, warum er die Welt nach ihrem jedesmaligen Untergange wieder neu schaffen muß; denn die Frucht der Werke überdauert jeden Untergang und erfordert zu ihrer Sühnung immer wieder ein neues Dasein.



Untergang] *der Welt ist*“ (vgl. die Definitionen, S. 132), also als die Ursache der Welt. Das Wort „Ursache“ kann aber zweierlei bedeuten, entweder die materielle Ursache (*prakṛiti, upādānam*), oder die bewirkende Ursache (*nimittam*); so ist die Ursache des Gefäßes einerseits der Thon, anderseits der Töpfer, die des Goldschmuckes einerseits das Gold, anderseits der Goldschmied (p. 396,10). — Es fragt sich, in welchem Sinne Brahman als die Ursache der Welt zu betrachten ist?

Man könnte meinen, daß Brahman nur als die bewirkende Ursache der Welt gelten kann, weil es von ihm, ehe er zum Schaffen schreitet, heißt: „er beabsichtigte“ (S. 146), und weil er „der Herr“ (*īvara*) genannt wird; beides scheint nur auf eine bewirkende Ursache zu passen (p. 397,5.8). — Dazu kommt, daß Ursache und Wirkung gleichartig sein müssen; die Welt nun ist vielheitlich, ungeistig und unrein (p. 397,10), was auf Brahman nicht paßt und eine materielle Ursache neben ihm als Trägerin dieser Qualitäten zu fordern scheint (p. 398,1).

Die Antwort auf diese Bedenken lautet, daß Brahman beides, sowohl die materielle als auch die bewirkende Ursache der Welt ist (p. 398,3).

Die Begründung dieser Behauptung an der Eingangsstelle der Kosmologie, von der wir hier handeln, ist eine rein theologische (durch Berufung auf Vedastellen) und kann auf dem Standpunkte, den wir zunächst einnehmen, keine andere sein, weil (ganz abgesehen von dem beregten Bedenken der Ungleichartigkeit von Welt und Brahman, welches hier von unsern Autoren noch übergangen und erst bei einer spätern Diskussion wieder aufgenommen und in Betracht gezogen wird, vgl. Kap. XVIII,1,a) eine Auflösung des Begriffs der Materie von dem empirischen Standpunkte aus, den wir hier noch nicht überschritten haben, unmöglich ist, indem vielmehr die allein richtige Konsequenz dieses Standpunktes die Ewigkeit der Materie sein würde.

Unter diesen Umständen ist es begreiflich, daß Čaṅkara sich hier begnügt, auf die Schriftstellen hinzuweisen, nach welchen mit der Erkenntnis des Brahman alles erkannt ist,

in welchen er mit dem Thone verglichen wird, dessen Umwandlungen alle auch nur Thon sind; wie es denn z. B. ausdrücklich heisst, vor dem Ursprung sei nur eines gewesen ohne zweites, Brahman habe begehrt, vieles zu sein, er habe selber sich selbst gemacht, er sei die Geburtsstätte der Wesen, er lasse sie hervorgehen aus sich und ziehe sie wieder zurück wie die Spinne den Faden, u. s. w. u. s. w. (p. 398–403). Zum Schlusse fertigt unser Autor die oben gemachten Einwendungen und die Berufung auf die Erfahrung mit der Erklärung ab (übersetzt S. 98), es brauche sich hier nicht zu verhalten wie in der Erfahrung, denn es sei hier nicht von einem Gegenstande der Vernunftkenntnis (*anumānam*), sondern der Offenbarung die Rede (p. 403,7), und verweist übrigens auf die spätern Untersuchungen.

### 3. Brahman schafft ohne Hilfsmittel.

Nach 2,1,24–25.

Weit von der eben behandelten Untersuchung abgetrennt, obwohl sachlich in nächster Beziehung zu derselben stehend, ja teilweise mit ihr zusammenfallend ist die Frage nach den Hilfsmitteln, deren sich Brahman beim Schaffen bedient. Wie dort durch Citate aus dem Veda, so wird hier die Beweisführung durch Beispiele aus der Natur bewerkstelligt; ist sie darum auch (aus dem oben, S. 241, besprochenen Grunde) nicht weniger unzulänglich, so bietet sie doch ein gewisses Interesse, weil sie allerlei Beiträge zur Naturanschauung der Inder enthält, daher wir das in Rede stehende *Adhikaraṇam* 2,1,24–25 (p. 475–479) nahezu wörtlich wiedergeben:

Man könnte einwenden: es geht nicht an, das geistige Brahman allein und ohne anderes als Ursache der Welt anzunehmen, weil zu einem Schaffen allerlei Hilfsmittel erforderlich sind; so nehmen im Leben die Töpfer u. s. w., wenn sie Gefässe, Gewebe u. dgl. machen wollen, allerlei, wie Thon, Stab und Rad oder Fäden zur Hülfe; und so kann man auch

nicht annehmen, daß Brahman ohne alle Hilfsmittel die Welt schaffe. — Hierauf ist zu erwidern, daß die Schöpfung durch die spezifische Beschaffenheit der Substanz (*dravya-svabhāva-  
viçeshād*, d. h. des Brahman) zu Stande kommt, ähnlich wie die Verwandlung der Milch in saure Milch, des Wassers in Eis ohne ein äußeres Hilfsmittel vor sich geht. Allerdings wirkt bei der Umwandlung der Milch in saure Milch die Wärme mit; doch befolgt dabei die Milch allein die in ihr liegenden Umwandlungsgesetze, und der Proceß wird durch die Wärme nur beschleunigt. Läge in der Milch nicht schon die Kraft, saure Milch zu werden, so würde die Wärme auch nicht dazu verhelfen; indem z. B. Wind oder Äther durch Wärme nicht zu saurer Milch werden können. Das Hinzutreten des Mittels vervollständigt nur den Proceß; aber selbst einer solchen Vervollständigung bedarf es bei Brahman nicht, da dasselbe die erforderlichen Kräfte (*çakti*, wovon demnächst) vollständig in sich trägt.

Allerdings sind Milch u. s. w. ungeistige Substanzen, und bei geistigen Wesen, wie z. B. bei dem Töpfer, sehen wir ein Zuhülfenehmen von Werkzeugen. So, könnte man meinen, müsse es auch bei Brahman sein, da er gleichfalls ein geistiges Wesen ist. — Darauf ist zu entgegnen, daß auch Götter, Ahnen und *Ṛishi*'s, die doch geistige Wesen sind, durch ihre Macht, ohne jedes äußere Mittel, zufolge der ihnen einwohnenden Oberherrlichkeit allein durch die Meditation viele mannigfach gestaltete Leiber, Paläste, Wagen u. s. w. schaffen, wie dies die Hymnen und *Brāhmaṇa*'s, sowie die epischen und mythologischen Werke bezeugen. Ferner ist daran zu erinnern, daß die Spinnen aus sich selbst die Fäden entlassen, daß die Kranichweibchen ohne Samen befruchtet werden, und daß die Lotusblumen ohne äußeres Vehikel von einem Teiche zum andern wandern. Will man das Zutreffen dieser Vergleiche bestreiten, weil die Götter nur durch Zuhülfenahme der Leiblichkeit, nicht durch ihr geistiges Selbst allein ihre Thaten verrichten, weil bei den Spinnen der Speichel, nachdem er durch Verzehren kleinerer Tiere steif geworden, zum Faden wird, weil die Kranichweibchen, indem sie den Ton

des Donners hören, befruchtet werden<sup>95</sup>, weil die Lotosblumen nicht durch ihren ungeistigen Körper, sondern sofern sie mit Geistigem beseelt sind, in den Teichen wandern, sowie auch die Schlingpflanzen an den Bäumen, — so ist zu erwidern, daß die genannten Wesen doch nicht so wie der Töpfer zu ihrer Thätigkeit sich äußerlicher Werkzeuge bedienen, und daß, sowie sie, auch Brahman, worauf es uns ankommt, beim Schaffen keine äußerlichen Mittel zur Hülfe nimmt.

— Die mangelhafte Kenntnis der Natur und die Schwäche der Argumentation auf diesem Gebiete bedarf nach der mitgeteilten Probe keines weitem Commentares.

#### 4. Brahman und die Naturkräfte.

Nach 2,1,30 und 1,3,30.

Bei allen Betrachtungen dieses Teiles ist wohl im Auge zu behalten, daß der indische Schöpfungsbegriff sich von dem bei uns üblichen wesentlich unterscheidet. Denn während wir darunter ein einmaliges und somit zeitliches Erschaffensein der Welt verstehen, so wird das Bewußtsein der Vedântisten von der Vorstellung beherrscht, daß von Ewigkeit her und in Ewigkeit hinein die Welt periodisch aus dem Brahman hervor und wieder in dasselbe zurückgeht; und zwar beides unzählige Male: „der vergangenen und der zukünftigen Weltperioden (*kalpa*) ist kein Maß“, wie eine p. 495,10 citierte Purâṇa-Stelle lautet.

<sup>95</sup> p. 477,15: *balâkâ ca antareṇa eva çukraṃ garbhaṃ dhate*; p. 768,6: *balâkâ api antareṇa eva retah-sekaṃ garbhaṃ dhata*, *iṭi loke râdhiḥ*; p. 478,8: *balâkâ ca stanayitnu-rava-çraṇânâd garbhaṃ dhate*. Diese Angaben können zur Aufhellung der Stelle *Meghadûta* v. 9 dienen, welche, wie es nach der Note bei Stenzler S. 29 scheint, bisher anders verstanden wurde:

*garbha-âdhâna-kshana-paricayân nûnam âbaddha-mâlâḥ  
sevishyante nayana-subhagaṃ khe bhavantaṃ balâkâḥ*

„Sicherlich werden [dich, o Wolke], wenn du das Auge erfreuend in der „Luft schwebst, mit geschlungenen Reigen die Kranichweibchen ehren, indem sie [aus deinem Herausziehen] schliessen (*colligunt*), daß der Augenblick zum Empfangen der Leibesfrucht [im Gewitter] für sie herannaht.“

Aber wie kommt es, daß die Welt in allen ihren Neuschöpfungen sich ihrem Wesen nach gleich bleibt? — Diese Frage nötigt, in der Natur des Brahman selbst den Grund für diese *Konstanz* zu suchen.

Und ferner: wie können aus dem einheitlichen Brahman die mannigfaltigen Erscheinungen der Natur entspringen? — Auch für diese *Mannigfaltigkeit* muß der zureichende Grund in Brahman vorhanden sein.

In diesen Postulaten haben wir die Motive zu suchen für die Lehre von den mancherlei Kräften (*çakti*), welche in Brahman enthalten sind, und auf deren Ähnlichkeit mit der platonischen Ideenlehre wir schon S. 73–74 hingewiesen haben.

Leider findet sich dieser wertvolle Gedanke in unserm Systeme sehr wenig entwickelt; nur sporadisch taucht er auf, und seine Haltung ist eine unsichere; zuweilen erscheinen die Kräfte des Brahman als ein bloßer Ausdruck für seine Allmacht, zuweilen bedeuten sie die Samenkräfte der Dinge, welche beim Weltuntergang keimartig in Brahman eingehen, um bei der Neuschöpfung wieder aus ihm hervorzutreten. Wir wollen kurz zusammenfassen, was sich hier und da zerstreut darüber vorfindet.

„Daß das einheitliche Brahman die mannigfache Ausbreitung der Erscheinungswelt hervorbringt“, heißt es p. 486, 10, „ist dadurch erklärlich, daß dasselbe sich mit mannigfachen Kräften verbindet.“ Zur Begründung wird auf einige Vedastellen verwiesen, welche jedoch nichts weiter als die Allmacht des Brahman («allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend» u. s. w.) zu besagen scheinen. Das Brahman ist mit allen Kräften versehen (p. 1125, 8), ist mit der Entfaltung vieler Kräfte verknüpft (p. 445, 11), der *Îçvara* besitzt unermessliche Kräfte (p. 490, 8), wie daraus hervorgeht, daß er Ursache des Entstehens, Bestehens und Vergehens der Welt ist (p. 1126, 1); diese Kräfte, ohne welche Brahman nicht schaffen könnte (p. 342, 6), werden aus der Mannigfaltigkeit der Wirkungen erschlossen (p. 486, 2); was ihr Verhältnis zu Brahman betrifft, so läßt sich aus dem p. 476, 8

gebrauchten Ausdrücke, daß das Brahman „mit Kräften angefüllt“ (*paripūrṇaṣaktikam*) sei, auf die Vorstellung einer Immanenz dieser Kräfte in Brahman schliessen.

Die Schrift (Çvet. 1,3) führt zur Annahme einer Kraft des höchsten Gottes, welche die gesamte Welt schafft und ordnet (p. 358,5). Eben diese nicht in Name und Gestalt entfaltete göttliche Kraft ist der Urstand (*prâg-avasthâ*) der Namen und Gestalten (p. 358,10); in diesem Urstande war die jetzt entfaltete Welt unentfaltet vorhanden in dem Zustande einer Samenkraft (*vîja-ṣakti-avasthâ*, p. 341,9); „wenn wir“ (heißt es p. 342,2 in der Polemik gegen die Sâṅkhya's) „irgend einen selbständigen Urstand der Welt als Ursache zugäben, so würden wir der Annahme einer materiellen „[Welt-]Ursache Raum geben; aber wir nehmen ja an, daß jener Urstand der Welt nicht selbständig, sondern von dem „höchsten Gott abhängig ist. Als solchen nun muß man „ihn notwendig annehmen, und mit gutem Grunde. Denn „ohne ihn ist die Schöpferthätigkeit Gottes nicht möglich, „da eine Aktivität des von Kräften entblößten Gottes nicht „denkbar ist. . . Diese, im höchsten Gott ruhende, das Un- „offenbare (*avyaktam*) genannte Samenkraft ist ihrem Wesen „nach Nichtwissen (*avidyâ*), ein aus Täuschung (*mâyâ*) bestehender, großer Tiefschlaf, in welchem die wandernden „Seelen liegen, welche des Erwachetseins zu ihrer eigenen „Natur [des Bewusstseins ihrer Identität mit Brahman] ermangeln.“

Nach diesen Stellen scheint es, daß 1. die Schöpferkräfte des Brahman, 2. die Samenkkräfte der Dinge, und 3. die (mittels ihres feinen Leibes fortbestehenden) individuellen Seelen in der unbestimmten Vorstellung der Kräfte des Brahman zusammenfließen. Wir sahen bereits (S. 74), wie diese Kräfte bei der jedesmaligen Vernichtung der Welt nicht mit zu nichte werden, sondern als Wurzel derselben bestehen bleiben (p. 303,1), und zwar so, daß ihre Beschaffenheit sich nicht ändert (p. 303,2). Hierauf beruht es, daß, trotz des immer wiederholten Weltunterganges, stets dieselben Naturkörper (Erde u. s. w.), Wesensgattungen (Götter, Tiere, Men-

schen u. s. w.) und Weltordnungen (Kasten, Ācrama's) neu hervorgehen (p. 303, 4).

Die Vielheit dieser Kräfte widerspricht der Einheit des sie enthaltenden Brahman nicht, sofern die Vielheitskraft (*vibhāga-çakti*) vor und nach dem Bestehen der Welt ebenso gut wie das Vielheitstreiben (*vibhāga-vyavahāra*) während des Bestehens der Welt auf der falschen Erkenntnis (*mithyā-jñānam*) beruht (p. 433, 13); wie wir in der esoterischen Kosmologie noch des näheren sehen werden.

---

## XVII. Das exoterische Schöpfungsbild.

### 1. Allgemeines.

Mafsgebend für die Vorstellungen über die Entstehung der Welt sind vor allen andern zwei Upanishadstellen, die wir zunächst hier mitteilen.<sup>96</sup>

1) *Taittirîya-Upanishad* 2,1: „Wahrlich, aus diesem Âtman „ist der Âkâça entstanden, aus dem Akâça der Wind, aus „dem Wind das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem „Wasser die Erde, aus der Erde die Pflanzen, aus den Pflan- „zen die Nahrung, aus der Nahrung das Sperma, aus dem „Sperma der Mensch.“

2) *Chândogya-Upanishad* 6,2,2–3,2: „Seiend nur, o Teurer, „war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites. Das- „selbige beabsichtigte (*aikshata*): «Ich will vieles sein, will „mich fortpflanzen»; da schuf es das Feuer (*tejas*). — Dieses „Feuer beabsichtigte: «Ich will vieles sein, will mich fort-

---

<sup>96</sup> Eine dritte Hauptstelle, *Aitareya-Up.* 1,1, wird nur anhangsweise 3,3,16–17 behandelt und spielt im Systeme keine weitere Rolle. Der Anfang derselben mag, um des Vergleichs willen, hier folgen:

„Wahrlich, diese Welt war zu Anfang der Âtman allein; es war nichts „andres 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 [Çaṅkara liest p. 871,8 *marā*, *âpas*]. „Jenes ist die Flut jenseits des Himmels; der Himmel ist ihr Boden; die „Strahlen sind der Luftraum, der Tod ist die Erde; was darunter ist, das „sind die Gewässer.“



„pflanzen»; da schuf es das Wasser. Darum, wenn ein Mensch „heiß ist, und er schwitzt, so entstehet aus der Hitze das Wasser. — Dieses Wasser beabsichtigte: «Ich will vieles sein, will mich fortpflanzen»; da schuf es die Nahrung. „Darum, wenn es regnet, so entstehet reichliche Nahrung, „denn aus dem Wasser eben entstehet die Nahrung, die man „isset. — Fürwahr, diese Wesen hier haben dreierlei Samen „[d. h. Ursprung], aus dem Ei Geborenes, lebend Geborenes „und aus dem Keim Geborenes. — Jene Gottheit beabsichtigte: «Wohlan, ich will in diese drei Gottheiten [Feuer, „Wasser, Nahrung] mit diesem lebenden Selbst [der individuellen Seele] eingehen und auseinanderbreiten Namen und „Gestalten; jede einzelne von ihnen aber will ich dreifach „machen». — Da ging jene Gottheit in diese drei Gottheiten „mit diesem lebenden Selbst ein und breitete auseinander „Namen und Gestalten; jede einzelne von ihnen aber machte „sie dreifach“ [wovon später].

Wie man sieht, werden in der ersten Stelle fünf Elemente, *Ākāṣa*, Wind, Feuer, Wasser und Erde, in der zweiten hingegen nur die drei letzten erwähnt. Die ausführlichen Erörterungen unserer Autoren darüber, wie hierin kein Widerspruch liege, indem man in der zweiten Stelle *Ākāṣa* und Wind aus der ersten ergänzen müsse, können wir, soweit sie bloß exegetischen Charakters sind, hier wohl auf sich beruhen lassen. Bei dieser Gelegenheit aber kommt es zu einer Kontroverse über das Entstandensein des *Ākāṣa*, welche von erheblichem Interesse ist. *Ākāṣa* nämlich, was man gewöhnlich mit Äther übersetzt, ist nicht sowohl dieses als vielmehr der alldurchdringende, allgegenwärtige Raum, wie schon die p. 609,7 zu anderm Zwecke angeführten Volksausdrücke: *ākāṣam kuru*, „mache Raum“, *ākāṣo jātaḥ*, „es ist Raum geworden“, zu erkennen geben; jedoch der Raum, aufgefaßt als ein Körperliches, als ein Element; — eine Auffassung, die allen denen nicht fern liegt, welche den Raum für etwas Ansichseiendes (d. h. unabhängig von unserm Erkenntnisvermögen Vorhandenes) und somit Reales halten. In diesem Sinne machen ihn die Inder zum Träger des Schalles (z. B. p. 557,14), in welchem sie also nicht eine Erschütterung der Luft erkann-

ten, wodurch dann weiter auch das Element der Luft eine kompaktere, an den Begriff des Windes streifende Bedeutung erhält. Im Sinne dieser materiellen Auffassung des Raumes macht Čaṅkara (p. 558,1) gegen die Buddhisten, welche den Ākāṣa rein negativ als „die Abwesenheit von Hemmungen“ (*āvaraṇa-abhāva*) definieren, geltend, daß dann an der von einem Körper, z. B. einem fliegenden Vogel, eingenommenen Stelle kein Ākāṣa sein könne, daß man in ihm somit nicht „die Abwesenheit der Hemmung“, sondern dasjenige Reale, durch welches die Abwesenheit der Hemmung konstituiert, wörtlich: charakterisiert wird (*tad vastu-bhūtam, yena āvaraṇa-abhāvo viśiṣhyate*), erkennen müsse, — was im Grunde auf den Wortstreit, ob ein Negatives noch real heißen könne, hinausläuft und deutlich zeigt, wie die Vorstellung des Ākāṣa zwischen der des Raumes und der einer Materie in der Schwebe bleibt. Diesen Charakter hat sie auch in der folgenden Kontroverse gegen *Kaṇāda*, der mit richtigem Blick die Heterogenität des Ākāṣa von den Elementen erkennt, der zufolge er zwischen der körperlichen Natur und der in ihr sich manifestierenden Naturkraft (Brahman) als Bindeglied in der Mitte steht.

## 2. Die Entstehung des Raumes (*ākāṣa*).

Nach 2,3,1–7.

Mit unverhohlenem Spotte erwähnt Čaṅkara die Meinung der in die Fußstapfen des erlauchten *Kaṇābhuj* (Spitzname für *Kaṇāda*) Tretenden: „daß man sich eine Entstehung des Raumes nicht vorstellen könne“ (p. 608,6). — Wir wollen sehen, in wiefern dieser Spott begründet ist, indem wir aus dem Chaos der Erörterungen die wesentlichen Argumente und Gegenargumente herausheben.

Der Raum kann nicht entstanden sein, sagt *Kaṇāda*, aus folgenden Gründen:

1) Wie soll man sich das Kausalverhältnis zwischen dem Raume als Wirkung und seiner Ursache vorstellen? — Die Ursache (*kāraṇam*) einer Wirkung (z. B. eines Gewebes) hat drei Momente als *samavāyi-asamavāyi-nimitta-kāraṇam*, d. h.

inhärierende Ursache (die Fäden), nicht-inhärierende Ursache (die Verbindung der Fäden) und bewirkende Ursache (Weber und Webstuhl). Die inhärierende Ursache wird gebildet durch eine Substanz, welche a) homogen (*ekajâtīyaka*), b) vielheitlich (*aneka*) ist [wie die Atome des Kaṇāda]. „Für den Raum „nun giebt es keine homogene und vielheitliche Ursubstanz, „aus welcher als inhärierender Ursache nebst der Verbindung „derselben [d. h. ihrer Partikeln] als nicht-inhärierender Ursache der Raum entstehen könnte. Ist sie aber nicht vorhanden, so ist noch viel weniger an eine sich ihrer annehmende bewirkende Ursache für den Raum zu denken“ (p. 608,8 fg.).

2) Bei den entstandenen Elementen (z. B. dem Feuer) können wir uns einen Unterschied vorstellen zwischen der Zeit, ehe sie waren, und der Zeit, nachdem sie geworden sind. Diesen Unterschied können wir uns beim Raume nicht vorstellen [*na sambhāvayitum śakyate*, p. 609,4, d. h. also: wir können keinen Zustand vorstellen, in dem der Raum nicht war]. „Denn wie kann man annehmen, daß vor der „Schöpfung kein Platz, keine Hohlheit, kein Offenes gewesen „wäre?“ (p. 609,5) —

3) Der Raum ist unentstanden, weil er von der Erde u. s. w. wesensverschieden (*vidharma*) ist, sofern er als Merkmale die Alldurchdringung (*vibhūtvam*) u. s. w. hat (p. 609,6).

4) Endlich wird der Raum von der Schrift selbst „unsterblich, allgegenwärtig, ewig“ genannt (p. 610,3).

Nach allem diesem muß man annehmen, daß vor der Schöpfung, wo nach der Schrift „eines nur und ohne zweites“ war, der Raum mit Brahman eine alldurchdringende, gestaltlose Einheit gebildet habe, wie Wasser mit Milch untereinander gemischt, welche sich bei der Schöpfung schied, in der Art, daß der Raum unbeweglich blieb, während Brahman sich bestrebte (*yatate*), die Welt hervorzubringen (p. 612,3).

Nachdem Čaṅkara zunächst darauf hingewiesen, daß Wasser und Milch, obwohl gemischt, doch begrifflich verschieden bleiben, für das Seiende vor der Schöpfung aber eine begriffliche Einheit verlangt werde (p. 617,15), schickt er sich zu

einer Widerlegung der Argumente Kaṇāda's an; vorher aber giebt er für die Entstehung des Raumes folgenden positiven Beweis:

(p. 618,13) „So weit man irgend etwas durch Umwandlung Entstandenes sieht, seien es Krüge, Töpfe und Eimer, oder Armbänder, Spangen und Ringe, oder Nadeln, Eisenpfeile und Schwerter, so weit bemerkt man auch in der Welt Teilung. Hingegen kann kein Unentstandenes jemals irgendwie als geteilt gedacht werden. Die Teilung des Raumes aber wird aus der Erde u. s. w. [die in ihm sind] erwiesen; folglich muß auch er eine Umwandlung sein.“ [Also: alles Entstandene ist teilbar; nun ist der Raum teilbar; *ergo* —!].

Im Gefühle wohl der Schwäche dieser Argumentation springt unser Autor von ihr in das metaphysische Gebiet über, wo er besser zu Hause ist: der Âtman hingegen, sagt er, ist nicht durch Erde u. s. w. geteilt; denn der Raum [das Princip der Teilung] ist aus ihm entstanden; folglich ist der Âtman nicht eine Umwandlung. Mit diesem Gedanken, welcher in der tiefsinnigen Erkenntnis der Raumlosigkeit des Ansichseienden wurzelt, geht Caṅkara über zu der schönen Darlegung der Aseität des Âtman, der Seele, die wir Kap. VIII, 6 (S. 137) übersetzt haben. Dann aber wendet er sich gegen die obigen Argumente des Kaṇāda, indem er versucht, sie der Reihe nach zu widerlegen.

1) Die Ursache braucht nicht notwendigerweise homogen und vielheitlich zu sein; a) nicht homogen: denn die Fäden und ihre Verbindungen brauchen nicht homogen zu sein, und ebenso wenig die bewirkende Ursache, der Webstuhl. [Alles das hat auch niemand behauptet.] — Oder soll die Homogenität nur von der inhärierenden Ursache behauptet werden? Auch das gilt nicht unbedingt. Denn man dreht den einheitlichen Strick aus Garn und Kuhhaaren; und man webt mancherlei Decken aus Fäden und [ungesponnener] Wolle. Oder soll die Homogenität der Ursache nur bedeuten, daß sie ein Seiendes und eine Substanz ist? Das versteht sich von selbst, und die Forderung ist überflüssig. b) Die Ursache braucht auch nicht vielheitlich zu sein. Denn die Atome des Kaṇāda wirken ja auch jedes für sich. Es ist nicht nötig,

dafs die Ursache aus mehreren Faktoren bestehe; denn die Wirkung kann auch durch Umwandlung stattfinden, indem eine Substanz in einen verschiedenartigen Zustand übergeht und dann Wirkung heifst. Die Substanz kann dabei vielheitlich sein, wie Erde und Same, die zur Pflanze werden, oder auch einheitlich, wie Milch, die zu saurer Milch wird. Und so ist, nach der Schrift, aus dem einheitlichen Brahman die vielheitliche Welt mit Raum u. s. w. entstanden (p. 621,5–623,4).

2) Es ist ungeremt, zu behaupten, dafs man sich, in Bezug auf den Raum, keinen Unterschied vorstellen könne zwischen der Zeit vor und der Zeit nach der Schöpfung; denn dafs jetzt der Raum mit den Körpern da ist, und dafs das alles vor der Schöpfung nicht da war, das eben ist der Unterschied. [Womit freilich Kaṇāda nicht begriffen, viel weniger widerlegt ist.] Übrigens erklärt die Schrift ausdrücklich (Bṛih. 3,8,8, übersetzt S. 143), dafs Brahman unter anderm raumlos (*anākāśam*, „nicht Äther“, wie wir S. 143 übersetzten) sei (p. 623,5–12).

3) Auch das geht nicht an, dafs der Raum unentstanden, weil von der Erde u. s. w. wesensverschieden sei. Denn erstlich ist, wo die Schrift widerspricht, ein Vernunftschluß auf die Unmöglichkeit der Entstehung trüglisch; dann aber folgt die Entstehung auch durch einen Vernunftschluß selbst: der Raum ist nicht ewig, weil er der Träger nicht-ewiger Qualitäten ist, [etwa des Schalles? — der würde doch unter keinen Umständen eine wesentliche Qualität des Raumes sein;] daher man, wie für Gefäße u. s. w., einen Anfang für ihn ansetzen muß. Behauptet ihr, dafs er sich darin von dem *Ātman* nicht unterscheidet? — Von dem hat noch niemand einem Anhänger der Upanishad's bewiesen, dafs er der Träger nicht-ewiger Qualitäten ist. Es ist übrigens auch noch gar nicht einmal erwiesen, dafs der Raum alldurchdringend (*vibhu*) ist (! p. 624,5; dieselbe monströse Behauptung p. 700,4).

4) Wenn der Raum von der Schrift unsterblich genannt wird, so geschieht es nur in dem (relativen) Sinne, in dem auch die Götter unsterblich heißen (worüber S. 71). Wenn es aber von Brahman heifst, er ist „dem Raume gleich allgegenwärtig ewig“, so ist dies eben ein Bild, wie wenn es

heißt, „die Sonne läuft wie ein Pfeil“, womit ja nicht gesagt ist, daß sie nur dieselbe Schnelligkeit wie ein Pfeil habe; und dann heißt es auch von Brahman: „er ist größer als der Raum“ (S. 175) und: „was von ihm verschieden, das ist leidvoll“ (S. 154). — Somit ist das Entstandensein des Raumes erwiesen (p. 624,6—625,7).

### 3. Die Entstehung von Luft, Feuer, Wasser, Erde.

Nach 2,3,8—13.

Wie aus dem Atman der *Ākāṣa*, so ist aus dem *Ākāṣa* der *Vāyu* (Luft oder Wind) entstanden, dessen von der Schrift (Chând. 4,3,1. Bṛih. 1,5,22) gelehrt Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit daher nur als relativ (*āpekṣhika*), nämlich im Vergleich mit den übrigen Elementen, die sämtlich aus ihm hervor- und in ihn zurückgehen, zu verstehen ist und nur in der niedern Wissenschaft gilt (p. 626,5), was wohl dahin zu verstehen sein wird, daß in der betreffenden Schriftstelle (Bṛih. 1,5,22) *Vāyu* ein Repräsentant des *aparam brahma* ist. Wie aus dem *Ākāṣa* der Wind, so ist aus diesem wieder das Feuer (2,3,10), aus dem Feuer das Wasser (2,3,11) und aus dem Wasser die Erde hervorgegangen (2,3,12), denn diese, und nicht Reis, Gerste u. dgl., ist unter der „Nahrung“ in der zu Eingang unseres Kapitels angeführten Chândogyastelle zu verstehen, erstens, weil es der Zusammenhang fordert, der mehr gilt als der Sprachgebrauch (p. 634,5), sodann weil „die Nahrung“ weiterhin (Chând. 6,4) als „das Schwarze“ bezeichnet wird, was sich auf die Erde bezieht, die stellenweise zwar weißlich wie Milch und rötlich wie [glühende] Kohlen (p. 633,9), in der Regel aber schwarz ist, daher sie auch in den Purāṇa's *Āraṇi* (die Nacht) genannt wird (p. 633,11). Die Pflanzen gehen, nach andern Schriftstellen, erst aus der Erde hervor, daher hier durch das Wort „Nahrung“ die Erde angedeutet wird.

Wie ist nun dieses Hervorgehen der Elemente aus einander zu verstehen? — Dieselben sind doch ohne Erkenntnis (*acetana*), ohne Erkenntnis aber (ein wichtiger Grundsatz unseres Systems) ist keine Bewegung möglich (p. 635,1;

vgl. 528,7). Man muß also annehmen, daß Gott selbst sich in die Elemente umwandelt (p. 635,3) und, nachdem er z. B. Wind geworden ist, das Feuer schafft (p. 630,10); sein Verhältnis zu den Elementen drückt die Schriftstelle (Brih. 3,7,3) aus: „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, dein innerer „Lenker, dein Unsterbliches“ (vgl. S. 160 fg.). Sonach ist in allen Elementen Brahman der innere Lenker und Aufseher und vollzieht als solcher die Bewegungen derselben (p. 635,7).

Es ist also festzuhalten, daß die elementare Schöpfung, d. h. die ganze unorganische Natur als solche unbeseelt und somit der Bewegung unfähig ist, wie der Wagen, wenn er nicht gezogen wird (p. 507,9. 727,1), und daß demnach, wenn z. B. das Wasser fließt, nicht das Wasser als solches, sondern Brahman in ihm dieses bewirkt (p. 507,12); und der Widerspruch ist nicht erheblich, wenn an seiner Statt gelegentlich den (von ihm geschaffenen und abhängigen) Naturgöttern derartige Funktionen zugewiesen werden, worüber wir S. 69 fg. gesprochen haben.

Auch die psychischen Organe (Buddhi, Manas und Sinne), die wir in unserm psychologischen Teile näher kennen lernen werden, sind, ebenso wie die Elemente, aus Brahman emaniert, mag man nun annehmen, daß sie mit diesen gleichartig und sonach auch gleichzeitig entstanden sind (p. 640,1), oder daß sie von den Naturelementen wesensverschieden sind und dann als vor oder nach denselben hervorgegangen angesehen werden müssen (p. 640,3). In jedem Falle sind sie, sowie die Elemente, an sich etwas Lebloses, und beide, die Elemente wie die Organe, sind nur erschaffen als Mittel zum Zwecke, wie wir weiterhin sehen werden.

#### 4. Zwischenbemerkung über den Untergang der Welt.

Nach 2,3,14.

Man muß annehmen, daß bei der periodischen Reabsorption der Welt in Brahman die Elemente, sowie sie aus einander

entstanden sind, in umgekehrter Reihenfolge eines in das andere zurückgehen; denn so lehrt es die Erfahrung, indem z. B. bei einer Treppe das Herabsteigen umgekehrt ist wie das Heraufsteigen (p. 637,5); daher, wie das Gefäß wieder zu Thon, das Eis wieder zu Wasser wird (p. 637,6), so auch die Auflösung der Elemente in der Art geschieht, daß das weniger Feine in das Feinere, die entferntere Wirkung in die jedesmal nähere zurückgeht (p. 637,9), denn es geht nicht an, anzunehmen, daß die Wirkung noch fortbesteht, wenn ihre Ursache untergeht (p. 638,4).

Sonach wird also am Ende des Kalpa die Erde wieder zu Wasser, das Wasser zu Feuer, das Feuer zu Luft, die Luft zu *Ākāṣa*, der *Ākāṣa* zu Brahman. — Diese Anschauung ist geeignet, auf die naturwissenschaftlichen Motive der Lehre von der stufenweisen Evolution und Absorption der Elemente, worüber wir sonst gar nichts erfahren, einiges Licht zu werfen: die Beobachtung, wie Festes sich in Wasser auflöst, Wasser in der Feuerhitze verdampft, Feuer mit seinen Flammen in der Luft verflackert (Chând. 4,3,1: *yadā vā' agnir udvāyati, vāyur eva api-eti*), Luft nach der Höhe zu sich mehr und mehr zum leeren Raume verdünnt, mochte zu dieser Stufenfolge der Weltauflösung und, durch Umkehrung, zu der entgegengesetzten der Weltschöpfung führen.<sup>97</sup>

---

<sup>97</sup> Eine Stufenfolge der Elemente (mit Übergehung des *Ākāṣa*) nach der größern und geringern Dichtigkeit und der ihr entsprechenden Wahrnehmbarkeit durch die Sinne findet sich angedeutet p. 536,7: „die Erde, „als riechbar, schmeckbar, sichtbar, fühlbar, ist grob (*sthūla*), das Wasser, „ser, als schmeckbar, sichtbar, fühlbar, ist fein (*sūkshma*), das Feuer, „als sichtbar und fühlbar, ist feiner (*sūkshmatara*), der Wind, als bloß „fühlbar, ist am feinsten (*sūkshmatama*)“. — In der Regel schließt sich bei den Indern an diese als fünftes und feinstes Element der *Ākāṣa* mit dem (auch den vier übrigen zukommenden) Prädikate der Hörbarkeit. — Vgl. Aristot. *de sensu* 2, p. 438 B 17 fg.: φανερόν ὡς δεῖ τοῦτον τὸν τρόπον ἀποδιδόναι καὶ προσάπτειν ἕκαστον τῶν αἰσθητικῶν ἐν τῶν στοιχείων. τοῦ μὲν ὄσματος τὸ δραστικὸν ὕδατος ὑποληπτέον, ἀέρος δὲ τὸ τῶν ψόφων αἰσθητικόν, πυρὸς δὲ τὴν ὄσφρησιν, — τὸ δ' ἀπτικὸν γῆς, τὸ δὲ γευστικὸν εἶδος τι ἀφῆς ἐστίν. — Man beachte, daß bei den Indern zwischen Wasser und Luft das Feuer, bei den Griechen hingegen zwischen Wasser und Feuer die Luft steht.



## 5. Die organische Natur.

Nach 3,1,24. 20–21.

Die eigentliche Schöpfung der Welt, welche, wie es scheint, als Scheibe zu denken ist<sup>98</sup>, schließt mit der Schöpfung der unorganischen Natur ab. Denn in der organischen Natur tritt uns ein gänzlich neues Princip entgegen: es ist die Seele, welche in all den tausend Erscheinungen des Lebens, in allen Gestalten der Götter, Menschen, Tiere und Pflanzen zur Verkörperung gelangt. Zwar sind auch die Seelen ein Ausfluß des Brahman, aus welchem sie nach den Upanishad's (z. B. Muṇḍ. 2,1,1, übersetzt S. 142; Kaush. 3,3. 4,20. Brih. 2,1,20) entsprungen sind wie aus einem Feuer die Funken, und in welches sie ebenso wieder zurückkehren; aber weder ihr Entstehen aus Brahman noch ihre Rückkehr in dasselbe werden von unserm Systeme im strengen Sinne des Wortes verstanden: denn die Seele besteht mitsamt ihren Organen (*Prāṇa's*) und dem „feinen Leibe“ von Ewigkeit her und, falls nicht Erlösung eintritt, in Ewigkeit hinein; ihr Eingehen in das Brahman beim Tiefschlaf, Tode und Weltuntergang geschieht so, daß der Same von ihr übrig bleibt, aus dem sie, nebst ihren Organen, unverändert wieder hervorgeht; wovon später.

Als verkörperte Seelen haben wir alle lebenden Wesen (*bhūtāni*, genauer [im Gegensatze zu den *mahābhūtāni* oder Elementen p. 140,13] *prāṇināḥ* p. 300,5. 303,4), also nicht nur alle Götter, Menschen und Tiere, sondern auch die Pflanzen zu verstehen (daher die Ausdrücke: *brahmādi-sthāvarānta* p. 61,11; *brahmādi-stambaparyanta* p. 604,2). Auch die Pflanzen (*sthāvara*) also sind, wie p. 774,5 ausdrücklich anerkannt wird, Stätten des Genießens (*resp.* Leidens), auch sie haben eine lebendige Seele (*kshetrajña* p. 772,5; *jīva* p. 773,3), welche

<sup>98</sup> *jagad-vimbam* p. 488,11. 489,3. 490,7. — Auf die Vorstellung einer Kugel oder Halbkugel scheinen die Ausdrücke *nākasya prishṭhe* (häufig im Veda, z. B. Muṇḍ. 1,2,10; vgl. Plat. Phaedr. p. 247 C: ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ) und *paro divo jyotir dīpyate viçvataḥ prishṭheshu* (Chând. 3,13,7, übersetzt S. 181–182) zu führen.

um unlauterer Werke willen in sie eingegangen ist (p. 774,6) und Lust und Schmerz empfindet (p. 772,4), an welchem jedoch die vom Monde zurückkehrenden und in den Pflanzen vorübergehend als Gäste weilenden Seelen, wie wir später sehen werden, nicht Teil nehmen. Wird die Pflanze abgeschnitten, zermalmt, gekocht u. s. w., so zieht die in ihr wohnende Pflanzenseele aus (*pravasati*), wie jede Seele, wenn ihr Leib zerstört wird (p. 773,13 fg.). Auch Erkenntnis müssen die Pflanzen teilweise haben, indem sonst das Wandern der Lotosblume von einem Teiche zum andern und das Emporsteigen der Schlingpflanze an dem Baume nicht erklärlich sind (p. 478,9); denn, wie öfter ausgesprochen wird: ohne Erkenntnis (*cetanā*) keine Bewegung (*pravṛitti*). — Im allgemeinen allerdings steht der Pflanzenwelt als dem Unbeweglichen (*sthāvara*) die Tierwelt als das Bewegliche (*jaṅgama*) gegenüber (p. 769,4. 113,1. 118,17. 178,5. 642,1. 687,4); zur Charakterisierung der letzteren mag dienen, daß der Kuh (p. 507,14) Erkenntnis und Liebe zu ihrem Kalbe zugesprochen wird, sowie, daß die Gänse (*haṁsa*) im Stande sind, in einem Gemische von Wasser und Milch beide zu unterscheiden, was wir nicht können (p. 799,3); im übrigen sind wir über den Unterschied zwischen tierischer und menschlicher Erkenntnis auf dasjenige beschränkt, was die Anm. 34, S. 59, übersetzte Stelle darüber bietet. — Seltsam berührt es uns, wenn p. 491,7, wie den Göttern unendlicher Genuß und den Menschen ein mittleres Schicksal, so den Tieren als Los „unendliches Leiden“ zugesprochen wird. Übrigens kann sich eine solche Anschauung wohl nur da bilden, wo die Höhe der Lust nach dem Grade der Intelligenz bemessen wird, wo somit die intellektuellen Genüsse als die höchsten geschätzt werden.<sup>99</sup>

Einer Klassifizierung der organischen Wesen begegnen wir 3,1,20–21, wo dieselben (ebenso wie Ait. Up. 3,3 p. 243) nach dem Entstehungsgrunde eingeteilt werden in

---

<sup>99</sup> Auf dieser Anschauung ruht auch das Argument p. 102,13: wäre die (unbewusste) Urmaterie der Sāṅkhya's der Ort der Erlösten, so würde die Erlösung ein Unglück sein.

- 1) *udbhijja*, aus dem Keim Geborene (Pflanzen),
- 2) *svedaja*, aus Schweifs (feuchter Hitze, *sveda*, wofür *Bâdarâyaṇa* das wunderliche Wort *saṃçoka* hat) Geborene, z. B. Ungeziefer,
- 3) *aṇḍaja*, aus dem Ei Geborene,
- 4) *jarâyuja*, aus dem Mutterschofs (wörtlich dem Chorion) Geborene.<sup>100</sup>

Die beiden letzten Klassen entstehen durch Zeugung, die beiden ersteren ohne dieselbe (p. 768,10). Die zu Eingang unseres Kapitels, S. 249, mitgeteilte Chândogyastelle statuiert nur drei Klassen, indem sie die beiden ersten zusammenfaßt, sofern beide keimartig, die einen aus der Erde, die andern aus dem Wasser hervorbereiten (p. 769,3), doch ist die Trennung gerechtfertigt, indem die erste Klasse die unbeweglichen, die zweite bewegliche Wesen befaßt (p. 769,5).

## 6. Physiologische Bemerkungen.

Nach 2,4,20–22. 3,1,2.

In der Stelle der Chândogya-Upanishad, deren Anfang wir oben S. 248 übersetzten, wird im weiteren Verlaufe gezeigt, wie alles aus den drei Urelementen, Glut, Wasser und Nahrung dreifach gemischt ist, so daß z. B. bei dem natürlichen Feuer, bei Sonne, Mond und Blitz das Rote aus dem Glut-element, das Weiße aus dem Wasserelement, das Schwarze aus dem Nahrungselement entspringt. Ein Überwiegen des einen der drei Elemente über die beiden andern bedingt die Unterschiede von Feuer, Wasser, Erde u. s. w. in der Natur (p. 737,13; das Feuer in der Natur ist *trivṛitkṛitaṃ tejas*, „das dreifach gemachte Feuer“, p. 144,1, im Gegensatz zu dem *atrivṛitkṛitaṃ tejaḥ prathamajam* p. 143,7). Das Motiv dieser Mischungstheorie scheint der Wunsch zu sein, zu erklären, wie auch der menschliche Leib, obgleich er bei seiner Ernährung nur einzelne Stoffe aufnimmt, dennoch aus allen

<sup>100</sup> Diese vier Klassen sind zu verstehen unter dem *caturvidho bhûtagrâmaḥ* p. 357,5. 406,7. 431,10. 768,9, während hingegen *bhûta-catushtayam* p. 956,3 die vier Elemente bedeutet.

drei Urelementen besteht, wobei die feineren Teile, wie der Rahm bei der Milch, nach oben, die gröberen nach unten gehen. So ist der Leib aus den drei Urelementen nach folgendem Schema zusammengesetzt:

	Größtes:	Mittleres:	Feinstes:
Nahrung:	Faeces	Fleisch	Manas
Wasser:	Urin	Blut	Prāna
Glut:	Knochen	Mark	Rede.

Derjenige, welcher diese Dreimischung<sup>101</sup> in der Natur und im Leibe vollbringt, ist, wie p. 733 fg. ausgeführt wird, nicht die individuelle Seele, sondern Brahman. — Dafs aber der Leib aus den drei Elementen, Nahrung, Wasser und Glut besteht, geht daraus hervor, dafs man ihre Wirkungen in ihm wahrnimmt. Anderseits enthält er die drei Stoffe (*dhātu*): Wind, Galle und Schleim (p. 743,8). In welchem Verhältnisse dieselben zu den Elementen stehen, wird nicht gesagt. Das Übergewicht haben im Leibe die flüssigen Substanzen, Säfte, Blut u. s. w. (p. 743,11); „in anderer Hinsicht“ allerdings wieder die erdigen (p. 743,12; in welcher, bleibt unerörtert); dafs er aber wesentlich flüssig ist, ersieht man daran, dafs der Körper aus zwei Flüssigkeiten, dem [männlichen] Samen und dem [weiblichen] Blute ursprünglich entsteht (p. 743,13; vgl. Arist. met. H,4 p. 1044 A 35 und Ait. år. 2,3,7,3).

## 7. Der Streit mit den Buddhisten über die Realität der Aufsenwelt.

Nach 2,2,28–31.

Ähnlich wie Kant neben dem transscendentalen Idealismus die empirische Realität der Aufsenwelt festhielt und (gegen Berkeley) verfocht, so hindert auch die Vedāntisten ihre Lehre von dem Nichtwissen als dem Grunde alles in Name und Gestalt ausgebreiteten Daseins nicht, die Realität der Aufsen-

<sup>101</sup> Ein *pañcikaraṇam*, wie es der Vedāntasāra § 124 lehrt, findet sich schon in Govinda's Glosse p. 139,21. 733,17, aber noch nicht in Čaṅkara's Commentar zu den Brahmasūtra's.

welt gegenüber den Buddhisten idealistischer Richtung zu behaupten. (Um Mißverständnisse zu verhüten, behalte man die Anm. 31, S. 57, übersetzte Stelle im Auge.) Bei der hohen Wichtigkeit dieser Frage und der Schwierigkeit der sie behandelnden Stelle unseres Werkes, wollen wir dieselbe hier *in extenso* übersetzen.<sup>102</sup>

Unmittelbar vorher (2,2,18–27) geht die Besprechung des buddhistischen Realismus, auf welchen sich der buddhistische Idealist in den Anfangsworten bezieht.

Der Buddhist spricht:

[p. 566, 12 fg.] „Indem man die Hinneigung mancher Schüler zu den äußern Dingen bemerkte, hat man ihnen zu Gefallen diese Lehrmeinung von [der Realität] der Aufsenwelt aufgestellt. Nicht aber ist sie die Ansicht Buddha's; [p. 567] vielmehr ist, was er wollte, die Lehre von der alleinigen Kategorie (*skandha*) der Vorstellung (*vijñānam*). Nach dieser Vorstellungslehre beruht die Aufsenwelt [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 giebt? — Damit, daß dieselben unmöglich sind! Angenommen nämlich, es gäbe äußere 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

<sup>102</sup> Wir übersetzen im Folgenden: *vijñānam* Vorstellung; *jñānam* Erkenntnis; *anubhava* Empfindung, Gefühl; *pratyaya* Perception; *upalabdhi*, *upalambha* Apperception; *grahanam* Auffassen; *avagamanam* Apprehendieren; *saṃskāra* Eindruck; *pratyakṣam* Wahrnehmung; — die Bedeutung dieser Termini ist jedoch nicht aus den (in Ermangelung anderer) dafür gewählten modernen Ausdrücken, sondern aus dem Zusammenhange zu entnehmen.

„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 dem  
 „unendlich Kleinen noch als identisch mit ihm [p. 568] gedacht  
 „werden 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 [*jāti*, als welche nur in den Individuen  
 „existieren].“

„Ferner: wenn die Erkenntnis (*jñānam*), die ihrer Natur  
 „nach ein Allgemeines ist, indem sie allein durch die Empfin-  
 „dung (*anubhava*) erzeugt wird, je nach den Gegenständen  
 „Partei ergreift als Erkenntnis der Säule, Erkenntnis der  
 „Wand, Erkenntnis des Gefäßes, Erkenntnis des Gewebes,  
 „so ist dies nicht anders möglich als durch eine Differenzie-  
 „rung (*viśeṣa*), welche die Erkenntnis betrifft. — Somit muß  
 „man unweigerlich die Wesenseinheit (*sārūpyam*) der Erkennt-  
 „nis 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*) notwendiger-  
 „weise beide miteinander befaßt, ist keine Trennung von Ob-  
 „jekt und Vorstellung (*viñānam*) 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 Traume oder bei Sinnestäuschungen (*māyā*) Perceptionen  
 „(*pratyaya*) von Luftspiegelungswasser, Gandharvastädten  
 „u. dgl. ohne äußeren Gegenstand in der Form von Auffas-  
 „sendem und Aufzufassendem entstehen, ebenso muß es  
 „[p. 569] mit den Perceptionen im Wachen von Säulen u. s. w.  
 „seine Bewandtnis haben, wie daraus hervorgeht, daß sie von  
 „jenen darin, daß sie Perceptionen sind, sich nicht unter-  
 „scheiden.“

„Aber woher rührt, wenn kein äußeres Objekt vorhanden ist, die Mannigfaltigkeit der Perceptionen? — Wir antworten: von der Mannigfaltigkeit der [subjektiven] Erscheinungen (*vāsanā*). Indem nämlich in dem anfanglosen Samsāra die Vorstellungen und die Erscheinungen, sowie Samen und Pflanzen, wechselseitig von einander Ursache und Wirkung sind, so erklärt sich die Mannigfaltigkeit 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 Aufsendinge 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 Vedāntist:

„Daß es keine Aufsendinge gebe, 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 [p. 570] die 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 Vedântist:

„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 appercipiert eine Säule oder eine Wand als bloße Apperception, sondern als Objekte der Apperception appercipiert 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: der und der sieht aus, als wäre er der Sohn einer Unfruchtbaren. Darum muß man, wenn man dem Gefühle gemäß 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? — [p. 571] Ja, aber dieser Schluß ist nicht berechtigt. Denn nach dem, 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 Erkenntnismittel, Wahrnehmung u. s. w. (S. 93 fg.) appercipiert wird, das ist möglich (oder: wirklich, *sambhavati*), und was durch kein Erkenntnismittel appercipiert wird, das ist nicht möglich (wirklich). Die Aufsendinge nun werden, je nach ihrer Art, durch alle Erkenntnismittel appercipiert; wie kann man da auf Grund so willkürlicher Reflexionen, wie die über die Ausnahmen und Nichtausnahmen [das Träumen und das Wachen] behaupten, daß sie nicht möglich sind, wo man sie doch appercipiert!“



„Und darum, weil die Erkenntnis mit dem Objekte konform ist, kommt das Objekt nicht in Wegfall. Denn gäbe es kein Objekt, so würde jene Konformität mit ihm nicht statt haben; daß aber das Objekt existiert, folgt daraus, daß man es als draussen apperzipiert. [p. 572] Somit hat die Notwendigkeit, Perceptionen und Objekte zugleich zu apperzipieren, 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. Denn eine weiße Kuh und eine schwarze Kuh sind verschieden in der Weiße und Schwärze, 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: *naikasmâc 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 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 Zum-Bewußtsein-kommen aufzehren, kein gegenseitiges [p. 573] Verhältnis von Aufzufassendem (*grāhya*) und Auffassendem (*grāhaka*) stattfinden [als wäre auch das Subjekt eine Vorstellung, *vijñānam!*], indem dadurch die von den Buddhisten selbst aufgestellten Theorien... [deren Aufzählung wir hier übergehen] hinfällig werden würden.“

„Und nun weiter: du nimmst doch eine Reihenfolge von Vorstellungen an, warum denn nimmst du nicht die Aufsen-

„dinge, wie Säule und Wand, an? — Du meinst, weil die  
 „Vorstellung empfunden wird? — Aber die Aufsendinge wer-  
 „den ja doch auch empfunden! — Oder meinst du, daß man  
 „die Vorstellungen, weil es in ihrem Wesen liegt, zu erhellen,  
 „wie eine Lampe an ihnen selbst empfindet, die Aufsendinge  
 „hingegen nicht? — Also etwas, was sich seinem Wesen nach  
 „absolut widerspricht, ebenso als wenn du sagtest: «das Feuer  
 „verbrennt sich selbst», das nimmst du an, und die wider-  
 „spruchslose, allgemeine Annahme, daß durch die über sich  
 „selbst hinausreichende Vorstellung das Aufsending empfun-  
 „den wird [p. 574], die nimmst du nicht an! Das ist ja eine  
 „große Weisheit, die du da an den Tag legst! Die Vorstel-  
 „lung selbst, sofern sie über das Ding hinaus liegt, wird über-  
 „haupt gar nicht empfunden, weil dies ihrem eigenen Wesen  
 „widerspricht.“ [Hier, wie noch öfter, schwankt der Begriff  
 der Vorstellung zu dem des vorstellenden Subjektes hinüber,  
 was durch das für sie gebrauchte Wort *vijñānam* erleichtert  
 wird.]

„Man könnte einwenden: wenn die Vorstellung ihrer Natur  
 „nach von einem über sie hinaus Liegenden aufgefaßt werden  
 „muß, so muß dieses wieder von einem andern aufgefaßt  
 „werden, dieses wieder von einem andern, und so *in infini-*  
 „*tum*. — Und ferner: wenn die Erkenntnis ihrer Natur nach  
 „wie eine Lampe erhellend ist, und man nimmt an, daß die-  
 „selbe von einer andern Erkenntnis erkannt wird, so kann  
 „doch, wegen der Gleichheit beider, kein Verhältnis von Er-  
 „hellendem und Erhelltem statthaben, und die Annahme wird  
 „überflüssig.“

„Aber beide Einwendungen halten nicht Stich. Da nur  
 „die Vorstellung aufgefaßt wird, und somit für die Auffas-  
 „sung des Subjektes (*sākshin*) der Vorstellung kein Bedürfnis  
 „vorhanden ist, so liegt ein *regressus in infinitum* nicht vor:  
 „denn Subjekt und Perception sind ihrer Natur nach ent-  
 „gegengesetzt und verhalten sich wie Appercipierendes und  
 „Appercipiertes; das Subjekt aber ist an sich selbst gewiß  
 „und kann nicht geleugnet werden [vgl. die Ausführung  
 „S. 137]. Und wenn weiter behauptet wurde, daß die Vor-  
 „stellung wie eine Lampe keines anderen bedarf, was sie

„erhell, sondern sich von selbst kund thut, so bedeutet dies  
 „so viel wie eine Vorstellung, die durch die Erkenntnismittel  
 „nicht apprehendierbar und ohne ein sie Apprehendierendes  
 „ist, welche ebenso wenig sich kund thun würde, wie tausend  
 „Lampen, wenn sie mitten in einem Felsblock säßen. — Aber  
 „wenn die Vorstellung ihrer Natur nach Empfindung ist,  
 „haben wir damit nicht [p. 575] die Thesis des Gegners zu-  
 „gegeben? — O nein, sondern wie die Lampe, damit sie leuch-  
 „tet, noch eines andern Apprehendierenden, des Auges, als  
 „Mittels bedarf, ebenso bedarf auch die Vorstellung noch der  
 „Sichtbarmachung, und erst indem noch ein anderes, sie Ap-  
 „prehendierendes da ist, wird wie bei der Lampe ihr Schei-  
 „nen offenbar. — Aber, könnte der Gegner sagen, wenn du  
 „das apprehendierende Subjekt als selbstverständlich erklärst,  
 „so ist das meine Behauptung von der Selbstkundwerdung  
 „der Vorstellung, nur mit andern Worten ausgedrückt. —  
 „Dem aber ist nicht so, weil die Vorstellung als Merkmale  
 „Entstehung, Vergänglichkeit und Nichteinheitlichkeit hat [zu-  
 „fällig, nicht wie das Subjekt notwendig ist, was übrigens  
 „nur auf ihren Inhalt, nicht aber auf die Form zutrifft, die  
 „eben das Wesen des Subjektes konstituiert]. Somit haben  
 „wir bewiesen, dafs auch die Vorstellung, wie die Lampe,  
 „von einem über sie hinaus Liegenden apprehendiert werden  
 „mufs.“

„Wenn weiter der Leugner der Aufsendinge behauptet,  
 „dafs, ebenso wie die Perceptionen im Traume, auch die Per-  
 „ceptionen im Wachen von Säulen u. s. w. ohne äußern  
 „Gegenstand entstehen, weil beide darin, dafs sie Perceptionen  
 „[p. 576] sind, sich nicht unterscheiden, so antworten wir:  
 „die Perceptionen im Wachen können nicht entstehen wie die  
 „Perceptionen im Traume. Warum? Weil sie wesensverschie-  
 „den sind. Denn zwischen Traum und Wachen ist Wesens-  
 „verschiedenheit. Worin besteht denn diese Wesensverschie-  
 „denheit? In der Widerlegbarkeit und Nichtwiderlegbarkeit.  
 „Denn was im Traume appercipiert wurde, das widerlegt sich;  
 „denn der Erwachte spricht: «Irrtümlich habe ich eine große  
 „Volksversammlung appercipiert, 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 ap-  
 „percipiertes Objekt, z. B. eine Säule, widerlegt würde. Dazu  
 „kommt, daß das Traumgesicht eine [bloße] 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, daß man von einem Gegenstande getrennt  
 „oder nicht getrennt ist; und wenn man sich z. B. eines ge-  
 „liebten Sohnes erinnert, so appercipiert man ihn nicht, son-  
 „dern man wünscht ihn zu appercipieren. — [p. 577] Da dem  
 „so ist, so kann man nicht behaupten, daß die Apperception  
 „im Wachen trügt, weil sie, sowie die Apperception im Traume,  
 „[nur] Apperception ist. Denn der Unterschied zwischen bei-  
 „den macht sich von selbst fühlbar. Was sie aber selbst füh-  
 „len, 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 zu-  
 „kommt, die kommt ihr auch nicht dadurch zu, daß sie mit  
 „einer andern Sache verwandt ist. Denn wenn man fühlt,  
 „daß das Feuer heiß ist, so wird es nicht dadurch kalt, daß  
 „es [als Element] mit dem Wasser verwandt ist. Die Ver-  
 „schiedenheit aber zwischen Traum und Wachen haben wir  
 „nachgewiesen.“

„Noch müssen wir auf die Behauptung antworten, daß die  
 „Mannigfaltigkeit der Erkenntnis auch ohne die Objekte durch  
 „eine Mannigfaltigkeit von [subjektiven] Erscheinungen (*vá-*  
 „*saná*) zu Stande kommen könne. Wir entgegnen: das Vor-  
 „handensein von Erscheinungen ist nicht möglich, wenn, wie  
 „du annimmst, keine Apperception äußerer Objekte stattfindet.  
 „Denn in der Apperception der Objekte [p. 578] haben die  
 „je nach dem Objekt verschieden gestalteten Erscheinungen  
 „ihren Grund; wenn aber keine Objekte appercipiert werden,  
 „worin sollen da die mannigfaltigen Erscheinungen ihren Grund

„haben? Auch bei Annahme der Anfanglosigkeit würde, ver-  
 „gleichbar der sich aneinander haltenden Reihe von Blinden,  
 „nur ein *regressus in infinitum* ohne stützende Basis eintreten,  
 „welcher das Welttreiben aufhobe, nicht aber euere Mei-  
 „nung bewiese. Wenn ferner der Leugner der Außenwelt  
 „sich auf die Regel und Ausnahme [Wachen und Träumen]  
 „beruft, um zu beweisen, daß eine Erkenntnis, um zu ent-  
 „stehen, als Grund Erscheinungen und nicht Objekte hat, so  
 „ist auch das, wenn es so steht wie wir sagten, als widerlegt  
 „zu betrachten; denn ohne 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 kön-  
 „nen, so dienen auch die [in Rede stehenden] Regel und Aus-  
 „nahme dazu, die Realität der Objekte zu bekräftigen. 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.“

„[p. 579] Wenn du endlich als Basis der Erscheinungen  
 „eine «Vorstellung der Innenheit» (*ālaya-vijñānam*) aufstellst,  
 „so kann dieselbe ebenso wenig wie die «Vorstellung der  
 „Außenheit» (*pravṛitti-vijñānam*) mit deiner Theorie von der  
 „Dauerlosigkeit zusammenbestehen 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 — ver-  
 „knüpfendes Thun unmöglich. Soll aber jene «Vorstellung  
 „der Innenheit» ein Konstantes bedeuten, so hast du damit  
 „dein Princip [der Dauerlosigkeit] aufgegeben.“

## XVIII. Kosmologische Probleme.

---

Gegen die in den beiden vorigen Kapiteln dargestellte Lehre des empirischen Hervorgehens der Welt aus Brahman erheben sich im Verlaufe der Betrachtung selbst eine Reihe von Bedenken, deren Hebung zwar auch vom empirischen Standpunkte aus versucht wird, auf diesem jedoch nur teilweise möglich ist und vollständig erst durch Appellation an die Identitätslehre, — diese eigentliche Metaphysik des Vedānta, — gelingt. Wir stellen zunächst die verschiedenen Einwendungen unter drei Hauptgesichtspunkten zusammen.

### 1. Das Kausalitätsproblem.

Nach 2,1,4.5.8.

a) Die Wesensverschiedenheit (*vilakṣaṇatvam*) des Brahman und der Welt. — Zwischen zwei Dingen, die wesensverschieden sind, kann kein Kausalverhältnis bestehen; der Goldschmuck kann nicht den Thon, das Thongefäß nicht das Gold als Ursache haben (p. 419,10); nun aber besteht zwischen Brahman und der Welt Wesensverschiedenheit, sofern das Brahman rein und geistig, die Welt hingegen unrein und ungeistig ist (p. 419,8). Diese Welt nämlich ist unrein, sofern sie ihrem Wesen nach aus Lust, Schmerz und Wahn (*moha*) besteht, dadurch die Ursache von Freude, Qual und Verzweiflung wird und sich durch Himmel und Hölle hin ausbreitet (p. 420,4); sie ist ungeistig, zunächst weil sie im Dienste des Genießers (der individuellen Seele) steht und

ihrem Wesen nach nur das Instrument ist, um die zum Genießen erforderlichen Wirkungen hervorzubringen, ein solches Dienstverhältnis aber nie zwischen zwei Geistigen stattfindet: denn wo ein Geistiges dem andern dient, z. B. als Sklave seinem Herrn, da thut es dies nicht als Geistiges, sondern vermöge seines ungeistigen Teiles, bestehend aus Buddhi [Intellekt, der also an sich ein Ungeistiges, ein bloßes Werkzeug ist] u. s. w. (p. 420, 7–14). Und wenn man auch die Ungeistigkeit der Welt in Abrede stellte, indem man Holz, Erde u. s. w. als ein umgewandeltes Geistiges auffassen wollte, dessen Geistigkeit sich unserer Wahrnehmung entzöge, wie die des wirklich Geistigen in Schlaf und Ohnmacht (p. 421), so würde immer noch die Unreinheit der Welt aufrecht erhalten bleiben und ihre Wesensverschiedenheit von Brahman beweisen (p. 422, 1). Übrigens tritt auch die Schrift für die Ungeistigkeit der Welt ein, sofern sie Wissen und Nichtwissen unterscheidet, woraus folgt, daß es ein Ungeistiges giebt (p. 422, 6); und wenn ebendieselbe zuweilen dem Ungeistigen geistige Funktionen zuerkennt, sofern sie sagt: „die Erde sprach“ (Çatap. Br. 6, 1, 3, 4), „das Wasser beabsichtigte“ (Chând. 6, 2, 4, S. 249) u. s. w., so sind hierunter nicht die Elemente, sondern die sie vertretenden geistigen Gottheiten zu verstehen (p. 423, 5). — Hieraus erhellt, daß die Welt von Brahman wesensverschieden ist und folglich nicht aus ihm entstanden sein kann (p. 424, 7).

b) Inquinierung des Brahman durch die Welt. — Wenn die Welt aus Brahman hervor- und in Brahman zurückginge, so würde sie bei ihrer Rückkehr durch ihre Eigenschaften der Materialität (*sthaulyam*), Gegliedertheit, Ungeistigkeit, Begrenztheit, Unreinheit u. s. w. das Brahman verunreinigen; somit ist es ungereimt, das Brahman als Ursache der Welt zu betrachten (p. 429, 15 fg.).

c) Unmöglichkeit einer neuen Differenzierung. — Ferner ist es ungereimt, weil (p. 430, 6) nach dem Aufgehen der Welt in dem unterschiedlosen Brahman für ein neues Hervorgehen derselben mit ihren Unterschieden von Genießser und zu Genießendem kein Grund vorhanden sein würde [was

dem tatsächlichen Vorhandensein dieser Unterschiede in jeder neuen Weltperiode widerspricht].

d) Gefahr einer Rückkehr der Erlösten. — Der Grund für die immer erneute Wiederkehr der Welt liegt in den im vorhergehenden Leben begangenen Werken, welche (von den Erlösten abgesehen, deren Werke vernichtet sind) abgebüßt werden müssen. Bei einer Rückkehr der Welt in das Brahman würden alle Werke, durch Aufgehen in der Einheit, verschwinden. Soll aber eine Wiederkehr der Dinge auch nach dieser Vernichtung der Werke möglich sein, so ist nicht abzusehen, was daran hindert, daß auch die Erlösten wieder geboren werden [p. 430,9; wodurch das teuerste Kleinod der indischen Religion, die Gewißheit der Erlösung, in Zweifel gestellt wäre].

## 2. Das Problem des Einen und des Vielen.

Nach 2,1,26.30.31.

a) Ganze oder teilweise Umwandlung. — Man muß bei der Umwandlung des Brahman in die Welt notwendig eins von beiden annehmen: entweder, daß das ganze Brahman, oder daß nur ein Teil desselben sich in die Welt verwandelt. Im ersteren Falle würde die Wurzel des Brahman vernichtet werden, eine Erforschung desselben wäre zwecklos, da es als die Welt, über die hinaus nichts wäre, vor Augen läge, und die Schriftstellen, daß das Brahman ungeboren u. s. w. sei, würden erschüttert (p. 480,3). — Nimmt man hingegen an, daß nur ein Teil des Brahman zur Welt wird, so würde damit Brahman zu einem Gegliederten, was den ausdrücklichen Worten der Schrift widerspricht, welche die Annahme aller Glieder, Teile und Unterschiede in Brahman verbieten (p. 479,9); und wäre das Brahman gliederhaft, so würde die notwendige Folge sein, daß es nicht ewig wäre [p. 480,8; was den Gesetzen des Raumes unterliegt, das unterliegt auch denen der Zeit; vgl. Anm. 43, S. 72].

b) Das eine Brahman mit vielen Kräften. — Wie wir Kap. XVI,4 (S. 244 fg.) gesehen haben, muß sich das



Brahman, um die Welt zu schaffen, mit vielerlei Kräften verbinden. Diese Annahme widerspricht der Lehre von der Einheit des Brahman, auf Grund deren die Schrift durch die Worte: „es ist nicht so, es ist nicht so“, dem Brahman alle und jede Unterschiede abspricht (p. 487,13). Man vergleiche die Charakteristik des esoterischen Brahman in Kap. XIV,3 (S. 227 fg.).

### 3. Das moralische Problem.

Nach 2,1,34. 21.

a) Der Weltschöpfer als Urheber des Übels. — (p. 491,5:) „Gott kann nicht die Ursache der Welt sein, „weil er dann ungerecht und unbarmherzig wäre. Einige, „wie die Götter, hätte er zum Genusse unendlicher Lust, „andere, wie die Tiere, zum Dulden unendlichen Schmerzes, „und noch andere, wie die Menschen, zu einem mittleren Zustande bestimmt; sonach hätte Gott eine ungerechte Schöpfung „hervorgebracht, wäre wie ein individuelles Wesen mit Liebe „und Haß behaftet, und die von der Çruti und Smṛiti behauptete Lauterkeit u. s. w. seiner Natur würde Abbruch „leiden.<sup>103</sup> Und somit würden auch gute Menschen [*akhala* „zu lesen, p. 491,10] vor seiner Unbarmherzigkeit und Grausamkeit sich fürchten [was gegen Bṛih. 4,4,15 *na tato vijugupsate* wäre], da er sie mit Schmerzen heimsuchte und alle „Wesen in sich hinabschlänge. Also wegen der Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit, die ihm anhaften würden, kann „Gott nicht die Ursache der Welt sein.“

b) Der Weltschöpfer als Ursache des Bösen. — Der Begriff der Sünde, welcher in der hebräischen Welt von Anfang an (Genesis 6,5. 8,21) so scharf hervortritt, fehlt in dieser Bestimmtheit dem indischen Altertume. Demgemäß wird das wirksamste Argument gegen einen göttlichen Welt-

<sup>103</sup> *çruti-smṛiti-anadhârta-svacchatva-âdi-îçvara-svabhâva-vilopaḥ prasajyeta*. Oder, wenn man *svacchatvâd* abtrennt: „und bei der Klarheit, mit der Çruti und Smṛiti [das Gegenteil] versichern, würde in der „Natur Gottes ein Widerspruch statthaben.“

schöpfer, daß er nämlich der (direkte oder indirekte) Urheber der Sünde sein würde, nicht mit Deutlichkeit vorgeführt; vielmehr hält das „Nicht-Gute“ (*ahitam*) in der Stelle 2,1,21, die wir hier betrachten, die Mitte zwischen dem Begriffe des Übels und dem des Bösen; vorwiegend ist es das Erstere, jedoch hinüberspielend in das Letztere, wie noch deutlicher wird aus der später beizubringenden Antwort auf den Einwurf, der im Systeme seine Stelle hier hat und im Wesentlichen lautet wie folgt: — Gott ist nach der Schrift von der individuellen Seele nicht verschieden; er selbst ist vermittelt ihrer (S. 249) in die Natur eingegangen (p. 471,13). Wäre er nun der Schöpfer der Welt, so würde er, da er als solcher frei ist, das Gute für sich geschaffen haben und nicht das Übel, wie Geburt, Tod, Alter, Krankheit u. s. w. Denn keiner, der frei ist, zu thun was er will, baut ein Gefängnis und geht in dasselbe ein (p. 472,4). Auch würde er, der absolut reine, nicht in den Leib, den absolut unreinen, mit seinem Selbstem eingehen (p. 472,5), und hätte er es gethan, so würde er ihn doch verlassen, sich erinnernd, daß er ihn selbst gemacht hätte. Mühelos würde die Seele (in deren Gestalt Gott in die Welt eingegangen ist) die Welt wieder aufheben, so wie der Zauberer das von ihm geschaffene Blendwerk. Da dies nicht geschieht, so folgt, daß die Welt nicht von einem geistigen Wesen, welches weiß, was ihm selbst gut ist, erschaffen sein kann (p. 472,6–13).

## XIX. Der Kausalitätsbegriff.

---

Die im vorigen Kapitel aufgeworfenen Probleme finden ihre Lösung in der metaphysischen Naturlehre des Vedânta, der zufolge die Welt nicht etwas von Brahman Verschiedenes und aufer ihm Vorhandenes, sondern als mit Brahman identisch, als das in der Daseinsform der Natur auftretende Brahman selbst erkannt wird. Die Identität beider bedeutet dabei nicht, daß Brahman gleich der Welt, sondern nur, daß die Welt gleich dem Brahman ist (p. 431,13). Näher betrachtet verhalten sich Brahman und Welt wie Ursache und Wirkung. Ursache und Wirkung aber sind ihrem innern Wesen nach identisch. So gründet sich die Identitätslehre unserer Autoren auf eine Untersuchung des Kausalitätsbegriffes, und es ändert an diesem Verhältnisse nichts, daß in dem uns vorliegenden Werke zuerst 2,1,14 die Lehre der Identität von Brahman und Welt mit vorwiegend theologischer Begründung, und sodann 2,1,15–20 gleichsam als ein Corollarium derselben der Beweis der innern Identität von Ursache und Wirkung auftritt. Die logische Ordnung ist vielmehr umgekehrt: aus der Identität der Ursache und der Wirkung folgt die Identität des Brahman und der Welt, wie dies nicht nur in der Natur der Sache liegt, sondern auch am Schlusse des ganzen Abschnittes ausdrücklich ausgesprochen wird; p. 471,2: „Somit „ist die Wirkung mit der Ursache identisch, und folglich „(*ataç ca*), da die ganze Welt eine Wirkung des Brahman ist, „sind auch sie identisch.“ — Demgemäfs lassen wir zuerst die Untersuchung über den Kausalitätsbegriff und dann die auf

sie sich gründende Identitätslehre folgen. Vorher aber haben wir noch Folgendes zu bemerken.

So natürlich es dem Menschen ist, das Verhältnis des Ansichseienden und der Erscheinungswelt unter dem Gesichtspunkte der Kausalität aufzufassen und demgemäß Gott als Ursache, die Welt als Wirkung zu betrachten, — so irrig ist doch diese Meinung. Denn die Kausalität, welche nirgendwo anders ihre Wurzel hat, als in der Organisation unseres Erkenntnisvermögens, ist das Band, welches alle Phänomene der Erscheinungswelt untereinander verbindet, nicht aber die Erscheinungswelt mit dem, was durch sie erscheint. Denn zwischen Ansichseiendem und Erscheinungswelt besteht nicht Kausalität, sondern Identität: die Welt ist das „Ding an sich“, wie es sich in den Formen unserer Erkenntnis abzeichnet. — Diese Wahrheit hat der Vedânta richtig ergriffen, kann sich aber von dem alten Irrtume, Gott als Ursache der Welt zu betrachten, nicht losmachen und sucht nun beides dadurch zu versöhnen, daß er den Begriff der Kausalität zu dem der Identität umdeutet. Zu diesem Zwecke faßt er den Begriff der Kausalität zu weit, indem er in ihr nicht nur das Band der Veränderungen, welche allein die Qualitäten, Formen und Zustände der Substanz betreffen, sondern auch das Band zwischen Substanz und Qualitäten, sowie zwischen Substanz und Substanz erkennt. Das Beharren der Substanz bildet das Hauptargument bei seinen Erörterungen, die wir jetzt in der Reihenfolge, wie wir sie p. 456–471 vorfinden, dem Leser vor Augen führen wollen.

#### 1. Die Ursache besteht in der Wirkung fort.

Nur indem die Ursache fortbesteht, wird die Wirkung wahrgenommen, nicht, wenn jene nicht fortbesteht. So besteht der Thon fort im Gefäße, die Fäden im Gewebe. Bei Dingen, welche verschieden sind, ist die Wahrnehmbarkeit des einen nicht durch das Bestehen des andern bedingt: ein Pferd z. B. kann wahrgenommen werden auch ohne daß eine Kuh vorhanden ist. Folglich sind Ursache und Wirkung nicht verschieden (p. 456, 12).

2. Die Wirkung besteht schon vor ihrem Entstehen, nämlich als Ursache.

Wenn es heißt: „dieses war zu Anfang seiend“ (S. 248), so liegt darin, daß dieses, nämlich die Welt, schon vor ihrem Ursprunge da war und zwar in der Gestalt der Ursache, des Seienden. Da, wo etwas nicht seinem Wesen nach schon vorhanden ist, kann es auch nicht entstehen: aus Sand kann kein Öl gepresst werden. Wenn aber die Wirkung schon vor ihrem Entstehen mit der Ursache identisch war, so bleibt sie es auch nach demselben. Wie Brahman nie etwas anderes ist als das Seiende, so ist auch die Welt nie etwas anderes als das Seiende. Das Seiende aber ist sich selbst gleich (p. 459).

3. Worin sich die Wirkung vor und nach ihrem Ursprunge unterscheidet?

Zwar sagt die Schrift auch: „dieses war zu Anfang nicht-seiend“ (S. 139). Aber dieses Nichtsein ist kein absolutes, sondern bedeutet nur eine Verschiedenheit der Eigenschaften (*dharmā*). Wie die Wirkung jetzt besteht in ihrer Eigenschaft als entfaltet in Namen und Gestalten, so bestand sie vor ihrem Ursprunge in ihrer Eigenschaft als nicht entfaltet in Namen und Gestalten; sie existierte, als die nämliche, in Gestalt ihrer Ursache (p. 460, 2).

4. Die Wirkung liegt in der Ursache präformiert.

Nur aus Milch, nicht aus Thon, entsteht die saure Milch, nur aus Thon, nicht aus Milch, das Gefäß. Dies könnte nicht sein, wenn die Wirkung vor dem Ursprunge nichts wäre; vielmehr müßte dann aus allem alles entstehen können. Jetzt aber liegt in der Ursache ein gewisses Über-sich-hinaus-weisen (*kaṣcid atiṣayah*) auf die bestimmte Wirkung hin, so der Milch auf die saure Milch, des Thones auf die Gefäße; und dieses verbietet, die Wirkung vor dem Ursprunge als nicht-seiend zu betrachten. Jede Ursache nämlich hat ihre eigentümliche Kraft (*śakti*), und diese Kraft bringt die bestimmte Wirkung und keine andere hervor; somit darf man Ursache und Wirkung, Substanz und Qualitäten nicht als verschieden,

etwa wie Pferd und Ochs, sondern man muß sie als wesensgleich betrachten (p. 461,3—462,5).

Hieran schließt sich zunächst p. 462,5—464,8 eine, wohl gegen *Kaṇāda* gerichtete, Kritik der Auffassung der Kausalität als eines Inhärenzverhältnisses, welche, wie die meisten polemischen Auslassungen des Werkes, mehr von Interesse für die bekämpften Lehren als für das Vedāntasystem ist.

##### 5. Die Thätigkeit des Entstehens muß ein Subjekt haben.

Wäre die Wirkung vor ihrem Entstehen nicht, so würde die Thätigkeit des Entstehens ohne Thäter und also ohne Subjekt (*nirātmaka*) sein. Jede Thätigkeit aber muß notwendig einen Thäter haben. Wenn nun das Gefäß entsteht, wer ist bei dieser Handlung der Thäter, wenn nicht das Gefäß selbst? — Etwa der Töpfer? Dann würde eben der Töpfer bei ihr entstehen und nicht das Gefäß. — Oder meint ihr, die Wirkung entstehe und empfangen ein Selbst, nachdem sie vorher mit dem Sein der Ursache verbunden gewesen? — Aber Verbindung kann nur zwischen zwei Seienden, nicht zwischen einem Seienden und einem Nichtseienden stattfinden. — Und ebenso undenkbar ist die Grenze, die ihr dem Nichtsein der Wirkung durch den Moment des Entstehens setzt: denn nur ein Seiendes, nicht ein Nichtseiendes kann eine Grenze haben. — Und durch keine Thätigkeit kann das Nichtsein der Wirkung seiend gemacht werden, so wenig wie der Sohn der Unfruchtbaren durch irgend ein Bemühen seiend werden kann (p. 464,8—466,7).

##### 6. Die Thätigkeit des Bewirkers ist nicht überflüssig.

Aber wenn die Wirkung schon vor ihrem Ursprunge ebenso gut wie die Ursache seiend und mit ihr identisch war, so bedarf sie doch, zu ihrem Entstehen, ebenso wenig wie die Ursache selbst eines Bewirkers? — Doch nicht! Seine Aufgabe ist, die Ursache zur Gestalt der Wirkung umzustellen; wiewohl festzuhalten ist, daß auch die Gestalt der Wirkung schon im Wesen der Ursache liegt, denn was kein Selbst hat, das kann, wie wir sahen, auch kein solches erlangen. — Übrigens

wird ein Ding durch Verschiedenheit des Aussehens nicht anders: Devadatta bleibt der nämliche wenn er die Arme ausstreckt und wenn er sie zusammenschlägt (p. 466,7—467,7).

#### 7. Allgemeinheit der Identität von Ursache und Wirkung.

Wollt ihr die Identität von Ursache und Wirkung nur von dem gelten lassen, was durch Entstehen und Vergehen nicht alteriert wird, so bestreiten wir das: denn auch die Milch geht vor unsern Augen in saure Milch über. Auch ist das Entstehen, wie bei dem Hervorgehen der Pflanze aus dem Samen, nur ein durch Anhäufung gleichartiger Partikeln bedingtes Sichtbarwerden eines schon vorher Vorhandenen, und ebenso das Vergehen ein bloßes Unsichtbarwerden durch Schwinden eben dieser Partikeln. Wäre hierin ein Übergehen vom Nichtsein zum Sein, vom Sein zum Nichtsein zu erkennen, so würde der Embryo ein anderer sein als der nachherige Mensch, der Jüngling ein anderer als der Greis, zu dem er wird, und der Vater von jenem brauchte nicht auch der Vater von diesem zu sein (p. 467,7—468,4).

#### 8. Die Thätigkeit des Bewirkers muß ein Objekt haben.

Wäre die Wirkung vor dem Ursprunge nichtseiend, so würde die auf sie bezügliche Thätigkeit des Bewirkers ohne Objekt sein, wie Schwerthiebe in die Luft geführt. Oder soll ihr Objekt nicht die Wirkung, sondern die sie inhärierend habende Ursache sein? Dann wäre das Objekt ein anderes und somit würde auch das Resultat ein anderes sein. Oder soll die Wirkung ein Hinausreichen der Ursache, der sie inhäriert, über sich selbst sein? Dann wäre die Wirkung schon da und brauchte nicht erst bewirkt zu werden (p. 468,4—9).

#### 9. Resultat.

„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, auch nicht, wenn man hundert 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 „ist damit logisch erwiesen, daß die Wirkung vor ihrem „Ursprunge seiend und mit der Ursache identisch ist“ (p. 468,10—469,1).

Hieran schloßen sich, p. 469, noch andere, theologische Argumente an.

#### 10. Erläuternde Beispiele.

1) So lange ein Tuch zusammengerollt ist, sieht man ihm nicht an, ob es ein Tuch oder sonst etwas ist, und wenn man es ihm auch ansieht, so erkennt man doch nicht seine bestimmte Länge und Breite; wird es aber aufgerollt, so sieht man was es ist und wie lang und breit es ist: wie hier das zusammengerollte und das aufgerollte Tuch identisch sind, so ist es auch die Ursache und die Wirkung (p. 470,1—10; die Worte 470,7—9 scheinen eine Interpolation zu sein).

2) Wie das Einatmen und Ausatmen, wenn man den Atem anhält, nur in der Gestalt der Ursache (des *prāṇa*, Leben, Odem) fortexistieren und als Wirkung nur das Leben, nicht aber die Muskelbewegungen des Atmens hervorbringen, läßt man aber dem Atmen wieder freien Lauf, außer dem Leben auch die Muskelbewegungen, und wie die genannten Lebenshauche von dem Leben (*prāṇa*), dessen Verzweigungen sie sind, nicht verschieden sind, indem das Wesen beider in der Animierung (*samīraṇam*) besteht, so ist auch die Wirkung nicht verschieden von der Ursache (p. 470,12—471,2):



## XX. Die Identitätslehre.

---

### 1. Vorbemerkung.

Es giebt an den Dingen ein Wechselndes (die Formen, Eigenschaften und Zustände derselben), welches dem Gesetze der Kausalität unterliegt, und ein Beharrendes (die Substanz), welches ihm nicht unterliegt. Nur indem Çaṅkara diese Scheidung unterläßt und den ganzen Komplex des vorherigen und des nachherigen Seins unter den Begriff der Ursache und Wirkung rückt, wird es ihm möglich, aus dem Beharren des innern Wesens der Dinge den Beweis zu führen, daß Ursache und Wirkung, bei aller Verschiedenheit der äußern Form, im Grunde identisch sind.

Wir sahen bereits zu Anfang des vorigen Kapitels (S. 275), wie unser Autor aus der Identität von Ursache und Wirkung die Identität von Brahman und Welt folgert. Doch erscheint diese philosophische Ableitung des Hauptsatzes des ganzen Vedântasystemes als eine bloße Zugabe; vorher schon (2,1,14) wird derselbe in theologischer Begründung vorgeführt und erläutert; p. 443,12: „die Wirkung ist die vom Ākāṣa anfangende, weithin ausgebreitete Welt; die Ursache ist das „höchste Brahman. Mit dieser Ursache ist die Wirkung im „Sinne der höchsten Realität (*paramârthataḥ*) identisch und „hat kein über sie hinausreichendes Sein. Warum? — Wegen „der Schriftworte von dem bloß auf Worten Beruhen der „Umwandlung u. s. w.“

Die Stelle, auf welche sich diese Hinweisung bezieht, ist der sechste Prapâthaka der Chândogya-Upanishad, einer der allerwichtigsten Abschnitte des Veda, den wir hier, teils in Übersetzung, teils auszugsweise mitteilen wollen, um sodann die auf ihn bezüglichen Reflexionen des Çaṅkara zu analysieren.

## 2. *Tat tvam asi* — Das bist du.

Nach Chândogya-Upanishad VI.

1. „Çvetaketu war der Sohn des [Uddâlaka] Áruni. Zu ihm sprach sein Vater: «Çvetaketu! ziehe aus das Brahman zu studieren, denn einer aus unserer Familie, o Teurer, pflegt nicht ungelehrt und ein [bloßes] Anhängsel der Brahmanenschaft zu bleiben». — Da ging er, zwölf Jahre alt, in die Lehre, und mit vierundzwanzig Jahren hatte er alle Veden durchstudiert und kehrte zurück hochfahrenden Sinnes, sich weise dünkend und stolz. Da sprach zu ihm sein Vater: «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, das Unverstandene ein Verstandenes, das Unerkannte ein Erkanntes wird?» — «Wie ist denn, o Ehrwürdiger, diese Unterweisung?» — «Gleichwie, o Teurer, durch einen Thonklumpen alles, was aus Thon besteht, erkannt ist, auf Worten beruhend ist die Umwandlung, ein bloßer Name, Thon nur ist es in Wahrheit; — gleichwie, o Teurer, durch einen kupfernen Knopf alles, was aus Kupfer besteht, erkannt ist, auf Worten beruhend ist die Umwandlung, ein bloßer Name, Kupfer nur ist es in Wahrheit; — gleichwie, o Teurer, durch eine Nagelschere alles, was aus Eisen besteht, erkannt ist, auf Worten beruhend ist die Umwandlung, ein bloßer Name, Eisen nur ist es in Wahrheit, — also, o Teurer, ist diese Unterweisung.» — «Gewifs haben meine ehrwürdigen Lehrer dieses selbst nicht gewußt; denn wenn sie es gewußt hätten, warum hätten sie mir es nicht gesagt; du aber, o Ehrwürdiger, wolltest mir solches nunmehr auslegen!» — «So sei es, o Teurer!» —

2-3. „Seiend nur, o Teurer, war dieses am Anfang, eines „nur und ohne zweites. Zwar sagen einige, nichtseiend sei „dieses am Anfang gewesen, eines nur und ohne zweites; aus „diesem Nichtseienden sei das Seiende geboren. Aber wie „könnte es wohl, o Teurer, also sein? Wie könnte aus dem „Nichtseienden das Seiende geboren werden?“ — Hieran schließt sich die oben (S. 248 fg.) mitgeteilte Stelle, in welcher Āruṇi seinem Sohne auseinandersetzt, wie das eine Seiende aus sich die drei Urelemente, Glut, Wasser und Nahrung hervorgehen liefs und in dieselben mit dem lebenden Selbst (jīva ātman, d. i. der individuellen Seele) einging.

4-7. Weiter folgt die Lehre von der Dreifachmachung der Elemente. Wie die drei Urelemente aus dem einen Seienden, so bestehen alle Dinge in der Welt wiederum aus den drei Urelementen: das Rote an den Dingen ist Glut (*tejas*, das Urfeuer), das Weiße Wasser, das Schwarze Nahrung. Dieses wird an den Naturerscheinungen des Feuers (*agni*), der Sonne, des Mondes und des Blitzes exemplifiziert, wobei es jedesmal heifst: „Verschwunden ist das Feuer-sein des Feuers (das „Sonne-sein der Sonne u. s. w.), auf Worten beruhend ist die „Umwandlung, ein bloßer Name, drei Gestalten nur sind es „in Wahrheit.“ Dieses wissend sprachen die Weisen der Vorzeit: „Nunmehr kann keiner etwas vorbringen, was von uns „nicht gehört, nicht verstanden, nicht erkannt wäre!“ Denn sie wußten, daß auch das, was ihnen unbekannt war, nur eine Verbindung jener drei Urelemente sein könne. Aus ihnen ist, ebenso wie alles andere, auch der menschliche Leib gebildet, wobei, wie bei der Milch der Rahm, die feinsten Teile nach oben gehen und die psychischen Organe bilden, so daß das Manas aus Nahrung, der Odem aus Wasser, die Rede aus Glut gebildet ist. (Das Nähere siehe Kap. XVII, 6, S. 259 fg.) Darum wird auch der Geist des Menschen durch längeres Fasten geschwächt und durch Zu-sich-nehmen von Nahrung wieder gekräftigt, sowie aus einer übrig bleibenden glimmenden Kohle durch Zuführung von Brennstoff aufs neue das Feuer entflammt wird. [Nach dem Systeme sind *Manas*, *Prāṇa* und *Vāc* nicht entstanden, sondern ewige Begleiter der Seele. Über die Lösung dieses Widerspruches später.]

8. Über die Zustände a) des Schlafes, b) des Hungers, c) des Durstes und d) des Sterbens. —

a) Wenn der Mensch schläft, so ist er eingegangen in das Seiende; weil er dabei zu sich selbst eingeht (*svam apīta*), darum heißt es, er schläft (*svapīti*). „Gleichwie ein Vogel, „der an einen Faden gebunden ist, hierhin und dorthin fliegt, „und nachdem er anderswo keinen Ruhepunkt gefunden hat, „zur Bindungsstätte [*bandhanam*, wie in *nav-bandhanam*] ein- „geht, so, o Teurer, fliegt auch das Manas hierhin und dort- „hin, und nachdem es anderswo keinen Ruhepunkt gefunden „hat, so kehrt es ein in das Leben, denn das Leben ist die „Bindungsstätte des Manas.“ (Vgl. Kap. XII, 4, c, S. 205 fg.)

b) Wenn der Mensch hungrig ist und sich sättigt, so ist dieses eine Wirkung (*cuṅgam*), welche als solche eine Ursache (*mūlam*) haben muß. Die Sättigung als Wirkung hat als Ursache die Nahrung, die Nahrung als Wirkung hat als Ursache das Wasser, das Wasser als Wirkung hat als Ursache die Glut, die Glut als Wirkung hat als Ursache das Seiende; alle diese Kreaturen haben das Seiende als Ursache, das Seiende als Stützpunkt, das Seiende als Grundlage.

c) Wenn der Mensch durstig ist und sich trinkt, so hat diese Wirkung als Ursache das Wasser, das Wasser als Wirkung hat als Ursache die Glut, die Glut als Wirkung hat als Ursache das Seiende; alle diese Kreaturen haben das Seiende als Ursache, das Seiende als Stützpunkt, das Seiende als Grundlage.

d) „Wenn nun, o Teurer, der Mensch dahinscheidet, so „geht die Rede ein in das Manas, das Manas in das Leben, „das Leben in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit: „das was jenes Feine [Unerkennbare] ist, dessen Wesens ist „dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist „du, o Çvetaketu!“

9. „Wenn, o Teurer, die Bienen den Honig bereiten, so „sammeln sie die Säfte von mancherlei Bäumen und tragen „den Saft zur Einheit zusammen. Sowie in dieser jene Säfte „keinen Unterschied behalten des bestimmten Baumes, dessen

„Saft sie sind, also fürwahr, o Teurer, 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  
 „wiedergestaltet (*yad-yad bhavanti, tad* [oder mit *Çaṅkara*  
 „p. 433, 12. 797, 16 *tad-tad*] *ābhavanti*). — Das was jenes Feine  
 „ist, dessen Wesens ist dieses Weltall, das ist das Reale, das  
 „ist die Seele, das bist du, o *Çvetaketu!*“

10. „Diese Ströme, o Teurer, fließen im Osten gegen  
 „Morgen und im Westen gegen Abend; aus dem Ocean  
 „[kommen sie und] in den Ocean gehen sie ein; im Ocean  
 „also werden sie geboren. Gleichwie diese daselbst [im Ocean,  
 „bei ihrem Entstehen] nicht wissen, daß sie dieser oder jener  
 „sind, also fürwahr, o Teurer, wissen auch alle diese Krea-  
 „turen, wenn sie aus dem Seienden wieder hervorgehen, nicht,  
 „daß sie aus dem Seienden wieder hervorgehen. Selbige, ob  
 „sie hier Tiger sind oder Löwe, oder Wolf, oder Eber, oder  
 „Wurm, oder Vogel, oder Bremse, oder Mücke: was sie im-  
 „mer sein mögen, dazu werden sie wiedergestaltet.<sup>104</sup> — Das  
 „was jenes Feine ist, dessen Wesens ist dieses Weltall, das  
 „ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o *Çvetaketu!*“

11. „Wenn man, o Teurer, hier diesen großen Baum an  
 „der Wurzel anschneidet, so trieft er, weil er lebt; wenn man  
 „ihn in der Mitte anschneidet, so trieft er, weil er lebt; wenn  
 „man ihn an der Spitze anschneidet, so trieft er, weil er lebt;  
 „so stehet er, durchdrungen von dem lebendigen Selbste,  
 „strotzend und freudevoll. Verläßt nun das Leben einen Ast,

<sup>104</sup> Nach dem Commentar zu *Chând.* (p. 447, 19: *samānam anyat*) ist hier ganz ebenso zu lesen wie im vorigen Absatze; also weder an der ersten Stelle mit Windischmann (*Sancara* p. 180) *na ha* statt des allerdings auffallenden *ta' iha* (man erwartet *tā' iha*), noch an der zweiten mit Roer *sampadya* statt *yad-yad*; auch dessen Abtrennung *tadā bhavanti* ist zu verwerfen, nicht nur weil sie den Commentator (p. 445, 14: *punar ābhavanti*) gegen sich hat (der öfter fehlgreift), sondern auch, weil es dann an der ersten Stelle vielmehr *tato bhavanti* heißen müßte.

