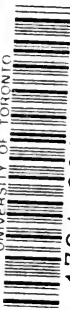
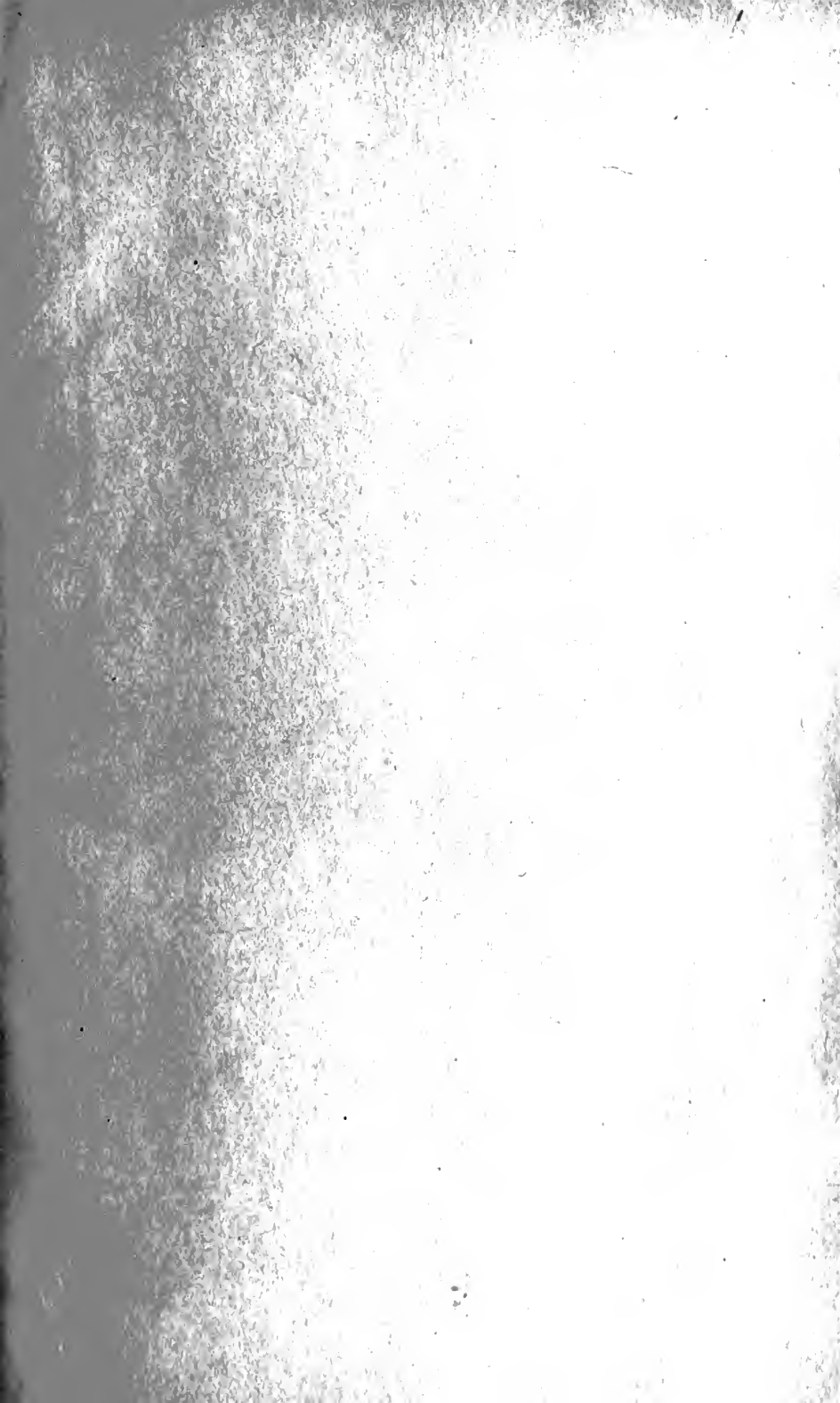
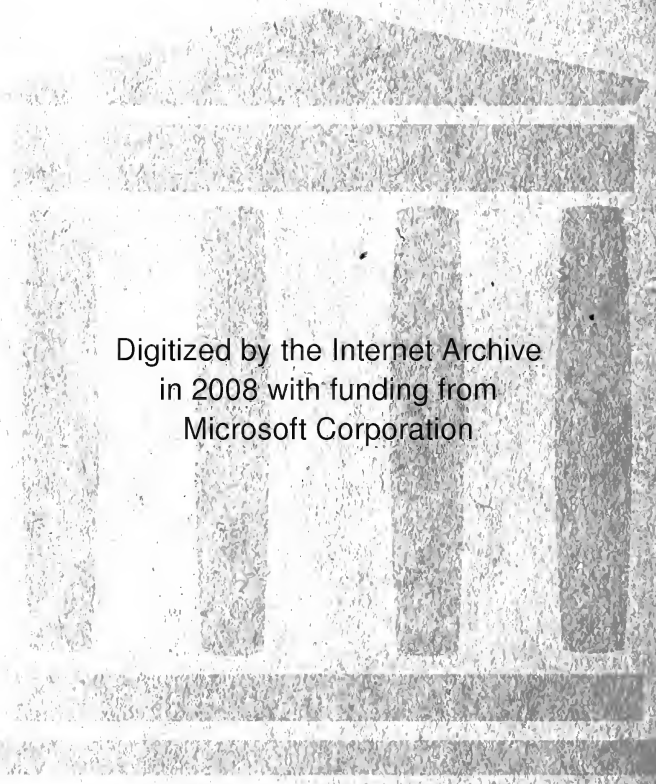


UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00095167 3





Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

SECHZIG

UPANISHAD'S DES VEDA.



SECHZIG

UPANISHAD'S DES VEDA

AUS DEM SANSKRIT ÜBERSETZT

UND MIT EINLEITUNGEN UND ANMERKUNGEN VERSEHEN

VON

DR. PAUL DEUSSEN

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT KIEL.

DRITTE AUFLAGE.



LEIPZIG:

F. A. BROCKHAUS.

—
1921.



DEN MANEN

ARTHUR SCHOPENHAUERS.

„Denn wie atmet doch der Oupnek'hat [die persisch-lateinische Übersetzung der Upanishad's] durchweg den heiligen Geist der Veden! Wie wird doch der, dem, durch fleißiges Lesen, das Persisch-Latein dieses unvergleichlichen Buches geläufig geworden, von jenem Geist im Innersten ergriffen! Wie ist doch jede Zeile so voll fester, bestimmter und durchgängig zusammenstimmender Bedeutung! Und aus jeder Seite treten uns tiefe, ursprüngliche, erhabene Gedanken entgegen, während ein höher und heiliger Ernst über dem Ganzen schwebt. Alles atmet hier Indische Luft und ursprüngliches, naturverwandtes Dasein. Und o, wie wird hier der Geist rein gewaschen von allem ihm früh eingepflichten jüdischen Aberglauben und aller diesem fröhnenden Philosophie! Es ist die belohnendeste und erhabendeste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist; sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein.“

Schopenhauer, Parerga II, § 185 (Werke VI, 427).

VORREDE ZUR ERSTEN AUFLAGE.

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

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

Eine höhere Stufe des religiösen Bewusstseins wird erreicht mit der Erkenntnis, dafs alle Werke, welche auf Furcht und Hoffnung als Triebfedern beruhen, für die ewige Bestimmung des Menschen wertlos sind, dafs die höchste Aufgabe des Daseins nicht in einer Befriedigung des Egoismus, sondern in einer völligen

Aufhebung desselben besteht, und daß erst in dieser unsere wahre, göttliche Wesenheit durch die Individualität hindurch wie durch eine Schale zum Durchbruche kommt.

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

wie dieser selbst, moralisch betrachtet wertlos und verwerflich.

Diese Erkenntnis bricht sich Bahn im Neuen Testamente, wenn es die Wertlosigkeit, in den Upanishad's, wenn sie sogar die Verwerflichkeit aller, auch der guten Werke lehren; beide machen das Heil abhängig, nicht von irgendwelchem Tun und Lassen, sondern von einer völligen Umwandlung des ganzen natürlichen Menschen; beide betrachten diese Umwandlung als eine Erlösung aus den Fesseln dieser ganzen, im Egoismus wurzelnden, empirischen Realität.

Aber warum bedürfen wir einer Erlösung aus diesem Dasein? Weil dasselbe das Reich der Sünde ist, antwortet die Bibel; weil es das Reich des Irrtums ist, antwortet der Veda. Jene sieht die Verderbnis im wollenden, dieser im erkennenden Teile des Menschen; jene fordert eine Umwandlung des Willens, dieser eine solche des Erkennens. Auf welcher Seite liegt hier die Wahrheit? — Wäre der Mensch blofs Wille oder blofs Erkenntnis, so würden wir uns, dem entsprechend, für die eine oder andere Auffassung zu entscheiden haben. Nun aber der Mensch ein zugleich wollendes und erkennendes Wesen ist, so wird sich jene große Wendung, in welcher Bibel und Veda das Heil erblicken, auf beiden Gebieten vollziehen: sie wird erstlich, nach biblischer Anschauung, das im natürlichen Egoismus versteinerte Herz erweichen und zu Taten der Gerechtigkeit, Liebe und Selbstverleugnung fähig machen, — und sie wird zweitens, Hand in Hand damit, in uns die große, Kant's Lehre antizipierende, Erkenntnis der Upanishad's aufdämmern

lassen, daß diese ganze räumliche, folglich vielheitliche, folglich egoistische Weltordnung nur beruht auf einer, uns durch die Beschaffenheit unseres Intellectes eingebornen, Illusion (*mâyâ*), daß es in Wahrheit nur ein ewiges, über Raum und Zeit, Vielheit und Werden erhabenes Wesen gibt, welches in allen Gestalten der Natur zur Erscheinung kommt, und welches ich, ganz und ungeteilt, in meinem Innern als mein eigentliches Selbst, als den *Ātman* fühle und finde.

So gewiß, nach Schopenhauer's großer Lehre, der Wille, und nicht der Intellect, den Kern des Menschen bildet, so gewiß wird dem Christentum der Vorzug bleiben, daß seine Forderung einer Wiedergeburt des Willens die eigentlich zentrale und wesentliche ist, — aber so gewiß der Mensch nicht bloß Wille, sondern zugleich auch Intellect ist, so gewiß wird jene christliche Wiedergeburt des Willens nach der andern Seite hin als eine Wiedergeburt der Erkenntnis sich kundgeben, wie die Upanishad's sie lehren. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“, fordert die Bibel; — aber woher diese Zumutung, da ich doch nur in mir, nicht in dem andern fühle? — „Weil“, so fügt hier der Veda erklärend hinzu, „dein Nächster in Wahrheit dein eigenes Selbst, und, was dich von ihm trennt, bloße Täuschung ist.“ — Wie in diesem Falle, so ist es auf allen Punkten des Systems: das Neue Testament und die Upanishad's, diese beiden höchsten Erzeugnisse des religiösen Bewußtseins der Menschheit, stehen nirgendwo (wenn man nicht an der Außenseite klebt) in einem unvereinbaren Widerspruche, sondern dienen in schönster Weise einander zur Erläuterung und Ergänzung.

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

Das Christentum lehrt seinem Geiste, wenn auch nicht überall seinem Buchstaben nach, daß der Mensch, als solcher, nur zu sündlichen, d. h. egoistischen Handlungen fähig ist (Römer 7,18), und daß alles Gute, seinem Wollen wie Vollbringen nach, nur von Gott in uns gewirkt werden kann (Phil. 2,13). So klar diese Lehre, für jeden, der Augen hat zu sehen, nicht sowohl in vereinzeltten Aussprüchen, als vielmehr schon in dem ganzen Systeme als solchem präformiert liegt, so schwer ist es doch zu allen Zeiten der Kirche geworden, sich mit ihr zu befreunden; stets wufste sie einen Ausweg zum Synergismus mit seinen Halbheiten zu gewinnen und der Mitwirkung des Menschen irgend eine Hintertüre offen zu lassen, — offenbar, weil sie hinter dem Monergismus, der alles Gute auf Gott zurückführt, als Schreckgespenst die grauenhafte Absurdität der Prädestination stehen sah. Und freilich stellt sich diese als unvermeidliche Konsequenz ein, sobald man jene, so tiefe wie wahre, christliche Erkenntnis des Monergismus verknüpft mit dem aus dem Alten Testamente überkommenen jüdischen Realismus, welcher Gott und Mensch als zwei sich ausschließende Wesenheiten einander gegenüberstellt. — In diesen Dunkelheiten kommt uns aus dem Osten, aus Indien, das Licht. Zwar nimmt auch Paulus einen Anlauf, Gott mit dem *ἄνθρωπος πνευματικός* zu identifizieren (1 Kor. 15,47), zwar sucht auch Kant das wundersame Phänomen des kategorischen Imperativs in uns daraus zu erklären, daß in ihm der Mensch als Ding an sich dem Menschen als Erscheinung das Gesetz gibt, — aber was bedeuten

diese schüchternen und tastenden Versuche gegenüber der großen, auf jeder Seite der Upanishad's durchblickenden Grundanschauung des Vedânta, daß der Gott, welcher allein alles Gute in uns wirkt, nicht, wie im Alten Testamente, ein uns als ein anderer gegenüberstehendes Wesen, sondern vielmehr — unbeschadet seiner vollen Gegensätzlichkeit zu unserm verderbten empirischen Ich (*jīva*) — unser eigenstes, metaphysisches Ich, unser, bei allen Abirrungen der menschlichen Natur, in ungetrübter Heiligkeit verharrendes, ewiges, seliges, göttliches Selbst, — unser *Ātman* ist!

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

Bei dieser Bedeutung, welche die Upanishad's des Veda für unser religiöses und philosophisches Erkennen zuversichtlich gewinnen werden, wäre es zum Verwundern, daß bis jetzt noch keine zuverlässige und dabei lesbare deutsche Gesamtübersetzung dieser wichtigsten Urkunden des indischen Altertums vorhanden ist, stünden nicht der Herstellung einer solchen ganz besondere, zum Teil unübersteigliche Schwierigkeiten entgegen. Eine allen Anforderungen genügende Übersetzung der Upanishad's würde zunächst zur Voraussetzung haben eine kritische Bearbeitung der Upanishadtexte, zu der erst geringe Anläufe gemacht worden sind, und welche, namentlich im Hinblick auf die Atharva-Upanishad's, nicht möglich ist, ehe wir eine zusammenhängende

Geschichte der Upanishadtradition besitzen, welche in durchgreifender Weise nur in Indien selbst sich schaffen lassen wird. Solange es an diesen kritischen Vorarbeiten fehlt, wird jede, auch die berufenste und gewissenhafteste Übersetzung, vielfach auf unsicherem Boden wandeln; sie wird sich oft begnügen müssen, mit den ihr zu Gebote stehenden Hilfsmitteln überhaupt nur einen verständlichen und dem erforderlichen Gedanken Genüge leistenden Text herzustellen, aber sie wird nicht die Bürgschaft übernehmen können, daß gerade dieser Text der richtige und ursprüngliche ist; sie wird daher keinen höhern Wert beanspruchen können, als etwa die Klassikerausgaben der Humanisten oder die Bibelübersetzung Luthêr's. Aber gleichwie diese, trotz der einzelnen, ihnen anhaftenden Mängel, mehr gewirkt haben als die späteren kritischen Ausgaben und urkundlicheren Übersetzungen, so geben wir uns der Hoffnung hin, daß auch schon aus unserer Übersetzung ein in allem Wesentlichen getreues Bild der Upanishad's dem Leser entgegentreten wird. Übrigens gilt das über die Unsicherheit der Tradition Gesagte in vollerm Maße nur von den Upanishad's des Atharvaveda, viel weniger von denen des Rîg-, Sâma- und Yajurveda. Hier ist, abgesehen von den Nachlässigkeiten der Handschriften und Herausgeber, welche leicht zu verbessern sind, die Überlieferung im wesentlichen eine gute, und solche Herstellungsversuche, wie sie namentlich Böhlingk unternommen hat, schiefen weit über das Ziel hinaus. Die Lektüre seiner Ausgabe der Chândogya-Upanishad gewährt einen ähnlichen Genuß wie die des Bentley'schen Horaz; seine Anmerkungen sind überall interessant und belehrend, aber in den wenigsten Fällen wird man seinen Kon-

jekturen zustimmen können. Weniger hoch steht seine Ausgabe des Brihadâraṇyakam; noch weniger läßt sich aus seiner Bearbeitung von Aitareya, Kâṭhaka und Praçna gewinnen.¹ Überall, wo ein Text bereits vor mir übersetzt war, habe ich die neueste, oder beste Übersetzung desselben von Böhlingk, Cowell, M. Müller, Weber u. a. verglichen, in der Regel erst nach Vollendung meiner eigenen Übersetzung, um nicht von vornherein unter fremdem Einflusse zu stehen. Wo ich von meinen Vorgängern abweiche, da geschieht es mit Bewußtsein und aus Gründen, welche der kundige Leser, auch ohne Hinweis auf dieselben, leicht erkennen wird. Ähnliches gilt von den weitschichtigen Kommentaren, welche unter Çaṅkaras Namen überliefert sind. Ich habe sie überall, meist erst hinterher, und nachdem ich über die Auffassung des Upanishadtextes im klaren war, — aus einer Art Pflichtgefühl — nachgelesen, kann aber nicht sagen, daß der aus ihnen zu ziehende Gewinn zu dem Aufwande an Zeit und Mühe irgendwie im Verhältnis steht. Noch weniger ist dies der Fall bei den übrigen indischen Kommentaren des Çaṅkarâṇanda, Nârâyaṇa u. a. Sie verbreiten sich über die selbstverständlichsten Dinge, während eigentliche Schwierigkeiten von ihnen oft nicht gesehen oder mit Stillschweigen übergangen werden; nicht selten kommt es auch vor, daß sie mit einem großen Aufwande von Scharfsinn und Künstelei erklären, was nur handgreiflicher Schreibfehler ist. — Künftigen Herausgebern möchten wir empfehlen, ihre

¹ Böhlingks Besprechung der Stelle Kaush. 1,2. (Berichte der Sächs. Ges. d. W. 42,198 fg.) war mir beim Druck von S. 24 noch unbekannt; ich würde sonst nicht unterlassen haben, dort zu erwähnen, daß er allein vor mir in der Hauptsache schon das Richtige gesehen hat.

Ausgaben der Upanishad's nicht mit allem diesem Ballast der Kommentare zu beschweren und sich auf eine Auswahl des möglicherweise Brauchbaren zu beschränken.

Eine „vollständige“ Sammlung der Upanishad's ist bekanntermassen nicht möglich und wird nie möglich sein, da dieselben nicht ein abgeschlossenes Corpus von Schriften, sondern eine Schriftgattung bezeichnen, deren Produkte nie zu einem eigentlichen Abschlusse gekommen sind, ja möglicherweise noch in Gegenwart und Zukunft eine Fortsetzung erfahren könnten. Jede Ausgabe oder Übersetzung der Upanishad's wird sich somit auf eine Auswahl beschränken müssen. Die unsrige befaßt zunächst die elf Upanishad's der drei älteren Veden, sodann von den Atharva-Upanishad's alle diejenigen, welche mit einer gewissen Regelmäßigkeit in allen oder den meisten Sammlungen und Verzeichnissen der Upanishad's vorkommen, somit zu einer Art kanonischen Ansehens gelangt zu sein scheinen. Alles in allem bietet unsere Auswahl sechzig Upanishad's und damit wohl alles, was aus diesem Literaturkreise von wesentlicherem Interesse ist; namentlich haben wir Sorge getragen, unserer Sammlung nicht nur alle Upanishad's der Colebrooke'schen Liste, sondern auch alle im Oupnek'hat vorkommenden einzuverleiben.

In den Einleitungen wird zum erstenmal der Versuch gemacht, die literarische Komposition der einzelnen Stücke klarzulegen, einerseits um das volle philosophische Verständnis derselben zu ermöglichen, anderseits um Data für deren Abhängigkeit voneinander

in Bühler's Grundriß II, 1, B und desselben Mitteilungen in den *Miscellanea Linguistica in onore di G. Ascoli* p. 31 fg.), jetzt zugleich in der Übersetzung aus dem Sanskritoriginal beigefügt werden konnte.

Kiel, im August 1905.

P. D.

INHALTSVERZEICHNIS.

	Seite
Einleitung	1
A. Die Upanishad's des Rigveda.	
1. Altareya-Upanishad	7—20
Einleitung	7
I. Welt und Mensch als Schöpfung des Átman	15
II. Die dreifache Geburt des Átman	19
III. Das Bewußtsein als Wesen des Átman	20
2. Kaushítaki-Upanishad	21—58
Einleitung	21
I. Der Weg ins Jenseits	23
II. 1—2. Der <i>Prána</i> als Brahman	29
3. Die Einheimsung eines bestimmten Gutes	30
4. <i>Daivah smarah</i> , Liebeszauber	31
5. Das innerliche Agnihotram	32
6. Das <i>Uktham</i> als Brahman	32
7—11. Zeremonien: 7. zur Tilgung der Sünde, S. 33, — 8—9. damit die Kinder nicht vor dem Vater, S. 33, — und 10. nicht vor der Mutter sterben, S. 35, — 11. um dem Sohne langes Leben zu sichern, S. 36	33—36
12—13. Der <i>Váyu-Prána</i> als Prinzip des kosmischen und psychischen Lebens (<i>daivah parimarah</i>)	37
14. Rangstreit der Organe und Sieg des <i>Prána</i>	39
15. Zeremonie der Vermachung	40
III. Gespräch des Indra mit Pratardana: die Abhängig- keit der Sinnesobjekte von den Sinnesorganen und dieser wiederum von dem <i>Prána</i> , d. h. von dem <i>Prajñátman</i>	43—51
IV. Gespräch des Ajátaçatru mit Báláki: Superiorität des <i>Prána-Brahman</i> über die Kräfte und Erscheinungen der Natur und über die psychischen Organe im Menschen	52—58

B. Die Upanishad's des Sâmaveda.

	Seite
3. Chândogya-Upanishad	61—202
I. Fünf Betrachtungen zur Verherrlichung des <i>Udgîtha</i> nebst drei Legenden und einem allegorischen Anhang	68—84
II. Allegorische Betrachtungen über das <i>Sâman</i> , seine Teile und Arten, nebst Anhang	84—99
III. 1—11. Brahman als die Sonne des Weltalls.	100—105
12—19. Sieben einzelne Stücke: 12. Brahman als die <i>Gâyatri</i> , S. 105, — 13. die Götterpforten, S. 107, — 14. die Lehre des <i>Çandilya</i> , S. 109, — 15. das Weltall als Somakufe, S. 110, — 16—17. das Leben als Somaopfer, S. 111, — 18. die vier Füße des Brahman, S. 115, — 19. Kosmogonie, S. 116	105—116
IV. 1—3. Belehrung des <i>Jânaçruti</i> durch <i>Raikva</i> über Wind und Odem als die An-sich-Raffer.	117—120
4—9. Belehrung des <i>Satyakâma</i> über die vier Füße des Brahman	121—125
10—15. Belehrung des <i>Upakosala</i> über das Brahman und den Weg zu ihm	125—128
16—17. Zwei rituelle Fragmente	128—131
V. 1—2. Vorrang des <i>Prâna</i> , seine Nahrung und Kleidung; Rührtrankzeremonie	133—137
3—10. Theorie der Seelenwanderung (<i>Pañcâgniridyâ</i>)	137—144
11—24. <i>Açvapati</i> belehrt <i>Uddâlaka</i> etc. über den <i>Âtman Vaigrânara</i> und das <i>Prâna-agnihotram</i>	144—153
VI. 1—7. <i>Uddâlaka</i> belehrt den <i>Çvetaketu</i> über die Entstehung der Elemente und des Menschen	153—164
8—16. sowie über Schlaf, Hunger und Durst und über das geheimnisvolle Prinzip in den Erscheinungen der Natur (<i>tat tvam asi</i>)	164—170
VII. <i>Sanatkumâra</i> führt den <i>Nârada</i> stufenweise empor zur Erkenntnis des <i>Prâna</i> und des <i>Bhûman</i> (der Unbeschränktheit)	170—187
VIII. 1—6. Über den <i>Âtman</i> im Herzen und im Weltall und über die Wege zu ihm	187—194
7—12. Stufenweise Belehrung des <i>Îndra</i> durch <i>Prajâpati</i> über das Wesen des <i>Âtman</i>	194—201
13—15. Segenswünsche und Schlußermahnung an den scheidenden Schüler	201—202
4. Kena-Upanishad	203—208
1—13. Die Unerkennbarkeit des Brahman	204—206
14—28. Superiorität des Brahman über die Götter	206—208
29—34. Epilog	208

C. Die Upanishad's des schwarzen Yajurveda.

	Seite
5. Taittirīya-Upanishad	211—240
I. Çikshāvallī. 1. Eröffnungsgebet, S. 214. — 2. Die Phonetik, S. 215. — 3. Der Samdhi, S. 215. — 4. Gebet um Weisheit, S. 217. — 5. Die Vyāhṛiti's, S. 218. — 6. Dieselben als Weg zu Brahman, S. 219. — 7. Alles fünffach, S. 219. — 8. Om als Brahman, S. 220. — 9. Vedastudium, S. 221. — 10. Lobspruch des Triçankhu über dasselbe, S. 221. — 11. Goldene Regeln für den Schüler, S. 222. — 12. Schlufsgebet, S. 224.	214—224
II. Ānandavallī. Stufenweises Durchdringen durch die Erscheinungsformen des Ātman als materielle Natur (<i>annarasamaya</i>), als Lebensprinzip derselben (<i>prāṇamaya</i>), als Gegenstand des Opferkultus (<i>manomaya</i>), als Gegenstand der Erkenntnis (<i>vijñānamaya</i>) bis zum innersten Kern, welcher der nicht erkannte, sondern in unaussprechlicher Seligkeit als das eigene Ich empfundene Ātman ist (<i>ānandamaya</i>)	224—234
III. Bhṛiguvallī. 1—6. Wiederholung dieses Gedankens in Form eines Gesprāches zwischen Bhṛigu und Varuṇa, S. 236. — 6—10. Brahman als Inbegriff von Nahrung und Nahrungesser (Objektivem und Subjektivem), S. 237.	234—240
6. Mahānārāyaṇa-Upanishad.	
1. Die Gröfse des Ātman, S. 243. — 2—9. Verschiedenes, S. 246. — 10. Brahman in der Welt und im Menschen, S. 247. — 11. Der Ātman als Nārāyaṇa, S. 250. — 12—61. Verschiedenes, S. 252. — 62. Unter den zwölf Zielen menschlichen Strebens ist das höchste die Entsagung, S. 254. — 63. Dieselbe Lehre in Form einer Legende, S. 255. — 64. Das Leben als Opferfest, S. 259.	241—260
7. Kāthaka-Upanishad	261—287
Einleitung	261
I. Einleitende Erzählung (Naciketas und der Todesgott)	266
II. Der Ātman nach seinem ansichseienden Wesen	271
III. Die Verkörperung des Ātman und Rückkehr aus ihr	275
IV. Der Ātman als Subjekt des Erkennens	278
V. Erscheinung des Ātman in der Welt und im Menschen	281
VI. Der <i>Yoga</i> als Weg zum höchsten Ziele	284
8. Çvetāçvatara-Upanishad	288—310
I. Grundfragen; die individuelle und die höchste Seele; Mittel der Erkenntnis	291
II. Gebet an Savitar; der <i>Yoga</i>	294
III. Der Ātman als persönlicher und als überpersönlicher Gott	297

	Seite
IV. Brahman als kosmisches und als psychisches Prinzip wird personifiziert angeschaut in Rudra	300
V. Das Nichtwissen und Wissen, beide befaßt in Brahman	304
VI. Periodische Schöpfung und Freiheit des Erlösten; Herrlichkeit des Brahman; die Erlösung als Eingang zu ihm	306
9. Maitrâyaṇa-Upanishad	311—370
I. Einleitende Erzählung (Bṛihadrâtha und Çâkâyanya)	315
II. Wie der Âtman in den Leib eingeht	317
III. Wodurch der höchste Âtman zum individuellen wird	322
IV. Wie Erlösung aus diesem Zustande möglich ist	325
V.—VII. Anhang und Nachträge. V, 1. Hymnus des Kutsâyana, S. 328. — 2. Schöpfung von Tamas, Rajas, Sattvam, S. 329. — VI, 1—8. Âditya und Prâna, S. 331. — 9—17. Das <i>Prânâgnihotram</i> , S. 335. — 18—30. Der <i>Yoga</i> , S. 344. — 31—32. Der Âtman und die Organe, S. 353. — 33—38. Das Opfer ist das sichtbar gewordene Prânâgnihotram, S. 355. — VII, 1—7. Der Âtman als Weltsonne, S. 363. — 8—10. Polemik, S. 365. — 11. Om und die vier Füße des Brahman, S. 368.	328—370

D. Die Upanishad's des weisen Yajurveda.

10. Bṛihadâraṇyaka-Upanishad.

Einleitung	373
I—II. Madhukâṇḍam.	
I, 1—2. Allegorische Deutung des Rofsopfers	381
3. Der Prâna als Retter und Erhalter der Organe	385
4. Schöpfung der Welt aus dem Âtman	391
5. <i>Manas</i> , <i>Vâc</i> , <i>Prâna</i> , von Prajâpati erschaffen	398
6. Der Âtman als Name, Gestalt und Werk	406
II, 1. Gespräch des Ajâtaçatru mit Bâlâki: der Âtman und die Lebensorgane	407
2. Verkörperung des Prâna im Leibe	411
3. Die zwei Formen des Brahman	413
4. Gespräch des Yâjñavalkya mit Maitreyi: mit Erkenntnis des Âtman ist alles erkannt; er ist das objektlose Subjekt des Erkennens	416
5. Relativität aller Erscheinungen, Absolutheit des Âtman (Honiglehre)	420
6. Lehrerliste	424

III—IV. Yājñavalkya Kāṇḍam.	Seite
III, 1—9. Yājñavalkya beweist seine Überlegenheit gegen neun Unterredner.	427
IV, 1—2. Yājñavalkya kritisiert vor Janaka sechs Definitionen des Brahman; Schicksal der Seele nach dem Tode.	457
3—4. Yājñavalkya belehrt den Janaka über Wachen, Traum, Tiefschlaf, Tod und Erlösung.	466
5. Gespräch des Yājñavalkya mit Maitreyī (= II, 4)	481
6. Lehrerliste	486
V—VI. Khilakāṇḍam.	
V, 1—15. Nachträge. 1. Gottes Unerschöpflichkeit, S. 489. — 2. Drei Kardinaltugenden, S. 489. — 3. Brahman als Herz, S. 490. — 4. <i>tad vai tad</i> , S. 490. — 5. Das Satyam, S. 491. — 6. Die Çāṇḍilyalehre, S. 492. — 7. Brahman als Blitz, S. 492. — 8. <i>Prāna, Vāc</i> und <i>Manas</i> , S. 493. — 9. Das Verdauungsfeuer, S. 493. — 10. Der Weg ins Jenseits, S. 494. — 11. Das höchste <i>tapas</i> , S. 494. — 12. Brahman als Entsagung, S. 495. — 13. Vier Erscheinungsformen des <i>Prāna</i> , S. 496. — 14. Die vier Füße der <i>Gāyatri</i> , S. 497. — 15. Sterbegebet an <i>Pūshan</i> , S. 499.	488—500
VI, 1. Der Rangstreit der Organe.	502
2. Die Seelenwanderungslehre (<i>Pañcāgni-vidyā</i>)	505
3. Die Quirlung des Glücks (<i>Crīmantha</i>)	509
4. Die Quirlung des Sohnes (<i>Putramantha</i>)	513
5. Zwei Lehrerlisten	520
11. Içā-Upanishad	523—528
1—14. Das <i>Ātman</i> wissen und die individuelle Erkenntnis	524
15—18. Ausblick ins Jenseits	527

E. Die Upanishad's des Atharvaveda.

Einleitung. 1. Allgemeines	531
2. Die Sammlung der 108 Upanishad's	532
3. Die Sammlung des <i>Oupnek'hat</i>	535
4. Die <i>Colebrooke'sche</i> Sammlung	537
5. Die Sammlung des <i>Nārāyaṇa</i>	538
6. Auswahl und Anordnung	541

a. Reine Vedânta-Upanishad's.

	Seite
12. Muṇḍaka-Upanishad	544—558
I, 1—2. Vorbereitungen der Brahmanerkennungnis	546
II, 1—2. Lehre vom Brahman	550
III, 1—2. Weg zu Brahman	554
13. Praṇa-Upanishad	559—572
I. Ursprung der Materie und des Lebens aus Prajâpati	560
II. Superiorität des Praṇa über die übrigen Lebensorgane	562
III. Der Praṇa und seine Verzweigungen im Menschen	563
IV. Über Traumschlaf und Tiefschlaf	566
V. Meditation des Lautes Om	569
VI. Die sechzehn Teile des Menschen	570
14. Māṇḍūkya-Upanishad mit Gauḍapāda's Kārikā 573—604	
I. Die Upanishad, nebst metrischer Paraphrase	577
II. <i>Vaitathyam</i> , die Unwahrheit der empirischen Realität	583
III. <i>Advaitam</i> , die Unzweiheit	587
IV. <i>Alātaçānti</i> , die Beilegung des Feuerbrandkreises	593
15. Garbha-Upanishad	605
Der menschliche Leib und die Entwicklung des Embryo.	
16. Prāṇāgnihotra-Upanishad	611
1—2. Das Opfer an den Praṇa.	
3—4. Der Mensch als Opfer.	
17. Piṇḍa-Upanishad	618
Die Neubelebung des Toten.	
18. Ātma-Upanishad	620
Der äußere, der innere und der höchste Ātman.	
19. Sarva-upanishat-sāra	622
23 Hauptbegriffe des Vedântasystems, aufgezählt und erklärt.	
20. Gāruḍa-Upanishad	627
Zauberformel gegen Schlangenbifs.	

b. Yoga-Upanishad's.

21. Brahmavidyā-Upanishad	629
Leib, Standort, Zeit, Endpunkt und Schwinden des Om-Lautes.	
22. Kshurikā-Upanishad	633
Die sukzessive Abschneidung des Leibes.	
23. Çūlikā-Upanishad	637
Umdeutung der Sāṅkhyalehre zum Theismus.	
24. Nādābindu-Upanishad	642
Die vier Moren und die zwölf Aspekte derselben.	

	Seite
25. Brahmabindu-Upanishad	646
Bindung und Erlösung. Der Átman und seine Erscheinungsformen.	
26. Amṛitabindu-Upanishad	650
Der Yoga und seine sechs Glieder.	
27. Dhyānabindu-Upanishad	658
Subtilität und Alldurchdringung des Átman.	
28. Tejobindu-Upanishad	663
Die Meditation und ihr Gegenstand.	
29. Yogaçikhā-Upanishad	666
Die Yogameditation und die Spitzflamme im Herzen.	
30. Yogatattva-Upanishad	669
Der Geburtenkreislauf und die Yogameditation.	
31. Haṅsa-Upanishad	673
Der <i>Haṅsa</i> und <i>Paramahaṅsa</i> .	

c. Sannyāsa-Upanishad's.

32. Brahma-Upanishad	678
Die vier Zustände des Átman und der Sannyāsa.	
33. Sannyāsa-Upanishad	686
Antritt des Sannyāsistandes und Schilderung desselben.	
34. Āruṇeya-Upanishad	692
Die Lebensweise des Sannyāsin.	
35. Kaṅṭhaçruti-Upanishad	696
Antritt des Sannyāsistandes und Schilderung desselben.	
36. Paramahaṅsa-Upanishad	703
Schilderung des <i>Paramahaṅsa</i> (des heimatlosen Sannyāsin).	
37. Jābāla-Upanishad	706
Über <i>Avimuktam</i> . Antritt des Sannyāsistandes.	
38. Açrama-Upanishad	712
Vier Áçrama's mit sechzehn Unterabteilungen.	

d. Çiva-Upanishad's.

39. Atharvaçira'-Upanishad	716
<i>Rudra</i> als Prinzip der Dinge, der Mensch sein Geschöpf (<i>paçu</i>).	
40. Atharvaçikhā-Upanishad	726
Meditation des Om-Lautes, der identisch mit <i>Çiva</i> ist.	
41. Nilarudra-Upanishad	730
<i>Rudra</i> als der Blitzgott (Auszug aus dem <i>Çatarudriyam</i>).	

	Seite
42. Kālāgnirudra-Upanishad	735
Allegorische Deutung des Sektenzeichens <i>Tripundram</i> .	
43. Kaivalya-Upanishad	738
Schilderung des <i>Kaivalyam</i> (der erreichten Absolutheit).	
e. Vishṇu-Upanishad's.	
44. Mahā-Upanishad	743
Nārāyaṇa erhaben über die Sāṅkhyaprinzipien, Çiva und Brahman.	
45. Nārāyaṇa-Upanishad	747
Verherrlichung des Nārāyaṇa und seiner Formel.	
46. Ātmabodha-Upanishad	750
Die Nārāyaṇaformel (Nachbildung von Nār. Up. 5).	
47. Nṛisīṅhapūrvatāpanīya-Upanishad	752—773
I. Verherrlichung der Nṛisīṅhaformel 755	
II. Ihre Kombination mit Om. Erklärung ihrer Worte 760	
III. Keim und Kraft derselben (<i>Ākāṣa</i> und <i>Mâyā</i>) 765	
IV. Ihre Geleitsprüche (<i>Aṅgamantra's</i>) 767	
V. Diagramm der Nṛisīṅhaformel. Verheißungen 771	
48. Nṛisīṅhottaratāpanīya-Upanishad	777—801
1. Wachen, Träumen, Tiefschlaf, Turiya als Zustände des Ātman; Vierteilung des Turiya als <i>ota</i> , <i>anujñātri</i> , <i>anujñā</i> , <i>avikalpa</i> 779	
2. Der Turiya, mittels des Om-Lautes, verleiht der Welt Realität. 781	
3. Die Zeilen der Nṛisīṅhaformel entsprechen dem Om-Laut und Turiya. 784	
4. Identität des Ātman mit Nṛisīṅha 787	
5. Identität des Om-Lautes mit Nṛisīṅha 788	
6. Nichtüberwindung und Überwindung der Zweiheit (des Bösen) 790	
7. Der Ātman ist, durch Om und Nṛisīṅha, identisch mit Brahman 792	
8. Der Nṛisīṅha-Ātman, als Om-Laut, ist <i>ota</i> , <i>anujñātri</i> , <i>anujñā</i> , <i>avikalpa</i> ; im strengsten Sinne jedoch nur <i>avikalpa</i> 795	
9. Alleinige Realität des Ātman (<i>Jīva</i> und <i>Īçvara</i> sind <i>Mâyā</i>). Erfassung des Ātman durch Innewerdung (<i>anubhava</i>); Om als Symbol derselben 797	
49. Rāmapūrvatāpanīya-Upanishad	802—817
1—57. Vorbereitende Verherrlichung des Rāma 805	
58—84. Konstruktion des ihm geweihten Diagrammes 813	
85—94. Epilog (Verehrung des Rāma) 816	

	Seite
50. Rāmottaratāpaniya-Upanishad	818—826
1. <i>Avimuktam</i> (= Jābālop. 1), S. 819. — 2—3. Einschlebung der Tāraka-Upanishad und Deutung des von ihr verherrlichten Om-Lautes auf den Rāmamythus, S. 820. — 4. Daß alle in <i>Avimuktam</i> Sterbenden erlöst werden, ist eine Gnadengabe des Rāma an Çiva, S. 822. — 5. Verehrung des Rāma durch Brahmān, S. 824	

F. Anhang:

Die noch übrigen Upanishad's des Oupnek'hat.

51. Bark'he soukt (Purushasūktam, Rīgv. 10,90 nebst Vāj. Samh. 31,17—22)	830
Schöpfung der Welt aus dem Purusha.	
52. Tadiw (Tad eva, Vāj. Samh. 32,1—12)	833
Der Purusha als Prinzip der Dinge.	
53. Schiw sanklap (Çivasamkalpa, Vāj. Samh. 34,1—6)	837
Brahman als das Bewußtsein (<i>manas</i>).	
54. Baschkl (Bāshkala-Upanishad)	838
Indra offenbart sich dem Medhātithi als den Ātman.	
55. Tschhakli (Chāgaleya-Upanishad?)	844
Die Geburt als Brahmane ist unwesentlich, da das Wesen nicht im Leibe, sondern in der Seele liegt.	
56. Pankl (Paiṅgala-Upanishad)	849
Der Wissende bedarf keiner Bestattungszeremonien.	
57. Mrat lankoul (Mṛityulāṅgala-Upanishad)	851
Formel gegen vorzeitiges Sterben.	
58. Ark'hi (Ārsheya-Upanishad)	853
5 Definitionen des Brahman; es ist das Undefinierbare.	
59. Pranou (Pṛaṇava-Upanishad)	858
Verherrlichung des Pṛaṇava (des Om-Lautes).	
60. Schavank (Çaunaka-Upanishad)	875
Die Götter besiegen die Asura's mit Hilfe des Pṛaṇava.	
Index	881—928

AUSSPRACHE.

In indischen Wörtern ist

c, ch wie **tseh, tschh**
j, jh wie **dsch, dschh**

zu sprechen; also: *Pradschâpati, Vâtsch* usw.

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

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

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

EINLEITUNG.

Der *Veda*, d. h. „das (heilige) Wissen“, umfaßt die Gesamtheit der von den Indern für übermenschlich und inspiriert gehaltenen Schriften und gliedert sich zunächst in vier Abteilungen. Sie sind:

- I. *Rigveda*, der Veda der Verse (*ric*),
- II. *Sāmaveda*, der Veda der Gesänge (*sāman*),
- III. *Yajurveda*, der Veda der Opfersprüche (*yajus*),
- IV. *Atharvaveda*, nach *Atharvan*, einem mythischen Priester der Vorzeit so benannt.

Die Einreihung des gesamten Stoffes in diese vier Abteilungen beruht darauf, daß zu einem feierlichen Somaopfer vier Hauptpriester gehören:

- I. der *Hotar*, welcher die Götter durch Rezitation von Versen (*ric*) einladet,
- II. der *Udgatar*, der das Opfer mit seinem Gesange (*sāman*) begleitet,
- III. der *Adhvaryu*, der unter Murmeln von Opfersprüchen (*yajus*) die heilige Handlung vollzieht,
- IV. der *Brahmán*, der Oberpriester, welcher die ganze Zeremonie leitet, ohne in der Regel selbst in dieselbe einzugreifen.

Das Handbuch des *Hotar* ist der *Rigveda*, das des *Udgatar* der *Sāmaveda*, das des *Adhvaryu* der *Yajurveda*. Hingegen hat der *Brahmán* kein besonderes Handbuch, sondern muß alle drei genannten Veden kennen. Nur künstlich und in späterer Zeit wurde ihm eine Beziehung zum *Atharvaveda* angedichtet, einer Sammlung aus apokryphen Materialien, welche diesen Charakter in allen Teilen, aus denen sie besteht, deutlich zur Schau trägt.

Jeder der drei erstgenannten Priester bedarf bei seinen Obliegenheiten A. eine *Samhitā* (Sammlung), welche ihm das von ihm zu verwendende Material von Hymnen und Sprüchen an die Hand gibt; B. ein *Brāhmaṇam* (theologische Erklärung), welches ihm die Anweisung über den richtigen Gebrauch dieses Materials beim Opferdienste erteilt, und dessen weitschichtiger Inhalt sich unter drei Rubriken bringen läßt, als a. *Vidhi* (Vorschrift), b. *Arthavāda* (Sachklärung, exegetischer, mythologischer und polemischer Art) und c. *Vedānta* oder *Upanishad* (theologische und philosophische Betrachtungen über das Wesen der Dinge). Die letzterwähnten Abschnitte heißen *Vedānta* (Veda-Ende), weil sie in der Regel am Ende der Bräh-

mana's stehen (später als „Endziel des Veda“ ausgedentet), oder *Upanishad* (vertrauliche Sitzung, später „Geheimlehre“), weil sie dem Schüler, wohl gegen Ende der Lehrzeit und unter Ausschluss des weitern Schülerkreises, mitgeteilt zu werden pflegten. Außer *Samhitā* und *Brāhmaṇam* gehört zu jedem Veda noch C. ein *Sūtram* (Leitfaden), welches dem Inhalt des *Brāhmaṇam* parallel läuft, sofern es denselben in kurzer, übersichtlicher Form reproduziert und zu einem systematischen Ganzen vervollständigt. Hiernach gliedert sich die gesamte vedische Literatur in zwölf Abteilungen:

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

Jede dieser zwölf Abteilungen ist nun aber nicht in einfacher, sondern in mehrfacher, zum Teil vielfacher Form vorhanden. Jeder der vier Veden wurde nämlich in verschiedenen *Ākhā's*, „Zweigen“, d. h. Vedaschulen, gelehrt, welche in der Behandlung des gemeinsamen Materials so sehr voneinander abwichen, daß daraus mit der Zeit verschiedene Werke parallelen Inhalts erwachsen. Für die *Samhitā's* ist dieser Unterschied, vermutlich weil ihr Inhalt schon zu sehr fixiert war, nicht sehr erheblich und beschränkt sich in der Regel auf eine Verschiedenheit der Rezension oder Redaktion; um so mehr aber für die *Brāhmaṇa's* und *Sūtra's*, derart, daß jeder der vier Veden in verschiedenen *Ākhā's* nebeneinander bestand, deren jede ihr eigenes *Brāhmaṇam* und später, unter mehrfacher Verschiebung der Namen und Verhältnisse, ihr eigenes *Sūtram* hervorbrachte. Von den *Sūtra's* können wir hier des weitern absehen; dieselben stammen, wie schon die Sprache zeigt, der Hauptsache nach aus späterer, nachbuddhistischer Zeit und sind vermutlich aufzufassen als ein Versuch, sich dem massenhaften Materiale des vedischen Opferwesens gegenüber aufs neue zu orientieren, nachdem man ihm durch das Aufblühen des Buddhismus und seiner opferfeindlichen Tendenzen längere Zeit, wohl mehrere Jahrhunderte hindurch, entfremdet worden war. Wie dem auch sei, jedenfalls gehören die *Sūtra's* nicht mehr zum vedischen Kanon im engerm Sinne, welcher nur *Mantra* (Hymnen und Opfersprüche) und *Brāhmaṇam* (theologische Erklärung) umfaßt und mit den Schlußkapiteln der *Brāhmaṇa's*, wie schon deren Name *Vedānta* (Veda-Ende) besagt, seinen Abschluß findet. Nur bis auf sie einschließlichs erstreckt sich die Inspiration des Veda, während die *Sūtra's* nicht mehr für inspiriert gelten und nicht mehr das Ansehen der *Ṛuti* (Offenbarung), sondern nur das der *Smṛiti* (Tradition) genießen.

Jede *Ākhā* hatte sonach ihr eigenes *Brāhmaṇam*, das in *Vidhi* und *Arthavāda* das rituelle Textbuch, im *Vedānta*, d. h. der *Upanishad*, das dogmatische Textbuch der Schule enthielt. Die *Upanishad's* sind also ursprünglich nichts andres als die dogmatischen Textbücher der einzelnen Vedaschulen, woraus sich namentlich erklärt, daß sie alle (soweit sie der ältern Zeit angehören) denselben Inhalt, die Lehre vom *Ātman* oder *Brahman*, bald kürzer, bald länger, in mehr oder weniger voneinander abweichender Weise behandeln. Demgemäß mußte es ebenso-

viele Upanishad's geben, wie es Vedaschulen gab, und wenn wirklich, wie die Muktikā-Upanishad (Ind. Stud. III, 324) behauptet, 21 Schulen des Rigveda, 1000 des Sāmaveda, 109 des Yajurveda und 50 des Atharvaveda bestanden hätten, so müßte es auch, wie sie daraus folgert, $21 + 1000 + 109 + 50 = 1180$ Upanishad's gegeben haben. In Wirklichkeit stellt sich die Sache jedoch viel einfacher, sofern die Anzahl der Çākḥā's, die wir wirklich kennen, sich für jeden Veda auf einige wenige beschränkt.

Jede dieser Çākḥā's hatte also ihr eigenes Brāhmaṇam und im Anschlusse daran ihre Upanishad. Doch ist dieser Anschluß in der Regel kein unmittelbarer, sondern pflegt vermittelt zu sein durch ein *Āraṇyakam*, d. h. einen „zum Studium im Walde bestimmten“ Anhang des Brāhmaṇam, welcher gewöhnlich die Upanishad in sich eingebettet enthält und nach Ton und Inhalt den Übergang von den Brāhmaṇa's zu den Upanishad's bildet. Das Verhältnis zwischen *Brāhmaṇam* und *Āraṇyakam* (nebst in ihm enthaltener *Upanishad*) scheint seinen Grund zu haben in der brahmanischen Lebensordnung, nach welcher jeder Ārya, nachdem er seine Lehrzeit als *Brahmacārīn* (Brahmanschüler) absolviert hatte, in der nächsten Periode seines Lebens, im Mannesalter, als *Grihastha* (Hausvater) den Opferkultus zu betreiben oder auf seine Kosten betreiben zu lassen hatte, dann aber, mit herannahendem Greisenalter, nach der Vorschrift des Gesetzes Haus und Familie verlassen und in die Wald-einsamkeit ziehen sollte, um als *Vānaprastha* (Waldeinsiedler) der Askese und Meditation zu leben, wobei an Stelle der in dieser Lage meist nicht mehr ausführbaren wirklichen Opfer ein geistiges Schauen derselben nach ihrer tiefen, mystischen Bedeutung trat. Was für den *Grihastha* das *Brāhmaṇam*, das war für den *Vānaprastha* das *Āraṇyakam*, welches dann in der in ihm enthaltenen *Upanishad* die schon in der Schülerzeit studierten, d. h. dem Gedächtnisse eingepprägten (denn von schriftlicher Aufzeichnung war wohl noch keine Rede), jetzt aber, bei herannahendem Alter und Tode, erst völlig verständlichen letzten Aufschlüsse über das Wesen der Welt und des eigenen Selbstes darbot.

Indessen ist diese ursprüngliche Bestimmung der Upanishad, ein Bestandteil des (anfängs nur von Mund zu Mund überlieferten, dann aber auch schriftlich fixierten) Textbuches einer Vedaschule zu sein, nur für die ältesten Upanishad's gültig und in den spätern Erzeugnissen dieses Namens zurückgedrängt oder ganz verlassen worden. In dem Maße wie mit der Zeit die Zusammenhänge der Vedaschulen sich verwischten und zerfielen, während hingegen neue Interessen (wie die *Yoga*-Praxis, das Leben als *Sannyāsīn*, das Sektenwesen) in den Vordergrund traten, wurde auch die überkommene und in geheiligtem Ansehen stehende Upanishadform im Dienste derselben verwendet. Während daher die ältern Upanishad's, nämlich die *Aitareya*- und *Kaushitaki*-Up. des Rigveda, die *Chândogya*- und *Kena*-Up. des Sāmaveda, die *Taittiriya*- und *Kāthaka*-Up. des schwarzen, die *Bṛihadāraṇyaka*- nebst *Īçā*- und möglicherweise noch die *Jābāla*-Up. des weißen Yajurveda, wirkliche Vedaschulen als ihre Grundlage hatten, so treffen wir bereits im schwarzen Yajurveda eine Upanishad, die *Çvetāçvatara*-Up. an, deren Schule im übrigen gänzlich

verschollen ist, und eine andere, die Maitrāyaṇīya-Up., welche sich ohne ersichtliche Berechtigung in Beziehung zu einer altberühmten Vedaschule setzt. Noch viel weniger können als Textbücher bestehender Vedaschulen die meisten Upanishad's des Atharvaveda gelten, in welchem, seinem Charakter entsprechend, allerlei apokryphe Produkte Aufnahme fanden. Die wichtigsten und am treuesten die alte Vedāntalehre vertretenden Atharva-Upanishad's sind Muṇḍaka-, Praçna- und etwa noch Māṇḍūkya-Upanishad; an diese schließt sich eine große Menge anderer, meist kleiner Upanishad's, deren Anzahl und Namen noch nicht völlig festgestellt sind. Ein großer Teil derselben ist der mystischen Betrachtung des Lautes *Om* und der damit zusammenhängenden Übung des *Yoga* gewidmet, wovon später. Andere bezwecken die Verherrlichung des Lebens als religiöser Bettler (*Sannyāsin*, *Parivrājaka*, *Bhikṣu*), und wieder andere sind die symbolischen Bücher çivaitischer und vishṇuitischer Sekten, welche den ursprünglichen Upanishadgedanken in ihrer Weise sich aneignen und gestalten.

Mit der Zeit fing man an, Sammlungen der Upanishad's zu veranstalten, welche teils nach verschiedenen Grundsätzen, teils, wie es scheint, ohne alle erkennbaren Grundsätze angelegt wurden. So enthält der unter Daraschakoh aus dem Sanskrit ins Persische und aus diesem durch Anquetil Duperron ins Lateinische übersetzte „*Oupmekhat*“ fünfzig Upanishad's, wobei die drei längsten (Chānd. Brīh. Maitr.) voranstehen, die übrigen in bunter Unordnung folgen. — Die Muktikā-Upanishad empfiehlt (v. 26) denen, die nach Erlösung trachten, vor allen die Māṇḍūkya-Upanishad, demnächst „die zehn“ [ersten], hierauf „die zweiunddreißig“, und endlich als vollkommenstes Mittel der Erkenntnis „die hundertundacht Upanishad's“, deren letzte sie selbst ist, und welche sie sodann aufzählt. Diese 108 Upanishad's sind in Cannapuri (Madras) 1883 gedruckt worden, jedoch in Teluguschrift, daher sie selbst in Indien über den Süden hinaus fast ganz unbekannt geblieben sind, während eine Sammlung der zehn ersten unter ihnen (in dieser Folge: *Îçā*, *Kena*, *Kaṭha*, *Praçna*, *Muṇḍaka*, *Māṇḍūkya*, *Taittirīya*, *Aitareya*, *Chāndogya*, *Brihadāranyaka*) in aller Händen ist. — Allgemeinere Verbreitung fand auch eine mit Muṇḍaka beginnende Sammlung von zweiundfünfzig Upanishad's, deren Verzeichnis Colebrooke zuerst bekannt gab, mit welchem die Sammlung, auf die sich der Kommentar des Nārāyaṇa fortlaufend bezieht, auffälligerweise zum Teil in den Nummern zusammentrifft und zum Teil nicht, — ein Verhältnis, welches noch zu untersuchen sein wird.

Wir schliessen uns in der Anordnung der Upanishad's der bei uns konventionell gewordenen Reihenfolge der vier Veden an, wodurch wir den Vorteil haben (ohne übrigens über die historische Abfolge irgend etwas zu bestimmen), die im allgemeinen ältesten und wichtigsten Texte voranstellen zu können.

DIE
UPANISHAD'S DES RIGVEDA:
AITAREYA-UPANISHAD,
KAUSHÎTAKI-UPANISHAD.



Die Aitareya-Upanishad des Rigveda.

EINLEITUNG.

Die Aitareya-Upanishad gehört der Schule der Aitareyin's an, die das *Aitareya-brâhmaṇam* und *Aitareya-âranyakam* besitzen, in welchem letztern die *Aitareya-Upanishad* enthalten ist. Über den Ursprung dieser Schule teilt Sâyana im Eingange seines Kommentars zum Ait. Br. folgende Legende mit.

„Es war einmal ein großer Rishi, der hatte viele Gattinnen. Unter ihnen war eine mit Namen *Itarâ*; diese *Itarâ* hatte als Sohn einen Knaben, der hieß *Mahidâsa*. Und so heißt es im Aranya-Teile: «darum fürwahr [sprach] solches wissend *Mahidâsa Aitareya* (d. h. Sohn der *Itarâ*)» (Ait. Âr. 2,1,8,2). Nun hatte aber der Vater desselben zu seinen Söhnen von den andern Frauen größere Liebe als zu *Mahidâsa*, so daß er einstmals bei einer Opferversammlung dem *Mahidâsa* Verachtung bewies, indem er nur die andern Söhne auf seinen Schoß nahm. Worauf dessen Mutter *Itarâ*, als sie *Mahidâsa* mit betrübtem Angesicht sah, ihrer Familiengottheit, der Erde, gedachte. Da geschah es, daß die Gottheit Erde in göttlicher Gestalt vor der Opferversammlung erschien, dem *Mahidâsa* einen himmlischen Thronstuhl schenkte, ihn darauf setzte und, indem sie seine Überlegenheit an Weisheit über alle die andern Knaben verkündigte, ihm als Gabe das geistige Schauen des vorliegenden Brâhmaṇam verlieh. Durch ihre Gnade wurde durch den Geist des *Mahidâsa* das aus vierzig Lektionen bestehende Brâhmaṇam, welches anfängt: *Agnir vai devânâm avama* und aufhört mit *strîmte strîmte* (Ait. Br. 1,1,1 und 8,28,20), offenbart. Und ebenso wurde ihm weiter das mit *atha mahâvratam* anfangende und mit *âcâryâ' âcâryâh* endigende (Ait. Âr. 1,1,1,1 und 3,2,6,9), für das Gelübde des Waldlebens bestimmte Brâhmaṇam offenbart.“

Aus dieser Erzählung ergibt sich zweierlei: 1) daß Aitareya-brâhmanam und Aitareya-âranyakam als zwei Teile eines zusammengehörigen Ganzen betrachtet wurden, 2) daß dieses durch göttliche Inspiration offenbarte Ganze sich nur bis auf Ait. Âr. 3,2,6,9 erstreckte, mithin Ait. Âr. 4 und 5 nicht umfaßte. — In der Tat enthält Ait. Âr. 4 nur eine Liste der Mahânâmni-Verse und gilt für ein Werk des Âçvalâyana (Verfassers eines Sûtram zum Rigveda), während Ait. Âr. 5 dem Çaunaka, dem Lehrer des Âçvalâyana zugeschrieben wird und wiederum das Thema von Ait. Âr. 1 im Sûtrastile aufnimmt. Beide Bücher, Ait. Âr. 4 und 5, gelten nicht für inspiriert und sind vielleicht nur zufällig dem Âranyakam angeschlossen worden statt den Sûtra's, zu denen sie gehören. Eine kurze Inhaltsangabe von Aitareya-brâhmanam und Aitareya-âranyakam mag als Probe von Inhalt und Zusammenhang beider Arten von Schriften hier folgen. Ersteres zerfällt in 40 *Adhyâya's* (die 40 Absätze unserer Übersicht), deren je 5 in eine *Pañcikâ* (Fünfheit) vereinigt sind, letzteres in 18 *Adhyâya's*, welche sich auf die 5 *Âranyaka's* in ungleicher Weise verteilen.

Aitareya brâhmanam.

Khaṇḍa :

Erste Pañcikâ.

- 1—6. *Dikshâ*, Einweihung vor dem Somaopfer (Agnishṭoma, erster Tag).
- 7—11. *Prâyanîya*, Eingangsspende des Somaopfers.
- 12—17. *Somakraya* und *Âtithyam*, Kauf und gastliche Aufnahme des Soma.
- 18—26. *Pravargya*, *Upasad*, *Tânunaptram*, Milchkochen in den Mahâvira-Kesseln, Vorspenden mit Abstinenzen, Treueschwur (Agnishṭoma, zweiter und dritter Tag).
- 27—30. *Agnipraṇayanam*, *Havirdhânapravartanam*, *Agnishomapraṇayanam*, Überführung des Feuers, Herbeiholen des Karren mit Soma, Einsetzung von Agni und Soma in ihre Stellen.

Zweite Pañcikâ.

- 1—10. *Paçukarman*, das der Somakelterung voraufgehende Tieropfer (ein Ziegenbock wird durch Erdrosselung getötet).
- 11—18. Behandlung der *Vapâ*, Netzhaut des Opfertieres (Agnishṭoma, vierter Tag). — *Prâtaranuvâka*, Frühgebet am Tage der Soma-pressung.
- 19—24. *Aponaptriya*, Weihung der Wasserkrüge. — Pressung des Soma und Darbringung der *Upânçu-* und *Antaryâma-Spende*.
- 25—32. *Dvidevatya*, Zweigötterspenden; *Rituyâja*, Spenden an die Jahreszeiten; *Tûshnîmçansa*, das stille Gebet.
- 33—41. *Âjya-çastram*, Rezitation der Âjya-Litanei bei der Frühspende.

Dritte Pañcikâ.

- 1—11. Das *Pra-uga-çastram*, rezitiert bei der Frühspende. Der *Vashaçkâra* und die *Nivid's*.
- 12—24. *Marutvatîyam* und *Nishkevalyam*, rezitiert bei der Mittagsspende.

- 25—38. *Vaiçvadevam* und *Āgñimārutam*, rezitiert bei der Abendspende (*Agnisṭoma*, fünfter Tag).
 39—44. Der bisher beschriebene *Agnisṭoma* (wenn vollständig, auch *Catuḥsṭoma*, *Jyotiḥsṭoma* genannt) mit 12 *Çastra*'s ist das Modell (*prakṛiti*) des eintägigen Somaopfers. Andre Formen desselben sind: der *Ukṭhya* mit 15, der *Shoḍaṣin* mit 16, der *Vājapeya* mit 17, der *Atirātra* mit 29, der *Aptoryāma* mit 33 *Çastra*'s.
 45—50. Allgemeines über Opfer, Priester und Metra. — Der *Ukṭhya*.

Vierte Pañcikā.

- 1—6. Der *Shoḍaṣin* und der *Atirātra*.
 7—14. Das *āçvinaṃ çastram*, ein längeres Morgengebet (*prātaranuvāka*) nach dem übernachtigen Somaopfer (*atirātra*). — Der *Caturvīṇṣa*, d. h. der auf den *Atirātra* folgende Anfangstag der, *Garvām ayanam* genannten, 360-tägigen Somafeier. Über die beiden *Sāman*'s *Brihat* und *Rathantaram* und ihre abwechselnde Verwendung beim *Gavām ayanam*. — Das *Mahāvratam*, d. h. der vorletzte, dem Schluß-*Atirātra* vorhergehende Tag des *Gavām ayanam*.
 15—22. Die *Shadaha*'s, Abteilungen zu 6 Tagen während des *Gavām ayanam*. Der *Vishuvant* oder Mitteltag des *Gavām ayanam* und die ihn umgebenden Tage (*Abhijit*, *Svarasāman*'s, *Viçvajit*).
 23—28. Der *Dvādaçāha*, das zwölf-tägige Somaopfer. Ursprung, Allgemeines, Eingangsriten desselben.
 29—32. Erster und zweiter Tag des *Dvādaçāha*.

Fünfte Pañcikā.

- 1—5. *Çastra*'s für den dritten und vierten Tag des *Dvādaçāha*.
 6—15. „ „ „ „ „ „ „
 16—19. „ „ „ „ „ „ „
 20—25. „ „ „ „ „ „ „
 26—34. Das *Agnihotram*, das tägliche Morgen- und Abendopfer. Obliegenheiten des *Brahmān*.

Sechste Pañcikā.

- 1—3. Obliegenheiten der Priester *Grāvastut* und *Subrahmanya*.
 4—8. Obliegenheiten der untergeordneten *Hotar*-Priester.
 9—16. Fortsetzung und Einzelheiten.
 17—26. Besonderheiten im Gebrauche gewisser Hymnen.
 27—36. Fortsetzung und Begründung durch Mýthen.

Siebente Pañcikā.

1. Verteilung der Stücke des Opfertieres unter die Priester.
 2—12. Sühnungen für Fehler beim *Agnihotram*.
 13—18. Geschichte des *Çunaḥçepa*. Entstehung und Gebrauch seiner Hymnen.
 19—26. *Rājasūya*, die Königsweihe. Einleitung.
 27—34. Fortsetzung. Substitute des Soma, wenn der König trinkt.

Achte Pañcikâ.

- 1—4. Fortsetzung. Çastra's und Stotra's bei der Königsweihe.
- 5—11. *Punarabhisheka*, Wiedersalbung des Königs.
- 12—14. *Mahâbhisheka*, die große Salbung des Königs.
- 15—23. Fortsetzung. Wert der Zeremonie. Belohnungen für dieselbe an die Priester und schreckliche Folgen, wenn sie vorenthalten werden.
- 24—28. Vom *Purohita*, Hauspriester. — *Brahmanaḥ parimarah*, das Sterben (der Feinde) um die (vom König gesprochene) Zauberformel herum.

Aitareya-âranyakam.

Erstes Âranyakam.

1. Welche Hymnen vom Hotar als *Âjya*- und *Prâuga-çastram* bei der Frühspende des Mahâvratam (vorletzten Tages des Gavâm ayanam) zu rezitieren sind.
2. Das *Marutvatîyam* und *Nishkevalyam* bei der Mittagsspende des Mahâvratam.
3. Fortsetzung über das *Nishkevalya-çastram*.
4. Das *Nishkevalyam* als Vogel, dessen Glieder aus Hymnen bestehen.
5. Fortsetzung. — Das *Vaiçvadevatam* und *Âgnimârutam* bei der Abendspende des Mahâvratam-Tages.

Zweites Âranyakam.

1. Allegorische Deutung des Uktham (des beim Mahâvratam gebrauchten, aus 80 Versen bestehenden *Nishkevalya-çastram*) als *Prâṇa* (Leben). Das Uktham ist Erde, Luftraum, Himmel, ist am Menschen Mund, Nase, Stirn (mit *Vâc*, *Prâṇa*, *Cakshus*). — Brahman geht als *Prâṇa* in den Menschen ein und gelangt zum Haupte, wo als seine Herrlichkeiten (*çriyah*) Auge, Ohr, Manas, Rede, *Prâṇa* (Odem) weilen. Diese streiten darum, wer von ihnen Uktham ist, und der *Prâṇa* bewährt sich als Uktham. Seine Seiten *prâṇa* und *apâna* sind Tag und Nacht, während den übrigen Organen Sonne, Weltgegenden, Mond und Feuer entsprechen. „Dieser *Purusha*“ (d. h. der kosmische *Prâṇa*) entfaltet seine Rede zu Erde und Feuer, seinen Odem zu Luftraum und Wind, sein Auge zu Himmel und Sonne, sein Ohr zu Weltgegenden und Mond, sein Manas zu Wasser und *Varuṇa*; aus Wasser aber ist alles geworden. Auge, Ohr, Manas, Rede, Odem sind der Berg des Brahman, d. h. des *Prâṇa*.
2. „Alle Verse, alle Veden, alle Laute sind nur ein Wort, nämlich *Prâṇa*“ (Ait. Âr. 2,2,2,11); dies wird durch Ausdeutung der Namen der *Rishi*'s, der Hymnen und ihrer Teile entwickelt. — *Viçvâmitra* bietet dem Indra die Hymnen des Mahâvratam-Tages als Speise und empfängt dafür als Geschenk die Erkenntnis, daß Indra der *Prâṇa*, der *Prâṇa* alles und zugleich des Verehrers eigenes Selbst ist.

3. Weitere Betrachtungen über das mit dem eigenen Selbst identische, den Prâṇa symbolisch vertretende fünffache Uktham. Dasselbe ist die fünf Elemente, ist Nahrung und Nahrungsverzehrter, ist stufenweise in der Schöpfung entwickelt, ist das Opfer und zuhöchst das *Nishkevalya-çastram* des Mahâvrata-Tages, über dessen Vollendung in 1000 Bṛihati-Verse und Identität mit Indra das Folgende sich ergeht.
4. Der *Âtman* schuf zu Anfang die Welten und, aus einem aus den Wassern gezogenen *Purusha*, die acht Welthüter, welche sodann in den Menschen eingehen und in ihm Nahrung erlangen. Hierauf fährt der *Âtman* selbst durch eine Naht des Schädels in den Menschen hinein.
5. Der Mensch erfährt eine dreifache Geburt. Die erste, indem er einen Sohn zeugt, die zweite, indem er denselben großzieht, die dritte, indem er nach dem Tode aufs neue geboren wird.
6. Was ist das Wesen des *Âtman*? — Es ist die allen psychischen Funktionen, allen Göttern, Elementen, Geschöpfen zu Grunde liegende Intelligenz (*prajñânam*); sie ist das Brahman, und mittels ihrer wird man unsterblich im Himmel.
7. Segenswunsch des Schülers, in welchem er bittet, daß der *Âtman* ihm offenbar sein, und daß er das Gelernte nicht vergessen möge.

Drittes Âraṇyakam.

1. Die *Upanishad*, d. h. der geheime, allegorische Sinn des *Sainhitâpâṭha*, *Padapâṭha* und *Kramapâṭha* (dreier Arten, den Veda zu rezitieren wird mit Berücksichtigung der Meinungen verschiedener Lehrer und unter mannigfacher Bezugnahme auf Himmel und Erde, Manas, Rede, Odem usw. entwickelt.
2. Über den geheimen Sinn der Vokale, Halbvokale, Konsonanten, unter mancherlei Bezugnahme auf kosmische und psychische Verhältnisse und mit einer Digression über Vorboten nahen Todes. Warnung, diese Geheimnisse der Buchstaben und ihrer Verbindungen nicht an Unwürdige mitzuteilen.

Viertes Âraṇyakam.

Enthält nur ein Verzeichnis der beim Ritual zur Verwendung kommenden *Mahânâmnî*-Verse und gilt für ein Werk des Sûtra-Verfassers Açvalâyana.

Fünftes Âraṇyakam.

In drei *Adhyâya*'s; bezieht sich wieder auf den Mahâvrata-Tag des *Gavâm ayanam* und behandelt das dabei zur Verwendung kommende, in Form eines Vogels zergliederte *Nishkevalya-çastram*. Wie vorher (Ait. Âr. 1,4) in Brâhmanastil, so wird jetzt diese Materie in Sûtrastil behandelt. Als Verfasser dieses Âraṇyakam gilt Çaunaka, der Lehrer des Açvalâyana.

Sehen wir von *Āraṇyakam* 4 und 5 ab, welche zur Sūtra-Literatur gehören, so haben wir in *Aitareya-brāhmaṇam* und *Aitareya-āraṇyakam* ein Ganzes vor uns, welches den Hotar-Priestern aus der Schule der *Aitareyin's* (im Verein mit der *Rigvedasamhitā*, die überall, und zwar im wesentlichen in der Form wie sie noch heute vorliegt, vorausgesetzt wird) zu einer Zeit, wo es noch keine Sūtra's gab und zu geben brauchte, da das Opferwesen noch in lebendigster Blüte stand, das Nötige darbot, um sowohl für die Pflichten des dem *Grihastha* obliegenden Opfers als auch für die dem Waldleben der *Vānaprastha's* vorgeschriebene Meditation den erforderlichen Anhalt zu geben, ja auch dem von aller Pflicht entbundenen und sich nur noch als den *Ātman* wissenden *Sannyāsin* einen, wenn auch kurzen, Aufschluß über sein Verhältnis zur Welt zu gewähren. Den Bedürfnissen des *Grihastha* entspricht das *Brāhmaṇam*, denen des *Vānaprastha* das *Āraṇyakam*, denen des *Sannyāsin* die in letzterem enthaltene *Upanishad*. Merkwürdig ist nur, daß alle diese heterogenen Elemente schon dem Gedächtnisse des *Brahmaçārin* einverleibt wurden, um dann, im Verlaufe des ganzen Lebens, eines nach dem andern zur Verwendung zu kommen. Über den prinzipiellen Widerspruch zwischen dem Geiste der *Brāhmaṇa's* und *Upanishad's* wird man sich dabei in ähnlicher Weise hinweggeholfen haben wie bei uns über die Differenzen des Alten und Neuen Testaments.

Das *Aitareya-brāhmaṇam* beschränkt sich, der Hauptsache nach, auf die Funktionen des Hotar, dem es namentlich oblag, für jeden Akt der Opferhandlung aus seiner *Samhitā* das entsprechende, von ihm zu rezitierende *Çastram* (Preislied) zusammenzustellen. Aber auch hierin ist das Werk keineswegs vollständig. Während das jüngere Schwesterwerk, das *Kaushitaki-brāhmaṇam*, in systematischer Folge das tägliche Morgen- und Abendopfer (*agnihotram*), das am Neu- und Vollmond zu bringende Opfer (*darçapūrṇamāsau*) nebst seinen *Aṅga's*, die Viermonatsopfer (*cāturmāsyaṇi*) und sodann das Somaopfer durchgeht, so beschränkt sich das *Aitareya-brāhmaṇam* wesentlich auf das Somaopfer, indem es zuerst das Somaopfer mit eintägiger Kelterung (den *Agnishṭoma* und seine Variationen, Adhy. 1—16), sodann das 360 Tage dauernde *Gavām ayanam* (Adhy. 17—18), endlich den zwölf-tägigen *Dvādaçāha* (Adhy. 19—24) bespricht. Der folgende Teil (Adhy. 25—32), welcher vom *Agnihotram* und anderm handelt, hat schon den Charakter eines Nachtrages, und in einem solchen werden sodann auch (Adhy. 33—40) die Zeremonien bei der Weihe des Königs und die Stellung seines *Purohita* oder Hauspriesters besprochen.

Das *Aitareya-āraṇyakam*, wenn wir von den beiden letzten, sūtra-artigen Kapiteln (4 und 5) absehen, zerfällt in vier deutlich unterschiedene Teile: 1) *Āraṇyakam* 1 behandelt in rein ritueller Weise die verschiedenen *Çastra's* bei der Morgen-, Mittag- und Abendspende des *Mahāvratatages* des *Gavām ayanam*, somit ein verwandtes Thema wie *Ait. Br.* 3,1—38. 4,14, nur weiter ausgesponnen und mit allegorischen Deutungen versehen, die doch auch im *Brāhmaṇam* nicht zu fehlen pflegen. Als Grund für die Aufnahme dieses Abschnittes in das *Āraṇyakam* wird angegeben, daß ohne ihn das Folgende nicht völlig verständlich sein würde. Aber mit dem-

selben Rechte müßte noch vieles andre aufgenommen werden, wie z. B. zum Verständnisse von Âr. 2, 2 die ganze Samhitâ. Hierzu kommt, daß das erste Âranyakam allem Anscheine nach nicht für die bloße Meditation, sondern für den praktischen Gebrauch bestimmt ist. Es gehört somit seinem ganzen Charakter nach weit mehr als erweiternder Nachtrag zu dem vorhergehenden Brâhmanam als zu dem nachfolgenden Âranyakam und ist vielleicht aus vorwiegend äußerlichen Gründen zu dem letztern geschlagen worden. 2) Âranyakam 2, 1—3 ist ein wirkliches Âranyakam, bestimmt, den im Walde nicht mehr ausführbaren Kultus durch die Meditation über denselben zu ersetzen. Diese Meditation knüpft an an das *Nishkevalyam* des Mahâvrata-Tages als an die höchste Leistung (Ait. Âr. 2,3,4,1) des Opfers (ähnlich wie Bṛih. Up. 1,1 von dem *Açvamedha* als höchstem Opfer ausgegangen wird), bezieht sich aber in weiterm Sinne auf das *Uktham*, den Hymnus als das große Instrument des Hotar im allgemeinen; indem das *Uktham* als der im Menschen wie im Weltall verwirklichte *Prâna* oder auch als der *Purusha* (beide sind nicht wesentlich verschieden) gedeutet wird. Da *Prâna* wie *Purusha* exoterische Symbole des Brahman oder Âtman sind, so ist der Inhalt dem der Upanishad's schon nahe verwandt, und M. Müller hat wohlgetan, ihn in seine Übersetzung der Upanishad's aufzunehmen. Indes ist der Upanishad-Gedanke hier noch so wenig abgeklärt, so sehr mit Ungehörigem untermischt, daß wir es vorziehen, dem Beispiele des Çânkara zu folgen und Ait. Âr. 2, 1—3 von der Aufnahme in die Upanishad auszuschließen, um so mehr, als die wertvolleren Gedanken in der Kaushitaki-Upanishad, zum Teil wörtlich, wiederkehren. 3) Âranyakam 2, 4—6, abschließend mit dem kurzen Segensspruche, 2, 7, enthält die eigentliche Upanishad der Aitareyin's, von der sogleich die Rede sein wird. 4) Âranyakam 3 behandelt den geheimen Sinn (*upanishad*) der Buchstaben und Buchstabenverbindungen, welcher, wie auch anderweit mit geheimzuhaltenden Mitteilungen an den Schüler geschieht (z. B. Bṛih. Up. 6,4), der Upanishad angeschlossen wird, übrigens aber dem Inhalte nach so heterogen ist, daß wir hier von ihm absehen können.