„so verdorrt dieser, verläßt es den zweiten, so verdorrt dieser, verläßt es  
 „ser, verläßt es den dritten, so verdorrt dieser, verläßt es  
 „den ganzen Baum, so verdorrt der ganze. Also auch, o Teu-  
 „rer, sollst du merken, so sprach er: dieser [Leib] freilich  
 „stirbt, wenn er vom Leben verlassen wird, nicht aber stirbt  
 „das Leben. Was dieses Feine ist, dessen Wesens ist dieses  
 „Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du,  
 „o Çvetaketu!“

12. „Hole mir dort von dem Nyagrodha-Baume eine  
 „Frucht.“ — «Hier ist sie, Ehrwürdiger.» — «Spalte sie.» —  
 „Sie ist gespalten, Ehrwürdiger.“ — «Was siehst du  
 „darin?» — «Ich sehe hier, o Ehrwürdiger, ganz kleine  
 „Kerne.» — «Spalte einen von ihnen.» — «Er ist gespalten,  
 „Ehrwürdiger.» — «Was siehst du darin?» — «Gar nichts,  
 „o Ehrwürdiger.» — Da sprach er: «Das Feine, was du  
 „nicht wahrnimmst, o Teurer, aus diesem Feinen fürwahr ist  
 „dieser große Nyagrodha-Baum entstanden. Glaube, o Teu-  
 „rer, was dieses Feine ist, dessen Wesens ist dieses Weltall,  
 „das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çveta-  
 „ketu!»“ —

13. „Hier dieses Stück Salz lege ins Wasser und komme  
 „morgen wieder zu mir.» — Er that es. Da sprach er:  
 „Bringe mir das Salz, welches du gestern Abend ins Wasser  
 „gelegt hast.“ — Er suchte darnach und fand es nicht, denn  
 „es war geschmolzen. «Koste von dieser Seite! — Wie  
 „schmeckt es?» — «Salzig.» — «Koste aus der Mitte! —  
 „Wie schmeckt es?» — «Salzig.» — «Koste von jener Seite! —  
 „Wie schmeckt es?» — «Salzig.» — «Laf es stehen und  
 „setze dich zu mir.» — Er that es [und sprach]: «Es ist  
 „immer noch vorhanden.» — Da sprach jener: «Fürwahr, so  
 „nimmst du auch das Seiende hier [im Leibe] nicht wahr,  
 „aber es ist dennoch darin. Was dieses Feine ist, dessen  
 „Wesens ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die  
 „Seele, das bist du, o Çvetaketu!»“ —

14. „Gleichwie, o Teurer, ein Mann, den sie aus dem  
 „Lande der Gandhârer mit verbundenen Augen hergeführt  
 „und dann in der Einöde losgelassen haben, nach Osten, oder

„nach Norden, oder nach Süden verschlagen wird, weil er mit  
 „verbundenen Augen hergeführt und mit verbundenen Augen  
 „losgelassen worden war, aber, nachdem jemand ihm die Binde  
 „abgenommen und zu ihm gesprochen: «dorthinaus liegen die  
 „Gandhârer, dorthinaus gehe», von Dorf zu Dorf sich weiter  
 „fragend, belehrt und verständig zu den Gandhârern heim-  
 „gelangt, — also auch ist ein Mann, der hienieden einen  
 „Lehrer gefunden, sich bewußt: «diesem [Welttreiben] werde  
 „ich nur so lange angehören, bis ich erlöst sein werde, darauf  
 „werde ich heimgehen». — Was dieses Feine ist, dessen  
 „Wesens ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die  
 „Seele, das bist du, o Çvetaketu!“

15. „Um einen todkranken Mann sitzen seine Verwandten  
 „herum und fragen ihn: «Erkennst du mich? Erkennst du  
 „mich?» — So lange noch nicht seine Rede eingegangen ist  
 „in das Manas, sein Manas in das Leben, sein Leben in die  
 „Glut, die Glut in die höchste Gottheit, so lange erkennt er  
 „sie; aber nachdem seine Rede eingegangen ist in das Manas,  
 „sein Manas in das Leben, sein Leben in die Glut, die Glut  
 „in die höchste Gottheit, alsdann erkennt er sie nicht mehr. —  
 „Was dieses Feine ist, dessen Wesens ist dieses Weltall, das  
 „ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!“

16. „Einen Menschen führen sie heran mit geknebelten  
 „Händen und rufen: «Er hat geraubt, hat einen Diebstahl  
 „begangen! macht das Beil für ihn glühend!» — Wenn er  
 „der Thäter ist, so machet er sich selbst unwahr; Unwahres  
 „aussagend hüllt er sich selbst in Unwahrheit, faßt das glü-  
 „hende Beil an, verbrennt sich und wird hingerichtet; aber  
 „wenn er nicht der Thäter ist, so machet er sich selbst wahr;  
 „Wahres aussagend hüllt er sich selbst in Wahrheit, faßt das  
 „glühende Beil an, verbrennt sich nicht und wird losgelassen.  
 „[D. h., wie p. 103,9. 447,6 dies Bild erläutert wird: aus der  
 „Unwahrheit folgt Bindung, aus der Wahrheit Erlösung.]  
 „Das, wodurch jener sich nicht verbrannte [die Wahrheit],  
 „dessen Wesens ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist  
 „die Seele, das bist du, o Çvetaketu!“ —

„Also wurde er von ihm belehrt.“

## 3. Die Identitätslehre des Vedântasystemes.

Nach 2,1,14.

## a) Aufhebung der Vielheit in Brahman.

Für das hellenische Bewußtsein hat das Dasein der Welt seinen Zweck in sich selbst. Das an das Alte Testament sich lehrende Christentum sucht die Schöpfung aus der Liebe Gottes zu den zu erschaffenden Menschen, zu einem noch nicht Vorhandenen, zu begreifen. Nach indischer Anschauung beruht die Ausbreitung der Welt auf einer moralischen Notwendigkeit. Die Thaten der Seele in einem frühern Dasein müssen gesühnt werden. Die Stätte dieser Sühne zu sein, — das ist die einzige Bedeutung dieser unendlichen Welt. Ihre ganze Mannigfaltigkeit geht auf in zwei Faktoren, welche durch die Worte *bhoktar* und *bhogyam* bezeichnet werden: sie ist von der einen Seite *bhoktar*, Genießser, d. h. (individuelle) Seele, Subjekt des Genießens, beziehungsweise Leidens, und von der andern Seite *bhogyam*, zu Genießendes, Frucht (*phalam*) der Werke in einem frühern Dasein, Objekt des Genießens und des Leidens der Seele. Die Welt ist dieses Auseandertreten des Seins in genießende Seele und in zu genießende Frucht und außerdem nichts.

Diese Vielheit von Genießser und Frucht, so erörtert *Çāṅkara*, ist wahr, so lange wir auf dem empirischen (wörtlich: praktischen, *vyāvahārika*) Standpunkte verharren; sie ist nicht mehr wahr, wenn wir uns auf den metaphysischen (wörtlich: absolut-realen, *pāramārthika*) Standpunkt erheben (p. 443,9); für ihn ist die ganze Weltwirkung eins mit ihrer Ursache, dem Brahman. Dies besagt die eben mitgeteilte Stelle der *Chāndogya-Upanishad*. Das Gleichnis von dem Thonklumpen (*Chānd.* 6,1, S. 282) lehrt, daß, gleichwie alle Umwandlungen des Thons zu Gefäßen nur auf Worten [wir würden sagen: auf Vorstellungen] beruhen, in Wahrheit aber nichts anderes sind als Thon und immer nur Thon, so auch alle Umwandlungen der Welt nur Brahman allein sind und über dieses hinaus kein Sein haben (p. 444). In diesem Sinne führt die Schrift (*Chānd.* 6,4-7, S. 283) alle Erscheinungen der Welt



auf die drei Urelemente, die drei Urelemente aber (Chând. 6,2-3, S. 283.248) auf das Seiende, das Brahman zurück (p. 444,13). Und ebenso besagt die Formel am Schlusse der Abschnitte Chând. 6,8-16, daß die Welt, und (in den Worten: *tat tvam asi*, das bist du) daß die Seele (*tvam*) mit Brahman (*tat*) identisch ist. [Dieselbe Bedeutung hat das *etad vai tat* in Kâth. 4,3.5.6 u. s. w., oben, S. 166.] Damit ist alle Vielheit für nichtreal erklärt, wie dies ausdrücklich der Vers (Bṛih. 4,4,19, S. 210) lehrt:

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

Wie daher der Raum in den Gefäßen mit dem großen Raume identisch ist, wie die Wüstenspiegelung mit der Salzsteppe identisch ist, indem sie verschwindet, wenn man sie näher betrachtet und an sich (*svarūpeṇa*) nichts Wahrnehmbares ist, so auch hat die Weltausbreitung von Genießser und zu Genießendem über das Brahman hinaus kein Dasein (p. 445,7).

#### b) Verhältnis der Einheit zur Vielheit.

Wie hat man sich nun das Verhältnis zwischen der Einheit des Seienden und der Vielheit seiner Entfaltungen zu denken? — Verhält sich etwa das eine Brahman zu den vielen Kräften (S. 244 fg.) wie der Baum zu seinen Ästen, welcher, sofern er Baum ist, eine Einheit, sofern er in Äste auseinandergeht, eine Vielheit bildet, oder wie der eine Ocean zu der Vielheit von Schaum, Wellen u. s. w., oder der eine Thon zu der Vielheit der Gefäße, — so daß an die Erkenntnis der Einheit die Erlösung, an die der Vielheit das Welttreiben und der religiöse Kultus sich knüpft? — Keineswegs! Vielmehr, wie in dem Gleichnisse vom Thonklumpen nur der Thon real ist, alle seine Umformungen aber nur auf Worten beruhen, d. h. unwahr sind, so ist auch an der Welt die höchste Ursache, d. h. Brahman, das einzig und allein Reale, und die verkörperte Seele ist nichts anderes als das Brahman selbst (p. 445,10—446,9).

Dieses Brahman-sein der Seele braucht nicht erst durch irgend eine Anstrengung verwirklicht zu werden, sondern es ist schon an sich verwirklicht, daher durch die Schriftlehre nur die natürliche Auffassung von der Individualität der Seele widerlegt zu werden braucht, so wie (in dem bekannten Bilde) durch die Erkenntnis, daß es ein Strick ist, die Meinung, daß es eine Schlange sei, widerlegt wird.<sup>105</sup> Ist aber das Sein der individuellen Seele widerlegt, so ist damit auch das ganze auf ihr beruhende Welttreiben widerlegt, dem zu Liebe man einen vielheitlichen Teil an Brahman annehmen wollte. Und dieses Nichtsein des Welttreibens ist nicht nur bedingungsweise [in Tiefschlaf und Tod], sondern, wie die Worte *tat tvam asi* zeigen, unbedingt und ohne Einschränkung auf bestimmte Zustände anzunehmen. Auch das Gleichnis von dem Diebe (Chând. 6,16, S. 287) lehrt, indem es zeigt, wie auf das Sagen der Unwahrheit Bindung, auf das Sagen der Wahrheit Lösung folgt, daß nur die Einheit allein im vollsten Sinne real ist, die Vielheit hingegen aus der falschen Erkenntnis herausklafft. Wäre beides, die Einheit und die Vielheit, real, so könnte man nicht von dem, der auf dem Standpunkte des Welttreibens steht, sagen, daß er in der Unwahrheit befangen sei und „von Tod zu Tode verstrickt“ werde; es könnte dann nicht heißen: „aus der Erkenntnis die Erlösung“ [*jñānān mokṣaḥ*, — eine Sentenz, die auch *Kapila* 3,23, *jñānān muktih*, sich findet und in ihren zwei Worten gar viel zu denken giebt]; auch könnte dann nicht die Erkenntnis der Vielheit durch die Erkenntnis der Einheit vernichtet werden (p. 446,9—447,14).

---

<sup>105</sup> Das Bild vom Strick (Brahman), der für eine Schlange (Welt) gehalten wird, kommt vor p. 268,12. 432,14. 446,12. 817,12. 822,13 und am ausgeführtesten p. 353,7: „Wie einer in der Dunkelheit einen herabgefallenen Strick für eine Schlange hält und mit Furcht und Zittern flieht, und ein anderer zu ihm sagt: «fürchte dich nicht, es ist keine Schlange, es ist nur ein Strick», und jener, nachdem er es vernommen, die Furcht vor der Schlange und das Zittern und das Fliehen aufgibt, und wie an dem Dinge selbst, zur Zeit da es für eine Schlange galt und zur Zeit da diese Meinung verschwunden war, nicht der mindeste Unterschied ist, — ebenso ist auch dieses zu betrachten.“

c) Wie ist Erkenntnis der Einheit vom Standpunkte der Vielheit aus möglich?

Nur die Einheit ist, die Vielheit ist nicht. Dieser Satz hebt nicht nur die empirischen Erkenntnismittel, Wahrnehmung u. s. w., sondern auch den vedischen Kanon der Gebote und Verbote auf (vgl. S. 58). Aber hebt er nicht auch den Kanon der Erlösungslehre auf? Denn auch diese setzt ja die Zweiheit von Schüler und Lehrer voraus, beruht also auf der Unwahrheit; wie kann da die auf unwahrem Standpunkte erteilte Belehrung über die Einheit wahr sein (p. 448,5)? —

Hierauf ist zunächst zu erwidern, daß alles empirische Treiben bis zur Erkenntnis ebenso gut wahr ist, wie alle Traumgesichte bis zum Erwachen. Jedes Wesen nämlich hat seine ursprüngliche Identität mit Brahman vergessen und hält nun das empirische «Ich» und «Mein» für das Selbst und seine Eigenschaften. Dies ist so lange wahr, bis die Erkenntnis der Einheit mit Brahman erwacht. — Ganz wohl, aber doch nicht darüber hinaus! Eine Strickschlange kann doch nicht wirklich beißen, eine Luftspiegelung löscht nicht wirklich den Durst; und ebenso ist es im Traume: das geträumte Schlangengift tötet nicht wirklich, das geträumte Wasser macht nicht wirklich nafs! — Gewiß nicht! aber wie man (im Traume) die Ursache, den Schlangenbiss, das Wasser, wahrnimmt, ebenso nimmt man auch die Wirkung, das Sterben, das Nafswerden, wahr. — Aber diese Wirkung ist doch nicht real! [Wie kann also durch die nichtreale Belehrung das reale Brahman erkannt werden?] — Die Wirkung ist nicht real, aber die Wahrnehmung derselben ist real und wird durch das Erwachen nicht aufgehoben. Denn wenn jemand erwacht, so erkennt er als Irrtum, daß die Schlange, das Wasser da waren, nicht aber, daß er sie wahrgenommen hat. So ist zwar das im Traume Wahrgenommene nicht wahr, aber die Wahrnehmung desselben ist wahr (woraus, wie Çaṅkara beiläufig bemerkt, die Meinung der Materialisten, daß der Leib das Selbst sei, sich widerlegen läßt). Auch daran ist zu erinnern, daß oft durch das unwahre Traumgesicht wahre Ereignisse voraus angezeigt werden; sagt doch auch die Schrift (Chând. 5,2,9), daß geträumte Liebesaben-

teuer Glück vorbedeuten, und wenn man im Traume einen schwarzen Mann mit schwarzen Zähnen sieht, so bedeutet das (nach Ait. ár. 3,2,4,17) baldigen Tod. Bekannt ist ja auch, daß die der Regeln und Ausnahmen Kundigen (die Traumdeuter) aus dem Traume Gutes und Schlimmes vorher-sagen. So wird aus dem Unwahren die Wahrheit erkannt, ähnlich wie aus den Schriftzeichen,\*die keine Laute sind, die wirklichen Laute (p. 447,14—451,4).

Diese Erörterungen dürfen wir wohl dahin verstehen, daß in der Nichtrealität der Erscheinungswelt die Seele real bleibt. Die Belehrung wendet sich an die Seele, und somit wird sie durch Aufhebung der Erscheinungswelt nicht mit aufgehoben.

#### d) Wert der Einheitslehre.

Die Erkenntnis der Einheit ist final, denn sie läßt nicht, wie die Kultusvorschriften, etwas über sich hinaus zu wünschen übrig, weil sie alles in sich begreift; sie ist erreichbar, wie die Schrift, durch Beispiele und Aufmunterung dazu, beweist, sie ist nicht zwecklos, denn ihre Frucht ist Aufhebung des Nichtwissens, und sie ist untrüglich, weil keine Erkenntnis da ist, die sie aufheben könnte. Denn das Brahman ist nicht, wie alles andere, eine bloße Umwandlung; es ist das Höchste, frei von aller Veränderung und von allen Qualitäten; nur durch die Erkenntnis des Brahman, nicht durch die seiner Umwandlungen, kann die Erlösung erreicht werden (p. 451,4—454,1).

#### e) Kritik des Anthropomorphismus.

Der Vedānta behauptet einerseits die Einheit und Zweitlosigkeit des Brahman, welche kein Sein über dasselbe hinaus zuläßt, und anderseits nennt er Brahman „den Herrn“ und stellt ihm die Welt als das Beherrschte gegenüber. Aber die Bezeichnungen des Brahman als Herrscher, Allwissender, Allmächtiger beziehen sich nur auf die vom Nichtwissen aufgestellte Ausbreitung der Namen und Gestalten und sind nicht im höchsten Sinne festzuhalten. Man muß nämlich zwei Standpunkte unterscheiden: den Standpunkt des Welt-

treibens (*vyavahāra-avasthā*) und den Standpunkt der höchsten Realität (*paramārtha-avasthā*). Auf letzterem Standpunkte lehrt die Schrift durch Worte wie: „wo aber „einem alles zum eigenen Selbst geworden ist, wie sollte er „da irgend wen sehen“ u. s. w. (S. 188), das Nichtsein des ganzen Welttreibens; auf ersterem Standpunkte aber läßt sie das Verhältnis von Herrscher und Beherrschtem u. s. w. zu; so wenn sie sagt (S. 210): „er ist der Herr des Weltalls, er „ist der Gebieter der Wesen, er ist der Hüter der Wesen“. Und eben diese beiden Standpunkte läßt der Verfasser der Sūtra's zu, indem er einerseits die Identität lehrt, andererseits aber die Anschauungen des Brahman als eines Oceans [im Gegensatze zu Wellen, Schaum und Wasserblasen, 2,1,13; das Unzulängliche dieses Bildes wird wiederholt hervorgehoben, p. 445,13. 446,4. 456,8, vgl. 515,11] und ähnliche Auffassungen erlaubt, welche das Dasein der Welt voraussetzen und zu den Verehrungen des attributhaften Brahman (S. 109 fg.) zu rechnen sind (p. 454,1—456,10).

— So beschränken unsere Autoren die anthropomorphischen, im Realismus wurzelnden Auffassungen Gottes als einer Persönlichkeit auf die exoterische Theologie.

---

## XXI. Lösung der kosmologischen Probleme.

---

Die von uns Kap. XVIII, S. 270 fg. zusammengestellten kosmologischen Probleme finden sich, gefolgt von ihrer jedesmaligen Lösung, im Grundwerke teils vor, teils nach der Darlegung der Identitätslehre. Unsere Umstellung und Verteilung der Probleme und ihrer Lösungen an zwei verschiedene, durch die Identitätslehre getrennte Kapitel hat ihre Berechtigung darin, daß die Aufwerfung jener Probleme nur auf empirischem Standpunkte und somit vor der Identitätslehre, die völlige Lösung nur nach derselben möglich ist. Wenn unsere Autoren es anders halten, so liegt dies daran, daß die von ihnen selbst auf das Bestimmteste aufgestellte Unterscheidung des empirischen und des metaphysischen Standpunktes (*vyāvahārikī* und *pāramārthikī avasthā*, S. 113 fg.) in ihrem Werke mangelhaft durchgeführt wird. Soweit dieser Mangel durch eine bloße Umstellung gehoben werden kann, glaubten wir ihn heben zu dürfen und dabei in keinem Falle weiter zu gehen, als etwa ein Übersetzer, wenn er die von dem Autor selbst nachträglich gegebenen Verbesserungen im Werke desselben durchführt; wenn aber, wie wir sehen werden, die Lösung der kosmologischen Probleme vielfach zunächst von empirischem Standpunkte, und erst wo dieses nicht mehr gehen will durch Berufung auf die metaphysische Lehre von der Identität gesucht wird, so hielten wir uns nicht zu einer Remedür befugt: vielmehr mußte das Hin- und Herschwanken zwischen empirischem und metaphysischem Standpunkte, wie wir es in dem Folgenden bemerken werden, unangetastet

bleiben, als historisches Denkmal einer Stufe, auf welcher der Philosoph sich erst zur vollen Klarheit durchkämpft, ohne die Spuren der überwundenen Halbheit in seinem eigenen Werke völlig zu tilgen. Möglich wäre es auch, und manche Anzeichen sprechen dafür (vgl. S. 30. 150 und Anm. 17. 45. 21. 22), daß an der uns vorliegenden Form des Commentars zu den Brahmasûtra's verschiedene Hände gearbeitet haben; aber diese Anzeichen sind zu unbestimmt, und das ganze Gepräge der Darstellung ist zu wenig individuell, um jene Möglichkeit zu irgend welchen Hypothesen zu verdichten.

Wir geben die Lösungen in derselben Reihenfolge wie die Probleme, welche von Punkt zu Punkt in Kap. XVIII nachzusehen sind.

### 1. Das Kausalitätsproblem.

Nach 2,1,6.7.9.

a) Die Wesensverschiedenheit des Brahman und der Welt. — Auf den Einwurf, daß Brahman nicht die Ursache der Welt sein könne, weil beide wesensverschieden sind, wird zunächst empirisch, durch Hinweisung auf Beispiele geantwortet, in denen die Wirkung von der Ursache verschieden ist: so entstehen aus dem geistigen Menschen die nichtgeistigen Haare und Nägel, aus dem nichtgeistigen Mist der geistige Mistkäfer (*vriççika = gomayakîta*). Aber wie hier Ursache und Wirkung bei aller Verschiedenheit der Form doch das Gemeinsame haben, daß beide aus der Erde entsprungen sind, so haben Brahman und die Welt als gemeinsames Merkmal das Sein (*sattâ*). — Was soll das überhaupt für eine Wesensverschiedenheit (*vilakshanaṭvam*) sein, auf Grund deren der Gegner die Welterschöpfung durch Brahman bestreitet? Soll sie 1) darin liegen, daß die Natur nicht ganz und gar mit dem Wesen Brahman's übereinstimmt? Nun, ohne ein gewisses Über-sich-hinausreichen (*atiçaya*) der Ursache findet überhaupt kein Verhältnis von Ursache und Wirkung statt. Oder soll 2) die Differenz beider eine totale sein? Das läßt sich doch nicht behaupten, denn der Augenschein lehrt, daß das Sein (*sattâ*), welches die Wesenheit Brahman's ausmacht, in den

Dingen, aus denen die Natur besteht, sich gleichfalls findet. Oder soll 3) die Natur deswegen nicht aus Brahman entsprungen sein können, weil ihr die Geistigkeit (*caitanya*) teilweise fehlt? Dagegen sprechen die oben angeführten Beispiele; und nicht nur sie, sondern auch die Offenbarung der Schrift. Es ist aber ein bloßes [unberechtigtes] Postulat (*manoratha-mâtram*), daß Brahman deswegen, weil es ein faktisch Vorhandenes (*parinishpannam*) ist, auch den weltlichen Erkenntnismitteln ergreifbar sein soll: denn die Wahrnehmung kann das Brahman nicht erfassen, weil es keine Gestalt, die Folgerung u. s. w. nicht, weil es kein Merkmal (*lingam*) hat; und wenn nichtsdestoweniger die Reflexion auch von der Schrift empfohlen wird, so ist dies eben nur von einer auf die Schrift gerichteten, nicht von einer von ihr abgelösten Reflexion zu verstehen. — Übrigens muß man nicht glauben, daß die Welt deswegen, weil sie eine Wirkung Brahman's ist, vor ihrer Schöpfung ein Nichtseiendes gewesen wäre. Auch damals schon war sie, jedoch nur in Gestalt ihres ursächlichen Selbstes (*kârana-âtmanâ*), sowie sie auch gegenwärtig nur kraft dieses ursächlichen Selbstes ihr Bestehen hat (p. 424,9—429,13):

— Die letzte Wendung weist, indem sie das Kausalverhältnis von der Form der zeitlichen Aufeinanderfolge emanzipiert und zu einem simultanen macht, schon deutlich auf die Identitätslehre hin.

b) Inquinierung des Brahman durch die Welt. — Auf die Einwendung, daß das Brahman, wenn es die Welt reabsorbiert, durch dieselbe befleckt werde, ist zu erwidern, daß nach der Erfahrung eine Ursache, wenn die Wirkung in sie zurückkehrt, von deren Qualitäten nicht betroffen wird: so kehren die Gefäße in den Thon, das Goldgeschmeide in das Gold, die Wesen in die Erde zurück, ohne dieselben durch ihre Beschaffenheit zu alterieren. Überhaupt würde es kein wahres Zurückkehren sein, wenn die Wirkung, in die Ursache eingehend, ihre Qualitäten festhielte. Vielmehr (und hiermit springt unser Autor zur metaphysischen Erklärung über) besagt die Lehre von der Identität der Ursache und



Wirkung, daß die Wirkung der Ursache, nicht aber, daß die Ursache der Wirkung wesensgleich ist. Die obige Einwendung ist zu eng gefaßt: nicht nur bei ihrem Zurückkehren, sondern auch während ihres Bestehens würde die Welt das Brahman beflecken; denn zu aller Zeit, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist die Welt mit Brahman identisch; aber weder ihr Bestehen noch ihr Zurückgehen befleckt das Brahman, und zwar deshalb, weil die Weltwirkung mitsamt ihren Qualitäten nur durch das Nichtwissen [der Seele] aufgebürdet ist. „Wie daher der Zauberer, durch das von ihm hervorgebrachte Blendwerk (*mâyá*), selbst nicht berührt wird, weil dasselbe wesenlos (*avastu*) ist, so wird auch der *Pa-*ramátman durch das Blendwerk des *Samsára* nicht berührt. Und gleichwie der Träumende von dem Blendwerk des Traumens nicht berührt wird — weil (nach *Bṛih.* 4,3,15.16, S. 205) die Seele von Schlaf und Wachen nicht betroffen wird [scheint ein unächter Zusatz zu sein] — also wird der eine unwandelbare Zuschauer der drei Zustände [Wachen, Traumschlaf, Tiefschlaf] durch die wechselnden drei Zustände nicht betroffen. Denn das Erscheinen der höchsten Seele in den drei Zuständen ist nur ein Blendwerk, vergleichbar dem Erscheinen des Strickes als Schlange. Darum sagen die Lehrer, welche der Überlieferung der Vedântalehre kundig sind (*Gauḍapáda ad Māṇḍúkyá-Up.* 1,16, p. 384):

„Wenn aus des anfanglosen Blendwerks Schummer  
 „Die Seele aufwacht, dann erwacht in ihr  
 „Das ungebor'ne schlummerlose Eine.“

„Folglich ist es falsch, daß die Ursache durch die Qualitäten der in sie eingehenden Wirkung wie Materialität u. s. w. befleckt werde“ (p. 431,1—433,4).

c) Unmöglichkeit einer neuen Differenzierung. — Auf diesen Einwand ist zu erwidern: gleichwie die Seele im Tiefschlaf und in der Meditation (vorübergehend) zu ihrer ursprünglichen Einheit zurückkehrt, beim Erwachen aus diesen Zuständen aber, sofern sie noch nicht vom Nichtwissen befreit ist, ihre individuelle Existenz zurückerhält, so ist es auch bei ihrem Eingehen in das Brahman. „Denn so wie,

„zur Zeit des Bestehens der Welt, zufolge der falschen Erkenntnis das Treiben der Geteiltheit in dem ungeteilten „*Paramâtman* wie ein Traum ungehemmt vor sich geht, so „muß man annehmen, daß auch nach der Rückkehr in Brahman die Differenzierungskraft, durch die falsche Erkenntnis „bedingt, fortbesteht“ (p. 433,4—434,2).

d) Gefahr einer Rückkehr der Erlösten. — Aus dem Gesagten folgt, daß die Erlösten nicht wiederum geboren werden können, weil bei ihnen durch die volle Erkenntnis jene das individuelle Dasein bedingende falsche Erkenntnis aufgehoben ist (p. 434,1–2), indem bei ihnen, wie es an einem andern Orte (p. 342,7) heißt, die Samenkraft (S. 246) durch das Wissen verbrannt ist.

## 2. Das Problem des Einen und des Vielen.

Nach 2,1,27.28.31.

a) Ganze oder teilweise Umwandlung. — Zunächst ist festzuhalten, daß das Brahman nicht ganz in die Welt umgewandelt wird; denn die Schrift setzt überall, wo sie von den Umwandlungen des Brahman redet, das Fortbestehen desselben voraus; so wenn sie sagt, daß „ein Teil von ihm alle Wesen; drei Teile Unsterblichkeit im Himmel“ sind (Rigveda 10,90,3, S. 181); wenn sie den Tiefschlaf als ein Eingegangensein in Brahman auffaßt, wobei nicht das umgewandelte Brahman verstanden werden kann, da man in dieses schon ohnehin eingegangen ist; wenn sie lehrt, daß Brahman von der Wahrnehmung nicht erreicht werden könne, was auf das umgewandelte Brahman nicht paßt, u. s. w. Weiter aber darf man auch nicht eine teilweise Umwandlung des Brahman annehmen, da die unteilbare Einheit desselben von der Schrift, die hier allein Autorität ist, auf das schärfste betont wird.<sup>106</sup> — Aber kann die Schrift einen offenbaren

---

<sup>106</sup> Der hier verpönten Auffassung wird Vorschub geleistet durch das Bild vom Weltraume und dem Raume in den Gefäßen, welches

Widerspruch lehren? Und daß das Brahman weder ganz noch teilweise zur Welt umgewandelt wird, ist doch wohl ein solcher! — Darauf ist zu erwidern, daß die ganze Vielheit der Erscheinungen auf dem Nichtwissen beruht. Ein Ding wird aber nicht dadurch ein geteiltes, weil das Nichtwissen eine Teilung desselben annimmt. Der Mond wird dadurch nicht verdoppelt, daß der Augenkranke zwei Monde wahrnimmt. Die ganze empirische Realität aber mit ihren Namen und Gestalten, wie sie sich weder als das Seiende, noch als das Gegenteil definieren läßt (*tattva-anyatvâbhyâm anirvacanîya* p. 483,9, eine häufige Formel, vgl. p. 96,6. 343,1. 454,10), beruht auf dem Nichtwissen, während im Sinne der höchsten Realität das Seiende ohne alle Veränderung und Umwandlung beharrt. Eine bloß auf Worten beruhende Umwandlung (S. 282) kann an der Gliederlosigkeit des Seienden nichts ändern. — Wie der Träumende viele Gestalten schafft und doch ungeteilt und einer bleibt, wie Götter und Zauberer, ohne ihre Natur zu verändern, Pferde, Elefanten u. s. w. erscheinen lassen, so entsteht die mannigfaltige Schöpfung in dem einheitlichen Brahman, ohne daß dasselbe sein Wesen im mindesten veränderte (p. 480,11—484,14).

b) Das eine Brahman mit vielen Kräften. — Auch der Widerspruch, daß das Brahman ohne Unterschiede und doch mit allen Kräften verbunden ist, löst sich dadurch, daß alle Vielheit der Gestalten nur dem Reiche des Nichtwissens angehört. Die unergründliche Tiefe dieses Gegenstandes kann

---

häufiger als irgend ein anderes dient, um das Verhältnis des Brahman zu den Einzelwesen zu erläutern; p. 233,3: „Wie die Höhlungen der „Gefäße, aufgefaßt ohne die Bestimmungen (*upâdhi*), d. h. die Gefäße, „nichts anderes sind als der Weltraum, so sind auch die lebenden Seelen „von der höchsten [außer durch die *Upâdhi*'s] nicht verschieden.“ Dasselbe Bild: p. 121,1. 173,17. 198,3. 199,8. 443,5. 445,7. 455,3. 473,11. 645,11. 1134,2. (Raum und Nadelöhr:) 175,2. 836,12. Sein Wert liegt darin, daß es die Unberührtheit (*asaṅgatvam*) des Brahman durch die *Upâdhi*'s vortrefflich veranschaulicht, worauf p. 266,8 hingewiesen wird; vgl. p. 176,5 (der Raum brennt nicht mit den Körpern), 690,2 (bewegt sich nicht mit den Gefäßen).

nicht von der Reflexion, sondern nur von der Schrift erreicht werden, welche von Brahman lehrt, daß es (Çvet. 3,19):

„ohn' Hände greifend, ohne Füße laufend,  
„ohn' Augen sehend, ohne Ohren hörend“

keinerlei Werkzeuge gebraucht und dennoch alles zu vollbringen im Stande ist (p. 488,1–8).

### 3. Das moralische Problem.

Nach 2,1,34–36. 22–23.

Die Unhaltbarkeit eines empirischen Theismus (dem die Welt von Gott verschieden und real ist) zeigt sich nirgendwo deutlicher, als auf dem Gebiete der Moral. Denn wie man auch die Sache wenden mag, bei einer wirklichen und ernstgemeinten Schöpfung ist es immer zuletzt Gott, auf den die Verantwortlichkeit für das Übel wie das Böse der Welt zurückfällt. An dieser Konsequenz nimmt das moralisch noch unentwickelte Bewußtsein keinen Anstoß. — So heißt es *Jesaia* 45,7: „der ich das Licht mache und schaffe die Finsternis, der ich Frieden gebe und schaffe das Übel, ich bin der Herr, der solches alles thut“. Und noch viel schärfer ausgedrückt *Kaushîtaki-Up.* 3,8: „Denn er machet das gute Werk thun den, welchen er aus diesen Welten emporführen will, und er machet das böse Werk thun den, welchen er abwärts führen will; er ist der Hüter der Welt, er ist der Gebieter der Welt, er ist der Herr der Welt.“ — Auf hebräischem Boden gewann man durch Herübernahme (oder doch Ausstattung) des *Satan* aus der persischen Mythologie eine mehr scheinbare als wirkliche Lösung der Frage, bei der man sich indessen beruhigte; die Inder, philosophischeren Geistes, erkannten, daß es hier nur zwei Auswege giebt: entweder, indem man die Beschaffenheit (*essentia*), dann aber auch die Erschaffenheit (*existentia*) der Welt nicht auf Gott, sondern auf ein in ihr selbst liegendes Princip zurückführt, oder indem man (idealistisch) das Dasein der Welt überhaupt verneint. Beide Wege sehen wir Çañkara betreten, indem wie

gewöhnlich empirische und metaphysische Argumente nebeneinander behufs der Lösung des Problems aufgeboten werden.

a) Der Weltschöpfer als Urheber des Übels. — Auf die Einwendung, daß Gott als Schöpfer der Welt an dem Übel derselben schuld ist, dient zunächst als Antwort, daß Gott bei Schöpfung der Kreaturen nicht willkürlich (*nirapeksha*) verfährt, sondern gebunden ist durch eine gewisse Rücksicht, nämlich durch die Rücksicht auf die guten und bösen Werke jedes Geschöpfes in einer früheren Geburt (p. 492,6). Durch diese Auffassung, für welche, wie wir bereits sahen (S. 288), die Welt nur der Schauplatz der Abbüßung der Werke eines frühern Daseins ist, wird nun die Schöpferrolle Gottes zu einer nebensächlichen, rein instrumentalen Bedeutung herabgedrückt. Der Leib ist vergleichbar einer Pflanze (p. 492,10), die aus dem Samen aufsprießt, wächst, sich entfaltet und zuletzt stirbt; jedoch nicht gänzlich, sondern so, daß etwas von ihr zurückbleibt, — der Samen, welcher, in dem Reiche des Nichtwissens ausgestreut, eine neue Pflanze, seiner Beschaffenheit entsprechend, hervorbringt. Dieser Same des Menschen (soweit die individuelle Bestimmtheit durch ihn bedingt wird) sind seine Werke. Genau entsprechend ihrer moralischen Beschaffenheit findet die jedesmalige Gestaltung des neuen Lebenslaufes statt, indem durch sie alles Glück und Unglück, und, wie wir sehen werden, auch alle Tugend und Untugend des neuen Daseins mit unabwendbarer Notwendigkeit bedingt wird. Bei diesem Erwachsen des Daseins aus dem Samen der Werke kann die Aufgabe des Schöpfers nur eine subsidiäre sein: er ist zu vergleichen dem Regen (der Hauptbedingung für das Wachstum in Indien), der die Pflanze sprießen läßt. Daß sie wächst ist das Werk der äußern Bedingungen (Wasser, Boden, Luft, Licht, oder, wie der Inder sagt, des Regens), als was sie erwächst, das hängt nicht von jenen in Gott liegenden Bedingungen, sondern von der Beschaffenheit des Samens ab: aus Reis kann immer nur Reis, aus Gerste immer wieder nur Gerste entstehen (p. 492,9). — Diese Anschauung fordert als unweigerliche Konsequenz die Annahme, daß der *Samsāra*

ohne Anfang ist, indem, so weit wir auch zurückgehen, jedes Dasein immer in einem vorher gewesenen Dasein seine Bedingung hat (p. 494,1). — Den ältern Upanishad's liegt diese Konsequenz noch fern; sie widerspricht der von ihnen gelehrten und ursprünglich gewiß ernst gemeinten Schöpfung der Welt aus dem „Einen ohne Zweites“ (S. 248) und der aus ihr notwendig folgenden Prädestination (S. 300). In dem Wunsche, diesen Widerspruch zu heben, haben wir wohl das eigentliche Motiv der schon oben (S. 244) besprochenen Periodicität der Schöpfung, der abwechselnden Evolution der Welt aus Brahman und Reabsorption in dasselbe, zu erkennen, die wir in den alten Upanishad's noch nicht finden. Çaṅkara freilich weiß sie schon in ihnen nachzuweisen, indem er (p. 495,1) aus den Worten „ich will in diese drei Gottheiten mit diesem lebenden Selbstem eingehen“ (Chând. 6,3,2, siehe S. 249) herausklaubt, daß „das lebende Selbst“ (die individuelle Seele) schon vor der Schöpfung dagewesen sein müsse. Aber diese Argumentation ist so wenig stichhaltig, wie seine Berufung auf den Vers (Rigveda 10,190,3):

*Sûryâ-candramasau dhâtâ yathâpûrvam akalpayat,*

welcher nach dem Zusammenhange nur heißen kann: „der Schöpfer schuf Sonne und Mond“ — *yathâpûrvam* — „der Reihe nach“, nicht aber, wie Çaṅkara (p. 495,7) will: „wie vordem“.

b) Der Weltschöpfer als Ursache des Bösen. — Auf den unter dieser Überschrift registrierten Einwurf haben wir zwei Antworten, eine empirische, 2,1,23, und eine sich zur Idealitätslehre erhebende, 2,1,22, wobei wunderlicher Weise die erstere zuletzt steht. Mögen diese beiden Abschnitte auch von derselben Hand niedergeschrieben sein, so ist es doch kaum denkbar, daß sie in demselben Kopfe entsprungen sind. Wir kehren die Reihenfolge um und betrachten zunächst die empirische Entgegnung. — Gleichwie, so heißt es zu 2,1,23, die eine Erde mancherlei Steine, die köstlichsten Edelsteine sowohl wie ganz gemeine Feldsteine hervorbringt, gleichwie eben dieselbe die nach Blättern, Blü-

ten, Früchten, Geruch und Geschmack verschiedenartigsten Pflanzen aufwachsen läßt, oder wie beim Menschen aus dem einen Speisesafte (*annarasa*) Blut, Haare, Nägel als ganz verschiedene Wirkungen entstehen, ebenso gehen aus dem einheitlichen Brahman die Trennung in individuelle und höchste Seele und die Mannigfaltigkeit der [guten und bösen] Wirkungen hervor. — Einen ganz andern Charakter als diese empirischen Vergleiche trägt der unmittelbar vorhergehende Abschnitt 2,1,22. Zunächst geht allerdings auch hier unser Autor von der (durch das Sûtram allein geltend gemachten) Scheidung Gottes und der Seele aus, um alle moralische Schuld von ersterem auf letztere zu wälzen: Brahman ist allwissend und allmächtig, ewig, rein, weise und frei. Weil er frei ist, deshalb darf er thun was er will; für ihn giebt es weder Gebot noch Verbot, und daher weder Gutes noch Böses.<sup>107</sup> Die individuelle Seele hingegen ist behaftet mit Gutem und Bösem (*ca* statt *na* zu lesen p. 473,4), und von ihr behaupten wir auch gar nicht, daß sie Schöpfer der Welt sei. — Ohne sich auf die auf diesem Standpunkte unvermeidliche Frage: „woher denn aber die individuelle Seele mit ihrem Guten und Bösen stamme?“ einzulassen, springt unser Autor sofort zur metaphysischen Erklärungsweise über: aber wie? sind nicht nach den Worten *tat tvam asi* Gott und Seele das nämliche? — Hierauf dient zur Antwort: „Wenn „durch die Lehren der Ungeteiltheit mittels der Aussprüche „wie *tat tvam asi* das Bewußtsein der Ungeteiltheit erwacht „ist, dann ist das Wanderersein der Seele und das Schöpfersein des Brahman verschwunden; denn das ganze Welttreiben der Geteiltheit klafft heraus aus der falschen Erkenntnis und wird durch die universelle Erkenntnis widerlegt; wo sollte dabei die Schöpfung herkommen und woher „die Beschuldigung, das Gute nicht hervorgebracht zu haben?

---

<sup>107</sup> Für unsern Autor ist jedes Gute (*hitam*) ein Gebotenes (*kartavyam*), jedes Böse (*ahitam*) ein Verbotenes (*parihartavyam*), daher die Freiheit Gottes beides ausschließt. Er kennt somit, wie das Alte Testament, nur hypothetische Imperative, nicht, wie die Kantische Philosophie, kategorische, welche durch die Freiheit erst möglich werden.

„Denn der *Samsâra*, wie er als seine Merkmale das Thun  
„des Guten und des Bösen hat, ist eine durch Nichtunter-  
„scheidung der Bestimmungen — wie sie, hervorgebracht  
„durch das Nichtwissen, in dem aus Namen und Gestalten  
„gebildeten Aggregat der Werkzeuge des Wirkens bestehen —  
„bewirkte Täuschung, welche ebenso wie der Wahn (*abhimâna*)  
„der Spaltungen und Trennungen durch Geburt und Tod im  
„Sinne der höchsten Realität nicht existiert“ (p. 472,14—475,4).

---



DES VEDÂNTASYSTEMES DRITTER THEIL:

PSYCHOLOGIE

ODER

DIE LEHRE VON DER SEELE.



## XXII. Die Beweise der Unsterblichkeit der Seele.

---

### 1. Vorbemerkungen zur Psychologie.

Mit der Theologie oder der Lehre vom Seienden und der Kosmologie oder der Lehre von seinem Erscheinen als Welt ist der Natur der Sache nach der Grundbau des Systemes vollendet, und es ist nur eine weitere Ausführung des schon Dargestellten, wenn wir in der Psychologie und den ihr folgenden Teilen einer bestimmten Seite des Weltganzen unsere nähere Aufmerksamkeit zuwenden, um das wichtigste und jedem unmittelbar innerlich gegenwärtige Weltphänomen, die Seele, nach ihrer Natur und ihren beiden Ständen der Wanderung und der Erlösung genauer zu betrachten.

Zwei Faktoren sind es, welche das Weltganze konstituieren, und von denen der eine in diesem Schauspieler der Weltentwicklung füglich als die Schaubühne, der andere als die auftretenden Schauspieler bezeichnet werden kann; der eine Faktor ist die unorganische Natur, bestehend aus Raum, Wind, Feuer, Wasser und Erde, der andere die organische Natur, bestehend aus den in die Elemente eingegangenen und als Pflanzen, Tiere, Menschen und Götter unwandernden Seelen. Beide Faktoren gehen im letzten Grunde auf das Brahman zurück, auf das „Eine ohne Zweites“, welches nach der exoterischen Anschauung zu Anfang jeder Weltperiode die Elemente neu schafft und dann „mit dem lebenden Selbst“, d. h. der individuellen Seele in sie eingeht (S. 249); beide

aber, die Elemente wie die Seelen, sind, von dem höhern, esoterischen Standpunkte der Identitätslehre aus betrachtet, das eine ungeteilte Brahman selbst, indem weder die Ausbreitung (*prapañca*) der Elemente zu Namen und Gestalten, wie sie „als Vergeltung der That am Thäter“ (*kriyá-káraka-phalam*, p. 273, 12. 291, 6. 447, 3. 987, 6) der Seele „aufgebürdet“ wird, noch auch das von den *Upádhi*'s verhüllte und dadurch als umwandernde, genießende und handelnde Seele sich darstellende Brahman eine im höchsten Sinne (*paramârthatah*) reale, über das eine, zweitlose, unteilbare Brahman hinausreichende Existenz haben.

Diese doppelte Grundanschauung des Vedânta: der esoterischen Lehre, wonach jede Seele das ganze, unteilbare, nichts anderes neben sich zulassende Brahman selbst ist, und der exoterischen Lehre, nach der es eine Vielheit von Ewigkeit her wandernder aber nichtsdestoweniger (inconsequent) als aus dem Brahman emanierend vorgestellter Seelen giebt, — ist durchaus im Folgenden festzuhalten, wenn wir auch (in der Voraussetzung, daß der Leser mit der leitenden Grundanschauung nunmehr hinreichend vertraut ist) darauf verzichten, die esoterische und exoterische Psychologie in zwei streng getrennten Abteilungen zu behandeln, indem zu diesem Zwecke die Gedankenordnung des Originals allzu sehr zersplittert werden müßte. Im allgemeinen nämlich stellt sich Čaňkara in der Psychologie auf den esoterischen Standpunkt und überläßt es dem Gegner, dessen Meinung auf Schritt und Tritt ausführlich entwickelt und sodann widerlegt wird, den exoterischen Standpunkt zu vertreten; daneben aber kann er es, im Hinblick auf die von ihm für die „niedere Wissenschaft“ festgehaltene Seelenwanderungslehre, nicht vermeiden, selbst auf den exoterischen Standpunkt herabzusteigen, wobei er die von ihm selbst bekämpften Argumente, wenigstens zum Teil und bedingterweise, sich aneignet, um dadurch eine Grundlage für die demnächst abzuhandelnde Lehre von dem *Sam-sára*, d. h. der „Umwanderung“ der Seele zu gewinnen. — Indem wir die einzelnen Komplexe der Untersuchungen, wie sie das Grundwerk darbietet, so weit wie möglich unangetastet lassen und nur in der Anordnung derselben einige durch die

Sache geforderten Abänderungen vornehmen, werden wir zuerst die Fragen nach Ursprung und Wesen der Seele (Kap. XXIII), nach ihrem Verhältnisse zu Gott (Kap. XXIV), zum Leibe (Kap. XXV) und zu den eigenen Werken (Kap. XXVI) abhandeln, alles dies von esoterischem Standpunkte, wobei jedoch, durch die fortwährende Beziehung auf den entgegengesetzten, exoterischen Standpunkt schon manche für diesen gültige Anschauungen gewonnen werden; ihre weitere Ausführung erhalten dieselben, indem wir sodann, zum exoterischen Standpunkte übergehend, die Seele nach ihren empirischen Organen (Kap. XXVII) und Zuständen (Kap. XXVIII) im einzelnen betrachten, woran sich, im folgenden Hauptteile, die Lehre von der Seelenwanderung als an ihre Voraussetzung ungezwungen anschließen wird.

Bevor wir jedoch in diese Erörterungen eintreten, müssen wir einleitungsweise die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele vorführen, welche sich nicht in dem psychologischen Teile des Werks (2,3,15—2,4,19 und 3,2,1—10), sondern unter dem Gemenge, aus dem die Teile 3,3 und 3,4 bestehen, vorfinden, nämlich 3,3,53—54. Wiewohl Çañkara die Einschlebung dieser Episode an der betreffenden Stelle künstlich zu motivieren weiß, so gehört sie doch, der Natur der Sache nach, nicht dorthin, sondern zur Psychologie, und zwar als Einleitung derselben, indem der Lehre von der Seele der Nachweis, daß es eine solche, daß es einen über den Leib hinaus reichenden und von dessen Untergang nicht betroffenen Teil am Menschen giebt, als *conditio sine qua non* vorauszu-gehen hat.

Das Wort „Unsterblichkeit“ ist hierbei in dem occidenta-lischen, bei uns üblichen Sinne einer „Unzerstörbarkeit durch den Tod“ zu nehmen. Der Inder versteht unter dem entsprechenden *amṛitatvam* in der Regel, wie wir schon hervorhoben (S. 160), etwas anderes, nämlich „das nicht mehr sterben Können“ der erlösten Seele.<sup>108</sup> Was wir Unsterblichkeit

<sup>108</sup> Im Gegensatze dazu bedeutet *martyatvam*, p. 193,7, „das immer wieder sterben Müssen“ der individuellen Seele. — Übrigens findet sich *amṛita* gelegentlich auch wieder in unserm Sinne; so z. B. p. 197,12, wo

nennen, heißt bei ihm gewöhnlich *vyatireka*, „das Hinausreichen (über den Leib)“, und um dieses handelt es sich bei der folgenden Kontroverse zwischen Materialisten und Vedântisten, die wir, bei dem hohen Interesse der behandelten Frage, in unverkürzter Übersetzung folgen lassen.

## 2. Gründe der Materialisten gegen die Unsterblichkeit der Seele.

„Einige, nämlich die nur in dem Leibe das Selbst sehenden „Materialisten (*lokâyatika*) 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 äufsern 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 so wie die Kraft des Rausches [aus den Gähr- „stoffen], 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 so lange „bestehe, wie 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 des- „selben ist, vollständig begriffen, wie Hitze und Licht damit, „daß sie Qualitäten des Feuers sind. Ebenso stehe es mit „Odem, Bewegung, Geist, Erinnerung u. s. w., welche von „den Anhängern der Seele für Qualitäten der Seele gehalten „würden: da auch sie nur innerhalb des Leibes wahrgenom- „men würden und außerhalb desselben nicht wahrgenommen „würden, und da ein über den Leib hinausreichender Träger „dieser Qualitäten nicht erweisbar sei, so könnten sie nichts

---

es die (weil immer noch zu sühnende Werke vorhanden sind) „nicht sterben könnende“ Seele bedeutet; vgl. auch p. 241, 14.

„anderes sein, als Qualitäten des Leibes. Somit bestehe das  
 „Selbst über den Leib hinaus nicht fort“ (p. 954,5—955,2).

### 3. Beweise der Unsterblichkeit der Seele.

„Hierauf erwidern wir: es ist nicht wahr, 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 wesens-  
 „verschieden 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 von andern wahrgenommen wer-  
 „den, nicht aber ist es so mit den Qualitäten des Selbstes,  
 „Geist, Erinnerung u. s. w.“

„Ferner: daraus, daß der Leib im lebenden Zustande be-  
 „steht, kann man allerdings beweisen, daß jene [die Quali-  
 „täten des Selbstes] bestehen, nicht aber daraus, daß er nicht  
 „besteht, daß jene nicht bestehen; denn es bleibt die Mög-  
 „lichkeit offen, daß, wenn auch dieser Leib einmal dahinfällt,  
 „die Qualitäten des Selbstes durch Eingehen in einen andern  
 „Leib fortbestehen; die Meinung der Gegner verbietet sich  
 „somit auch dadurch, daß sie eine bloße Mutmaßung (*saṃ-*  
 „*śaya*) ist.“

„Weiter muß man den Gegner fragen, wie er sich denn  
 „das Geistige denkt, wenn er seine Entstehung aus den Ele-  
 „menten 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 heifs 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 aufserhalb so-  
 „wohl, als die an dem eigenen Selbst befindlichen, zu Ob-  
 „jekten hat. Wie man daher auf das Dasein der Elemente  
 „und ihrer Produkte daraus schliesst, dafs man sie wahr-  
 „nimmt, so mufs man auch schliesen, dafs diese Wahrnehmung  
 „über dieselben hinausreicht [die Wahrnehmung ist die Trä-  
 „gerin der Körperwelt, nicht umgekehrt], die Eigennatur der  
 „Wahrnehmung aber ist eben das, was wir die Seele nennen.  
 „So folgt die Unabhängigkeit der Seele vom Leibe und ihre  
 „Ewigkeit aus der einheitlichen Natur der Wahrnehmung,  
 „und die Erinnerung u. s. w. wird dadurch möglich, dafs,  
 „nachdem man eine Sache wahrgenommen hat, man sie auch  
 „in einem andern Zustande wiedererkennt, weil man der [mit  
 „sich identische] Wahrnehmer ist.“

„Wenn aber gesagt wurde, dafs 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, so lange die Hilfs-  
 „mittel derselben, z. B. die Lampe, bestehen, und sie besteht  
 „nicht mehr, wenn jene nicht mehr bestehen; aber daraus darf  
 „man nicht schliesen, dafs die Wahrnehmung eine blofse  
 „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 der  
 „Leib dient dabei, ebenso wie die Lampe, als ein blofses  
 „Hülfsmittel. Auch ist die Mithülfe des Leibes bei der Wahr-  
 „nehmung 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“ (p.955–957).

#### 4. Über die Unsterblichkeitslehre im allgemeinen.

Wäre das menschliche Denken was es nicht ist und vielleicht nie werden wird, wäre dasselbe völlig konsequent, so würde es wahrscheinlich nur zwei philosophische Standpunkte geben: den Idealismus, welcher die uns umgebende Welt für nicht real im strengen Sinne hält, und der Realismus, welcher sie für real hält. Auf beiden Standpunkten ist, falls sie konsequent gewahrt werden, für die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, wie uns scheint, kein Platz. Denn dem Idealismus ist es wesentlich, auf dem einen oder andern der von uns Kap. II, 1, S. 48 fg. angedeuteten Wege zu der Überzeugung von der Nichtigkeit aller Vielheit sowie alles Entstehens und Vergehens, verbunden mit der alleinigen Gewissheit des eigenen Ich zu gelangen: die richtige Konsequenz dieses Standpunktes ist das Bewußtsein der Identität des eigenen Ich mit dem Ansichseienden und der Identifikation mit ihm, nachdem der Traum dieser Existenz vorüber ist, — einer Identifikation, welche nicht sowohl zu denken ist als ein Sich-verlieren des Ichs in das All, als vielmehr (wenn man einmal räumlich vom Raumlosen reden will) als ein Eingehen des Alls in das Ich, als eine Verwirklichung dessen im ganzen, was im einzelnen sich in jeder Handlung der Moralität verwirklicht. Auf diesem Standpunkte ist die Lehre von der Unsterblichkeit überflüssig, sofern was damit gesagt werden soll, sich von selbst versteht. Auf dem Standpunkte des Realismus hingegen ist sie konsequentermaßen unmöglich. Ist die Natur real, so sind ihre Aussagen wahr; und diese besagen unmißverständlich, daß wir durch die Zeugung aus Nichts entstehen und mit dem Tode wieder in Nichts zurückgehen. — Nach diesen Betrachtungen erscheint die Unsterblichkeitslehre als ein Kompromiß zwischen Idealismus und Realismus: als ein Versuch, die im Selbstbewußtsein wurzelnde idealistische Gewissheit der Unwandelbarkeit des eigenen Ich auf dem realistischen Standpunkte, der dem Intellekte

von Haus aus wesentlich ist, zu verfechten, — ein vergebliches Bemühen, wie die Geschichte der Unsterblichkeitsbeweise zur Genüge zeigt.

Im Vedântasysteme wird der Idealismus durch den esoterischen Standpunkt der Identitätslehre, der Realismus durch die exoterische Lehre von der Welterschöpfung repräsentiert. Für den esoterischen Standpunkt ist die Seele mit Brahman identisch, und um dessen inne zu werden bedarf es nur der richtigen Selbsterkenntnis, aber keiner Beweise der Unsterblichkeit. Der exoterische Standpunkt läßt alles aus Brahman hervor- und in Brahman zurückgehen: mit dieser Auffassung ist keine Lehre von der Unsterblichkeit, sondern nur die Anschauung der Upanishad's vereinbar, welche sich in den Worten (Mund. 2,1,1) ausspricht:

„Wie aus dem wohlentflamnten Feuer die Funken  
 „Ihm gleichen Wesens tausendfach entspringen,  
 - „So gehn, o Teurer, aus dem Unvergänglichen die mannigfachen Wesen  
 „Hervor und wieder in dasselbe ein.“

Nach dieser gewiß ursprünglichen Anschauung ist die Seele entstanden und, als notwendige Folge davon, auch vergänglich. Denn was so beschaffen ist, daß es entstehen kann, das ist auch so beschaffen, daß es vergehen kann. Τὸ μῆδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει. —

Aber die Seele ist der Punkt im Universum, wo der das Ansichseiende verhüllende (aus Raum, Zeit und Kausalität gewobene) Schleier so dünne wird, daß wir durch denselben hindurch Verhältnisse gewahren, welche gegen die Weltordnung des Realismus Protest einlegen und einer konsequenten Durchführung desselben sich widersetzen. Ein solches Verhältnis ist vor allem die metaphysische, über das Grab hinausreichende Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns. Wenn der Mensch stirbt, und sein Wesen in die Elemente zerflattert, dann giebt es etwas an ihm, was ihn nicht verläßt: es sind seine Werke, wie der Veda (Bṛih. 3,2,13) sagt; und diese Überzeugung von der Unzerstörbarkeit des moralischen Teiles des Menschen durch den Tod nötigt den Vedânta inkonsequenterweise statt der auf dem exoterischen Standpunkte geforderten Absorption in das Brahman ein Fortbestehen der

Seele in ihrer individuellen Bestimmtheit, durch das Brahman hindurch, in welches sie sterbend eingeht, aufrecht zu halten.

Wir werden auf diese Fragen der exoterischen Psychologie später zurückkommen. Zunächst aber handelt es sich nicht um die empirische, mit den Upâdhi's behaftete und dadurch wandernde, thätige und leidende Seele, sondern um die Bestimmung der metaphysischen, von allem diesem freien Natur der Seele, wenn dabei auch oft genug vorausgreifend auf die Verhüllung der Seele durch die Upâdhi's Bezug zu nehmen sein wird.

---

## XXIII. Ursprung und Wesen der Seele.

### 1. Ursprung der Seele.

Nach 2, 3, 16–17.

Man könnte meinen, sagt Çaṅkara, daßs, sowie alles andere, auch die Seele (*jīva*) entstehe und vergehe, weil die Erfahrung zeigt, wie der Mensch geboren wird und stirbt, wie man ja auch seine Geburt durch besondere Ceremonien feiert (p. 641,6). Aber dem widerspricht die Schrift, welche ihre Gebote und Verbote mit Verheißungen und Drohungen begleitet, die sich erst in einem künftigen Lebenslaufe verwirklichen (p. 641,9). Daher beziehen sich Geborenwerden und Sterben nur auf den Leib; für die Seele hingegen bedeuten sie nur ein als Leib in die Erscheinung Eintreten und aus ihr Austreten (*prâdurbhâva* und *tirobhâva*, p. 642,4); somit ist das Entstehen nur als die Verbindung der Seele mit dem Leibe, der Tod als die Trennung von demselben anzusehen (p. 642,8). Aber hiermit ist erst die Unabhängigkeit der Seele von dem groben (materiellen) Entstehen und Vergehen bewiesen; es fragt sich, wie die Seele sich zu Brahman verhält, ob sie aus diesem entsprungen oder nicht entsprungen ist (p. 642,11)? —

— Es ist klar, daßs bis hierher exoterisch von der in der Wanderung befangenen Seele die Rede ist. Man erwartete weiterhin den Nachweis, daßs dieselbe nicht aus Brahman entsprungen ist, indem sie beim Eingehen in dasselbe in Tief-schlaf, Tod und Weltende der Samenkraft nach fortbesteht (vgl. S. 246. 257. 297–298. 301). Statt dessen springt das

Folgende zur esoterischen Lehre über, um aus der Identität der Seele mit Brahman deren Nichtentstehung zu erweisen.

Für ein Entstandensein der Seele aus Brahman ließen sich folgende Gründe geltend machen: *Erstens*: Wenn man Brahman erkannt habe, heist es Muṇḍ. 1,1,3, so habe man alles erkannt. Diese Stelle verbietet es, eine Wesenheit außer Brahman anzunehmen. — *Zweitens*: Brahman und die Seele sind wesensverschieden; Brahman ist frei von allem Übel [z. B. Entstehen und Vergehen], die Seele nicht. — *Drittens*: Alles Geteilte, Vielheitliche in der Welt ist ein Umgewandeltes (nicht Ursprüngliches); die Seele, wie sie Gutes und Böses thut und Lust und Schmerz empfindet, ist je nach den Körpern geteilt und vielheitlich; folglich muß sie auch entstanden sein (vgl. Anm. 43). — *Viertens*: Wie von dem zu Genießenden (*bhogyam*), d. h. den Prâṇa's und [Elementen], so heist es auch von den Genießern (*bhoktar*), daß sie aus Brahman wie aus einem Feuer die Funken entspringen (S. 142); durch diese Schriftstelle muß man andere Stellen ergänzen und deuten; so die Stellen vom Eingehen des Brahman in die Elemente (Taitt. 2,6. Chând. 6,3,3; vgl. S. 302). — Folglich ist die Seele aus Brahman entstanden (p. 643,7—644,11).

Hierauf ist zunächst, gegen die *vierte* Behauptung, zu erwidern, daß an den meisten Schriftstellen eine Entstehung der Seele nicht gelehrt wird [wie es mit den andern steht, davon sogleich]; sodann aber, daß eine solche nicht möglich ist, weil in vielen Schriftstellen (Çaṅkara führt deren hier nicht weniger als zehn an) die Ewigkeit der Seele behauptet wird. — Auf die *dritte* der obigen Behauptungen, daß die Seele entstanden sein müsse, weil sie vielheitlich sei, ist zu entgegnen, daß die Seele an sich (*svatas*) gar nicht vielheitlich ist (p. 645,8), denn es heist (Çvet. 6,11):

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

Die Vielheit der Seele ist nur scheinbar und wird bedingt durch die Bestimmungen (*upâdhi*), wie Buddhi u. s. w., sowie die Vielheit des Raumes durch die Gefäße u. s. w. (Anm. 106), die ihn abgrenzen. Ebenso ist es auf die Bestimmungen zu

beziehen, wenn die Schrift hin und wieder von einem Entstehen und Vergehen der Seele zu reden scheint; es bedeutet dies nur ein Entstehen und Vergehen der Bestimmungen; so z. B. in der Stelle (S. 188): „nach dem Tode ist kein Bewusstsein“.<sup>109</sup> — Durch die Identität der Seele mit Brahman wird auch die *erste* der obigen Behauptungen entkräftet. — Was endlich die *zweite* derselben betrifft, so ist zu bemerken, daß auch die Wesensverschiedenheit der Seele von Brahman sich nur auf die Bestimmungen bezieht, wie aus der Stelle Kap. XII,4 ersichtlich ist, in welcher der „aus Erkenntnis bestehenden“ Seele alle Qualitäten des Samsâra aberkannt werden. Somit ist bewiesen, daß die Seele<sup>110</sup> nicht entsteht und nicht vergeht (p. 644,12—647,5).

## 2. Wesen der Seele.

Nach 2,3,18.

Wie hat man sich die Natur der Seele zu denken? Ist dieselbe, wie *Kaṇāda* meint, an sich nicht geistig (d. h. intelligent), so daß die Geistigkeit bei ihr nur accidentell (*āgantuka*) ist, oder muß man mit den *Sāṅkhya*'s annehmen, daß sie ihrer Natur nach ein ewig Geistiges ist (p. 647,7)? —

Für die erstere Annahme, daß die Geistigkeit der Seele accidentell sei und zu Stande komme durch ihre Verbindung mit dem *Manas*, ähnlich wie beim Topfe die Hitze zu Stande kommt durch seine Verbindung mit dem Feuer, läßt sich anführen, daß, wenn die Seele wesentlich geistig wäre, auch die Schlafenden, Ohnmächtigen und Besessenen (*graha-āvishṭa*) es sein müßten, welche doch aussagen, daß sie in ihrem Zustande

<sup>109</sup> Hier, p. 646,8, und p. 391,3 wird eine Vernichtung der Bestimmungen, *upādhi-pralaya* gelehrt. Nach dem System aber wird nur der grobe Leib zu nichte; die übrigen *Upādhi*'s (der feine Leib und die *Prāna*'s) sind unentstanden und (außer in der Erlösung) unvergänglich; durch sie aber ist die Vielheit der Seelen bedingt, aus der der Gegner ihr Entstandensein folgert. Seine Einwendung bleibt somit unwiderlegt.

<sup>110</sup> D. h., wie wir zusetzen müssen, die Seele, wie sie von der esoterischen Lehre als identisch mit Brahman erkannt wird. — Die Unvernichtbarkeit der mit *Upādhi*'s behafteten Seele folgt aus moralischen Gründen, wie sie z. B. S. 120 fg. entwickelt werden.

keine Erkenntnis gehabt hätten. Also: weil die Geistigkeit der Seele nur zeitweilig zukommt, muß man annehmen, daß sie ihr nicht wesentlich, sondern accidentell ist (p. 647,9—648,2).

Hierauf entgegnen wir: daß die Seele ein ewig Geistiges ist, folgt daraus, daß sie, wie gezeigt, nicht entsteht, sondern das höchste, unwandelbare Brahman selbst ist, welches, sofern die Bestimmungen es verhüllen, als individuelle Seele erscheint. Das höchste Brahman aber ist, wie wir gezeigt haben (Kap. IX, 4, S. 145 fg.), seiner Natur nach geistig; folglich ist auch der Seele die Geistigkeit so wesentlich, wie dem Feuer die Hitze und das Licht. Darum aber sind die Organe der Wahrnehmung doch nicht überflüssig; denn sie sind die Pforten, durch welche der Geist die spezifisch verschiedenen Sinnesindrücke aufnimmt, indem z. B. der Geruchssinn zur Wahrnehmung der Gerüche dient u. s. w. — Daß aber die Schlafenden u. s. w. nicht wahrnehmen, das ist zu erklären nach der Schriftstelle: „wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, „obschon er nicht sieht“ u. s. w. (S. 206); d. h. die Seele ist dann nicht erkennend, nicht weil ihr die Erkenntnis fehlt, sondern weil ihr die Objekte fehlen; wie das Licht im Raume sich nicht offenbart, wenn keine zu beleuchtenden Gegenstände vorhanden sind (p. 648,2—649,13).

---

## XXIV. Verhältnis der Seele zu Gott.

---

Unter dieser Überschrift behandeln wir, von der Anordnung der Sūtra's abweichend, den Abschnitt 2,3,43–53, welcher, wie noch mehrfach die Schlußabschnitte, den Eindruck eines späteren Nachtrages macht und seinem Inhalte nach in nächster Beziehung zu den Gedanken des vorigen Kapitels steht; daher wir ihn hier einreihen; wobei es jedoch nicht möglich ist, die zahlreichen Wiederholungen des Originals in unserer Darstellung ganz zu vermeiden, wenn wir uns nicht allzuweit von dem Gange der Gedanken in demselben entfernen wollen.

### 1. Nichtidentität und Identität.

Nach p. 684,13—688,3.

Das Verhältnis der Seele zu Gott wird von der Schrift in zweifacher Weise vorgestellt, teils nämlich [exoterisch] als das Verhältnis des Dieners zum Herrn und des Teiles zum Ganzen, teils [esoterisch] als ein Verhältnis der Identität.

Das Verhältnis der Seele als eines Dieners zu Gott als ihrem Herrn kann man sich so vorstellen, daß Gott (*içvara*) vermöge seiner Verbindung mit unübertrefflichen (*niratiçaya*) Upādhi's über die Seele, welche nur mit mangelhaften (*nihīna*) Upādhi's verbunden ist, gebietet (p. 688,1; mit diesem Hinweise, daß das ganze Verhältnis nur auf den Upādhi's oder Bestimmungen beruht, begnügt sich hier unser Autor; das Genauere siehe Kap. XX, 3, e, S. 292). — Weiter wird die



Seele als ein Teil Gottes vorgestellt; so durch das (S. 142 nachzulesende) Gleichnis von dem Feuer und den Funken (p. 685,6); ferner in der Stelle Rigveda 10,90,3 (vgl. Kap. XI,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 Füße sind Unsterblichkeit da droben;“

wo unter dem einen Fuße alle beseelten Wesen, die unbeweglichen (Pflanzen) und die beweglichen zu verstehen sind (p. 687,3). Dasselbe besagt die Stelle *Bhagavadgîtâ* 15,7 (p. 687,9).

Inzwischen ist diese Auffassung der Seele als eines Teiles von Brahman nicht eigentlich zu verstehen, da Brahman keine Teile hat (p. 685,7); und ebenso steht es mit den Stellen, in welchen die Seele als verschieden von Brahman erscheint (p. 685,9); denn anderseits wird gelehrt, daß alle Seelen, wie sie in „den Komplex der aus Namen und Gestalten gebildeten Werkzeuge des Wirkens“ (*nâmarûpa-kṛita-kârya-karana-saṅghâta*, d. h. den Leib) eingegangen sind, Brahman selbst sind (p. 686,5). Auch die niedrigsten Kreaturen sind hier nicht auszunehmen, wie denn ein Vers des Brahmanliedes der *Âtharvaṅka*'s (der sich in unserer Atharva-Liedersammlung nicht vorfindet) lautet:

„Brahman die Fischer und die Knechte, Brahman sogar die Spieler sind,“  
 und ein anderer (Çvet. 4,3 = Atharva-V. 10,8,27):

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

So wird also die Seele teils als mit Brahman identisch, teils als ein Teil desselben aufgefaßt (p. 686).

Zur Ergänzung der unbestimmten Haltung dieses Abschnittes diene p. 1127,14 — 1128,14 (übersetzt S. 119), wo von esoterischem Standpunkte aus bewiesen wird, daß die Seele weder als Teil, noch als Umwandlung des Brahman, noch als von ihm verschieden, sondern nur als mit Brahman identisch gedacht werden kann. — Eine Erläuterung dieses Verhältnisses bietet das (p. 690,3. 695,1. 809,12 vorkommende) Bild

von der Sonne und ihren Abbildern im Wasser (S. 224) und das von dem Weltraum, dessen Abgrenzung zu einzelnen Räumen nur auf den sein Wesen nicht alterierenden Bestimmungen der Gefäße beruht (Anm. 106, S. 298); man vergleiche auch p. 120, 13: „Es wird aber verboten, im Sinne der höchsten Realität (*paramârthatas*) einen von dem allwissenden „höchsten Gott verschiedenen Sehenden oder Hörenden anzunehmen, wenn es (Brîh. 3, 7, 23) heisst: «Nicht gibt es aufser „ihm einen Sehenden» u. s. w. (S. 161); vielmehr ist der „höchste Gott von der durch das Nichtwissen geschaffenen, „handelnden und genießenden, *Vijñânâtman* genannten (vgl. „Anm. 82), individuellen Seele nur so verschieden, wie von „dem mit Schild und Schwert an einem Seile in die Höhe „klimmenden Zauberer eben derselbe, in Wirklichkeit auf der „Erde bleibende Zauberer verschieden ist.“

## 2. Illusion alles Schmerzes.

Nach p. 688, 3—691, 3.

Man könnte denken: wenn die Seele ein Teil Gottes ist, so muß Gott auch die Schmerzen der Seelen empfinden, ebenso wie, wenn ein einzelnes Glied des Leibes leidet, der ganze Leib mitleidet (p. 688, 3); ja, die Schmerzen Gottes müssen viel größer sein, als die der individuellen Seele, und es ist besser für uns, in dem Stande des *Samsâra* als individuelle Seelen zu verharren, als durch Aneignung der univereellen Erkenntnis uns zum Bewußtsein der Identität mit Gott zu erheben (p. 688, 6).

Hierauf ist (im Anschluß an das S. 165–166 Beigebrachte) zu erwidern: nur durch das Nichtwissen gelangt die Seele zu dem Wahne, in dem Leibe ihr Selbst zu erblicken, und nur auf diesem Wahne (*abhimâna*), von dem Gott frei ist, beruht die Empfindung des Schmerzes. Der Schmerz ist also eine Täuschung (*bhrama*), welche davon herrührt, daß wir unser Ich nicht unterscheiden von den Bestimmungen wie Leib, Sinne u. s. w., welche aus dem durch das Nichtwissen gesetzten Reiche der Namen und Gestalten entspringen (p. 689, 1). Somit beruht der Schmerz nur auf einer falschen Einbildung,

wie sich daraus ergibt, daß er auch über den eigenen Leib hinausreicht. Wenn nämlich ein Sohn von uns oder ein Freund stirbt, so empfinden wir Schmerz, weil wir wähnen, daß derselbe uns angehöre. Der *Parivrajaka* (S. 17) hingegen, welcher sich von jenem Wahne freigemacht hat, empfindet keinen Schmerz darüber. So empfindet auch der keinen körperlichen Schmerz mehr, welcher sich von dem Wahne, daß der Körper ihm angehöre, durch die universelle Erkenntnis freigemacht hat (p. 689,9).

Gleichwie das Sonnenlicht, welches auf den Finger fällt, gerade erscheint, wenn er gerade, krumm, wenn er gekrümmt ist, in Wahrheit aber weder das Eine noch das Andere ist, — gleichwie der Raum in den Gefäßen sich fortzubewegen scheint, wenn man sie fortbewegt, in Wahrheit aber unbeweglich bleibt, — gleichwie die Sonne nicht erzittert, wenn ihre Abbilder im Wasser erzittern, — so leidet Gott nicht mit, wenn die individuelle Seele leidet, und auch das Leiden der individuellen Seele beruht, wie wir sahen, nur auf dem Nichtwissen. Diesen Wahn eines Daseins der individuellen Seele zu verschleichen und das Bewußtsein des Brahmanseins der Seele hervorzubringen, dazu dienen solche Worte des Vedānta wie *tat tvam asi*, „das bist du“ (p. 689,16—690,9).

### 3. Gesetzesdienst und Freiheit vom Gesetze.

Nach p. 691,3—694,3.

„Wenn es nur eine Seele in allen Wesen giebt, wie sind dann die weltlichen und die vedischen Gebote möglich?“

— Sofern die individuelle Seele ein Teil Gottes ist.

„Aber die Schrift lehrt ja auch, daß sie nicht ein bloßer Teil desselben, sondern von ihm nicht verschieden sei!“

— Darin besteht eben die Verschiedenheit und Nichtverschiedenheit, daß sie ein Teil desselben ist.

„Aber wo die Schrift im Ernste redet, da lehrt sie doch die Identität Gottes und der Seele und tadelt die natürliche Anschauung der Verschiedenheit! Es bleibt somit immer noch zu erklären, wie Gebote und Verbote möglich sind.“

— Nehmen wir denn Gebote wie: man soll zur passenden Zeit sein Weib besuchen, — man soll das Opfertier um seine Einwilligung bitten, — man soll dem Freunde beistehen, und Verbote, wie: man soll nicht ehebrechen, — man soll nicht töten, — man soll den Feind meiden; — so bestehen derartige Gebote und Verbote trotz der Einheit des Âtman zu kraft, wegen der Verbindung mit dem Leibe. Auf dieser Verbindung mit dem Leibe nämlich beruht die verkehrte Meinung, das man in der Leiblichkeit das Ich sieht, welche allen Kreaturen gemeinsam ist und bleibt, mit Ausnahme derer, die zur universellen Erkenntnis gelangen. Auf diese, wiewohl auf dem Nichtwissen beruhende, durch Verbindung mit dem Leibe und den übrigen Bestimmungen veranlasste Scheidung [des Ich vom Nicht-Ich] beziehen sich die Gebote und Verbote; und nur für den, welcher die universelle Erkenntnis erreicht hat, fallen sie weg; da es für ihn keinen Zweck mehr giebt, so giebt es auch keine Verpflichtung mehr. Für ihn giebt es nichts zu Erstrebendes oder zu Meidendes mehr, weil es nichts giebt, was über sein eigenes Selbst (*âtman*) hinausläge, eine Pflicht gegen sich selbst aber keinen Sinn hat (*na ca âtmâ âtmani eva niyojyah syât*). Zwar hat auch er einen Leib, aber er weiß, das dessen Gefüge (*saṃhatatvam*) ein bloßer Wahn ist. Nur für wen der Wahn des Leibes besteht, besteht auch der Wahn der Pflicht; wie sollte er also für den bestehen, der die Einheit der Seele erkannt hat?

„Aber wenn für den Wissenden keine Pflicht besteht, so kann er also thun was er will?“ —

— Keineswegs! Denn nur der Wahn allein ist es, der zu allem Thun antreibt, und eben dieser Wahn besteht für den Wissenden nicht mehr. — Wohl aber besteht, trotz der Einheit alles Seins, für den Nichtwissenden Gebot und Verbot. Denn wie man das Feuer, welches die Leichname verzehrt hat, scheut, obwohl es ebenso gut Feuer wie das andere ist, — wie man das Sonnenlicht an unreinen Orten meidet, obwohl auch es von der Sonne stammt, — wie man Menschenleichen flieht, obwohl sie aus denselben Stoffen bestehen wie der lebendige Leib, — so giebt es, obgleich alle

Dinge eins sind in dem Âtman, doch gewisse Dinge, die man meiden muß.

#### 4. Abgrenzung der Seelen gegeneinander.

Nach 2,3,49–50.

Die Werke der Seelen sind individuell verschieden, und ebenso ist es die den jedesmaligen Werken entsprechende Frucht (Lohn und Strafe im nächstfolgenden Dasein). Wie ist dies möglich, wenn die Seele in Wahrheit nur eine ist? — Wie kann es geschehen, daß Werke und Früchte der verschiedenen Seelen (die mit dem Tode in die Einheit zurückgehen und zur neuen Existenz aus ihr wieder hervorgehen, Chând. 6,10, S. 285) sich nicht gegenseitig durchkreuzen?

Hierauf haben wir zwei Antworten:

1) Zwar ist die Seele, zufolge ihrer Einheit mit Brahman (wie wir bald näher sehen werden), allgegenwärtig (d. h. raumlos); aber diese Allgegenwart bedeutet nicht, daß auch die handelnde und genießende Seele sich durch alles hin erstreckt und somit mit allen Leibern verbunden ist. Denn diese individuelle Seele wird nur bedingt durch die Bestimmungen (*upâdhi*); da diese Bestimmungen nicht allerstreckend sind, so ist es auch die individuelle Seele nicht, und darum findet keine Durchkreuzung der Werke und Früchte statt (p. 694, 5–10). — Man vergleiche hierzu, was S. 246. 297 über das Fortbestehen der Differenzierungskraft beim Eingehen in Brahman gesagt wurde.

2) Die individuellen Seelen sind nur als Scheinbilder (*âbhâsa*) der höchsten Seele zu betrachten, vergleichbar den Sonnenbildern im Wasser. Gleichwie, wenn eines dieser Sonnenbilder zittert, die andern nicht mitzittern, so betreffen auch Thaten und Früchte der einen Seele die übrigen nicht. Diese Scheinbilder, und mit ihnen der ganze *Samsâra* mit seinen Thaten und Früchten, beruhen auf dem Nichtwissen (*avidyâ*). Erst indem dieses gehoben wird, gelangt man zur Einheit mit Brahman (p. 694,12—695,5), und damit, wie wir zusetzen dürfen, zu einem Standpunkte, auf welchem die

Frage nach den Werken und Früchten, und somit auch die nach ihrer möglichen Durchkreuzung, keinen Sinn mehr hat.

Von diesen beiden Antworten führt die eine die Vielheit der Seelen auf die *Upâdhi*'s, die andere auf die *Avidyâ* zurück. Wie verhalten sich diese beiden zu einander? Diese Frage veranlaßt uns, über die *Upâdhi*'s, einen Grundbegriff des Systems, der aber nirgendwo von Çaṅkara im Zusammenhang behandelt wird, das Hauptsächlichste hier zusammenzustellen.

### 5. Brahman und die *Upâdhi*'s.

In Wirklichkeit (*paramârthatas*) ist nichts anderes da, als Brahman allein. Wenn wir eine Umwandlung (*vikâra*) desselben zur Welt, eine Spaltung (*bheda*) desselben zu einer Vielheit individueller Seelen wahrzunehmen glauben, so beruht dies auf der *Avidyâ*. Woher aber kommt diese? Wie kommen wir dazu, uns zu täuschen, eine Umwandlung und eine Vielheit zu sehen, wo doch nur Brahman ist? — Über diese Frage geben unsere Autoren keinen Aufschluß.

Da die *Avidyâ*, wie wir sahen (S. 57), angeboren ist, unsere Geburt aber auf den Werken eines früheren Daseins beruht, so könnte man denken, auch die angeborene Verfinsternung unseres Erkennens sei die Folge einer früheren, ins Unendliche zurückgehenden Verschuldung. Aber zu dieser Annahme giebt das System keinen rechten Anhalt. Die *Avidyâ* kann nicht wohl Folge des *Samsâra* sein, weil vielmehr umgekehrt der ganze *Samsâra* nur auf ihr beruht. Unter diesen Umständen bleibt nichts übrig, als an die Negativität des Begriffes der *Avidyâ* zu erinnern. Sie bedarf keiner Erklärung, sofern sie nicht ein positives Gebrechen, sondern nur das Nichtwissen, das Noch-nicht-vorhanden-sein des Wissens ist. Freilich beruht auf ihr etwas sehr Positives: das ganze Dasein der Welt und der individuellen Seelen. Aber das ist eben der Sinn der Zurückführung aller empirischen Existenz auf das Nichtwissen, daß diese ganze Welt, der ganze anfanglose und endlose *Samsâra* nur uns als ein Positives, Seiendes erscheint, in Wahrheit aber nicht-Brahman und, da Brahman

allein das Seiende ist, ein Nichtseiendes, eine bloße Phantasmagorie (*mâyâ*, *mṛigatṛishṇikâ*), ein Produkt des Nichtwissens ist.

Dieses einer Sinnestäuschung, einem Traume vergleichbare Mittelding von Sein und Nichtsein (*tattva-anyatvâbhyâm anirvacanîyam*), die Ausbreitung der Welt und die Vielheit der wandernden Seelen, wird nun vom Nichtwissen zu Stande gebracht mittelst der *Upâdhi*'s, der Bestimmungen, wörtlich: „der Beilegungen“ (mit dem Nebenbegriffe des Unerlaubten), vermöge deren wir dem Brahman „beilegen“, was ihm seiner Natur nach nicht zukommt, und wodurch es, wie wir weiterhin zeigen werden, 1) zum persönlichen Gott, 2) zur Welt, 3) zur individuellen Seele wird. Alles dies beruht auf den *Upâdhi*'s, die *Upâdhi*'s aber auf der *Avidyâ*. Sie allein ist die Ursache des Entstehens der *Upâdhi*'s (die *Upâdhi*'s sind *avidyâ-kṛita* p. 1133,12, *avidyâ-nimitta* p. 692,14, *avidyâ-pratyupasthâpita* p. 199,5. 690,5) und die Ursache ihres Fortbestehens, sofern das eigentliche Wesen der *Avidyâ* die Nichtunterscheidung Brahman's von den *Upâdhi*'s (der *upâdhi-aviveka* p. 473,17. 689,1. 98,8, vgl. 185,10) ist; Brahman selbst hingegen wird durch die *Upâdhi*'s nicht im mindesten betroffen oder verändert, so wenig wie der Krystall durch die rote Farbe, mit der er bestrichen ist, p. 265,7. 803,14. In diesem Sinne ist von einer Berührung der *Upâdhi*'s (*upâdhi-samparka* p. 389,2. 794,7) und von einer Beschmutzung durch dieselben (p. 389,2) die Rede. Brahman befindet sich in den *Upâdhi*'s (*upâdhi-antarbhâva* p. 811,5.9), wodurch seine Natur verborgen ist (*svarûpa-tirobhâva* p. 837,2), und seine natürliche Allwissenheit (in seiner Existenzform als Seele) eine Einschränkung erleidet (das Erkennen der Seele ist *upâdhi-paricchinna* p. 231,1).

Auf dieser Verbindung des Brahman mit den *Upâdhi*'s beruhen nun, wie gesagt, drei Erscheinungen, und es ist charakteristisch, daß sie alle drei ohne Unterschied unter diesen Begriff gebracht werden: 1) Durch die *Upâdhi*'s wird das höhere Brahman zum niedern, wie es den Gegenstand der Verehrung bildet, p. 111,3. 662,13. 1142,9; doch sind die *Upâdhi*'s des *Īvara* vollkommene (*niratiṣaya*), im Gegensatze zu denen der individuellen Seele, welche mangelhaft (*nihîna*)

sind (p. 688,1); eine nähere Bestimmung dieses Unterschiedes liegt nicht vor. 2) Auch die Ausbreitung der Natur (*nâmarûpa-prapañca*), welche gewöhnlich direkt auf die *Avidyâ* zurückgeführt wird (z. B. 1132,10. 507,1. 473,17. 787,13), scheint stellenweise den *Upâdhi's* des *Brahman* zugerechnet zu werden; so p. 803,12. 807,4 (*prithivî-âdi-upâdhi-yoga*), 391,2 (*upâdhi-âçraya-nâmarûpam*), 1133,12 (*nâmarûpa-upâdhika*), wie denn auch die Aufsendinge (*vishaya*) mit unter den *Upâdhi's* der Seele erscheinen (p. 265,6, vgl. 787,10. 1056,1. 739,7). Doch ist diese Bezeichnung der Natur als *Upâdhi* des *Brahman* unsicher und jedenfalls selten. 3) Um so häufiger wird alles das als *Upâdhi* betrachtet, was *Brahman* zum *Jîva* oder *Çârîra*, d. h. zur individuellen Seele macht, deren Dasein als von *Brahman* verschiedenes Wesen eben nur auf den *Upâdhi's* beruht, p. 735,3. 244,13. 360,2. 199,8. 836,8. 799,5. 982,5. 173,16. 162,16. Die beste Erläuterung dieses Verhältnisses bietet der Vergleich der *Upâdhi's* mit den Gefäßen, welche den Weltraum zu einzelnen Räumen einschränken (vgl. Anm. 106, S. 298). In diesem Sinne gelten als *Upâdhi's* zunächst sämtliche psychischen Organe oder *Prâna's* (*Mukhya prâna*, *Manas* und *Indriya's*, worüber das Nähere Kap. XXVII), nebst dem feinen Leibe und der moralischen Bestimmtheit der Seele (p. 1091,9), welche alle zusammen an der Wanderung teilnehmen; sodann der, nur bis zum Tode bestehende, grobe Leib (*kârya-karaṇa-saṅghâta* oder *deha*, vgl. 473,17. 199,5. 787,13. 389,2. 98,4.9. 692,14. 811,5.9), wozu endlich gelegentlich noch die Aufsendinge und die Empfindung (*vishaya-vedanâ* p. 265,6. 787,10. 1056,1, doch wohl als *Dvandva* zu fassen) kommen. Im Wachen und Traum findet Berührung mit den *Upâdhi's* (*upâdhi-samparka*), im Tiefschlaf Ruhe-haben (*upaçama*) vor ihnen statt (p. 794,7. 836,6). Häufig sind als *Upâdhi's* nur diejenigen unter ihnen zu verstehen, welche an der Wanderung teilnehmen; so z. B. p. 793,14, wo Adern und Perikardium als Behälter der *Upâdhi's* (*upâdhi-âdhâra*) bezeichnet werden; wodurch die Grenze des Begriffs der *Upâdhi's* eine schwankende wird und aus dem jedesmaligen Zusammenhange erst näher bestimmt werden muß.



## XXV. Verhältnis der Seele zur Leiblichkeit.

---

In dem Abschnitte 2,3,19–32, den wir im gegenwärtigen Kapitel analysieren wollen, wird die in der Überschrift ange-deutete Frage vorwiegend nach der quantitativen Seite behan-delt, sofern dabei die Untersuchung der (räumlichen) Größe der Seele im Vordergrunde steht. Bei dieser Gelegenheit aber kommt es zu Erörterungen, welche wesentlich dazu bei-tragen werden, im weitem Verlaufe eine deutliche Vorstellung (so weit eine solche überhaupt möglich ist) über das Verhält-nis der Seele 1) zu ihren Organen (*Mukhya prāṇa*, *Manas* und *Indriya*'s), 2) zu dem sie tragenden, aus den Samen der Ele-mente bestehenden feinen Leibe, welcher an der Wanderung teilnimmt, 3) zu dem aus den Elementen selbst bestehenden groben Leibe, d. h. dem Körper, zu gewinnen.

Ein klarer Begriff von der Raumlosigkeit des Ansichseien- den fehlt noch in unserm Systeme; an seine Stelle tritt die Lehre von der unendlichen Größe (*vibhutvam*) oder Allgegen-wart (*sarvagatatvam*) der Seele; ihr entgegen stehen zwei an-dere Auffassungen: die Ansicht, daß die Seele von minimaler Größe (*anu*) und die Meinung der *Jaina*'s, wonach die Seele von einer bestimmten, mittleren Größe, nämlich so groß wie der Leib ist. Wir beginnen mit der Erörterung der letzteren Ansicht, die wir aus 2,2,34–36 in diesen Zusammenhang herübernehmen.

### 1. Die Meinung der *Jaina's*, daß die Seele so groß sei wie der Leib.

Ist die Seele, wie die *Ārhata's* wollen, so groß wie der Leib, so ist sie begrenzt und folglich, wie alle begrenzten Dinge, nicht ewig (vgl. Anm. 43, S. 72). Dazu kommt, daß die Größe des Leibes wechselt. Geht nun z. B. die Seele des Menschen, zufolge des Reifens der Werke, in einen Elefantenleib ein, so kann sie diesen nicht ganz füllen; und soll sie in einen Termitenleib eingehen, so hat sie in diesem keinen Platz. Dieselbe Einwendung ist in Bezug auf die verschiedene Größe des Leibes im Kindes- und Mannesalter zu erheben (p. 587,6).

Oder besteht etwa die Seele aus unendlich vielen Teilchen (*awayava*), die in einem kleinen Leibe zusammenrücken, in einem großen auseinanderücken. Dann fragt sich, ob diese Teilchen Undurchdringlichkeit (*pratighāta*) besitzen oder nicht. Sind sie undurchdringlich, so ist für unendlich viele Teilchen in einem begrenzten Raume kein Platz; sind sie es nicht, so nehmen sie alle zusammen nur den Raum eines Teilchens ein, können die [erforderliche] Ausdehnung nicht hervorbringen und die ganze Seele ist von minimaler Größe (p. 587,12).

Oder soll man annehmen, daß bei Vergrößerung und Verkleinerung des Leibes die Seele neue Teilchen zubekommt und alte verliert; dann ist die Seele dem Wandel unterworfen und vergänglich, so wie die Haut, und die Lehren [der *Jaina's*] von der Bindung und Erlösung können nicht bestehen, nach welchen die mit der Achtzahl der Werke umkleidete und in den Ocean des *Samsāra* versenkte Seele, wie eine Flaschengurke (*alāvu*), nach Durchschneidung des Bandes in die Höhe steigen soll (p. 588,9). Auch sind solche wechselnde Teilchen ebenso wenig zum Selbste (*ātman*) gehörig, wie der Leib; soll aber ein Teil derselben als Seele beharren, so ist nicht zu bestimmen, welches dieser ist (p. 588,12). — Und woher kommen die neuen Teile, wohin gehen die alten? Nicht aus den Elementen, und nicht in sie zurück: denn die Seele besteht nicht aus den Elementen; ein anderer gemeinsamer Behälter der Seelenteilchen ist aber nicht erweisbar (p. 589,5).

Oder beharrt die Seele etwa, bei allem Wechsel ihrer Teilchen, wie der Strom beim Wechsel des Wassers? Auch das geht nicht: denn ist diese Kontinuität ein Nicht-reales, so giebt es gar keine Seele, ist sie ein Reales, so ist die Seele eben dem Wechsel unterworfen (p. 590,4).

Soll die Seele, wie die *Jaina's* wollen, dem Bestande nach, welchen sie zur Zeit der Erlösung hat, ewig sein, so ist jener Endbestand als ihre eigentliche Gröfse, und somit ein bestimmter Körper, nicht aber jeder frühere Körper, als ihr Maß anzusetzen; dann aber ist nicht einzusehen, warum sie nicht mit eben dem Rechte, wie in jenem Endzustande, in jedem frühern beharren soll (p. 590,9). Somit kommen wir zu dem Schlusse, daß die Seele als unveränderlich, sei es als minimal (*anu*), sei es als groß (*mahant*), nicht aber, wie die *Jaina's* wollen, in der (wechselnden) Gröfse des Körpers angenommen werden muß (p. 591,2).

## 2. Meinung, daß die Seele von minimaler Gröfse (*anu*) sei.

Nach 2,3,19–28.

1. Daß die Seele so groß sei wie der Leib, ist bei Untersuchung der Lehre der *Jaina's* widerlegt worden (p. 651,2). Somit bleibt übrig, sie entweder als sehr groß (d. h. unendlich, *vibhu*), oder als minimal klein (*anu*) anzunehmen. Das unendlich Große kann sich nicht bewegen (p. 651,1), von der Seele aber müssen wir annehmen, daß sie sich bewegt, weil ihr ein Auszug (aus dem Leibe), ein Hingehen (zum Monde) und eine Wiederkehr (zu neuer Verkörperung) von der Schrift zugeschrieben werden (p. 650,9). Und wenn sich auch der Auszug, sofern man ihn als ein Aufhören der Herrschaft über den Leib auffaßte, allenfalls mit der Unbeweglichkeit vereinigen ließe (p. 651,5), so doch nicht das Hingehen und das Wiederkehren, welche entschieden als Bewegung anerkannt werden müssen (p. 651,7), wodurch wir genötigt sind, auch den Auszug als ein wirkliches Weggehen zu betrachten (p. 651,9). Da somit die Seele, als beweglich, nicht unendlich groß, noch auch, wie gezeigt, von mittlerer Gröfse sein

kann, so müssen wir dieselbe als minimal grofs (*anu*) annehmen (p. 651,8).

2. Allerdings wird von der Schrift die Seele als grofs, allgegenwärtig, unendlich bezeichnet, aber diese Ausdrücke beziehen sich nur auf die höchste, nicht die individuelle Seele (p. 652,9); und wenn es Brih. 4,4,22 (S. 210) heifst: „wahrlich dieses grofse, ungeborene Selbst, das ist unter den Lebensorganen jener aus Erkenntnis bestehende“, so wird zwar hier die individuelle Seele als „die grofse“ bezeichnet, jedoch nur, sofern man, vermöge einer angeborenen Sehergabe, wie Vāmadeva sie hatte (Rigv. 4,26,1. 27,1. Brih. 1,4,10. Ait. 2,5; vgl. S. 194 und Anm. 83), ihre Identität mit der höchsten Seele durchschaut (p. 653,1). Hingegen wird an andern Stellen der Schrift die Seele ausdrücklich als minimal bezeichnet; so Muṇḍ. 3,1,9 als „das feine Selbst“ (*anur ātmā*), Çvet. 5,8 als „einer Ahle Spitze grofs“ und Çvet. 5,9 als so grofs wie ein Hundertstel von dem hundertsten Teil einer Haarspitze.

3. Aber wenn die Seele von minimaler Gröfse ist, so kann sie doch nur an einer Stelle des Körpers sein; wie kann es dabei geschehen, dafs sie durch den ganzen Leib hin wahrnimmt? Denn man empfindet doch nach einem Bade in der Gaṅgā die Kälte und zur Sommerzeit die Hitze am ganzen Leibe (p. 653,11). — Wir antworten: so wie ein Stückchen Sandelholz, auch wenn es den Leib nur an einer Stelle berührt, den ganzen Leib erfrischt (p. 654,2), ebenso befindet sich die Seele nur an einer Stelle des Leibes, nämlich, wie die Schrift an vielen Orten lehrt, im Herzen (p. 655,5) und empfindet von hier aus durch den ganzen Leib (p. 654,3). Dies geschieht durch Vermittlung des Gefühlssinnes (*tvac*): die Seele ist mit dem ganzen Gefühlssinne verbunden, der Gefühlssinn aber durchzieht den ganzen Leib.<sup>111</sup> Oder auch

<sup>111</sup> p. 654,5: *tvag-ātmanor hi sambandhaḥ kṛitsnāyām tvaci vartate, tvak ca kṛitsna-çarīra-vyāpini*. Da die Seele nach dieser Ansicht minimal grofs im Herzen wohnt, so kann hier [wenn anders der Passus in den Zusammenhang gehört, in welchem er steht; p. 654,14—655,1 scheint allerdings wieder das *anutvam* dem *tvak-sambandha* entgegenzustehen, wie es überhaupt bei dieser Untersuchung stellenweise fürchterlich durch-einandergeht] unmöglich die äufseren Haut verstanden werden, sondern

man kann dieses Empfinden der minimalen Seele durch den ganzen Leib aus ihrer Qualität der Geistigkeit (*caitanya-guṇa*) erklären (p. 655,10), welche hier über die Substanz hinausreicht, wie wir ja auch sonst in der Erfahrung sehen, daß die Qualität weiter reicht als ihre Substanz, wenn z. B. das Licht eines Edelsteins oder einer Lampe, die sich nur an einer Stelle des Zimmers befinden, sich von dort aus durch das ganze Zimmer verbreitet (p. 655,11), oder wenn wir den Blumenduft riechen auch ohne die Blume zu berühren (p. 656,9). Und so lehrt auch die Schrift von der Seele, daß sie, obgleich minimal groß im Herzen wohnend, vermöge ihrer Qualität der Geistigkeit den Leib „bis zu den Haaren und Nägeln hin“ (Kaush. 4,20; vgl. Bṛih. 1,4,7) durchdringt (p. 658,1), und auch an andern Stellen (Kaush. 3,6. Bṛih. 2,1,17) wird die Seele von der Erkenntnis (*prajñā, vijñānam*), mit der sie den Leib durchdringt, unterschieden (p. 658,4).

### 3. Die Seele ist unendlich groß (*vibhu*).

Nach 2,3,29.

Die Seele ist nicht entstanden (Kap. XXIII,1), sondern beruht nur darauf, daß das höchste Brahman in die Elemente eingegangen ist (S. 249); hieraus folgt die Identität beider: die individuelle Seele ist nichts anderes als das höchste Brahman selbst (p. 658,11). Ist dem so, dann muß die Seele ebenso groß wie Brahman und mithin alldurchdringend sein (p. 658,13), wie es auch die Stelle Bṛih. 4,4,22: „wahrlich „dieses große, ungeborne Selbst, das ist unter den Lebensorganen jener aus Erkenntnis bestehende“, ausdrücklich besagt (p. 659,1). Auf die Argumente des Gegners erwidern wir:

(Gegen 3.) Wäre die Seele minimal groß, so könnte sie nicht durch den ganzen Leib durch empfinden. Die Verbindung mit dem Gefühlssinn (*tvac*) genügt nicht, dieses zu

---

nur das *tvac* genannte *Indriyam*, mittels dessen das *Manas* und durch dieses die Seele Kälte, Hitze, Lust, Schmerz u. s. w. im ganzen Leibe empfindet. Beim Tode geht die *tvac*, oder genauer die *tvagvṛitti* in das *Manas* ein und nimmt wie alle *Indriya*'s an der Seelenwanderung teil.

erklären; auch der Dorn, in den man getreten hat, ist mit dem ganzen Gefühlssinn verbunden (p. 659,5), und doch spürt man den Schmerz davon nur an der Fußsohle und nicht im ganzen Leibe (p. 659,6). Dafs die Qualität über ihre Substanz hinausreiche, geben wir nicht zu: die Flamme der Lampe und ihr Schein verhalten sich nicht wie Substanz und Qualität, sondern sind beide Feuersubstanz, nur dafs ihre Teilchen (*avayava*) in der Flamme dichter zusammen, in dem ausstrahlenden Lichte weiter auseinander gerückt sind (p. 656,5). Ebenso beruht die Wahrnehmung des Geruches darauf, dafs feine Atome (*paramānu*) von den Gegenständen, ohne deren Volumen zu vermindern (p. 657,1), nach allen Seiten ausströmen und in die Nasenhöhle gelangen (p. 657,4). Will man dies nicht gelten lassen, weil die Atome nichts sinnlich Wahrnehmbares seien (p. 657,5), weil man nicht die Gegenstände, sondern deren Geruch rieche (p. 657,6), weil, was vom Gesichtssinne vielleicht gelte, darum noch nicht auf den Geruchssinn übertragen werden dürfe (p. 657,8), — so müssen wir doch bestreiten, dafs der Geruch eine blofse Qualität sei, weil er dann nur von seiner Substanz aus sich verbreiten könnte und nicht von andern Substanzen her, auf die er übergegangen (p. 659,10). Dafs nämlich dem so ist, bezeugt der erhabene *Dvaipāyana*, wenn er (Mahābhāratam 12,8518) sagt:

„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.“

Wäre es somit wahr, dafs die Geistigkeit der Seele den ganzen Leib durchdränge, so könnte diese nicht minimal grofs sein, denn die Geistigkeit verhält sich nicht zu ihr wie eine Qualität zu ihrer Substanz, sondern macht ihr eigenstes Wesen aus, wie Wärme und Licht das des Feuers (p. 660,3); dafs aber die Seele so grofs sei wie der Leib, haben wir widerlegt: somit bleibt übrig, dafs sie nur unendlich grofs sein kann (p. 660,5).

(Gegen 2.) Aber wie kann dann die Seele von der Schrift als *ānu* bezeichnet werden? — Hierauf dient zur Antwort:

weil sie im Samsâra-stande der Kern (*sâra*) der Qualitäten der *Buddhi* ist.<sup>112</sup> Solche Qualitäten der *Buddhi* sind: Liebe, Haß, Lust, Schmerz u. s. w. (p. 660,7). Man muß nämlich unterscheiden die Seele außer dem Samsâra-stande, wo sie nicht handelnd, nicht leidend, ewig frei ist, und die Seele im Samsâra-stande, wo sie handelnd und leidend nur dadurch wird, daß die Qualitäten des *Upâdhi* der *Buddhi* auf sie übertragen werden (p. 660,10). In diesem Stande hat die Seele den Umfang der *Buddhi* (p. 661,1), ist also (nach Çvet. 5,9) so groß wie der zehntausendste Teil einer Haarspitze (p. 661,4), oder (nach Çvet. 5,8) so groß wie einer Ahle Spitze (p. 661,11) und wohnt, wie die *Buddhi*, im Herzen (p. 662,7). Die minimale Größe der Seele ist somit uneigentlich (*avpacârîka*) zu nehmen, im Sinne der höchsten Realität (*paramârtha*) ist sie unendlich groß (p. 661,7). Dem entsprechend heißt es in den Stellen, auf die der Gegner sich berief (Çvet. 5,8–9):

„Durch Eigenschaft der *Buddhi* und des Leibes  
„Groß einer Ahle Spitze scheint der andre.

„Spalt' hundertmal des Haars Spitze und nimm davon ein Hundertstel,  
„Das wisse als der Seele Größe, und sie wird zur Unendlichkeit.“

Wenn hingegen Muṇḍ. 3,1,9 der Seele das Beiwort *anu* (fein) gegeben wird, so bedeutet dies entweder nicht ihre Kleinheit, sondern die Schwierigkeit ihrer Erkenntnis, die nicht durch Sinneswahrnehmung, sondern nur durch die Gnade des Wissens möglich ist (p. 661,13), oder es ist auch hier auf die *Upâdhi*'s zu beziehen.

(Gegen 1.) Ebenso beziehen sich Auszug, Hingehen und Wiederkehr der Seele nur in sofern auf dieselbe, als sie mit den *Upâdhi*'s verbunden und somit von minimaler Größe ist (p. 662,8); wie ja auch die höchste Seele zum Zwecke der Verehrung in den *Saguṇâ vidyâh* als verbunden mit *Upâdhi*'s und demzufolge (Chând. 3,14, übersetzt S. 164) als „kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn“ vorgestellt wird (p. 662,13).

— Die Inkonsequenz unseres Autors, wenn er zuerst die

<sup>112</sup> Unter *Buddhi* (Intellekt) ist von hier bis zum Schlusse des Kapitels das *Manas* zu verstehen, wie sich weiter unten ergeben wird.

Möglichkeit eines Empfindens der minimalen Seele durch den ganzen Leib bestreitet und hinterher für den Samsâra stand die minimale GröÙe der Seele selbst zugiebt, liegt offen zu Tage. Eine Erklärung, wie die Seele im Samsâra stande die Zustände des Leibes empfindet, läÙt sich nur aus den Gründen, die er bestreitet, entnehmen. Zwar sagt er p. 715,2: „die genannten Prâna's [das *Manas* und die zehn *Indriya's*] „sind als minimal (*anu*) anzunehmen; die Minimalheit aber „bedeutet bei ihnen Subtilität (*saukshmyam*) und Begrenztheit „(*pariccheda*), nicht AtomgröÙe (*paramânu-tulyatvam*), weil „[bei einer solchen] eine den ganzen Leib durchdringende „Wirkung nicht möglich ist“. Aber in der Stelle, die wir betrachtet haben, hat er die Möglichkeit der leiblichen Empfindung nicht für die atomgroÙe (*paramânu-tulya*), sondern für die minimale (*anu*) Seele bestritten. — Freilich laufen dabei Gründe und Gegengründe in einem solchen Gewirre durcheinander, daÙ die Annahme einer Fusion verschiedener Texte in hohem Grade wahrscheinlich wird.

#### 4. Verbindung der Seele mit dem Intellekte (*buddhi*).

Nach 2,3,30–32.

Die höchste Seele wird zur individuellen Seele, wie wir sahen, dadurch, daÙ sie sich mit den auf dem Nichtwissen beruhenden *Upâdhi's*, und zwar speciell mit dem *Upâdhi* der *Buddhi* verbindet, worunter hier, wie das Folgende zeigen wird, der Intellekt mit Ausschluss der Sinnesorgane (*Indriya's*) einerseits, der „zuschauenden“ Seele (*Sâkshin*) andererseits, also nichts anderes als was das System *Manas* nennt, zu verstehen ist.

##### a) Dauer dieser Verbindung.

Was wird aus der Seele, wenn sie sich von der *Buddhi* trennt? Ist diese Trennung ein Übergehen in das Nichtsein oder ein Austreten aus dem Samsâra (p. 663,3)? — Hierauf dient zur Antwort: so lange nicht durch die universelle Erkenntnis der Samsâra stand aufgehoben wird, so lange besteht auch die Verbindung, und so lange die Verbindung besteht,



so lange besteht die individuelle Seele als solche (p. 663,8). Im Sinne der höchsten Realität aber besteht sie überhaupt nicht, denn es giebt außer dem ewigen, freien, allwissenden Gott kein anderes geistiges Element (p. 663,12), wie die Schriftstellen: „es giebt außer ihm kein Sehendes“ (Bṛih. 3,8,11), „das bist du“ (Chând. 6,8,7), „ich bin Brahman“ (Bṛih. 1,4,10) beweisen. Dafs aber die Verbindung der Seele mit der Buddhi auch über den Tod hinaus und bis zur Erlösung fortbesteht, wird erstens von der Schrift gelehrt, wenn sie sagt (Bṛih. 4,3,7, übersetzt S. 203): „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 sänne, es ist, als ob er schwankend „sich bewegte;“ — „aus Erkenntnis bestehend“ bedeutet hier „aus Buddhi bestehend“; dafs er, derselbe bleibend, beide Welten durchwandert, beweist, dafs mit dem Tode keine Trennung von der Buddhi stattfindet; sein Denken und sein Bewegen ist durch das Denken und Bewegen der Buddhi bedingt; darum heifst es: „es ist als ob er sänne, — sich bewegte“; an sich (*svatas*) sinnt er nicht und bewegt sich nicht (p. 664,13). — Weiter folgt das Fortbestehen der Verbindung daraus, dafs dieselbe auf der falschen Erkenntnis (*mithyâ-jñânam*) beruht, diese aber durch kein anderes Mittel als die universelle Erkenntnis (*samyag-jñânam*) gehoben werden kann; darum mufs die Verbindung fortbestehen bis zum Erwachen des Bewußtseins der Einheit mit Brahman (p. 664,16), denn nur durch dieses Erwachen kann sie gelöst werden, wie auch die Schrift sagt (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 andren Weg zum Gehen.“

#### b) Potentialität und Aktualität der Verbindung.

Aber wie steht es mit dieser Verbindung im Zustande des Tiefschlafes und des Todes, bei denen nach der Schrift (Chând. 6,8, übersetzt S. 284) ein Eingehen in Brahman stattfindet? — Sie ist in diesen Zuständen potentiell (*çakti-âtmanâ*) vorhanden

und wird durch das Erwachen und Geborenwerden offenbar (aktuell), ebenso wie die Zeugungskraft schon im Kinde keimartig (*vija-âtmanâ*) vorhanden ist, aber erst, wenn es zum Manne geworden ist, offenbar wird (p. 665,8). Ein solches potentiell Bestehen muß angenommen werden, weil nichts ohne seine bestimmte Ursache entstehen kann, indem sonst alles aus allem entstehen würde (p. 665,13).

c) Notwendigkeit eines solchen verbindenden Organes.

Der in Rede stehende *Upâdhi* der Seele, — „mag man ihn nun *Antahkaraṇam*, *Manas*, *Buddhi*, *Vijñānam*, *Cittam* benennen, oder auch, wie einige thun, zwischen *Manas* und *Buddhi* scheiden und jenem die Funktion des Zweifels, dieser die des Entschliefens beilegen“ (p. 666,7), — ist unentbehrlich als Bindeglied zwischen der Seele und den Sinnesorganen, indem ohne ein solches entweder, falls Seele und Sinne zur Erkenntnis ausreichen, ein fortwährendes Erkennen, oder, falls sie nicht ausreichen, gar kein Erkennen statthaben würde; denn die Seele ist unveränderlich, und in den Sinnen liegt kein Grund, warum sie zu einer Zeit wirken und dann wieder nicht wirken sollten. Man muß somit ein Bindeglied zwischen beiden annehmen, durch dessen Aufmerken (*avadhānam*) und Nicht-Aufmerken die Apperception (*upalabdhi*) und Nicht-Apperception entstehen: dieses Bindeglied ist das *Manas* (der Verstand). Darum sagt die Schrift: „ich war mit meinem Verstande anderswo, darum sah ich nicht, hörte ich nicht“ und: „mit dem Verstande sieht man, mit dem Verstande hört man“ (*Bṛih.* 1,5,3); als Funktionen des *Manas* aber nennt sie (ebendasselbst): „Wunsch, Entschluß, Zweifel, Glaube, Unglaube, „Beständigkeit, Unbeständigkeit, Scham, Denken und Furcht“ (p. 666,5—668,3).

## XXVI. Verhältnis der Seele zu ihren Thaten.

---

### 1. Vorbemerkung.

Mehrfach läßt sich bemerken, wie die uns geläufigen psychologischen Probleme in der indischen Philosophie in anderer Form sich wiederfinden. Die Frage nach der Gröfse der Seele gab uns einige Aufschlüsse über das Verhältnis der Seele zum Leibe; die Frage, wie sich die Seele zu ihren Thaten verhält, birgt in sich eine Untersuchung über den Willen. Wesentlich ist der Seele, wie wir sahen (Kap. XXIII, 2), das Erkennen, jedoch ein Erkennen, welches im Grunde imaginär ist, da die Inder, wie sich noch weiterhin des genaueren zeigen wird, den ganzen Apparat der Erkenntnis von der Seele absondern und zum physischen (d. h. auf der *Avidyá* beruhenden), zwar an der Seelenwanderung teilnehmenden, aber mit der Erlösung erlöschenden Teile des Menschen ziehen. Wie steht es nun anderseits mit dem Wollen? Haben wir in ihm vielleicht eine ewige, schlechthin unabgängliche Bestimmung der Seele zu erkennen? — Die Verneinung dieser Frage, wie sie im Folgenden sich ergeben wird, mag zunächst befremdend sein für den, der sich gewöhnt hat, im Willen die letzte Wurzel des Daseins zu erkennen. Jedoch läuft sie, wie sich zeigen wird, eigentlich darauf hinaus, dafs neben dem *Velle* auch noch ein anderer Zustand der Seele, nämlich ein *Nolle* möglich ist; und es macht im Grunde keinen grofsen Unterschied, ob man diesen für uns schlechthin unfafsbaren Zustand, wie

wir, durch die Negation alles Wollens, oder, wie die Inder, durch ein, wie bemerkt, imaginäres Erkennen zu charakterisieren versucht, welches, wie aus der Schilderung des *Akāmaya māna* (Kap. XII, 4, f, S. 209) ersichtlich, jene Negation des Wollens zur Voraussetzung hat.

2. Gründe dafür, daß die Seele wesentlich handelnd (d. i. wollend) sei.

Nach 2, 3, 33–39.

1. Der Schriftkanon mit seinen Geboten und Verboten setzt voraus, daß die Seele ein handelndes Wesen sei, indem er ihr eine bestimmte Richtung des Handelns vorzeichnet. Wäre die Seele nicht handelnd, so würden diese Vorschriften zwecklos sein, was sich nicht annehmen läßt (p. 668, 5).

2. Von der Seele im Zustande des Traumes heißt es (Bṛih. 4, 3, 12, S. 204):

„Unsterblich schweift sie wo es ihr beliebt.“

Dieses setzt voraus, daß sie ein handelndes Wesen sei (p. 669, 4).

3. Auf derselben Voraussetzung beruht das Nehmen, welches ihr zugeschrieben wird, in der Stelle (Bṛih. 2, 1, 17): „Sie nimmt [im Tiefschlaf] die Erkenntnis jener Lebensgeister vermöge ihrer Erkenntnis [in sich auf]“ (p. 669, 8).

4. Es heißt Taitt. 2, 5:

„Erkenntnis wirkt das Opfer, wirkt die Werke auch.“

Hier ist unter der Erkenntnis (*vijñānam*) die Seele zu verstehen, nicht die Buddhi (p. 670, 5); denn dann müßte das Wort „Erkenntnis“ im Instrumentalis stehen (p. 670, 7), und es müßte heißen: „sie (die Seele) wirkt durch die Erkenntnis das Opfer und die Werke“. — Somit ist die Seele ein wirkendes Wesen.

Man könnte einwenden: wenn die Seele auch unabhängig von der Buddhi [ohne die Upādhi's, also ihrer wahren, eso-

terischen Natur nach] ein wirkendes Wesen ist, warum wirkt sie dann nicht, da sie in diesem Zustande frei (*svatantra*) ist, nur das, was ihr angenehm und nützlich ist? Die Erfahrung zeigt ja doch, daß sie oft das Gegenteil von dem was ihr gut ist bewirkt (p. 670,11). — Antwort: auch der Wahrnehmung steht die Seele frei gegenüber und nimmt doch wahr, was ihr angenehm und nicht angenehm ist. Ebenso ist es beim Handeln (p. 670,16). — Aber beim Wahrnehmen ist sie ja doch durch die Ursachen der Wahrnehmung beeinflusst und somit nicht frei (p. 671,1)! — Antwort: Dem ist nicht so! Die Wahrnehmungsursachen bestimmen nur die Objekte der Wahrnehmung, nicht aber das Wahrnehmen der Seele, welche darin zufolge ihrer Geistigkeit frei ist [! p. 671,2; der Unterschied von Receptivität, wie sie bei der Sinneswahrnehmung und Spontaneität, wie sie beim Denken und Handeln statthat, wird hierbei völlig übersehen; wie denn auch die empirische Psychologie für beide ein gemeinsames Vermögen, das *Manas* aufstellt]. Übrigens ist die Seele auch beim Handeln nicht absolut frei, sondern wird bestimmt durch die Unterschiede des Raumes, der Zeit und der Ursache (*deça-kāla-nimitta* p. 671,4; dieselbe Formel: p. 38,3. 40,2. 482,1. 579,5. 671,4. 684,9. 775,2.3.4. 781,3.4. 1043,6.7.10. 1075,17. 1078,9. 1129,11); darum aber bleibt sie doch handelnd, ebenso wie der Koch Koch bleibt, obgleich er Brennholz und Wasser zur Hülfe nimmt (p. 671,5).

5. Besteht ihr darauf, daß nicht die Seele, sondern die Buddhi das handelnde ist, nun wohl, so wird diese aus einem Werkzeuge zum Wirkenden; dann muß aber auch sie das Objekt des Selbstbewußtseins (*ahampratyaya*) sein, ohne welches kein Handeln möglich ist; sie rückt in die Stelle des Wirkenden, bedarf als solches eines anderen als Werkzeuges, und der ganze Streit ist um den Namen (indem ihr Buddhi nennt was wir Seele nennen); p. 671,9—672,7.

6. Auch die vom Vedānta geforderte Meditation der höchsten Seele ist nicht möglich, wenn die Seele nicht handelnd ist (auch sie ist eine Handlung); p. 672,12.

### 3. Die Seele ist von Natur aus nicht handelnd (wollend).

Nach 2,3,40.

Den hier in Rede stehenden Abschnitt — einen der bedeutendsten in Čaṅkara's Werke — übersetzen wir wörtlich:

(p. 673,3:) „Das Thätersein kann der Seele nicht von „Natur 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 <sup>113</sup>, ohne Befreiung vom Thätersein aber ist die „Erreichung des Zieles des Menschen nicht möglich, denn „das Thun ist seinem Wesen nach ein Leiden (*kartri-tvasya duḥkharūpatvāt*).“

„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, sowie 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, weil auch sie durch eine kraftartige Verbindung verbunden [d. h. wohl: potentiell vorhanden] sind <sup>114</sup>, gänzlich zu vermeiden.“

„Aber ist die Erlösung nicht dadurch zu erreichen, daß man die Mittel (*sādhanam*) zu derselben in Anwendung bringt? — Nein! weil, was auf Mitteln beruht, nicht ewig ist.“

„Dazu kommt, daß die Vollbringung der Erlösung bezeichnet wird als erfolgend durch die Belehrung über die ewige, reine, weise und freie [mit Brahman identische] Seele,

<sup>113</sup> Der Widerspruch gegen den Schlusssatz von p. 1130 (übersetzt S. 121) löst sich dadurch, daß dort von der Seele in exoterischem, hier in esoterischem Sinne die Rede ist.

<sup>114</sup> p. 673,9: *nimittānām api cakti-lakṣhaṇena sambandhena sambaddhānām atyanta-parihāra-asambhāvāt*; vgl. Anm. 65, S. 122; die Stelle, auf welche sie sich bezieht, wird wohl in diesem Sinne zu verstehen sein.

„eine Belehrung über die Seele als eine so beschaffene aber  
 „nicht möglich ist, wenn ihr das Thätersein von Natur aus  
 „eigen ist.“

„Folglich beruht das Thätersein der Seele nur darauf, daß  
 „ihr die Qualitäten der *Upādhi*'s übergeworfen sind (*upādhi-*  
 „*dharma-adhyāśena*), und nicht auf ihrer eigenen Natur.“

„Und so lehrt es die Schrift, wenn sie sagt (Bṛih. 4,3,7,  
 „S. 203): «es ist als ob sie sänne, es ist als ob sie schwankend  
 „sich bewegte»; und wenn sie in der Stelle (Kāth. 3,4):

„Mit Manas, Sinnen und dem Leib verbunden  
 „Benennen «den Genießser» sie die Weisen,“

„aussagt, daß die Seele nur durch die Verbindung mit den  
 „*Upādhi*'s in den spezifischen Zustand des Genießserseins und  
 „[Thäterseins] übergeht. Denn es giebt, nach der Ansicht  
 „der Urteilsfähigen, keinen von der höchsten Seele verschie-  
 „denen, «individuelle Seele» (*Jiva*) genannten Thäter und Ge-  
 „nißser, weil die Schrift sagt: «nicht giebt es aufser ihm  
 „einen Sehenden» u. s. w. (Bṛih. 3,7,23, übersetzt S. 161, vgl.  
 „S. 144. 206).“

„Aber wenn es aufser der höchsten Seele keine mit Geistig-  
 „keit begabte, individuelle Seele giebt, die nach Abzug des  
 „Aggregates von *Buddhi* u. s. w. noch bestünde, so folgt doch,  
 „daß die höchste Seele selbst unwandernd, handelnd und ge-  
 „nißsend ist? — O nein! Denn Thätersein und Genießsersein  
 „gründen sich auf das Nichtwissen. Denn so lehrt die Schrift  
 „(Bṛih. 4,5,15, übersetzt S. 188): «denn wo eine Zweiheit  
 „gleichsam ist, da siehet einer den andern»; und nachdem  
 „sie in diesen Worten gezeigt hat, wie auf dem Standpunkte  
 „des Nichtwissens das Thätersein und Genießsersein bestehen,  
 „so verneint sie eben dieses Thätersein und Genießsersein für  
 „den Standpunkt des Wissens, indem sie fortfährt: «wo aber  
 „einem alles zum eigenen Selbste geworden ist, wie sollte er  
 „da irgend wen sehen?» — Ebenso zeigt die Schrift (Bṛih.  
 „4,3,19, übersetzt S. 205), wie die Seele im Traume und  
 „Wachen, zufolge der Berührung (*samparka*) mit den *Upādhi*'s,  
 „wie ein im Luftraume umherfliegender Falke ermüdet, wie  
 „hingegen im Tiefschlafe, wo sie von dem erkenntnisartigen

„Selbste umschlungen ist, keine Ermüdung stattfindet: «das ist die Wesensform desselben, in der er gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und von Kummer geschieden»; und weiterhin zusammenfassend (S. 206): «dieses ist sein höchstes Ziel, dieses ist sein höchstes Glück, dieses ist seine höchste Welt, dieses ist seine höchste Wonne». — Eben dies sagt der Lehrer [Bādarāyaṇa, im Sūtram unserer Stelle]: «und wie ein Zimmermann auf beide Art», wobei «und» soviel bedeutet wie «aber» [eine Bemerkung, die möglicherweise tiefgreifende Differenzen zwischen Bādarāyaṇa und Čaṅkara andeutet]. D. h.: man muß nicht glauben, daß das Thätersein der Seele von Natur 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, so lange 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 sich selbst, in die höchste Seele ein, ist befreit von dem Komplex der Werkzeuge des Wirkens [der Leiblichkeit], ist nicht handelnd und empfindet Lust in dem Zustande 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 ist aber 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-Selbste aber Nichtthäter. Hingegen hat die Seele nicht, wie der Zimmermann, Gliedmaßen, mit denen sie, wie der Zimmermann mit den Händen die Axt u. s. w., so die Organe, *Manas* u. s. w. ergriffe oder bei Seite legte [denn alle diese Organe gehören



„zu den *Upādhi*'s, welche der Seele nur durch das Nicht-  
„wissen beigelegt werden].“

An diese Stelle schließt sich eine Widerlegung der im vorigen Abschnitte vorgebrachten Gründe, so weit durch dieselben etwa nicht ein auf den *Upādhi*'s beruhendes, sondern ein der Seele von Natur eigenes Thätersein behauptet werden sollte (p. 673,1). Wir gehen dieselbe kurz in der Reihenfolge der Nummern, die man oben (S. 340) nachsehen wolle, durch.

1. Allerdings setzt der Gesetzeskanon der Schrift ein Thätersein voraus, jedoch nicht ein von Natur eigenes, sondern nur ein solches, welches aus dem Nichtwissen entspringt (p. 676,13).

2. Wenn die Seele im Traume noch Thäter ist, so beruht dies darauf, daß sie in diesem Zustande noch nicht [wie im Tiefschlaf] völlig frei von den *Upādhi*'s ist, sofern im Traume zwar die Sinnesorgane ruhen, das *Manas* aber in Thätigkeit bleibt, wie denn auch die *Smṛiti* (*Mahābhāratam* 12,9897) sagt:

„Wenn, bei der Sinne Ruhen, nicht ruhend der Verstand  
„Mit Dingen ist beschäftigt, das wird ein Traum genannt;“

auch ist zu bemerken, daß das Treiben im Traume es mit Erscheinungen (*vāsanā*) zu thun hat und nicht im vollen Sinne real ist (p. 678,1).

3. Wenn es heißt, die Seele nehme vermittelt der Erkenntnis die Erkenntnis in sich auf, so ist hierin kein Thätersein der von ihren Organen abgelösten Seele zu erkennen, sondern nur eine Ausdrucksweise wie: „der König kämpft vermittelt der Soldaten“, wenn gemeint ist, daß nur die Soldaten kämpfen (p. 678,9). Übrigens ist an der betreffenden Stelle auch nur von einem zur-Ruhe-Kommen, nicht von einer eigentlichen Thätigkeit die Rede.

4. In der Stelle *Taitt.* 2,5 ist unter der „Erkenntnis“ nicht die Seele, sondern die *Buddhi* zu verstehen, was des weitern p. 679,3—680,1 aus dem Zusammenhang der Stelle erwiesen wird. — Auf die Kontroverse über die Freiheit der Seele beim Wahrnehmen und Handeln kommt *Çaṅkara* hier nicht wieder zurück.

5. „Es findet durchaus keine Vertauschung der Funktionen „der Buddhi statt, 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 der- „selben gesetzt, weil ihr Wesen eine ewige Apperception ist „(*nitya-upalabdhi-svarûpatvât*). Das Selbstbewußtsein (*ahañ- „kâra*) aber geht zwar dem Thätersein, nicht aber der Apper- „ception voraus, indem auch das Selbstbewußtsein appercipiert „wird.“ [Nur die individuelle, thätige und genießende, Seele ist einerseits *ahañkartar* und *pratyayin*, anderseits *aham-pra- tyaya-vishaya*, p. 73,5; die *upâdhi*-lose Seele ist weder das eine noch das andere, sondern steht dem allem abgelöst als *sâkshin*, als reine *upalabdhi* gegenüber; vgl. auch Anm. 30, S. 56.]

6. Was endlich die Meditation (*samâdhi*) betrifft, so setzt dieselbe allerdings das Thätersein der Seele voraus, jedoch nur in dem Sinne wie die übrigen, unter No. 1 besprochenen Vorschriften des Gesetzeskanons, von denen sie ein Teil ist (p. 680,8).

#### 4. Freiheit und Unfreiheit des Willens.

Nach 2,3,41–42.

Dafs die Seele ihrem metaphysischen Wesen nach mit Gott identisch und somit wie er „ewig, rein, weise und frei“ ist, haben wir schon wiederholt gesehen. Aber wie steht es mit der Seele, sofern sie, mit den *Upâdhi*'s verbunden, ein empirisches Wesen ist? Ist sie in diesem, durch das Nichtwissen bedingten, aber gleichwohl von Ewigkeit her bestehenden, Zustande frei oder unfrei? — Diese Frage tritt in unserm Systeme in der Form auf: (p. 680,12) „ist dieses auf dem „Standpunkte des Nichtwissens durch die *Upâdhi*'s bedingte „Thätersein der Seele von Gott (*îvara*) abhängig oder nicht „abhängig?“ —

Im Princip der ursprünglichen Brahmanlehre liegt es, dafs alles Seiende, und somit auch die Seele, schlechthin von Gott

abhängig ist, woraus folgt, daß er einerseits die Schicksale und Leiden der Seele, anderseits aber auch ihre Thaten, so wie sie sind, mit Notwendigkeit veranlaßt. Die philosophische Durchbildung der Vedântalehre hat nach der einen wie nach der andern Seite hin dieses Princip durchbrochen, indem sie das Thun sowohl als auch das Leiden des Menschen auf eine in ihm selbst liegende Ursache zurückführt. Zwar bleibt beides nichtsdestoweniger von Gott abhängig; aber nur so, wie das Wachstum der Pflanzen abhängig ist vom Regen, welcher den Samen zur Entwicklung bringt, nicht aber ihn seiner Qualität nach bedingt. Wir sahen bereits wie dieser Same für die Leiden und Schicksale des Lebens in den Werken des vorigen Lebenslaufes liegt, welche ihre Sühne fordern (S. 301); und ganz ebenso werden auch die Werke jedes Daseins durch die Werke des frühern Daseins mit Notwendigkeit bedingt, — in welcher Weise, das freilich wird, wie alles Moralische, nicht deutlich entwickelt. Nach p. 1131 (übersetzt S. 121) wären die Werke das Produkt der *nimitta's* oder Motive und der *çakti*, Kraft, d. h. des Charakters, welcher im allgemeinen in der (nur durch die universelle Erkenntnis vernichtbaren) Naturanlage des Thäterseins und Genießerseins besteht, jedoch, da er individuell verschiedene Werke hervorbringt, als ein in jedem Individuum speciell bestimmter gedacht werden muß. An einen solchen angeborenen, durch die Werke des frühern Daseins bedingten Charakter haben wir zu denken, wenn im Folgenden die Seele als „verbunden mit Fehlern wie Liebe und Haß“ (*râga-dvesha-âdi-dosha-prayuktaḥ* p. 681,3) bezeichnet wird, und wenn als der Same, aus dem die Werke erwachsen, „die von der Seele vollbrachte Bemühung im Guten und Bösen“ (*kṛitaḥ prayatno jīvasya, dharma-adharma-lakṣaṇaḥ*) hervortritt, welche eben in jener angeborenen Charakterbestimmtheit aufgesummt erscheint.

Man könnte meinen, sagt Çaṅkara, daß zur Annahme eines Einflusses Gottes auf das Thun der Menschen kein Grund vorliegt (p. 681,2), sofern zum Thätersein die Seele allein, wie sie mit den Fehlern wie Liebe und Haß verbunden und mit dem Apparate der Organe ausgerüstet ist, hinreicht (p. 681,3), indem diese, sowie der Ochse beim Werke des

Pflügens, zum Wirken keiner weiteren Ursächlichkeit bedürfen (p. 681,5). Nur aus der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit der Wesen gehen ihre Handlungen hervor; führt man diese letzteren auf Gott zurück, so entsteht *akṛita-abhyāgamah* (p. 681,11, vgl. p. 798,12), „ein Eintreffen von [im frühern Leben] nicht Verschuldetem“, — ein Ausdruck, der zur Motivierung der Leiden, nicht aber zu der der Thaten am Platze ist und zu beweisen scheint, daß unser Denker sich den Unterschied zwischen beiden nicht zur rechten Klarheit gebracht hat.

Diesen Einwendungen gegenüber erklärt Čaṅkara (in der S. 91 übersetzten Stelle), daß die im Nichtwissen befangene Seele in ihrem Thun und Leiden (*karṣṛitvam* und *bhokṣṛitvam*) von Gott abhängig sei, indem durch dessen Bewilligung (*anuñā*) der Saṃsāra, durch dessen Gnade (*anugraha*) die Erlösung erfolge (p. 682,5). Denn wenn auch die Seele mit den Fehlern wie Liebe u. s. w. verbunden und mit dem Apparate ausgerüstet sei, so sei doch bei aller Thätigkeit Gott die bewegende Ursache, denn so sage die Schrift (Kaush. 3,8, S. 193): „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.“ —

(p. 683,2:) „Gott macht die Seele handeln, jedoch, indem „er dabei Rücksicht nimmt auf die von ihr vollbrachte Anstrengung 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 besondern Samen, — so verteilt Gott, indem er „auf die vollbrachte Bemühung der Seelen Rücksicht nimmt, „das Gute und Böse (*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 vormals handeln mit Rücksicht auf eine noch frühere Bemühung; denn der Samsâra ist ohne Anfang.“

## XXVII. Die Organe der Seele.

### 1. Zur Orientierung.

Vom Standpunkte des Wissens aus betrachtet ist die Seele das Brahman selbst und mit ihm vollkommen identisch (*ananya*). Die Vielheit der Seelen ist illusorisch; jeder ist das ganze ungeteilte Brahman; jeder ist als dieses unendlich, allgegenwärtig, alldurchdringend, ewig und unwandelbar, allmächtig und allwissend, ohne alle Unterschiede und Organe, weder Thäter noch Genießter, weder sündigend noch leidend, seinem Wesen nach reine Geistigkeit (*caitanya*), ein organloses, objektloses, müheloses, reines Erkennen. Als solche ist die Seele in uns bloßer Zuschauer (*sākshin*), welcher bei allem Erkennen, als innerster Kern desselben gegenwärtig, müßig das Welttreiben und seine Illusionen überschaut, ohne sich im mindesten in dasselbe zu mischen: *sa, yat tatra kiñcit paçyati, an-anvāgatas tena bhavati; asaṅgo hi ayaṃ puruṣaḥ* (Bṛih. 4,3,16).

Anders stellt sich die Sache auf dem Standpunkte des Nichtwissens. Denn gleichwie der Augenkranke zwei Monde sieht, wo in Wirklichkeit nur einer ist, — oder wie die eine Sonne im Wasser sich in tausend Abbildern spiegelt, deren jedes nicht ein Teil der Sonne, sondern diese ganz, in Wahrheit aber ein bloßes Scheinbild ohne Realität ist, — so erscheint dem Nichtwissenden an Stelle des éinen zweitlosen Brahman, welches er selber ist, eine Vielheit, bestehend 1) aus einem Gotte (*īçvara*), der das Amt der Vergeltung übt, 2) aus einer Welt, die der Schauplatz dieser Vergeltung ist, und

3) aus einer bestimmten Anzahl individuell begrenzter Seelen, welche, von Ewigkeit her wandernd, in jedem neuen Dasein die Vergeltung für die Werke des vorhergehenden Lebens erleiden, indem, zu diesem Zwecke, nach jedem Tode aus dem Samen des Leibes, mit welchem die Seele untrennbar verbunden bleibt, eine neue Leiblichkeit, genau entsprechend dem Verdienste und der Verschuldung des vorhergehenden Lebens, hervorgeht, und dieses immer wieder neu, ohne Aufhören in Ewigkeit hinein. — Zwar sind diese Seelen in Wahrheit weder individuell, noch wandernd, sondern jede von ihnen ist der *Ātman*, aufer dem nichts vorhanden ist, d. h. das ganze allwissende und allmächtige *Brahman* selbst. Aber die Seele weiß eben nicht, daß sie es ist, weil ihr die richtige Erkenntnis ihres Selbstes fehlt, indem ihre eigene Natur vor ihr verborgen ist. Was diese Selbsterkenntnis, bei welcher die Seele zugleich erkennendes Subjekt und erkanntes Objekt ist, verhindert, das ist die zwischen die Seele als Subjekt und Objekt trennend hineintretende *Avidyā*, wobei diese bald subjektiv als mangelndes Erkenntnisvermögen, bald objektiv als mangelnde Erkennbarkeit charakterisiert wird. In erstem Sinne wird die Seele (S. 91) mit einem Geblendeten verglichen, dessen geschwundene Sehkraft nur durch das Heilmittel der Gnade wiederhergestellt werden kann; in objektivem Sinne sind es die *Upādhi*'s, durch welche die göttliche Natur der Seele verhüllt und gleichsam latent wird, wie das Feuer, wenn es im Holze verborgen schlummert:

(p. 787,9:) „Die Allwissenheit und Allmacht der Seele ist „verborgen *durch die Verbindung mit dem Leibe*, d. h. durch die „Verbindung mit Leib, Sinnen, Manas, Buddhi, Aufsendingen „und Empfindung. 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.“

Diese, die Individuation der Seele bedingenden *Upâdhi*'s sind nun, alles in allem betrachtet, folgende:

- I) Der grobe Leib (*deha, sthûla-çarîram*), bestehend aus den Elementen; ihn wirft die Seele mit dem Tode ab.
- II) Unter dem, was die Seele auf ihrer Wanderung begleitet, unterscheiden wir:

A) einen wechselnden Teil: die moralische Bestimmtheit (*karma-âçraya*), welche nach jedem Leben als ein Neues, früher nicht Dagewesenes (*apûrvam*) die Seele geleitet, und

B) einen nicht wechselnden Teil, mit dem sie von Ewigkeit her bekleidet war und es bis zur Erlösung bleibt; dieser befaßt:

1) den feinen Leib (*sûkshma-çarîram, bhûta-âçraya*), bestehend aus „den die Samen des Leibes bildenden Feinteilen der Elemente“ (*deha-vîjâni bhûta-sûkshmani*);

2) die Lebensorgane, *Prâna*'s (im weitern Sinne), d. h. Lebenshauche, Lebensgeister genannt. Dieselben zerfallen in zwei Klassen, die erste umfaßt die Principien des bewußten, die zweite die des unbewußten Lebens.

a) Das System des bewußten Lebens wird gebildet durch:

α) fünf Erkenntnisorgane (*buddhi-indriyâni*): Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl;

β) fünf Thatorgane (*karma-indriyâni*), die Funktionen der Rede, der Hände, der Füße, des Zeugungsorgans und des Anus in sich befassend;

γ) das *Manas*, Centralorgan des bewußten Lebens, die Erkenntnisorgane und Thatorgane beherrschend.

b) Das System des unbewußten Lebens besteht aus dem *Prâna* im engern Sinne, ge-



nauer *Mukhya Prāna*, d. h. Hauptlebensodem genannt. Dieser wiederum zerfällt in fünf einzelne Prāna's, nämlich: *prāna* (im engsten Sinne), *apāna*, *vyāna*, *udāna* und *samāna*; auf denen die Funktionen der Respiration und Nutrition, sowie auch die Verrichtung des Sterbens beruht.

Über den feinen Leib (*bhūta-āçraya*) und die moralische Bestimmtheit (*karma-āçraya*) werden wir bei Betrachtung der Seelenwanderung handeln; hier haben wir den psychischen Apparat, bestehend aus den Systemen des bewußten und unbewußten Lebens, welchen die Seele (etwa wie eine Schnecke ihre Fühlhörner) beim Leben aus sich herausstreckt und beim Tode in sich hineinzieht, nach Maßgabe des Abschnittes 2,4,1–19 näher ins Auge zu fassen; der speciellen Untersuchung geht die Frage nach Ursprung und Wesen der *Prāna*'s, d. h. des ganzen psychischen Organismus, vorher.

## 2. Ursprung und Wesen der Lebensorgane (*prāna*).

Unter den Lebensorganen (*Prāna*'s im weitern Sinne) sind bei der gegenwärtigen Frage zu verstehen: die fünf That-sinne, die fünf Erkenntnissinne, das *Manas* und der *Mukhya Prāna* nebst seinen fünf Verzweigungen.

Ogleich dieser Apparat in engster und (außer durch die Erlösung) untrennbarer Verbindung mit der Seele erscheint, so gehört er doch nicht zu ihr, sondern zu dem andern, nicht seelenartigen Teile der Natur. In dem Schauspieler der Weltentfaltung gehört er nicht dem Schauspieler, sondern dem Bühnen-Inventare an; er steht somit auf gleicher Linie mit den Elementen (Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther) und erscheint in nächstem Zusammenhange mit ihnen; wollte man das von uns gebrauchte Bild noch weiter verfolgen, so könnte man sagen: die Elemente bilden gleichsam die Scenerie (Bühne und Coulissen), die Lebensorgane die Kostüme, deren sich die Schauspieler bedienen. Im übrigen ist die Vorstellung über die *Prāna*'s nicht recht klar durchgebildet: einerseits sind sie

die unzertrennlichen Begleiter der Seele auf ihren Wanderungen und somit individuell verteilt, andererseits, und so im Folgenden, erscheinen sie als eine komplexe Masse, aus welcher die Seele ihre Organe bezieht, ähnlich wie aus der analogen Masse der Elemente ihren Leib.

Die Frage nach Wesen und Ursprung der Prâṇa's wird zweimal behandelt, 2,3,15 und 2,4,1-4, ohne dafs wir doch zu bestimmten Vorstellungen gelangten; an der erstern Stelle (wie wir Kap. XVII,3, S. 255 bereits sahen) schwankt Çañkara, ob er die Prâṇa's als wesensgleich mit den Elementen oder als wesensverschieden von ihnen betrachten soll; im erstern Falle, meint er, müßten sie (bei der zu Anfang jedes *Kalpa* stattfindenden Schöpfung) zugleich mit den Elementen, im letztern vor oder nach ihnen entstanden sein; jedenfalls stehe fest, dafs sie, ebenso wie die Elemente, aus Brahman hervorgegangen seien. — Nicht viel weiter führt uns die wortreiche Behandlung, die er an der andern Stelle, 2,4,1-4, unserer Frage angedeihen läßt, indem der wesentliche Inhalt seiner Ausführungen sich auf Folgendes beschränkt: Es fragt sich, ob die Prâṇa's entstanden oder nicht entstanden seien (p. 701,6), indem für beide Annahmen sich Schriftstellen anführen lassen (p. 701,7. 702,1); doch darf man darum die Entstehung der Prâṇa's nicht im bildlichen (*gaṇa*) Sinne fassen (p. 702,7), vielmehr sind sie so gut wie die übrige Welt aus Brahman entsprungen (p. 703,11), denn so lehrt es ausdrücklich die Schrift (p. 704,7). Wenn andererseits die Schrift (Çatapathabr. 6,1,1,1) sie schon vor dem Ursprunge [der Welt] dasein läßt, so sind sie doch darum keine absolute Urnatur (*mûla-prakṛiti*), sondern nur eine relative (*avântara-prakṛiti*), nämlich in Bezug auf das, was wieder aus ihnen hervorgegangen ist (p. 706,6). Mag somit ihre Chând. 6,6,5 (S. 283) gelehrte Entstehung aus den Elementen wörtlich oder figürlich zu nehmen sein (p. 708,5), jedenfalls folgt daraus, dafs auch sie, wie alles andere, aus Brahman entstanden sind (p. 708,9).

Damit ist aber die Frage keineswegs zur Befriedigung erledigt. Denn die Prâṇa's bestehen, ebenso wie der feine Leib, der ihr Träger ist, so lange, wie der Samsâra besteht

(p. 1096,11), und begleiten die Seele unzertrennlich, selbst wenn sie in einen Pflanzenleib wandern sollte (p. 1096,14), in welchem Falle sich Manas und Indriya's natürlich nicht entfalten können; nun besteht der Samsāra, wie wir schon oft sahen, von Ewigkeit her: sonach muß auch die Seele schon von Ewigkeit her mit dem psychischen Organismus der Prāṇa's bekleidet gewesen sein. Unserm Autor ist es überall nur darum zu thun, dieses ewige Bestehen der individuellen Seele und ihres psychischen Apparates mit dem Eingehen in und Entstehen aus Brahman, welches die Schrift von allem Seienden lehrt, zusammenzureimen, indem er die Seele und ihre Organe samenartig (*vīja-ātmanā*) oder potentiell (*çakti-ātmanā*) in Brahman fortbestehen läßt, somit das Vergehen und Entstehen derselben zu einem bloß scheinbaren macht; — aber diese vedisch-apologetische Frage interessiert uns weit weniger als die andere, wie sich denn die mit der Seele auswandernden und ewig bestehenden Augen und Ohren, Hände und Füße u. s. w. zu den materiellen, mit dem Leibe entstehenden und vergehenden Körperteilen, die diese Namen tragen, verhalten? — Einen Fingerzeig zur Lösung dieser Frage giebt uns Çāṅkara, wenn er, wie wir sehen werden, wiederholt erklärt, daß nicht das Organ, sondern seine Funktion (*vṛitti*) mit der Seele auswandert, daß also, wenn auch die Organe des Sehens und Hörens, Gehens und Greifens mit dem Tode dahinfliegen, doch die Fähigkeit (wir möchten sagen: der Wille) zum Sehen, Hören, Gehen, Greifen u. s. w. mit der Seele fortbesteht (vgl. auch die Chândogya-Stelle auf S. 199). Weitere Aufschlüsse vermessen wir, doch läßt sich die Lösung der Frage im Sinne des Systems nicht verfehlen. Als grundlegend ist dabei die Anschauung zu betrachten, daß sich die Leiblichkeit zu dem psychischen Komplexen verhält wie die entwickelte Pflanze zu ihrem Samen. Weil alles nur aus seinem Samen entsteht, deswegen muß die wandernde Seele außer den Prāṇa's auch noch den Samen des groben Leibes in Gestalt des „feinen Leibes“, den wir bei der Seelenwanderung näher kennen lernen werden, mit sich führen. Wie der materielle Leib die materiellen Sinnesorgane trägt, so ist dieser feine Leib der Träger (*āçraya*) der psychischen Organe. Diese

müssen somit, ebenso wie er, als Samenkeime vorgestellt werden, welche beim Eintreten in die materielle Existenz durch Ansetzen homogener Teilchen (S. 279) aus der Gesamtmasse des Prâna-Materials ganz ebenso zu den materiellen Organen sich fortentwickeln, wie der feinleibliche Samen aus dem Materiale der Elemente zum groben Leibe erwächst.

### 3. Das System des bewußten Lebens: die Organe der Relation.

Entsprechend dem anatomischen Thatbestande, wonach vom Gehirn, als dem Centralorgan des bewußten Lebens, einerseits die sensibeln Nerven in die Sinnesorgane, andererseits die motorischen Nerven in die Muskeln der willkürlichen Bewegung verlaufen, finden wir bei den Indern ein Centralvermögen, das *Manas*, und zwei von ihm abhängige Systeme, das der fünf Erkenntnisorgane (*buddhi-indriya*'s) und das der fünf Thatorgane (*karma-indriya*'s). In diesen elf Organen ist nach Çaṅkara der ganze Komplex des bewußten Lebens beschlossen. — Wie viele *Prâna*'s, so fragt er, haben wir, abgesehen vom *Mukhya Prâna* (dem Princip des unbewußten Lebens) anzunehmen (p. 709,1)? Die Zahl derselben wird verschieden angegeben, und es lassen sich Schriftstellen dafür anführen, daß ihrer sieben, acht, neun, zehn, elf, zwölf und dreizehn seien (p. 709,3–9). Die richtige Zahl aber ist elf.

Zunächst nämlich giebt es fünf Spaltungen der Erkenntnis (*buddhi-bheda*), je nachdem das Objekt derselben der Ton, das Betastete, die Gestalt, der Geschmack oder der Geruch ist [wegen dieser Reihenfolge vgl. Anm. 97, S. 256]; ihnen entsprechen die fünf Erkenntnisorgane (p. 711,7). Weiter giebt es fünf Spaltungen des Wirkens (*karma-bheda*), das Reden, Greifen, Gehen, Entleeren und Zeugen; diesen dienen die fünf Thatorgane (p. 711,9).

Diesen Außenorganen [welche an die Gegenwart gebunden sind] steht entgegen das auf die drei Zeiten [d. i. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, p. 723,9] bezügliche (p. 711,10) Innenorgan (*antaḥkaraṇam*) oder *Manas* (beide Ausdrücke sind bei Çaṅkara durchaus Wechselbegriffe, vgl. 711,4. 21,4. 666,5);

„durch Spaltung der Funktionen desselben teilen einige es in „*Manas, Buddhi, Ahaṅkāra, Citta*“ (p. 711,11); — „dieses „der Seele als Upādhi dienende Innenorgan wird hier und „dort nicht-einheitlich *Manas, Buddhi, Vjñānam, Citta* benannt; einige auch spalten seine Funktionen und benennen „das Vermögen des Überlegens (*saṃçaya*, p. 340,6 *vikalpa*) „*Manas*, das des Entscheidens (*niçcaya*, p. 340,7 *adhyavasāya*) „*Buddhi*“ (p. 666,7). Diese verschiedenen Auffassungen erwähnt Çaṅkara ohne sie zu widerlegen, aber auch ohne sie zu benutzen; für ihn giebt es nur ein Innenorgan, das *Manas*; und auch die *Buddhi* ist ihm nicht ein besonderes Vermögen, sondern bald die Thätigkeit des Erkennens, bald das Erkenntnisvermögen, der Intellekt im allgemeinen (wiewohl sie gelegentlich, im Anschluß an Kāth. 3,3, neben dem *Manas* erscheint, p. 638,11; vgl. 263,8. 389,2. 265,6. 787,10. 1056,1). — Ebenso ist *Ahaṅkāra* in unserm Systeme kein besonderes Organ, sondern bedeutet zunächst „das Wort Ich“ (p. 157,5), sodann, synonym mit *Ahaṃpratyaya*, „die Vorstellung des Ich“, „das Selbstbewußtsein“ (p. 672,1.2. 680,5.6), dessen Objekt (*ahaṃpratyaya-vishaya*) die individuelle Seele ist (p. 73,5. 78,6. 672,1, wohingegen p. 15,2 *asmat-pratyaya-vishaya* auf die höchste Seele geht); als Subjekt der Vorstellung des Ich wird bald die individuelle Seele (*ahaṅkartar* p. 73,5), bald das *Manas* (*ahaṃpratyayin* p. 21,5) bezeichnet; hingegen ist die höchste Seele nicht Subjekt des *Ahaṅkāra*, weil derselbe ein Thätersein involviert, vielmehr ist, wie alles andere, so auch der *Ahaṅkāra* (mitsamt seinem wahrnehmenden Subjekte und wahrgenommenen Objekte) für die upādhi-lose Seele bloßes Objekt der Wahrnehmung (p. 680,6). Vgl. S. 346.

Die Notwendigkeit der Annahme des *Manas* leitet, wie wir bereits sahen (S. 338), Çaṅkara daraus her, daß die Seele ihrem Wesen nach ewiges Erkennen ist, in den Sinnesorganen aber kein Grund für ein in verschiedenen Augenblicken verschiedenes Verhalten liegt, so daß wir [im Wachen, denn von diesem allein ist hier die Rede] entweder gar kein Erkennen oder ein ununterbrochenes Erkennen haben würden, stünde nicht zwischen Seele und Sinnesorganen das *Manas*, „durch „dessen Aufmerken (*avadhānam*) und Nicht-Aufmerken die

„Apperception (*upalabdhi*) und Nicht-Apperception [der Seele] „zu stande kommen“ (p. 667,6).

Als Centralorgan der Erkenntnisorgane und Thatorgane ist das *Manas* einerseits das, was wir den Verstand, anderseits was wir den bewußten Willen nennen. Doch werden die Vorstellungen über dasselbe nicht näher entwickelt. Statt dessen begnügt sich Çaṅkara (p. 667,7, vgl. p. 21,4) mit einer Hinweisung auf die unsystematischen Aufschlüsse der Stelle Bṛih. 1,5,3: „ich war anderswo mit dem Verstande (*anyatra-manas*), ich sah nicht, ich war anderswo mit dem Verstande, „ich hörte nicht, so sagt man; denn nur mit dem Verstande „sieht man, mit dem Verstande hört man“<sup>115</sup>; *kāma*, *saṃkalpa*, „*vicikitsā*, *çraddhā*, *açraddhā*, *dhṛiti*, *adhr̥iti*, *hr̥i*, *dh̥i*, *bh̥i*, — „alles das ist *Manas*; darum, auch wenn man von hinten her „berührt wird, so erkennet man es durch das *Manas*“. — Die aufgezählten Vermögen werden von Çaṅkara ad Bṛih. 1. c. erklärt wie folgt: „*kāma*, Begierde, das Verlangen nach Geschlechtsgenuß u. s. w.; *saṃkalpa*, Entscheidung, die Bestimmung eines vorgestellten Objektes durch Unterschiede wie „weiß, schwarz u. s. w.; *vicikitsā*, der Zweifel; *çraddhā*, Glaube, „das Erkennen des Daseins unsichtbarer Objekte, z. B. der „Götter, an den Wirkungen; *açraddhā*, Unglaube, das entgegengesetzte Erkennen; *dhṛiti*, Festigkeit, das Sich-aufrecht-„Erhalten bei Müdigkeit des Leibes; *adhr̥iti*, das Gegenteil „davon; *hr̥i*, die Scham; *dh̥i*, die Erkenntnis; *bh̥i*, die „Furcht.“

Die genannten *Prāṇa*'s (*Manas*, *Buddhi-indriya*'s, *Karma-indriya*'s) sind minimal (*aṇu*), welches bedeutet, daß sie 1) fein (*sūkshma*), 2) begrenzt (*paricchinna*), nicht daß sie atomgroß (*paramāṇu-tulya*) sind, „weil in diesem Falle die „Wirkung der Durchdringung des ganzen Leibes unmöglich „sein würde“. <sup>116</sup> Ihre Feinheit ergibt sich daraus, daß sie

<sup>115</sup> Vgl. Epicharmos bei Plut. mor. p. 961 A:

Νοῦς ὀρῆ καὶ νοῦς ἀκούει, τὰλλα κωφὰ καὶ τυφλὰ.

<sup>116</sup> p. 715,4; oben hingegen (S. 333 fg.) wurde die Möglichkeit der Durchwirkung des ganzen Leibes nicht für die atomgroße, sondern für die minimale Seele (die im Samsāra-stande die Größe der *Buddhi*, d. h.

im andern Falle (wenn sie *sthūla*, grob materiell wären) zur Zeit des Sterbens, beim Auszuge der Seele aus dem Leibe, sowie eine Schlange, die aus ihrem Loche schlüpft, von den Umstehenden gesehen werden müßten (p. 715, 6); begrenzt aber, und nicht (wie die von den *Upādhi*'s freie Seele) unendlich groß müssen sie deswegen sein, weil für das Unendlichgroße kein Auszug, Hingehen und Wiederkehren möglich sein würde (p. 715, 7). „Behauptet ihr, daß auch Unendlichgroßes seiner „Funktion (*vyritti*) nach an einer bestimmten Stelle des Leibes „sein könne, so ist zu bemerken, daß die Organe [der Seele] „überhaupt nur Funktionen sind; nämlich die Funktion, oder „was es sonst sein mag, welche die Wahrnehmung vollbringt, „die nennen wir Organ; der Streit ist daher nur um den „Namen und die Annahme der Allgegenwart müßig“ [nur nach dem, was sie im Leibe sind, kommen die *Prāṇa*'s in Betracht, mag man sie hier Organe nennen, oder auch Funktionen und als deren Träger unendlichgroße Organe hypostasieren]. — Sonach sind die *Prāṇa*'s anzusehen als die Funktionen oder Fähigkeiten des Sehens, Hörens, Fühlens, Greifens, Gehens u. s. w., welche, der Seele anhaftend, beim Tode nicht mit den entsprechenden Körperteilen zu nichte werden, sondern dieselben immer neu aus sich, wie der Same die Pflanze, erzeugen.

#### 4. Das System des unbewußten Lebens: Organe der Nutrition.

Das Princip des unbewußten, vegetativen Lebens ist der *Mukhya Prāṇa*, ein Ausdruck, welcher ursprünglich den „Odem im Munde“ bedeutete (so *Chând.* 1, 2, 7, wo in der Parallel-

---

des *Manas* hat) bestritten. Sehen wir hiervon ab und fragen, wie nach der Konsequenz des Systemes die wechselseitige Wirkung zwischen der minimalen, „einer Ahle Spitze großen“ Seele und dem Leibe denn schließlich zu denken ist, so dient zur Antwort, daß sie ohne Zweifel vermittelt wird durch die *Prāṇa*'s, welche zwischen Seele und Leib in der Mitte stehen; wie aber die Verbindung dieser, z. B. der Sehfunktion oder Sehkraft einerseits mit *Manas* und Seele, anderseits mit dem Auge, zu denken ist, das bleibt unaufgeklärt.

stelle Bṛih. 1,3,7 *āsanyaḥ prāṇaḥ* steht; vgl. Bṛih. 1,3,8), in unserm Systeme aber, wo der Atmungsproceß nur einen Teil seiner Aufgabe ausmacht, zu der Bedeutung des „Haupt-Lebensodems“ übergegangen ist. Seine Priorität über die andern Lebensorgane bildet ein Lieblingsthema der Upanishad's; so in der Parabel vom Wettstreite der Organe (Bṛih. 6,1. Chând. 5,1; vgl. Kaush. 3,3. Praçna-Up. 2), nach welcher die Organe: Rede, Auge, Ohr, Manas u. s. w., der Reihe nach auswandern, und, als die Reihe an den (*Mukhya*) *Prāṇa* kommt, seine Unentbehrlichkeit und ihre Abhängigkeit von ihm inne werden. Eine Variation desselben Themas ist die Erzählung von dem Streite der Götter (d. h. der Organe: Geruchssinn, Auge, Ohr, Manas und *Mukhya Prāṇa*) gegen die Dämonen, welche die andern Organe mit Übel heimsuchen, an dem *Prāṇa* aber wie Erdschollen an einem Steine zerstieben (Bṛih. 1,3. Chând. 1,2).

Mit vielfachem Bezuge auf diese Erzählungen führt Çāṅkara (2,4,8–13) aus, wie der *Mukhya Prāṇa* allerdings auch eine Schöpfung des Brahman, jedoch unter allen Organen das älteste und edelste ist. Zwar, sagt er, heist es in dem *Nāsad-āśīya*-Liede (Ṛigv. 10,129,2):

„Nicht Tod war damals, noch Unsterblichkeit,  
 „Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar;  
 „Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit  
 „Das Eine, aufser dem kein andres war;“

aber das, welches „hauchte“, ist hier nicht der *Prāṇa*, sondern, wie das Beiwort „windlos“ beweist, die höchste Ursache (p. 716). Somit ist also auch der *Prāṇa* [in dem Sinne wie die andern Organe, d. h. aus seinem von Ewigkeit her mit der Seele verbundenem Samen] entstanden, aber er ist unter den Organen das älteste, weil er seine Funktion schon von dem Momente der Injektion des Sperma an beginnt, falls dieses überhaupt in der *Yoni* aufgeht (p. 717,3), während die Funktionierung der andern erst durch die Entstehung des Gehörganges u. s. w. möglich wird (p. 717,5); und ebenso ist der *Prāṇa* der beste, weil die andern Organe in der Parabel vom Streit der Organe ihm gestehen: „fürwahr, ohne dich können wir nicht leben“ (p. 717,7).



Wie ist nun dieser Prâna beschaffen? Zunächst ist er nicht blofs Wind, wiewohl dies eine Schriftstelle (p. 717,10) zu besagen scheint, indem er Chând. 3,18,4 ausdrücklich vom Winde (*Vâyu*) unterschieden wird; vielmehr ist er ein psychisches Analogon der (kosmischen) Gottheit des Windes (*vâyur eva, adhyâtmanam âpannah*, p. 719,8). Weiter ist er auch nicht als eine blofse Gesamtwirkung der Organe (*Manas* und *Indriya*'s) anzusehen, wie die *Tantrântariya*'s (p. 717,12, d. h. die *Sânkhya*'s) wollen, wenn es bei ihnen heifst:

„Gemeinschaftliche Wirkung der Organe  
„Sind die fünf Winde, Prâna an der Spitze<sup>117</sup>;“

denn wäre er dieses, so würde er nicht Muṇḍ. 2,1,3 noch besonders neben *Manas* und *Indriya*'s genannt werden. Aber könnte er nicht das gemeinschaftliche Resultat des Wirkens dieser elf Organe sein, indem dieselben das Leben des Leibes etwa so hervorbrächten, wie elf in einen Käfig gesperrte Vögel, indem sie auffliegen, diesen mit in die Höhe heben?<sup>118</sup> — Hierauf ist zu entgegnen, dafs die Organe unmöglich das Phänomen des Lebens hervorbringen können, weil dasselbe vom Hören u. s. w. absolut verschiedener Art ist (p. 719,4). Vielmehr liegt in dem von der Schrift gelehrten Primate des Prâna, dafs die übrigen Organe sich ihm als Qualitäten (*guna*) unterordnen [p. 719,6.12; unbeschadet ihrer ursprünglichen Wesensverschiedenheit von ihm, über welche unten].

Aber darum ist der *Prâna* doch nicht, wie die individuelle Seele, der Souverain des Leibes (p. 719,12), denn wenn er auch allein wach bleibt, während die Organe schlafen (Bṛih. 4,3,12, S. 204), nicht, wie sie, vom Tode (der Ermüdung) gepackt wird (Bṛih. 1,5,21), wenn er auch der „an sich Raffer“ derselben heifst, indem er sie im Schlafe in sich rafft

<sup>117</sup> Dieser von Çaṅkara (p. 718,2) citierte Vers steht in der *Sânkhya-Kârikâ* v. 29 und in den *Sânkhya-sûtra*'s 2,31, wohin er offenbar aus der *Kârikâ* herübergewonnen ist, wie die künstliche metrische Form (es ist ein vollständiger *Āryā*-Halbvers) zur Genüge beweist. Weitere Beispiele bei Hall, *Sânkhya-Sâra*, p. 12.

<sup>118</sup> p. 718,13; auch dieses Bild scheint den *Sânkhya*'s anzugehören; wenigstens findet es sich, wiewohl entstellt, bei *Gauḍapâda ad Sânkhya-Kâr.* 29, ed. Wilson p. 26,5.

(Chând. 4,3,3, S. 64), und sie hütet, wie eine Mutter ihre Kinder (Praçna 2,13), so ist er doch nur der oberste Minister der Seele, wie Auge, Ohr u. s. w. die Diener derselben sind (p. 720,7). Im Übrigen steht er mit den Organen auf gleicher Stufe (p. 720,9), ist wie sie ein Aggregat [*samlhata*, d. h. aus seinem Samen durch Ansetzen von Teilchen aus dem Prâna-Material entstanden] und ein Ungeistiges (p. 720,11), hat aber nicht, wie sie, ein Objekt (p. 721,1), ist nicht neben ihnen als zwölftes Organ zu zählen, sondern stützt, ernährt und belebt den ganzen Leib, wie p. 722 aus der Parabel vom Wettstreite der Organe des weitem nachgewiesen wird. — Hierzu stimmt, daß der Mukhya Prâna p. 161,9 *prajñâ-sâdhana-prâna-antara-âçraya* „die Stütze der andern, der Erkenntnis dienenden Prâna's“ heißt, und daß als seine Aufgabe p. 471,2 *samûraçam*, p. 378,6. 380,12. 732,6. 1090,10 *parispanda* bezeichnet wird, welches beides die Erregung, Animierung, Belebung zu bedeuten scheint.

Als belebendes und erhaltendes Princip des Leibes hat der *Mukhya Prâna* fünf Verzweigungen: *Prâna*, *Apâna*, *Vyâna*, *Udâna*, *Samâna*, welche vielfach aufgezählt (z. B. Bṛih. 1,5,3. 3,9,26. Chând. 3,13. 5,18. Praçna 3; nur die drei ersten: Bṛih. 3,1,10. 5,14,3. Chând. 1,3,8; vier: Bṛih. 3,4,1) und teilweise sehr verschieden erklärt werden. Nach Çaṅkara (p. 723,1–4) ist *Prâna* das Ausatmen (*ucchvâsa*), *Apâna* das Einatmen (*niçvâsa*); *Vyâna* ist eine Art Verbindung beider, nämlich dasjenige, was das Leben unterhält, wenn man, behufs einer starken Anstrengung des Körpers den Atem anhält<sup>119</sup> [in der

<sup>119</sup> Diese Erklärung Çaṅkara's von *Prâna*, *Apâna*, *Vyâna* stützt sich auf Chând. 1,3,3–5 und steht in Einklang mit Çaṅkara's Commentar zu dieser Stelle, in welchem er ausdrücklich *Prâna* als das Ausatmen (*vâyum vahîr niçvârayati*), *Apâna* als das Einatmen (*antar âkarshati vâyum*) definiert. Hingegen erklärt er, sich selbst widersprechend, ad Chând. 3,13,3 und ebenso ad Praçna 3,5 den *Apâna* als *mûtra-purîsha-âdi-apanayan*, d. h. als die Sekretion. Erstere Auffassung stimmt zu seiner Erklärung ad Bṛih. 3,2,2, daß der Geruch dem *Apâna* zugesellt sei, letztere, wie es scheint, zu seinen Worten ad Bṛih. 3,9,26, sowie auch zur Theorie des Vedântasâra § 95. — Eine Vermittlung liefse sich allenfalls daraus gewinnen, daß das Einatmen für die Beförderung des Inhaltes der Eingeweide von wesentlicher Bedeutung ist.

indischen Medizin ist *Vyāna* das Princip der Circulation der Säfte und des Blutes, vgl. das Petersb. W. s. v., sowie auch schon *Prāṇa* 3,6]; *Samāna* ist das Princip der Verdauung; *Udāna* endlich ist das Vermögen, welches beim Tode den Auszug der Seele aus dem Leibe bewerkstelligt. — So sehen wir die Inder unserer Dreiteilung des vegetativen Systems in Respiration, Circulation und Digestion schon ziemlich nahe kommen.

Seiner quantitativen Beschaffenheit nach ist der *Mukhya Prāṇa* minimal (*anu*), welches auch hier wieder bedeutet, nicht daß er atomgroß ist, indem er mit seinen fünf Funktionen den ganzen Leib durchwaltet (p. 724,3), sondern daß er 1) nicht grob ist, weil er beim Auszuge der Seele nicht wahrgenommen wird (p. 724,4), und 2) nicht unendlich groß, weil sonst Ausziehen, Hingehen und Wiederkommen nicht möglich wären (p. 724,5), und wenn er (*Bṛih.* 1,3,22) „so groß wie „eine Termitte, wie eine Mücke, wie ein Elefant, wie diese „drei Welten, wie alles was ist“ genannt wird, so ist dies in kosmologischem Sinne von *Hiraṇyagarbha* (einer mythologischen Personifikation des Brahman, vgl. Anm. 41), nicht in psychologischem Sinne zu verstehen, in welchem er, wie die Worte: „so groß wie eine Termitte“ u. s. w., zeigen, einen je nach der Größe der einzelnen Geschöpfe beschränkten Umfang hat (p. 724,10; aus dem Ausdrucke: der *prāṇa* sei *pratiprāṇi-vartin*, darf wohl entnommen werden, daß er mit seinen fünf Verzweigungen den jedesmaligen Leib ganz ausfüllt).

##### 5. Verhältnis der Systeme des bewußten und unbewußten Lebens zu einander.

Nach 2,4,17–19.

Es fragt sich, ob die übrigen *Prāṇa*'s (das *Manas* und die zehn *Indriya*'s) bloße Funktionen des *Mukhya Prāṇa* oder verschieden geartete Wesenheiten sind (p. 729,3). Man könnte das Erstere meinen, weil es (*Bṛih.* 1,5,21) heißt: „sie wurden alle zu seiner Natur“, und weil auch sie den Namen *Prāṇa* tragen (p. 729,5). Aber dem ist nicht so: sie sind besondere

Wesenheiten, wie schon daraus folgt, daß sie den besondern Namen *Indriyam* führen; zwar erwähnt die *Çruti* (*Mund.* 2, 1, 3) das *Manas* neben den *Indriya*'s, aber die *Smṛiti* (*Manu* 2, 89) zählt elf *Indriya*'s auf, indem sie das *Manas* mit darunter begreift, was beim *Prāna* nie der Fall ist (p. 730). Der Gegensatz zeigt sich auch darin, daß bei dem Streite der Götter und Dämonen (*Bṛih.* 1, 3. *Chänd.* 1, 2) alle andern überwältigt werden, nur der *Prāna* nicht (p. 730, 12).

Die Verschiedenheit beider besteht in Folgendem: 1) wenn alle andern schlafen, so ist der *Prāna* doch wach; 2) alle, aufser ihm, unterliegen dem Tode, *Bṛih.* 1, 5, 21, worunter hier die Müdigkeit zu verstehen ist (p. 732, 2); 3) der *Prāna*, nicht die *Indriya*'s, bedingt durch sein Bleiben den Fortbestand, durch seinen Auszug den Dahinfall des Leibes; 4) alle *Indriya*'s sind auf Objekte gerichtet [sind Organe der Relation], der *Prāna* nicht; 5) daß „sie zu seiner Natur wurden“ (*Bṛih.* 1, 5, 21) bedeutet, daß die *Indriya*'s vom *Prāna* abhängig sind, in sofern er ihre Erregung (*parispanda*) bewirkt, daher sie auch in übertragenem Sinne seinen Namen (*prāna*) führen (p. 731, 8—732, 11).

## 6. Die Mitwirkung der Götter.

Nach 2, 4, 14—16.

Die allgemeine Tendenz der Inder, kosmische und psychische Potenzen in Parallele zu stellen, zeigt sich auch darin, daß die einzelnen Lebensorgane in Beziehung zu entsprechenden, als Götter vorgestellten Naturelementen gebracht werden. So werden *Bṛih.* 1, 3, 11 die Organe, nachdem der *Prāna* im Kampfe gegen die Dämonen das Böse, den Tod von ihnen abgewehrt hat, „über den Tod hinausgeführt“; hierbei wird die Rede zum Feuer und leuchtet, der Odem zum Winde und reinigt, das Auge zur Sonne und brennt, das Ohr zu den Polen, das *Manas* zum Monde und glänzt. — Anderseits heißt es *Ait.* 1, 2, 4 von den aus dem Urmenschen entstandenen und, nach einem Standort verlangend, in den Menschen fahrenden Göttern: „das Feuer ging als Rede ein in den Mund, der „Wind als Odem in die Nase, die Sonne als Gesicht in die

„Augen, die Pole gingen als Gehör ein in die Ohren, die  
 „Kräuter und Bäume als Haare in die Haut, der Mond ging  
 „als Manas ein in das Herz, der Tod als Apāna in den Nabel,  
 „das Wasser als Samen in das Zeugungsorgan“. — Dem ent-  
 sprechend gehen nach Bṛih. 3,2,13 beim Tode des Menschen  
 die Rede zum Feuer, der Odem zum Winde, das Auge zur  
 Sonne, das Manas zum Monde, das Ohr zu den Polen, der  
 Leib zur Erde, die Seele zum Äther [im Herzen], die Leibes-  
 haare zu den Kräutern, die Kopfhaare zu den Bäumen, Blut  
 und Samen zum Wasser. —

An diese Stellen lehnt sich die Theorie des Vedānta von  
 der Vorsteherschaft (*adhishthātritvam*) der Götter über die  
 Organe. Die Lebensorgane, so entwickelt Ṣaṅkara p. 725–726  
 mit Berufung auf die angeführten Schrifttexte, können nur  
 wirken, sofern sie von den entsprechenden Göttern regiert  
 werden; aus eigener Machtvollkommenheit können sie es nicht,  
 wenn sie auch mit dem zu ihren Wirkungen erforderlichen  
 Kraftvermögen ausgerüstet sind (p. 726,14), ebenso wie ein  
 Wagen, obgleich er kraftvermögend (*śakta*) ist, um sich be-  
 wegen zu können, noch des Ochsen bedarf (p. 727,1). Der  
 letztere Vergleich weist darauf hin, daß man sich den die  
 Seele umgebenden Apparat der Organe als einen an sich toten  
 Mechanismus vorstellt, der noch eines besondern Princip's der  
 Bewegung bedarf. Als solches kann die Seele nicht verwendet  
 werden, weil sie an sich unthätig ist und durch die Upādhi's  
 (d. h. die Organe) erst zum Thäter (*kartar*) wird; daher das  
 Wirken der Organe teils auf den „innern Lenker“ (S. 160),  
 d. h. auf das (exoterische) Brahman, teils, wie hier, auf die  
 im übrigen als *emeriti* dastehenden Götter zurückgeführt wird.  
 Doch ist ihre Rolle eine bloß subsidiäre: an dem Genießen  
 und Leiden nehmen sie nicht teil; dies bleibt allein der mit  
 Gutem und Bösem, mit Lust und Leid behafteten individuel-  
 len Seele vorbehalten (p. 728,3). Beim Tode ziehen die Göt-  
 ter ihre Mithülfe zurück; nur dies bedeutet die oben erwähnte  
 Rückkehr der Rede in das Feuer u. s. w. (p. 745,8); indes  
 die Organe selbst, der *Prāṇa* sowohl wie das *Manas* und die  
*Indriya*'s, mit der Seele ausziehen und dieselbe auf allen ihren  
 Wanderungen begleiten (p. 728,7).

## 7. Rückblick.

Nachdem die Inder schon früh zu der Erkenntnis gelangt waren, daß der Schlüssel zum Welträtsel nirgendwo anders als in dem eigenen Selbst (*Ātman*) zu suchen sei, so fragte sich weiter, welchen Teil unseres Ich man als den deutlichsten Ausdruck des Ansichseienden anzusehen habe: das unbewußte Leben, welches in Wachen und Schlaf unermüdlich weiter geht, oder das bewußte Leben, in dessen Übergewicht der Vorzug des Menschen vor den übrigen Geschöpfen liegt? — Wie uns scheint, hat man beide Wege betreten, und zwar in älterer Zeit vorwiegend den erstern, indem man den *Prāṇa* (Odem, Leben) mit *Brahman* identifizierte und demgemäß im Tiefschlafe (wo nach *Çatapathabr.* 10, 3, 3, 6 alle Organe in das Leben eintauchen) einen Eingang in das *Brahman* erkannte; im weitern Verlaufe hätte man sich dann dazu hingeneigt, den *Ātman* vielmehr in dem, was Subjekt des Erkennens in uns ist, zu finden und ihn sonach als *drashtar* (*Bṛih.* 3, 7, 23. 3, 8, 11), *prajñā-ātman* (*Kaush.* 3), *prājña ātman* (*Bṛih.* 4, 3, 21. 35), *prajñāna-ghana* (*Bṛih.* 4, 5, 13) u. s. w. zu charakterisieren, das Eingehen zu Brahman im Tiefschlafe aber als ein unbewußtes, weil objektloses Erkennen (*Bṛih.* 4, 3, 23) oder auch als ein phantastisches Emporsteigen zum höchsten Lichte (*Chând.* 8, 12, 3) aufzufassen; eine Polemik der jüngern Richtung gegen die ältere würde *Chând.* 7, ein Versuch beide zu versöhnen *Kaush.* 3 sein; bis man dann endlich bei dem extremen Intellektualismus des Vedântasystemes angelangt wäre, für welchen Brahman reine Geistigkeit (*caitanya*) ist, während der *Prāṇa* in Gestalt des *Mukhya Prāṇa* zu einem bloßen *Upādhi* der Seele herabsinkt.

Diese Auffassung, welche wir für jetzt nur als Vermutung hinstellen können, würde unter anderm auch die eigentümliche Stellung des *Mukhya Prāṇa* im Systeme erklären, welches ihm einerseits den Primat vor allen übrigen *Upādhi*'s beläßt, andererseits die Seele nicht sowohl mit ihm als vielmehr mit dem (von ihm abhängigen) *Manas* verknüpft. Denn während der *Mukhya Prāṇa*, der Größe des jedesmaligen Leibes sich

anpassend (S. 363), in seinen fünf Verzweigungen alle Körperteile durchdringt, so ist die Seele im Samsâra-stande „der Kern (die Quintessenz) der Qualitäten der Buddhi“ (S. 335), d. h. des *Manas*, ist wie dieses „einer Ahle Spitze groß“ und wohnt in Quasi-Identität mit ihm im Herzen, von wo aus das *Manas* die *Indriya*'s als seine Fühlhörner (Erkenntnisorgane) und Vollstrecker seiner Befehle (Thatorgane) durch den ganzen Leib sendet. Im Tiefschlaf schlüpfen, wie wir sehen werden, die *Indriya*'s in die Adern, gehen dadurch in den *Mukhya Prâna* ein und kommen, ebenso wie das *Manas*, in demselben zur Ruhe, während die Seele, mit Brahman vereinigt, im Äther des Herzens weilt. Dieses Ruhe-haben der Seele von den Upâdhi's (*upâdhi-upaçama*) wird bedingt durch den Stillstand der *Indriya*'s und des *Manas*, nicht aber des *Mukhya Prâna*, dessen Thätigkeit im Schlaf wie im Wachen weiter geht; hieran wird deutlich, wie locker das Band zwischen ihm und der Seele ist; seine Ruhe ist nicht erforderlich, damit die Seele zur Ruhe komme, seine Verrichtungen sind auf die Zustände derselben ohne Einfluß. Vielmehr erscheint er im Leben des Organismus als der der Seele entgegengesetzte Pol, als der Sammelherd der *Upâdhi*'s und somit als der Centralpunkt alles dessen, was die Seele zur individuellen Seele macht und ihre ursprüngliche Gottwesenheit verdunkelt. Zwar ist der *Mukhya Prâna* nicht wie *Manas* und *Indriya*'s Diener der Seele, sondern ihr Minister (*mantrin* p. 720, 7); jedoch ein Minister, mit dem sein Souverain nicht auf dem besten Fusse lebt, dem er die Sorge um das Wohl des Landes anheimstellt, indessen Serenissimus es vorzieht, auf dem Schlosse eines ihm sympathischeren Günstlings (des *Manas*) zu residieren, der übrigens dem Minister untergeben ist; — Verhältnisse, wie sie im Laufe der Staatsentwicklung vorkommen mögen, gewiss aber nirgendwo die ursprünglichen sind.

Etwas anders stellt sich die Sache beim Tode; hier gehen, wie wir sehen werden, zunächst die *Indriya*'s in das *Manas*, hierauf successive das *Manas* in den *Mukhya Prâna* [in welchem es, räumlich betrachtet, doch schon ist], der *Mukhya Prâna* in den *Jiva* (die individuelle Seele), also in das Herz, der *Jiva* endlich in „die den Samen des Leibes bildenden Feinteile

der Elemente“, d. h. in den feinen Leib, ein, der bei der Wanderung ihr Träger ist.

Wie dieser feine Leib zum groben Leibe, so verhalten sich die ausziehenden Organe zu den materiellen, mit dem Leibe zu Grunde gehenden Organen: sie sind ihr Fortbestehen *vija-âtmanâ* oder *çakti-âtmanâ*, dem Samen nach, der Kraft nach; d. h., während Auge und Ohr, Hand und Fuß mit dem Tode zerfallen, so bleibt ihre Funktion (*vrîtti*), die Kraft des Sehens, Hörens, Gehens, Greifens u. s. w., mit der Seele verbunden, wandert (in latentem Zustande) mit ihr aus und dient bei der Neuverkörperung als der Same, aus dem das materielle Organ ebenso hervorgeht, wie aus dem feinen Leibe der grobe Leib. [Eine Zusammenstellung der feinleiblichen Materie mit den drei Urelementen, der grobleiblichen mit den dreifach oder fünffach gemischten Ableitungen derselben, ist in Çaṅkara's Commentar noch nicht ersichtlich.]

Hiernach wäre die Einwirkung der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele zu denken wie folgt: die *Indriya's* sind nichts anderes als die Kräfte oder Funktionen der *Karana's*, d. h. der materiellen Organe, erzeugen dieselben aus sich und bleiben in innigster Durchdringung mit denselben verbunden; diese *Indriya's* haben ihr gemeinsames Centrum in dem *Manas*, welches, ihnen wesensgleich, selbst ein *Indriyam* ist; das *Manas* wiederum wohnt, einer Ahle Spitze groß, im Herzen und in ihm, seinen ganzen Umfang ausfüllend und unzertrennlich (außer durch die Erlösung und vorübergehend im Tiefschlaf) mit ihm verbunden, die Seele, welche somit durch Vermittlung des *Manas* und der *Indriya's* die Bewegungen der *Karana's* regiert und ihre Eindrücke empfängt, indes der *Mukhya Prâṇa* mit seinen fünf Ästen den ganzen Leib durchzieht und seine Nutrition im Dienste der Seele versieht, welcher er untergeben ist, ohne das, vom Sterben abgesehen, ein Zusammenhang zwischen beiden zu Tage träte.



## XXVIII. Besondere Zustände der Seele.

---

Es giebt drei Zustände der im Leibe weilenden individuellen Seele; sie sind: das Wachen, der Traumschlaf und der Tiefschlaf (p. 799,14), und diese drei sind auch zu verstehen, wo (wie z. B. p. 432,12, S. 297) von der höchsten Seele als „dem wechsellosen Zuschauer der drei wechselnden Zustände“ die Rede ist. Ein vierter Zustand ist das Sterben als Auszug aus dem Leibe (p. 799,15); hierzu kommt noch die Ohnmacht, welche jedoch nicht als ein fünfter Zustand zu rechnen ist, weil sie nur eine gelegentlich und ausnahmsweise eintretende Erscheinung ist, von der die Heilkunde zu handeln hat (p. 802,13).

Wir betrachten jetzt diese drei Zustände nach Maßgabe des Materials, welches in dem zur Psychologie zu ziehenden Nachtrage 3,2,1–10 vorliegt, indem wir die kurze Definition derselben aus p. 107,12 fg. vorausschicken: „die Seele wacht, „wenn sie zufolge der Verbindung mit den verschiedenen vom „*Manas* ausgehenden *Upâdhi*'s [den zehn *Indriya*'s] die Sinnen- „dinge ergreift und ihren Verschiedenheiten nachgeht; — wenn „sie, von den Eindrücken derselben bestimmt <sup>120</sup>, Traumbilder „sieht, so wird sie [gelegentlich, nämlich *Chând.* 6,8,2, S. 284] „mit dem Worte *Manas* bezeichnet [im Traume ruhen die

---

<sup>120</sup> Die Traumbilder haben die im Wachen gehabt Eindrücke (*vâsanâ*) zur Ursache; vgl. p. 788,11: *jâgarita-prabhava-vâsanâ-nimittatvât tu svapnasya*; p. 270,8: *tad-vâsanâ-nimittânc ca svapnân nâdi-carô 'nubhûya*.

„Sinne, während das *Manas* thätig bleibt, S. 345]; — im Zustande des Tiefschlafes, wo die Zweiheit der *Upâdhi*'s [*Indriya*'s und *Manas*, oder, wie Govinda will: die groben und die feinen] zur Ruhe kommt, und die durch die *Upâdhi*'s bedingten Verschiedenheiten aufhören, ist sie gleichsam in ihrem eigenen Selbste zergangen (*pralīna*), und daher heißt es: sie sei zu sich selbst eingegangen (Chând. 6,8,1, S. 284)“.

### 1. Der Traumschlaf.

Nach 3,2,1–6.

In der Hauptstelle, Brih. 4,3 (welche wir im Folgenden aus Kap. XII,4, S. 204, als dem Leser gegenwärtig voraussetzen), heißt es: „daselbst sind nicht Wagen, nicht Gespanne, nicht Strafsen, sondern Wagen, Gespanne und Strafsen schafft er sich“. Es fragt sich, ob hier eine reale oder eine auf Illusion (*mâyâ*) beruhende Schöpfung zu verstehen ist (p. 778,7)?

Man könnte Ersteres glauben, weil es ja heißt: „er schafft“ und weiterhin: „denn er ist der Schöpfer“ (p. 779,6). Auch sagt eine andere Stelle (Kâth. 5,8) vom Traumschlaf:

„Der Geist, der in dem Schläfer wach bleibt,  
 „Jedweden Wunsch nach Lust gestaltend,  
 „Der ist das Reine, ist das Brahman,  
 „Der heißet das Unsterbliche.  
 „In diesem ruhen alle Welten,  
 „Dies überschreitet keiner je.“

Unter den Wünschen, könnte man meinen, seien hier wie vorher (Kâth. 1,23–24) reale Objekte, unter dem gestaltenden Geiste wie vorher (Kâth. 2,14) die weltschaffende höchste Seele (*prâjña*) zu verstehen (p. 780,1.5), so daß die Traumschöpfung ebenso gut wie die wirkliche Schöpfung als eine reale zu denken wäre (p. 780,10).

Hierauf ist zu antworten: die Traumschöpfung ist eine bloße Illusion, nicht Realität (p. 780,17), weil sie nicht mit Raum, Zeit und Kausalität zusammenstimmt, sondern von denselben widerlegt wird (p. 781,3). 1) Nicht mit dem Raume: denn für Wagen u. s. w. ist in dem begrenzten

Raume des Leibes kein Platz (p. 781,5). Man könnte meinen, daß die Seele im Traume den Leib verlasse, weil es heiße (Bṛih. I. c.) „sie schwingt sich aus dem Neste empor und schweife wo es ihr beliebt“, und weil das Gehen und Stehen im Traume nur unter dieser Voraussetzung möglich sei (p. 781,6). Aber dem ist nicht so: denn es ist nicht möglich, in einem Augenblicke hundert Meilen zu durchreiten, auch müßte dann einer, der im Lande der *Kuru's* einschläft und im Traume zum Lande der *Pañcāla's* gelangt, auch dort erwachen können, während er doch nur immer im Lande der *Kuru's* erwacht (p. 781,10.14). Dazu kommt, daß die Gegenstände im fremden Lande in Wirklichkeit gar nicht so sind, wie man sie im Traume gesehen hat (p. 782,1). Die erwähnte Schriftstelle ist also bildlich und das Gehen und Stehen im Traume als eine Täuschung aufzufassen (p. 782,5.7). Ebenso wenig stimmt der Traum 2) zu den Bedingungen der Zeit: denn man schläft in der Nacht und meint, es wäre Tag, und man durchlebt in einem Traume von einer Stunde oft eine Reihe von Jahren (p. 782,8); und 3) zu denen der Kausalität: denn man greift die Wagen ohne Hände, sieht sie ohne Augen, baut sie ohne Holz; auch wird ihr Dasein durch das Aufwachen widerlegt (vgl. S. 267), und nicht durch dieses allein, sondern auch durch den Verlauf des Traumes selbst, indem der Wagen sich plötzlich in einen Menschen, der Mensch in einen Baum verwandelt (p. 782,11).

Allerdings ist der Traum nicht völlig illusorisch; denn er ist vorbedeutend für kommendes Glück und Unglück. Denn so sagt die Schrift (Chänd. 5,2,9):

„Wenn er im Traum mit Weibern Liebeshändel flicht,  
„So deutet auf Gelingen solches Traumgesicht;“

während (nach Ait. ār. 3,2,4,17) ein schwarzer Mann mit schwarzen Zähnen den nahen Tod voraus verkündigt (p. 783,7). Auch legen ja den Traum die Kenner der Traumbücher (*svapna-adhyāya* p. 783,10) aus, wenn sie z. B. lehren, Reiten auf einem Elefanten bedeute Reichtum, auf einem Esel Armut. Hier ist das Vorbedeutete wahr, aber das Vorbedeutende, der Traum, ist es nicht (p. 783,14; vgl. S. 291). — Übrigens ist

der Zweck der Traumbilder, Freude und Schrecken zu erregen, und zwar in Folge des Guten und Bösen, welches man gethan hat (p. 784,7).

Somit ist die Stelle vom Schaffen der Wagen bildlich zu verstehen (p. 784,2), und dient zur Erläuterung, in wie fern der Geist selbst sein Licht ist (p. 784,9). Als Schöpfer der Traumbilder ist demnach die individuelle Seele anzusehen (p. 785,3), und wenn in der angeführten *Kāthaka*-Stelle der Zusammenhang auf die höchste Seele deutet, so beruht dies darauf, daß beide im Sinne der Worte *tat tvam asi* [näher hätte es gelegen, an das daneben stehende *etad vai tat* zu erinnern] eigentlich identisch sind (p. 785,6). Gott lenkt alles, und folglich auch die Träume; aber eine reale Schöpfung im Sinne wie die Natur ist die Traumschöpfung nicht. „Übrigens „hat auch die Schöpfung der Natur keine absolute Realität „(*ātyantikam satyatvam*), indem wir auf Grund des Schrift- „wortes von dem Auf-Worten-Beruhem (S. 282) ihre Identität „mit Brahman erwiesen haben (Kap. XX), sowie, daß die „ganze Weltausbreitung eine bloße Illusion (*māyā*) ist<sup>121</sup>; „der Unterschied von der Traumillusion liegt nur darin, daß „die Weltausbreitung bis zur Erkenntnis der Seele als Brah- „man fortbesteht, während die Traumausbreitung täglich wider- „legt wird“ (p. 785,10).

„Aber verhalten sich nicht Gott und die Seele wie das Feuer und die Funken, und muß somit, wie die Funken am Leuchten und Brennen, nicht auch die Seele an Gottes Allwissenheit und Allmacht Teil haben und demgemäß im Stande sein, nach Wunsch (*saṃkalpa*) im Traume zu schaffen?“

— Antwort: die Wesensgleichheit der Seele mit Gott ist thatsächlich vorhanden, aber durch das Nichtwissen zugedeckt und wird nur dem offenbar, welchem die Gnade Gottes die Augen öffnet.

<sup>121</sup> Die Theorie von der Weltausbreitung als einer *māyā*, deren Vorkommen bei *Çaṅkara* Colebrooke, bei *Bādarāyana* Cowell bezweifelt (Colebr. m. e.<sup>3</sup>, p. 400), findet sich vollkommen deutlich schon in der von beiden vorausgesetzten *Çvetāçvatara*-Up. 4,9–10; aus *Çaṅkara's* Commentar gehören hierher: p. 120,16. 269,2. 342,12. 406,6. 432,8–13. 472,9. 484,11. 785,12; vgl. oben S. 107. 202. 246. 274. 297. 299. 322.

„Aber wie kommt es, daß diese Wesensgleichheit uns verborgen ist?“

— Sie ist, vergleichbar dem Feuer unter der Asche, verborgen zufolge der Verbindung mit den *Upâdhi*'s, nämlich dem Leibe u. s. w., welche von der auf dem Nichtwissen beruhenden Welt der Namen und Gestalten hervorgebracht werden.