Die **Upanishad der Aitareyin's** im engerm Sinne (in drei Adhyâya's, Ait. Âr. 2, 4—6) ist eine der kürzesten, und es scheint, daß diese Schule mehr Wohlgefallen an den Geheimnissen ihrer *Uktha's* (von denen freilich eine herrliche Sammlung in ihren Händen war) als an den Betrachtungen über den Weltgeist gefunden habe. Der Inhalt der drei Adhyâya's ist kurz folgender:

I. Welt und Mensch als Schöpfung des Âtman. Zu Anfang war nur der Âtman allein vorhanden. Er beschloß, Welten zu schaffen und schuf als solche die vier Gebiete: *ambhaḥ*, „die Flut“ des Himmelsozeans jenseits des Himmels; *marîçîr*, „die Lichtatome“ des Luft-raums; *maram*, die Erde als „das Tote“, und *âpas*, die unterhalb der Erde dem Ganzen als Grundlage dienenden „Urwasser“. — Weiter schafft dann der Âtman acht „Welthüter“, indem er aus den Urwassern den *Purusha* (Urmenschen) hervorzieht und aus Mund, Nase, Augen, Ohren, Haut, Herz, Nabel und Zeugungsglied desselben zunächst die entsprechenden

psychischen Organe (Rede, Einhauch, Gesicht, Gehör, Haare, Manas, Aushauch, Samen) und aus diesen dann Agni, Vāyu, Āditya, Weltgegenden, Pflanzen, Mond, Tod und Wasser als Weltenhüter hervorbringt. Aber sofort stellt sich auch die Hinfälligkeit dieser welthütenden Götter heraus; sie fallen zurück in das Gewoge der Urwasser, welches der Schöpfer zwei bösen Mächten, dem Hunger und dem Durste, preisgibt. Von beiden gequält, bitten die Welthüter um einen festen Ort, in dem sie durch Essen von Speise sich derselben erwehren können. Als solchen bietet ihnen der Schöpfer eine Kuh, dann ein Rofs und endlich, nachdem sie beide als ungenügend abgelehnt haben, einen Menschen an, in welchen die genannten Welthüter durch Mund, Nase, Auge, Ohr, Haut, Herz, Nabel und Zeugungsglied hineinfahren. Hier können sie Nahrung nehmen, doch nur indem sie dieselbe dem Hunger und Durst zugleich mit zukommen lassen, welche daher an jedem den Göttern dargebrachten Opfer ihren Anteil haben, — ein Zug, der die Bedürftigkeit der Götter veranschaulichen soll. — Als Drittes schafft sodann der Ātman die Nahrung, welche ihm, wie die Maus der Katze, zu entlaufen sucht, worauf er sie mit den übrigen Organen, Odem, Auge, Ohr usw., vergebens zu greifen strebt, bis er sie endlich mit dem *Apāna* (hier wohl als Prinzip der Verdauung) wieder einfängt. — Der Ātman sieht ein, daß ohne ihn, ohne ein Selbst, das geschaffene Menschenwesen trotz aller seiner Organe nicht bestehen könne; ihnen und ihren Funktionen gegenüber wirft er die Frage auf: „aber wer bin denn ich?“, die erst am Schlusse der Upanishad ihre Antwort finden wird. Er fährt sodann durch die Schädelnaht *Vidṛiti* in den Menschen ein, in welchem er drei Wohnstätten (Sinne, Manas und Herz) und ihnen entsprechend drei „Traumstände“ (Wachen, Träumen, Tiefschlaf) hat. Er blickt um sich auf alle Wesen und findet, daß nichts darunter ist, was er als einen andern bezeichnen könnte, daß aber doch der Mensch von allen am meisten Brahman ist.

Diese Darstellung knüpft (wie billig, bei einer Rigvedaschule) an das Purusha-Lied Rigv. 10,90 an. Wie dort, v. 13—14, so entstehen auch hier, nur mit einigen Variationen und Erweiterungen, aus den Körperteilen des Purusha die Götter, die dann im Menschen Wohnung nehmen. Aber der große Unterschied ist, daß in der Upanishad der Urmensch ein vom Ātman abhängiges Wesen ist, welches der Ātman aus den von ihm erschaffenen Urwassern herausholt, formt und bebrütet. Und so kann auch der Mensch, trotz aller in ihn eingegangenen Götter, nicht ohne den Ātman bestehen („*katham nu idam madṛite syāt?*“), der daher in ihn hineinfährt und im Wachen in den Sinnen, im Traume im Manas, im Tiefschlaf im Herzen seinen Sitz hat. Die Welt als eine Schöpfung, der Mensch als höchste Erscheinung des Ātman, der auch Brahman genannt wird, das ist der Grundgedanke dieses Abschnittes.

II. Die dreifache Geburt des Ātman. Wie der Vergleich mit Çatap. Br. 11,2,1,1 lehrt, war die Theorie von den drei Geburten ein Thema, welches öfter ventiliert wurde, ohne doch immer die gleiche Behandlung zu finden. Denn während dort die drei Geburten das Erzeugtwerden, das Opferbringen und die Neugeburt nach dem Tode sind, so zählt unsere Stelle

als solche auf: 1) die Zeugung des Kindes, 2) die Pflege des Kindes vor und nach der Geburt, bis es im Stande ist, den Vater in der Ausübung der heiligen Werke zu vertreten, 3) die Neugeburt des Vaters nach dem Tode. Die Inconcinuität, daß in den beiden ersten Fällen von der Seele des Kindes, im letzten von der des Vaters die Rede ist, ist auch dem Scholiasten nicht entgangen, und er hebt sie dadurch, daß er den *Âtman* in beiden für identisch erklärt. Indes ist dieser Ausweg für den exoterischen Standpunkt, der hier maßgebend ist, streng genommen nicht statthaft, da die Seele des Kindes wie im Mutterleibe so auch schon im väterlichen Sperma nur als Gast weilt. Übrigens beruht die hier hervortretende Anschauung, daß im Kinde nicht die Mutter, sondern der Vater steckt, auf richtiger Beobachtung und ist ein philosophisch wertvoller Gedanke. Zum Schluß wird auf die Erlösung als Ende des Geburtenkreislaufes hingewiesen, welche hier noch als ein unsterbliches Fortleben in der Himmelswelt für den, der (wie vermeintlich *Vâmadeva*, *Rîgv.* 4,27,1) diesen Kreislauf der Geburten durchschaut, in Aussicht gestellt wird.

III. Das Wesen des *Âtman*. Alle Sinnesorgane und Tatorgane, alle intellektuellen und moralischen Kräfte, alle Götter, Elemente, Tiere und Pflanzen sind *prajñâ-netra*, *prajñâne pratishṭhita* „vom Bewußtsein geleitet, im Bewußtsein gegründet“, das Bewußtsein ist Brahman. — Diese unzählige Male in den Upanishad's wie in der abendländischen Philosophie zu Tage tretende Auffassung ist wahr, sofern sie den Schlüssel zum Welträtsel im eigenen Innern sucht, und sie ist falsch, sofern sie bei der uns dort zunächst entgegnetretenden Erscheinung, der organischen Funktion des Bewußtseins, stehen bleibt, statt von ihr zu der eigentlichen, auch sie tragenden Wurzel unseres Seins durchzudringen.

Aitareya-Upanishad.

Erster Adhyâya.

Erster Khaṇḍa.

1. Zu Anfang war diese Welt allein *Âtman*; es war nichts andres da, die Augen aufzuschlagen

Er erwog: „Ich will Welten schaffen!“

2. Da schuf er diese Welten: die Flut, die Lichträume, das Tote, die Wasser.

Jenes ist die Flut, jenseits des Himmels; der Himmel ist ihr Boden. — Die Lichträume sind der Luftraum. — Das Tote ist die Erde. — Was unter ihr, das sind die Wasser.

3. Er erwog: „Da sind nun die Welten; ich will jetzt Weltenhüter schaffen!“ Da holte er aus den Wassern einen *Purusha* (Mann) hervor und formte ihn.

4. Den bebrütete er; da er ihn bebrütete, spaltete sich sein Mund wie ein Ei, aus dem Munde entsprang die Rede, aus der Rede *Agni*;

die Nase spaltete sich, aus der Nase entsprang der *Prāna* (Einhauch), aus dem *Prāna Vāyu*;

die Augen spalteten sich, aus den Augen entsprang das Gesicht aus dem Gesicht *Āditya*;

die Ohren spalteten sich, aus den Ohren entsprang das Gehör, aus dem Gehör die *Diç's* (Himmelsgegenden);

die Haut spaltete sich, aus der Haut entsprangen die Haare, aus den Haaren Kräuter und Bäume;

das Herz spaltete sich, aus dem Herzen entsprang das *Manas*, aus dem *Manas* der Mond;

der Nabel spaltete sich, aus dem Nabel entsprang der *Apāna* (Aushauch), aus dem *Apāna Mṛityu* (der Tod);

das Zeugungsglied spaltete sich, aus dem Zeugungsgliede entsprang der Same, aus dem Samen die Wasser.

Zweiter Khaṇḍa.

1. Diese Gottheiten, nachdem sie geschaffen, stürzten in diesen großen Ozean herab; den gab er dem Hunger und dem Durste preis. Da sprachen jene zu ihm: „Ersieh uns einen Standort, in dem wir feststehen und Speise essen mögen!“

2. Da führte er ihnen eine Kuh vor; sie aber sprachen: „Diese genügt uns nicht.“ — Da führte er ihnen ein Pferd vor; sie aber sprachen: „Dieses genügt uns nicht.“

3. Da führte er ihnen einen Menschen vor. Da sprachen sie: „Ei, das ist wohl gelungen!“ Denn der Mensch ist wohl gelungen. Er sprach zu ihnen: „So fahrt in ihn je nach eurem Standorte hinein!“

4. Da geschah es, daß

Agni als Rede in seinen Mund einging,

Vāyu als *Prāna* in seine Nase einging,

Āditya als Gesicht in seine Augen einging,

die *Diç's* als Gehör in seine Ohren eingingen.

Kräuter und Bäume als Haare in seine Haut eingingen,
 Der Mond als Manas in sein Herz einging,
 Mṛityu als Apâna in seinen Nabel einging,
 Die Wasser als Samen in sein Zeugungsglied eingingen.

5. Da sprachen Hunger und Durst zu ihm: „Ersieh auch für uns einen Standort!“ Und er sprach: „In diesen Gottheiten lasse ich euch mitgenießen, in diesen Gottheiten mache ich euch zu Teilnehmern.“ — Daher kommt es, dafs, für welche Gottheit immer die Opferspeise beschafft wird, in der sind der Hunger und Durst Teilnehmer daran.

Dritter Khanda.

1. Er erwog: „Da sind nun die Welten und Weltenhüter; ich will jetzt für sie Nahrung schaffen!“

2. Und er bebrütete die Wasser; aus ihnen, da sie bebrütet wurden, entstand eine Gestalt. Die Gestalt, die da entstand; das ist die Nahrung.

3. Diese, da sie geschaffen war (*abhisṛiṣṭam sat*), suchte ihm wegzulaufen; da suchte er sie zu greifen mit der Rede, aber er konnte sie mit der Rede nicht greifen; hätte er sie mit der Rede gegriffen, so würde man durch blofses Aussprechen der Nahrung satt werden;

4. da suchte er sie zu greifen mit dem Einhauche, aber er konnte sie mit dem Einhauche nicht greifen; hätte er sie mit dem Einhauche gegriffen, so würde man durch blofses Einhauchen (Beriechen) der Nahrung satt werden;

5. da suchte er sie zu greifen mit dem Auge; aber er konnte sie mit dem Auge nicht greifen; hätte er sie mit dem Auge gegriffen, so würde man durch blofses Sehen der Nahrung satt werden;

6. da suchte er sie zu greifen mit dem Ohre, aber er konnte sie mit dem Ohre nicht greifen; hätte er sie mit dem Ohre gegriffen, so würde man durch blofses Hören der Nahrung satt werden;

7. da suchte er sie zu greifen mit der Haut, aber er konnte sie mit der Haut nicht greifen; hätte er sie mit der Haut gegriffen, so würde man durch blofses Betasten der Nahrung satt werden;

8. da suchte er sie zu greifen mit dem Manas, aber er konnte sie mit dem Manas nicht greifen; hätte er sie mit dem Manas gegriffen, so würde man durch bloßes Denken an die Nahrung satt werden;

9. da suchte er sie zu greifen mit dem Zeugungsgliede, aber er konnte sie mit dem Zeugungsgliede nicht greifen; hätte er sie mit dem Zeugungsgliede gegriffen, so würde man durch bloßes Ergießen der Nahrung satt werden;

10. da suchte er sie zu greifen mit dem Aushauche (*Apâna*, hier wohl Prinzip der Verdauung): da verschlang er sie. Darum, was der Wind ist, das ist der Nahrungsüberwinder (Wortspiel zwischen *âvayat* und *vâyu*), was der Wind ist, das ist der Nahrungsgewinner (Wortspiel zwischen *vâyu* und *annâyu*).

11. Er erwog: „Wie könnte dieses [Menschengefüge] ohne mich bestehen?“ Und er erwog: „Auf welchem Wege soll ich in dasselbe eingehen?“ Und er erwog: „Wenn durch die Rede gesprochen, durch den Prâna eingehaucht, durch das Auge gesehen, durch das Ohr gehört, durch die Haut gefühlt, durch das Manas gedacht, durch den Apâna ausgehaucht, durch das Zeugungsglied ergossen wird, — wer bin denn ich?“

12. Da spaltete er hier den Scheitel und ging durch diese Pforte hinein. Diese Pforte heißt *Vidriti* (Kopfnagt, wörtlich „Spalt“), und selbige ist der Seligkeit Stätte.

Drei Wohnstätten hat er und drei Traumstände [Wachen, Traum, Tiefschlaf]; er wohnt hier [im Auge, beim Wachen], und wohnt hier [im Manas beim Träumen], und wohnt hier [im Äther des Herzens beim Tiefschlaf].

13. Nachdem er geboren, überschaute er die Wesen, — und er sprach: „Was wollte sich hier für einen [von mir] Verschiedenen erklären?“ — Aber doch erkannte er diesen Menschen als das Brahmandurchdrungenste.¹

Und er sprach: „Dieses habe ich ersehen“ (*idam adarçam*).

14. Darum heißt er *Idan-dra*; denn wirklich heißt er *Idandra*; aber ihn, der *Idandra* heißt, nennen sie *Indra* auf

¹ *Brahmatatanam* angeblich für *brahma-tata-tanam*, wie Chând. 5,10,6 *durnishrapataram* für *durnishrapata-taram*.

geheimnisvolle Weise; denn die Götter lieben gleichsam das Geheimnisvolle, — die Götter lieben gleichsam das Geheimnisvolle.

Zweiter Adhyāya.

1. Im Manne fürwahr liegt dieser [Âtman] zu Anfang als Keim, denn was sein Same ist, das ist seine aus allen Gliedern zusammengebrachte Kraft; in sich selbst trägt er dann das Selbst; und ergießt er ihn in das Weib, so macht er ihn geboren werden; das ist seine [des Âtman des Kindes] erste Geburt.

2. Dann geht er ein in die Selbstwesenheit des Weibes, gleich als ein Glied von ihr; daher kommt es, daß er ihr keinen Schaden tut. Sie aber, nachdem dieser sein Âtman in sie gelangt ist, so pflegt sie ihn.

3. Weil sie ihn pflegt, darum ist sie zu pflegen. Und das Weib trägt ihn als Leibesfrucht. Er aber bildet den Knaben vorher und von der Geburt an weiterhin aus; indem er den Knaben von der Geburt an weiterhin ausbildet, so bildet er sein eigenes Selbst aus, zur Fortspinnung dieser Welten; denn so werden diese Welten fortgesponnen; das ist seine [des Âtman des Kindes] zweite Geburt.

4. Dann wird dieser als sein [des Vaters] Âtman für ihn eingesetzt, die heiligen Werke zu vollbringen: aber jener, sein andrer Âtman, nachdem er vollbracht, was zu tun, und alt geworden, scheidet dahin; dieser wird, von hier abscheidend, abermals geboren; das ist seine [des Âtman des Vaters] dritte Geburt. — Darum sagt der Rishi (Rigv. 4,27,1):

„Im Mutterleibe noch verweilend, hab' ich

„Erkannt alle Geburten dieser Götter;

„Mich hielten hundert eiserne Burgfesten,

„Doch (lies *adha*), wie ein Falke schnellen Flugs, entfloh ich.“

Also hat, da er noch in dieser Weise im Mutterleibe lag, *Vâmadeva* gesprochen.

5. Und er, weil er solches erkannte, ist nach dieser Trennung von seinem Leibe emporgestiegen, hat in jener Himmelswelt alle Wünsche erlangt und ist unsterblich geworden, — unsterblich geworden.

Dritter Adhyâya.

1. Wer ist dieser [den Vâmadeva erkannte]? Als *Âtman* verehren wir ihn. — Welcher von beiden [der individuelle oder der höchste] ist dieser *Âtman*? —

Ist es etwa der, durch den man die Gestalt sieht, oder der, durch den man den Tod hört, oder der, durch den man die Gerüche riecht, oder der, durch den man die Rede äußert, oder der, durch den man Süßes und Nichtsüßes unterscheidet?

2. Was dieses Herz und Manas ist, das Überdenken, Ausdenken, Bedenken, Erdenken, Verstand, Einsicht, Entschluß, Absicht, Verlangen, Leidenschaft, Erinnerung, Vorstellung, Kraft, Leben, Liebe, Wille, — diese alle sind Namen des Bewußtseins.

3. Dieses ist Brahman, dieses ist Indra, dieses ist Prajâpati, dieses ist alle Götter,

ist die fünf Elemente, Erde, Wind, Äther, Wasser, Lichter,

ist die Klein-Lebewesen und was ihnen etwa ähnlich,

ist die Samen der einen und andern Art,

ist Eigebornes, Mutterschofsgebornes, Schweifsgebornes, Sprofsgebornes,

ist Rosse, Rinder, Menschen, Elefanten,

ist alles, was lebt, was da geht und fliegt und was bewegungslos, —

alles dieses ist vom Bewußtsein gelenkt, im Bewußtsein gegründet; vom Bewußtsein gelenkt ist die Welt, das Bewußtsein ist ihr Grund, das Bewußtsein ist Brahman!

4. Mittels dieses bewußten Selbstes aus dieser Welt emporstehend, hat er [Vâmadeva] in jener Himmelswelt alle Wünsche erlangt und ist unsterblich geworden, — unsterblich geworden. Om! ja, so ist es.

Die Kaushîtaki-Upanishad des Rigveda.

EINLEITUNG.

Die *Kaushîtaki-Upanishad* (auch *Kaushîtaki-brâhmaṇa-upanishad* genannt) gehört dem Brâhmaṇabestande der Schule der Kaushitakin's oder, wie sie auch heißen, der Çânkhâyana's an, welche ein Brâhmaṇam und im Anschlusse daran ein die Upanishad einschließendes Âraṇyakam besitzen, ersteres aus 30, letzteres aus 15 Adhyâya's bestehend, deren Hauptinhalt folgender ist.

Kaushîtaki-brâhmaṇam.

1. *Agni-âdhânam*, die Anlegung des heiligen Feuers.
2. *Agnîhotram*, das tägliche Morgen- und Abendopfer.
3. *Darçapârṇamâsau*, das Opfer beim Neu- und Vollmonde.
4. *Aṅga's*, Nebenhandlungen beim Neu- und Vollmondsopfer.
5. *Câturmâsyâni*, Viermonatsopfer.
6. Allgemeines.
- 7—13. Vorbereitende Handlungen des Soma-Opfers.
- 14—16. *Agnishtëoma* als Grundform des Soma-Opfers.
- 17—27. Andre Formen des Soma-Opfers.
- 28—30. Funktionen der *Hotraka's*, Gehilfen des Hotar.

Kaushitaki-âraṇyakam¹.

- 1—2. Entsprechen dem Ait. Âr. 1 und 5.
- 3—6. Die Kaushitaki-Upanishad.
- 7—8. Entsprechen dem Ait. Âr. 3.
9. Über den Rangstreit der Sinnesorgane.

¹ Nach Webers Mitteilungen darüber, Ind. Literaturgeschichte, 2. Aufl., p. 54, und Berliner Handschriftenverzeichnisse II, 1, p. 5, wo indes von Adhyâya 7—14 nur die Anfangsworte, nicht der Inhalt, angegeben werden.

10. *atha ato adhyâtmikam ântaram agnihotram.*
11. *Prajâpatîr vâ imam purusham udañcat* (wie Cowell liest).
12. *hastivarcasam prathatâṃ bṛihad vayo . . .*
13. *atha ato vairâgya-saṃskṛite çarîre . . .*
14. *ṛicâṃ mûrdhânaṃ, yajushâm uttama-aṅgam . . .*
15. *athâ vañçah*, folgende Lehrerliste enthaltend:

Brahmâ Svayambhûh
Prajâpatîh
Indrah
Viçvâmitrah
Devarâtaḥ
Sâkamaçrah
Vyaçrah
Viçvamanâh
Uddâlakah
Bṛihaddivah Sumnayah
Pratîveçyah
Somah Pratîveçyah
Somapah
Priyavrataḥ Saumâpih
Uddâlaka' Ârunîh
Kaholah Kaushitakiḥ
Guṇâkhyah Çânkhâyanah,

dessen Schüler der (ungenannte) Verfasser war.

Die Stellung der Upanishad im Âraṇyakam ist nach den verschiedenen Manuskripten verschieden. Einige zählen sie als Adhy. 1,2,3,4 des Âraṇyakam, andre als Adhy. 6,7,8,9, noch andre angeblich als Adhy. 1,7,8,9. Diese Erscheinung ist vielleicht so zu erklären, daß dem fertigen Âraṇyakam die fertige Upanishad hinterher und nicht immer an derselben Stelle eingereiht wurde. Im übrigen können wir über diese Differenzen wie auch über die der verschiedenen Rezensionen, als im allgemeinen für uns unerheblich, hinweggehen.

Über den Zusammenhang der vier Teile unsrer Upanishad äußert sich der Kommentator Çaṅkarânaṇda in der Einleitung wie folgt:

„Die mit den Worten *Citro ha vai Gâṅgyâyâṇir* anfangende und mit *ya evaṃ veda* endigende, aus vier Adhyâya's bestehende Kaushitaki-brâhmaṇa-Upanishad enthält:

im ersten Adhyâya die Paryâṅka-vidyâ [Ruhebettlehre, weil darin die ins Jenseits gelangende Seele vor das Ruhebett des Brahman tritt, um von ihm geprüft zu werden] zugleich mit den Endpunkten des südlichen Weges [des *Pitriyâna*, der zur Erde zurückführt] und des nördlichen [des zu Brahman führenden *Devayâna*];

im zweiten Adhyâya die Prâṇa-vidyâ [Lehre vom *Prâṇa*, Leben, als Symbol des *Âtman*], und für den, der sie kennt, gewisse, auf andre und das eigene Ich bezügliche und zur Erreichung bestimmter Früchte dienliche Werke;

im dritten und vierten Adhyāya die Ātma-vidyā [Lehre vom Ātman].

Wenn auch der Abschnitt *Pratardano ha* usw. [d. h. die esoterische Lehre in Adhyāya 3—4] in erster Linie zu studieren ist, so könnte es doch geschehen, daß selbst ein reines Gemüt, vor dem attributlosen Brahman, so wenig dasselbe zu fürchten ist, zu Anfang und solange man die Wesenheit des Brahman noch nicht kennt, Furcht empfindet, ähnlich wie ein tugendhafter Jüngling, dessen Vater vor seiner Geburt in die Ferne gezogen ist, wenn er seinen Vater zum erstenmal sieht. Darum, um diese Furcht zu beseitigen, schildert die Schrift vorher [in Adhyāya 1] das als Ziel des nördlichen Weges gleichwie ein irdischer König in der Brahmanwelt thronende attributhafte Brahman. Hierbei heißt es: «Dann kommt er zu dem Ruhebetto *Amitaujas*, das ist der Prāna». So wird der Prāna als ein Ruhebett im ersten Adhyāya geschildert. In betreff dieses Prāna entsteht dann bei dem Zuhörer die Frage, ob derselbe der bloße Odem ist, oder ob er nicht vielmehr sich mannigfacher Machtvollkommenheiten erfreut. Um diese Frage zu lösen, wird im zweiten Adhyāya die verehrende Betrachtung des Prāna unternommen. Und so bahnt sich in trefflicher Weise die Schrift den Weg, um weiterhin [in Adhyāya 3—4] die Brahmanvidyā zu lehren. Wenn aber auch die attributhafte Brahmanlehre selbst von so großen Männern wie Gautama und Çvetaketu in aller Demut aus dem Munde des Lehrers angenommen wurde, so müssen auch heute noch die dazu Berufenen in aller Demut die attributhafte wie die attributlose Brahmanlehre annehmen, — dies zu lehren dient die Erzählung.“

— Die hier vom Kommentator hervorgehobene Absicht, den Leser von dem Exoterischen zum Esoterischen, vom persönlichen Brahman zum Prāna und von diesem zum Ātman stufenweise emporzuführen, scheint in der Tat, wenn auch nicht bei der ursprünglichen Abfassung, so doch bei der Anordnung der Adhyāya's 1,2,3—4 der Kaushitaki-Upanishad zugrunde gelegen zu haben.

Kaushîtaki-Upanishad.

Erster Adhyāya.

Über die hier auftretende Entwicklungsstufe des Seelenwanderungsglaubens vgl. die Vorbemerkungen zu Chând. 5,3—10.

1. Es geschah einmal, daß Citra, der Sproß des Gāngya, opfern wollte und den Āruṇi zum Priester wählte. Der aber sandte seinen Sohn Çvetaketu hin, für ihn Priester zu sein. Ihn, da er ankam, fragte Citra: „Also du bist Gautama's Sohn!

Gibt es einen Abschlufs [der Seelenwanderung] in der Welt, zu dem du mich befördern kannst? Oder ist sonstwie ein Weg, und du willst mich in die Welt, zu der er führt, befördern?“ — Er antwortete: „Das weifs ich nicht. Ich will doch meinen Lehrer darum befragen!“ Damit ging er zu seinem Vater und befragte ihn: „So und so hat er mich gefragt; was soll ich antworten?“ — Der Vater sprach: „Das weifs ich auch nicht. Laß uns in seiner Opferhalle die Veda- lektion abhalten und dafür empfangen, was Bessere als wir geben! Komm, wir wollen beide gehen!“ — So kam er mit dem Brennholz in der Hand zu Citra, dem Sprofs des Gāṅgya, und sprach: „Laß mich dein Schüler sein!“ — Der sprach zu ihm: „Du bist der Priester Anführer (lies *agranīr*), o Gautama, und hast doch keinen Stolz gezeigt; komm, ich will es dir lehren!“

2. Und er sprach: „Alle, die aus dieser Welt abscheiden, gehen [zunächst] sämtlich zum Monde; durch ihre Leben wird seine zunehmende Hälfte angeschwellt, und vermöge seiner abnehmenden Hälfte befördert er sie [auf dem *Pitriyāna*] zu einer [abermaligen] Geburt. — Aber der Mond ist auch die Pforte zur Himmelswelt [auch der *Devayāna* führt über den Mond]; und wer ihm auf seine Fragen antworten kann¹, den läßt er über sich hinaus gelangen. — Hingegen wer ihm nicht antworten kann, den läßt er [in dem schwindenden, aus zurückkehrenden Seelen bestehenden Teil], zu Regen geworden, herabregnen. Der wird hienieden, sei es als Wurm, oder als Fliege, oder als Fisch, oder als Vogel, oder als Löwe, oder als Eber, oder als Beifstier, oder als Tiger, oder als Mensch, oder als sonst etwas, an diesem oder jenem Orte wiederum geboren, je nach seinem Werke, je nach seinem Wissen. — Nämlich, wenn einer zum Monde kommt, so fragt dieser ihn: „Wer bist du?“ Dann soll er antworten:

¹ Wie nachher Brahman, so examiniert hier der Mond die aufsteigenden Seelen über ihr Wissen. Wer die Prüfung besteht, geht den *Devayāna*, wer nicht, den *Pitriyāna*. — Meine Auffassung hier und in der entsprechenden Stelle nachher weicht vom Kommentar und allen Übersetzern (Anquetil, Weber, Cowell, M. Müller) ab. Ich darf aber hoffen, daß man mir zustimmen werde.

„Vom Lichten¹, o Jahrzeiten! kam als Same ich,
 „Vom fünfzehnfachgezeugten Väterheimat-Land¹; —
 „Ihr habt mich eingezwängt² im Mann als Schöpfer,
 „Durch Mann als Schöpfer eingesprengt² der Mutter.
 „Geboren ich (lies *jāyamāna*) und wiederum geboren,
 „Als zwölffach Jahr³, als dreizehnt-über-Mond'ges³,
 „Vom zwölffachen³, vom dreizehnfachen³ Vater,
 „Das Dies⁴ und auch das Gegendies⁴ zu wissen; —
 „Bis ihr, Jahrzeiten, mich (lies *ma 'rtavo*) zum Tod geleitet, —
 vermöge dieser Wahrheit, vermöge dieser Kasteiung bin ich
 Jahreszeit³, bin ich der Jahreszeiten Kind³!“ — „Wer bist
 du⁵?“ — „Du bin ich!“ —

Wenn er so [zum Monde] spricht, dann läßt er ihn über
 sich hinaus [zum *Devayāna*] gelangen.

3. Wenn er nun diesen *Devayāna* genannten Weg antritt,
 so gelangt er zur Feuerwelt, dann zur Windwelt, dann zur
 Varuṇawelt, dann zur Indrawelt, dann zur Prajāpatiwelt, dann
 zur Brahmanwelt. In dieser Welt fürwahr ist

der See *Āra* (etwa: Sturmflut),
 die Stunden *Yeshtīha* (angeblich: Opfersäumig),
 der Strom *Vijarā* (Alterlos),
 der Baum *Ilya*- (etwa: Labungsreich),
 die Stadt *Sārajya* (etwa: durch Bogensehnen, so dick wie
 Sāla-Bäume, beschützt),
 der Palast *Aparājita* (Unüberwindlich),
 als Türhüter *Indra* und *Prajāpati*,
 die Halle *Vibhu* (die weite),
 der Thron *Vicakṣaṇā* (weit sichtbar),
 das Ruhebett *Amitaujas* (unermesslich kraftvoll),
 und die Geliebte *Mānasī* (Verstandgenie)
 und ihr Gegenbild *Cākshushī* (Augengenie), die halten Blumen
 in Händen, und sie sind es, die [als *Nāma* und *Rūpam*]
 die Welten weben;
 und die Apsaras' *Ambā*'s und *Ambāyavī*'s (Mütter und Ammen),
 und die Ströme *Ambayāḥ* (etwa: Mutterheiten).

¹ Vom Monde. ² Lies *airayadhram* und vielleicht (mit B. C. E.) *mī asishikta* (vgl. z. B. *amumuktam*). ³ Die Seele kommt vom Monde, ist Mond und als solcher Jahr und Jahreszeit, die beide vom Monde abhängen. ⁴ Den *Devayāna* und *Pitriyāna*. ⁵ Zwischenfrage des Mondes.

In diese Welt gelangt, wer solches weifs. Und Brahmán spricht: „Lauf ihm entgegen! denn durch meine Herrlichkeit ist er zum Strome *Vijarâ* (Alterlos) gelangt, und nimmer, wahrlich, wird er altern!“

4. Dann gehen ihm fünfhundert Apsaras' entgegen, hundert mit Früchten in den Händen, hundert mit Salben, hundert mit Kränzen, hundert mit Gewändern, hundert mit wohlriechendem Pulver; die schmücken ihn aus mit dem Schmucke des Brahman; und nachdem er mit dem Schmucke des Brahman ausgeschmückt ist, geht er, der Brahmanwísser, hin zu Brahman; zuerst kommt er zu dem See *Ára*, den überschreitet er mit dem Manas; die aber nur die Gegenwart kennend sich in ihn begeben, die gehen unter;

dann kommt er zu den Stunden *Yeshthiha*, die laufen vor ihm davon;

dann kommt er zu dem Strome *Vijarâ*, auch den überschreitet er mit dem Manas;

dasselbst schüttelt er ab gute Werke und böse Werke; dann übernehmen seine Bekannten, die ihm freund sind, sein gutes Werk, und die ihm nicht freund sind, sein böses Werk;

gleichwie einer, auf einem Wagen schnell fahrend, auf die Wagenräder hinabblickt [deren Speichen ihm verschwimmen], so blickt er hinab auf Tag und Nacht, so auf gute und böse Werke und auf alle Gegensätze; er aber, frei von guten und bösen Werken, als Brahmanwísser, geht zu dem Brahman ein.

5. Dann kommt er zu dem Baume *Ilya*, da erfüllt ihn der Brahmanduft;

dann kommt er zu der Stadt *Sálajya*, da erfüllt ihn der Brahmangeschmack;

dann kommt er zum Palaste *Aparájita*, da erfüllt ihn der Brahmanglanz;

dann kommt er zu den Türhütern *Indra* und *Prajápati*, die laufen vor ihm davon;

dann kommt er zur Halle *Vibhu*, da erfüllt ihn die Brahmanherrlichkeit;

dann kommt er zum Throne *Vicakshanâ*; der hat als Vorderfüsse die Sâman's *Brihad* und *Rathantaram*, und als Hinterfüsse [die Sâman's] *Çyaitam* und *Naudhasam*, und als

Längeleisten *Vairūpam* und *Vairājam*, und als Querleisten *Ākvaram* und *Raivatam*, und ist [seinem Wesen nach] Erkenntnis; denn durch die Erkenntnis wird man [zu dem Throne gelangend] weitsehend;

dann kommt er zu dem Ruhebetten *Amitaujas*, das ist der *Prāṇa* (das Leben); Vergangenheit und Zukunft sind seine Vorderfüsse, Glück und Labung seine Hinterfüsse, [die *Sāman*'s] *Bhadram* und *Yajñāyajñyam* seine Kopfleisten, *Bṛihad* und *Rathantaram* seine Längeleisten, *Ric*'s und *Sāman*'s seine Längsborten, *Yajus*' seine Querborten, Somafasern seine Polsterung, *Udgitha* sein Überzug, Schönheit sein Kopfkissen;

darauf sitzt *Brahmán*; zu ihm steigt, wer solches weifs, den Fuß vorsetzend [nicht kriechend] hinan. Dann fragt ihn *Brahmán*: „Wer bist du?“ —

Dann soll er antworten:

6. „Jahreszeit bin ich, jahreszeitentsprossen bin ich, aus dem Äther als Wiege geboren, als Same des Weibes, als Kraft des Jahres, als eines jeglichen Wesens Selbst. Eines jeglichen Wesens Selbst bist du; und was du bist, das bin ich.“

Und er fragt ihn: „Wer bin denn ich?“

— Dann soll er sagen: „Die Wahrheit!“

„Wieso die Wahrheit?“

— „Was verschieden von den Göttern und den [ihnen entsprechenden] Lebensorganen, das ist «Wahr-», was aber die Götter und Lebensorgane sind, das ist «-heit»: das wird ausgedrückt durch dies eine Wort «Wahrheit». Dieses befaßt die ganze Welt; und die ganze Welt bist du.“

Also wird er dann sprechen.

Das besagt auch der Vers:

- 7 Des Bauch *Yajus*, des Haupt *Sāman*,
Des Körper *Ric*, als ewig der
Ist anzusehen, als *Brahman*,
Der grofse Weise, *brahmanvoll*¹.

¹ *Yajus*, *Sāman*, *Ric* sind der Inbegriff des *Brahman* (des Gebets in der Form des Veda). Der *Rishi*, indem er ganz in *Yajus*, *Sāman*, *Ric* aufgeht, wird zu *Brahman*. — *Brahman* ist das Weltall, mit welchem das im Individuum erscheinende *Brahman* durch die verschiedenen Organe desselben verbunden ist. Dies ist der Sinn der folgenden Prüfung.

Und er fragt ihn: „Wodurch erfassest du meine männlichen Namen?“

— „Durch den *Prâna*“, soll er antworten.

„Wodurch meine sächlichen?“

— „Durch das *Manas*.“

„Wodurch meine weiblichen?“

— „Durch die *Vâc* (Rede).“

„Wodurch meine Gerüche?“

— „Durch den Odem.“

„Wodurch meine Gestalten?“

— „Durch das Auge.“

„Wodurch meine Töne?“

— „Durch das Ohr.“

„Wodurch meine Nahrungssäfte?“

— „Durch die Zunge.“

„Wodurch meine Handlungen?“

— „Durch die Hände.“

„Wodurch meine Lust und Unlust?“

— „Durch den Leib.“

„Wodurch meine Wonne, Geschlechtslust, Zeugung?“

— „Durch das Zeugungsglied.“

„Wodurch meine Ortsbewegungen?“

— „Durch die Füße.“

„Wodurch meine Gedanken, mein Erkanntes, meine Wünsche?“

— „Durch die Erkenntnis (*prajñâ*)“, also soll er dann antworten.

Dann wird er zu ihm sagen: „Die Urwasser fürwahr sind meine Welt [als *Hiranyagarbha*], und sie ist dein!“

Wahrlich, jede Eroberung des Brahman, jede Entfaltung des Brahman, diese Eroberung erobert, mit dieser Entfaltung entfaltet sich, wer solches weiß, — wer solches weiß.

Zweiter Adhyâya.

1.

Der *Prâna* (das Leben) als *Brahman* nach der Lehre des Kaushitaki. Wer sein Leben als identisch mit dem allbefassenden Brahman weiß, dem dienen (ähnlich wie dem Leben die Lebensorgane), sofern er dieses Brahman ist, alle Geschöpfe, auch ohne dafs er sie darum bittet.

Der Prâṇa ist das Brahman, also sprach Kaushîtaki. Diesem Prâṇa als Brahman dient das Manas als Bote, das Auge als Wächter, das Ohr als Anmelder, die Rede als Aufwärterin.

Fürwahr, wer da weiß, wie diesem Prâṇa als Brahman das Manas als Bote dient, dem fehlt nicht der Bote; wie ihm das Auge als Wächter dient, dem fehlt nicht der Wächter; wie ihm das Ohr als Anmelder dient, dem fehlt nicht der Anmelder; wie ihm die Rede als Aufwärterin dient, dem fehlt nicht die Aufwärterin.

Diesem Prâṇa als Brahman bringen alle jene Gottheiten [Manas, Auge, Ohr, Rede], ohne dafs er darum bittet, Spende dar. Also bringen demjenigen alle Wesen, auch ohne dafs er darum bittet, Spende dar, der solches weiß.

Seine Upanishad (geheime Losung) ist, nicht zu bitten. Denn wie wenn einer, der das Dorf durchbettelt und nichts erhalten hat, sich hinsetzt und denkt: „jetzt möchte ich von denen, auch wenn sie mir gäben, nicht essen“, und dann kommen sie und sprechen ihn an, die ihn vorher abgewiesen hatten¹, — so ist das Verhalten jenes, der nicht bittet. Ihn sprechen vielmehr [statt dafs er, wie vordem, erst bittet] Nahrungbringende an und sagen: „erlaube uns, dir zu geben!“

2.

Der Prâṇa als Brahman nach der Lehre des Paiṅgya. Manas, Ohr, Auge, Rede, die vorher Diener des Prâṇa waren, erscheinen hier als ineinander gelagerte Schichten (vgl. die vier Hüllen Taitt. Up. 2), die den Prâṇa, wie dieser wieder den Âtman, schützend umgeben.

Der Prâṇa ist das Brahman, also sprach Paiṅgya. Um diesen Prâṇa als Brahman ist über die Rede hinaus [nach innen zu] das Auge gelagert; über das Auge hinaus das Ohr gelagert, über das Ohr hinaus das Manas gelagert; über das Manas hinaus ist [um das eigentliche Brahman, den Âtman] der Prâṇa gelagert.

¹ Der Mensch vor und nach Erlangung der Erkenntnis entspricht dem Bettler, der zuerst nicht durch Bitten erlangen konnte, was ihm, nachdem er resigniert hat, ungebeten zuteil wird.

Diesem Prâna als Brahman bringen alle jene Gottheiten [Manas, Auge, Ohr, Rede], ohne dafs er darum bittet, Spende dar. Also bringen demjenigen alle Wesen, auch ohne dafs er darum bittet, Spende dar, der solches weifs.

Seine Upanishad (geheime Losung) ist, nicht zu bitten. Denn wie wenn einer, der das Dorf durchbettelt und nichts erhalten hat, sich hinsetzt und denkt: „jetzt möchte ich von denen, auch wenn sie mir gäben, nicht essen“, und dann kommen sie und sprechen ihn an, die ihn vorher abgewiesen hatten, — so ist das Verhalten jenes, der nicht bittet. Ihn sprechen vielmehr [statt dafs er, wie vordem, erst bittet] Nahrungbringende an und sagen: „erlaube uns, dir zu geben!“

3.

Dem exoterischen, noch nicht völlig geläuterten Charakter der Verehrung des Prâna als Brahman entspricht es, dafs hier und im folgenden diese Lehre (ähnlich wie der Theismus in einigen Psalmen) zum Mittel wird, um irdische Zwecke der Habsucht und Rachgier zu befriedigen.

Nunmehr daher die Einheimsung eines bestimmten Gutes.

Wenn man auf ein bestimmtes Gut Absichten hat, so soll man in der Vollmondsnacht, oder in der Neumondsnacht, oder während der hellen Monatshälfte bei einer günstigen Konstellation, — an einem dieser Zeitpunkte ein Feuer anlegen, um dasselbe herum kehren, streuen, sprengen, das rechte Knie beugen, mit dem Löffel die Butterspenden opfern und dabei sprechen: „Rede heifst die Gottheit der Einheimsung; die möge mir von dem da dieses da einheimsen, ihr sei Svâhâ; — Odem heifst die Gottheit der Einheimsung; die möge mir von dem da dieses da einheimsen, ihr sei Svâhâ; — Auge heifst die Gottheit der Einheimsung; die möge mir von dem da dieses da einheimsen; ihr sei Svâhâ; — Ohr heifst die Gottheit der Einheimsung; die möge mir von dem da dieses da einheimsen; ihr sei Svâhâ; — Manas heifst die Gottheit der Einheimsung; die möge mir von dem da dieses da einheimsen; ihr sei Svâhâ; — Erkenntnis (*prajñâ*) heifst die Gottheit der Einheimsung;

die möge mir von dem da dieses da einheimsen; ihr sei Svâhâ. — Sodann soll er den Geruch des Rauches einziehen, mit Buttersalbung seine Glieder bestreichen und schweigend zu dem Betreffenden hingehen und die Sache nennen, oder er kann auch einen Boten danach senden, denn erhalten wird er sie sicherlich.

4.

Die neue Lehre weiß sich dadurch zu empfehlen, daß sie auch zu den so vielfach beliebten Liebeszaubern die Mittel an die Hand gibt.

Nunmehr daher die von den Göttern [Rede, Odem, Auge, Ohr, Manas, Erkenntnis] erregte Liebesehnsucht (*daivah smarâh*).

Wenn man einem Mann oder einer Frau, oder Männern oder Frauen lieb zu werden wünscht, so soll man den erwähnten [Göttern] an einem der [erwähnten] Zeitpunkte in der erwähnten Art und Weise dieselben Butterspenden opfern und dabei sprechen: „Deine Rede opfere ich in mir, du da Svâhâ; deinen Prâna opfere ich in mir, du da Svâhâ; dein Auge opfere ich in mir, du da Svâhâ; dein Ohr opfere ich in mir, du da Svâhâ; dein Manas opfere ich in mir, du da Svâhâ; deine Erkenntnis opfere ich in mir, du da Svâhâ.“ — Sodann soll er den Geruch des Rauches einziehen, mit Buttersalbung seine Glieder bestreichen und schweigend zu den Betreffenden hingehen und versuchen, sie zu berühren, oder auch er mag von der Windseite stehen und so mit ihnen reden; sicherlich wird er ihnen lieb werden, sicherlich werden sie an ihn mit Sehnsucht denken.

5.

Die Gewohnheit, zu opfern, war zu tief eingewurzelt, als daß man sie ohne Ersatz hätte beseitigen können. Hier tritt an Stelle des täglich am Morgen und Abend zu bringenden *Agnihotram* der ununterbrochen fortgehende Prozeß des Einatmens (*prâna*) und des Ausatmens beim Reden (*vâc*). Ersteres ist eine Opferung der Vâc im Prâna, letzteres eine solche des Prâna in der Vâc. — Nicht in äußerem Kultus soll die Religion bestehen, sondern darin, daß man das ganze Leben mit jedem Atemzuge in ihren Dienst stellt. Ἐθε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνατε εἴτε τι ποιείτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε, 1. Kor. 10, 31.

Nunmehr daher die Selbstzwingung des Pratardana (*saṅyamanam Prátardanam*), oder, wie es auch genannt wird, das innerliche Agnihotram.

Solange nämlich ein Mensch redet, solange kann er nicht einatmen; dann opfert er den Odem in der Rede; — und solange ein Mensch einatmet, solange kann er nicht reden; dann opfert er die Rede in dem Odem. Diese beiden Opferungen sind unendlich, unsterblich; denn man bringt sie dar ohne Unterlaß im Wachen wie im Schlafe. Hingegen die andern Opferungen sind endlich, denn sie bestehen aus Werken. Darum haben die alten Weisen das Agnihotram nicht geopfert.

6.

Wie Ait. Ár. 2, 1—3 das Uktham (d. h. das beim Mahávrata gebrauchte *Nishkevalya-çastram*) mit dem Práṇa, so wird es hier mit dem Brahman (d. h. mit dem aus Ric, Yajus, Sâman bestehenden Prinzip der Dinge) identifiziert. — Um den Schlufsabschnitt zu verstehen, muß man sich an die Vorstellung erinnern, daß der funktionierende Priester (Hotar, Udgâtar, Adhvaryu) sein Selbst so weiht (*âtmanam saṃskaroti*), daß es nur noch aus Ric, Sâman, Yajus besteht (vgl. die Stellen in meiner Allgemeinen Geschichte der Philosophie I, 328). Hier weiht zunächst der Adhvaryu sein Selbst so, daß es ganz opferhandlungsartig (*aishṭikam*, oder backsteinartig, wenn man *aishṭakam* liest), ganz werkartig wird, dem dann das übrige, aus Yajus bestehende Selbst des Adhvaryu, sowie das aus Ric bestehende Selbst des Hotar und das aus Sâman bestehende Selbst des Udgâtar angewoben werden.

Das Uktham ist Brahman, so sprach Çushkabhrîṅgâra. Man soll es (das Uktham) als Ric verehren, denn ihm zu seiner Oberhoheit werden alle Wesen zujauchzen gemacht (*abhyarcyante*, Wortspiel mit *ric*), als Yajus verehren, denn ihm zu seiner Oberhoheit werden alle Wesen angeschlossen (*yujyante*), als Sâman verehren, denn ihm zu seiner Oberhoheit neigen sich alle Wesen zu (*saṃnamante*). Als Schönheit soll man es (das Uktham) verehren, als Ruhm, als Kraft. Und so wie dieses (Uktham) das schönste, ruhmvollste, kraftvollste unter den Çastra's¹ ist,

¹ Unter den Anrufungen, die der Hotar und seine Gehilfen zu rezitieren haben. Cowell und M. Müller übersetzen nach Çañkarânda: „unter den Waffen“ (!).

also ist auch der unter allen Wesen der schönste, ruhmvollste, kraftvollste; wer solches weifs.

Hierbei weiht der Adhvaryu sein Selbst so, dafs es opferhandlungsartig, werkartig wird; an dieses webt er sein yajus-artiges (Selbst) an, an das yajus-artige der Hotar sein ric-artiges, an das ric-artige der Udgâtar sein sâman-artiges; dieses ist dann das Selbst der dreifachen Wissenschaft [d. h. das Brahman]. Und der wird so zu dem Selbst des Indra [vgl. Ait. Âr. 2,3,7,1], wer solches weifs! —

7.

Zeremonie, um nach dem Vorgange des Kaushîtaki durch täglich dreimalige Verehrung der Sonne sich von der Sünde zu reinigen.

Nunmehr daher folgen die drei Verehrungen des Allsiegers Kaushîtaki.

Also, der Allsieger Kaushîtaki pflegte die aufgehende Sonne zu verehren, mit der Opferschnur angetan und Wasser herbeibringend, und, indem er dreimal davon in ein Gefäfs gofs, zu ihr zu sprechen: „Du bist der Heber, hebe meine Sünde!“ Und in derselben Weise zu der Mittagssonne: „Du bist der Aufheber, hebe meine Sünde auf!“ Und in derselben Weise zu der untergehenden Sonne: „Du bist der Wegheber, hebe meine Sünde weg!“ Dann hob die Sonne alle Sünde, die er bei Tage und bei Nacht begangen. Und ebenso, wer solches weifs und in dieser Weise die Sonne verehrt, dem hebt sie alle Sünde, die er bei Tage und bei Nacht begeht.

8.

Nach Kaush. 1,2, oben S. 24, ist das Zunehmen des Mondes bedingt durch abscheidende und zu ihm gelangende Seelen. Daher hier am Neumondstage die Bitte an den Mond gerichtet wird, sein Anschwellen nicht durch die Kinder des Bittenden, sondern durch die seiner Feinde zu bewirken.

Nun weiter in jedem Monate, wenn die Neumondsnacht kommt, soll er den im Westen erscheinenden Mond verehren

in der vorher (2,7) beschriebenen Weise, oder auch er mag ihm zwei grüne Grashalme entgegenwerfen und sprechen:

„Mein Herz, schönscheitlige[s]¹, welches
 „Im Himmel, in dem Monde ruht,
 „Des glaub' ich kundig mich, möge
 „Nicht Sohnesleid beweinen ich!“

Von ihm werden seine Kinder nicht [abscheiden], ehe er abscheidet. So, wenn ihm schon ein Sohn geboren ist.

Ist ihm aber noch kein Sohn geboren, so soll er folgende drei Verse murmeln:

„Anschwelle! in dich gehe ein . . .“ (Rigv. 1,91,16);
 „Dir mögen Tränke, dir zugehen Kräfte“ (Rigv. 1,91,18);
 „Den Strahl, den die Âditya's schwellen machen“ (vgl. Atharvav. 7,81,6);

und dazu sprechen: „Mögest du nicht durch mein Leben, meine Nachkommenschaft, mein Vieh anschwellen! sondern wer uns hafst, und den wir hassen, mit dessen Leben, Nachkommenschaft und Vieh mögest du anschwellen (vgl. Atharvav. 7,81,5)! Hiermit wende ich mich zur Rückkehr zu Indra, zur Rückkehr der Sonne wende ich mich herum.“ Damit wendet er sich nach seinem rechten Arme hin herum.²

9.

Es folgt nun eine analoge Zeremonie für den Vollmondsabend, bei der jedoch die Verhältnisse mehrfach anders liegen als vorher. Das bevorstehende Abnehmen des Mondes wird nämlich nicht (wie man nach 1,2 und 2,8 erwarten sollte) als ein Herabsteigen der Seele zum neuen Erdenleben aufgefaßt, sondern das Schwinden des Mondes bedeutet hier, im geraden Gegenteil, ein Schwinden des Erdenlebens, dessen Abwehr die Zeremonie bezweckt. Auch die zum Schlusse ausgeführte Drehung nach rechts herum, also hier von Osten nach Westen, läßt sich nicht wie im

¹ *susiman hridayam*, wahrscheinlich ist hier und anderweit *susime* „schönscheitlige“ als Anrede an die Gattin zu lesen (vgl. Âçval. grihyas. 1, 13, 7).

² Der Beter schaut nach Westen und wendet sich sodann rechts herum, wie die Sonne in der Nacht, nach Osten, der Himmelsgegend des Indra, hin. Die in der Nacht von Westen nach Osten zurückkehrende Sonne scheint hier ein Symbol des in den Nachkommen sich wieder erneuenden Lebens des Vaters zu sein.

vorigen Abschnitte erklären, es sei denn, daß man dort eine halbe, hier eine ganze Drehung annähme, wozu auch die *dāivi āvrit* als eine Rückkehr zu den beiden Göttern, Varuṇa im Westen und sodann Indra im Osten, passen würde. — Der Mond ist *Prajāpati*, sofern auf ihm die Geburten beruhen; aber sofern auch das Sterben durch ihn bedingt ist, ist er *pañcamukhaḥ Prajāpatiḥ* und Prinzip alles Vertilgens, wie es vom Brahmanen, Kshatriya, Falken, Feuer und schließlicly vom Monde selbst geübt wird, — eine Eigenschaft, welche der Betende auf sich übertragen sehen möchte.

Nunmehr in der Vollmondsnacht soll er den im Osten aufgehenden Mond verehren und, in der vorerwähnten Weise verfahren, sprechen: „Du bist der König Soma, der weit-schauende; du bist der fünfmundige *Prajāpati*;

der Brahmane ist ein Mund an dir, mit diesem Munde issest du die Könige; mit diesem Munde mache mich zum Nahrungssesser;

der König ist ein Mund an dir; mit diesem Munde issest du die *Vaiçya*'s; mit diesem Munde mache mich zum Nahrungssesser;

der Falke ist ein Mund an dir; mit diesem Munde issest du die Vögel; mit diesem Munde mache mich zum Nahrungssesser;

das Feuer ist ein Mund an dir; mit dem issest du diese Welt; mit diesem Munde mache mich zum Nahrungssesser;

in dir ist der fünfte Mund; mit diesem Munde issest du alle Wesen, mit diesem Munde mache mich zum Nahrungssesser!

Mögest du nicht durch mein Leben, meine Nachkommen, mein Vieh abnehmen! sondern wer uns haßt, und den wir hassen, mit dessen Leben, Nachkommenschaft und Vieh mögest du abnehmen! Hiermit wende ich mich zur Rückkehr zu den Göttern [*Varuṇa* im Westen und sodann *Indra* im Osten]; zur Rückkehr der Sonne wende ich mich herum.“ Damit wendet er sich nach seinem rechten Arm hin herum.

10.

Daß die Kinder nicht vor dem Vater sterben, soll durch die beiden vorhergehenden Zeremonien, daß sie auch nicht vor der Mutter sterben, durch die nun folgende verhütet werden.

Nunmehr, wenn er seiner Gattin beiwohnen will (lies *saṃvekshyan*), so soll er ihr Herz berühren und dazu sprechen:

„Dein Herz (lies *hṛidayam*), Schönscheitlige, welches
 „Innen ruht in Prajâpati¹,
 „Mit dem, Unsterblichkeitsherrin,
 „Nicht Sohnesleid erfahre du!“

Von ihr werden ihre Kinder nicht-[abscheiden], ehe sie abscheidet.

11.

Zeremonie, mit welcher der von der Reise zurückkehrende Vater den Sohn begrüßt, um ihm die volle Dauer des Lebens zu sichern.

Ferner, wenn er von einer Reise zurückkehrt, so soll er das Haupt seines Sohnes küssen und sprechen:

„Aus meinen Gliedern dein Werden,
 „Aus meinem Herzen dein Entsteh'n,
 „Mein Selbst bist du, o Sohn, wahrlich,
 „So lebe hundert Herbste lang!“

wobei er dessen Namen hinzufügt.

„Sei fest wie Stein, wie Beil schneidig,
 „Wie Goldeshort sei unzerstreut,
 „Mein Glanz bist du, o Sohn, wahrlich,
 „So lebe hundert Herbste lang!“

wobei er dessen Namen erwähnt.

Sodann umarmt er ihn und spricht: „Womit Prajâpati die Geschöpfe umarmte, damit sie unversehrt blieben, damit umarme ich dich, du da“ [hier nennt er wieder seinen Namen].

Sodann flüstert er ihm ins rechte Ohr:

„Ihm reiche dar, o Gabenreicher, Dränger“ (vgl. Rigv. 3,36,10),
 und ins linke:

„O Indra, schenke was der Güter Bestes“ (Rigv. 2,21,6),

und spricht: „Nicht breche und nicht wanke! hundert Lebensherbste lebe! o Sohn, mit deinem Namen küsse ich dein Haupt!“

¹ Dem Monde, wie § 9, oben S. 35.

— Hier küßt er dreimal sein Haupt. — „Mit dem Rufe *Hîñ*, wie die Kühe [ihre Kälber], rufe ich dich an!“ Hierbei stößt er dreimal den Ruf *Hîñ* gegen sein Haupt aus.

12—13.

Nun folgt der *daivah parimarah*, das Sterben der Gottheiten (*Agni*, *Âditya*, *Cândramas*, *Vidyut*, und analog *Vâc*, *Cakshus*, *Çrotram*, *Manas*) in dem *Vâyû-Prâna*, aus dem sie wieder auferstehen. Eine ähnliche, nur viel einfachere Anschauung liegt dem *brahmanah parimarah*, Ait. Br. 8,28, zugrunde. Dort gehen *Vidyut*, *Vrishti*, *Cândramas*, *Âditya*, *Agni* in *Vâyû* ein und wieder aus ihm hervor, in der Weise, daß der Blitz im Regen, dieser im Monde, dieser in der Sonne, diese im Feuer, dieses im Winde erlischt, worauf sodann wiederum aus dem Winde das Feuer, aus diesem die Sonne, aus dieser der Mond, aus diesem der Regen, aus diesem der Blitz hervorgehen. Das Hauptgewicht fällt dabei auf die an diese einfache Naturanschauung sich knüpfende Zauberformel zur Vernichtung der Feinde. — In unsrer Stelle tritt dieser praktische Zweck in den Hintergrund, indem nur die Verheißung am Schlusse an ihn erinnert, wohingegen die Naturanschauung in eigentümlicher Weise fortentwickelt erscheint, zunächst, sofern neben die kosmischen Götter (*Agni*, *Âditya*, *Cândramas*, *Vidyut*) die entsprechenden psychischen „Götter“ (*Vâc*, *Cakshus*, *Çrotram*, *Manas*) treten, welche im *Prâna* aufgehen wie jene im *Vâyû*, — sodann, sofern mit diesem *Vâyû-Prâna* das kosmische und psychische *Brahman* identisch oder nahezu identisch ist. Das kosmische *Brahman*, d. h. das in der Welt verwirklichte Vedawort, manifestiert sich in *Agni*, *Âditya*, *Cândramas*, *Vidyut* und scheint mit dem Aufhören dieser Manifestationen zu sterben. In Wahrheit aber sterben dieselben (und mit ihnen das *Brahman*) nicht; ihren Glanz (*tejas*) geben sie an andre Erscheinungen ab, ihr Leben (*prâna*) aber kehrt in den *Vâyû* zurück. In analoger Weise manifestiert sich das psychische *Brahman*, d. h. das im Menschen als Gebet erwachende Vedawort, in *Vâc*, *Cakshus*, *Çrotram*, *Manas*; auch sie (und mit ihnen das *Brahman*) sterben nicht, sondern geben ihren Glanz (*tejas*) an andre psychische Kräfte ab, während sie selbst im *Prâna*, dem psychischen Äquivalente des *Vâyû*, fortbestehen. — Der Grundgedanke ist sonach: der *Vâyû-Prâna* als Prinzip des kosmischen und psychischen Lebens, von welchem hier das *Brahman* noch abhängig ist, jedoch so, daß es in undeutlicher Weise als identisch mit ihm behandelt wird.

12. Nunmehr daher das [um den *Prâna*] Herumsterben der Götter.

Fürwahr, dieses *Brahman* entbrennt, wenn das Feuer flammt, und es stirbt, wenn es nicht flammt; alsdann geht dessen Glanz ein in die Sonne, sein Lebenshauch in den Wind:

fürwahr, dieses Brahman entbrennt, wenn die Sonne scheint, und es stirbt, wenn sie nicht scheint; alsdann geht deren Glanz ein in den Mond, ihr Lebenshauch in den Wind;

fürwahr, dieses Brahman entbrennt, wenn der Mond scheint, und es stirbt, wenn er nicht scheint; alsdann geht dessen Glanz ein in den Blitz, sein Lebenshauch in den Wind;

fürwahr, dieses Brahman entbrennt, wenn der Blitz zuckt, und es stirbt, wenn er nicht zuckt; alsdann geht dessen Glanz ein in die Himmelsgegenden¹, sein Lebenshauch in den Wind.

Also gehen alle diese Gottheiten ein in den Wind, ersterben in dem Winde; aber sie gehen darum nicht verloren, sondern aus ihm erheben sie sich wieder.

Soweit in bezug auf die Götter.

Nun in bezug auf das Selbst.

13. Fürwahr, dieses Brahman entbrennt, wenn man mit der Rede redet, und es stirbt, wenn man nicht redet; alsdann geht deren (lies *tasyâs*) Glanz ein in das Auge, ihr Lebenshauch in den Lebenshauch (*prâna*);

fürwahr, dieses Brahman entbrennt, wenn man mit dem Auge schaut, und es stirbt, wenn man nicht schaut; alsdann geht dessen Glanz ein in das Ohr, sein Lebenshauch in den Lebenshauch;

fürwahr, dieses Brahman entbrennt, wenn man mit dem Ohre hört, und es stirbt, wenn man nicht hört; alsdann geht dessen Glanz ein in das Manas, sein Lebenshauch in den Lebenshauch;

fürwahr, dieses Brahman entbrennt, wenn man mit dem Manas denkt, und es stirbt, wenn man nicht denkt; alsdann geht dessen Glanz ein in den Lebenshauch, sein Lebenshauch in den Lebenshauch.

Also gehen alle diese Gottheiten ein in den Lebenshauch (*prâna*), ersterben in dem Lebenshauche; aber sie gehen darum nicht verloren, sondern aus ihm erheben sie sich wieder.

Wahrlich, wenn auf den, der solches weiß, die beiden Gebirge, das südliche und das nördliche [der *Vindhya* und der

¹ Besser mit dem Komm. „in den Wind“, in welchem auch Ait. Br. 8,28. der Übergang der Erscheinungen ineinander sein Ende erreicht.

Himālaya] sich zubewegten, um ihn zu verschütten, so würden sie ihn doch nicht verschütten können! — Aber die, welche ihn hassen, und die er hafst, die alle sterben rings um ihn im Kreise.

14.

Der Rangstreit der Organe und der Sieg des *Prāna* oder Lebensodems, der mit dem kosmischen *Vāyu* gleichgesetzt wird, über die übrigen, ist hier, wie so oft, das Thema der exoterischen, im *Prāna-Vāyu* das Prinzip der Dinge anschauenden Upanishadlehre.

Nunmehr daher die Aneignung der Oberhoheit.

Nämlich jene [vorher erwähnten] Gottheiten, da sie sich um den Vorrang stritten, wanderten aus diesem Leibe aus; da lag er ohne Odem, vertrocknet wie ein Stück Holz.

Da ging die Rede in ihn ein; aber obgleich er mit der Rede redete, blieb er doch liegen.

Da ging das Auge in ihn ein; aber obgleich er mit der Rede redete und mit dem Auge sah, blieb er doch liegen.

Da ging das Ohr in ihn ein; aber obgleich er mit der Rede redete, mit dem Auge sah und mit dem Ohre hörte, blieb er doch liegen.

Da ging das Manas in ihn ein; aber obgleich er mit der Rede redete, mit dem Auge sah, mit dem Ohre hörte und mit dem Manas dachte, blieb er doch liegen.

Da ging der *Prāna* in ihn ein; da stand er alsobald auf.

Da erkannten alle jene Gottheiten die Oberhoheit des *Prāna* an, und indem sie des *Prāna*, des Erkenntnis-Selbstes (*prajñātman*), teilhaftig wurden, zogen sie mit allen jenen [Verzweigungen des *Prāna*, *prāna*, *apāna*, *vyāna*, *samāna*, *udāna*] aus diesem Körper aus, und indem sie in den Wind eingingen, gelangten sie, zum Äther geworden, in den Himmel.

Und ebenso auch, wer solches weiß, die Oberhoheit des *Prāna* anerkennt und, indem er des *Prāna*, des Erkenntnis-Selbstes teilhaftig wird, mit allen jenen aus diesem Körper auszieht und in den Wind eingeht, der gelangt, zum Äther geworden, in den Himmel. So gelangt er dorthin, wohin jene

Götter gelangten, nachdem sie dies erkannt, und sofern jene Götter unsterblich sind, sofern wird auch der unsterblich, der solches weifs.

15.

Neben dem Seelenwanderungsglauben, der die Wohlfahrt im Jenseits und im abermaligen Erdenleben von dem rituellen und moralischen Verhalten des einzelnen Menschen abhängig machte, bestand auch der Manenkultus noch weiter fort, welchem die Vorstellung zugrunde liegt, dafs die Werke der Nachkommen den im Jenseits weilenden Vorfahren zugute kommen. Daher erscheint die Zeugung eines Sohnes als eine Schuld (*ṛinam*), die man an die Väter abträgt; daher auch der sterbende Vater den Sohn feierlich als Fortsetzer seiner Werke einsetzt, worauf sich, ähnlich wie Br̥ih. Up. 1,5,17—20, auch der vorliegende Abschnitt bezieht.

Nunmehr daher die Vater-Sohn-Zeremonie, oder, wie sie auch heifst, die Vermachung (*sampradān am*).

Wenn der Vater fühlt, dafs er sterben wird, so bescheidet er den Sohn zu sich, und nachdem er das Haus mit frischem Grase hat streuen, das Feuer bei sich anlegen und Wasserkrug nebst Schüssel hinzu setzen lassen, so liegt mit einem noch nicht gewaschenen Gewande angetan der Vater da. Der Sohn tritt hinzu und neigt sich vom Kopfende her über ihn, indem er seine Sinnesorgane mit denen des Vaters in Berührung bringt, — oder auch kann dieser ihm, indem er ihm zugewandt sitzt, das Vermächtnis machen. Dieses übergibt er ihm dann in folgender Weise.

Der Vater spricht: „Meine Rede möge ich in dich legen.“

Der Sohn spricht: „Deine Rede nehme ich in mich auf.“

Der Vater: „Meinen Odem möge ich in dich legen.“

Der Sohn: „Deinen Odem nehme ich in mich auf.“

Der Vater: „Mein Auge möge ich in dich legen.“

Der Sohn: „Dein Auge nehme ich in mich auf.“

Der Vater: „Mein Ohr möge ich in dich legen.“

Der Sohn: „Dein Ohr nehme ich in mich auf.“

Der Vater: „Meinen Geschmack möge ich in dich legen.“

Der Sohn: „Deinen Geschmack nehme ich in mich auf.“

Der Vater: „Meine Werke möge ich in dich legen.“

Der Sohn: „Deine Werke nehme ich in mich auf.“

Der Vater: „Meine Lust und Unlust möge ich in dich legen.“

Der Sohn: „Deine Lust und Unlust nehme ich in mich auf.“

Der Vater: „Meine Geschlechtslust, Liebeslust, Zeugungskraft möge ich in dich legen.“

Der Sohn: „Deine Geschlechtslust, Liebeslust, Zeugungskraft nehme ich in mich auf.“

Der Vater: „Meinen Gang möge ich in dich legen.“

Der Sohn: „Deinen Gang nehme ich in mich auf.“

Der Vater: „Mein Manas möge ich in dich legen.“

Der Sohn: „Dein Manas nehme ich in mich auf.“

Der Vater: „Mein Bewußtsein möge ich in dich legen.“

Der Sohn: „Dein Bewußtsein nehme ich in mich auf.“

Sollte jedoch der Vater nur noch mit Mühe (wörtlich: aus der Nähe) sprechen können, so mag er zusammenfassend sagen: „Meine Lebenskräfte (*prāṇān*) möge ich in dich legen“, und der Sohn soll antworten: „Deine Lebenskräfte nehme ich in mich auf.“

Dann geht er, den Vater rechts behaltend, auf den Ausgang zu, und der Vater ruft ihm die Worte nach: „Möge Glanz, Brahmanenwürde und Ruhm dir einwohnen!“ worauf der Sohn über die linke Schulter nach ihm zurückblickt und, indem er durch Vorhalten der Hand oder mit dem Ende des Gewandes [sein Gesicht] bedeckt hält, die Worte spricht: „Mögest du himmlische Welten und Freuden erlangen!“

Sollte der Vater wieder gesund werden, so muß er unter der Herrschaft des Sohnes wohnen, oder auch er mag als Pilger (*parivrājaka*) umherziehen. Stirbt er hingegen, so nehmen in der erwähnten Weise [die Lebenskräfte des Vaters] von dem Sohne Besitz, so wie es sich gehört, — so wie es sich gehört.

Dritter Adhyāya.

Nach den mehr exoterischen und vorbereitenden Betrachtungen des Ātman als personifizierten Gottes und als Prāṇa im ersten und zweiten Adhyāya folgt nun im dritten Adhyāya als der eigentliche Kern der Upanishad die philosophische Lehre vom Ātman. Nur die Einkleidung ist mythisch, sofern der Gott *Indra* (der auch sonst als Personifikation des Ātman erscheint, Ait. Ār. 2,2. Ait. Up. 1,3,14. Kaush. 2,6) die Erkenntnis seiner als des Ātman dem *Pratardana* mitteilt, nachdem dieser der Versuchung, selbst zu wählen und dadurch schlechter zu wählen (wie Naciketas in Kāth. Up. 1 andern Versuchungen), glücklich widerstanden hat. — Es

folgt sodann eine auf im wesentlichen richtige psychologische Anschauungen gegründete, wohlgeordnete und vortrefflich durchgeführte Betrachtung über die Abhängigkeit der Sinnesobjekte von den Sinnesorganen und dieser wiederum von dem Prāna (Lebenshauch) oder Prajñātman (Bewußtsein-Selbst), d. h. dem Prinzip des unbewußten und des bewußten Lebens, welche beide hier, weil sie „zusammen in dem Leibe wohnen und zusammen aus ihm herausziehen“, für identisch erklärt werden und es auch im tiefsten Grunde sind, wiewohl nur ihrer Wurzel nach, aus der sie als zwei verschiedenartige Stämme hervorgehen (siehe meine Elemente der Metaphysik, Tl. II, Kap. 4: „Der bewußte und der unbewußte Wille“). Das Resultat dieser nachgewiesenen Abhängigkeit aller Sinnesobjekte und Sinnesorgane vom Bewußtsein-Selbste ist die Ermahnung, daß der nach der erlösenden Erkenntnis Trachtende nicht die Objekte, auch nicht die subjektiven psychischen Kräfte, sondern allein das Subjekt des Erkennens und Handelns zu suchen hat, welches in herrlicher Schilderung als der höchste Gott und zugleich als der Âtman in uns gefeiert wird.

Zur leichtern Übersicht mag hier noch eine Disposition des ganzen Abschnittes folgen.

Einleitung (§ 1).

A. Der Prajñātman und die Sinnesorgane.

1. Die Organe laufen in einer Einheit zusammen (*ekabhūyaṃ gacchanti*), welche, als die Gesamtheit der Organe, in jedem einzelnen derselben wirksam ist (§ 2).
2. Diese Einheit liegt nicht außerhalb der Organe oder Prānāh, sondern in demjenigen unter ihnen, welches über alle andern den Vorrang (*nihçreyasam*) hat, d. h. in dem Prāna oder Prajñātman. Sein Vorrang aber beruht auf folgenden Gründen:
 - a. Entbehrlichkeit der andern Organe;
 - b. Unentbehrlichkeit des Prāna;
 - c. Sein Fortbestehen im Tiefschlafe und
 - d. im Tode (§ 3).

B. Der Prajñātman und die Sinnesobjekte.

1. Die Sinnesobjekte werden als die Organe (d. h. mittels derselben) in den Prajñātman hineingeschüttet (*abhivisṛjyante*), so daß er durch die Organe die Objekte erlangt (§ 4).
2. Aus dem Prajñātman werden die Organe herausgezogen (*udūlham*), aus ihnen wiederum die betreffenden Objekte nach außen projiziert (*parastāt prativihita*, § 5), daher die Prajñā durch die Organe die Objekte erlangt (§ 6).
3. Unmöglichkeit, ohne die Prajñā und durch die Organe allein die Objekte zu erkennen (§ 7).

C. Das Subjekt des Erkennens.

1. Nicht die Objekte, sondern das Subjekt soll man suchen zu erkennen.
2. Keine Objekte (*bhūtamātrāh*) ohne subjektive Organe (*prajñāmātrāh*), keine subjektiven Organe ohne Objekte.

3. Beide laufen im Subjekte zusammen wie die Radkreisteile und Felgen in der Radnabe.
4. Das Subjekt ist der ewige, selige Gott, der allmächtig zum Guten und Bösen, zum Heil und Verderben prädestiniert.
5. Und dieser Herr aller Welten ist meine Seele, mein *Âtman* (§ 8).

1. Es begab sich, dafs Pratardana, der Sohn des Divodâsa, zu der lieben Wohnung des Indra gelangte, durch Kampf und durch Mannhaftigkeit.

Zu ihm sprach Indra: „Pratardana, wähle dir einen Wunsch!“ —

Und Pratardana sprach: „Wähle du selbst für mich was du für den Menschen als das Heilsamste erachtest!“ —

Aber Indra sprach: „Der Höhere wählt doch nicht für den Niedern! Wähle du nur selbst; denn du bist doch niederer als ich.“ Also sprach Indra.¹

Aber Pratardana¹ liefs sich nicht abbringen von der Wahrheit; denn die Wahrheit ist Indra.

Da sprach Indra zu ihm:

„So erkenne mich! Denn dieses erachte ich für den Menschen als das Heilsamste, dafs er mich erkenne. Denn obgleich ich den dreiköpfigen Sohn des *Tvashtar* erschlagen habe und die *Arunmukha*'s [die «Wundmäuligen», entstellt aus *Arurmaghân*, die «Knauserigen», Ait. Br. 7,28] und die Streber [oder Büfser, *yatin*] den wilden Hunden vorgeworfen habe, obgleich ich, viele Verträge brechend, im Himmel die *Prahlâdi*'s (die Polterer), im Luftraume die *Pauloma*'s (etwa: Dickwänste), auf der Erde die *Kâlakânja*'s (Schwarzköpfe) durchbohrt habe (*atrinam* = *atrinadam*?), so wurde mir dafür auch nicht ein Haar (*loma*) gekrümmt (*amîyata*), — und so auch, wer mich kennt,

¹ Irgend ein Abschreiber, der die Worte *satyân na iyâya* verstand als „er erfüllte sein Versprechen“, scheint p. 75,1 die beiden Namen vertauscht zu haben, was dann weiter die Korrektur von *ma' iti* in *mâ iti* zur Folge hatte. — Will man hingegen am überlieferten Texte festhalten, so muß man *avara* beide Male in ganz verschiedenem Sinne nehmen und übersetzen: „Aber Indra sprach: «Der Höhere wählt doch nicht für den Niedern (*avarasmai*)! Wähle du nur selbst!» — «Dann wird mir also kein Geschenk (*avaro*) zuteil», so sprach Pratardana. — Aber Indra ging nicht ab von der Wahrheit (von dem Halten seines Versprechens); denn die Wahrheit ist Indra.“

dem wird fürwahr durch kein Werk seine Welt [sein Platz im Himmel] geschmälert (*loko mîyate*), nicht durch Diebstahl, nicht durch Tötung der Leibesfrucht, nicht durch Muttermord, nicht durch Vaternord¹, und hat er auch Böses vollbracht (lies *cakrusho*), so entflieht doch nicht die dunkle Farbe von seinem Angesicht [keine Furcht macht ihn erblassen].“

2. Und er (Indra) sprach:

„Ich bin der Lebenshauch (*prâna*); als das Bewußtsein-Selbst (*prajñâtman*), als Leben, als Unsterbliches verehere mich. Der Prâna ist Leben, und das Leben ist Prâna. Denn solange in diesem Leibe der Prâna weilt, so lange weilt auch das Leben; denn durch den Prâna erlangt man in dieser Welt das Nichttotsein, und durch das Bewußtsein (*prajñâ*) die wahre Erkenntnis. Wer mich als Leben, als Unsterbliches verehrt, der gelangt in dieser Welt zur vollen Lebensdauer, und er erlangt Unsterblichkeit, Unvergänglichkeit in der himmlischen Welt.“

[Pratardana sprach]: „Einige lehren, daß die Lebenskräfte in eine Einheit zusammenlaufen (*ekabhâyaṃ gacchanti*); denn niemand kann doch zugleich miteinander durch die Rede den Namen, durch das Auge die Gestalt, durch das Ohr den Ton und durch das Manas den Gedanken zum Bewußtsein bringen; sondern indem vielmehr die Lebenskräfte in eine Einheit zusammenlaufen, so bringen sie nacheinander alles dieses zum Bewußtsein; und wenn die Rede redet, so reden alle Lebenskräfte ihr nach [d. h. mit ihr], und wenn das Auge sieht, so sehen alle Lebenskräfte ihm nach, und wenn das Ohr hört, so hören alle Lebenskräfte ihm nach, und wenn das Manas denkt, so denken alle Lebenskräfte ihm nach, und wenn der Odem atmet, so atmen alle Lebenskräfte ihm nach.“

¹ Wer die Erkenntnis des Âtman und seiner Einheit mit ihm erlangt und dadurch der Illusion der individuellen Existenz enthoben ist, dessen gute und böse Werke werden zunichte; sie sind nicht mehr seine Werke, eben weil er nicht mehr Individuum ist. (In der Sprechweise des Christentums: wer den Glauben hat, dem werden seine Sünden vergeben.) — Wie wahr, und doch wie gefährlich, wenn sie nur halb verstanden wird, ist diese Lehre!

„Allerdings ist es so“, sprach Indra.

„Aber doch“, fuhr er fort, „besteht unter den Lebenskräften eine Rangordnung. 3. Nämlich,

man lebt auch ohne Rede, denn wir sehen Stumme,
 man lebt auch ohne Gesicht, denn wir sehen Blinde,
 man lebt auch ohne Gehör, denn wir sehen Taube,
 man lebt auch ohne Manas, denn wir sehen Narren,
 man lebt auch mit abgeschnittenen Armen,

man lebt auch mit abgeschnittenen Beinen, denn also sehen wir es,
 aber der *Prâna* ist es, der *Prajñâtman*, welcher diesen Leib umspannt und aufrichtet (*ut-thâpayati*), darum soll man ihn als das *Uktham* (vgl. Ait. Âr. 2,1, oben S. 10) verehren.

Dieses ist die Durchdringung aller [Lebenskräfte] im *Prâna*.