„Aber wenn die Seele nicht die Allwissenheit und Allmacht Gottes besitzt, so ist sie ja von ihm wesensverschieden und braucht es nicht erst durch die Verbindung mit dem Leibe zu werden?“

— Durch die Verbindung mit der Leiblichkeit geschieht es, daß ihre (eigene) Allwissenheit und Allmacht ihr verborgen wird, und deshalb kann sie nicht nach Wunsch im Traume schaffen. Könnte sie es, so würde niemand einen unangenehmen Traum haben, da niemand schafft was ihm selbst unerfreulich ist (p. 786–788).

## 2. Der Tiefschlaf.

Nach 3,2,7–9.

Im tiefen, d. h. traumlosen Schlafe wird die Seele vorübergehend eins mit Brahman. Diese Lehre, welche ursprünglich, wie wir meinen, nur das Erlöschen des bewußten Lebens im unbewußten ausdrückte, wie es nach der natürlichen Beobachtung im Schlafe statthat, gewann mit der Zeit eine wesentlich andere Bedeutung. In dem Maße wie man dazu fortging, die Seele als eine wesentlich intellektuelle Potenz zu fassen, mußte eine Isolierung derselben von dem *Mukhya Prâna* als Princip des unbewußten Lebens und eine engere Verbindung mit den Organen des bewußten Lebens, *Manas* und *Indriya*'s, eintreten. Beim Tiefschlaf wird diese Verbindung zeitweilig gelöst, in der Art, daß *Manas* und *Indriya*'s in den *Prâna*, die Seele hingegen in das im Äther des Herzens weilende *Brahman* eintaucht. Die Ausführungen Çaṅkara's über diesen Punkt betreffen Specialfragen und fußen auf Voraussetzungen, die er nirgendwo deutlich entwickelt, die wir somit durch Kombination festzustellen suchen müssen.

Im Wachen hat die Seele, mit dem *Manas* verbunden, ihren Sitz im Herzen und übt von hier aus mittels der *Indriya's* ihren Einfluß durch den ganzen Leib. — Im Traumschlaf erlöschen die Funktionen der *Indriya's*, indem diese (*Praçna* 4,2) in das *Manas* resorbiert werden, und die Seele zieht, umgeben von dem noch thätigen *Manas* und den ruhenden *Indriya's* (S. 345), durch den ganzen Leib, wie ein Fürst, von seinen Großen umgeben, durch sein Reich zieht. Diese auf *Bṛih.* 2,1,18 zurückgehende Anschauung scheint *Çaṅkara* vorzuschweben, wenn er p. 270,8 sagt, die Seele genieße die auf Eindrücken des Wachens beruhenden Traumbilder *nâḍīcara*, „indem sie durch die Adern fahre“. — Im Tiefschlaf kommt, wie es an derselben Stelle (p. 270,9) heißt, der zweifache Wahn, nämlich der des Wachens und der des Träumens, in Wegfall, und die Seele geht, von sämtlichen *Upâdhi's* befreit, in dem Äther des Herzens in *Brahman* ein. Was wird hierbei aus *Manas* und *Indriya's*? Nach *Chând.* 4,3,3 rafft sie der *Prâna* in sich herein, und diese Ansicht wird durch p. 720,1 von *Çaṅkara* adoptiert. In der sogleich mitzuteilenden Ausführung hingegen heißt es, die *Upâdhi's* (d. h. hier *Manas* und *Indriya's*) weilten beim Tiefschlaf „im Perikardium (*puritat*) oder den Adern“, welche, 72000 an der Zahl, (nach *Bṛih.* 2,1,19) vom Herzen aus den *Puritat* umspannen und von dort (*Çaṅkara* ad *Bṛih.* p. 367,8) nach allen Teilen des Körpers sich hinziehen, indem 101 unter ihnen dem Auszuge der sterbenden Seele aus dem Leibe dienen. Diese Angaben lassen sich dahin vereinigen, daß die Adern als der Hauptsitz des *Mukhya Prâna* angenommen werden, wozu die Angaben stimmen, daß der *Vyâna* in ihnen wirkt (*Praçna* 3,6) und daß der *Udâna* auf den 101 Hauptadern die Seele beim Sterben aus dem Leibe herausführt.

Nach diesen Vorbemerkungen wenden wir uns zu den Ausführungen *Çaṅkara's*, die wir, wegen einiger besondern Schwierigkeiten, eingehender mitteilen.

Über den Zustand der Seele im Tiefschlaf (*sushuptam*, *supti*, *sushupti*), so heißt es zu 3,2,7, scheint die Schrift sich zu widersprechen, indem es Stellen giebt, nach welchen die tiefschlafende Seele „in die Adern geschlüpft ist“ (*Chând.* 8,6,3),

„im Perikardium liegt“ (Bṛih. 2,1,19), „in dem Prāṇa zur Einheit gelangt ist“ (Kaush. 4,19), „in dem Äther des Herzens weil“ (Bṛih. 4,4,22), „in das Seiende eingegangen ist“ (Chând. 6,8,1), „von dem Erkenntnisselbst umschlungen wird“ (Bṛih. 4,3,21). — Man könnte meinen, daß hierunter verschiedene Orte zu verstehen sind, weil alle demselben Zwecke dienen und daher nicht von einander abhängig sein können (p. 789,12). Daher auch stehen sie meist im Lokativ, und wo dies nicht der Fall ist, wie bei der Stelle vom Seienden (p. 790,3), ist doch die lokative Bedeutung durch den Zusammenhang und das Folgende gesichert (p. 790,8). Da das Wesen des Tiefschlafes in der Aufhebung der individuellen Erkenntnis (*viçesha-vijñāna-upaçama*) besteht, diesem Zwecke aber alle die genannten Orte dienen, so scheint es, daß die Seele beim Tiefschlaf wahlweise in den einen oder andern eingehen kann (p. 790,10). — Hierauf ist zu entgegnen: nicht wahlweise (*vikalpena*) in den einen oder andern, sondern zugleich (*samuccayena*) in alle genannten Orte ist die tiefschlafende Seele eingegangen (p. 791,1), weil sonst teilweise Bestreitung (*pakshe bādha*) der Schriftzeugnisse eintreten würde. Aus der Gleichheit des Casus folgt noch nicht, daß alle (jede für sich) denselben Zweck erfüllen; sie kann auch bei verschiedenen, aber zu kombinierenden Zwecken statthaben (p. 791,7), und wie einer zugleich im Hause und im Bette liegt, so kann die Seele sich auch gleichzeitig in den Adern, dem Perikardium und dem Brahman befinden (p. 791,8). Wo (wie Chând. 8,6,3) die Adern allein erwähnt werden, ohne daß Brahman, welches bekanntlich an einem andern Orte [im Äther des Herzens] wohnt, ausgeschlossen würde, da ist ein Eingehen in Brahman vermittelt der Adern (*nāḍī-dvāreṇa*) zu verstehen (p. 791,16); dem widerspricht der Lokativ nicht: wer vermittelt der Gaṅgā (*Gaṅgayā*) in den Ocean fährt, der ist eben auf der Gaṅgā (*Gaṅgāyām*) gefahren (p. 792,1). Auch handelt es sich an der betreffenden Stelle um etwas anderes, nämlich um den durch die Adern und Sonnenstrahlen vermittelten Weg zur Brahmanwelt [im Himmel], und bei dieser Gelegenheit wird zur Verherrlichung der Adern erwähnt, daß den, welcher durch sie [ins Herz] eingegangen sei, kein Übel anrühre, und zwar weil,

wie es (Chând. 8,6,3) heisst, „er dann eingeworden ist mit der Glut“ (p. 792,5). Unter Glut (*tejas*) ist hier entweder der die Erkenntnisorgane umhüllende Aderschleim zu verstehen (p. 762,6), oder das Brahman, indem auf die Brahmanwelt [im Herzen, vgl. S. 176] die Unberührbarkeit durch das Übel paßt (p. 792,11), der Aderkomplex aber in dem Brahman, als Ort des Tiefschlafes, einmündet (*anugata*). Ebenso steht das Perikardium zu dem Orte des Tiefschlafes in naher Beziehung (*anuguna* p. 793,4). Denn Perikardium, *purítat*, heisst die Umkleidung des Herzens; was im Herzen ist, ist auch in dem *purítat*, wie was in der Stadt ist, auch von der Stadtmauer umgeben wird (p. 793,8). Von den drei Orten des Tiefschlafes, Adern, Perikardium, Brahman, sind die beiden ersten also nur als Eingangspforten zu betrachten (p. 793,13). „Auch „sind die Adern oder der *Purítat* nur der Behälter für die „*Upádhi*’s der Seele; in ihnen weilen ihre Organe [doch wohl „nur die *Indriya*’s und, falls ein Heraustreten aus seinem „natürlichen Sitze angenommen wird, das *Manas*]. Denn ohne „die Verbindung mit den *Upádhi*’s, an sich (*svatas*) bedarf „die Seele keines Behälters, sondern ruht, von Brahman nicht „verschieden, in ihrer eigenen Majestät (Chând. 7,24,1)“, wobei zwischen ihr und Brahman nicht das Verhältnis von Behälter und Inhalt, sondern Identität (*tádâtmyam*) statthat (p. 794,2); „zwar ist der Eingang der Seele in Brahman niemals unverwirklicht, weil sie von ihrer eigenen Natur nicht „abgehen kann, aber in Traum und Wachen geschieht es, „kraft ihrer Bemengung mit den *Upádhi*’s, daß es ist, als „wäre sie in eine fremde Natur übergegangen; daher das „Ruhe-haben von den *Upádhi*’s im Tiefschlaf als ein Eingang „der Seele in ihre eigene Natur aufgefaßt wird“ (p. 794,7). Der Zweck des Tiefschlafes, die Aufhebung der individuellen Erkenntnis, würde durch ein bloßes Eingehen in Adern und *Purítat* nicht erreicht werden, weil sie vielheitliche Objekte (*bheda-vishaya*) sind (p. 794,14), und „wo eine Vielheit gleichsam ist, da siehet einer den andern“, wie die Schrift (Brih. 4,5,15) sagt. Zwar kann Aufhebung der Erkenntnis auch durch große Entfernung der Objekte bewirkt werden, jedoch nur, wo das Subjekt ein begrenztes ist, was auf die Seele,



von den *Upādhi*'s abgesehen, nicht zutrifft (p. 795,2); meint ihr aber eine Entfernung der *Upādhi*'s, so ist das eben das Ruhe-haben von denselben, von dem wir reden (p. 795,5). Wir wollen auch nicht etwa, daß Adern, Perikardium und Brahman als gleichberechtigt zusammengefaßt werden, denn auf die beiden erstern kommt es gar nicht an (p. 795,8), sondern nur darauf, daß Brahman unabänderlich der Ort des Tiefschlafes ist, und daß man festhält an dem Brahmansein der Seele und an der Befreiung von dem Treiben des Traumes und Wachens im Tiefschlaf (p. 795,12).

Wie der Tiefschlaf ein Eingehen in Brahman, so ist das Erwachen aus ihm ein Wiederhervorgang aus Brahman (p. 795,15).

Aber wie ist es möglich, wenn der Tiefschlaf ein völliges Aufgehen in Brahman ist, daß beim Erwachen jede Seele sich zu ihrer Individualität zurückfindet? Wenn man einen Tropfen in eine Wassermasse gießt und dann wieder herausholt, so ist doch kaum anzunehmen, daß man denselben Tropfen wieder zurückerhält!<sup>122</sup> Ebenso, scheint es, muß man annehmen, daß nach der Vereinigung mit Gott im tiefen Schlafe nicht wohl dieselbe Seele wieder zu ihrer Individualität zurückkehren kann, daß es vielmehr eine andere Seele, oder auch Gott selbst ist, der an ihrer statt wieder erwacht (p. 796,8—797,1).

Aber dem ist, wie Čaṅkara p. 797,2 fg. zeigt, nicht so;

---

<sup>122</sup> Die oben aufgeworfene Frage erklärt sich aus der Anschauung, daß die Seele als solche ein völlig indifferentes Princip, d. h. so wie Gott selbst (Kap. XIV,3) *nirviçesha*, ohne alle Unterschiede ist, und daß somit alle individuelle Bestimmtheit derselben in ihrer empirischen Existenzform zu suchen ist. Aber wo liegt sie hier? — Nicht in den *Upādhi*'s, denn diese sind nur ein mechanischer, an sich toter Apparat, der allen in gleicher Weise zukommt. Kann somit der individuelle Charakter weder in der Seele als solcher, noch in den *Upādhi*'s derselben gefunden werden, so muß er in einem Dritten liegen, und dieses ist die moralische Bestimmtheit, welche wir hier vorläufig durch die drei Worte aus Brih.4,4,2 kennzeichnen wollen: *vidyā*, *karman*, *pūrvaprajñā* (oder, wie wir S. 208 vorzogen: *apūrvaprajñā*), das Wissen, das Werk und die vorige (oder: die neuerworbene) Erfahrung. Wir kommen später (S. 404 fg.) auf diese Frage zurück; hier mußte auf sie vorausgegriffen werden, um das Folgende verständlich zu machen.

der Erwachende kann weder eine andere Seele, noch Gott, sondern muß derselbe sein, welcher eingeschlafen war, und zwar aus folgenden, auch durch die Worte des Sûtram indicierten Gründen:

1) *Wegen des Werkes*; man kann nicht annehmen, daß ein am Abend begonnenes und am Morgen zu Ende gebrachtes [religiöses] Werk an zwei verschiedene Seelen verteilt sei, und zwar *atiprasaṅgāt*, „weil daraus zu viel folgen würde“, nämlich daß dann jedem jedes Werk eines andern zugeteilt und bei der Vergeltung imputiert werden könnte.

2) *Wegen der Erinnerung*; man erinnert sich beim Erwachen: „ich habe dies und das gestern gesehen“ und „ich bin der und der“. Diese Kontinuität des Bewußtseins der Aufsendinge und des Selbstbewußtseins beweist, daß dieselbe Seele erwacht, welche eingeschlafen war.

3) *Wegen der Schriftworte*: „dann eilt sie wiederum, je „nach dem Eingange, je nach dem Platze, zurück zum Zustande des Wachens“ (Bṛih. 4,3,34); — „alle diese Kreaturen „finden diese Brahmanwelt nicht, obgleich sie tagtäglich in „dieselbe eingehen“ (Chând. 8,3,2); — „also fürwahr, o Teurer, wissen auch alle diese Kreaturen, wenn sie aus dem „Seienden wieder hervorgehen, nicht, daß sie aus dem Seienden wieder hervorgehen; selbige, ob sie hier Tiger sind oder „Löwe, oder Wolf, oder Eber, oder Wurm, oder Vogel, oder „Bremse, oder Mücke: was sie immer sein mögen, dazu werden sie wiedergestaltet“ (Chând. 6,10,2).

4) *Wegen der Gesetze* über Wissen und Werke, welche ohne die Identität der Persönlichkeit hinfällig sein würden; denn sonst würde der Tiefschlaf einer völligen Erlösung gleichkommen, und was würde dann aus dem rückständigen, noch abzubüßenden Werke und (niedern) Wissen werden? Und ebenso würde bei dem ändern, in dessen Person die Seele dann aufwachen müßte, die Kontinuität seines Handelns gestört werden. Wie kann man überhaupt nur annehmen, daß jemand in der Person des einen einschläft und in der des andern wieder erwacht! — Endlich könnte dann auch der wirklich Erlöste wieder erwachen [da er sich in nichts von den

übrigen unterschiede] und die Erlösung wäre nicht definitiv. Dies ist aber, nach einmaliger Vernichtung des Nichtwissens, unmöglich; und hieraus folgt auch, daß Gott (*içvara*), bei dem das Nichtwissen ewig vernichtet ist, nicht an Stelle der Seele erwachen kann. — Also: weil Unverschuldetes den Menschen treffen, Verschuldetes ungebüßt bleiben würde (p. 798,12), deshalb ist es nicht möglich, anzunehmen, daß ein anderer erwacht, als eben der, welcher einschlief. Der Vergleich mit dem Tropfen, der nicht aus der Wassermasse wieder herausgefunden werden kann, paßt nicht; denn hierbei fehlt eine Ursache der Unterscheidung, bei der Seele aber ist sie vorhanden, nämlich in Gestalt des Werkes und des Wissens [welche somit das Individuelle an der Individualität ausmachen]. Auch sind Dinge, die sich für unser einen schwer unterscheiden lassen, darum doch unterscheidbar, wie ja auch Gänse (*hansa*, hier muß doch ein Haustier gemeint sein) Wasser und Milch, wenn sie vermischt sind, zu scheiden wissen (p. 799,3). „Überhaupt giebt es gar keine von Brahman „verschiedene individuelle Seele, welche sich von dem Seienden unterschiede wie der Wassertropfen von der Wassermasse; sondern das Seiende selbst wird, in Folge der Beziehung mit den *Upādhi*'s in übertragenem Sinne individuelle Seele genannt, wie wir oft auseinandergesetzt haben; und „somit steht es damit so, daß, soweit das Gebundensein durch „einen bestimmten *Upādhi*[-Komplex] stattfindet, so weit erstreckt sich auch das Treiben einer bestimmten individuellen Seele, und wo ein Gebundensein durch einen andern *Upādhi* vorliegt, da ist auch das Treiben einer andern individuellen Seele; ein und derselbe *Upādhi* aber verhält sich in Tiefschlaf und Wachen ebenso wie der Same und die Pflanze; „folglich ist es dieselbe Seele, welche wieder erwacht.“

— Wenn es im Verlaufe dieser Erörterungen stellenweise scheinen mochte, als werde die exoterische Theorie in der Lehre vom Tiefschlaf undurchführbar, so zeigt die letzte Bemerkung, daß dem nicht so ist. Das Einswerden mit Brahman im Tiefschlaf, Tode und Weltuntergang ist eines wie das andere ein bloßer Schein, da die Individualitäten dabei potentiell fortbestehen, um aus ihrem Samen unverändert

wieder hervorzugehen, was einem wirklichen Fortbestehen der Sache nach ganz gleich kommt.

### 3. Die Ohnmacht.

Nach 3,2,10.

Aufser Wachen, Träumen, Tiefschlaf und Sterben giebt es noch einen besondern Zustand, der keines von diesen allen, sondern ein Mittelding zwischen mehreren derselben ist, nämlich die Ohnmacht (p. 799,12). Dieselbe ist zunächst kein Wachen: denn die Sinne nehmen in ihr die Objekte nicht wahr. Zwar auch der Pfeilschnitzer nimmt, in seine Arbeit vertieft, nichts aufser ihr wahr, aber er hat doch das Bewusstsein derselben sowie auch die Herrschaft über seinen Leib, welches beides dem Ohnmächtigen abgeht (p. 800,7.11). Weiter ist die Ohnmacht kein Traumschlaf, wegen der sie begleitenden Bewusstlosigkeit, und kein Tod, weil sie sich von diesem durch die Körperwärme und den Odem unterscheidet. Daher man, um zu erkennen, ob jemand tot oder blofs ohnmächtig ist, in der Herzgegend die Wärme und in der Nasengegend den Odem untersucht; fehlt beides, so erklärt man ihn für tot und holt das Holz zu seiner Verbrennung herbei, sind hingegen Wärme und Odem noch vorhanden, so pflegt man ihn, um ihn wieder zum Bewusstsein zu bringen (p. 800,13). Daran, daß er wieder zu sich kommt, sieht man, daß er nicht tot war: aus *Yama's* Reich ist keine Rückkehr möglich [wiewohl *Naciketas* in der *Kâthaka-Upanishad* ebenso wie *Er*, der Armenier bei Platon rep. 10,13 p. 614B durch Weilen im Totenreiche Aufschlüsse über das Jenseits erlangt]. Endlich ist die Ohnmacht auch kein Tiefschlaf: denn während den Ohnmächtigen unterbrochenes Atmen, Zittern des Leibes, schauerliches Angesicht, weit aufgerissene Augen kennzeichnen, so ist der Tiefschlafende friedlichen Angesichts, schöpft gleichmäßig Odem, hat die Augen geschlossen und zittert am Leibe nicht; auch wird er durch bloßes Streicheln mit der Hand wach, während den Ohnmächtigen nicht einmal Hammerschläge aufzuwecken vermögen. [Vielleicht Beobachtungen beim Foltern.] Auch ist der Grund beider Phänomene ver-

schieden: in dem einen Falle sind es Keulenhiebe u. dgl., in andern bloße Müdigkeit (p. 801,10). Somit ist die Ohnmacht ein halber Tiefschlaf, nicht in dem Sinne, daß sie ein halbes Eingehen in Brahman ist, sondern sofern sie ein Mittelding zwischen Tiefschlaf und Tod ist. Sie ist eine Pforte des Todes (p. 802,9): „wenn noch ein Rest der [zu büßenden] Werke „vorhanden ist, so kehren Rede und Bewußtsein zurück, ist „kein Rest mehr vorhanden, so entfliehen Odem und Wärme“.

#### 4. Metaphysische Bedeutung des Todes.

Die letzte Äußerung ist von Wichtigkeit, weil sie zeigt, wie die strenge Prädestination, welche das Leben beherrscht, auch dessen Ausgang regelt. Die ganze empirische Realität ist ja nichts weiter als *kriyâ-kâraka-phalam*, „die Vergeltung an dem Thäter der Werke“, und die ganze körperliche Existenz ist *kârya-karâṇa-saṅghâta*, „ein Komplex von Werkzeugen des Wirkens“, bestimmt, in Thun und Leiden jene Vergeltung zu vollbringen. Zwar ist hierbei die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die Werke eines einmaligen Daseins durch mehrere folgende Lebensläufe hindurch abgebußt werden müssen (vgl. p. 1129,11, übersetzt S. 120), und bei den als Pflanzen gebornen Seelen ist eine solche Annahme sogar unvermeidlich; im übrigen aber ist die Anschauung die, daß das Leben sowohl seiner Qualität wie seiner Quantität nach die genau abgemessene und ihren Zweck vollständig erfüllende Sühnung der Werke des vorigen Daseins ist. Diese Sühnung geschieht durch *bhokṛitvam* und *karṛitvam* (Genießerschaft und Thäterschaft), wobei das letztere wiederum unausbleiblich in Werke ausschlägt, welche aufs neue in einem folgenden Dasein gesühnt werden müssen, so daß das Uhrwerk der Vergeltung, indem es abläuft, sich jedesmal selbst wieder aufzieht; und dieses ins Unendliche fort, — es sei denn, daß die universelle Erkenntnis einträte, welche, wie sich zeigen wird, nicht auf Verdienst beruht, sondern in das Dasein ohne Zusammenhang mit demselben hereinbricht, um es seinem innersten Bestande nach aufzulösen, den Samen der Werke zu verbrennen und so eine Fortsetzung der Wanderung für alle

Zukunft unmöglich zu machen. Hingegen kann die Erkenntnis nicht das gegenwärtige Dasein aufheben, weil dasselbe durch die Werke in einer frühern Geburt bedingt ist, deren Samen schon aufging, daher nicht mit verbrannt werden kann, sondern seine volle Vergeltung erfordert. So lange noch aus dem frühern Dasein ein Werkrest besteht, kann kein Tod eintreten; ist derselbe aber erschöpft, so muß das Leben, wie eine Lampe, wenn das Öl verbrannt ist, erlöschen, — für die Nichterkennenden, um sie auf phantastischen Wegen zur jenseitigen Vergeltung und dann zurück zu neuen Daseinsformen zu führen, für die Erkennenden, um sie bei der höhern Erkenntnis sofort, bei der niedern auf dem Umwege des *Devayâna* oder Götterweges in der Identität mit Brahman aufgehen zu lassen.

Es bleibt uns nun noch übrig, diese Eschatologie unseres Systems ins Auge zu fassen, um die Seele auf ihrer Wanderung nach dem Tode und in ihrem auf zweierlei Weise möglichen Eingehen in das Brahman zu betrachten.

---

DES VEDĀNTASYSTEMES VIERTER THEIL:

SAMSĀRA

ODER DIE

LEHRE VON DER SEELENWANDERUNG.





## XXIX. Die Eschatologie des Vedânta.

### 1. Hauptstufen der indischen Eschatologie.

In den Ansichten der Inder über den Zustand der Seele nach dem Tode können wir im allgemeinen drei Entwicklungsstadien unterscheiden.

1. Die älteste Ansicht, wie sie in den Hymnen des R̥igveda herrscht, kennt noch keine Seelenwanderung. Die Seelen der Guten gehen nach dem Tode ein in den Lichthimmel des *Yama*, wo sie in Gemeinschaft mit den Vätern (*pitarah*) ein seliges Leben führen<sup>123</sup>, die Bösen bleiben davon ausgeschlossen und gehen (nach einer weniger bestimmten und vielleicht schon sekundären Ansicht) ein in „die untere Finsternis“.<sup>124</sup> Eine Rückkehr der einen oder andern zu neuem Erdenleben findet nicht statt.

<sup>123</sup> R̥igv. 10,14,10: *athâ pitr̥int suvidatrân upehi,*  
*Yamena ye sadhamâdam madanti.*

vgl. Ev. Matth. 8,11: πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἤξουσιν καὶ ἀνακληθήσονται μετὰ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαάκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. → 26,29: οὐ μὴ πῶς ἀπάρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω μετ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου.

<sup>124</sup> R̥igv. 10,152,4: *yo asmân abhidâsati, adharam̃ gamayâ tamah̃.*  
Atharvav. 9,2,4: *nudasva Kâma, prañudasva Kâma;*  
*avartim̃ (den Hinabweg) yantu, mama ye sapatnâh̃;*  
*teshâm nuttânâm adhamâ tamânsi*  
*Agne vâstûni [anu-]nirdaha tvam!*

2. Nach der Seelenwanderungslehre der Upanishad's, wie wir sie im folgenden Kapitel näher kennen lernen werden, giebt es drei Wege. Die Wissenden werden nach dem Tode auf dem *Devayāna* (sc. *panthā*), d. h. „dem Götterwege“, hoch und höher hinaufgeführt bis in das Brahman hinein, von welchem keine Wiederkehr ist. Die Werkthätigen gehen auf dem *Pitriyāna*, d. h. „dem Väterwege“, empor in das Lichtreich auf dem Monde, genießen dort die Frucht ihrer Werke und steigen sodann wiederum herab zu neuer Verkörperung, welche, je nach der moralischen Beschaffenheit des vorigen Lebenswandels, eine verschiedene ist. Diejenigen endlich, welche weder das Wissen noch die Werke besitzen, kommen an „den dritten Ort“, d. h. sie werden, ohne die Seligkeit auf dem Monde gekostet zu haben, als niedere Tiere oder [Kâth. 5, 7] Pflanzen wiedergeboren.

3. Nach der Konsequenz der esoterischen Vedāntalehre, die sich gleichfalls schon in den Upanishad's ausgesprochen findet, ist die Seele identisch mit Brahman und die ganze Existenz der vielheitlichen Welt eine Täuschung. Für den, welcher sie durchschaut, giebt es weder eine Wanderung der Seele, noch ein Hingehen zu Brahman, sondern „Brahman ist er, und in Brahman löst er sich auf“, wie es Br̥h. 4,4,6 (übersetzt S. 209) heisst; man vergleiche dazu, wie auch zum Folgenden, besonders den S. 122 fg. unter der Überschrift „Esoterische Eschatologie“ übersetzten Abschnitt aus Çaṅkara's Commentar p. 1132–1133.

## 2. Exoterische und esoterische Eschatologie.

Unser System ist eine Kombination aller drei genannten Ansichten. Aus der ersten Entwicklungsstufe behält es die Belohnung und Bestrafung im Jenseits bei und verbindet dieselbe mit der zweiten Theorie in der Art, daß eine doppelte Vergeltung für das Gute und Böse angenommen wird, die eine nach dem Tode im Jenseits, die andere durch ein ihr folgendes Herabsteigen zu neuer Verkörperung und durch die bestimmte Form dieser Verkörperung. Der Seelenwanderung

des *Pitṛiyāna* steht entgegen die Erlösung des *Devayāna*; beide aber, der Väterweg und der Götterweg, sind nur gültig in der exoterischen, niedern Wissenschaft. Nur für denjenigen, welchem diese ganze Welt noch als real gilt, haben auch die beiden Wege ins Jenseits Realität, der *Pitṛiyāna*, welcher zum Erdendasein zurückführt, und der *Devayāna*, welcher, als Lohn für das niedere, exoterische Wissen und die mit ihm Hand in Hand gehende Verehrung (*upāsana*) des niedern (*aparam, saṅṅam*) Brahman, die Seele bis zu demselben hingeleitet. Im Widerspruche gegen die Hauptstelle der Upanishad's über die Seelenwanderung betrachtet das System diese auf dem *Devayāna* erreichte Erlösung als eine noch nicht vollständige. Sie wird es erst, indem den durch das niedere Wissen in das *saṅṅam brahma* Eingegangenen dort die universelle Erkenntnis, das *samyagdarśanam*, zu Teil wird. Denn nur die letztere, d. h. die Erkenntnis der Identität der eigenen Seele mit Brahman, bewirkt die absolute Erlösung, oder vielmehr, ist an sich schon die Erlösung: daher, sobald diese Erkenntnis aufgegangen, schon hier auf Erden sofort die Erlösung eintritt, und das Fortbestehen der Leiblichkeit bis zum Tode nur die Bedeutung einer Sinnestäuschung hat, die uns nach erreichter Erkenntnis nicht mehr betrügen kann, wenn wir auch den Schein derselben nicht zu heben vermögen. — So sieht der Augenranke den Mond doppelt und kann sich dessen nicht ent schlagen; aber er weiß, daß derselbe nur einfach vorhanden ist.

### 3. Keine Seelenwanderung auf esoterischem Standpunkte.

Aus dem Gesagten erhellt, daß wir der zwiefachen Lehre, die wir als niedere und höhere Wissenschaft in der Theologie, als empirischen und metaphysischen Standpunkt in der Kosmologie und Psychologie im einzelnen verfolgt haben, auch in der Theorie von der Erlösung, der unser letzter Teil gewidmet sein wird, wiederbegegnen werden; hingegen werden wir im gegenwärtigen, die Seelenwanderung behandelnden Teile nur die niedere, exoterische, nicht die höhere, esoterische

Lehre antreffen, welche eben an Stelle dieser Wanderung der Seele die Erkenntnis ihrer Identität mit Brahman setzt, womit aber sofort die Erlösung gegeben ist, so daß vom Standpunkte der höhern Wissenschaft überhaupt von keiner Seelenwanderung die Rede sein kann. Sonach steht und fällt die Realität des *Samsâra* mit der empirischen Realität der Welt: wie letztere eine bloße Illusion, so sind auch die Vorstellungen über den ersteren nicht sowohl, wie bei Platon, ἐκόντες μῦθοι, sondern vielmehr eine Fortsetzung jener Illusion in das Gebiet des Transscendenten hinein, wobei dahingestellt bleibt, in wie weit der mythische Charakter der Seelenwanderungslehre unserm durch die ganze Anschauungsweise seines Volkes tief in den Glauben an dieselbe eingesenkten Autor zum klaren, wissenschaftlichen Bewußtsein geworden ist. Zwar erklärt er oft genug, daß in Wahrheit weder die Welt, noch die individuelle, wandernde Seele existiert; aber dieses hielt ihn, wie wir sahen, nicht ab, eine ausführliche Theorie von der Welt-schöpfung vorzutragen; und mit eben demselben Ernste behandelt er die Lehre vom Samsâra, entsprechend der Offenbarung des Veda und in engem Anschlusse an die von der Seelenwanderung handelnden Upanishadstellen, unter welchen vor allem hervorzuheben ist die *Pañcâgnividyâ* aus Br̥ih. 6,2 und Chând. 5,3–10; sodann die *Paryañkavidyâ* in Kaush. 1; daneben die *Upakosalavidyâ* Chând. 4,10–15 (übersetzt S. 176 fg.), die *Daharavidyâ* Chând. 8,1–6 (S. 170 fg.); ferner Kâth. 5,7, Praçna 5 (S. 213 fg.) u. a.

Diese und andere Stellen werden wir in dem Maße heranziehen, wie es unsere gegenwärtige Aufgabe erheischt; nur eine unter ihnen müssen wir dem Leser *in extenso* vorführen, weil sie nicht nur das ausführlichste Denkmal aus vedischer Zeit für die Lehre ist, welche mehr als jede andere das gesamte Denken der Inder beherrscht, sondern auch allen Ausführungen Bâdarâyana's und Çaṅkara's in diesem und dem letzten Teile im Ganzen wie im Einzelnen zu Grunde liegt: es ist die *Pañca-agni-vidyâ*, d. h. „die Fünf-Feuer-Lehre“, die wir Br̥ih. 6,2 und Chând. 5,3–10 in zwei meist wörtlich übereinstimmenden, dann aber wieder erheblich von einander abweichenden Recensionen vorfinden. Hierbei ist Br̥ih. einfacher,

schöner, antiker, Chând. glatter, moderner und am Schlusse ausgeführter, so daß sie sich ganz ähnlich verhalten wie in vielen Parallelstellen *Matthaeus* und *Lucas*. Die Zusätze in Chând. sind von der Art, daß, wie wir sehen werden, eine weitere Fortbildung der Lehre in ihnen zu erkennen ist. Aus diesem Grunde, und weil unsere Vedânta-Autoren ganz vorwiegend auf Chând. fussen, legen wir ihre Recension zu Grunde und ziehen Brîh. nur da herbei, wo es von besonderem Interesse ist.

---

## XXX. Die Fünf-Feuer-Lehre des Veda.

Nach Chândogya-Up. 5, 3–10 (Bṛihadâraṇyaka-Up. 6, 2).

### 1. Einleitung.

*Çvetaketu*, der Sohn des *Âruṇi* (vgl. S. 282), kommt zur Versammlung der *Pañcâla*'s. Dort richtet an ihn der König *Pravâhana*, Sohn des *Jîbala*, fünf Fragen:

1. „Weißt du, wohin die Kreaturen von hier aus gehen?“
2. „Weißt du, wie sie wiederum zurückkehren?“
3. „Weißt du die Wegescheiden des Götterpfades und des Väterpfades?“
4. „Weißt du, warum jene Welt nicht voll wird?“
5. „Weißt du, wie bei der fünften Opferung die Wasser mit Menschenstimme reden?“

Auf alle diese Fragen weiß *Çvetaketu* keine Antwort. Nieder geschlagen kommt er zu seinem Vater und beklagt sich, von ihm unzulänglich belehrt worden zu sein. Dieser erklärt ihm, daß er selbst die gestellten Fragen nicht zu beantworten wisse. Beide machen sich sodann auf und kommen zum Könige, welcher dem *Âruṇi* erlaubt, ein Geschenk zu wählen. Als solches wählt *Âruṇi* die Lösung der gestellten Fragen, und nach längerem Sträuben bequemt sich der König, ihm die folgenden Belehrungen als dem ersten Brahmanen, welcher sie empfangen (vgl. S. 18 fg.), mitzuteilen.

## 2. Die fünf Opferspenden.

Wie beim Opfer die Spenden ins Feuer geworfen werden, um aus demselben in vergeistigter Gestalt wieder hervorzugehen, so ist auch das Feuer, in welchem der Leichnam verbrannt wird, ein Opferfeuer, durch welches der Mensch hindurchgeht, um „in lichtfarbener Gestalt“ (Bṛih.) aus ihm wieder hervorzugehen. Diese Anschauung von dem Emporsteigen aus der Leiblichkeit als einem Geopfertwerden legt nun der hier in Rede stehende Abschnitt auch dem Herabsteigen der Seele aus dem Jenseits in die Leiblichkeit zu Grunde: dieses Herabsteigen ist ein Durchgang durch fünf Umwandlungsprozesse, welche als fünf auf einander folgende Opferungen bezeichnet und im einzelnen beschrieben werden.

Das erste Opferfeuer, durch welches der Mensch hindurchgeht, ist jene Welt; seine Bestandteile (Brennholz, Rauch, Flamme, Kohle, Funken) sind die Sonne, ihre Strahlen, der Tag, der Mond und die Sterne. In diesem Feuer opfern die Götter den Glauben, und aus dieser Opferung geht hervor der König Soma.

Das zweite Opferfeuer, bestehend aus Wind, Wolkendunst, Donnerkeil und Hagel, ist Parjanya, d. h. hier: die Gewitterwolke; in diesem Feuer opfern die Götter den König Soma, und aus dieser Opferung geht hervor der Regen.

Das dritte Opferfeuer, bestehend aus dem Jahre (d. i. der Zeit), dem Raume, der Nacht und den Himmelsgegenden, ist die Erde (Bṛih.: diese Welt); in diesem Feuer opfern die Götter den Regen, und aus dieser Opferung geht hervor die Nahrung.

Das vierte Opferfeuer, bestehend aus Rede, Odem, Zunge, Auge, Ohr, ist der Mann; in diesem Feuer opfern die Götter die Nahrung, und aus dieser Opferung geht hervor der Samen.

Das fünfte Opferfeuer, bestehend aus den geschlechtlichen Organen und Funktionen des Weibes, ist das Weib; in diesem Feuer opfern die Götter den Samen, und aus dieser Opferung geht hervor der Embryo.

„Also geschieht es, dafs bei der fünften Opferung die  
 „Wasser [mag man darunter den feinen Leib oder die mo-  
 „ralische Bestimmtheit verstehen; worüber später] mit  
 „Menschenstimme reden. Also, nachdem dieser Embryo, von  
 „der Eihaut umhüllt, zehn Monate oder wie lange es ist, in-  
 „wendig gelegen, so wird er darauf geboren. Nachdem er  
 „geboren, lebt er so lange wie es dauert. Ist er dann ge-  
 „storben, so tragen sie ihn weg zu seiner Bestimmung ins  
 „Feuer, eben dorthin, woher er gekommen, woraus er ent-  
 „standen ist.“

### 3. Der Götterweg (*devayāna*).

„Die nun, welche solches wissen, und jene dort, welche im  
 „Walde Glauben und Buße (Bṛih.: Wahrheit) üben, die gehen  
 „ein in die Flamme [des Leichenfeuers], aus der Flamme in  
 „den Tag, aus dem Tage in die lichte Hälfte des Monats, aus  
 „der lichten Hälfte des Monats in die Sommermonate [wört-  
 „lich: in die sechs Monate, in denen die Sonne nordwärts  
 „ziehet], aus den Monaten in das Jahr, aus dem Jahre in die  
 „Sonne (Bṛih.: die Götterwelt), 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 zu Brahman.“  
 (Zusatz in Bṛih.: „dort in der Brahmanwelt bewohnen sie die  
 „höchsten Fernen. Für solche ist keine Wiederkehr“.)

„Dieses ist der Götterweg.“

### 4. Der Väterweg (*pitṛiyāna*).

„Hingegen diese, welche [nur] im Dorfe Opfer, fromme  
 „Werke und Almosengeben üben (Bṛih.: welche durch Opfer,  
 „Almosen und Buße den Himmel verdienen), die gehen ein  
 „in den Rauch [des Leichenfeuers], aus dem Rauche in die  
 „Nacht, aus der Nacht in die andere [dunkle] Hälfte des  
 „Monats, aus der andern Hälfte des Monats in die sechs  
 „Wintermonate [wörtlich: die sechs Monate, in denen die  
 „Sonne südwärts ziehet]; dieselbigen gelangen nicht in das  
 „Jahr, sondern aus den Monaten in die Väterwelt, aus der  
 „Väterwelt in den Ākāṣa, aus dem Ākāṣa in den Mond, der



„ist der König Soma, darum ist er die Nahrung der Götter, denselbigen geniefsen die Götter.“ (Anders Brih.: „Wenn sie in den Mond gelangt sind, werden sie Nahrung; daselbst, gleichwie man den König Soma mit den Worten: «schwill an und schwinde» geniefst<sup>125</sup>, also werden sie von den Göttern genossen.“) — Nachdem sie daselbst verweilt haben, so lange ein Rest bleibt, so kehren sie darauf, auf dem Wege, den sie gekommen sind, wiederum zurück in den Ākâça, aus dem Ākâça 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; dieselbigen werden hienieden als Reis und Gerste, als Kräuter und Bäume, als Sesam und Bohnen geboren. Daraus fürwahr ist es schwieriger herauszukommen; denn nur wer ihn als Speise verzehrt, wer ihn als Samen ergieft, dessen Vermehrung (Nachkommenschaft) wird er. — (Das Folgende bis zum Schlufs nur in Chând.) Welche nun hier einen erfreulichen Wandel haben, für die ist Aussicht, dafs sie in einen erfreulichen Mutterschofs eingehen, einen Brahmanenschofs oder Kshatriyaschofs oder Vaiçyaschofs; — die aber hier einen stinkenden Wandel haben, für die ist Aussicht,

<sup>125</sup> 1. Die Somapflanze wird ins Wasser gelegt, wodurch sie anschwillt; sodann wird sie gekeltert, wobei sie schwindet und den Somatrank austräufelt. — 2. Diesem irdischen Soma entspricht als ein himmlischer Soma der Mond, welcher abnimmt, indem die Götter ihn trinken, und dann wieder anschwillt; Rigv. 10, 85, 5: *yat tvâ, deva, prapibanti, tata' âpyâyase pumâh.* — 3. Dieses Zu- und Abnehmen des Mondes ist aber anderseits bedingt durch das Hinaufsteigen der Verstorbenen zum Monde, wo sie die Frucht ihrer Werke geniefsen und das ihm folgende Wiederherabsteigen derselben zum neuen Erdenleben. — 4. Eine Kombination dieser Vorstellungen ergibt die Anschauung, dafs die Toten, kraft ihrer Werke, zum Monde aufsteigen, wo sie, d. h. ihre Werke, von den Göttern genossen werden (nach Atharva-V. 3, 29, 1 nehmen die Götter nur  $\frac{1}{16}$  der Werke als Tribut), bis dieselben verbraucht sind. Dieses Genossenwerden durch die Götter ist nämlich anderseits ein Geniefsen der Frucht der Werke von Seiten der Verstorbenen; ähnlich, wie wenn der Mann das Weib geniefst, das Weib eben damit den Mann geniefst (Çaṅk. ad Chând. p. 343, 10). Die Person und ihre Werke verfliefsen bei diesen Phantasien in eins; weiteres darüber später.

„dafs sie in einen stinkenden Mutterschofs eingehen, einen  
„Hundeschofs, oder Schweineschofs, oder [gar] in einen Caṇḍāla-  
„schofs.“

5. Der dritte Ort.

(Chândogyia-Up.)

„Aber auf keinem dieser  
„beiden Wege befindlich sind  
„jene winzigen, immerfort wie-  
„derkehrenden Wesen, die  
„schnell, wie man es aus-  
„spricht, entstehen und ver-  
„gehen. Dieses ist der dritte  
„Ort. —

„Darum wird jene Welt  
„nicht voll.“

(Bṛihadâraṇyaka-Up.)

„Aber die, welche diese  
„beiden Pfade nicht kennen,  
„das sind die Würmer, Vögel  
„und was da beißet.“

6. Epilog (nur in Chândogyia-Up.).

„Darum soll man sich hüten! — Darüber ist dieser Vers:

„Der Dieb des Goldes und der Brantweinrinker,  
„Brahmanenmörder, Lehrers Bett Beflecker,  
„Die vier und fünftens, wer mit ihnen umgeht, stürzt.“

„Aber hingegen, wer also diese fünf Feuer kennt, der für-  
„wahr geht nicht mit ihnen um und wird vom Bösen nicht  
„besudelt, sondern lauter bleibt er und unbefleckt in der Welt  
„der Reinen, wer solches weifs, wer solches weifs.“ —

7. Über die beiden Recensionen der Fünf-Feuer-Lehre.

Der Unterschied der beiden vorgeführten Stücke aus Bṛih. und Chând. ist, bei aller Übereinstimmung in den Worten, ein sehr erheblicher. Nicht nur, dafs die Buße (*tapas*) nach Bṛih. nicht erlöst, nach Chând. hingegen erlöst, sondern auch das ganze System der drei Wege nach dem Tode wird durch die Zusätze in Chând. wesentlich modificiert und sehr ins Unklare gerückt; — eine Unklarheit, die sich in den Vedânta-sūtra's dadurch noch steigert, dafs dieselben in der Regel auf Chând., dann aber auch wieder auf Bṛih. zurückgehen, wodurch

es kaum möglich wird, eine einheitliche, in sich zusammenhängende Ansicht zu gewinnen.

Vollkommen klar ist die Auffassung in Br̥ih.: die Wissenden gehen durch den *Devayāna* zur Erlösung ein, die Werkfrommen steigen auf dem *Pit̥riyāna* hinauf zum Monde und von da wieder herab, wie es scheint, nur in Menschenleiber. Diejenigen, welche weder das Wissen, noch die Werke besitzen, sind von beiden Wegen ausgeschlossen und fahren zur Strafe in Tierleiber.

Anders in Chānd.; auch hier ist der Väterweg, nach den Eingangsworten, für die, welche fromme Werke geübt haben, bestimmt. Aber diese Bestimmung wird ganz außer Augen gelassen in dem Zusatze am Schlufs, welcher unter denen, die auf dem *Pit̥riyāna* zurückkehren, solche mit erfreulichem Wandel und solche mit stinkendem Wandel unterscheidet und dem entsprechend die einen zum Leben in den drei obern Kasten, die andern zu einem Tierleben oder Dasein in einer niedern Kaste bestimmt. Hierdurch wird nun „der dritte Ort“ eigentlich überflüssig und bleibt den ganz niedrigen und kurzlebenden Tieren überlassen, welche sonach, wie es scheint, von dem Auf- und Absteigen in der Seelenwanderung, gegen alle Konsequenz des Vedāntasystemes, ausgeschlossen bleiben. — Eine weitere Inkonsequenz ist es, daß Chānd. für die auf dem *Pit̥riyāna* Gehenden bei der Rückkehr zum Erdendasein Lohn und Strafe, hingegen im Jenseits nur Lohn kennt; diese Inkonsequenz hebt unser System, indem es, als Gegensatz zu der Belohnung auf dem Monde, Höllenstrafen im Jenseits einschleibt. Wie es sich im übrigen zwischen den Widersprüchen seiner Vedaquellen hindurchwindet, werden wir weiter unten sehen.

Wir wenden uns nun zu einer Betrachtung der einzelnen Phasen der Seelenwanderung, wobei wir die übrigen Vedatexte an ihrem Orte mitteilen, hingegen die im vorliegenden Kapitel übersetzte Hauptstelle überall als gegenwärtig voraussetzen.

## XXXI. Der Auszug der Seele aus dem Leibe.

Nach 4,2,1–11.17. 3,1,1–7.

### 1. Vedische Grundlage.

Die Lehre von dem Auszuge der Seele, welcher für alle, mit Ausnahme dessen, der das *Samyagdarśanam* besitzt (also für die Nichtwissenden und für die der niedern Wissenschaft anhängenden Verehrer des attributhaften Brahman), gemeinsam ist, lehnt sich teils an die im vorigen Kapitel enthaltenen Vorstellungen von den Wassern, die bei der fünften Opferung mit Menschenstimme reden und von dem Glauben, den die Götter im ersten Opferfeuer opfern, teils an folgende (S. 284 im Zusammenhang übersetzte) Stelle aus Chând. 6,8,6:

„Wenn nun, o Teurer, der Mensch dahinscheidet, so gehet die Rede ein in das Manas, das Manas in das Leben, das Leben in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit.“

### 2. Die Zusammenrollung der Organe.

Nach 4,2,1–5.

1. Beim Sterben geht, nach der eben citierten Stelle, zunächst die Rede ein in das *Manas* (p. 1087,6); unter der Rede sind hier die übrigen neun *Indriya*'s (S. 356) mit zu verstehen, denn eine andere Schriftstelle (*Praçna* 3,9) sagt: „darum, wenn sein Glanz erloschen, so gehet er zur Wiedergeburt mitsamt den in das Manas eingegangenen Sinnen“ (p. 1089,5). Ist

nun hierbei unter den Sinnen, z. B. der Rede, diese selbst, oder nur ihre Funktion (*vr̥itti*) zu verstehen (p. 1087,8)? — Diese Frage erscheint sonderbar, nachdem, wie wir S. 359 sahen, unser Autor schon p. 715,10 erklärt hat, daß die Organe (*karanam*) nur Funktionen (*vr̥itti*) seien, wie denn unter den mit der Seele auswandernden *Indriya's* natürlich nicht die materiellen Organe, sondern nur die als für sich bestehende Potenzen aufgefaßte Funktionen derselben verstanden werden können. In diesem Sinne versteht es sich von selbst, daß nur die Funktion (*vr̥itti*) der *Indriya's* in das *Manas* eingeht (*sampadyate*), während das körperliche Organ mit dem Leibe zerfällt. Die hier aufgeworfene Frage hingegen ist, wie aus der Art ihrer Beantwortung erhellt, in dem Sinne aufzufassen, daß unter *vr̥itti* nicht diese Funktionen, sondern nur die Bethätigung derselben, und unter ihrer *sampatti* nicht der Eingang in das *Manas*, sondern eine völlige Auflösung (*pravilaya* p. 1088,1, *upaçama* p. 1088,4) verstanden wird. Demnach müssen wir die in Rede stehende Frage dahin interpretieren: ob beim Sterben das der Seele anhaftende Sinnesorgan (die *vr̥itti*, nach p. 715,10), indem es in das *Manas* eingeht (*sampadyate*), bei diesem Eingehen nur seiner Verrichtung (*vr̥itti*) nach, oder seinem Wesen nach zu nichte wird (*sampadyate*)? Die Antwort lautet, daß dabei nur die Verrichtung, nicht das *Indriyam* vergeht (*vāg-vr̥ittir manasi sampadyate* p. 1088,1), erstlich, weil sonst völlige Ungeteiltheit (*avibhāga*) eintreten würde, der Zustand der Ungeteiltheit aber, nach 4,2,16, nur dem Erlösten, nicht auch den Übrigen zukommt (p. 1088,5); sodann, weil die Wahrnehmung, welche zeigt, wie beim Sterben die Thätigkeit der Sinne erlischt, während die des *Manas* (das Bewußtsein) noch eine Weile fortbesteht, uns nur ein Recht giebt, von einem Erlöschen der Verrichtung, nicht von einem solchen des Verrichtenden zu reden (p. 1088,10); endlich, weil ein Ding seinem Wesen nach nur in das untergehen kann, woraus es entstanden ist, wie das Gefäß in den Thon, seiner Verrichtung nach aber auch in ein anderes, wie denn z. B. die Verrichtung des Feuers aus dem Brennholze entspringt und in dem Wasser erlischt, wiewohl ihm beide heterogen sind (p. 1088,14). Daß es nichtsdestoweniger in der

Schriftstelle heisst, die Rede gehe ein in das Manas, beruht auf dem Sprachgebrauche (*upacāra*), welcher zwischen Verrichtung und Verrichtendem nicht unterscheidet (p. 1089,3). — Das Doppelspiel, welches unser Autor mit den Ausdrücken *vṛitti* und *sampadyate* treibt, bleibt uns unbegreiflich.

2. Der zweite Akt beim Sterben ist nach Chând. 6,8,6, daß das *Manas* in den *Prāṇa* (als Princip des unbewußten Lebens, S. 359 fg.) eingeht. Hierbei wiederholt sich dieselbe Frage. Man könnte meinen, daß das *Manas* als Organ in den *Prāṇa* eingehe, weil es Chând. 6,6,5 (S. 283) heisst, das *Manas* sei aus Nahrung, der *Prāṇa* aus Wasser gebildet, während ja hinwiederum (S. 254) die Nahrung, d. h. die Erde, aus dem Wasser entstanden ist (p. 1090,4). Es ist aber vielmehr auch hier nur die Funktion (die Verrichtung) des *Manas* zu verstehen, welche in den *Prāṇa* eingeht (vergeht); denn nur von der Funktion des *Manas* läßt sich beobachten, wie sie bei dem Schläfrigen und bei dem nach Erlösung Verlangenden (vgl. Kāth. 3,13) in dem *Prāṇa* zur Ruhe kommt (p. 1090,9); auch läßt sich aus der mittelbaren (*praṇālika*, als *adj.* unbelegt) Entstehung des *Manas* aus dem *Prāṇa* nicht folgern, daß dasselbe auch in ihn zurückgehen müsse, indem sonst auch das *Manas* in die Nahrung, die Nahrung in das Wasser und der *Prāṇa* in das Wasser sich auflösen müßten (p. 1090,13). Auch hier ist also unter *Manas* nur die Verrichtung, nicht das Verrichtende zu verstehen, indem der Sprachgebrauch zwischen beiden nicht scheidet (p. 1091,1).

3. Wenn es Chând. 6,8,6 weiter heisst, der *Prāṇa* gehe ein in die Glut (*tejas*), so ist zu bemerken, daß er zunächst nicht in diese, sondern in den Aufseher (*adhyakṣa*) eingeht, worunter „der Aufseher über den Käfig des Leibes und der Organe“, d. h. die individuelle Seele (*jīva*) zu verstehen ist (p. 1091,6); dieselbe wird bei dieser Gelegenheit definiert als „das mit den „Bestimmungen (*upādhi*) des Wissens, der Werke und der „vorherigen Erfahrung versehene Erkenntnis-Selbst“ (p. 1091,9), worunter, wie demnächst zu zeigen, die moralische Bestimmtheit zu verstehen ist. Mit ihr scheint hiernach die Seele enger als mit ihren Organen verbunden zu sein; denn während letztere erst in sie eingehen müssen, haftet ihr das Moralische

schon von selbst an. — Wenn auch bei der Stufenfolge des Eingehens die Grundstelle Chând. 6,8,6 die individuelle Seele nicht erwähnt, so wird doch ihre Einschiebung zwischen *Prâna* und *Tejas* gerechtfertigt durch eine andere Schriftstelle (Bṛih. 4,3,38, übersetzt S. 207), in der gesagt wird, daß beim Sterben alle *Prâna*'s in die Seele eingehen, und daß, indem sie auszieht, das Leben, mit diesem aber alle Lebensorgane<sup>126</sup> ausziehen (p. 1091,12).

4. Erst nachdem die *Prâna*'s in die mit der moralischen Bestimmtheit behaftete Seele eingegangen sind, geht die Seele mit ihnen ein in die Glut, worunter hier, wie sogleich des weitern zu zeigen, mit der Glut (*tejas*) auch die andern Elemente in der sublimierten Form zu verstehen sind, in welcher sie den Samen des Leibes bilden (p. 1092,2). Diese Absorption der *Prâna*'s in die Seele, der Seele in die Glut widerspricht den Worten der Grundstelle, wonach die *Prâna*'s in die Glut eingehen, nicht; denn wer von *Çrughna* nach *Mathurâ* und von *Mathurâ* nach *Pâtâliputram* geht, der ist eben damit von *Çrughna* nach *Pâtâliputram* gegangen (p. 1093,2).

### 3. Der feine Leib.

Nach 4,2,6–11. 3,1,1–6; vgl. 1,4,1–7.

Die Seele mit den in sie eingegangenen Organen des bewußten und unbewußten Lebens (*Indriya*'s, *Manus*, *Prâna*) bedarf weiter, um ausziehen zu können, eines materiell getarteten Trägers (*âçraya*), indem ohne einen solchen, ohne eine materielle Basis, wie die Erfahrung zeigt, kein Lebendiges gehen oder stehen kann (p. 744,9). Diese Basis ist der feine Leib, *sûkshmaṃ çarîram* (p. 341,3. 1097,14), oder, wie ihn *Çaṅkara* gewöhnlich umschreibt: *deha-vijâni bhûta-sûkshmanî*

<sup>126</sup> Daß die Seele die *Prâna*'s mitnimmt, beruht darauf, daß sie ohne dieselben weder gehen noch im folgenden Leben geniessen kann (p. 745,5); wenn es daher (Bṛih. 3,2,13) heißt, die *Prâna*'s gingen beim Tode zu den Göttern, das Auge zur Sonne, der Odem zum Winde u. s. w., so ist dies nur eine bildliche (*bhâkta*, *gauna*) Ausdrucksweise (p. 745,1), welche besagt, daß die Götter beim Tode den Organen ihre Mithülfe (S. 364 fg.) entziehen (p. 745,8).

(p. 740,8. 741,3. 744,2; vgl. 1095,10. 1092,10), d. h. „die Feinteile der Elemente, welche den Samen des Leibes bilden“. <sup>127</sup> Um späterhin wieder zu einem, aus den verschiedenen Elementen bestehenden, Leibe zu gelangen, muß die Seele den Samen dieses Leibes mit sich führen, und dieser Same, nicht der Glut allein, sondern aller Elemente, ist zu verstehen, wenn es in der Grundstelle Chând. 6,8,6 heißt: das Leben gehe ein in die Glut. Denn die Schrift (Bṛih. 4,4,5) sagt: „(diese Seele ist) erdartig, wasserartig, windartig, äther-, „artig, glutartig“ (p. 1093,12), und die Smṛiti (Manu 1,27) erklärt:

„Die schwindend kleinen Quanta der Halbzehe,  
„Durch die entstehet alles, nach der Ordnung.“

Diese elementaren Keime des künftigen Leibes, von welchen umschlungen die Seele aus dem Leibe ausfährt (p. 741,3), sind nun auch nach den Ausführungen in 3,1,1–6 unter den Wassern zu verstehen, welche nach der Fünf-Feuer-Lehre bei der fünften Opferung mit Menschenstimme reden, nachdem sie fünfmal hintereinander, nämlich als Glaube, Soma, Regen, Nahrung und Same in den Feuern des Himmels, der Atmosphäre, der Erde, des Mannes und des Weibes von den Göttern geopfert worden sind (p. 741,6). Zwar ist dabei nur vom Wasser die Rede (p. 742,11), aber unter ihm sind die Keime aller Elemente zu verstehen (p. 744,2) und dieselben heißen Wasser, einmal, weil nach S. 259 das Wasser sämtliche Ele-

<sup>127</sup> Vgl. *bhūta-sūkṣham* 206,1. 207,1. 341,6. (plur.) 743,1; und *bhūta-mātrāḥ* 740,13.14; der Ausdruck *tanmātrāṇi* findet sich, unseres Wissens, in Čaṅkara's Commentar noch nicht. — Wesensgleich sind diese Feinteile der Elemente, welche den Samen des Leibes bilden, mit dem Samen, aus welchem die Welt nach ihrem Untergange immer wieder neu hervorgeht (S. 74. 246); auf beide wird das *avyaktam*, Kāth. 3,11 und das *akṣharam*, Muṇḍ. 2,1,2 gedeutet; p. 341,12: *jagad idam anabhivyakta-nāmarūpaṃ, vija-ātmakaṃ, prāg-avastham avyakta-ṣabda-arhaṃ* —, *tad-ātmānā ca ṣarīrasya* (d. h. des feinen Leibes) *api avyakta-ṣabdarhatvam*; und p. 206,1: das *akṣharam* ist *avyākṛitam, nāmarūpa-vijaçaktirūpaṃ bhūtasūkṣham, içvara-āçrayam* (das materielle Substrat bei der Welterschöpfung), *tasya eva upādhi-bhūtam* (nur ein Upādhi des Içvara, kein von ihm unabhängiges *pradhānam*).



mente (deren hier im Anschlusse an Chând. 6,2 nur drei genannt werden, worüber S. 249) in sich enthält (p. 743,4), so dann, weil im Leibe, der gleichfalls aus ihnen allen besteht (S. 260), das Wasser überwiegend vertreten ist (p. 743,9).

Diese, die Gesamtheit der Elementarkeime vertretenden Wasser sind es also, welche die Brücke von einem Menschen-dasein zum andern bilden, indem sie nacheinander als Glaube, Soma, Regen, Nahrung und Same geopfert werden. Die Bezeichnung der vier letzten als Wasser erklärt sich leicht aus dem Überwiegen des Wässerigen in diesen Materien (p. 746,1); aber ebenso wohl sind auch unter dem bei der ersten Opferung als Opfermaterial auftretendem Glauben eben diese Wasser zu verstehen (p. 746,6), erstlich, weil nur so Frage und Antwort miteinander in Einklang stehen (p. 746,10), so dann, weil die erste Opferspende als die Ursache von den folgenden als ihren Wirkungen nicht wesensverschieden sein kann (p. 746,13). „Auch ist es ja nicht möglich, den Glauben, sofern er als Vorstellung (*pratyaya*) eine Qualität des „Manas oder der Seele ist, aus der Substanz, welcher derselbe „inhäriert, herauszureißen wie aus den Opfertieren das Herz „u. s. w., um ihn zur Opferung zu verwenden. Unter dem „Worte «Glaube» sind also die Wasser zu verstehen“ (p. 747, 1–3). Diese Bezeichnung entspricht dem Sprachgebrauche des Veda (Taitt. samh. 1,6,8,1: *çraddhâ vâ' âpah*), und erklärt sich daraus, daß die Wasser als Leibessame eine dem Glauben ähnliche Feinheit annehmen (p. 747,5), etwa wie man einen Helden von löwenartiger Tapferkeit einen Löwen nennt (p. 747,6). — Wir werden demnächst sehen, wie sich unser Autor mit dieser ausdrücklichen Erklärung des „Glaubens“ als des elementaren Leibessamens in handgreiflichen Widerspruch setzt.

Dieser, den Samen des Leibes bildende „feine Leib“ — fein, weil er durch die Adern auszieht (p. 1097,7) — hat nun seinem Wesen nach einerseits Ausdehnung (*tanutvam*) und dadurch Lokomobilität (p. 1097,8), andererseits aber Durchsichtigkeit (*svacchatvam*), vermöge deren er beim Auszuge auf kein Hindernis stößt und auch von den Umstehenden nicht gesehen wird (p. 1097,8). Von ihm rührt die Körperwärme

her (p. 1097, 14; anders Chānd. 3, 13, 8, übersetzt S. 182); daher der Leib im Leben sich warm anfühlt, nach dem Tode hingegen kalt, während er doch seinem übrigen Bestande nach noch unverändert ist (p. 1098, 1). Auf der Feinheit dieses Leibes beruht es endlich, daß derselbe bei Verletzungen des Körpers, z. B. Verbrennen (wobei natürlich nicht an die Verbrennung der Leiche gedacht werden darf), nicht mit verletzt wird (p. 1097, 11).

Sūtram 4, 2, 8: „*Dieser bis zum Eingange, wegen der Aufzeigung des Saṃsāra*“. — Commentar: „Wenn es weiter in „Texte (Chānd. 6, 8, 6, S. 396) heißt: «die Glut in die „höchste Gottheit», so bedeutet dies, daß die vorerwähnte „[den feinen Leib bedeutende] Glut begleitet von dem Aufseher, dem Prāṇa und der Schar der Organe und verbunden „mit den andern Elementen, beim Dahinscheiden des 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, aus welcher es entsprungen ist; denn „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 „Saṃsāra, wie sie die Folge der universellen Erkenntnis ist, „bestehen; *wegen der Aufzeigung des Saṃsāra*, wie sie in den „Worten geschieht (Kāth. 5, 7):

„In einen Mutterschofs gelangend die einen werden körperhaft;  
 „In eine Pflanze andre fahren, je nach Verdienst und Wissenschaft.“

„Denn sonst würde für jeden das bloße Sterben eine Ver-  
 „richtung der Upādhi's und ein definitiver Eingang in das  
 „Brahman sein; dann aber wäre der Gesetzeskanon zwecklos,  
 „und ebenso der Kanon des Wissens. Aber die Bindung hat  
 „ihren Grund in der falschen Erkenntnis und kann daher  
 „nicht anders als durch die universelle Erkenntnis gelöst  
 „werden. Darum ist, trotz des Ursprungs aus ihm, dieser

„Eingang in das Seiende, ebenso wie der beim Tiefschlaf  
 „und Weltuntergang, ein solcher, bei welchem ein Samen  
 „übrig bleibt und fortbesteht“ (p. 1096,3—1097,3).

— In Wahrheit ist dieser, den Vedatexten zu liebe fest-  
 gehaltene Eingang des Sterbenden in das Brahman ein bloßer  
 Durchgang durch dasselbe, und nicht einmal dieses: denn das  
 System, als solches, weiß von ihm nichts, sondern läßt die  
 Seelen nach dem Tode unmittelbar teils auf dem *Pitriyâna*  
 zum Monde, teils in die Hölle, teils endlich auf dem *Devayâna*  
 in das [niedere] Brahman gelangen.

Auf allen diesen Wegen wird die Seele von dem feinen  
 Leibe begleitet; denn derselbe bleibt, wie wir eben sahen, so  
 lange bestehen, wie der *Samsâra*, dieser aber ist von Ewigkeit  
 her vorhanden (S. 301 fg.) und währt bis zur Erlösung, woraus  
 folgt, daß die Seele, wie mit den Organen (S. 336), so auch  
 mit dem feinen Leibe von Ewigkeit her umkleidet ist und es  
 so lange bleibt, bis ihr die universelle Erkenntnis, d. h. die  
 esoterische Wissenschaft, zu teil wird. Hingegen befreit das  
 exoterische Wissen, wie es auf dem *Devayâna* in das niedere  
 Brahman hinaufführt, noch nicht von dem feinen Leibe.  
 Zwar, da dieser feine Leib ein Sich-stützen der Seele auf die  
 Elemente ist, dieses Sich-stützen zum Zwecke der Wieder-  
 geburt geschieht, die Wiedergeburt aber bei dem (exoterisch)  
 Wissenden nicht mehr statt hat, sofern er nach der Schrift  
 die Unsterblichkeit (das nicht mehr sterben Können, S. 160.  
 309) erlangt, so könnte man meinen, nur der Nichtwissende  
 ziehe (mit dem feinen Leibe bekleidet) aus (p. 1094,12); dem  
 ist aber nicht so: vielmehr ist beim Nichtwissenden und (exo-  
 terisch) Wissenden alles gleich bis auf die Verschiedenheit  
 des Weges, den sie einschlagen; der Nichtwissende geht mit  
 dem feinen Leibe zu neuer Verkörperung, der (exoterisch)  
 Wissende auf seinem besondern Wege zur Unsterblichkeit  
 (p. 1095,10); zwar ist die Unsterblichkeit im vollen Sinne des  
 Wortes nicht der Aufenthalt an einem bestimmten Orte, er-  
 fordert somit kein Hingehen und folglich auch kein materielles  
 Substrat (p. 1095,13); aber die Unsterblichkeit des (exoterisch)  
 Wissenden, um die es sich hier handelt, ist, da derselbe noch  
 nicht alles Nichtwissen verbrannt hat, nur eine relative

(*āpekṣhika*); daher zu ihr ein Hingehen, und, damit dieses möglich werde, der feine Leib als materieller Träger erforderlich ist, da ohne einen solchen ein Gehen nicht stattfinden kann (p. 1096,1).

#### 4. Moralische Bestimmtheit der wandernden Seele.

##### a) Vorbemerkung.

Alle die bisher besprochenen Upādhi's, mit welchen umkleidet die Seele auszieht (also: *indriyāṇi*, *manas*, *mukhya prāṇa*, *sūkṣmaṃ śarīram*), sind lauter indifferente, nicht individuell bestimmte Principien, und auch die Seele selbst ist ein solches, da sie ihrem Wesen nach mit Brahman identisch und nur durch die Umkleidung mit den genannten Upādhi's scheinbar von ihm verschieden ist. Somit ist die Seele mit allen ihren Organen ein völlig neutrales, keinerlei moralische Unterschiede an sich tragendes Ding, — ganz konsequent von indischem, und von jedem Standpunkte aus, der wie er das Wesen der Seele in das Erkennen und nicht in das Wollen setzt.

Woher aber nun die moralischen Bestimmtheiten, welche die Unterschiede der Charaktere, die Verschiedenheit der Wege ins Jenseits, den Gegensatz von Lohn und Strafe in der andern Welt und die Form der ihnen folgenden Wiedergeburt in dieser Welt bedingen? —

Wir müssen für die ausziehende Seele aufser dem eben beschriebenen elementaren Substrate (*bhūta-āçraya*) noch ein zweites, und zwar ein moralisches Substrat (*karma-āçraya*) annehmen, und beide werden, unter diesen Namen, von Çañkara p. 1094,5 ausdrücklich unterschieden.

Worin besteht nun dieses moralische Substrat, welches alle Unterschiede der Charaktere wie der Schicksale bedingt? —

Wie alles Moralische, wird diese wichtige Frage (aus dem S. 61 angedeuteten Grunde) von Çañkara sehr unzulänglich behandelt, und alles, was wir darüber finden, besteht in gelegentlichen Hindeutungen auf einige Schriftstellen, an die wir uns, den Intentionen unseres Autors gemäß, sonach zu halten haben.

b) Der *Karma-âçraya*, nach 4,2,6, p. 1094.

In Brih. 3,2,13 befragt der Sohn des *Ritabhâga* den *Yâjñavalkya*:

„«*Yâjñavalkya*», so sprach er, «wenn nach dem Tode  
 „eines Menschen seine Rede in das Feuer eingeht, sein Odem  
 „in den Wind, sein Auge in die Sonne, sein Manas in den  
 „Mond, sein Ohr in die Pole, sein Leib in die Erde, sein  
 „Âtman in den Âkâça, seine Leibhaare in die Kräuter, seine  
 „Haupthaare in die Bäume, sein Blut und Samen in das  
 „Wasser, — wo bleibt dann der Mensch?» — Da sprach  
 „*Yâjñavalkya*: «Falsch mich, *Ârtabhâga*, mein Teurer, an der  
 „Hand; darüber müssen wir beiden unter uns allein uns ver-  
 „ständigen, nicht hier in der Versammlung». — Da gingen  
 „die beiden hinaus und beredeten sich; und was sie sprachen,  
 „das war Werk, und was sie priesen, das war Werk. —  
 „Fürwahr, gut wird einer durch gutes Werk, böse durch  
 „böses.“

„Da schwieg des *Ritabhâga* Sohn.“

Zu dieser merkwürdigen Stelle, in der wir, wie es scheint, die Genesis der Seelenwanderungslehre selbst vor Augen haben, bemerkt Çañkara nur (p. 1094,6), daß dieselbe auf die Werke nur das Hauptgewicht lege und somit das andere, materielle Substrat der Seele, den *bhûta-âçraya*, d. h. den feinen Leib, von dem a. a. O. die Rede ist, nicht ausschliesse. Den Widerspruch, daß die Organe nach dieser Stelle in die Naturkräfte eingehen, während nach unserem Systeme die Seele dieselben in sich hineinzieht, beseitigt er in der Anm. 126, S. 399 angedeuteten Weise. — Im übrigen giebt der Umstand, daß aufser dem *çarîram* auch der *âtman* (nach Çañk. freilich wäre er das *âtma-adhishtânâṃ hṛidaya-âkâçam*) sich auflöst, während das *karman* fortbesteht, im Hinblick auf den Buddhismus vielerlei zu denken.

c) *Vidyâ-karma-pûrvaprajñâ*, nach 3,4,11.

Von der Seele nach dem Tode heisst es Brih. 4,4,2 (übersetzt S. 208): „dann nehmen sie das Wissen und die Werke

„bei der Hand und ihre neuerworbene Erfahrung“, — letzteres, sofern wir *apūrvaprajñā* lesen und schon hier den Begriff des *apūrvam* finden dürfen, von dem sogleich weiter die Rede sein wird. Čaṅkara allerdings liest (p. 740,4. 1091,9) *pūrvaprajñā*, „die vorherige Erfahrung“ (welche er ad Bṛih. p. 843 als *pūrva-anubhūta-vishayā prajñā*, „das Bewußtsein des früher Erlebten“, auffaßt). Den Gegensatz von Wissen und Werk erklärt er 3,4,11 zuerst im Anschluß an das Sūtram dahin, daß die einen (die auf dem *Devayāna* gehen) vom Wissen, die andern (bei denen durch den *Pitṛiyāna* die Wanderung sich fortsetzt) vom Werke bei der Hand genommen werden (p. 984,4); dann aber besinnt er sich darauf, daß hier noch nicht von der Erlösung (zu der ja auch der *Devayāna* führt), sondern nur vom *Samsāra* die Rede sei, und erklärt, im Einklang mit seinem Commentare zu Bṛih. 4,4,2, daß es sich nur um ein den *Samsāra* betreffendes Wissen handle, daß somit unter *Vidyā* hier „gebotenes und verbotenes Wissen“ (Govinda führt als Beispiele für ersteres den *Udgītha*, für letzteres *nagna-strī-darṣanam* an), sowie unter *Karman* die Ausübung von Gebotenen und Verbotenen zu verstehen sei (p. 984,9). Unter *Pūrvaprajñā* versteht er ad Bṛih. l. c., wie schon bemerkt, „die vorherige Erfahrung“ und erklärt sie als Eindrücke (*vāsanā*), welche die Dinge in der Seele hinterlassen, und auf denen die angeborenen Fertigkeiten im künstlerischen Thun (er nennt als Beispiel das Talent zur Malerei) wie auch vielleicht im moralischen Handeln beruhen<sup>128</sup>, — letzteres, wenn wir *vishaya-upabhogeshu* und *karmaṇi* (ad Bṛih. p. 844,5.7) so verstehen dürfen, worin allerdings der für uns so wichtige Begriff einer angeborenen Bestimmtheit des moralischen Charakters nur vorübergehend gestreift, nicht deutlich entwickelt wird.

<sup>128</sup> ad Bṛih. p. 844,2–8: *Dṛiçyate ca keshāñcit kāsucit kriyāsu citra-karma-ādi-lakṣhaṇāsu vinā eva iha-abhyāseṇa jannata' eva kauçalam; kāsucit atyanta-saukarya-yuktāsu api akauçalam keshāñcit; tathā vishaya-upabhogeshu svabhāvata' eva keshāñcit kauçala-akauçale dṛiçyete; tac ca etat sarvaṃ pūrvaprajñā-udbhava-anudbhava-nimittam. Tena pūrvaprajñayā vinā karmaṇi vā phala-upabhoge vā na kasyacit pravṛittir upapadyate.*

d) Das *Apûrvam*, nach 3,2,38–41. 3,1,6.

In der endlosen Kette der Seelenwanderung ist jeder neue Lebenslauf seinem Thun und Leiden nach bedingt durch die Werke in dem vorhergehenden Leben; diese also sind es, welche die Wendungen im Schicksal der Seele herbeiführen, welche als ein neues Moment, als „ein früher nicht Dagesewenes“ (*apûrvam*) eingreifen (wiewohl auch sie, nach der Konsequenz des Systems, vgl. S. 347, durch den ihnen vorhergehenden Lebenslauf necessitiert werden). Dieser Begriff des *Apûrvam*<sup>129</sup> gehört der *Karmamîmânsâ*-Schule an und ist für sie das metaphysische Band zwischen dem Werke und seiner Vergeltung, dasjenige, was fortbesteht, während das Werk vergangen, und die Frucht desselben noch nicht eingetreten ist. „Es ist nicht möglich“, so wird die Meinung des *Jaimini* in unserm Werke p. 841,6 resümiert, „dafs das vorhergehende „Werk die in der Zukunft verborgene Frucht trägt, ohne dafs „es ein bestimmtes *Apûrvam* aus sich hervorgehen läfst. Also „gewisse feine Fortbestände des Werkes oder Vorausbestände „der Frucht, die heifsen *Apûrvam*.“ Dieser Begriff des *Apûrvam* wird nun an der angeführten Stelle von *Çaṅkara* in sofern bekämpft, als der Vedânta die Vergeltung in die Hand Gottes legt (vgl. darüber S. 301. 348); das *Apûrvam* ist ein Ungeistiges und kann somit, ohne von einem Geistigen bewegt zu werden, nicht wirken (p. 840,2); daher kann aus dem blofsen *Apûrvam* die Frucht nicht erklärt werden (p. 842,1); „mag er dabei auf das Werk Rücksicht nehmen, oder auf das „*Apûrvam* Rücksicht nehmen, wie dem auch sei, die Frucht „kommt von Gott“ (p. 842,2).

Wir dürfen in dieser Stelle keine unbedingte Verwerfung des *Apûrvam* finden, wenn wir uns nicht in Widerspruch setzen wollen mit 3,1,6, wo das *Apûrvam* ohne weiteres als ein bekannter und anerkannter Begriff auftritt, um den Glauben, der nach der Fünf-Feuer-Lehre im ersten Feuer ge-

<sup>129</sup> Aufser in den oben anzuführenden Stellen finden wir das *Apûrvam* nur noch p. 1139,5 (p. 1020,6 steht es in seiner etymologischen Bedeutung). Über den nahe verwandten Begriff des *Adriṣtam* vgl. p. 697,4.9. 697,12.15. 698,7. 699,3.7.8. 703,1.2. 754,10. 819,10. 521,2. 968,8. 1074,2.

opfert wird, zu erklären, und zwar in einer ganz andern Weise, als wir dies Kap. XXXI,3, S. 401 gesehen haben.

e) Die *ṣradhā*, nach 3,1,2.5.6.

Die S. 401 mitgeteilte Erklärung des Glaubens (*ṣradchā*) als „der Wasser, sofern sie die den Samen des Leibes bildenden Feinteile der Elemente repräsentieren,“ scheint allerdings sehr gezwungen; erstlich, weil die Vorstellung des die Seele begleitenden feinen Leibes in Br̥ih., Chānd. und überhaupt in den ältern Upanishad's, so weit wir sehen, noch gar nicht besteht; sodann, weil das indische *ṣradhā* (ebenso wie, wohl unrichtig, von Lactant. inst. 4,28 das lateinische *religio*) etymologisch auf den Begriff des Verknüpfens zurückgeführt wird und das Band zwischen dem Menschen und dem Jenseitigen bedeutet, somit eine moralische Erklärung zu fordern scheint. Eine solche bietet sich ungezwungen dar: denn es liegt sehr nahe, unter der *ṣradhā* (welche Čaṅkara ad Praçna, p. 250,6, als *çubha-karma-pravṛitti-hetu* definiert) in Br̥ih. und Chānd. a. a. O. die von dem Glauben getragenen Werke des Menschen, wie sie sein Wohl und Wehe im Jenseits bedingen, zu verstehen; und eben diese Erklärung bietet auch Čaṅkara, wodurch er sich mit sich selbst in unvereinbaren Widerspruch setzt. Nachdem er nämlich p. 747 die oben S. 401 mitgeteilte Erklärung des Glaubens als der Wasser, sofern sie den feinen Leib bedeuten, gegeben hat, erklärt er unmittelbar darauf p. 747,7 sq. den Glauben als die Wasser, sofern sie, beim Opfern aufsteigend, der Träger der vom Glauben bedingten Werke sind; — dort also waren sie das Gewand der Verstorbenen, hier sind sie der moralische Schatz, welchen die noch lebenden Opfernden sich durch ihre Werke im Himmel sammeln: „also die aus der Opferspende bestehenden Wasser, „denen das vom Glauben bedingte Werk inhäriert, diese, in „der Gestalt des *Apūrvam*, umkleiden die das Opfer darbringenden Seelen und führen sie, zum Empfange des Lohnes, in jene Welt“ (p. 748,10); ebenso erklärt Čaṅkara die *ṣradhā*, p. 743,16, als die *karma-samavāyinya' āpas* und zwei Zeilen weiter wieder als die *deha-vījāni bhūta-sūkṣhmāṇi*. Hierdurch werden alle Auseinandersetzungen in 3,1,1–6 sehr ins



Unklare gerückt und machen den Eindruck, nicht sowohl als wenn sie von zwei verschiedenen Händen herrührten, sondern vielmehr, als wenn eine Hand bemüht wäre, zwei unvereinbare Auffassungen zugleich festzuhalten und zu einem scheinbaren Ganzen zu verarbeiten.

### 5. Der Weg ins Jenseits.

Nach 4,2,17.

Nachdem die Seele in der eben beschriebenen Weise ihre Fühlhörner, die Organe, in sich hereingezogen hat, so geht sie (nach Brih. 4,4,1) ein in das Herz (in welchem sie, nach S. 335, allerdings schon ist); „alsdann wird die Spitze des „Herzens leuchtend; aus dieser, nachdem sie leuchtend geworden, ziehet die Seele aus, sei es durch das Auge, oder „durch den Schädel, oder durch andere Körperteile“ (Brih. 4,4,2, S. 207); bis zu diesem Momente, wo die Spitze des Herzens leuchtend wird und dadurch den Weg erhellt (p. 1104,9), ist alles für den Nichtwissenden und (exoterisch) Wissenden gemeinsam; hier aber scheidet sich der Weg, indem die Wissenden durch den Kopf, die Nichtwissenden durch andere Körperteile ausziehen (p. 1104,10), denn so sagt die Schrift (Chând. 8,6,6 = Kâth. 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.“

Während also der Wissende durch die 101<sup>ste</sup> Ader<sup>130</sup> aufsteigt, um den Götterpfad zu gehen, der, als der exoterische Weg zur Erlösung uns im folgenden Teile weiter beschäftigen wird, so fahren die andern durch andere Adern aus (p. 1105,3). Die weitem Stationen des *Pitriyâna*, über welche Bâdarâyana

<sup>130</sup> Dieselbe heißt *sushumnâ* Maitri-Up. 6,21; ebenso in den Commentaren ad Brih. p. 877,8, ad Praçna p. 190,8, ad Taitt. p. 25,14, ad Kâth. p. 157,5 und in der Glosse zu Çaïkara's Brahmasûtra-Commentar p. 1104,24. In diesem selbst hingegen finden wir diesen Namen noch nicht, sondern an seiner Statt Umschreibungen wie das auch ad Chând. 529,7. 563,6. 570,5 gebrauchte *mûrdhanyâ nâđi* (vgl. besonders p. 1105,1).

und Çaṅkara nichts näheres angeben, sind nach der Fünf-Feuer-Lehre der Reihe nach folgende: 1) der Rauch, während der *Devayāna* durch die Flamme führt. Unter beiden scheint ursprünglich Rauch und Flamme des Leichenfeuers verstanden worden zu sein (wiewohl schon Chând. 4,15,5, übersetzt S. 178, der Eingang in die *arcis*, Strahl oder besser Flamme, von der Begehung der Leichenfeier unabhängig gemacht wird); in unserm Werke, welches den Auszug der Seele nicht bei der Verbrennung, sondern schon beim Erkalten des Leichnams stattfinden läßt (S. 402), erklärt Çaṅkara die „Flamme“ (*arcis*), wie wir später sehen werden, als „die der Flamme vorstehende Gottheit“, und dem entsprechend wird in den Commentaren ad Brih. p. 1059,11. Chând. p. 341,13 auch der „Rauch“ als die Gottheit des Rauches aufgefaßt. — Auch die folgenden Stationen: 2) die Nacht, 3) die Monats-hälfte, wo der Mond abnimmt, 4) die Jahreshälfte, wo die Tage abnehmen, werden auf die Gottheiten dieser Erscheinungen bezogen. Wir werden uns dieselben hier nicht als Zeitphasen, sondern räumlich als über einander liegende Schichten zu denken haben, durch welche die Seele emporsteigt, um zu den folgenden Stationen zu gelangen; diese sind: 5) die Väterwelt, 6) (nur Chând.) der Äther, 7) der Mond, auf welchem die Vergeltung stattfindet unter den Einschränkungen, von welchen wir nunmehr zu handeln haben.

## XXXII. Schicksale der Seele im Jenseits.

### 1. Widersprüche der vedischen Texte.

1. Nach Brih. 6,2 gehen die Wissenden auf dem *Devayāna* in das Brahman ein, die Werkthätigen steigen auf dem *Pitṛiyāna* zum Monde hinauf und nach empfangenem Lohne wieder herab, und zwar, um Menschen zu werden (Brih. 6,2,16, p.1062,1); die weder Wissenden noch Werkthätigen werden zu Würmern, Vögeln und „was da beifset“; unter letzterm Ausdrücke scheinen ursprünglich nicht „Mücken und Fliegen“, wie der Scholiast will, sondern, entsprechend der Steigerung, die in den erstgenannten Tierklassen liegt, höhere, insbesondere wohl reisende Tiere, oder auch Schlangen u. dgl. verstanden worden zu sein.

2. Diese einfachen und klaren Verhältnisse werden in der parallelen Stelle, Chând. 5,3–10, wie schon oben (Kap. XXX,7) bemerkt, dadurch völlig verschoben, daß durch einen Zusatz unter den auf dem *Pitṛiyāna* Zurückkehrenden solche mit erfreulichem Wandel unterschieden werden, die in einer der drei obern Kasten wiedergeboren werden, und solche mit stinkendem Wandel, die in Tier- oder Caṇḍāla-Leiber fahren. Hierdurch erhebt sich einerseits die von Chând. ganz übersehene Frage: da die Belohnung auf dem Monde doch nur denen von erfreulichem Wandel zukommt, welches Schicksal denn die von stinkendem Wandel in jener Welt gehabt haben mögen? Andererseits wird, wenn auch die Bösen den *Pitṛiyāna* gehen, der (erst von Chând. so genannte) „dritte Ort“ über-

flüssig; demnach bleibt er, mit Unterdrückung der Worte in Br̥ih.: „die, welche diese beiden Pfade nicht kennen“, den ganz niedrigen, rasch entstehenden und hinsterbenden Tieren überlassen; ob zwischen ihnen und dem Menschendasein ein Übergang möglich ist, bleibt unerörtert.

3. Um die Verwirrung noch zu steigern, wird eine Stelle aus der Kaushitaki-Upanishad 1,2 herbeigezogen (p. 763,2), welche ausdrücklich sagt: „alle, welche aus dieser Welt dahinscheiden, die gehen sämtlich auf den Mond“, und von dort eine Rückkehr in allerlei Tier- und Menschenleiber lehrt.

4. Mit der letzteren Schwierigkeit findet sich unser Werk sehr billig ab, indem es die Kaushitaki-Stelle, ohne Rücksicht auf ihren Zusammenhang, in dem Sinne interpretiert, daß nur „alle, welche dazu berufen (*adhikṛita*) sind“, zu verstehen seien. Die vorher erwähnte Schwierigkeit aber wird dadurch gelöst, daß einerseits, mittels einer an den Haaren herbeigezogenen Stelle der Kāṭhaka-Upanishad (2,6), als Gegenstück zu der Belohnung auf dem Monde, für die Bösen jenseitige Höllenstrafen eingefügt werden, andererseits aber auf den „dritten Ort“ als Stätte der Bestrafung verwiesen wird. Beides wird nun nicht etwa durch Aneinanderreihung der Höllenstrafen und des dritten Ortes verbunden, sondern bleibt (auch p. 62,7 bietet keine Hülfe) unvermittelt nebeneinander stehen, so daß hier der Eindruck, als hätten verschiedene Hände an den Sūtra's sowohl wie an dem Commentare gearbeitet, schwer abzuweisen ist.

Als Erläuterung zu dem Gesagten wollen wir die Hauptgedanken des Abschnittes, welcher von den Höllenstrafen und dem dritten Orte handelt (3,1,12–21), in der Reihenfolge, wie wir sie bei Čaṅkara finden, dem Leser vorführen.

## 2. Die Höllenstrafen.

Gehen auch die, welche nicht durch Opfer u. s. w. werktätig gewesen sind, zum Monde (p. 762,11)? — Man könnte meinen, weil es Kaush. 1,2 heisst, alle gingen zum Monde (p. 763,2), und weil die fünffache Opferung, durch die der neue Leib erlangt wird, das Hingehen zum Monde voraus-

setzt (p. 763,4), beide, die Werkthätigen und die Nichtwerkthätigen gingen zum Monde, letztere jedoch, ohne zu genießen (p. 763,7).

Dem ist aber nicht so. Denn das Aufsteigen zum Monde geschieht zum Zwecke des Genießens, nicht zwecklos oder blofs um wieder herunterzusteigen, so wie man auf einen Baum steigt, um seine Blüten und Früchte zu pflücken, nicht zwecklos oder um hinunterzufallen (p. 763,11). Nun giebt es für die Nichtwerkthätigen keinen Genufs auf dem Monde (p. 763,13); folglich steigen nur die durch Opfer u. s. w. Werkthätigen zum Monde empor, nicht die andern (p. 763,15). „Die andern „aber gehen ein in *Samyamanam* [d. h. *Coercitio*], die Be- „hausung des *Yama*, erleiden dort die ihren Übelthaten ent- „sprechenden *Yama*-Qualen und steigen dann wiederum zu „dieser Welt herab. Also beschaffen ist für sie das Auf- „steigen und Herabsteigen [p. 764,2, *âroha* und *avaroha*, beide „Ausdrücke auch im *Sûtram*]. — Denn so lehrt es die Schrift „durch den Mund des *Yama* selbst (Kâth. 2,6):

„Das Nach-dem-Tode<sup>131</sup> zeigt sich nicht dem Thoren,  
 „Dem Taumelnden, durch Reichthums Blendung Blinden;  
 „„Dies ist die Welt; kein Jenseits giebt's“, — so wâhrend,  
 „Verfällt er immer wieder meiner Herrschaft.“

In diesen Worten also sollen nach *Bâdarâyaṇa* und *Çaṅkara* die Hôllenstrafen gemeint sein (p. 764,2), während nach dem Zusammenhange der Stelle und auch nach *Çaṅkara*'s Commentar dazu nur von einem immer wieder und wieder Geborenwerden und Sterben die Rede ist. Auch die *Smṛiti*-Autoren, *Manu*, *Vyâsa* u. s. w., erwähnen die *Yama*-Stadt *Samyamanam*, in welcher die stinkenden Werke zur Reife kommen (p. 764,10), und die *Purâṇa*-Dichter berichten von den sieben Hôllen, *Raurava* [„die Brüllende“, zu verstehen wie *Arist. anal. post.* 2,11, p. 94b33, oder wie *Ev. Matth.* 24,51] u. s. w., als den Orten der Vergeltung für die Übelthaten (p. 764,13); und wenn als Vorsteher derselben nicht *Yama*, sondern *Citragupta*

<sup>131</sup> Statt *sâmparâya* steht p. 764,5 *sâmparâpa*, welches auch als solches von *Govinda* getreulich erklärt wird: *samyak parastât prâpyata'*, *iti samparâpaḥ paralokas; tad-upâyah sâmparâpaḥ*.

und andere genannt werden, so ist zu bemerken, daß diese in den Diensten des *Yama* stehen (p. 765,3).

### 3. Der dritte Ort.

Unmittelbar nach diesen Betrachtungen geht nun unser Autor mit 3,1,17 zu einer Besprechung des „dritten Ortes“ über, bei welcher er seine Theorie der Höllenstrafen gänzlich vergessen zu haben scheint. — Es giebt, so entwickelt er p. 765, indem er die Berichte von Brih. und Chänd. (Kap. XXX,5, S. 394) zusammenschweifst, erstlich den Götterweg für das Wissen, zweitens den Väterweg für die (religiösen) Werke; „diejenigen aber, welche weder vermöge des Wissens „zu dem Götterwege berufen sind, noch vermöge der Werke „zu dem Väterwege, für die besteht dieser dritte, die winzigen Kreaturen begreifende, zu wiederholten Malen wiederkehrende dritte Pfad; darum auch [also: weil sie auf dem „Monde nichts zu thun haben, und weil für sie der dritte „Ort bestimmt ist] gehen die Nichtwerkthätigen nicht zum „Monde“ (p. 766,3). Man muß nicht meinen, daß sie zuerst zur Mondscheibe aufsteigen und dann unter die winzigen Kreaturen gehen, „weil das Emporsteigen (*āroha*) zwecklos wäre“ (p. 766,6; — oben aber, S. 413, wurde ein *āroha* und *avaroha* auch für die zu Höllenstrafen Bestimmten gelehrt). Darum also wird jene Welt nicht überfüllt (p. 766,7), nicht weil sie immer wieder herabsteigen, wiewohl dies an sich auch denkbar wäre (p. 766,10), sondern weil sie, wie die Schrift lehrt, an den dritten Ort gehen (p. 766,11). Wären sie (die Bösen) darin, daß sie wieder herabsteigen, von den Werkthätigen nicht verschieden, so würde die Lehre von dem dritten Orte überflüssig werden (p. 766,13).

Wie in diesen Erörterungen, so sind auch in den darauf folgenden die Höllenstrafen ganz außer Acht gelassen, indem der Autor über dieselben weg auf das zu Anfang von Kap. XXXII,2 (S. 412) Mitgeteilte zurückgreift, um die dort referierten Bedenken zu erledigen. Er fährt fort: wenn es Kaush. 1,2 heiße, alle gingen zum Monde, so seien darunter alle Berufenen zu verstehen (p. 767,1); und wenn zur Erlangung

eines neuen Leibes der Durchgang durch die fünf Feuer und somit das Hingehen zum Monde als notwendig behauptet worden sei (p. 767,3, vgl. 763,4), so sei zu bemerken, daß der Fünf-Feuer-Proceß nur für die Menschwerdung, nicht bei einer Wiedergeburt als Wurm, Vogel u. s. w. statthabe (p. 767,11), wie es ja auch heiße, daß die Wasser nach der fünften Opferung mit Menschenstimme (nicht mit Tierstimme) redeten (p. 767,12); also nur die Hinauf- und Herabsteigenden machten den Fünf-Feuer-Proceß durch (p. 767,14), die andern empfangen, ohne die fünffache Opferung, dadurch, daß das Wasser sich mit den andern Elementen versetze, einen neuen Leib (p. 767,16). Übrigens sei nicht ausgeschlossen, daß auch ohne die fünf Feuer eine Menschwerdung möglich sei (p. 767,13); so seien z. B. *Droṇa* ohne das Weibesfeuer, *Dhṛiṣṭadyumna* und andere sogar mit Umgehung des Mannes- und des Weibesfeuers entstanden (p. 768,3); und eine solche Umgehung einzelner Feuer finde auch sonst statt, indem z. B. die Kranichweibchen ohne Samen empfangen (p. 768,6, vgl. Anm. 95, S. 244), und von den vier Klassen der Wesen (Lebendgeborenen, Eigeborenen, Schweifsgeborenen, Keimgeborenen, S. 259) die beiden letzten ohne Begattung entstünden (p. 768,10). — So eben noch hat unser Autor den Fünf-Feuer-Proceß auf die vom Monde Kommenden eingeschränkt; hier läßt er ihn, wenigstens teilweise, auch von den Tieren gelten. Eine konsequente Anschauung ist aus seinen Worten nicht zu gewinnen.

#### 4. Die Seligkeit auf dem Monde.

Es ist ein sinniger, poesievoller Glaube der Inder, das friedliche Lichtreich des Mondes als den Aufenthalt der abgeschiedenen Frommen zu betrachten und sein Zu- und Abnehmen mit dem Empor- und Herabsteigen der Seelen in Zusammenhang zu bringen.