Was aber der *Prâna* ist, das ist die *Prajñâ* (das Bewußtsein), und was die *Prajñâ* ist, das ist der *Prâna*.

Und dieses ist seine Anschauung, dieses seine Erkenntnis: wenn ein Mensch so eingeschlafen ist, daß er kein Traumbild schaut, dann ist er eben in diesem *Prâna* zur Einheit geworden; dann geht in ihn

die Rede mit allen Namen ein,
 das Auge mit allen Gestalten ein,
 das Ohr mit allen Tönen ein,
 das Manas mit allen Gedanken ein.

Und wenn einer erwacht, dann geschieht es, gleichwie aus einem flammenden Feuer nach allen Seiten die Funken auseinanderstieben, daß also aus diesem *Âtman* alle Lebenskräfte, je nach ihrem Standorte, heraustreten, aus den Lebenskräften [Rede, Auge, Ohr, Manas] die Götter [*Agni, Sûrya, Diçah, Candramâh*], aus den Göttern die Welten [Namen, Gestalten, Töne, Gedanken].

Das ist der *Prâna*, der *Prajñâtman*, welcher diesen Leib umspannt und aufrichtet, darum soll man ihn als das *Uktham* verehren.

Dieses ist die Durchdringung aller [Lebenskräfte] im *Prâna*.

Was aber der *Prâna* ist, das ist die *Prajñâ* (das Bewußtsein), und was die *Prajñâ* ist, das ist der *Prâna*.

Und dieses ist sein Beweis, dieses seine Erkenntnis: wenn der Mensch, leidend und im Begriffe zu sterben, von Schwäche

überkommen, in Bewusstlosigkeit verfällt, und die Leute sagen, sein Geist ist entflohen, er hört nicht, sieht nicht, redet nicht, denkt nicht, — dann ist er eben in diesem Prâna zur Einheit geworden; dann geht in ihn

die Rede mit allen Namen ein,
das Auge mit allen Gestalten ein,
das Ohr mit allen Tönen ein,
das Manas mit allen Gedanken ein,

und wenn er aus diesem Leibe auszieht, so zieht er mit ihnen allen aus.¹

4. Als Rede werden in ihn alle Namen hineingeschüttet (*abhivisriyante*, viel besser als *abhivisriyate* = *parityajati*, wie der Komm. liest), durch die Rede erlangt er alle Namen,

als Odem werden in ihn alle Gerüche hineingeschüttet, durch den Odem erlangt er alle Gerüche,

als Auge werden in ihn alle Gestalten hineingeschüttet, durch das Auge erlangt er alle Gestalten,

als Ohr werden in ihn alle Töne hineingeschüttet, durch das Ohr erlangt er alle Töne,

als Manas werden in ihn alle Gedanken hineingeschüttet, durch das Manas erlangt er alle Gedanken;

dieses ist die Durchdringung aller im *Prâna*.

Was aber der *Prâna* ist, das ist die *Prajñâ*, und was die *Prajñâ* ist, das ist der *Prâna*; denn beide wohnen vereint im Körper und ziehen vereint aus ihm aus.

Nun wollen wir auseinandersetzen, wie auch alle Wesen mit dieser *Prajñâ* (dem Bewußtsein) eine Einheit bilden:

¹ Der Hauptzweck dieser Betrachtung über Tiefschlaf und Ohnmacht ist der, die Identität des *Prâna* (des Lebenshauches) und der *Prajñâ* (des Bewußtseins) zu beweisen. In Tiefschlaf und Ohnmacht besteht der *Prâna* fort, während die *Prajñâ* erloschen zu sein scheint. In Wahrheit aber ist sie nicht erloschen, sondern nur mit dem *Prâna* eins geworden, aus dem sie beim Erwachen wieder hervorgeht. Somit ist die *Prajñâ* nur vorübergehend, im Wachen, vom *Prâna* verschieden, und bildet im übrigen mit diesem eine Einheit. — Mit der *Prajñâ* tauchen aber auch die Sinnesorgane, mit diesen die Sinnesobjekte im Tiefschlaf in den *Prâna* ein; somit gehen auch sie im *Prâna* zur Einheit zusammen, wie das nun Folgende näher ausführt.

5. Die Rede ist als ein Teil von ihm (dem Bewußtsein) aus ihm herausgezogen (lies *udûlham*); von dieser ist der Name das nach aufsen versetzte Wesenselement;

der Odem ist als ein Teil von ihm aus ihm herausgezogen; von diesem ist der Geruch das nach aufsen versetzte Wesenselement;

das Auge ist als ein Teil von ihm aus ihm herausgezogen; von diesem ist die Gestalt das nach aufsen versetzte Wesenselement;

das Ohr ist als ein Teil von ihm aus ihm herausgezogen; von diesem ist der Ton das nach aufsen versetzte Wesenselement;

die Zunge ist als ein Teil von ihm aus ihm herausgezogen; von dieser ist der Nahrungssaft das nach aufsen versetzte Wesenselement;

die Hände sind als ein Teil von ihm aus ihm herausgezogen; von diesen ist das Werk das nach aufsen versetzte Wesenselement;

der Leib ist als ein Teil von ihm aus ihm herausgezogen; von diesem ist Lust und Unlust [Erregendes] das nach aufsen versetzte Wesenselement;

das Zeugungsglied ist als ein Teil von ihm aus ihm herausgezogen; von diesem ist Geschlechtslust, Liebeslust und Zeugungskraft [nämlich das sie Erregende] das nach aufsen versetzte Wesenselement;

die Füße sind als ein Teil von ihm aus ihm herausgezogen; von diesen sind die Gehbewegungen das nach aufsen versetzte Wesenselement;

das Manas ist als ein Teil von ihm aus ihm herausgezogen; von diesem sind Gedanken und Begierden [das sie Erregende] das nach aufsen versetzte Wesenselement.

6. Durch das Bewußtsein (*prajñā*) die Rede besteigend, gelangt man durch die Rede zu allen Namen¹;

¹ Der Kommentator Çaṅkarānanda bemerkt hierzu: „Der Sinn ist folgender: Nicht ist ohne Bewußtsein (*prajñā*) das betreffende Organ (*indriyam*), und nicht ist ohne das betreffende Organ des betreffenden Objektes (*vishaya*) Erlangung. Folglich, da, wenn etwas ohne ein andres nicht existiert oder

durch das Bewußtsein den Odem besteigend, gelangt man durch den Odem zu allen Gerüchen;

durch das Bewußtsein das Auge besteigend, gelangt man durch das Auge zu allen Gestalten;

durch das Bewußtsein das Ohr besteigend, gelangt man durch das Ohr zu allen Tönen;

durch das Bewußtsein die Zunge besteigend, gelangt man durch die Zunge zu allen Nahrungssäften;

durch das Bewußtsein die Hände besteigend, gelangt man durch die Hände zu allen Werken;

durch das Bewußtsein den Leib besteigend, gelangt man durch den Leib zu Lust und Schmerz [dem sie Erregenden];

durch das Bewußtsein das Zeugungsglied besteigend, gelangt man durch das Zeugungsglied zu Geschlechtslust, Liebeslust und Zeugungskraft [dem sie Erregenden];

durch das Bewußtsein die Füße besteigend, gelangt man durch die Füße zu allen Gehbewegungen;

durch das Bewußtsein das Manas besteigend, gelangt man durch das Manas zu allen Gedanken [und Begierden erregenden Objekten].

7. Denn nicht vermag, vom Bewußtsein verlassen, die Rede irgend einen Namen zum Bewußtsein zu bringen; denn man sagt: mein Geist war anderswo, darum bin ich mir jenes Namens nicht bewußt geworden;

und nicht vermag, vom Bewußtsein verlassen, der Odem irgend einen Geruch zum Bewußtsein zu bringen; denn man sagt: mein Geist war anderswo, darum bin ich mir jenes Geruches nicht bewußt geworden;

und nicht vermag, vom Bewußtsein verlassen, das Auge irgend eine Gestalt zum Bewußtsein zu bringen; denn man

doch nicht perzipiert wird, es mit ihm wesenseins ist, — wie das Gewebe, weil es ohne die Fäden nicht perzipiert wird, wesenseins mit den Fäden ist, — oder wie das Silber, weil es ohne den Perlmutterglanz nicht perzipiert wird, wesenseins mit dem Perlmutterglanze ist, — so ist auch das Objekt, da es ohne das betreffende Organ nicht existiert, d. h. nicht perzipiert wird, wesenseins mit dem betreffenden Organe, und das betreffende Organ, da es ohne das Bewußtsein nicht perzipiert wird, wesenseins mit dem Bewußtsein.“

sagt: mein Geist war anderswo, darum bin ich mir jener Gestalt nicht bewußt geworden;

und nicht vermag, vom Bewußtsein verlassen, das Ohr irgend einen Ton zum Bewußtsein zu bringen; denn man sagt: mein Geist war anderswo, darum bin ich mir jenes Tones nicht bewußt geworden;

und nicht vermag, vom Bewußtsein verlassen, die Zunge irgend einen Nahrungssaft zum Bewußtsein zu bringen; denn man sagt: mein Geist war anderswo, darum bin ich mir jenes Nahrungssaftes nicht bewußt geworden;

und nicht vermögen, vom Bewußtsein verlassen, die Hände irgend ein Werk zum Bewußtsein zu bringen; denn man sagt (nicht *âhatus* etc. zu lesen): mein Geist war anderswo, darum bin ich mir jenes Werkes nicht bewußt geworden;

und nicht vermag, vom Bewußtsein verlassen, der Leib irgend eine Lust oder Unlust zum Bewußtsein zu bringen; denn man sagt: mein Geist war anderswo, darum bin ich mir jener Lust und Unlust nicht bewußt geworden;

und nicht vermag, vom Bewußtsein verlassen, das Zeugungs-glied irgend eine Geschlechtslust, Liebeslust und Zeugungskraft zum Bewußtsein zu bringen; denn man sagt: mein Geist war anderswo, darum bin ich mir jener Geschlechtslust, Liebeslust und Zeugungskraft nicht bewußt geworden;

und nicht vermögen, vom Bewußtsein verlassen, die Füße irgendwelche Gehbewegungen zum Bewußtsein zu bringen; denn man sagt: mein Geist war anderswo, darum bin ich mir jener Gehbewegungen nicht bewußt geworden;

und nicht vermag, vom Bewußtsein verlassen, irgend ein Gedanke zustande zu kommen, oder irgend ein Erkenntnisobjekt zum Bewußtsein zu kommen.

8. Nicht nach der Rede soll man fragen, sondern den erkennen, der da redet¹,

nicht nach dem Geruch soll man fragen, sondern den erkennen, der da riecht,

¹ *In summa*: Nicht nach der empirischen Erkenntnis der Vielheit (nach *Avidyâ*), sondern nach der metaphysischen Erkenntnis der Einheit (*Vidyâ*) soll man trachten.

nicht nach der Gestalt soll man fragen, sondern den erkennen, der da sieht,

nicht nach dem Tone soll man fragen, sondern den erkennen, der da hört,

nicht nach dem Nahrungssaft soll man fragen, sondern den erkennen, der den Nahrungssaft schmeckt,

nicht nach dem Werke soll man fragen, sondern den erkennen, der da wirkt,

nicht nach Lust und Unlust [Erregendem] soll man fragen, sondern den erkennen, der Lust und Unlust fühlt,

nicht nach Geschlechtslust, Liebeslust und Zeugungskraft soll man fragen, sondern den erkennen, der die Geschlechtslust, Liebeslust und Zeugungskraft empfindet,

nicht nach den Gehbewegungen soll man fragen, sondern den erkennen, der da geht,

nicht nach dem Manas soll man fragen, sondern den erkennen, der da denkt.

Denn alle diese zehn Wesenselemente sind abhängig vom Bewußtsein, und die zehn Bewußtseins-elemente sind abhängig von den Wesen; denn wenn die Wesenselemente nicht wären, so würden auch die Bewußtseins-elemente nicht sein, und wenn die Bewußtseins-elemente nicht wären, so würden auch die Wesenselemente nicht sein, denn nicht kommt durch die einen ohne die andern irgend eine Erscheinung (*rūpam*) zustande.

Noch auch ist dieses eine Vielheit: sondern gleichwie der Kranz des Rades an den Speichen befestigt ist, und die Speichen an der Nabe befestigt sind, also sind auch jene Wesenselemente an den Bewußtseins-elementen befestigt, und die Bewußtseins-elemente an dem *Prāna* befestigt, denn dieser *Prāna* ist eben das Bewußtsein-Selbst (*prajñātman*), ist Wonne, ist nicht alternd, ist unsterblich!

Er wird nicht höher durch gute Werke und wird nicht geringer durch böse Werke,

sondern er ist es, der das gute Werk den tun macht, welchen er aus diesen Welten emporführen will, und er ist es, der das böse Werk den tun macht, welchen er abwärts führen will.

Er ist der Hüter der Welt, er ist der Gebieter der Welt,
er ist der Weltenherr,
und dieser ist meine Seele (*âtman*), das soll man wissen,
— dieser ist meine Seele, das soll man wissen!“

Vierter Adhyâya.

Dieser Abschnitt läßt sich als ein erweiternder Nachtrag des vorhergehenden betrachten¹, sofern die Gedanken vom Eingehen der Lebensorgane in den Prâna oder Prajñâtman im Tiefschlaf und Wiederhervorgehen aus ihm, von seiner Durchdringung des ganzen Leibes und von seiner Oberhoheit über die Lebensorgane, welche dort Indra dem Prataradana mitteilte, hier in Form einer Belehrung erscheinen, welche *Ajâtaçatru*, der König von Kâçi (Benares) dem Brahmanen *Bâlîki Gârgya* (d. h. dem Sohne des Balâka aus der Familie Garga) erteilt, nachdem dieser sich erboten hatte, das Brahman zu erklären und dieses in einer Reihe von Definitionen versuchte, welche von dem König als unzulänglich zurückgewiesen wurden; worauf der Brahmane, seines Nichtwissens überführt, den König um Belehrung bittet, die dieser an dem Beispiele eines vom Tiefschlaf Erwachenden entwickelt. — Dieselbe Erzählung findet sich in kürzerer Form und zumeist mit denselben [Redewendungen wieder Bṛih. Up. 2,1, wo Gârgya nur zwölf Definitionen aufstellt, welche mit einer Auslassung (*dikshu*) und fünf neu hinzukommenden (*stanayitnau*, *pratiçrut-kâyâm*, *svapnayâ*, *dakshine* und *savye akshini*) in Kaush. Up. zu sechzehn werden. Auch in der Reihenfolge und den Gegenerklärungen des *Ajâtaçatru* finden sich mehrfache Differenzen zwischen beiden Rezensionen vor. Dieselben scheinen nicht voneinander, sondern von einer als beiderseitige Quelle dienenden Erzählung abhängig zu sein, welche mündlich umlief und von den Redaktoren der beiden Upanishad's in Anpassung an Anschauung und Darstellungsweise ihrer Schule schriftlich fixiert wurde. Ganz passend als Rahmen für die von *Ajâtaçatru* zu erteilende Belehrung ist die Erzählung in keiner von beiden Rezensionen. Denn nach der Erzählung würde man eine Auseinandersetzung über das Verhältnis des Brahman (Prâna, Prajñâtman) zu den zwölf oder sechzehn Purusha's erwarten, während in der folgenden Belehrung diese Frage in Bṛih. Up. gar nicht berührt, in Kaush. Up. durch die kurze Bemerkung, daß diese Purusha's nur *karman* (erschaffen) seien, und daß man nach ihrem *kartar* (Schöpfer) zu suchen habe, abgefertigt wird, worauf dann *Ajâtaçatru* in seiner am Tiefschlafenden exemplifizierten Auseinandersetzung nur das Verhältnis des Brahman (Prâna, Prajñâtman) zu den

¹ Die Meinung des Scholiasten, daß hier eine Steigerung von dem exoterischen *Prâna* zu dem esoterischen *Caitanya* beabsichtigt sei (*prânât sushuptâvsthâd apagataçaitanyât param cetanam ânanda-âtmanam vivakshur*), hat in dem Texte der Upanishad keinen Halt.

Lebensorganen (*prāṇa, vāc, cakshuh, crotram, manas*) erörtert. Die Lehre von dem Eingehen dieser Organe in den Prāṇa im Tiefschlaf und dem Wiederhervorgehen aus ihm beim Erwachen ist beiden Rezensionen gemeinsam. Hieran schließt sich, nur in Kaush. Up., eine Darlegung von der Durchdringung des Leibes durch den Prāṇa, welche schon durch die *sarvāpti*, Kaush. 3,3—4, oben S. 45—46, vorbereitet war, in der Ausführung jedoch mit Bṛih. Up. 1,4,7 parallel ist. Zum Schlusse wird das Verhältnis des Prāṇa zu den Organen, wie Kaush. 3,8 durch den Vergleich mit Radnabe und Speichen, so hier durch den zwischen dem Prinzipal und seinen Leuten, erläutert. Ein Hinweis auf den Wert der hier erteilten Belehrung, durch welche erst auch Indra seine Übermacht über die Dämonen erlangt habe, beschließt den Abschnitt, als dessen Grundgedanken man, so wie er vorliegt, die Superiorität des Prāṇa-Brahman über die Kräfte und Erscheinungen der Natur (die *Purusha's* des Gārgya) und über die psychischen Organe im Menschen bezeichnen kann.

1. Nun war einstmals *Gārgya Bālāki* als Vedagelehrter berühmt; er wohnte bei den Uçīnara's, bei den Satvan's und Matsya's, bei den Kuru's und Pañçāla's, bei den Kāçī's und Videha's.

Der kam einmal zu *Ajātaçatru*, dem Könige von Kāçī, und sprach: „Möge ich dir das Brahman lehren!“ Zu ihm sprach *Ajātaçatru*: „Tausend Kühe gebe ich dafür; wenn man so spricht, kommen ja die Leute mit dem Rufe: «ein Janaka, ein Janaka!» [ein wegen seiner Freigebigkeit sprichwörtlich gewordener König von Videha] gelaufen.“

2. [Der Erzähler vergegenwärtigt sich, ehe er fortfährt, die Hauptpunkte des nun folgenden Gespräches:]

in der Sonne — groß
 im Monde — Nahrung
 im Blitze — Wahrheit
 im Donner — Schall
 im Winde — Indra Vaikuṇṭha
 im Äther — erfüllt
 im Feuer — Überwältiger
 im Wasser — Glanz,

soviel in bezug auf die Gottheiten. Nun in bezug auf das Selbst:

im Spiegel — Ebenbild
 im Schatten — Gefährte
 im Echo — Leben
 im Tone — Tod

im Traume — Yama
 im Leibe — Prajâpati
 im rechten Auge — der Rede [Selbst]
 im linken Auge — der Wahrheit [Selbst].

3. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in der Sonne ist, den verehere ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen (*saṃvâdayishthâs*, oder Text B: *samavâdayishthâs* «dürftest du meine Zustimmung, *samavâda*, nicht erlangen»), als Grofses, als Hellgekleideten, als Obersten, als Haupt aller Wesen verehere ich den.“

Wer diesen also verehrt, der wird zum Obersten, zum Haupte aller Wesen.¹

4. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Monde ist, den verehere ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als König Soma, als Selbst der Nahrung² verehere ich den.“

Wer diesen also verehrt, der wird zum Selbste der Nahrung.

5. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Blitze ist, den verehere ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als Selbst der Wahrheit [die wie der Blitz das Dunkel des Nichtwissens erhellt] verehere ich den.“

Wer diesen also verehrt, der wird zum Selbste der Wahrheit.

6. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Donner ist, den verehere ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als Selbst des Schalles verehere ich den.“

¹ Diese Worte gehören, wie die Stellung des *iti* beweist, nicht dem Könige, wie Cowell und M. Müller annehmen, sondern dem Erzähler.

² Die Worte „als König Soma“ wurden aus Text B aufgenommen, da sie, wegen ihrer Wiederkehr in § 19, nicht entbehrt werden können. — Der Mond ist *amasya âtmâ*, Selbst der Nahrung, sofern er, vermöge seines Zunehmens durch Aufzehren von Seelen und seines Abnehmens durch Aufgezehrtwerden infolge ihres Herabsteigens, das Prototyp dessen, was ißt und gegessen wird, ist.

Wer diesen also verehrt, der wird zum Selbste des Schalles.

7. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Winde ist, den verehere ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als Indra Vaikuṅṭha, als unbesiegliches Heer verehere ich den.“

Wer diesen also verehrt, der wird siegreich, unbesieglich, die Widersacher überwindend.

8. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Äther (Raume) ist, den verehere ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als das erfüllte, unbewegte Brahman verehere ich den.“

Wer diesen also verehrt, der wird erfüllt mit Nachkommen, Vieh, Ruhm, Brahmanenwürde und Himmelswelt, und kommt zu vollem Leben.

9. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Feuer ist, den verehere ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als Überwältiger verehere ich den.“

Wer diesen also verehrt, der wird zu einem Überwältiger unter den andern.

10. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Wasser ist, den verehere ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als Selbst des Glanzes verehere ich den.“

Wer diesen also verehrt, der wird zum Selbste des Glanzes.

Soviel in bezug auf die Gottheiten. — Nun in bezug auf das Selbst.

11. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Spiegel ist, den verehere ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als Ebenbild verehere ich den.“

Wer diesen also verehrt, dem wird sein Ebenbild in seiner Nachkommenschaft erstehen, nicht was ihm unähnlich wäre.

12. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Schatten ist, den verehere ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als unzertrennlichen Gefährten verehere ich den.“

Wer diesen also verehrt, der findet Gefährten (lies *dvitîyân*), denn Gefährten sind ihm beschieden.

13. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Echo ist, den verehere ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als Leben¹ (*asu*) verehere ich den.“

Wer diesen also verehrt, der verfällt nicht vor der Zeit der Bewusstlosigkeit.

14. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Tone² ist, den verehere ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als Tod verehere ich den.“

Wer diesen also verehrt, der scheidet nicht vor der Zeit dahin.

15. Bâlâki sprach: „Der Geist der, so eingeschlafen, im Traume wandelt, den verehere ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als König Yama³ verehere ich den.“

Wer diesen also verehrt, dem fügt sich (*yamyate*) alles hier zum besten.

16. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Leibe ist, den verehere ich.“

¹ Das (bewusste) Leben besteht darin, daß die Eindrücke der Dinge in uns, wie die Töne im Echo, einen Widerhall finden.

² Der Ton, *çabda*, könnte hier die Nachrede sein, *yaç çabdaç puruṣham anveti*, wie Text B, freilich in verändertem Zusammenhange, hat.

³ Wie der Tiefschlaf ein Weilen bei Brahman ist, so scheint der Traumschlaf hier als ein vorübergehendes Weilen bei Yama, dem Todesgotte, aufgefaßt zu werden. Im Gegensatz zum Tiefschlaf heißen Brih. Up. 4,3,7 die Erscheinungen des Wachens und des Traumes *mṛityo rūpāni* „Gestalten des Todes“.

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als Prajâpati¹ verehere ich den.“

Wer diesen also verehrt, der wird fortgepflanzt (*prajâ-gate*) durch Nachkommen, Vieh, Ruhm, Brahmanenwürde und Himmelswelt und kommt zu vollem Leben.

17. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem rechten Auge ist, den verehere ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als der Rede Selbst, des Feuers Selbst, des Lichtes Selbst² verehere ich den.“

Wer diesen also verehrt, der wird zu dieser aller Selbst.

18. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem linken Auge ist, den verehere ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als der Wahrheit Selbst, des Blitzes Selbst, des Glanzes Selbst verehere ich den.“

Wer diesen also verehrt, der wird zu dieser aller Selbst.

19. Da schwieg Bâlâki stille. Zu ihm sprach Ajâtaçatru: „Ist das alles, Bâlâki?“ — „Das ist alles“, erwiderte Bâlâki. Da sprach Ajâtaçatru zu ihm: „Nun, dann dürftest du mich wohl ohne Grund zur Unterredung herausgefordert haben, als du dich anbotest, mir das Brahman zu erklären! Denn, o Bâlâki, er, der der Schöpfer aller jener Geister ist, er, dessen Werk diese Welt ist, der fürwahr ist es, den man kennen muſs!“

Da nahm Bâlâki das Brennholz [das Zeichen der Schülerschaft] in die Hand, trat zum Könige und sprach: „Nimm mich als Schüler an!“

Und Ajâtaçatru sprach zu ihm: „Das geht doch, so meine ich, gegen den Strich, daſs ein Kshatriya einen Brahmanen als Schüler annimmt! — Aber komm! ich will dich darüber belehren.“

¹ Prajâpati als Prinzip der Leiblichkeit. Vgl. Vâj. Samh. 31,19 (cf. Atharvav. 10,8,13):

„Prajâpati wirkt im Mutterleibe,

„Der Ungeborne vielfach wird geboren.“

² Das Auge als Symbol des physischen wie des geistigen Lichtes ist verständlich; ebenso, daſs dem rechten Auge das Ursprünglichere (Rede, Feuer, Licht), dem linken das davon Abgeleitete (Wahrheit, Blitz, Glanz) zugeteilt wird.

Mit diesen Worten fafste er ihn an der Hand und ging hinaus mit ihm. Da kamen sie zu einem Menschen, der schlief. Und Ajâtaçatru redete ihn an: „O Grofser! o Hellgekleideter! o König Soma!“ Er aber blieb liegen. Da trieb er ihn mit seinem Stocke auf, da erst stand er auf.¹

Da sprach Ajâtaçatru zu ihm [Bâlâki]: „O Bâlâki, wo weilte soeben dieser Mann? wo hat sich dies begeben? und woher ist er so gekommen?“

Aber Bâlâki wufste es nicht.

Und Ajâtaçatru sprach zu ihm: „O Bâlâki, wo dieser Mann soeben weilte, wo sich dies begeben hat, woher er so gekommen ist, willst du das wissen (*iti*)?“

Im Menschen sind Adern, die heifsen *Hita* (die Wohltätigen), welche, vom Herzen ausgehend, sich um den Herzbeutel herumziehen. Diese, so fein wie ein tausendfach gespaltenes Haar, finden sich [erfüllt] von der Feinheit eines braunen, weifsen, schwarzen, gelben und roten [Saftes]. In diesen weilt einer dann, wenn er so eingeschlafen ist, dafs er kein Traumbild schaut.

20. Dann wird er in diesem Prâṇa zur Einheit; dann geht in ihn

die Rede mit allen Namen ein,
das Auge mit allen Gestalten ein,
das Ohr mit allen Tönen ein,
das Manas mit allen Gedanken ein.

Und wenn einer erwacht, dann geschieht es, gleichwie aus einem flammenden Feuer nach allen Seiten die Funken auseinanderstieben, dafs also aus diesem Âtman alle Lebenskräfte, je nach ihrem Standorte, heraustreten, aus den Lebenskräften [Rede, Auge, Ohr, Manas] die Götter [*Agni, Sûrya, Diçah, Candramâh*], aus den Göttern die Welten [Namen, Gestalten, Töne, Gedanken].

Das ist der *Prâṇa*, der *Prajñâtman*, welcher in diesen Leib als Selbst eingegangen ist bis zu den Haaren, bis zu

¹ Der Tiefschlafende ist bei Brahman. Wäre nun einer der von Bâlâki genannten Geister das Brahman, so würde, mit deren Namen angerufen, der Schlafende erwachen. Aber er schläft weiter und erwacht erst, nachdem das gewöhnliche Mittel angewandt worden, ihn mit dem Stocke aufzutreiben.

den Nägeln. Darum, gleichwie ein Schermesser in der Schermesserscheide geborgen ist, oder das Feuer in der Feuerheimstatt [dem Holze], also ist auch dieser Prajñātman in diesen Leib als Selbst eingegangen bis zu den Haaren, bis zu den Nägeln.

Von diesem Selbst sind jene Selbst [der Organe] abhängig wie von einem Prinzipale seine Leute. Denn gleichwie der Prinzipal sich zusammen mit seinen Leuten ernährt, und wie die Leute an dem Prinzipale sich ernähren, also ernährt sich dieses Bewusstsein-Selbst (*prajñātman*) zusammen mit jenen andern Selbsten, und also ernähren sich jene andern Selbst an diesem Selbst.

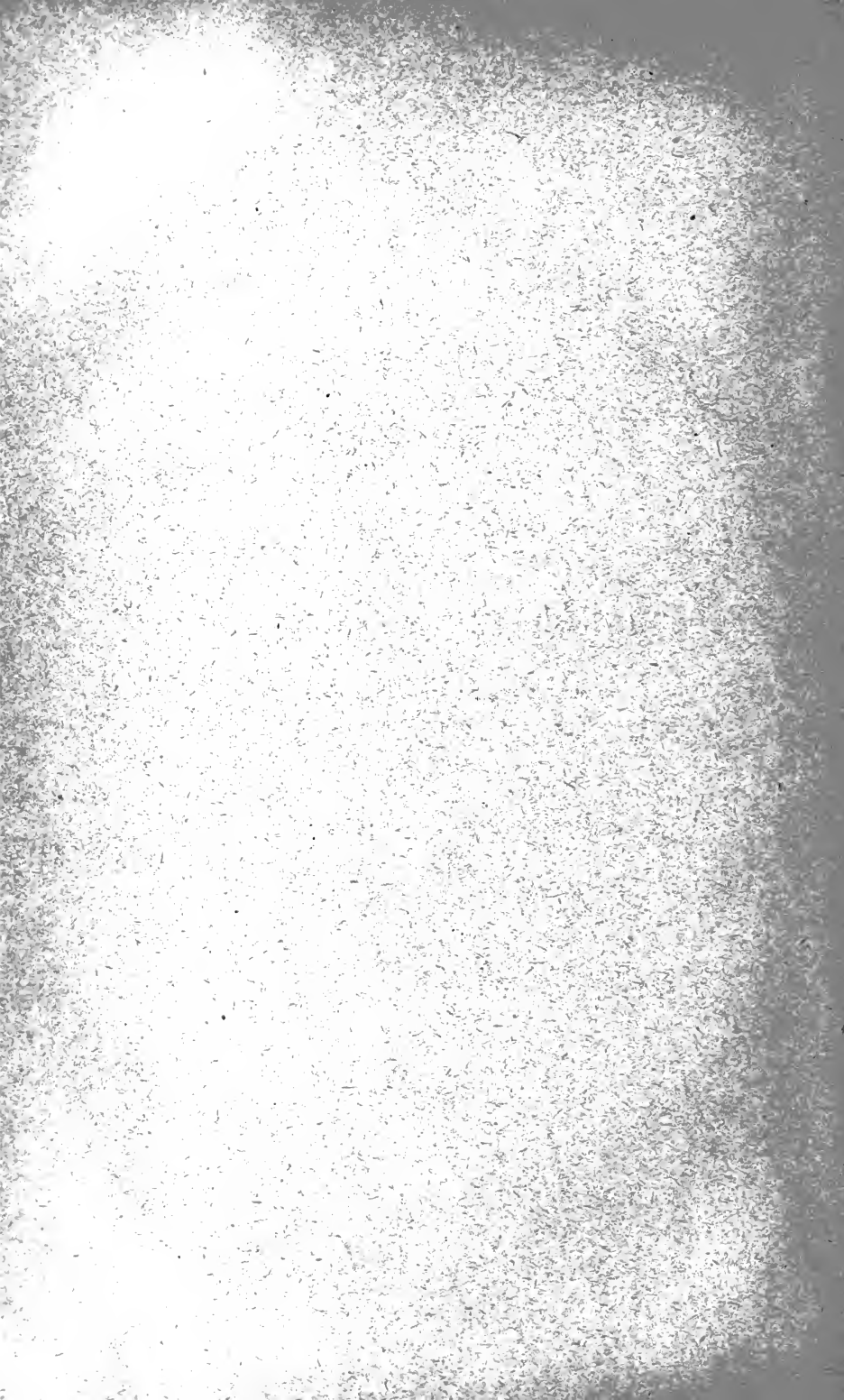
Solange Indra diesen Ātman (Selbst) nicht erkannt hatte, so lange waren ihm die Asura's überlegen; aber nachdem er ihn erkannt hatte, schlug er die Asura's und erlangte dadurch, daß er sie besiegte, über alle Götter und alle Wesen die Prinzipalität, Autonomie, Oberherrlichkeit.

Und ebenso auch der solches Wissende schlägt alle Übel ab und erlangt über alle Wesen die Prinzipalität, Autonomie, Oberherrlichkeit, wenn er solches weiß, — wenn er solches weiß!“

DIE
UPANISHAD'S DES SÂMAVEDA:

CHÂNDOGYA-UPANISHAD,

KENA-UPANISHAD.



Die Chândogyä-Upanishad des Sâmaveda.

EINLEITUNG.

In einem Versus memorialis bei Sâyaṇa (ad Sâmavidhânam, Müller, Rîgveda, 2. Aufl., I, p. XXVII) werden als zur Brâhmaṇa- und Upanishad-Literatur des Sâmaveda gehörig folgende acht Werke aufgezählt: 1. *Pañcaviṅçam (Tândyam, Praudham)*, 2. *Shadvriṅçam*, 3. *Sâmavidhânam*, 4. *Ārshēyam*, 5. *Devatādhyāya*, 6. *Upanishad*, 7. *Samhitopanishad*, 8. *Vaiṅga*. Es fehlt der größte Teil des *Talavakâra-Brâhmaṇam*, namentlich auch die in seinem Upanishad-brâhmaṇam enthaltene *Kena-Upanishad*, vielleicht, weil sie der Verfasser des Verses nur noch in der Atharva-Rezension vor Augen hatte und so zum Atharvan rechnete (Weber, Lit., 2. Aufl., S. 82). Andererseits können nicht alle genannten acht Werke darauf Anspruch machen, wirkliche Brâhmaṇa's, d. h. rituelle und dogmatische Textbücher selbständiger Çâkhâ's (Vedaschulen), zu sein.

Ein solches ist zunächst das der Schule der Tâṇḍin's angehörige *Pañcaviṅçam* (das „fünfundzwanzigfache“) nebst seinem Nachtrage, dem *Shadvriṅçam* (dem „sechszwanzigsten“ Abschnitte). Ferner werden als der Schule der Tâṇḍin's angehörig von Çâṅkara zitiert (vgl. mein „System des Vedânta“, S. 9) das *Chândogyä-brâhmaṇam* und ebenso die (Adhyāya 3—10 desselben bildende) *Chândogyä-Upanishad*, während dieser Name sie als die Upanishad der Chandoga's, d. h. der Sâmavedasänger im allgemeinen bezeichnet. Vielleicht wurde sie (bei dem Mangel anderer Upanishad's des Sâmaveda mit Ausnahme der kleinen Kena-Up.) früh zur allgemeinen Upanishad der Sâmavedatheologen, worauf auch ihre Aufzählung in obiger Liste als die Upanishad schlechthin zu deuten scheint.

Eine zweite, aber noch nicht vollständig bekannte selbständige Schule des Sâmaveda ist die der *Talavakâra's* (oder *Jaiminiya's*), deren

Brāhmaṇam nach Çaṅkara (zur Kena-Up. im Eingange) anscheinend neun, in der von Burnell (bei M. Müller, Up. I, p. XC) beschriebenen Form im ganzen fünf Adhyāya's enthält. Über den Inhalt dieses Brāhmaṇam berichten beide im wesentlichen übereinstimmend, daß es in den ersten Büchern vom Agnihotram, Agnishtoma und von andern Zeremonien handle, sodann von der Verehrung des Prāṇa und der Sāman's (des fünffachen und siebenfachen Sāman, wie der Glossator erläuternd hinzufügt). Hierauf (*anantaram*) folgt das *Upanishad-brāhmaṇam*¹, nach Burnells Zählung Buch IV, welches 1,1—4,17 allerlei āraṇyaka-artige Allegorien nebst zwei Lehrerlisten (3,40—42. 4,16—17), ferner 4,18—21 die *Kena-Upanishad* und 4,22—28 noch einen Abschnitt über das Entstehen der *Prāṇa's*, ihr Eingehen in den Menschen und über die *Sāvitrī* enthält. Als Buch V folgt zum Schlusse das *Ārsheya-brāhmaṇam*, eine kurze Aufzählung der *Rishi's* des Sāmaveda enthaltend (ed. Burnell, Mangalore 1878).

Das Sāmavidhāna-brāhmaṇam ist eine kurze Abhandlung, betreffend „die Verwendung der Sāman zu allerhand abergläubischen Zwecken“ (ed. Burnell, 1873).

Das Devatādhyāya-brāhmaṇam „enthält nur einige Angaben über die Gottheiten der verschiedenen Sāman, an die sich einige andre kurze Fragmente anschließen“ (ed. Burnell, 1873).

Die Samhitopanishad handelt über die Art, wie der Veda zu lesen (vgl. Ait. Ār. 3, oben S. 11).

Das Vançabrāhmaṇam endlich enthält eine Genealogie der Lehrer des Sāmaveda (ed. Weber, Ind. Stud. IV, und Burnell, 1873).

Da die letztgenannten Werke keine wirklichen Brāhmaṇa's sind und höchstens als Überreste von solchen gelten können, so bleiben, wie beim R̥gveda, so auch beim Sāmaveda für die Brāhmaṇazeit nur zwei Schulen übrig, die durch vorhandene Werke sich als solche ausweisen, die der Talavakāra's oder Jaiminiya's, deren Brāhmaṇam noch größtenteils unpubliziert ist, und die der Tāṇḍin's, welchen das *Pañcaviṅçam*, *Shaḍviṅçam*, *Chândogya-brāhmaṇam* und die *Chândogya-Upanishad* angehören. Ein kurzes Inhaltsverzeichnis dieser Werke mag der Einleitung zur Chândogya-Upanishad vorausgehen.

I. Pañcaviṅça-brāhmaṇam,

auch Tāṇḍya-brāhmaṇam oder Praudha-brāhmaṇam genannt, besteht, wie der Name besagt, aus fünfundzwanzig Adhyāya's, deren Hauptinhalt folgender ist.

1. Verzeichnis der Sprüche (*mantra*), die bei den verschiedenen Anlässen des Soma-Opfers vom Udgātar und seinen Gehilfen zu murmeln sind.
- 2—3. Über die verschiedenen Rezitationsweisen (*vishtuti*) der vom Udgātar und seinen Gehilfen anzuwendenden Stoma's.

¹ Neuerdings herausgegeben von Hanns Oertel (Journal of the American Or. Soc., vol. XVI, 1894).

- 4—5. Über die *Gavâm ayanam* genannte 360-tägige Somafeier und ihre verschiedenen Tage.
6. Der *Agnishtoma* als Modell des Somaopfers.
- 7—8. Über das *Bahishpavamânam* und andre Sâman's und ihre Vortragsweise.
9. Der *Atirâtra*.
10. Modalitäten des *Dvâdaçâha*.
- 11—13. Der *Daçarâtra*.
- 14—15. *Chandoma-* und *Ashâtacvârîñça-Stoma*.
16. Über die Modifikationen des *Agnishtoma*.
17. *Vrâtya-yajñâh*, *Brihaspatisava* u. a.
18. *Upahavya*, *Ritapeya*, *Çunâçîrya*, *Vaiçyastoma*, *Tirrasoma*, *Vâjapeya*, *Râjasûya*.
19. Über verschiedene *Kratu's*, wie *Rât*, *Virât*, *Aupaçada*, *Punahstoma*, *Catushtoma*, *Udbhîd*, *Valabhîd*, *Apaciti*, *Pakshin*, *Jyotis*, *Rîshabha*, *Gosava*, *Marutstoma*, *Indrastoma*, *Indrâgnistoma* *Vighana*.
20. *Atirâtra*, *Dvirâtra*, *Trirâtra*.
21. *Trirâtra* (Fortsetzung), *Catûrâtra*, *Pañcarâtra*,
22. *Shadrâtra*, *Saptarâtra*, *Ashârâtra*, *Navarâtra*, *Daçarâtra*, *Ekâdaçarâtra*.
23. *Satra's*, 12-tägige bis 32-tägige,
24. 33-tägige bis 360-tägige,
25. Längere bis tausendjährige Opfer.

II. Shadvîñça-brâhmaṇam.

„In diesem Nachtrage zum Tândyam werden vorher nicht besprochene Werke und Unterarten der schon besprochenen behandelt“ (Sâyaṇa, Comm. init.). Der nähere Inhalt der 5 Prapâthaka's (= 6 Adhyâya's) ist nach Sâyaṇa und Weber (Ind. Stud. I, 36) dieser:

1. *Subrahmanya*; über die drei Kelterungen; *Viçvarûpâh*; über das Gebet; gelegentliche Sühnungen; *saumya-caru*.
2. *Bahishpavamânam*; Vermischtes; *hotr-âdy-upaharâh*; über die *Ritrij*; Gelegenheitsopfer; *Adhvaryu*; Opferplatz.
3. (= Adhy. III—IV). Reinigungsbad; Bezauberung; *Dvâdaçâha*; *Çyena*; *Trivridagnishtoma*; *Samdança*; *Vajra*; *Vaiçvadevam*,
4. *Vaiçvadevam*; *Agnihotram*; *Audumbari*; *Yûpa*; *Sandhyâ*; Mondwechsel; *Svâhâ*.
5. (= Adhy. VI). Auch *Adbhuta-brâhmaṇam* genannt, bespricht *adbhutanâm karmanâm çântim*, was bei außerordentlichen Ereignissen zu tun, um ihre übeln Folgen abzuwehren; so bei Ärger, Krankheiten an Menschen und Vieh, Getreideschaden, Verlust an Kostbarkeiten usw., Erderschütterungen, atmosphärischen Erscheinungen, Himmelserscheinungen (Sternschnuppen, Kometen), Erscheinungen an Altären und Götterbildern (wenn sie lachen, weinen, singen, tanzen, bersten, schwitzen usw.), Mißgeburten, Bergstürzen, Steinregen, u. a.

III. Chândogya-brâhmanam.

1. Enthält sechs Mantra's, welche sich auf Heiratszeremonien, und zwei, die sich auf die Geburt eines Kindes beziehen.
 2. Sechs Mantra's an Götter und göttliche Wesen, einen gegen Insekten usw. und einen auf Heiratszeremonien bezüglichen enthaltend.
- 3—10. Bilden die acht Prapâthaka's der Chândogya-Upanishad.

IV. Chândogya-Upanishad.

Die Chândogya-Upanishad ist neben der um weniges umfangreichern Bṛihadâraṇyaka-Upanishad die größte und bedeutendste jener Sammlungen theologisch-philosophischer Aussprüche, Betrachtungen und Legenden, welche unter dem Namen der Upanishad's und in der Form dogmatischer Textbücher der einzelnen Vedaschulen auf uns gekommen sind. Wie die Upanishad's des Rîgveda an das *Uktham*, so knüpft diese Upanishad des Sāmaveda an das *Sāman* an, um durch allegorische Betrachtung und Umdeutung desselben zu den Gedanken vom *Brahman* oder *Ātman* überzuleiten, welche den gemeinsamen Kern aller Upanishad's bilden. Aber nicht nur in diesen Gedanken, sondern auch in der Form ihrer Ausführung stimmen die Upanishad's so vielfach überein, daß wir für sie, teilweise wenigstens, ein gemeinsames, mündlich umlaufendes Material voraussetzen müssen, aus dem die Sammlungen der einzelnen Schulen sich nach und nach absetzten.

Wie das Bṛihadâraṇyakam, so zeigt auch Chândogya-Upanishad diesen sekundären, sammlungsartigen Charakter aufs deutlichste. Zunächst ist jeder der acht Prapâthaka's, aus denen sie zusammengesetzt ist, ein selbständiges Ganze, bestehend aus einem oder mehreren Hauptstücken, an die sich als Nachtrag vielfach einige kleinere Stücke fügen, die den Schluß des Prapâthaka bilden und mit dessen Hauptinhalt oft wenig Verwandtschaft haben. Diese äußerliche Zusammensetzung der Upanishad aus den acht Prapâthaka's, der Prapâthaka's zum Teil wiederum aus kleinern Stücken wird schon durch eine vorläufige und summarische Übersicht über das Ganze deutlich vor Augen treten.

- I. Fünf einzelne Betrachtungen zur Verherrlichung des Udgitha (1. 2—3. 4. 5. 6—7), an welche sich drei Legenden verwandten Inhalts (8—9. 10—11. 12) und ein vereinzelt stehendes Stück allegorischer Art (13) schließen.
- II. Allegorische Betrachtungen über das Sāman, seine Teile und Arten.
 - a. Einleitung (1).
 - b. Das fünfteilige Sāman wird dadurch verehrt, daß man Analogien mit demselben in Welten, Regen, Wassern, Jahreszeiten, Haustieren und Lebenshauchen herausfindet (2—7).
 - c. Ebenso das siebenteilige Sāman durch Analogien mit Rede, Sonne und durch Betrachtung der Silbenzahl seiner Namen (8—10).

- d. Zehn Sâma-Arten werden mit Lebenshauchen, Feuer, Paarung, Sonne, Regen, Jahreszeiten, Welten, Haustieren, Körperteilen, Göttern, und zuletzt das Sâman selbst mit dem Weltall gleichgesetzt (11—21).
- e. Anhang. Vier einzelne Betrachtungen über Sangweisen, Lebensstadien, Entstehung der Silbe *om* und Somapressungen (22—24).
- III. Ein längerer Abschnitt feiert das Brahman als die Sonne des Weltalls (1—11), worauf sieben einzelne Stücke über *Gâyatri* (12), die Götterpforten (13), die Lehre *Çândilya's* (14), das Weltall als Somakufe (15), das Leben als Somaopfer (16, 17), die vier Füße des Brahman (18) und eine Kosmogonie (19) folgen.
- IV. a. *Jânacrutî* wird von *Raikva* über Wind und Odem als die An-sich-Raffer belehrt (1—3).
- b. Belehrung des *Satyakâma* durch Stier, Feuer, Gans und Wasservogel über die Himmelsgegenden, Weltteile, Lichter und Lebensodem als die vier Füße des Brahman (4—9).
- c. *Upakosala* wird von den Opferfeuern und dem Lehrer über die Geister in Sonne, Mond und Blitz und über den *Âtman* und seinen Weg nach dem Tode zu Brahman belehrt (10—15).
- d. Zwei rituelle Fragmente (16, 17).
- V. a. Vorrang des *Prâna* (1), seine Nahrung und Kleidung (2), und eine Rührtrankzeremonie (2 Schlufs).
- b. Theorie der Seelenwanderung (3—10).
- c. *Açvapati* belehrt den *Uddâlaka* und fünf andre Brahmanen über den *Âtman Vaiçvânara* und seine Verehrung im Agnihotram (21—24).
- VI. *Uddâlaka* belehrt seinen Sohn *Çvetaketu* über die Entstehung der Elemente und des Menschen (1—7), über Schlaf, Hunger und Durst (8) und über das geheimnisvolle Prinzip, welches im Tode, in der Einheit der Blumensäfte, der Wasser, in der Lebenskraft des Baumes, dem Wachstum desselben aus dem Keime, dem im Wasser aufgelösten Salzklumpen, dem Verirrten, dem Sterbenden und dem Ordale hervortritt, und dessen Wesen im Weltall wie im einzelnen Menschen verwirklicht ist (8—16).
- VII. *Sanaikumâra* belehrt den *Nârada* über die Stufenreihe von *nâman*, *vâc*, *manas*, *saṅkalpa*, *cittam*, *dhyânam*, *viññânam*, *balam*, *annam*, *âpas*, *tejas*, *âkâça*, *smara*, *âçâ* und *Prâna*, sowie über die Erkenntnis der Wahrheit mittels Durchdringens durch *viññânam*, *mati*, *çrad-dhâ*, *nishthâ*, *kriti*, *sukham* zum *Bhûman*, welcher alles in allem und der *Âtman* in uns ist (1—26).
- VIII. a. Über den *Âtman* in der Lotosblüte des Herzens und im Weltall und über die Wege, zu ihm zu gelangen (1—6).
- b. Stufenweise Belehrung des *Indra* durch *Prajâpati* über das Wesen des *Âtman* (7—12).
- c. Den Schlufs bilden zwei Segenswünsche für das Eingehen in Brahman (13) und die Abwehr der Wiedergeburt (14) nebst einer Ermahnung an den scheidenden Schüler (15).

Erster Prapâthaka.

Wie die Upanishad's des Rîgveda ausgehen von einer allegorischen Betrachtung des *Uktham* (Ait. Âr. 2, 1—3; Kaush. Up. 2, 6, oben S. 10. 32), so beschäftigen sich die beiden ersten Prapâthaka's der zum Sāmaveda gehörigen Chândogya-Upanishad mit mystischen Ausdeutungen des *Sâman* und seines Hauptteils, des vom Udgâtar selbst gesungenen *Udgîtha* (Hochgesang).

Der Agnishtoma, das Somaopfer in seiner einfachsten Form, hat nach einer Reihe vorbereitender Tage nur einen Sutyâ-Tag, an welchem der Soma im *Prâtaḥ-savanam*, *Mādhyandîna-savanam* und *Tritiya-savanam* des Morgens, Mittags und Abends gekeltert wird. Die Hauptmomente bei der Kelterungsfeier sind: 1) *graha*, die Schöpfung des ausgepressten Soma in Becher, durch den Adhvaryu und seine Gehilfen, hierauf 2) das *stotram*, der Lobgesang des Udgâtar und seiner Gehilfen, sodann 3) das *çastram*, die Rezitation des Hotar und seiner Gehilfen, und endlich 4) die *âhuti*, die Libation des Soma im Feuer. Dieser Vorgang von Schöpfung, Lobgesang, Rezitation und Libation (*graha*, *stotram*, *çastram*, *âhuti*) wiederholt sich (von einzelnen Modalitäten abgesehen) bei der Frühspende des Agnishtoma fünfmal, bei der Mittagsspende fünfmal und bei der Abendsspende zweimal. Alle die dabei vorkommenden *graha*, *stotra* und *çastra* haben verschiedene Namen und erfahren mannigfache Deutungen.

Ein *Stotram*, welches zu singen dem Udgâtar und seinen Gehilfen, dem *Prastotar* und *Pratihartar* obliegt, pflegt aus einigen Versen zu bestehen, deren jeder von den genannten Priestern beim Gesange in fünf Teile, *hînkâra*, *prastâva*, *udgîtha*, *pratihâra* und *nidhanam*, zerlegt wird. — So liegen z. B. dem Sâman *Rathantaram*, welches als zweites *Stotram* der Mittagsspende benutzt wird, die Verse zugrunde (Rîgv. 7,32,22—23 = Sāmav. I, 3,1,5,1 und II, 1,1,11,1):

22. *abhi tvâ, çûra, nonumo adugdhâ iva dhenavaḥ
içânâṃ asya jagataḥ svardriçam,
içânâṃ, Indra, tasthushah.*

23. *na tvâvân anyo divyo na pârthivo
na jâto, na janishyate,
acvâyanto, maghavan Indra, vâjino
gavyantas tvâ havâmahe.*

Diese gestalten sich (nach Haug, Ait. Br. II, 198, wenn wir *pratihâra* und *upadrava* [s. u.] vereinigen) zu folgendem *Stotram*:

I.

a. *hînkâra* (vom Udgâtar gesungen).

b. *prastâva* (vom Prastotar gesungen): *hum! âbhi tvâ çûra nonumo, vâ*

c. *udgîtha* (Udgâtar): *om! âdugdhâ iva dhenava' içânâṃ asya
jagataḥ svârdriçâm*

- d. pratihâra (Pratiharta): *â-îçânâ â Indrâ*
susthûshâ ovâ hâ uvâ
 e. nidhanam (alle drei): *as!*

II.

- a. hiñkâra.
 b. prastâva: *îçovâ*
 c. udgitha: *om! -nâm Indra susthusho*
na tvâvân anyo diviyo na pârtihvâh
 d. pratihâra: *na jâto nâ jâ-nâ-ishyâtâ ovâ hâ uvâ*
 e. nidhanam: *as!*

III.

- a. hiñkâra.
 b. prastâva: *na jovâ*
 c. udgitha: *om -to na janishyate açvâyanto maghavan*
Indra vâjinâh
 d. pratihâra: *gavyantas tvâ hâ-vâmâhâ ovâ hâ uvâ*
 e. nidhanam: *as!*

Von andern Sâman's aufser dem Rathantaram werden noch Gâyâtram, Vâmadevyam, Brihad, Vairûpam, Vairâjam, Çâkvaram, Raivatam, Yajñâyajñiyam, Râjanam und Sâman im allgemeinen Chând. Up. 2,11—21 erwähnt und nach ihren fünf Teilen, *hiñkâra*, *prastâva*, *udgîtha*, *pratihâra* und *nidhanam*, allegorisch verarbeitet.

Neben diesem fünffachen Sâman gibt es ein siebenfaches Sâman (Chând. 2,8—10), welches entsteht, indem zwischen Prastâva und Udgitha die Silbe *om* noch als ein neues Glied, der Âdiḥ, eingeschoben, und ferner der Pratihâra in Pratihâra und Upadrava zerlegt wird.

Soviel zur Einleitung in Prapâthaka 1 und 2 im allgemeinen. Wenn die in ihnen mit diesen Dingen getriebenen Allegorien für uns Fernstehenden auch nichts Anziehendes haben, so dürfen wir doch als sicher annehmen, daß sie nicht neben den wertvollsten philosophischen Gedanken als gleichberechtigt stehen würden, wären sie nicht dem Inder (der in diesen liturgischen Vorstellungen erzogen war, und der nur durch Umdeutung derselben von ihnen den Übergang zu einer höhern, philosophischen Ansicht der Dinge zu gewinnen wußte) sehr wichtig und interessant gewesen. Ein Historiker aber in vollem Sinne wird nur der heißen können, der sich so ganz in den Geist der Fremde und Vergangenheit zu versetzen weiß, daß er auch ihre Gefühle für Wert und Unwert der Dinge vorübergehend zu den seinigen zu machen vermag.

Erster Khaṇḍa.

Der *Udgîtha*, diese Hauptverrichtung des Haupt-Sâmapriesters, wird identisch gesetzt mit der (auch den Anfang des Udgitha bildenden) heiligen Silbe *Om*. Als solche ist er die Essenz aller Essenzen, das Produkt der (als *ric* erscheinenden) *Vâc* und des (als *sâman* erscheinenden) *Prâna*.

An diese Silbe ist das Gedeihen des Opfers geknüpft, sie ist der Ausgangspunkt der drei Veden, und der Udgâtar, der den Udgîtha als diese Silbe verehrt, macht dadurch sein Werk wirksamer.

1. *Om!* als diese Silbe soll man den *Udgîtha* verehren! Denn mit *Om* [anfangend] singt man ihn. Ihre Erläuterung ist wie folgt:

2. Dieser Wesen Essenz ist die Erde,
der Erde Essenz sind die Wasser,
der Wasser Essenz sind die Pflanzen,
der Pflanzen Essenz ist der Mensch,
des Menschen Essenz ist die Rede,
der Rede Essenz ist die *Ṛic*,
der *Ṛic* Essenz ist das *Sâman*,
des *Sâman* Essenz ist der *Udgîtha*.

3. Dieses ist die essentiellste aller Essenzen, die höchste, die transzendente, die achte, welche der *Udgîtha* ist.

4. Was unter allem ist die *Ṛic*, was unter allem ist das *Sâman*, was unter allem ist der *Udgîtha*? — Das ist die Frage.

5. Die *Ṛic* ist Rede, das *Sâman* ist Odem (*prâṇa*), der *Udgîtha* ist die Silbe *Om*. Darum bilden sie ein Paar¹, die Rede und der Odem, die *Ṛic* und das *Sâman*.

6. Und dieses Paar vereinigt sich in der Silbe *Om*. Wenn aber zwei Gepaarte sich zusammenfinden, so vollbringen sie aneinander Liebes.

7. Wahrlich, der ist ein Vollbringer von Liebem, der, dieses also wissend, den *Udgîtha* als diese Silbe verehrt.

8. Sie ist aber auch die Silbe der Zustimmung, denn wenn man in irgend etwas zustimmt, so sagt man *Om* (Ja). Zustimmung aber ist Förderung. — Wahrlich ein Förderer der Wünsche wird, wer, dieses also wissend, den *Udgîtha* als diese Silbe verehrt.

9. In ihr bewegt sich diese dreifache Wissenschaft [der Veden]; denn mit *Om* ruft der [Adhvaryu] zu, und mit *Om* rezitiert der [Hotar], und *Om* singt der [Udgâtar], um dieser Silbe Ehrfurcht zu zollen, wegen ihrer Majestät, wegen ihrer Essenz.

¹ Vgl. Talavakâra-Upanishad-Brâhmaṇam 3,34,1.

10. Mit ihr verrichten zwar beide das [Opfer-]Werk, wer dieses also weiß, und wer es nicht weiß. Aber doch ist ein Unterschied zwischen Wissen und Nichtwissen. Denn was man mit Wissen verrichtet, mit Glauben, mit der *Upanishad* [der Kenntnis des geheimen Sinnes von Udgîtha als Om], das ist wirkungskräftiger.

So also ist die Erklärung dieser Silbe.

Zweiter Khanda.

Wie vorher als Symbol der alle Veden befassenden Silbe Om, so erscheint hier der Udgîtha als Symbol des Prâna (Lebenshauches, Lebensprinzips) im Menschen. Seine Superiorität über die andern Lebensorgane und alleinige Berechtigung, im Udgîtha verehrt zu werden, wird durch eine Legende dargetan, die sich auch Brih. Up. 1,3 findet. Aber während es sich dort darum handelt, welches unter den Lebensorganen befähigt ist, den Udgîtha zu singen, so behandelt unsre Stelle die Frage, welches der Lebensorgane berechtigt ist, im Udgîtha verehrt zu werden. Die ursprünglichere Fassung ist ohne Zweifel die in Brih. Up., was um so bemerkenswerter ist, als die Erzählung, da es sich um den Udgîtha handelt, im Kreise der Sâavedatheologen entstanden zu sein scheint.¹

1. Dazumal, als die Götter und Dämonen miteinander stritten, beide von Prajâpati abstammend, da griffen die Götter zum Udgîtha, denn mit ihm, so dachten sie, werden wir jene überwinden.

2. Aber sie verehrten den Udgîtha als den Hauch in der Nase; da schlugen ihn die Dämonen mit Übel. Darum riecht man mit ihm beides, das Wohlriechende und das Übelriechende: denn er ist mit Übel geschlagen.

3. Da verehrten sie den Udgîtha als die Rede; da schlugen sie die Dämonen mit Übel. Darum redet man mit ihr beides, das Wahre und Unwahre; denn sie ist mit Übel geschlagen.

4. Da verehrten sie den Udgîtha als das Auge; da schlugen es die Dämonen mit Übel. Darum sieht man mit ihm beides, Zusehendes und Nichtzusehendes; denn es ist mit Übel geschlagen.

¹ Die Ursprünglichkeit der Version Brih. 1,3 wird jetzt bestätigt durch Talav. Up. Br. 1,60. 2,1. 2,3. 2,10.

5. Da verehrten sie den Udgîtha als das Ohr; da schlugen es die Dämonen mit Übel. Darum hört man mit ihm beides, Zuhörendes und Nichtzuhörendes; denn es ist mit Übel geschlagen.

6. Da verehrten sie den Udgîtha als das Manas; da schlugen es die Dämonen mit Übel. Darum stellt man mit ihm vor beides, Vorzustellendes und Nichtvorzustellendes; denn es ist mit Übel geschlagen.

7. Da verehrten sie den Udgîtha als jenen Hauch (Lebensodem, *prâna*) im Munde; den trafen die Dämonen: da zerstoben sie, wie, wer auf einen Stein als Widerstand trifft, zerstiëbt.

8. Ebenso geschieht es, dafs, gleichwie, wer auf einen Stein als Widerstand trifft, zerstiëbt, also auch der zerstiëbt, welcher einem, der solches weifs, Böses anwünscht oder ihn anfeindet; denn er wird ihm zum Stein des Widerstandes.

9. Mit diesem (*Prâna*) unterscheidet man nicht Wohlriechendes und Übelriechendes, denn er hat das Übel von sich abgeschlagen. Mit diesem isst man und trinkt man und ernährt dadurch die andern Lebensorgane. Und indem der Prâna diese [die Nahrung für sich und die andern, *âhâram*, wie wir ergänzen müssen] am Ende nicht mehr findet, zieht er aus. Daher kommt es (*iti*), dafs man beim Sterben den Mund aufreißt [als wollte der Prâna noch nach Nahrung schnappen].

10. Als diesen verehrte den Udgîtha *Aṅgiras*, ja man hält ihn selbst¹ für den Aṅgiras, darum (*tena*) dafs er der Glieder Saft (*aṅgânâṃ rasah*) ist.

11. Als diesen verehrte den Udgîtha *Bṛihaspati*, ja man hält ihn selbst für Bṛihaspati, darum dafs die Rede *bṛihatî* (die schwellende), und er ihr Herr (*pati*) ist.

12. Als diesen verehrte den Udgîtha *Ayâsya*, ja man hält ihn selbst für Ayâsya, darum dafs er hervorgeht (*ayate*) aus dem Munde (*âsyam*).

13. Diesen erkannte *Baka* der Nachkomme des Dalbhya; nämlich der war der Udgâtâr der Leute von Naimisha, und er pflegte ihnen ihre Wünsche zu ersingen.

¹ Die Identität des Verehrers mit dem Objekte der Verehrung ist dem Inder durch die Âtmanlehre geläufig.

14. Wahrlich, der wird ein Ersinger der Wünsche, wer, dieses also wissend, den Udgîtha als die Silbe¹ (*Om*) verehrt. Soviel in bezug auf das Selbst.

Dritter Khaṇḍa.

Fortsetzung: wie in psychischer Hinsicht (*adhîyâtman*) ein Symbol des Prâṇa, so ist in kosmischer Hinsicht (*adhidaivatam*) der Udgîtha ein Symbol der Sonne (1—2). — Auch als Vyâna soll man den Udgîtha verehren (3—5). — Sodann werden nach dem Schema (vgl. Talav. Up. Br. 1,57,7):

<i>ud-</i>	<i>prâṇa</i>	<i>dyaus</i>	<i>Âditya</i>	<i>sâmvêda</i>
<i>-gî-</i>	<i>vâc</i>	<i>antariksham</i>	<i>Vâyû</i>	<i>yajurveda</i>
<i>-tha</i>	<i>annam</i>	<i>prithivî</i>	<i>Agni</i>	<i>ṛigveda</i>

in spielender Weise die drei Silben des Wortes *udgîtha* auf die drei Hauptverrichtungen des Menschen (Atmen, Reden, Essen), die drei Hauptgebiete der Welt, ihre drei Regenten und die drei Veden gedeutet (6—7). — Zum Schlusse folgt (ähnlich wie am Schlusse des verwandten Abschnittes Bṛih. 1,3 der *Pavamânânâm Abhyârôha*) eine *Âçîḥ-samṛiddhi*, d. h. eine Anweisung, woran man beim Singen des Udgîtha zu denken habe, um dieser Zeremonie den vollen Erfolg zu sichern (8—12).

1. Nunmehr in bezug auf die Gottheit.

Der dort glüht (die Sonne), als den soll man den Udgîtha verehren. Denn indem er aufgeht (*ud-yan*) lobsingt er (*ud-gâyati*) für die Geschöpfe. Und indem er aufgeht, verscheucht er Dunkel und Furcht. Wahrlich, ein Verscheucher von Dunkel und Furcht wird, wer solches weiß.

2. Auch sind dieser (*Prâṇa*) und jener (die Sonne) gleichartig. Heiß ist dieser, und heiß ist jener. Als Klang bezeichnet man diesen, als Klang [*svara*, im Anklang an *sva* Licht], als [täglich] Wiederneuklang auch jenen. Darum soll man als diesen hier und als jenen dort den Udgîtha verehren.

3. Aber auch als den *Vyâna* (Zwischenhauch) soll man den Udgîtha verehren. Denn dafs man aushaucht, das ist der *Prâṇa* (Aushauch), und dafs man einhaucht², das ist der *Apâna* (Einhauch); aber das Bindeglied zwischen *Prâṇa* und *Apâna*, das ist der *Vyâna*. Der *Vyâna* aber ist dasselbe wie die Rede; daher kommt es, dafs man ohne auszuhauchen und ohne einzuhauchen die Rede ausspricht.

¹ Man erwartet nach dem Vorhergehenden: „als den Prâṇa“.

² *Apâna* ist schon hier „Einhauch“; ebenso Talav. Up. Br. 4,22,2—3.

4. Die Rede wiederum ist dasselbe wie die *Ṛic*; daher kommt es, daß man ohne auszuhauchen und ohne einzuhauchen die *Ṛic* ausspricht. Die *Ṛic* wiederum ist dasselbe wie das *Sāman*; daher kommt es, daß man ohne auszuhauchen und ohne einzuhauchen das *Sāman* singt. Das *Sāman* endlich ist dasselbe wie der *Udgītha*; daher kommt es, daß man ohne auszuhauchen und ohne einzuhauchen den *Udgītha* singt.

5. Aber auch sonst was noch für kraftanstrengende Tätigkeiten sind, wie das Reiben des Feuers, das Laufen um die Wette, das Spannen eines starken Bogens, die verrichtet man ohne auszuhauchen und ohne einzuhauchen. — Aus dieser Ursache soll man den *Udgītha* als den *Vyāna* verehren.

6. Ferner auch soll man die Silben des Wortes *udgītha* verehren (vgl. Talav. Up. Br. 1,57,7—8):

ud ist der *Prāṇa*, denn durch den *Prāṇa* steht man aufrecht (*ut-tishṭhati*, vgl. Kaush. 3,3, oben S. 45), *gī* ist die Rede, denn Anrufungen (*girah*) sind Reden; *tha* ist die Nahrung, denn in der Nahrung ist die ganze Welt beruhend (*sthita*);

7. *ud* ist der Himmel, *gī* der Luftraum, *tha* die Erde;

ud ist *Āditya*, *gī* ist *Vāyu*, *tha* *Agni*;

ud ist der *Sāmaveda*, *gī* der *Yajurveda*, *tha* der *Rigveda*.

Dem läßt die Rede Melktrank strömen, den Melktrank, der der Rede eigen ist, der wird nahrungreich, nahrung genießend, wer, solches wissend, diese Silben des Wortes *ud-gī-tha* verehrt.

8. Nunmehr vom Gelingen des Segenswunsches. Als Zufluchtsstätten soll man sie [die folgenden] verehren.

Man nehme seine Zuflucht zu dem *Sāman*, mit welchem man das Stotram singen will.

9. Man nehme seine Zuflucht zu der *Ṛic*, auf welcher es beruht, zu dem *Rishi*, welchen es zum Dichter hat, zu der Gottheit, welche man in dem Stotram preisen will.

10. Man nehme seine Zuflucht zu dem Metrum, in welchem man das Stotram singen will; man nehme seine Zuflucht zu der Stomaform, in welcher man das Stotram für sich singen will.

11. Man nehme seine Zuflucht zu der Himmelsgegend, nach welcher hin man das Stotram singen will.

12. Endlich ziehe man sich zurück auf sich selbst und singe das Stotram, indem man unentwegt an seinen Wunsch denkt.

Dann ist Hoffnung, daß einem der Wunsch sich erfüllt, welchen wünschend man das Stotram singt, — welchen wünschend man das Stotram singt.

Vierter Khaṇḍa.

Superiorität der Silbe *Om* über die drei Veden (d. h.: der Meditation über den Opferkultus). Pañc. Br. 22,12,1 fürchten sich die Götter vor dem Tode, und Prajapati gibt ihnen die Unsterblichkeit, indem er ihnen den *Navarâtra* (eine Somafeier mit neun Prefstagen) mitteilt. Nach unsrer Stelle hingegen suchen die Götter vergebens in der dreifachen Wissenschaft des Veda Schutz vor dem Tode, und erst indem sie in den Laut *Om* eingehen, werden sie unsterblich. (Vgl. Talav. Up. Br. 1,18.)

1. *Om!* diese Silbe soll man verehren. Mit *Om* [anfangend] singt man ja den Udgîtha. Darüber ist diese Erläuterung.

2. Die Götter, da sie sich vor dem Tode fürchteten, flüchteten sich in die dreifache Wissenschaft. Sie hüllten sich ein¹ in die Metra. Weil sie sich in diese einhüllten (*acchâdayan*), darum heißen die Metra *chandâs*.

3. Aber der Tod erspähte sie daselbst, wie man einen Fisch im Wasser erspäht, in der *Ṛic*, im *Sâman*, im *Yajus*. Das merkten die Götter, erhoben sich über die *Ṛic*, das *Sâman* und das *Yajus* und flüchteten sich in den Klang.

4. Wenn man eine *Ṛic* anwendet, so läßt man dieselbe ausklingen in den Laut *Om*; ebenso ein *Sâman*; ebenso ein *Yajus*. Also der Klang, das ist jene Silbe; sie ist das Unsterbliche, das Furchtlose. Und indem die Götter sich in sie flüchteten, wurden sie unsterblich und furchtlos.

5. Wer, solches wissend, diese Silbe als *Praṇava* ertönen läßt, der flüchtet sich in diese Silbe, welche der Klang, das Unsterbliche, das Furchtlose ist. Und wer in sie flüchtet, so unsterblich die Götter sind, so unsterblich wird auch er.

¹ Böhlingk: *tâm acchâdayan*. Aber hat die *trayi vidyâ* jemals bestanden, ohne in Metra gehüllt zu sein?

Fünfter Khaṇḍa.

Da (nach 1,2—3) der Udgītha ein Symbol der Sonne und des Prāṇa ist, so gilt das Gleiche auch von der mit dem Udgītha identischen Silbe Om. Kaushītaki, der diese Einheit der belebenden Kräfte in der Natur (als Sonne) und die Einheit der lebenden Kräfte im Menschen (als Prāṇa) besungen hatte, hatte dafür auch nur einen Sohn. Aber wie jene Einheit der Sonne, des Lebensodems keine mannigfaltigkeitslose, sondern eine solche ist, welche die Vielheit der Strahlen, der Lebenskräfte in sich schließt, so wurde auch Kaushītaki für die Einzigkeit seines Sohnes durch die Vielheit seiner Enkel entschädigt. — Die allzu kurze und dadurch dunkle Stelle sieht wie eine Warnung aus, den Monismus, der in der Tendenz des Zeitalters lag, nicht zu einem starren, die Mannigfaltigkeit der Dinge ausschließenden werden zu lassen. — Auf der Identität des Udgītha mit dem auch dem Hotar zukommenden Om beruht das Eingreifen des Hotar bei Fehlern des Udgātar.

1. Nun aber ist der Udgītha der Praṇava (der heilige Laut Om) und der Praṇava ist der Udgītha. Darum ist der Udgītha jene Sonne, und sie ist der Praṇava, denn als Om ertönend wandelt sie einher.

2. „Weil ich nur sie angesungen habe, darum bist du mein einziger“, so sprach einst Kaushītaki zu seinem Sohne; „in ihre Strahlen wandle sie, und es werden dir viele geboren werden!“ — Soviel in bezug auf die Gottheit.

3. Nunmehr in bezug auf das Selbst. — Als jenen Lebensodem im Munde soll man den Udgītha verehren, denn als Om ertönend streicht er einher.

4. „Weil ich nur ihn angesungen habe, darum bist du mein einziger“, so sprach einst Kaushītaki zu seinem Sohne; „die Lebensodem (*prāṇān*, wie auch Çaṅk. zu lesen scheint) singe an als Vielheit und wisse, daß dir viele werden geboren werden!“ (Vgl. Talav. Up. Br. 2,6,10.)

5. So also ist der Udgītha der Praṇava, und der Praṇava der Udgītha. — Darum auch kann man von dem Sitze des Hotar aus einen [vom Udgātar] falsch gesungenen Udgītha wieder zurechtbringen, — wieder zurechtbringen.

Sechster Khaṇḍa.

6.—7. Khaṇḍa: Verehrung des Udgītha als des kosmischen und psychischen (als Mann in der Sonne und Mann im Auge erscheinenden) Prinzips. — Auf der Ric beruht das Sāman, die beherrschende Macht des Sāman.

aber ist der Udgitha (vgl. das Beispiel, oben S. 66). Ebenso beruht in kosmischer Hinsicht auf der Erde Agni, auf dem Luftraume Vâyü, auf dem Himmel Âditya (als Hauptgötter der drei Gebiete), auf den Mondstationen der Mond (sie nehmen ihn nacheinander bei sich auf), auf dem hellen Lichte der Sonne das Dunkle, ganz Schwarze („denn dieses erscheint bei unverwandt auf sie gerichtetem Blicke“¹, Çaṅk.), — und entsprechend in psychischer Hinsicht auf der Rede der Aushauch (weil er beim Reden ausströmt), auf dem Auge die leibliche Gestalt (*âtman*, nach Çaṅk. *châyâtman* das Spiegelbild), auf dem Ohre das Manas (weil das Wort die Vorstellung weckt), auf dem Weißen im Auge das Dunkle, ganz Schwarze; — aber wie über *Ṛic* und *Sâman* der Udgitha herrscht, so über die genannten kosmischen und psychischen Phänomene der Mann in der Sonne und der Mann im Auge; der eine beherrscht die unendliche Außenwelt jenseits der Sonne (*ye amushmât parāṅco lokâḥ*), der andre die ebenfalls unendliche Innenwelt diesseits des Auges (*ye etasmâd arvāṅco lokâḥ*), d. h. die Welt im Innern des Menschen; im übrigen sind beide nach Gestalt, Name (*Ud*, daher symbolisiert durch den *Udgitha*) und Verehrungsweise (durch die Gesänge des *Ṛig*- und *Sâmaveda*) miteinander identisch. (Identität des kosmischen und des psychischen Prinzips.) Vgl. Talav. Up. Br. 1,25—27.

1. Die *Ṛic* ist diese Erde, das *Sâman* ist Agni, und besagtes *Sâman* ist auf besagter *Ṛic* gegründet. Darum wird das *Sâman* als auf der *Ṛic* gegründet gesungen. Nämlich *sâ* ist diese Erde, *ama* ist Agni, das macht *sâma*.

2. Die *Ṛic* ist der Luftraum, das *Sâman* ist Vâyü, und besagtes *Sâman* ist auf besagter *Ṛic* gegründet. Darum wird das *Sâman* als auf der *Ṛic* gegründet gesungen. Nämlich *sâ* ist der Luftraum, *ama* ist Vâyü, das macht *sâma*.

3. Die *Ṛic* ist der Himmel, das *Sâman* ist Âditya, und besagtes *Sâman* ist auf besagter *Ṛic* gegründet. Darum wird das *Sâman* als auf der *Ṛic* gegründet gesungen. Nämlich *sâ* ist Himmel, *ama* ist Âditya, das macht *sâma*.

4. Die *Ṛic* ist die Mondhäuser, das *Sâman* ist der Mond, und besagtes *Sâman* ist auf besagter *Ṛic* gegründet. Darum wird das *Sâman* als auf der *Ṛic* gegründet gesungen. Nämlich *sâ* ist die Mondhäuser, *ama* ist der Mond, das macht *sâma*.

¹ Auf *Vâlukeçvare* bei Bombay sah ich (November 1892) eine alte Frau, welche die Morgensonne verehrte, indem sie, Wasser sprengend, in dieselbe hineinstarrte. Sie soll dies schon seit zwanzig Jahren betreiben, ohne dafs es, wie meine Hindufreunde versicherten, ihren Augen geschadet habe. — *Credat Judaeus Apella!*

5. Weiter aber ist die *Ṛic* auch jenes weiße Licht der Sonne, und das *Sāman* ist an ihr das Dunkle, ganz Schwarze; und besagtes *Sāman* ist auf besagter *Ṛic* gegründet. Darum wird das *Sāman* als auf der *Ṛic* gegründet gesungen.

6. Nämlich *sā* ist auch jenes weiße Licht der Sonne, und *ama* ist das Dunkle, ganz Schwarze, das macht *sāma*.

Nun aber der goldne Mann (*purusha*), welcher im Innern der Sonne gesehen wird mit goldnem Bart und goldnem Haar, bis in die Nagelspitzen ganz von Golde, —

7. seine Augen sind wie die Blüten des Kapyāsa-Lotus, sein Name ist „hoch“ (*ud*), denn hoch über allem Übel ist er; hoch hebt sich über alles Übel, wer solches weiß; —

8. seine Gesänge (*geshman*) sind *Ṛic* und *Sāman*, darum [heißt es] der Hochgesang (*udgītha*), darum auch der Hochsänger (*udgātar*), denn er ist sein Sänger; auch die Welten, welche von der [Sonne] jenseits liegen, auch über die herrscht er und über die Wünsche der Götter.

Soviel in bezug auf die Gottheit.

Siebenter Khanda.

1. Nunmehr in bezug auf das Selbst.

Die *Ṛic* ist die Rede, das *Sāman* ist der Odem, und besagtes *Sāman* ist auf besagter *Ṛic* gegründet. Darum wird das *Sāman* als auf der *Ṛic* gegründet gesungen. Nämlich *sā* ist die Rede, *ama* ist der Odem, das macht *sāma*.

2. Die *Ṛic* ist das Auge, das *Sāman* die eigne Person (*ātman*), und besagtes *Sāman* ist auf besagter *Ṛic* gegründet. Darum wird das *Sāman* als auf der *Ṛic* gegründet gesungen. Nämlich *sā* ist das Auge, *ama* ist die eigne Person, das macht *sāma*.

3. Die *Ṛic* ist das Ohr, das *Sāman* das Manas, und besagtes *Sāman* ist auf besagter *Ṛic* gegründet. Darum wird das *Sāman* als auf der *Ṛic* gegründet gesungen. Nämlich *sā* ist das Ohr, *ama* ist das Manas, das macht *sāma*.

4. Weiter aber ist die *Ṛic* auch jenes weiße Licht des Auges, und das *Sāman* ist an ihm das Dunkle, ganz Schwarze, und besagtes *Sāman* ist auf besagter *Ṛic* gegründet. Darum wird das *Sāman* als auf der *Ṛic* gegründet gesungen. Nämlich

sâ ist auch jenes weiße Licht des Auges, und *ama* ist das Dunkle, ganz Schwarze, das macht *sâma*.

5. Nun aber der Mann, welcher im Innern des Auges gesehen wird, der ist diese Ric, dieses Sâman, diese Preisrede (*uktham*), dieser Opferspruch (*yajus*), dieses Gebet (*brahman*). Die Gestalt, welche jener hat, die hat auch dieser, jenes Gesänge sind auch seine Gesänge, jenes Name sein Name;

6. auch die Welten, welche von ihm diesseits [diesseits des Auges, also im Innern des Menschen] liegen, auch über die herrscht er und über die Wünsche der Menschen. Darum die, welche hier zur Laute singen, die besingen ihn; deswegen wird ihnen Gut zuteil.

7. Wer nun, solches wissend, dieses Sâman singt, der singt in ihm beide, der wird von jenem auch die von ihm jenseits liegenden Welten, auch diese erlangen und die Wünsche der Götter,

8. und weiter wird er von diesem auch die von ihm diesseits liegenden Welten, auch diese erlangen und die Wünsche der Menschen.

Darum auch ein Udgâtar, der solches weiß, der mag sagen:

9. „Welchen Wunsch soll ich dir ersingen?“ Denn er ist Herr über das Ersingen der Wünsche, wer, solches wissend, das Sâman singt, — das Sâman singt.

Achter Khaṇḍa.

8.—9. Khaṇḍa: Gespräch dreier Männer über den Udgitha, in welchem der König *Pravâhana* (bekannt aus Bṛih. 6,2. Chând. 5,3) weiser erscheint als die Brahmanen *Çilaka* und *Caikitâyana*. — Caikitâyana erklärt für den letzten Grund des Sâman, und somit für dasjenige, was man unter dem Symbol des Udgitha zu verehren habe, die Himmelswelt. Çilaka macht dagegen geltend, daß die Himmelswelt (sofern die Götter der Opfer bedürfen) von der irdischen Welt abhängig sei, daß somit die Erdenwelt der letzte Grund des Udgitha sein müsse. *Pravâhana* endlich erweist als dasjenige, von welchem sowohl Himmelswelt als Erdenwelt abhängig seien, den *Âkâça* (Raum, Äther), d. h. das Unendliche, aus welchem alle Wesen (himmlische wie irdische) hervorgehen, und in welches sie wieder zurückgehen. Der *Âkâça* also (welcher selbst wiederum nur eine symbolische Vorstellung des Brahman ist) sei zuhächst unter dem Symbol des Udgitha (als *parovarîyân udgithah*) zu verehren. — Dunkel blickt in der

Abhängigkeit des Lebens von der Nahrung, dieses vom Regen, dieses vom Himmel, dieses wiederum von der Erde, die Lehre durch, nach welcher „nach der fünften Opferung die Wasser mit Menschenstimme reden“, d. h. die Theorie von der Seelenwanderung, welche in dieser Form Bṛih. 6,2. Chând. 5,3—10 von ebendenselben Könige Pravâhaṇa vorgetragen wird.

1. Drei waren einstmals im Udgîtha erfahren, *Çilaka Çâlâvatya*, *Caikitâyana Dâlbhya* und *Pravâhaṇa Jaivali*. Sie sprachen: „Wir sind ja im Udgîtha erfahren; wohlan, lafst uns über den Udgîtha eine Unterredung halten.“

2. „So sei es“, sprachen sie und setzten sich zusammen nieder. Da sprach Pravâhaṇa Jaivali: „Ihr Ehrwürdigen mögt zuerst reden, und ich werde, indem ihr beiden Brahmanen redet, eurer Rede zuhören.“

3. Da sprach *Çilaka Çâlâvatya* zu *Caikitâyana Dâlbhya*: „Wohlan, lafs mich dich fragen!“ — „Frage nur“, sprach er.

4. „Worauf geht das Sâman zurück?“ fragte er. — „Auf den Ton“, war die Antwort. — „Worauf geht der Ton zurück?“ — „Auf den Lebensodem.“ — „Worauf geht der Lebensodem zurück?“ — „Auf die Nahrung.“ — „Worauf geht die Nahrung zurück?“ — „Auf das Wasser.“

5. „Worauf das Wasser?“ — „Auf jene Welt.“ — „Worauf jene Welt?“ — „Über die Himmelswelt kann man es nicht hinausführen“, erwiderte er, „als die Himmelswelt stelle ich das Sâman fest, denn was im [Symbol des] Sâman gepriesen wird, das ist der Himmel.“ —

6. Da sprach *Çilaka Çâlâvatya* zu *Caikitâyana Dâlbhya*: „Dein Sâman ist ja ohne Fundament, o Dâlbhya, und wenn jetzt einer spräche: «dein Kopf soll zerspringen!», so würde dein Kopf zerspringen.“

7. „Wohlan, so lafs mich es von dir, o Herr, erfragen!“ — „Erfrage es“, so sprach er.

„Worauf geht jene Welt zurück?“ so fragte jener. — „Auf diese Welt“, war die Antwort. — „Und worauf geht diese Welt zurück?“ — „Über die Fundamentwelt kann man es nicht hinausführen“, erwiderte er, „als die Fundamentwelt stelle ich das Sâman fest, denn was im [Symbol des] Sâman gepriesen wird, das ist das Fundament.“

8. Da sprach zu ihm Pravâhaṇa Jaivali: „Dein Sâman ist ja endlich, o *Çâlâvatya*, und wenn jetzt einer spräche: «dein

Kopf soll zerspringen!», so würde dein Kopf zerspringen.“ — „Wohlan, so laß mich es von dir, o Herr, erfragen!“ — „Erfrage es“, so sprach er. —

Neunter Khaṇḍa.

1. „Worauf geht diese Welt zurück?“ so fragte jener. — „Auf den Âkâṣa“, erwiderte er, „denn der Âkâṣa ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen, und in welchen sie wieder untergehen, der Âkâṣa ist älter als sie alle, der Âkâṣa ist der letzte Ausgangspunkt. 2. Dieser ist der allervortrefflichste Udgîtha, er ist der unendliche. — Allervortrefflichstes wird dem zuteil, die allervortrefflichsten Welten gewinnt, wer, dieses also wissend, den allervortrefflichsten Udgîtha verehrt! — 3. Diesen lehrte vordem *Atidhanvan Çaunaka* dem *Udaraçândilya* und sprach: «Solange sie in deiner Nachkommenschaft den Udgîtha als diesen wissen werden, so lange wird ihnen in dieser Welt das allervortrefflichste Leben zuteil werden, 4. und auch in jener Welt eine Heimstätte.» Und wer diesen, solches wissend, verehrt, dem wird in dieser Welt das allervortrefflichste Leben zuteil und auch in jener Welt eine Heimstätte, — in jener Welt eine Heimstätte.“

Zehnter Khaṇḍa.

10.—11. Khaṇḍa: Die Erzählung von dem gänzlich verarmten und bei aller Armut noch stolzen *Ushasti Cākṛāyaṇa* (ein *Ushasta Cākṛāyaṇa* spielt *Bṛih.* 3,4 nur eine untergeordnete Rolle), der die zum Anstimmen des Stotram versammelten Priester durch seine Fragen in Bestürzung versetzt und sofort vor ihnen allen den Vorzug erhält, verdankt ihre Aufnahme in die Upanishad wohl mehr ihrer anmutigen Anschaulichkeit als der Bedeutsamkeit ihres Inhalts. Denn wenn *Ushasti* als seine eigne, so hochgeschätzte Weisheit nichts weiter entwickelt, als daß an den drei Teilen des Stotram, *Prastāva*, *Udgîtha*, *Pratihāra*, die drei „Gottheiten“ *Prāṇa*, *Âditya*, *Annam* (Hauch, Sonne, Nahrung) Anteil haben, so ist der Grund dieser ungewöhnlichen Zusammenstellung und Parallelisierung wohl kaum in etwas andrem zu suchen, als in dem Anklange von *prastāva* an *prāṇa*, von *udgîtha* an *ud* (hoch) und *pratihāra* an *pratihār* (zu sich nehmen). Wenn nach der Meinung des *Çaṅkara* (ad *Brahmasūtrāṇi* 1,1,23, p. 138 sq., mein „System des Vedānta“ S. 158 fg.) der *Prāṇa* hier, wie so oft, ein Symbol des Brahman sein soll, so verbietet dieses nicht nur die Zusammenstellung mit Sonne und Nahrung, über welche sich *Çaṅkara* mit einem *sannidhānasya akiñçītkaratṛāt* allzu leicht hinweghilft

(l. c. p. 141,5), sondern auch der Wortlaut; denn die Worte (1,11,5): *sarvāni ha vā imāni bhūtāni prāṇam eva abhisamviçanti, prāṇam abhyujjihatē* bedeuten nicht (wie wir „Sūtras des Vedānta“ S. 66, an Çaṅkara gebunden, übersetzen mußten) „alle diese Wesen gehen ein in den Prāṇa und aus dem Prāṇa entspringen sie“, sondern (wie der Akkusativ *prāṇam*, auch an zweiter Stelle, zeigt) „alle diese Lebewesen (Seelen) gehen hinter dem Odem her (in den Leib) ein, und hinter dem Odem her springen sie aus ihm heraus“. Somit ist *prāṇa* nur der Odem, an dessen Verweilen im Leibe das Verweilen der Geschöpfe in ihm gebunden ist, wie in andrer Hinsicht an das Dasein der Sonne und der Nahrung, die hier mit dem Prāṇa in eine Linie gestellt werden. — Wir möchten vermuten, daß das ganze Stück aus älterer Zeit stammt, wo man mit solchen flüchtigen Analogien noch Eindruck machen konnte, aus der Zeit vor Konsolidierung der Brahmanlehre; denn nachdem diese einmal da war, mußte alles auf Brahman entweder direkt oder indirekt (durch die Symbole *Om*, *Udgītha*, *Prāṇa*, *Ākāça* usw.) bezogen werden. Dieser Ursprung aus älterer Zeit wird dadurch bestätigt, daß das hier geschilderte Somaopfer eine andre und viel einfachere Form zu haben scheint als die, welche uns aus den Brāhmaṇa's und Sūtra's bekannt ist, denn nach der letztern wäre das Einspringen eines Fremden am Sutyā-Tage und nachdem die Wahl der 16 Priester schon fünf Tage vorher stattgefunden, um dann „mit allen Priesterämtern“ auf einmal betraut zu werden, wohl undenkbar.

1. In dem von Hagelschlag betroffenen Lande der Kuru's wohnte, mit seiner Gattin *Āṭikī*, *Ushasti Cākṛāyaṇa*, indem er sich im Dorfe eines reichen Mannes in Armut umhertrieb.

2. Da sah er den reichen Mann, wie er ein Gericht Bohnen aß, und bettelte ihn an. Der erwiderte ihm: „Es ist nicht mehr davon da, als was man mir hier vorgesetzt hat.“

3. „So gib mir von denen“, bat er, und jener gab ihm davon. „Da ist auch ein Trunk dazu“, fügte er hinzu. Aber der andre sprach: „Dann würde ich ja den Überrest eines andern trinken“ [welches verunreinigt].

4. „Aber diese [von dir angenommenen Bohnen] hier sind doch auch ein Überrest.“ — „Wenn ich die nicht äße, so könnte ich nicht leben“, versetzte er, „aber Wasser zu trinken, steht in meinem Belieben.“

5. Nachdem er gegessen, brachte er die übrig gebliebenen seinem Weibe. Die aber hatte schon vorher reichlich zu essen gefunden, nahm jene in Empfang und verwahrte sie.

6. Am andern Morgen sprang er auf und rief: „Wüßte ich nur an Essen zu kommen [mich für die Wanderung zu

stärken], so wüfste ich auch an einiges Geld zu kommen. Der Râjâ so und so ist im Begriff, ein Opfer vollbringen zu lassen; der würde mich zu allen Priesterämtern¹ wählen.“

7. Sein Weib sprach: „Nun, da sind ja noch die Bohnen, Mann!“ — Da afs er sie² und ging zu jenem bereits angegangenen Opfer hin.

8. Da kam er zu den Udgâtâr's wie sie gerade auf dem dazu bestimmten Platze das Stotram anstimmen wollten und setzte sich zu ihnen hin. Und er sprach zum Prastotar:

9. „Prastotar! die Gottheit, welche an dem Prastâva beteiligt ist, wenn du, ohne die zu wissen, den Prastâva singen wirst, so mufs dein Kopf zerspringen.“

10. Ebenso sprach er zum Udgâtâr: „Udgâtâr! die Gottheit, welche an dem Udgîtha beteiligt ist, wenn du, ohne die zu wissen, den Udgîtha singen wirst, so mufs dein Kopf zerspringen.“

11. Ebenso sprach er zum Pratihartar: „Pratihartar! die Gottheit, welche an dem Pratihâra beteiligt ist, wenn du, ohne die zu wissen, den Pratihâra singen wirst, so mufs dein Kopf zerspringen.“

— Da liesen sie ab und safsen schweigend da.

Elfter Khaṇḍa.

1. Da sprach der Veranstalter des Opfers zu ihm: „Herr, ich wünsche zu wissen, wer du bist.“ — Er sprach: „Ushasti Câkrâyaṇa bin ich.“

2. Und jener sprach: „Dich, o Herr, habe ich ringsherum gesucht, um dich mit allen diesen Priesterämtern zu betrauen; und nur, weil ich dich nicht finden konnte, habe ich andre gewählt.“

3. Jetzt bist du mir, o Herr, zuteil geworden für alle Priesterämter.“ — „So sei es“, sprach er, „doch mögen

¹ *sarvair ârtvijyair* hier und 1,11,2. 1,11,3 ist von einem zu supplicierenden *kartum* abhängig.

² Obwohl sie als Rest (*ucchishṭam*) und Vortägiges (*pariyushitam*) doppelt unrein waren.

immerhin diese da mit zugelassen werden, das Stotram zu singen. Nur mußt du [da ich nicht mit ihnen teilen mag] mir ebensoviel Lohn geben, wie du ihnen [zusammen] geben wirst.“

4. Da näherte sich ihm der Prastotar und sprach: „Du sagtest zu mir, o Herr: «Prastotar, die Gottheit, welche an dem Prastâva beteiligt ist, wenn du, ohne die zu wissen, den Prastâva singen wirst, so muß dein Kopf zerspringen.» So sage: welches ist diese Gottheit?“

5. „Der Odem“, so antwortete er. „Denn alle diese Geschöpfe ziehen mit dem Odem ein und mit dem Odem ziehen sie wieder aus [aus dem Leibe]. Das ist die Gottheit, die an dem Prastâva beteiligt ist. Hättest du, ohne diese zu wissen, den Prastâva gesungen, so wäre dein Kopf zersprungen, nachdem du also von mir gewarnt worden.“

6. Da näherte sich ihm der Udgâtâr und sprach: „Du sagtest zu mir, o Herr: «Udgâtâr, die Gottheit, welche an dem Udgîtha beteiligt ist, wenn du, ohne die zu wissen, den Udgîtha singen wirst, so muß dein Kopf zerspringen.» So sage: welches ist diese Gottheit?“

7. „Die Sonne“, so antwortete er. „Denn alle diese Geschöpfe singen (*gâyanti*) die hoch (*uccaiḥ*) gestiegene Sonne an. Das ist die Gottheit, die an dem Udgîtha beteiligt ist. Hättest du, ohne diese zu wissen, den Udgîtha gesungen, so wäre dein Kopf zersprungen, nachdem du also von mir gewarnt worden.“

8. Da näherte sich ihm der Pratihartar und sprach: „Du sagtest zu mir, o Herr: «Pratihartar, die Gottheit, welche an dem Pratihâra beteiligt ist, wenn du, ohne die zu wissen, den Pratihâra singen wirst, so muß dein Kopf zerspringen.» So sage: welches ist diese Gottheit?“

9. „Die Nahrung“, so antwortete er. „Denn alle diese Geschöpfe leben, indem sie Nahrung zu sich nehmen (*pratiharamâni*). Das ist die Gottheit, die an dem Pratihâra beteiligt ist. Hättest du, ohne diese zu wissen, den Pratihâra gesungen, so wäre dein Kopf zersprungen, nachdem du also von mir gewarnt worden, — also von mir gewarnt worden.“

Zwölfter Khaṇḍa.

Dem nun folgenden Hunde-Udgîtha läßt sich wohl kaum ein anderer Sinn abgewinnen, als dafs er (wie bereits „System des Vedânta“ S. 13, Anm. 11 ausgesprochen) ursprünglich, ähnlich wie das Lied an die Frösche Rîgv. 7,103, eine Satire auf die Tätigkeit der Priester und ihre egoistische Endabsicht war, welche später, irgendwie allegorisch umgedeutet, Aufnahme in den Kanon fand. Diese allegorischen Deutungen (die Götter seien, erfreut über das Studium des Baka, ihm in Hundegestalt erschienen, um ihm die Belehrung zu erteilen, dafs der Zweck des Studiums der Broterwerb sei, — oder, die Lebensodem hätten ihm in dieser Erscheinung ihr Ernährtwerden durch den Mukhya Prâna allegorisch zu verstehen gegeben) sind zu sinnlos, um ein Wort darüber zu verlieren, während als Satire das Stück durch die Hunde und das was sie tun und sagen das Gebaren der Priester und ihre hungrige Bettelhaftigkeit sehr gut persiflieren würde.

1. Nunmehr daher der Hunde-Udgîtha.

Also *Baka Dâlbhya*, — der da auch heifst *Glâva Maitreya* — der ging auf die Wanderschaft, um zu studieren.

2. Da erschien ihm ein weifser Hund; zu dem kamen andre Hunde gelaufen und sprachen: „O Herr, ersinge für uns Nahrung, denn wir haben Hunger!“

3. Und er sprach zu ihnen: „Trefft morgen früh mit mir allhier zusammen.“ Dieses beschlofs *Baka Dâlbhya* — der da auch heifst *Glâva Maitreya* — abzuwarten.

4. Da kamen sie herangezogen, wie die Priester, wenn sie das *Bahish-pavamâna*-Stotram singen wollen, einander [am Kleide, Ind. Stud. IX, 224] anfassend, heranziehen. Und sie setzten sich nieder und stimmten das *Hîṁ* an.

5. Und sie sangen: „*Om!* ich möchte essen, *Om!* ich möchte trinken; *Om!* möge der Gott Varuṇa, Prajâpati und Savitar Nahrung herbeischaffen; o Nahrungsherr, Nahrung schaffe herbei, — schaffe herbei! *Om!*“

Dreizehnter Khaṇḍa.

Über den mystischen Sinn (*upanishad*) gewisser beim Singen des Sâman vorkommender Laute. Dreizehn solcher Singlaute (*stobha*) werden ohne weitere Begründung auf dreizehn, ungeordnet durcheinander stehende, Welterscheinungen gedeutet. Wir fügen die Erklärungen des Çankara bei, hauptsächlich, weil sie zeigen, wie wenig Sinn hinter diesen allegorischen Spielereien steckt.

1. *hā-u* ist diese Welt [kommt im Rathantaram vor, welches die Erde ist];
hā-i ist der Wind [kommt im Vāmadevyam vor, welches aus Wind und Wasser entsprungen ist];
atha ist der Mond [weil *a* an *annam* (Nahrung) und *tha* an *sthitam* (bestehend) anklingt, der Mond aber seinem Wesen nach Nahrung ist];
iha ist der Leib [*ātman*, weil er „hier“ gegenwärtig ist];
i ist Agni [weil alle Sāman's an Agni mit *i* auslauten];
2. *ū* ist Āditya [weil er *ū-rdhva* „hoch oben“ ist];
e ist der Herbeiruf [wegen *e-hi* „komm herbei“];
ai-ho-i sind die Viçve devâḥ [weil dieser Ruf in Vaiçvadevyam vorkommt];
hiñ ist Prajâpati [denn Prajâpati ist *anirukta*, und *hiñ* ist *avyaktam*];
svara (der Ton) ist Prâṇa (der Hauch) [weil auf ihm beruhend];
yâ ist Nahrung [weil alles durch Nahrung *yâ-ti*, in Gang kommt];
vâc ist Virâj [weil im Vairâjam vorkommend];
3. *huñ* ist der unbestimmbare dreizehnte Singlaut, der unstät.
4. Dem läßt die Rede Melktrank strömen, den Melktrank, der der Rede eigen ist, der wird nahrungreich, nahrunggenießend, wer also von den Sāmalaute diesen Geheimsinn (*upanishad*) kennt, — diesen Geheimsinn kennt (vgl. 1,3,7).

Zweiter Prapâṭhaka.

Erster Khaṇḍa.

Im ersten Prapâṭhaka wurden einzelne Teile des Sāman (*udgîtha*, *om* usw.) der Verehrung empfohlen; im zweiten ebenso das gesamte Sāman und zwar 1) das fünffache Sāman 2—7, 2) das siebenfache Sāman 8—10, 3) zehn Hauptarten des Sāman und als elftes dieses selbst 11—21; woran sich 22—24 noch einige Nachträge schliessen. — Vorausgeschickt wird dem Ganzen im ersten Khaṇḍa eine Betrachtung über das gesamte Sāman (*samastam sâma*) als das Gute (*sâdhu*); hierbei laufen die drei unabhängigen Bedeutungen des Wortes *sâman* durcheinander. Dasselbe be-

deutet a) (wohl von *sâ* binden) die Verbindung, das *Sâman*, b) (von *sâ* binden) die Verbindlichkeit, Freundlichkeit, c) (von *sâ*, *san* erwerben) der Reichtum.

1. Die Verehrung des gesamten *Sâman* ist das Gute; denn das Gute, sagt man, ist *Sâman* und das Nichtgute ist Nicht-*sâman* (*asâman*).

2. Darum sagt man ja auch: „er nahte ihm mit *sâman* (Freundlichkeit)“, und meint damit: „er nahte ihm mit Güte“. Oder: „er nahte ihm mit *asâman* (Unfreundlichkeit)“, und meint damit: „er nahte ihm mit Ungüte“.

3. Ferner sagt man ja auch: „ei, wir haben ja *sâman* (Reichtum)“, wenn man Gut hat, und meint damit: „wir haben ja Gut“. Oder: „ei, wir haben ja kein *sâman*“, wenn man kein Gut hat, und meint damit: „wir haben ja kein Gut“.

4. Wer, dieses also wissend, das *Sâman* als das Gute verehrt, bei dem ist Hoffnung, daß gute Sitten bei ihm [selbst] sich einstellen und [die guten Sitten anderer] sich zu ihm hingezogen fühlen.

Zweiter Khaṇḍa.

2.—7. Khaṇḍa: Sechs Verhältnisse der Welt, von denen die Wohlfahrt des Menschen abhängig ist, nämlich die Welträume, der Regen, die Wasser, die Jahreszeiten, die Haustiere und die Lebensodem, werden hier, ein jedes, so gut es gehen will, nach fünf Seiten auseinandergelegt oder zu ihnen ergänzt, zu dem *Sâman* in seinen fünf Teilen, *hînkâra*, *prastâva*, *udgîtha*, *pratihâra*, *nîdhanam* (oben S. 66), in Beziehung gesetzt, so daß das fünfteilige *Sâman*, dieses Hauptinstrument der *Sâmavedapriester*, für sie zum Symbol wird, unter dem sie die genannten Weltverhältnisse verehren, wofür dem Wissenden reicher Segen von ihrer Seite zuteil wird.

1. In den Welträumen [d. h. indem man in ihm die Welträume versinnbildlicht sieht] soll man das fünffache *Sâman* verehren:

hînkâra ist die Erde,
prastâva das Feuer,
udgîtha der Luftraum,
pratihâra die Sonne,
nîdhanam der Himmel.

So in den aufsteigenden.

2. Nunmehr in den rücklaufenden:

hīnkāra ist der Himmel,
prastāva die Sonne,
udgītha der Luftraum,
pratihāra das Feuer,
nidhanam die Erde.

3. Dem sind die Weltteile förderlich, die aufsteigenden und die rücklaufenden, wer, dieses also wissend, in den Weltteilen das fünffache Sāman verehrt.

Dritter Khaṇḍa.

1. Im Regen soll man das fünffache Sāman verehren (vgl. Talav. Up. Br. 1,12,9 fg. 1,36,1):

hīnkāra ist der vorhergehende Wind,
prastāva, dafs die Wolke sich bildet,
udgītha, dafs es regnet,
pratihāra, dafs es blitzt und donnert,

2. *nidhanam*, dafs es aufhört zu regnen.

Dem regnet es, der macht dafs es regnet, wer, dieses also wissend, im Regen das fünffache Sāman verehrt.

Vierter Khaṇḍa.

1. In allen Wassern soll man das fünffache Sāman verehren:

hīnkāra ist, dafs die Wolke sich zusammenballt,
prastāva, dafs es regnet,
udgītha sind die nach Osten strömenden,
pratihāra die nach Westen strömenden Wasser,
nidhanam ist der Ozean.

2. Der kommt nicht um in den Wassern, der wird reich an Wasser, wer, dieses also wissend, in allen Wassern das fünffache Sāman verehrt.

Fünfter Khaṇḍa.

1. In den Jahreszeiten soll man das fünffache Sāman verehren (vgl. Talav. Up. Br. 1,12,7 und 1,35):

hīnkāra ist der Frühling,
prastāva der Sommer,

udgîtha die Regenzeit,
pratihâra der Herbst,
nidhanam der Winter.

2. Dem sind die Jahreszeiten förderlich, der wird reich an Jahreszeiten [der lebt lange], wer, dieses also wissend, in den Jahreszeiten das fünffache Sâman verehrt.

Sechster Khaṇḍa.

1. In den Haustieren soll man das fünffache Sâman verehren:

hînkâra sind die Ziegen,
prastâva die Schafe,
udgîtha die Kühe,
pratihâra die Pferde,
nidhanam der Mensch.

2. Dessen Haustiere gedeihen, der wird reich an Haustieren, wer, dieses also wissend, in den Haustieren das fünffache Sâman verehrt.

Siebenter Khaṇḍa.

1. In den Lebenshauchen soll man das fünffache, allervortrefflichste Sâman verehren (vgl. Talav. Up. Br. 1,13,5):

hînkâra ist der Odem,
prastâva die Rede,
udgîtha das Auge,
pratihâra das Ohr,
nidhanam das Manas;

dieses nämlich sind die allervortrefflichsten [Welterscheinungen].

2. Dem wird Allervortrefflichstes zuteil, der gewinnt die allervortrefflichsten Welten, wer, dieses also wissend, in den Lebenshauchen das fünffache, allervortrefflichste Sâman verehrt.

Soviel von dem fünffachen.

Achter Khaṇḍa.

8.—10. Khaṇḍa: Wie vorher das fünffache, so wird jetzt das siebenfache Sâman in der Rede, als Sonne und als das an sich selbst gemessene verehrt, d. h. es wird zum Symbole 1) gewisser häufig vorkommender Rede-

partikeln, 2) der Sonne in ihren verschiedenen Zuständen und 3) der Silbenzahl der Namen seiner Teile, welche als $3 \times 7 + 1 = 22$ eine mystische Zahl ist und über die Sonne hinaus in das Gebiet des Unsterblichen und Leidlosen führt. — Das siebenfache Sāman wird aus den Gliedern des fünffachen, *hīnkāra*, *prastāva*, *udgītha*, *pratihāra*, *nidhanam*, gebildet, indem man vor *udgītha* das *om* noch als besonderes, *ādi* genanntes, Glied einschiebt (Çaṅk. ad Chând. p. 111,18. 115,10. 119,6) und den *pratihāra* in *pratihāra* und *upadrava* zerlegt.

1. Nunmehr von dem siebenfachen.

In der Rede soll man das siebenfache Sāman verehren; *hīnkāra* ist alles, was in der Rede *huñ* lautet, *prastāva* alles *pra*, *ādi* alles *ā*,

2. *udgītha* alles *ud*, *pratihāra* alles *prati*, *upadrava* alles *upa*, *nidhanam* alles *ni*.

3. Dem läßt die Rede Melktrank strömen, den Melktrank der der Rede eigen ist, der wird nahrungreich, nahrunggenießend, wer, dieses also wissend, in der Rede das siebenfache Sāman verehrt (vgl. 1,3,7. 1,13,4).

Neunter Khaṇḍa.

1. Weiter auch soll man als jene Sonne das siebenfache Sāman verehren. Sie bleibt sich allezeit gleich (*sama*), darum ist sie Sāman; „auf mich scheint sie, auf mich“, sagt man¹, denn sie hält es mit jedem gleich (*sama*), darum ist sie Sāman (vgl. Talav. Up. Br. 1,12,5).

2. Mit ihr aber sind alle diese Wesen verknüpft, das soll man wissen. (Zum Folgenden vgl. Talav. Up. Br. 1,11—12.)

hīnkāra ist ihr Stand vor ihrem Aufgange; mit diesem ihrem Stande sind die Haustiere verknüpft, darum machen sie: *hiñ!* Denn sie haben teil an dem Hīnkāra dieses Sāman.

3. *prastāva* ist ihr Stand, wenn sie eben aufgegangen; mit diesem ihrem Stande sind die Menschen verknüpft, darum lieben sie *prastuti* (Lob) und *praçansā* (Preis). Denn sie haben teil an dem Prastāva dieses Sāman.

¹ Böhlingk vergleicht treffend Taitt. Samh. 6,5,4,2: „Allen Wesen zugewandt geht sie auf, darum meint ein jeder: gegen mich ist sie aufgegangen“.

4. *âdi* ist ihr Stand zur Melkzeit der Kühe; mit diesem ihrem Stande sind die Vögel verknüpft, darum können sie, indem sie im Luftraum ohne Stütze sich selbst halten (*âdâya*), herumfliegen. Denn sie haben teil an dem Âdi dieses Sâman.

5. *udgîtha* ist ihr Stand gerade um die Mittagszeit; mit diesem ihrem Stande sind die Götter verknüpft, darum sind sie die besten unter den Kindern Prajâpati's. Denn sie haben teil an dem Udgîtha dieses Sâman.

6. *pratihâra* ist ihr Stand nach Mittag und vor dem [späteren] Nachmittag; mit diesem ihrem Stande sind die Embryos verknüpft, darum fallen sie nicht herunter, obwohl sie in der Schweben gehalten (*pratihrita*) werden. Denn sie haben teil an dem Pratihâra dieses Sâman.

7. *upadrava* ist ihr Stand nach dem Nachmittag und vor dem Untergang; mit diesem ihrem Stande sind die Waldtiere verknüpft; daher sie, wenn sie einen Menschen erblicken, in die Höhle als Schlupfwinkel laufen (*upadravanti*). Denn sie haben teil an dem Upadrava dieses Sâman.

8. *nidhanam* ist ihr Stand, wenn sie eben untergegangen ist; mit diesem ihrem Stande sind die Väter verknüpft, darum setzt man dieselben [d. h. ihre nicht verbrannten Gebeine] bei (*nidadhati*). Denn sie haben teil an dem Nidhanam dieses Sâman.

In dieser Weise verehrt man als jene Sonne das siebenfache Sâman.

Zehnter Khaṇḍa.

1. Weiter auch soll man das siebenfache Sâman als das an sich selbst [an seiner eignen Silbenzahl] gemessene, über den Tod hinausführende verehren.

hînkâra ist dreisilbig und *prastâva* ist dreisilbig, das ist gleich (*sama*).

2. *âdi* ist zweisilbig und *pratihâra* ist viersilbig, eins davon ab und zu jenem, so ist es gleich.

3. *udgîtha* ist dreisilbig und *upadrava* viersilbig; drei und drei sind gleich, und eine Silbe schieft über, so bleiben drei Silben, das ist gleich.

4. *nidhanam* ist dreisilbig, also gleich. Macht zusammen zweiundzwanzig Silben.

5. Mit einundzwanzig gelangt man zur Sonne; denn jene Sonne ist von hier aus der einundzwanzigste¹; durch die zweiundzwanzigste gewinnt man das Gebiet jenseits der Sonne; das ist der Himmel (*nākam*), das ist das Leidlose [als *na-a-kam* nicht-Un-freude].

6. Der erlangt den Gewinn der Sonne, dessen Gewinn ist über den Gewinn der Sonne hinaus, wer, dieses also wissend, als das an sich selbst gemessene, über den Tod hinausführende das siebenfache Sāman verehrt, — Sāman verehrt.

Elfter Khaṇḍa.

11.—21. Khaṇḍa: Das Vedawort (*brahman*) ist nach indischer Anschauung das schöpferische Prinzip, welches in der ganzen Welt verwirklicht vorliegt. Ein Teil dieses Vedawortes sind die verschiedenen Sāman's, welche beim Somaopfer gesungen werden. Zehn derselben (*gāyatram*, *rathantaram*, *vāmadevyam*, *bṛihad*, *vairūpam*, *vairājam*, *çākvaram*, *raivatam*, *yajñāyajñyam*, *rājanam*) werden hier geschildert als „verwoben“ (*protā*), d. h. gleichsam das Grundgewebe bildend zu zehn psychischen und kosmischen Erscheinungen (Lebenshauche, Feuer, Begattung, Sonne, Regen, Jahreszeiten, Welträume, Haustiere, Körperbestandteile, Gottheiten), als elftes wird das Sāman im allgemeinen als „mit dem All verwoben“ erklärt. Alle diese elf Erscheinungen werden, so gut es gehen will, in fünf Teile oder Akte zerlegt, die dann jedesmal den fünf Teilen des Sāman (*hīṅkāra*, *prastāva*, *udgītha*, *pratihāra*, *nidhanam*) gleichgesetzt werden. Durch das Ganze blickt der erwähnte Gedanke durch, daß das Weltall eine Verkörperung des Brahman ist, daß speziell das Sāman dem Weltganzen und die zehn Hauptarten desselben den wichtigsten Welterscheinungen verwoben sind. Im übrigen läßt sich für die Zusammenstellung der bestimmten Welterscheinungen und ihrer Teile mit deren Teilen ein tieferer Grund nicht erkennen; was Çāṅkara darüber beibringt, ist, ähnlich wie in 1,13, oben S. 83, zu gekünstelt, als daß es Beachtung verdiente. — Am Schlusse jedes Abschnittes folgt eine Verheißung und eine Maxime (*vatam*), welche in der Regel darauf hinausläuft, die betreffende Naturerscheinung, der das Sāman verwoben ist, nicht zu verachten.

1. *hīṅkāra* ist das Manas,

prastāva die Rede,

udgītha das Auge,

pratihāra das Ohr,

nidhanam der Odem;

dies ist das *Gāyatram* als verwoben in die Lebenshauche.

¹ Nach einer kuriosen Addition von 12 Monaten, 5 Jahreszeiten, 3 Welt-räumen und der Sonne (z. B. Çatap. Br. 1,3,5,11).

2. Wer also dieses Gâyatram als in die Lebenshauche verwoben weiß, der bleibt der Lebenshauche teilhaft, der kommt zur vollen Lebensdauer, lebt lange, wird groß an Nachkommenschaft und Vieh und groß an Ruhm.

Seine Maxime ist, großen Sinnes (*mahâmanas*) zu sein.

Zwölfter Khaṇḍa.

1. *hiṅkâra* ist, wenn man die Hölzer reibt,
prastâva, wenn der Rauch sich bildet,
udgîtha, wenn das Holz flammt,
pratîhâra, wenn die Kohlen entstehen,
nidhanam, wenn das Feuer verglüht,
nidhanam, wenn es erlischt;

dies ist das *Rathantaram* als verwoben in das Feuer.

2. Wer also dieses Rathantaram als in das Feuer verwoben weiß, der wird der Brahmanenwürde teilhaft, wird ein Nahrungseßer, der kommt zur vollen Lebensdauer, lebt lange, wird groß an Nachkommenschaft und Vieh und groß an Ruhm.

Seine Maxime ist, daß er nicht gegen das Feuer hin den Mund ausspült oder ausspuckt.

Dreizehnter Khaṇḍa.

1. *hiṅkâra* ist, wenn man eine anspricht,
prastâva, wenn man den Antrag macht,
udgîtha, wenn man mit dem Weibe liegt,
pratîhâra, wenn man aufliegend mit ihr liegt,
nidhanam, wenn man zum Ziele kommt,
nidhanam, wenn man darüber hinaus kommt;

dies ist das *Vâmadevyam* als verwoben in die Begattung.

2. Wer also dieses Vâmadevyam als in die Begattung verwoben weiß, der wird der Begattung teilhaft, pflanzt sich aus jeder Begattung fort, der kommt zur vollen Lebensdauer, lebt lange, wird groß an Nachkommenschaft und Vieh und groß an Ruhm.

Seine Maxime ist, daß er sich keiner entzieht.

Vierzehnter Khaṇḍa.

1. *hīnkāra* ist die aufgehende Sonne,
prastāva die aufgegangene,
udgītha der Mittag,
pratihāra der Nachmittag,
nidhanam die untergehende Sonne;

dies ist das *Bṛihad* als verwoben in die Sonne.

2. Wer also dieses *Bṛihad* als in die Sonne verwoben weiß, der wird feurig, wird ein Nahrungssesser, der kommt zur vollen Lebensdauer, lebt lange, wird groß an Nachkommenschaft und Vieh und groß an Ruhm.

Seine Maxime ist, daß er die Sonne, auch wenn sie brennt, nicht tadelt.

Fünfzehnter Khaṇḍa.

1. *hīnkāra* ist, wenn die Dünste zusammenfließen,
prastāva, wenn die Wolke sich bildet,
udgītha, wenn es regnet,
pratihāra, wenn es blitzt und donnert,
nidhanam, wenn es aufhört zu regnen;

dies ist das *Vairūpam* als verwoben in den Regen.

2. Wer also dieses *Vairūpam* als in den Regen verwoben weiß, der hat in seinem Stalle Vieh von verschiedener Art (*virūpa*) und von schöner Art (*surūpa*), der kommt zur vollen Lebensdauer, lebt lange, wird groß an Nachkommenschaft und Vieh und groß an Ruhm.

Seine Maxime ist, daß er den Regen, wenn er strömt, nicht tadelt.

Sechzehnter Khaṇḍa.

1. *hīnkāra* ist der Frühling,
prastāva der Sommer,
udgītha die Regenzeit,
pratihāra der Herbst,
nidhanam der Winter;

dies ist das *Vairājam* als verwoben in die Jahreszeiten.

2. Wer also dieses Vairâjam als in die Jahreszeiten verwoben weiß, der glänzt (*virâjati*) durch Nachkommenschaft, Vieh und Brahmanenwürde, der kommt zur vollen Lebensdauer, lebt lange, wird groß an Nachkommenschaft und Vieh und groß an Ruhm.

Seine Maxime ist, daß er die Jahreszeiten nicht tadelt.

Siebzehnter Khaṇḍa.

1. *hiṅkâra* ist die Erde,
prastâva der Luftraum,
udgîtha der Himmel,
pratihâra die Himmelsgegenden,
nidhanam der Ozean;

dies sind die Çakvarî-Verse als verwoben in die Welträumé.

2. Wer also diese Çakvarî-Verse als in die Welträume verwoben weiß, der wird der Welträume teilhaft, der kommt zur vollen Lebensdauer, lebt lange, wird groß an Nachkommenschaft und Vieh und groß an Ruhm.

Seine Maxime ist, daß er die Welträume nicht tadelt.

Achtzehnter Khaṇḍa.

1. *hiṅkâra* sind die Ziegen,
prastâva die Schafe,
udgîtha die Rinder,
pratihâra die Rosse,
nidhanam der Mensch;

dies sind die Revatî-Verse als verwoben in die Haustiere.

2. Wer also diese Revatî-Verse als in die Haustiere verwoben weiß, der wird reich an Haustieren, der kommt zur vollen Lebensdauer, lebt lange, wird groß an Nachkommenschaft und Vieh und groß an Ruhm.

Seine Maxime ist, daß er die Haustiere nicht tadelt.

Neunzehnter Khaṇḍa.

1. *hīnkāra* ist das Haar,
prastāva die Haut,
udgītha das Fleisch,
pratīhāra die Knochen,
nidhanam das Mark;

dies ist das *Yajñāyajñīyam* als verwoben in die Körperbestandteile.

2. Wer also dieses *Yajñāyajñīyam* als in die Körperbestandteile verwoben weiß, der wird der Körperbestandteile teilhaft, wird nicht gebrechlich an einem Körperbestandteile, der kommt zur vollen Lebensdauer, lebt lange, wird groß an Nachkommenschaft und Vieh und groß an Ruhm.

Seine Maxime ist, daß er ein Jahr lang nicht vom Marke ifst, oder überhaupt nicht vom Marke ifst.

Zwanzigster Khaṇḍa.

1. *hīnkāra* ist Agni (Feuer),
prastāva Vāyu (Wind),
udgītha Âditya (Sonne),
pratīhāra die Nakshatra (Mondhäuser),
nidhanam Candramas (Mond);

dies ist das *Rājanam* als verwoben in die Gottheiten.

2. Wer also dieses *Rājanam* als in die Gottheiten verwoben weiß, der geht mit diesen Gottheiten in Weltgemeinschaft, Machtgemeinschaft, Lebensgemeinschaft ein, der kommt zur vollen Lebensdauer, lebt lange, wird groß an Nachkommenschaft und Vieh und groß an Ruhm.

Seine Maxime ist, daß er die Brahmanen [als die Vertreter der Götter] nicht tadelt.

Einundzwanzigster Khaṇḍa.

1. *hīnkāra* ist die dreifache Wissenschaft [der Veden],
prastāva die drei Welträume [Erde, Luftraum, Himmel],
udgītha Agni, Vāyu, Âditya [ihre Regenten],

pratihâra die Sterne¹, Vögel, Strahlen,
nidhanam die Schlangen, Gandharva's, Väter;

dies ist das *Sâman* als verwoben in das Weltall.

2. Wer also dieses *Sâman* als in das Weltall verwoben weifs, der wird zum Weltall.

3. Darüber ist dieser Vers:

Die, welche fünfmal zu je drei sind,
 Nichts Höheres als diese ist vorhanden;

4. Wer dieses weifs, der weifs das Weltall,
 Dem bringen Spende alle Weltenpole.

„Ich bin das Weltall!“ Dieses Bewußtsein zu verehren ist seine Maxime, — seine Maxime.

Zweieundzwanzigster Khaṇḍa.

Dieser Khaṇḍa besteht aus drei Abschnitten, welche sich auf die Vortragsweise des *Sâman* beziehen.

Der erste zählt sieben verschiedene *Gâna*, Sangweisen des *Sâman*, auf, deren Unterschied in der gewählten Klangfarbe und andern Besonderheiten des Vortrags zu bestehen scheint. (Vgl. dazu Talav. Up. Br. 1,37. 51—52.)

Der zweite Abschnitt lehrt, woran man beim Gesange zu denken habe, um durch denselben bestimmte Erfolge herbeizuführen.

Der dritte stellt die Buchstaben des Textes unter den Schutz bestimmter Götter und zeigt, wie die Buchstaben auszusprechen sind, um das Wesen dieser Götter in ihnen richtig zum Ausdrucke zu bringen.

1. „Ich wähle die viehartig brüllende [Vortragsweise] des *Sâman*“, so heifst es vom Udgîtha des Agni; der undeutliche (verschleierte) gehört dem Prajâpati, der deutliche dem Soma an. Weich und zart ist die [Sangweise] des *Vâyu*, zart und doch kräftig die des Indra; die brachvogelartige ist dem *Bṛihaspati*, die [wie zersprungenes Metall] miststönige dem *Varuṇa* eigen. — Man soll diese alle ehren, die des *Varuṇa* aber [beim Gebrauche] lieber meiden.

¹ Man erwartet etwas, was dem Agni entspricht, wie die Vögel dem *Vâyu*, die Strahlen dem *Âditya*. Auch die Schlangen, Gandharven, Väter entsprechen den drei Welträumen.

2. Man singe mit der Absicht, den Göttern Unsterblichkeit zu ersingen; oder man mag mit der Absicht, den Vätern den Labetrunk, den Menschen was sie hoffen, dem Vieh Gras und Wasser, dem Veranstalter des Opfers die Himmelswelt und für sich selbst Nahrung zu ersingen, — indem man dabei auch was jetzt folgt im Geiste erwägt, — wohlbedacht das Stotram anstimmen.

3. Alle Vokale sind Verkörperungen des Indra, alle Zisch- und Hauchlaute Verkörperungen des Prajâpati, alle Mutae Verkörperungen des Mṛityu (Todes). — Sollte man den [der solches weiß] in betreff der Vokale [in seinem Vortrage] tadeln, so erwidere er: „Ich habe mich in den Schutz des Indra begeben, der wird dir antworten.“

4. Sollte man ihn in betreff der Zisch- und Hauchlaute tadeln, so erwidere er: „Ich habe mich in den Schutz des Prajâpati begeben, der wird dich zermalmen.“ Sollte man ihn in betreff der Mutae tadeln, so erwidere er: „Ich habe mich in den Schutz des Mṛityu begeben, der wird dich verbrennen.“

5. Alle Vokale müssen volltönend und kräftig ausgesprochen werden, indem man dabei denkt: „Dem Indra möge ich Kraft geben.“ Alle Zisch- und Hauchlaute müssen unverschluckt und ungestoßen, offen ausgesprochen werden, indem man dabei denkt: „Dem Prajâpati möge ich mein Selbst anvertrauen.“ Alle Mutae müssen ein wenig unverbunden ausgesprochen werden, indem man dabei denkt: „Vor Mṛityu möge ich mein Selbst bewahren.“

Dreißundzwanzigster Khanda.

Zwei Fragmente, welche von Çaṅkara nur sehr künstlich in Zusammenhang gebracht werden.

Das erste ist ein Vorläufer der spätern Theorie von den vier Âcrama's oder Lebensstadien, wonach jeder Ârya im Verlaufe seines Lebens 1) als *brahmacârin* im Hause eines Lehrers den Veda studieren, 2) als *grihastha* eine Familie gründen, 3) als *vânâprasthâ* in der Waldeinsamkeit der Askese obliegen, und endlich 4) im höchsten Alter als *saṃnyâsin* (*parivrâjaka*, *bhikshu*) besitzlos umherpilgern sollte. Unser Fragment kennt nur drei „Verzweigungen der Pflicht“; aus diesem Ausdrucke, wie auch daraus, daß allen dreien reine Welten verheißten werden, geht hervor, daß diese

drei noch nicht in einer Reihenfolge nacheinander, sondern als gleichberechtigt nebeneinander gedacht werden. Hierauf weist auch die mangelnde Ordnung hin, indem zuerst der Gr̥ihastha, dann der Asket, d. h. der Vānaprastha, und zuletzt der Brahmācārin genannt wird; unter dem letztern ist hier, wie der Zusatz *atyāntam ātmānām ācāryakule 'vasādayan* besagt, nur der zeitlebens im Hause des Lehrers verbleibende Naishtika zu verstehen; und nur dieser konnte ebenbürtig neben Gr̥ihastha und Vānaprastha als ein besonderer „Zweig der Pflicht“ stehen, daher jener Zusatz, den Böhrling streichen will, nicht wohl entbehrt werden kann. — Eine große Streitfrage unter den Vedāntisten ist, ob unter dem zuletzt erwähnten „in Brahman feststehenden“ der dem vierten Ācrama huldigende Parivrājaka zu verstehen ist, oder nicht (vgl. Čaṅkara zur Stelle und zu Brahmasūtra 3,4,18—20). Das Richtige wird sein, daß unser Autor nur drei Zweige der Pflicht, Hausvaterum, Askese und Brahmenschülerum kennt und ihnen allen, als dem Werkdienste angehörig, das Feststehen im Brahman, d. h. den Upanishadstandpunkt, als das Höhere gegenüberstellt, daß sich aber gerade aus dieser Höherstellung der Brahmanerkennnis über alle Werke (Opfer, Askese, Studium) der spätere vierte Ācrama, als die praktische Ausführung der Upanishadlehre (vgl. oben S. 3. 12), entwickelt hat.

Hieran schließt sich das Fragment eines Schöpfungsmythus, der vollständiger Ait. Br. 5,32. Čatap. Br. 11,5,8 (Allgem. Gesch. der Philos. I, 183. 189) sowie auch Talav. Up. Br. 3,15 vorliegt und hier nur zur Verherrlichung des Wortes *Om* als Inbegriff des Veda, d. h. des Brahman, dienen soll.

1. Es gibt drei Zweige der [religiösen] Pflicht: Opfer, Vedastudium und Almosengeben ist der erste; Askese ist der zweite; der Brahmenschüler, der im Hause des Lehrers wohnt, ist der dritte, wofern derselbe sich für immer im Hause des Lehrers niederläßt. Diese alle bringen als Lohn heilige Welten; wer aber im Brahman feststeht, geht zur Unsterblichkeit ein.

2. Prajāpati bebrütete die Welträume; aus ihnen, da er sie bebrütete, floss die dreifache Wissenschaft [der Veden]. Diese bebrütete er; aus ihr, da er sie bebrütete, flossen diese Laute: *bhūr, bhuvah, svar* [Erde, Luftraum, Himmel].

3. Diese bebrütete er; aus ihnen, da er sie bebrütete, floss der Laut *Om*. Darum, gleichwie durch einen Nagel (*čaṅku*) alle Blätter zusammengebohrt (*saṁtrīṇṇa*) werden¹, also

¹ *Čaṅku* auf das Adernetz (*sirājālam*) des Blattes zu beziehen, geht schwerlich an, da jedes Blatt sein eignes Adernetz hat; auch der Ausdruck *saṁtrīṇṇa* wäre in diesem Falle sehr schlecht gewählt. Aber auch von dem Stengel der Pflanze läßt sich kaum sagen, daß die einzelnen Blätter durch

ist durch den Laut Om alle Rede zusammengebohrt; der Laut Om ist diese ganze Welt, — der Laut Om ist diese ganze Welt.

Vierundzwanzigster Khaṇḍa.

Am Schlusse des zweiten Prapāthaka hat sich dieses liturgische Stück angesetzt, welches lehrt, wie der Veranstalter des Somaopfers (der Yajamāna) sich nach dem Tode einen Platz (*loka*) in den drei Weltgebieten, Erde, Luftraum und Himmel, sichern kann. Die Erde gehört, nach der hier auftretenden Anschauung, den Vasu's, mit Agni an der Spitze, der Luftraum den Rudra's, mit Vāyu an der Spitze, der Himmel den Viṣvedevāḥ und Âditya's; den ersten ist die Frühspende, den zweiten die Mittagspende, den dritten die Abendspende des Somaopfers geweiht. Durch eine besondere Zeremonie werden sie veranlaßt, dem Yajamāna oder Opferherrn von ihrer Spende mitzugeben, wodurch er für sich nach dem Tode einen Platz in dem entsprechenden Weltgebiete erwirbt.

1. Die Brahmanlehrer sagen: „Wenn den Vasu's die Frühspende, den Rudra's die Mittagspende, den Âditya's und Viṣvedevāḥ die dritte Spende gehört, 2. wo bleibt da ein Platz für den Opferherrn [da alle drei Weltgebiete, Erde, Luftraum und Himmel, von den genannten Götterklassen ihm vorweggenommen sind]?“ Wer diesen [Platz] nicht weiß, wie kann der [mit Erfolg] opfern? Darum opfere man, indem man ihn weiß.

3. Vor der Aufforderung zum Frühgebete [mit dem die Morgenkelterung beginnt, Ait. Br. 2,15, oben S. 8] soll sich der Opferherr hinter das Gârhapatya-Feuer mit dem Gesicht nach Norden setzen und folgendes Sāman an die Vasu's anstimmen:

4. „Öffne die Pforte zum Weltraum [der Erde],
„Dafs wir dich schauen, Herrschaft zu erlangen!“

5. Sodann opfert er und spricht: „Verehrung dem Agni, dem Erbesitzer, dem Weltraumbesitzer! O mache mir, dem

ihn „zusammengebohrt“ seien. — Will man nicht, das Bestehen der Schreibkunst voraussetzend, erklären: „gleichwie durch den Holznagel alle Blätter [einer Handschrift] zusammengebohrt sind“, — so wird man (wie in der Parallelstelle Talav. Up. Br. 1,10,3: *yathā sûcyâ palâçâni samtrinnâni syur*) an Baumblätter zu denken haben, die beim Einsammeln auf einer Nadel oder einem Nagel zusammengespießt werden. — Noch heute werden in Indien die beim Betelkauen zum Einwickeln der übrigen Bestandteile (Areka-Nufs, Kardamom, Cinnamom) benötigten Tâmbûla-Blätter, in Schichten auf einer Nadel aufgespießt (*sûcyâ samtrinnâni*), von den Händlern zum Verkaufe ausgeben.

Opferherrn, eine Stätte ausfindig! Ja, da ist sie, die Stätte des Opferherrn; gehen werde 6. dorthin ich, der Opferherr, nach diesem Leben. Svâhâ! Schiebe den Riegel auf!“ So spricht er und erhebt sich. Ihm geben dann die Vasu's von der Frühspende mit (*samprayacchanti*).

7. Vor der Aufforderung zur Mittagspende soll sich der Opferherr hinter das Âgnîdhriya-Feuer mit dem Gesicht nach Norden setzen und folgendes Sâman an die Rudra's anstimmen:

8. „Öffne die Pforte zum Weltraum [des Luftraums],
„Dafs wir dich schauen, Weitherrschaft zu erlangen!“

9. Sodann opfert er und spricht: „Verehrung dem Vâyu, dem Luftraumbesitzer, dem Weltraumbesitzer! O mache mir, dem Opferherrn, eine Stätte ausfindig! Ja, da ist sie, die Stätte des Opferherrn; gehen werde 10. dorthin ich, der Opferherr, nach diesem Leben. Svâhâ! Schiebe den Riegel auf!“ So spricht er und erhebt sich. Ihm geben dann die Rudra's von der Mittagspende mit.

11. Vor der Aufforderung zur dritten Spende soll sich der Opferherr hinter das Âhavaniya-Feuer mit dem Gesicht nach Norden setzen und folgendes Sâman an die Âditya's und die Viçve devâh anstimmen:

12. „Öffne die Pforte zum Weltraum [des Himmels],
„Dafs wir dich schauen, Selbstherrschaft zu erlangen!“

so 13. an die Âditya's; sodann an die Viçve devâh:

- „Öffne die Pforte zum Weltraum [des Himmels],
„Dafs wir dich schauen, Allherrschaft zu erlangen!“

14. Sodann opfert er und spricht: „Verehrung den Âditya's und den Viçve devâh, den Himmelsbesitzern, den Weltraumbesitzern! O machet mir, dem Opferherrn, eine Stätte ausfindig! 15. Ja, da ist sie, die Stätte des Opferherrn; gehen werde dorthin ich, der Opferherr, nach diesem Leben. Svâhâ! Schiebet den Riegel auf!“ So spricht er und erhebt sich.

16. Ihm geben dann die Âditya's und die Viçve devâh von der dritten Spende mit.

Wahrlich, der kennt des Opfers Maß und Ziel, wer solches weifs, — wer solches weifs.

Dritter Prapâthaka.

Erster Khaṇḍa.

1.—11. Khaṇḍa: Das Brahman als die Weltensonne, die natürliche Sonne als die Erscheinungsform des Brahman, — das ist der Grundgedanke dieses in der Anlage gigantischen, in der Ausführung unserm Geschmack weniger zusagenden Abschnittes, dessen hohe Wertschätzung sich in der Warnung am Schlusse, diese Lehre keinen Unwürdigen mitzuteilen, und in ihrer Höherstellung als die Erde mit allem ihrem Reichtum bekundet.

In groteskem Bilde erscheint die sichtbare Sonne als der aus den Veden zusammengeflossene Honigseim, von dem die Götter sich nähren. Hierbei ist der Himmel, als Träger von Sonne und Luftraum, das die Waben (die ja von oben gebaut werden) tragende Quergestell, entsprechend unserm Bienenstock (*tiraççina-vaṇça*); der Luftraum bildet die Waben (*apâpa*), welche von den Lichtelementen (*maricayah*) als der Brut (*putrâh*) erfüllt sind. Die nach Osten, Süden, Westen, Norden und nach oben gehenden Sonnenstrahlen (*raçmayah*) sind die röhrenförmigen Honigzellen (*madhunnâdyah*) dieser Waben, durch welche der Seim nach der Mitte zusammenfließt und den Sonnenkörper bildet.

Die Blumen, aus denen der Sonnenhonig gewonnen wird, sind 1. Rîgveda, 2. Yajurveda, 3. Sāmaveda, 4. die epischen und mythologischen Gedichte (*âtihâsa-purvânam*), 5. die Upanishad's (hier *brahman* genannt); — die Bienen, welche aus diesen Blumen den Honig bereiten, sind entsprechend 1. die Rîgverse, 2. die Yajussprüche, 3. die Sâmalieder, 4. die Atharvaverse (*atharva-aṅgirasah*), 5. die Geheimlehren (*guhya' âdeçâh*) der Upanishad's. Die Veden sind also das Prius (die Blumen), ihre Verse, Sprüche und Lieder sind nur das Vehikel, durch welches ihr Inhalt uns zugetragen wird (die Bienen), und zwar dadurch, daß sie die entsprechende Vedablume „bebrüten“ (*abhitapanti*), wobei als „unsterblicher Nektarseim dieses“ (*tâ' amṛitâ' âpas*) gewonnen wird, was als Saft (*rasa*) in Gestalt von Ruhm, Kraft, Stärke, Mannheit und Nahrung (*yaças, tejas, indriyam, viryam, annâdyam*) aus den Veden abfließt und sich in der Sonne als deren 1. rote, 2. weiße, 3. schwarze, 4. tiefschwarze, 5. in der Mitte wallende Erscheinungsformen ansammelt. Unter ihnen stehen am höchsten die Upanishadlehren; sie sind die Essenz der Essenzen, der Nektar des Nektar.

Nicht irdisch ist Speise und Trank der Götter, sondern an diesen fünf aus den Veden quellenden Nektararten sättigen sich in entsprechender Reihenfolge 1. die Vasu's, 2. die Rudra's, 3. die Marut's, 4. die Âditya's, 5. die Sâdhya's, welche der Reihe nach von 1. Agni (Erde), 2. Indra (Luftraum), 3. Varuṇa (Himmel), 4. Soma (Ritual), 5. Brahman (Philosophie) regiert werden. Wer den Nektar des betreffenden Veda kennt, der nimmt teil an seinem Genusse, ja, er übt über die betreffende Götterklasse eine Oberherrlichkeit und Selbstherrschaft aus, und zwar in Zeiträumen von

einer in geometrischer Progression steigenden Länge. Nämlich 1. in der gegenwärtigen Weltperiode geht die Sonne im Osten auf und im Westen unter; dann wird sie 2. zweimal so lange (zwei Weltperioden) im Süden auf- und im Norden unter-, dann 3. zweimal solange (vier Weltperioden) im Westen auf- und im Osten unter-, dann 4. zweimal solange (acht Weltperioden) im Norden auf- und im Süden unter-, und endlich 5. zweimal solange (sechzehn Weltperioden) im Zenith auf- und im Nadir (in die Erde hinein?) untergehen, und entsprechend lange ist die Oberherrschaft dessen, der den Nektar des betreffenden Veda kennt. Dann aber wird die Zeit kommen, wo die Sonne nicht mehr auf- noch untergehen, sondern allein in der Mitte stehen bleiben wird, und diese Zeit des ewigen Tages ohne Nacht ist schon jetzt für den da, welcher diese Upanishad des Brahman weiß. Er hat durch das Symbol hindurch die Wesenheit, durch die natürliche Sonne hindurch die Brahman Sonne ergriffen, für ihn ist der Tag der vollkommenen Erkenntnis angebrochen, welcher keine Nacht mehr kennt.

1. Die Sonne dort ist der Honig der Götter. Dabei ist das Quergestell [an dem die Waben hängen] der Himmel, die Waben sind der Luftraum, die Brut sind die Lichtelemente.

2: Die östlichen Strahlen der Sonne, die sind die östlichen Honigzellen; die Bienen sind die R̥igverse, die Blume ist der R̥igveda, die Nektarflüssigkeit ist diese, dafs jene R̥igverse 3. den R̥igveda bebrüteten, und aus ihm, da er bebrütet wurde, Ruhm, Kraft, Stärke, Mannheit und Nahrung als Saft hervorging; 4. dieser zerflofs und lagerte sich um die Sonne herum: es ist das, was an jener Sonne das rote Aussehen ist.

Zweiter Khaṇḍa.

1. Die südlichen Strahlen der Sonne, die sind die südlichen Honigzellen; die Bienen sind die Yajussprüche, die Blume ist der Yajurveda, die Nektarflüssigkeit ist diese, 2. dafs jene Yajussprüche den Yajurveda bebrüteten, und aus ihm, da er bebrütet wurde, Ruhm, Kraft, Stärke, Mannheit und Nahrung als Saft hervorging; 3. dieser zerflofs und lagerte sich um die Sonne herum: es ist das, was an jener Sonne das weifse Aussehen ist.

Dritter Khaṇḍa.

1. Die westlichen Strahlen der Sonne, die sind die westlichen Honigzellen; die Bienen sind die Sâmalieder, die Blume ist der Sâmaveda, die Nektarflüssigkeit ist diese, 2. dafs jene

Sāmalieder den Sāmaveda bebrüteten, und aus ihm, da er bebrütet wurde, Ruhm, Kraft, Stärke, Mannheit und Nahrung als Saft hervorging; 3. dieser zerfloß und lagerte sich um die Sonne herum: es ist das, was an jener Sonne das schwarze Aussehen ist.

Vierter Khanda.

1. Die nördlichen Strahlen der Sonne, die sind die nördlichen Honigzellen; die Bienen sind die Atharvaverse, die Blumen sind die epischen und mythologischen Gedichte, die Nektarflüssigkeit ist diese, 2. daß jene Atharvaverse die epischen und mythologischen Gedichte bebrüteten, und aus ihnen, da sie bebrütet wurden, Ruhm, Kraft, Stärke, Mannheit und Nahrung als Saft hervorging; 3. dieser zerfloß und lagerte sich um die Sonne herum: es ist das, was an jener Sonne das tiefschwarze Aussehen ist.

Fünfter Khanda.

1. Die aufwärts gehenden Strahlen der Sonne, die sind die aufwärts gehenden Honigzellen; die Bienen sind die geheimen Unterweisungen, die Blume ist das Brahman, die Nektarflüssigkeit ist diese, 2. daß jene geheimen Unterweisungen das Brahman bebrüteten, und aus ihm, da es bebrütet wurde, Ruhm, Kraft, Stärke, Mannheit und Nahrung als Saft hervorging; 3. der zerfloß und lagerte sich um die Sonne herum: es ist das, was an jener Sonne in der Mitte wallt.

4. Diese fürwahr [die Upanishadsäfte¹] sind die Säfte der Säfte; denn die Veden sind die Säfte, und sie sind davon die Säfte. Sie sind der Nektar des Nektars; denn die Veden sind Nektar, und sie sind davon der Nektar.

Sechster Khanda.

1. Was nun jener erste Nektar [des R̥igveda] ist, von dem leben die Vasu's durch Agni als Mund; denn die Götter essen nicht und trinken nicht, sondern indem sie jenen Nektar schauen, werden sie satt. 2. Dieselben tauchen in jenes [rote] Aussehen

¹ Weniger gut bezieht Čaṅkara diesen Zusatz auf alle fünf Saftarten.

der Sonne ein [um sich an ihm schauend zu sättigen] und treten aus ihm wieder hervor.

3. Wer nun diesen Nektar also weiß, der wird zu einem der Vasu's, und durch Agni als Mund sättigt er sich an jenem Nektar, indem er ihn schaut. Auch er taucht in jenes Aussehen der Sonne ein und geht aus ihm wieder hervor. — 4. Solange die Sonne im Osten aufgehen und im Westen untergehen wird, — so lange wird er über die Vasu's Oberherrlichkeit und Selbstherrschaft erlangen.

Siebenter Khaṇḍa.

1. Was nun jener zweite Nektar [des Yajurveda] ist, von dem leben die Rudra's durch Indra als Mund; denn die Götter essen nicht und trinken nicht, sondern indem sie jenen Nektar schauen, werden sie satt. 2. Dieselben tauchen in jenes [weißse] Aussehen der Sonne ein und treten aus ihm wieder hervor.

3. Wer nun diesen Nektar also weiß, der wird zu einem der Rudra's, und durch Indra als Mund sättigt er sich an jenem Nektar, indem er ihn schaut. Auch er taucht in jenes Aussehen der Sonne ein und geht aus ihm wieder hervor. — 4. Solange die Sonne im Osten aufgehen und im Westen untergehen wird, zweimal solange wird sie im Süden aufgehen und im Norden untergehen, — und so lange wird er über die Rudra's Oberherrlichkeit und Selbstherrschaft erlangen.

Achter Khaṇḍa.

1. Was nun jener dritte Nektar [des Sāmaveda] ist, von dem leben die Âditya's durch Varuṇa als Mund; denn die Götter essen nicht und trinken nicht, sondern indem sie jenen Nektar schauen, werden sie satt. 2. Dieselben tauchen in jenes [schwarze] Aussehen der Sonne ein und treten aus ihm wieder hervor.

3. Wer nun diesen Nektar also weiß, der wird zu einem der Âditya's, und durch Vāruṇa als Mund sättigt er sich an jenem Nektar, indem er ihn schaut. Auch er taucht in jenes Aussehen der Sonne ein und geht aus ihm wieder hervor. — 4. Solange die Sonne im Süden aufgehen und im Norden unter-

gehen wird, zweimal solange wird sie im Westen aufgehen und im Osten untergehen, — und so lange wird er über die Âditya's Oberherrlichkeit und Selbstherrschaft erlangen.

Neunter Khanda.

1. Was nun jener vierte Nektar [des Atharvaveda] ist, von dem leben die Marut's durch Soma als Mund; denn die Götter essen nicht und trinken nicht, sondern indem sie jenen Nektar schauen, werden sie satt. 2. Dieselben tauchen in jenes [tiefschwarze] Aussehen der Sonne ein und treten aus ihm wieder hervor.

3. Wer nun diesen Nektar also weiß, der wird zu einem der Marut's, und durch Soma als Mund sättigt er sich an jenem Nektar, indem er ihn schaut. Auch er taucht in jenes Aussehen der Sonne ein und geht aus ihm wieder hervor. — 4. Solange die Sonne im Westen aufgehen und im Osten untergehen wird, zweimal solange wird sie im Norden aufgehen und im Süden untergehen, — und so lange wird er über die Marut's Oberherrlichkeit und Selbstherrschaft erlangen.

Zehnter Khanda.

1. Was nun jener fünfte Nektar [der Upanishad's] ist, von dem leben die Sâdhya's durch Brahman als Mund; denn die Götter essen nicht und trinken nicht, sondern indem sie jenen Nektar schauen, werden sie satt. 2. Dieselben tauchen in jenes [in der Mitte wallende] Aussehen der Sonne ein und treten aus ihm wieder hervor.

3. Wer nun diesen Nektar also weiß, der wird zu einem der Sâdhya's, und durch Brahman als Mund sättigt er sich an jenem Nektar, indem er ihn schaut. Auch er taucht in jenes Aussehen der Sonne ein und geht aus ihm wieder hervor. — 4. Solange die Sonne im Norden aufgehen und im Süden untergehen wird, zweimal solange wird sie hoch oben aufgehen und hierherwärts untergehen, — und so lange wird er über die Sâdhya's Oberherrlichkeit und Selbstherrschaft erlangen.

Elfter Khanda.

1. Aber darauf wird sie, nachdem sie nach oben aufgegangen, nicht ferner mehr aufgehen noch untergehen, sondern nur und allein in der Mitte stehen bleiben. Darüber ist dieser Vers:

2. Nicht ging sie weiter dann unter,
Nicht ging sie jemals wieder auf.
So wahr dies ist, so wahr, Götter!
Mög' um Brahman ich kommen nicht!

3. Wahrlich, dem geht sie nicht mehr auf und unter¹, dem ist es ein für allemal Tag, wer also diese Upanishad des Brahman weiß.

4. Diese Lehre hat Gott Brahmán dem Prajâpati verkündet, Prajâpati dem Manu, Manu den Geschöpfen: diese Lehre hat dem Uddâlaka Âruni, als ältestem Sohne, sein Vater als das Brahman verkündet. — 5. Darum soll sie nur dem ältesten Sohne sein Vater als das Brahman kundmachen, oder auch einem vertrauten Schüler, 6. aber keinem andern, wer es auch sei. Und böte ihm einer dafür die wasserumgürtete Erde mit allem ihrem Reichtum: „Dieses ist mehr wert“, so soll er denken, — „dieses ist mehr wert“, so soll er denken.

Zwölfter Khanda.

Das unendliche Brahman wohnt ganz und ungeteilt im Herzen des Menschen. Dieser den Upanishad's so geläufige Gedanke liegt, wie vielen folgenden, so auch schon dem gegenwärtigen Abschnitte zugrunde, in welchem das Brahman erscheint unter dem Symbol der Gâyatri, eines vedischen Metrums von besonderer Heiligkeit, welches hier die heilige Rede des Veda im allgemeinen, d. h. das Brahman vertritt.

Als solches ist die Gâyatri der Inbegriff alles Gewordenen, weil sie, als Rede [d. h. hier wohl: als die heilige Rede des Veda] alles Gewordene besingt (*gâyati*) und errettet (*trâyate*). Weiter ist die Gâyatri identisch mit der Erde (weil auf dieser alles Gewordene gegründet ist), diese wiederum mit dem menschlichen Leibe (weil in ihm die Lebensorgane, die Träger alles Lebens in der Natur, gegründet sind), dieser

¹ Anders ist der Gedanke Ait. Br. 3.44.

wiederum mit dem menschlichen Herzen (aus demselben Grunde, wenn die Stelle nicht verderbt ist). So ist die Gâyatrî sechsfach: als Rede, Gewordenes, Erde, Leib, Herz und Lebensorgane, „weil sonst die Sechszahl nicht herauskommt“, wie wir mit dem Scholiasten bekennen müssen. Diese sechsfache Gâyatrî ist vierfüßig (*catuṣpāda* hier = *catuṣhpād*; *catuṣpāda*); der Gedanke an Versfüße wie Brih. Up. 5,14 liegt hier fern wegen der nachfolgenden Berufung auf den Vers Rîgv. 10,90,3, nach welchem ein Fuß des (hier mit Brahman, Gâyatrî identischen) Puruṣha in allem Gewordenen verkörpert ist, während drei Füße unsterblich im Himmel sind. „Dieses Brahman Genannte“, d. h. „dieses dreifüßige, unsterbliche, unter der Gâyatrî zu verstehende Brahman“ (Schol.) ist identisch mit dem Raume außerhalb des Menschen, dieser mit dem Raume im Menschen, dieser mit dem Raume im Herzen. (Vgl. das spätere Vedântabild vom Weltraume und Raume im Krüge). Dieser Raum im Herzen ist „das Volle (Allerfüllende), Unwandelbare“, eine Definition des Brahman, welche Brih. Up. 2,1,5 (vgl. Kaush. 4,8) für unzulänglich befunden wird.

1. Gâyatrî ist alles dieses Gewordene, was hier vorhanden; denn die Gâyatrî ist die Rede, die Rede aber besingt (*gâya-ti*) und errettet (*trâ-yate*) alles dieses Gewordene.

2. Was diese Gâyatrî ist, das ist dasselbe, was diese Erde ist, denn in ihr ist alles dieses Gewordene gegründet und fällt nicht heraus aus ihr.

3. Was aber diese Erde ist, das ist dasselbe, was dieser Leib hier am Menschen ist, denn in ihm sind diese Lebenshauche gegründet und fallen nicht heraus aus ihm.

4. Was aber dieser Leib am Menschen ist, das ist dasselbe, was dieses Herz hier in dem Menschen ist, denn in ihm sind diese Lebenshauche gegründet und fallen nicht heraus aus ihm.

5. Diese sechsfache Gâyatrî hat vier Füße; darüber sagt ein Vedavers (Rîgv. 10,90,3):

6. So groß die Majestät ist der Natur,
So ist doch größer noch der Geist erhoben:
Ein Fuß von ihm sind alle Wesen nur,
Drei sind Unsterblichkeit im Himmel droben.

7. Was nun dieses „Brahman“ Genannte ist, das ist dasselbe, was jener Raum außerhalb des Menschen ist; — und was jener Raum innerhalb des Menschen ist, 8. das ist dasselbe, was dieser Raum innerhalb des Menschen ist: — und

was dieser Raum innerhalb des Menschen ist, 9. das ist dasselbe, was dieser Raum innerhalb des Herzens ist.

Das ist das Volle, Unwandelbare.

Volles, unwandelbares Glück empfängt, wer solches weiß.

Dreizehnter Khaṇḍa.

Dieser Abschnitt knüpft an den vorhergehenden an, mit dem er schon Brahmasûtra 1,1,24 fg. verbunden wird, hat aber doch auch seine selbständige Bedeutung, sofern er sich mit der Frage beschäftigt, wie wir zu Brahman gelangen können, und durch die Art, wie er sie behandelt, sich als Vorläufer und erstes Aufkeimen erweist für die spätere Unterscheidung zwischen exoterischer Lehre, welche ein Hingehen zu Brahman auf dem *Devayâna* (Götterweg) lehrt, und esoterischer, nach welcher die Vereinigung mit Brahman nur in der Erkenntnis der ursprünglichen Identität mit ihm besteht.

Dieser Gegensatz liegt keimartig in den beiden Teilen unsres Khaṇḍa § 1—6 und § 7—8 vor, ohne daß dies Çaṅkara oder sonst jemand unsres Wissens erkannt hätte.

§ 1—6 beschreibt fünf, dem spätern *Devayâna* analoge *Devasushayah*, „Götteröffnungen“, welche — entsprechend der im vorigen Khaṇḍa gelehrt Identität von Herz, Leib, Erde, sowie von Herzensraum, Leibesraum, Weltraum — aus je einem der fünf Lebenshauche (*prâna, vyâna, apâna, samâna, udâna*) und, damit identisch, einem der fünf Sinnesorgane (*cakshuh, śrotram, vâc, manas* und, wie wir einschieben müssen, *tvac*) und, wiederum damit identisch, einem der fünf Naturgötter (*âditya, candraṃ, agni, parjanya, vâyu*) bestehen und als „fünf Dienstmannen des Brahman und Türhüter der Himmelswelt“ den, der sie kennt, in die Himmelswelt gelangen lassen (*pratipadyate svargaṃ lokam*).

§ 7—8. Nun aber jenes Licht in den fernsten Räumen jenseits des Himmels ist identisch mit dem Lichte im Menschen, wo es sich als Körperwärme und Ohrensausen vernehmbar macht (Identität des Brahman und der Seele in esoterischem Sinne).

Der Weg zu Brahman im ersten Teile durch Lebenshauche, Sinnesorgane, Naturgötter weist zu klärlich nach außen, als daß wir mit Çaṅkara bei der im ersten Teile erwähnten Himmelswelt an die im zweiten Teile geschilderte Herzenswelt denken dürften; es bleibt mithin nichts übrig, als schon in unserm Khaṇḍa den ersten Ansatz der spätern Unterscheidung zwischen dem attributhaften, transmundanen und dem attributlosen, mit der Seele identischen Brahman anzuerkennen.

1. Eben dieses Herz nun hat fünf Götteröffnungen.

Was seine östliche Öffnung ist, die ist der Einhauch, ist das Auge, ist die Sonne; — dieses Ganze [Einhauch usw.]

soll man als Glut und Nahrung verehren; glutvoll und nahrungessend wird, wer solches weiß.

2. Was ferner seine südliche Öffnung ist, die ist der Zwischenhauch, ist das Ohr, ist der Mond; — dieses Ganze soll man als Schönheit und Ansehen verehren; schön und angesehen wird, wer solches weiß.

3. Was ferner seine westliche Öffnung ist, die ist der Aushauch, ist die Rede, ist das Feuer; — dieses Ganze soll man als Brahmanenwürde und Nahrung verehren; teilhaft der Brahmanenwürde und nahrungessend wird, wer solches weiß.

4. Was ferner seine nördliche Öffnung ist, die ist der Allhauch, ist das Manas, ist Parjanya; — dieses Ganze soll man als Ruhm und Glanz verehren; berühmt und glänzend wird, wer solches weiß.

5. Was ferner seine nach oben gerichtete Öffnung ist, die ist der Aufhauch, ist die Haut¹, ist der Wind, ist der Äther; — dieses Ganze soll man als Kraft und Macht verehren; kraftvoll und machtvoll wird, wer solches weiß.

6. Dieses fürwahr sind die fünf Dienstmannen des Brahman und Türhüter der Himmelswelt; wer diese also als die fünf Dienstmannen des Brahman und Türhüter der Himmelswelt kennt, in dessen Familie wird ein Held geboren, und er gelangt zur Himmelswelt, wer also diese als die fünf Dienstmannen des Brahman und Türhüter der Himmelswelt kennt.