Aber wenn diese vorübergehende Seligkeit ein Lohn ist, wie kann es dann, *Bṛih.* und *Chând. l. c.* heißen, daß die Frommen auf dem Monde die Speise der Götter sind? Es liegt

doch kein Genuß darin, von den Göttern, wie von Tigern, gefressen zu werden! (p. 749,10.)

Hierauf ist zu erwidern, daß das Speise-sein für die Götter bildlich, nicht eigentlich zu nehmen ist (p. 749,13), indem sonst ja nicht zu begreifen wäre, daß man sich durch mühevollen Werke den Aufenthalt auf dem Monde verdiene (p. 750,2). Das Essen der Götter ist also nicht ein Kauen und Verschlucken, sondern bedeutet den genußreichen Umgang, welchen sie mit den Werkfrommen pflegen, ähnlich wie man im Umgange mit tugendhaften Weibern, Söhnen und Freunden einen Genuß findet (p. 750,5); im übrigen „essen und trinken die Götter nicht“, wie es Chând. 3,6,1 heißt (p. 750,7). Daß aber dennoch die Götter die Frommen genießen, und somit Nutzen von ihnen ziehen, beruht darauf, daß die Werkfrommen die höchste Erkenntnis, nämlich die des Âtman, nicht haben, und daher in jener Welt den Göttern ebenso dienstbar sind, wie in dieser, in Bezug auf welche es heißt (Bṛih. 1,4,10): „wer eine andere Gottheit [als das Selbst, den Âtman] verehrt und spricht «ein anderer ist sie und ein anderer bin ich», der ist nicht weise, sondern ist gleichsam ein Haustier der Götter“ (p. 750,12). Somit deutet das Genossenwerden durch die Götter die Unzulänglichkeit der ganzen *Pañcâgnyavidyâ* an (p. 751,3). Daß dieses Genossenwerden zugleich ein Genießen von Seiten der Frommen ist, haben wir bereits Anm. 125, S. 393, aus einer Stelle des Commentares zu Chând. p. 343,10 ersehen.



## XXXIII. Grund der Rückkehr zum Erdendasein.

### 1. Vorbemerkung.

Unser System lehrt für gute und böse Werke eine doppelte Vergeltung: einmal im Jenseits, sodann durch ein neues Geborenwerden auf Erden. Als Grund für diese Duplicität bezeichneten wir schon (S. 386) das Streben, die ältere Ansicht von einer Vergeltung im Jenseits und die jüngere von einer solchen durch die Wiedergeburt gleichzeitig festzuhalten. Hierdurch wird nun aber das System inkonsequent: wird Gutes und Böses schon im Jenseits vergolten, so sieht man nicht, warum dafür noch einmal durch ein neues Erdendasein zu büßen ist; liegt, umgekehrt, die Vergeltung in der bestimmten Form dieses Erdendaseins, so ist für die Annahme jenseitiger Belohnungen und Bestrafungen kein rechter Grund vorhanden. Wir wollen sehen, wie die indischen Theologen sich mit dieser Inkonsequenz (in welche übrigens auch Platon verfallen ist) abfinden, indem wir den Inhalt von 3,1,8–11, p. 751–762, in diesem Kapitel in der Kürze reproducieren.

### 2. Bei der Vergeltung bleibt ein Rest (*anuçaya*).

Es fragt sich, ob bei der Vergeltung der Werke im Jenseits ein Rest<sup>132</sup> übrig bleibt oder nicht (p. 752,2). — Man

---

<sup>132</sup> *anuçaya*, eigentlich *residuum*, „Bodensatz“, womit, wie es scheint, Bâdarâyana auf das entsprechende *sampâta*, „die Neige einer Flüssigkeit, die auf dem Boden des Gefäßes zusammenfließt“, in Chând. 5,10,5 hin-

könnte meinen, daß kein Rest bleibe, weil es Chānd. 5,10,5 (S. 393) heisst: „sie bleiben dort, so lange eine Neige (*sam-* „*pāta*) vorhanden ist“ und in Bṛih. 6,2,16: sie steigen herab, „wenn dieses verstrichen ist (*pari-ava-eti*)“, wie denn auch eine andere Schriftstelle (Bṛih. 4,4,6, übersetzt S. 209) sagt:

„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;“

und wenn die Bedeutung des Todes darin besteht, daß er der Offenbarer der Frucht der Werke ist (p. 752,13), so muß er eben der Offenbarer aller Werkfrucht sein, denn die nämliche Ursache kann nicht eine verschiedenartige Wirkung hervorbringen (p. 752,16); und wenn die Lampe das Gefäß sichtbar macht, so muß sie, bei gleicher Entfernung, auch das Gewand sichtbar machen (p. 753,1).

Im Widerspruche zu diesen Ausführungen behaupten wir, daß allerdings ein Werkrest übrig bleibt. Indem nämlich auf dem Monde die Werke nach und nach durch den Genuß aufgezehrt werden, schmilzt auch, wie Reif an der Sonne, oder wie die Härte der Butter am Feuer, durch das Feuer des Schmerzes über das Hinschwinden der Werke die Wassergestalt dieser Werke (*am-mayaṃ śarīram*, d. h. der *karma-āçraya*, S. 405, der also hier vom *karman* selbst noch unterschieden wird) zusammen, und das Herabsteigen findet statt, während noch ein Rest da ist (p. 753,8). Dies ergibt sich zunächst daraus, daß die Schrift (Chānd. 5,10,7) bei den Herabsteigenden einen Unterschied macht zwischen erfreulichem und stinkendem Wandel, wobei unter Wandel (*caranam*) eben der Werkrest zu verstehen ist (p. 753,14); und auch die von Geburt an verschiedene Verteilung der irdischen Güter nötigt, da nichts ohne Ursache ist, zur Annahme eines

---

deutet. Im Commentar zu Chānd. p. 344,8 wird *sampāta* allerdings als *karmaṇaḥ kshayaḥ* („bis daß Zusammensturz der Werke erfolgt“), in unserem Werke hingegen, p. 752,5, als *karma-āçaya* („so lange eine Ansammlung von Werken bleibt“) aufgefaßt. Über diese Bedeutung von *karma-āçaya* vgl. p. 909,12. 915,3. 916,5.7. 1081,1. 1086,6:

solchen Restes (p. 753,15). Ebenso lehrt die Smṛiti (vgl. *Āpastamba, dharmasūtra* 2,1,2,3), daß, nachdem im einzelnen die Vergeltung der Werke stattgefunden habe, durch einen Rest (*ṛeṣha*) die Verschiedenheit der neuen Geburt an Land, Kaste, Familie, Gestalt, Lebensalter, Schriftgenuß, Lebensschicksal, Reichtum, Lust und Intelligenz bedingt werde (p. 754,4).

### 3. Wie dieser Rest zu denken sei?

Aber wie soll man sich diesen Rest der Werke, durch welchen der neue Lebenslauf bedingt wird, vorstellen? (p. 754,6.) —

Einige denken sich ihn wie eine klebrige Flüssigkeit, die dem Gefäße anhaftet (p. 754,7); dieses widerspreche, so meinen sie, dem Gesetze der Wirkung [die vollständig stattfinden muß] nicht (p. 754,10); denn wenn auch der Zweck des Aufstieges zum Monde der Genuß der Frucht ohne Ausnahme sei, so werde doch bei einem sehr klein gewordenen Reste der Werke ein Verharren auf demselben unmöglich (p. 754,13), ähnlich wie ein dienender Ritter, der wohl ausgerüstet an den Hof des Königs gekommen, sich dort, nachdem seine Toilette bis auf Sonnenschirm und Schuhe verschlissen sei, nicht länger halten könne (p. 755,1).

Aber diese Erklärung ist doch nicht ansprechend (*peṇala*). Denn bei dem Gefäße und dem Ritter begreift man das Bleiben eines Restes, hier aber nicht (p. 755,10); vielmehr widerspricht ein solcher dem Schriftkanon von der Belohnung im Himmel (d. h. im Mondreiche), welche ohne Abzug stattfindet (p. 755,11); auch würde ein derartiger Rest guter Werke doch nur die Wiedergeburt in erfreulicher Form erklären, nicht die, welche zur Strafe dient (p. 756,1).

Man muß vielmehr zwei Klassen von Werken unterscheiden, die einen mit jenseitiger, die andern mit diesseitiger Frucht; jene werden drüben vergolten, diese hier auf Erden durch die neue Geburt (p. 756,3). Demgemäß muß man den oben (S. 418) citierten Vers: „für alles, was er hier begangen“, nur auf alle diejenigen Werke beziehen, die jenseitige

Frucht bringen (p. 756,8), und eben diese Einschränkung muß man bei der Auffassung des Todes als des Offenbarers der Werke anwenden (p. 756,9). Warum, so fragen wir, ist denn überhaupt erst der Tod der Offenbarer der Werke? Doch deswegen, weil dieses Leben schon zur Offenbarung anderer Werke in Anspruch genommen ist. Dasselbe nun, was die Werke, die der Tod offenbart, verhindert, sich schon vorher zu offenbaren, eben dieses macht es auch unmöglich, daß nach dem Tode Werke von entgegengesetzter Frucht sich zugleich offenbaren (p. 757,3). Daß nicht alle Werke mit einem Male vergolten werden können, sieht man ja auch daraus, daß auch in der folgenden Geburt nicht immer alle angesammelten Werke zum Austrage kommen, weil jedes einzelne seine bestimmte Vergeltung fordert (p. 757,9), und ein Erlaß, mit Ausnahme der durch Bußleistung (*prāyaścittam*) gesühnten Werke, nicht statthat (p. 757,11). Würden alle (religiösen) Werke in einer Geburt vergolten, so wäre für die in Himmel<sup>133</sup> und Hölle oder Tierleiber [und Pflanzenleiber] Eingegangenen, da sie in diesem Zustande keine rituellen Werke verrichten, keine Ursache für ein folgendes Dasein vorhanden, und somit würde dieses unmöglich (p. 758,5), eine andere Autorität aber für die Vergeltung als den Werkkanon haben wir überhaupt nicht (p. 758,8). — Daß der Tod die Werke offenbare, gilt also nicht unbedingt: Verbrechen wie Brahmanenmord fordern zu ihrer Sühnung nach der Smṛiti mehr als einen Lebenslauf (p. 758,6), und anderseits bringen Werke wie das Regenopfer (*kāriṇi*) schon im gegenwärtigen Leben ihre Frucht (p. 758,9). — Das Beispiel von der Lampe (S. 418) trifft nicht zu; vielmehr, sowie die Lampe, bei gleicher Nähe, Grobes sichtbar macht und Feines nicht, so werden durch den Tod die stärkern Werke offenbart, die schwächern nicht (p. 759,5). Wollte endlich einer einwenden, daß, wenn immer ein Werkrest bleibe, keine Erlösung mög-

<sup>133</sup> Hier nicht das Mondreich, sondern der Himmel als Ort der Wiedergeburten, welche in Himmel, Welt und Hölle stattfinden können: der *samsāra* ist *brahṃa-ādi-sthāvāra-anta* p. 61,11, *nāraka-sthāvāra-antu* 62,7; vgl. p. 300,7. 303,4. 420,6. 604,2.

lich sei, so wäre daran zu erinnern, daß durch die universelle Erkenntnis alle Werke ohne Rest vernichtet werden (p. 759, 8).

#### 4. Rituelles und moralisches Werk.

Wie diese Ausführungen zeigen, sucht unser Autor die Frage nach dem Grunde der doppelten Vergeltung dadurch zu lösen, daß er zwischen Werken mit jenseitiger und solchen mit diesseitiger Frucht unterscheidet. Welche Werke aber der einen oder andern Kategorie angehören, das versucht er nicht zu bestimmen, und nur nebenbei liefs er, wie wir sahen, durchblicken, daß der Unterschied ein quantitativer ist, sofern die stärkern Werke zuerst, also im Jenseits, zur Offenbarung kommen, die schwächern somit als Rest zurückbleiben und die Wiedergeburt bedingen. Einem ähnlichen Kampfe der Werke ums Dasein begegneten wir schon S. 120; im Widerspruche zu der dort übersetzten Stelle, wie auch zu manchen Auslassungen des so eben analysierten Abschnittes, steht die von uns S. 381 hervorgehobene Bemerkung, nach welcher der Tod eben den Moment bedeutet, wo der Vorrat der das Leben bedingenden Werke vollständig verbraucht ist.

Es läge nun nahe, die zweifache Vergeltung aus dem Unterschiede der rituellen und der moralischen Werke abzuleiten, indem jene im Jenseits, diese durch den neuen Lebenslauf gesühnt würden; und es scheint, als wenn in der Vedāntaschule wirklich eine derartige Scheidung angestrebt, von den Autoritäten aber abgelehnt worden sei, ohne daß dieselben doch über diesen Punkt sich völlig hätten einig werden können. Wir wollen versuchen, in diese interessanten, aber einigermaßen dunkeln Verhältnisse einen Einblick zu gewinnen, indem wir den betreffenden Abschnitt 3,1,9–11 hier wortgetreu übersetzen.

(3,1,9:) „*Wegen des Wandels? Nein! weil sie ihn mit- bezeichnet; so Kārshnājini*». — Das mag ja sein; aber die „Schriftstelle, welche zum Erweise des Vorhandenseins eines „Werkrestes (*anuçaya*) citiert wurde: «welche nun hier einen

„erfreulichen Wandel haben» (Chând. 5,10,7, S. 393), die „lehrt ja doch, daß durch den Wandel (*caranam*) der Eingang in den Mutterschoß erfolge und nicht durch den Werkrest; ein anderes aber ist der Wandel, und ein anderes der Werkrest. Denn Wandel kann nichts anderes bedeuten als „Aufführung (*cāritram*), Lebenswandel (*âcāra*), Charakter (*çilam*); unter Werkrest hingegen wird ein von dem vergoltenen Werke übrig bleibendes Werk verstanden; und „auch die Schrift bezeichnet Werk und Wandel als verschieden, denn es heißt (Bṛih. 4,4,5, übersetzt S. 208): «je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, darnach wird er geboren», und (Taitt. 1,11,2): «die Werke, welche untadelig sind, die sollst du betreiben, keine andern; was bei uns für guten Wandel gilt, das sollst du üben!» Daher die „Schriftstelle, welche *wegen des Wandels* den Eingang in den „Mutterschoß erfolgen läßt, für einen Werkrest nichts be- „weist. — Darauf erwidern wir: *Nein! weil* diese Schriftstelle „von dem Wandel den Werkrest *mitbezeichnet*, so meint der „Lehrer *Kārshṇājini*.“

(3,1,10:) „*Zwecklosigkeit*, meint ihr? *Nein! weil es durch ihn bedingt wird*. — Gut, könnte man sagen, aber warum soll man bei dem Worte *caranam* die schriftmäßige Bedeutung «Charakter» aufgeben und die übertragene «Werkrest» annehmen? Sollte nicht vielmehr der Charakter für das von der Schrift gebotene Gute und verbotene Böse den Eingang in einen schönen und unschönen Mutterschoß als Lohn empfangen? 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 erntet, so wird, eben *weil es durch ihn bedingt ist*, dabei auch der Lebenswandel einen gewissen Überschufs (*atiçaya*) ernten; und das Werk vollbringt ja alle Zwecke, wie sowohl Schrift als auch Tradition annehmen. Darum ist das Werk allein, weil es den Charakter mitbezeichnet, in Gestalt des Werkrestes die Ursache für den Eingang in den Mutterschofs; so ist die Meinung Kârshñajini's. 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 kriechen.“

(3,1,11:) „*Nur gutes und böses Werk hingegen Bâdari*». — *Hingegen* meint der Lehrer *Bâdari*, dafs unter dem Worte «Wandel» *nur gutes und böses Werk* zu verstehen ist. Denn so wird von einem blofsen Werke das Wort «wandeln», wie man sieht, gebraucht. Denn wer die guten (*punya*) Werke, wie Opfer u. s. w., betreibt, von dem sagen die Leute: «dieser Edle wandelt in der Pflicht (*dharmam carati*)». — Auch ist der Lebenswandel selbst nur eine Art der Pflicht, und die Unterscheidung von Werk und Wandel ist nur so wie die zwischen Brâhmaņa und Parivrâjaka [d. h. *Genus* und *Species*, vgl. p. 382, 2. 640, 3]. Somit sind die von erfreulichem Wandel solche, deren Werke rühmlich, und die von stinkendem Wandel solche, deren Werke tadelhaft sind; das steht fest.“

— So wenig abgeklärt auch die vorstehenden Gedanken Çaņkara's erscheinen, so geht doch aus ihnen hervor, dafs eine Tendenz sich kund gab, zwischen rituellem Werke und moralischem Wandel oder Charakter zu scheiden, und durch jenes die Vergeltung im Jenseits, durch diesen die Gestaltung des folgenden Daseins bedingt sein zu lassen; sowie, dafs dieses Streben in der Vedântaschule nicht durchdrang. — Ein solches Verhalten mag unser Bewußtsein befremden, welches gerade in dieser Frage (dem Angelpunkte des Unterschiedes alttestamentlicher und neutestamentlicher Moral) wohlgeschult ist. Indes müssen wir uns erinnern, dafs es sich

hier nur um das Thun des Menschen handelt, sofern es Lohn und Strafe nach sich zieht und somit egoistischen Zwecken dient. Sofern sie aber im Dienste des Egoismus stehen, haben alle Werke des Menschen ihren Wert nicht in sich, sondern in dem erstrebten Zwecke, und es ist allerdings gleichgültig, ob dieser Zweck durch rituelle oder durch moralische Leistungen erreicht wird.

---



## XXXIV. Herabsteigen der Seele zur Verkörperung.

Nach 3,1,22–27.

### 1. Die Stationen des Weges.

Der Weg, auf welchem die Seele herabsteigt, ist ähnlich dem, auf welchem sie hinaufgegangen ist (p. 759,10. 769,9). Mehr noch aber erinnert uns derselbe an die Art, wie die einzelnen Elemente aus Brahman hervorgegangen sind (vgl. S. 248 fg.). Wie nämlich dort in stufenweise zunehmender Verdichtung aus dem Âtman die Elemente: Âkâça, Wind, Feuer, Wasser, Erde, der Reihe nach auseinander emanieren, ebenso geht die herabsteigende Seele zunächst in den Âkâça, aus dem Âkâça in den Wind, aus dem Wind in den Rauch (der hier an die Stelle des Feuers getreten ist), aus Rauch — oder Dunst — verdichtet sie sich zur Wolke, aus dieser strömt sie herab als Regen, nährt als solcher die Pflanzen und geht in Gestalt der Pflanzenkost über in den männlichen Leib als Samen, von wo sie in den ihren Werken entsprechenden Mutterschofs gelangt, um aus ihm in neuer Verkörperung hervorzutreten.

### 2. Dauer des Herabsteigens.

Über die Dauer des Weilens auf diesen verschiedenen Stationen giebt die Schrift keinen bestimmten Aufschluss (p. 771,4); doch kann man annehmen, daß der Aufenthalt kein allzu langer ist (p. 771,5); denn nach dem Eingange der Seele in die Pflanze sagt die Schrift (Chând. 5,10,6): „daraus

fürwahr ist es schwieriger herauszukommen“ (*durnishprapata-taram*, nach Çāṅk. p. 771,9, vgl. ad Chând. p. 351,13, für *durnishprapata-taram* = *durnishkrama-taram*), woraus zu schließen, daß aus den übrigen Stationen leicht herauszukommen ist (p. 771,11). Das Streben, herauszukommen, welches in diesen Worten der Seele beigelegt wird, beruht darauf, daß sie nach dem Genusse begehrt, den sie nicht auf diesen Zwischenstationen, sondern erst nach Eingang in ihren neuen Leib erlangt (p. 771,13).

### 3. Die Seele weilt auf den Stationen nur als Gast.

Wie hat man sich das Verhältnis der Seele zu den Elementen, durch welche sie hindurchgeht, zu denken? Ist es vielleicht ein wirkliches Werden zu *Ākāṣa*, Pflanze, Samen u. s. w.? — Daß dem nicht so ist, daß vielmehr die Seele bei ihrem Herabkommen nur vorübergehend die Gastfreundschaft der Elemente und Seelen genießt, durch welche ihr Weg sie führt, wird von unsern Autoren im einzelnen nachgewiesen.

Wenn auf dem Monde der der Seele um des Genusses willen zuerteilte Wasserleib (S. 400. 408) durch Verbrauch des Genusses geschwunden ist (p. 770,5), so geht die Seele in einen feinen, dem *Ākāṣa* ähnlichen Zustand über (p. 770,6), und dieses drückt die Schrift dadurch aus, daß sie sagt, die Seele werde zu *Ākāṣa*. Daß dies nicht buchstäblich zu nehmen ist, folgt daraus, daß ein Ding nicht in das Sein eines andern übergehen kann (p. 770,8), und daß in diesem Falle ein Entkommen aus dem *Ākāṣa* zum Winde u. s. w. nicht möglich wäre, indem die Seele vermöge der Allgegenwart des *Ākāṣa* ewig mit ihm verbunden bleiben müßte (p. 770,10; d. h. wohl: was überall ist, daraus kann man nirgendwo anders hinkommen). Sie geht also nicht in den *Ākāṣa*, sondern nur in eine ihm ähnliche Beschaffenheit über; und ebenso ist es mit dem Übergange in Wind, Rauch, Wolke und Regen.

Auch das Eingehen der Seele in die Pflanze ist nicht als ein Werden zur Seele der betreffenden Pflanze zu betrachten;

vielmehr hat die Pflanze ihre besondere Seele (*jīva*, p. 773,3; welche, wie jede verkörperte Seele, die Werke eines frühern Daseins abbüßt, daher notwendigerweise auch Empfindung besitzt); die vom Monde herabsteigende Seele wird von dieser bloß aufgenommen und nimmt an ihrem Genuß und Schmerz nicht teil (p. 773,5, vgl. S. 257 fg.), da ein Genießen und Leiden nur als Vergeltung vollbrachter Werke möglich ist (p. 773,9). Auch müßte die Seele, wenn sie in die Pflanze als eigene Seele derselben einging, bei Abschneidung, Enthüllung, Zerkleinerung, Kochung und Zerkauung der Pflanze aus derselben auswandern, denn jede Seele zieht aus, sobald ihr Leib zerstört wird (p. 774,1). Damit leugnen wir nicht, daß auch die Pflanzen [nach Kâth. 5,7, übersetzt S. 402] Genußstätten sind für Seelen, welche wegen unlauterer Werke zum Pflanzendasein herabsanken (p. 774,6), aber wir bestreiten, daß die vom Monde kommenden Seelen beim Eingange in die Pflanzen zu Pflanzenseelen werden (p. 774,8). Auch das ist nicht zuzugeben, daß dieses Eingehen in die Pflanze als Strafe für die mit dem Opferwerke verbundene Tötung der Tiere diene (p. 774,10); denn die Vergünstigung (*anugraha*, p. 775,6), zum Zwecke des Opfers zu töten, beruht auf dem Gebote des Schriftkanons, welcher in Bezug auf gutes und böses Werk, weil sie auf Jenseitiges sich beziehen, die einzige Autorität ist (p. 775,1); und wenn das Verbot, Tiere zu töten, die Regel bleibt, so ist das Gebot des Tötens derselben beim Opfer eine Ausnahme von derselben (p. 775,9).

Auch in dem Leibe des Vaters, dessen eigene Seele ja schon lange vorher besteht, wohnt die mittels der Nahrung in ihn eingehende Seele als Gast (p. 776,7), um dann als Same aus ihm in den ihren Werken entsprechenden Mutterschoß zu gelangen, aus welchem sie, zur Vergeltung ihrer vormaligen Werke, in neuer Verkörperung hervortritt (p. 776,13).

#### 4. Rückblick.

So widerspruchsvoll im Einzelnen die Lehre von der Seelenwanderung durch das Streben, die verschiedenen vedischen Berichte aufrecht zu halten, wie auch durch eine ge-

wisse, den Indern eigene Sorglosigkeit in der Behandlung des Nebensächlichen geworden ist, so klar liegt doch dieses Grunddogma der indischen Religion seinen Hauptzügen nach vor Augen.

Für die universelle Erkenntnis giebt es keine Welt und somit auch keine Seelenwanderung. Der höchsten Wahrheit nach kann die Seele nicht wandern, weil sie das allgegenwärtige, d. h. raumlose, Brahman selbst ist. Aber dieses weiß die Seele nicht: was sie hindert, es zu wissen, das sind die ihr eigenes Wesen ihr verhüllenden *Upādhi's*, welche sie von Natur aus als zu ihrem Selbst gehörig betrachtet, während dieselben doch in Wahrheit zum Nicht-Ich zu ziehen und daher, ebenso wie die ganze vielheitliche Welt, nicht-seiend und wesenlos sind.

Wir sahen, wie zu diesen *Upādhi's*, aufser dem groben Leibe, der mit jedem Tode abgelegt wird, zunächst der complicierte psychische Organismus gehört, bestehend aus den Erkenntnisorganen, den Thatorganen, dem Manas, dem Prāna und dem feinen Leibe, welcher die Seele auf ihren Wanderungen begleitet; mit diesem unveränderlichen Apparate ist die Seele von Ewigkeit her behaftet, und bleibt es, von der Erlösung abgesehen, in Ewigkeit hinein.

Hierzu gesellt sich weiter, als Bedingung der erneuten Verkörperung, ein variables Element: es sind die in jedem Lebenslaufe von der Seele begangenen Werke, sowohl rituelle als moralischer Art; einen Unterschied zwischen beiden zu machen, lehnt das System ab, und nicht mit Unrecht, sofern wir uns hier noch nicht in der Sphäre der Moralität, sondern des Egoismus befinden; alle Werke haben nur darin Wert und Bedeutung, daß sie das Wohl und Wehe der Seele im Jenseits und dem kommenden Dasein bedingen. — Zwar ist es Gott, der über die Seele dieses Wohl und Wehe verhängt; aber er ist dabei gebunden oder bindet sich an die Werke des frühern Daseins; diesen gemäß fällt in der folgenden Geburt nicht nur das Geniessen und Leiden der Seele aus, sondern auch die Werke des neuen Daseins gehen aus der moralischen Bestimmtheit, d. h. aus den Werken des vorigen Lebens mit eben der Notwendigkeit hervor, wie die Pflanze

aus ihrem Samen; und so bedingt ein Leben das andere, durch alle Weltperioden hindurch, — denn auch bei der periodischen Absorption der Welt in Brahman besteht die Seele mit Organen, *bhûta-âçraya* und *karma-âçraya* samenartig fort, — und so ohne Aufhören in *infinîtum*.

In wie weit dabei die Werke eines Lebens nicht nur auf das nächstfolgende, sondern auf mehrere Leben hinaus ihren Einfluß erstrecken können, ist eine Frage, die aus den Äußerungen unseres Autors nicht klar zu legen ist. Ebenso bleiben wir im Dunkeln über die Möglichkeit einer allmählichen moralischen Läuterung des Charakters; zwar wird p. 1045, 7 auf den Vers der *Bhagavadgîtâ* (6, 45) hingewiesen:

„Durch mancherlei Geburt geläutert  
„Geht endlich er den höchsten Gang,“

aber wie diese Läuterung im Sinne des Systemes zu verstehen sein soll, ist schwer zu sagen; denn die Seele, wie der ihr anhaftende Organismus sind ihrem Wesen nach konstant; das Moralische liegt nicht in irgend einem *esse*, sondern in dem jedesmaligen *operari*; dieses kann die Seele von Stufe zu Stufe heben, bleibt ihr aber immer äußerlich; daher es auch nicht zur Erlösung führt. Vielmehr sind es gerade diese aus den Werken des vorigen Daseins sich immer neu erzeugenden Werke, welche die Seele in dem ewigen Kreislaufe (*samsâra*) gefangen halten, der alles Lebendige (*jîva*), alle Götter, Menschen, Tiere und Pflanzen umfaßt, in welchem ein Aufsteigen bis zum göttlichen, ein Herabsteigen bis zum vegetativen Dasein stattfinden kann, aus dem aber ein Entkommen unmöglich ist.

Nur eins ist möglich: das Erwachen der universellen Erkenntnis, derzufolge die Seele sich als identisch mit Brahman, Brahman aber als das allein Seiende und somit die ganze empirische Realität, den *Samsâra* miteinbegriffen, als eine Illusion erkennt.

Wer dieses esoterische Wissen vom attributlosen Brahman erreicht hat, der ist am Ziele; er weiß alles Vielheitliche, die Welt sowohl als seinen eigenen Leib mit allen Organen als Nicht-Ich, Nicht-Âtman, Nichtseiend, — für ihn bedeutet

der Tod nur das Aufhören eines Scheines, der schon vorher als ein solcher, als nichtig und wesenlos von ihm durchschaut worden ist.

Anders steht es mit dem exoterischen Wissen: wer durch dieses das Brahman als attributhaftes, als persönlichen Gott erkannt und, dieser theologischen Erkenntnisform entsprechend, verehrt hat, der geht nach dem Tode auf dem *Devayāna* empor zum niedern Brahman, und dort erst wird ihm die universelle Erkenntnis und mit ihr die Erlösung zu Teil. Diese mittelbare Erlösung auf dem Wege des *Devayāna* heißt *Kramamukti*, die „Gangerlösung“, weil sie durch ein Hingehen zu Brahman, oder die „Stufenerlösung“, weil sie durch die Zwischenstufe der exoterischen Seligkeit erreicht wird.

Wir wenden uns dazu, die Erlösung, zunächst in ihrer reinen, esoterischen Form zu beschreiben, und dann die Erreichung desselben Zieles auf dem Umwege der exoterischen *Kramamukti* darzustellen.

---

DES VEDÄNTASYSTEMES FÜNFTER UND LETZTER THEIL:

MOKSHA

ODER

DIE LEHRE VON DER ERLÖSUNG.





## XXXV. Der Weg zur Erlösung.

---

### 1. Begriff der Erlösung.

(p. 64,7:) „Jenes im absoluten Sinne reale, allerhöchste, ewige, wie der Äther alldurchdringende, aller Veränderlichkeit entrückte, allgenugsame, ungeteilte, seiner Natur nach sich selbst als Licht dienende [Sein], in welchem kein Gutes und kein Böses, keine Wirkung, keine Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft statthat, — dieses unkörperliche [Sein] heißt die Erlösung.“

Wie aus dieser Stelle zu ersehen, enthält der Begriff der Erlösung dieselben Merkmale, welche in der Regel dazu dienen, das Brahman zu charakterisieren; und in der That sind das Brahman und der Stand der Erlösung identische Begriffe (p. 1046,4: *brahma eva hi mukti-avasthâ*), indem die Erlösung nichts anderes ist als die Einswerdung mit Brahman, oder vielmehr, da die Identität der Seele mit Brahman von je her besteht und nur durch eine Täuschung ihr verhüllt blieb, als das Erwachen des Bewußtseins, daß das eigene Selbst mit Brahman identisch ist. Sonach handelt es sich bei der Erlösung nicht um ein Werden zu etwas, was noch nicht vorhanden ist, sondern nur um das zum-Bewußtsein-Kommen eines von je her schon Vorhandenen. Hierauf beruht es, daß die Erlösung durch keine Art von Werk, auch nicht durch moralische Besserung, sondern allein durch die Erkenntnis (wie die christliche Erlösung allein durch den Glauben, *sola*

*fide*, welcher die hier in Rede stehende, metaphysische Erkenntnis sehr nahe kommt) vollbracht wird.

Wir wollen jetzt die Ausführungen des Çaṅkara über diese Verhältnisse näher betrachten.

## 2. Erlösung unmöglich durch Werke.

Alle Werke, die guten sowohl wie die bösen, erfordern ihre Vergeltung in einem nächstfolgenden Dasein. Daher alle Werkthätigkeit, welcher Art sie auch sei, nie zur Erlösung, sondern immer nur zum Samsāra zurückführt. — Aber gesetzt, so führt Çaṅkara in der S. 120 fg. übersetzten Stelle aus, jemand enthielte sich aller Werke, so ist für einen solchen doch zu einem neuen Leben kein Stoff vorhanden, und somit tritt nach dem Tode Erlösung ein? — Doch nicht! Denn zunächst ist man nie sicher, daß nicht Werke vorhanden sind, welche zu ihrer Sühnung mehrere Lebensläufe erfordern (eine analoge Vorstellung, wie 2 Mose 20,5); und gelänge es auch, die bösen Werke unter ihnen durch Ceremonien zu tilgen, so blieben doch die guten übrig, und auch jene Ceremonien bringen möglicherweise neben der Tilgung noch positive, in einem künftigen Leben zu genießende Früchte. Weiter aber ist es wohl nicht möglich, alle Werke ein Dasein hindurch zu vermeiden, so lange die Naturanlage der Seele, handelnd und genießend zu sein, fortbesteht; denn aus dieser angeborenen Natur gehen, durch Ursachen, die mit der Seele ebensowohl wie ihre Natur des Thäterseins stets potentiell verbunden bleiben, die Werke immer aufs neue wieder hervor. So lange daher nicht jene Naturanlage selbst durch die volle Erkenntnis aufgehoben wird (worüber S. 342 fg.), ist keine Hoffnung auf Erlösung.

Tiefer noch führen die Erörterungen derselben Frage in 1,1,4. Hier entwickelt Çaṅkara zunächst (p. 61,5 fg.), daß die Werke zwiefacher Art, gebotene und verbotene, gute und böse sind und dem entsprechend auch zweierlei Frucht tragen, nämlich Lust und Schmerz, welche, um empfunden werden zu können, einen Leib („den Standort des Genießens der Frucht der mancherlei Werke“, p. 501,3) erfordern, der, je nach der

Qualität der Werke, ein göttlicher, menschlicher, tierischer oder pflanzlicher sein kann. Dann aber erinnert unser Autor (p. 63,6) an die Stelle Chând. 8,12,1 (übersetzt S. 198), wonach Lust und Schmerz nur dem körperlichen, nicht dem unkörperlichen Sein zukommen, und zeigt, wie die Erlösung ein solches unkörperliches Sein ist, welches somit von Lust und Schmerz nicht berührt, folglich auch durch die sie als Sühne erfordernden Werke nicht hervorgebracht werden kann (p. 64,3). Weiter macht er geltend, daß die Erlösung, wenn sie von Werken abhinge, 1) vergänglich (durch Verbrauch der Werke), 2) abgestuft (wegen des verschiedenen Wertes derselben) sein müßte, welches beides dem Begriffe der Erlösung als eines ewigen und allerhöchsten (kein Mehr und Minder zulassenden) Zustandes widerspricht (p. 65).

### 3. Erlösung unmöglich durch moralische Besserung.

(p. 71,9:) „Aber auch in sofern ist die Erlösung durch „kein Thun bedingt, als sie durch [moralische] Besserung „(*samskâra*) 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 (*svarûpatvam*) mit dem keiner Zulegung von „Vollkommenheit fähigen Brahman; und ebenso wenig durch „Ablegung von Fehlern: denn das Brahman, in der Identität „mit welchem die Erlösung besteht, ist ewig rein. — Aber „wenn sonach die Erlösung eine Beschaffenheit (*dharmâ*) des „eigenen Selbstes ist, nur daß dieselbe uns verborgen bleibt, „kann sie nicht dadurch sichtbar gemacht werden, daß man „das Selbst durch eigene 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 (*âtman*) 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

„Âtman, durch eine Thätigkeit verändert, so wäre er nicht „ewig, und Worte wie «unwandelbar wird er genannt» 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 anderes Objekt, so wird eben „das Selbst nicht von ihr betroffen und folglich auch nicht „gebessert.“

Anmerkung. Das Christentum sieht den Kern des Menschen im Willen, der Brahmanismus in der Erkenntnis; darum beruht jenem das Heil in einer Umwandlung des Willens, einer Wiedergeburt vom alten zum neuen Menschen, diesem in einer Umwandlung der Erkenntnis, in dem Aufgehen des Bewußtseins, daß man nicht Individuum, sondern Brahman, der Inbegriff alles Seins ist. — Tiefer, so meinen wir, ist in diesem Punkte die christliche Ansicht, aber eben dadurch auch um so unbegreiflicher; denn eine Umwandlung des Willens (des Radikalen in uns und in allem Seienden) entzieht sich völlig unserm Verständnisse. Wollen wir sie verstehen, so können wir es nur nach dem, wie sie in die Erscheinung tritt, d. h. auf der Fläche unseres Intellectes (dieses Trägers der ganzen Erscheinungswelt) sich ausbreitet. Die angeborene Grundform des Intellectes, an welche all unser Begreifen gebunden bleibt, ist die Kausalität; in ihr aber erscheint alles Handeln der Menschen ohne Ausnahme als das Produkt eines durch Motive bestimmten Egoismus. Indem der Intellect auch das moralische Handeln in diese seine Anschauungsform hineinzwängt, scheint ihm dasselbe hervorzugehen aus dem Egoismus, welcher jedoch, indem er seine natürlichen Grenzen zufolge einer neuen Erkenntnisart (der *Vidyâ*) erweitert, das Nicht-Ich in den Bereich des Ich hereinzieht und als solches behandelt: auch der gute Mensch liebt (nach dem Kausalitätsgesetze) nur sein Ich, und dennoch liebt er „seinen Nächsten wie sich selbst“, eben weil er denselben als sein eigenes Selbst erkannt hat. Dieses ist die unmittelbare Konsequenz der indischen Lehre, daß die Welt Brahman, Brahman aber die Seele ist; und diese Konsequenz finden wir auch, wiewohl nicht bei Çaṅkara und über-

haupt nicht in der Ausdehnung, die man erwarten sollte, gezogen; man vergleiche den Anm. 36, S. 61, übersetzten Vers der Bhagavadgītā. Dieses ist, wie wir glauben, die tiefste Erklärung des Wesens der Moralität, die sich mit dem Senkblei des (an die Form der Kausalität gebundenen) Intellektes erreichen läßt. Doch bleibt auch sie unzulänglich; denn in Wahrheit liegt das Moralische jenseits des Egoismus, damit aber jenseits der Kausalität und folglich jenseits der Begreiflichkeit. So im Christentume: daher dasselbe nicht wie der Brahmanismus Selbsterkenntnis (Aufhebung des Irrtums), sondern Selbstverleugnung (Aufhebung des Egoismus) verlangt. Diese wird von der Erfahrung als wirklich bezeugt und von unserm Gefühle als das Höchst-erreichbare anerkannt, bleibt aber, vom Standpunkte des Intellektes aus betrachtet, ein Unbegreifliches, Undenkbares, Unmögliches: βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι.

Hiernach würde dem Christentum das Verdienst gebühren, das Wesen der Moralität am tiefsten erfafst, dem Brahmanismus hingegen dasjenige, die letzterreichbare Erklärung desselben aufgestellt zu haben.

#### 4. Wissen ohne Werke erlöst.

Nach 3,4,1–17. 25. 1,1,4.

Das Ziel des Menschen, die Erlösung, wird erreicht durch die aus dem Vedānta (d. h. den Upanishad's) zu gewinnende Erkenntnis des Ātman. Diese Erkenntnis ist von der Werkthätigkeit unabhängig (*svatantra*) und für sich allein (*kevala*) zur Erlösung hinreichend (p. 973–974). — Wenn hingegen *Jaimini* behauptet, diese Erkenntnis sei ein Appendix der Werke (p. 974,12) und diene nur dazu, die Unsterblichkeit (*vyatireka*) der Seele zu beweisen, weil ohne diesen Beweis die Vergeltungstheorie nicht bestehen könne (p. 976,5), so ist darauf zu erwidern: hätte der Vedānta nur den Zweck, das Bestehen über die Leiblichkeit hinaus der unwandernden, individuellen, thätigen und genießenden Seele zu erweisen, so würde er allerdings (wie *Jaimini* will) im Dienste der Werk-

lehre stehen (p. 980,7); nun aber geht er weiter und lehrt die über der individuellen stehende höchste Seele kennen, welche Gott (*īṣvara*, hier in esoterischem Sinne gebraucht) ist und von allen Qualitäten des Samsāra, wie Thātersein u. s. w., befreit sowie von allem Übel unberührt bleibt; und diese Erkenntnis treibt nicht zu den Werken an, sondern hebt dieselben vielmehr auf (p. 981,1). — Wendet man weiter ein, daß auch die Brahman-Wissenden, wie z. B. der die *Vaiṣvānara-vidyā* (Chānd. 5,11–24) mitteilende *Aṣvapati* (S. 167), noch Werke üben, und daß sie dies nicht thun würden, wenn das Ziel des Menschen durch die Erkenntnis allein erreicht werden könnte (p. 978,1), so kann man dem als gleichwiegend (*tulya*, p. 982,9) den Wandel derer gegenüberstellen, bei welchen das Wissen ohne Verbindung mit Werken auftritt; denn so sagt eine (mir unbekante) Schriftstelle: „Dieses fürwahr „also wissend sprachen die Ṛishi's aus dem Stamme des „Kaṇva [*Kāṇveyāḥ* statt *Kārayeyāḥ*, nach einer Vermutung „Weber's]: «Was soll's, daß wir den Veda lesen, was soll's „daß wir opfern!» Dieses fürwahr also wissend haben die „Alten das Feueropfer nicht geopfert.“ Und Brih. 3,5,1 „(S. 154): „Wahrlich nachdem sie diese Seele gefunden „(*viditvā*, im Sinne von *vittvā*) haben, stehen die Brahmanen „ab vom Verlangen nach Kindern und Verlangen nach Besitz „und Verlangen nach der Welt und wandern umher als Bett- „ler.“ Auch ist daran zu erinnern, daß die *Vaiṣvānaravidyā*, in der das Wissen von Werken begleitet auftritt, eine exoterische Stelle (*sa-upādhikā brahmavidyā*) ist (p. 983,7). — Wenn es endlich, um die andern Einwendungen zu übergehen, *Īcā-Up.* 2 heißt:

„Mag einer hundert Jahre hier  
„Den Werken fröhnend leben,“

so beweist das Folgende, wie dies gemeint sei:

„Darum steht's anders nicht mit dir,  
„Dem kein Werk kann ankleben;“

d. h. magst du auch dein Leben durch Werke üben, so vermögen sie dich doch, wofern du wissend bist, nicht zu beflecken (p. 986,6). — Ob der Wissende Werke thun will,

steht in seinem Belieben (p. 986,8); eine Nötigung zu denselben, z. B. Nachkommenschaft zu zeugen, ist nicht vorhanden (p. 986,10), daher es heißt (Bṛih. 4,4,22, S. 211): „dieses wußten die Altvordern, wenn sie nicht nach Nachkommen begehrt und sprachen: «Wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese Welt ist!»“ (p. 986,12). Nämlich die Frucht des Wissens liegt nicht, wie die Werkfrucht, in einem Zukünftigen, sondern ist *anubhava-âṛûdha*, auf unmittelbare (innere) Wahrnehmung gegründet (p. 987,1; vgl. 66,7). — Dazu kommt, daß diese ganze Weltausbreitung, wie sie, als die Vergeltung der Werke an dem Thäter, die Ursache der Werkpflichten ist, nur auf dem Nichtwissen beruht und für den Wissenden ihrem Wesen nach zu Nichts geworden ist (p. 987,6); wie denn auch von denen, die im Gelübde der Keuschheit leben (*ârdhvaretas = parivrâjaka*, nach Ânandagiri zu p. 989,13), wohl das Wissen, nicht aber mehr die vom Veda vorgeschriebenen Werke gepflegt werden (p. 988,3).

Aber ist nicht die Erkenntnis selbst, welche die Erlösung bedingt, ein Werk, sofern sie doch ein Thun des Intellektes (*manas*) ist (p. 74,6)? — Keineswegs! Denn ein Thun ist immer von dem Willen des Thuenden abhängig, kann von ihm gethan, nicht gethan, anders gethan werden; ein solches Thun ist jedes Opferwerk, ein solches auch die Meditation (p. 75,2). Eine Erkenntnis hingegen kann nicht so oder auch anders gethan werden, hängt überhaupt nicht von einem Thun des Menschen, sondern von der Beschaffenheit des zu erkennenden Objektes ab (p. 75,4). Wenn es daher z. B. in der *Pañca-agni-vidyâ* (Kap. XXX) heißt: „der Mann ist ein Feuer“, „das Weib ist ein Feuer“ (S. 391), so ist dies eine Aufforderung, den Mann, das Weib als ein Feuer vorzustellen, und ihre Verwirklichung hängt ab von dem Belieben des Vorstellenden; hingegen die Erkenntnis des wirklichen Feuers als solchen hängt nicht von einer Aufforderung oder That des Menschen, sondern nur von dem vor Augen liegenden Objekte ab, ist somit eine Erkenntnis und kein Thun (p. 75). Ebenso ist die Erkenntnis des Brahman von der Naturbeschaffenheit des Brahman, nicht aber von einer Aufforderung abhängig

(p. 76,1). „Darum werden alle Imperative, auch die aus der „Schrift stammenden, wenn man sie auf die Erkenntnis des „Brahman bezieht, welches kein Gegenstand des Befehles ist, „ebenso stumpf, wie die Schärfe des Schermessers, wenn man „sie gegen den Wetzstein hält“ (p. 76,2). — Aber welchen Sinn haben denn Worte wie: „den Âtman fürwahr soll man „sehen, soll man hören, soll man suchen zu erkennen“ (Bṛih. 2,4,5, S. 187), welche doch, wie es scheint, einen Befehl enthalten? — Sie haben nur den Zweck, den Menschen von der natürlichen Richtung seiner Gedanken abzulenken. Denn von Natur ist jeder den Aufsendingen zugewandt und darauf bedacht, Erwünschtes zu erlangen, Unerwünschtem zu entgehen. Auf diesem Wege kann er das letzte Ziel des Menschen nimmermehr erreichen. Damit er es erreichen soll, müssen seine Gedanken ihrer Strömung nach von den natürlichen Objekten abgelenkt und der innern Seele zugewendet werden, und dazu dienen Aufforderungen wie die erwähnten. Wer durch dieselben der Erforschung des Âtman sich zugewendet hat, dem wird dann weiter die weder suchbare noch fliehbare Wesenheit des Âtman durch Worte wie „dieses ganze Weltall ist was diese Seele ist“ (Bṛih. 2,4,6) aufgezeigt. Somit ist die Erkenntnis des Atman weder ein Gegenstand des Suchens noch des Meidens, wie denn auch ihr Zweck die Befreiung von allem zu Tuenden ist; „denn das ist unser Schmuck und „Stolz, das nach Erkenntnis der Seele als Brahman alles „Thun-sollen aufhört, und Erfüllung des Zweckes (*kṛitakṛityatâ*) eintritt“ (p. 76–77).

##### 5. Wie wird das erlösende Wissen bewirkt?

Die Erlösung als Frucht des Wissens unterscheidet sich dadurch von der Frucht der Werke, daß sie nicht, wie diese, erst in Zukunft, sondern sofort und unmittelbar mit dem Wissen eintritt (p. 987,1). In diesem Sinne heißt es (Mund. 3,2,9): „wer Brahman weiß, der wird zu Brahman“, sowie (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 (Bṛih. 1,4,10): „dasselbige erkannte sich selbst und sprach: „«Ich bin Brahman!» dadurch wurde es zu diesem Weltall;“ — diese und ähnliche Schriftstellen besagen, daß sofort mit der *Brahmavidyâ*, und ohne daß zwischen beiden noch eine andere Wirkung läge, die Erlösung erfolgt (p. 66,5), daß das Schauen des Brahman und das Werden zur Seele des Weltalls gleichzeitig eintreten (p. 66,7); denn die Erlösung ist ja nichts anderes, als unser wahres, von Ewigkeit her bestehendes Sein, nur daß dasselbe uns durch das Nichtwissen verborgen blieb; daher auch die Erkenntnis des Âtman als Frucht nicht irgend etwas Neues hervorzubringen, sondern nur die Hemmungen der Erlösung zu heben hat (p. 67,5).

Diese Erkenntnis des Âtman ist somit kein Werden zu etwas, kein Betreiben von etwas, kein sich Befassen mit irgend einem Thun (p. 68), ist überhaupt nicht abhängig von der Thätigkeit des Menschen, sondern so wie die Erkenntnis jedes andern Gegenstandes, ist auch sie abhängig von dem Gegenstande selbst (p. 69,8; vgl. 819,4). Sie kann daher nicht durch die Thätigkeit des Forschens (p. 69,10) oder die des Verehrens (p. 70,3) bewirkt werden, und auch die Schrift bringt dieselbe nur in dem Sinne hervor, als sie die Hemmnisse dieser Erkenntnis, nämlich die aus dem Nichtwissen entspringende Spaltung in Erkennendes, Erkenntnis und zu Erkennendes beseitigt (p. 70,9). Darum auch sagt die Schrift (Kena-Up. 11):

„Wer nicht erkennt, der nur erkennt es,  
 „Und wer erkennt, der weiß es nicht;  
 „Nicht erkannt vom Erkennenden,  
 „Erkannt vom Nicht-Erkennenden,“

und lehrt (Bṛih. 3,4,2), man könne den Seher des Sehens nicht sehen, den Hörer des Hörens nicht hören, den Erkennenden des Erkennens nicht erkennen (p. 71,1).

Hier durchschauen wir nun deutlich die Unmöglichkeit, zur Erlösung durch irgend welches Bemühen von unserer Seite zu gelangen. Allerdings besteht die Erlösung nur in der Erkenntnis, jedoch in einer Erkenntnis ganz besonderer Art, indem es sich dabei nicht um ein Objekt handelt, welches die Forschung aufsuchen und betrachten könnte, sondern um

dasjenige, was nie Objekt werden kann, weil es bei jeder Erkenntnis das erkennende Subjekt bildet: man kann alles sehen, nur nicht „den Seher des Sehens“. Weil bei allem empirischen Erkennen der *Âtman* Subjekt und eben dadurch ein Unerkennbares ist, deswegen ist die erste Bedingung seiner Erlangung, daß alle empirische, Subjekt und Objekt scheidende Erkenntnis aufhöre: „wer nicht erkennt, nur der erkennt es“. Denn alles empirische Erkennen ist seiner Natur nach auf die Aufsendinge gerichtet, somit der innern Seele abgewandt und folglich, wo es sich um die Erfassung dieser handelt, geradezu ein Hindernis. Dieses Hindernis zu vernichten ist der Zweck der Schriftlehre; sie lenkt die Strömung der Gedanken von den Aufsendingen ab und auf den *Âtman* hin; aber die Erkenntnis desselben mitzuteilen, das vermag auch sie nicht unbedingt; darum heißt es (*Kâth.* 2,23):

„Nicht durch Belehrung ist er zu erlangen,  
 „Nicht durch Verstand, noch Schriftgelehrsamkeit:  
 „Nur wen er wählt, von dem wird er empfangen;  
 „Ihm offenbart er seine Wesenheit.“

Hiernach ist die Erkenntnis des *Âtman* weder durch Denken noch durch Schriftforschung, und überhaupt nicht durch irgend eine Bestrebung unseres Willens erreichbar: denn dieser, d. h. „die thätige und genießende Seele“, gehört nur zu unserer physischen Erscheinungsform, deren Aufhebung eben erfordert wird, damit das Wissen zu Stande komme; — und doch muß wiederum anderseits die Erlangung des Wissens ganz und gar von uns selbst abhängen: denn die Erkenntnis des Brahman kann durch nichts anderes bedingt sein, als durch das, was bei derselben Objekt und zugleich Subjekt ist, durch den *Âtman*, das Selbst, dieses aber ist unser eigenes, metaphysisches Ich. Dieses metaphysische Ich erscheint in der exoterischen Lehre personifiziert als Gott (*îçvara, sagunaṃ brahma*), und dem entsprechend erscheint die von ihm abhängige Erkenntnis als eine Gnade Gottes, worüber wir die Hauptstellen schon Kap. IV,4 zusammengestellt haben. Was dieser „Gnade Gottes“ im esoterischen Systeme entspricht, ist schwer zu sagen, und vergebens sehen wir uns nach einem befriedigenden Aufschlusse um. Man vergleiche, was Kap. XIV,4

über die Erkennbarkeit des esoterischen Brahman gesagt wurde. Die metaphysische Erkenntnis, in der das Selbst aus seiner Verlierung in die Betrachtung der Außenwelt zu sich selbst zurückkommt und damit alles andere als Nicht-Selbst, Nicht-Ich, Nicht-seiend begreift, diese Erkenntnis tritt ein als Tatsache; aber nach der Ursache derselben läßt sich nicht fragen, weil sie, wie im Vedânta schon deutlich hervortritt, nicht in der Kausalität liegt; der Âtman liegt außerhalb der Ursache und der Wirkung (*anyatra asmât, kṛita-akṛitât, Kâth. 2,14*), und daher läßt sich nach seiner Erkenntnis, einer Erkenntnis, deren Ursache er sein würde, nicht weiter fragen: sie tritt ein, wenn sie eintritt; wie, warum, wodurch sie eintritt, bleibt eine unlösbare Frage.

Unter diesen Umständen, und nachdem, wie wir S. 342 sahen, die Unmöglichkeit, durch irgend welche Mittel die Erlösung zu bewirken, ausdrücklich hervorgehoben wurde, müssen wir es als eine Abweichung von der Konsequenz des Systems und eine Accomodation an die dergleichen erfordernde Praxis ansehen, wenn dann weiter doch wieder von Mitteln (*sâdhanam*) der Brahman-Erkennnis die Rede ist, und zwar nicht nur der exoterischen, sondern auch der esoterischen, welche beide bei dieser Frage im allgemeinen nicht von einander geschieden werden. Dieser Mittel, mit denen man die Anforderungen an den Berufenen, Kap. IV, 2, vergleichen mag, sind zwei: erstlich die Werke, sodann die fromme Meditation. Beide haben wir, als Mittel der erlösenden Erkenntnis, nunmehr nach Maßgabe unserer Quelle ins Auge zu fassen.

## 6. Die Werke als Mittel der Erkenntnis.

Nach 3,4,25-27. 32-35. 36-39. 51-52.

Ogleich, wie 3,4,25 nochmals wiederholt wird, das Ziel des Menschen nur durch das Wissen, nicht durch die Werke zu erreichen ist (p. 1007,2), so sind doch auch die religiösen Werke, wie Opfer u. s. w., dabei nicht durchaus ohne Bedeutung (p. 1008,3); zwar nachdem das Wissen verwirklicht ist, haben sie keine Bedeutung mehr, aber zur Erlangung desselben sind sie mitbehülflich (p. 1008,5). Denn so sagt

die Schrift (Bṛih. 4,4,22, S. 210): „Ihn suchen durch Veda-, „studium die Brahmanen zu erkennen, durch Opfer, durch „Almosen, durch Büßen, durch Fasten;“ woraus abzunehmen ist, daß die frommen Werke ein Mittel zur Erreichung der Erkenntnis sind (p. 1008,8). Die genannten Werke hören nach erlangtem Wissen auf; gewisse andere Leistungen aber bestehen auch bei dem Wissenden noch fort; denn die Schrift sagt (Bṛih. 4,4,23, S. 211): „Darum wer Solches weiß, der „ist beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig und gesammelt;“ jene (Vedastudium, Opfer, Almosen, Büßen, Fasten) sind die äußern (*vāhya*), diese (Gemütsruhe, Bezähmung, Entsagung, Geduld, Sammlung, vgl. S. 85) die engeren (*pratyāsanna*) Mittel der Erkenntnis (p. 1012,4). [Die hier erwähnte Sammlung (*samādhi*) müssen wir von der demnächst zu besprechenden Meditation (*dhyānam*, *upāsanam*) unterscheiden; denn die Meditation fällt, wie wir sehen werden, nach Erlangung des Wissens fort, während die Sammlung auch bei dem Wissenden noch andauert.]

Doch bringen die genannten Werke nicht eigentlich das Wissen als Frucht hervor, weil dasselbe keiner Vorschrift unterliegt, und weil seine Frucht (die Erlösung) durch Mittel nicht bewirkt werden kann (p. 1018,8). Die Werke sind nur zur Erlangung des Wissens mitbehülflich (*sahakārin*), sofern derjenige, welcher ein werkheiliges Leben führt, von den Anfechtungen (*kleṣa*), wie Leidenschaft u. s. w., nicht überwältigt wird (p. 1021,2). Hiernach würde ihre Bedeutung in der Heilsordnung nicht sowohl eine meritorische, als vielmehr eine asketische sein; vgl. p. 1082,12.<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup> Die Frage nach dem Werte der frommen Werke für die Erlösung wird nochmals in einem Anhang zu 4,1 (4,1,16–18) ventilert, der vielleicht ein späterer Zusatz ist, mit der Tendenz, *Jaimini* und *Bādarāyaṇa* zu versöhnen (vgl. p. 1083,7). Die Werke, heißt es dort, seien zur Erlösung mitbehülflich, ebenso wie auch Gift als Arznei diene (p. 1082,5); sie beförderten die Erlösung von ferne (p. 1082,7), indem sie das Wissen und durch dieses mittelbar die Erlösung wirkten (p. 1082,8). In der *nirguṇā vidyā* hörten sie mit erlangter Wissenschaft auf, in den *saguṇā vidyāh*, welche noch nicht über das Thätersein hinaus seien, dauerten sie auch weiterhin fort (p. 1082,11). Diese Wirkung hätten die Werke sowohl

Unumgänglich notwendig als Bedingung des Wissens sind übrigens die Werke nicht, indem die Schrift an dem Beispiele des *Raikva* (Anm. 37, S. 64) und anderer zeigt, wie auch solchen, die aus Armut die Werke der *Āçrama*'s (S. 17) nicht verrichten können (p. 1021,8), zufolge allgemein menschlicher Leistungen, wie Murmeln von Gebeten, Fasten, Verehren der Götter, oder auch zufolge der in einem frühern Dasein von ihnen verrichteten Werke, die Gnade des Wissens zu Teil wird (p. 1023,1.6); indessen bleibt ein Leben in den *Āçrama*'s als Mittel des Wissens vorzuziehen (p. 1024,2).

Das Wissen, als Frucht dieser Mittel, erfolgt entweder schon hier, oder in einem nächstfolgenden Dasein; hier, wenn kein Hemmnis vorhanden ist, d. h. wenn keine andern, zur Reife gelangenden Werke von stärkerer übersinnlicher Kraft vorhanden sind (p. 1044,1); denn auch das Hören des Vedawortes, durch dessen Vermittlung das Wissen entsteht, ist nur wirksam, sofern es ihm gelingt, jene Hemmnisse zu überwinden (p. 1044,4), was nach Kāth. 2,7 nicht immer möglich ist (p. 1044,5); — im andern Falle erfolgt das Wissen als Frucht der Mittel im nächstfolgenden Lebenslaufe, wo es unter Umständen, wie bei *Vāmadeva*, schon von Mutterleibe an vorhanden sein kann (p. 1045,1); wie denn auch die Smṛiti ein allmähliches Aufsteigen zur Vollendung lehrt, wenn sie (*Bhagavadgītā* 6,45) sagt:

„Durch mancherlei Geburt geläutert  
„Geht endlich er den höchsten Gang.“

Freilich ist ein solches stufenweises Fortschreiten nur für die exoterischen Wissenschaften anzunehmen (p. 1047,9), nicht in der esoterischen, die keine Unterschiede, kein Mehr und Minder kennt und als Frucht den durchaus einartigen Zustand der Erlösung bringt, welcher eben ein Sein des unterschiedlosen Brahman selbst ist (p. 1046,4).

---

wenn sie mit Wissen verbunden seien, als auch ohne dieses; nur daß im erstern Falle die Wirkung nach Chānd. 1,1,10 *vīryavattara*, kräftiger, sei, woraus folge, daß auch Werke ohne Wissen bis zu einem gewissen Grade kräftig sein müßten (p. 1085,6).

7. Die fromme Meditation (*upāsanam*) als Mittel der Erkenntnis.

Nach 4,1,1–12.

Wenn es heißt: „den *Ātman* fürwahr soll man schauen, „soll man hören, soll man denken, soll man meditieren“ (*Bṛih.* 2,4,5), — „den soll man erforschen, soll man suchen „zu erkennen“ (*Chând.* 8,7,1), so fragt sich: ist die Vorstellung (*pratyaya*), mit der die Verehrung sich beschäftigt, einmal oder wiederholt hervorzurufen? — Hierauf ist zu erwidern: wie schon die Häufung der Ausdrücke andeutet, ist diese andächtige Vorstellung wiederholt zu machen (p. 1050,8), nämlich so lange, bis das Schauen erfolgt (p. 1051,2), ähnlich wie man das Dreschen so lange fortsetzen muß, bis die Körner heraus sind (p. 1051,3). Hierbei wechseln Forschen und Verehren ab; bald folgt dem Forschen das Verehren, bald dem Verehren das Forschen, wie die Beispiele der Schrift zeigen (p. 1051,8).

Zwar könnte man einwenden: eine solche Wiederholung des Vorstellens ist denkbar, wo es sich um ein der Steigerung fähiges Resultat handelt (p. 1052,9); aber wozu soll diese Wiederholung beim höchsten Brahman, welches ewig, rein, weise und frei ist? Wird dieses beim erstmaligen Hören nicht begriffen, so nützt doch auch eine Wiederholung nichts (p. 1053,1); und wer das Wort *tat tvam asi* (das bist du) beim ersten Male nicht versteht, wie kann der es durch Wiederholung fassen? Und ebenso steht es, wenn es sich nicht um einen einzelnen Begriff, sondern um eine Verbindung von solchen handeln soll (p. 1053,6). Oder soll man etwa annehmen, daß durch einmaliges Hören ein abstraktes (*sāmānya-vishaya*) Wissen, wie das von fremden Schmerzen, durch Wiederholung ein intuitives (*viśeṣha-vishaya*), wie das der eigenen Schmerzen erreicht wird (p. 1053,7)? — Auch das geht nicht: denn wird das intuitive Wissen nicht durch einmaliges Hören gewirkt, so ist nicht einzusehen, wie dasselbe durch eine selbst hundertmalige Wiederholung zu Stande kommen soll (p. 1053,13). Eine solche mag zweckmäßig sein bei einem weltlichen Gegenstande, der aus vielen Teilen besteht

und abstrakte und intuitive Merkmale befaßt (p. 1054,4), oder auch beim Studium einer langen Abhandlung, nicht aber bei dem unterschiedlosen, von abstrakten (allgemeinen, mit andern gemeinsamen) Merkmalen freien, aus reinem Geiste bestehenden Brahman (p. 1054,6).

Darauf ist zu entgegnen: Nur bei solchen, welche durch einmaliges Hören des *tat tvam asi* die Identität des Brahman und der Seele begreifen, ist die Wiederholung überflüssig, nicht aber bei denen, welche dies nicht zu thun vermögen, und in welchen nach und nach bald dieser, bald jener Grund des Zweifels gehoben werden muß (p. 1054,8). Hier ist eine Wiederholung allerdings zweckmäÙsig, wie die Erfahrung an Schülern von langsamem Begreifen beweist (p. 1055,2). Ferner besteht ja der Satz *tat tvam asi* aus zwei Begriffen (*padārtha*): 1) *tat*, das Seiende, das Brahman, welches das Herrschende und die Ursache der Welt heißt und von der Schrift als das Sehende, Nichtgesehene, Erkennende, Nichterkannte, das Ungeborene, Nicht-alternde, Unsterbliche, Nicht-grob-noch-feine, Nicht-kurz-noch-lange beschrieben wird, und 2) *tvam*, das innere Selbst, das Sehende, Hörende in uns, welches vom Körper [dem äußern Selbst] ausgehend als das innere Selbst begriffen und als ein durch und durch Geistiges festgehalten wird. Um nun den Satz *tat tvam asi* zu begreifen, ist es für manche notwendig, daß sie zuvor die beiden Begriffe, aus denen er besteht, auffassen. — Ferner: das zu erfassende Selbst ist freilich ohne Teile; aber die falsche Vorstellung von ihm, als bestünde es aus Leib, Sinnen, Manas, Buddhi [die hier, wie öfter, inkonsequent noch neben Manas genannt wird], ist vielteilig und erfordert zu ihrer allmählichen Beseitigung wiederholte andächtige Betrachtung, so daß für manche allerdings auch in dieser Erkenntnis ein Stufengang stattfindet (p. 1055). Andere wiederum, welche geweckteren Geistes sind und nicht mit Unwissenheit, Zweifel und Widerspruch zu kämpfen haben, können das *tat tvam asi* beim einmaligen Hören begreifen.

Aber sollte es wirklich möglich sein, daß jemals einer diese Lehre vollständig faßte? Gesetzt auch, er käme zu der Erkenntnis, daß alles andere außer Brahman nicht real sei,

so muß er doch den Schmerz, welchen er empfindet, für real annehmen (p. 1056,10)? — „Keineswegs! sondern wie der „ganze Leib, so beruht auch die Empfindung des Schmerzes „auf Illusion. Denn die Wahrnehmung, als ob, indem mein „Leib geschnitten und gebrannt wird, ich selbst geschnitten „und gebrannt würde, ist ein falscher Wahn, ähnlich dem „Wahne, als ob, wenn Personen außer mir, z. B. meine Kin- „der oder Freunde leiden, ich selbst litte. Ebenso steht es „mit dem Wahne der Schmerzempfindung: denn wie der „Leib, so liegt auch alle Schmerzempfindung außerhalb des „Geistigen; daher sie auch im Tiefschlaf aufhört, während „die Thätigkeit des Geistigen fortläuft; denn «wenn er dann „nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon er nicht sieht» „wie die Schrift (Bṛih. 4,3,23, S. 206) sagt. Somit besteht „die Erkenntnis des Selbstes darin, daß ich mich wahrnehme „als einartige, von allem Leiden freie Geistigkeit, und wer „diese Erkenntnis besitzt, dem bleibt nichts anderes zu thun „mehr übrig; darum sagt die Schrift (Bṛih. 4,4,22, S. 211): „«wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese „Welt ist»; und die Smṛiti:

„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.“

Aber wie sollen wir die vom Vedānta gelehrte Identität Gottes und der Seele verstehen, da beide doch verschieden sind? Denn Gott ist frei vom Übel, die Seele aber ist in dasselbe verstrickt. Ist nun Gott die wandernde Seele, so kann er nicht Gott sein, ist hingegen die Seele Gott, so ist die ihr im Schriftkanon aufgetragene Pflicht überflüssig; auch widerspricht dem die Wahrnehmung (p. 1058,10). — Hierauf ist zu entgegnen: die Seele muß man begreifen als Gott; denn so heißt es in einer Stelle der *Jābāla's* (die sich in unserer *Jābāla-Upanishad* nicht findet): „fürwahr, ich bin du, o heilige Gottheit, und du bist ich“; ferner Bṛih. 1,4,10: „ich bin Brahman“; Bṛih. 3,7,3: „der ist deine Seele, dein innerer Lenker, dein Unsterbliches“; Chând. 6,8,7: „das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du“ u. s. w.; und wiederum heißt



es Br̥ih. 1,4,10: „aber wer die Gottheit als eine andere verehrt und spricht: «eine andere ist sie, und ein anderer ich», der weiß es nicht“; Br̥ih. 4,4,19: „von Tod zu Tode wird verstrickt, wer eine Vielheit hier erblickt“; Br̥ih. 2,4,6: „das Weltall schließt den aus, der das Weltall außerhalb des Selbstes weiß“, u. s. w. — Gott und die Seele sind also nicht verschieden, indem ihre Verschiedenheit nur auf Täuschung beruht; streift man von der Seele ihr Sams̥aratum ab, so ist sie Gott, und somit frei vom Übel, und was dem widerspricht, das ist eine bloße Illusion. Was aber die Pflichten des Schriftkanons und die Wahrnehmung betrifft, so bestehen beide so lange wie der Sams̥ara, d. h. bis zur Erweckung. Ist diese erfolgt, so wird die Wahrnehmung zu nichts; und wenn ihr daraus den Einwurf entnehmt, daß damit auch der Veda zu nichts werde, so ist zu bemerken, daß nach unserer eigenen Lehre dann „der Vater nicht Vater und der Veda nicht Veda“ ist (S. 205).

„Aber wer ist denn der Nichterweckte?“

— 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 Nichterweckten mehr (*na asti kasyacid aprabodhah*).<sup>135</sup>

<sup>135</sup> Vgl. zu dieser Konsequenz des Systems meine „Elemente der Metaphysik“, § 292, S. 180: „Der Heilige, dem die rechte Erkenntnis „aufgegangen ist, weiß sich als den ganzen Willen zum Leben, und demzufolge ist er von dem Bewußtsein erfaßt, daß er die Leiden der ganzen Welt aufhebt, indem er sein Ich, welches er als Träger derselben „weiß, aufhebt. Auch lügt dieses Bewußtsein nicht, und indem der Heilige den Willen in sich aufhebt und erlöst, hat er diese ganze Welt „aufgehoben und erlöst. Für ihn, der von der transscendentalen Erkenntnis erleuchtet ist, bleibt nichts zurück von ihr, als ein wesenloses Phantom, ein Schattenspiel ohne Realität. Nur uns andern will dies nicht „so scheinen, weil wir eben noch auf dem empirischen Standpunkte der „Bejahung stehen, und nur sofern in uns die transscendentale Erkenntnis „erwacht, nehmen auch wir an seiner Erlösung teil.“ — § 174, S. 78: „So erlöst der Erlösende sich und die harrenden Kreaturen: dennoch „dauert die Bejahung fort, auch nachdem er aus ihrem Kreise herausgetreten ist; auch wird diese Welt in alle Ewigkeit bestehen, bejahen

So viel über das innere Wesen der frommen Meditation. Was die äußere Haltung bei derselben betrifft, so ist die Stellung des Körpers sowohl bei denjenigen Meditationen, welche zum Zwecke der Erlangung der universellen Erkenntnis unternommen werden, als auch andererseits bei den mit Werkdienst verbundenen Meditationen gleichgültig (p. 1070, 14). Bei den übrigen Verehrungen (also wohl bei den in der exoterischen Wissenschaft üblichen) soll man nicht gehen, laufen oder stehen, weil dies zerstreut, noch auch liegen, weil man dabei vom Schläfe überkommen werden könnte, sondern sitzen (p. 1071, 7). Im übrigen ist in Bezug auf Himmelsrichtung, Ort und Zeit nur darauf zu achten, daß sie die ungeteilte Hingabe des Geistes möglichst befördern (p. 1072, 9). — Ihren Abschluß finden die zur universellen Erkenntnis führenden Verehrungen mit der Erlangung dieser Erkenntnis (p. 1073, 8); diejenigen hingegen, deren Frucht Glückseligkeit (wie es scheint, nicht nur die des *Pitriyāna*, sondern auch die des *Devayāna*) ist, müssen bis zum Tode fortgesetzt werden, indem die Erlangung der jenseitigen Frucht von den Vorstellungen beim Sterben abhängig ist (p. 1074, 2; vgl. 112, 8). Denn die Schrift sagt (Çatapathabr. 10, 6, 3, 1): „mit welcher „Gesinnung der Mensch aus dieser Welt abscheidet, mit der „Gesinnung gehet er, nachdem er abgeschieden, in jene Welt „ein“, und die Smṛiti (Bhagavadgītā 8, 6) erklärt:

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

Eine Unterscheidung zwischen esoterischer und exoterischer Lehre findet sich bei dieser Darstellung der Mittel nicht durchgeführt; um so mehr aber beherrscht sie die als Resultat derselben eintretende Erlösung. Wir wenden uns zunächst zur Betrachtung dessen, welcher das Ziel des Menschen unbedingt und völlig erreicht hat, des esoterisch wissenden, das *Samyagdarśanam* besitzenden Weisen, um seinen

---

„und leiden, — aber wiederum sind alle Zeiten im Lichte der Verneinung  
„Nichts, und all ihr Inhalt erblafst wie Schattenspiel an der Wand für  
„den Willen, welcher sich gewendet hat.“

Zustand im Leben, Tod und Jenseits ins Auge zu fassen. Nachdem an ihm das Wesen der Erlösung in ihrer Reinheit und Vollendung erkannt worden, werden wir zum Schlusse den Weg zu betrachten haben, auf welchem der Fromme, d. h. derjenige, welcher das Brahman in exoterischer Form erkannt und verehrt hat, mittels der *Kramamukti* demselben Ziele zugeführt wird.

---

## XXXVI. Zustand des Weisen in diesem Leben.

### 1. Charakteristik des Weisen.

Im Gegensatz zu dem das Brahman in exoterischer, theologischer Form erkennenden und verehrenden Frommen, von dem später zu reden sein wird, verstehen wir unter dem Weisen hier und im Folgenden denjenigen, welchem das *Samyagdarśanam*, die universelle Erkenntnis, d. h. das esoterische Wissen von dem höhern, attributlosen (*param, nirguṇam*) Brahman zu teil geworden ist, und der in Folge dessen ein unmittelbares Bewußtsein<sup>136</sup> besitzt einerseits von der Identität seines Selbstes mit Brahman, anderseits von dem illusorischen Charakter alles dessen, was von der Seele, dem Brahman verschieden (*nānā*) ist, also der ganzen Weltausbreitung (*prapañca*), den eigenen Leib und die übrigen Upādhi's der Seele (*indriya's, manas, mukhya prāṇa, śūkṣmaṃ śarīram, karman*) mit einbegriffen. Für einen solchen nun giebt es keine Sinnenwelt und keine Wahrnehmung mehr, und auch das eigene Leiden wird, da es nur auf sinnlicher Wahrnehmung beruht, von ihm nicht mehr als ein solches empfunden,

---

<sup>136</sup> *anubhava*; p. 917,5: „Die Frucht der Erkenntnis beruht auf unmittelbarem Bewußtsein; denn die Schrift sagt (Bṛih. 3,4,1, übersetzt „S. 153): «das immanente, nicht transscendente Brahman», und die Worte „das bist du« (Chând. 6,8,7) bezeichnen etwas schon Vorhandenes und „dürfen nicht so aufgefaßt werden, als bedeuteten sie nur: «das wirst du „nach dem Tode sein»; ... folglich besitzt der Wissende die absolute „Vollendung der Erlösung.“ Vgl. p. 987,1. 66,7. 1055,10. 1057,2.

worüber man die Ausführungen S. 322 und 448 vergleichen wolle. Weil ferner alle Werke nur auf Erlangung von Lust, Vermeidung von Schmerz abzwecken, Lust und Schmerz aber nicht das körperlose, sondern nur das körperliche, auf Illusion beruhende Sein betreffen (S. 435), so fallen für den, welcher diese Illusion durchschaut hat, alle Werke (Vedastudium, Opfer, Almosen, Askese, Fasten), sowie auch alle dieselben fordernden Gebote des Veda weg. Aber nicht nur der Werkteil, sondern auch der Erkenntnisteil des Veda (S. 21) wird für ihn überflüssig; denn auch er ist nur Mittel zum Zwecke: „das Überdenken und Meditieren hat ebenso wie das Hören „[nur] die Erlangung zum Zwecke“; ist dieser Zweck erreicht, so hat die Schrift ihre Bestimmung erfüllt; wie keine Wahrnehmung, kein Leiden, kein Wirken, so giebt es für den Erweckten auch keinen Veda mehr; ihm ist „der Veda nicht Veda“ wie die Schrift sagt (S. 449). Mit einem Worte: alles aufser Brahman, d. h. dem Selbst, der Seele, hat für ihn keine Realität mehr und vermag nicht, ihn weiter noch zu beunruhigen, so wenig wie der Strick, den er irrthümlich für eine Schlange gehalten hatte (Anm. 105, S. 290), oder der Baumstamm, in welchem er, in der Finsternis seiner Verblendung, einen Menschen zu sehen glaubte (p. 86, 12).

(p. 84, 5:) „Aber die Erfahrung zeigt doch, wie auch für „den, der das Brahman erkannt hat, der Samsāra noch fort- „besteht, so daß er nicht in dem Maße wie in dem Gleich- „nisse vom Stricke sein Ziel erreicht hat? — Darauf ant- „worten wir: Man darf nicht behaupten, daß für den, welcher „erkannt hat, daß die Seele Brahman ist, der Samsāra wie „bisher fortbesteht, weil dem die Erkenntnis des Selbstes (der „Seele) als Brahman widerspricht. Denn so lange einer den „Leib u. s. w. für das Selbst hielt, war er mit Schmerz und „Furcht behaftet, nachdem aber, mittels der durch den Veda „erzeugten Erkenntnis des Selbstes als Brahman jener Wahn „vernichtet worden ist, so kann auch die auf der irrthümlichen „Erkenntnis beruhende Behaftung mit Schmerz und Furcht „nicht mehr behauptet werden. Denn so lange z. B. ein „reicher Hausherr das Bewußtsein seines Reichthums hat, ent- „steht ihm aus dem Verluste desselben Schmerz; nachdem er

„aber als Einsiedler (S. 17) in den Wald gezogen ist und von  
 „dem Bewußtsein des Reichtums sich frei gemacht hat, so  
 „entsteht ihm auch aus dem Verluste desselben kein Schmerz  
 „mehr. Und so lange einer Ohringe trägt, entsteht ihm aus  
 „dem Bewußtsein, daß er sie trägt, Lust; nachdem er sie  
 „aber abgelegt hat und von dem Bewußtsein, Ohringe zu  
 „tragen, frei geworden ist, so besteht in ihm auch die Lust  
 „an dem Tragen der Ohringe nicht mehr. Darum sagt die  
 „Schrift (Chând. 8,12,1): «wahrlich, das Unkörperliche wird  
 „von Lust und Schmerz nicht berührt». Behauptet ihr, daß  
 „erst nach Hinfall des Körpers die Unkörperlichkeit erlangt  
 „wird, 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, bestehend in dem  
 „Wahne, als wenn der Leib das Selbst sei. Denn wir haben  
 „erkannt, daß [für das Selbst] der Zustand der Körperlosig-  
 „keit 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 Âtman] vollbrach-  
 „ten 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 Âtman Gutes und Böses  
 „gethan habe, unwahr. Denn die Behauptungen, daß er mit  
 „einem Körper behaftet sei, und daß er gute und böse Werke  
 „gethan habe, stützen sich immer eine auf die andere und  
 „führen daher zur Annahme einer Anfanglosigkeit, welche  
 „einer Kette von lauter sich aneinander haltenden Blinden  
 „vergleichbar ist, indem für den Âtman eine Behaftung mit  
 „Werken nicht möglich ist, da er kein wirkendes Princip  
 „ist.“ — (p. 87,5:) „Folglich beruht das Behaftetsein mit dem  
 „Körper nur auf einer falschen Vorstellung, und somit ist  
 „bewiesen, daß der Wissende schon bei Lebzeiten körperlos  
 „ist. Darum sagt die Schrift (Brih. 4,4,7, übersetzt S. 209):  
 „«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»; und [mir unbekannt, wo]: «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 die Smṛiti zeigt in der Stelle: «was ist das Wesen des im Wissen Festen?» u. s. w. (Bhagavadgītā 2, 54), wo sie die Merkmale des in der Erkenntnis stehenden Wissenden aufzählt, wie er von allem Wirken losgelöst ist. — Somit besteht für den, welcher das Brahmansein der Seele erkannt hat, der Samsāra nicht wie bisher fort, und bei dem er noch fortbesteht, der hat eben noch nicht erkannt, daß die Seele das Brahman ist; das ist gewiß.“

## 2. Die Vernichtung der Sünde.

Nach 4,1,13.

Ein Dasein ohne Werke ist, wie wir schon wiederholt sahen (S. 120. 420. 434), unmöglich. In der Natur des Werkes liegt es aber, als Zweck die Erzeugung einer bestimmten Frucht zu haben, und ohne daß es diese Frucht hervorgebracht hat, — so könnte man meinen — kann kein Werk zu nichte werden, wenn anders die Autorität der Schrift zu Rechte bestehen soll (p. 1075,9). Daß dadurch die Erlösung unmöglich werde, braucht man nicht zuzugeben; nur müßte man sie, ebenso wie die Frucht der Werke, in den Zusammenhang von Raum, Zeit und Kausalität einordnen (p. 1075,17; d. h. sie gleichfalls als eine Frucht der Werke betrachten). — Aber dem ist nicht so! Sondern nachdem Brahman erkannt worden, wird die vergangene Sünde zu nichte, und zukünftige kann nicht mehr anhaften (p. 1076,2). Denn die Schrift sagt (Chând. 4,14,3, übersetzt S. 178): „wie an dem Blatte der Lotusblüte das Wasser nicht haftet, so haftet keine böse That an dem, der Solches weiß“; und (Chând. 5,24,3, übersetzt S. 168) „wie die Rispe des Schilfrohrs, ins Feuer gesteckt, verbrennt, so verbrennen alle seine Sünden“; und abermals (Muṇḍ. 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.“

Damit leugnen wir nicht die fruchtbringende Kraft der Werke; eine solche besteht allerdings; aber wir behaupten, daß dieselbe durch eine Ursache anderer Art, nämlich durch das Wissen, in ihrer Entwicklung gehemmt werde (p. 1076,14). Der Kanon der Werklehre gilt ja doch nur unter der Voraussetzung, daß die Kraft der Werke vorhanden ist; ist diese gehemmt, so verliert er seine Gültigkeit (p. 1076,15). Wenn daher die Smṛiti sagt: „nicht kann verloren gehn das Werk“, so bleibt dieses die Regel und besagt, daß kein Werk, ohne seine Frucht getragen zu haben, zu nichte werden kann, und auch die für gewisse Werke vorgeschriebene Bußleistung (*prāyaścittam*) macht hierin keine Ausnahme, sofern auch sie eine besondere Art der Vergeltung ist (p. 1077,1). Anders hingegen steht es mit dem Wissen. Nimmt man daran Anstoß, daß dieses nicht, wie die Bußleistung, als ein Mittel zur Tilgung der Sünden vorgeschrieben werde (p. 1077,6), so ist zu bemerken, daß die attributhaften Formen des Wissens (*saguṇā vidyāh*) allerdings auch zu den Vorschriften der Werklehre mitgehören und in Folge dessen auch von den Verheißungen himmlischer Herrlichkeit und der Befreiung vom Übel begleitet sind (p. 1077,9); in der attributlosen Wissenschaft hingegen herrscht die Vorschrift nicht, und dennoch wird durch sie die Verbrennung der Werke vollbracht, und zwar durch die Erkenntnis, daß der *Ātman* kein wirkendes Princip ist (p. 1077,12). Diese Erkenntnis, daß die Seele von Natur Nichtthäter ist, bewirkt zunächst, daß dem über das Thätersein hinausgelangten Brahmanwisseur künftige Werke nicht mehr anhaften, dann aber auch, daß die frühern Werke, die er in dem falschen Wahne, Thäter zu sein, begangen hat, durch Aufhebung dieses Wahnes kraft des Wissens, zu nichte werden (p. 1078,1). Denn der Brahmanwisseur spricht: „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 Nicht-Thäter und Nicht-Genießter ist, dieses Brahman bin ich, und darum war ich weder vor dem Thäter und Genießter, noch bin ich es jetzt, noch werde ich es jemals sein“ (p. 1078,4). — Nur so kann die Erlösung zu stande kommen; auf anderm Wege ist die Vernichtung der von endloser Zeit her sich abrollenden Werke und mithin auch die Erlösung nicht möglich. „Daher kann die Erlösung nicht wie die Frucht der Werke durch Raum, Zeit und Kausalität bedingt sein, denn dann würde die Frucht der Erkenntnis vergänglich sein und ihren transcendenten Charakter (*parokshatvam*) verlieren“ (p. 1078,10).

### 3. Vernichtung auch der guten Werke.

Nach 4,1,14.

Wenn die Erkenntnis eintritt, so werden, wie wir sahen, die vergangenen Sünden zu nichte, und künftige können der Seele nicht mehr ankleben. Aber wie steht es mit den guten Werken? Diese werden ja doch von der Schrift befohlen, welche andererseits auch die Quelle der Erkenntnis ist und sich nicht selbst widersprechen kann. Müssen somit nicht die guten Werke von der Vernichtung ausgenommen werden? — Wir antworten: die Vernichtung und Nichtanhaftung bezieht sich ebenso wohl auf das gute Werk wie auf das böse, aus folgenden Gründen: 1) auch das gute Werk bringt seine Frucht und hemmt dadurch die Frucht der Erkenntnis; 2) die Schrift lehrt, daß beide, das gute und das böse Werk, mit Eintritt der Erkenntnis vergehen (*Bṛih.* 4,4,22, übersetzt S. 211): „[Wer Solches weiß] den überwältigt beides nicht, ob er darum [weil er im Leibe war] das Böse gethan hat oder ob er das Gute gethan hat; sondern er überwältigt beides; ihn brennet nicht was er gethan und nicht gethan hat“; 3) für die aus Erkenntnis des Nichtthäterseins der Seele folgende Vernichtung der Werke sind gute und böse Werke gleichwertig (*tulya*); es heißt von ihnen ohne Unterschied (*Munḍ.* 2,2,8) „und seine Werke werden nichts“; 4) wo nur die bösen Werke erwähnt werden, da muß man die guten mitverstehen,

weil ihre Frucht, im Vergleich mit der Erkenntnis, niedrig ist; 5) wenn die Schrift sagt (Chând. 8,4, übersetzt S. 174): „diese „Brücke überschreiten nicht Tag und Nacht, nicht das Alter, „nicht der Tod und nicht das Leiden, nicht gutes Werk noch „böses Werk, alle Sünden kehren vor ihr um“, so werden in den Worten: „alle Sünden“ die vorher erwähnten guten und bösen Werke zusammengefaßt (p. 1079).

— Mit diesen Ausführungen kann man die des Apostels *Paulus* in den Briefen an die Römer und Galater über die Unmöglichkeit einer Erlösung durch das Gesetz vergleichen. Nach *Paulus* würde das Gesetz, wenn erfüllt, uns erlösen; aber es ist, zufolge der Verderbtheit unserer Natur, unerfüllbar; nach *Çaṅkara* ist das Gesetz erfüllbar, aber seine Erfüllung bringt nicht Erlösung, sondern nur Ablöhnung auf dem Wege der Seelenwanderung. Jener hat das tiefere Bewußtsein von der Sündhaftigkeit unserer Natur, dieser die richtigere Abschätzung des Wertes der Legalität; — beides verbunden giebt die philosophische Wahrheit. Das Gesetz (z. B. das vedische oder mosaische) ist ohne Frage erfüllbar, aber, zufolge unseres angeborenen Egoismus, erfüllbar nur aus egoistischen Motiven; daher hat seine Erfüllung keinen moralischen Wert; legale und illegale Handlungen beruhen beide auf dem Egoismus, sind daher, moralisch betrachtet, gleich wertlos und führen nicht zur Erlösung. Dies thut allein diejenige Umwandlung unseres Ich, welche nach christlicher Ansicht aus dem Glauben hervorgeht, nach indischer in der Erkenntnis besteht. — Beide, Glaube und Erkenntnis, sind im letzten Grunde ein und dasselbe, nämlich das über die Welt hinaushebende, aller Möglichkeit des Sündigens entrückende metaphysische Bewußtsein. Ob dieses Bewußtsein, seine Ächtheit vorausgesetzt, wie bei den Indern, in Quietismus überleitet oder, wie bei uns, in Werken der Liebe sich bethätigt, das betrifft nur seine Erscheinungsform und begründet in dem Werte dessen, was hier erscheint, keinen Unterschied.

#### 4. Warum der Leib, trotz der Erlösung, noch fortbesteht?

Nach 4,1,15.19.

Das Wissen verbrennt die Werke, jedoch nur solche, deren Frucht noch nicht angefangen hat, mögen sie nun aus diesem Leben, wie es vor der Erweckung (*prabodha*) geführt wurde, herrühren, oder in einem Reste aus einem frühern Leben bestehen, welcher im gegenwärtigen Dasein nicht zum Austrage gelangen konnte (S. 120. 420). Nicht aber vernichtet das Wissen die Werke, deren Saat bereits aufgegangen ist, d. h. diejenigen, aus welchen der gegenwärtige, der eintretenden Erkenntnis als Unterlage dienende, Lebenslauf gezimmert ist (p. 1080,9; dieselbe vorzeitliche Prädestination des Lebenslaufes, die wir auch bei Platon de rep. 10,15, p. 617 E, finden). Denn wäre dem nicht so, würden durch die Erkenntnis sämtliche Werke ohne Unterschied aufgehoben, so müßte nicht erst beim Tode, sondern sofort nach Erreichung der Erkenntnis, der Stillstand (*kshema*) eintreten, da für ein Fortbestehen des Lebens keine Ursache [nämlich kein abzubüßendes Werk] mehr wäre (p. 1080,12). Für diese, in unserm Systeme allerdings auffallende Thatsache, daß trotz der Erlösung der Leib noch eine Weile fortbesteht, giebt Çāṅkara zwei Erklärungen, von denen die eine mehr realistisch, die andere idealistisch ist.

1) Wie das entstehende Gefäß als Unterlage des Töpferrades bedarf, so bedarf die Erlösung, um entstehen zu können, als Unterlage eines Lebenslaufes; und wie die Töpferscheibe noch eine Weile fortrollt, auch nachdem das Gefäß fertig geworden ist, so besteht auch das Leben nach der Erlösung noch fort, da in ihr kein Grund für die Hemmung des einmal vorhandenen Schwunges inmitten desselben enthalten ist (p. 1081,2); daher erst nachdem die Werke, wie die Schnelligkeit des fliegenden Pfeiles, sich ausgewirkt haben, die Erlösung für alle, welche das Wissen besitzen, zur vollendeten Thatsache wird; darum heißt es (Chând. 6,14,2, übersetzt S. 287): „diesem „[Welttreiben] werde ich nur so lange angehören, bis ich er- „löst sein werde, darauf werde ich heimgehen“ (p. 916,8).

2) Wie beim Augenkranken das Sehen zweier Monde auch

nach erlangter Überzeugung, daß nur ein Mond da ist, durch die Macht des Eindruckes (*samskāra-vaçāt*) noch fortbesteht, so auch der Eindruck der Sinnenwelt, nachdem man zur Erkenntnis ihres Nichtseins gelangt ist (p. 1081, 5). — Gegenüber dem Bedenklichen dieser Erklärungen zieht sich unser Autor auf die innere Gewißheit der Erlösung zurück: „Hier, sagt „er, ist überhaupt nicht zu streiten; denn wie könnte einer, „der sich in seines Herzens Überzeugung als Brahman weiß, „wenn er auch im Leibe ist, von einem andern widerlegt „werden?“ —

Wahrlich, ehrwürdige, heilige Worte, die beweisen, wie tief der Inder von dem, was er uns darstellt, selbst ergriffen war! — Es muß aber der hier geschilderte Zustand (auf welchen, als höchstes Ziel des Daseins, die Menschheit, nach allem was sie noch versuchen mag, wohl immer wieder zurückkommen wird) in Indien nichts Seltenes gewesen sein, wie der Umstand beweist, daß die spätere Zeit für ihn einen besondern *terminus technicus* hatte, nämlich *jīvan-mukti* (die Erlösung bei Lebzeiten) und *jīvan-mukta* (der lebend Erlöste), wiewohl wir diesen Ausdrücken bei Çaṅkara noch nicht begegnen.

Nachdem also die Werke, deren Frucht noch nicht begonnen hat, durch die Erkenntnis vernichtet sind, diejenigen aber, deren Same schon aufgegangen ist, durch das Fortbestehen des Lebens verbraucht worden sind, so tritt als äußeres Zeichen dieses Verbrauches (S. 381) der Tod und mit ihm die definitive und ewige Vereinigung mit Brahman ein; denn die Werke, um deren willen man leben mußte, sind erschöpft, die übrigen aber, und in ihnen der Same eines folgenden Daseins, sind verbrannt, indem die falsche Erkenntnis, in der sie beruhen, durch die universelle Erkenntnis vernichtet worden ist (p. 1086).

## XXXVII. Der sterbende Weise.

---

### 1. Seine Seele zieht nicht aus.

Die in Adhyâya 4,2 dargestellte *Utkrânti*, d. h. „der Auszug“ der Seele aus dem Leibe, welcher, wie wir sahen (S. 409), dem Nichtwissenden und dem exoterisch Wissenden gemeinsam ist, wird 4,2,12–16 durch eine zur höhern Wissenschaft gehörige Episode (*prâsaṅgiki paravidyâ-gatâ cintâ*, p. 1103,12) unterbrochen, die von dem Tode des esoterisch Wissenden und in Folge dessen nicht mehr verlangenden (*akâmayamâna*) handelt. Von ihm heisst es Bṛih. 4,4,6 (S. 209):

„Nunmehr von dem Nichtverlangenden. — Wer „ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er „und in Brahman löst er sich auf.“

Man könnte meinen, sagt Çaṅkara, weil es statt „dessen (*tasya*) Lebensgeister ziehen nicht aus“ in der andern (*Mâdhyaṅdina*-)Recension heisst: „aus ihm (*tasmâd*) ziehen die Lebensgeister nicht aus“, an dieser Stelle werde nicht der Auszug der Seele aus dem Leibe (*deha, çarîram*), sondern der der Organe aus der individuellen Seele (*dehin, çârîra*) verneint; daß der Erlöste aus dem Leibe ausziehe, sei ja selbstverständlich; hier werde gelehrt, daß aus ihm (d. h. aus dem *Âtman*) seine Lebensorgane nicht auszögen, sondern mit ihm verbunden blieben (p. 1099,2).