7. Nun aber das Licht, welches jenseits des Himmels dort leuchtet auf dem Rücken von allem, auf dem Rücken von jedem, in den höchsten, allerhöchsten Welten, das ist gewisslich dieses Licht, welches inwendig hier im Menschen ist.²

Seine Anschauung ist, 8. dafs man hier im Leibe, wenn man ihn anfühlt, eine Wärme spürt; seine Hörung ist, dafs, wenn man sich so die Ohren zuhält, so hört man gleichsam ein Gesumme, so als wäre es ein Sausen wie von einem Feuer, das brennet.³ Dieses soll man verehren als seine Anschauung

¹ Wir haben „ist die Haut“ eingeschoben, während „ist der Äther“ vielleicht zu tilgen ist; vgl. Chând. Up. 5,23,2.

² Vgl. Talav. Up. Br. 1,43,10.

³ Eine andre, mehr physiologische Erklärung des betreffenden Phänomens enthält Brih. Up. 5,9.

und seine Hörung. — Der wird angesehen und gehört, wer solches weifs, — wer solches weifs.

Vierzehnter Khaṇḍa.

Die hier und, in weniger abgeklärter Form, schon Çatap. Br. 10,6,3 vorgetragene „Lehre des Çāṇḍilya“ ist vielleicht die älteste Stelle, in der mit vollem Bewußtsein das grofse Grunddogma der Vedāntalehre, die Identität des Brahman mit dem Ātman, Gottes mit der Seele, ausgesprochen wird. Die Seele, welche der empirischen (exoterischen) Betrachtung nur als ein Tropfen des Ozeans, als ein Funken des grofsen Weltfeuers erscheint, ist in Wahrheit nicht dieses; sie ist nicht ein Teil, ein Ausflufs des göttlichen Wesens, sondern voll und ganz dieses göttliche Wesen selbst, welches unendlich klein in uns und unendlich grofs aufer uns erscheint, in beiden Fällen aber eines und dasselbe ist. Zur Erläuterung wie zur Bestätigung dieser grofsen, die ganze Metaphysik *in nuce* enthaltenden Wahrheit mögen die schönen Worte des Plotinos (5,1,2) dienen: ἐνδυμείσω τοῖνον πρῶτον ἐκείνο πᾶσα ψυχή, ὡς αὐτὴ μὲν ζῶα ἐποίησε πάντα, ἐμπνεύσασα αὐτοῖς ζωὴν, ἃ τε γῆ τρέφει ἃ τε θάλασσα ἃ τε ἐν ἀέρι ἃ τε ἐν οὐρανῷ ἄστρα θεία, αὐτὴ δὲ ἥλιον, αὐτὴ δὲ τὸν μέγαν τοῦτον οὐρανόν, καὶ αὐτὴ ἐκόσμησεν, αὐτὴ δὲ ἐν τάξει περιάγει, φύσις οὐσα ἐτέρα (Ding an sich, nicht Erscheinung) ὧν κοσμεῖ καὶ ὧν κινεῖ καὶ ἃ ζῆν ποιεῖ. Vgl. auch zum Anfange unsrer Stelle die weiter folgenden Worte: σκοπεῖσθω δὴ τὴν μεγάλην ψυχὴν ἄλλη ψυχὴ οὐ μικρά, ἀξία τοῦ σκοπεῖν γενομένη, ἀπαλλαγεῖσα ἀπάτης καὶ τῶν γεγοητευκότων τὰς ἄλλας, ἡσύχῳ τῇ καταστάσει (*çānta' upāsita*).

1. Gewifslich, dieses Weltall ist Brahman; als *Tajjalân*¹ [in ihm werdend, vergehend, atmend] soll man es ehren in der Stille.

Fürwahr, aus Einsicht (*kratu*) ist der Mensch gebildet; wie seine Einsicht ist in dieser Welt, danach wird der Mensch, wenn er dahingeschieden ist; darum möge man trachten nach Einsicht.

2. Geist ist sein Stoff, Leben sein Leib, Licht seine Gestalt; sein Ratschlufs ist Wahrheit, sein Selbst die Unendlichkeit [wörtlich: der Äther]. Allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend, das All umfassend, schweigend, unbekümmert; —

¹ Geistreich, aber ohne Not konjiziert Böhlingk *taj jânâni*. Die Upanishad's lieben solche geheimnisvolle, nur dem Eingeweihten verständliche Ausdrücke. Vgl. *tadvanam* (Kena 31), *brahmajajñam* (Kâth. 1,17), *neti, neti* (Bṛih. 2,3,6), *dadada* (Bṛih. 5,2), *viram* (Bṛih. 5,12), *idandra* (Ait. Up. 1,3,13), *saṃyadvâma* (Chând. 4,15,2), *âmañsi âmañhi te mahi* (Bṛih. 6,3,5).

3. dieser ist meine Seele (*âtman*) im innern Herzen, kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Senfkorn oder Hirsekorn oder eines Hirsekornes Kern; —

dieser ist meine Seele im innern Herzen, gröfser als die Erde, gröfser als der Luftraum, gröfser als der Himmel, gröfser als diese Welten. (Vgl. Talav. Up. Br. 4,24,13.)

4. 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 Çândilya, — Çândilya.

Fünfzehnter Khaṇḍa.

Die neue Lehre von der Wesenseinheit des Menschen und des Weltalls wird hier sofort (*o miseris hominum mentes! o pectora caeca!*) egoistischen Interessen dienstbar gemacht in einer Zeremonie, welche Leben und Wohlfahrt des Sohnes zu sichern lehrt dadurch, dafs man ihr unter den Schutz des als schätzereiche Truhe vorgestellten Weltalls und seiner unvergänglichen Verhältnisse und namentlich des Windes als Weltodems stellt, welcher, als Kind der Himmelsgegenden, im Weltall die Stelle einnimmt wie der Sohn in der Familie. Weiter wird, unter sehr willkürlicher Ausdeutung der Silben *bhûr*, *bhuvah*, *svar*, auch der Schutz der drei Weltteile, ihrer drei Regenten und der drei Veden für den Sohn zu sichern gesucht. Denselben Zwecke dienen andre Zeremonien, wie z. B. die Kaush. 2,8—10 vorkommenden.

1. Luftraum Höhlung, Erdraum Boden

Der nichtalternden Truhe ist,
Die Himmelspole sind Kanten,
Himmel die ob're Öffnung ist.
Ja, diese Truhe ist schatzreich!
Alles wird aufbewahrt in ihr.

2. An ihr heifst die östliche Himmelsgegend der Löffel [*juhû*, weil man nach Osten gekehrt opfert, *juhoti*, Çāṅk.], die südliche heifst die bewältigende [als Sitz des *Yama*], die westliche heifst die Königin [als Sitz des *Varuna*], die nördliche heifst die wohlhabende [als Sitz des *Kubera*]. Das Junge dieser Himmelsgegenden ist der Wind.

Wer also diesen Wind als Junges der Himmelsgegenden weifs, der weint nicht Weinen um seinen Sohn.

[Der Ausführende spricht:]

Ich hier weifs diesen Wind als Junges der Himmelsgegenden; möge ich nicht Weinen um einen Sohn weinen!

3. Die unverletzliche Truhe geh' ich an mit diesem, mit diesem, mit diesem!

Den Odem [den Wind als Weltodem] geh' ich an mit diesem, mit diesem, mit diesem!

bhûh geh' ich an mit diesem, mit diesem, mit diesem!

bhuwah geh' ich an mit diesem, mit diesem, mit diesem!

svah geh' ich an mit diesem, mit diesem, mit diesem!

4. Wenn ich gesagt habe, den Odem geh' ich an, so ist alles dieses Gewordene, was immer vorhanden ist, der Odem, und diesen habe ich angegangen.

5. Wenn ich gesagt habe, *bhûh* geh' ich an, so habe ich damit gesagt: die Erde geh' ich an, den Luftraum geh' ich an, den Himmel geh' ich an.

6. Wenn ich gesagt habe, *bhuwah* geh' ich an, so habe ich damit gesagt, Agni geh' ich an, Vâyu geh' ich an, Âditya geh' ich an.

7. Wenn ich gesagt habe, *svah* geh' ich an, so habe ich damit gesagt, den Rîgveda geh' ich an, den Yajurveda geh' ich an, den Sâmaveda geh' ich an, — geh' ich an.

Sechzehnter Khaṇḍa.

Wir sahen schon öfter, wie für den Vānaprastha und Saṁnyâsin an die Stelle der von ihnen nicht mehr vollziehbaren Opfer ein geistiges Schauen derselben oder auch ein Umdeuten der Zeremonien auf natürliche Verhältnisse und Verrichtungen tritt (vgl. Kaush. 2,5, oben S. 31). So wird namentlich wiederholt das Opfer auf Verhältnisse des menschlichen Leibes und Lebens umgedeutet, und mit Recht wird schon Brahmasûtra 3,3,24 auseinandergesetzt, dafs derartige Stellen der verschiedenen Upanishad's, da die Gesichtspunkte der allegorischen Umdeutung im einzelnen verschieden sind, nicht zur Einheit einer Vidyâ (Lehre) zusammengefaßt werden müssen. Nur hätte Çaṅkara dort und im Kommentar zu unsrer Stelle weiter gehen und auch Chând. 3,16 von Chând. 3,17 trennen sollen, da das beiden gemeinsame Thema „Der Mensch als Opfer“ von zwei verschiedenen und nicht vereinbaren Standpunkten aus durchgeführt wird.

Im gegenwärtigen Khaṇḍa zunächst treten an Stelle der drei Hauptakte an einem Sutyā-Tage des Somaopfers, der Frühkelterung, Mittagskelterung und Abendkelterung das Frühalter, Mittelalter und Spätalter des menschlichen Lebens, denen (entsprechend der Silbenzahl der drei dominierenden Metra) 24, 44 und 48 Jahre, im ganzen 116 Jahre zugeteilt werden (während sonst in der Regel das volle Leben auf 100 Jahre veranschlagt wird). Die Götter, denen die drei Kelterungen vornehmlich gelten (Vasu's, Rudra's, Āditya's) werden dabei umgedeutet in die Lebenshauche (*prāṇa's*), deren richtige Verehrung die volle Lebensdauer so sicher bewirkt, daß man eine etwa eintretende Krankheit, wie Mahidāsa, der angebliche Autor des Aitareya-Brāhmaṇam und -Āraṇyakam, mit spöttischem Mitleid über die Vergeblichkeit ihres Unternehmens betrachten kann. — Da die Prāṇa's hier wie oft ein Symbol des über alle Naturgötter erhabenen Brāhman oder Ātman sind, so läuft die ganze Umdeutung auf eine Ersetzung der drei Hauptklassen der Götter, Vasu's, Rudra's, Āditya's durch den Prāṇa, d. h. den Ātman hinaus.

1. Wahrlich, das Opfer ist der Mensch.

Seine [ersten] vierundzwanzig Jahre sind die Frühkelterung; denn die Gâyatrî hat vierundzwanzig Silben, und die Frühkelterung ist gâyatrî-haft. An diesem [Teile] desselben [des Opfers] sind die Vasu's beteiligt; die Vasu's aber sind die Lebenshauche; denn sie sind es, welche alles dieses [Gewordene] wohnen machen (*vāsayanti*). — 2. Wenn ihn in diesem Lebensalter irgend eine Krankheit quält, so soll er sprechen: „Ihr Lebenshauche, ihr Vasu's, möget ihr diese meine Frühkelterung bis zu der Mittagskelterung hin fortspinnen; möge ich nicht ein Opfer sein, welches mitten in den Lebenshauchen, den Vasu's, abgebrochen wird!“ Wenn er so spricht, so erhebt er von ihr und wird wieder gesund.

3. Seine [folgenden] vierundvierzig Jahre sind die Mittagskelterung; denn die Trishṭubh hat vierundvierzig Silben, und die Mittagskelterung ist trishṭubh-haft. An diesem [Teile] desselben sind die Rudra's beteiligt; die Rudra's aber sind die Lebenshauche, denn sie sind es, welche [ausziehend] alles dieses weinen machen (*rodāyanti*). — 4. Wenn ihn in diesem Lebensalter irgend eine Krankheit quält, so soll er sprechen: „Ihr Lebenshauche, ihr Rudra's, möget ihr diese meine Mittagskelterung bis zu der Abendkelterung hin fortspinnen; möge ich nicht ein Opfer sein, welches mitten in den Lebenshauchen,

den Rudra's, abgebrochen wird!“ Wenn er so spricht, so ersteht er von ihr und wird wieder gesund.

5. Seine [folgenden] achtundvierzig Jahre sind die Abendkelterung; denn die Jagatî hat achtundvierzig Silben, und die Abendkelterung ist jagatî-haft. An diesem [Teile] desselben sind die Âditya's beteiligt; die Âditya's aber sind die Lebenshauche, denn sie sind es, welche [ausziehend] alles dieses mit sich fortnehmen (*âdadate*). — 6. Wenn ihn in diesem Lebensalter irgend eine Krankheit quält, so soll er sprechen: „Ihr Lebenshauche, ihr Âditya's, möget ihr diese meine Abendkelterung bis zur vollen Lebenslänge fortspinnen; möge ich nicht ein Opfer sein, welches mitten in den Lebenshauchen, den Âditya's, abgebrochen wird!“ Wenn er so spricht, so ersteht er von ihr und wird wieder gesund.

7. Dieses war es, was Mahidâsa, Sohn der Itarâ [vgl. über ihn oben S. 7], wufste, als er sprach: „Wozu quälst du mir diesen [Leib], da ich doch nicht daran zugrunde gehen werde?“ Und er lebte ein um sechzehn vermehrtes Hundert von Jahren. — Ein um sechzehn vermehrtes Hundert von Jahren lebt, wer solches weifs.

Siebzehnter Khaṇḍa.

Der Mensch als Opfer (*purusho yajñah*) ist das Thema, wie des vorigen, so auch des gegenwärtigen Abschnittes, doch unter wesentlich andern Gesichtspunkten. Dort wurden die drei Kelterungen eines einzigen Sutyâ-Tages mit den drei Lebensaltern gleichgesetzt, hier ist von einer Reihe von Akten die Rede (*dikshâ*, *upasad*, *stuta-çastra's*, *dakshinâ*, *avabhṛitha*), die sich von Anfang bis zu Ende der mindestens fünftägigen Somafeier hinziehen und nicht mit Zeiträumen des Lebens, sondern mit den Funktionen des Hungerns, Essens, Zeugens usw. gleichgesetzt werden. Besonders schön ist, wie bei diesem in der Form der ganzen Lebensführung zu feiernden Somaopfer an die Stelle der *dakshinâ* (des den Priestern zu zahlenden Opferlohnes) das moralische Verhalten tritt, wobei eine kleine Ethik in fünf Worten aufgestellt wird; sie sind: *tapas* (Askese), *dānam* (Almosenspenden), *ârjavam* (Rechtschaffenheit), *ahiṅsâ* (Nichtverletzen) und *satyavacanam* (Wahrhaftigkeit). — Wer so das ganze Leben wie eine Somafeier, einen Gottesdienst geführt hat, der wird, frei von Begierde (*apipâsa* = Bṛih. 4,4,6 *akāmaya māna*), wie Ghora der Lehrer des Kṛishṇa. in der Todesstunde sich unvergänglich, unerschütterlich, als Quintessenz der

Lebenshauche (*prāṇa-saṃcitam*) fühlen, dem wird der in zwei R̥gvedaversen geschilderte Sonnenaufgang, symbolisch umgedeutet, zum Aufgange des ewigen Lichtes werden.

1. Wenn einer hungert, dürstet, wenn er sich nicht freut, so ist das seine Dīkskā [die Weihe vor dem Somaopfer, vgl. S. 8];

2. wenn er hingegen isft, trinkt und sich freut, so entspricht das [wörtlich: geht mit] den Upasad-Zeremonien [einer Vorfeier der Somakelterung, drei oder mehr Tage dauernd];

3. ferner, wenn er scherzt und lacht und Begattung übt, so entspricht das den Stotra's und Çastra's [mit deren Gesang und Rezitation die Priester des Sāma- und R̥gveda die Kelterung begleiten];

4. aber Askese, Mildtätigkeit, Rechtschaffenheit, Nicht-verletzen und Wahrhaftigkeit, — die sind seine Dakṣiṇâ [der den Priestern zu spendende Opferlohn].

5. Darum sagt man: „*soshyati* (er wird keltern, wird zeugen), *asoshṭa* (er hat gekeltert, hat gezeugt)“; jenes ist seine Neuerzeugung, dieses sein Sterben; nämlich das Sterben ist der Avabhṛitha [das Reinigungsbad, mit dem die Kelterung schließt].

6. Dieses hat Ghora Âṅgīrasa dem Kṛiṣṇa, Sohne der Devakī, so erklärt, und er fügte hinzu — nämlich er war frei von Begierde [wörtlich: Durst] —: „Zur Zeit des Endes soll man dann zu diesen drei Sprüchen seine Zuflucht nehmen:

Du bist das Unzerstörbare,
Du bist das Unerschütterliche,
Du bist der Lebenshauche Spitze!“

Darüber handeln auch diese beiden R̥gverse:

Dann, altem Samen urentstammt,
[Schaun sie das morgenschöne Licht,
Das jenseits dort vom Himmel flammt.] (R̥g. 8,6,30.)

Empor sind wir aus Dunkelheit,
Anschauend das erhabne Licht,
Anschauend den erhabnen Glanz,
Zum gottumgebnen Sonnengott
Gelangt zum allerhöchsten Licht, —
Gelangt zum allerhöchsten Licht. (R̥g. 1,50,10.)

Achtzehnter Khaṇḍa.

Die auf Rigv. 10,90,3, oben S. 106, zurückgehenden vier FüÙe des Brahman haben das Denken der Folgezeit mehrfach beschäftigt, ohne daß dabei immer an der ursprünglichen Anschauung (nach der ein Fuß alle Wesen, drei FüÙe transzendent sind) festgehalten würde. — So an unsrer Stelle, wo in etwas nüchternen und selbstgefälliger Systematik die Verehrung des Brahman in psychologischer Hinsicht unter dem Symbol des Manas, in kosmologischer unter dem des Âkâça empfohlen wird; nach der einen Hinsicht sind Rede, Odem, Auge, Ohr, nach der andern Feuer, Wind, Sonne, Himmelsgegenden die vier FüÙe des Brahman, welche dann in der üblichen Weise zueinander in Beziehung gesetzt werden, ohne daß originelle und bedeutende Anschauungen dabei zutage treten.

1. Das Manas soll man als das Brahman verehren; so in bezug auf das Selbst. Nun in bezug auf die Gottheit: den Âkâça (Äther, Raum) soll man als das Brahman [verehren]. Damit ist beides gelehrt, das in bezug auf das Selbst und das in bezug auf die Gottheit.

2. Dieses Brahman hat vier FüÙe; die Rede ist ein Fuß, der Odem ein Fuß, das Auge ein Fuß, das Ohr ein Fuß; so in bezug auf das Selbst. Nun in bezug auf die Gottheit: das Feuer ist ein Fuß, der Wind ein Fuß, die Sonne ein Fuß, die Himmelsgegenden ein Fuß. Damit ist beides gelehrt, das in bezug auf das Selbst und das in bezug auf die Gottheit.

3. Die Rede ist einer der vier FüÙe des Brahman; und durch das Feuer als Licht glänzt und glüht er. — Der glänzt und glüht durch Ehre, Ruhm und Brahmanenwürde, wer solches weiÙ.

4. Der Odem ist einer der vier FüÙe des Brahman; und durch den Wind als Licht glänzt und glüht er. — Der glänzt und glüht durch Ehre, Ruhm und Brahmanenwürde, wer solches weiÙ.

5. Das Auge ist einer der vier FüÙe des Brahman; und durch die Sonne als Licht glänzt und glüht er. — Der glänzt und glüht durch Ehre, Ruhm und Brahmanenwürde, wer solches weiÙ.

6. Das Ohr ist einer der vier FüÙe des Brahman; und durch die Himmelsgegenden als Licht glänzt und glüht er. — Der glänzt und glüht durch Ehre, Ruhm und Brahmanenwürde, wer solches weiÙ.

Neunzehnter Khaṇḍa.

Zwei althergebrachte Vorstellungen, die von dem in den Urwassern entstehenden Weltei (zurückgehend auf R̥g. 10,129,3: *tucchyena ābhu apihitam yad āsit*, „das Lebenskräftige, das in der Schale eingeschlossen war“, und den R̥g. 10,121,1 erwähnten „goldnen Keim“, *hiranya-garbha*) und die von Brahman als Sonne (namentlich in dem alten Liede: *brahma jajñānam prathamam purastāt*), werden hier zu einem Schöpfungsmythus verbunden, der ein wichtiges Mittelglied zwischen den erwähnten ältern Vorstellungen und den Kosmogonien bei Manu und Spätern bildet. Auch die Vorstellung von dem Jauchzen der Kreaturen beim Entstehen der Sonne scheint schon dem alten *brahma-jajñānam*-Liede angehört zu haben; vgl. an den Stellen, wo Stücke desselben zitiert werden, die darauffolgenden Worte, Atharvav. 2,1,1: *jāyamānāḥ svarvido abhyanūshata vrāḥ*; Taitt. Br. 2,8,8,9: *tam arkair abhyarcanti vatsam* (Gesch. d. Phil. I, 253, 251).

1. Die Sonne ist das Brahman, so lautet die Anweisung [zur Verehrung]. Darüber ist diese Erläuterung.

Diese Welt war zu Anfang nichtseiend; dieses [Nichtseiende] war das Seiende. Dasselbige entstand. Da entwickelte sich ein Ei. Das lag da, solange wie ein Jahr ist. Darauf spaltete es sich; die beiden Eierschalen waren, die eine von Silber, die andre von Gold.

2. Die silberne ist diese Erde, die goldene der Himmel dort. [Hier geht die Vorstellung des Vogeleies in die des Fötus über.] Die äußere Eihaut (*jarāyu*, Chorion) sind diese Berge, die innere Eihaut (*ulvam*, Amnion) sind hier Wolken und Nebel, die Gefäßadern sind die Flüsse, das Fruchtwasser ist der Ozean.

3. Was aber dabei geboren wurde, das ist die Sonne dort; als sie geboren war, erhob sich lärmendes Jauchzen hinter ihr her und alle Wesen und alle Wünsche. Daher kommt es, daß bei ihrem Aufgange und ihrer jedesmaligen Wiederkehr lärmendes Jauchzen und alle Wesen und auch alle Wünsche sich erheben.

4. Wer, dieses also wissend, die Sonne als das Brahman verehrt, bei dem ist Hoffnung, daß ihm beifälliges Jauchzen entgeschallt und ihn erquickt, — und ihn erquickt.

Vierter Prapâthaka.

Erster Khaṇḍa.

1.—3. Khaṇḍa: Saṃvargavidyâ, die „Lehre von dem An-sich-Raffer“. — Die Lehre vom Brahman als demjenigen Prinzip, welches als Prâna (Leben) die Lebensorgane und als Vâyu (Wind) die Naturkräfte in sich befaßt, findet sich nicht selten. Schon nach dem *brahmaṇaḥ parimaraḥ*, Ait. Br. 8,28, gehen Blitz, Regen, Mond, Sonne und Feuer in den Wind ein und wieder aus ihm hervor. — Nach Çatap. Br. 10,3,3,6—8 gehen Rede, Auge, Manas, Ohr beim Einschlafen in das Leben ein und werden beim Erwachen wiederum aus ihm geboren, und mit ihnen sind in kosmischer Hinsicht identisch Feuer, Sonne, Mond und Himmelsgehenden, welche in den Wind eingehen und wieder aus ihm entstehen. — Ebenso gehen nach Kaush. Up. 2,12—13 (oben S. 37 fg.) Feuer, Sonne, Mond und Blitz in den Wind, — Rede, Auge, Ohr und Manas in das Leben ein, um aus ihm sich wieder zu erheben. — Unsre Stelle schildert Wind und Leben als den „An-sich-Raffer“ (*saṃvarga*), welcher als Wind die Naturgötter, Feuer, Sonne, Mond und Wasser, als Leben die Lebensorgane, Rede, Auge, Ohr, Manas „an sich rafft“ (*saṃvriṅkte*). Wer nun dieses weiß, — das ist der neue Gedanke in unsrer Stelle — wer sich als identisch mit Wind und Leben und folglich auch mit den ihnen unterstellten Naturgöttern und Lebensorganen erkannt hat, dem fließt, als dem allen Dingen einwohnenden Prinzip, alle Nahrung zu, mit der die Wesen sich nähren. Wie beim Würfelspiele dem *Kṛita*, dem höchsten Wurf mit vier Augen, die niedrigeren Würfe (*Tretâ* mit drei, *Dvâpara* mit zwei, *Kali* mit einem Auge) zugerechnet, somit im ganzen alle zehn Augen angerechnet werden, so wird dem, welcher die Saṃvarga-Lehre kennt, alles das Gute zugerechnet, welches die übrigen (mit ihm identischen) Wesen vollbringen. Ein solcher Mann ist Raikva, welcher, trotz seiner Armut und seinem Elende, weil er sich als alle Wesen weiß, höher steht als der reiche Jânaçruti, dessen Gaben er zunächst stolz zurückweist, und dem er erst auf wiederholtes Andringen die Wissenschaft, welche ihn so hoch hebt, mitteilt. Befremdlich ist nur, daß diese von Jânaçruti so teuer erkaufte Wissenschaft keineswegs etwas Neues und dem Raikva allein Eignes ist; nicht nur die oben angeführten Stellen, sowie die systematisierende, sekundäre Form, in der sie hier auftritt, spricht für ihr Bekanntsein in weitern Kreisen, sondern namentlich auch die eingeflochtene Legende vom bettelnden Brahmaneschüler, in welcher Rede und Gegenrede in neckischem Rätselspiele die Kenntnis der Saṃvarga-Lehre von seiten der Unterredner, somit deren allgemeinere Verbreitung voraussetzt.

1. Jânaçruti, der Enkelsohn [des Jânaçruta] war ein gläubiger Spender, viel schenkend, viel kochend. Er liefs aller-

wärts Herbergen bauen, damit sie von überall her bei ihm speiseten.

2. Da flogen einst Gänse [oder: Flamingos] 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.“ —

3. Zu ihr sprach die andre: „Wer ist denn der, von dem du redest, als wäre er ein Raikva mit dem Ziehkarren!“ — „Wie ist denn das, mit Raikva mit dem Ziehkarren?“ —

4. „Wie [beim Würfelspiele] dem Kṛita-Wurfe [dem höchsten], wenn man mit ihm gesiegt hat [oder etwa *vijitāya* von *vij*, vgl. Ṛigv. 1,92,10. 2,12,5 *vijaḥ*], die niedern Würfe mit zugezählt werden, so kommt ihm [dem Raikva] alles heim, was immer die Geschöpfe Gutes tun; und wer weifs, was er weifs, von dem gilt das auch.“

5. Dem hatte Jānaçruti, der Enkelsohn, zugehört. Sobald er aufgestanden war, sprach er zu seinem Truchsefs [der ihn pries, in der Art, wie später die Vaitālika's zu tun pflegen]: „Du redest ja [von mir], als wäre ich ein Raikva mit dem Ziehkarren.“ — „Wie ist denn das mit Raikva mit dem Ziehkarren?“

6. „Wie dem Kṛita-Wurfe, wenn man mit ihm gesiegt hat, die niedern Würfe mit zugezählt werden, so kommt ihm alles heim, was immer die Geschöpfe Gutes tun; und wer weifs, was er weifs, von dem gilt das auch.“

7. 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].

8. 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.“

Zweiter Khaṇḍa.

1. Da nahm Jânaçruti, der Enkelsohn, sechshundert Kühe, eine güldene Halskette und einen Wagen mit Maultieren, ging zu ihm hin und sprach: 2. „Raikva, da sind sechshundert Kühe, da ist eine güldene Halskette, da ist ein Wagen mit Maultieren; belehre mich, Ehrwürdiger, über die Gottheit, die du verehrst.“ —

3. Ihm erwiderte der andre: „Oho! für ein Geschmeide und Gefähr¹, du Çûdra! Behalte sie für dich, mitsamt den Kühen.“

Da nahm hinwiederum Jânaçruti, der Enkelsohn, tausend Kühe, eine güldene Halskette, einen Wagen mit Maultieren und seine Tochter, die nahm er, ging zu ihm hin 4. 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!“

5. Da richtete er ihr [schamhaft gesenktes] 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 Mahâvriṣha's, wo er ihm [auf seine Veranlassung] wohnte.

Und er sprach zu ihm:

Dritter Khaṇḍa.²

1. „Der Wind fürwahr ist der An-sich-Raffer. Denn wenn das Feuer verweht, so geht es ein in den Wind; und wenn die Sonne untergeht, so geht sie ein in den Wind; und wenn der Mond untergeht, so geht er ein in den Wind: 2. und wenn die Wasser austrocknen, so gehen sie ein in den

¹ Sehr ausprechend ist Böhlingk's Auffassung: *ahaha are tvâ, Çûdra*, „ich lache über dich, o Çûdra“, und weiter unten die Konjekturen: *ahaha are imâh, Çûdra*, „ich lache über jene (Kühe), o Çûdra“.

² Parallel zu diesem Khaṇḍa ist Talav. Up. Br. 3,1—2.

Wind. Denn der Wind rafft sie alle an sich. — So in bezug auf die Gottheit.

3. Nun in bezug auf das Selbst. — Der Odem fürwahr ist der An-sich-Raffer. Denn wenn einer schläft, so geht in den Odem ein die Rede, in den Odem das Auge, in den Odem das Ohr, in den Odem das Manas. Denn der Odem rafft sie alle an sich.

4. Diese beiden also sind die zwei An-sich-Raffer, der Wind unter den Göttern und der Odem unter den Lebenshauchen.

5. Nun geschah es einstmals, daß den *Çaunaka Kâpeya* und den *Abhipratârin Kâkshaseni*, als ihnen das Essen aufgetragen wurde, ein Brahmschüler anbettelte. Sie aber gaben ihm nichts. 6. Da sprach er:

«Wer ist der eine Gott, des Weltalls Hüter,
Der vier Großmächtige in sich herabschlang?
Ihn schauen nicht die Sterblichen, Kâpeya,
Obwohl er vielwärts wohnt, Abhipratârin!

Fürwahr, ihm, dessen Speise dieses ist, dem ist sie nicht gewährt worden!»

7. Worauf *Çaunaka Kâpeya*, nachdem er nachgedacht, ihm entgegnete:

«Der Götter Odem, der Geschöpfe Zeuger,
Mit goldnen Zähnen, fressend, nicht unweise;
Mächtig, so sagen sie, ist seine Gröfse,
Weil unverzehrt er zehrt was nicht verzehrbar.

So, o Brahmschüler, verehren wir dieses [wovon du redest]. Gebt ihm zu essen.» 8. Und sie gaben ihm.

Dieses, fürwahr, sind die fünf einen [Wind, Feuer, Sonne, Mond, Wasser] und die fünf andern [Odem, Rede, Auge, Ohr, Manas], welche zehn ausmachen, das ist der *Kṛita*-Wurf. Darum bedeuten die zehne, der *Kṛita*-Wurf, Nahrung in allen Weltgegenden. Und eben dieses ist *Virâj* [mythologische Repräsentantin der Materie, auch ein zehnsilbiges Metrum], die Nahrungsverzehrerin. Durch sie wird diese ganze Welt sichtbar.

— Dem wird diese ganze Welt sichtbar, der wird ein Nahrungsverzehrter, wer solches weiß, — wer solches weiß.“

Vierter Khaṇḍa.

4.—9. Khaṇḍa: Satyakâma, der Sohn der Jabâlâ von ungewisser Abstammung, wird von Hâridrumata an seiner Offenherzigkeit als Brahmane rekognosziert, in die Lehre genommen und zunächst mit dem Hüten der Kühe betraut. Hierbei wird ihm (ähnlich wie Ex. 3 dem Mose durch den brennenden Busch) eine übernatürliche Offenbarung durch Stier, Feuer, Gans und Tauchervogel zuteil, welche hier, nach Çaṅkara's wohl annehmbarer Erklärung, Repräsentanten der drei Hauptgötter der Brâhmanazeit, Vâyu, Agni, Âditya und zuviert des Prâṇa sind. Der Inhalt dieser Offenbarung ist nicht (wie bei dem erwähnten semitischen Analogon) von praktischer Tendenz, sondern behandelt blofs theoretisch die vier Füfse des Brahman, worunter hier (im Gegensatz zu Rîgv. 10,90,3. Chând. 3,12,5. Bṛih. 5,14), ähnlich wie Chând. 3,18, nur die vier Erscheinungsformen des Brahman als Weltgegenden, Welteile, Weltlichter und Lebenshauche (jedes wiederum in vier Teile zerfallend) zu verstehen sind. Das Wesen selbst hingegen des in diesen vier vierfachen Formen erscheinenden Brahman wird, von Stier, Feuer, Gans und Tauchervogel nicht offenbart, sondern dem Lehrer bleibt es vorbehalten, dasselbe mitzuteilen. Was er dem Satyakâma mitteilt, wird freilich nicht gesagt; schwerlich aber wird es nochmals die Lehre von den vier Füfsen des Brahman gewesen sein (wie Çaṅkara meint), sondern wahrscheinlich die Wissenschaft von Brahman selbst und dem Wege zu ihm, in deren Besitz sich Satyakâma im folgenden Abschnitte befindet.

1. Satyakâma Jâbâla sprach zu seiner Mutter Jabâlâ: „Ich will, Verehrliche, als Brahmanschüler eintreten; sage mir, aus welcher Familie ich bin.“ —

2. Sie sprach zu ihm: „Das weifs ich nicht, mein Junge, aus welcher Familie du bist; in meiner Jugend kam ich viel herum als Magd; da habe ich dich bekommen; ich weifs es selbst nicht, aus welcher Familie du bist; ich heifse Jabâlâ und du heifsest Satyakâma; so nenne dich denn [statt nach dem Vater] Satyakâma, Sohn der Jabâlâ.“

3. Da ging er zu Hâridrumata, dem Gautamer, und sprach: „Ich möchte bei Ew. Ehrwürden als Brahmacârin eintreten, Ew. Ehrwürden wollen mich aufnehmen!“ —

4. Er sprach zu ihm: „Aus welcher Familie bist du, mein Lieber?“ — Er sprach: „Das weifs 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 weifs es selbst

nicht, aus welcher Familie du bist; ich heiße Jabâlâ und du heissest Satyakâma». So nenne ich mich denn Satyakâma, den Sohn der Jabâlâ, Herr Lehrer.“ —

5. Er sprach zu ihm: „Nur ein Brahmane kann so offen sprechen; hole das Brennholz herbei, mein Lieber [das zur Zeremonie erforderlich ist], ich werde dich aufnehmen, weil du nicht von der Wahrheit abgegangen bist.“

Nachdem er ihn aufgenommen hatte, sonderte er magerer und schwacher Rinder ein Vierhundert aus und sprach: „Diesen, mein Lieber, gehe nach, sie zu geleiten.“ — Er trieb sie von dannen und sprach: „Nicht, ehe es tausend geworden sind, will ich heimkehren.“ Und er blieb eine Reihe von Jahren in der Fremde.

Als es nun tausend geworden waren,

Fünfter Khanda.

— 1. da redete ihn ein Stier an und sprach: „Satyakâma!“ — „Ehrwürdiger!“ erwiderte er. — „Wir sind auf tausend gelangt, mein Lieber, so bringe uns denn zur Wohnung des Lehrers.“

2. Ich will dir auch einen Fufs (ein Viertel) des Brahman kund machen.“ — „Ew. Ehrwürden machen ihn mir kund!“ — Und er sprach zu ihm: „Die östliche Gegend ist ein Sechzehntel, die westliche Gegend ein Sechzehntel, die südliche Gegend ein Sechzehntel, die nördliche Gegend ein Sechzehntel; dieses, mein Lieber, ist der aus vier Sechzehnteln bestehende Fufs (Viertel) des Brahman, der da heisset der Weitenhafte.“

3. Wer, solches wissend, diesen aus vier Sechzehnteln bestehenden Fufs des Brahman als den Weitenhaften verehrt, der wird weitenhaft in dieser Welt; und weitenhafte Welten gewinnt er, der, solches wissend, diesen aus vier Sechzehnteln bestehenden Fufs des Brahman als den Weitenhaften verehrt.

Sechster Khanda.

1. Das Feuer wird dir einen weitem Fufs kund machen.“

Als es wieder Morgen geworden war, trieb er die Kühe weiter. Wo sie gegen Abend ankamen, da legte er ein Feuer

an, pferchte die Kühe ein, legte Brennholz auf und setzte sich westlich von dem Feuer, das Gesicht nach Osten gewandt, nieder.

2. Da redete ihn das Feuer an und sprach: „Satyakâma!“ — „Ehrwürdiger!“ erwiderte er. —

3. „Ich will dir, mein Lieber, einen Fuß des Brahman kund machen.“ — „Ew. Ehrwürden machen ihn mir kund!“ — Und es sprach zu ihm: „Die Erde ist ein Sechzehntel, der Luftraum ein Sechzehntel, der Himmel ein Sechzehntel, der Ozean ein Sechzehntel; dieses, mein Lieber, ist der aus vier Sechzehnteln bestehende Fuß des Brahman, der da heißet der Unendliche.

4. Wer, solches wissend, diesen aus vier Sechzehnteln bestehenden Fuß des Brahman als den Unendlichen verehrt, der wird unendlich in dieser Welt; und unendliche Welten gewinnt er, der, solches wissend, diesen aus vier Sechzehnteln bestehenden Fuß des Brahman als den Unendlichen verehrt.

Siebenter Khaṇḍa.

1. Die Gans wird dir einen weitem Fuß kund machen.“

Als es wieder Morgen geworden war, trieb er die Kühe weiter. Wo sie gegen Abend ankamen, da legte er ein Feuer an, pferchte die Kühe ein, legte Brennholz auf und setzte sich westlich von dem Feuer, das Gesicht nach Osten gewandt, nieder.

2. Da flog eine Gans auf ihn zu, redete ihn an und sprach: „Satyakâma!“ — „Ehrwürdiger!“ erwiderte er. —

3. „Ich will dir, mein Lieber, einen Fuß des Brahman kund machen.“ — „Ew. Ehrwürden machen ihn mir kund!“ — Und sie sprach zu ihm: „Das Feuer ist ein Sechzehntel, die Sonne ein Sechzehntel, der Mond ein Sechzehntel, der Blitz ein Sechzehntel; dieses, mein Lieber, ist der aus vier Sechzehnteln bestehende Fuß des Brahman, der da heißet der Lichtvolle.

4. Wer, solches wissend, dieses aus vier Sechzehnteln bestehenden Fuß des Brahman als den Lichtvollen verehrt, der wird lichtvoll in dieser Welt; und lichtvolle Welten gewinnt

er, der, solches wissend, diesen aus vier Sechzehnteln bestehenden Fufs des Brahman als den Lichtvollen verehrt.

Achter Khaṇḍa.

1. Der Tauchervogel wird dir einen weitem Fufs kund machen.“

Als es wieder Morgen geworden war, trieb er die Kühe weiter. Wo sie gegen Abend ankamen, da legte er ein Feuer an, pferchte die Kühe ein, legte Brennholz auf und setzte sich westlich von dem Feuer, das Gesicht nach Osten gewandt, nieder.

2. Da flog ein Tauchervogel auf ihn zu, redete ihn an und sprach: „Satyakāma!“ — „Ehrwürdiger!“ erwiderte er. —

3. „Ich will dir, mein Lieber, einen Fufs des Brahman kund machen.“ — „Ew. Ehrwürden machen ihn mir kund!“ — Und er sprach zu ihm: „Der Odem ist ein Sechzehntel, das Auge ein Sechzehntel, das Ohr ein Sechzehntel, das Manas ein Sechzehntel; dieses, mein Lieber, ist der aus vier Sechzehnteln bestehende Fufs des Brahman, der da heisset der Stützehafte.“

4. Wer, solches wissend, diesen aus vier Sechzehnteln bestehenden Fufs des Brahman als den Stützehaften verehrt, der wird stützehaft in dieser Welt; und stützehafte Welten gewinnt er, der, solches wissend, diesen aus vier Sechzehnteln bestehenden Fufs des Brahman als den stützehaften verehrt.“

Neunter Khaṇḍa.

1. Und er gelangte zur Wohnung des Lehrers. Da redete ihn der Lehrer an und sprach: „Satyakāma!“ — „Ehrwürdiger!“ erwiderte er. —

2. „Du glänzt, mein Lieber, wie einer, der das Brahman kennt. Wer kann es sein, der dich belehrt hat?“ — „Andre als Menschen“, antwortete er; „aber Ew. Ehrwürden mögen es mir, bitte¹, erklären.“

¹ *bhagavāns tu eva me kāme brāyāt*. Kāme für *icchāyām* ist allerdings schwerlich haltbar. Aber in Böhlingk's Vorschlag: *bhagavāns tu evam eko me brāyāt* paßt *evam* nicht. Vielleicht ist *kāmaṇi* zu lesen.

3. Denn ich habe Männer, die Ew. Ehrwürden gleichen, sagen hören, daß das Wissen, welches man vom Lehrer lernt, am sichersten zum Ziele führt.“

Da legte er ihm dasselbe [das Brahman] aus; dabei fiel nichts daneben, — fiel nichts daneben.

Zehnter Khaṇḍa.

10.—11. Khaṇḍa: Upakosala, Schüler des Satyakâma, empfängt, wie dieser, in seiner Jugend übernatürliche Belehrungen (ähnlich wie sich die Wunder des Elias bei Elisa wiederholen). Da der Lehrer ihm das Wissen vorenthält, so reden die drei von ihm so manche Jahre gepflegten Opferfeuer ihn an, und die erste Belehrung, welche sie ihm erteilen, ist die, daß Brahman, als das Prinzip des Lebens, der Wonne und der Unendlichkeit, auf dem Wege trübsinniger Askese nicht zu erreichen ist. Weiter zählen die drei Opferfeuer — d. h. das in ihnen sich offenbarende Brahman (*eshâ asmad-vidyâ âtma-vidyâ ca*) — als ihre Manifestationen mancherlei Naturerscheinungen (etwas ungeordnet) auf, nämlich:

1. Erde, Feuer, Nahrung, Sonne,
2. Wasser, Himmelsgegenden, Sterne, Mond,
3. Lebenshauch, Äther, Himmel, Blitz,

wobei sie sich (und somit das Brahman in ihnen) als identisch erklären mit dem Manne (Person, Geist, *purusha*) in der Sonne, dem Manne im Monde, dem Manne im Blitze. Unter mancherlei Verheißungen schliefsen sie ihre Belehrung mit den Worten: „Den Weg (zu uns und somit zu Brahman) wird dir der Lehrer kund machen.“ — In der Tat macht dieser denn auch den Weg zur Sonne, Mond und Blitz und zu dem Manne (*purusho amânavah*) in ihnen kund, aber er bleibt dabei nicht stehen: „Sie haben dir nur die Welträume (die zu ihm führen) gesagt, ich aber will dir es selbst sagen“; und er macht ihm das Brahman kund, nicht als den Mann in Sonne, Mond und Blitz, sondern als den Mann (Person, Geist, *purusha*), der im Auge erscheint, d. h. (hier) als den Seher des Sehens, das Subjekt des Erkennens, die Seele in uns. — Eigentlich steht mit dieser Lehre der dann weiter gelehrte Weg zu Brahman nach dem Tode (dem wir als *devayâna* in der Fünffeuerlehre, Chând. 5,3—10 = Bṛih. 6,2, wieder begegnen werden) in Widerspruch, denn wer das Brahman im eignen Selbst gefunden hat, für den gibt es kein Hingehen zu Brahman mehr (Bṛih. 4,4,6). Wie so oft auf religiösem Gebiete, sehen wir das Neue durch das Alte durchbrechen, ohne sich des Widerspruches, in dem es mit ihm steht, schon deutlich bewußt zu werden.

1. Upakosala, der Sprofs des Kamala, wohnte als Brahman-schüler bei Satyakâma, dem Solne der Jabâlâ. Zwölf Jahre

hatte er ihm seine Opferfeuer bedient, da liefs er die andern Schüler ziehen, ihn aber wollte er nicht ziehen lassen.

2. Da sprach zu ihm sein Weib: „Der Schüler härt sich; er hat die Feuer wohl bedient; siehe zu, dafs die Feuer nicht an dir vorbei zu ihm reden [Komm.: dir übel nachreden], lehre ihm die Wissenschaft.“ — Er aber wollte sie ihm nicht lehren, sondern zog über Land.

3. Da ward der Schüler krank und wollte nicht essen. Da sprach das Weib des Lehrers zu ihm: „Ist 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.“

4. Da sprachen die Feuer untereinander: „Der Schüler härt sich und hat uns doch wohl bedient. Wohlan! lafst uns ihm die Wissenschaft lehren!“ — Und sie sprachen zu ihm:

5. „Brahman ist Leben, Brahman ist Freude, Brahman ist Weite.“ — Er aber sprach: „Ich weifs, dafs Brahman das Leben ist; aber die Freude und die Weite, die weifs 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.

Elfter Khaṇḍa.

1. Da belehrte ihn das eine Feuer, das da heifset *Gārhapatya*: „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.“

2. [Chor der Feuer:] „Wer dieses [Feuer], also wissend, verehrt, der wehret ab die Übeltat, 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.“

Zwölfter Khaṇḍa.

1. Da belehrte ihn das andre Feuer, das da heifset *Anvāhāryapacana*: „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.“

2. [Chor der Feuer:] „Wer dieses, also wissend, verehrt, der wehret ab die Übeltat, 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.“

Dreizehnter Khaṇḍa.

1. Da belehrte ihn das dritte Feuer, das da heißet *Āhavanīya*: „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.“

2. [Chor der Feuer:] „Wer dieses, also wissend, verehrt, der wehret ab die Übeltat, 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.“

Vierzehnter Khaṇḍa.

1. Und sie sprachen zu ihm: „Nun weist du, Upakosala, o Teurer, die Lehre von uns und die Lehre vom *Ātman*. Den Weg zu ihm aber wird dir der Lehrer zeigen.“

Als nun sein Lehrer wiederkam, da sprach zu ihm der Lehrer: „Upakosala!“

2. 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?“ —

3. Und er antwortete ihm: „So und so.“ — Da sprach der Lehrer: „Sie haben dir nur seine [d. h. die zu ihm führenden] Welträume gesagt; ich aber will dir es selber sagen; wie an dem Blatte der Lotosblüte das Wasser nicht haftet, so haftet keine böse Tat an dem, der solches weiß.“ — Und er sprach: „Der Herr Lehrer wolle es mir sagen!“ — Und er sprach zu ihm:

Fünfzehnter Khaṇḍa.

1. „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.

2. Ihn nennet man den Liebeshort, denn er ist ein Hort alles Lieben. Ein Hort alles Lieben ist, wer solches weiß.

3. Er heißet auch der Liebesfürst [wörtlich: Liebesführer], denn alles Liebe führet er; alles Liebe führet, wer solches weiß.

4. Er heißet auch der Glanzesfürst, denn in allen Welten erglänzet er; in allen Welten erglänzet, wer solches weiß. —

5. 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; 6. 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.“

Sechzehnter Khaṇḍa.

16.—17. Khaṇḍa: Dieser Nachtrag zum vierten Prapâthaka bespricht die Funktionen des Brahman, des das Opfer beaufsichtigenden Oberpriesters (vgl. oben S. 1), und wann er beim Somaopfer zu schweigen (16), wann er zu reden hat (17). Im Gegensatze zu den andern Priestern (Hotar, Udgatar, Adhvaryu) hat der Brahman in der Regel zu schweigen. Sein schweigendes Denken (*manas*) und das Reden der andern Priester (*vâc*) sind die beiden Fahrgeleise des Opfers, welches namentlich hierdurch eine Ähnlichkeit mit dem Winde hat, von dessen Geleisen, Bahnen, Wagen und Gespannen schon im Rîgveda viel die Rede ist. Wenn der Brahman sein Schweigen ohne Not bricht, wenn er zum Beispiel beim Frühgebete (*prâtaranuvâka*) vor dem Schlußverse (*paridhâniyâ*) redet (wie dies nach Ait. Br. 5,33,3 schon vorgekommen ist), so macht er das Opfer einbeinig, einrädig (*vâc* ohne *manas*) und schädigt das Opfer und den Opferherrn. Hingegen muß der Brahman sein Schweigen brechen, wenn einer der drei andern Priester etwas verkehrt macht. Zur Sühnung hat dann der Brahman eine Spende

in eines der entsprechenden Opferfeuer zu werfen und dabei einen der Ausrufe *bhûr*, *bhuvah*, *svar* zu gebrauchen, welche, nach dem eingeflochtenen Prajâpati-Mythus, die Quintessenz der Schöpfung sind. Hierdurch flickt (*samdadhâti*) der Brahmân das Opfer, wie man verschiedene Metalle zusammenflickt; ein solches Opfer ist mit Arznei versehen (*bheshajakṛita*). seine Priester sind durch den Brahmân, wie die Herde durch den Hund (wenn unsre Erklärung richtig ist, s. u.) behütet, und das Opfer ist, wie eine dunkle Andeutung besagt, *udakpravâna* „nach Norden geneigt“, d. h. zu dem (durch die nordwärts ziehende Sonne charakterisierten) Devayâna förderlich. — Die Erwähnung des Devayâna sowie der drei Opferfeuer scheint auch der einzige Grund zu sein, aus dem dies rituelle Stück dem vorigen angeschlossen wurde. (Die Ähnlichkeit zwischen dem Schweigen des Brahmân und dem Schweigen des Muni, wie M. Müller meint, kann dieser Grund nicht sein, schon weil unser Abschnitt ebenso sehr von dem rechtzeitigen Reden wie von dem rechtzeitigen Schweigen des Brahmân handelt.) Schliesslich ist zu bemerken, dafs das ganze Stück nach Inhalt und zum Teil auch in den Worten übereinstimmt¹ mit Ait. Br. 5,32—34 (vgl. Çâṅkh. Br. 6,10—12) und in den dort gegebenen nähern Ausführungen seine beste Interpretation findet, wiewohl keiner der bisherigen Übersetzer (Râjendralâla Mitra, M. Müller, Böhlingk) auf jene Parallelstelle aufmerksam gemacht hat.

1. Fürwahr, jener ist das Opfer, der dort läutert [der Wind]; denn er ist es, der auf seinem Gange diese ganze Welt reinigt; weil er auf seinem Gange (*yan*) diese ganze Welt reinigt, darum ist er eben das Opfer (*yajña*).

Die beiden Geleise des Opfers sind Manas und Vâc (Gedanke und Wort);

2. das eine Geleise bildet der Brahmân durch sein Manas [schweigendes Denken], das andre der Hotar, Adhvaryu und Udgâtar durch ihre Vâc [ihr Rezitieren, Murmeln und Singen].

Wenn nun, nachdem die Aufforderung zum Frühgebete ergangen, der Brahmân vor dem Schlufsverse das Schweigen bricht, 3. so bildet er nur [zusammen mit den andern] das eine Geleise, und das andre geht verloren. Wie ein Einfüßiger, der gehen will, oder ein Wagen, der nur ein Rad hat, zu Schaden kommt, also kommt dann sein Opfer zu Schaden; wird aber das Opfer geschädigt, so wird auch, der es veranstaltet, geschädigt, und durch sein Opfern steht es nur schlimmer um ihn.

¹ Noch genauer stimmt zu Ait. Br. die Parallelstelle zu unserm Abschnitte. Talav. Up. Br. 3,15—17.

4. Wenn hingegen, nachdem die Aufforderung zum Frühgebete ergangen, der Brahmán vor dem Schlufverse nicht das Schweigen bricht, dann bilden sie [die vier Priester] alle beide Geleise, und das eine geht nicht verloren. 5. Wie ein Zweifüßiger, der gehen will, oder ein Wagen, der beide Räder hat, wohlgestützt ist, also ist dann sein Opfer wohlgestützt; ist aber das Opfer wohlgestützt, so ist auch, der es veranstaltet, wohlgestützt, und durch sein Opfern steht es besser um ihn.

Siebzehnter Khaṇḍa.

1. Prajāpati bebrütete die Weltteile; aus ihnen, da sie heiß wurden, zog er ihre Säfte aus, aus der Erde das Feuer, aus dem Luftraum den Wind, aus dem Himmel die Sonne.

2. Diese drei Gottheiten bebrütete er: aus ihnen, da sie heiß wurden, zog er ihre Säfte aus, aus dem Feuer die Ṛigverse, aus dem Winde die Yajussprüche, aus der Sonne die Sāmalieder.

3. Diese dreifache Wissenschaft bebrütete er; aus ihr, da sie heiß wurde, zog er ihre Säfte aus, aus den Ṛigversen den Laut *bhūr*, aus den Yajussprüchen den Laut *bhuvar*, aus den Sāmaliedern den Laut *sva*.

4. Wenn nun in den Ṛigversen etwas mißglückt, so soll er [der Brahmán] sprechen: *bhūh, svāhā* und in dem Gārhapatya-Feuer spenden; wodurch er mit dem Saft der Ṛigverse und mit der Kraft der Ṛigverse an den Ṛigversen des Opfers das Beschädigte wieder zusammenflickt.

5. Wenn hingegen in den Yajussprüchen etwas mißglückt, so soll er sprechen: *bhuvah svāhā* und in dem Dakṣhiṇa-Feuer spenden; wodurch er mit dem Saft der Yajussprüche und mit der Kraft der Yajussprüche an den Yajussprüchen des Opfers das Beschädigte wieder zusammenflickt.

6. Oder wenn in den Sāmaliedern etwas mißglückt, so soll er sprechen: *svah svāhā* und in dem Āhavanīya-Feuer spenden; wodurch er mit dem Saft der Sāmalieder und mit der Kraft der Sāmalieder an den Sāmaliedern des Opfers das Beschädigte wieder zusammenflickt.

7. Darum, gleichwie man mit [Borax-]Salz das Gold zu-

sammenflickt [lötet], mit Gold das Silber, mit Silber das Zinn, mit Zinn das Blei, mit Blei das Eisen, mit Eisen das Holz, oder Holz mit Leder¹, 8. so flickt der Brahmán mit der Kraft jener Welträume, jener Gottheiten, jener dreifachen Wissenschaft das Beschädigte des Opfers zusammen. Fürwahr, dasjenige Opfer ist mit Arznei versehen, bei welchem ein solches wissender Brahmán ist.

9. Fürwahr, dasjenige Opfer ist nach Norden geneigt², bei welchem ein solches wissender Brahmán ist. Auf einen solches wissenden Brahmán geht dieser Dichtervers:

Wohin einer den Schritt wendet,
Dahin gelangt 10. ein Menschenkind³:
Nur der Brahmán beschützt, wachsam
Gleichwie ein Hund, die Opfernden.

Ja wirklich, ein solches wissender Brahmán bewacht schützend das Opfer, den Opferbringer und alle Opferpriester. Darum soll man nur einen solches Wissenden zum Brahmán erwählen, nicht einen, der solches nicht weiß, — nicht einen, der solches nicht weiß!

¹ Vgl. Ait. Br. 5,32,6: „Das sind die Klebemittel der Veden, was diese Ausrufe (*bhūr, bhuvah, svah*) sind. Darum, wie man etwas mit sich selbst zusammenflickt, wie man ein Glied mit einem Gliede, wie man mit Leim etwas von Leder oder sonst etwas aus dem Leim Gegangenes zusammenleimt, so flickt man mit jenen Ausrufen das an dem Opfer aus dem Leim Gegangene zusammen.“

² Vgl. Çānkh. Br. 6,10: „Dessen Opfer, edler als ein südliches, ist nach Norden geneigt, bei welchem ein solches wissender Brahmán ist.“

³ Sprichwörtlich wie unser: „Wie man sich bettet, so liegt man“. Im folgenden ist *açvā* „gleichwie ein Hund“ eine glänzende Bemerkung des Pet. W., welche von den folgenden Übersetzern teils übersehen (sie steht etwas verborgen), teils wieder vergessen worden zu sein scheint. Das schweigende Aufpassen des Brahmán wird ebenso passend mit dem Bewachen des Hundes, wie unpassend mit der Rettung im Kampfgetümmel durch eine Stute (*açvā*) verglichen.

Fünfter Prapâthaka.

Die erste Hälfte dieses Prapâthaka, Chând. 5,1—10, ist nahezu identisch mit Bṛih. 6,1—3 und behandelt zwei Themata: 1) die Rührtrankzeremonie Chând. 5,1—2 (Bṛih. 6,1 und 6,3), 2) die Fünffeuferlehre, d. h. die Theorie der Seelenwanderung, Chând. 5,3—10 (Bṛih. 6,2). Die Rührtrankzeremonie hat ursprünglich den Zweck, irdische Gröfse zu erlangen (*mahat, iyaishtyam, craishtyam, rājyam, āhipatyam*), indem man nach längern Vorbereitungen einen Trank aus saurer Milch, Honig und allerlei Kräutern mischt, jedem der Lebensorgane (*prāṇa, vāc, cakshus, crotam, manas*, — wozu Bṛih. noch *prajāti* fügt) eine Butterspende ins Feuer gießt, den Rest derselben jedesmal dem Rührtranke beimischt und diesen schliesslich unter Rezitation der Sāvitrī-Strophe austrinkt. Der Sinn der Zeremonie scheint ursprünglich darin zu liegen, daß man (durch Trinken des Restes der den Lebensorganen gespendeten Butter) die eignen Lebensorgane in Beziehung setzt zu den als kosmische Potenzen gedachten Lebensorganen und dadurch an deren Gröfse teilnimmt. Soweit wäre das ganze Thema mehr ein brâhmana-artiges als ein upanishad-artiges. Zu letzterm wird es erst dadurch, daß, sekundär und im Widerspruch zu dem ursprünglichen Zwecke, der Wunsch eingeschoben wurde: *aham eva idaṃ sarvaṃ asāni (bhūyāsaṃ)*, Chând. 5,2,6. Bṛih. 6,3,6, was (nach der Stellung der Worte in Bṛih.) hier nur heifsen kann: „Möge ich zu diesem Weltall werden!“ Dem entsprechend werden zu den in Chând. angerufenen fünf Lebensorganen 1. *prāṇa*, 2. *vāc*, 3. *cakshus*, 4. *crotam*, 5. *manas*, in Bṛih. aufser 6. *prajāti* noch 7. *agni*, 8. *soma*, 9. *bhūr*, 10. *bhuvah*, 11. *sva*, 12. *bhūr*, *bhuvah*, *sva*, 13. *brahman*, 14. *kshatram*, 15. *bhūtam*, 16. *bhavishyat*, 17. *viçvam*, 18. *sarvam* und 19. *Prajâpati* hinzugefügt und, durch Giefsen der Neige des ihnen Gespendeten in den Rührtrank, der Wunsch, mit ihnen eins zu werden, zum Ausdrucke gebracht. — Gleichfalls sekundär eingeschoben, weil den Zusammenhang unterbrechend, ist die Legende vom Rangstreite der Lebensorgane, vom Siege des Prāṇa über die andern und von der Ernährung des Prāṇa durch alles ohne Ausnahme und seiner Bekleidung durch das Wasser, mit dem man vor und nach dem Essen den Mund spült, Chând. 5,1,6—5,2,2 entsprechend Bṛih. 6,1,7—6,1,14. Nach diesem Einschiebsel wird dann in Bṛih. der Zusammenhang noch weiter unterbrochen durch Einschlebung der ganzen Fünffeuferlehre Bṛih. 6,2, welcher Chând. 5,3—10 ihre Stelle nach der Rührtrankzeremonie, die Mādhyandina-Rezension der Bṛih. Up. vor derselben anweist (Çatap. Br. 14,9,1), beides viel passender, da ein Zusammenhang beider Lehren, welcher die Einschlebung rechtfertigte, nicht vorhanden ist.

Hiernach denken wir uns die Geschichte dieses Abschnittes wie folgt. Chând. 5,1—11 und Bṛih. 6,1—3 gehen auf eine gemeinsame, nur mündliche aber im Gedächtnis ziemlich treu fixierte Quelle zurück, welche die Rührtrankzeremonie zur Erreichung irdischer Gröfse und die Fünf-

feuerlehre über die Schicksale der Seele im Jenseits schon verbunden enthielt. Erstere wurde zunächst, durch Bezugnahme auf das Weltall (*aham eva idam sarvam asâni*) im Widerspruch zu der ursprünglichen, nicht beseitigten Tendenz zu einem Upanishad-Stück umgewandelt. Zweitens wurde in dieselbe der Rangstreit der Organe (ein häufiges und beliebtes Thema) unter Anpassung an die Attribute derselben als *jyeshtha*, *vasishtha* usw. eingeschoben. So gelangte das Ganze in die Chând. Up. des Sâmaveda. Der weifse Yajurveda hingegen, um an die Rührtrankzeremonie (*çrimantha*) unmittelbar die Zeugungszeremonie (*putramantha*, Bṛih. 6,4) sich anschließen zu lassen, hob die Fünffeuerlehre heraus, wobei die eine Zweigschule (*Mâdhyandina*'s) dieselbe vor die Rührtrankzeremonie, die andre (*Kânva*'s) sehr unpassend mitten in dieselbe hineinsetzte. — Somit liegt in der Anordnung wie auch in der gröfsern Einfachheit der Ausführung die Ursprünglichkeit auf seiten von Chând., während die Ausdrucksweise meistens in Bṛih. eine altertümlichere Haltung zeigt. Nur die Stelle von dem dürren Baum, dessen Äste und Blätter wieder wachsen, wenn man den Rührtrank darauf gießt, steht richtig allein in Bṛih.; in Chând. 5,2,3 ist sie hinter den Rangstreit der Organe geraten und, um dort zu passen, durch die Abänderung *brûyât* ganz verfälscht worden.

Erster Khaṇḍa.

1.—2. Khaṇḍa: Die Rührtrankzeremonie, nebst eingeflochtener Legende vom Rangstreite der Lebensorgane (1,6—2,3).

1. Om! Fürwahr, wer da kennet den edelsten und besten, der wird zum edelsten und besten. Der Lebenshauch, wahrlich, ist der edelste und beste.

2. Fürwahr, wer da kennet den reichsten, der wird zum reichsten unter den Seinen. Die Rede, wahrlich, ist der reichste.

3. Fürwahr, wer da kennet den Standort, der findet einen Standort in dieser Welt und in jener. Das Auge, wahrlich, ist der Standort.

4. Fürwahr, wer da kennet die Erlangung, der erlangt die Wünsche, die göttlichen sowohl als die menschlichen. Das Ohr, wahrlich, ist die Erlangung.

5. Fürwahr, wer da kennet den Stützpunkt, der wird zum Stützpunkte der Seinen. Das Manas, wahrlich, ist der Stützpunkt.

6. Es geschah einmal, dafs die Lebenshauche um den Vorrang miteinander stritten und sprachen: „Ich habe den Vor-

rang; nein, ich habe den Vorrang.“ Da gingen diese Lebenshauche hin zum Vater Prajāpati und sprachen: „Ehrwürdiger, wer hat unter uns den Vorrang?“

7. Und er sprach zu ihnen: „Derjenige unter euch, nach dessen Auszuge sich der Leib am allerübelsten befindet, der hat unter euch den Vorrang.“

8. Da zog die Rede aus, weilte ein Jahr lang in der Fremde, kehrte zurück und sprach: „Wie habt ihr ohne mich leben können?“ — „So wie die Stummen“, sprachen sie, „die nicht reden und doch mit dem Odem atmen, mit dem Auge sehen, mit dem Ohre hören, mit dem Manas denken.“ — Da fuhr die Rede wieder hinein.

9. Da zog das Auge aus, weilte ein Jahr lang in der Fremde, kehrte zurück und sprach: „Wie habt ihr ohne mich leben können?“ — „So wie die Blinden“, sprachen sie, „die nicht sehen und doch mit dem Odem atmen, mit der Rede reden, mit dem Ohre hören, mit dem Manas denken.“ — Da fuhr das Auge wieder hinein.

10. Da zog das Ohr aus, weilte ein Jahr lang in der Fremde, kehrte zurück und sprach: „Wie habt ihr ohne mich leben können?“ — „So wie die Tauben“, sprachen sie, „die nicht hören und doch mit dem Odem atmen, mit der Rede reden, mit dem Auge sehen, mit dem Manas denken.“ — Da fuhr das Ohr wieder hinein.

11. Da zog das Manas aus, weilte ein Jahr lang in der Fremde, kehrte zurück und sprach: „Wie habt ihr ohne mich leben können?“ — „So wie die Narren“, sprachen sie, „die ohne Verstand sind und doch mit dem Odem atmen, mit der Rede reden, mit dem Auge sehen, mit dem Ohre hören.“ — Da fuhr das Manas wieder hinein.

12. Da wollte der Odem ausziehen, aber gleichwie ein edles Rofs [wenn es sich losreißt] die Pflöcke der Fufsfesseln mit herausreißt, also riß er die andern Lebenshauche mit heraus. Da kamen sie alle zu ihm und sprachen: „Ehrwürdiger, sei du es! Du hast den Vorrang über uns, nur ziehe nicht aus!“

13. Da sprach zu ihm die Rede: „Womit ich die reichste bin, damit bist du der reichste.“

Da sprach zu ihm das Auge: „Womit ich der Standort bin, damit bist du der Standort.“

14. Da sprach zu ihm das Ohr: „Womit ich die Erlangung bin, damit bist du die Erlangung.“

Da sprach zu ihm das Manas: „Womit ich der Stützpunkt bin, damit bist du der Stützpunkt.“

15. Darum nennt man sie nicht die Reden, die Augen, die Ohren, die Verstande, sondern die Lebenshauche nennt man sie, denn der Odem ist sie alle.

Zweiter Khanda.

1. Und er sprach: „Was soll meine Nahrung sein?“ — Sie aber sprachen: „Alles, was hier vorhanden ist, bis herab zu [dem was] den Hunden und den Vögeln [als Nahrung dient].“¹ Darum ist dieses alles Nahrung (*annam*) des *Ana* (Odem's); denn *Ana* ist sein unverhüllter Name. Wahrlich, für den, der solches weiß, gibt es nichts, was nicht seine Nahrung wäre.²

2. Und weiter sprach er: „Was soll meine Kleidung sein?“ — Sie aber sprachen: „Das Wasser“ [vgl. *Rigv.* 10,121,7. *Atharvav.* 10,2,7]. — Darum geschieht es, wenn sie so [*ctud*, nicht auf *annam* zu beziehen] essen wollen, so umgeben sie ihn vorher und nachher mit Wasser [indem sie den Mund ausspülen]; damit nämlich wird er ein Kleid empfangend, damit wird er ein Nicht-nackender.

¹ Hunde und Vögel sind sprichwörtlich dafür bekannt, daß sie alles, auch das Unreinste, essen. (Von einem Gegessenwerden derselben kann natürlich keine Rede sein, wiewohl schon der Redaktor von *Bṛih.* 6,1,14 die Sache dahin zu verstehen scheint.)

² Die Stelle bedeutet zunächst nicht (wie das dem Petrus erscheinende Tuch, *Act.* 10,11) eine Aufhebung der Speiseverbote (solche praktische Tendenzen liegen dem Geiste der Upanishad's fern), sondern nur, daß, wer sich als den *Prāṇa* weiß, in allem von ihm Beseelten die Nahrung ißt (vgl. *Bṛih.* 1,3,17. *Chând.* 5,18,1). Doch konnte die Stelle im erstern Sinne mißdeutet werden, daher sie *Bṛih.* 6,1,14 (offenbar sekundär) wie folgt abgeändert wird: „Von dem wird keine Unspeisē (d. h. unerlaubte Speise) gegessen, keine Unspeise zu sich genommen, wer also dieses als Speise des *Ana* (lies *anasya annam*) weiß.“

3. Dieses lehrte *Satyakâma*, der Sohn der *Jabâlâ*, dem *Goçruti*, Abkömmling des *Vyâghrapad*, und sprach: „Selbst wenn man dieses zu einem vertrockneten Baumstamme sagte, so würden ihm die Äste wachsen und die Blätter sprießen.“

4. Wenn nun einer zu etwas Großem zu kommen wünscht, so muß er, nachdem er in der Neumondnacht die Weihe angetreten hat, in der Vollmondnacht einen Rührtrank von allerlei Kräutern in saurer Milch und Honig quirlen und dann sprechen:

„Dem edelsten und besten *svâhâ!*“ — hierbei opfert er geschmolzene Butter im Feuer und gießt den Bodenrest in den Rührtrank;

5. „dem reichsten *svâhâ!*“ — hierbei opfert er geschmolzene Butter im Feuer und gießt den Bodenrest in den Rührtrank;

„dem Standorte *svâhâ!*“ — hierbei opfert er geschmolzene Butter im Feuer und gießt den Bodenrest in den Rührtrank;

„der Erlangung *svâhâ!*“ — hierbei opfert er geschmolzene Butter im Feuer und gießt den Bodenrest in den Rührtrank;

„dem Stützpunkte *svâhâ!*“ — hierbei opfert er geschmolzene Butter im Feuer und gießt den Bodenrest in den Rührtrank.

6. Hierauf zieht er sich [vom Feuer] zurück, faßt den Rührtrank in die hohlen Hände und murmelt: „Du bist der Gewaltige (*ama*), denn diese ganze Welt ist in deiner Gewalt (*amâ*). Ja, er ist der edelste und beste, der König und Oberherr, er lasse mich zum Edelsten und Besten, zu Königtum und Oberherrschaft gelangen! Möge ich dieses Weltall sein!“

7. Sodann bedient er sich des folgenden Verses (Rigv. 5,82,1) und schlürft bei jeder Zeile vom Rührtranke:

„Das Gut des Gottes Savitar“ — hier schlürft er,

„Das labereiche wählen wir“ — hier schlürft er,

„Das beste, allerquickendste“ — hier schlürft er,

„Der Kraft des Segners eingedenk“ — hier trinkt er das Ganze aus.

8. Nachdem er den Becher oder Napf ausgewaschen hat, so legt er sich westlich vom Feuer schlafen, sei es auf einem Felle oder auf dem bloßen Erdboden, ohne mehr zu sprechen

und unentwegten Herzens. Wenn ihm dann [im Traume] ein Weib erscheint, so soll er wissen, dafs sein Werk gelungen ist.

9. Darüber ist dieser Vers:

„Wenn einem, der ein Wunschopter
Darbringt, ein Weib im Traum erschein't,
So wird sein Wunsch erfüllt werden;
Das bedeutet dies Traumgesicht,
— das bedeutet dies Traumgesicht.“

Dritter Khaṇḍa.

3.—10. Khaṇḍa: Die Pañcâgnividyâ, Fünf-Feuer-Lehre, und die beiden Wege ins Jenseits. — Dieser Abschnitt, zumeist wörtlich übereinstimmend mit Bṛih. 6,2 (Çatap. Br. 14,9,1), enthält den wichtigsten und ausführlichsten Text über die Theorie der Seelenwanderung, den wir aus vedischer Zeit besitzen. Welche der beiden Rezensionen ursprünglicher sei, ist schwer zu entscheiden. Im allgemeinen ist Chând. einfacher, Bṛih. weiter ausgemalt; auf der andern Seite enthält Chând. einige in Bṛih. fehlende Zusätze, welche sicher später eingefügt sind; so namentlich die Unterscheidung bei denen, die vom Monde kommen, von solchen mit erfreulichem und solchen mit stinkendem Wandel (Chând. 5,10,7), welche mit dem Vorhergehenden in Widerspruch steht, da vorher nur die Vollbringer frommer Werke auf dem *Pitriyâna* zum Monde gelangen und von ihm zurückkehren; so auch die Warnung am Schlusse: „Darum soll man sich hüten“ usw. (Chând. 5,10,8—10). — Aber auch die gemeinschaftliche Quelle von Chând. und Bṛih. in diesem Abschnitte war kein einheitliches Produkt, sondern eine Zusammenschweifung zweier verwandter, doch in verschiedenem Geiste gehaltener Abschnitte, die wir als die Fünffeuerehre (im spätern Vedânta Name des Ganzen) und die Zweiweglehre unterscheiden können; auf die erstere beziehen sich zwei der fünf im Eingange aufgestellten Fragen, auf die letztere die drei übrigen.

1. Die Fünffeuerehre (im engerm Sinne, d. h. Chând. 5,4,1—5,9,2 = Bṛih. 6,2,9—6,2,14) will auf die beiden Fragen antworten: a) warum trotz des fortgesetzten Sterbens der Menschen die jenseitige Welt nicht überfüllt wird, und b) wie nach der fünften Opferung die Wasser mit Menschenstimme reden, d. h. wie der wasserartige Stoff (im engerm Sinne nur der zuletzt erwähnte männliche Same, im weitern vielleicht alle fünf Stoffe: Glaube, Soma, Regen, Nahrung, Sperma, durch welche der aus dem Jenseits wiederkehrende Mensch hindurchgeht) durch eine Art Opferung wieder Menschengestalt annimmt. So nahe wie denen, welche ihre Toten begraben, das Bild von dem in die Erde gesenkten Samenkorne liegt (1. Kor. 15), ebenso nahe liegt es, w^o die Totenverbrennung üblich ist, dieselbe mit einer Opferung des Leichnams zu vergleichen. So schon Rîgv. 10,16,5. Wie die Opferspende ins Feuer geworfen wird, um aus ihm in vergeistigter Form zu den Göttern emporzusteigen, so ist auch das

Feuer, in welchem der Leichnam verbrannt wird, ein Opferfeuer; „in diesem Feuer opfern die Götter den Menschen; aus dieser Opferung geht der Mensch in lichtfarbener Gestalt hervor“ (nur Brih. 6,2,14). Hiermit analog erscheint auch die Rückkehr des Menschen aus dem Jenseits als ein Durchgang desselben durch fünf Opferfeuer, jene Welt, Parjanya, Erde (Brih.: diese Welt), Mann, Weib, in welchen der Mensch nacheinander als Glaube, Soma, Regen, Nahrung, Same geopfert wird. Im einzelnen finden sich bei Beschreibung der fünf Opferfeuer mehrfache Abweichungen in den drei Rezensionen:

Çatap. Br. 14,9,1,12—16:

Feuer: Brennholz:	Rauch:	Flamme:	Kohlen:	Funken:	In diesem Feuer opfern die Götter:	Aus dieser Opferung entsteht:
1) <i>asau lokah ādityah</i>	<i>raçmayah</i>	<i>ahar</i>	<i>candramāh</i>	<i>nakshatrāṇi</i>	<i>çraddhā</i>	<i>somo rājā</i>
2) <i>parjanyaḥ samvatsarah</i>	<i>abhrāṇi</i>	<i>vidyut</i>	<i>açaniḥ</i>	<i>hrādunayah</i>	<i>somaḥ</i>	<i>erisṭīḥ</i>
3) <i>ayam lokah pṛithivī</i>	<i>vāyuh</i>	<i>rātriḥ</i>	<i>diçah</i>	<i>avāntaradiçah</i>	<i>erisṭīḥ</i>	<i>annam</i>
4) <i>purushah vjāttam</i>	<i>prāṇah</i>	<i>vāk</i>	<i>caکشه</i>	<i>çrotram</i>	<i>annam</i>	<i>retah</i>
5) <i>yoshā upastah</i>	<i>lomāni</i>	<i>yoniḥ</i>	<i>yad antah-karoti</i>	<i>abhinandā</i>	<i>retah</i>	<i>purushah</i>

Brih. 6,2,9—13:

1) <i>asau lokah ādityah</i>	<i>raçmayah</i>	<i>ahar</i>	<i>diçah</i>	<i>avāntaradiçah</i>	<i>çraddhā</i>	<i>somo rājā</i>
2) <i>parjanyaḥ samvatsarah</i>	<i>abhrāṇi</i>	<i>vidyut</i>	<i>açaniḥ</i>	<i>hrādunayah</i>	<i>somo rājā</i>	<i>erisṭīḥ</i>
3) <i>ayam lokah pṛithivī</i>	<i>agnih</i>	<i>rātriḥ</i>	<i>candramāh</i>	<i>nakshatrāṇi</i>	<i>erisṭīḥ</i>	<i>annam</i>
4) <i>purushah vjāttam</i>	<i>prāṇah</i>	<i>vāk</i>	<i>caکشه</i>	<i>çrotram</i>	<i>annam</i>	<i>retah</i>
5) <i>yoshā upastah</i>	<i>lomāni</i>	<i>yoniḥ</i>	<i>yad antah-karoti</i>	<i>abhinandā</i>	<i>retah</i>	<i>purushah</i>

Chând. 5,4—9:

1) <i>asau lokah ādityah</i>	<i>raçmayah</i>	<i>ahar</i>	<i>candramāh</i>	<i>nakshatrāṇi</i>	<i>çraddhā</i>	<i>somo rājā</i>
2) <i>parjanyaḥ vāyuh</i>	<i>abhrām</i>	<i>vidyut</i>	<i>açaniḥ</i>	<i>hrādunayah</i>	<i>somo rājā</i>	<i>varsham</i>
3) <i>pṛithivī samvatsarah</i>	<i>ākāçah</i>	<i>rātriḥ</i>	<i>diçah</i>	<i>avāntaradiçah</i>	<i>varsham</i>	<i>annam</i>
4) <i>purusha vāk</i>	<i>prāṇah</i>	<i>jihvā</i>	<i>caکشه</i>	<i>çrotram</i>	<i>annam</i>	<i>retah</i>
5) <i>yoshā upastah</i>	<i>yad upa-mantrayate</i>	<i>yoniḥ</i>	<i>yad antah-karoti</i>	<i>abhinandā</i>	<i>retah</i>	<i>garbhah</i>

Hiernach scheint in Çatap. Br. die ursprünglichste Form erhalten zu sein, nur dafs statt *vāyuh* mit Brih. *agnih* (Feuer in der Rolle des Rauches mochte anstößig befunden und daher verbessert werden), statt *samvatsarah* mit Chând. *vāyuh* eingesetzt werden muß; — denn offenbar gewann man diese fünf Durchgangsstadien, indem man von der alten Dreiteilung Himmel, Luftraum, Erde ausging und ihnen noch Mann und Weib anreihete (vgl. auch Chând. 1,8). In diesen Opferfeuern wird der ins Jenseits Abgeschiedene der Reihe nach als Glaube, Soma, Regen, Nahrung, Same geopfert, um als Mensch wieder zu erstehen. Was Glaube hier sei, wußten schon die Vedāntatheologen nicht mehr recht zu sagen (vgl. mein „System des Vedānta“, S. 401. 408 und Talav. Up. Br. 3,11,7, wo es vom „Glauben der Überlebenden“ verstanden wird). Jedenfalls ist es das, was vom Menschen nach dem Tode im Jenseits fortbesteht, und es ist charakteristisch und stimmt schön zusammen, wenn man dieses Unvergängliche des Menschen

Brih. 3,2,13 im *karman* (Werk) und an unsrer Stelle in der *graddhâ* (dem Glauben als Träger der religiösen Werke) sucht. Dieser Glaube wird bei seiner Opferung im Himmelsfeuer zu dem, durch Zuwachs und Abgang der Seelen zu- und abnehmenden Monde (*somo rājā*); dieser, im Luft-raumfeuer geopfert, natürlich zu Regen, dieser, im Erdfeuer, zu Nahrung und vermöge seines Durchgangs durch Mann und Weib zu Sperma und so wieder zum Menschen. Einen Unterschied zwischen bessern und schlechtern Menschen, zwischen verschiedenen Schicksalen im Jenseits macht der Autor dieser Fünffeuerlehre allem Anscheine nach noch nicht; er scheint auf einem Standpunkte zu stehen, wo die höchste Leistung des Menschen der Glaube (nebst dem aus ihm entspringenden rituellen Werke) war, welcher nicht nur einen angenehmen Empfang im Jenseits, sondern auch, und zwar als Belohnung, die Wiederkehr zur Erde sicherte.

2. Sehr verschieden ist der Geist der mit diesem Stücke schon im gemeinsamen Originale zusammengeschweiften Zweiweglehre (Chând. 5,10 = Brih. 6,2,15—16), welche für Wissen und Waldleben mit Glaube als Askese (Brih.: Wissen, Glaube und Wahrheit) den *Devayāna* (Götterweg) mit Eingang in Brahman ohne Rückkehr in Aussicht stellt, hingegen für das Dorfleben des *Grihastha* mit Opfern und frommen Werken als Tribut an die Götter (Brih.: für Opfer, Almosen und Askese) den *Pitriyāna* (Väterweg) mit Belohnung auf dem Monde und Rückkehr zur Erde lehrt. Nicht nur, daß die Stationen der Rückkehr in der Fünffeuerlehre (Glaube, Soma, Regen, Nahrung, Same) und der Zweiweglehre (Mond, Äther, Wind, Rauch, Dunst, Wolke, Regen, Pflanze, Mutter-schofs; — Brih.: Mond, Äther, Wind, Regen, Erde, Nahrung, Mannfeuer, Weibfeuer ist sekundär) aus verschiedener Anschauung entsprungen sind, — nicht nur, daß der Glaube bei der Zweiweglehre in Brahman ohne Rückkehr führt, während er bei der Fünffeuerlehre gerade das Vehikel der Rückkehr ist, — nein, auch die Grundanschauung hat sich geändert: neben der Rückkehr zur Erde hat sich als höheres Ziel das Verbleiben in Brahman den Augen aufgetan. — Einen noch weitern Schritt bezeichnen die Chând. allein eignen Zusätze (5,10,7. 5,10,8—10), welche zwischen dem Schicksal der Guten und Bösen unterscheiden, während im ursprünglichen Texte die letztern von Götterweg und Väterweg ausgeschlossen und durch kurzes, rätselhaftes Hindeuten auf die niedere Tierwelt abgefunden worden waren.

Hiernach werden wir in der Entwicklung der Seelenwanderungslehre folgende Stufen zu unterscheiden haben:

I. Rîgveda. Fortleben der Guten bei *Yama*; das Schicksal der Bösen wird nur dunkel angedeutet; keine Rückkehr.

II. Brih. 3,2,13. 4,4,2—6. Den Tod überdauert das Werk (*karman*), oder Wissen, Werk und neuerworbene Erfahrung (*vidyā-karmanī pūrvaprajñā ca*). Dieselben bringen sofort und ohne Ablöschung im Jenseits (vgl. Brih. 4,4,3) ein neues Erdenleben, ihrer Beschaffenheit entsprechend, hervor.

III. Kombination von I und II, die ursprüngliche Fünffeuerlehre. Vermöge ihres Glaubens gehen die Toten zu den Göttern, aber eben dieser

Glaube, durch fünf Opferungen durchgehend, ist der Grund eines neuen Erdendaseins.

IV. Erkenntnis des Brahman und Hoffnung, nach dem Tode ohne Rückkehr bei ihm zu bleiben, Chând. 3,14,4. 4,15,5—6 (*devapatha*, *brahmapatha*).

V. Kombination von III und IV, die Zweiweglehre. Götterweg ohne Rückkehr für Wissen und Glauben (*vânaprastha*), Väterweg mit Rückkehr für Opfer und gute Werke (*grihastha*). Der dritte Ort (Wiedergeburt als niedere Tiere) für die, denen beides fehlt.

VI. Kombination der Fünffeuerlehre mit der Zweiweglehre, schon in der ursprünglichen Quelle von Chând. 5,3—10. Bṛih. 6,2.

VII. Die Zusätze zu derselben in Chândogya-Up., Unterscheidung Guter und Böser unter denen, die aus dem Jenseits zurückkehren, wodurch ein Widerspruch gegen die ursprüngliche Bedeutung des Väterwegs entsteht, und der dritte Ort eigentlich überflüssig wird.

VIII. Kaush. Up. 1. Beseitigung des dritten Ortes. Alle, die sterben, gehen zum Monde, von wo die einen den Götterweg in Brahman antreten, die andern als Tiere und Menschen zum Erdendasein zurückkehren.

1. Es begab sich, dafs *Çvetaketu*, Sohn des *Āruni*, zu einer Versammlung der *Pañcāla*'s ging. Da sprach zu ihm *Pravāhana*, Sohn des *Jibala*:

„Knabe, hat dich dein Vater belehrt?“

— „Ja wohl, Ehrwürdiger“, sprach er.

2. „Weißt du, wohin von hier die Geschöpfe gelangen?“

— „Nein, Ehrwürdiger“, sprach er.

„Weißt du, wie sie wiederum hierher zurückkehren?“

— „Nein, Ehrwürdiger“, sprach er.

„Weißt du die Wegescheiden der beiden Pfade, des Götterweges und des Väterweges?“

— „Nein, Ehrwürdiger“, sprach er.

3. „Weißt du, wie es kommt, dafs jene Welt nicht voll wird?“

— „Nein, Ehrwürdiger“, sprach er.

„Weißt du, wie bei der fünften Opferung die Wasser mit Menschenstimme redend werden?“

— „Auch nicht, Ehrwürdiger“, sprach er.

4. „Nun denn, wie hast du behauptet, belehrt worden zu sein? Wer diese Fragen nicht beantworten kann, wie kann der erklären, belehrt worden zu sein?“

Da ging er erhitzt dorthin, wo sein Vater war, und sprach zu ihm:

„So hast du also, ohne mich belehrt zu haben, behauptet, Ehrwürdiger, du habest mich belehrt!

5. Fünf Fragen hat mir der Königsmann gestellt, von denen habe ich nicht eine beantworten können.“ [Lücke.]

Jener erwiderte: „Wie du mir soeben dieselben mitgeteilt hast, [mufs ich bekennen,] dafs ich deren auch nicht eine weifs. Wenn ich sie selbst gewußt hätte, wie würde ich sie dir nicht gesagt haben?“

6. Da ging [der Vater] *Gautama* dorthin, wo der König war. Der empfing ihn, als er anlangte, ehrenvoll. Am andern Morgen, als der König zur Audienzhalle ging, trat jener zu ihm heran. Und der König sprach zu ihm: „Ehrwürdiger *Gautama*, vom Gute, wie Menschen es begehren, wähle dir eine Gabe.“ — Er aber sprach: „Das Gut, o König, wie Menschen es begehren, behalte für dich. Aber die Rede, die du in des Knaben Gegenwart vorbrachtest, die erkläre mir!“

7. Da kam der König in eine schlimme Lage und bedeutete ihm, dafs er noch eine Zeitlang warten möge. Dann sprach er zu ihm: „Weil, wie du mir, o *Gautama*, gesagt, diese Lehre vordem und bis auf dich nicht bei den Brahmanen in Umlauf ist, darum eben ist in allen Welten das Regiment bei dem Kriegerstande geblieben.“

Und er sprach zu ihm:

Vierter Khaṇḍa.

1. „Fürwahr, jene Welt, o *Gautama*, ist ein Opferfeuer; die Sonne ist sein Brennholz, die Strahlen sein Rauch, der Tag seine Flamme, der Mond seine Kohlen, die Sterne seine Funken.

2. In diesem Feuer opfern die Götter den Glauben. Aus dieser Opferspende entsteht der König *Soma*.

Fünfter Khaṇḍa.

1. Fürwahr, *Parjanya*, o *Gautama*, ist ein Opferfeuer; der Wind ist sein Brennholz, die Wolke sein Rauch, der Blitz seine Flamme, der Donnerkeil seine Kohlen, die Schlofsen seine Funken.

2. In diesem Feuer opfern die Götter den König Soma. Aus dieser Opferspende entsteht der Regen.

Sechster Khaṇḍa.

1. Fürwahr, die Erde, o Gautama, ist ein Opferfeuer; das Jahr ist sein Brennholz, der Äther sein Rauch, die Nacht seine Flamme, die Himmelspole die Kohlen, die Zwischenpole die Funken.

2. In diesem Feuer opfern die Götter den Regen. Aus dieser Opferspende entsteht die Nahrung.

Siebenter Khaṇḍa.

1. Fürwahr, der Mann, o Gautama, ist ein Opferfeuer; die Rede ist sein Brennholz, der Odem sein Rauch, die Zunge seine Flamme, das Auge seine Kohlen, das Ohr seine Funken.

2. In diesem Feuer opfern die Götter die Nahrung. Aus dieser Opferspende entsteht der Same.

Achter Khaṇḍa.

1. Fürwahr, das Weib, o Gautama, ist ein Opferfeuer; der Schoß ist sein Brennholz, daß man sie anspricht der Rauch, die Scham die Flamme, die Einfügung die Kohlen, das Lustgefühl die Funken.

2. In diesem Feuer opfern die Götter den Samen. Aus dieser Opferspende entsteht die Leibesfrucht.

Neunter Khaṇḍa.

1. Also geschieht es, daß bei der fünften Opferung die Wasser mit Menschenstimme redend werden.

Nachdem der Embryo, von der Eihaut umhüllt, zehn Monate, oder wie lange es ist, im Innern gelegen, so wird er geboren.

2. Nachdem einer geboren, so lebt er, so lange die Lebenszeit ist. Nachdem er gestorben, so tragen sie ihn von hier zu seiner Bestimmung ins Feuer, woher er gekommen, woraus er entstanden ist.

Zehnter Khaṇḍa.

1. Die nun, welche solches wissen, und jene, welche im Walde mit den Worten: «Der Glaube ist unsre Askese» Verehrung 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 das Halbjahr, wo die Sonne nordwärts gehet,

2. aus dem Halbjahre in das Jahr, aus dem Jahre in die Sonne, aus der Sonne in den Mond, aus dem Monde in den Blitz; — daselbst ist ein Mann, der ist nicht wie ein Mensch, der führet sie hin zu Brahman. Dieser Pfad heist der Götterweg.

3. Hingegen jene, welche im Dorfe mit den Worten: «Opfer und fromme Werke sind unser Tribut» Verehrung üben, die gehen ein in den Rauch [des Leichenfeuers], aus dem Rauche in die Nacht, aus der Nacht in die dunkle Hälfte des Monats, aus der dunkeln Hälfte des Monats in das Halbjahr, wo die Sonne südwärts gehet; diese gelangen nicht in das Jahr,

4. sondern aus dem Halbjahre in die Väterwelt, aus der Väterwelt in den Äther, aus dem Äther in den Mond; der ist der König Soma, und er ist die Speise der Götter, die verzehren die Götter.

5. Nachdem sie dort, solange noch ein Bodenrest [ihrer guten Werke] vorhanden ist, geweiht haben, so kehren sie auf demselben Wege wieder zurück, wie sie gekommen, in den Äther, aus dem Äther in den Wind; nachdem einer Wind geworden, wird er zu Rauch, nachdem er Rauch geworden, wird er zu Nebel,

6. nachdem er Nebel geworden, wird er zur Wolke, nachdem er Wolke geworden, regnet er herab. Solche werden hienieden als Reis und Gerste, Kräuter und Bäume, Sesam und Bohnen geboren. Daraus freilich ist es schwerer herauszukommen; denn nur wenn ihn einer gerade als Speise verzehrt und als Samen ergießt, so kann er sich daraus weiter entwickeln (*tad bhûya' eva bhavati*).

7. Welche nun hier einen erfreulichen Wandel haben, für die ist Aussicht, daß sie in einen erfreulichen Mutterschofs eingehen, einen Brahmanenschofs oder Kshatriyaschofs oder Vaiçyaschofs; — die aber hier einen stinkenden Wandel haben, für die ist Aussicht, daß sie in einen stinkenden Mutterschofs eingehen, einen Hundeschofs, oder Schweineschofs, oder in einen Caṇḍālaschofs.

8. Aber auf keinem dieser beiden Wege befindlich sind jene winzigen, immerfort wiederkehrenden Wesen, bei denen es heißt: «werde geboren und stirb». Dieses ist der dritte Ort. Darum wird jene Welt nicht voll.

Darum soll man sich hüten! — Darüber ist dieser Vers:

9. Der Dieb des Goldes und der Brantweinrinker,
Brahmanenmörder, Lehrers Bett Beflecker,
Die vier und fünftens, wer mit ihnen umgeht, stürzt.

10. Aber hingegen, wer also diese fünf Feuer kennt, der fürwahr, und wenn er mit ihnen umginge, wird vom Bösen nicht besudelt, sondern lauter bleibt er und unbefleckt in der Welt der Reinen, wer solches weiß, — wer solches weiß.“

Elfter Khaṇḍa.

11.—24. Khaṇḍa: Dieser Abschnitt besteht aus zwei zusammenhängenden Teilen, deren erster (11—18) eine Fortbildung der Çatap. Br. 10,6,1 vorgetragenen Lehre vom Agni Vaiçvânara zur Lehre vom Âtman Vaiçvânara enthält, während der zweite (19—24) im Anschlusse daran das täglich zweimal den Göttern darzubringende Agnihotram oder Feueropfer zu einem Prâṇâgnihotram, einem dem Prâṇa (Leben) darzubringenden Feueropfer umgestaltet.

Çatap. Br. 10,6,1 bitten sechs Brahmanen (zumeist dieselben Namen, wie in der Chândogya-Version) den König Açvapati um Belehrung über den Agni Vaiçvânara. Dieser ist ursprünglich „das allen Menschen gemeinsame Feuer“ (man fand es auffallend, daß der Gott Agni allen Menschen, den Freunden wie den Feinden beisteht, daher der Name, wie Jesus es auffallend fand, daß die Sonne über Guten und Bösen leuchtet, Matth. 5,45), aber schon in unsrer Erzählung ist Agni Vaiçvânara, mit Betonung des Beiwortes, daher in der Regel nur Vaiçvânara genannt, das allverbreitete Weltprinzip, welches im Haupte des Menschen, als einem Mikrokosmos, eine Spanne groß (*prâdeçamâtram*) vereinigt ist. Açvapati beginnt seine Belehrung damit, daß er die Brahmanen über ihre Vorstellungen vom

Vaiçvânara befragt, worauf diese ihn der Reihe nach als Erde, Wasser, Raum, Wind, Sonne, Himmel definieren. Açvapati findet diese Definitionen ungenügend, weil einseitig: die Erde ist nur die FüÙe, das Wasser die Harnblase, der Raum der Rumpf, der Wind der Odem, die Sonne das Auge, der Himmel das Haupt des Vaiçvânara, diese sechs sind nur der Vaiçvânara als Grundlage, als Reichtum, als vielfältig, als sonderpfadig, als somagläzend, als überragend, nicht aber der vollständige Vaiçvânara. „Und er sprach zu ihnen: Ihr alle, dieweil ihr die Vaiçvânara's nur als gesondert von euch kanntet, habt von ihnen gesondert die Nahrung gegessen. Aber fürwahr, als ein Spannegrößes (*prâdeçamâtram*) gleichsam sind die Götter leicht fälschbar vorgestellt worden (*abhisampanna*), und ich will sie euch so erklären, daß ich sie als ein Spannegrößes vorstellig mache. Und er sprach, indem er auf die Stirn zeigte: dieses ist Vaiçvânara als überragend; und indem er auf die Augen zeigte, sprach er: dieses ist Vaiçvânara als somagläzend; und indem er auf die Nasenlöcher zeigte, sprach er: dieses ist Vaiçvânara als sonderpfadig; und indem er auf den Raum im Munde zeigte, sprach er: dieses ist Vaiçvânara als vielfältiger; und indem er auf das Wasser im Munde zeigte, sprach er: dieses ist Vaiçvânara als Reichtum; und indem er auf das Kinn zeigte, sprach er: dieses ist Vaiçvânara als Grundlage. Der Mensch, das ist der Agni Vaiçvânara; und wer also diesen Agni Vaiçvânara als menschenartig, als im Menschen gegründet weiß, der wehrt das Wiedersterben ab, der kommt zu vollem Alter, ja nicht einmal den, der seinen Namen nennt, wird Vaiçvânara 'schädigen' [viel weniger ihn selbst; anders der Schol.].

Diese Erzählung, welche schon den Gedanken von der Einheit des Universums und von der Verwirklichung dieser Einheit im Menschen enthält, erscheint in bedeutsamer Fortbildung in unsrer Chândogya-Stelle, welche als diese Einheit den Âtman proklamiert. Daher lautet schon die Ausgangsfrage: „Was ist unser Selbst (*âtman*), was das Brahman?“ Und das Thema ist nicht mehr Agni Vaiçvânara, sondern der Âtman Vaiçvânara, das allverbreitete Selbst. Als dieses erklären die sechs Brahmanen in absteigender Reihenfolge (wodurch die schöne und gewiß ursprüngliche Steigerung, die in Çatap. Br. vorliegt, verloren geht) Himmel, Sonne, Wind, Raum, Wasser, Erde, und werden von Açvapati dahin beschieden, daß diese als schön-glänzend, allgestaltig, sonderpfadig, vielfältig, Reichtum und Grundlage nur Haupt, Auge, Odem, Leibaggregat, Harnblase und FüÙe des Âtman Vaiçvânara seien; worauf er, wie in Çatap. Br., dazu auffordert, diesen nicht *prîthak*, als von sich verschieden, sondern als *prâdeçamâtram abhivimânam*, d. h. im eignen Innern zu verehren. Da die Beziehung des Çatap. Br. auf den von Stirn bis zu Kinn spannengroßen Kopf hier fehlt, so wurde *prâdeçamâtram* ins Unbestimmte gerückt und für die Vedântatheologen ein Gegenstand des Herumratens; jedenfalls ist es der Âtman als das sehr Kleine im Menschen (vgl. seine Bezeichnungen als kleiner als ein Gerstenkorn usw. Chând. 3,14, als zollhoch Kâth. 4,12, als nadelspitzegroß, mehr als haarspitzeklein Çvet. 5,8—9 usw.); ob im Gegensatz dazu *abhivimânam* den Âtman als das sehr Große aufserhalb

des Menschen bezeichnet, somit nach P. W. „von ungeheurer Ausdehnung“ bedeutet, vielleicht auch, nach einer mündlich hingeworfenen Vermutung Weber's, mit Böhlingk *ativimānam* zu lesen ist, das ist eine zweite Frage; notwendig ist es durchaus nicht; das parallele *abhisampanna* in Çatap. Br. spricht für Çaṅkara's Beziehung auf das eigne Selbst (*pratyagātmatayā abhivimīyate, aham iti jñāyate, iti abhivimānas*), und eine solche ist neben dem unbestimmten *prādeçamātram* erwünscht, worauf dann in dem *sa sarveshu lokeshu* etc. die Beziehung auf das Weltall um so kräftiger hervortritt, je weniger ihr schon vorgegriffen wurde. — Wer sich so als den *Ātman Vaiçvānara* weiß (*tasya ha vā' etasya ātmano vaiçvānarasya*), für den sind die erwähnten Welterscheinungen zu seinem Haupt, Auge, Odem usw. geworden¹, während die ebenbürtig neben den Welterscheinungen stehenden Opfermittel, *Vedi, Barkhis, Gārhapatya, Anvāhārya-pacana, Āhavanīya*, ihm zu Brust, Haaren, Herz, Manas und Mund geworden sind.

An diese Belehrung über den *Ātman Vaiçvānara* schließt sich weiter (Khaṇḍa 19—24) eine Umgestaltung des Agnihotram zu einem Opfer für den *Prāṇa* und durch ihn für den *Ātman Vaiçvānara*. — Das Agnihotram, zu welchem nur ein Priester erforderlich ist (Taitt. Br. 2,3,6,1), sollte nach der Gründung eines Hausstandes das ganze Leben hindurch jeden Abend unmittelbar nach Sonnenuntergang und jeden Morgen unmittelbar vor Sonnenaufgang dargebracht werden. Zu diesem Zwecke wird die unter besondern Zeremonien gemolkene Milch in einem irdenen Gefäß über dem *Gārhapatya*-Feuer heifs gemacht, ohne überzukochen, mit etwas Wasser versetzt, in einen besondern Löffel aus *Vikaṅkata*-Holz geschöpft und aus diesem in zwei Spenden in das *Āhavanīya*-Feuer geschüttet. Die erste Spende (*pūrvā āhuti*) erfolgt abends mit den Worten: *agnir jyotir, jyotir agnih, svāhā!* und morgens mit den Worten: *sūryo, jyotir, jyotiḥ sūryaḥ, svāhā!* Die zweite Spende (*uttarā āhuti*) hat schweigend zu erfolgen. Den Opferrest (*ucchisṭam*), d. h. sowohl das was in dem Löffel als das was im Topfe übrig bleibt, darf nur ein Brahmane verzehren, kein *Kshatriya* oder *Vaiçya*, auch nicht in seinem eignen Hause. Durch das aus dem Löffel Ausgegossene werden die Götter gesättigt, durch das darauf aus ihm Ausgewischte die Väter und die Pflanzen, durch den vom Priester getrunkenen Opferrest die Menschen und mittelbar durch sie die Tiere. Daher, wie ein alter Vers (Chānd. 5,24,5) besagt, alle Wesen um das Feueropfer sitzen, wie hungrige Kinder um die Mutter.

Sehr verschieden von diesem herkömmlichen Agnihotram ist die Gestalt, welche ihm unser Autor gibt, um es zu einem *Prāṇagnihotram*, einem Feueropfer an den *Prāṇa*, und durch ihn an den alles erfüllenden *Ātman Vaiçvānara*, zu machen. Zunächst bedarf es keiner besonders zubereiteten Opfermilch, sondern die erste beste Nahrung, die einem zur Hand kommt (*yaḍ bhaktam prathamam āgacchet*) ist zum Opfer geeignet

¹ Chānd. 5,18,2; nach Böhlingk's Auffassung würde die Stelle nur eine tautologische Wiederholung des schon Gesagten sein.

(*homiya*m). Auch keines Opferfeuers scheint es zu bedürfen, indem an seine Stelle der eigne Mund tritt (*âsyam eva âhavanîyah*), in welchem die Opferspenden dargebracht werden (anders Böhlingk). An die Stelle der zwei Opferspenden des Agnihotram treten deren fünf, welche mit den Worten: *prânâya svâhâ! vyânâya svâhâ!* usw. den fünf Verzweigungen des Prâna oder Lebensodems (*prâna, vyâna, apâna, samâna, udâna*) dargebracht werden. Mit ihnen und durch sie werden die fünf Lebensorgane, die fünf Gottheiten und die fünf Weltteile, somit der ganze Âtman Vaiçvânara gesättigt, nach folgendem Schema:

1. <i>prâna</i>	<i>cakshur</i>	<i>âditya</i>	<i>dyaus</i>
2. <i>vyâna</i>	<i>çrotram</i>	<i>candramas</i>	<i>diças</i>
3. <i>apâna</i>	<i>vâc</i>	<i>agni</i>	<i>prîthivî</i>
4. <i>samâna</i>	<i>manas</i>	<i>parjanya</i>	<i>vidyut</i>
5. <i>udâna</i>	<i>vâyu</i>	<i>âkâça.</i>

Es ist dies genau dasselbe Schema wie in 3,13 (oben S. 107), und sogar in einem Fehler, nämlich in der Auslassung des fünften Lebensorganes (wahrscheinlich der *tvac* Haut) stimmen beide überein, was sehr merkwürdig ist. — Von einer Vorbehaltung des Opferrestes (*ucchishṭam*) für die Brâhmanen ist keine Rede mehr. Selbst wenn er einem *Caṇḍâla* (dem niedrigsten der Menschen, oben S. 144) gegeben wird, so ist er damit in dem alle Wesen befassenden Âtman Vaiçvânara geopfert. — Auch der Vers von den hungrigen Kindern gewinnt eine vertiefte Bedeutung. Die ganze Natur nimmt an den Schicksalen der Brahmanwissenden teil ($\pi\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\iota\ \eta\ \kappa\tau\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma\ \sigma\upsilon\sigma\tau\epsilon\nu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\nu\omega\delta\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$, Röm. 8,22), weil die ganze Natur nur sein eignes Selbst ist.

1. *Prâcînaçâla Aupamanyava, Satyayajña Paulushi, Indradyumna Bhâllaveya, Jana Çârkarâkshya* und *Budîla Âçvatarâçvi*, alle diese, von großem Reichtum und großer Schriftgelehrtheit, kamen zusammen und forschten nach: was ist unser Selbst (*âtman*) und was das Brahman?

2. Und sie kamen überein: „Da ist ja *Uddâlaka Âruṇi*, ihr Ehrwürdigen, der eben jetzt den Âtman Vaiçvânara (das allverbreitete Selbst) studiert; wohlan! so laßt uns zu dem hingehen!“ — Da gingen sie zu ihm hin.

3. Der aber kam mit sich überein: „Diese Männer von großem Reichtum und großer Schriftgelehrtheit werden mich befragen, und ich werde ihnen vielleicht nicht auf alles antworten können. Wohlan! ich will sie auf einen andern verweisen.“

4. Und er sprach zu ihnen: „Da ist ja *Açvapati Kaikeya*, ihr Ehrwürdigen, der eben jetzt den Âtman Vaiçvânara

studiert; wohlan! so laßt uns zu dem hingehen!“ — Da gingen sie zu ihm hin.

5. Ihnen, da sie angekommen waren, liefs er einem jeden die gebührende Ehre erweisen. Denn er war ein Mann, welcher, wenn er morgens aufstand, sagen konnte:

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

Und er sprach zu ihnen: „Ich habe gerade vor, ihr Ehrwürdigen, ein Opfer zu veranstalten. Soviel Lohn, wie ich jedem der Opferpriester geben werde, soviel will ich auch [jedem von] euch, ihr Ehrwürdigen, geben; möge es euch gefallen, zu bleiben!“

6. Sie aber sprachen: „Die Sache, mit der sich ein Mann beschäftigt, davon kann er auch reden. Du studierst ja jetzt den Âtman Vaiçvânara; so mögest du uns den erklären!“ —

7. Und er sprach zu ihnen: „Morgen werde ich euch Antwort geben.“ — Da traten sie am frühen Morgen vor ihn mit dem Brennholze in der Hand [zum Zeichen, dafs sie bereit waren, sich als Schüler von ihm aufnehmen zu lassen]. Er aber, ohne sie erst als Schüler bei sich aufzunehmen, sprach zu ihnen folgendermaßen.

Zwölfter Khaṇḍa.

1. „Aupamanyava! Wen verehrst du als den Âtman (das Selbst)?“ — „Den Himmel, ehrwürdiger König“, sprach er. — „Der ist freilich der Âtman Vaiçvânara als der glanzvolle [Çatap. Br.: somaglänzende], den du als den Âtman verehrst. Darum sieht man in deiner Familie den Soma eintägig, mehrtägig, vieltägig keltern,

2. und du issest Nahrung und siehst, was dir lieb ist; denn der isst Nahrung und sieht, was ihm lieb ist, und Brahmanenwürde ist heimisch in seiner Familie, wer als solchen also den Âtman Vaiçvânara verehrt. Aber doch ist derselbe nur das Haupt des Âtman“, so sprach er, „und dein Haupt wäre zersprungen, wärest du nicht zu mir gekommen“.

Dreizehnter Khaṇḍa.

1. Und weiter sprach er zu Satyayajña Paulushi: „Prâcî-nayogya! Wen verehrst du als den Âtman?“ — „Die Sonne, ehrwürdiger König“, sprach er. — „Der ist freilich der Âtman Vaiçvânara als der allgestaltige, den du als den Âtman verehrst. Darum wird in deiner Familie vieles von allerlei Gestalt gesehen:

2. der rollende Maultierwagen, die Sklavin, der goldne Halsschmuck, und du issest Nahrung und siehst, was dir lieb ist; denn der isst Nahrung und sieht, was ihm lieb ist, und Brahmanenwürde ist heimisch in seiner Familie, wer als solchen also den Âtman Vaiçvânara verehrt. Aber doch ist derselbe nur das Auge des Âtman“, so sprach er, „und blind wärest du geworden, wärest du nicht zu mir gekommen.“

Vierzehnter Khaṇḍa.

1. Und weiter sprach er zu Indradyumna Bhâllaveya: „Vaiyâghrapadya! Wen verehrst du als den Âtman?“ — „Den Wind, ehrwürdiger König“, sprach er. — „Der ist freilich der Âtman Vaiçvânara als der sonderpfadige, den du als den Âtman verehrst. Darum werden besondere Huldigungsgaben dir dargebracht (*âyanti*), und besondere Wagenreihen folgen dir nach,

2. und du issest Nahrung und siehst, was dir lieb ist; denn der isst Nahrung und sieht, was ihm lieb ist, und Brahmanenwürde ist heimisch in seiner Familie, wer als solchen also den Âtman Vaiçvânara verehrt. Aber doch ist derselbe nur der Odem des Âtman“, so sprach er, „und der Odem wäre aus dir gewichen, wärest du nicht zu mir gekommen.“

Fünfzehnter Khaṇḍa.

1. Und weiter sprach er zu Jana: „Çârkarâkshya! Wen verehrst du als den Âtman?“ — „Den Raum, ehrwürdiger König“, sprach er. — „Der ist freilich der Âtman Vaiçvânara als der vielfache, den du als den Âtman verehrst. Darum bist du vielfach an Nachkommenschaft und Reichtum,

2. und du issest Nahrung und siehst, was dir lieb ist; denn der ifst Nahrung und sieht, was ihm lieb ist, und Brahmanenwürde ist heimisch in seiner Familie, wer als solchen also den Âtman Vaiçvânara verehrt. Aber doch ist derselbe nur der Leibesbestand des Âtman“, so sprach er, „und dein Leibesbestand wäre zerfallen, wärest du nicht zu mir gekommen.“

Sechzehnter Khaṇḍa.

1. Und weiter sprach er zu Buḍila Âçvatarâçvi: „Vaiyâghrapadya! Wen verehrst du als den Âtman?“ — „Die Wasser, ehrwürdiger König“, sprach er. — „Die sind freilich der Âtman Vaiçvânara als der Reichtum, die du als den Âtman verehrst. Darum bist du an Reichtum, an Gedeihen reich,

2. und du issest die Nahrung und siehst, was dir lieb ist; denn der ifst Nahrung und sieht, was ihm lieb ist, und Brahmanenwürde ist heimisch in seiner Familie, wer als solchen also den Âtman Vaiçvânara verehrt. Aber doch ist derselbe nur die Blase des Âtman“, so sprach er, „und deine Blase wäre gerissen, wärest du nicht zu mir gekommen.“

Siebzehnter Khaṇḍa.

1. Und weiter sprach er zu Uddâlaka Âruṇi: „Gautama! Wen verehrst du als den Âtman?“ — „Die Erde, ehrwürdiger König“, sprach er. — „Die ist freilich der Âtman Vaiçvânara als die Grundlage, die du als den Âtman verehrst. Darum bist du gegründet an Nachkommenschaft und an Vieh,

2. und du issest Nahrung und siehst, was dir lieb ist; denn der ifst Nahrung und sieht, was ihm lieb ist, und Brahmanenwürde ist heimisch in seiner Familie, wer als solchen also den Âtman Vaiçvânara verehrt. Aber doch ist derselbe nur die Füße des Âtman“, so sprach er, „und deine Füße wären verdorrt, wärest du nicht zu mir gekommen.“

Achtzehnter Khaṇḍa.

1. Und er sprach zu ihnen: „Ihr alle, wie ihr da seid, faßt diesen Âtman Vaiçvânara auf, als wäre er ein von euch Gesondertes, und so eßt ihr die Nahrung. Wer aber diesen

Âtman Vaiçvânara so [zeigend] als eine Spanne grofs auf sich selbst (*abhi*) bezogen (*vimâna*) verehrt, der ist die Nahrung in allen Welten, in allen Wesen, in allen Selbsten.

2. Und von eben hier diesem [im eignen Selbst verkörperten] Âtman Vaiçvânara ist der glanzvolle [Himmel] das Haupt, die allgestaltige [Sonne] das Auge, der sonderpfadige [Wind] der Odem, der vielfache [Raum] sein Rumpf, sein Leibesbestand, der Reichtum [Wasser] seine Blase, seine Füfse sind die Erde, das Opferbett ist seine Brust, die Opferstreu seine Haare, das [runde] Gârhapatya-Feuer sein Herz, das [halbmondförmige] Anvâhâryapacana-Feuer sein Manas, das [viereckige] Âhavaniya-Feuer sein Mund.

Neunzehnter Khaṇḍa.

1. Darum, was ihm von Speise gerade zuerst zur Hand kommt, das ist zum Opfer tauglich. Die erste Opferspende nun, die er opfern will, die soll er [in seinem Munde als Âhavaniya-Feuer] opfern mit den Worten: «Dem Einhauche svâhâ!» Dann sättigt sich sein Einhauch.

2. Indem der Einhauch satt wird, wird das Auge satt, indem das Auge satt wird, wird die Sonne satt, indem die Sonne satt wird, wird der Himmel satt, indem der Himmel satt wird, wird alles, was Himmel und Sonne beherrschen, satt. Nach dessen Sättigung wird man satt an Nachkommenschaft, Vieh, Nährspeise, Kraft und Brahmanenwürde.

Zwanzigster Khaṇḍa.

1. Ferner die zweite Opferspende, die er opfern will, die soll er opfern mit den Worten: «Dem Zwischenhauche svâhâ!» Dann sättigt sich sein Zwischenhauch.

2. Indem der Zwischenhauch satt wird, wird das Ohr satt, indem das Ohr satt wird, wird der Mond satt, indem der Mond satt wird, werden die Himmelsgegenden satt, indem die Himmelsgegenden satt werden, wird alles, was die Himmelsgegenden und der Mond beherrschen, satt. Nach dessen Sättigung wird man satt an Nachkommenschaft, Vieh, Nährspeise, Kraft und Brahmanenwürde.

Einundzwanzigster Khaṇḍa.

1. Ferner die dritte Opferspende, die er opfern will, die soll er opfern mit den Worten: «Dem Aushauche svāhā!» Dann sättigt sich sein Aushauch.

2. Indem der Aushauch satt wird, wird die Rede satt, indem die Rede satt wird, wird das Feuer satt, indem das Feuer satt wird, wird die Erde satt, indem die Erde satt wird, wird alles, was Erde und Feuer beherrschen, satt. Nach dessen Sättigung wird man satt an Nachkommenschaft, Vieh, Nahrung, Kraft und Brahmanenwürde.

Zweiundzwanzigster Khaṇḍa.

1. Ferner die vierte Opferspende, die er opfern will, die soll er opfern mit den Worten: «Dem Allhauche svāhā!» Dann sättigt sich sein Allhauch.

2. Indem der Allhauch satt wird, wird das Manas satt, indem das Manas satt wird, wird der Regengott satt, indem der Regengott satt wird, wird der Blitz satt, indem der Blitz satt wird, wird alles, was der Blitz und der Regengott beherrschen, satt. Nach dessen Sättigung wird man satt an Nachkommenschaft, Vieh, Nahrung, Kraft und Brahmanenwürde.

Dreiundzwanzigster Khaṇḍa.

1. Endlich die fünfte Opferspende, die er opfern will, die soll er opfern mit den Worten: «Dem Aufhauche svāhā!» Dann sättigt sich sein Aufhauch.

2. Indem der Aufhauch satt wird, . . . wird der Wind satt, indem der Wind satt wird, wird der Äther satt, indem der Äther satt wird, wird alles, was Wind und Äther beherrschen, satt. Nach dessen Sättigung wird man satt an Nachkommenschaft, Vieh, Nahrung, Kraft und Brahmanenwürde.

Vierundzwanzigster Khaṇḍa.

1. Wenn einer, ohne dieses zu wissen, das Agnihotram opfert, so ist das, wie wenn einer die Kohlen wegschürte und in der Asche opferte.

2. Aber wer, dieses also wissend, das Agnihotram opfert, von dem ist es in allen Welten, in allen Wesen, in allen Selbsten geopfert worden.

3. Darum, gleichwie ein Binsenhalm, ins Feuer gesteckt, verflammt, also auch verflammen alle Sünden dessen, der, dieses also wissend, das Agnihotram opfert.

4. Darum auch, wenn ein solches Wissender den Opferrest selbst einem Caṇḍāla gäbe, so wäre er ihm damit doch in dem Âtman Vaiçvânara geopfert worden. Darüber ist dieser Vers:

5. Gleichwie die Kinder hier hungrig
Sitzen rings um die Mutter her,
Also die Wesen all sitzen
Rings um das Agnihotram her,
— rings um das Agnihotram her.“

Sechster Prapâthaka.

Der ganze Prapâthaka bildet ein zusammenhängendes Ganze, in welchem Çvetaketu von seinem Vater Uddâlaka über das Seiende und seine Entfaltung zur Welt belehrt wird. Zwar scheiden sich äußerlich die beiden Abschnitte 1—7 und 8—16 voneinander durch die Verdopplung der Schlufsworte 7,6 und den neuen Anfang 8,1. Indes ist diese Trennung rein äußerlich und wohl nur (vielleicht hinterher) durch den Wunsch veranlaßt, den längern Abschnitt für das Studium in zwei annähernd gleiche Lernpensä zu zerlegen. Innerlich gehören beide Teile eng zusammen, indem nicht nur im zweiten Teile auf den ersten Rückbeziehung genommen wird (8,6 *tad uktam purastād eva bhavati*, vgl. 4,7 fg.), sondern auch der Refrain, mit dem 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. schliessen, wie wir zeigen werden, eine bloße Zusammenfassung der Grundgedanken von 1—7 ist. — Noch ist vorweg zu bemerken, daß die hier vorliegende Situation des aus der zwölfjährigen Lehrzeit zurückkehrenden und sodann von seinem Vater Uddâlaka über die tiefsten Geheimnisse des Seins belehrten Çvetaketu in keiner Weise vereinbar ist mit der Rolle, welche beide Chând. 5,3,1 fg. (oben S. 140) spielen. Nimmt man dazu die vielfachen andern Widersprüche über diese Personen (z. B. Brih. 6,3,7. 6,5,3, wo Yājñavalkya ein Schüler des Uddâlaka ist, und Brih. 3,7, vgl. 3,9,27, wo auch Uddâlaka von Yājñavalkya zum Schweigen gebracht wird; oder Brih. 4,6,2, wo Uddâlakâyana Schüler des Jâbâlâyana ist, während Brih. 6,3,8—12 Satyakâma erst im fünften Gliede

nach Uddālaka folgt), so wird es wahrscheinlich, daß man aus der Vorzeit nicht sowohl feste Traditionen als vielmehr nur berühmte Namen besaß, denen man die neu aufkommenden Lehren zuschrieb, ohne um die daraus sich ergebenden Widersprüche sehr besorgt zu sein.

Die Wichtigkeit und stellenweise Schwierigkeit des vorliegenden Prapāthaka erfordert eine Analysis der sechzehn Abschnitte, aus denen er besteht, im einzelnen.

1. Çvetaketu wird, 12 Jahre alt, von seinem Vater als Brahmācārin in die Lehre gegeben, kehrt nach 12 Jahren zurück, hat alle Veden studiert (bei dem spätern Umfange erforderte jeder Veda 12 Jahre Studiums) und ist voll Dünkels über sein Wissen. Der Vater fragt ihn: „Hast du auch der Unterweisung nachgefragt, *yena aṅrutam ṅrutam bhavati*, etc.“? Was heißt das? M. Müller: „*by which we hear what cannot be heard*“. Böhlingk: „mittels welcher Ungehörtes gehört wird“. Beide falsch, wiewohl der letztere das Richtige in meinem „System des Vedānta“ S. 282 hätte finden können: „durch welche [auch] das Ungehörte ein [schon] Gehörtes wird“. Es ist das Thema des ganzen Buches, welches sich in diesen Worten ankündigt. Das Seiende ist eins und ist alles; wer das Seiende kennt, der kennt in ihm alles, auch das Ungekannte. Als Bestätigung dienen die Worte der alten Weisen 4,5: *na no adya kaṅcana aṅrutam, amatam, avijñātam udāharishyati* (von Böhlingk völlig mißverstanden), sowie die Nachbildung und somit älteste Interpretation unsrer Stelle Mund. 1,1,3: *kaṁmin nu, bhagavo, vijñāte sarvam idaṁ vijñātam bhavati*? Auch die Chānd. 6,1,3—5 folgenden Beispiele wollen nur diesen Satz erläutern. Wie durch ein Stück Ton, Kupfer, Eisen, alles Tönerne, Kupferne, Eiserner erkannt ist, so durch die Erkenntnis des einen Seienden alles das, was ist: „an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein bloßer Name“. Es ist dies die älteste Stelle, in der die Nichtrealität der vielheitlichen Welt ausgesprochen wird. Nicht lange darauf gelangte in Griechenland Parmenides zur selben Erkenntnis und sprach sie fast ebenso aus: τὸ πᾶντ' ὄνομ' ἐστίν, ὅσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, γίνεσθαι τε καὶ ἄλλοσθαι etc. „darum ist alles, was die Menschen vertrauensvoll für wahr angenommen haben, alles Werden und Vergehen, ein bloßer Name“. Dieselbe Erkenntnis spricht Spinoza aus, wenn er alle Individuen für *modi* der einen göttlichen *substantia* erklärt. Alle drei, Chāndogya, Parmenides, Spinoza (und so alle Philosophen vor Kant) begehen den Fehler, empirische Vorstellungsformen auf das Metaphysische zu übertragen, wodurch ihre Metaphysik die Wahrheit nur in bildlicher Form ausspricht. So hier, wo sie das metaphysisch Seiende (*sat*, τὸ ὄν, *substantia*) nach Analogie der beim Wechsel ihrer Zustände beharrenden Substanz (d. h. Materie) beschreiben. Daß diese Vorstellung eine bildliche oder halb bildliche ist, beweist für Parmenides (in dem Verse πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ) das Wort ἐναλίγκιον, für Chāndogya das Nächstfolgende, in welchem *tejas*, *āpas*, *annam*, d. h. die Grundelemente der physischen Substanz oder Materie erst aus der metaphysischen Substanz, dem *Sat*, Seienden, abgeleitet werden.

2. Hervorgehen der Elemente aus dem Seienden. Zu Anfang war allein das Seiende, *Sat*, eines nur und ohne zweites. Dieses Urwesen war schon R̥igv. 10,129,1 *násad ásín no sad ásít tadánim* als weder nichtseiend, noch auch (in empirischem Sinne) seiend bezeichnet worden. Seitdem hatte man öfter, die letztere Alternative betonend, das Urwesen als *asad*, nichtseiend, bezeichnet. So schon R̥igv. 10,72,2—3; ferner Çatap. Br. 6,1,1 und Taitt. Br. 2,2,9 (siehe die Stellen in meiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie“, I, S. 145, 199, 202); Taitt. Up. 2,7,1 und sogar Chând. 3,19,1 (oben S. 116). Hiergegen wendet sich polemisierend unser Autor: „wie könnte aus dem Nichtseienden das Seiende entstehen? Vielmehr war diese Welt zu Anfang nur das Seiende“.

Dieses Seiende beabsichtigte (*aikshata*) vieles zu sein und schuf (liefs aus sich hervorgehen, *asrijata*) die Glut (*tejas*), diese in derselben Weise aus sich die Wasser (*âpas*), diese ebenso die Nahrung (*annam*). Für das Hervorgehen der Wasser aus der Glut, der Nahrung aus den Wassern wird, als empirische Bestätigung, auf die Tatsachen des Schwitzens nach Erhitzung und des Wachstums der Pflanzen nach dem Regen hingewiesen. Da Glut, Wasser und Nahrung aus dem Seienden hervorgegangen sind, so sind sie, nach der Ansicht des Verfassers, nur dieses; — doch sind sie, nach der Art, wie ihr Hervorgehen aus dem Seienden geschildert wird, eine wirkliche Umwandlung (*vikâra*) desselben, deren Realität doch vorher bestritten wurde. Ein gewisser Rückfall in den Realismus, wahrscheinlich unter dem Einflusse früherer Darstellungen, ist hier nicht zu verkennen. — Unser Autor kennt nur drei Elemente, aus denen alles besteht. Eine andre Auffassung (vertreten namentlich durch Taitt. Up. 2,1) schiebt zwischen sie und das Seiende noch zwei feinere Elemente ein, wodurch man zu der spätern Fünzfzahl *âkâça*, *vâyu*, *agni*, *âpas*, *prithivî* gelangte. Dem entsprechend wurde aus der sogleich zu besprechenden Dreifachmachung der Elemente später eine Fünffachmachung (*pañcīkaranam*).

3—4. Die Dreifachmachung der Elemente. — Vorher geht eine Bemerkung über die Einteilung der Lebewesen in Eigeborne, Lebendgeborne, Keimgeborne, welche den Zusammenhang störend unterbricht und wohl später eingeschoben ist. — Sodann folgt der allgemeine Grundgedanke der indischen Philosophie, der sich schon in den Hymnen des R̥igveda entwickelt, und wonach das Urwesen aus sich den Urstoff hervorbringt und in diesem selbst als Erstgebornes entsteht. (Vgl. die Nachweisungen in meiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie“.) So beschließt auch hier das Seiende, nachdem es die drei Urelemente hervorgebracht hat, in dieselben als individuelle Seele (*jīva ātman*) einzugehen und Namen und Gestalten auszubreiten. Zu diesem Zwecke erfolgt die „Dreifachmachung“ der Elemente, d. h. die Versetzung jedes Elementes mit Zutaten der beiden andern. (Später wird diese Theorie dahin präzisiert, daß z. B. empirisches Wasser aus $\frac{1}{2}$ Wasser + $\frac{1}{8}$ Erde + $\frac{1}{8}$ Feuer + $\frac{1}{8}$ Luft + $\frac{1}{8}$ Äther besteht.) Das Motiv dieser Lehre ist offenbar, alle die mannigfachen empirischen Stoffe als verschiedenartige Mischungen der drei Urstoffe zu begreifen. Dieses wird beispielsweise an den Erscheinungen

des Feuers, der Sonne, des Mondes, des Blitzes erläutert; sie sind nicht reine Glut, sondern Glut mit Zumischung von Wasser und Nahrung; und so steht es mit allen empirischen Stoffen; ihre Verschiedenheit ist nur scheinbar („an Worte sich klammernd, ein bloßer Name“), in Wahrheit ist überall nur Glut, Wasser und Nahrung; wer diese drei weiß, der weiß damit alles, ihm ist das Unbekannte ein schon Bekanntes (diese drei aber weiß der, welcher das Seiende weiß, das sich zu ihnen entfaltet hat).

5. Anwendung auf den Menschen. Auch beim Menschen findet die „Dreifachmachung“ der Elemente statt, jedoch in ganz anderm Sinne zu verstehen als vorher (wiewohl mit derselben Redewendung angekündigt). Vorher handelte es sich um eine Mischung jedes der drei Elemente mit den beiden andern, jetzt, beim Menschen, hingegen wird die Dreifachmachung verstanden als eine Teilung jedes einzelnen Elementes in Größtes, Mittleres und Feinstes, wodurch die Bestandteile des Leibes nach folgendem Schema entstehen:

	Größtes:	Mittleres:	Feinstes:
Nahrung:	Faeces	Fleisch	Manas
Wasser:	Urin	Blut	Prāṇa
Glut:	Knochen	Mark	Rede.

6. Erläuterung dieses Vorganges. Wie bei der Milch, wenn sie gequirlt wird, die Feinteile als Butter nach oben gehen, so sind Manas, Prāṇa, Rede die im Leibe nach oben gehenden Feinteile von Nahrung, Wasser und Glut.

7. Beweis, daß Manas aus Nahrung, Prāṇa aus Wasser besteht. Er liegt darin, daß, wenn man sich der Nahrung enthält, hingegen Wasser trinkt, das Gedächtnis (*manas*) schwindet, hingegen das Leben (*prāṇa*) erhalten bleibt. — Dieser Gedanke wird sehr ins Unklare gerückt durch Verquickung mit einem andern (vielleicht infolge der Benutzung eines ältern, diesem gewidmeten Textes), wonach der Mensch aus sechzehn Teilen besteht, von denen durch jeden Fasttag einer schwindet, bis nach fünfzehn Tagen nur noch einer übrig ist, der dann durch Nahrung; wie ein Funke durch Zuführung von Brennstoff, wieder angefacht werden kann.

Die nun folgende zweite Hälfte des Prapāthaka (8—16) ist nur eine Erläuterung der in der ersten Hälfte vorgetragenen Gedanken von der alleinigen Realität des Seienden und seiner Ausbreitung zur vielheitlichen Welt. Teils durch Bilder (9. Bienen, 10. Flüsse, 13. Salzklumpen, 14. Verirrter, 16. Ordal), teils an den Erscheinungen selbst (8. Schlaf, Hunger, Durst, Sterben, 11. verdorrer Baum, 12. Samenkorn, 15. Sterbender) wird eine Reihe von Rätseln der Natur vorgeführt und die Lösung derselben in dem Wurzeln der betreffenden Naturerscheinung in dem subtilen (*anu*), d. h. für die Sinne unerkennbaren, einen Seienden gefunden. Diese Rätsel sind:

8. Schlaf, Hunger, Durst, Sterben;
9. Unbewußtheit des Eingehens in das Seiende;
10. Unbewußtheit des Hervorgehens aus demselben;

11. Das Beseelte stirbt, nicht aber die Seele;
12. Hervorgehen des vielgestaltigen Baumes aus dem einheitlichen Inhalte des Keimes;
13. das unsichtbare Seiende durchdringt alle Dinge;
14. Rückkehr zum Seienden aus der Verirrung des Daseins;
15. Schwinden des Bewußtseins beim Eingange in das Seiende;
16. Unwahrheit bringt Bindung und Leiden, Wahrheit bringt Erlösung.

Am Schlusse jedes dieser neun Abschnitte folgt dann die berühmte Formel: *sa ya' esho 'nimâ, aitatâtmyam idam sarvaṃ, tat satyaṃ, sa âtmâ, tat tvam asi, Çvetaketo!* „Was diese Unerkennbarkeit (wörtlich Subtilität, in der die betreffende rätselhafte Erscheinung wurzelt, d. h. das Seiende) ist, ein (bloßes) Bestehen aus diesem¹ ist dieses Weltall (die ganze Welt ist nur Seiendes, wie in der ersten Hälfte gezeigt), das ist das Reale (alles andre ist nur „an Worte sich klammernd, ein bloßer Name“), das ist die Seele (als individuelle Seele ging das Seiende selbst in Glut, Wasser und Nahrung ein, oben 3.), das bist du, o Çvetaketu“ (wahrhaft ergreifend ist die Unmittelbarkeit, mit der hier der ganze Inbegriff des geheimnisvollen, höchsten Wesens, die ganze Fülle der Gottheit in dem Angeredeten wiedererkannt wird; die Worte *tat tvam asi* gelten mit Recht als die Summa aller Upanishadlehren). — Es enthält also diese Formel nur eine Zusammenfassung der vorher (1—7.) vortragenen Gedanken. Nunmehr zu den einzelnen Abschnitten.

8. a. Der Schlaf. Wir haben hier zwei Erklärungen desselben, die nicht recht zusammenstimmen. 1) Der Schlaf ist ein Eingehen in das Seiende, und, da dieses im Menschen als seine Seele, sein Selbst weilt, ein Eingehen in sich selbst (*svam apita*, daher *svapiti*). — 2) Der Schlaf ist ein Eingehen des (bewußten) *Manas* in den (unbewußten) *Prâna*.

b. Der Hunger besteht in einer Wegführung (zum Aufbau des Organismus) der gegessenen Nahrung durch die Wasser, aus denen sie (oben 2.) entstanden ist; sein Name *açanâyâ* wird etymologisch gedeutet auf diese Wasser als „Wegführer der Nahrung“. — „Dieser Leib“ (*etad*, ergänze *çarîram*) ist eine Wirkung (*çuṅgam*, wörtlich „Knospendecke“, in weiterm Sinne „Schößling“ im allgemeinen) und hat als Ursache (*mûlam*, wörtlich „Wurzel“) die Nahrung, diese hat als Ursache das Wasser, dieses die Glut, diese das Seiende (wie oben 2. entwickelt).

c. Ebenso besteht der Durst in einer Wegführung (zum Aufbau des

¹ *aitadâtmyam*, von Böhlingk unnötig in *etadâtmakam* abgeschwächt; *etad-âtman* adj. „dieses als Wesen habend“, davon das Substantivum abstractum *aitadâtmyam* „das dieses-als-Wesen-Haben“. Die Welt ist nicht eine Substanz, welche *etadâtman* als Eigenschaft trüge, sondern sie ist durch und durch nur diese Eigenschaft (sie ist nicht aus ihm bestehend sondern ein bloßes Aus-ihm-Bestehen) und im übrigen ein wesensloser Schein. So ist *aitadâtmyam* das Produkt einer sich selbst überbietenden und (streng logisch genommen) über das Ziel hinausschießenden Kraft der Abstraktion.

Organismus) des getrunkenen Wassers durch die Glut, aus der es entstanden ist; daher *udanyā*, Durst, auf die Glut als „Wegführer der Wasser“ gedeutet wird. — Wieder ist der Leib (*etad*) seinem flüssigen Teile nach eine Wirkung der Wasser, diese der Glut, diese des Seienden.

d. Beim Sterben (für welches diese Stelle grundlegend ist) geht zuerst die Rede ein in das Manas (Sprachlosigkeit bei Fortbestehen des Bewußtseins), dann das Manas in den Prāṇa (Bewußtlosigkeit bei Fortbestehen des Lebens), dann der Prāṇa in das Seiende (Tod). Diese Beschreibung entspricht dem tatsächlichen Vorgange, widerspricht aber dem oben (5.) gegebenen Schema, nach welchem die Rede nicht aus dem Manas sondern aus der Glut, das Manas nicht aus dem Prāṇa sondern aus der Nahrung, der Prāṇa nicht aus der Glut direkt sondern aus dem Wasser entstanden ist.

9—10. Die individuellen Wesen haben, wenn sie (in Tiefschlaf und Tod) in das Seiende eingehen, kein Bewußtsein davon, in das Seiende einzugehen (9.), und ebenso, wenn sie (beim Erwachen und Wiedergeborenwerden) aus dem Seienden wieder hervorgehen, so haben sie kein Bewußtsein davon, aus dem Seienden wieder hervorzugehen (10.). Diese beiden Vorgänge sollen durch die beiden Bilder von der Einswerdung der Blumensäfte im Honig (9.) und von der Einswerdung der Flüsse im Ozean (10.) erläutert werden. Jedoch erläutern diese Bilder nicht, wie man erwarten sollte, den Gegensatz des Eingehens und Wiederhervorgehens, sondern seltsamerweise nur das Gemeinsame in beiden Vorgängen, so daß sie ohne Störung des Sinnes ihre Stelle miteinander vertauschen könnten. Eine weitere Inkonzinnität liegt darin, daß die Bilder das Nichtbewußtsein des Eingehens und Wiederhervortretens erläutern sollten, in der Tat jedoch nicht dieses, sondern das Nichtbewußtsein der bestimmten Individualität nach dem Eingange ins Seiende erläutern.

11. Das Seiende, als Seele, ist unsterblich. Der Beweis dafür berührt sich merkwürdig mit dem Hauptbeweise im platonischen Phaedon, cap. 52—54. Wie die Kälte vom Schnee, die Wärme vom Feuer unabtrennbar ist, sagt Platon, so das Leben von der Seele. Eine nichtlebende Seele ist ein innerer Widerspruch, wie nichtkalter Schnee, nichtwarmes Feuer. Οὐκοῦν ἡ ψυχὴ τὸ ἐναντίον ᾧ αὐτῇ ἐπιφέρει αἰεὶ οὐ μὴ ποτε ἐξέρχεται, „die Seele kann also niemals das Gegenteil von dem, was sie immer mitbringt, annehmen“. — Denselben Beweis führt, am Beispiele des absterbenden Baumes, unsre Upanishadstelle; nur daß sie viel einfacher verfahren kann, weil die Untrennbarkeit von Seele und Leben dem Inder selbstverständlich ist, sofern beide im Sanskrit (nicht zufällig, sondern vermöge der philosophischen Anlage der Sprache) durch dasselbe Wort *jīva* bezeichnet werden. „Es stirbt, was vom Leben (von der Seele *jīva*) verlassen wird, nicht aber stirbt das Leben (die Seele, *jīva*).“ Aber wohin geht es beim Tode? Zurück zu jenem unerkennbaren Untergrunde der Natur, dem Seienden, welches das Thema des ganzen Buches ist. — Beide, Platon und die Upanishad, treffen die Wahrheit, soweit man sie

vor der Kantischen Grundlegung treffen konnte. Die Kraft, die Seele, das „Ding an sich“ tritt in die Erscheinung, indem sie die Materie (Raum, Zeit und Kausalität) ergreift und wieder losläßt. Die Erscheinung entsteht und vergeht, nicht aber das Erscheinende, weil ihm die Kausalität und mit ihr alles Werden abzusprechen ist.

12. Hervorgehen der Unterschiede aus dem Unterschiedslosen. Wie aus dem scheinbar gleichartigen Inhalte des Samenkornes der grofse Nyagrodhabaum hervorgeht, so entspringt die ganze Mannigfaltigkeit der Welt aus dem unterschiedslosen Seienden.

13. Das Seiende ist unwahrnehmbar und doch überall gegenwärtig. Wie der Salzklumpen, im Wasser aufgelöst, verschwindet, aber in allen Teilen des Wassers durch den Salzgeschmack sich als vorhanden beweist, so ist auch das Seiende selbst unwahrnehmbar und verleiht doch nur durch sein Vorhandensein allem, was ist, die Realität.

14. Gewifsheit der Erlösung schon innerhalb des Samsâra. Wem durch einen Lehrer die ewige Wahrheit zuteil geworden, der ist wie ein Verirrter, dem die Binde von den Augen genommen und der Weg zur Heimat gezeigt wurde. Er ist damit noch nicht zu Hause, aber er weifs, dafs er dorthin gelangen wird; er weifs (von M. Müller und Böhlingk mißverstanden): „dieser Welt (*tasya* scil. *samsârasya*) gehöre ich nur so lange (*tâvad eva ciram*, wie *tâvaj jyok* Çat. Br., 11,5,1,2), bis ich erlöst sein werde; darauf werde ich heimgehen“.

15. Das Schwinden des Bewufstseins beim Sterben ist (wie bereits oben 8. d. gelehrt wurde) nur ein Zurückkehren der Rede in das Manas, des Manas in den Prâna, des Prâna in die Glut, der Glut in die höchste Gottheit, d. h. in das Seiende.

16. Das Ordal. Ein des Raubes, des Diebstahls Verdächtiger, wenn er leugnet, mufs eine glühende Axt anfassen. Sagt er die Unwahrheit, so verbrennt er sich an ihr und wird gerichtet, sagt er die Wahrheit, so verbrennt er sich nicht an ihr und wird losgelassen. Ebenso bleibt der, welcher noch in der Unwahrheit der empirischen Realität befangen ist, den Leiden des Samsâra preisgegeben, während der, welcher die Wahrheit von dem einen Seienden erkannt hat, der Erlösung teilhaftig wird. — Mit der Parabel vom ungerechten Haushalter, Luk. 16,1—9, hat dieses Stück gemeinsam, dafs man nicht das ganze Bild, sondern nur das *tertium comparationis* ins Auge fassen darf. Dies besteht im vorliegenden Falle einfach darin, dafs die Unwahrheit Bindung und Leiden, die Wahrheit Erlösung bringt. Dafs es sich im Vergleiche um ein Bekennen der Unwahrheit oder Wahrheit, im Vergleichenen um ein Erkennen derselben handelt, mufs aufser Augen gelassen werden.

Erster Khaṇḍa.

1. Çvetaketu war der Sohn des [Uddâlaka] Âruṇi. Zu ihm sprach sein Vater: „Çvetaketu! ziehe aus, das Brahman zu studieren, denn einer aus unsrer Familie, o Teurer, pflegt

nicht ungelehrt und ein [blofses] Anhängsel der Brahmanenschaft zu bleiben.“ —

2. 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: „Ṣvetaketu! 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 Unverständene ein Verstandenes, das Unerkannte ein Erkanntes wird?“ —

3. „Wie ist denn, o Ehrwürdiger, diese Unterweisung?“ — „Gleichwie, o Teurer, durch einen Tonklumpen alles, was aus Ton besteht, erkannt ist, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein blofser Name, Ton nur ist es in Wahrheit; —

4. gleichwie, o Teurer, durch einen kupfernen Knopf alles, was aus Kupfer besteht, erkannt ist, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein blofser Name, Kupfer nur ist es in Wahrheit; —

5. gleichwie, o Teurer, durch eine Nagelschere alles, was aus Eisen besteht, erkannt ist, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein blofser Name, Eisen nur ist es in Wahrheit, — also, o Teurer, ist diese Unterweisung.“ —

6. „Gewifs haben meine ehrwürdigen Lehrer dieses selbst nicht gewufst; denn wenn sie es gewufst hätten, warum hätten sie mir es nicht gesagt? Du aber, o Ehrwürdiger, wollest mir solches nunmehr auslegen!“ — „So sei es, o Teurer!

Zweiter Khaṇḍa.

1. 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.

2. Aber wie könnte es wohl, o Teurer, also sein? Wie könnte aus dem Nichtseienden das Seiende geboren werden? Seiend also vielmehr, o Teurer, war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites.

3. Dasselbe beabsichtigte: «Ich will vieles sein, will mich fortpflanzen»; da schuf es die Glut (*tejas*). Diese Glut beabsichtigte: «Ich will vieles sein, will mich fortpflanzen»; da schuf sie die Wasser (*âpas*). Darum wenn ein Mensch die Glut des Schmerzes fühlt oder schwitzt, so entsteht aus der Glut das Wasser [der Tränen, des Schweißes].

4. Diese Wasser beabsichtigen: «Wir wollen vieles sein, wollen uns fortpflanzen»; da schufen sie die Nahrung (*annam*). Darum, wenn es regnet, so entsteht reichliche Nahrung, denn aus den Wassern eben entsteht die Nahrung, die man isset.

Dritter Khaṇḍa.

1. Fürwahr, diese Wesen hier haben dreierlei Samen [d. h. Ursprung]: aus dem Ei Gebornes, lebend Gebornes und aus dem Keim Gebornes.

2. Jene Gottheit beabsichtigte: «Wohlan, ich will in diese drei Gottheiten [Glut, Wasser, Nahrung] mit diesem lebenden Selbstem [der individuellen Seele] eingehen und auseinanderbreiten Namen und Gestalten:

3. jede einzelne von ihnen aber will ich dreifach machen.» — Da ging jene Gottheit in diese drei Gottheiten mit diesem lebenden Selbstem ein und breitete auseinander Namen und Gestalten;

4. jede einzelne von ihnen aber machte sie dreifach.

Wie nun, o Teurer, von diesen drei Gottheiten jede einzelne dreifach wird, das sollst du von mir erfahren.

Vierter Khaṇḍa.

1. Was an dem Feuer die rote Gestalt ist, das ist die Gestalt der Glut, was die weiße, das der Wasser, was die schwarze, das der Nahrung. Verschwunden ist das Feuersein des Feuers, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein bloßer Name, drei Gestalten nur sind in Wahrheit.

2. Was an der Sonne die rote Gestalt ist, das ist die Gestalt der Glut, was die weiße, das der Wasser, was die schwarze, das der Nahrung. Verschwunden ist das Sonnesein der Sonne, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein bloßer Name, drei Gestalten nur sind in Wahrheit.

3. Was an dem Monde die rote Gestalt ist, das ist die Gestalt der Glut, was die weisse, das der Wasser, was die schwarze, das der Nahrung. Verschwunden ist das Mondsein am Monde, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein bloßer Name, drei Gestalten nur sind in Wahrheit.

4. Was an dem Blitze die rote Gestalt ist, das ist die Gestalt der Glut, was die weisse, das der Wasser, was die schwarze, das der Nahrung. Verschwunden ist das Blitzsein des Blitzes, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein bloßer Name, drei Gestalten nur sind in Wahrheit.

5. Dieses fürwahr war es, was die Altvordern, die Großen an Reichtum, die Großen an Schriftkunde, wußten, wenn sie sprachen: «Nunmehr kann keiner uns etwas vorbringen, was wir nicht [schon] gehört, nicht [schon] verstanden, nicht [schon] erkannt hätten!» Dies wußten sie aus jenen [Glut, Wasser, Nahrung];

6. denn was gleichsam ein Rotes war, das wußten sie als die Gestalt der Glut, und was gleichsam ein Weißes war, das wußten sie als die Gestalt der Wasser, und was gleichsam ein Schwarzes war, das wußten sie als die Gestalt der Nahrung;

7. und was gleichsam (*iva* zu lesen, Brahmas. p. 736,6) ein Unbekanntes war, das wußten sie als eine Zusammensetzung eben jener Gottheiten [Glut, Wasser, Nahrung].

Wie nun, o Teurer, von diesen drei Gottheiten, wenn sie in den Menschen gelangen, jede einzelne dreifach wird, das sollst du von mir erfahren.

Fünfter Khaṇḍa.

1. Die Nahrung, wenn sie genossen worden, zerlegt sich in drei Teile; was an ihr der größte Bestandteil ist, der wird zu Faeces, was der mittlere, der zu Fleisch, was der feinste, der zu Manas.

2. Die Wasser, wenn sie getrunken worden, zerlegen sich in drei Teile; was an ihnen der größte Bestandteil ist, der wird zu Urin, was der mittlere, der zu Blut, was der feinste, der zu Prāṇa.

3. Die Glut, wenn sie genossen worden, zerlegt sich in drei Teile; was an ihr der größte Bestandteil ist, der wird

zu Knochen, was der mittlere, der zu Mark, was der feinste, der zu Rede.

4. Denn aus Nahrung bestehend, o Teurer, ist das Manas, aus Wasser bestehend der Prâna, aus Glut bestehend die Rede.“

— „Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich!“ sprach er. — „So sei es“, sprach er.

Sechster Khaṇḍa.

1. „Was an der Milch, o Teurer, wenn sie gequirlt wird, das Feine ist, das strebt nach oben hin, das wird zu Butter.

2. Ebenso, o Teurer, was an der Nahrung, wenn sie genossen wird, das Feine ist, das strebt nach oben hin, das wird zu Manas.

3. Und was an dem Wasser, o Teurer, wenn es getrunken wird, das Feine ist, das strebt nach oben hin, das wird zu Prâna.

4. Und was an der Glut, o Teurer, wenn sie genossen wird, das Feine ist, das strebt nach oben hin, das wird zu Rede.

5. Denn aus Nahrung bestehend, o Teurer, ist das Manas, aus Wasser bestehend der Prâna, aus Glut bestehend die Rede.“

— „Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich!“ sprach er. — „So sei es“, sprach er.

Siebenter Khaṇḍa.

1. „Aus sechzehn Teilen, o Teurer, besteht der Mensch. Fünfzehn Tage lang sollst du jetzt nicht essen; aber Wasser trinke, soviel du willst. Der Prâna (der Lebensodem), da er aus Wasser besteht, wird, wenn du trinkst, nicht aus dir entweichen.“

— 2. Und er aß nicht fünfzehn Tage hindurch. Darauf nahte er jenem und sprach: „Was soll ich hersagen, o Herr?“ — „Sage die Rigverse her, o Teurer, die Opfersprüche, die Sâmalieder“, sprach er. — „Ei, sie wollen mir nicht einfallen, o Herr“, sprach er. —

3. Und jener sprach zu ihm: „Gleichwie, o Teurer, von einem großen angelegten Feuer zuletzt nur noch eine Kohle, so groß wie ein Leuchtkäfer, übrig bleibt, und es durch diese dann weiter nicht mehr sehr brennt, also, o Teurer, ist auch an dir von den sechzehn Teilen nur noch ein Teil übrig geblieben, und durch diesen kannst du dich jetzt auf die Veden nicht besinnen. Iß jetzt,

4. nachher sollst du mehr von mir hören.“ — Da afs er und trat dann wieder zu ihm. Da konnte er auf alles antworten, was jener ihn fragte. Und der Vater sprach zu ihm:

5. „Gleichwie, o Teurer, von einem großen angelegten Feuer zuletzt nur noch eine Kohle, so groß wie ein Leuchtkäfer, übrig bleibt, und man diese dann durch Stroh, indem man es darauf legt, wieder zum Flammen bringt, und es durch dieses dann weiter sehr brennt,

6. also, o Teurer, war an dir von den sechzehn Teilen ein Teil übrig geblieben, und dieser ist durch die Nahrung, mit der er versehen wurde, wieder zum Flammen gebracht worden; durch diesen kannst du dich jetzt wieder auf die Veden besinnen; denn aus Nahrung bestehend, o Teurer, ist das Manas, aus Wasser bestehend der Prâṇa, aus Glut bestehend die Rede.“

Also wurde er von ihm belehrt, — von ihm belehrt.

Achter Khaṇḍa.

1. Uddālaka Âruṇi sprach zu seinem Sohne Çvetaketu: „Lafs dir von mir, o Teurer, den Zustand des Schlafes erklären. Wenn es heifst, dafs der Mensch schlafe, dann ist er mit dem Seienden, o Teurer, zur Vereinigung gelangt. Zu sich selbst ist er eingegangen, darum sagt man von ihm «er schläft» (*svapiti*), denn zu sich selbst eingegangen (*svam apīta*) ist er. —

2. Gleichwie ein Vogel, der an einen Faden gebunden wurde, nach dieser und jener Seite fliegt, und nachdem er anderweit einen Stützpunkt nicht gefunden, sich an der Bindungsstelle niederläfst, so auch, o Teurer, fliegt das Manas nach dieser und jener Seite, und nachdem es anderweit einen

Stützpunkt nicht gefunden, so läßt es sich in dem Prâṇa nieder, denn der Prâṇa, o Teurer, ist die Bindungsstelle des Manas.

3. Laß dir von mir, o Teurer, den Hunger und den Durst erklären. Wenn es heißt, ein Mensch hungert, so kommt das, weil die Wasser das von ihm Gegessene hinwegführen (*açitanî nayante*). Und wie man von einem Kuhführer, Rofsführer, Menschenführer spricht, so bezeichnet man dann die Wasser als «Nahrungsführer» [*açanâyâ* der Hunger, spielend zerlegt in *aça-nâyâ*]. Hierbei [beim Hinwegführen der Nahrung durch die Wasser zum Aufbau des Leibes] erkenne dieses [d. h. diesen Leib], o Teurer, als den daraus entsprungenen Schöfsling [als die Wirkung]; derselbe wird nicht ohne Wurzel [Ursache] sein;

4. aber wo anders könnte dessen Wurzel sein als in der Nahrung? Und in derselben Weise, o Teurer, gehe von der Nahrung als Schöfsling zurück zu dem Wasser als Wurzel, von dem Wasser, o Teurer, als Schöfsling gehe zurück zu der Glut als Wurzel, von der Glut, o Teurer, als Schöfsling gehe zurück zu dem Seienden als Wurzel; das Seiende, o Teurer, haben alle diese Geschöpfe als Wurzel, das Seiende als Stützpunkt, das Seiende als Grundlage.

5. Ferner, wenn es heißt, ein Mensch dürstet, so kommt das, weil die Glut das von ihm Getrunkene hinwegführt. Und wie man von einem Kuhführer, Rofsführer, Menschenführer spricht, so bezeichnet man dann die Glut als «Wasserführer» [*udanyâ* der Durst, zerlegt in *uda-nyâ*]. Hierbei [beim Hinwegführen des Wassers durch die Glut zum Aufbau des Leibes] erkenne dieses [diesen Leib], o Teurer, als den daraus entsprungenen Schöfsling [als die Wirkung]; derselbe wird nicht ohne Wurzel [Ursache] sein;

6. aber wo anders könnte dessen Wurzel sein als in dem Wasser? Von dem Wasser, o Teurer, als Schöfsling gehe zurück zu der Glut als Wurzel, von der Glut, o Teurer, als Schöfsling gehe zurück zu dem Seienden als Wurzel; das Seiende, o Teurer, haben alle diese Geschöpfe als Wurzel, das Seiende als Stützpunkt, das Seiende als Grundlage.

Wie aber, o Teurer, von diesen drei Gottheiten, wenn sie in den Menschen gelangen, jede einzelne dreifach wird, das ist vorher auseinandergesetzt worden [oben 6,5,1—4].

Bei diesem Menschen, o Teurer, wenn er dahinscheidet, geht die Rede ein in das Manas, das Manas in den Prāṇa, der Prāṇa in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit. — Was jene Feinheit [Unerkennbarkeit] ist,

7. ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!“

— „Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich!“ sprach er. — „So sei es“, sprach er.

Neunter Khanda.

1. „Wenn, o Teurer, die Bienen den Honig bereiten, so sammeln sie die Säfte von mancherlei Bäumen und tragen den Saft zur Einheit zusammen.

2. 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.

3. 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. —

4. Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!“

— „Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich!“ sprach er. — „So sei es“, sprach er.

Zehnter Khanda.

1. „Diese Ströme, o Teurer, fließen im Osten gegen Morgen und im Westen gegen Abend; von Ozean zu Ozean strömen sie [sich vereinigend], sie werden lauter Ozean.¹

¹ Um einen Unterschied des Bildes vom vorhergehenden zu gewinnen, übersetzte ich, nach Çāṅkara, im „System des Vedānta“, S. 285: „Aus dem Ozean [kommen sie und] in den Ozean gehen sie ein; im Ozean also werden

Gleichwie diese daselbst nicht wissen, daß sie dieser oder jener Fluß sind,

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. —

3. Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!“

— „Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich!“ sprach er. — „So sei es“, sprach er.

Elfter Khaṇḍa.

1. „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.

2. Verläßt nun das Leben einen Ast, so verdorrt dieser; verläßt es den zweiten, so verdorrt dieser; verläßt es den dritten, so verdorrt dieser; verläßt es den ganzen Baum, so verdorrt der ganze. Also auch, o Teurer, sollst du merken“, so sprach er,

3. „dieser [Leib] freilich stirbt, wenn er vom Leben verlassen wird, nicht aber stirbt das Leben. — Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!“

— „Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich!“ sprach er. — „So sei es“, sprach er.

Zwölfter Khaṇḍa.

1. „Hole mir dort von dem Nyagrodha-Baume eine Frucht.“ — „Hier ist sie, Ehrwürdiger.“ — „Spalte sie.“ — „Sie ist

geboren“. Aber der Text enthält von dieser Rückkehr des Meerwassers in die Flüsse (durch Wolken und Regen) keine Spur.

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.“ —

2. Da sprach er: „Die Feinheit, die du nicht wahrnimmst, o Teurer, aus dieser Feinheit fürwahr ist dieser große Nyagrodhabaum entstanden.“

3. Glaube, o Teurer, was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!“

— „Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich!“ — „So sei es“, sprach er.

Dreizehnter Khaṇḍa.

1. „Hier dieses Stück Salz lege ins Wasser und komme morgen wieder zu mir.“ — Er tat es. Da sprach er: „Bringe mir das Salz, welches du gestern abend ins Wasser gelegt hast.“ — Er tastete danach und fand es nicht, denn es war ganz zergangen.