Dem ist aber nicht so; vielmehr lehrt die Stelle, daß der *Akāmaya māna*, der „Nichtverlangende“, d. h. der vollerböte Weise, beim Tode nicht wie die andern (der fromme Verehrer und der Werkthätige) aus seinem Leibe auszieht. Dies beweist die Stelle (Bṛih. 3,2,11), wo der Sohn des *Ṛitabhāga* den *Yājñavalkya* fragt: „Yājñavalkya! so sprach er, wenn „dieser Mensch stirbt, ziehen dann die Lebensgeister aus ihm „aus oder nicht? — Nein! so sprach Yājñavalkya, sondern „daselbst eben lösen sie sich auf<sup>137</sup>; derselbige schwillt an, „bläht sich auf; aufgebläht liegt der Tote.“ — Hier ist es offenbar der Auszug aus dem Leibe, welcher verneint wird, und dem entsprechend muß man auch die obige Stelle erklären, mag man nun *tasmād* (d. h. aus dem Leibe) oder *tasya* (d. h. des Wissenden) lesen (p. 1100,4). Diese Erklärung wird weiter auch dadurch gefordert, daß es an der fraglichen Stelle nach Beschreibung des Auszuges aus dem Leibe heißt: „So der Verlangende. — Nunmehr der Nichtverlangende“ (S. 209). Diese Gegenüberstellung würde ungereimt sein, wenn auch bei dem Nichtverlangenden ein Auszug der Seele aus dem Leibe anzunehmen wäre (p. 1100,12). Ein solcher kann endlich auch deswegen von dem das Verlangen und die Werke überwunden habenden Brahmanwiser nicht zugegeben werden, weil kein Grund dazu vorhanden ist, da der Erlöste beim Tode zu Brahman wird, dieses aber allgegenwärtig ist (p. 1101,2). In diesem Sinne sagt auch die Smṛiti (Mahābhāratam XII,9657):

„Wer, aller Wesen Selbst geworden, völlig durchschauet die Natur,  
„Des Pfad die Götter selbst verlieren, verfolgend des Spurlosen Spur.“

## 2. Die Auflösung des psychischen Apparates.

Die individuelle Seele ist, wie wir schon oft sahen, mit einem complicierten Apparate von *Upādhi*'s umgeben, welche teils mit ihr im Herzen wohnen (S. 335), teils beim Tode

<sup>137</sup> *Çaṅkara* liest statt *samavanīyante*, p. 1099,12, *samavalīyante*, und statt *ucchvayati*, p. 1099,13.14, *ucchayati*, *ucchayana*, was auch vom Glossator als *vāhya-vāyu-pūranād vardhate* erklärt wird.

sich in dasselbe concentrieren (S. 409), um mit der Seele aus-zuziehen. Zu diesem die Seele auf allen ihren Wanderungen begleitenden *Upâdhi*-Komplexe gehören: *Indriya's*, *Manas*, *Prâna* und *Sûkshmañ Çarîram*, welche gleichsam zu einem vom Tode nicht lösbaren Knoten zusammengeknüpft sind. Dieser Knoten des Herzens (wenn wir *hridaya-granthi*, Muñd. 2,2,8, vgl. Kâth. 6,15, in dieser konkreten, allerdings durch keine Autorität gestützten Sinne nehmen dürfen) spaltet sich bei dem Wissenden, und während beim Sterben zwar auch die andern in die höchste Gottheit eingehen, jedoch so, daß ein Same für die neue Existenz übrig bleibt, welcher eben in jenem zusammengerollten und mit den jedesmaligen Werken versetzten Apparate besteht (S. 368. 402), während also bei ihnen die genannten Samenkräfte als Rest übrig bleiben (p. 1103,3), so geschieht die Auflösung des sterbenden Weisen in Brahman ohne Rest (*niravaçesha*), und er geht mit allen seinen Teilen in die Ungeteiltheit ein (p. 1103,4). Denn so sagt die Schrift (Praçna 6,5):

„Gleichwie jene Flüsse, die dahinströmend ihren Gang „zum Ocean nehmen, nachdem sie in den Ocean gelangt sind, „zur Ruhe kommen, — ihre Namen und Gestalten zerrinnen „und werden nur noch Ocean genannt, — ebenso auch kom- „men jene sechzehn Teile des Allschauenden [das *Samyagdar- „çanam* Besitzenden], die zum Geiste (*purusha*) ihren Gang „nehmen, nachdem sie in den Geist gelangt sind, zur Ruhe; „ihre Namen und Gestalten zerrinnen und werden nur noch „Geist genannt; der ist jener Unteilbare, Unsterbliche.“

• Unter den „sechzehn Teilen“ versteht hier Çañkara „die *Prâna* genannten *Indriya's* und die Elemente“ (p. 1102,4), deren, nach seinem Systeme, allerdings siebzehn sind. In der Praçna-Stelle sind ursprünglich folgende Teile gemeint: 1. *Prâna*, 2. *Çraddhâ*, 3. Äther, 4. Luft, 5. Feuer, 6. Wasser, 7. Erde, 8. die zehn *Indriya's*, 9. *Manas*, 10. die Nahrung, 11. die Kraft (*vîryam*), 12. die Askese, 13. die *Mantra's* des Veda, 14. das Werk, 15. die Welten, 16. der Name.

### 3. Ob der Erlöste einen neuen Leib annehmen könne?

Eine Episode in 3,3,32 behandelt die Frage, ob der Wissende, nachdem sein Leib dahingefallen, nochmals einen neuen Leib annehmen könne (p. 913,2)? — Zwar geht aus dem Wissen (und zwar ist das *Samyagdarçanam* hier zu verstehen, p. 915,1) die Absolutheit (*kaivalyam*) hervor, doch erzählen die Itihâsa's und Purâna's, wie manche Brahmanwisser nochmals zur Verkörperung gelangt seien (p. 913,7); so *Apântaratamas*, *Vasishtha*, *Bhrigu*, *Sanatkumâra*, *Daksha*, *Nârada* und andere (p. 913), wie denn die *Sulabhâ* bei Lebzeiten ihren Leib zeitweilig verließ (p. 915,8), und andere wiederum mehrere Leiber zugleich belebten (p. 914,2). Hieraus könnte man schliessen, daß das Brahmanwissen manchmal zur Erlösung führe und manchmal nicht (p. 914,5); dem aber ist nicht so; denn wenn die Genannten zur Leiblichkeit zurückkehrten, so geschah es nur zur Erfüllung einer Mission (*adhikâra*), z. B. um zum Besten der Welt das Gedeihen des Veda zu befördern (p. 914,6). „Wie jener heilige *Savitâr* (die „Sonne), nachdem er tausend Weltperioden hindurch seine „Weltmission erfüllt hat, zuletzt nicht mehr aufgeht und „untergeht, sondern Absolutheit genießt, — wie die Schrift „(Chând. 3,11,1) sagt: «aber dann, nachdem er emporgestiegen, „wird er nicht mehr aufgehen und nicht mehr untergehen, „sondern allein in der Mitte stehen» [eine seit Kopernikus „erfüllte Weissagung], — und wie auch die lebenden Brahmanwisser, nachdem der angebrochene Werkgenuß verbraucht „ist, die Absolutheit genießen, indem es heißt (Chând. 6,14,2, „übersetzt S. 287): «diesem [Welttreiben] werde ich nur so „lange angehören, bis ich erlöst sein werde, darauf werde ich „heimgehen», — ebenso muß man annehmen, daß auch die „Herrlichen, *Apântaratamas* u. s. w., von dem Allerherrlichsten „mit dieser oder jener Mission betraut, trotzdem sie die volle „Erkenntnis, welche die Bedingung der Vollendung ist, besaßen, [noch] nicht schwindenden Werks, so lange die Mission dauerte, bestanden und [erst] nach ihrer Beendigung „dispensiert wurden“ (p. 914,8—915,2). Dabei muß man



annehmen, daß, außer dem ihnen aufgetragenen Werke, kein sonstiges Werk zur Erscheinung kam, welches als Same eines neuen Lebens hätte dienen können, da sonst ihre Erlösung hinfällig geworden wäre (p. 915,11). Daß aber die Erlösung ein Ende nehme, ist nicht denkbar, nachdem die Werke, welche der Same des künftigen Daseins sind, durch das Feuer des Wissens verbrannt worden; wie die Smṛiti sagt (der erste Vers in Bhag. G. 4,37):

„Wie Feuers Glut 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.“

## XXXVIII. Zustand des Weisen nach dem Tode.

---

### 1. Der Eingang in das höchste Licht.

In der (Kap. XII, 3, S. 197 fg. besprochenen) Stelle, Chând. 8,7–12, heißt es in Bezug auf die Seele, die mit Brahman eins geworden ist, sei es vorübergehend im Tiefschlafe, sei es, worauf es hier ankommt, in dem finalen, nach dem Tode eintretenden Zustande der Erlösung (8,12,1–3):

„Sterblich fürwahr, o Mächtiger, ist dieser Körper, vom Tode besessen; er ist der Wohnplatz für jenes unsterbliche, körperlose Selbst. Besessen wird der Bekörperte von Lust und Schmerz; denn weil er bekörpert ist, ist keine Abwehr möglich der Lust und des Schmerzes. Den Körperlosen aber berühren Lust und Schmerz nicht. Körperlos ist der Wind; die Wolke, der Blitz, der Donner sind körperlos. So wie nun diese aus dem Weltraume [in welchem sie, wie die Seele im Leibe, gebunden sind] sich erheben, eingehen in das höchste Licht und dadurch hervortreten in eigener Gestalt, so auch erhebt sich diese Vollberuhigung [d. h. die Seele, eigentlich im Tiefschlafe, hier in der Erlösung] aus diesem Leibe, gehet ein in das höchste Licht und tritt dadurch hervor in eigener Gestalt; das ist der höchste Geist.“

Man könnte denken, so entwickelt Çaṅkara zu 4,4,1–3, daß bei diesem „Hervortreten in eigener Gestalt“ etwas Neues zu der Seele hinzukomme, weil doch auch die Erlösung eine Frucht (Belohnung) ist, weil das Hervortreten ein Werden zu

etwas bedeutet, und weil die eigene Gestalt auch in den frühern Zuständen (Wachen, Träumen, Tiefschlaf) ihr schon eigen war, von denen der gegenwärtige doch verschieden ist (p. 1137,7). — Aber dem ist nicht so; vielmehr besteht der neue Zustand darin, daß die Seele in ihrem bloßen Selbst, ohne jede andere Qualität; offenbar wird; denn „die eigene Gestalt“ bedeutet nicht eine Gestalt, die dem Selbst accidencell (*ágantuka*) gehört, sondern die Gestalt, welche das Selbst seinem Wesen nach ist (p. 1138,6). Eine Frucht ist die Erlösung nur in dem negativen Sinne, daß die Bindung zu nichte wird, nicht als ob sie auf das Anhängsel eines *Apúrvam* (S. 407) Bezug hätte (p. 1139,5); auch ist das Hervortreten nur in dem Sinne ein Werden, daß der frühere Zustand aufhört, so wie das Gesundwerden nur ein Aufhören der Krankheit ist (p. 1139,6); der Unterschied von dem frühern Dasein aber besteht darin, daß die Seele vordem, wie es die Chândogya-stelle vorher schildert, mit Blindheit, Weinen und Vergänglichkeit behaftet war, während sie jetzt, von der frühern Bindung erlöst, in ihrem reinen Selbst verharrt (p. 1138,10). Dem entsprechend ist auch das Licht, in welches die Seele eingeht, kein erschaffenes Licht (p. 1139,12), denn ein solches wäre, wie alles Erschaffene, leidvoll; „was von ihm verschieden ist, das ist leidvoll“, wie die Schrift (*Bṛih.* 3,4,2, S. 154) sagt; vielmehr ist das Licht das eigene Selbst, der *Âtman*, von dem es heißt (*Bṛih.* 4,4,16, S. 210):

„Zu dessen Füßen rollend hin in Jahr' und Tagen geht die Zeit,  
 „Den Götter als der Lichter Licht anbeten, als Unsterblichkeit,  
 „In dem der Wesen fünffach Heer mitsamt dem Raum gegründet stehn,  
 „Den weiß als meine Seele ich, unsterblich den Unsterblichen.“

## 2. Merkmale des Vollendeten.

Aus der angeführten Stelle ergeben sich auch die Merkmale des Erlösten, wenn es (*Chând.* 8,7,1, S. 197) heißt:

„Das Selbst, das sündlose, frei vom Alter, frei vom Tod  
 „und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst, dessen  
 „Wünschen wahrhaft, dessen Ratschluß wahrhaft ist, das soll  
 „man erforschen, das soll man suchen zu erkennen.“

In diesen Prädikaten, zu welchen noch die Allwissenheit und Allmacht kommt, liegt nach *Jaimini* die Charakteristik des Erlösten beschlossen (p. 1141).

Hingegen nimmt *Audulomi* an der Vielheit dieser Prädikate Anstoß und meint, sie alle bedeuteten nur negativ die Freiheit von allem Übel, während dem *Âtman* als einzige positive Eigenschaft die Geistigkeit (*caitanya*) zukomme (p. 1142,5). Auch die Eigenschaften „wahrhaften Wünschens und wahrhaften Ratschlusses“ ließen sich, so meint er, ohne die Verbindung mit den *Upâdhi*'s nicht denken, und dienten, sowie das *Chând. l. c.* Folgende, wo sogar von Lachen und Spielen die Rede sei, nur dazu, um die Befreiung von allem Übel anzudeuten (p. 1142,12). Darum besage die ganze Stelle, daß der *Âtman*, „nachdem er die Welt der Vielheit ohne Rest von sich abgeworfen habe, hervortrete in dem unaussprechlichen Selbste des Erkennens“.

So meinen *Jaimini* und *Audulomi*, während *Bâdarâyana* zwischen diesen beiden Auffassungen keinen Widerspruch findet, indem er (in welchem Sinne, wird nicht näher ausgeführt) die im Sinne der höchsten Realität (*pâramârthika*) dem *Atman* zugeschriebene reine Geistigkeit mit der im empirischen Sinne (*vyavahâra-apekshayâ*) von ihm prädicirten Brahmanherrlichkeit [mit andern Worten: die esoterische und exoterische Lehre] für vereinbar hält (p. 1143,5).

### 3. Die *Unio mystica*.

Alles Wandelbare geht zuletzt zurück auf ein Unwandelbares, welches aufzusuchen und kennen zu lernen die ganze Aufgabe der Metaphysik ist; daher es in ihrem Gebiete kein Werden giebt. Aus diesem Grunde kann sie auch keine Vereinigung im eigentlichen Sinne des Wortes annehmen: was seinem Wesen nach zwei ist, das kann nimmermehr eins werden; eins werden kann nur, was schon eins war, dessen Auffassung als zwei somit nur auf einem Irrtume beruhte. Nachdem die Erkenntnis diesen Irrtum gehoben, und die Auflösung der Leiblichkeit, mit der er gesetzt war, den letzten Schein desselben beseitigt hat, so tritt die ewig bestehende

Einheit hervor. Mit dem Hinweise auf sie ist das letzte Wort der Metaphysik gesprochen, welches, der Natur der Sache nach, kurz ist.

Man darf nicht glauben, sagt Çañkara p. 1140, weil in der zuletzt besprochenen Chândogya-Stelle von einem Eingehen, Umhergehen u. s. w. die Rede ist, daß die Seele von dem höchsten Âtman noch gesondert bestünde. Vielmehr ist der Zustand des Erlösten der der Ungeteiltheit; denn so lehren es die Schriftworte: (Chând. 6, 8, 7) „das bist du“; (Bṛih. 1, 4, 10) „ich bin Brahman“; (Bṛih. 4, 3, 23) „es ist kein zweites da, kein anderes, von ihm verschiedenes“; und zur Erläuterung dieses Zustandes der Ungeteiltheit dienen die Gleichnisse, Kâth. 4, 15:

„Wie reines Wasser eben solches bleibt,  
 „Wenn es zu reinem Wasser wird gegossen,  
 „So ist, o Gautama, des Weisen Seele;“

und Muṇḍ. 3, 2, 8 (vgl. Chând. 6, 10, 1. Praçna 6, 5, S. 285. 463):

„Wie Ströme rinnen und im Ocean,  
 „Aufgebend Name und Gestalt, verschwinden,  
 „So geht, erlöst von Name und Gestalt,  
 „Der Weise ein zum göttlich-höchsten Geiste.“

Die Trennung zwischen höchster und individueller Seele, die hierbei im Ausdrucke des Gedankens liegt, ist uneigentlich zu nehmen; welches auch die Schrift andeutet, wenn sie sagt (Chând. 7, 24, 1, S. 218): „Worin, o Heiliger, stehet er? — „Er steht in seiner eigenen Majestät.“

## XXXIX. Hingang des Frommen zu Brahman.

---

### 1. Charakteristik des Frommen.

In der Fünf-Feuer-Lehre (Kap. XXX) werden von denen, welche fromme Werke üben und dafür auf dem *Pitriyâna* zu jenseitiger Belohnung und zu neuem Erdendasein geführt werden, diejenigen unterschieden, „welche Solches wissen, und „jene dort, welche im Walde Glaube und Buße (Bṛih.: Wahrheit) üben“; diese steigen auf dem *Devayâna* empor und gehen in das Brahman ein, von wo keine Wiederkehr ist (S. 392). — Offenbar bedeutet in der Meinung der ursprünglichen Autoren der Fünf-Feuer-Lehre der Eingang in das Brahman das höchste Ziel des Menschen. Dieses konnte er nicht mehr bleiben, nachdem man auf Grund von Stellen wie Bṛih. 4,4,6 (S. 461), welche der Stellung nach älter, der Entwicklungsstufe nach jünger zu sein scheinen als die Fünf-Feuer-Lehre, zu der esoterischen Lehre gelangt war, nach welcher das Brahman attributlos (*nirguṇam*), die empirische Realität mitsamt dem *Samsâra* eine Illusion, die individuelle Seele schlechthin identisch mit der höchsten ist. Auf diesem Standpunkte konnte nicht mehr von einem Hingehen der Seele zu Brahman die Rede sein, sondern nur von einem Erkennen ihrer Identität mit demselben, worin, wie wir sahen, die Erlösung besteht. Dieser Erlösung im strengen, esoterischen Sinne des Wortes trat nun als eine niedere Form gegenüber die exoterische, auf dem *Devayâna* durch Hingehen zu Brah-

man erreichbare und daher *Kramamukti*, d. h. die „Gang-Erlösung“ oder „Stufen-Erlösung“ (S. 430) genannte Vereinigung mit dem attributhaften (*saguṇam*) Brahman; wie jene esoterische Erlösung die Frucht der *Paravidyā*, d. h. des *Samyagdarṣanam* ist, so bildet die *Kramamukti* den Lohn der *Aparavidyā*, d. h. der Erkenntnis des *saguṇam brahma*, des Brahman, wie es, mit Attributen behaftet, in der Regel als Gott (*īṣvara*) personifiziert erscheint und dem entsprechend für den Frommen der Gegenstand der Verehrung (*upāsana*) ist.

„Das Hingehen [zu Brahman]“, sagt Čaṅkara p. 909, 7, „hat einen Zweck nur bei den attributhaften Verehrungen, „wie z. B. in der Thronlehre (Kaush. 1), in welcher das „Emporsteigen zum Throne, die Unterredung mit dem auf „dem Throne sitzenden Brahman, die Erlangung von allerlei „Wohlgerüchen u. s. w. geschildert werden, also allerlei Be- „lohnungen, welche eine örtliche Bewegung voraussetzen. „Hier ist ein Hingehen am Platze; nicht aber läßt sich beim „*Samyagdarṣanam* ein derartiges Ziel annehmen. Denn für „diejenigen, welche, ihre Einheit mit dem *Ātman* erkennend, „schon hier ihr Verlangen erreicht und den Samen aller Pla- „gen ohne Rest verbrannt haben, bleibt aufser dem Ver- „brauche der Werkmasse, deren Frucht bereits begonnen hat, „nichts mehr zu erwarten übrig, und somit ist ein Hingehen „zwecklos, ähnlich wie im Leben der Reisende, in einem Dorfe „angelangt, sich nach dem weitem Wege erkundigt [nicht „aber der, welcher das Ziel der Reise erreicht hat, und wie „der Kranke zu Arzeneimitteln greift], nicht aber der, welcher „die Gesundheit erlangt hat. Somit ist ein Hingehen zweck- „entsprechend in den *Saguṇā Vidyāḥ*, nicht aber in der *Nir- „guṇā Paramātma-vidyā*.“ Zwar werde, heißt es weiter, der *Devayāna* nur in einigen *Saguṇā Vidyāḥ* erwähnt, so in der *Paryāṅkavidyā* (Kaush. 1), *Pañcāgnividya* (Bṛih. 6, 2. Chând. 5, 3–10, S. 392), *Upakosalavidyā* (Chând. 4, 10–15, S. 178), *Daharavidyā* (Chând. 8, 1–6, S. 174); in andern wieder nicht, so in der *Madhuvidyā* (Bṛih. 2, 5 oder Chând. 3, 1–11), *Čandīlyavidyā* (Chând. 3, 14, S. 163), *Šoḍaṣakalavidyā* (Praçna 6, S. 463), *Vaiçvānaravidyā* (Chând. 5, 11–24, S. 167); „jedoch „gilt der *Devayāna* genannte Weg ohne Unterschied in allen

„*Saguṇā Vidyāḥ*, wie sie als Frucht die Erlangung von Aufschwung<sup>138</sup> haben“.

Blicken wir auf den Zusammenhang unseres Systemes im Ganzen, ohne uns beirren zu lassen durch einzelne Widersprüche, so haben wir, wie bekannt, zunächst zwei Wissenschaften von Brahman, die esoterische, philosophische (*para-vidyā*) und die exoterische, theologische (*aparavidyā*); und diesen entsprechen zwei Wege zur Erlösung; den einen, auf welchem der Weise, das *Samyagdarṣanam* Besitzende, das Ziel erreicht, haben wir kennen gelernt; er beruht in dem Bewusstsein der Identität mit Brahman und der Nichtigkeit aller Vielheit; der andere, exoterische Weg der *Kramamukti* ist für solche, welche zwar nicht dem auf die altvedischen Götter bezüglichen Werkdienste, sondern der Brahmanlehre anhängen, welche jedoch jene Nichtigkeit der Erscheinungswelt nicht zu durchschauen vermögen, und in Folge dessen das Brahman nicht als das Selbst in sich, sondern als Gottheit sich gegenüber wissen und dem entsprechend durch fromme Meditation verehren. (Unter Verehrung ist im allgemeinen zu verstehen „dasjenige, was eine mit Ehrfurcht verbundene Steigerung des Glaubens bewirkt“; p. 1071, 4.10: *upāsanaṃ*

<sup>138</sup> *abhyudaya*, welches also hier (p. 911, 3) die *Kramamukti* auf dem Wege des *Devayāna* bedeutet, während an allen andern Stellen, wo das Wort vorkommt (p. 26, 2. 112, 5. 203, 5. 352, 4. 396, 7. 754, 1. 858, 4. 7. 1073, 11. 1099, 1), darunter die vorübergehende Seligkeit des *Pitṛiyāna* teils mit Gewissheit, teils nach der Wahrscheinlichkeit zu verstehen ist. — Mit ähnlicher Inkonsequenz wird p. 148, 5 behauptet, die Frucht der *Saguṇā Vidyāḥ* sei auf den *Samsāra* beschränkt; und ebenso p. 1133, 14, das *Aiṣvaryam* (Chänd. 8, 2, 1) sei ein *samsāragocaram eva phalam*, wie denn p. 815, 5 eben dieses *Aiṣvaryam* der *Kramamukti* entgegengesetzt wird, von der es, wie wir Kap. XL sehen werden, einen integrierenden Teil bildet. — Dieselbe, auf mangelhafter Durcharbeitung beruhende, Inkonsequenz der ganzen *Kramamukti* des *Devayāna* spricht sich endlich auch darin aus, daß das exoterische Wissen bald zur *Vidyā*, bald zur *Avidyā* gezogen wird. So heißt der exoterisch Wissende bei Beschreibung des *Devayāna* wiederholt „*vidvān*“ (p. 1095, 11. 1134, 11), während p. 1095, 15 von ihm gesagt wird, er habe die *Avidyā* nicht völlig verbrannt; p. 1133, 15: *anivartitatvād avidyāyāḥ*; p. 804, 1: die *Upādhi*'s, durch welche Brahman zum *saguṇam brahma* wird, seien *avidyā-pratyupasthāpita*.



*nâma sa-mâna-pratyaya-pravâha-karaṇam*). Jedoch haben nicht alle Verehrungen des attributhaften Brahman die *Kramamukti* zur Frucht, sondern nach p. 112,5 teils *Kramamukti*, teils *Abhyudaya* (Anm. 138), teils Gedeihen des Opferwerkes; nach p. 815,5 teils *Kramamukti*, teils *Aiçvarya* (Anm. 138), teils Tilgung von Sünde; nach 4,1,4, p. 1061, führt die Verehrung des Brahman unter einem Symbole (*pratîkam*), z. B. als *Manas*, *Âkâça*, *Sonne*, *Name* u. s. w., nicht zur Erkenntnis des *Âtman*, und nach 4,3,15–16 kommen diese Symbolverehrer nicht in die Brahmanwelt (p. 1135,1), sondern erhalten als Frucht die *Chând.* 7,2–14 bei jedem Symbole angegebene Belohnung. Mit Ausnahme dieser Symbolverehrer gehen nach *Bâdarâyana*, dessen Autorität hier ausdrücklich angerufen wird, alle Verehrer des niedern Brahman auf dem *Devayâna* in dasselbe ein (p. 1134,9. 1135,1).

Im übrigen nehmen diese exoterisch wissenden und verehrenden Frommen eine Mittelstellung zwischen den Besitzern des vollkommenen Wissens und den Werkthätigen ein; nach p. 1082,11 sind sie noch nicht über das Thätersein hinaus und daher auch weiterhin noch an Werke gebunden; nach p. 1047,10 läßt ihre Verehrung ein Mehr und Minder zu und bedingt dadurch verschiedenartige Frucht; nach p. 1077,8 besteht für sie noch das Gesetz (*vidhânam*), und als Lohn für seine Erfüllung erwartet sie die Herrlichkeit [der Brahmanwelt] und die Befreiung vom Übel. —

Zu einer schärfer umgrenzten Vorstellung über das Wesen des Verehrers des niedern Brahman läßt sich nach dem vorliegenden Materiale nicht gelangen. Wir wenden uns jetzt zur Betrachtung des Schicksals, welches seiner nach dem Tode harret.

## 2. Der Auszug der Seele des Frommen.

Ganz ebenso wie beim Werkthätigen gehen auch beim Frommen, wenn er stirbt, die *Indriya*'s in das *Manas*, das *Manas* in den *Prâna*, der *Prâna* in die individuelle Seele ein, welche, mit dem feinen Leibe umkleidet, sich in das Herz zurückzieht, dessen Spitze leuchtend wird, um den weitem

Weg zu erhellen. Nun aber scheidet sich der Weg: von den 101 Hauptadern des Leibes dienen 100, um die Seelen der Werkthätigen nach allen Seiten des Körpers hinauszuführen und auf den *Pitriyâna* gelangen zu lassen; der (exoterisch) Wissende hingegen steigt auf der 101sten Ader (Anm. 130) zum Kopfe empor, von wo er den *Devayâna* antritt. (Das Nähere siehe Kap. XXXI, 2.3.5.)

Diese Kopfader nämlich und die Sonne sind nach Chând. 8,6,2 (S. 174) „wie zwei Dörfer durch eine Landstrafse“ fortwährend durch einen Strahl (*raçmi*) verbunden, auf dem der Wissende emporsteigt (p. 1105,12). Ob es, wenn er stirbt, Tag ist oder Nacht, ist einerlei, da diese Verbindung der Ader mit dem Strahle immerfort, so lange wie der Leib, besteht (p. 1106,7). Dafs nämlich der Strahl auch des Nachts vorhanden ist, kann man zur Sommerzeit daran spüren, dafs es auch des Nachts heifs ist; in andern Jahreszeiten ist es weniger merklich, weil die Strahlen zu schwach sind (p. 1106,12). Wäre der Strahl nachts nicht vorhanden, so müfste man entweder annehmen, dafs der Wissende auch ohne Strahl aufsteigen könne, — dann wäre der Strahl überhaupt überflüssig, — oder dafs ein Teil der Wissenden, diejenigen nämlich, welche zur Nachtzeit sterben, gar nicht emporsteige, wodurch die Frucht des Wissens eine eventuelle (*pâkshika*) sein würde; welches beides nicht denkbar ist (p. 1107,1.4). Und auch das läfst sich nicht annehmen, dafs der zur Nachtzeit Verscheidende die Wiederkunft des Tages abwarte, weil bis dahin zuweilen, wegen inzwischen erfolgter Verbrennung, kein der Verbindung mit dem Strahle fähiger Leib mehr vorhanden sein würde (p. 1107,6; woraus hervorzugehen scheint, dafs die Verbrennung der Leiche rasch nach Eintritt des Todes erfolgte; vgl. die Bemerkung S. 380).

Aus denselben Gründen (weil ein Abwarten unmöglich ist, weil die Frucht des Wissens nicht eventuell sein kann, und weil die Zeit des Sterbens unbestimmt ist) mufs man annehmen, dafs der Wissende, auch wenn er während der Zeit, wo die Tage abnehmen, stirbt, das Ziel erreicht; und wenn die Smṛiti (Bhagavadgîtâ 8,23 fg.) lehrt, dafs nur diejenigen, welche bei Tage und in der Jahreshälfte mit zunehmenden Tagen

sterben, nicht zurückkehren, so ist zu bemerken, daß sich dies nur auf die Anhänger des *Yoga* (S. 20) bezieht, und, weil nur auf die *Smṛiti* gestützt, in einer auf die *Ṣṛuti* gegründeten Lehre keine Gültigkeit hat (p. 1108,13).

### 3. Die Stationen des Götterweges.

Der *Devayāna*, welcher den Frommen nach dem Tode zu Brahman führt, hat eine Reihe von Stationen, die in den verschiedenen Berichten verschieden angegeben werden. So ist Chând. 8,6,5 (S. 174) nur davon die Rede, daß die Seele aus der Ader durch einen Strahl (*raçmi*) zur Sonne emporsteigt, während hingegen Chând. 5,10,1 (S. 392) ebenso wie schon Chând. 4,15,5 (S. 178) folgende Stationen angegeben werden: 1. die Flamme (*arcis*), 2. der Tag, 3. die Monatshälfte, wo der Mond zunimmt, 4. die Jahreshälfte, wo die Tage zunehmen, 5. das Jahr, 6. die Sonne, 7. der Mond, 8. der Blitz, 9. Brahman. — Hiermit stimmt die Parallelstelle Bṛih. 6,2,15 (S. 392) überein, nur daß unter 5 nicht „das Jahr“, sondern „die Götterwelt“ steht, und 7. „der Mond“ fehlt. — Hingegen finden wir Kaush. 1,3 als Stationen des *Devayāna* ganz andere genannt, nämlich 1. *Agniloka*, 2. *Vâyuloka*, 3. *Varuṇaloka*, 4. *Indraloka*, 5. *Prajâpatiloka*, 6. *Brahmaloka*.

Diesen Widersprüchen gegenüber macht Çaṅkara p. 1110 fg. geltend, daß es nur einen *Devayāna* gebe, und daß man folglich die verschiedenen Berichte mit einander verbinden müsse. Wie er sich dabei das Verhältnis vorstellt zwischen dem „Strahl“, der Chând. 8,6,5 Ader und Sonne verbindet, und den Stationen 1–5, die nach Chând. 5,10,1 zur Sonne führen, wird aus seiner Bemerkung p. 1112,7, daß beides sich nicht ausschliesse, nicht klar; im übrigen identifiziert er „die Flamme“ Chând. 5,10,1 mit *Agniloka* Kaush. 1,3, schiebt *Vâyuloka* Kaush. 1,3 zwischen „Jahr“ und „Sonne“ Chând. 5,10,1 ein, und weiterhin wieder *Devaloka* Bṛih. 6,2,15 zwischen „Jahr“ und *Vâyuloka*, desgleichen endlich *Varuṇaloka*, *Indraloka*, *Prajâpatiloka* aus Kaush. 1,3 zwischen „Blitz“ und „Brahman“ Chând. 5,10 (p. 1113 fg.). Hierdurch erhalten wir folgende

Reihenfolge der Stationen des *Devayāna*: 1. die Flamme = *Agniloka*, 2. der Tag, 3. die Monatshälfte, wo der Mond zunimmt, 4. die Jahreshälfte, wo die Tage zunehmen, 5. das Jahr, 6. die Götterwelt, 7. *Vāyuloka*, 8. die Sonne, 9. der Mond, 10. der Blitz, 11. *Varuṇaloka*, 12. *Indraloka*, 13. *Prajāpatiloka*, 14. *Brahman*.

Welche Bedeutung haben nun diese Stationen für die emporsteigende Seele? Sind es Wegezeichen, oder Stätten des Genießens? Darauf ist zu erwidern: sie sind weder das eine, noch das andere, sondern Führer, welche die Seele zu Brahman geleiten. Denn nachdem die Seele zum Blitze gelangt ist, heist es (S. 178. 392): „daselbst ist ein Mann (Geist), „der ist nicht wie ein Mensch, der führet sie zu Brahman“; woraus abzunehmen, daß die vorhergehenden Geister: Flamme u. s. w., menschlicher Art sind (p. 1117,6). Die Seele nämlich ist in diesem Zustande, wo alle ihre Organe zusammengeballt sind, der Leitung bedürftig, etwa wie ein Trunkener oder Sinnverwirrter; diese Leitung übernehmen die Flamme, der Tag u. s. w.; daher man unter ihnen nicht die als Wegezeichen dienenden Naturerscheinungen verstehen darf, denn diese würden unfähig sein zu leiten, sondern die ihnen vorstehenden Gottheiten, auch deswegen, weil Flamme, Tag u. s. w. nicht immer bei der Hand sind, ein Abwarten aber, wie wir sahen (S. 474), nicht möglich ist. Aus demselben Grunde sind auch die genannten Stationen nicht Genußstätten für die Seele, wie die Bezeichnung *Loka* (Welt, Ort des Genießens) anzudeuten scheinen könnte; andern Seelen, die in ihnen wohnen, mögen sie als solche Genußstätten dienen, die durch sie emporsteigende Seele aber ist der Organe beraubt und damit des Genießens nicht fähig (p. 1118). Nachdem dieselbe zum Blitze gelangt ist, wird sie von dem „Mann, der nicht ist wie ein Mensch“, weiter geführt bis in das Brahman hinein, durch *Varuṇaloka*, *Indraloka*, *Prajāpatiloka* hindurch, wobei diese irgendwie förderlich sind, sei es, indem sie Hindernisse beseitigen, sei es durch andere Hülfeleistung (p. 1119).

## 4. Das Brahman als Ziel des Weges.

Nach Beschreibung des *Devayāna* heisst es Br̥h. 6,2 zum Schlusse: „dort in den Brahmanwelten bewohnen sie die „höchsten Fernen; für solche ist keine Wiederkehr“. — Welches Brahman ist hier zu verstehen, das unerschaffene, eigentliche, höchste Brahman, oder das erschaffene (*kāryam*), niedere, attributhafte Brahman (p. 1119,10)?

Hierauf antwortet *Bādari*, daß das höchste Brahman nicht gemeint sein kann, weil zu ihm ein Hingehen unmöglich ist, da es allgegenwärtig und die innere Seele des Gehenden ist (p. 1120,1), weil der Plural „die Brahmanwelten“ eine Vielheit anzeigt, die dem höchsten Brahman nicht zukommt, und weil der Ausdruck „Welt“ (*loka*) eine Genusstätte, in die man eingeht, und somit etwas Wandelbares bedeutet (p. 1120,7). Brahman aber wird diese Stätte benannt wegen ihrer nahen Verwandtschaft zu Brahman; „denn das höchste Brahman „wird, durch Verbindung mit reinen Bestimmungen (*viçuddha-upādhi-sambandhāt*), wenn man es, zum Zwecke der Ver„ehrung als behaftet mit gewissen Qualitäten des Erschaffenen, „wie «Manas ist sein Stoff» (Chând. 3,14,2, S. 164) u. s. w. „darstellt, zum niedern Brahman“ (p. 1121,2). Wie alles Erschaffene, geht die Welt des niedern Brahman zuletzt zu Grunde, aber bis dahin ist ihren Bewohnern das *Samyagdarçanam* zu teil geworden, und somit gehen sie sodann, mit-samt *Hiranyagarbha*, dem Vorsteher der Brahmanwelt, in das höchste, ganz reine (*pariçuddha*) Brahman, „jene höchste Stätte des *Vishnu*“ (Kâth. 3,9) ein; dieses ist die *Kramamukti*, von der die Smṛiti sagt:

„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.“

Dieser Auffassung des *Bādari* wird im Folgenden (4,3, 12–14) die des *Jaimini* entgegengestellt, welcher nicht das niedere, sondern das höhere Brahman verstanden wissen will, woraus zu folgen scheint, daß derselbe bei der Auffassung der Fünf-Feuer-Lehre stehen blieb und somit die ganze eso-

terische Metaphysik des Vedânta nicht anerkannte. „Manche“ schlossen sich nach p. 1124,9 dieser Ansicht des *Jaimini* an, unter ihnen wohl auch der Diaskeuast der Brahmasûtra's (S. 25), da er sonst nicht wohl bei einer principiell so wichtigen Frage dem *Jaimini* das letzte Wort gelassen haben würde. Diese Abweichung eines Teiles der Vedântaschule giebt dem Çaṅkara Veranlassung zu dem schönen Excurse p. 1124–1134, den wir S. 117–124 im Zusammenhange übersetzt haben, und in welchem sich deutlicher als irgendwo die esoterische Metaphysik des Vedânta ausgesprochen findet.

---

## **XL. Himmlische Herrlichkeit und schließliche Erlösung der Frommen.**

Nach 4,4,8—22.

---

### 1. Die Herrlichkeit (*aiçvaryam*).

Der Zustand der auf dem Götterwege zu Brahman Eingegangenen wird bezeichnet durch das von *içvara* (Herr, Gott) abgeleitete Wort *aiçvaryam*, d. h. das Herr-sein oder Gott-sein. Als eine Beschreibung dieses Zustandes gilt unter anderm die Stelle Chând. 8,2 (S. 173), wo geschildert wird, wie der zur Freiheit (*kâmacâra*) Gelangte die Erfüllung aller Wünsche genießt. Mag derselbe begehren nach dem Verkehre mit den Abgeschiedenen, mit Vätern, Müttern, Brüdern, Schwestern, Freunden, mag sein Sinn nach Wohlgerüchen und Kränzen, nach Speise und Trank, nach Gesang und Musik oder nach Weibern verlangen, — „welches Ziel er immer begehren, was er immer wünschen mag, das erstehet ihm auf seinen Wunsch und wird ihm zu teil; des ist er fröhlich“.

Wenn man fragt, ob hierbei zur Erfüllung des Wunsches der bloße Wunsch genügt, oder ob es aufser ihm noch besonderer Mittel bedarf, so ist zu bemerken, daß die Schrift nur den Wunsch und sonst keine Mittel der Erfüllung erwähnt (p. 1144,10); sind solche gleichwohl dabei mitwirkend, so doch jedenfalls ohne daß irgend eine Mühe dabei obwaltet, und ohne daß der Wunsch dadurch vereitelt werden könnte; auch ist, im Gegensatze zu den irdischen Wünschen, die Erfüllung hier nicht vorübergehend, sondern so lange beharrend,

wie der Zweck (die Befriedigung des Wünschenden) es erheischt (p. 1144,14). Hierauf, daß die Wünsche der Erlösten nicht vergeblich sind, beruht auch ihre Freiheit, da niemand, wenn er es vermeiden kann, unter einem andern Oberherrn stehen mag (p. 1145,3).

## 2. Existenzform der zur Herrlichkeit Eingegangenen.

Das Wunschvermögen der Herrlichen setzt voraus, daß sie auch das *Manas* als das Organ des Wünschens besitzen. Ob sie außerdem mit Leib und Sinnen ausgestattet sind, ist zweifelhaft. *Bâdari* bestreitet es, weil es sonst nicht ausschließend heißen dürfte: „mit dem *Manas* schaut er jene Wünsche und freut sich in der Brahmanwelt“; *Jaimini* hingegen behauptet es, indem er sich auf die Stelle beruft: „er ist einfach, er ist dreifach“ u. s. w. (Chând. 7,26,2); die Verdreifachung setzt ein körperliches Dasein voraus; und wenn auch die angeführte Stelle der *Bhûmavidyâ*, also einer *nirguṇâ vidyâ* entnommen ist, so gehört doch das *aicvâryam*, auf welches sie sich bezieht, zu der Frucht der *saguṇâ vidyâh* (p. 1146,5). *Bâdarâyana* endlich nimmt an, weil die Schrift beides lehrt, daß der Herrliche nach Belieben in körperlicher oder körperloser Weise bestehen kann (p. 1146,10); im letztern Falle ist der Genuß der Wünsche so wie im Traume, im erstern so wie im Wachen zu denken (p. 1146,15. 1147,4). — Aber wie soll man sich die Existenz in drei und mehr Leibern zugleich vorstellen? Sind sie sämtlich als beseelt, oder vielmehr, da die Seele sich doch nicht vervielfachen kann, bis auf einen als seelenlos, wie Automaten (*Holzmaschinen, dâruyantram*) zu denken? Darauf ist zu antworten: wie ein Licht sich in mehrere Lichter zerteilen kann, so kann der zur Herrlichkeit Eingegangene in den verschiedenen Körpern zugleich sein, da ohne dieses die Bewegung derselben nicht möglich sein würde; sein *Âtman* regiert dieselben, indem er mittels einer Teilung der *Upâdhi*'s in sie eingeht; wie ja auch die Lehrbücher des *Yoga* eine solche Verbindung des *Yogin* mit mehreren Leibern lehren (p. 1148,10; vgl. S. 72). — Man darf hier nicht mit den Stellen kommen, welche die zweitlose



Einheit des Ātman lehren (S. 469), denn die hier geschilderte Herrlichkeit ist nur die herangereifte Frucht der attributhaften Wissenschaften (p. 1149,13).

### 3. Schranken der Herrschaft.

Die Herrschaft der Frommen im Jenseits erstreckt sich unbeschränkt auf alles, mit Ausnahme der Weltregierung. Sie besitzen also die mit dem *aic̥varyam* verbundenen Vollkommenheiten<sup>139</sup>, und nur die Regierung der Welt, d. h. ihre Schöpfung, Lenkung und Vernichtung, bleibt dem ewig vollkommenen *Īçvara* vorbehalten, weil er einmal dazu bestimmt ist, und weil das *aic̥varyam* der andern nicht von Ewigkeit her, sondern in der Zeit beginnend ist. Auch könnten sonst Mißshelligkeiten entstehen, indem z. B. der eine das Fortbestehen der Welt, der andere ihren Untergang wünschen könnte; wie denn überhaupt dem höchsten *Īçvara* in so fern eine Herrschaft über die andern zusteht, als er ihre Wünsche in Einklang zu setzen hat (p. 1151,1). Ihre Freiheit (*svārājyam*) „beruht“ auf der des höchsten *Īçvara*; zu ihm, der in diesem Sinne „der Herr der Wünsche“ (*manasapati*) genannt wird (Taitt. 1,6,2), geht der Fromme ein, so daß seine Herrlichkeit durch die des höchsten *Īçvara* bedingt ist (p. 1151,14).

Wenn es R̥igv. 10,90,3 (vgl. S. 181) heißt:

„So groß die Majestät ist der Natur,  
 „So ist doch größer noch der Geist erhoben,  
 „Ein Fuß von ihm sind alle Wesen nur,  
 „Drei Füße sind Unsterblichkeit da droben,“

so ist hier von zwei Formen des höchsten Gottes die Rede, einer wandelbaren, nur dem Bereiche des Veränderlichen angehörenden (*vikāra-mātra-gocara*) und einer unwandelbaren, zu der alle Wandlungen zurückkehren (*vikāra-āvartin*), und von der es heißt (Kāth. 5,15): „ihm dem Glänzenden

<sup>139</sup> Als Beispiel derselben wird von Çāṅkara p. 1150,8 wie auch p. 314,7 *aṇiman* genannt. Nach Gauḍapāda zur Sāṅkhyakārikā v. 23 sind es folgende acht: 1. *aṇiman*, 2. [*gariman* und] *laghiman*, 3. *māhiman*, 4. *prāpti*, 5. *prākāmyam*, 6. *vaçitvam*, 7. *ic̥itvam*, 8. *yatrakāma-avaçitvam*; die Erklärung dieser Ausdrücke siehe S. 40.

„glänzt alles nach, von seinem Glanze erglänzt diese ganze Welt“. Von diesen beiden Daseinsformen, der wandellosen und wandelbaren (*avikṛitam* und *kāryam brahma*, p. 1119,11), welche für Čaṅkara mit der attributlosen und attributhaften Vorstellungsform zusammenfallen<sup>140</sup>, erreichen die Frommen, weil sie sich nur auf das attributhafte Brahman stützen, nur die letztere (p. 1152,6), weil nur bis zu dieser ihre Einsicht (*kratu*) reicht. Und wie sie nicht das höhere, attributlose, sondern nur das niedere, attributhafte Brahman erreicht haben, so ist auch innerhalb des letztern ihre Herrschaft nicht schrankenlos, sondern beschränkt (p. 1152,8), und nur in Bezug auf den Genuß kommt ihre Herrlichkeit der des höchsten *Īṣvara* gleich (p. 1153,2).

#### 4. Schließliche Erlösung der Frommen.

Aber wenn dem so ist, wenn die Herrlichkeit der Frommen nicht-unübertrefflich (*sa-atīṣaya*) ist, muß sie nicht dann auch endlich sein, so daß ihre Inhaber zuletzt zum Erden-dasein zurückkehren? — Darauf antwortet „der heilige Bādarāyaṇa“ im letzten Sūtram des Werkes: „Keine Wiederkehr nach der Schrift, keine Wiederkehr nach der Schrift“. Das heißt: „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 *-nyam* sind, in der Brahmanwelt, im „dritten Himmel von hier, wo das Gewässer *Airammadīyam* „ist und der Feigenbaum *Somasavana*, und die Brahmanburg „*Aparājitā*, und der goldene Palast *Prabhuvimitam* (Chând. „8,5,3), wie es von vielen Liedern und Erklärungen geschildert wird (vgl. Kaush. 1,3–5), — die dorthin gelangt sind, „die kehren nicht, wie die in der Mondwelt, nach Ablauf des „Genusses zurück: «Unsterblichkeit erlangt wer auf ihr aufsteigt» (Chând. 8,6,6), — «für sie ist keine Wiederkehr» „(Bṛih. 6,2,15), — «die auf ihm eingehen, kehren zu diesem

<sup>140</sup> Über diese Vermengung von Erscheinungsformen und Vorstellungsformen des Brahman vgl. S. 222.

„irdischen Strudel nicht zurück» (Chând. 4,15,6), — «er geht  
„zur Brahmanwelt und kehrt nicht wieder» (Chând. 8,15,1), —  
„wie die Schrift sagt. Sondern vielmehr, wenn auch die  
„Herrlichkeit zu Ende geht, so kehren sie doch nicht zurück,  
„sondern gehen, wie gezeigt (S. 477), wenn das umgewandelte  
„[Brahman] aufhört, mitsamt seinem Vorsteher in das höchste  
„ein. Nämlich, nachdem die Finsternis [ihres Nichtwissens]  
„durch das *Samyagdarçanam* verscheucht worden ist, so thut  
„sich ihnen als höchstes Ziel das ewige, vollendete *Nirvâṇam*  
„auf; zu diesem nehmen sie ihre Zuflucht, und darum ist auch  
„für solche, welche sich unter den Schutz des attributhaften  
„Brahman stellen, gewislich keine Wiederkehr.“

---

# KONKORDANZ.

Links die Seitenzahlen Çankara's, rechts die unseres Werkes; A Anmerkung;  
\* übersetzt.

* 5,1-12,1 = 55	224-233 = 215 fg.	488-491 = 239 fg.	* 815,5-7 = 112 A
12,1-14,5 = 56	233-242 = 216 fg.	* 490,11-491,2 = 114	838-842 = 407
* 14,5-16,1 = 56 A	242-244 = 144	491-495 = 273. 301	* 843,4-844,5 = 100
* 16,1-4 = 57	244-248 = 213 fg.	* 500,3-502,5 = 134	866-868 = 148 fg.
16,4-17,1 = 58	249-260 = 170 fg.	507 = 255	* 867,12-868,8 = 111
* 17,2-18,4 = 58 A	260-271 = 197 fg.	* 536,7-9 = 256 A	* 909,7 fg. = 471
* 18,4-20,5 = 59 A	271-275 = 140	557-558 = 249	913-917 = 464
* 20,5-8 = 58 A	275-279 = 166	* 566-379 = 261 fg.	* 917,5 fg. = 452 A
* 20,8-21,7 = 56 A	280,1-286,6 = 71-73	586-591 = 330	922-924 = 153 fg.
* 21,7-22,3 = 60	* 286,7-287,2 = 73	* 595,8-11 = 99	* 953 = 26 A
24 = 82	288-289,9 = 75	605-625 = 250 fg.	* 954-957 = 310 fg.
25-28 = 87	* 289,10-297,7 = 76-80	* 619,8-621,3 = 137	973-988 = 437 fg.
28,3 = 83-86	297,9-298,3 = 75	625-636 = 254	984 = 406
* 32,4-36,1 = 135	* 301,6 = 100 A	* 627,4-628,10 = 133	1006-1012 = 443 fg.
* 38,2-5 = 132	* 303,1-304,2 = 74. 246	636-638 = 255 fg.	* 1007,1-3 = 88 A
40-45 = 102	* 307,3-8 = 69 A	638-641 = 255. 354	* 1008,5-9 = 88
47-48 = 100	* 309,11-310,8 = 69	641-647 = 316 fg.	* 1009,4 = 88
61-65 = 434	* 313,8-314,8 = 39-40	647-649 = 318 fg.	1010-1021 = 88
* 64,7 fg. = 433	315,6-323,2 = 63-68	650-668 = 331 fg. 357	1017-1024 = 444
66-71 = 441	323-326 = 159	668-672 = 340 fg.	1021-1024 = 89
69-71 = 90	326-328 = 202	* 673-676 = 342 fg.	1034-1041 = 155
* 71,9-72,9 = 435	328-330 = 157	676-680 = 345 fg.	1042-1045 = 89
74-77 = 439	330-333 = 202 fg.	680-684 = 346 fg.	1042-1048 = 445
76,2-77,8 = 87	334-334 = 399 fg.	* 682,3-7 = 91	* 1047,7-1048,1 = 112 A
* 78,6-79,5 = 137	* 342,2-10 = 246	* 683,2-684,1 = 348	1049-1075 = 446 fg.
* 84,5-88,1 = 453 fg.	370-377 = 139	684-695 = 320 fg.	* 1064,5-8 = 101
* 90,2-3 = 133	378-385 = 195 fg.	701-708 = 354	1075-1078 = 455 fg.
90-110 = 145 fg.	385-396 = 185	708-715 = 356 fg.	1078-1079 = 457
* 107,12 fg. = 364	396-403 = 340 fg.	716-724 = 360 fg.	1080-1081 = 459
111-114 = 129 A	* 403,6-9 = 98	725-728 = 364 fg. 70	1081-1085 = 444 A
* 111,2-3 = 109	418-434 = 270 fg.,	729-732 = 363 fg.	1085-1086 = 460
* 112,2-8 = 111	295 fg.	732-738 = 259 fg.	1087-1093 = 396 fg. 405
114-129 = 148 fg.	* 435,11-436,5 = 96	739-749 = 399 fg. 408	1093-1098 = 399 fg.
129-134 = 151 fg.	436,5-437,10 = 97	743 = 260	1098-1103 = 461 fg.
* 133,7-12 = 110	* 437,11-438,1 = 98	749-751 = 416	1103-1105 = 409
134-138 = 156 fg.	438-439 = 98	751-762 = 417	1105-1109 = 474
138-142 = 158	443-456 = 288 fg.	* 760-762 = 421 fg.	1110-1119 = 475 fg.
142-154 = 180 fg.	* 443,12 = 281	762-769 = 412 fg.	1119-1124 = 477
* 148,2-6 = 112	* 448,6-12 = 57 A	768-769 = 258	* 1121,1-4 = 111
154-166 = 191 fg.	456-471 = 276 fg.	769-777 = 425 fg.	* 1124,10-1134,3 =
166-177 = 164 fg.	471-475 = 274. 302 fg.	772-774 = 257	117 fg.
177-179 = 162	* 473,13-14 = 114	778-802 = 364 fg.	1134-1136 = 473
179-185 = 188	475-479 = 242 fg.	* 786,7-787,5 = 91	1137-1139 = 466
186-194 = 176 fg.	479-486 = 272. 298	* 787,9 fg. = 351	1140 = 469
194-199 = 160	* 481,13-482,5 = 99	803-838 = 221 fg.	1141-1143 = 467 fg.
200-209 = 141 fg.	486-487 = 244 fg.	* 803,3-804,5 = 110	1143-1153 = 479 fg.
209-223 = 167 fg.	487-488 = 272. 299	* 806,9-11 = 110 A	* 1153-1155 = 482.

# ANHANG.

- I. Kurze Übersicht der Vedântalehre.
- II. Index sämtlicher Citate in Çāṅkara's Commentar zu den Brahmasūtra's.
- III. Verzeichnis der Eigennamen in Çāṅkara's Commentar.
- IV. Termini des Vedānta und Ähnliches.



## I.

# Kurze Übersicht der Vedântalehre.

### 1. Einleitung.

§ 1. Der Grundgedanke des Vedânta, wie er sich am kürzesten in den vedischen Worten: *tat tvam asi*, „das bist du“ (Chând. 6,8,7), und *aham brahma asmi*, „ich bin Brahman“ (Bṛih. 1,4,10), ausspricht, ist **die Identität des Brahman und der Seele**, welche besagt, daß das *Brahman*, d. h. das ewige Princip alles Seins, die Kraft, welche alle Welten schafft, erhält und wieder in sich zurückzieht, identisch ist mit dem *Âtman*, dem Selbst oder der Seele, d. h. demjenigen an uns, was wir bei richtiger Erkenntnis als unser eigentliches Selbst, als unser inneres und wahres Wesen erkennen. Diese Seele eines jeden unter uns ist nicht ein Teil, ein Ausfluß des Brahman, sondern voll und ganz das ewige, unteilbare Brahman selbst.

Grundgedanke des Vedânta.

§ 2. Dieser Satz widerspricht der Erfahrung (*vyavahâra*), welche nicht jene Einheit, sondern eine Vielheit (*nânâtvam*), eine Ausbreitung (*prapañca*) von Namen und Gestalten (*nâmarûpe*, d. h. Eindrücken des Ohres und des Auges, Sinnesindrücken) und als einen Teil derselben unser Selbst in Gestalt unseres entstandenen und vergänglichlichen Leibes aufweist.

Widerspruch der Erfahrung.

§ 3. Ebenso aber widerspricht das Grunddogma des Vedânta dem Kanon des vedischen Ritualgesetzes, welcher zwar

Widerspruch des Werkgesetzes.

ein Fortbestehen (*vyatireka*) des Selbstes über den Leib hinaus lehrt, aber eine Vielheit individueller, von Brahman verschiedener Seelen annimmt, die, in unaufhörlicher Wanderung (*samsâra*) begriffen, nach dem Tode des Leibes immer wieder in einen neuen Leib eingehen, wobei die Werke (*karman*) des jedesmaligen Lebens das nächstfolgende Leben und seine Beschaffenheit mit Notwendigkeit bedingen.

Nicht-  
wissen und  
Wissen.

§ 4. Beide, die Erfahrung, wie sie das Resultat der weltlichen Erkenntnismittel (*pramânam*) — Wahrnehmung (*pratyaksham*), Folgerung (*anumânam*) u. s. w. — ist, und der vedische Gesetzeskanon mit seinen Geboten und Verboten, Verheißungen und Drohungen, beruhen auf einer falschen Erkenntnis (*mîthyâ-jñânam*), einer angeborenen Täuschung (*bhrânti*), welche *Avidyâ*, das Nichtwissen, heißt, und deren Aussagen, vergleichbar den Bildern des Traumes, nur so lange wahr sind, bis das Erwachen eintritt. Näher besteht diese angeborene *Avidyâ* darin, daß der *Âtman*, die Seele, das Selbst, nicht im Stande ist, sich zu unterscheiden von den *Upâdhi*'s oder Bestimmungen (d. h. von dem Leibe, den psychischen Organen und den Werken), mit denen die Seele umkleidet ist, und von welchen nur ein Teil, der Leib, im Tode zu nichte wird, während die übrigen die Seele auf ihrer Wanderung begleiten. — Dieser *Avidyâ* steht gegenüber die *Vidyâ*, das Wissen, auch die universelle Erkenntnis (*samyagdarçanam*) genannt, vermöge deren der *Âtman* sich von den *Upâdhi*'s unterscheidet und dieselben als auf der *Avidyâ* beruhend, als ein Blendwerk (*mâyâ*) oder einen Wahn (*abhimâna*), sich selbst aber als identisch mit dem einen, zweitlosen, alles in sich begreifenden *Brahman* erkennt.

Quelle des  
Wissens.

§ 5. Das *Samyagdarçanam*, die universelle (von allen Seiten in einen Punkt auslaufende) Erkenntnis kann weder durch die weltlichen Erkenntnismittel (*pratyaksham*, *anumânam* u. s. w.) hervorgebracht, noch von dem vedischen Gesetzeskanon als Pflicht geboten werden, weil beide in der *Avidyâ* wurzeln und über diese nicht hinausführen. Die einzige Quelle der *Vidyâ* ist vielmehr die Offenbarung, die *Çruti* (was wir, nicht



ganz passend, „die Schrift“ zu übersetzen pflegen), d. h. der Veda, und zwar der neben dem Werkteile (*karma-kāṇḍa*) bestehende Erkenntnistheil (*jñāna-kāṇḍa*) desselben, welcher einzelne, durch *Mantra*'s und *Brāhmaṇa*'s zerstreute, Abschnitte, namentlich aber die Schlußkapitel der letztern, den unter dem Namen *Upanishad*'s bekannten *Vedānta* (Veda-Ende) befaßt. — Der ganze Veda ohne Unterschied von Werkteil und Erkenntnistheil, also die Gesamtheit der *Mantra*'s (Hymnen und Sprüche) und *Brāhmaṇa*'s (theologische Erklärungen) nebst den *Upanishad*'s, ist göttlichen Ursprungs, wird von Brahman „ausgehaucht“ und von den menschlichen Verfassern (*ṛishi*'s) desselben nur „geschaut“. Die Welt mitsamt den Göttern vergeht, der Veda aber ist ewig; er überdauert den Weltuntergang und besteht im Geiste des Brahman fort; entsprechend den Worten des Veda, welche die ewigen Urbilder der Dinge enthalten, werden zu Anfang jeder Weltperiode die Götter, Menschen, Tiere u. s. w. von Brahman geschaffen, worauf denselben der Veda durch Expiration offenbart wird, der Werkteil als ein Kanon des auf Glück (*abhyudaya*) abzweckenden Handelns, der Erkenntnistheil als Quelle des *Samyagdarśanam*, dessen einzige Frucht Seligkeit (*niḥçreyasam*), d. h. die Erlösung ist. — Nicht erreichbar ist die universelle Erkenntnis durch die Reflexion (*tarka*), und ebenso wenig durch die Tradition oder *Smṛiti* (die vedischen Sūtra's, Kapila, Manu, das Mahābhāratam u. a. befassend); beide, Reflexion und *Smṛiti*, können nur in sekundärem Sinne als Quelle der Wahrheit gelten, sofern sie, auf den Veda gerichtet, bemüht sind, seine Offenbarung aufzuhellen und zu ergänzen.

## 2. Theologie.

§ 6. Das Ziel des Menschen (*puruṣa-artha*) ist die Erlösung (*mokṣa*), d. h. das Aufhören der Seelenwanderung (*samāra*); die Erlösung der Seele von der Umwanderung aber wird dadurch vollbracht, daß man sein eigenes Selbst (*ātman*) als identisch erkennt mit dem höchsten Selbst (*parama-ātman*), d. h. dem *Brahman*. Der ganze Inhalt der *Vidyā* ist somit Erkenntnis des *Ātman* oder *Brahman* (beides sind Wechsel-

Höhere un-  
niedere  
Wissen-  
schaft.

begriffe). — Es giebt aber zwei Wissenschaften von Brahman: die höhere Wissenschaft (*parā vidyā*), deren Ziel das *Samyagdarśanam*, und deren einzige und einartige Frucht die Erlösung ist, und die niedere Wissenschaft (*aparā vidyā*), die nicht auf die Erkenntnis, sondern auf die Verehrung (*upāsana*) des Brahman abzielt, und die als Frucht, je nach den Graden dieser Verehrung, teils Gedeihen der Werke (*karma-sampriddhi*), teils Glück (*abhyudaya*, himmlisches, vielleicht auch solches in der folgenden Geburt), teils endlich *Kramamukti*, d. h. Stufenerlösung bringt. — Der Gegenstand der höhern Wissenschaft ist das höhere Brahman (*param brahma*), der der niedern das niedere Brahman (*aparam brahma*).

Höheres  
und niederes  
Brahman.

§ 7. Die Schrift nämlich unterscheidet zwei Formen (*rūpe*) des Brahman: das höhere, attributlose (*param, nirguṇam*) und das niedere, attributhafte (*aparam, saguṇam*) Brahman. In ersterem Sinne lehrt sie, daß das Brahman ohne alle Attribute (*guṇa*), Unterschiede (*viśeṣa*), Gestalten (*ākāra*) und Bestimmungen (*upādhi*) ist, — in letzterem legt sie dem Brahman, zum Zwecke der Verehrung, mancherlei Attribute, Unterschiede, Gestalten und Bestimmungen bei.

Unterschied  
derselben.

§ 8. Ein und derselbe Gegenstand kann nicht attributhaft und attributlos, gestaltet und gestaltlos sein; an sich (*svatas*) ist daher das *Brahman* ohne alle Attribute, Gestalten, Unterschiede und Bestimmungen, und dieses höhere Brahman wird zum niedern dadurch, daß ihm das Nichtwissen (*avidyā*), zum Zwecke der Verehrung, die Bestimmungen oder *Upādhi*'s beilegt. Das Behaftetsein des Brahman mit den *Upādhi*'s ist nur eine Täuschung (*bhrama*), sowie es eine Täuschung ist, einen Krystall für in sich rot zu halten, weil er mit roter Farbe bestrichen ist. Wie die Klarheit des Krystalls nicht durch die rote Farbe, so wird das Wesen Brahman's nicht durch die Bestimmungen verändert, welche ihm das Nichtwissen beilegt.

Unerkennbarkeit des  
höhern  
Brahman.

§ 9. Das höhere Brahman ist seinem Wesen nach attributlos (*nirguṇam*), gestaltlos (*nirākāram*), unterschiedlos (*nir-*

*viçesham*) und bestimmungslos (*nirupādhikam*). Es ist „nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang“ u. s. w. (Bṛih. 3,8,8); „nicht hörbar, nicht fühlbar, nicht gestaltet, unvergänglich“ (Kāth. 3,15); es ist „nicht so und nicht so“ (*neti, neti*, Bṛih. 2,3,6); d. h. keine Gestalt und keine Vorstellung entspricht seinem Wesen. Demnach ist es „verschieden von dem, was wir kennen und von dem, was wir nicht kennen“ (Kena 1,3); „die Worte und Gedanken kehren vor ihm um, ohne es zu finden“ (Taitt. 2,4); und der weise *Bāhva* beantwortete die Frage nach seinem Wesen durch Schweigen (S. 227).

§ 10. Das Einzige, was sich von dem attributlosen Brahman aussagen läßt, ist, daß es nicht nicht-ist. Insofern ist es das Seiende (*sat*); faßt man aber diesen Begriff in empirischem Sinne, so ist Brahman vielmehr das Nichtseiende. — Weiter bestimmt die Schrift das Wesen des Brahman dahin, daß, wie der Salzklumpen durch und durch salzigen Geschmacks, so das Brahman durch und durch Geistigkeit (Intelligenz, *caitanya*) ist. Hiermit sind nicht zwei Merkmale (eine Vielheit) an Brahman gesetzt, weil beides identisch ist, sofern das Wesen des Seins in der Geistigkeit, das der Geistigkeit in dem Sein besteht. Die Wonne, *ānanda* [welche der spätere Vedānta als drittes Prädikat in dem Namen *Saccid-ānanda* dem Brahman beilegt], wird gelegentlich als eine Bestimmung des attributlosen Brahman anerkannt, bleibt aber bei Besprechung seines Wesens unerwähnt, vielleicht, weil auch sie als eine bloß negative Eigenschaft, als die Schmerzlosigkeit betrachtet wird, welche dem Brahman allein zukommt, denn „was von ihm verschieden, das ist leidvoll“ (*ato 'nyad ārtam*), wie die Schrift (Bṛih. 3,4,2) sagt.

Wesen des  
höhern  
Brahman.

§ 11. Die Unerkennbarkeit des attributlosen Brahman beruht darauf, daß es das innere Selbst (*antar-ātman*) in allem ist; als solches ist es einerseits das Gewisseste von allem und kann von niemandem gelehrt werden, andererseits aber unerkennbar, weil es bei allem Erkennen als Subjekt (*sākshin*) fungiert, somit niemals Objekt werden kann. — Doch wird

Innewer-  
dung des-  
selben als  
der Seele.

es vom Weisen im Zustande des *Samrâdhanam* (der Vollbefriedigung), welcher in einem Zurückziehen der Organe von allem Äußerlichen und in einer Concentration auf die eigene Innerlichkeit besteht, geschaut. In dem Bewußtsein, dieses attributlose Brahman zu sein und der dasselbe begleitenden Überzeugung von der Nichtigkeit aller Vielheit der Namen und Gestalten beruht die Erlösung.

Das niedere  
Brahman.

§ 12. Das höhere Brahman wird dadurch, daß man es mit reinen (*viçuddha*) oder vollkommenen (*niratiçaya*) Bestimmungen verbindet, zum niedern Brahman (*aparam brahma*). Ein solches ist überall da zu erkennen, wo die Schrift dem Brahman irgend welche Bestimmungen, Attribute, Gestalten oder Unterschiede beilegt. Es geschieht dies zum Zwecke nicht der Erkenntnis, sondern der Verehrung (*upâsanâ*), und die Frucht dieser Verehrung ist, sowie die der Werke, mit denen sie in eine Kategorie zu stellen ist, nicht Erlösung (*moksha, niçreyasam*), sondern Glück (*abhyudaya*), vorwiegend, wie es scheint, himmlisches, jedoch auf den *Samsâra* beschränktes (p. 148,5), wiewohl die durch die Verehrung des niedern Brahman nach dem Tode auf dem Wege des Götterweges (*devayâna*) erreichte himmlische Herrlichkeit (*aicvâryam*) vermittelt der *Kramamukti* oder Stufenerlösung zur universonen Erkenntnis und somit völligen Erlösung überleitet. Zunächst aber ist dies nicht der Fall, weil die Verehrer des niedern Brahman das Nichtwissen noch nicht völlig verbrannt haben. Dasjenige nämlich, was dem höhern Brahman die Bestimmungen beilegt und es dadurch zum niedern Brahman macht, ist das Nichtwissen. Die Natur des Brahman wird von diesen Bestimmungen so wenig verändert, wie (nach dem schon erwähnten Bilde) die Klarheit des Krystals durch die Farbe, mit der er bestrichen ist; wie die Sonne durch die im Wasser sich bewegenden Sonnenbilder, wie der Raum durch die in ihm verbrennenden oder sich bewegenden Körper. — Die reich entwickelten Vorstellungen über das niedere Brahman kann man in drei Gruppen teilen, je nachdem sie Brahman pantheistisch als Weltseele, oder psychologisch als Princip der Einzelseele, oder theistisch als persönlichen Gott auffassen.

§ 13. Die wichtigsten Stellen der ersten Gruppe sind Das niedere Brahman als Weltseele. Chând. 3,14, wonach Brahman „allwirkend, allwünschend, allriechend, allschmeckend [das Princip alles Handelns und sinnlichen Wahrnehmens], das All umfassend, schweigend, unbekümmert“ heißt (S. 164); und Mund. 2,1,1, wonach Mond und Sonne seine Augen, die Himmelsgegenden die Ohren, der Wind sein Hauch u. s. w. sind (S. 142). Ferner gehört hierher Brahman als die Quelle alles Lichtes (S. 140); als das Licht jenseits des Himmels und im Herzen (S. 182); als der Äther, aus dem die Wesen hervorgehen (S. 156), der die Namen und Gestalten auseinanderdehnt (S. 157); als das Leben, aus dem die Wesen entspringen (S. 158), in dem die ganze Welt zitternd geht (S. 159); als der innere Lenker (S. 160); als das Princip der Weltordnung: die Brücke, welche diese Welten auseinanderhält, daß sie nicht verfließen (S. 174), durch welche Sonne und Mond, Himmel und Erde, Minuten, Stunden, Jahre und Tage auseinandergehalten stehen (S. 143); endlich als der Weltvernichter, der alles Erschaffene in sich herabschlingt (S. 162).

§ 14. Mit der räumlichen Größe, die sich in diesen Vorstellungen ausspricht, wird häufig in Kontrast gesetzt die Das niedere Brahman als Einzelseele. Kleinheit, die dem Brahman als psychischem Principe zukommt; als solches wohnt es in der Burg des Leibes (S. 214), in dem Lotos des Herzens (S. 171), als Zwerg (S. 51), eine Spanne groß (S. 168), zollhoch (S. 166), kleiner als ein Hirsekorn (S. 164), einer Ahle Spitze groß (S. 335), als Lebensprincip (S. 191. 196), als Zuschauer (S. 184); auch als der Mann im Auge (S. 152. 178) u. s. w.

§ 15. Diese attributhaften Vorstellungen des Brahman Das niedere Brahman als persönlicher Gott. gipfeln in der Auffassung desselben als *Īçvara*, d. h. als persönlichen Gottes. In den Upanishad's findet sich diese Anschauung verhältnismäßig selten und weniger entwickelt (z. B. *Īçâ* 1; *Brîh.* 4,4,22, S. 210; *Kaush.* 3,8; *Kâth.* 4,12); im Systeme des Vedânta hingegen spielt sie eine wichtige Rolle: der *Īçvara* ist es, durch dessen Bewilligung der *Saṃsâra*, und durch dessen Gnade (*prasâda*, *anugraha*) die erlösende Erkennt-

nis bedingt wird; er verhängt über die Seele sowohl ihr Wirken, als auch ihr Leiden, indem er die Werke des vormaligen Lebens dabei berücksichtigt und aus ihnen das Schicksal des neuen Lebens ebenso hervorgehen läßt, wie der Regen aus dem Samen und seiner Beschaffenheit gemäß die Pflanze. Ausdrücklich aber wird die Personifikation des Brahman als *Īcvara*, Herr, welchem die Welt als das zu Beherrschende gegenübersteht, auf den im Nichtwissen wurzelnden Standpunkt des Welttreibens beschränkt, welches im höchsten Sinne keine Realität hat (S. 293).

### 3. Kosmologie.

Der empirische und der metaphysische Standpunkt.

§ 16. Der Duplicität der Wissenschaften *aparā* und *parā vidyā* in der Theologie und (wie wir sehen werden) Eschatologie entspricht für das Gebiet der Kosmologie und Psychologie die Duplicität zweier Standpunkte: des empirischen Standpunktes (*vyavahāra-avasthā*, wörtlich: Standpunkt des Welttreibens), welcher eine Schöpfung der Welt durch Brahman und eine Wanderung der mit den Upādhi's bekleideten und dadurch individuellen Seele lehrt, und des metaphysischen Standpunktes (*paramārtha-avasthā*, wörtlich: Standpunkt der höchsten Realität), der die Identität der Seele mit Brahman behauptet, jede Vielheit bestreitet und somit weder die Schöpfung und Existenz der Welt, noch die Individualität und Wanderung der Seele gelten läßt. — Zum Nachteile der Klarheit und Konsequenz wird diese Zweiheit der Standpunkte in Kosmologie und Psychologie nicht überall streng gewahrt. Das System stellt sich im allgemeinen auf den metaphysischen Standpunkt und vernachlässigt den empirischen, ohne doch demselben seine relative Berechtigung abzusprechen und abzusprechen zu können, weil er für die *aparā vidyā* der Eschatologie die unentbehrliche Voraussetzung ist. Demzufolge wird in der Kosmologie die Schöpfung der Welt zwar sehr ausführlich und in realistischer Haltung behandelt, zwischendurch aber erscheint immer wieder die Behauptung, diese Schriftlehre von der Schöpfung habe nur den Zweck, das Brahmansein der Welt zu lehren, und zur Stütze derselben wird der Begriff

der Kausalität in den der Identität umgedeutet; und in der Psychologie steht durchweg die metaphysische Lehre der Identität von Brahman und Welt im Vordergrund und wird einem Gegner gegenüber verteidigt, welcher im allgemeinen den für die Eschatologie des Systems unentbehrlichen empirischen Standpunkt vertritt, dann aber auch (z. B. in der Behauptung eines Entstandenseins der Seele) von demselben abweicht, so daß die bedingte Anerkennung und Aneignung seiner Argumente nur einen Teil derselben betrifft, und eine klare Durchführung der empirischen Psychologie vermißt wird. Doch läßt sich, durch Kombination gelegentlicher und zerstreuter Äußerungen ein gesichertes Bild auch für diese Seite des Systems gewinnen.

§ 17. Der Zusammenhang mag lehren, daß die *parâ vidyâ* in Theologie und Eschatologie mit der *paramârtha-avasthâ* in Kosmologie und Psychologie ein unzerreißbares Ganze der Metaphysik bildet, und daß anderseits ebenso die *aparâ vidyâ* der Theologie und Eschatologie mit der *vyavahâra-avasthâ* der Kosmologie und Psychologie sich zusammenschließt zu einem Gesamtbilde der Metaphysik, wie sie auf dem empirischen Standpunkte der *Avidyâ* (d. h. des angeborenen Realismus) sich darstellt und ein System der Volksreligion ausmacht zum Gebrauche für alle diejenigen, welche sich zum Standpunkte der Identitätslehre nicht zu erheben vermögen. — Und zunächst ist deutlich, daß nur ein niederes, nicht ein höheres Brahman als Schöpfer der Welt gedacht werden kann, schon, weil zum Schaffen, wie wiederholt hervorgehoben wird, eine Vielheit von Kräften gehört (S. 245), eine solche aber nur dem *aparam brahma* beigelegt werden kann, wie denn auch die Stelle, aus der eine solche Vielheit der Schöpferkräfte erwiesen wird: „allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend“ (Chând. 3,14,2), anderseits mit Vorliebe als Belegstelle für die Lehre vom niedern Brahman verwendet wird.

Beziehung  
der beiden  
Wissen-  
schaften zu  
den beiden  
Stand-  
punkten.

§ 18. Nach den Upanishad's schafft Brahman die Welt und geht dann mittelst der individuellen Seele (*anena jîvena âtmanâ*) in dieselbe ein (Chând. 6,3,2. Taitt. 2,6. Brih. 1,4,7.

Welt-  
perioden.

Kaush. 4,20). Weder von einer Existenz der individuellen Seele vor der Schöpfung, noch von einer periodisch wiederholten Schöpfung ist dabei die Rede. — In dieser Auffassung liegen die Keime der empirischen und der metaphysischen Vedântalehre noch unentwickelt nebeneinander: metaphysisch daran ist die Identität der Seele mit Brahman, empirisch die Ausbreitung der Sinnenwelt. Im Vedântasysteme tritt beides auseinander: metaphysisch haben wir Identität der Seele mit Brahman, aber kein Entstehen, Bestehen und Vergehen der Welt; empirisch hingegen eine Weltschöpfung, aber keine Identität des Brahman und der Seele; vielmehr besteht die individuelle Seele mitsamt den Upâdhi's, die sie zu einer solchen machen, von Ewigkeit her und wandert (von der Erlösung abgesehen) aus einem Leib in den andern in alle Ewigkeit hinein; das Dogma der Weltschöpfung aber wird umgebildet zu einer periodisch abwechselnden Ausbreitung der Welt aus Brahman und Zurückziehung derselben in Brahman, beides nicht einmal, sondern unzählige Male die unendliche Zeit durch sich wiederholend. Die Seelen wie die Elemente bestehen bei der Zurückziehung der Welt in Brahman potentiell, der Samenkraft nach fort und gehen bei jeder Neuschöpfung unverändert wieder aus demselben hervor. Hiermit ist der ursprüngliche Sinn der Schöpfungslehre gänzlich verlassen; dieselbe wird, in der angedeuteten Umformung, festgehalten, weil sie der Veda nun einmal lehrt; im Systeme liegt kein Motiv für eine Weltschöpfung, sondern vielmehr für ein ewiges Bestehen der Welt, an dessen Stelle (der Autorität der Schrift zu liebe) die periodische Schöpfung und Reabsorption tritt, die sich nun aber ohne Aufhören wiederholen muß und den Bestand der Welt nicht alterieren darf, um jener vom Systeme geforderten ewigen Existenz zu genügen, welche, wie wir sehen werden, auf einer moralischen Notwendigkeit beruht.

Anfangslosigkeit  
der Welt.

§ 19. Die Grundanschauung der empirischen Kosmologie und Psychologie ist die Anfanglosigkeit des Saṃsāra (der Seelenwanderung). Von Ewigkeit her besteht, von Brahman getrennt, eine Vielheit individueller Seelen. Was sie von



Brahman (mit dem sie in metaphysischem Sinne identisch sind) unterscheidet, das sind die *Upâdhi*'s, mit denen sie umkleidet sind, und worunter, auſser den der Seele anhaftenden Werken, die psychischen Organe (*indriya*'s, *manas*, *mukhya prâna*), der dieselben tragende feine Leib (*sûkshmaṃ çarîram*) und, in weiterm Sinne, gelegentlich auch der grobe Leib nebst den Aufsendingen verstanden werden. Nur der grobe Leib wird mit dem Tode zu nichte; der feine Leib hingegen mitsamt den psychischen Organen besteht als das Gewand der Seele von Ewigkeit her und begleitet dieselbe auf allen ihren Wanderungen. Weiter aber wird die wandernde Seele begleitet von den Werken (rituellen und moralischen), die sie während des Lebens begangen hat, und diese eben sind es, welche den *Samsâra* zu keinem Stillstande kommen lassen. Denn jedes Werk, das gute wie das böse, erfordert seine Vergeltung und als diese Lohn und Strafe nicht nur im Jenseits, sondern auſserdem noch in Gestalt eines folgenden Daseins. Ohne Werke ist kein menschliches Leben denkbar; folglich auch kein solches, auf welches nicht ein anderes als seine Sühne folgte. Sehr gute Werke bedingen ein göttliches, sehr böse ein tierisches und pflanzliches Dasein; wenn die Seele in diesen auch keine Werke verrichtet, so schützt sie dies doch nicht vor einem abermaligen Geborenwerden, indem Werke von hervorragender Güte oder Bosheit zu ihrer Sühne mehrere Lebensläufe nacheinander erfordern. Hierauf beruht es, daß der *Samsâra* durch alle Sphären der Existenz von den Göttern bis herab zur Pflanze ohne Anfang und (falls nicht der Samen der Werke durch das Wissen verbrannt wird) ohne Ende ist.

§ 20. Die Ausbreitung der Sinnenwelt (*nâmarûpa-prapañca*) ist ihrem Wesen nach nichts weiter als die der Seele aufgebürdete (*adhyâropita*, p. 1056, 1. 1132, 10) Frucht ihrer Werke; die Welt ist, wie die häufige Formel lautet, *kriyâ-kâraka-phalam* (p. 273, 12. 291, 6. 447, 3. 987, 6), „Vergeltung der That am Thäter“; sie ist *bhogyam* (das zu Genießende), während die Seele in ihr *bhoktar* (Genießser) und andererseits *kartar* (Thäter) ist; beides mit Notwendigkeit und genau ent-

Moralische  
Notwendig-  
keit der  
Weltaus-  
breitung.

sprechend ihrem *karṣitvam* (Thätersein) in dem vorhergehenden Dasein. Der Vermittler zwischen dem Werke und seiner Frucht (welche Thun und Leiden des folgenden Daseins begreift) ist nicht ein *adṛiṣṭam* (eine unsichtbare, über das Dasein hinausreichende Kraft der Werke), oder wenigstens nicht dieses allein, sondern vielmehr der *Īvara*, eine nur für den empirischen Standpunkt gültige (§ 15) Personifikation des Brahman, welcher, genau entsprechend den Werken des vorigen Daseins, Thun und Leiden in der neuen Geburt über die Seele verhängt. Auf derselben Notwendigkeit wie das Wiedergeborenwerden beruht nun weiter auch die jedesmalige Neuschöpfung der Welt nach ihrer Absorption in das Brahman. Denn die Seelen bestehen, wenn auch in das Brahman absorbiert, doch samenartig mitsamt ihren Werken fort, und die letztern erfordern zu ihrer Sühnung die abermalige Welterschöpfung, d. h. die Ausbreitung der Elemente aus Brahman, deren Hergang wir jetzt näher betrachten wollen.

Die unorganische Natur (Elemente).

§ 21. Bei der Schöpfung, *śṛiṣṭi*, die diesem Worte nach als eine „Ausgießung“, also als Emanation, zu denken ist, geht zuerst aus dem *Brahman* hervor der *Ākāśa*, der Äther, oder richtiger der alldurchdringende (*vibhu*), jedoch als eine überaus feine Materie aufgefaßte Raum, aus dem *Ākāśa* der Wind (*vāyu*), aus diesem das Feuer (*agni*, *tejas*), aus diesem das Wasser (*āpas*), aus diesem die Erde (*prithivī*, *annam*), wobei nicht durch die Elemente selbst, sondern durch Brahman in der Gestalt der Elemente das jedesmal folgende Element hervorgebracht wird. In umgekehrter Ordnung wird beim Weltuntergang zunächst die Erde zu Wasser, dann das Wasser zu Feuer, das Feuer zu Wind, der Wind zu Äther, der Äther zu Brahman. — Der Äther wird wahrgenommen durch das Gehör, der Wind durch Gehör und Gefühl, das Feuer durch Gehör, Gefühl, Gesicht, das Wasser durch Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack, die Erde durch Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack und Geruch. Übrigens sind die Elemente in der Natur nicht die reinen Urelemente, sondern Mischungen aus allen unter Überwiegen des einen oder andern derselben. [Eine systematische Durchführung dieser Mischungs-

theorie findet sich noch nicht in Çañkara's Commentar zu den Brahmasûtra's, sondern erst im Vedântasâra.]

§ 22. Nachdem Brahman die Elemente geschaffen hat, geht er, nach den Upanishad's, mittels der individuellen Seele in dieselben ein; d. h. nach unserm Systeme: die wandernden Seelen, welche auch nach dem Weltuntergange in Brahman potentiell (*çakti-âtmanâ*) fortbestanden, erwachen aus diesem zum Blendwerke [der empirischen Realität] mitgehörigen großen Tiefschlafe (*mâyâmayî mahâsushuptih*, p. 342,9) und erhalten, entsprechend ihren Werken im vorhergehenden Dasein, einen göttlichen, menschlichen, tierischen oder pflanzlichen Leib. Dies geschieht dadurch, daß der Same der Elemente, den sie, in Form des feinen Leibes, bei der Seelenwanderung mit sich führen, durch Ansetzung gleichartiger Partikeln aus den benachbarten groben Elementen (S. 279) zum groben Leibe erwächst, indem sich gleichzeitig die psychischen Organe (*mukhya prâna, manas, indriya's*), die während der Wanderung zusammengeballt (*sampinçita*) waren, entfalten. (Was dabei aus den Organen der Pflanzenseelen wird, bleibt unerörtert; man darf annehmen, daß sie zusammengeballt bleiben.) Der Leib ist *nâmarûpâkṛita-kârya-karâṇa-saṅghâta*, „der aus Namen und Gestalten“ [d. h. aus den Elementen] gebildete Komplex von Werkzeugen des Wirkens“ (p. 473,17. 455,4. 686,5), die Seele der Herr (*svâmin*) dieses Komplexes. Das Wachstum des Leibes geschieht aus den Elementen, wobei an denselben Gröbstes, Mittleres und Feinstes unterschieden werden, und dem entsprechend aus der Erde: Faeces, Fleisch, Manas, aus dem Wasser: Urin, Blut, Prâna, aus dem Feuer: Knochen, Mark, Rede entstehen; — da anderseits nach dem Systeme die Seele ihre psychischen Organe, und unter ihnen Manas, Prâna und Rede, schon mit

Die organi-  
sche Natur  
(Seelen).

\* Nach Chând. 6,3,2 geht Brahman mittels des *Jiva âtman* in die Elemente ein und breitet sich dadurch aus zu Namen und Gestalten; Çañkara hingegen redet p. 507,1 von einem *nâmarûpa-mâyâ-âveça*, einem Eingehen in das Trugbild der Namen und Gestalten, und in diesem Sinne muß man wohl auch die obige Formel übersetzen, in welcher p. 787,13 der Ausdruck *kârya-karâṇa-saṅghâta* durch *deha* ersetzt wird.

sich führt, so muß man hier entweder einen Widerspruch konstatieren, oder annehmen, daß die wachsenden Manas, Prâṇa, Rede zu den gleichnamigen, von Haus aus eigenen Organen sich so verhalten, wie der grobe Leib zu dem feinen. Die Aufnahme dieser Stoffe aus der Nahrung wird dadurch möglich, daß (nach § 21) jeder Körper der Natur sämtliche Urelemente enthält. — Nach der Entstehung zerfallen die Organismen in Keimgeborene (Pflanzen), Schweifsgeborene (Ungeziefer), Eigeborene und Lebendgeborene; die Zeugung besteht darin, daß die Seele des Kindes, welche, durch die Nahrung in den Vater eingegangen, bei diesem nur als Gast wohnte, mittels des Samens in den Mutterleib übertritt und aus dem Blute desselben den feinen Leib zum groben fortentwickelt. Der Tod ist die Trennung der Seele (nebst ihren Organen und dem feinen Leibe) vom Körper; wird der Organismus zerstört, so wandert die Seele aus. Die Dauer des Lebens ist nicht zufällig, sondern genau durch das Quantum der abzubüßenden Werke prädestiniert, wie die Beschaffenheit des Lebens durch deren Qualität. Doch ist dann wieder auch von Werken die Rede, die nicht auf einmal, sondern nur durch wiederholte Geburten abgetragen werden können; nur aus solchen läßt es sich z. B. erklären, daß die Seelenwanderung bei einem Eingang in einen Pflanzenleib nicht zum Stillstande kommt. Da auch jede Pflanze eine verkörperte Seele ist, jede Verkörperung aber nur dem Zwecke der Abbüßung dient, so verfährt das System ganz konsequent, wenn es (p. 772, 4. 774, 5) auch den Pflanzen Empfindung zuschreibt. — Während die Lebensdauer der Pflanzen-, Tier- und Menschen-Seelen kurz bemessen ist, so sind diejenigen Seelen, welche, zufolge hervorragender Leistungen in dem vorigen Dasein, als Götter geboren werden, unsterblich, d. h. bis zum nächsten Weltuntergange dauernd; dann verfallen auch sie wieder dem Samsâra, und der Posten des Indra u. s. w. kann das nächste Mal durch eine andere Seele besetzt werden (S. 73).

Keine Welt  
auf meta-  
physischem  
Stand-  
punkte.

§ 23. Wie alle Thongefäße in Wahrheit nur Thon sind, wie die Umwandlung des Thones zu den Gefäßen „nur auf Worten beruhend, ein bloßer Name“ ist (*vâcârambhaṇam*)

*vikâro*, *nâmadheyam*, Chând. 6,1,4, vgl. das Parmenideische: τῷ πάντ' ὄνομα' ἐστίν, ἕσσα βροτοὶ κατέδυντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθείῃ), so ist auch diese ganze Welt in Wahrheit nur Brahman und hat über Brahman hinaus (*brahma-vyatirekena*) kein Sein; ein von Brahman Verschiedenes giebt es nicht (*na iha nânâ asti kiñcana*, Brih. 4,4,19). Aber unser System geht hier weiter als der Veda. Die ganze Ausbreitung der Namen und Gestalten (*nâmarûpa-prapañca*), die gesamte Vielheit der Erscheinungen (*rûpa-bheda*) ist, wenn wir sie vom Standpunkte der höchsten Realität (*paramârtha-avasthâ*) aus betrachten, erzeugt, aufgestellt, [der Seele] aufgebürdet durch das Nichtwissen (*avidyâ-kalpita*, *avidyâ-pratyupasthâpita*, *avidyâ-adhyâropita*), klafft heraus aus der falschen Erkenntnis (*mithyâjñânâ-vijrîmbhita*), ist ein blofser Wahn (*ablîmâna*), welcher durch die richtige Erkenntnis, das *Samyagdarśanam*, widerlegt wird, — ganz ebenso wie der Wahn, dafs eine Schlange sei, wo nur ein Strick, ein Mensch, wo nur ein Baumstamm, eine Wasseroberfläche, wo nur eine Wüstenspiegelung ist, durch die nähere Betrachtung widerlegt wird und verschwindet. Die ganze Welt ist nur ein Blendwerk (*mâyâ*), welches Brahman als Zauberer (*mâyâvin*) aus sich heraussetzt (*prasârayati*), und von dem er, wie dieser von dem durch ihn geschaffenen Zauber, nicht berührt wird; oder, mit anderer Wendung des Bildes, Brahman wird durch das Nichtwissen, sowie der Zauberer durch das Blendwerk, als nichteinheitlich erscheinen gemacht (*vibhâvyate*); er ist die Ursache des Bestehens (*sthiti-kâraṇam*) der Welt, wie der Zauberer des aus ihm herausgesetzten Zaubers, und Ursache der Zurückziehung der Welt in sein eigenes Selbst (*sva-âtmani eva upasaṃhâra-kâraṇam*), ähnlich wie die Erde die Wesen in sich zurückzieht; das Vielheitstreiben (*bheda-vyavahâra*) während des Bestehens der Welt und die Vielheitskraft (*bheda-śakti*) vor und nach ihrem Bestehen beruhen beide auf dem Nichtwissen oder der falschen Erkenntnis. An diesem Begriffe der *avidyâ*, des *mithyâjñânâ*, prallt nun jede weitere Untersuchung ab; woher dieses Nichtwissen, welches uns allen angeboren wird, entspringt, erfahren wir nicht; am tiefsten führt noch das mehrfach gebrauchte Bild von dem Augenkranken, der zwei Monde sieht, wo in Wahr-

heit nur einer ist.\* Übrigens ist das Nichtsein der Welt nur ein relatives: die Vielheit der Erscheinungen, die Namen und Gestalten, die Mâyâ sind *tattva-anyatvâbhyâm anirovacanîya*, d. h. „man kann nicht sagen, daß sie Brahman (*tat*) sind, und auch nicht, daß sie von ihm verschieden sind“. Sie sind, wie die Gestalten des Traumes, wahr (*satya*), so lange der Traum dauert, und sind es nicht mehr, nachdem das Erwachen (*prabodha*) eingetreten ist. — Diesen Idealismus, den wir in den Upanishad's erst aufdämmern sehen, sucht der Vedânta mit der vedischen Schöpfungslehre dadurch in Einklang zu bringen, daß er behauptet, jene Schöpfung bedeute nur die Identität (*ananyatvam, tâdâtmyam*) der Welt mit Brahman; die Welt sei die Wirkung, Brahman die Ursache, Wirkung und Ursache aber seien identisch, ein Satz, zu dessen Beweis als Hauptargument das Beharren der Substanz beim Wechsel der Zustände dient.

#### 4. Psychologie.

Alleinige  
Realität der  
Seele.

§ 24. Während wir alles um uns her ausgebreitete Sein, alle Namen und Gestalten, aus denen die Welt besteht, als eine auf dem Nichtwissen beruhende Täuschung, eine bloße, dem Traume vergleichbare, Illusion erkennen, so giebt es einen Punkt im Universum, auf welchen diese Bestimmungen keine Anwendung finden: dieser Punkt ist unsere Seele, d. h. unser eigenes Selbst (*âtman*). Dieses Selbst läßt sich nicht beweisen, weil es die tragende Basis jedes Beweises ist, aber auch nicht leugnen, weil jeder, indem er es leugnet, dasselbe voraussetzt (S. 137). Welcher Natur ist nun diese alleinige Grundlage aller Gewisheit, die Seele oder das innere Selbst?

---

\* An eine ins Unendliche zurückgehende Verschuldung ist dabei nicht zu denken; vgl. das S. 326 Gesagte und als Bestätigung desselben die wichtige Stelle p. 85,4: *tat-kṛita-dharma-adharma-nimittam saçarîratvam, itî cet? na! çarîra-sambandhasya asiddhatvâd dharmâdharmayor âtma-kritatva-asiddheh; çarîra-sambandhasya dharmâdharmayos tat-kritatvasya ca itara-itara-âçrayatva-prasaṅgâd andha-paramparâ eva eshâ anâditva-kalpanâ kriyâ-samavâya-abhâvâc ca âtmanah karṣṛitva-anuppatteh* (übersetzt S. 454).

Wie verhält sie sich zu dem alles Sein in sich begreifenden Brahman?

§ 25. Die Seele kann 1) nicht von Brahman verschieden sein, weil es kein Seiendes aufser Brahman giebt; sie ist 2) aber auch nicht als eine Umwandlung des Brahman anzusehen, weil das Brahman unveränderlich ist; und ebenso wenig ist sie endlich 3) ein Teil des Brahman, da dasselbe keine Teile besitzt. — Somit bleibt übrig, daß die Seele mit Brahman identisch ist, daß jeder von uns das ganze unteilbare, unwandelbare, alles Sein befassende Brahman selbst ist.

Identität  
der Seele  
mit Brah-  
man.

§ 26. Hieraus folgt, daß alles, was über das unterschiedlose Brahman festgesetzt wurde, auch von der Seele gilt: wie dieses ist sie ihrer Natur nach reine Geistigkeit (*caitanya*), und wie diesem kommen ihr alle jene negativen Bestimmungen zu, deren Zweck es ist, von Brahman alle Vorstellungen, durch die sein Wesen begrenzt erscheinen könnte, abzuwehren. So nach ist die Seele ebenso wie Brahman 1) allgegenwärtig (*vibhu, sarvagata*) oder, wie wir sagen würden, raumlos, 2) allwissend und allmächtig, 3) weder handelnd (*kartar*) noch genießend (beziehungsweise leidend, *bhoktar*).

Die Seele  
auf meta-  
physischem  
Stand-  
punkte.

§ 27. Liegt in diesen Bestimmungen die wahre Natur der Seele, so folgt, daß alles, was denselben widerspricht, ihr nur durch die *Avidyâ* „beigelegt“ wird. Auf diesen Beilegungen oder *Upâdhi*'s, welche nur in der falschen Erkenntnis ihren Grund haben, und zu denen, wie wir sahen, alles die körperliche Existenz Bedingende gehört, beruht es, daß die Seele im *Samsâra*stande 1) nicht alldurchdringend und allgegenwärtig ist, sondern in der beschränkten Größe des *Manas* im Herzen wohnt, 2) auch nicht allwissend und allmächtig, indem ihre natürliche Allwissenheit und Allmacht durch die *Upâdhi*'s ebenso latent werden, wie Licht und Hitze des Feuers durch das Holz, in welchem es verborgen schlummert; 3) endlich wird die Seele durch ihre Verbindung mit den *Upâdhi*'s zu einer handelnden und genießenden (*kartar* und *bhoktar*), und durch diese letztern Eigenschaften ist ihre Verstrickung in den

Die Seele  
auf empiri-  
schem  
Stand-  
punkte.