2. „Koste davon von dieser Seite! — Wie schmeckt es?“ — „Salzig.“ — „Koste aus der Mitte! — Wie schmeckt es?“ — „Salzig.“ — „Koste von jener Seite! — Wie schmeckt es?“ — „Salzig.“ — „Lafs es stehen und setze dich zu mir.“ — Er tat 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. —

3. Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!“

— „Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich!“ — „So sei es“, sprach er.

Vierzehnter Khaṇḍa.

1. „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 (*pradhmayîta*).

weil er mit verbundenen Augen hergeführt und mit verbundenen Augen losgelassen worden war,

2. aber, nachdem jemand ihm die Binde abgenommen und zu ihm gesprochen: «dort hinaus liegen die Gandhârer, dort hinaus gehe», von Dorf zu Dorf sich weiterfragend, belehrt und verständigt zu den Gandhârern heimgelangt, — also auch ist ein Mann, der hienieden einen Lehrer gefunden, sich bewußt: «diesem [Welttreiben] werde ich nur so lange angehören, bis ich erlöst sein werde, darauf werde ich heimgehen». —

3. Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!“

— „Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich!“ — „So sei es“, sprach er.

Fünfzehnter Khaṇḍa.

1. „Um einen todkranken Mann sitzen seine Verwandten herum und fragen ihn: «Erkennst du mich? Erkennst du mich?» — Solange noch nicht seine Rede eingegangen ist in das Manas, sein Manas in den Prâṇa (Leben), sein Prâṇa in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit, so lange erkennt er sie;

2. aber nachdem seine Rede eingegangen ist in das Manas, sein Manas in den Prâṇa, sein Prâṇa in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit, alsdann erkennt er sie nicht mehr. —

3. Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!“

— „Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich!“ — „So sei es“, sprach er.

Sechzehnter Khaṇḍa.

1. „Einen Menschen, o Teurer, führen sie heran mit geknebelten Händen und rufen: «Er hat geraubt, hat einen Diebstahl begangen! macht das Beil für ihn glühend!» — Wenn er der Täter ist, so machet er sich selbst unwahr; Unwahres aussagend hüllt er sich selbst in Unwahrheit, faßt das glühende Beil an, verbrennt sich und wird hingerichtet:

2. aber wenn er nicht der Täter 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. aus der Unwahrheit folgt Bindung, aus der Wahrheit Erlösung, Brahmasûtra p. 103,9. 447,6].

3. Das wodurch jener sich nicht verbrannte [die Wahrheit], ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!“

Also wurde er von ihm belehrt, — von ihm belehrt.

Siebenter Prapâthaka.

Nachdem schon in den Hymnen des Rigveda (1,164. 10,129) die Erkenntnis zum Durchbruche gekommen war, daß alle Götter, Welten und Wesen auf einer Einheit beruhen, war und blieb es die weitere Aufgabe, diese Einheit näher zu bestimmen. Typisch für das Suchen nach ihr ist vor allem der Prajâpatihymnus, Rigv. 10,121. Aber auch in der Brâhmanazeit setzt sich dieses Suchen fort, und nachdem man in den Upanishad's zur Bezeichnung jener Einheit als das *Brahman* oder der *Âtman* fortgeschritten war, so blieb es auch jetzt noch eine viel ventilirte Frage, was man als das Brahman, als den Âtman zu erkennen und zu verehren habe. Gewöhnlich tritt diese Untersuchung in Form einer Disputation auf, in welcher der unterliegende Teil eine Reihe von Definitionen aufstellt, die dann widerlegt werden und zur richtigen Erkenntnis führen. Beispiele dafür sind zahlreich. So erbieht sich Brîh. 2,1 (Kaush. 4) *Gârġya Bâlâki*, dem Könige *Ajâtaçatru* das Brahman zu erklären, und stellt hintereinander zwölf (in Kaush. sechzehn) Definitionen desselben auf, welche als unzulänglich befunden werden. Brîh. 3,9,10—18. 26 wird *Vidagdha* von *Yâjñavalkya* nach „dem Geiste (*purusha*), welcher aller Persönlichkeit höchster Gipfel ist (*sarvasya âtmanah parâyaṇam*)“ gefragt, stellt nacheinander acht Definitionen desselben auf, weiß aber den allen andern überlegenen „Geist der Upanishadlehre“ (*upanishadah purushah*) nicht zu nennen, was er mit dem Leben büßen muß. Brîh. 4,1 werden sechs unzulängliche Definitionen anderer Lehrer von *Yâjñavalkya* kritisiert und durch eine höhere Auffassung berichtigt. Nicht immer sind es Gegner, in deren Munde die ungenügenden Definitionen auftreten. Chând. 5,11—24 suchen sechs Brahmanen, wie wir oben S. 144 fg. sahen, Aufschluß über den *Âtman Vaiçvânara* und werden, nachdem sie ihn einseitig als Himmel, als Sonne, als Wind, als Äther, als Wasser und als Erde erklärt haben, vom König *Açvapati* über das wahre Wesen desselben belehrt. Taitt. 3 ist es *Bhrigu* selbst, welcher sich, von seinem Vater *Varuṇa* geleitet, durch wiederholte Kasteiung zu der stufenweise fortschreitenden Erkenntnis

erhebt, das Brahman als Nahrung, als Prâṇa, als Manas, als Bewusstsein, als Wonne zu begreifen. Chând. 8,7—12 gibt *Prajāpati*, den *Indra* belehrend, drei Erklärungen des *Ātman* oder Selbstes, als die Leiblichkeit, als die individuelle und als die höchste Seele, welche drei Stufen der sich schrittweise vertiefenden Erkenntnis repräsentieren.

Von dieser Art ist auch der vorliegende Abschnitt, in welchem (wie gewöhnlich ein Brahmane durch einen Kshatriya) *Nārada* als höchster Repräsentant des Brahmanentums („unter den Götter-Rishi's bin ich *Nārada*“, sagt *Kṛishṇa*, Bhag. G. 10,26) durch den Kriegsgott *Sanat Kumāra* oder *Skanda* als höchsten Vertreter der Kshatriya's („unter den Heerführern bin ich *Skanda*“ ib. 10,24) belehrt wird. Nacheinander stellt *Sanat Kumāra* sechzehn Weisen, das Brahman zu verehren, auf, als *nāman*, *vāc*, *manas*, *saṃkalpa*, *cittam*, *dhyānam*, *viññānam*, *balam*, *annam*, *āpas*, *tejas*, *ākāṣa*, *smara*, *ācā*, *prāṇa* und zuhöchst als *bhūman*. Jede folgende Verehrungsform wird für gröfser, *bhūyas*, als die vorhergehende erklärt bis hinauf zum *bhūman* selbst, „der Gröfse“ schlechthin oder „der Unbeschränktheit“, welche, in ihrer eignen Majestät ruhend, alles in sich, nichts mehr aufser sich hat, als identisch mit dem Ich (*aḥam*) und dem Selbste (*ātman*) allerorts sich befindet, in all den tausend Wesen zur Erscheinung kömmt, und deren Erkenntnis allein Freiheit und „die Lösung aller Knoten“ bewirkt. So klar hierin die Erhebung von allem Endlichen und Beschränkten zum *bhūman* als der Unendlichkeit und Unbeschränktheit schlechthin vorliegt, so seltsam sind doch mitunter die Stufen, auf denen zu dieser Unendlichkeit fortgeschritten wird. Wir wollen dieselben kurz überblicken.

1. Alles vedische und weltliche Wissen, welches *Nārada* besitzt, und dessen Unzulänglichkeit er selbst daran erkennt, dafs es ihm den gesuchten Frieden nicht gibt, ist blofs Name (*nāman*), und als solcher der Verehrung würdig. „Wer den Namen als Brahman verehrt“, erntet dafür reichen Lohn; aber das Brahman, der *Ātman*, was er auch immer sein mag, ist jedenfalls das Gröfste von allem, — und es gibt noch etwas Gröfseres als den Namen.

2. Gröfser als der Name ist die Rede (*vāc*), weil sie den Namen und mit ihm alles in der Welt kundmacht (*viññāpayati*).

3. Gröfser als die Rede ist das *Manas* (Verstand und zugleich bewufster Wille, hier namentlich der letztere), weil es Rede und Namen befaßt, wie die Hand zwei Früchte umspannt.

4. Gröfser als das *Manas* ist der Entschluß (auch die Vorstellung, *saṃkalpa*), weil vom Entschließen das Wollen, wie von diesem wiederum Rede und Name abhängig ist.

5. Gröfser als der Entschluß ist der Gedanke (*cittam*), weil von ihm das Entschließen, Wollen usw. abhängt.

6. Gröfser als der Gedanke ist das *Sinnen* (die Meditation, *dhyānam*); ein Grund dafür wird nicht angegeben; statt dessen findet sich nur ein Hinweis darauf, wie alles Gröfse, in sich selbst Ruhende „gleichsam meditiert“.

7. Größer als das Sinnen ist die Erkenntnis (*viññānam*), weil sie — die Begründung knüpft nicht an 6. sondern an 2. an! — alles, was die Rede nach 2. kundmacht, und mit ihm alles in der Welt erkennt (*viññāti*).

8. Größer als die Erkenntnis ist die Kraft (*balam*), weil ein Kraftreicher mehr vermag als hundert Erkenntnisreiche. — Ein überraschender Übergang, namentlich für das indische Bewußtsein, welches sonst stets das Wesender Dinge im Intellektuellen sucht. Noch befremdlicher ist das Folgende.

9. Größer als die Kraft ist die Nahrung (*annam*), weil von ihr alle leibliche und geistige Leistungsfähigkeit abhängt.

10. Größer als die Nahrung ist das Wasser (*āpas*), weil von ihm alles Wachstum, somit die Nahrung und mit ihr alles übrige abhängt.

11. Größer als das Wasser ist die Glut (*tejas*), weil auf Sonnenglut und Blitz der Regen zu folgen pflegt.

12. Größer als die Glut ist der Äther (oder Raum, *ākāśa*), weil in ihm Sonne, Mond, Sterne, Blitz und Feuer, als Träger der Glut, enthalten sind, und wegen der Abhängigkeit des menschlichen Treibens von ihm.

War schon der Übergang von den psychischen Faktoren 2—7 durch Vermittlung des *balam* zu den Elementen 9—12 befremdlich, so hat er doch sein Analogon in Chānd. 6,5, wonach Manas, Prāṇa und Rede von Nahrung, Wasser und Glut abhängig sind. — Aber ganz unverständlich ist das nun folgende Zurückspringen zum Psychischen, um durch Gedächtnis und Hoffnung zum Prāṇa zu gelangen.

13. Größer noch als der Äther ist das Gedächtnis (die Erinnerung, *smara*), weil ohne dasselbe das nach 12. vom Äther abhängige menschliche Treiben nicht möglich wäre.

14. Größer als das Gedächtnis ist die Hoffnung (*ācā*), weil sie das Gedächtnis entflammt (der Wille den Intellekt anspornt).

15. Größer als die Hoffnung ist der Prāṇa (der Odem, das Leben); ein Grund dafür wird nicht angegeben; wohl aber folgt eine schöne Schilderung des Prāṇa, welcher, wie die Nabe alle Speichen, so alles (zunächst alle Bestandteile des Leibes) zusammenhält, und nach dessen Auszug aus dem Leibe nur noch die wertlose Hülle übrig bleibt. — Diese Auffassung des Prāṇa als Brahman wird nicht mehr wie die frühern überboten, wer sie besitzt, ist ein Niedersprecher (*ativādin*), d. h. er besiegt im Redekampfe alle andern. Und doch ist sie noch nicht das Höchsterreichbare; denn sie ist nur dessen empirische Erscheinungsform als individuelle Seele, welche als Subjekt sich noch die Objekte gegenüberstehen hat und daher beschränkt und klein ist. Sie wird zur höchsten, alles befassenden Seele, wenn man diese empirische Erscheinungsform ihr abstreift, — wenn man, die Unterschiede von Subjekt und Objekt aufhebend, sich zur vollen Unbeschränktheit (*bhūman*) erhebt. Dies geschieht auf folgendem Wege.

Nur der ist wirklich ein Niedersprecher, welcher durch die Wahrheit niederspricht; diese beruht auf der Erkenntnis, diese auf dem Denken, dieses auf dem Glauben, dieser auf dem Daringewurzeltsein, dieses auf dem Schaffen, dieses auf der Lust, diese auf der Unbeschränktheit. Unter der Lust, die aus der Unbeschränktheit ab-

fliest, ja mit ihr identisch ist (*yo vai bhûmâ, tat sukham*), darf hier nicht die individuelle Lust, sondern die Wonne (meist *ânanda* genannt) als Attribut der Gottheit verstanden werden; dem entsprechend ist das Schaffen (*kriti*) nicht das individuelle, sondern die aus der Fülle der Werdelust abfließende göttliche Schöpfertätigkeit; mit ihr wird eins, wer sich auf dem Wege der Erkenntnis, des Denkens und des Glaubens (*çradhâ*, wörtlich: das „Knüpfen einer Verbindung“ mit dem Göttlichen) zur *nîshthâ* „dem Hervorwachsen aus (besser vielleicht *nîshthâ* dem Wurzeln $\sqrt{\text{m}}$) dem Göttlichen“ erhebt. Sonach scheint die Stelle das stufenweise Erheben schildern zu sollen von dem zwar das Göttliche enthaltenden, aber noch dem Reiche der Vielheit angehörigen Prâna bis zu dem *Bhûman*, der Unbeschränktheit, in welcher alle Unterschiede verschwinden, mithin auch der Erkennende selbst mit seinem Gegenstande eins wird und in ihm aufgeht.

Herrlich ist die dann folgende Schilderung des *Bhûman*, der Unbeschränktheit, welche nichts aufser sich sieht, hört, erkennt, welche unsterblich allein in ihrer eignen überirdischen Majestät beruht, und, so wie das mit ihr identische Ich, die Seele, an allen Orten gleich sehr gegenwärtig ist. Wer, in dieser Anschauung lebend, nur an dem Âtman seine Freude hat und alles in seiner Bedingtheit durch den Âtman erkennt, der ist frei, ist über Tod, Schmerz und Kummer erhaben und findet sein Ich in all den tausend Erscheinungen der Schöpfung wieder.¹ —

Wie konnte ein Denker, der über so erhabene Anschauungen gebot, Wohlgefallen finden an jenen vorhergehenden, den Leser ermüdenden und so das Interesse für die Hauptsache nur abschwächenden Definitionen? Als gegnerische, zu widerlegende Meinungen wären sie noch eher zu ertragen; aber sie treten auf als eine Reihe von Versuchen, in der Definition des Brahman sich selbst durch Größeres und immer Größeres (*bhûyah*) zu überbieten (*ativâda*), und unter diesen Umständen wird jeder an der Willkür der Auswahl und noch mehr an der Willkür der Aufeinanderfolge Anstoß nehmen müssen. Es ist damit ganz ähnlich wie bei Platon im *Sophista*, wo den tiefsinnigen Untersuchungen über das $\epsilon\nu$ und $\mu\eta\ \epsilon\nu$ die puerilen und nachlässigen Definitionen des Sophisten vorausgeschickt werden, und wir werden uns wohl damit bescheiden müssen, daß beide Denker, wenn sie ihren mitzuteilenden Gedanken eine scheinbar so unangemessene Einleitung vorausschicken, wohl dazu ihre besondern, uns aber nicht mehr erkennbaren Gründe gehabt haben mögen, — wie ich denn für die Diaresen des Platonischen *Sophista* ehemals eine Hypothese aufgestellt habe, welche mir auch heute noch, nach fünfundzwanzig Jahren, durchaus einleuchtend erscheint (vgl. meine *Commentatio de Platonis Sophistae compositione ac doctrina*, Bonnae 1869, p. 69 fg.).

¹ Weniger hoch steht der (wohl von andrer Hand zugefügte) Nachtrag, 26,2, welcher die Alldurchdringung materiell im Sinne einer yoginartigen Vervielfältigung versteht und die Reinheit der Seele von der Reinheit der leiblichen Ernährung abhängig macht. Auch das Wortspiel mit *Skanda* ist nicht viel wert.

Erster Khaṇḍa.

1. „Belehre mich, Ehrwürdiger!“ — Mit diesen Worten nahte sich *Nārada* dem *Sanatkumāra*. Der sprach zu ihm: „Bringe mir vor, was du schon weißt, so werde ich dir das darüber Hinausliegende kundmachen.“ —

2. Und jener sprach: „Ich habe, o Ehrwürdiger, gelernt den *Ṛigveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda*, den *Atharvaveda* als vierten, die epischen und mythologischen Gedichte als fünften *Veda*, Grammatik, Manenritual, Arithmetik, Mantik, Zeitrechnung, Dialektik, Politik, Götterlehre, Gebetlehre, Gespensterlehre, Kriegswissenschaft, Astronomie, Schlangenzauber und die Künste der Musen [wörtlich: der Halbgötter]; — das ist es, o Ehrwürdiger, was ich gelernt habe;

3. und so bin ich, o Ehrwürdiger, zwar schriftkundig aber nicht *âtman*kundig; denn ich habe gehört von solchen, die dir gleichen, das den Kummer überwindet, wer den *Âtman* kennt; ich aber, o Ehrwürdiger, bin bekümmert; darum wollest du mich, o Herr, zu dem jenseitigen Ufer des Kummers hinüberführen!“ —

Und er sprach zu ihm: „Alles, was du da studiert hast, ist nur Name (*nâman*).

4. Name ist der *Ṛigveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda*, der *Atharvaveda* als vierter, die epischen und mythologischen Gedichte als fünfter *Veda*, Grammatik, Manenritual, Arithmetik, Mantik, Zeitrechnung, Dialektik, Politik, Götterlehre, Gebetlehre, Gespensterlehre, Kriegswissenschaft, Astronomie, Schlangenzauber und die Künste der Musen, — das alles ist Name. Den Namen mögest du verehren!

5. Wer den Namen als das *Brahman* verehrt, — soweit sich der Name erstreckt, so weit wird dem ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum das er den Namen als das *Brahman* verehrt.“

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Größeres als den Namen?“

„Wohl gibt es ein Größeres als den Namen.“

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!“

Zweiter Khaṇḍa.

1. „Die Rede (*vâc*), fürwahr, ist gröfser als der Name. Denn die Rede ist es, welche den Rîgveda kundmacht, den Yajurveda, den Sâmaveda, den Atharvaveda als vierten, die epischen und mythologischen Gedichte als fünften Veda, Grammatik, Manenritual, Arithmetik, Mantik, Zeitrechnung, Dialektik, Politik, Götterlehre, Gebetlehre, Gespensterlehre, Kriegswissenschaft, Astronomie, Schlangenzauber und die Künste der Musen, dazu den Himmel und die Erde, Wind, Äther, Wasser und Feuer, die Götter und Menschen, die Haustiere und Vögel, die Kräuter und Bäume, die wilden Tiere bis herab zu den Würmern, Fliegen und Ameisen, Recht und Unrecht, Wahrheit und Unwahrheit, Gutes und Böses, Erfreuliches und Unerfreuliches; wäre die Rede nicht, so könnte nicht Recht noch Unrecht sich kundmachen, nicht Wahrheit noch Unwahrheit, nicht Gutes noch Böses, nicht Erfreuliches noch Unerfreuliches; denn nur die Rede macht alles dieses kund, die Rede mögest du verehren!

2. Wer die Rede als das Brahman verehrt, soweit sich die Rede erstreckt, so weit wird dem ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum dafs er die Rede als das Brahman verehrt.“

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Gröfseres als die Rede?“

„Wohl gibt es ein Gröfseres als die Rede.“

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!“

Dritter Khaṇḍa.

1. „Das Manas (*manas*) fürwahr ist gröfser als die Rede. Denn gleichwie eine Faust zwei Eicheln oder zwei Beeren oder zwei Nüsse umfaßt, also umfaßt das Manas die Rede und den Namen. Und wenn einer sein Manas darauf richtet, die heiligen Lieder und Sprüche zu studieren, so studiert er sie; oder die Werke zu vollbringen, so vollbringt er sie, oder sich Söhne und Vieh zu wünschen, so wünscht er sie sich, oder sich diese Welt und jene Welt zu wünschen, so wünscht er sie sich. Denn das Manas ist der Âtman, das

Manas ist die Welt, das Manas ist das Brahman, das Manas mögest du verehren!

2. Wer das Manas als das Brahman verehrt, soweit sich das Manas erstreckt, so weit wird dem ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum dafs er das Manas als das Brahman verehrt.“

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Größeres als das Manas?“

„Wohl gibt es ein Größeres als das Manas.“

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!“

Vierter Khaṇḍa.

1. „Der Entschlufs (*saṃkalpa*), fürwahr, ist gröfser als das Manas; denn wenn einer sich zu etwas entschliesst, dann richtet er sein Manas darauf, dann lässet er die Rede ertönen, diese wiederum lässet er ertönen im Namen, in dem Namen einbegriffen sind die Lieder und Sprüche, in den Liedern und Sprüchen die Werke;

2. alle diese haben ihren Einheitspunkt in dem Entschlusse, ihr Selbst in dem Entschlusse, sind in dem Entschlusse gegründet. Durch den Entschlufs sind zustande gekommen Himmel und Erde¹, durch den Entschlufs kamen zustande der Wind und der Äther, kamen zustande das Wasser und das Feuer; auf deren Entschlufs hin kommt der Regen zustande, auf des Regens Entschlufs hin kommt die Nahrung zustande, auf der Nahrung Entschlufs hin kommen die Lebenshauche zustande, auf der Lebenshauche Entschlufs hin kommen die Lieder und Sprüche zustande, auf der Lieder und Sprüche Entschlufs hin kommen die Werke zustande, auf der Werke Entschlufs hin kommt die Welt zustande, auf der Welt Entschlufs hin kommt alles zustande; das ist der Entschlufs; den Entschlufs mögest du verehren!

¹ Vgl. das Übliche: „Jene Gottheit beabsichtigte (*aikshata*), da schuf sie“ usw. Im folgenden liefs sich das Wortspiel zwischen *saṃkalpayati* „in die rechte Ordnung bringen“ (sich entschliesen) und *saṃkalpate* „in der rechten Ordnung sein“ (durch Entschlufs zustande kommen) nur unvollkommen wiedergeben.

3. Wer den Entschluß als das Brahman verehrt, der erlangt die durch Entschluß zustande gebrachten Welten, als ein Feststehender die feststehenden, als ein Wohlgegründeter die wohlgegründeten, als ein Unwankender die unwankenden, und soweit sich der Entschluß erstreckt, so weit wird ihm ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum dafs er den Entschluß als das Brahman verehrt.“

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Gröfseres als den Entschluß?“

„Wohl gibt es ein Gröfseres als den Entschluß.“

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!“

Fünfter Khanda.

1. „Der Gedanke (*cittam*), fürwahr, ist gröfser als der Entschluß; denn wenn einer Gedanken fafst, dann fafst er Entschlüsse, dann richtet er sein Manas darauf, dann lässet er die Rede ertönen, diese wiederum lässet er ertönen im Namen, in dem Namen einbegriffen sind die Lieder und Sprüche, in den Liedern und Sprüchen die Werke;

2. alle diese haben ihren Einheitspunkt in dem Gedanken, ihr Selbst in dem Gedanken, sind in dem Gedanken gegründet. Darum, wenn einer auch vieles weifs und hat keine Gedanken, so sagt man von ihm: «er ist nicht [von Bedeutung], was er auch weifs; denn wäre er wirklich weise, so würde er nicht so gedankenlos sein»; wenn aber einer nur wenig weifs und hat dabei Gedanken, so hören die Leute darum doch auf ihn. Denn der Gedanke ist von allem jenem der Einheitspunkt, der Gedanke das Selbst, der Gedanke die Grundlage; den Gedanken mögest du verehren!

3. Wer den Gedanken als das Brahman verehrt, der erlangt die von ihm gedachten Welten, als ein Feststehender die feststehenden, als ein Wohlgegründeter die wohlgegründeten, als ein Unwankender die unwankenden; und soweit sich der Gedanke erstreckt, so weit wird ihm ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum dafs er den Gedanken als das Brahman verehrt.“

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Gröfseres als den Gedanken?“

„Wohl gibt es ein Größeres als den Gedanken.“
 — „Das wollest du, o Herr, mir sagen!“

Sechster Khaṇḍa.

1. „Das Sinnen (*dhyānam*), fürwahr, ist größer als der Gedanke; es sinnt gleichsam die Erde, es sinnt gleichsam der Luftraum, es sinnt gleichsam der Himmel, es sinnen gleichsam die Wasser, es sinnen gleichsam die Berge, es sinnen gleichsam die Götter und Menschen. Darum die, so unter den Menschen Grofsheit erlangen, die haben die Gabe (*āpāda*) des Sinnens gleichsam als ihren Anteil erhalten. Die aber klein sind, die sind streitsüchtig, hinterbringend, üble Nachrede führend, während die Überlegenen die Gabe des Sinnens gleichsam als ihren Anteil erhalten haben; das Sinnen mögest du verehren!

2. Wer das Sinnen als Brahman verehrt, soweit sich das Sinnen erstreckt, so weit wird dem ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum dafs er das Sinnen als das Brahman verehrt.“

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Größeres als das Sinnen?“

„Wohl gibt es ein Größeres als das Sinnen.“
 — „Das wollest du, o Herr, mir sagen!“

Siebenter Khaṇḍa.

1. „Die Erkenntnis (*vijñānam*), fürwahr, ist größer als das Sinnen; denn durch die Erkenntnis ist es, dafs man den R̥gveda erkennt, den Yajurveda, den Sāmaveda, den Atharvaveda als vierten, die epischen und mythologischen Gedichte als fünften Veda, Grammatik, Manenritual, Arithmetik, Mantik, Zeitrechnung, Dialektik, Politik, Götterlehre, Gebetlehre, Gespensterlehre, Kriegswissenschaft, Astronomie, Schlangenzauber und die Künste der Musen, dazu den Himmel und die Erde, Wind, Äther, Wasser und Feuer, die Götter und Menschen, die Haustiere und Vögel, die Kräuter und Bäume, die wilden Tiere bis herab zu den Würmern, Fliegen und Ameisen, Recht und Unrecht, Wahrheit und Unwahrheit, Gutes und Böses, Erfreuliches und Unerfreuliches, Speise und

Trank, diese Welt und jene Welt, — das alles erkennt man durch die Erkenntnis; die Erkenntnis mögest du verehren!

2. Wer die Erkenntnis als das Brahman verehrt, der erlangt erkenntnisreiche, kenntnisreiche Welten, und soweit sich die Erkenntnis erstreckt, so weit wird ihm ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum daß er die Erkenntnis als das Brahman verehrt.“

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Größeres als die Erkenntnis?“

„Wohl gibt es ein Größeres als die Erkenntnis.“

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!“

Achter Khaṇḍa.

1. „Die Kraft (*balam*), fürwahr, ist größer als die Erkenntnis; denn auch hundert Erkenntnisreiche macht ein Kraftreicher zittern. Ist aber einer kräftig, so ist er ein Rüstiger, ist er rüstig, so kommt er herum, kommt er herum, so kommt er zu Leuten, kommt er zu Leuten, so bekommt er etwas zu sehen, zu hören, zu denken, zu lernen, zu schaffen, zu erkennen. Durch Kraft hat die Erde Bestand, durch Kraft der Luftraum, durch Kraft der Himmel, durch Kraft die Berge, durch Kraft Götter und Menschen, durch Kraft die Haustiere und Vögel, die Kräuter und Bäume, die wilden Tiere bis herab zu den Würmern, Fliegen und Ameisen, durch Kraft hat die Welt Bestand; die Kraft mögest du verehren!

2. Wer die Kraft als das Brahman verehrt, soweit sich die Kraft erstreckt, so weit wird dem ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum daß er die Kraft als das Brahman verehrt.“

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Größeres als die Kraft?“

„Wohl gibt es ein Größeres als die Kraft.“

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!“

Neunter Khaṇḍa.

1. „Die Nahrung (*annam*), fürwahr, ist größer als die Kraft. Darum wenn einer selbst zehn [Tage und] Nächte nicht isst, so bleibt er wohl zwar am Leben, aber er wird

zu einem nicht sehenden, nicht hörenden, nicht denkenden, nicht lernenden, nicht schaffenden, nicht erkennenden; aber nach Einflößung von Nahrung wird er wiederum zu einem sehenden, hörenden, denkenden, lernenden, schaffenden, erkennenden; die Nahrung mögest du verehren!

2. Wer die Nahrung als das Brahman verehrt, der erlangt nahrungsreiche, trankreiche Welten, und soweit sich die Nahrung erstreckt, so weit wird ihm ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum dafs er die Nahrung als das Brahman verehrt.“

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Größeres als die Nahrung?“

„Wohl gibt es ein Größeres als die Nahrung.“

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!“

Zehnter Khaṇḍa.

1. „Das Wasser (*âpas*), fürwahr, ist größer als die Nahrung. Darum, wenn es nicht reichlich regnet, so werden die Lebensgeister verstört, denn man denkt, dafs die Nahrung zu knapp werden wird; regnet es aber reichlich, so werden die Lebensgeister freudig, denn man denkt, dafs es viele Nahrung geben wird. Und nur dieses Wasser, in festgewordenem Zustande, sind diese Erde, der Luftraum, der Himmel, die Berge, die Götter und Menschen, die Haustiere und Vögel, die Kräuter und Bäume, die wilden Tiere bis herab zu den Würmern, Fliegen und Ameisen, sie alle sind nur dieses Wasser in festgewordenem Zustande; das Wasser mögest du verehren!

2. Wer das Wasser als das Brahman verehrt, der erlangt alle Wünsche, der wird der Sättigung teilhaft, und soweit sich das Wasser erstreckt, so weit wird ihm ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum dafs er das Wasser als das Brahman verehrt.“

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Größeres als das Wasser?“

„Wohl gibt es ein Größeres als das Wasser.“

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!“

Elfter Khaṇḍa.

1. „Die Glut (*tejas*), fürwahr, ist gröfser als das Wasser. Denn diese ist es, welche, indem sie den Wind zurückhält, den Weltraum erhitzt; dann sagen sie: es ist drückend heifs, glühend heifs, gewifs wird es Regen geben. Die Glut ist es, welche dies zuerst ankündigt und sodann das Wasser strömen läfst. Dann geschieht es, dafs, unter aufwärts und seitwärts zuckenden Blitzen, die Donner rollen; darum sagen sie: «es blitzt, es donnert, gewifs wird es Regen geben». Die Glut also ist es, welche dies zuerst ankündigt und sodann das Wasser strömen läfst; die Glut mögest du verehren!

2. Wer die Glut als das Brahman verehrt, der wird glutvoll, der erlangt glutreiche, glanzreiche, dunkel-überwältigende Welten, und soweit sich die Glut erstreckt, so weit wird ihm ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum dafs er die Glut als das Brahman verehrt.“

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Gröfseres als die Glut?“

„Wohl gibt es ein Gröfseres als die Glut.“

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!“

Zwölfter Khaṇḍa.

1. „Der Weltraum (Äther, *ākāśa*), fürwahr, ist gröfser als die Glut; denn im Weltraume sind beide, die Sonne und der Mond, sind Blitz, Gestirne und Feuer; vermöge des Weltraums ruft man, hört man, antwortet man; im Weltraume freut man sich, und freut man sich nicht; man wird geboren im Weltraume, man wird geboren für den Weltraum; den Weltraum mögest du verehren!

2. Wer den Weltraum als das Brahman verehrt, der erlangt weltraumreiche, lichtraumreiche Welten, unbeengte, zum weiten Ausschreiten, und soweit sich der Weltraum erstreckt, so weit wird ihm ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum dafs er den Weltraum als das Brahman verehrt.“

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Gröfseres als den Weltraum?“

„Wohl gibt es ein Gröfseres als den Weltraum.“

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!“

Dreizehnter Khaṇḍa.

1. „Das Gedächtnis (*smara*), fürwahr, ist gröfser als der Weltraum; darum wenn selbst viele zusammensäfsen, und sie wären ohne Gedächtnis, so könnten sie niemanden hören, noch denken, noch erkennen; haben sie aber Gedächtnis, so werden sie auch hören, werden denken, werden erkennen; denn [nur] durch das Gedächtnis erkennt man sogar seine eignen Kinder, durch das Gedächtnis sein Vieh, das Gedächtnis mögest du verehren!

2. Wer das Gedächtnis als das Brahman verehrt, soweit sich das Gedächtnis erstreckt, so weit wird dem ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum dafs er das Gedächtnis als das Brahman verehrt.“

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Gröfseres als das Gedächtnis?“

„Wohl gibt es ein Gröfseres als das Gedächtnis.“

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!“

Vierzehnter Khaṇḍa.

1. „Die Hoffnung (*âçâ*), fürwahr, ist gröfser als das Gedächtnis; denn, durch die Hoffnung entflammt, lernt das Gedächtnis die heiligen Lieder und Sprüche, vollbringt man die heiligen Werke, wünscht man sich Söhne und Vieh, wünscht man sich diese Welt und jene Welt; die Hoffnung mögest du verehren!

2. Wer die Hoffnung als das Brahman verehrt, dem gehen durch die Hoffnung alle seine Wünsche in Erfüllung, dessen Gebetwünsche werden nicht vergeblich sein, und soweit sich die Hoffnung erstreckt, so weit wird ihm ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum dafs er die Hoffnung als das Brahman verehrt.“

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Gröfseres als die Hoffnung?“

„Wohl gibt es ein Gröfseres als die Hoffnung.“

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!“

Fünfzehnter Khaṇḍa.

1. „Das Leben (der Odem, *prāna*), fürwahr, ist größer als die Hoffnung; denn wie die Speichen eingefügt sind in die Nabe, so ist in dieses Leben alles eingefügt. Das Leben geht vonstatten durch das Leben (den Odem), das Leben (der Odem) gibt das Leben, gibt es zum Leben. Das Leben ist Vater und ist Mutter, das Leben ist Bruder und Schwester, das Leben Lehrer und Brahmane.

2. 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 Vaternörder, Muttermörder, Brudermörder, Schwestermörder, Lehrermörder, Brahmanenmörder¹;

3. 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 Vaternörder, Muttermörder, Brudermörder, Schwestermörder, Lehrermörder, Brahmanenmörder;

4. denn das Leben nur ist alles dieses. — Fürwahr, wer also sieht und denkt und erkennt, der ist ein Niedersprecher (*ativādīn*); und wenn man zu ihm sagt: du bist ein Niedersprecher, so soll er es zugeben und nicht leugnen.“

Sechzehnter Khaṇḍa.

1. „Der aber ist der rechte Niedersprecher, der durch die Wahrheit niederspricht!“

— „Ich möchte, o Erhabener, durch die Wahrheit niedersprechen!“

„Die Wahrheit (*satyam*) also muß man suchen zu erkennen.“

— „Die Wahrheit, o Herr, möchte ich erkennen!“

Siebzehnter Khaṇḍa.

1. „Wenn man etwas erkennt, so spricht man die Wahrheit; nicht spricht die Wahrheit, wer nicht erkennt; nur wer

¹ Vgl. 1. Joh. 3,15: πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν.

erkennt, spricht die Wahrheit. Die Erkenntnis (*viññānam*) also muß man suchen zu erkennen.“

— „Die Erkenntnis, o Herr, möchte ich erkennen!“

Achtzehnter Khaṇḍa.

1. „Man erkennt, wenn man denkt; ohne Denken ist keine Erkenntnis; nur durch Denken kommt Erkenntnis. Das Denken (*mati*) also muß man suchen zu erkennen.“

— „Das Denken, o Herr, möchte ich erkennen!“

Neunzehnter Khaṇḍa.

1. „Man denkt, wenn man glaubt. Ohne Glauben ist kein Denken [*credo, ut intelligam*]; nur wer Glauben hat, hat Denken. Den Glauben (*śraddhā*) also muß man suchen zu erkennen.“

— „Den Glauben, o Herr, möchte ich erkennen!“

Zwanzigster Khaṇḍa.

1. „Man glaubt, wenn man aus etwas hervorwächst [oder *nitishṭhati*, in etwas gewurzelt ist]; ohne Hervorwachsen daraus [Gewurzeltsein darin] ist kein Glaube; wer aus etwas hervorwächst [in etwas gewurzelt ist], der glaubt daran. Das Hervorwachsen [*niḥshṭhā*, oder *nishṭhā* die Wurzelung] also muß man suchen zu erkennen.“

— „Das Hervorwachsen [die Wurzelung], o Herr, möchte ich erkennen!“

Einundzwanzigster Khaṇḍa.

1. „Man wächst hervor aus etwas [ist darin gewurzelt], wenn man schafft; ohne Schaffen ist kein Hervorwachsen [Gewurzeltsein]; nur wer etwas schafft, wächst daraus hervor [ist darin gewurzelt]. Das Schaffen (*kṛiti*) also muß man suchen zu erkennen.“

— „Das Schaffen, o Herr, möchte ich erkennen!“

Zweiundzwanzigster Khaṇḍa.

1. „Man schafft, wenn man Lust empfindet; ohne Empfinden von Lust ist kein Schaffen; nur wer Lust empfunden

hat, schafft. Die Lust (*sukham*) also muß man suchen zu erkennen.“

— „Die Lust, o Herr, möchte ich erkennen!“

Dreiundzwanzigster Khaṇḍa.

1. „Die Lust besteht in der Unbeschränktheit (Größe, *bhūman*); in dem Beschränkten (Kleinen) ist keine Lust; nur die Unbeschränktheit ist Lust. Die Unbeschränktheit (*bhūman*) also muß man suchen zu erkennen.“

— „Die Unbeschränktheit, o Herr, möchte ich erkennen!“

Vierundzwanzigster Khaṇḍa.

1. „Wenn einer [außer sich] kein andres sieht, kein andres hört, kein andres erkennt, das ist die Unbeschränktheit; wenn er ein andres sieht, hört, erkennt, das ist das Beschränkte. Die Unbeschränktheit ist das Unsterbliche, das Beschränkte ist sterblich.¹

— „Aber worauf gründet denn sie sich, o Herr?“

„Sie gründet sich auf ihre eigne Größe, oder, wenn man will, nicht auf die Größe.

2. 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, meine ich nicht,“ so sprach er, „denn da gründet sich eines immer auf das andre.

Fünfundzwanzigster Khaṇḍa.

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

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

¹ οὐ γὰρ αἰεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὅτι μὴ πᾶν ἔστι (Melissus ap. Simplic. in Aristot. phys. f. 23b).

2. Daraus folgt für die Seele (*âtman*): die Seele ist unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; die Seele ist diese ganze Welt.

Wer also sieht und denkt und erkennt, an der Seele sich freuend, mit ihr spielend, mit ihr sich paarend und ergötzend, derselbige ist autonom (*svarâj*), und ihm ist in allen Welten Freiheit (*kâmacâra*); die es aber anders als so ansehen, die sind heteronom (*anyarâjan*), vergänglicher Seligkeit, und ihnen ist in allen Welten Unfreiheit (*akâmacâra*).

Sechszwanzigster Khaṇḍa.

1. Für den, fürwahr, welcher also sieht und denkt und erkennt, stammt aus seiner Seele das Leben, aus seiner Seele die Hoffnung, aus seiner Seele das Gedächtnis, aus seiner Seele der Weltraum, aus seiner Seele die Glut, aus seiner Seele das Wasser, aus seiner Seele Schöpfung und Vergang, aus seiner Seele die Nahrung, aus seiner Seele die Kraft, aus seiner Seele die Erkenntnis, aus seiner Seele das Sinnen, aus seiner Seele der Gedanke, aus seiner Seele der Entschluß, aus seiner Seele das Manas, aus seiner Seele die Rede, aus seiner Seele der Name, aus seiner Seele die heiligen Lieder und Sprüche, aus seiner Seele die heiligen Werke, aus seiner Seele diese ganze Welt.“ —

2. Darüber ist dieser Vers:

Der Schauende schaut nicht den Tod,
Nicht Krankheit und nicht Ungemach;
Das All nur schaut der Schauende,
Das All durchdringt er allerwärts.
Er ist einfach (ॐ), ist dreifach,
Er ist fünffach, ist siebenfach;
Und eben er ist auch neunfach,
Ist, wie sie lehren, elffach auch,
Ist auch einhundertundelffach,
Ja, er ist zwanzigtausendfach.

Rein ernährt er sich, und rein ist er; bewahrt, weil rein, die Lehre treu; weil er sie treu in der Erinnerung bewahrt, wird

ihm zuteil die Lösung aller Knoten. Nachdem [durch die erwähnte Reinheit der Nahrung] die Unreinheit von ihm gewichen [ist, zeigt ihm [wie einst dem *Nârada*] der heilige *Sanatkumâra* [durch den gegenwärtigen Upanishad-Abschnitt] das Ufer jenseits der Finsternis. [Darum] nennen sie ihn *Skanda* (den Übersteiger), — nennen sie ihn *Skanda*.

Achter Prapâthaka.

Dieser letzte Abschnitt der Upanishad besteht, abgesehen von zwei kurzen Schlufsgebeten des ausscheidenden Schülers (13. 14) und einer Schlufsermahnung an denselben (15), aus zwei nahe verwandten Abschnitten, deren erster (1—6), in Form einer Unterweisung des künftigen Lehrers, über den Weg zum Âtman handelt, während der zweite (7—12), in Form einer Belehrung des Gottes Indra durch Prajâpati, den Unterschied zwischen dem wahren und dem falschen Âtman erläutert.

A. Der Weg zum Âtman, Khaṇḍa 1—6.

1. In der Brahmanstadt des Leibes, und zwar in der Lotosblüte des Herzens, befindet sich ein kleiner Raum (*dahara' âkâçah*), welcher in Wahrheit so groß ist wie der unendliche Weltraum und, wie dieser, alle Welten und alle Götter, alles was einer besitzt und nicht besitzt, in sich beschließt. Der in ihm wohnende Âtman wird nicht von Tod, Verfall und Übel aller Art betroffen; und während alle, die nach diesseitigem oder jenseitigem Lohne trachten, Vergänglichem nachjagen und in allen Welten unfrei bleiben, so ist, wer den Âtman gefunden hat, frei (nicht mehr ein Knecht unverwirklichter Wünsche) und im Vollbesitze aller wahren (nicht auf die Illusion des Weltlebens gerichteten) Wünsche.

2. In grobmaterieller Weise werden diese „wahren Wünsche“ hier ausgemalt. Wer sie besitzt, kann durch die bloße Vorstellung (*saṅkalpa*) alles mögliche hervorzaubern und genießen, die Welten der Väter, Mütter, Brüder, Schwestern, Freunde, die Welten der Wohlgerüche und Kränze, der Speise und des Trankes, des Singens, Musizierens und der Weiber. — Dieser Abschnitt fällt nach Geist und Ton so sehr aus dem Ganzen heraus, unterbricht auch den, mit 3,1 unmittelbar an den Schluf von 1. anknüpfenden Zusammenhang so störend, daß wir in ihm eine sinnliche Ausmalung des Gedankens 3,2 (*atha ye ca asya iha jivâ, ye ca pretâ, yac ca anyad icchan na labhate, sarvam tad atra gatvâ vindate*) von späterer Hand vermuten, — vielleicht derselben Hand, welche am Schlusse des vorigen Prapâthaka die Allerfüllung im Sinne einer magischen Vielfältigung der eignen Person ausdeutete (vgl. oben S. 173, Anm.).

3. Während bei dem gewöhnlichen Menschen diese wahren Wünsche „mit Unwahrheit verdeckt“ sind, während er die Brahmanwelt, obgleich er täglich im Tiefschlaf in sie eingeht, nicht findet und daher auch die Seinigen, wenn sie sterben, verloren zu haben glaubt, — so findet der Wissende die Brahmanwelt und in ihr alle wahren Wünsche, *atra gatvā* „wenn er hierher (nämlich in sein Herz) geht“ (nicht „wenn er dorthin gegangen ist“, Böhlingk); im Herzen ist der *Ātman*, wie aus der Etymologie von *hṛidayam* gezeigt wird, und im Tiefschlaf wird er, des Leibes ledig, mit dem höchsten Lichte vereint und dadurch seiner eignen wahren Wesenheit teilhaftig. Als das Brahman, als *Satyam* (Wahrheit) ist er (wie etymologisch spielend gezeigt wird) der Befasser (*yam*) des Unsterblichen (*sat*) und des Sterblichen (*ti*; nach *Çaṅkara* zu *Bṛih. 5,5,1*, wo ähnlich mit *satyam* gespielt wird, weil *ti*, *t* in den Worten *anṛitam*, Unwahrheit, und *mṛityu*, Tod, vorkommt).

4. Als solcher Befasser des Unsterblichen und Sterblichen ist der *Ātman* der scheidende Damm (*setur vidhritir*) zwischen den verschiedenen Welträumen (im Plural) und zugleich die (verbindende) Brücke (*setu* bedeutet beides) zwischen dem Diesseits und dem Jenseits (der Brahmanwelt). Kein Böses, kein Übel, keine Unvollkommenheit kann diese Brücke überschreiten. — Der Weg, um zu der Brahmanwelt zu gelangen, ist *brahmacaryam* (nicht „Brahmanlehre“, Böhlingk, sondern) das Leben als *brahmacārīn*, Brahmanenschüler, verbracht in Studium und Entsagung.

5. Dieses *Brahmacaryam* ist das Einzige, was not ist, denn es befaßt (wie durch eine Reihe halsbrechender Etymologien erwiesen wird) alle andern Forderungen der Religion in sich; es ist *yajña* (Opfer), *iṣṭam* (Geopfer), *sattrāyaṇam* (eine große Somafest), *maunam* (Büßertum), *anācākāyaṇam* (Fasten) und *araṇyāyaṇam* (Einsiedlerleben im Walde); der wahre Wald (*araṇyam*) nämlich, in den man gehen soll, findet sich in der durch *Brahmacaryam* zu erlangenden Brahmanwelt, in welcher *ara-* und *-nya* (also *aranya*) zwei Seen sind. — Hier hat eine spätere Hand noch andre in der Brahmanwelt zu findende Wunderdinge (*airam-madiyam saras*, *açvatthaḥ somasavanah*, *aparājitaḥ pūr brahmanah*, *prabhuvimitam hiraṇmayam*) eingeschoben, welche zwar, ebenso wie die analoge Schilderung in *Kaush. 1,3*, der Phantasie der spätern Inder viel Nahrung gegeben haben, hier jedoch den Zusammenhang der Erörterung über *ara* und *-nya* in einer gewiß nicht ursprünglichen Weise unterbrechen.

6. Die oben gelehrte Identität des Herzensraumes mit der Brahmanwelt wird, in Anpassung an die Fassungskraft der Menge, hier zu einer Verbindung beider mittels der braunen, weißen, blauen, gelben und roten Herzensadern und der gleichfarbigen, von der Sonne ausgehenden Strahlen. (*Bṛih. 4,4,9* scheint diese Vorstellung als unerheblich behandelt zu werden.) Beim Tiefschlaf ist die Seele in jene Adern geschlüpft und mit der Glut eins geworden (anders vorher, *Chänd. 8,3,4*), beim Tode steigt die Seele des Wissenden durch die Kopfadern zur Sonne empor, während die Nichtwissenden durch die hundert übrigen Adern ausfahren. — Auch dieser

Abschnitt, wegen der mehr sinnlichen Anschauungsweise, und weil der Tiefschlaf anders als Chând. 8,3,4 aufgefaßt wird, erweckt den Verdacht, ein späterer Zusatz zu sein.

Erster Khaṇḍa.

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

2. Dann werden sie [die Schüler] zu ihm sagen: „Hier in dieser Brahmanstadt ist ein Haus, eine kleine Lotosblume; inwendig darinnen ist ein kleiner Raum; was ist denn dort, was man erforschen soll, was man soll suchen zu erkennen?“

3. Dann soll er sagen: „Wahrlich, so groß dieser Welt-raum 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 einer hienieden besitzt und was er nicht besitzt, das alles ist darin beschlossen.“

4. Dann werden sie zu ihm sagen: „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?“

5. Dann soll er sagen: „Dieses am Menschen altert mit dem Alter nicht; nicht wird es durch seine Ermordung getötet; dieses [die Seele, und nicht der Leib, wie die empirische Erkenntnis annimmt] ist die wahre 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, danach ein jeder trachtet, sei es ein Königreich, sei es ein Ackergut, und nur dafür leben, — [so sind sie auch beim Trachten nach himmlischem Lohne die Sklaven ihrer Wünsche].

6. Und gleichwie hienieden die Stellung, die man durch die Arbeit erworben hat, dahinschwindet, so schwindet auch im Jenseits die durch die guten Werke erworbene Stätte dahin.

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

Zweiter Khaṇḍa.

1. Wenn ein solcher Verlangen trägt nach der Welt der Väter, so erstehen ihm auf seinen Wunsch die Väter, und diese Welt der Väter wird ihm zuteil, des ist er fröhlich.

2. Und wenn er Verlangen trägt nach der Welt der Mütter, so erstehen ihm auf seinen Wunsch die Mütter, und diese Welt der Mütter wird ihm zuteil, des ist er fröhlich.

3. Und wenn er Verlangen trägt nach der Welt der Brüder, so erstehen ihm auf seinen Wunsch die Brüder, und diese Welt der Brüder wird ihm zuteil, des ist er fröhlich.

4. Und wenn er Verlangen trägt nach der Welt der Schwestern, so erstehen ihm auf seinen Wunsch die Schwestern, und diese Welt der Schwestern wird ihm zuteil, des ist er fröhlich.

5. Und wenn er Verlangen trägt nach der Welt der Freunde, so erstehen ihm auf seinen Wunsch die Freunde, und diese Welt der Freunde wird ihm zuteil, des ist er fröhlich.

6. Und wenn er Verlangen trägt nach der Welt der Wohlgerüche und Kränze, so erstehen ihm auf seinen Wunsch die Wohlgerüche und Kränze, und diese Welt der Wohlgerüche und Kränze wird ihm zuteil, des ist er fröhlich.

7. Und wenn er Verlangen trägt nach der Welt der Speise und des Trankes, so erstehen ihm auf seinen Wunsch Speise und Trank, und diese Welt der Speise und des Trankes wird ihm zuteil, des ist er fröhlich.

8. Und wenn er Verlangen trägt nach der Welt des Gesanges und Saitenspieles, so erstehen ihm auf seinen Wunsch

Gesang und Saitenspiel, und diese Welt des Gesanges und Saitenspieles wird ihm zuteil, des ist er fröhlich.

9. Und wenn er Verlangen trägt nach der Welt der Weiber, so entstehen ihm auf seinen Wunsch die Weiber, und diese Welt der Weiber wird ihm zuteil, des ist er fröhlich.

10. Welches Ziel er immer begehren, was er immer wünschen mag, das erstehet ihm auf seinen Wunsch und wird ihm zuteil, des ist er fröhlich.

Dritter Khaṇḍa.

1. 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 der Mensch nicht mehr.

2. Aber [in Wahrheit ist es so, daß er] alle die Seinigen, welche hier leben, und diejenigen, welche dahingeschieden sind, und was er sonst ersehnt und nicht erlangt, — alles das findet er, wenn er hierher [ins eigne Herz] geht; denn hier sind diese seine wahren Wünsche, welche die Unwahrheit zudeckt. — Aber gleichwie einen verborgenen Goldschatz, wer die Stelle nicht weiß, nicht findet, ob er wohl immer wieder darüber hingehet, ebenso finden alle diese Kreaturen diese Brahmanwelt nicht, obwohl sie tagtäglich [im tiefen Schläfe] in sie eingehen; denn durch die Unwahrheit werden sie abgedrängt.

3. 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 weiß, der geht tagtäglich ein in die himmlische Welt.

4. Was nun diese Vollberuhigung [die Seele im Tiefschlaf] ist, so erhebt sie sich aus diesem Leibe, gehet ein in das höchste Licht und tritt dadurch hervor in eigener Gestalt, — das ist der Âtman“, so sprach der Meister, „das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist das Brahman!“

Fürwahr, der Name dieses Brahman ist *satyam* (die Wahrheit). 5. Das sind [nach altvedischer Aussprache] drei Silben, nämlich *sat-ti-yam*. Davon ist *sat* (das Seiende) das Unsterbliche, *ti* [weil in *mṛitiu* „Tod“ enthalten] das Sterbliche, und mit *yam* umschließt [der Âtman] beide; weil er mit ihm beide umschließt (*yam, yacchati*), darum heißt es *yam*. — Wahrlich, wer solches weiß, der geht tagtäglich ein in die himmlische Welt.

Vierter Khaṇḍa.

1. Der Âtman, der ist die Brücke (der Damm), 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. 2. Darum fürwahr, wer diese Brücke überschritten hat als ein Blinder, der wird sehend, als ein Verwundeter, der wird heil, als ein Kranker, der wird gesund. Darum fürwahr auch die Nacht, wenn sie über diese Brücke gehet, wandelt sich in Tag, denn einmal für immer licht ist diese Brahmanwelt.

3. Darum diejenigen, welche diese Brahmanwelt durch *Brahmacaryam* (Leben als Brahman Schüler in Studium und Entsagung) finden, solcher ist diese Brahmanwelt, und solchen wird zuteil in allen Welten ein Leben in Freiheit.

Fünfter Khaṇḍa.

1. Nämlich *Brahmacaryam* ist das, was man Opfer (*yajña*) nennt, denn durch *Brahmacaryam* findet man den [Lehrer], welcher wissend ist (*yo jñâtâ*); — und *Brahmacaryam* ist das, was man Geopfertes (*ishtam*) nennt, denn durch *Brahmacaryam* findet den Âtman, wer danach trachtet (*ishtvâ*); — 2. und *Brahmacaryam* ist das, was man *Sattrâyaṇam* (die große Somafest) nennt, denn durch *Brahmacaryam* findet man für das wahre (*sat*) Selbst die Errettung (*trāṇam*); — und *Brahmacaryam* ist das, was man *Maunam* (die schweigende Meditation des Asketen) nennt, denn durch *Brahmacaryam* findet man den Âtman und meditiert (*manute*) über ihn; — 3. und *Brahmacaryam* ist das,

was man *Anâçakâyanam* (die Fastenregel; könnte auch allenfalls heißen „Eingang in das Nichtverderbende“) nennt, denn der Âtman, den man durch Brahmacyam findet, der verdirbt nicht (*na naçyati*); — und Brahmacyam ist das, was man *Aranyâyanam* (das Gehen in den Wald, *aranyam*) nennt, denn *ara* und *nya* sind zwei Seen in der Brahmanwelt, im dritten Himmel von hier, — da wo auch das Gewässer *Airaṇṇadiyam* (etwa: „Labung und Begeisterung spendend“) und der Feigenbaum *Somasavana* (Soma triefend) und Brahman's Burg *Aparâjîtâ* (die Unbezwingliche) und das goldne *Prabhuvimitam* (der Herrscherpalast) ist; — 4. darum diejenigen, welche diese beiden Seen in der Brahmanwelt, *ara* und *nya*, durch Brahmacyam finden, solcher ist diese Brahmanwelt, und solchen wird zuteil in allen Welten ein Leben in Freiheit.

Sechster Khaṇḍa.

1. Nun was diese Adern des Herzens sind, die bestehen, sagt man, aus einer feinen Masse, rotbraun und weiß und dunkelblau und gelb und rot. Aber fürwahr, jene Sonne dort, die ist rotbraun, die ist weiß, die ist dunkelblau, die ist gelb, die ist rot. 2. Und gleichwie eine große Landstraße sich weit erstreckt und beide Dörfer, dieses hier und jenes dort, verbindet, also auch verbinden jene Strahlen der Sonne beide Welten, diese hier und jene dort; von jener Sonne erstrecken sie sich und schlüpfen hinein in diese Adern, und von diesen Adern erstrecken sie sich und schlüpfen hinein in jene Sonne.

3. Wenn nun einer so eingeschlafen ist ganz und gar und völlig zur Ruhe gekommen, daß er kein Traumbild erkennt, dann ist er hineingeschlüpft in diese Adern; darum (*atas*, eingesetzt aus Çaṅk. ad Brahmasûtra, p. 792, 4.10) rühret ihn kein Übel an, denn mit der Glut [als nächstem Edukt der Gottheit, Chând. 6,2,3. 6,8,6] ist er dann eins geworden.

4. Ferner; wenn er so in eine Schwäche verfallen ist, und sie sitzen um ihn herum und sagen: „kennst du mich noch, kennst du mich noch?“ alsdann, solange er aus diesem Leibe noch nicht ausgezogen ist, so lange kennt er sie noch; 5. wenn er aber so aus diesem Leibe auszieht, dann fährt er eben auf

jenen Sonnenstrahlen empor; dann steigt er entweder [oder, als Nichtwissender, auch nicht] mit dem Gedanken an *Om* in die Höhe (lies: *sa' om' iti vā ha ūrdhvam ūyate*) und gelangt, rasch wie man den Geist darauf richtet, zur Sonne hin; diese, wahrlich, ist Pforte der [Himmels-]Welt für die Wissenden, für die Nichtwissenden Verschlussheit.

6. Darüber ist dieser Vers: -

Hundert und eine sind des Herzens Adern.
 Von diesen leitet eine nach dem Haupte;
 Auf ihr steigt auf, wer zur Unsterblichkeit geht.
 Nach allen Seiten Ausgang sind die andern,
 — Ausgang sind die andern.

B. Der falsche und der wahre *Ātman*, *Khaṇḍa* 7—12.

Dieser Abschnitt steht in nächster Beziehung zum vorhergehenden, wie schon die an 8,1,5 und 8,1,1 anknüpfenden Anfangsworte 8,7,1 (*ya' ātmā apahatapāpmā* usw.) und die wörtliche Wiederholung der Hauptstelle 8,3,4 in 8,12,3 (*evam eva esha samprasādo* usw.) beweisen. Sein Zweck ist, die Ausführungen des vorigen Abschnittes zu ergänzen, indem er einerseits behufs der dort geforderten Erkenntnis des *Ātman* das wahre Selbst von dem falschen genauer unterscheiden lehrt (die drei ersten Antworten *Prajāpati*'s), anderseits dem Einwande, daß bei der Vereinigung mit *Brahman* im Tiefschlaf das Bewußtsein verloren gehe, zu begegnen sucht (die vierte Antwort des *Prajāpati*). — *Ātman*, das Selbst, ist (wie in meiner „Geschichte der Philosophie“, I, S. 324 fg. ausgeführt) ein sehr vieldeutiger Begriff, sofern man namentlich das Selbst 1) *materialistisch* im Leibe, 2) *realistisch* in der individuellen Seele, 3) *idealistisch* in der allein realen höchsten Seele finden kann. Diese drei schrittweise sich vertiefenden Auffassungen erscheinen hier als drei Antworten, welche *Prajāpati* dem *Indra* auf die Frage: „was ist das Selbst?“ erteilt. Durch diese Einkleidung wurde *Çaṅkara* verleitet, schon in der ersten Antwort die (individuelle) Seele zu verstehen, weil sonst *Prajāpati* „ein Betrüger sein würde“. Aber *Prajāpati* ist hier der mythologische Vertreter der Natur, welche niemals lügt und doch dem tiefer und tiefer dringenden Denken auf die Frage, worin unser *Ātman*, unser eigentliches Wesen, zu suchen sei, tatsächlich die drei genannten Antworten erteilt.

1) Die erste Antwort auf die Frage: „was ist das Selbst?“ — lautet: *ya' esho 'kshini purusho dṛiçyate*, d. h. hier: „die Person, welche im Auge (des andern, wenn wir uns darin spiegeln) gesehen wird“. Daß diese Auffassung richtig ist, beweist das Folgende, in welchem das Spiegelbild im Spiegel und im Wasser für ganz das nämliche wie jenes Spiegel-

bild im Auge erklärt wird. Um so auffallender ist, daß sonst unter dem „Purusha (Person, Geist) im Auge“ immer die (individuelle) Seele verstanden wird; so Bṛih. 2,3,5. 5,5,2. Chând. 1,7,5 und namentlich 4,15,1, wo genau mit denselben Worten dieser *purusho 'kshîni* für *âtma*, *amṛitam*, *abhayam*, *brahma* erklärt wird. Vielleicht enthält unsre Erzählung eine Polemik gegen alle diese Stellen; vielleicht beriefen sich gar die Materialisten auf jene Stelle Chând. 4,15,1 (*the devil can cite Scripture for his purpose*), und unser Autor sucht sie in seiner Weise zu widerlegen. Jedenfalls kann kein Zweifel sein, daß hier das Spiegelbild im Auge, im Spiegel, im Wasser, als Abbild des materiellen Leibes verstanden werden muß.

2) Ebenso gewiß ist, daß dasjenige, was Prajâpati in der zweiten Antwort für *âtma*, *amṛitam*, *abhayam*, *brahma* erklärt, nämlich: *ya' esha svapne mahiyamânaç carati*, — die individuelle Seele ist, wie sie zwar, von der Leiblichkeit und ihren Gebrechen befreit, „im Traume fröhlich umherschweift“, aber doch immer noch als Subjekt die Welt der Objekte als ein Anderes, Fremdes, zu Fürchtendes sich gegenüber hat. Sehr schön wird dies durch den Traumstand illustriert, als den einzigen Zustand, in welchem wir die von der Leiblichkeit, nicht aber von der Individualität entbundene Seele empirisch beobachten können.

3) Im Gegensatz zu ihm ist der Tiefschlaf, auf welchen die dritte Antwort Prajâpati's hinweist, der einzige, empirisch bekannte, Zustand, in welchem die Aufhebung der Unterschiede von Subjekt und Objekt und somit die völlige Einswerdung der individuellen mit der höchsten Seele eintritt. — Hiermit ist der höchste Standpunkt erreicht, und die noch folgende vierte Antwort Prajâpati's geht nicht mehr, wie die andern, über die vorhergehenden Antworten hinaus, sondern will nur einen Einwand Indra's zurückweisen. Es ist derselbe Einwand, welchen Bṛih. 2,4,13 (=4,5,14) Maitreyî gegen Yâjñavalkya's Behauptung: „nach dem Tode ist kein Bewußtsein“ erhebt. Während aber dort klar und schön gezeigt wird, wie ein Bewußtsein nur möglich ist in der vielheitlichen Welt, und wie nach deren Aufhebung zwar nicht die Erkenntnis, wohl aber der (unerkennbare) Erkennen fortbesteht, so erscheint in unsrer Stelle dieser selbe Gedanke in viel trüberer Gestalt. Zunächst weist Prajâpati auf die Körperlosigkeit der Seele hin (die doch der vorher abgefertigten individuellen Seele gleichfalls zukommt) und zeigt an einem ziemlich unklaren Simile von Wind, Wolke, Donner und Blitz, wie die völlige Befreiung vom Individuellen, die im Tiefschlaf statt hat, nicht eine Vernichtung, sondern eine Rückkehr zu der ureigenen Natur als *uttamapurushah*, d. h. reines, objektloses Subjekt des Erkennens, ist. — Die dann folgende, sinnliche Schilderung, wie diese höchste Seele sich mit Weibern, Wagen, Freunden amüsiert, muß wohl späterer Zusatz sein, da sie von dem Einwande Indra's gegen die zweite Antwort zu sehr getroffen wird, auch der unmittelbar vorhergehenden Behauptung, den Körperlosen berühre Lust und Schmerz nicht, zu sehr widerspricht, als daß wir sie in der ursprünglichen Konzeption einbegreifen könnten. Auch kann sich 8,12,4 *sa cākshushah purushah* nicht wohl auf den vorhergehenden *prâna* (das

physische Lebensprinzip), sondern vielmehr nur auf den *uttamapurushah* zurückbeziehen. Er, und nicht der *prāṇa*, ist, wie im folgenden ausgeführt wird, das Subjekt des Sehens (*cākshushah purushah*), Riechens, Redens, Hörens, Denkens, alles andre sind nur seine Organe. — Auch die Götter, auf die zum Schlusse als Vorbilder der Erkenntnis des Âtman und der erreichten Alleinheit hingewiesen wird, sind in diesem Zusammenhange befremdlich, nicht nur, weil sie ja oben den Indra absandten, um diese Lehre erst von Prajâpati zu empfangen, sondern auch, weil es in den Upanishad's durchaus nicht üblich ist, sich die Götter als im Vollbesitze der Âtmanlehre befindliche Wesen zu denken (vgl. Bṛih. 1,4,10. 4,3,33. 5,2,1. Taitt. 2,8. Kaush. 4,20).

Siebenter Khaṇḍa.

1. „Das Selbst (*âtman*), das sündlose, frei vom Alter, frei vom Tode und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst, dessen Wünschen wahrhaft, dessen Ratschlufs 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 erkennt!“ — Also sprach *Prajâpati*.
 2. Das vernahmen beide, die Götter und die Dämonen. Und sie sprachen: „Wohlan! laßt uns nach diesem Selbst forschen, dem Selbst, durch dessen Erforschung man alle Welten erlangt und alle Wünsche!“ — Da machten sich auf von den Göttern *Indra* und von den Dämonen *Virocana*, und beide, ohne voneinander zu wissen, kamen mit dem Brennholze in der Hand [d. h. als Schüler] zu *Prajâpati*.
 3. Und sie verweilten als Brahmanenschüler zweiunddreißig Jahre. Da sprach zu ihnen *Prajâpati*: „Was begehrt ihr, darum ihr als Schüler hier gewohnt habt?“ — Und sie sprachen: „Das Selbst, das sündlose, frei vom Alter, frei vom Tode und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst, dessen Wünschen wahrhaft, dessen Ratschlufs 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 erkennt«. Dies verkündigen sie, o Ehrwürdiger, als deinen Ausspruch. Dies begehren wir, darum wir hier als Schüler gewohnt haben.“

4. Und *Prajâpati* sprach zu ihnen beiden: „Der Mann (*purusha*), der so in dem Auge gesehen wird, der ist das Selbst“, so sprach er, „der ist das Unsterbliche, das Furcht-

lose, der ist das Brahman.“ — „Aber derjenige, o Ehrwürdiger, der so im Wasser, und der so im Spiegel erblickt wird, was ist denn der?“ — „Es ist einer und derselbe, der in diesen allen erblickt wird“, sprach er.

Achter Khanda.

1. „Betrachtet euer Selbst“, so fuhr er fort, „in einem Gefäße voll Wasser, und was ihr von eurem Selbst nicht wahrnehmt, das sagt mir an!“ — Da betrachteten sie sich in einem Gefäße voll Wasser; und Prajâpati sprach zu ihnen: „Was sehet ihr?“ — Sie aber sprachen: „Wir sehen, o Ehrwürdiger, dieses unser ganzes Selbst bis zu den Härchen, bis zu den Nägeln, im Abbilde.“ — 2. Und Prajâpati sprach zu ihnen: „Nun schmückt euch schön, zieht schöne Kleider an und putzt euch aus, und dann schaut wieder in das Gefäß voll Wasser.“ — Da schmückten sie sich schön, zogen schöne Kleider an und putzten sich aus und schauten dann in das Gefäß voll Wasser. Und Prajâpati sprach zu ihnen: „Was sehet ihr?“ — 3. Sie aber sprachen: „Ganz wie wir hier, o Ehrwürdiger, schön geschmückt, angetan mit schönen Kleidern und ausgeputzt stehen, ebenso sind, o Ehrwürdiger, diese dort schön geschmückt, mit schönen Kleidern angetan und ausgeputzt.“ — Und er sprach: „Das ist das Selbst, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist das Brahman.“ — Da zogen sie zufriedenen Herzens von dannen. 4. Prajâpati aber blickte ihnen nach und sprach: „Da ziehen sie hin, ohne das Selbst wahrgenommen und gefunden zu haben! Welche von beiden (*yatare*) aber dieser Lehre (*upanishad*) anhängen werden, seien es die Götter oder die Dämonen, die werden unterliegen.“

Und der eine, Virocana, kam zufriedenen Herzens zu den Dämonen und verkündigte ihnen diese Lehre: „Seinen Leib (*âtman* Selbst, hier: Leib) muß man hienieden erfreuen, seinen Leib pflegen; und wer hienieden seinen Leib erfreut, seinen Leib pflegt, der erlangt damit beide Welten, die diesseitige und die jenseitige [d. h. er genießt die himmlischen Freuden schon hienieden].“ — 5. Darum auch jetzt noch, wenn hier einer nicht freigebig, nicht gläubig, nicht opferfreudig ist, so

sagt man: „O welch ein dämonischer Mensch!“ Denn dieses ist die Lehre der Dämonen. Und wenn einer gestorben ist, so putzen sie seinen Leichnam mit allerlei Plunder (*bhikshâ*), mit Kleidern und Schmuck aus. Sie glauben wohl, damit die jenseitige Welt zu gewinnen! —

Neunter Khaṇḍa.

1. Hingegen Indra, ehe er noch bei den Göttern angelangt war, hatte dieses Bedenken: „Ebensowohl wie, wenn dieser Leib schön geschmückt, mit schönen Kleidern angetan und ausgeputzt ist, auch dieses [im Leibe bestehende] Selbst schön geschmückt, mit schönen Kleidern angetan und ausgeputzt ist, ebensowohl ist auch dieses Selbst, wenn der Leib blind ist, blind, wenn er lahm ist, lahm, wenn er verstümmelt ist, verstümmelt; auch gehet es, mit dem Untergange des Leibes, zugleich mit zugrunde. Hierin kann ich nichts Tröstliches erblicken.“ — 2. Und er kam abermals mit dem Brennholze in der Hand heran. Aber Prajâpati sprach zu ihm: „Dieweil du, o Maghavan, zufriedenen Herzens zusammen mit Virocana von hinnen gezogen bist, was begehrest du, dafs du abermals herankommst?“ — Und er sprach: „O Ehrwürdiger! ebensowohl wie, wenn dieser Leib schön geschmückt, mit schönen Kleidern angetan und ausgeputzt ist, auch dieses Selbst schön geschmückt, mit schönen Kleidern angetan und ausgeputzt ist, ebensowohl ist auch dieses Selbst, wenn der Leib blind ist, blind, wenn er lahm ist, lahm, wenn er verstümmelt ist, verstümmelt; auch gehet es, mit dem Untergange des Leibes, zugleich mit zugrunde. Hierin kann ich nichts Tröstliches erblicken.“ — 3. „Freilich steht es so damit, o Maghavan“, sprach er; „ich will dir aber dasselbe noch weiter erklären; verweile andre zweiunddreissig Jahre als Schüler!“ — Und er verweilte andre zweiunddreissig Jahre als Schüler. Da sprach er zu ihm:

Zehnter Khaṇḍa.

1. „Jener [Geist], der im Traume fröhlich umherschweift, der ist das Selbst“, so sprach er, „der ist das Unsterbliche, das Furchtlose, der ist das Brahman.“ — Da zog er zufriedenen

Herzens von dannen. Aber ehe er noch bei den Göttern angelangt war, hatte er dieses Bedenken: „Allerdings ist dieses [Selbst], wenn auch der Körper blind ist, nicht blind, wenn er lahm ist, nicht lahm; allerdings wird es von des Leibes Gebrechen nicht mitbetroffen, 2. es wird nicht getötet, wenn jener ermordet wird, es wird nicht lahm, wenn jener gelähmt wird, — aber es ist doch, als wenn es getötet würde, es ist doch, als wenn sie es bedrängten (*vicchâyayanti*, wie Brih. 4,3,20), als wenn es Unliebes erführe, und es ist, als wenn es weinte, — hierin kann ich nichts Tröstliches erblicken.“ — 3. Und er kam abermals mit dem Brennholze in der Hand heran. Aber Prajâpati sprach zu ihm: „Dieweil du, o Maghavan, zufriedenen Herzens von hinnen gezogen bist, was begehrest du, dafs du abermals herankommst?“ — Und er sprach: „Allerdings, o Ehrwürdiger, ist dieses [Selbst], wenn auch der Körper blind ist, nicht blind, wenn er lahm ist, nicht lahm; allerdings wird es von des Leibes Gebrechen nicht mitbetroffen, 4. es wird nicht getötet, wenn jener ermordet wird, es wird nicht lahm, wenn jener gelähmt wird, — aber es ist doch, als wenn es getötet würde, es ist doch, als wenn sie es bedrängten, als wenn es Unliebes erführe, und es ist, als wenn es weinte, — hierin kann ich nichts Tröstliches erblicken.“ — „Freilich steht es so damit, o Maghavan“, sprach er; „ich will dir aber dasselbe noch weiter erklären; verweile weitere zweiunddreissig Jahre als Schüler!“ — Und er verweilte weitere zweiunddreissig Jahre als Schüler. Da sprach er zu ihm:

Elfter Khanda.

1. „Wenn einer so eingeschlafen ist ganz und gar und völlig zur Ruhe gekommen, dafs er kein Traumbild erkennt, das ist das Selbst“, so sprach er, „das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist das Brahman.“ — Da zog er zufriedenen Herzens von dannen. Aber ehe er noch bei den Göttern angelangt war, hatte er dieses Bedenken: „Ach, da kennt doch nun einer in diesem Zustande sich selber nicht und weifs nicht, dafs er dieser ist, noch auch kennt er die andern Wesen! In Vernichtung ist er eingegangen; hierin kann ich nichts Tröstliches erblicken.“ — 2. Und er kam aber-

mals mit dem Brennholze in der Hand heran. Aber Prajāpati sprach zu ihm: „Dieweil du, o Maghavan, zufriedenen Herzens von hinnen gezogen bist, was begehrest du, dafs du abermals herankommst?“ — Und er sprach: „Ach, da kennt doch nun einer, o Ehrwürdiger, in diesem Zustande sich selber nicht und weifs nicht, dafs er dieser ist, noch auch kennt er die andern Wesen! In Vernichtung ist er eingegangen; hierin kann ich nichts Tröstliches erblicken.“ — 3. „Freilich steht es so damit, o Maghavan“, sprach er, „ich will dir aber dasselbe noch weiter erklären; doch ist es nicht anderswo als in diesem zu finden. Verweile weitere fünf Jahre als Schüler!“ — Und er verweilte weitere fünf Jahre als Schüler. Das macht zusammen einhundertundeines. Darum heifst es: „Einhundertundein Jahre, fürwahr, weilte Maghavan bei Prajāpati als Brahmenschüler.“ — Und er sprach zu ihm:

Zwölfter Khaṇḍa.

1. „O Maghavan, sterblich, fürwahr, 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. — 2. 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, gebunden sind] sich erheben, eingehen in das höchste Licht und dadurch hervortreten in ihrer eignen Gestalt, 3. 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 eigner 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 und nicht zurückdenkt an dieses Anhängsel von Leib, an welches der Prāṇa ange-spannt ist wie ein Zugtier an den Karren. — 4. Wenn das Auge sich richtet auf den Weltraum, so ist er der Geist im Auge, das Auge [selbst] dient [nur] zum Sehen; und wer da riechen will, das ist der 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; 5. 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. — 6. Ihn verehren jene Götter in der Brahmanwelt [die von Indra die Belehrung erhalten werden] 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.“

Also sprach Prajâpati, — sprach Prajâpati.

C. Anhang (drei abschließende Stücke enthaltend).

Dreizehnter Khaṇḍa.

1) Dieser Weihespruch (*pāvana mantra*) schließt sich unmittelbar an den ersten Teil des Prapâṭhaka (1—6, oben S. 194) an, mit dem er wohl auch ursprünglich zusammenhing, und von dem er durch spätere Einschlebung der Prajâpati-Legende (7—12) abgetrennt wurde. Dort war von dem Herzensbrahman und der Brahmanwelt und von der Verbindung beider durch Adern und Sonnenstrahlen die Rede. Hier drückt der Sprechende seine Angehörigkeit zu beiden Wohnstätten des Brahman und das stetige Übergehen von der einen zur andern aus, wobei in mystischer Weise das Brahman im Herzen als das Dunkle, die Brahmanwelt als das Bunte bezeichnet wird.

Vom Dunkeln wandre ich zum Buntten, vom Buntten wandre ich zum Dunkeln. Gleichwie ein Rofs seine [abgestorbenen] Mähnenhaare, abschüttelnd das Böse, — gleichwie der Mond aus Râhu's Rachen, mich befreiend, — abwerfend den Leib, gehe ich, bereitetes Selbstes, in die unbereitete [unerschaffene] Brahmanwelt ein, — Brahmanwelt ein.

Vierzehnter Khaṇḍa.

2) Ein kurzes Glaubensbekenntnis (im Anschluß an die Stelle von Brahman als dem Erde und Himmel und alle Dinge in sich befassenden Herzensraum, Chând. 8,1,3) für den ausscheidenden Schüler, der, je nachdem er Brahmane, Kshatriya oder Vaiçya war, wohl einen der drei hier nebeneinander sehenden Ausdrücke auswählte. Der Schlusssatz wird vom Kommentator als der Wunsch aufgefaßt, nicht wieder in einen Mutterschoß zu neuer Geburt eingehen zu müssen, könnte aber auch eine Bitte um Bewahrung

vor den Beschwerden des Greisenalters durch frühzeitiges Sterben sein. Das sonst nicht vorkommende *lindu* (vgl. *klid*, *viklindu* Atharvav. 12,4,5) mit Böhthlingk in *liṅgam* zu korrigieren, haben wir wohl keine Veranlassung.

Der Äther (Raum, *ākāśa*) ist es, welcher die Namen und Gestalten auseinanderdehnt; worin diese beiden sind [oder: was in diesen beiden ist], das ist das Brahman, das ist das Unsterbliche, das ist der Âtman. 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 gelangt; nicht möge ich, der Zierden Zier, eingehen in das Graue ohne Zähne, — das ohne Zähne, Graue, Schleimige!

Fünfzehnter Khaṇḍa.