*Samsāra* bedingt; denn die Werke des einen Lebens müssen durch Genießen und Wirken im nächstfolgenden Dasein vergolten werden; das einen Teil der Vergeltung bildende Wirken aber erfordert wiederum seine Vergeltung, und so ins Unendliche fort.

Die  
*Upādhi*'s.

§ 28. Dieser anfang- und endlose *Samsāra* beruht nur darauf, daß der Seele ihre wahre Natur durch die von der *Avidyā* aufgestellten *Upādhi*'s verborgen ist. Diese, das Brahman zur individuellen, thätigen und genießenden Seele machenden *Upādhi*'s sind nun, aufser allen Dingen und Verhältnissen der Aufsenwelt und dem zu ihnen gehörigen, mit dem Tode in die Elemente zurückkehrenden „groben Leibe“, folgende: 1) das *Manas* und die *Indriya*'s; 2) der *Mukhya Prāṇa*; 3) das *Sūkṣmaṃ Ćarīram*; zu diesem unwandelbaren psychischen Apparate, mit welchem die Seele von Ewigkeit her und bis zur Erlösung bekleidet bleibt, gesellt sich 4) ein wandelbares Element, welches wir die moralische Bestimmtheit nennen wollen. Wir haben diese *Upādhi*'s jetzt im einzelnen zu betrachten.

*Manas* und  
*Indriya*'s.

§ 29. Während der grobe Leib (*deha, kārya-karaṇa-saṅghāta*) und seine Organe (*karaṇam*), wie Auge, Ohr, Hände, Füße u. s. w., im Tode vergehen, so bleiben die als für sich bestehende Wesenheiten aufgefaßten Funktionen (*vṛitti*) dieser Organe durch alle Zeit mit der Seele verbunden. Dieses sind die *Indriya*'s (die Kräftigen), welche die Seele wie Fühlhörner beim Leben aus sich herausstreckt und beim Tode in sich zurückzieht. Auf ihnen beruhen die beiden Seiten des bewußten Lebens, nämlich einerseits das Erkennen, andererseits das Handeln. Dem entsprechend hat die Seele fünf Erkenntnisvermögen (*jñāna-indriya*'s): Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl, und fünf Thatvermögen (*karma-indriya*'s): Greifen, Gehen, Reden, Zeugen, Entleeren. Diese zehn *Indriya*'s, welche man gewöhnlich durch die Namen der entsprechenden Organe des groben Leibes bezeichnet, werden regiert von einem Centralorgan, dem *Manas*, welches einerseits die von den Erkenntnisvermögen gelieferten Data zu



Vorstellungen verarbeitet (*manasā hi eva paçyati, manasā çri-noti*, Brih. 1,5,3), anderseits die Ausführung der Willensakte durch die Thatvermögen veranlaßt, somit sowohl das bezeichnet, was wir den Verstand, als auch das, was wir den bewußten Willen nennen. Während die *Indriya's* den ganzen Leib durchziehen, wohnt das *Manas* „einer Ahle Spitze groß“ im Herzen, und in dem *Manas*, seinen ganzen Umfang ausfüllend, in innigster, nur durch die Erlösung trennbarer Verbindung, die Seele, welche nur durch die Organe, an die sie durch das Nichtwissen gekettet ist, Thäter und Genießer wird, selbst aber dem ganzen Treiben der Organe als bloße Apperception (*upalabdhī*), als passiver Zuschauer (*sākshin*) gegenübersteht, so daß sie, trotz ihrer Versenkung in das Welttreiben, ihrem eigentlichen Wesen nach von demselben unberührt (*asaṅga, ananvāgata*) bleibt.

§ 30. Weniger innig als mit *Manas* und *Indriya's* erscheint die Seele mit dem *Mukhya Prāṇa* verknüpft, ein Ausdruck, der in den Upanishad's noch den „Odem im Munde“ bezeichnet, im Systeme hingegen zu der Bedeutung „Hauptlebensodem“ gelangt ist. Wie *Manas* und *Indriya's* die zu besondern Wesenheiten hypostasierten Funktionen des Erkennens und Handelns, so ist der *Mukhya Prāṇa*, von dem sie alle abhängig sind, eine Hypostase des empirischen Lebens selbst, welches durch ihn in seinen fünf Verzweigungen, *Prāṇa, Apāna, Vyāna, Samāna, Udāna*, bedingt ist. Unter diesen versteht der *Prāṇa* das Ausatmen, der *Apāna* das Einatmen; *Vyāna* ist dasjenige, welches das Leben unterhält, wenn der Atem momentan stockt; *Samāna* ist das Princip der Verdauung; und wie diese vier den Bestand, so bewirkt *Udāna* den Abschluß des Lebens, indem er die Seele beim Tode auf einer der 101 Hauptadern aus dem Leibe hinausführt. Hierbei ziehen *Manas, Indriya's* und *Mukhya Prāṇa* mit der Seele aus: wie sie während des Lebens die Kräfte sind, welche die Körperorgane regieren, so sind sie nach dem Tode des Leibes der Samen, aus welchem bei jeder neuen Geburt die körperlichen Organe neu erwachsen.

*Mukhya  
Prāṇa.*

*Sūkshmaṃ  
Çarīram.*

§ 31. Wie in den *Indriya's* den Samen der Körperorgane, so führt die Seele den Samen des Körpers selbst mit sich in Gestalt des „feinen Leibes“, *sūkshmaṃ çarīram*, oder, wie er von Çaṅkara mehrfach umschrieben wird, *deha-vijāni bhūta-sūkshmaṇi*, d. h. „die den Samen des Leibes bildenden Feinteile der Elemente“ [und zwar, nach Çaṅkara, wie sich aus p. 743,4 erweisen läßt, der schon gemischten Elemente; vgl. hingegen Vedāntasāra § 77]. Wie sich diese Feinteile der Elemente zu den groben Elementen verhalten, wird nicht näher bestimmt. Der aus ihnen gebildete feine Leib besitzt Materialität (*tanutvam*), jedoch Durchsichtigkeit (*svacchatvam*); daher er beim Auszuge der Seele nicht gesehen wird. Auf ihm beruht die animalische Wärme; das Erkalten des Leichnams rührt davon her, daß der feine Leib ihn verlassen hat, um mit den übrigen Organen die Seele auf ihrer Wanderung zu begleiten.

Die mora-  
lische Be-  
stimmtheit.

§ 32. Zu diesem psychischen Organismus (*manas, indriya's, mukhya prāṇa, sūkshmaṃ çarīram*), welcher der Seele durch alle Zeiten in Leben und Tod anhaftet und als völlig unveränderlich erscheint, gesellt sich weiter als Begleiter der Wanderung ein veränderlicher Upādhi; es ist die moralische Bestimmtheit, bestehend in dem durch das Leben angesammelten Schatze von Werken (*karma-âçaya*), welcher neben dem physischen Substrate (*bhūta-âçraya*), d. h. dem feinen Leibe, als ein moralisches Substrat (*karma-âçraya*) mit der Seele auszieht und die Gestaltung des künftigen Daseins nach der Seite des Genießens und Leidens wie auch des Wirkens mit Notwendigkeit bestimmt.

Besondere  
Zustände  
der Seele.

§ 33. Es giebt vier Zustände der wandernden Seele: das Wachen, das Träumen, der Tiefschlaf und der Tod. Beim Wachen durchwaltet die in Verknüpfung mit dem *Manas* im Herzen weilende Seele durch Vermittlung des *Manas* und der *Indriya's* erkennend und wirkend den ganzen Leib. Beim Traumschlaf kommen die *Indriya's* zur Ruhe, indes das *Manas* noch thätig bleibt, und die Seele, von dem *Manas* und den in dasselbe eingegangenen *Indriya's* umgeben, auf den

Adern durch den Leib zieht und dabei die aus den Eindrücken (*vâsanâ*) des Wachens gezimmerten Träume schaut. Beim Tiefschlafe löst sich die Verbindung der Seele mit dem *Manas*; das *Manas* und die *Indriya's* gehen, zur Ruhe gekommen, in die Adern oder das Perikardium und dadurch in den *Mukhya Prâna* ein, dessen Thätigkeit auch im Tiefschlafe fort-dauert, indes die Seele, vorübergehend von allen diesen Upâdhi's befreit, in dem Äther des Herzens in das Brahman eingeht; da sie ohne die Upâdhi's Brahman ist, so ist dieser Eingang in das Brahman eben nur ein anderer Ausdruck für die völlige Befreiung von den Upâdhi's. Aus dieser vorübergehenden Identifikation mit Brahman geht die Seele beim Er-wachen mit allen ihren individuellen Bestimmtheiten als die nämliche, welche sie war, wieder hervor.

#### 5. Seelenwanderung.

§ 34. Beim Sterben gehen zunächst die *Indriya's* ein in das *Manas*, dann dieses in den *Mukhya Prâna*, dann dieser in die mit der moralischen Bestimmtheit behaftete Seele, dann diese in das *Sûkshmaṃ Çarîram*. Nachdem diese alle im Herzen vereinigt sind, so wird die Spitze des Herzens leuchtend, um den Weg zu erhellen, und der *Udâna* führt die Seele mitsamt den genannten Upâdhi's aus dem Leibe hinaus, und zwar den die (niedere) Wissenschaft Besitzenden durch die Kopffader (*mûrdhanyâ nâdi*, später *sushumnâ* genannt), die Nichtwissenden durch die 100 übrigen Hauptadern des Leibes. (Der das höhere Wissen Besitzende zieht, wie wir nachher sehen werden, überhaupt nicht aus.) Von diesem Punkte an scheiden sich die Wege; der Nichtwissende, Werkthätige geht den *Pitriyâna* oder Väterweg, der das niedere Wissen Besitzende den *Devayâna* oder Götterweg; der weder Wissende noch Werkthätige, d. h. der Böse, bleibt von diesen beiden Wegen ausgeschlossen.

Auszug der Seele aus dem Leibe.

§ 35. Der *Pitriyâna*, welcher für diejenigen bestimmt ist, die weder das höhere, noch das niedere Wissen von Brahman besitzen, aber gute Werke geübt haben, führt die Seele zur

Schicksal der Werkthätigen (*Pitriyâna*).

Vergeltung derselben empor zum Monde. Die Stationen dieses Weges sind folgende: 1) der Rauch, 2) die Nacht, 3) die Monatshälfte, wo der Mond abnimmt, 4) die Jahreshälfte, wo die Tage abnehmen, 5) die Väterwelt, 6) der Äther, 7) der Mond. In dem Lichtreiche des Mondes genießen die Seelen den Umgang der Götter als Belohnung für ihre Werke, und zwar so lange, bis dieselben verbraucht sind. Doch wird nur ein Teil der Werke durch diesen Genuß auf dem Monde vergolten. Ein anderer Teil bleibt als Rest (*anuçaya*) zurück und findet seine Vergeltung durch die folgende Geburt. Welche Werke in dem einen und dem andern Falle zu verstehen sind, bleibt unaufgeklärt. Nachdem die auf dem Monde zur Vergeltung kommenden Werke verbraucht sind, steigt die Seele wieder herab; als Stationen des Rückweges sind zu nennen: 1) der Äther, 2) der Wind, 3) der Rauch, 4) die Wolke, 5) der Regen, 6) die Pflanze, 7) der männliche Same, 8) der Mutterschoß. Auf allen diesen Stationen weilt die Seele nur als Gast und ist von den Elementen und Seelen, durch welche sie durchgeht, zu unterscheiden. Nachdem sie schließlich in den ihren Werken entsprechenden Mutterschoß gelangt ist, so tritt sie aus demselben zu einem abermaligen Erdenleben neu hervor.

Schicksal  
der Bösen  
(die Hölle  
und der  
dritte Ort).

§ 36. Die Bösen, welche weder Wissen noch Werke besitzen, steigen nicht zum Monde empor; ihr Schicksal wird nicht klar entwickelt, indem *Caṅkara* einerseits auf eine Bestrafung in den sieben Höllen des *Yama*, anderseits auf den „dritten Ort“ verweist, in welchem sie als niedere Tiere wiedergeboren werden, ohne daß der Zusammenhang zwischen beidem deutlich würde. Obgleich sie vom Leben auf dem Monde ausgeschlossen bleiben, so werden doch wiederum auch unter denen, welche vom Monde zurückkehren, solche von gutem Wandel, welche in einer der drei höhern Kasten wiedergeboren werden, und solche von bösem Wandel unterschieden, welche in *Caṅḍālaleiber* und *Tierleiber* eingehen. Eine Vereinigung dieser Vorstellungen zu einem zusammenhängenden Ganzen, wie sie durch Unterscheidung verschiedener Stufen des zu sühnenden guten und bösen Werkes leicht

herzustellen gewesen wäre, liegt in dem Werke, aus welchem wir schöpfen, nicht vor.

§ 37. Von den Werkfrommen (§ 35), die dem altvedischen Opferkulte huldigen, sind zu unterscheiden diejenigen, welche der Brahmanlehre anhängen, jedoch zur universellen Erkenntnis der Identitätslehre sich nicht zu erheben vermögen und demnach das Brahman nicht als Seele in sich; sondern als Gott sich gegenüber wissen und dem entsprechend verehren. Diese Besitzer des niedern Wissens (*aparā vidyā*), d. h. die Verehrer des niedern, attributhaften (*aparam, saguṇam*) Brahman, gehen alle (mit Ausnahme derer, welche Brahman unter einem Symbol, *pratīkam*, verehrt haben) nach dem Tode auf dem *Devayāna* in das niedere Brahman ein. Die Stationen dieses Weges werden in den verschiedenen Berichten verschieden angegeben, welche Çāṅkara zu einem Ganzen verwebt. Nach Chāṅd. [Bṛih., Kaush.] werden von der Seele des (niedrig) Wissenden, nachdem sie durch die Kopfader aus dem Leibe herausgetreten ist, folgende Regionen durchmessen: 1) die Flamme [= *Agniloka*], 2) der Tag, 3) die Monatshälfte, wo der Mond zunimmt, 4) die Jahreshälfte, wo die Tage zunehmen, 5) das Jahr, [6) *Devaloka*, 7) *Vāyuloka*,] 8) die Sonne, 9) der Mond, 10) der Blitz. Diese Stationen sind weder als Wegezeichen, noch als Genusstätten für die Seele anzusehen, sondern als Führer, deren sie bedarf, weil sie sich ihrer eigenen Organe, da dieselben zusammengerollt sind, nicht bedienen kann. Während also unter den bisher Aufgezählten menschenähnliche, göttliche Führer der Seele zu verstehen sind, so wird weiter, nach ihrem Eingange in den Blitz, die Seele von einem „Mann, der nicht ist wie ein Mensch“ (*puruṣho 'mānavaḥ*), in Empfang genommen und [durch 11) *Varuṇaloka*, 12) *Indraloka*, 13) *Prajāpatiloka*] in das Brahman hineingeleitet. Jedoch ist unter Brahman hier das niedere, attributhafte Brahman zu verstehen, welches selbst entstanden (*kāryam*) und daher beim Weltuntergange vergänglich ist. In der Welt dieses Brahman genießen die Seelen das *aīṣvaryam*, die Herrlichkeit, welche in einer gottähnlichen, doch in gewissen Schranken gehaltenen Allmacht besteht und die Erfüllung aller Wünsche in sich

Schicksal  
der from-  
men Verehrer des  
Brahman  
(*Devayāna*).

begreift. Als Organ des Genießens dient ihnen das *Manas*; ob sie sich auch der (gleichfalls mitgebrachten) *Indriya*'s dabei bedienen, ist zweifelhaft. Zu ihren Machtvollkommenheiten gehört auch die Fähigkeit, mehrere Leiber zugleich zu beleben, in welche sie sich, mittels Teilung ihrer *Upâdhi*'s, zertheilen. — Obgleich dieses *aicvāryam* der auf dem *Devayāna* in das niedere Brahman Eingegangenen endlich ist und nur bis zum Weltuntergange besteht, so sagt doch die Schrift von ihnen: „für Solche ist keine Wiederkehr“. Man muß daher annehmen, daß ihnen in der Brahmanwelt das höhere Wissen des *Samyagdarśanam* mitgeteilt wird, worauf sie beim Weltende, wo auch das niedere Brahman vergeht, mit demselben in „das ewige, vollendete *Nirvānam*“ eingehen. Dieser Eingang heißt *Kramamukti*, „die Gangerlösung“, weil sie durch ein Hingehen bedingt, oder „die Stufenerlösung“, weil sie durch die Zwischenstufe der himmlischen Herrlichkeit vermittelt wird. Ihr entgegen steht die unmittelbare Erlösung des Wissenden, welche schon hier auf Erden erreicht wird, und die wir nun noch zu betrachten haben.

## 6. Die Erlösung.

„Aus der Erkenntnis die Erlösung.“

§ 38. Die Frage nach der Möglichkeit einer Erlösung von der individuellen Existenz, welche den Angelpunkt des Vedānta wie anderer indischer Systeme bildet, setzt voraus die pessimistische Anschauung, daß alles individuelle Dasein ein Leiden sei. Diese Ansicht wird denn auch sowohl im Veda (*Bṛih.* 3,4,2: *ato 'nyad ārtam*, „was von ihm verschieden, das ist leidvoll“, *Bṛih.* 4,4,11 *anandā nāma te lokāḥ*, „ja, freudelos sind diese Welten“, S. 209, vgl. *Kāth.* 1,3. *Īçā* 3) als auch im Systeme (S. 342. 467, vgl. p. 1139,12) gelegentlich ausgesprochen; doch findet sie sich keineswegs in dem Maße betont, wie man erwarten sollte. — Wie ist nun von der Bindung (*bandha*) der Existenz eine Erlösung (*moksha*) möglich? — Nicht durch Werke: denn diese, die guten wie die bösen, fordern ihre Vergeltung, bedingen somit ein neues Dasein und sind die Ursache der Fortsetzung des *Samāra*; aber auch nicht durch (moralische) Läuterung (*saṃskāra*), denn

eine solche kann nur bei einem der Veränderung fähigen Gegenstände statthaben, der *Ātman* aber, die Seele, um deren Erlösung es sich handelt, ist unveränderlich. Daher kann die Erlösung nicht in irgend einem Werden zu etwas oder Betreiben von etwas bestehen, sondern nur in der Erkenntnis eines schon Vorhandenen, aber durch das Nichtwissen Verborgenen: „aus der Erkenntnis die Erlösung“ (*jñānān mokṣah*). Nachdem das Brahmansein der Seele erkannt ist, so tritt sofort mit dieser Erkenntnis die Erlösung ein (es heißt „das bist du“, nicht „das wirst du sein“, p. 917,7); die Erkenntnis der Identität mit Brahman und das Werden zur Seele des Weltalls erfolgen gleichzeitig (p. 66,7).

§ 39. Der *Ātman*, in dessen Erkenntnis die Erlösung besteht, ist nichts anderes als das Subjekt des Erkennens in uns. Aus diesem Grunde ist er auf natürliche Weise nicht erkennbar: „nicht sehen kannst du den Seher des Sehens“ u. s. w. (Brih. 3,4,2); man kann ihn nicht, wie ein Objekt, aufsuchen und betrachten; seine Erkenntnis läßt sich nicht willkürlich bewirken, und auch die Schriftforschung bringt dieselbe nicht ohne weiteres hervor, sondern dient nur dazu, die Hemmnisse dieser Erkenntnis zu beseitigen. Ob der *Ātman* erkannt werde, das hängt, wie die Erkenntnis jedes Objektes, davon ab, ob er sich uns zeigt, mithin von ihm selbst. Daher erscheint in der niedern Wissenschaft, welche den *Ātman* als persönlichen Gott sich gegenüberstellt und verehrt (§ 15), das Wissen als eine Gnade Gottes; in der höhern Wissenschaft läßt sich, da der *Ātman* in Wahrheit kein Objekt ist, nach einer Ursache seiner Erkenntnis nicht weiter fragen.

Die Erkenntnis bewirkt durch die Gnade Gottes.

§ 40. Gleichwohl kennt die religiöse Praxis gewisse Mittel (*sādhanam*), durch welche die Erkenntnis des *Ātman* befördert wird. So werden schon von dem zur Wissenschaft Berufenen das Vedastudium und die vier Erfordernisse verlangt (1. Unterscheidung der ewigen und der nichtewigen Substanz, 2. Verzichtung auf Genuß des Lohnes hier und im Jenseits, 3. die Erlangung der sechs Mittel: Gemütsruhe, Be-

Hilfsmittel der Erkenntnis.

zähmung, Entsagung, geduldiges Ertragen, Sammlung, Glaube, 4. das Verlangen nach Erlösung). — Von dieser beim Schulunterrichte üblichen Aufzählung abgesehen und in allgemeinerem Sinne dienen als Beförderungsmittel des Wissens zwei: die Werke und die Meditation. 1) Die Werke können zwar das Wissen nicht hervorbringen, sind aber zur Erlangung desselben mitbehülflich (*sahakârin*), und zwar dadurch, daß sie die dem Wissen entgegenstehenden Hemmnisse zerstören; als solche Hemmnisse gelten die Anfechtungen (*kleṣa*), wie (leidenschaftliche) Liebe, Haß u. s. w. (Die Werke haben somit im Heilsplane nicht eine meritorische, sondern asketische Bedeutung; vgl. 1082,12 *nirabhisandhin*.) Die als Mittel des Wissens dienenden Werke sind teils als weitere (*vâhya*), teils als engere (*pratyâsanna*) bei demselben mitbehülflich. Als weitere Mittel werden aufgezählt: „Vedastudium, Opfer, Almosen, Büßen, Fasten“ (Bṛih. 4,4,22); diese sind nur bis zur Erlangung des Wissens zu betreiben. Im Gegensatz zu ihnen dauern die engeren Mittel auch nach erlangtem Wissen noch fort; diese sind: „Gemütsruhe, Bezähmung, Entsagung, Geduld, Sammlung“ (Bṛih. 4,4,23). — 2) Neben den Werken dient als Mittel des Wissens die fromme Meditation (*upâsanâ*). Sie besteht in der andächtigen Betrachtung der Schriftworte, z. B. der Worte *tat tvam asi*, und ist, dem Dreschen vergleichbar, so lange zu wiederholen, bis das Wissen als Frucht derselben hervortritt, was, je nachdem einer mit Beschränktheit oder Zweifel behaftet ist, längere oder kürzere Zeit erfordert. Mit der Erlangung des höhern Wissens fällt die Meditation weg, da sie ihren Zweck erreicht hat. (Die zum Werkdienst gehörigen Meditationen hingegen, wie auch die in der niedern Wissenschaft üblichen, sind bis zum Tode zu betreiben, indem die Gedanken in der Sterbestunde für die Gestaltung des Schicksals im Jenseits von Wichtigkeit sind.) Die Körperhaltung ist für die Meditation im Dienste der höhern Wissenschaft gleichgültig. (Ebenso für die Meditation als Teil des Werkdienstes; die in der niedern Wissenschaft übliche Meditation soll nicht stehend, noch liegend, sondern sitzend betrieben werden.)



§ 41. Das Wissen besteht in der unmittelbaren Intuition (*anubhava*) der Identität der Seele mit Brahman. Wer diese, und mit ihr die Überzeugung von der Nichtigkeit der vielheitlichen Welt und der Seelenwanderung erlangt hat, dessen vergangene Werke werden zu nichte, und künftige kleben ihm nicht mehr an. Diese Vernichtung bezieht sich ebenso wohl auf gute, wie auf böse Werke, da beide ihre Vergeltung fordern, mithin über den Samsāra nicht hinausführen. Der Wissende hingegen ist zu der Erkenntnis gelangt: „das Brahman, „welches der von mir früher für wahr gehaltenen Natur- „beschaffenheit des Thäterseins und Genießerseins entgegen- „gesetzt ist und seiner Naturbeschaffenheit nach in aller Ver- „gangenheit, Gegenwart und Zukunft Nichtthäter und Nicht- „genießser 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“ (p. 1078,4). Mit der Nichtigkeit des Thäterseins ist auch die Nichtigkeit des als Frucht desselben bestehenden eigenen Leibes erkannt; somit wird der Wissende von den Schmerzen seines eigenen Leibes so wenig berührt wie von fremden Schmerzen; und wer noch den Schmerz empfindet, der hat eben das volle Wissen noch nicht erreicht.

Die Ver-  
nichtung  
der Werke.

§ 42. Wie es für den Wissenden keine Welt, keinen Leib, keine Schmerzen mehr, so giebt es für ihn auch keine Vorschrift des Handelns mehr. Doch wird er darum nichts böses thun: denn dasjenige, was die Voraussetzung alles Thuns, des guten wie des bösen, bildet, der falsche Wahn ist in ihm zu nichte geworden. Ob er im übrigen noch Werke thut, ist gleichgültig; mag er sie thun oder nicht, sie sind nicht seine Werke und haften ihm nicht mehr an. (So nahe es auch gelegen hätte, aus dem beschriebenen Zustande des sich als die Seele des Weltalls Wissenden ein positives moralisches Verhalten, welches sich in Werken der Gerechtigkeit und Liebe äußerte, abzuleiten, — so können wir doch eine solche Ableitung zwar in der Bhagavadgītā, vgl. S. 61, Anm. 36, nicht aber bei Çaṅkara nachweisen.)

Aufhebung  
aller  
Pflichten.

Warum der Leib des Erlösten noch fortbesteht.

§ 43. Das Wissen verbrennt den Samen der Werke, so daß zu einem abermaligen Geborenwerden kein Stoff vorhanden ist. Hingegen vermag das Wissen nicht, die Werke zu vernichten, deren Saat schon aufgegangen ist, d. h. diejenigen, aus welchen der gegenwärtige Lebenslauf gezimmert ist. Hierauf beruht es, daß der Leib, auch nachdem die Erweckung (*prabodha*) vollbracht ist, noch eine Weile fortbesteht, ähnlich wie die Töpferscheibe noch fortrollt, auch nachdem das Gefäß, dem sie als Unterlage diente, vollendet ist. Doch ist dieses Fortbestehen ein bloßer Schein, den der Wissende nicht heben, der ihn aber auch nicht weiter täuschen kann; so sieht der Augenkranke zwei Monde, aber er weiß, daß in Wahrheit nur einer vorhanden ist.

Auflösung des Wissens in Brahman.

§ 44. Nachdem die Werke, deren Frucht noch nicht begonnen hat, durch die Erkenntnis vernichtet, diejenigen aber, als deren Frucht das gegenwärtige Dasein besteht, durch den Ablauf dieses Daseins zum Austrage gekommen sind, so tritt mit dem Augenblicke des Todes für den Wissenden die völlige und ewige Erlösung ein; „seine Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er, und in Brahman löst er sich auf.“

„Wie Ströme rinnen und im Ocean,  
 „Aufgebend Name und Gestalt, verschwinden,  
 „So geht, erlöst von Name und Gestalt,  
 „Der Weise ein zum göttlich-höchsten Geiste.“

## II.

# INDEX

## SÄMTLICHER CITATE IN ÇAÑKARA'S COMMENTAR ZU DEN BRAHMASÛTRA'S.

### Erklärung der Abkürzungen.

AA = Aitareya-āraṇyakam  
Ab = Aitareya-brāhmaṇam  
Āçvçr = Āçvalāyana-çrautasūtram  
Āpdh = Āpastamba-dharmasūtram  
Ārsh = Ārsheya-brāhmaṇam  
Au = Aitareya-upaniṣad  
AV = Atharvaveda-saṃhitā  
BhG = Bhagavadgītā  
Bs = Brahmasūtram  
Bu = Brihadāraṇyaka-upaniṣad  
Cb = Chāndogya-brāhmaṇam  
Cb = Çatapatha-brāhmaṇam  
Ch = Chāndogya-upaniṣad  
Çv = Çvetāçvatara-upaniṣad  
GdpK = Gaudapāda's Kārikā zur  
Māndūkya-upaniṣad  
Jāb = Jābāla-upaniṣad  
Js = Jaimini-sūtram  
ISpr = Indische Sprüche<sup>2</sup> (Boehlingk)  
Īçā = Īçā-upaniṣad  
Kap = Kapila-sāṅkhyasūtram  
Kātyçr = Kātyāyana-çrautasūtram  
Kauç = Kauçikasūtram  
Kaushb = Kaushitaki-brāhmaṇam  
Kb = Kāthaka-brāhmaṇam

Kena = Kena-upaniṣad  
Kshu = Kaushitaki-upaniṣad  
Ku = Kāthaka-upaniṣad  
MaitrS = Maitrāyaṇi-saṃhitā  
Manu = Mānava-dharmaçāstram  
MārKP = Mārkaṇdeya-purāṇam  
Mbh = Mahābhārata  
Mu = Mundaka-upaniṣad  
Ns = Nyāyasūtram  
Pañc = Pañcaviṅça-brāhmaṇam  
Paṇ = Pāṇini  
Pārgr = Pāraskara gṛihyasūtram  
Pu = Praçna-upaniṣad  
Rāmāy = Rāmāyaṇam  
RV = Rigveda-saṃhitā  
Sāṅkhyak = Sāṅkhyā-kārikā  
Shadv = Shadvīṅça-brāhmaṇam  
Tā = Taittirīya-āraṇyakam  
Tb = Taittirīya-brāhmaṇam  
Ts = Taittirīya-saṃhitā  
Tu = Taittirīya-upaniṣad  
Ys = Yogasūtram  
Ysk = Yāska (ed. Roth)  
Vaiç = Vaiçeshikasūtram  
Vs = Vājasaneyi-saṃhitā.

### I, 1.

29,1 = Ch 8,1,6	45,5 = Tu 3,1	55,4 = Bu 2,4,14	61,7 = Js 1,1,1
—,3 = Tu 2,1	46,1 = Tu 3,6	—,6 = Ch 6,8,7	—,8 Citat?
31,6 = Tu 3,1	48,6 = Bu 2,4,10	58,2 = ? <sup>2</sup> )	62,6 = Ch 5,10,5
37,2 = Tu 3,1	49,3 = Tu 3,1	—,4 = Js 1,1,25	63,6 = Ch 8,12,1
39,2 = Ysk 31,15	50,5 = Js 1,2,1	—,4 = Js 1,2,1	64,1 = Ku 2,22
41,4 = Bu 2,4,5	51,5 = Ts 1,5,1,1	59,10 = Bu 2,4,5	—,2 = Mu 2,1,2
42,1 = Ch 6,14,2	52,1 = Js 1,2,7	60,1 ∞ Ch 8,7,1	—,2 = Bu 4,3,15
43,1 = ? <sup>1</sup> )	—,3 = Ts 1,1,1,1	—,1 = Bu 1,4,7	—,10 = Ku 2,14
—,2 = Ab 5,31,1	54,1 = Ch 6,2,1	—,2 = Bu 1,4,15	65,5 = Mu 3,2,9
	—,2 = Au 1,1,1	—,2 cf Mu 3,2,9	66,1 = Mu 2,2,8
	—,3 = Bu 2,5,19	—,6 = Bu 3,9,28	—,2 = Tu 2,9
	55,1 = Mu 2,2,11	61,1 = Bu 2,4,5	—,2 = Bu 4,2,4

<sup>1</sup>) = 370,1 = 483,1 = 849,13 cf Pañcav. 21,9,9. —  
(bhāshyakṛit gloss.).

<sup>2</sup>) = 79,9 çāstratātparyavidaḥ

66,3 = Bu 1,4,10	100,3 = Ch 6,2,3,4	122,9 = Tu 2,1-4	137,6 = Ch 8,14
-4 = IçA 7	-5 ~ Js 2,2,12	123,7 = Tu 2,5	138,1 = RV 1,164,39
-6 = Bu 1,4,10	-9 = Ch 6,2,1	-9 = Tu 2,1	-2 = Tu 3,6
67,1 = Pu 6,8	-10 ~ Ch 6,3,1	124,9 = Tu 2,6	-3 ~ Bu 5,1,1 <sup>16)</sup>
-1 = Ch 7,1,3	-12 = Ch 6,3,2	125,3 = Bu 4,3,32	-5 = ? <sup>17)</sup>
-3 = Ch 7,26,2	101,3 = Ch 6,8,7	-7 = Tu 2,9	-8 Ch 1,10,9
-6 = Ns 1,1,2	102,10 = Ch 6,8,7	-10 = Ch 7,24	-9 Ch 1,11,4-5
68,2 = Bu 3,1,9	-11 ~ Ch 6,14,2	126,1 = Tu 2,1	-12 Ch 6,8,2
-4 = Ch 3,18,1	103,7 = Ch 6,8,7	-2 = Cv 6,11	-12 Bu 4,4,18
-4 = Ch 3,19,1	-9 cf Ch 6,16	-4 = Tu 2,7	139,8 Çb 10,3,3,6
-6 = Ch 4,3,1	-10 = AA 2,1,2,6	-6 = Tu 2,8	-13 of Ch 1,11,6-9
-6 = Ch 4,3,2	105,5 = Ch 6,8,7	-7 = Tu 2,9	140,5 = Ch 1,11,5
69,1 = Ch 6,8,7	106,4 = Ch 6,1,3,6	-7 = Tu 3,6	-12 = Ch 1,11,5
-1 = Bu 1,4,10	107,6 = Ch 6,8,1	-11 = Bu 3,9,28	-15 = Kshu 3,3 <sup>18)</sup>
-2 = Bu 2,5,19	108,5 = Ch 8,3,3	-12 = Tu 2,7	141,7 = Bu 4,4,18
-3 = Mu 2,2,8	-7 = Ch 6,8,3	-14 = Tu 2,8	-8 = Ch 6,8,2
-5 = Mu 3,2,9	-8 = Ch 6,8,5	127,5 = Tu 2,9	-15 = ? <sup>19)</sup>
70,1 = Kena 1,3	-12 ~ Bu 4,3,21	-6 = Tu 2,6	-16 = Ch 6,8,2
-2 = Bu 2,4,14	109,9 = Kshu 3,3 <sup>20)</sup>	-7 = Tu 2,5	142,5 = Ch 3,13,7
-4 = Kena 1,4	-12 = Tu 2,1	-9 = Tu 2,7	143,10 = Ch 6,3,3
-10 = Kena 2,11	-12 ~ Ch 7,26,1	-10 = Tu 2,6	144,5 = Ch 3,13,7
71,1 ~ Bu 3,4,2	-13 = Pu 3,3	-11 = Tu 2,1	-6 = Ch 3,13,7
72,6 = ? <sup>21)</sup>	110,5 = Cv 6,9	-13 = Tu 3,6	-9 = Bu 5,5,3
73,7 = Mu 3,1,1	111,4 = Bu 4,5,15	128,1 of Tu 2,9	-10 = Ch 3,13,7,8
-8 = Ku 3,4	-6 = Ch 7,24,1	-5 = Bs 1,1,19	-11 = Ch 3,13,8
-9 = Cv 6,11	-8 = TA 3,12,7 <sup>10)</sup>	-7 = Tu 2,6	-12 of Ch 3,13,8
74,1 = IçA 8	-9 = Cv 6,19	-8 = Bs 1,1,13	-15 = Ch 3,12,1
-8 = Ab 3,8,1	-10 = Bu 2,3,6	-15 = Bs 1,1,14	145,2 = Ch 3,12,6
75,1 = ? <sup>4)</sup>	112,1 = Bu 3,8,8	129,2 = Tu 2,6	-3 = Ch 3,13,7
-7 = Ch 5,7,1	-1 = ? <sup>11)</sup>	-7 = Ch 1,6,6-7	-6 = Ch 3,12,6
-7 = Ch 5,8,1	-8 = ? <sup>12)</sup>	130,2 = Ch 1,7,5	146,5 of Ch 3,14
76,4 = Bu 2,4,5	-9 = Ch 3,14,1	-7 = Ch 1,7,5	-6 = Ch 3,13,7
77,1 = Bu 2,4,5	-11 = BhG 8,6	-9 = Ku 3,15	-9 = Tb 3,12,9,7 <sup>20)</sup>
-3 = Bu 2,4,6	113,3 = ? <sup>13)</sup>	-10 = Ch 1,6,6	-11 = Bu 4,3,5
-3 = Bu 4,5,15	-3 = BhG 10,41	-10 = Ch 1,7,5	-12 = Tu 1,6,3,3
-5 = Bu 2,5,19	-8 of Ch 1,6,6,7	-11 = Ch 7,24,1	147,3 = Ku 5,15
-9 = Bu 4,4,12	114,1 = Bs 1,1,22	-12 = ? <sup>14)</sup>	-4 = Bu 4,4,16
-12 = BhG 15,20	-3 = Bs 1,1,12	131,1 = Ch 1,6,8	-14 = Ch 3,13,8
-14 = ? <sup>5)</sup>	-8 = Bs 1,1,10	-2 = Ch 1,7,6	148,6 = Bu 4,4,24
78,3 = Bu 3,9,26	-12 = Tu 2,1-4	-4 = Bu 4,4,22	-11 = Ch 3,13,7
79,5 = Ku 3,11	-13 = Tu 2,5	-9 = Ch 1,6,7	149,3 = Ch 3,12,1
-6 = Bu 3,9,26	115,1 = Tu 2,1	-12 = Ch 1,7,5	-6 = Ch 3,12,6
-9 = 58,2	-7 = Tu 2,5	-13 = Ch 8,7,1	-9 = Ch 3,12,5-6
80,1 = Js 1,2,1	-8 = Tu 2,5	132,1 = Ch 1,7,5	-12 ~ Ch 3,12,7
81,8 = ? <sup>4)</sup>	116,1 = Tu 2,7	-4 ~ Ch 1,6,8	-13 = Ch 3,11,3
83,4 = ? <sup>6)</sup>	-3 = Tu 2,8	-5 ~ Ch 1,7,5	150,1 = Ch 3,12,1
84,16 = Ch 8,12,1	-4 = Tu 2,9	-6 ~ Ch 1,7,6	-4 = Ch 3,14,1
87,7 = Bu 4,4,7	-5 = Tu 3,6	-9 = BhG 10,41	-5 = Bs 2,1,4
-9 = ? <sup>7)</sup>	-6 = Bu 3,9,28	133,5 = Mbh 12,12909	-6 = AA 3,2,3,12 <sup>21)</sup>
-11 = BhG 2,54	118,3 of Tu 2,8	-8 = Ku 3,15	151,2 = Ch 4,3,8
89,2 = Js 1,1,1	-10 = Bu 4,3,33	-10 = Ch 3,14,2	-9 = Ch 3,12,5
-6 = Bu 1,4,10	-8 = Tu 2,7	134,3 = Bu 3,7,9	-11 = Ch 3,12,6
-10 = ? <sup>8)</sup>	-14 = Tu 2,1	-11 ~ Ch 1,9,1	-13 = RV 10,90
92,5 = BhG 14,17	-17 of Tu 2,6	135,6 = Tu 2,7	152,2 = BhG 10,42
93,11 = Ch 6,2,1	119,2 = Tu 2,5	-7 = Ch 8,14	-3 ~ Ch 3,12,7
-12 = Ch 6,2,3	-6 = Tu 3,6	-15 = Ch 1,9,1	-4 = Ch 3,13,6
-16 ~ Au 1,1,1-2	-11 = Tu 2,6	-17 = Tu 2,1	-9 = Ch 3,12,6
94,3 = Pu 6,3	120,5 = Tu 2,7	136,2 of Ch 1,9,1	-10 = Ch 3,13,7
-4 = Mu 1,1,9	-7 of Ku 3,11	-5 = Ch 1,9,1	154,5 = Kshu 3,1
97,5 = Cv 6,8	-14 = Bu 3,7,23	-12 = Ch 3,14,3	-7 = Kshu 3,2 <sup>22)</sup>
-9 = Cv 3,19	121,5 = Tu 2,6	-15 = Bu 3,9,28 <sup>15)</sup>	-9 = Kshu 3,3 <sup>23)</sup>
98,2 = Bu 3,7,23	-7 = Bs 1,1,5	-16 of Ch 1,8,8	-10 = Kshu 3,8
99,10 = Ch 6,2,3	122,2 = Tu 2,7	137,2 = Ch 1,9,2	-11 = Kshu 3,8

<sup>3)</sup> = 427,5 = 827,7 *smṛiti*. <sup>4)</sup> brāhmaṇa-artig. <sup>5)</sup> Prābhākara gloss. <sup>6)</sup> „na ikṣheta udyantam ādityan“ gloss. <sup>7)</sup> upanishad-artig. <sup>8)</sup> brāhmaṇavidyā *gūṭhām udāharati* gloss. <sup>9)</sup> oder Kaush. 4,20, beidmal in beiden Recensionen ohne *varce*; ebenso 299,12. <sup>10)</sup> = 390,6 = 454,14 = 686,9. <sup>11)</sup> brāhmaṇa-artig. <sup>12)</sup> = 1047,12 = 1135,6 upanishad-artig. <sup>13)</sup> upanishad-artig. <sup>14)</sup> = 172,5 = 610,3 = 624,8 = 652,7 = 838,9 = 1124,12, nach Comment. zu Chāṇḍ. p. 409 angeblich *kāthake*, wohl schwerlich. <sup>15)</sup> mit der Lesart *rāter* (Mādhy.). <sup>16)</sup> confundiert mit Chāṇḍ. 4,10,5. <sup>17)</sup> darin soll *agni* = *mānavaka* sein. <sup>18)</sup> gegen beide Recensionen; genau ebenso 299,7. <sup>19)</sup> cf schol. *Kāty.* 7,1,4 p. 625,23. <sup>20)</sup> „mantravarna“. <sup>21)</sup> gloss.: „*Taittiriya*ke“. <sup>22)</sup> nach der zweiten Rec. bei Cowell. <sup>23)</sup> nach der ersten Rec. bei Cowell.

155,2 = Bu 1,1,23  
 —,3 = Kshu 3,8  
 —,6 = Kshu 3,1  
 —,7 = Kshu 3,3  
 —,7 = Kshu 3,8  
 —,12 = Kshu 3,1<sup>23)</sup>  
 156,1 = Kshu 3,1  
 —,4 = Cv 3,8 [= 6,15]  
 —,5 = Kshu 3,1<sup>23)</sup>  
 —,7 = Mu 2,2,8  
 —,10-15 = Kshu 3,8<sup>24)</sup>  
 157,4 = Kshu 3,1  
 —,5 = Kshu 3,2<sup>22)</sup>  
 —,7 ~ Bu 3,8,8  
 —,8 = Kshu 3,1  
 —,10 Citat?  
 158,4 = Kshu 3,2<sup>25)</sup>  
 —,7 = Kshu 3,2<sup>25)</sup>  
 —,8 = Kshu 3,3  
 —,9 = Kshu 3,8<sup>25)</sup>  
 159,4 = Bu 2,5,19  
 —,9 = Kshu 3,1  
 —,10 = Bu 1,4,10  
 —,11 = Bu 1,4,10  
 —,12 = Kshu 3,1  
 160,1 = Kshu 3,1<sup>25)</sup>  
 —,6 = Kshu 3,2<sup>23)</sup>  
 —,10 of Bu 1,1,29  
 —,12 = Kshu 3,8  
 161,2 = Kshu 3,3<sup>23)</sup>  
 —,4 = Pu 2,3  
 —,6 = Kshu 3,3<sup>25)</sup>  
 —,11 = Kshu 3,3<sup>25)</sup>  
 —,12 = Kshu 3,4  
 162,2 = Kshu 3,1  
 —,2 = Kshu 3,2<sup>22)</sup>  
 —,3 = Kshu 3,8  
 —,6 of Kshu 3,8  
 —,10 = Kshu 3,3  
 —,11 = Ku 5,5  
 —,13 = Kshu 3,8  
 —,15 = Ch 6,8,7  
 —,15 = Bu 1,4,10  
 163,2 = Kshu 3,8  
 —,3 = Kena 1,4  
 —,6 = Kshu 3,4  
 —,14 = Kshu 3,2<sup>23)</sup>  
 —,15 = Kshu 3,3  
 —,15 = Kshu 3,3  
 164,1 = Kshu 3,4<sup>25)</sup>  
 —,3 = Kshu 3,6  
 —,4 = Kshu 3,8<sup>25)</sup>  
 165,5 = Ch 3,14,2.

I, 2.

166,13 = Ch 3,14,1  
 167,6 = Mu 2,1,2  
 —,7 = Ch 3,14,1  
 —,9 = Ch 3,14,1  
 —,14 = Ch 3,14,1  
 168,1 = Ch 3,14,2  
 —,3 = Ch 3,14,2  
 —,4 = Ch 3,14,3  
 —,5 of Cv 5,8

168,6 = Ch 3,14,3  
 —,11 = Ch 3,14,4  
 169,1 = Ch 3,14,1  
 170,10 = Ch 8,7,1  
 —,11 = Ch 8,7,1  
 —,11 = Ch 3,14,2  
 —,13 = Ch 3,14,3  
 —,17 = Ch 3,14,2  
 171,4 ~ Cv 4,3  
 —,5 = BhG 3,13  
 [Cv 3,16]  
 —,7 = Mu 2,1,2  
 —,8 = Ch 3,14,2  
 172,1 = Ch 3,14,2  
 —,1 ~ Ch 3,14,2  
 —,2 = Ch 3,14,3  
 —,5 = Ch 3,14,3  
 —,5 = 130,12  
 —,10 = Ch 3,14,4  
 173,3 = Cb 10,6,3,2  
 —,9 = BhG 18,61  
 —,12 = Bu 1,2,3  
 —,13 = Bu 3,7,23  
 —,14 = BhG 13,2  
 174,1 = Ch 6,8,7  
 —,5 ~ Ch 3,14,4  
 —,6 = Ch 3,14,3  
 175,12 = Bu 3,7,23  
 176,9 = Ch 6,8,7  
 —,9 = Bu 1,4,10  
 —,9 = Bu 3,7,23  
 177,8 = Ku 2,25  
 178,1 = Bu 1,4,6  
 —,2 = Mu 3,1,1  
 —,3 = Mu 3,1,1  
 —,12 = Mu 3,1,1  
 179,3 = Ku 2,18  
 —,4 = Ku 2,25  
 —,7 = Ku 3,1  
 —,13 = Ku 1,20  
 180,3 = Ku 2,14  
 —,10 = Mu 3,1,1  
 181,9 ~ Bu 4,4,23  
 182,6 = Ku 2,12  
 —,6 = Tu 2,1  
 —,7 = ?<sup>7)</sup>  
 183,1 ~ Ku 3,3  
 —,3 = Ku 3,9  
 —,4 = Ku 2,12  
 —,8 = Ku 3,1  
 —,10-12 = Mu 3,1,1  
 —,14 = Mu 3,1,2  
 184,3 = ?<sup>26)</sup>  
 —,7 = ?<sup>26)</sup>  
 185,2 = Ch 6,8,7  
 —,2 = BhG 13,2  
 —,4 = ?<sup>26)</sup>  
 —,13 = Bu 4,5,15  
 —,15 Ibidem<sup>27)</sup>  
 186,2 = Ch 4,15,1  
 —,7 = Ch 4,15,1  
 —,7 = Bu 5,5,2  
 187,2 = Bu 5,5,2  
 —,7 = Ch 6,8,7  
 —,11 = Ch 4,15,1  
 —,13 = Ch 4,15,2  
 —,14 = Ch 4,15,3  
 —,15 = Ch 4,15,4

188,5 = Bu 3,7,3  
 —,6 = Bu 3,7,18  
 —,9 = Ch 1,6,6,5  
 —,17 = Ch 4,10,5  
 189,1 = Ch 4,14,1  
 —,3 = Ch 4,10,5  
 —,4 ~ Ch 4,10,5  
 —,5 = Ch 4,10,5  
 190,6 = Ch 4,14,1  
 —,9 = Ch 4,14,3  
 191,4 = Ch 4,15,1  
 —,8 = Pu 1,10  
 192,1 = BhG 8,24  
 —,3 = Ch 4,15,5  
 —,14 = Ch 4,15,1  
 —,18 = Ch 8,9,1  
 193,9 = Bu 5,5,2  
 —,13 = Tu 2,8  
 194,2 = Ch 4,15,1  
 —,5 = Bu 3,7,1  
 —,6 = Bu 3,7,3  
 195,5 = Bu 3,9,10  
 196,1 = Bu 3,7,3  
 —,2 = Bu 3,7,3  
 —,5 = Bu 3,7,23  
 —,13 = Manu 1,5<sup>28)</sup>  
 197,2 = Bs 1,1,5  
 —,7 = Bu 3,7,33  
 —,14 ~ Bu 3,4,2  
 198,7 = Bu 3,7,22  
 —,8 = Cb 14,6,7,30  
 199,1 = Bu 3,7,23<sup>29)</sup>  
 —,11 = Bu 4,5,15<sup>29)</sup>  
 200,2 = Mu 1,1,5-6  
 —,8 ~ Mu 1,1,7  
 201,2 = Mu 1,1,9  
 —,4 = Mu 1,1,5-6  
 —,6 = Mu 2,1,2  
 —,13 = Mu 1,1,9  
 202,2 = Mu 1,1,7  
 —,5 = Mu 1,1,9  
 —,8 = Mu 2,1,2  
 —,10 = Mu 1,2,13  
 —,13 = Mu 2,1,2  
 203,2 = Mu 1,1,5  
 —,9 = Mu 1,1,3  
 204,1 ~ Mu 1,1,1  
 —,6 ~ Mu 1,2,7  
 —,9 ~ Mu 1,2,12  
 205,8 = Mu 2,1,2  
 —,13 = Mu 2,1,2  
 207,5 = Mu 2,1,3  
 —,8 = Mu 2,1,4  
 —,15 = Mu 2,1,3  
 —,15 = Mu 2,1,4  
 208,3 = Tu 3,10,6  
 —,5 = Mu 2,1,3  
 —,7 = Mu 2,1,4  
 —,8 = Mu 2,1,9  
 —,11 = Mu 2,1,10  
 —,13 = RV 10,121,1  
 —,15 = Märk P 45,64  
 209,3 = Mu 2,1,10  
 —,7 = Ch 5,11,1  
 —,7 = Ch 5,11,6  
 210,3 = Ch 5,18,1-2  
 211,9 = Bu 5,9,1

211,11 = RV 10,88,12  
 —,13 = RV 1,98,1  
 212,3 ~ Ch 5,11,1  
 —,12 = Ch 5,18,2  
 213,4 = Ch 5,18,1  
 —,6 = Ch 3,24,3  
 —,7 ~ Ch 5,11,7<sup>30)</sup>  
 —,12 = Mbh 12,165,6  
 214,3 = ?<sup>31)</sup>  
 —,12 = Cb 10,6,1,11  
 —,13 of Ch 5,18,2  
 —,14 = Ch 5,19,1  
 —,16 = Cb 10,6,1,11  
 215,1 = Ch 5,18,2  
 —,6 = RV 10,88,3  
 —,12 = Ch 3,18,1  
 —,14 = Ch 3,14,2  
 216,2 = Ch 5,18,2  
 —,6 ~ Cb 10,6,1,11  
 —,12 = Cb 10,6,1,11  
 —,14 of Ch 5,18,2  
 —,15 of Cb 10,6,1,11<sup>32)</sup>  
 217,1 = Ch 5,18,2  
 218,5 = Cb 10,6,1,11  
 —,8 = Cb 10,6,1,11  
 —,11 = Cb 10,6,1,11  
 219,6 of Ch 5,18,1  
 Cb 10,6,1,10  
 221,3 ~ Cb 10,6,1,10-11  
 —,12 of Cb 10,6,1,9  
 222,1 of Cb 10,6,1,8  
 —,1 of Ch 5,12,1  
 —,2 of Ch 5,13,1  
 —,8 ~ JAb 2 p. 438  
 223,1 ~ JAb 2 p. 440  
 —,3 of Ch 5,18,1.

I, 3.

224,3 = Mu 2,2,5  
 225,1 = Bu 2,4,12  
 —,3 = Bu 3,7,2  
 —,6 of Bu 3,3,2?  
 —,12 = Mu 2,2,5  
 226,2 = Ch 6,8,4  
 —,4 = Mu 2,1,10  
 —,5 ~ Mu 2,2,11  
 227,3 = Ku 4,10  
 —,5 = Bu 4,5,13  
 —,9 = Mu 2,2,8  
 —,3 = Mu 3,2,8  
 —,5 ~ Bu 4,4,7  
 —,8 = Mu 2,2,5  
 —,11 ~ Bu 4,4,21  
 230,10 = Mu 1,1,9  
 231,7 = Mu 2,2,5  
 —,12 = Mu 1,1,3  
 —,17 = Mu 3,1,1  
 232,10 = Bs 1,2,11  
 —,12 of p. 184,3  
 233,7 = Bs 1,2,21  
 —,8 = Mu 2,2,5  
 —,11 ~ Ch 7,23-24  
 234,3 = Pan 6,4,158  
 —,5 = Ch 7,15,1

<sup>24)</sup> gegen beide Rec., doch möglicherweise frei nach der ersten. <sup>25)</sup> gegen beide Rec. bei Cowell. <sup>26)</sup> aus dem Paingirahasyabrahmanam = Pañgi-Upanishad (232,12), of RV. 1,164,20. <sup>27)</sup> nach den Mādhyandina's; sonst (111,4, 393,3, 199,12) diese Stelle nach den Kāva's. <sup>28)</sup> geradezu als *Sāṅkhya-smṛiti* citiert. <sup>29)</sup> Kāva's, nicht Mādhyandina's. <sup>30)</sup> ungenau wie 212,3, genau 209,7. <sup>31)</sup> Smṛiti, wohl Mahābhāratam. <sup>32)</sup> 216,14,15 beide Recensionen vermengt.

234,6 = Ch 7,1,3	254,1 ~ Ch 8,1,6	278,3 cf Js 6,1,25 sq	322,14 = Mbh 12,12360
235,1 = Ch 7,1,5	—,3 = Ch 8,1,6	—,8 = Ch 6,8,7	323,5 = Ku 6,1
—,2 = Ch 7,2,1	—,8 = Ch 8,1,3	279,6 = Ku 6,17	324,4 = Bu 3,3,2
—,2 = Ch 7,2,2	—,11 ~ Ch 8,1,2	281,4 = Ch 8,11,3	—,10 = Ku 6,1
—,3 = Ch 7,3,1	255,2 = Ch 8,1,5	—,5 = Tu 3,1	325,1 = Bu 4,4,18
—,7 = Ch 7,15,1	—,4 = Ch 8,1,6	283,2 = Bu 3,9,1	—,3 = Ku 5,5
—,8 = Ch 7,15,4	256,1 = Ch 8,3,2	—,6 = Bu 3,9,9	—,6 = Ku 6,3
—,9 ~ Ch 7,16,1 <sup>33)</sup>	—,5 = Ch 6,8,1	—,9 = Mbh 12,11062	—,16 = Tu 2,8
—,12 = Ch 7,24,1	257,5 = Ch 8,1,1	285,3 cf Js 1,1,5	326,2 = Cv 6,15
236,1 = Ch 7,24,1	—,8 = Ch 8,4,1	—,11 = Bs 1,1,2	—,3 of Bu 3,3,2
—,2 = Pu 4,2,3	258,3 ~ Bu 3,8,9	288,1 = ? <sup>36)</sup>	—,5 = Bu 3,4,2
—,6 = Ch 7,23,1	—,5 ~ Bu 4,4,22	—,3 = Bu 1,2,4	—,7 = Ku 2,14
—,6 ~ Pu 4,6	—,11 = Ch 8,14	—,6 = Mbh 12,8534	—,11 = Ch 8,12,3
—,8 = Ch 7,24,1	—,12 = Ch 1,9,1	—,10 = Mbh 12,8535	327,2 = Bs 1,1,24
—,9 of Kshu 3,2	259,3 = Ch 8,3,4	289,1 = Manu 1,21	—,5 = Ch 8,6,5
—,10 = Ch 7,1,3	—,8 cf Ch 8,12,2	—,6 = Tb 2,2,4,2	—,9 = Ch 8,7,1
—,12 = Ch 7,15,1	—,10 = Ch 8,14	298,3 = RV 10,71,3	328,1 = Ch 8,11,3
—,14 = Ch 7,15,1	260,5 = Bs 1,3,20	—,5 = Mbh 12,7660	—,2 = Ch 8,12,1
237,4 of Bu 4,3,12	—,10 = Ch 8,7,1	299,7 = Kshu 3,3 <sup>25)</sup>	—,4 = Ch 8,12,3
—,8 = Ch 7,2,1	261,1 = Ch 8,7,4	301,4 = Cv 6,18	—,9 = Ch 8,14
—,14 ~ Ch 7,16,1 <sup>33)</sup>	—,2 = Ch 8,9,3	—,6 Citat?	329,9 = Ch 6,3,2
238,3 = Ch 7,16,1	10,4, 11,3	—,8 = Arsh p. 3	330,1 = Ch 8,14
—,4 Citat?	—,4 = Ch 8,10,1	302,7 = Mbh 12,8525	—,2 = Bs 1,1,22
—,13 ~ Ch 7,16,1 <sup>33)</sup>	—,4 = Ch 8,11,1	304,4 = RV 10,190,3	—,4 = Bu 4,3,7
—,14 = Ch 7,16,1	—,6 = Ch 8,11,1	—,7 = Tb 3,1,4,1	—,9 = Bu 4,3,7
239,8 = Ch 7,16,1	—,7 = Ch 8,11,1	—,12 = Mbh 12,8535	—,10 = Bu 4,4,22
—,9 = Tu 2,1	—,9 ~ Ch 8,11,3 <sup>35)</sup>	305,1 = Mbh 12,8550	331,2 = Bu 4,3,21
—,11 ~ Ch 7,16,1	262,1 ~ Ch 8,12,3	—,3 = ? <sup>31)</sup>	—,7 ~ Bu 4,3,35
240,6 = Cv 6,15	—,5 = Ch 8,1,1	—,11 = Ch 3,1,1	—,13 = Bu 4,3,7
—,7 = Ch 7,1,3	—,12 = Ch 8,9,3	306,3 = Ch 3,6,3	332,2 = Bu 4,3,7
—,8 = Ch 7,26,2	—,13 = Ch 8,12,3	—,7 = Ch 3,18,2	—,4 = Bu 4,4,22
—,11 = Ch 7,26,1	263,1 = Ch 6,8,7	—,8 = Ch 4,3,1	—,11 = Bu 4,3,11-16
—,12 = Ch 7,24,1	—,7 = Ch 6,8,7	—,9 = Ch 3,19,1	—,12 = Bu 4,3,15-16
241,3 = Ch 7,24,1	264,2 = Mu 3,2,9	—,10 = Bu 2,2,4	—,13 = Bu 4,3,22
—,5 = Bu 4,5,15	266,3 = Ku 2,22	309,6 = Bu 1,4,10	333,6 = Bu 4,4,22
—,7 of Bu 4,3,16	—,3 = BhG 13,31	—,7 ~ Ch 8,7,2	—,8 = Bu 4,4,22
—,10 = Bu 4,3,32	—,9 = Ch 8,7,4	—,10 = ? <sup>37)</sup>	
—,11 = Ch 7,23,1	—,14 = Ch 8,10,1	—,11 = Bs 1,3,32	
—,13 = Ch 7,24,1	267,1 = Ch 8,9,3	310,2 = Shadv 1,1 <sup>38)</sup>	
—,15 = Bu 3,4,2	—,5 = Ch 8,11,3	—,4 cf Mbh 1,4397	
242,4 = Bu 3,8,7-8	—,8 = Ch 8,11,1	—,5 = Cb 6,1,3,2,4	
—,8 = Ch 2,23,4	—,9 = Bu 4,3,30	311,5 = ? <sup>39)</sup>	
—,13 = Bu 3,8,7	—,11 = Ch 8,11,3	—,12 ~ Ts 2,1,1,1	
243,1 = Bu 3,8,11	—,12 = Ch 8,12,1	312,1 = Ts 3,4,3,2	
—,3 = Ch 2,23,4	—,14 = Ch 8,12,3	313,2 = Ab 3,8,1	
—,10 = Bu 3,8,9	269,4 = Bs 1,3,18	314,6 = Ys 2,44	
244,7 = Bu 3,8,11	—,13 = Bs 1,1,30	—,9 = Cv 2,12	
—,10 = Bu 3,8,11	270,2 = Ch 8,3,4	315,11 = Ts 7,1,1,6	
—,12 = Bu 3,8,8	—,15 = Ch 8,1,1	316,4 cf Ch 4,1-3	
—,16 = Pu 5,2	—,16 of Cv 5,8	—,5 = Ch 4,2,3	
245,1 ~ Pu 5,5	271,2 = Bs 1,2,7	317,6 = Ts 7,1,1,6	
—,4 of Pu 5,2	—,5 = Ch 8,1,3	318,4 = Ch 4,1,3	
—,5 = Pu 5,5	—,8 = Mu 2,2,10	319,6 = Ch 4,3,5	
—,6 = Pu 5,5	—,9 = Ku 5,15	—,9 = Pañc 20,12,5	
246,2 = Pu 5,5 <sup>34)</sup>	272,9 = Ch 3,14,2	—,10 ~ Pañc 20,12,5	
247,10 of Cv 3,9	273,7 = Bu 4,4,16	320,7 = Cb 11,5,3,13	
—,11 = Ku 3,11	274,2 = Mu 2,2,5	—,7 = Ch 7,1,1	
248,3 ~ Pu 5,5	—,3 = Mu 2,2,9	—,8 = Pu 1,1	
249,2 = Ch 8,1,1	275,1 = Bu 4,3,6	321,1 = Ch 5,11,7	
250,1 = Ch 8,1,2	—,2 = Bu 4,2,4	—,2 of Manu 10,4	
—,10 of Cv 5,8	—,5 = BhG 15,6	—,3 = Manu 10,126	
251,3 ~ Ch 8,1,2	—,7 = BhG 15,12	—,8 = Ch 4,4,5	
—,5 = Ch 8,1,3	—,10 = Ku 4,12	322,5 = ? <sup>40)</sup>	
252,4 = Cb 10,6,3,2	—,11 = Ku 4,13	—,6 = ? <sup>40)</sup>	
—,9 = Ch 8,1,5	276,7 = Mbh 3,16763	—,9 = ? <sup>40)</sup>	
253,9 = Pu 5,5	—,12 = Ku 4,13	—,10 = Manu 4,80	
—,10 = Bu 2,5,18	277,1 ~ Ku 2,14	—,11 = ? <sup>40)</sup>	

## I, 4.

334,4 = Bs 1,1,2
—,6 = Bs 1,1,5
335,6 = Ku 3,11
337,3 = Ku 3,3-4
—,7 of Ku 3,7-9
—,12 = Cu 3,10-11
338,6 of Bu 3,9
—,12 ~ Mbh 13,1011
339,1 = Cv 6,18
—,15 = Ku 3,12
340,3 = Ku 3,13
341,7 = RV 9,46,4
—,7 = Bu 1,4,7
342,11 = Bu 3,8,11
—,12 = Mu 2,1,3
—,13 = Cv 4,10
343,2 = Ku 3,11
—,11 = Bs 3,3,1
345,10 = ? <sup>41)</sup>
346,1 = ? <sup>41)</sup>
—,9 = Bs 1,4,5
—,11 = Ku 3,15
347,6 = Ku 3,11
—,8 = Ku 3,12
—,9 = Ku 3,13
348,3 = Ku 1,13
—,5 = Ku 1,20

<sup>33)</sup> vā fehlt Chānd. 7,16,1.<sup>34)</sup> ungenau, anders 253,9.<sup>35)</sup> ungenau, 267,11 genau.<sup>36)</sup> aus einem Chandoga-brāhmanam gloss. cf RV. 9,62,1.<sup>37)</sup> gloss.: mokṣadharmeshu.

also wohl Mahābh. XII.

<sup>38)</sup> indro fehlt im Shadv. br.<sup>39)</sup> nach p. 1016,11, wo

dasselbe Citat, Kathānam saṃhitāyām.

<sup>40)</sup> vermutlich aus einem Dharmasūtram.<sup>41)</sup> ein Sāṅkhya-Citat?

348,8 = Ku 2,14	374,4 = Bs 2,3,1	394,3 = Ch 6,2,1	415,14 = Cv 2,8
—,11 = Ku 1,15	—,10 = Ch 6,8,4	—,4 = Ch 7,25,2	416,2 = Ku 6,11
—,13 = Ku 5,6-7	—,12 cf Ch 6,1,4-6	—,4 ~ Mu 2,2,11	—,3 = Ku 6,18
349,3 = Ku 2,18	375,3 = GdpK 3,15	—,4 = Bu 2,4,6	—,4 = Ys 5 <sup>5)</sup>
—,6 = Ku 1,20	—,5 = Tu 2,1	—,5 = Bu 3,7,23	—,6 bed. Pānini
350,4 = Ku 1,20	—,6 = Ch 7,1,3	—,5 = Bu 3,8,11	—,12 ~ Cv 6,13 <sup>56)</sup>
—,5 = Ku 2,14	—,6 = Cv 3,8	—,6 ~ BhG 7,19	417,3 = Cv 3,8
351,2 = Ch 6,8,7	—,7 = Ch 6,8,7	—,6 = BhG 13,2	—,6 ~ Cv 6,13 <sup>56)</sup>
—,3 = Ku 2,18	—,9 = Tu 2,7	—,7 = BhG 13,27	—,9 = Bu 4,3,16 <sup>57)</sup>
—,8 = Ku 4,4	—,12 = Tu 2,7	—,8 = Bu 1,4,10	—,11 = Jāb 5 p. 452
—,13 = Ku 4,10	—,13 ~ Tu 2,6	—,9 = Bu 4,4,19	418,1 = Tb 3,12,9,7
352,2 = Ku 1,21	376,2 = Tu 2,6	—,10 = Bu 4,4,25	—,3 = Bu 3,9,26
—,4 cf Ku 2,1	—,3 = Tu 2,6	395,4 = Mu 3,2,6	419,4 = Bu 2,4,5
—,5 = Ku 2,4	—,4 = Tu 2,7	—,5 = Içā 7	420,13 Citat? <sup>58)</sup>
—,7 = Ku 2,12	—,9 = Ch 3,19,1	—,5 = BhG 2,54	422,6 = Tu 2,6
—,12 = Ku 1,20	—,11 = Ch 6,2,1	—,10 = Tu 2,1	—,9 = Çb 6,1,3,2,4
353,1 = Ku 2,14	—,15 = Bu 1,4,7	396,2 = Tu 2,6	—,10 = Ch 6,2,3,4
—,6 = Ch 6,8,7	377,6 = Bu 1,4,7	—,8 = Bs 1,1,2	—,11 = Bu 6,1,7
—,12 = Ku 2,18	—,9 = Ch 6,3,2	397,4 = Pu 6,3-4	—,12 = Bu 1,3,2
354,7 = Ku 3,10	378,2 = Kshu 4,19 <sup>44)</sup>	—,12 = Cv 6,19	423,10 = Kshu 2,14
—,8 = Ku 2,22	—,7 = Kshu 4,20	398,6 = Ch 6,1,3	—,11 = Kshu 2,14
—,8 = Cv 3,8	379,1 ~ Bu 3,9,9	—,12 = Ch 6,1,5	—,14 = Au 1,2,4
355,4 = Cv 4,5	—,3 = Kshu 4,19	—,14 = Ch 6,1,5	424,1 = Ch 3,1,5
—,12 = Sāñkhyak 3	—,9 = Kshu 4,20 <sup>23)</sup>	399,1 = Ch 6,1,6	—,3 cf Bu 6,1,13
356,10 = Bu 2,2,3	380,5 = Kshu 4,1	—,2 = Mu 1,1,3	—,5 = Ch 6,2,3
357,1 = Bu 2,2,3	—,7 = Kshu 1,19 <sup>25)</sup>	—,3 = Mu 1,1,7	426,11 = Ku 2,9
—,9 = Ch 6,4,1	382,8 = Bs 1,1,31	—,4 = Bu 4,5,6 <sup>53)</sup>	—,12 ~ RV 10,129,6,7
358,3 = Cv 1,1	—,13 = Kshu 4,20 <sup>25)</sup>	—,5 = Bu 2,4,7 <sup>46)</sup>	427,3 = ? <sup>59)</sup>
—,4 = Cv 1,3	383,5 = Ch 6,8,1	—,9 = Tu 3,1	—,5 = p. 72,6
—,7 = Cv 4,10	—,12 = Kshu 4,19 <sup>25)</sup>	—,10 = Pān 1,4,30	—,7 = BhG 10,2
—,8 = Cv 4,11	—,14 = Kshu 4,19	400,2 = Ch 6,2,1	428,1 = Bs 2,1,11
360,4 = Cv 6,11	384,1 ~ Kshu 4,20 <sup>25)</sup>	—,10 = Tu 2,6	—,3 = Tu 2,6
—,5 cf Ch 3,1	—,11 ~ Bu 2,1,16	—,11 = Ch 6,2,3	—,7 ~ Tu 2,6
—,6 cf Bu 5,8	385,1 = Bu 2,1,17	401,3 = Ch 1,9,1	429,7 = Bu 2,1,6
—,6 cf Bu 6,2,9	—,2 = Ch 8,1,1	—,10 = Tu 2,7	—,12 cf Bs 2,1,14
—,11 = Bu 4,4,17	—,3 = Çb 14,5,1,23 <sup>45)</sup>	402,7 = Tu 2,6	431,14 = Bs 2,1,14
361,4 ~ Sāñkhyak 3	—,8 = Bu 2,4,5 <sup>46)</sup>	—,10 = Mu 3,1,3	432,3 = Bu 2,4,6
362,7 = ? <sup>48)</sup>	—,9 = Bu 2,4,5 <sup>47)</sup>	—,10 = Mu 1,1,6	—,3 = Ch 7,25,2
—,11 = Ts 1,6,1,2	386,7 = Bu 2,4,12 <sup>46)</sup>	403,2 = RV 1,104,1	—,3 = Mu 2,2,11
365,1 = Bu 4,4,17	—,11 = Bu 2,4,14 <sup>46)</sup>	—,3 = Mu 1,1,7	—,4 = Ch 3,1,1
—,5 = Bu 4,4,17	387,2 = Bu 2,4,2 <sup>46)</sup>	—,12 = Bs 1,1,5	433,1 = GdpK 1,16
366,1 = Pān 2,1,50	—,3 = Bu 2,4,3 <sup>49)</sup>		—,9 ~ Ch 6,9,2-3 <sup>60)</sup>
—,8 = Bu 4,4,17	—,9 = Bu 2,4,6 <sup>46)</sup>		437,3 = Manu 12,105
—,9 = Çb 14,7,2,21 <sup>48)</sup>	—,13 = Bu 2,4,6 <sup>46)</sup>		443,3 = Tu 2,6
367,6 = Ch 3,13,6	—,15 ~ Bu 2,4,10 <sup>46)</sup>		444,3 ~ Ch 6,1,4
—,7 ~ Ch 7,15,1	388,1 cf Bu 4,5,11 <sup>49)</sup>		445,1 = Ch 6,4,1
—,9 Citat?	—,4 cf Bu 4,5,13 <sup>50)</sup>		—,3 = Ch 6,8,7
369,7 = Bu 4,4,16	—,9 ~ Bu 2,4,5		—,3 = Bu 2,4,6
—,9 Citat?	—,10 = Bu 2,4,6 <sup>46)</sup>		—,9 ~ Mu 2,2,11
370,1 cf p. 43,1	389,5 = Ch 8,12,3		—,4 = Ch 7,25,2
—,11 = Tu 2,1	—,9 = Mu 3,2,8		—,4 = Bu 4,4,19
—,12 = Ch 6,2,3	390,4 = Ch 6,3,2		446,4 = Ch 6,1,4
—,13 = Pu 6,4	—,6 = Tā 3,12,7		—,7 = Ch 6,8,7
371,1 ~ Au 1,1,2	—,15 = Ch 6,8,7		—,8 = Ch 6,8,7
—,3 = Tu 2,7	391,3 cf Mu 2,1,1		447,1 = Bu 2,4,14 <sup>61)</sup>
—,4 = Ch 3,19,1	—,7 = Bs 1,4,20		—,5 = Ch 6,8,7
—,6 ~ Ch 6,2,1,2	—,8 ~ Bu 2,4,5		—,6 cf 103,9 (Ch 6,16)
372,1 = Bu 1,4,7	—,14 = Bs 1,4,21		—,9 = Bu 4,4,19
—,9 = Tu 2,1	392,2 = Bs 1,4,22		—,11 cf Kap 3,23
—,10 of Tu 2,6	—,5 = Bu 3,4,12 <sup>46)</sup>		450,4 = Ch 5,2,9
373,2 of Tu 2,2-5	—,8 = Bu 2,4,13 <sup>47)</sup>		—,7 = Aa 3,2,4,7
—,3 = Tu 2,6	—,10 = Bu 4,5,14 <sup>62)</sup>		—,8 = Aa 3,2,4,7
—,5 = Tu 2,6	—,15 = Bu 2,4,14 <sup>46)</sup>		451,6 = Ch 6,8,7
—,8 = Ch 6,2,2-3	393,3-5 = Bu 2,4,14 <sup>63)</sup>		—,10 = Ch 6,16,3
—,9 ~ Au 1,1,1	—,8 = Bu 2,4,14 <sup>46)</sup>		452,7 = Bu 4,4,25

II, 1.

408,8 = Cv 5,2
409,6 = Mbh 12,13679
—,9 ~ Mbh 12,12895
410,1 = ? <sup>54)</sup>
—,5 = BhG 7,6
—,6 = Apdh 1,8,23,2
411,2 = Js 1,3,3
412,6 cf Mbh 3,8831 sq
—,12,10613 sq
—,8 = Ts 2,2,10,2
—,10 = Manu 12,91
413,1 = Mbh 12,13713
—,2 = Mbh 12,13714
—,4 = Mbh 12,13715
—,7 = Mbh 12,13743
414,1 = Içā 7
415,3 = Bs 1,4,1
—,5 = Bs 2,1,4
—,13 = Bu 2,4,5

42) episches Citat. 43) d. h. Brihadār. 4,4,18 nach den Mādhyandina's. 44) citiert als Kaushītaki-brāhmanam. 45) d. h. Brih. 2,1,20 nach den Mādhyandina's. 46) übereinstimmend in 2,4 und 4,5. 47) nur in 2,4. 48) nur in 4,5. 49) in 4,5 nur Mādhy. 50) nur in 4,5 Kāṇva. 51) nur in 4,5 Mādhy. 52) in 2,4 nur Mādhy., in 4,5 nur Kāṇva! 53) nur in 4,5 Mādhy. 54) aus einem Purānam. 55) nicht in unsern Yogasūtra's. 56) 416,12. 417,6 dieselbe Variante. 57) vgl. Kapila 1,15. 58) „nīratīçayā hi akartāraç ostanāñç iti Sāñkhya manyante.“ 59) nach 482,6 aus einem Purānam. 60) oder Chānd. 6,10,2? 61) in 2,4 nur Mādhy., in 4,5 beide.

452,8 = Bu 3,9,26  
 —,9 = Bu 3,8,8  
 453,7 = Bu 3,9,26  
 —,7 = Bu 4,2,4  
 454,3 = Tu 2,1  
 —,7 = Bs 1,1,2  
 —,12 = Ch 8,14,1  
 —,13 = Ch 6,3,2  
 —,14 = TA 3,12,7  
 455,1 = Cv 6,12  
 —,9 = Ch 7,24,1  
 —,10 = Bu 2,4,14<sup>61)</sup>  
 —,13 = BhG 5,14-15  
 456,2 = Bu 4,4,22  
 —,5 = BhG 18,61  
 —,7 = Bs 2,1,14  
 —,8 = Bs 2,1,13  
 458,8 of Ch 6,4  
 —,8 of Ch 4,3  
 —,9 of Ch 1,9  
 459,3 = Ch 6,2,1  
 —,4 = Au 1,1,1  
 —,13 = Ch 3,19,1  
 —,13 = Tu 2,7  
 460,7,9 = Ch 3,19,1  
 —,10 = Tu 2,7  
 469,3 = Ch 6,2,1  
 —,6 = Ch 6,2,2  
 —,10 = Ch 6,1,3  
 471,4 = Ch 6,1,3  
 —,10 = Ch 6,8,7  
 —,11 = Tu 2,6  
 —,13 = Ch 6,3,2  
 473,6 = Bu 2,4,5  
 —,7 = Ch 8,7,1  
 —,7 = Ch 6,8,1  
 —,8 = Bu 4,3,35  
 —,10 = Ch 6,8,7  
 474,3 = Ch 8,7,1  
 476,11 = Cv 6,8  
 479,12 = Cv 6,19  
 —,13 = Mu 2,1,2  
 480,1 = Bu 2,4,12  
 —,1 = Bu 3,9,26  
 —,2 = Bu 3,8,8  
 481,3 = Ch 6,2,2  
 —,4 = Ch 3,12,6<sup>62)</sup>  
 —,6 of Ch 8,3,1  
 —,6 of Ch 6,8,3  
 —,8 = Ch 6,8,1  
 482,6 = 427,3<sup>63)</sup>  
 483,1 = 43,1  
 484,4 = Bu 4,2,4  
 —,10 = Bu 4,3,10  
 485,7 of Kap 1,61  
 487,4 = Ch 3,14,2  
 —,5 = Ch 8,7,1  
 —,5 = Mu 1,1,9  
 —,5 = Bu 3,8,9  
 —,9 = Bu 3,8,8  
 —,13 = Bu 2,3,6  
 488,6 = Cv 3,19  
 489,1 = Bu 2,4,5  
 490,10 of Ch 8,7,1  
 493,2 = Kshu 3,8<sup>25)</sup>  
 —,4 = Bu 3,2,13  
 —,6 = BhG 4,11  
 —,9 = Ch 6,2,1

495,1 = Ch 6,3,2  
 —,7 = RV 10,190,3  
 —,9 = BhG 15,3  
 —,10 = ? 54)

## II, 2.

498,5 = Bs 1,1,5  
 —,6 = Bs 1,1,18  
 —,6 = Bs 1,4,28  
 507,10 ~ Bu 3,7,4  
 —,11 = Bu 3,8,9  
 508,3 = Bs 2,1,24  
 524,1 ~ Valç 7,1,9  
 —,2 ~ Valç 7,1,10  
 525,1 ~ Valç 4,2,2  
 —,6 = Bs 2,1,6  
 —,9 = Bs 2,1,12  
 534,5 = Valç 4,1,1  
 —,7 = Valç 4,1,4  
 535,2 = Valç 4,1,5  
 539,13 = Valç 1,1,10  
 555,6 = ? 68)  
 557,12 = Tu 2,1  
 558,7 = ? 68)  
 563,4 = ? 68)  
 580,1 = Bs 2,2,20  
 594,1 = Nu 1,1,18  
 601,3 = ? 64)  
 —,5 = Ch 7,26,2  
 602,1 = Bs 2,3,17  
 —,6 = ? 64)  
 —,14 = ? 64)  
 604,6 = ? 64)  
 —,8 = ? 64)

## II, 3.

606,4 = Ch 6,2,1  
 —,5 = Ch 6,2,3  
 607,1 = Tu 2,1  
 —,11 = Tu 2,1  
 608,1 = Tu 2,1  
 609,10 = Çb 13,5,1,15  
 610,2 = Bu 2,3,3  
 —,3 = 130,12  
 —,6 = ? 65)  
 —,7 = ? 65)  
 —,13 = Tu 2,1  
 611,3 = Tu 3,2  
 —,7 = Ch 6,2,1  
 612,4 = 610,7  
 613,2 = Ch 6,1,2  
 —,2 = Bu 4,5,6<sup>60)</sup>  
 —,3 = Mu 1,1,3  
 —,4 = ? 60)  
 —,11 = Ch 6,1,2  
 614,2 = Ch 6,2,1  
 —,3 = Ch 6,2,3  
 —,4 = Ch 6,8,7  
 —,9 = Bu 2,4,6  
 —,9 = Mu 2,2,11  
 —,12 = Tu 2,1

614,13 = Ch 6,2,3  
 615,3 = Tu 2,1  
 616,2 = Ch 3,14,1  
 —,7 = Ch 3,14,1  
 —,9 = Ch 6,2,3  
 617,1 = Ch 6,2,3  
 —,2 = Tu 2,1  
 —,5 = Ch 6,1,2  
 —,10 = Ch 6,2,1  
 618,2 = Ch 6,2,1  
 —,6 = Ch 6,1,2  
 619,7 = Tu 2,1  
 623,4 = Bs 2,1,24  
 —,10 = Bu 3,8,8  
 —,11 = Bu 3,8,8  
 624,8 = 130,12  
 625,2 = Çb 10,6,3,2  
 —,3 = Cv 4,19  
 —,4 = Bu 2,4,2  
 —,12 = Tu 2,1  
 626,3 = Bu 1,5,22  
 627,1 of Ch 4,1-3  
 628,4 = Ch 6,2,2  
 —,5 = Cv 6,9  
 629,4 = Ch 6,2,3  
 —,6 = Ch 3,14,1  
 —,6 = Mu 2,1,3  
 —,8 = Tu 2,6  
 —,9 = Tu 2,1  
 —,11 = Tu 2,1  
 630,1 = Tu 2,1  
 —,9 = Ch 6,2,3  
 631,3 = Tu 2,7  
 —,4 = BhG 10,4,5  
 632,1 = Ch 6,2,3  
 —,1 = Tu 2,1  
 —,5 = Ch 6,2,4  
 —,9 = Ch 6,2,4  
 633,4 = Ch 6,2,3  
 —,7 = Ch 6,4,1  
 —,12 = ? 64)  
 634,1 = Tu 2,1  
 —,2 = Bu 1,2,2  
 —,3 = Tu 2,1  
 —,13 = Tu 2,1  
 635,2 = Ch 6,2,3,4  
 —,5 = Bu 3,7,3  
 636,1 = Tu 2,6  
 —,2 = Tu 2,7  
 —,3 = Bu 3,7,23  
 —,5 = Ch 6,2,3  
 —,10 = Tu 3,1  
 638,1 = Mbh 12,12893  
 —,12 = Ku 3,3  
 639,4 = Mu 2,1,3  
 640,1 = Ch 6,6,5  
 —,8 = ? 67)  
 641,10 = Ch 6,1,13  
 642,6 = Bu 4,3,8  
 643,8 of Mu 1,1,3  
 Ch 6,1,3, 4,5  
 644,1 = Bu 2,1,20  
 —,4 = Mu 2,1,1  
 —,10 = Tu 2,7  
 645,1 = Ch 6,11,3  
 —,1 = Bu 4,4,25  
 —,2 = Ku 2,18  
 —,3 = Ku 2,18

645,3 = Tu 2,6  
 —,4 = Ch 6,3,2  
 —,5 = Bu 1,4,7  
 —,5 = Ch 6,8,7  
 —,5 = Bu 1,4,10  
 —,6 = Bu 2,5,19  
 —,9 = Cv 6,11  
 646,1 = Bu 4,4,5  
 —,7 = Bu 4,5,13  
 —,9 = Bu 4,5,14<sup>65)</sup>  
 647,3 = Bu 4,3,14  
 648,5 = Bu 3,9,28  
 —,5 = Tu 2,1  
 —,6 = Bu 4,5,13<sup>65)</sup>  
 —,9 = Bu 4,3,11  
 —,9 = Bu 4,3,14  
 —,10 = Bu 4,3,30  
 649,1 = Ch 8,12,4  
 —,4 = Ch 8,12,4  
 —,6 = Bu 4,3,23  
 650,11 = Kshu 3,3<sup>25)</sup>  
 —,12 = Kshu 1,2  
 —,13 = Bu 4,4,6  
 651,11 = Bu 4,4,2  
 652,1 = Bu 4,4,1  
 —,2 = Bu 4,3,11  
 —,6 = Bu 4,4,22  
 —,7 = 130,12  
 —,7 = Tu 2,1  
 —,11 = Bu 4,4,20  
 —,12 = Bu 4,4,22  
 653,6 = Mu 3,1,9  
 —,8 ~ Cv 5,9  
 —,9 ~ Cv 5,8  
 655,5 = Pu 3,6  
 —,5 = Ch 8,3,3  
 —,5 = Bu 4,3,7  
 658,1 = Ch 8,8,1<sup>70)</sup>  
 —,1 = Bu 1,4,7  
 —,4 = Kshu 3,6  
 —,6 = Bu 2,1,17  
 —,11 of Tu 2,6  
 Ch 6,8,7  
 —,14 = Bu 4,4,22  
 660,1 = Mbh 12,8518  
 —,7 of Cv 5,8  
 661,4 ~ Cv 5,9  
 —,10 = Cv 5,8  
 —,12 = Mu 3,1,9  
 662,3 = Kshu 3,6  
 —,8-10 = Pu 6,3  
 —,14 = Ch 3,14,3,2  
 —,15 = Ch 8,7,1  
 663,13 ~ Bu 3,7,23  
 —,13 ~ Bu 3,8,11  
 —,14 = Ch 6,8,7  
 —,14 = Bu 1,4,10  
 664,2 = Bu 4,3,7  
 —,6 = Bu 4,4,5  
 —,9 = Bu 4,3,7  
 —,12 = Bu 4,3,7  
 665,1 = Cv 3,8  
 —,3 = Ch 6,8,1  
 —,15 = Ch 6,9,2  
 666,1 = Ch 6,9,3  
 667,7 = Bu 1,5,3  
 —,9 = Bu 1,5,3  
 669,1 ~ Pu 4,9

<sup>62)</sup> angeglichen an RV 10,90,3 (*yāruṣa. vīçā*).  
<sup>64)</sup> Bhāgavata-Citat. deutsche: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἑόντος — εὐργάτας τῷ νοεῖν.  
<sup>70)</sup> oder Kaush. 4,30.

an RV 10,90,3 (*yāruṣa. vīçā*).

<sup>65)</sup> upanishad-artig.

<sup>68)</sup> Mādhy., nur statt *idam imam* (Kāṇva).

<sup>63)</sup> buddhistisches Citat? —

<sup>66)</sup> upanishad-artig; vgl. das Parmeni-

<sup>67)</sup> *amnāyate*; brāhmana-artig; <sup>69)</sup> nur Kāṇva.



669,5 = Bu 4,3,12  
 —,5 = Bu 2,1,18  
 —,9 = Bu 2,1,17  
 —,10 = Bu 2,1,18  
 670,3 = Tu 2,5  
 —,8 = Bu 2,1,17  
 —,9 = Tu 2,5  
 672,10 = Bu 2,4,5  
 —,11 = Ch 8,7,1  
 —,11 = Mu 2,2,6  
 674,2 = Bu 4,5,7  
 —,3 = Ku 3,4  
 —,6 = Bu 3,7,23  
 —,9 = Bu 4,5,15 69)  
 675,5 = Bu 4,3,21  
 —,7 = Bu 4,3,32  
 676,13 = Pu 4,9  
 677,2 = Bu 2,1,18  
 —,4 = Bu 2,1,17  
 —,7 = Çb 14,7,1,7 71)  
 —,9 = Mbh 12,9897  
 —,11 cf Bu 1,5,3  
 678,3 = Bu 4,3,13  
 679,3 = Tu 2,5  
 —,5 = Tu 2,4  
 —,7 = Tu 2,5  
 —,8 = ? 72)  
 681,8 = Bs 2,1,34  
 682,10 = Kshu 3,8 24)  
 —,12 = Çb 14,6,7,30 73)  
 685,9 = Ch 8,7,1  
 —,9 = Bu 4,4,22  
 —,10 = Çb 14,6,7,30 73)  
 686,2 = ? 74)  
 —,7 = Çv 4,3  
 —,9 = Ta 3,12,7  
 —,10 = Bu 3,7,23  
 687,2 = Ch 3,12,6  
 —,5 = Ch 8,15  
 —,9 = BhG 15,7  
 690,8 = Ch 6,8,7  
 —,13 = Mbh 12,13754  
 691,1 = Mu 3,1,1  
 —,2 = Ku 5,11  
 —,8 = Tu 2,6  
 —,8 = Bu 3,7,23  
 —,9 = Bu 4,4,19  
 —,10 = Ch 6,8,7  
 —,10 = Bu 1,4,10  
 692,4 = ? 75)  
 —,4 = ? 75)  
 —,5 = ? 76)  
 —,5 ~ Mbh 12,9971

II, 4.

701,4 = Ch 6,2,3  
 —,5 = Tu 2,1  
 —,7 = Çb 6,1,1,1  
 702,1 ~ Bu 2,1,20

702,3 = Mu 2,1,3  
 —,3 = Mu 2,1,8  
 —,4 = Pu 6,4  
 703,9 ~ Bu 2,1,20  
 704,1 = Mu 2,1,3  
 —,3 of Ts 2,3,2,6  
 705,5 = Mu 1,1,3  
 —,7 = Mu 2,1,3  
 —,11 ~ Mu 2,1,10  
 —,11 = Mu 2,2,11  
 706,1 = Bu 2,4,5  
 —,4 = Mu 2,1,2  
 —,9 = Bs 2,3,3  
 707,4 = Mu 2,1,3  
 —,9 = Pu 6,4  
 —,12 = Bu 2,1,20  
 —,15 = Ch 6,2,3  
 708,4 = Ch 6,5,3  
 —,7 = Ch 6,1,3  
 —,8 = Ch 6,8,7  
 709,3 = Mu 2,1,8  
 —,5 = Bu 3,2,1  
 —,5 = Ts 5,3,2,5  
 —,6 = Ts 5,3,2,3  
 —,7 = Bu 3,9,4  
 —,8 = Bu 2,4,11  
 —,9 = Pu 4,8  
 —,11 = Mu 2,1,8  
 —,12 = Ts 5,3,2,5  
 —,13 = Mu 2,1,8  
 710,9 ~ Bu 3,2,8  
 711,3 = Bu 3,9,4  
 —,13 = Bu 1,5,3  
 —,15 of Ts 5,3,2,5 77)  
 712,3 = Ts 5,3,2,3  
 —,12 = Bu 4,4,2  
 713,1 = Bu 4,4,1  
 —,6 of Bu 4,4,2  
 —,10 ~ Bu 3,2,8  
 —,14 = ? 78)  
 714,1 = Pu 4,8  
 —,2 = Pu 4,8  
 —,4 = Bu 3,9,4  
 716,3 = Mu 2,1,3  
 —,5 = Pu 6,4  
 —,7 = RV 10,129,2  
 —,13 = Mu 2,1,2  
 717,2 = Ch 5,1,1  
 —,7 = Bu 6,1,13  
 —,10 = ? 79)  
 718,2 = Sāṅkhyak 2960)  
 —,4 = Ch 3,18,4  
 —,9 = Mu 2,1,3  
 719,8 = 717,10  
 —,14 of Ku 5,8  
 720,1 of Bu 1,5,21  
 —,1 of Ch 4,3,3  
 —,2 of Pu 2,13  
 721,12 ~ Ch 5,1,6  
 —,13 ~ Ch 5,1,7  
 722,4 = Pu 2,3  
 —,6 = Bu 4,3,12

722,7 = Bu 1,3,19  
 —,8 = Ch 1,2,9  
 —,10 = Pu 6,3  
 —,16 = Bu 1,5,3  
 723,7 = Bu 1,5,3  
 —,12 = Ys 1,6  
 724,6 = Bu 1,3,22  
 725,12 = Au 1,2,4  
 726,2 = Au 1,3,4  
 —,4 = Ch 3,18,3  
 —,6 = Bu 1,3,12  
 —,11 = ? 81)  
 727,9 ~ Ch 8,12,4  
 728,5 = Bu 1,5,20  
 —,7 = Bu 4,4,2  
 729,6 = Bu 1,5,21  
 730,1 = Mu 2,1,3  
 —,5 = Manu 2,89  
 —,12 = Bu 1,3,2  
 731,2 = Bu 1,3,7  
 —,3 = Bu 1,5,3  
 —,13 = Bu 1,5,21  
 732,1 = Bu 1,5,21  
 —,3 = Bu 1,5,21  
 —,5 = Bu 1,5,21  
 —,8 = Bu 1,5,21  
 —,13 = Ch 6,3,2-3  
 735,6 = Ch 8,14  
 —,11 = Ch 6,4,1  
 736,3 = Ch 6,3,4  
 —,3 = Ch 6,4,6  
 —,3 = Ch 6,4,7  
 —,8 = Ch 6,4,7  
 —,13 = Ch 6,5,1  
 737,3 of Ch 6,5,2-3  
 —,5 = Ch 6,3,4

III, 1.

740,3 = Ch 5,10,8  
 —,6 = Bu 4,4,1  
 —,6 = Bu 4,4,4  
 —,11 = Bu 4,4,1  
 741,5 = Ch 5,3,3  
 —,10 = ? 82)  
 742,1 = Bu 4,4,3  
 744,5 = Bu 4,4,2  
 —,14 = Bu 3,2,13  
 745,2 = Bu 3,2,13  
 —,14 = Ch 5,4,1  
 —,15 = Ch 5,4,2  
 747,4 = Ts 1,6,8,1  
 —,8 = ? 83)  
 748,1 = Ch 5,10,3  
 —,3 = Ch 5,10,4  
 —,4 = Ch 5,4,2  
 749,1 = Çb 11,6,2,6  
 —,6 = Ch 5,10,4  
 —,7 ~ Bu 6,2,16  
 750,7 = Ch 3,6,1

750,12 = Bu 1,4,10  
 751,6 = Pu 5,4  
 —,7 ~ Bu 4,3,33 84)  
 —,15 = Ch 5,10,5  
 752,7 = Bu 6,2,16  
 —,10 = Bu 4,4,6  
 753,10 = Ch 5,10,7  
 754,3 of Apdh 2,1,2,3  
 756,2 = Ch 5,10,7  
 —,5 = Bu 4,4,6  
 758,1 = Mbh 12,10713  
 760,3 = Ch 5,10,7  
 —,7 = Bu 4,4,5  
 —,8 = Tu 1,11  
 761,5 = ? 85)  
 762,2 = Kshu 1,2  
 764,5 = Ku 2,6 86)  
 —,7 = RV 10,14,1  
 —,11 of Ku 1 87)  
 765,6 = Ch 5,3,3  
 —,7 = Ch 5,10,8  
 —,12 = Ch 5,10,1  
 —,14 = Ch 5,10,8  
 766,11 = Ch 5,10,8  
 767,1 of Kshu 1,2  
 —,8 = Ch 5,10,8  
 —,9 = Ch 5,3,3  
 768,11 = Ch 6,3,1  
 769,2 = Ch 6,3,1  
 —,7 = Ch 5,10,5  
 —,9 = Ch 5,10,5,6  
 770,2 = Ch 5,10,5  
 —,7 = Ch 5,10,5  
 771,8 = Ch 5,10,6  
 772,2 = Ch 5,10,6  
 773,12 cf Ch 5,10,7  
 775,7 = Mbh 12,9971  
 776,5 = Ch 5,10,6  
 777,1 = Ch 5,10,7

III, 2.

778,5 = Bu 4,3,9,10  
 779,3 = Bu 4,3,9  
 —,6 = Bu 4,3,10  
 —,10 = Ku 5,8  
 780,3 = Ku 1,23  
 —,3 = Ku 1,24  
 —,6 = Ku 2,14  
 —,8 = Ku 5,8  
 —,11 = Bu 4,3,14  
 781,8 = Bu 4,3,12  
 782,3 = Bu 2,1,18  
 783,2 = Bu 4,3,10  
 —,7 = Ch 5,2,9  
 —,9 = AA 3,2,4,17  
 —,11 = ? 88)  
 784,2 = Bs 3,2,1  
 785,2 = Bu 4,3,9  
 —,4 = Ku 5,8

71) d. h. Brih. 4,3,7 nach den Mādhy. 73) of Çatap. br. 10,4,1,4. 75) d. h. Brih. 3,7,23 nach den Mādhy. 74) ātharvaṇikā brahmasūkte (nicht im A. V.). 76) dharmasūtra-artig. 79) çrautasūtra-artig. 77) die Worte *doe çrotre* etc. enthalten wohl kein Citat, sondern nur (Sāṅkara's Auslegung der Stelle. 78) „smṛiti“, vielleicht aus einem Purāṇam. 79) in dieser Form mir nicht erinnerlich; vgl. Brih. 1,5,3,22. 80) oder Sāṅkhyasūtra 2,31; in jedem Falle ungenau. 81) Smṛiti, vielleicht Mahābh. 12. 82) çruti; vgl. Brih. 4,4,3. Brahma-upanishad p. 245. 83) çruti; *amai = yajamānāya* gloss. 84) nach den Mādhyandina's. 85) smṛiti. 86) mit der Lesart *sāmparāpāh* (für *sāmparāyāh*), welche der Gloss. erklärt: *sanjyak parastāt prāpāta, iti samparāpāh paralokah, tadupāyāh sāmparāpāh*. 87) *amaranti*; eine Smṛiti-Erzählung von Naciketas ist mir nicht bekannt. 88) „*ācakshate svapnādhyāyavidāh*“.

785,5 = Ku 5,8  
 —,6 = Ch 6,8,7  
 —,11 = Bs 2,1,14  
 787,3 = Cv 1,11  
 788,2 = Ch 6,3,2  
 —,4 = Ch 6,8,7  
 789,1 = Ch 8,6,3  
 —,3 = Bu 2,1,19  
 —,4 = Kshu 4,19-20  
 —,6 = Bu 4,4,22  
 —,7 = Ch 6,8,1  
 —,8 = Bu 4,3,21  
 790,4 = Ch 6,8,1  
 —,6 = Ch 6,8,2  
 —,9 = Ch 6,9,2  
 791,10 = Kshu 4,19-20  
 —,13 = Bs 1,1,28  
 —,14 = Ch 8,6,3  
 792,4 = Ch 8,6,3  
 —,5 = Ch 8,6,3  
 —,8 = Bu 4,4,7  
 —,10 = Ch 8,6,3  
 —,11 = Ch 8,4,2  
 793,4 = Bu 4,4,22  
 —,5 = Bu 2,1,19  
 —,9 = Bs 1,3,14  
 —,10 = Bu 2,1,19  
 794,3 = Ch 6,8,1  
 —,12 = Bu 4,5,15  
 —,14 = Bu 4,5,15 <sup>51)</sup>  
 795,16 = Bu 2,1,16  
 796,1 = Bu 2,1,20  
 —,2 = Ch 6,10,2  
 797,12 = Bu 4,3,16  
 —,13 = Ch 6,3,2  
 —,14 = Ch 6,10,2  
 801,14 = Ch 6,8,1  
 —,15 = Bu 4,3,22  
 —,15 = Ch 6,4,2  
 803,4 = Ch 3,14,2  
 —,5 = Bu 3,8,8  
 804,4 = Ku 3,15  
 —,9 cf Ch 3,18,2  
 —,10 cf Pu 5,1  
 —,10 cf Ku 5,3  
 —,10 cf Bu 1,3,22  
 —,11 cf Ch 5,11,2  
 805,2 = Bu 2,5,1  
 —,10 ∼ Bu 4,4,19 <sup>84)</sup>  
 —,12 = Cv 1,12  
 806,3 = Bu 3,8,8  
 —,3 = Ku 3,15  
 —,4 = Ch 8,14,1  
 —,5 = Mu 2,1,2  
 —,6 = Bu 2,5,19  
 —,8 = Bs 1,1,4  
 808,3 = Bu 4,5,13  
 —,9 = Bu 2,3,6  
 —,10 = Kena 1,3  
 —,11 = Tu 2,9  
 —,11 = ? <sup>89)</sup>  
 809,3 = BhG 13,12  
 —,6 = Mbh 12,12909  
 —,14 = ? <sup>90)</sup>  
 810,1 = ? <sup>91)</sup>  
 811,11 = Bu 2,5,18  
 —,13 = Ch 6,3,2

812,9 of Bs 3,2,11-14  
 —,10 of Bs 3,2,15-21  
 —,11 = Bu 2,4,12  
 813,1 = Ku 6,13  
 814,5 = Bu 2,5,19  
 —,7 = Bu 2,5,19  
 —,9 = Ch 3,14,2  
 —,10 = Ch 3,14,1  
 815,3 = Bs 3,2,14  
 —,11 = Bs 1,1,4  
 817,5 = Ch 6,2,1  
 —,5 = Ch 6,8,7  
 821,3 ∼ Bu 2,3,1  
 —,6 = Bu 2,3,6  
 823,4 = Bu 2,1,1 (?)  
 —,4 = Tu 2,6  
 —,5 = Ku 6,13  
 —,8 = Tu 2,1  
 —,10 = ISpr<sup>2</sup> 3117  
 —,12 = Tu 2,4  
 824,11 = Bu 2,3,6  
 825,5 = ISpr<sup>2</sup> 3117  
 826,2 = Bu 2,3,6  
 827,4 = Mu 3,1,8  
 —,5 = Bu 3,9,26  
 —,6 = Mu 1,1,6  
 —,6 = Tu 2,7  
 —,7 = 72,6  
 —,14 = Ku 4,1  
 828,1 = Mu 3,1,8  
 —,3 = Mbh 12,1642  
 —,5 = ? <sup>81)</sup>  
 829,4 = Mu 3,2,9  
 —,5 = Bu 4,4,6  
 —,8 = Mu 3,1,8  
 —,10 = Mu 3,2,8  
 —,10 = Bu 3,7,15  
 —,12 = Ch 6,8,7  
 —,12 = Bu 1,4,10  
 —,12 = Bu 3,4,1  
 —,13 = Bu 3,7,15  
 831,5 = Bu 3,7,23  
 —,5 = Bu 2,3,6  
 —,6 = Bu 2,5,19  
 —,16 = Ch 8,4,1  
 832,4 = Ch 8,4,2  
 —,7 cf Ch 3,18,2  
 —,8 cf ? <sup>92)</sup>  
 —,8 cf Pu 6,1  
 —,11 = Ch 6,8,1  
 —,12 cf Bu 4,3,21-35  
 833,1 = Ch 1,6,6  
 —,3 = Ch 1,7,5  
 —,4 = Ch 1,7,5  
 —,6 = Ch 1,6,5  
 —,7 = Ch 1,7,6  
 834,1 = Ch 6,2,1  
 —,14 = Ch 8,4,2  
 835,8 of Ch 3,18  
 836,15 = Ch 6,8,1  
 837,2 = Ch 6,8,1  
 —,5 = Ch 3,12,7  
 —,6 = Ch 3,12,8  
 —,6 = Ch 3,12,9  
 —,11 cf Ch 7,23,1-2  
 —,12 = Bu 2,4,6  
 —,13 ∼ Mu 2,2,11

837,13 = Ch 7,25,2  
 —,13 = Bu 4,4,19  
 —,13 = Cv 3,9  
 —,14 = Bu 2,5,19  
 —,16 cf Bu 3,4,1  
 838,8 = Ch 8,1,3  
 —,9 = 130,12  
 —,9 = Ch 10,6,3,2  
 —,10 = BhG 2,24  
 840,8 = Bu 4,4,24  
 842,4 = Kshu 3,8 <sup>93)</sup>  
 —,8 = BhG 7,21-22

## III, 3.

844,8 = Bs 1,1,4  
 846,2 = ? <sup>94)</sup>  
 847,1 of Mu 3,2,10  
 —,9 = Bu 6,1,1  
 —,11 = Bu 6,1,1  
 848,6 = Js 2,4,10  
 849,1 = Bu 6,3,14  
 —,2 = Ch 5,10,10  
 —,6 cf Ch 5,1,8-11  
 —,7 = Bu 6,1,6  
 —,13 cf 43,1  
 —,14 = Ch 5,9,2  
 850,2 = Bu 6,2,14  
 851,4 = Mu 3,2,11  
 —,6 ∼ Mu 3,2,10  
 —,11 cf AV 10,9  
 Kauç 64 sq.  
 852,3 = Ku 2,15  
 —,3 = AA 3,2,3,12  
 —,5 = Ku 6,2  
 —,7 = Tu 2,7  
 —,8 cf Ch 10,6,1,10  
 —,9 = Ch 5,18,1  
 853,12 = Bs 3,3,10  
 854,2 = Bu 3,1,12  
 —,5 = Bu 1,3,7  
 —,6 = Ch 1,2,1  
 —,8 = Ch 1,2,7  
 855,4 = Bu 1,3,2  
 —,5 = Ch 1,2,7  
 —,11 = Bu 1,3,23  
 856,4 = Ch 1,1,1  
 —,6 = Ch 1,1,10  
 857,2 = Bu 1,3,7  
 858,2 = Bu 1,3,24  
 —,5 = Ts 2,5,5,2  
 —,6 = Ts 2,5,5,2  
 —,10 = Ch 1,9,1  
 859,7 = Bs 3,3,7  
 860,4 = Ch 1,1,1  
 —,15 = Ch 6,8,7  
 861,14 = Ch 1,1,7  
 863,10 = Bu 6,1,14  
 ∼ Ch 5,1,13  
 864,1 = Kshu 2,14  
 —,6 = Kshu 2,14  
 867,2 = Tu 2,5  
 —,10 = Ch 6,2,1  
 —,12 = Bs 1,1,12  
 868,3 cf Mu 3,2,1

868,3 of Ch 8,7,1  
 869,2 = Ku 3,10-11  
 870,2 = Ku 3,15  
 —,9 = Ku 3,12  
 —,13 = Ku 3,13  
 —,14 = Bs 1,4,1  
 871,1 = Ku 3,9  
 —,6 = Au 1,1,1  
 872,4 = Au 1,1,2  
 —,6 = Bu 1,4,1  
 —,8 = MärkP 45,64  
 —,10 = AA 2,1,3,1  
 —,12 = Bu 1,4,1  
 873,1 = Au 1,2,2-3  
 —,5 = Tu 2,1  
 —,8 = Bu 1,4,1  
 —,11 = Au 1,1,1  
 874,4 = Ch 6,2,3  
 —,7 = Au 1,2,2  
 —,12 = Au 1,3,11  
 —,13 = Au 1,3,12  
 —,14 = Au 1,3,11  
 875,2 = Au 1,3,11  
 —,2 = Au 1,3,13  
 —,4 = Au 3,3  
 —,5 = Au 3,3  
 —,9 = Bu 4,3,7  
 —,11 = Bu 4,4,25  
 —,12 = Ch 6,2,1  
 —,14 = Ch 6,8,7  
 876,6 = Ch 6,2,1  
 —,7 = Bu 4,3,7  
 —,12 = Ch 6,1,3  
 —,14 = Ch 6,2,1  
 877,3 = Ch 6,8,7  
 878,4 = Ch 5,2,2  
 —,5 = Bu 6,1,14 <sup>94)</sup>  
 880,1 = Bu 6,1,14  
 —,9 ∼ Bu 6,1,14 <sup>95)</sup>  
 881,7 = Bu 6,1,14  
 882,5 = Ch 10,6,3,2  
 —,7 = Bu 5,6,1  
 884,9 = Bu 5,5,1,2  
 —,13 = Bu 5,5,3,4  
 886,1 = Bu 5,5,3  
 —,2 = Bu 5,5,4  
 887,1 = Ch 1,7,5  
 —,8 = ? <sup>96)</sup>  
 888,1 ∼ Ch 3,14,2  
 —,2 ∼ Ch 8,1,1  
 —,4 = Ch 4,15,1  
 —,7 = Ch 3,14,3  
 —,8 = Ch 4,15,4  
 —,9 = Ch 8,1,3  
 889,10 of Ch 3,16  
 —,12 cf Ch 3,17,1  
 890,2 = TA 10,64  
 —,11 of Ch 3,16,1-5  
 —,13 cf Ch 3,17,5  
 TA 10,64  
 891,1 = TA 10,64  
 —,5 = TA 10,64  
 —,6 = TA 10,64  
 —,10 = TA 10,64  
 892,1 = TA 10,64  
 —,3 = Ch 3,16,7  
 —,7 = ? <sup>97)</sup>

<sup>89)</sup> ein ganz unbekanntes, sehr merkwürdiges Upanishad-Citat. <sup>90)</sup> „moksha-  
 çāstreshu“, vielleicht Mahābh. 12? — <sup>91)</sup> findet sich Brahmvindap. 12; ist aber wohl  
 eher dem Mahābh. entnommen. <sup>92)</sup> *aṣṭācapham* (sc. brahma). <sup>93)</sup> rituelles Citat;  
 die Ergänzung in der Glosse p. 845,11. <sup>94)</sup> nach den Mādhyandina's. <sup>95)</sup> gemischt  
 mit Chānd. 5,2,1. <sup>96)</sup> „Rāṇyanīyānāṅ khīteshu“. <sup>97)</sup> *ātharvaṅkānam upanishad-  
 ārambhe*.

892,9 = Cb 1,1<sup>98)</sup>  
 893,1 = ?<sup>99)</sup>  
 —,1 = Kb 100)  
 —,1 = Tu 1,1  
 —,3 = Cb 14,1,1,1  
 —,4 = Kaushb<sup>101)</sup>  
 894,8 = Ch 3,15,3  
 —,10 of Acvcr 9,9,19  
 897,1 = Js 3,3,14  
 —,5 = Acvcr 9,9,19  
 899,3 = Ch 8,13,1  
 —,5 = Mu 3,1,3  
 —,7 = ?<sup>99)</sup>  
 —,8 = Kshu 1,4  
 900,8 of Kshu 1,4  
 901,6 = Ch 2,10,5  
 —,8 = Cb 6,2,2,3  
 —,9 = Ab 1,4,11  
 902,1 ~ Tb 1,7,9,2  
 —,9 = ?<sup>102)</sup>  
 —,10 = ?<sup>99)</sup>  
 903,2 = ?<sup>103)</sup>  
 —,4 = ? ĀraAbhin  
 —,9 = Js 104)  
 906,2 = Ch 8,13,1  
 —,3 = Js 105)  
 —,8 = Kshu 1,3-4  
 907,8 = Ch 8,13,1  
 —,8 = 899,7  
 —,12 of Manu 4,204  
 908,14 = Mu 8,1,3  
 911,7 = Ch 5,10,1  
 —,14 = Cb 10,5,4,16  
 912,1 = Bu 6,2,15  
 —,5 = Bu 6,2,16  
 —,10 = BhG 8,26  
 914,9 = Ch 3,11,1  
 —,12 = Ch 6,14,2  
 915,8 of Mbh12.11854 sq  
 —,15 = Mu 2,2,8  
 —,17 = Ch 7,26,2  
 916,1 = BhG 4,37  
 —,3 = ?<sup>106)</sup>  
 —,8 = Ch 6,14,2  
 —,11 = Bu 1,4,10  
 917,1 = ?<sup>100)</sup>  
 —,5 = Bu 3,4,1  
 —,6 = Ch 6,8,7  
 —,8 = Bu 1,4,10  
 —,13 ~ Bu 3,8,8  
 918,1 = Mu 1,1,5,6  
 919,1 = Bs 3,3,11  
 —,5 ~ Pañc 21,10,11  
 —,10 = Js 3,3,9  
 920,2 = Mu 3,3,1  
 = Cv 4,6  
 —,6 = Ku 3,1  
 921,5 = Mu 3,1,2  
 = Cv 4,7  
 —,8 = Ku 2,14  
 —,9 = Ku 3,2  
 —,10 = Bs 1,2,11  
 922,2 = Bu 3,4,1

922,2 = Bu 3,5,1  
 923,1 = Cv 6,11  
 —,8 = Ch 6,8,7  
 —,11 = Ch 6,8,7  
 —,14 = Bu 3,4,2  
 —,14 = Bu 3,5,1  
 —,16 = Bu 3,5,1  
 924,6 = Aa 2,2,4,6  
 —,7 = Jab<sup>107)</sup>  
 926,2 = Bu 5,4,1  
 —,4 = Bu 5,5,2  
 —,7 = Bu 5,4,1  
 —,7 = Bu 5,5,3  
 —,9 = Bu 5,5,2  
 927,12 = Ch 1,6,6  
 —,13 = Ch 1,7,5  
 928,5 = Ch 1,6,1  
 —,5 = Ch 1,6,8  
 —,6 = Ch 1,7,7  
 —,10 = Ch 8,1,1  
 —,11 = Ch 8,1,5  
 —,13 = Bu 4,4,22  
 929,6 = Bu 4,4,22  
 —,8 = Ch 8,1,5  
 —,13 = Bs 1,3,14  
 —,15 = Ch 8,1,6  
 930,2 = Bu 4,3,14  
 —,2 = Bu 4,3,15  
 —,5 = Bu 4,5,15<sup>50)</sup>  
 —,9 = Ch 5,19,1  
 —,12 = Ch 5,24,2  
 —,14 = Ch 5,24,5  
 931,4 = Ch 5,19,1  
 —,11 of Kátycr 24,4,24  
 932,4 = Ch 5,19,1  
 —,8 = Kátycr 24,4,24  
 933,4 = 931,4  
 —,6 = Ch 5,18,2  
 934,8 = Ch 1,1,1  
 935,2 = Ch 1,1,7  
 —,4 ~ Ts 3,5,7,2  
 —,8 of Ch 1,1,3,6,7  
 1,2,7 1,3,1  
 936,1 = Ch 1,1,10  
 —,3 = Ch 1,10,9,10,11  
 —,8 = Ch 1,1,10  
 937,4 = Ch 2,2,3  
 938,9 = Bu 1,5,21  
 —,11 = Ch 4,3,1  
 —,12 = Ch 4,3,2  
 939,3 = Au 1,2,4  
 —,4 = Bu 1,5,13  
 —,7 = 717,10  
 —,8 = Bu 1,5,23  
 —,9 = Bu 1,5,23  
 —,10 = Bu 1,5,23  
 940,1 = Ch 4,3,6  
 —,9 = Bu 1,5,22  
 —,11 = Bu 1,5,23  
 —,13 = Bu 1,5,21  
 —,14 = Bu 1,5,21  
 941,2 = Bu 1,5,23  
 —,5 = Bu 1,5,22

941,6 = Ch 4,3,4  
 —,7 = Ch 4,3,8  
 —,9 = Ts 2,3,6,1  
 942,1 = Ts 2,3,6,2  
 —,5 = Js<sup>108)</sup>  
 943,2 ~ Cb 10,5,3,1  
 —,3 = Cb 10,5,3,3  
 —,4 = Cb 10,5,3,4-11  
 944,1 = Cb 10,5,3,3  
 —,2 = Cb 10,5,3,12  
 —,4 = Js 3,3,14  
 946,2 = Cb 10,5,3,11  
 —,10 = Cb 10,5,3,12  
 —,13 = Bs 3,3,44  
 947,5-8 = Cb 10,5,3,12  
 —,17 = Kshu 2,6,5  
 948,9 = Cb 10,5,3,4  
 —,16 ~ Cb 10,5,3,3  
 949,11 = Cb 10,5,3,11  
 951,3 = Js 11,9,2  
 —,11 = Cb 10,5,2,3  
 —,12 ~ Ts 5,1,10,3<sup>110)</sup>  
 —,13 ~ Ch 5,4,1  
 952,4 = Cb 10,5,4,1  
 —,7 = Cb 10,5,4,16  
 —,10 = Cb 10,5,2,1  
 —,11 = Cb 10,5,2,23  
 953,5 of ad Js 1,1,5  
 —,8 ad Js 1,1,5  
 —,10 = ?<sup>111)</sup>  
 958,3 = Ch 1,1,1  
 —,3 = Ch 2,2,1  
 —,4 = Aa 2,1,2,1  
 —,5 = Cb 10,5,4,1  
 959,14 = MaitrS 1,1,6  
 960,1 = VājS 1,16  
 —,3 = ?<sup>112)</sup>  
 —,4 = ?<sup>113)</sup>  
 —,5 ~ Vs 21,41  
 —,7 ~ Pañc 21,10,11  
 —,8 = RV 2,12,1  
 —,9 = Ts 7,5,5,2  
 961,3 = Ch 5,11,1  
 —,4 = Ch 5,12,1  
 —,7 = Ch 5,18,2  
 —,12 = Ch 5,12,1  
 962,8 ~ Ch 5,11,4  
 —,10 = Ch 5,12,2  
 —,11 = Ch 5,12,2  
 —,14 = Ch 5,18,1  
 963,6 = Ch 5,12,2  
 964,1 = Ch 3,14,1  
 —,1 = Ch 4,10,5  
 —,1 = Ch 8,7,3  
 —,2 = ?<sup>114)</sup>  
 —,2 = Ch 4,3,3  
 —,2 = Ch 5,1,1  
 —,3 = Ch 7,15,1  
 —,8 = Ch 3,14,1  
 966,4 = Bs 3,3,1  
 967,3 = Ch 3,14,1  
 —,3 = Ch 4,10,5  
 —,4 = Ch 8,7,3

967,12 = Ch 3,14,4  
 —,13 = Bu 4,1,3  
 —,13 = BhG 8,6  
 968,5 = Bs 3,3,59  
 —,6 = Ch 3,15,2  
 —,7 = Ch 7,1,5  
 969,8 = Ch 1,5,5  
 970,5 = Ch 1,1,9  
 971,4 of Ts 3,1,2,4  
 —,10 = Bs 3,3,42  
 972,5 = Ch 4,17,10<sup>115)</sup>

III, 4.

971,2 = Ch 7,1,3  
 —,3 = Mu 3,2,9  
 —,3 = Tu 2,1  
 —,4 = Ch 7,14,2  
 —,5 = Ch 8,7,1  
 —,7 = Bu 4,5,6,15<sup>50)</sup>  
 975,2 = Ts 3,5,7,2  
 —,3 = Ts 6,1,1,5  
 —,4 = Ts 2,6,1,5  
 976,8 of Bu 2,4,5  
 977,8 = Bu 3,1,1  
 —,8 = Ch 5,11,5  
 978,3 = ?<sup>116)</sup>  
 —,6 = Ch 1,1,10  
 —,10 = Bu 4,4,2  
 979,2 = Ch 8,15,1  
 —,9 = Īcā 2  
 980,1 = Cb 12,4,1,1  
 of Ta 10,64  
 —,5 = Bs 3,4,2  
 981,2 = Bs 3,4,16  
 —,3 = Bs 3,4,1  
 —,7 = Mu 1,1,9  
 —,7 = Tu 2,8  
 —,8 = Ku 6,2  
 —,8 = Bu 3,8,9  
 —,9 = Ch 6,2,3  
 —,11 = Bu 2,4,5  
 —,12 = Bu 3,4,1  
 —,12 = Ch 8,7,4  
 —,13 = Ch 8,9,3  
 —,14 = Bu 3,4,10  
 982,1 = Bu 3,5,1  
 —,2 = Ch 8,12,3  
 —,6 = Ch 6,8,7  
 —,6 = Bu 3,7,23  
 —,11 = ?<sup>117)</sup>  
 983,1 = Bu 3,5,1  
 —,4 = Bu 4,5,15<sup>51)</sup>  
 —,6 = Ch 5,11,5  
 —,9 = Bs 3,4,4  
 —,11 = Ch 1,1,10  
 —,12 = Ch 1,1,1  
 984,2 = Bu 4,4,2  
 —,7 = Bu 4,4,6  
 —,8 = Bu 4,4,6  
 —,12 = Bs 3,4,6

<sup>98)</sup> der Anfang des „Chāndogya-brāhmanam“, cf Rāj. M., Chānd. introd. p. 17 n. 99), Čātyāyaninām. <sup>100)</sup> Kāthakam, oder eine andere Recension der Kāthaka-Up. — <sup>101)</sup> Kaushitakinām agni-shtoma-brāhmanam. <sup>102)</sup> „Bhāllavinām“. <sup>103)</sup> „Pañgi-amnāya“. <sup>104)</sup> „deādaçalakahanyām“. <sup>105)</sup> „Jaiministram“ gloss. <sup>106)</sup> smriti, vielleicht Mahābh. 12. <sup>107)</sup> nicht in unserer Jābāla-Up. — <sup>108)</sup> „sañkarshē“ (= devatya-kānde gloss. <sup>109)</sup> ekādaçe gloss. <sup>110)</sup> oder vielmehr aus Çatap. Br. 10? <sup>111)</sup> aus dem Commentar des Upavarsha zu den Jaiministāra. <sup>112)</sup> „Maitrāyanyām“ gloss. <sup>113)</sup> „Yajurvedinām agnishomiyāh paçuñ cruto, na «aja» itī jāñicēshāh“ gloss. <sup>114)</sup> verwandt mit 717,10. <sup>115)</sup> 972,7 ist kein Citat. <sup>116)</sup> Sprichwörtlich. <sup>117)</sup> Schönes und merkwürdiges Upanishad-Citat; Weber verdanke ich die Vermutung Kāṇveyāh statt Kārayeyāh.

985,2 = Ch 8,15,1  
 —,9 = Bs 3,4,7  
 —,12 = Içā 2  
 986,2 = Içā 2  
 —,11 = Bu 4,4,22  
 987,8 = Bu 4,5,15  
 988,6 = Ch 2,3,1  
 —,6 = Ch 5,10,1  
 —,7 = Mu 1,2,11  
 —,7 = Bu 4,4,22  
 —,8 = Jāb. p. 445  
 989,2 = Ch 2,23,1  
 —,7 = Ch 2,23,2  
 —,11 = Ch 2,23,3  
 990,4 = Ch 2,23,1  
 —,8 = Ts 1,5,2,1  
 —,9 = Tu 1,1,1,1  
 —,10 = Ab 7,13,12  
 —,11 = Ch 5,10,1  
 —,11 = Mu 1,2,11  
 991,2 = Ch 2,23,2  
 —,3 = Bu 4,4,22  
 —,4 = Jāb. p. 445  
 992,3 = Ch 2,23,1  
 —,5 of Ts 2,5,11,1  
 —,7 = Bu 4,4,22  
 —,8 = Ch 5,10,1  
 —,9 = Ch 2,23,2  
 993,1 = Ch 2,23,1  
 —,6 = Ch 5,10,1  
 994,6 = ? 128  
 995,1 ~ Js 3,4,3  
 998,2-4 = TA 10,10,3  
 —,4 = TA 10,10,3  
 —,6 = BhG 5,17  
 999,6 = Jāb. p. 444  
 1000,1 = Jāb. p. 445  
 —,3 = Jāb. p. 452  
 —,8 = Ch 1,1,3  
 —,9 = Ch 1,6,1  
 —,9 = (Cb 10,1,2,2  
 —,9 = AA 2,1,2,1  
 1001,4 = ? 119  
 1002,3 = Js 1,2,7  
 —,9 = Ch 1,1,1  
 —,9 = Ch 2,2,1  
 —,9 = AA 2,1,2,6  
 1003,1 = ? 120  
 —,4 = Ch 1,1,7  
 —,5 = Ch 1,7,9  
 —,5 = Ch 2,2,3  
 1004,2 = Bu 4,5,1  
 —,3 = Kshu 3,1  
 —,4 = Ch 4,1,4  
 1005,4 = (Cb 13,4,3,3  
 1006,6 = Bu 2,4,5  
 —,7 = Kshu 3,2 22  
 —,8 = Ch 4,3,1  
 —,8 = Ts 2,1,1,4  
 —,12 = Bs 3,4,1  
 1007,6 of Bs 3,4,25  
 1008,7 = Bu 4,4,22  
 —,10 = Ch 8,5,1  
 1009,2 = Ku 2,15  
 —,6 = ? 121  
 1010,9 = Bu 4,4,23  
 1011,10 = Ts 2,6,8,5

1011,12 = Js 3,3,34  
 —,13 = Bs 3,4,20  
 1012,4 of Bu 4,4,23  
 —,8 ~ Ch 5,2,1  
 —,9 = Bu 6,1,14 122  
 1013,6 = Ch 2,13,2  
 —,11 = Ch 5,2,1  
 1014,3 ~ Ch 5,2,1  
 —,11 = Ch 1,10,1  
 1015,1 = Ch 1,10,4  
 —,7 = Ch 5,2,1  
 1016,4 ~ Manu 10,10,4  
 —,6 = ? 123  
 —,11 = ? 124  
 —,12 = Ch 5,2,1  
 1017,2 = Bs 3,4,26  
 —,5 = Bu 4,4,22  
 —,10 = ? 125  
 1018,4 = Bu 4,4,22  
 —,5 = Bs 3,4,26  
 —,10 = Bs 3,4,25  
 1019,4 = Bu 4,4,22  
 1020,1 = Kāty 24,4,24  
 —,3 = Bu 4,4,22  
 —,6 = BhG 6,1  
 1021,3 = Ch 8,5,3  
 1022,2 of Ch 4,1  
 Bu 3,6, 3,8  
 —,5 of Mbh 14,137 sq.  
 1023,3 = Manu 2,87  
 —,8 = BhG 6,45  
 1024,3 = Bu 4,4,9  
 —,4 = ? 126  
 1025,3 = Ch 2,23,2  
 —,4 Citat?  
 —,5 = Mbh 12,8578  
 —,8 = Jāb. p. 444  
 —,11 = BhG 3,35  
 1026,7 of Apdh 1,9,26,8  
 Pārgr 3,12,2  
 1027,1 = Js 6,8,22  
 —,3 = ? 126  
 1028,10 = Js 1,3,8,9  
 1030,1 = ? 123  
 —,6 = 1027,3  
 1031,1 = ? 126  
 1032,1 = Ch 2,3,2  
 —,6 = Bu 1,3,28  
 1033,4 = Ch 1,2,13  
 —,10 ~ (Cb 1,3,1,26  
 —,11 = Ch 1,7,8  
 1034,5 = Bu 3,5,1  
 1036,3 =, BhG 10,37  
 —,4 = Apdh 2,9,21,1  
 —,5 = Rāmāy 1,1,1  
 1037,2 ~ Bu 3,5,1  
 1038,1 = Ch 8,15,1  
 —,12 = Ch 2,23,2  
 1039,5 = Bu 3,5,1  
 1041,8 = ? 127  
 —,12 = ? 127  
 1042,2 = Bs 3,4,26  
 1044,6 = Ku 2,7  
 —,10 of Au 2,4,5  
 1045,3 = BhG 6,37  
 —,4 = BhG 6,40  
 —,6 = BhG 6,43

1045,7 = BhG 6,45  
 1046,5 = Bu 3,8,8  
 —,5 = Bu 3,9,26  
 —,6 = Ch 7,24,1  
 —,6 = Mu 2,2,11  
 —,6 = Bu 2,4,6  
 —,7 = Bu 4,4,25  
 —,8 = Bu 4,5,15  
 1047,9 = Ch 3,14,2  
 —,12 = 112,8  
 1048,1 = Mbh 12,7125

## IV, 1.

1049,6 = Bu 2,4,5  
 —,7 = Bu 4,4,21  
 —,8 = Ch 8,7,1  
 1050,4 = Bu 2,4,5  
 —,8 = Bu 2,4,5  
 1051,9 = Ch 4,1,4  
 —,10 = Ch 4,2,2  
 —,12 = Ch 3,18,1  
 —,12 = Ch 3,18,3  
 1052,5 = Ch 1,5,1  
 —,6 = Ch 1,5,3  
 1053,1 = Ch 6,8,7  
 1054,10 = Ch 6,8,7  
 —,13 = Bu 2,4,5  
 1055,5 = Tu 2,1  
 —,5 = Bu 3,9,28  
 —,6 ~ Bu 3,8,11  
 —,6 = Mu 2,1,2  
 —,6 = Bu 3,8,8 129  
 1057,1 = Bu 4,3,23  
 —,4 = Bu 4,4,22  
 —,6 = ? 130  
 1059,1 = 924,7  
 —,3 = Bu 1,4,10  
 —,4 = Bu 3,4,1  
 —,5 = Bu 3,7,3  
 —,5 = Ch 6,8,7  
 —,9 = Ch 3,18,1  
 —,9 = Ch 3,19,1  
 —,11 = Bu 1,4,10  
 —,12 = Bu 4,4,19  
 —,13 = Bu 2,4,6  
 1060,8 = Bu 4,5,15  
 —,10 = Bu 4,3,22  
 1061,4 = Ch 3,18,1  
 —,5 = Ch 3,19,1  
 —,6 = Ch 7,1,5  
 1063,1 = Ch 3,19,1  
 —,2 = Kshu 2,2  
 —,2 = Bu 5,7,1  
 —,9 of Ku 1,7  
 1065,5 = Ch 3,19,4  
 —,6 = Ch 7,2,2  
 —,6 = Ch 7,4,3  
 —,10 = Bs 3,2,38  
 —,14 = Ch 1,2,1  
 —,14 = Ch 2,2,1  
 —,15 = Ch 2,8,1  
 1066,1 = Ch 1,6,1

1066,12 = Ch 1,6,1  
 1067,3 = Ch 2,2,1  
 —,4 = Ch 2,11,1  
 —,6 = Ch 3,19,1  
 —,8 = Ch 2,2,1  
 —,13 = Ch 1,1,10  
 1068,2 = Ch 2,3,3  
 —,6 = Ch 1,1,1  
 —,7 = Ch 1,1,10  
 —,12 = Ch 1,6,1  
 1069,6 = Ch 1,6,1  
 —,8 = Ch 1,7,9  
 —,8 = Ch 2,2,1  
 1070,3 = Ch 2,11,1  
 —,5 = Ch 2,9,1  
 —,7 = Ch 2,7,9  
 —,7 = Ch 2,8,1  
 —,9 = Ch 2,2,1  
 1071,15 = Ch 7,6,1  
 1072,2 = BhG 6, 11  
 —,3 of ad Ys 2,46 131  
 —,13 = Çv 2,10  
 1073,7 of Bs 4,1,1  
 1074,4 = Bu 4,4,2  
 —,5 = ? 128  
 —,7 of Bu 4,4,3  
 —,10 ~ Çb 10,6,3,1  
 —,12 = BhG 8,6  
 1075,1 = BhG 8,10  
 —,1 = Ch 3,17,6  
 —,11 = ? 130  
 1076,5 = Ch 4,14,3  
 —,7 = Ch 5,24,2  
 —,10 = Mu 2,2,8  
 1077,2 = Ts 5,3,12,1  
 1079,5 = Bu 4,4,22 132  
 —,8 = Mu 2,2,8  
 —,11 = Ch 8,4,2  
 1080,4 = Bu 4,4,22  
 —,10 = Ch 6,14,2  
 1081,9 of BhG 2,5,5  
 1082,2 = Bu 4,4,22  
 —,15 = 899,7  
 1083,4 = 899,7  
 —,15 = Ch 4,17,1  
 —,15 = Ch 1,1,10  
 1084,1 ~ Bu 4,4,22  
 —,5 = Bu 1,5,2  
 —,7 = BhG 2,3,9  
 —,8 = BhG 2,4,9  
 —,9 = Ch 1,1,10  
 —,13 ~ Bu 4,4,22  
 1085,3 = Ch 1,4,10  
 1086,1 = Ch 6,14,2  
 —,2 = Bu 4,4,6

## IV, 2.

1087,6 = Ch 6,8,6  
 1088,3 = Bs 4,2,16  
 1089,1 = Ch 6,8,6  
 —,5 = Pu 3,9  
 —,10 = Ch 6,8,6  
 —,14 = Ch 6,8,6

118) mahā-pitriyājñe diṣṭān gata-agnhotre ca crutaṃ vākyam udāharati, gloss.  
 119) Brāhmaṇa-Citat, taittiriya-artig. 120) „nyāyavidānān saraṇānān“. 121) „smṛiti“,  
 vielleicht Mahābh. 12. 122) Mādhy. 123) „smāryate“, dharmasūtra-artig.  
 124) „Kāthānāyāṃ saṃhitāyām“. 125) Cruti; yāvajjīva-cruteḥ gloss. 126) smṛiti,  
 dharmasūtra-artig. 127) „athāca uktaṃ smṛitikāraih“. 128) Upaniṣad-Citat.  
 129) Mādhy. 130) smṛiti, wohl Mahābh. 12. 131) vgl. Yogaśikhā 2. 132) Kāṇva.

- 1090,3 = Ch 6,6,5  
 —,5 of Ch 6,2,4  
 1091,5 = Ch 6,8,6  
 —,11 = Bu 4,3,38  
 —,14 = Bu 4,4,2  
 1092,2 = Bu 4,4,2  
 —,2 = Bu 4,4,2  
 —,4 = Ch 6,8,6  
 —,7 = Ch 6,8,6  
 —,11 = Ch 6,8,6  
 1093,10 = Ch 5,3,3  
 —,10 = Bs 3,1,2  
 —,12 = Bu 4,4,5  
 —,14 = Manu 1,27  
 1094,1 = Bu 3,2,13  
 —,13 Citat?  
 1095,1 = Ch 6,8,1.3.5  
 —,6 = Ch 6,8,7  
 1096,4 = Ch 6,8,6  
 —,13 = Ku 5,7  
 1098,3 = Cb 8,7,2,11  
 —,6 = Bs 4,2,7  
 —,8 = Bu 4,4,6  
 —,13 = Cb 14,7,2,8  
 1099,9 ( Bu 3,2,11  
 1100,7 = Bu 4,4,2 129)  
 —,10 = Bu 4,4,6  
 1101,3 = Bu 4,4,7  
 —,6 = Mbh 12,9657  
 —,9 = ? 188)  
 —,15 = ? 188)  
 1102,6 = Pu 6,5  
 —,7 = Mu 3,2,7  
 1103,5 = Pu 6,5  
 1104,2 = Bu 4,4,1  
 —,4 = Bu 4,4,2 129)  
 1105,4 = Ch 8,6,6  
 —,7 = Ch 8,1,1  
 —,9 = Ch 8,6,1  
 —,10 = Ch 8,6,5  
 —,11 = Ch 8,6,6  
 1106,9 = Ch 8,6,2  
 —,13 of Ch 8,4,2  
 1107,7 = Ch 8,6,5  
 —,14 of Mbh 6,5672  
 —,14 = Ch 5,10,1  
 1108,4 = Bs 4,3,4  
 —,5 = BhG 8,23  
 1109,1 = BhG 8,24  
 —,2 = BhG 8,25  
 —,4 = BhG 8,23

IV, 3.

- 1110,4 = Ch 8,6,5  
 —,5 = Ch 5,10,3  
 —,6 = Kshu 1,3  
 —,7 = Bu 5,10,1  
 —,8 = Mu 1,2,11  
 1111,1 = Ch 8,6,5  
 —,2 = Ch 8,6,5  
 —,7 = Bu 6,2,15  
 1112,2 = Bu 6,2,15  
 —,7 = Bu 5,10,1  
 —,3 = Kshu 1,7  
 —,4 = Ch 8,4,3  
 —,6 = Ch 8,6,5  
 —,11 = Ch 5,10,8  
 1113,3 = Kshu 1,3  
 —,9 = Ch 5,10,1  
 —,14 = Bu 5,10,1  
 1114,6 = Kshu 1,3  
 —,12 = Bu 6,2,15  
 1115,4 = Ch 5,10,2  
 —,5 = Kshu 1,3  
 —,6 = ? 184)  
 1116,7 = Ch 5,10,1  
 —,9 = Kshu 1,3  
 —,11 = Çatap. br.  
 10,2,6,8 184)  
 1117,1 = Ch 5,10,2  
 1118,1 = Ch 5,10,1  
 —,6 = Ch 5,10,1  
 —,7 = Ch 5,10,2  
 1119,4 ( Bu 6,2,15  
 —,10 = Ch 5,10,2  
 1120,4 = Bu 6,2,15  
 —,9 = Bu 4,4,23  
 1121,7 = Ch 4,15,6  
 —,8 = Bu 6,2,15 129)  
 —,8 = Ch 8,6,6  
 1122,1 = 917,1  
 —,7 = Ch 5,10,2  
 —,9 of Paribhāṣā  
 zu Pān 8,3,82  
 —,12 = Ch 8,6,6  
 —,14 ( Bu 7,24,1  
 1123,1 = Ku 2,14  
 —,4 = Ch 8,14,1  
 —,5 = Ch 8,14,1  
 —,6 = Ch 8,14,1  
 —,7 = Vs 32,3  
 —,10 = Ch 8,5,3  
 —,13 of Bs 4,3,7-11  
 4,3,11-14

- 1124,4 = Ch 8,6,6  
 —,5 = Ch 8,14,1  
 —,7 = Ch 3,14,2  
 —,12 = 130,12  
 1125,1 = Bu 3,4,1  
 —,2 = Ch 7,25,2  
 —,2 ( Mu 2,2,11  
 —,9 = Cv 6,19  
 —,10 ( Bu 3,8,8  
 —,11 = Mu 2,1,2  
 —,11 = Bu 4,4,25  
 —,12 = Bu 3,9,26  
 1126,10 = Içā 7  
 —,11 = Bu 4,2,4  
 —,11 = Tu 2,9  
 —,12 = Tu 2,9  
 1127,2 = Bu 4,4,19  
 —,6 = Ch 6,8,3  
 —,8 = Tu 3,1  
 —,12 = Bu 4,4,6  
 —,14 = Bs 4,2,13  
 1128,9 = Ch 6,5,7  
 1129,14 = Ch 5,10,7  
 1130,9 = Apdh 1,7,20,3  
 1131,8 = Cv 3,8  
 —,11 = Bu 2,4,14 82)  
 1132,3 = Ch 4,10,5  
 —,4 = Ch 8,1,1  
 —,7 = Bu 4,4,6  
 —,8 = Tu 2,1  
 —,11 = Bu 4,4,6  
 1133,6 = Pu 5,2  
 —,9 = Bu 3,8,8  
 —,10 = Ch 3,14,2  
 —,13 = Ch 8,2,1  
 1134,3 = Bs 2,3,29  
 —,3 = Bs 4,3,7  
 —,4 = Bs 4,3,12  
 —,12 = Bu 3,3,31  
 1135,6 = 112,8  
 —,9 = Ch 5,10,2  
 —,14 = Ch 7,1,5  
 1136,1 = Ch 7,2,1,2  
 —,2 = Ch 7,3,1

IV, 4.

- 1137,3 = Ch 8,12,3  
 1138,11 = Ch 8,9,1  
 8,10,2 8,11,1  
 1139,1 = Ch 8,12,1,3  
 —,3 = Ch 8,7,1  
 —,13 = Ch 8,7,1

- ,16 = Bu 4,4,16  
 —,17 = Bs 1,3,40  
 1140,4 = Ch 8,12,3  
 —,7 = Ch 6,8,7  
 —,7 = Bu 1,4,10  
 —,8 = Ch 7,24,1  
 —,8 = Bu 4,3,23  
 —,10 of Bs 4,3,15  
 —,11 = Ku 4,1,5  
 —,13 of Mu 3,2,8  
 —,14 = Ch 7,24,1  
 —,15 = Ch 7,25,2  
 1141,5 of Ch 8,7,1  
 —,8 = Ch 8,7,1  
 —,10 = Ch 8,12,3  
 —,11 = Ch 8,1,6  
 1142,6 = Bu 4,5,13 185)  
 —,11 = Bs 6,2,11  
 —,13 = Ch 7,25,2  
 1143,7 = Ch 8,2,1  
 1144,9 = Ch 8,2,1  
 1145,5 = Ch 8,1,6  
 —,8 = Ch 8,2,1  
 —,12 = ? 189)  
 1146,1 = Ch 7,26,2  
 1147,7 = Bs 4,4,11  
 1148,3 = Ch 7,26,2  
 1149,1 = Bu 2,4,14  
 —,2 = Bu 4,3,30  
 —,3 = Bu 4,3,32  
 —,6 = Ch 6,8,1  
 —,7 = Bu 4,4,6  
 —,10 = Bu 2,4,12  
 —,11 = Bu 4,3,15  
 —,12 = Bu 4,3,19  
 1150,4 = Tu 1,6,2  
 —,5 = Tu 1,5,3  
 —,5 = Ch 8,1,6  
 1151,6 = Tu 1,6,2  
 —,11 = Tu 1,6,2  
 —,13 = Tu 1,6,2  
 1152,4 = Ch 3,12,6  
 —,11 = Mu 2,2,10  
 —,13 = BhG 15,6  
 1153,3 ( Kshu 1,7  
 —,4 = Bu 1,5,20  
 —,5 = Bu 1,5,23  
 —,12 = Ch 8,5,3  
 1154,1 = Ch 8,5,3  
 —,5 = Ch 8,6,6  
 —,5 = Bu 6,2,15  
 —,6 = Ch 4,15,6  
 —,7 = Ch 8,15,1  
 —,9 = Bs 4,3,10.

183) smaryate.  
 (tathā brāhmaṇam".

184) mit dem sonst nur bei Chānd. Up. üblichen Zusatz: „iti  
 185) Kāṇva. 186) „evan hi āta āmnāyaḥ".

### III.

## VERZEICHNIS

der Eigennamen in Čaṅkara's Commentar zu den Brahmasūtra's, mit Ausnahme derjenigen, welche in den besprochenen Upanishadstellen und Sūtra's vorkommen.

- Agnihāsa* 882, 4.10. 883, 13. 943, 2.  
*Aniruddha* 600, 12. 14. 601, 11. 602, 8. 603, 11.  
*Apāntaratamas* 913, 8. 914, 6. 13.  
*Ayodhya* 174, 12.  
*Arundhati* 105, 8.  
*Artha-vainācika* 546, 6.  
*Ātharvaṇa* (Mund. Up.) 639, 3; 640, 6. 851, 12; (Praçna-Up.) 714, 1.  
*Ātharvaṇika* (brahmasūkte) 686, 2; (Mund.) 847, 1. 850, 13. 899, 5. 920, 2. 851, 3. 13; (upanishadārambhe) 892, 7.  
*Āditya* 286, 2.  
*Ādhearyava* bedeutet Taitt. Samh. 960, 9.  
*Āpastamba* 410, 6. 1130, 9.  
*Ayurveda* 802, 14.  
*Arcābhin* 903, 5.  
*Ārya* 546, 2.  
*Ārhata* 586, 8. 14. 591, 3. 651, 2.  
*īçvarāh* (Untergötter) 300, 3. 6. 301, 1. 303, 9. 397, 8 (Vaivaçvata-Ādi).  
*īçvaragūhāh* (d. h. Bhag. G.) 455, 13. 687, 9.  
*Udgātrivēda* 919, 6.  
*Uddālaka* 977, 10.  
*Upanishad*, „Geheimname“ 884, 13. 14. 885, 7. 886, 5. 8. 13. 887, 6.  
*Upavarsha* 291, 7. 953, 9.  
*Ushasti* (Brih. -sta) 922, 3.  
*Rigveda* 47, 2.  
*Āitareyika* (Āit. Up.) 871, 6.  
*Āitareyin* (Āit. Ār.) 872, 10. 924, 6.  
*Aupanishada* (= Vedāntin) 515, 3. 624, 4.  
*upanishadāṇaṁ darçanam* 976, 8.  
*Kātha* (-ānām saṁhitā) 1016, 11; (nicht Kathop.) 893, 1; (Kathop.) 920, 6.  
*Kathavalliṣhu* 177, 8. 179, 7. 350, 2. 1122, 15.  
*Kanabhuj* (= Kaṇāda) 436, 4. 526, 10. 608, 7.  
*Kapila* 334, 11. 408, 7. 411, 5. 412, 3. 5. 6. 13. 436, 2. 4.  
*Kamalāsana* 256, 9.  
*Kalpāsūtra* 938, 6.  
*Kāthaka* (die Up.) 335, 6. 852, 5. 869, 2; (das Kāthakam) 859, 12.  
*Kānabhujā* (sūtra) 524, 3. 647, 7.  
*Kānāda* 91, 5. 527, 6. 696, 5. 13. 697, 11.  
*Kānva* 198, 5. 369, 1. 5. 12. 881, 7.  
*Kāpila* 356, 5. 407, 9. 412, 4. 12. 414, 3.  
*Kāryabrahman* 257, 2. 1120, 5.  
*Kundapāyinām ayane* 932, 8. 1020, 1.  
*Kuru* 781, 12. 15.  
*Krishnagupta* 1118, 5.  
*Krishna-dvatpāyana* 913, 9.  
*Kaundapāyinām ayane* 931, 11.  
*Kauthmakam* 846, 1.  
*Kauçitakam* (sic) 846, 1.  
*Kauçitakibrāhmana* (Kaush. Up.) 378, 2. 865, 3.  
*Kauçitakibrāhmaṇopanishad* 154, 5.  
*Kauçitakinah* (Kaush. Up.) 423, 8. 763, 2. 864, 1. 906, 7. 1113, 3; -ām agniçhītomabrāhmaṇam 893, 4.  
*Kauçitakirahasyam* (Kaush. Up.) 900, 8.  
*Gaṅgā* 792, 1. 2.  
*Gautama* 321, 7.  
*Citrugupta* 764, 17. 765, 3.  
*Caitraratha* 319, 1. 3. 8. 9.  
*Caitrarathi* 319, 5. 7. 10.  
*Chandoga* 625, 11. 849, 1. 6. 14. 850, 4. 855, 5. 863, 8. 876, 4. 7. 878, 2. 3. 928, 2. 11. 1012, 8.  
*[Chandogabrahmanam Gov. zu 288, 1.]*  
*Chāndogya* 134, 11. 222, 1. 606. 3. 11. 615, 5. 617, 5. 629, 2. 832, 9. 854, 6. 855, 13. 856, 4. 875, 12. 876, 3. 927, 12. 928, 3. 929, 5. 8. 12. 14. 15. 930, 9. 938, 11. 940, 1. 1038, 1. 1054, 10. 1114, 14. 15.  
*Janaka* 915, 8.  
*Jayasiṅha* 1118, 5.  
*Jānaka* 915, 9.  
*Jābāla* 321, 7. 924, 7. 931, 4. 991, 5. 1059, 1.  
*Jāhnavi* (= Gaṅgā) 653, 11.  
*Jaina* 590, 7.  
*Jaimini* 1083, 7. — Das Jaimini-sūtram wird citiert unter den Namen: prathame tantre 897, 1. 953, 9. 1011, 12; prathame kānde 919, 9. 951, 3; pūrvasmin kānde 944, 4; çāstrapramukha' eva prathame pāde 953, 5; adhi-kāralakṣaṇe 1027, 1.  
*dittha davittha* 733, 10.  
*Tantrāntariya* (= Sāukhya) 718, 2.  
*Tarkasamaya* 78, 7.  
*Tāndin* (Chānd. Up.) 889, 10. 890, 8. 899, 3. 907, 7. 908, 5; (-ām upanishadī shakṣhe prapāthake) (= Chānd. Up. VI) 923, 8; (Chānd. br.) 892, 9.  
*Tārṅika* 91, 6.  
*Tārṅikasamaya* 109, 5.  
*Taittirīya* 625, 12.  
*Taittirīyaka* 890, 1. 4. 8; -ām 114, 12. 607, 9. 615, 2. 617, 7. 629, 7. 852, 6. 867, 2. 890, 14. 892, 5.  
*Tvishtra* 159, 13. 14. 16.  
*Dakṣha* 913, 14.  
*Devadatta* 227, 1. 2. 286, 5. 290, 2. 292, 5. 441, 9. 463, 12. 464, 2. 467, 3. 538, 11. 542, 2. 602, 5. 641, 5. 664, 8. 699, 3. 6. 865. 10. 12. 866, 10. 929, 4. 997, 1. 2.  
*Devata* 404, 4.

- Drona* 768,2.3.  
*Dravupādī* 768,2.  
*Deśipāyana* 660,1.  
*Dhrishta-dyumna* 768,2.4.  
*Nakshatreshtri-vidhi* 304,9.  
*Nāciketa* 764,11.  
*Nārada* 809,5. 913,14.  
*Nārāyana* 601,3. 809,5.  
*Nāsadaśīya* 716,6.  
*Nimi* 913,10.  
*Nishāda* 368,5.  
*Nyāyavit-samaya* 594,1.  
*Pañcajanya Vīç* 368,6.  
*Pañcarātra* 603,13.  
*Pañcāla* 781,13.14.  
*Paçupati* 592,5.  
*Pātaliputra* 463,12. 464,2. 1093,2.  
*Pānini* 48,2.  
*Purāna* 410,5. 495,10.  
*Puruṣasūta* 151,13.  
*Pūrṇanarman* 465,14.  
*Paingīnah* 890,8. 903,3.  
*Paingīnān rahasya-brāhmaṇam* 889,10.  
*Paingīn - Upaniṣad* 232,12 (= dem folg.).  
*Paingīn - rahasya-brāhmaṇam* 184,2.  
*Paurāṇika* 482,6. 633,11. 764,14.  
*Prajāpati* 266,14. 288,1. 289,5.  
*Pradyumna* 600,12.14. 601,10. 602,7. 603,10.  
*Prajāpati* 260,9.  
*Balavarma* 703,1. 1118,5.  
*Bādarāyana* 1083,7. 1153,8.  
*Bāhva* 908,12.  
*Brīhadāranyaka* 237,2; (shashthi prapāthake = Brīh. IV) 330,4; 385,8. 892,6.10. 883,13. 884,9. 1034,7.  
*Brihaspati* 894,10. 897,5.  
*Baudha* 566,12.  
*Brahmān* 913,10.11.12.13. 917,1.  
*brāhmaṇa* (bedeutet Chānd. Up.) 143,6 (Ch. 3,13,7). 240,11 (7,26,1). 262,12 (8,9,3). 367,7 (7,15,1). 390,4 (6,3,2). 906,2 (8,13,1). 1014,11 (1,10,1); (unbek. St.) 1115,6; (Çat. Br. 10,2,6,8) 1116,11.  
*Bhagavadgītāh* 132,9. 275,4. 410,5. 842,8. 1012,1; cf. *īç-varagūtāh*.  
*Bhagavat* 601,1.3.7.14. 603,7.8. 604,2.3.  
*Bhadrasena* 102,2. 103,14.  
*Bhāgavata* 600,10. 602,6.  
*Bhūrata Varsha* 782,9.  
*Bhāllavin* 902,9. 903,6.  
*Bhishma* 1107,14. 1108,2.  
*Bhrigu* 913,11.  
*Mathurā* 1093,2.  
*Madhucchandās* 301,6.  
*Manu* 407,4. 412,8.9. 414,4. 437,3. 440,6. 537,11. 546,1. 764,10.  
*Marutah* 286,2.  
*Mañbhārata* 1101,6.  
*Māyāda* 833,8.  
*Mādhyandina* 198,6. 369,1.10. 881,8. 1011,4.  
*Māheçvara* 592,4.  
*Mitrāvaruṇau* 913,11.  
*Maitreyībrāhmaṇa* (Brīh. Up. 2,4) 385,8. 1006,5.  
*[Moksha-dharma (plur.) Gov. zu 309,10.]*  
*Mokshaçāstra* 448,3,5; (plur.) 809,14.  
*Yajñadatta* 286,5. 290,2. 292,5. 464,2. 699,5.6. 997,1.2.  
*Yama* 763,15. 764,3.4.10.15. 765,2.3. 801,3.  
*Yama-niyama-vidyā* 907,12.  
*Yāma* 764,1.  
*Yāmadagnye 'hine* (= Jāmad.) 919,4.  
*Yāska* 39,2.  
*Yoga* 415,13. 416,4.5. 417,2.5.11. 816,3; (nicht nom. pr.) 997,5.  
*Yogaçāstra* 96,8. 416,4; (Yogas. 1,6) 723,11; (plur.) 1072,3. 1148,9.  
*Yoga-sāṅkhya* 1108,12 (cf. *Sāṅkhya-yogau*).  
*Yogasmṛiti* 415,8.  
*Yogin* (sing.) 194,11. 195,8. 283,10.  
*Yoginah* 92,6. 95,4. 96,7. 827,11. 828,5.  
*Rāṇyānyānām khileshu* 887,9; — *upanishadi* (Chānd. Up.) 887,10.  
*Rudra* 286,2. 913,13.  
*Raurava* 764,13.16.  
*Lokāyatika* 34,4. 505,6. 506,1. 954,6. 956,3.  
*Vasththa* 913,10.  
*Vasu* 286,2.  
*Vājasaneyaka* 221,12. 846,1. 852,8. 854,2. 855,11. 856,12. 875,8. 876,2. 917,13. 926,3. 927,11. 928,7. 929,6.7.12. 930. 1.4. 938,9. 1114,15.  
*Vājasaneyibrāhmaṇa* (Çat. Br.) 220,13; (Brīh. Up.) 865,4.5. 939,8.  
*Vājasaneyin* 216,6.12. 384,9. 847,10. 848,10. 849,6. 850,1. 855,3.4. 863,8. 876,8. 878,2.5. 882,4. 912,1. 922,3. 928,2.13. 943,2. 986,11. 1012,9. 1114,12; V-ām upanishad-ārambhe (Ç. Br. 14,1,1) 893,3.  
*Yāmadeva* 159,10. 653,1. 1044,10.  
*Yāmadevayavidyā* (Chānd. 2,13,2) 1013,7.  
*Yārūna yajña* 913,12.  
*Yāshkali* 808,11.  
*Yāsudeva* 412,6. 600,10.12.13. 601,1.10.11. 602,14. 603,5.7.9. 13. 604,1.7. 1045,4.  
*Vidura* 816,6. 322,12.  
*Vidhikānda* 78,7.  
*Viveasān-samaya* 581,6.  
*Viçve devāh* 286,2.  
*Vishnu* 860,10. 1058,13. 1059,6. 1065,12.  
*Vishnumitra* 570,12. 795,3. 997,2.  
*Visic* (= Digambara) 590,2.  
*Veda-vyāsa* 298,5 (cf. *Vyāsa*).  
*Vedāntārtha-sampradāyavidah* (bed. Gaudapāda) 433,1 (vgl. 375,1).  
*Vaideha* 833,9.  
*Vaināçika* (Buddhisten) 546,6. 555,6. 559,2. 560,1.4.7. 565,11. 580,2.  
*Vaināçika tantra* 580,10.  
*Vaināçika-samaya* 562,9. 563,2. 580,8.  
*Vaiçvāta* 397,8. 764,7.  
*Vaiçeshika* 520,4. 525,8.10. 533,5. 538,2. 543,6. 546,5. 551,1. 592,7. 649,11. 696,3. 698,9.  
*Vyāsa* 313,9. 440,6. 690,11. 764,10 (cf. *Vedayāsa*).  
*Çatkratu* 362,7.  
*Çabarasmāmin* 953,8.  
*Çātyāyanakam* 846,1.  
*Çātyāyaninah* 893,1. 899,7. 902,10. 907,7. 908,5.  
*Çāntītya* 604,8 (882,4).  
*Çukā Vaiçāsaki* 1101,9.15.  
*Çaunaka* 301,6.  
*Çrughna* 463,12. 464,2. 1093,2.  
*Çvetāçatarāh* (bed. Çvet. Up.) 920,2.  
*Çvetāçatarānām mantropaniṣad* 110,5.  
*Çvetāçataropaniṣad* 416,1.  
*shashtha - prapāthaka* 106,1 (bed. Chānd. VI).  
*Sanyamana* 763,15. 764,10.  
*Sañvarta* 1022,5.  
*Sagaraputra* 412,6.  
*Sankarsha* 942,5.  
*Sankarshana* 600,12.13. 601. 1.10.12. 602,7.12. 603,10.  
*Satyakāma* 257,2.  
*Samatkumāra* 913,13.  
*Sampradāyavidah* (bed. Gaudapāda) 375,3 (cf. *Vedāntārthasampr.*).  
*Sarvovaināçika* 546,7.  
*Savitār* 914,8.  
*Sāṅkhya* 64,6. 90,4. 91,4.10. 93,9. 121,6. 345,10. 346,9. 347,12. 354,6. 356,6. 360,10. 361,3. 417,5.10. 420,14. 497,6. 498,1.8. 499,1.5. 508,7. 514,13. 515,3. 519,8. 526,7. 528,8. 539,1. 647,8. 695,9. 696,5. 697,9.  
*Sāṅkhya-Yogau* 416,10. 417,7.8. 592,2. 596,1 (cf. *Yoga-sāṅkhya*).  
*Sāṅkhya-smṛiti* (bed. Manu!) 196,12; (unbest.) 230,4. 415,8. 417,1.  
*Sītā* 768,2.  
*Sugata* 566,14. 581,1.  
*Sugata samaya* 581,3.6.  
*Subrahmanya* 310,2.  
*Sulabhā* 915,8.  
*Saugata* 591,3.  
*Saugatān matam* 554,7.  
*Saugata samaya* 550,2. 558,7.  
*Skandta* 913,14.  
*Hari* 174,16.  
*Hiranyagarbha* 247,6. 300,4. 300,9. 301,1. 339,3. 1121,13.  
*Hairanyagarbha* 724,8.

IV.  
**TERMINI DES VEDĀNTA**  
 UND ÄHNLICHES.

---

S. Seite des Werks, A. Anmerkung, p. Seite des Commentars zu den Brahmasūtra's.

- abhimāna* der Wahn (der empirischen Erkenntnis) S. 58. 304. 322.
- abhyūdaya* Glück (jenseitiges; vielleicht auch solches in der folgenden Geburt) S. 111. 472 A.
- ācāra* das Herkommen, die Sitte S. 12. 96 A. 422.
- ācrama* brahmanisches Lebensstadium S. 16 fg.
- ācra* Basis, Stütze S. 137.
- adhidaivatam* in kosmologischer Hinsicht (vgl. *adhyātman*) S. 152. p. 726, 9. 12.
- adhikaranam* Abschnitt in Werken, Kapitel S. 41.
- adhikṛita* berufen, vgl. S. 63 fg. 412.
- adhvaryu* Priester des Sāmaveda S. 5 fg.
- adhyaksha* Aufseher 1) des Leibes: individuelle Seele S. 398. p. 161, 1. 270, 7; 2) in der niedern Brahmanwelt S. 69 A.; Schöpfer p. 377, 1. 2. 3. 7. 10.
- adhyātman* adv. in psychologischer Hinsicht (vgl. *adhidaivatam*) S. 152. 169. p. 726, 9. 11.
- adhyātman* n. = *pratyagātman* p. 158, 3.
- adhyāsa* die (falsche) Übertragung S. 55. 343.
- adhyāya* Hauptabschnitt in Werken, Lektion S. 4. 32. 41.
- adrīṣtam* die unsichtbare Folge der Werke, das moralische Verdienst S. 407 A. 226.
- āgama* die (heilige) Überlieferung S. 96. p. 418, 7. 8. 426, 5. 6. 9. 435, 11. 437, 13. 439, 7.
- agni* Feuer, Gott des Feuers S. 167.
- agnihotram* Feueropfer S. 167 fg.
- agniloka* Region des *Devayāna* S. 475.
- aham brahma asmi* „ich bin Brahman“, Brih. 1, 4, 10.
- ahampratyaya* das Selbstbewußtsein S. 357. 56 A. 341. 346.
- ahampratyayin* Vorsteller des Ich = *Manas* S. 55 A. 56 A. 357.
- ahaṅkāra* das Selbstbewußtsein S. 357. 219. 346.
- ahaṅkartar* die individuelle Seele S. 346. 357. 55 A.
- aiçvaryam* Herrschermacht, Herrlichkeit 1) der Götter S. 69. 70; 2) der auf dem *Devayāna* eingegangenen Frommen S. 479 fg.
- akāmayaṁāna* der nicht (mehr) Verlangende, Erlöste S. 209. 85. 340. 462.
- ākāça* der Äther, der (als materielles Element vorgestellte) Raum S. 249 fg.
- ākāra* Gestalt S. 221.
- ākṛiti* Gestalt, εἶδος; Species S. 73.



- akṣharam** das Unvergängliche 1) Brahman S. 143 fg.; 2) der Weltsame S. 143. 400 A.
- amṛitatvam** Unsterblichkeit, das nicht mehr sterben Können S. 160. 309.
- ānanda** die Wonne S. 150. 228.
- ananya, ananyatvam** identisch, Identität, vgl. S. 288.
- anavasthā** der *regressus in infinitum* S. 134.
- andaja** S. 259.
- andha-paramparā** p. 85, 6. 578, 3. 593, 6.
- antahkaranam** das Innenorgan = *Manas* S. 356.
- antar-ātman** das innere Selbst, die Seele S. 230.
- antaryāmin** der innere Lenker, Brahman S. 160.
- anu** fein, subtil, minimal S. 331 fg. 334 fg. 358. 363.
- anubhava** die Empfindung, das Innenwerden, die (innere) Wahrnehmung S. 95 A. 102. 261 A. 439. 452 A.
- anuṣaya** Werkrest, vgl. S. 417 fg.
- anugraha** Gnade S. 91.
- anykalpa** die folgende Weltperiode p. 300, 10.
- anumānam** die Folgerung S. 94, vgl. S. 24.
- anuvāda** p. 312, 6. 676, 14. 677, 1. 785, 4. 850, 3. 884, 4. 1010, 7. 1035, 2.
- aparam brahma** das niedere Brahman S. 109 fg.
- aparā vidyā** die Lehre vom niedern Brahman S. 109. 113.
- apāna** das Einatmen S. 362.
- āpas** (nom. plur.) Wasser S. 254. 260. 400.
- apavāda** p. 227, 3. 860, 12.
- apavarga** Ende p. 102, 3. 356, 4; Erlösung p. 816, 4. 954, 10.
- āptavacanam** S. 94.
- apūrvam** das moralische Verdienst S. 407.
- āraṇyakam** Abschnitt eines Brāhmanam, der für das Studium im Walde bestimmt ist (Çaṅk. ad Brih. p. 3, 2) S. 8, vgl. p. 898, 6.
- arcis** Flamme S. 410. 475.
- aradhajaratiya** S. 150 A.
- arthavāda** S. 7; p. 280, 9. 287, 3. 307, 9. 423, 13. 308, 2; 477, 14; 309, 13. 310, 7. 8. 313, 4. 441, 4. 914, 1. 1154, 3; 975, 1. 6. 980, 8.
- 1014, 6. 1016, 12. 13; 948, 3. 5. 1015, 7; 312, 6. 9; 937, 6.
- ārya** zu den Freunden (*arya*) gehörig; Arier S. 16.
- asaṅgatvam** Unberührtheit (der Seele vom Irdischen) S. 299 A., vgl. 350.
- asmatpratyaya** S. 56 A. 357.
- ātman** der Ätman, das Selbst, die Seele, Gott S. 18. 50. 128.
- ātmavidyā** die Lehre vom Ätman S. 3 A.
- ato 'nyad ārtam** „was von ihm verschieden, das ist leidvoll“ (Brih. 3, 4, 2); vgl. p. 1139, 12: *vikāraśya ārtatva-prasiddheh*.
- aupanishada ātman** p. 672, 9; *puruṣha* 205, 11; *jñānam* 439, 6; *darṣanam* 496, 8. 976, 8; = *Vedāntin* 515, 3. 624, 4.
- avadhānam** Aufmerksamkeit (Funktion des *Manas*) S. 357.
- avagamanam** S. 261 A.
- avayava** Teil, Partikel S. 330.
- avidyā** das Nichtwissen (das empirische Wissen) S. 57 fg. 60 A. 326.
- avidyā-avasthā** der empirische Standpunkt p. 680, 12. 682, 3 (vgl. *prapañca-avasthā* 817, 14, *vibhāga-avasthā* 838, 13).
- avyaktam** das Unoffenbare 1) Brahman S. 230, 2) der Weltsame S. 246. 400 A.; vgl. p. 343, 1.
- āyurveda** p. 802, 14.
- balākā** S. 244 A.
- bālyam** kindliche Einfalt S. 155.
- bandha** Gebundenheit p. 830, 10.
- bandhyāputra** S. 74 A.
- bhikṣhu** Bettler = *saṃnyāsīn* S. 17.
- bhogyam** das zu Genießende, die Frucht der Werke, die Welt S. 288. 317.
- bhoktar** der Genießende (und Leidende), die Seele S. 288. 189. 317.
- bhoktrītvam** das Genießensein S. 348.
- bhrama** der Irrtum (der empirischen Erkenntnis) S. 54. 110. 322.
- bhrānti** = *bhrama* p. 474, 1.
- bhūman** die Unbeschränktheit S. 218.
- bhūta-ācraya** der feine Leib S. 405.
- bhūtam** 1) Element, 2) lebendes Wesen S. 257.
- brahmacārīn** Brahmanenschüler S. 17. 176. 67 A.

- brahmacāryam* Leben als solcher, Entsagung S. 174.
- brahmaloka* 1) die Welt des Brāhman S. 174. 475, 2) Brāhman als Welt S. 176, 3) dessen Welt das Brāhman ist S. 211.
- brahma-mimāṃsā* die Brahmanforschung, Vedāntalehre, vgl. S. 21.
- brāhman* (neutr.) 1) das Gebet, 2) das Brāhman S. 18. 50 fg. 127 fg.
- brahmān* (masc.) 1) der Beter, Priester S. 5 fg., 2) Brahmān als Volksgott S. 127 A.
- brāhmana* der Beter, Brahmane S. 14 (prägnant S. 65. 155. 144. 211, Gegensatz: *brahma-bandhu* S. 282).
- brāhmanam* Schriftengattung des Veda S. 7 fg.
- brahmanaspati* Herr des Gebetes, eine mythologische Personifikation des Gebetes, Vorläufer des Brāhman-Begriffes S. 18.
- brahma-vidyā* die Lehre vom Brāhman S. 3. 174. 441.
- bṛihaspati* = *brahmanaspati*.
- buddhi* 1) die Erkenntnis, 2) der Intellekt im allgemeinen; kein besonderes psychisches Vermögen S. 357, wiewohl gelegentlich als solches aufgezählt S. 447.
- buddhi-indriya's* die (fünf) Erkenntnisorgane S. 356.
- çabda* die Schriftoffenbarung, Çruti S. 98.
- çaçavishānam* S. 74 A.
- çākhā* Zweig (des Veda), Vedaschule S. 5. 9 fg.
- çakti* Kraft S. 74. 245 fg.; 122 A. 342 A.
- çakti-ātmanā* δυνάμει, potentiell S. 337.
- çālagrāma* p. 174,16. 188,12. 253,12.
- caṇḍāla, caṇḍāla* Abart der Çūdra's, niedrigste Menschenklasse S. 168. 206. 394.
- caraka* fahrender Schüler S. 16.
- caranam* der (moralische) Wandel S. 421 fg.
- çārira* die individuelle Seele, vgl. p. 171, 11 fg. 461.
- çarīram* der Leib; vgl. S. 191 A. 461.
- çaitanyam* Geistigkeit S. 61. 146. 229. 318. 333. 350.
- çata-adhikā nādī* s. *sushumnā*.
- citragupta* S. 413.
- cittam* S. 357.
- çraddhā* Glaube S. 401. 408.
- çruti* Offenbarung, heilige Schrift S. 24. 95. 96 A.
- çūdra* Angehöriger der vierten Kaste S. 13. 63 fg.
- çuktikā* Perlmutter p. 14,4. 86,13.
- dakshinā* Opferlohn S. 14.
- darçanam* die Weltansicht, das philosophische System, vgl. S. 20.
- deça-kāla-nimitta* S. 341.
- deha* der (grobe) Leib S. 352. 461.
- dehavijāni bhūtasūkshmanī* = *sūkshman çarīram* S. 399.
- dehin* die individuelle Seele S. 461.
- deva* altvedischer Gott S. 68 fg. (hingegen Brāhman ist *çvara*).
- devaloka* Götterwelt, Region des *Devayāna* S. 475.
- devayāna* der Götterweg S. 392. 475.
- dharma* 1) Qualität, Eigenschaft S. 55. 277, 2) Pflicht S. 87. 423.
- dharma-sūtra's* vedische Schriftengattung S. 12.
- dharmavyāda* p. 322,12.
- dṛishtānta* Erfahrungsbeispiel S. 99.
- dṛiṣṭi* p. 856,12. 880,12.14. 1062,4. S. 28 A.
- dvija* der Zweimalgeborene, durch das *Upanayanam* Wiedergeborene, Angehörige der drei obern Kasten S. 14. 17 A. 63.
- etad vai tad* „wahrlich, dieses ist das“ S. 159. 166.
- gauna* bildlich S. 354.
- gāyatri* S. 180.
- grahanam* S. 261 A.
- graha-āviṣṭa* Besessener S. 318.
- grihastha* S. 17. 453.
- guna* Attribut S. 112.
- gunavāda* p. 312,7.8. 937,6; 751,3. 945,2. 994,5.
- Hiranyagarbha* eine mythologische Personifikation der Schöpferkraft S. 69 A. 127 A. 363.
- hṛid, hṛidayam* Herz S. 174.

- hrīdaya-granthī* der Knoten des Herzens S. 463.
- hotar* der Rufer, Priester des Rīgveda S. 5 fg.
- īṣvara* Herr, Gott, das persönlich gedachte Brahman S. 68. 127. 292 fg.
- īṣvarāh* Untergötter S. 69 A.; wohl Personifikationen der Kräfte (S. 244 fg.) des Brahman.
- Indra* altvedischer Gott S. 69. 73.
- indraloka* Region des *Devayāna* S. 475.
- indriya's* Organe des Erkennens und Wollens, deren außer dem *Manas* zehn sind S. 356 fg.
- itihāsa* episches Gedicht S. 464; p. 308,1; 280,9. 307,9. 423,13; 477,14; 313,6. 322,14. 913,7.
- jagat* Welt, namentlich die beseelte; definiert p. 38,2.
- jagad-vimbam* Weltscheibe S. 257 A.
- jaṅgamam* das Bewegliche S. 258.
- jarāyujā* S. 259.
- jīva*, *jīva ātman* die individuelle Seele (definiert p. 100,16) S. 128. 343.
- [*jīvan-mukta*, *jīvan-mukti*] S. 460.
- jūna-kānda* Erkenntnisteil des Veda S. 21. 20 A.
- jūnam* S. 261 A.
- jūnān mokshah* „aus der Erkenntnis die Erlösung“ S. 290; vgl. p. 916,11. 438,2.
- ka* p. 377,4.
- kaivalyam* Absolutheit, Erlösung p. 913,3. 914,9.11. 915,1. 916,14. 917,10. 1086,9. 1129,2. 1130,15. 1149,7.9.
- kalpa*-Weltperiode, von der Schöpfung bis zum Untergang der Welt während S. 74 fg. 256. 244; *atīta-kalpa*, *vartamāna-kalpa*, *kalpa-antaram* p. 301,1 fg. 299,6.
- kāma* Begierde S. 164 A.
- kamalāsana* S. 176.
- kāmayamāna* der Verlangende S. 209.
- kāranam* Organ, sowohl körperliches als auch psychisches S. 147. 368. 397.
- kāranam* Ursache S. 250. 276 fg. 296.
- karma-āçaya* Werkschatz S. 418 A.
- karma-āçraya* das moralische Substrat S. 404 fg.
- karma-indriya's* die (fünf) Thatorgane S. 356.
- karma-kānda* der Werkteil des Veda S. 21. 20 A.
- karma-mīmāṃsā* s. *mīmāṃsā*.
- karman* Werk S. 164 A. 339 fg. 381. 434. 443. 455 fg. 418; ist dreifach: *çāriram*, *vāctikam*, *mānasam* p. 61,6.10. 71,4.
- kartar* der Thäter, die individuelle Seele S. 189. 340 fg. 365. 457.
- kartritvam* das Thätersein S. 342. 348. 456.
- kārya-karana's* die Organe des Wirkens p. 161,1. 167,5. 199,5.
- kārya-karana-saṅghāta* der Komplex der Organe des Wirkens, d. i. der Leib S. 321. 381, p. 473,17. 455,4. 686,5 (synonym *deha* p. 787,13); 76,9. 197,15. 675,15. 682,3. 727,6. 179,12.
- kāryam* die Wirkung S. 256. 276 fg.
- kāryam brahma* das niedere Brahman p. 1119,9.10. 1120,5. 1121,10.12. 1154,8.
- kṛeça* Anfechtung (z. B. Liebe, Haß) S. 89. 444.
- koça* p. 123,11. 867,11, S. 148.
- kramamukti* Gangerlösung (oder Stufenlösung) S. 430. 471 fg.
- kratu* Einsicht S. 482, Gesinnung, Wille S. 163. 208.
- kriyā-kāraka-phalam* Vergeltung am Thäter des Werkes p. 273,12. 291,6. 987,6. 447,3.
- kshatriya* Krieger, Angehöriger der zweiten Kaste S. 14. 18.
- kshema* Stillstand der Wanderung, Erlösung S. 459.
- kshetraijña* individuelle Seele p. 180, 7.15. 181,4.6.11. 772,5.
- līṅgam* Merkmal S. 95 A. 98. 296.
- lokāyatika* Materialist S. 136. 310.
- manas* Centralorgan des Vorstellens und bewußten Wollens S. 356 fg.
- mañca* p. 747,7 (vgl. ad *Praçna* p. 192,4).

*mandalam* Abteilung des Rigveda S. 13. 15.  
*mantra* Lieder und Opfersprüche des Veda S. 6. 96.  
*māyā* das Blendwerk (der empirischen Realität) S. 107. 202. 246. 274. 297. 299. 322. 372.  
*māyāmāyī mahāsushuptih* p. 342, 9, S. 246.  
*māyāvin* Zauberer S. 107. 202. 274. 297. 299. 322.  
*mimāṃsā* 1) die Forschung, 2) das System des *Jaimini* S. 21.  
*mithyājñānam* die falsche (empirische) Erkenntnis S. 55. 57. 337 (Gegensatz: *samyagjñānam*, *samyagdarśanam*).  
*mrigatrishnikā* Luftspiegelung, Phantasmagorie p. 445, 7.  
*mukhya ātman* Brahman S. 128, p. 104, 4. 105, 7.  
*mukhya prāna* Centralorgan des unbewußten Lebens S. 359 fg. 366 fg.  
*mukti* = *moksha*.  
*muni* Begeisterter, Asket (besonders schweigender) S. 154 (Etymologie p. 1036, 2).  
*mūrdhanyā nādi* s. *sushumnā*.  
*moksha* die Erlösung (Gegensatz: *bandha*).  
  
*nādi* die Ader S. 374 fg.  
*naishthika* S. 16.  
*nāma-rūpam* (Name und Gestalt, d. h. Eindrücke des Ohres und des Auges, Sinneseindrücke) die Sinnenwelt p. 93, 13. 96, 6. 111, 3; 816, 8. 12. 817, 7; 376, 7; 205, 10; 1133, 12; 391, 2; 473, 17.  
*nānātvaṃ* Verschiedenheit (der Seele von Brahman) S. 54.  
*naraka*, *nāraka* Hölle S. 412 fg. 420 A., p. 420, 6. 758, 4.  
*neti, neti!* S. 227 fg.  
*nigamanam* der Schlufs p. 128, 7.  
*nihcreyasam* das *summum bonum*, die Erlösung p. 27, 1. 203, 5. 352, 4. 396, 7. 1099, 1; 417, 2. 3. 1133, 2.  
*nimittam* die *caussa efficiens* S. 241. 343, das Motiv S. 122 A. 342 A.  
*nirgunam brahma* das attributlose (höhere) Brahman S. 109 fg. 221 fg.  
*nirgunā vidyā* die Wissenschaft vom höhern Brahman S. 109.

*nirvānam* das Erlöschen, die Seligkeit, nur p. 1154, 10 (S. 483).  
*nirviçesham brahma* das unterschiedlose (höhere) Brahman S. 109 fg. 221 fg.  
*nyāya* das System des *Gotama* S. 20. om S. 213 fg. 9 A. 144.  
  
*pāda* der Fuß, das Viertel S. 41.  
*padārtha* der Begriff S. 447.  
*pañcāgnividyā* die Fünf-Feuer-Lehre S. 390 fg.  
[*pañcikarānam*] S. 260 A.  
*pāñḍityam* Gelahrtheit S. 155.  
*parābrahma* der Weise, das höhere Brahman Wissende p. 1098, 11. 1099, 6. 1102, 1. 4. 12. 1131, 15.  
*paramānu* Atom S. 334. 358.  
*paramārtha-avasthā*, *pāramārthiki avasthā* der Standpunkt der höchsten Realität, der metaphysische Standpunkt S. 114. 293.  
*paramātmā* die höchste Seele, Brahman S. 128. 297.  
*param brahma* das höhere Brahman S. 109 fg.  
*parā vidyā* die höhere Wissenschaft vom *param brahma* S. 109.  
*parispanda* Belebung S. 362.  
*parivrajaka* = *sannyāsīn* S. 17. 423.  
*paulkasa* Abart des *Ādra* S. 206.  
*phalam* die Frucht (der Werke), die Vergeltung S. 348.  
*pitriyāna* der Väterweg S. 392. 409.  
*prabodha* die (geistliche) Erweckung S. 90. 449.  
*pradhānam* Urmaterie der *Sāṅkhya*'s S. 24.  
*Prajāpati* mythologische Personifikation der Schöpferkraft S. 197 fg.  
*prajāpatiloka* Region des *Devayāna* S. 475.  
*prajñā* Erkenntnis S. 192 fg. .  
*prājña*, *prājña ātman*, *prajñā-ātman* S. 194 A.  
*prakṛita-hāna-aprakṛita-prakriyā*, μεταβασις εἰς ἄλλο γένος p. 119, 4. 123, 4. 11. 146, 3. 169, 2. 338, 2. 344, 9. 1139, 15.  
*pramānam* Erkenntnisnorm S. 93 fg.  
*prāna* Hauch, Odem, Leben; insbesondere 1) das metaphysische Lebensprincip, Brahman S. 158.

159. 177. 191. 196; 2) das physische Lebensprincip a) der ganze Komplex des feinen Leibes und seiner Organe, nur S. 217; b) enger: die psychischen Organe (*manas, indriya's, mukhya prāna*) S. 353 fg.; c) noch enger: der *mukhya prāna* allein S. 359 fg.; d) am engsten: das Ausatmen, als Zweig des *mukhya prāna*, S. 362.
- prapañca* die Ausbreitung (der Sinnenwelt) S. 452. 497.
- prapāthaka* Abschnitt in Schriften = *adhya* S. 32.
- pratīkam* das Symbol S. 9 A. 473, p. 147, 14. 189, 8. 217, 10. 835, 9. 1059, 6.
- pratyakṣam* die Anschauung, sinnliche Wahrnehmung S. 24. 94. 261; nicht zu verwechseln mit dem *anubhava*, dessen Objekt (Brahman) *parokṣa* ist S. 227. 441. 457; widersprechend S. 56.
- pratyavāya* Niedergang (in der Seelenwanderung) p. 754, 1, dem *abhyaudaya* entgegengesetzt; vgl. p. 997, 9. 10. 998, 2. 1128, 15. 1130, 7 (Herabwürdigung p. 1064, 3. 5).
- pratyaya* Perception S. 261 A., Vorstellung S. 9 A.
- prasāda* = *anugraha*.
- prāyaścittam* Bußleistung S. 420. 456.
- prithivī* die Erde S. 254. 256 A.
- purānam* mythologische Schriftengattung S. 64. 254. 36.
- purīta* (masc.) Perikardium S. 374 fg.
- purohita* Hauskaplan eines Fürsten S. 6.
- puruṣa* Mann, Geist S. 127.
- puruṣa-ārtha* das Ziel des Menschen (die Erlösung) S. 101 A.
- puruṣa puriṣaya* S. 214. 175.
- pūrva-mīmāṃsā* s. *mīmāṃsā*.
- pūrvapakṣa* die (in der Regel vorangeschickte) Argumentation des Opponenten (Gegensatz: *siddhānta*).
- pūrvaprajñā* S. 208. 405 fg.
- rakṣas, rākṣasa* Kobold S. 169.
- raurava* S. 413.
- rig* Vers S. 5. 151; davon *rig-veda*.
- ritvij* Opferpriester S. 5. 14.
- rishi* die menschlichen Urheber der Veden (Mantra's und Brāhmaṇa's) S. 40. 100 A. 438.
- rūpam* Gestalt, Erscheinungsform, Erscheinung S. 110. 193. 227.
- [*sac-cid-ānanda*] S. 228.
- sādhanam* Mittel S. 106. 443 fg. 20.
- saguṇam brahma* das attributhafte, niedere Brahman S. 109 fg.
- saguṇā avasthā* p. 1146, 4.
- saguṇā vidyāḥ* (plur.) die Wissenschaften (Vorstellungen) vom attributhaften Brahman p. 910, 2. 1132, 1. 911, 4. 1047, 9. 1077, 7. 1082, 11. 1149, 13.
- sākṣin* der Zeuge, Zuschauer, die Seele S. 56 A. 61. 346. 350. 136.
- samādhi* Sammlung, Meditation 1) S. 444, 2) S. 346. 85.
- sāman* Lied S. 5. 151; davon *sāma-veda*.
- sāmāna* S. 363.
- saṃhitā* Sammlung (vedische) S. 7.
- samīranam* S. 280. 362.
- saṃkalpa* Funktion des Manas 1) Vorstellen S. 358, 2) Entschluß, Wunsch S. 372.
- samnyāsa* p. 891, 9.
- samnyāsin* einer, der (im vierten *Ācrama*) alles von sich geworfen hat S. 17.
- samparāpa, sāmparāpa* S. 413 A.
- samparāya* das Hinscheiden; *sāmparāya* das Leben nach dem Tode S. 413.
- samprasāda* Tiefschlaf, Seele im Tiefschlaf, Seele (*avasthāvant* für *avasthā* p. 259, 6) S. 174. 176. 199. 466.
- samrādhanam* die Ekstase S. 230.
- samsāra* der Umlauf, die Wanderung (der Seele) S. 385 fg.
- samsārin* die wandernde (individuelle) Seele p. 98, 1.
- samskāra* 1) Eindruck S. 76. 261 A. 460, 2) moralische Läuterung S. 91 A. 435.
- samyagdarśanam* die (alles auf einen Punkt beziehende) „universelle Erkenntnis“; besser vielleicht zu übersetzen: „die vollkommene Erkenntnis“ (τὸ τέλειον I. Cor. 13, 10).
- samyagjñānam* = *samyagdarśanam*.

- samyamanam* S. 413.  
*sāṅkhyam* das System des *Kapila* S. 20.  
*sarvagatatvam* S. 329.  
*saṅgati* p. 908, 5. 1082, 13.  
*sat* das Seiende, Brahman S. 133. 140. 248. 285.  
*sattvam* S. 184.  
*satya* S. 173.  
*saviçesham brahma* das unterschiedhafte (niedere) Brahman p. 125, 5. 127, 16.  
*shashtha-indriya-vishaya* S. 74 A.  
*siddhānta* die endgültige Ansicht S. 76 A.  
*smṛiti* 1) die Tradition S. 12, 2) Schriftengattung S. 25. 96.  
*spḥota* S. 76 fg.  
*sṛiṣṭi* Ausgießung, Schöpfung S. 498.  
*stamba* die Pflanzenwelt S. 257.  
*sthaulyam* Materialität S. 271.  
*sthāvara* = *stamba* S. 257.  
*sthūla* materiell; *sthūla-çarīram* der grobe Leib S. 352.  
*sūkshmam çarīram* der feine Leib S. 399 fg.  
*[sushumnā]* die Kopfader, durch welche die Seele des Frommen auszieht, im Comm. zu den Brahman umschrieben durch *mūrdhanyā nāḍi*, *çatādḥikā nāḍi* (p. 1105, 12); vgl. S. 10 A. 409 A.  
*sushupti* (*sushuptam*, *supti*) der Tiefschlaf S. 373 fg.  
*sūtram* 1) vedisches S. 12, 2) philosophisches S. 27.  
*svapna* Traumschlaf, Traum S. 370 fg.  
*svedaja* S. 259.  
*tādātmyam* Identität S. 376.  
*[tañmātram]* S. 400 A.  
*tapas* Buße, Askese S. 394.  
*tāpya*, *tāpaka* p. 515, 4.  
*tarka* Reflexion S. 96.  
*tat* Brahman, *tat-tvam* das Brahmansein S. 327. 502.  
*tat tvam asi* „das bist du“ S. 282 fg. 417.  
*tejas* Glut, Feuer S. 248. 399.  
*trailokyam* p. 298, 12 (vgl. *bhūr-ādī-lokāḥ* p. 303, 4).  
*trishnā* Durst, Begierde S. 170.  
*tvac* 1) Haut, 2) Gefühl S. 332 A.  
*udāna* S. 363. 374.  
*udbhijja* S. 259.  
*udgātar* Priester des Sāmaveda S. 5.  
*udgītha* Gesang des Sāman, umgedeutet S. 9 A. 152. 157.  
*uktham* Hymnus S. 9 A. 192.  
*upādānam* Materie S. 75. 241.  
*upādhi* Bestimmung S. 326 fg.  
*upalabdhi*, *upalambha* Apperception S. 261 A. 346.  
*upanayanam* S. 14. 63. 71.  
*upanishad* (vertrauliche) Sitzung, Geheimlehre S. 3; Geheimname p. 884, 13. 14. 885, 7. 886, 5. 8. 13. 887, 6.  
*upāsana*, *upāsanam* die fromme Meditation, Andacht, Verehrung S. 444. 446 fg. 472.  
*upasamhāra* Absorption (der Welt in Brahman), vgl. S. 255.  
*utkrānti* Auszug (der Seele aus dem Leibe) S. 396 fg.  
*uttara-mimānsā* die Lehre des Vedānta S. 21.  
*vairāgyam* Entsagung S. 187.  
*vaiçeshikam* das philosophische System des *Kaṇāda* S. 21.  
*vaiçṭānara* 1) Beiwort des Agni, welches er dem auffallenden Umstande verdankt, daß er nicht nur bei denen, die ihn gläubig verehren, sondern „bei allen Menschen“ wohnt (ebenso fiel in der hebräischen Welt auf was Matth. 5, 45 hervorgehoben wird), 2) Beiwort des Atman S. 167 fg., wo sich eine doppelte Polemik, gegen den Opferkult und gegen den Kastengeist, bemerkten läßt.  
*vaiçya* Mitglied der dritten Kaste S. 13.  
*vānaprastha* Einsiedler (im dritten *Āçrama*) S. 17. 186. 454.  
*Varuṇa* altvedischer Gott.  
*varunaloka* Region des *Devayāna* S. 475.  
*vāsana* (subjektive) Erscheinung S. 268; (im Traume) S. 345. 369 A.  
*vayas*, *vāyasa* (als Synonyma) S. 169.  
*Vāyu* Luft, Wind S. 250. 254. 256 A.; Gott des Windes S. 18.  
*vāyuloka* Region des *Devayāna* S. 475.

*vedānta* 1) (Schlußkapitel des Veda) die Upanishad's, 2) (Endziel des Veda) die Lehre der Upanishad's, 3) das System des *Bādarāyaṇa* S. 3 fg. 21.

*vibhūtvam* Alldurchdringung (als Eigenschaft des Raumes, Brahman's, der Seele) S. 251. 333 fg.

*viç* Stamm, Gau S. 12.

*viçesha* Unterschied S. 110. 112. 221.

*vidhi* Vorschrift, Bestandteil der Brāhmaṇa's S. 7.

*vidvant* der Wissende (sowohl von dem Kenner des niedern als auch von dem des höhern Brahman gebraucht) S. 472 A.

*vidyā* das Wissen S. 57. 437 fg.

*vigraha*, *vigrahavattvam* Individualität (als Eigenschaft der Götter im Gegensatze zu Brahman) p. 157, 3. 7. 159, 4. 13. 281, 1. 282, 4.

*viçā-ātmanā* samenartig, potentiell S. 338.

*viçā-çakti* die Samenkraft der Dinge S. 246. 400 A.

*viçñānam* (individuelle) Erkenntnis S. 261 A. 338. 357.

*viçñāna-ātman* individuelle Seele S. 194 A.

*vishaya* Objekt S. 55.

*vishayin* Subjekt S. 55.

*Vishnoḥ paramam padam* ursprünglich: der höchste Schritt (Kulminationspunkt) der Sonne; symbolisch für das Höchsterreichbare, die Erlösung Kāth. 3, 9; vgl. p. 1121, 14. S. 477.

*vritti* Funktion S. 359. 397.

*vyakti* Individuum S. 73.

*vyatireka* Überdauern des Leibes, Unsterblichkeit (der Seele) S. 310.

*vyāna* S. 363. 374.

*vyāpti* p. 861; *vyāpyam* p. 246, 1.

*vyavahāra-avasthā*, *vyāvahariki avasthā* der praktische (empirische) Standpunkt S. 114. 288. 293.

*Yama* Gott des Todes S. 413.

*yama-niyama-vidyā* p. 907, 12.

*yajus* Opferspruch S. 5. 213.

*yoga* 1) Anschickung (zur Vereinigung mit dem Allgeiste) S. 19. 40. 149, 2) das ihr dienende System des Patañjali S. 20. 475.

*yogakānda* gewisse Upanishad's, die im Dienste des *Yoga* stehen S. 20 A.

*yogin* 1) Ausüßer der *Yoga-Praxis* S. 230, der im Besitze übernatürlicher Kräfte ist S. 72. 40. 480, 2) Anhänger des *Yoga-Systems* S. 23.

### Verbesserungen und Zusätze.

- Seite 27, Zeile 31 lies 3,2,24. 4,4,20.  
„ 33, „ 30 1049,7 steht Brih. 4,4,21.  
„ 52, „ 5 lies wie Seite 163, Zeile 16.  
„ 87, „ 32 lies wie Seite 440, Zeile 26.  
„ 91, „ 6 statt Welt lies Leib.  
„ 200, „ 21 füge hinzu p. 448,2.  
„ 290, „ 25 vgl. p. 438,2. 916,11.  
„ 502, „ 36 lies *anupapatteh*.

Einige diakritische Zeichen sind beim Druck geschwunden; so ist zu lesen  
S. 16, Z. 10 *Ârya*, *Âpastamba*, S. 254, Z. 9 *Âtman*.









~~AUG 5 1971~~

~~AUG 31 1988~~

~~JUN 1 1978~~

~~JUN 30 1988~~

~~JUN 1 1980~~