3) Schlußwort der Upanishad mit Ausblick auf das künftige Leben des ausscheidenden Schülers, dem wohl am Ende der Lehrzeit diese Ermahnung (ähnlich wie das Schlußkapitel Brih. 6,4) mit auf den Weg gegeben wurde. Wenn dabei die Pflichten des *Gṛihastha* allein vorschweben, und für deren treue Ausübung *yāvadâyusham* „durch die ganze Dauer des Lebens“ die Brahmanwelt verheißt wird, so beweist auch dieses wieder, sowie Chând. 2,23,1, daß die Theorie der vier zu durchlaufenden Lebensstadien (als *Brahmacârin*, *Gṛihastha*, *Vânaprastha*, *Samnyâsin*) erst in der Bildung begriffen war.

Diese Lehre hier hat Brahmân (masc.) dem Prajâpati, Prajâpati dem Manu, Manu den Geschöpfen verkündigt.

Wer aus der Familie des Lehrers, nach vorschriftsmäßigem Vedastudium in der von der Arbeit für den Lehrer übrig bleibenden Zeit, nach Hause zurückkehrt, im [eignen] Hausstande in einer reinen [den Brahmanen zum Aufenthalte gestatteten] Gegend das Selbststudium des Veda betreibt, fromme [Söhne und Schüler] erzieht, alle seine Organe in dem Âtman zum Stillstande bringt, auch kein Wesen verletzt, ausgenommen an heiliger Stätte [beim Opfer], — der, fürwahr, wenn er diesen Wandel die Dauer seines Lebens hindurch einhält, gehet ein in die Brahmanwelt und kehrt nicht wieder zurück, — und kehrt nicht wieder zurück.

Die Kena-Upanishad des Sāmaveda.

EINLEITUNG.

Die kleine, aber gehaltvolle *Kena-Upanishad* gehört ursprünglich dem Brāhmaṇa-Besitz der *Talavakāra's* (auch *Talvakāra's*, *Vācaspatyam s. v.*) oder *Jaiminīya's*, einer Schule des Sāmaveda, an.¹ Ihr älterer Name, bei *Çaṅkara u. a.*, ist daher *Talavakāra-Upanishad*; erst nachdem sie von dem literarischen Bestande ihrer Schule losgetrennt und zu einer allgemeineren Bedeutung erhoben worden war, mochte die Bezeichnung nach dem Anfangsworte *Kena* (zuerst, unsres Wissens *Muktikā-Up. v. 29*) üblich werden. Unter diesem Namen fand sie denn auch, ohne erhebliche Änderungen (*Ind. Stud. II, 182*), Aufnahme in verschiedenen Sammlungen (*Anquetil, Colebrooke*) der *Atharva-Upanishad's*.

Nach Form und Inhalt zerfällt die *Kena-Upanishad* in zwei wohlgeschiedene Teile, 1—13 und 14—28, deren erster, mit Ausnahme des vielleicht korrupten Absatzes 9, ganz aus Versen besteht, während der zweite, in Prosa, eine Parabel erzählt, woran sich 29—34 ein gleichfalls in Prosa verfaßter Epilog schließt.

¹ Über das *Talavakāra-(Jaiminīya-)brāhmaṇam* und die fünf Bücher, aus denen es besteht, vgl. oben S. 62. Ausser dem fünften Buche *Ārshēya-brāhmaṇam* liegt jetzt auch das vierte in Text und Übersetzung von Hanns Oertel (*Journal of the American Or. Soc., vol. XVI, 1894*) vor. Dasselbe führt den Spezialtitel: *Upanishad-brāhmaṇam*, d. h. wohl: „Das Brāhmaṇam der Geheimsinne“, und ist reichhaltiger, als die Mitteilungen *Burnell's* (bei *M. Müller, Up. I, p. XC*, oben S. 62). darüber vermuten ließen. Ganz in der Weise der *Āraṇyaka's* des *Rigveda* und *Yajurveda* ergeht es sich in

Der erste Teil (1—13) weist den Schüler von dem attributhaften Brahman, wie es den Gegenstand der Verehrung bildet (*īdam, yad īdam upāsate*) auf das attributlose Brahman hin, welches als das Subjekt des Erkennens die Voraussetzung aller Erkenntnis und Tätigkeit der Organe ist, selbst aber schlechthin unerkennbar und nur dem, in welchem es als sein Ätman erwacht (*pratibodha, v. 12*), erfafsbar ist. Die Lehre von der Unerreichbarkeit des Brahman auf dem Wege der Erkenntnis findet in dem vielzitierten Verse 11 ihren schärfsten Ausdruck. — Dieser Teil stammt aus der Zeit der vollendeten Vedānta-Anschauung, wie sie uns in Kāthaka, Īçā und den Versen Brih. 4,4 entgegentritt, mit welchen sich mehrfach Berührungen zeigen.

Einer viel ältern Zeit dürfte der zweite Teil angehören (14—28), welcher in durchsichtiger Allegorie das Verhältnis des Brahman zu den vedischen Göttern darstellt. Alle Götter, d. h. alle Kräfte der Natur, tragen ihre Wirkungskraft von Brahman zum Leben und vermögen nicht das Geringste gegen den Willen des Brahman. — Hier erscheint das Brahman noch als etwas Neues, als ein Wunderding (*yaksham*, wie in den Skambhymnen, Atharvav. 10,7—8), welches seine Superiorität über die andern Götter erst noch zu erweisen nötig hat.

Der Epilog (29—34) symbolisiert, wie es scheint, die Zeitlosigkeit des Brahman durch die momentane Dauer des Blitzes und des Gedankens (29—30), bezeichnet dasselbe als das Ziel der Sehnsucht aller Kreaturen (31) und versichert, daß damit alles zu wissen Nötige gelehrt sei (32). Der oft vorkommende Gedanke, daß aller Werkdienst usw. eine Vorübung der Erkenntnis des Brahman sei, und die üblichen Verheißungen bilden den Schlufs (33—34).

Erster Khandā.

1. „Von wem gesandt, fliegt ausgesandt das Manas hin?
 Von wem zuerst geschirrt, streicht hin der Odem?
 Wer schickt die Rede aus, die wir hier reden?
 Wer ist der Gott, der anschirrt Ohr und Auge?“

allegorischen, durch Legenden belebten Betrachtungen über den geheimen Sinn (*upanishad*) von *om, udgītha, gāyatrī* usw., über das *sāman* und seine verschiedenen Teile und Arten, über die Entstehung des *prāṇa* und sein Eingehen in den Menschen (4,22 fg.). Hierbei berührt es sich in Stoff und Ausführung oft nahe mit den ersten Büchern der Chândogya-Upanishad, zu der es sich ganz ähnlich verhält, wie zur Kaushitaki-Upanishad das Aitareya-Āranyakam; und wie dieses in seine allegorischen Betrachtungen die kleine aber bedeutende Aitareya-Upanishad eingebettet enthält, so das Talavak. Up. Br. die nicht weniger wertvolle Kena-Upanishad.

2. Des Hörens Hören¹ und des Denkens Denken,
 Der Rede Reden — sie ist Hauch des Hauchs nur,
 Des Auges Seh'n, — der Weise läßt sie fahren;
 Und wird, hinscheidend aus der Welt, unsterblich.
3. „Das, bis zu dem kein Aug' vordringt,
 Nicht Rede und Gedanke nicht,
 Bleibt unbekannt, und nicht sehn wir,
 Wie einer es uns lehren mag!“
- 3^b. Verschieden ist's vom Wißbaren,
 Und doch darum nicht unbewußt! —
 So haben von den Altvordern
 Die Lehre überkommen wir.²
4. Was unaussprechbar durch Rede,
 Wodurch Rede aussprechbar wird,
 Das sollst du wissen als Brahman,
 Nicht jenes, was man dort verehrt
5. Was durch das Denken undenkbar,
 Wodurch das Denken wird gedacht,
 Das sollst du wissen als Brahman,
 Nicht jenes, was man dort verehrt.
6. Was durch das Auge unsehbar,
 Wodurch man auch das Auge sieht,
 Das sollst du wissen als Brahman,
 Nicht jenes, was man dort verehrt.
7. Was durch die Ohren unhörbar,
 Wodurch man auch das Ohr vernimmt,
 Das sollst du wissen als Brahman,
 Nicht jenes, was man dort verehrt.
8. Was man durch Riechen nicht wahrnimmt,
 Wodurch das Riechen wird gewirkt,
 Das sollst du wissen als Brahman,
 Nicht jenes, was man dort verehrt.

¹ Parallel ist Brih. 4,4,18. Die beste Erklärung beider Stellen, vielleicht auch das Vorbild derselben, ist Chänd. 8,12,4.

² Vgl. Íçà 10. 13.

Zweiter Khaṇḍa.

9. Wenn du [in der erwähnten Weise das Brahman verehrend] vermeinst, dafs du es wohl kennest, so ist das trügend; auch so kennst du von Brahman nur die Erscheinungsform, was von ihm du [als verehrendes Subjekt] bist und was von ihm unter den Göttern [als Objekt der Verehrung] ist. Du mußt es also noch weiter erforschen.

„Ich meine doch, es zu wissen!“

10. Zwar weifs ich es nicht ganz, doch auch
Nicht weifs ich, dafs ich es nicht weifs!
Wer von uns etwas weifs, weifs es,
Nicht weifs er, dafs er es nicht weifs.¹
11. Nur wer es nicht erkennt, kennt es,
Wer es erkennt, der weifs es nicht, —
Nicht erkannt vom Erkennenden,
Erkannt vom Nicht-Erkennenden!
12. In wem es aufwacht, der weifs es
Und findet die Unsterblichkeit;
Dafs er es selbst ist, gibt Kraft ihm,
Dafs er dies weifs, Unsterblichkeit.
13. Wer ihn hienieden fand, besitzt die Wahrheit,
Wer ihn hier nicht fand, dem ist's grofs Verderben.²
In jedem Wesen nimmt ihn wahr der Weise
Und wird, hinscheidend aus der Welt, unsterblich.

Dritter Khaṇḍa.

14. Es geschah, dafs das Brahman für die Götter den Sieg [über die Dämonen, Brih. 1,3] erfocht. Die Götter aber brüsteten sich ob dieses Sieges des Brahman; denn sie dachten: „Unser ist dieser Sieg, unser ist dieser Ruhm.“

¹ Es will dem Schüler nicht in den Kopf, dafs das Wissen von Brahman darin besteht, dafs man es nicht weifs.

² Vgl. Brih. 4,4,14.

15. Als das Brahman bemerkte, daß sie das taten, machte es sich ihnen offenbar; sie aber erkannten es nicht und sprachen: „Was ist das für ein Wunderding?“

16. Und sie sprachen zu Agni: „Erforsche doch, o Wesenkenner, was das für ein Wunderding ist!“ — „So sei es!“ sprach er.

17. Und er stürzte auf dasselbe los. Da redete das Brahman ihn an und sprach: „Wer bist du?“ — „Ich bin der Agni“, sprach er, „ich bin der Kenner der Wesen.“ —

18. „Wenn du der bist, welches ist deine Kunst?“ — „Ich vermag, dieses alles zu verbrennen, was hier auf Erden ist.“ —

19. Da legte ihm das Brahman einen Strohalm vor und sprach: „So verbrenne dieses!“ — Er stürmte darauf los mit allem Ungestüme, aber er vermochte nicht, ihn zu verbrennen. Da kehrte er zurück und sprach: „Ich habe es nicht zu erforschen vermocht, was das für ein Wunderding ist.“

20. Da sprachen sie zu Vâyu (dem Gott des Windes): „Erforsche doch, o Vâyu, was das für ein Wunderding ist!“ — „So sei es!“ sprach er.

21. Und er stürzte auf dasselbe los. Da redete das Brahman ihn an und sprach: „Wer bist du?“ — „Ich bin der Vâyu“, sprach er, „ich bin der Mâtariṣvan (der in der Mutter, d. i. dem Luftraume, Schwellende, Çaṅk.).“ —

22. „Wenn du der bist, welches ist deine Kunst?“ — „Ich vermag, dieses alles fortzureißen, was hier auf Erden ist.“ —

23. Da legte ihm das Brahman einen Strohalm vor und sprach: „So reiße dieses fort!“ — Er stürmte darauf los mit allem Ungestüme, aber er vermochte nicht, es fortzureißen. Da kehrte er zurück und sprach: „Ich habe es nicht zu erforschen vermocht, was das für ein Wunderding ist.“

24. Da sprachen sie zu Indra: „Erforsche doch, o Mächtiger, was das für ein Wunderding ist!“ — „So sei es!“ sprach er. Und er stürzte auf dasselbe los. Da verbarg es sich vor ihm.

25. Er aber begegnete an demselbigen Orte einem Weibe, die war sehr schön, der Umâ, Tochter des Himavant [der Gemahlin des Çiva, hier nach Çaṅk. als Personifikation des Wissens auftretend]. Zu der sprach er: „Was ist das für ein Wunderding?“ —

Vierter Khaṇḍa.

26. „Das ist das Brahman“, sprach sie, „das Brahman, welches jenen Sieg erfocht, ob des ihr euch brüestet!“ — Da erst erkannte er, dafs es das Brahman war.

27. Darum, fürwahr, sind diese Götter gleichsam erhaben über die andern Götter, nämlich Agni, Vāyu und Indra. Denn sie hatten das Brahman am nächsten berührt, sie [und unter ihnen wieder Indra] hatte es zuerst erkannt, dafs es das Brahman war.

28. Darum, fürwahr, ist Indra gleichsam erhaben über die andern Götter, denn er hatte das Brahman am nächsten berührt, er hatte es zuerst erkannt, dafs es das Brahman war.

29. Über selbiges ist diese Unterweisung. Was an dem Blitze das ist, dafs es blitzt und man ruft „ah“ und schließt die Augen, — dies, dafs man „ah“ ruft [ist seine Unterweisung] in bezug auf die Gottheit.

30. Nun in bezug auf die Seele. Wenn etwas gleichsam eintritt in den Geist, dafs man dadurch sich erinnert an etwas im Augenblick, dieses Vorstellen [ist seine Unterweisung].¹

31. Selbiges heifset mit Namen: „Nach-ihm-das-Sehnen“; als „Nach-ihm-das-Sehnen“ soll man es verehren. Wer selbiges als solches weifs, zu dem wohl sehnen hin sich die Wesen alle.

32. Sagst du noch: „Lehre mich die Upanishad“, so antworten wir: Gelehrt ist dir die Upanishad, denn wir haben dir die geheimnisvolle Lehre von dem Brahman verkündigt.

33. Die Buße, die Bezähmung, das Werk, das sind ihre Grundlagen [die sie voraussetzt], die Veden bilden alle Glieder (Taitt. 2,3) derselben, die Wahrheit, das ist ihr Stützpunkt.

34. Wahrlich, wer dieselbe also weifs, der wehret dem Bösen und in der unendlichen Himmelswelt, der unüberwindlichen [*ajyeye* mit M. Müller] ist er gegründet, — ist er gegründet.

¹ Das zeitlose Brahman hat sein Symbol in der Natur an dem momentanen Blitze, in der Seele an dem momentanen Vorstellungsbilde.

DIE UPANISHAD'S
DES SCHWARZEN YAJURVEDA:

TAITTIRÎYA-UPANISHAD,
MAHÂ-NÂRÂYAᅇA-UPANISHAD,
KATHÂKA-UPANISHAD,
CVETÂCVATARA-UPANISHAD,
MAITRÂYAᅇA-UPANISHAD.



Die Taittirîya-Upanishad

des schwarzen Yajurveda.

EINLEITUNG.

Wie der Rîgveda das Handbuch des Hotar (Rufer), der Sâmaveda das des Udgâtar (Sänger), so ist der Yajurveda das des Adhvaryu oder ausübenden Priesters, welcher bei seinen Funktionen, ebenso wie Hotar und Udgâtar, zweierlei gebraucht: 1) *Mantra's*, d. h. eine Sammlung von Liedern und Sprüchen, für den Adhvaryu bestehend in Opfersprüchen (*yajus*), teils in Versen, teils in rhythmischer Prosa, 2) ein *Brâhmanam*, d. h. eine Anweisung zur richtigen Anwendung des Mantra-Materials nebst den nötigen Erläuterungen desselben. Während aber für den Rîgveda und Sâmaveda *Mantra's* und *Brâhmanam* zwei verschiedene, aufeinander Bezug nehmende Werke, die *Samhitâ* und das *Brâhmanam* bilden, so ist dies für den Yajurveda nur in der jüngern der beiden Formen, in welchen er vorhanden ist, nämlich im weissen (d. h. geordneten) Yajurveda der Fall, der in der Schule der *Vâjasaneyin's* vorliegt, während hingegen der schwarze (ungeordnete) Yajurveda (vertreten durch die Schulen der *Taittirîyaka's*, *Kâthaka's* und *Maitrâyaṇiya's*) diese Trennung noch nicht durchgeführt hat, sondern, wie es auch für den Adhvaryu das Natürlichere ist, *Mantra's* und *Brâhmanam*, Opfersprüche und Gebrauchsanweisung, in einem und demselben Werke, der *Samhitâ*, vereinigt enthält. So besitzen die *Kâthaka's* und die *Maitrâyaṇiya's* nur eine *Samhitâ*, kein besonderes *Brâhmanam* neben derselben, und ebenso enthält die *Taittirîya-Samhitâ* in ihren sieben Büchern abwechselnd mantra-artige und brâhmana-artige Stellen, wiewohl auch hier schon eine Scheidung sich zu bilden im Begriffe ist, indem z. B. Buch 6 unter anderm die Gebrauchs-

anweisung zu der Mantra-Sammlung in Buch 1, und ebenso Buch 5 die zu Buch 4 enthält. An diese Samhitā der Taittiriyaka's schließt sich als Nachtrag in drei Büchern ein Brāhmaṇam und an dieses wieder als Nachtrag in zehn Abschnitten ein Āraṇyakam. Beide Werke sind jedoch, von den vier letzten Abschnitten und einigen andern Stellen des Āraṇyakam abgesehen, nicht was der Name besagt, sondern bloße Fortsetzungen der Samhitā, teils Ergänzungen, teils nähere Ausführungen zu derselben enthaltend; beide bieten, ebenso wie die Samhitā, Mantra-artiges und Brāhmaṇa-artiges in buntem Gemische; und die Bezeichnung dieser beiden Nachträge als Brāhmaṇam und Āraṇyakam ist offenbar später und künstlich nachbildend von den andern Veden herübergenommen und hat nicht wie bei ihnen ihren Grund in der Verschiedenheit des Inhalts. Eine Ausnahme machen, von vereinzelt Stellen abgesehen, nur Taitt. Ār. 7—9 und 10, welche ein wirkliches Āraṇyakam bilden, sofern sie die beiden Upanishad's dieser Schule enthalten. Eine Analysis sämtlicher drei den Taittiriyaka's angehörigen Schriftwerke mit ihren durcheinandergeworfenen Materialien, in ihren Beziehungen zueinander und zu den andern Schulen des Yajurveda, bietet für die Kritik einen reichen und interessanten Stoff, — wir müssen uns hier begnügen, den Hauptinhalt der einzelnen Bücher mit einem Worte anzuzeigen.

A. Taittirīya-Samhitā.

- I. 1. Opfersprüche zum Neu- und Vollmondsopfer.
2. „ „ Somakaufe.
3. „ „ Tieropfer vor dem Somaopfer.
4. „ „ zu den Somaspenden und zur Schlusfeier.
5. Anlegung und Wiederanlegung des heiligen Feuers.
6. Formeln und Vorschriften, den Yajamāna betreffend.
7. Fortsetzung. *Vājapeya*.
8. *Rājasūya*.
- II. Opfer zu besondern Zwecken und bei besondern Anlässen.
- III. Nachträgliches zum Somaopfer, u. a.
- IV. Sprüche zur Schichtung des Altars, u. a.
- V. Schichtung des Altars. — Rofsopfer.
- VI. Gebrauchsanweisung der Sprüche in Buch I.
- VII. Vieltägige Somafeste und Rofsopfer.

B. Taittirīya-Brāhmaṇam.

- I. 1. Anlegung des heiligen Feuers.
2. *Gavām ayanam*.
3. *Vājapeya*.
4. Nachträgliches zum Somaopfer.
5. Über günstige und ungünstige Tage, u. a.
- 6—7. Brāhmaṇam des *Rājasūya*.
8. Fortsetzung des *Rājasūya* und Verschiedenes.

- II. 1. *Agnihotram*.
 2—3. *Daçahotar*-Opfer (eine Form des Agnihotram).
 4—5. *Upahoma*, ein Zusatzopfer, an zehn Götter.
 6. *Kaukili Sautrâmani*, eine Sautrâmani (Tieropfer mit Milch- und Surâsponden gegen Schluß der Somafeier) mit Sâman-Begleitung.
 7. Verschiedene *Sava*'s (Einweihungsopfer, eintägig).
 8. Tieropfer zu besondern Zwecken.
- III. 1. *Nakshatra-ishti*, Opfer an die Mondstationen.
 2. *Darçayâgavidhi*, Neumondsopfer.
 3. *Paurñamâsa-ishti*, Vollmondsopfer.
 4. *Naramedhapaçukathanam*, Menschenopfer.
 5. *Mantra*'s bei bestimmten Anlässen im Verlaufe des Opfers.
 6. *Pâçukahotrânikti*, Tieropfer.
 7. *Acchidrakâñdakathanam*, Sühnungen für Versehen beim Opfer.
 8. *Açvamedha*, Rofsopfer, erster Tag.
 9. *Açvamedha*, zweiter und dritter Tag.
 10. *Sâvitracayanam*, besondere Form der Altarschichtung.
 11. *Nâciketacayanam*, besondere Form der Altarschichtung.
 12. 1—2. *Divahçyeni-ishti*'s } Opfer in Zusammenhang mit
 3—4. *Âpâdyâ-ishti*'s } dem *Câturhotracayanam*.
 5. *Câturhotracayanam*, bes. Form der Altarschichtung.
 6—9. *Vaiçvasriçacayanam*, besondere Form der Altarschichtung.

C. Taittiriya-Ârañyakam.

1. *Âruçaketuka agni*, besondere Form der Altarschichtung.
 2. *Svâdhyâyabrâhmanam*, über brahmanische Erziehung und Vedastudium.
 3. *Mantra*'s zum *Câturhotracayanam*.
 4. *Mantra*'s zur *Pravargya*-Zeremonie.
 5. Verwendung derselben beim *Pravargya*.
 6. *Pitrîmedha*, Bestattungszeremonien.
 7. *Çikshâ-valli* }
 8. *Ananda-valli* } Taittiriya-Upanishad.
 9. *Bhriguvalli* }
 10. *Mahâ-Nârâyana-Upanishad* (*Yâjñiki Upanishad*).

ashtau kâthakâni, acht ursprünglich der Schule der *Kâthâ*'s gehörige, bei diesen aber nicht mehr erhaltene Abschnitte.

Wie diese Übersicht zeigt, haben die Taittiriya's als Ende ihres Veda (Taitt. Âr. 7. 8. 9. 10) vier upanishad-ähnliche Abschnitte, in deren Benennung, Zusammenfassung und Anordnung sich mehrfach Verschiedenheiten vorfinden, sofern namentlich die enger zusammengehörigen Abschnitte Taitt. Âr. 8 und 9 von der *Âtreyi çikhâ* (einer Zwischenschule der Taittiriya's) als *Vârûni Upanishad* zusammengefaßt und an den Schluß des Veda gebracht werden, so daß ihnen Ait. Âr. 10 unter dem Namen

Yājñiki Upanishad vorausgeht. Wir halten uns an die Anordnung Čaṅkara's, welcher Ait. Ār. 7. 8. 9 als Taittirīya-upanishad zusammenfaßt und sie als *Čikshā-valli*, *Ānanda-valli* und (wenn auch dieser Name bei Čaṅkara selbst nicht nachweisbar ist) *Bhṛigu-valli* unterscheidet. Wenn die verschiedenen Schulen *čákhá's* oder „Äste“ des Vedabaumes heißen, so bezeichnet *valli*, „die Schlingpflanze“, sehr treffend die Art, wie die Upanishad sich an das Bráhmaṇam anzuschmiegen und doch demselben gegenüber bis in die Wurzeln hinein volle Selbständigkeit zu wahren pflegt.

I. Die Čikshāvalli.

Der Name *čikshá* (1. Unterricht im allgemeinen, 2. der erste Unterricht, d. h. der über Aussprache und Betonung der Laute) ist wohl von dem ersten Abschnitte (Anuvāka 2) entnommen, welcher andeutungsweise den Unterricht in der Phonetik behandelt, paßt aber seinem weitern Sinne nach auf die ganze Valli, sofern die verschiedenen Abschnitte derselben vorwiegend eine Beziehung auf die Schulpraxis zeigen; teils sind es Gebete oder Segenswünsche, wie sie beim Unterrichte von den Schülern und vom Lehrer zu sprechen waren, teils Ermahnungen des Lehrers an den ausscheidenden Schüler, und zwischendurch allegorische Ausdeutungen über die *saṁhítá's* (Buchstabenverbindungen), die *vyāhṛití's* (die Laute *bhūr, bhuvah, svar*) und den *praṇava* (den heiligen Laut *om*), wie sie auch in andern Vedaschulen den Übergang von der rituellen zur philosophischen Belehrung zu bilden pflegen. Ein engerer Zusammenhang der einzelnen Teile ist nicht zu erkennen, wiewohl die Wiederholung des Eingangsgebetes (unter den entsprechenden Abänderungen) als Schlußgebet auf einen solchen hinzudeuten scheint. Wir sondern die einzelnen Abschnitte, indem wir versuchen, ihre Bestimmung vermutungsweise zu ermitteln.

Erster Anuvāka.

Gebet und Gelübde des Schülers zu Eingang, sei es des ganzen Lehrkurses, sei es der einzelnen Unterrichtsstunde.

Zum Heil sei Mitra, Varuṇa,
 Zum Heile sei uns Aryaman!
 Zum Heil Indra, Bṛihaspati,
 Und Vishṇu, der weitschreitende! (Rigv. 1,90,9.)

Verehrung dem Brahman! Verehrung dir, Vāyu! Denn du bist das sichtbare Brahman, dich will ich als das sichtbare Brahman bekennen. Ich will reden, was recht ist, ich will

reden, was wahr ist. Das möge mir frommen, das möge dem Lehrenden frommen! Es fromme mir! Es fromme dem Lehrenden! Om! Friede! Friede! Friede!

Zweiter Anuvāka.

Der, wenn auch nicht in der Praxis, so doch prinzipiell erste Unterricht betrifft die *Çikshâ* oder Phonetik, die Belehrung über die Laute, ihre Aussprache, ihre Betonung und ihre Verbindungen. Diese Lehre wird aber hier nicht entwickelt, sondern nur angedeutet, gleichsam in ihrer Berechtigung anerkannt und als Voraussetzung der folgenden Allegorien in Erinnerung gebracht.

Om! Wir wollen die *Çikshâ* erklären.

Laute und Betonung [Akzentuation];

Quantität [der Vokale] und Ausdruck [namentlich der Konsonanten];

Ausgleichung (*Sāman*)¹ und Bindung [der Laute].

Sovie! über das Studium der *Çikshâ*.

Dritter Anuvāka.

Der letzterwähnte Punkt, die Buchstabenverbindung (*saṃtānam. saṃhitā, saṃdhi*) gibt, ähnlich wie im Ait. Ār. 3,1—2, Anlaß zur *Samhitā-upanishad*, d. h. zur Lehre über den geheimen Sinn der Buchstabenverbindung. Wie nämlich das *Brahman*, d. h. das Vedawort, schöpferisches Prinzip der Welt ist, so sind auch die im Veda vorliegenden Verbindungen der Worte nach Endlaut und Anfangslaut das Prototyp aller harmonischen Verbindungen in dem Weltganzen. Dies wird an den Welträumen, den Weltlichtern, der Belehrung, der Zeugung und der eignen Person durchgeführt, indem die Bindung (*saṃdhi*)

zwischen Erde und Himmel der Raum,

zwischen Feuer und Sonne die [den Blitz tragenden Wolken-]

Wasser,

zwischen Lehrer und Schüler die Wissenschaft,

zwischen Vater und Mutter das Kind,

zwischen oberer und unterer Kinnlade die Rede ist.

¹ Vgl. Ait. Ār. 3,1,5,6: „Jenes momentane Verweilen (*mātrā*) zwischen dem Vorderlaut und Hinterlaut [einer Buchstabenverbindung], welches die Bindung anzeigt, das ist das *Sāman*.“ [Z. B. *na + iti* ist weder getrennt *na iti*, noch verfließend *neti*, sondern mit einer kleinen Mora dazwischen zu sprechen, welche den Übergang von *a* zu *i* vermittelt und daher das *Sāman*, die Ausgleichung beider bildet.]

Von der Bindung (*saṁdhi*) als Resultat wird dann noch weiter das Binden (*saṁdhānam*) als die dazu führende Tätigkeit unterschieden, nicht ohne allerlei Willkür im einzelnen.

1. Ruhm sei mit uns! Brahmanenwürde sei mit uns! — Weiter wollen wir den Geheimsinn (*upanishad*) der Buchstabenverbindung (*saṁhitā*) erklären, und zwar an fünf Punkten, in bezug auf die Welträume, die Weltlichter, die Wissenschaft, die Zeugung und das eigne Selbst. Dies ist, was sie die großen Verbindungen nennen.

Jetzt in bezug auf die Welträume. — Der Vorderlaut ist die Erde, der Hinterlaut der Himmel, die Bindung der Raum
2. das Binden der Wind. — So in bezug auf die Welträume

Nun in bezug auf die Weltlichter. — Der Vorderlaut ist das Feuer, der Hinterlaut die Sonne, die Bindung das [Wolken-]Wasser, das Binden das Blitzfeuer [*vaidyutah*, *sc-agnih*]. — So in bezug auf die Weltlichter.

Nun in bezug auf die Wissenschaft. — Der Vorderlaut ist der Lehrer, 3. der Hinterlaut der Schüler, die Bindung die Wissenschaft, das Binden die Belehrung. — So in bezug auf die Wissenschaft.

Nun in bezug auf die Zeugung. — Der Vorderlaut ist die Mutter, der Hinterlaut der Vater, die Bindung das Kind, das Binden die Zeugung. — So in bezug auf die Zeugung.

4. Nun in bezug auf das eigne Selbst. — Der Vorderlaut ist die untere Kinnlade, der Hinterlaut die obere Kinnlade, die Bindung die Rede, das Binden die Zunge. — So in bezug auf das eigne Selbst.

Dieses sind die großen Verbindungen. Wer also diese großen Verbindungen erklärt bekommt und weiß, der wird verbunden mit Nachkommenschaft, mit Vieh, mit Brahmanenwürde, mit Nahrung, mit der Himmelswelt.

Vierter Anuvāka.

Dieser Abschnitt (ohne ersichtlichen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden) enthält das Gebet mit Opferspende eines um Weisheit und Glück bittenden Brahmanenschülers, und zwar eines solchen, der sich auf den Lehrberuf vorbereitet, gerichtet an den Gott *Indra*, unter welchem hier *Ṣaṅkara* ohne Not die Silbe *Om* versteht, da *Indra* auch

sonst als Personifikation des Âtman erscheint; vgl. Ait. Âr. 23,7,1. Ait. Up. 1,3,14. Kaush. 2,6 und namentlich Kaush. 3,1. Das ganze Stück bewegt sich in Versen, die unmerklich in rhythmische Prosa übergehen. Die Übersetzung ist an mehreren Stellen, wegen mangelnder Klarheit der Konstruktion und aus andern Gründen, unsicher.

1. Der allgestaltige Zeugestier der Lieder,
Aus Liedern, aus Unsterblichem entsprungen,
Indra durch Weisheit möge mich erlösen,
Möge ich, o Gott, Träger sein des Unsterblichen!

Mein Leib sei rüstig, meine Zunge honigreich,
Viel hörend sei mit meinen Ohren ich!
Du bist der Schrein, der Brahman einschließt,
Mit Weisheit ganz überdeckt.
Bewahre in mir, was ich gelernt.

- Wenn sie herfährt, sich ausbreitend,
2. Langes Weilen bereitend sich, —
Dann werden Kleider und Kühe,
Trank und Speise mir stets zuteil,
Drum bring sie mir, die Glücksgöttin,
Reich an Wolle und Rindern, her! svâhâ!

Möchten die Schüler nach mir fragen! svâhâ!
Viele Schüler zu mir hin fahren! svâhâ!
Schüler den Weg der Forschung wagen! svâhâ!
Selbstbezwungung sich nicht ersparen! svâhâ!
Und Frieden finden im Entsagen! svâhâ!

3. Möge ich der Ruhm meines Stammes sein! svâhâ!
Möge ich besser als Reichere sein! svâhâ!
Lafs mich, o Gott, in dich gehen ein! svâhâ!
Gehe, o Gott, selbst in mich ein! svâhâ!
In dir, dem tausendfach verzweigten Sein,
Wasch' ich, o Gott, von Schuld mich rein! svâhâ!

Wie Wasser abgrundwärts stürzen,
Monde zum Tagverschlinger Zeit,
So lafs, o Schöpfer, hereilen
Zu mir Schüler von allerwärts! svâhâ!

Du bist meine Zuflucht,
Erleuchte mich, geh' in mich ein!

Fünfter Anuvāka.

Einer der Versuche, für die neue Lehre neue Symbole aufzustellen. Wie dem Opferkultus die Brahmanlehre, so tritt hier den vielgebrauchten drei *Vyāhriti*'s oder heiligen Ausrufen: *bhūr*, *bhuvah*, *svar* (der Annahme nach: Erde, Luftraum, Himmel), welche symbolisch auf die drei Welträume, ihre Regenten, die drei Veden und die drei Lebenshauche gedeutet werden, auf die Autorität eines Rishi *Māhācamasya* hin; gegenüber als Symbol des Brahman der Ausruf *mahas* (Macht, Fülle, Gedeihen, vergleichbar dem *bhūman*, Chänd. 7, und dem *ānanda*, Taitt. 2), welchem als Sonne die Welträume, als Mond die Lichter, als Brahman (d. h. wohl Upanishad) die Veden, als Nahrung die Lebenshauche ihr Gedeihen verdanken (*mahīyante*), und der sich zu ihnen allen (zu allen andern Gottheiten) verhält wie der Leib (das Selbst, *ātman*) zu den Gliedern. Wie dem Brahman, so huldigen auch dem, der es weiß, alle jene andern Götter.

1. *Bhūr! bhuvah! svar!* so lauten die drei heiligen Ausrufe. Als vierten derselben macht *Māhācamasya* diesen kund: *mahas!* das ist Brahman; das ist der *Ātman* (das Selbst, der Leib), die andern Gottheiten sind nur seine Glieder.

Bhūr ist diese Welt, *bhuvah* der Luftraum, *svar* jene Welt, 2. *mahas* die Sonne, denn durch die Sonne gedeihen (*mahīyante*) alle die Welten.

Bhūr ist das Feuer, *bhuvah* der Wind, *svar* die Sonne, *mahas* der Mond, denn durch den Mond gedeihen alle die Weltlichter.

Bhūr sind die *Rig*verse, *bhuvah* die *Sāman*lieder, *svar* die *Yajus*sprüche, 3. *mahas* das Brahman, denn durch das Brahman gedeihen alle die Veden.

Bhūr ist der Aushauch, *bhuvah* der Einhauch, *svar* der Zwischenhauch, *mahas* die Nahrung, denn durch die Nahrung gedeihen alle die Lebenshauche.

Das sind diese viermal vier, jedesmal vier heilige Ausrufe. Wer sie weiß, der weiß das Brahman, dem bringen alle Götter Spende dar.

Sechster Anuvāka.

Im Anschlusse an die Begriffe des vorigen Abschnittes, *bhūr*, *bhuvah*, *svar*, *mahas*, wird, als Gegenstück zu dem Hereinfahren des *Ātman* in den Menschen durch die Kopfnaht *Vidriti* Ait. Up. 1,3,12, das Herausfahren desselben durch die Kopfader (später, seit Maitr. 6,21 *Sushumnā*

genannt) und den Scheitel geschildert, in einer Weise, welche zwischen den unentwickelten Vorstellungen des Verses Chând. 8,6,6 = Kâth. 6,16 und den entwickelten, Maitr. 6,21 und weiterhin die Mitte hält. Auch hier wieder, wie in der erwähnten Stelle Ait. Up. 1,3,14. erscheint die Seele unter dem Namen *Indra*.

1. Der Raum, der da innen im Herzen ist (Chând. 8,1,1), in dem weit jener aus Geist bestehende, unsterbliche, goldne Purusha. — Und das, was zwischen den beiden Gaumenseiten gleichwie eine Zitze herabhängt [das Zäpfchen, *uvula*], das ist der Ausgangsort des Indra [der zu Brahman ziehenden Seele]. — Und wo sich hier der Saum des Haares [d. h. das Haar von dem Saume aus] auseinanderlegt [am Scheitel], da schiebt er die Schädelhälften des Kopfes beiseite und betritt mit dem Worte *bhûr* das Feuer, mit dem Worte *bhuvar* den Wind, 2. mit dem Worte *svar* die Sonne, mit dem Worte *mahas* das Brahman. Da erlangt er Autonomie, erlangt er den Geistesherrn; zum Herrn der Rede, Herrn des Auges, Herrn des Ohres, Herrn der Erkenntnis, zu diesem wird er dann, zum Brahman, dessen Leib der [unendliche] Raum, dessen Wesen die Realität, dessen Spielplatz der Lebensodem, dessen Bewußtsein Wonne, dessen Ruhe vollendet, das unsterblich ist. — Als solches, o Prâcinayogya, sollst du es verehren!¹

Siebenter Anuvâka.

In Anlehnung an ein altes Rîshiwort, wonach *pânktam idam sarvam*, „alles in der Fünzfahl vorhanden ist“, werden hier fünf Welträume, Naturgötter und Naturwesen, und ihnen parallel fünf Lebenshauche, Sinnesorgane und Körperteile aufgestellt. Die Schlußworte deuten den Gedanken an, daß, wer diesen Parallelismus zwischen Mensch und Welt, Mikrokosmos und Makrokosmos versteht, dadurch selbst zum Makrokosmos wird.

Erde,	Luftraum,	Himmel,	Pole,	Zwischenpole,
Feuer,	Wind,	Sonne,	Mond,	Sterne,
Wasser,	Kräuter,	Bäume,	Raum,	Selbst, ²

¹ Das Wort „verehren“, wie auch die Nennung des Schülernamens, bringt uns in Erinnerung, daß wir es hier mit dem *saṅgam brahma* zu tun haben, welches Gegenstand der Verehrung, nicht des Wissens ist.

² *âtman*, hier der Weltleib, die Materie. *virâj*, wie Çaṅkara richtig erklärt.

soweit in bezug auf die Wesen. — Nun in bezug auf das Selbst:

Aushauch,	Einhauch,	Zwischenhauch,	Aufhauch,	Allhauch,
Auge,	Ohr,	Manas,	Rede,	Tastsinn,
Haut,	Fleisch,	Sehne,	Knochen,	Mark.

Dieses in Beziehung zueinander stellend, hat der Rishi gesagt: „Fünffach, fürwahr, ist diese ganze Welt.“ Durch die Fünfheit eben gewinnt man sich die Fünfheit.

Achter Anuvāka.

Die im Kultus soviel gebrauchte Silbe *Om* bedeutet das *Brahman*, wodurch alle rituellen Bemühungen als eine Vorbereitung auf *Brahman* und ein Streben zu ihm hin erscheinen.

Der Laut *Om* ist das *Brahman*, der Laut *Om* ist diese ganze Welt. Wenn man sagt *Om*, so bedeutet dies ein willfähiges Tun, und auch wenn der [Adhvaryu] spricht: „O! laß den Ruf hören“,¹ so läßt der [Agnidh] ihn hören. Mit *Om* singen sie die *Sāman*'s, mit *Om* *Ṣom* rezitieren sie die *Ṣastra*'s, mit *Om* ruft der Adhvaryu den Antwortruf, mit *Om* fordert der Brahman auf, mit *Om* gibt der [Yajamana] beim Agnihotram seine Einwilligung. *Om* spricht auch der Brahmane, wenn er [den Veda] rezitieren will: „möge ich das *Brahman* [das Vedawort] erlangen.“ Und er erlangt das *Brahman*.

Neunter Anuvāka.

Alle übrigen religiösen Pflichten, wie auch alle Berufsgeschäfte des bürgerlichen Lebens sollen begleitet sein von *svādhyāya* „Durchgehen für sich selbst“ (nach dem Gedächtnisse oder später nach einem Buche) und *pravacanam* „Mitteilung an andere“² des Veda. Durch dieses Lernen und Lehren des Veda erhalten alle die aufgezählten Verhaltensweisen und Handlungen erst ihren wahren Wert und ihre höhere Weihe, und keine derselben soll, wie die Wiederholungen einschärfen, vor sich gehen, ohne von dem Studium des göttlichen Wortes erleuchtet zu werden. — Die

¹ *O-ṣrāvaya*. Vgl. Apastamba bei Vidyāranya ad I. p. 55: *ākāra-ādīm, okāra-ādīm, om-kāra-ādīm ca tam mantram vikalpena udājahāra*.

² M. Müller in seiner Auffassung von *pravacanam* als Repetieren hat sich, wie es scheint, durch eine falsche Lesung in der Bibl. Ind. p. 32,7 (*adhyayanam* statt *adhyāpanam*) leiten lassen.

einseitigen Auffassungen einiger extremen Lehrer werden zum Schlusse erwähnt. Die Mißbilligung ihrer Exzentritäten, in delikatester Form, liegt in dem, was unser Autor selbst vorher aufgestellt hat.

Rechtschaffenheit und Lernen und Lehren des Veda,
 Wahrhaftigkeit und Lernen und Lehren des Veda,
 Askese und Lernen und Lehren des Veda,
 Bezähmung und Lernen und Lehren des Veda,
 Beruhigung und Lernen und Lehren des Veda,
 Feueranlegung und Lernen und Lehren des Veda,
 Agnihotram und Lernen und Lehren des Veda,
 Gastfreundlichkeit und Lernen und Lehren des Veda,
 Leutseligkeit und Lernen und Lehren des Veda,
 Kinder und Lernen und Lehren des Veda,
 Ehepflicht und Lernen und Lehren des Veda,
 Nachkommenschaft und Lernen und Lehren des Veda.

Nur Wahrhaftigkeit meint *Satyavacas Râthîlara*. Nur Askese meint *Taponitya Pauruṣishti*. Nur Lernen und Lehren des Veda meint *Nâka Maudgalya*, denn dies sei die Askese, — dies sei die Askese.

Zehnter Anuvâka.

Eine etwas dunkle, vielleicht auch verderbte, Strophe des (hier wohl zum erstenmal vorkommenden) *Triṣaṅku*, in welcher, wie es scheint, das Vedastudium redend eingeführt wird und seine eigne belebende und reinigende Kraft preist. Das Metrum ist Mahâbrihati Yavamadhya, 8 + 8 + 12 + 8 + 8 Silben, wobei *asmi* zur folgenden Zeile zu nehmen und *draviṇam* zweisilbig zu sprechen (wenn nicht vielmehr *sudraviṇam* statt *asmi draviṇam* zu lesen) ist. Eigentümlich ist die hier, wie auch oben im vierten Anuvâka hervortretende Neigung zum Reime. Vers 1 *rerivâ* (von *ri*, gebildet wie *rarâvâ* Rîgv. 10,40,7, *cikitvanâ* Rîgv. 8,49[60],18) nach Çaṅk. = *prerayitâ*, *antaryâmi*, „belebend“, möglicherweise schon hier „abhauend“. Bei *vâjini iva su-amṛitam* ist wohl an den Götterhonig der Sonne Chând. 3,1 fg. gedacht. Möglich ist auch die Lesung *vâjini vasu*.

Den Lebensbaum belebend ich, —
 Mein Ruhm berghoch erhebend sich, —
 Wie Sonnensüfstrank höchster Läuterung teilhaft,
 Ein Kleinod voller Lebenskraft,
 Voll Weisheit, göttertrankbetaut, —

dies ist des *Triṣaṅku* [Lobspruch über das] Vedastudium.

Elfter Anuvāka.

Goldne Regeln, die der Lehrer dem scheidenden Schüler mit auf den Lebensweg gibt. Moralisierende Abschnitte wie dieser sind in den Upanishad's selten, da sie dem Geiste derselben eigentlich widersprechen; daher auch Çaṅkara nötig findet, ihr Vorkommen hier durch Hinweis auf ihre bloß vorbereitende, läuternde Wirkung zu rechtfertigen. Und allerdings kann es für den, in welchem die Upanishadlehre wirklich lebendig geworden ist, kein Gutes und kein Böses, weil überhaupt kein Werk mehr, geben. Und wenn er auch dem Leibe nach hier fortfährt zu leben und zu handeln, so gehört doch sein Geistiges einer Region an, wo es kein Ich und Du, keine Zwecke und kein Wollen mehr gibt; wodurch zwar kein Sporn für das praktische Leben, wohl aber ein völliges Gesichertsein gegen unmoralische Handlungen in demselben gegeben ist. — Hingegen dem Jüngling, der ins Leben tritt, sind moralische Regeln sehr dienlich. Er hat zwar als Brahmācārīn schon die ganze Upanishadlehre (durch Auswendiglernen der Upanishad seiner Schule) in sich aufgenommen, aber das Lebendigwerden derselben kann erst im spätern Leben kommen. So lernen unsre Kinder den Katechismus, aber die „Erweckung“ (*prabodha*) bleibt einer spätern Zeit vorbehalten. — Dem Inhalte nach gliedern sich die Regeln wie folgt:

- I. Drei Grundregeln (a).
 - II. Pflichten des Hausvaters in seinem Verhalten in bezug auf sich selbst (b) und in bezug auf die Nebenmenschen (c); — Richtschnur für Werk und Wandel desselben im ganzen (d).
 - III. Besondere Fälle: Verhalten gegen Höhere (e), gegen Arme (f), in zweifelhaften Sachen (g) und gegenüber zweifelhaften Personen (h).
1. Nachdem er den Veda mit ihm studiert hat, ermahnt der Lehrer seinen Schüler:
 - I. (a) Sage die Wahrheit,
Übe die Pflicht,
Vernachlässige nicht das Vedastudium.
 - II. Nachdem du dem Lehrer die liebe Gabe überreicht haßt, sorge, daß der Faden deines Geschlechts nicht reife.
 - (b) Vernachlässige nicht die Wahrheit,
Vernachlässige nicht die Pflicht,
Vernachlässige nicht deine Gesundheit,
Vernachlässige nicht dein Vermögen,
Vernachlässige nicht Lernen und Lehren des Veda.
 2. (c) Vernachlässige nicht die Pflichten gegen die Götter und Manen,

Ehre die Mutter wie einen Gott,
 Ehre den Vater wie einen Gott,
 Ehre den Lehrer wie einen Gott,
 Ehre den Gast wie einen Gott.

(d) Die Werke, die untadelig sind, die sollst du üben, keine andern.

Was unter uns als guter Wandel gilt, den sollst du einhalten, 3. keinen andern.

III. (e) Wir treffen auch wohl zusammen mit Brahmanen, welche höher stehen als wir selbst: vor diesen darfst du nicht eher, als bis sie sich gesetzt haben, aufatmen [zur Ruhe kommen].

(f) Du sollst geben mit Glauben,
 Du sollst nicht geben ohne Glauben,
 Du sollst geben mit Freudigkeit,
 Du sollst geben mit Schamhaftigkeit,
 Du sollst geben mit Furcht [vgl. R̥igv. 10,117,5],
 Du sollst geben mit Mitgefühl.

(g) Ferner, wenn dich einmal Zweifel überkommt in betreff einer Handlung oder Zweifel in betreff eines Verhaltens, 4. so siehe, ob nicht daselbst Brahmanen vorhanden sind von richtigem Urteile, geschickt und erprobt, nicht rigorös, aber treu in ihrer Pflicht; wie diese sich in deiner Lage verhalten würden, also sollst du dich in ihr verhalten.

(h) Endlich, wenn du mit solchen in Berührung kommst, die bescholten sind, so siehe, ob nicht daselbst Brahmanen vorhanden sind von richtigem Urteile, geschickt und erprobt, nicht rigorös, aber treu in ihrer Pflicht; wie diese gegen dieselben sich verhalten würden, also sollst du dich gegen dieselben verhalten.

Das¹ ist die Anweisung [im *Vidhi*], das ist die Unterweisung [im *Arthavâda*], das ist die Geheimlehre des Veda [der *Veḍânta*], das ist die Anbefehlung [des *Ācâra*].

Also sollst du es beobachten, — ja, also sollst du alles dies beobachten!

¹ Diese letzten Worte des Lehrers blicken auf den ganzen Lehrkursus zurück.

Zwölfter Anuvāka.

Nachdem der Lehrer seine letzten Ermahnungen gegeben, spricht der Schüler, und hier ohne Zweifel als Abschluß der ganzen Lehrzeit, das Schlußgebet, dem wir, unter den entsprechenden Änderungen, Anuv. 1 schon als Anfangsgebet begegneten.

Zum Heil sei Mitra, Varuṇa,
 Zum Heile sei uns Aryaman,
 Zum Heil Indra, Brihaspati,
 Und Vishṇu, der weitschreitende.

Verehrung dem Brahman! Verehrung dir, Vāyu! Denn du bist das sichtbare Brahman, dich habe ich als das sichtbare Brahman bekannt. Ich habe geredet, was recht ist, ich habe geredet, was wahr ist. Das hat mir gefrommt, das hat dem Lehrenden gefrommt. Es frommte mir, es frommte dem Lehrenden. Om! Friede! Friede! Friede!

II. Die Ānandavallī.

Auf der *Ākshāvallī* (die mit ihren mannigfachen Materialien und in ihrer abgeschlossenen Form vielleicht ursprünglich die ganze Upanishad der Taittiriyaka's ausmachte, zu einer Zeit, wo man noch an einem kindlichen Spiele mit Symbolen sein Genügen fand) erhebt sich, gleichwie ein zweites Stockwerk, unvergleichlich entwickelter und aus der reifsten Zeit des Upanishad-Denkens stammend, die *Ānandavallī*, in Komposition und Gedanken ein völlig einheitliches Werk und eines der schönsten Ergebnisse altindischer Vertiefung in die Geheimnisse der Natur und des menschlichen Innern, wenn auch nicht eines der am leichtesten verständlichen. Denn wie in einer groß angelegten Symphonie wogen hier die mannigfachsten Gedankenelemente durcheinander, verschlingen sich und trennen sich wieder, treten hervor und verschwinden, indem sie durch scheinbar fernliegende Gedanken unterbrochen werden, bis sie dann, durch eben diese geklärt, wieder auftauchen und zuletzt in der Harmonie eines großen, alles umfassenden Grundgedankens zusammenklingen. Dieser Grundgedanke aber ist, daß der Ātman, der innerste Kern des Menschen wie der ganzen Schöpfung, nicht erreichbar ist auf dem Wege des von egoistischen Wünschen getragenen Götterkultus (*manomaya*), aber auch nicht auf dem Wege des sein Objekt als ein anderes sich gegenüberstellenden Erkennens (*viñānamaya*), sondern nur auf dem Wege der

völligen, alles Erkennen einer Realität als Schale abstreifenden Einserwürdig mit ihm und seiner unerkennbaren, unaussprechlichen Überwesenheit und Wonne (*ānandamaya*).

Eine kurze Übersicht des Inhalts wird dies bestätigen.

Sehr klar wird das Thema des Ganzen in den Anfangsworten bezeichnet: wer Brahman als *satyam*, *jñānam*, *anantam* kennt, und zwar sowohl psychisch in der Höhle des Herzens als auch physisch in dem höchsten Raume, der erlangt dadurch alle Befriedigung, die das geistige Brahman selbst besitzt. Brahman ist also 1) *satyam* die eigentliche Realität, wenn auch nicht die empirische; 2) *jñānam* Erkenntnis, wenn auch nicht die in Subjekt und Objekt gespaltene; 3) *anantam* unendlich; — freilich ist Brahman unendlich, aber darauf kam es hier doch nicht an, sondern auf etwas andres; und wenn ich an das schon in gewissen spätern Upanishad's wiederholt vorkommende *sac-cid-ānanda* denke, dazu Bṛih. 3,9,28 *viññānam ānandam brahma* nehme, endlich erwäge, daß gerade an unsrer Stelle, zu Eingang der im Begriff des *ānanda* kulminierenden *Ānandavalli* das Wort *ānanda* weniger als irgendwo entbehrt werden kann, so wird mir sehr wahrscheinlich, daß *anantam* hier ein uralter, nachmals durch die Tradition geheiligter Fehler ist, und daß die ursprüngliche Lesart *satyam*, *jñānam*, *ānandam* das erste Auftauchen der drei spätern Attribute des Brahman *sac-cid-ānanda* „Sein, Denken und Wonne“ ist. Veranlaßt mochte der Fehler dadurch werden, daß man die Konstruktion nicht mehr verstand und die drei Epitheta für Nominative hielt, als welches *ānandam* sehr ungewöhnlich ist.

Es folgt sodann die vielzitierte Schöpfungsstelle, welche in kurzen Zügen die Genealogie des *Ātman* durch die Elemente, durch Erde, Pflanzen, Nahrung, Same hindurch bis auf den Menschen, und zwar den materiellen Menschen (*annarasamaya purusha*) herabführt, wodurch dessen *Ātman*-Wesenheit festgestellt, zugleich aber das Problem aufgegeben wird, die in dem körperlichen Menschen wie in einer Hülle (*koṣa*) versteckte eigentliche Essenz und tiefste Wesenheit des *Ātman* aufzusuchen. Und hier zieht nun das tiefer und immer tiefer dringende Denken dem Menschen eine Hülle nach der andern ab, den *annarasamaya*, *prāṇamaya*, *manomaya* und *viññānamaya purusha*, um so schließlic den *ānandamaya* als den innersten Kern des Menschen und das tiefste und letzte Wesen des *Ātman* herauszuschälen. Diese Ausschälung des *Ātman* aus dem Menschen ist aber zugleich eine solche aus der ganzen Natur; der *annarasamaya*, *prāṇamaya*, *manomaya* und *viññānamaya purusha* sind ebensogut in der ganzen Schöpfungswelt wie im Menschen verwirklicht, wie zunächst schon daraus erhellt, daß am Schlusse von *Anuvāka* 8 dem Wissenden verheißen wird, nach dem Tode in stufenweisem Fortschreiten zum *annamaya*, *prāṇamaya*, *manomaya*, *viññānamaya*, *ānandamaya* hinaufzugelangen (*upasaṃkrāmati*). Aber auch viele andre Anzeichen weisen darauf hin, daß diese fünf ineinander steckenden *Purusha*'s oder *Ātman*'s ebensosehr im Ganzen der Natur wie im einzelnen Menschen zu suchen sind, und man muß sich diese ihre kosmische Bedeutung neben der psychischen immer gegenwärtig halten.

1) Der *annarasamaya*, d. h. aus Nahrungssaft bestehende, *Âtman* ist der materielle Mensch und die materielle Natur; beide stammen von Brahman, sind Brahman; und schon wer sie als Brahman verehrt, erntet reichen Lohn. Aber beide sind Brahman in seiner dichtesten Verhüllung, in seiner äußersten Entfremdung von seinem ursprünglichen Wesen. Ziehen wir die nahrungsartige Hülle ab, so gelangen wir

2) zum *prâṇamaya*, lebenshauchartigen *Âtman*, d. h. dem Lebensprinzip im Menschen wie in der ganzen Natur. In letzterm Sinne ist es zu verstehen, wenn der ganze Raum oder Äther (*ākāśa*) sein Leib, die ganze Erde sein Untergestell und Fundament heißt. In ihm steckt weiter:

3) der *manomaya* *Âtman*, das aus *manas* (Gedanke, Wille, Wunsch) bestehende Selbst, d. h. der Mensch und die, in den Göttern Agni, Vāyu, Indra usw. personifizierte, Natur, sofern sie vom Willen, vom egoistischen Streben nach Wohlfahrt beseelt sind, welches seinen Ausdruck in dem, auf einem Tauschgeschäft beruhenden, Kultus der vedischen Götter findet. Daher bilden die vier Veden nebst Brâhmaṇa's (*âdeça*) die Körperteile¹ dieses Purusha. Das Unzulängliche dieses Standpunktes wird in zartfühlender Weise nur versteckt angedeutet durch den Schlußvers, der seine volle Bedeutung erst in einem spätern Zusammenhange findet und daher dort nochmals wiederkehrt, hier aber nur steht, um auszudrücken, daß weder Reden, hier das Vedawort, noch Manas, hier die in ihm ausgesprochenen Wunschgedanken, imstande sind, das Höchste zu erfassen. — Eine Stufe höher hebt uns sodann:

4) der *vijñānamaya* *Âtman*, d. h. das im Menschen wie in der Natur verwirklichte Brahman, sofern es ein Gegenstand der (notwendigerweise inadäquaten) Erkenntnis und der Verehrung ist und dem erkennenden und verehrenden Subjekte als Objekt gegenübersteht. Daher ist der Glaube sein Haupt, die Hingebung (*yoga*) sein Leib, die Herrlichkeit (*mahas*) sein Untergestell und Fundament, und der angehängte Vers besagt, richtig übersetzt, „er bringt die Erkenntnis als Opfer und Werke, d. h. statt derselben, dar“. Wer so Brahman als (Objekt der) Erkenntnis weiß, der erlangt nach dem Tode die Wunscherfüllung der Brahmanwelt. Aber das Höchste hat nicht er erreicht, sondern nur der, welcher, noch tiefer dringend,

5) den *ânandamaya* *Âtman* findet, der mit seinen Gliedern ganz aus Wonne besteht, aber, nachdem ihm der *vijñānamaya* als letzte Hülle abgestreift worden, kein Gegenstand der Erkenntnis, kein empirisch reales Objekt und daher, wie der Vers besagt, für den, welcher in der Unréalität

¹ Vgl. Ait. Br. 6,27,5: *âtmasamskritir vāva çilpāni; chandomayaṃ vā' etair yajamāna' âtmānaṃ samskurute* (er weiht sein Selbst so, daß es nur aus Hymnen besteht). Çatap. Br. 10,5,1,5: *riñmayam, yajurmayaṃ, sāmamayaṃ âtmānaṃ samskurute* (er weiht sein Selbst so, daß es nur aus Ric, Yajus, Sâman besteht).

der Erscheinungswelt befangen bleibt, ein bloßes Nichtseiendes, in Wahrheit und in höherm Sinne aber das allein Seiende ist.

Diesen Widerspruch aufzuhellen dient der folgende, wichtigste Teil des Ganzen. Er beginnt mit der Doppelfrage: Ist es der Nichtwissende oder der Wissende, welcher nach dem Tode jene Welt, d. h. das Brahman, erreicht? Die aus dem Folgenden zu entnehmende Antwort lautet: Weder der eine noch der andre, sondern der, welcher schon hier mit Brahman eins geworden ist; welches nicht auf dem Wege der Erkenntnis geschieht, weil das Brahman nur soweit es zur Welt geworden, nicht aber seinem eigentlichen ursprünglichen Wesen nach ein Reales, ein Objekt der Erkenntnis ist, wie das Folgende tiefsinnig entwickelt. — Brahman hat, wie in Anlehnung an die konventionelle Schöpfungsformel der Brāhmaṇa's (so *'kāmāyata, bahu syām*, usw.) entwickelt wird, durch eine Art Selbstentäußerung (*tapas*) aus sich diese Welt geschaffen, ist auch in dieselbe eingegangen, aber nicht seinem ganzen Wesen nach; vielmehr besteht das wahre und tiefste Wesen Brahman's dem Seienden, Sagbaren, Erkennbaren, Realen dieser Welt gegenüber als ein Jenseitiges, Unsagbares, Unerkennbares, empirisch Unreales (*anṛitam*). Denn: „als Reales ward er zu allem, was in dieser Welt vorhanden ist, denn dies ist, wie man sagt, das Reale“. Brahman hingegen ist, wie der Vers besagt, ein Nichtseiendes (*asad*), jedoch ein solches, welches die Kraft hatte, sich selbst als Welt seiend zu machen (*tad ātmānam svayam akuruta*), weil es, wie mit einem schwer übertragbaren Wortspiele gesagt wird, ein in sich Wohlbeschaffenes (*sukṛitam*), — weil es, wie Platon sagen würde, die Idee des Guten ist. Diese Wohlbeschaffenheit des Urwesens wohnt als Essenz (*rasa*) allen Wesen ein und ist Quelle aller Wonne, ja wer könnte leben und atmen, wenn in dem Nichts, in dem Leeren (*ākāṣe*), d. h. in dem transzendenten Brahman, nicht diese Wonne wäre? Aber voll und ganz erfährt diese Wonne nur der, welcher in jenem Unsichtbaren, Unwesenhaften, Unaussprechlichen, Grundlosen den Frieden, die Gründung findet, indem er ganz zu demselben wird, während hingegen derjenige, welcher zwischen sich und Brahman noch ein Trennendes annimmt (*udaram antaram* „eine Höhlung, einen Zwischenraum“, oder, ziemlich einerlei, *ud aram antaram* „einen wenn auch kleinen Zwischenraum“), d. h. Brahman noch als Objekt der Erkenntnis festhält, aus seinem Wissenswahne den Unfrieden erntet, der überall ist, wo noch eine Zweiheit ist; daher, wie der Vers besagt, auch alle Götter dieser Sphäre des Unfriedens, der Furcht anheimfallen.

Es folgt dann als *ānandasya mīmāṃsā* jener (ähnlich Brih. 4,3,33 wiederkehrende) Hymnus über die Wonne des Brahman, welcher zwar unserm ästhetischen Gefühl so wenig zusagen will wie die indische Musik, für den Inder aber, so wie diese, vielleicht um so angemessener ist. Der Sinn desselben ist, daß die Wonne des Brahman aller menschlichen und göttlichen Wonne unendlich überlegen ist, und daß sie dem zuteil wird, welcher, auf Grund der Schriftlehre, sich mit Brahman eins und daher aller, in der Zweiheit wurzelnden, Begierde enthoben weiß. Wer dieses

weißt, daß alles eins in Brahman, daß der Âtman im Menschen und der in der Sonne einer ist, der wird nach dem Tode eins mit dem in der Welt verwirklichten *annamaya*, *prânamaya*, *manomaya*, *vijñanamaya* und zuhöchst mit dem *âmandamaya* Âtman, „vor dem die Worte umkehren und das Denken, nicht findend ihn“, mit dessen Erreichung alle Furcht schwindet, wie auch alle Qual über die eigne Vergangenheit, mag sie nun eine gute oder böse gewesen sein.

1. Om!

Der Brahmanwissende erlangt das Höchste. Darüber ist dieser Vers:

Als Realität, als Erkenntnis, als Wonne [Vulgata: als unendlich],
Wer so das Brahman kennt, in der Höhle [des Herzens] ver-
borgten und im höchsten Raume,

Der erlangt alle Wünsche

In Gemeinschaft mit Brahman, dem allweisen.

Aus diesem Âtman, fürwahr, ist der Äther [Raum] entstanden, aus dem Äther der Wind, aus dem Winde das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde, aus der Erde die Pflanzen, aus den Pflanzen die Nahrung, aus der Nahrung der Same, aus dem Samen der Mensch.

Dieser Mensch, fürwahr, ist aus Nahrungssaft bestehend (*annarasamaya*); an ihm ist dieses [hinzeigend] das Haupt, dieses die rechte Seite, dieses die linke Seite, dieses der Rumpf, dieses das Unterteil, das Fundament. Darüber ist auch dieser Vers [freie Çloka's]:

2. Aus Nahrung geboren sind die Geschöpfe,
Alle, wie sie auf Erden sind,
Durch Nahrung haben sie ihr Leben,
In diese gehn sie ein zuletzt.
Nahrung ist der Wesen ältestes,
Drum wird allheilend sie genannt.

Alle Nahrung erlangt einer,
Der Brahman als die Nahrung ehrt,
Nahrung ist der Wesen ältestes,
Drum wird allheilend sie genannt.

Aus Nahrung entstehn die Wesen,
 Durch Nahrung wachsen sie weiter,
 Wesen durch sich, sich durch Wesen,
 Nährt sie, darum heist Nahrung sie.

Von diesem aus Nahrungssaft bestehenden verschieden, dessen innerer Âtman (Selbst) ist der aus Lebenshauch bestehende (*prânamaya*); mit dem ist jener gefüllt [wie ein Schlauch mit Wind, Çânk.]; jener nun ist menschengestaltig, und gemäß seiner Menschengestaltigkeit ist auch dieser menschengestaltig. An ihm ist der Einhauch das Haupt, der Zwischenhauch die rechte Seite, der Aushauch die linke Seite, der Raum (Äther) der Rumpf, die Erde das Unterteil, das Fundament. Darüber ist auch dieser Vers:

3. Dem Lebensodem nachatmen Götter,
 Auch die Menschen und Tiere all',
 Odem ist ja der Wesen Leben,
 Drum wird All-Leben er genannt.

Zur vollen Lebensdauer kommt,
 Wer Brahman als den Odem ehrt,
 Odem ist ja der Wesen Leben,
 Drum wird All-Leben er genannt.

Bei diesem ist sein [als Leib] verkörpertes Selbst¹ das nämliche wie bei dem vorigen.

Von diesem aus Lebenshauch bestehenden verschieden, dessen innerer Âtman (Selbst) ist der aus Manas (Vorstellung, Wille, Wunsch) bestehende (*manomaya*); mit dem ist jener gefüllt; jener nun ist menschengestaltig, und gemäß seiner Menschengestaltigkeit ist auch dieser menschengestaltig. An ihm ist das Yajus das Haupt, die Ric die rechte Seite, das Sâmān die linke Seite, die Anweisung [d. h. das Brâh-

¹ Zur Bestätigung unsrer Auffassung vgl. Çânk. zu Brahmasûtra p. 115,9. 117,6. Der *annamaya*, *prânamaya*, *manomaya*, *vijñānamaya*, *ānandamaya* sind alle in demselben Leibe verkörpert.

maṇam] der Rumpf, die Atharva- und Angiras-Lieder das Unterteil, das Fundament. Darüber ist auch dieser Vers:

4. Vor dem die Worte umkehren
 Und das Denken, nicht findend ihn,
 Wer dieses Brahman's Wonne kennt,
 Der fürchtet nun und nimmer sich.

Bei diesem ist sein [als Leib] verkörpertes Selbst das nämliche wie bei dem vorigen.

Von diesem aus Manas bestehenden verschieden, dessen innerer Âtman (Selbst) ist der aus Erkenntnis bestehende (*vijñānamaya*); mit dem ist jener gefüllt; jener nun ist menschengestaltig, und gemäß seiner Menschengestaltigkeit ist auch dieser menschengestaltig. An ihm ist der Glaube das Haupt, die Gerechtigkeit die rechte Seite, die Wahrheit die linke Seite, die Hingebung (*yôga*) der Rumpf, die Macht (*mahas*) das Unterteil, das Fundament. Darüber ist auch dieser Vers:

5. Erkenntnis bringt er als Opfer,
 Erkenntnis als die Werke dar,
 Als Erkenntnis alle Götter
 Ehren Brahman, das älteste.

Wer das Brahman als Erkenntnis
 Weiß und nicht von ihm weicht ab,
 Der läßt im Leibe die Übel
 Und erlangt alles, was er wünscht.

Bei diesem ist sein [als Leib] verkörpertes Selbst das nämliche wie bei dem vorigen.

Von diesem aus Erkenntnis bestehenden verschieden, dessen innerer Âtman (Selbst) ist der aus Wonne bestehende (*ânandamaya*); mit dem ist jener gefüllt; jener nun ist menschengestaltig, und gemäß seiner Menschengestaltigkeit ist auch dieser menschengestaltig. An ihm ist Liebes das Haupt, Freude die rechte Seite, Freudigkeit die linke Seite, Wonne

der Rumpf, Brahman das Unterteil, das Fundament. Darüber ist auch dieser Vers:

6. Nichtseiend ist der gleichsam nicht,
 Wer Brahman als nichtseiend weiß;
 Wer Brahman weiß als Seiendes,
 Ist dadurch selbst ein Seiender.

Bei diesem ist sein [als Leib] verkörpertes Selbst das nämliche wie bei dem vorigen.

Da nun entstehen Fragen wie diese:

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

Er begehrte: „Ich will vieles sein, will mich fortpflanzen.“ Da übte er Kasteiung. Nachdem er Kasteiung geübt, schuf er die ganze Welt, was irgend vorhanden ist. Nachdem er sie geschaffen, ging er in dieselbe ein. Nachdem er in sie eingegangen, war er

- Seiendes und Jenseitiges,
 Aussprechliches und Unaussprechliches,
 Gegründetes und Grundloses,
 Bewußtsein und Unbewußtsein,
 Realität und Nichtrealität.

Als Realität ward er zu allem, was irgend vorhanden ist; denn dieses nennen sie die Realität. Darüber ist auch dieser Vers:

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

Was dieses Wohlbeschaffene ist, fürwahr, das ist die Essenz. Denn wenn einer diese Essenz empfängt, so wird er wonnevoll. Denn wer könnte atmen, wer leben, wenn in dem

leeren Raume [*ākāśe*, in dem Nichts, aus dem die Welt entstanden] nicht jene Wonne wäre. Denn er ist es, der die Wonne schafft. Denn wenn einer in jenem Unsichtbaren, Unrealen, Unaussprechlichen, Unergründlichen den Frieden, den Standort findet, alsdann ist er zum Frieden gelangt. Wenn aber einer in jenem einen Zwischenraum, eine Trennung [oder „eine wenn auch kleine Trennung“; zwischen sich als Subjekt und dem *Âtman* als Objekt] annimmt, dann besteht sein Unfriede fort; es ist aber der Unfriede des, der sich weise dünkt [indem er Brahman zum Objekt der Erkenntnis macht]. Darüber ist auch dieser Vers:

8. Aus Furcht vor ihm der Wind läutert,
 Aus Furcht vor ihm die Sonne scheint,
 Aus Furcht vor ihm eilt hin Agni
 Und Indra und der Tod zu fünft.

Dieses ist die Betrachtung über die Wonne.

Gesetzt, es sei ein Jüngling, ein wackerer Jüngling, ein lernbegieriger, der schnellste, kräftigste, stärkste, und ihm gehörte diese ganze Erde mit all ihrem Reichtum, so ist das eine menschliche Wonne.

Aber hundert menschliche Wonnen sind eine Wonne der Mensch-Gandharven [Gandharva gewordene Menschen oder Mensch gewordene Gandharva's], — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist.

Und hundert Wonnen der Mensch-Gandharven sind eine Wonne der Gott-Gandharven, — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist.

Und hundert Wonnen der Gott-Gandharven sind eine Wonne der Väter, welche die langdauernde Himmelswelt bewohnen, — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist.

Und hundert Wonnen der Väter, welche die langdauernde Himmelswelt bewohnen, sind eine Wonne der geborenen Götter [„der Götter, die zu Menschen geworden sind“ (Dvivedagaṅga), oder einfach: der *devāḥ pratyakṣam*, d. h. der Brahmanen?], — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist.

Und hundert Wonnen der geborenen Götter sind eine Wonne der Werkgötter, die durch ihr Werk zu den Göttern eingehen, — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist.

Und hundert Wonnen der Werkgötter sind eine Wonne der Götter, — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist.

Und hundert Wonnen der Götter sind eine Wonne des Indra, — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist.

Und hundert Wonnen des Indra sind eine Wonne des Bṛihaspati, — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist.

Und hundert Wonnen des Bṛihaspati sind eine Wonne des Prajâpati, — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist.

Und hundert Wonnen des Prajâpati sind eine Wonne des Brahman, — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist.

Er, der hier im Menschen wohnt, und jener dort in der Sonne, die sind eins.

Wer, solches wissend, aus dieser Welt dahinscheidet, der gelangt in jenen aus Nahrungssaft bestehenden Âtman, und gelangt in jenen aus Lebenshauch bestehenden Âtman, und gelangt in jenen aus Manas bestehenden Âtman, und gelangt in jenen aus Erkenntnis bestehenden Âtman, und gelangt in jenen aus Wonnen bestehenden Âtman.

Darüber ist auch dieser Vers:

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

Ihn, fürwahr, quälen nicht mehr die Fragen: „Welches Gute habe ich unterlassen?“ — „Welches Böse habe ich begangen?“ —

Wer, solches wissend, sich von diesen hin zum Âtman

rettet, der rettet sich zugleich von beiden [Gutem und Bösem] hin zum *Âtman*¹, — wer solches weiß. — So lautet die Upanishad.

III. Die *Bhṛiguvallî*.

Auch dieser letzte Teil der *Taittirîya-Upanishad* gibt sich, ebenso wie der vorige (*Taitt.* 2), als ein untrennbares Ganze, jedoch ist er ein Ganzes, welches in wunderlicher Weise aus sehr heterogenen Bestandteilen zusammengeklebt ist.

Zunächst folgt (*Anuv.* 1—6) die *bhârgavi vâruṇî vidyâ*, d. h. die von *Bhṛigu* auf Anweisung seines Vaters *Varuṇa* hin gefundene Lehre. Dieser Abschnitt wiederholt in Form einer Legende die Gedanken der *Ânandavallî* (*Taitt.* 2), verhält sich also zu ihr ganz ähnlich wie *Kaush.* 4 zu *Kaush.* 3, oder wie *Chând.* 8,7—12 zu *Chând.* 8,1—6. Bemerkenswert und schön ist es, daß *Varuṇa* nicht selbst die Lehre von *Brahman* mitteilt, sondern nur ein Kriterium gibt, an dem das *Brahman* kenntlich ist, in dem berühmten und vielzitierten Worte: „Fürwahr, woraus diese Wesen entstehen, wodurch sie, entstanden, leben, wovon sie, dahinscheidend, wieder eingehen, das erforsche, das ist das *Brahman*!“ — worauf dann *Bhṛigu* selbst, und zwar auf dem Wege der fortgesetzten Askese (*tapas*), das *Brahman* in zunehmender Verinnerlichung als Nahrung, als Lebenshauch, als *Manas*, als Erkenntnis und zuhächst als *Wonne* begreift. Hierin liegt offenbar die Anerkennung, daß jene vorhergehenden Definitionen des *Brahman* als Nahrung usw. nicht genügen, sondern (ebenso wie in *Taitt.* 2) als Schalen abzulösen sind, um zum Kern zu gelangen.

Um so verwunderlicher ist es, daß diese Lehre zum Ausgangspunkte einer bis zum Schlusse sich erstreckenden Betrachtung (*Anuv.* 6—10) gemacht wird, welche, von der Höhe des erreichten Standpunktes zurückfallend, *Brahman*, in ähnlicher Weise wie das *Lied Taitt.* 2,2 (oben S. 228), als Nahrung feiert.

¹ Der Gedanke, „wer das Böse aufgibt, der gibt zugleich Böses und Gutes auf“, ist klar, aber die Konstruktion: *sprinute* (er rettet sich) *ete* (von diesen, diese überwindend) *âtmanam* (zum *Âtman*), ist ungewöhnlich und nur daraus erklärlich, daß im Begriffe des *sprinute* zweierlei liegt: daß man das eine (*Akkus.*) überwindet und dadurch zum andern (*Akkus.*) gelangt.

Schon der Übergang (Anuv. 6) zeigt, daß wir in ein gänzlich andres Fahrwasser gelangen: „Dieses ist die Lehre des Bhrigu, des Sohnes des Varuṇa, die im höchsten Himmelsraume (nicht: «Herzensraume», Çāṅk., vgl. Taitt. 2,1) gegründete, wer solches weiß, der ist gegründet, — der wird nahrungsreich, ein Nahrungesser, wird groß an Nachkommenschaft, Vieh und Brahmanenwürde und groß an Ruhm. Seine Maxime ist, die Nahrung nicht zu tadeln.“ Diese Verheißung und begleitende Maxime (sie gehört zum Vorhergehenden, nicht zum Folgenden; die Anuvāka-Einteilung ist, wie auch Taitt. 2, ganz verkehrt), wie sie sich im folgenden ähnlich wiederholen, ist eine Nachbildung von Chând. 2,11—21 (oder eines ähnlichen, nicht mehr vorhandenen Abschnittes) und ist auch bei den symbolischen Ausdeutungen, wie sie den Eingang der Upanishad's zu bilden pflegen, wohl zu ertragen, nicht aber am Ende der Upanishad, und nachdem so große und herrliche Gedanken vorhergegangen sind.

Das Folgende scheint, wie der Form nach von Chând. 2,11—21, so dem Inhalte nach von einem Abschnitte wie Brih. 2,5 abhängig zu sein, wonach die verschiedenen Naturerscheinungen aufeinander angewiesen sind, die Erde der Honig der Wesen und die Wesen der Honig der Erde sind, usw. In ähnlicher Weise (nur daß die Hindeutung auf das Höhere, welche Brih. 2,5 der Zweck ist, hier fehlt) werden an unsrer Stelle (Anuv. 7—9) a) Leben und Leib, b) Wasser und Licht, c) Erde und Raum als, wechselweise voneinander, Nahrung und Nahrungesser gefeiert, wobei dann alle drei Male eine Verheißung und Maxime (wie Chând. 2,11—21) den Schluß macht. Aber alle diese drei (a) zu Anfang, (b) in der Mitte und (c) am Ende gegebenen Verheißungen vereinigen sich auf dem, welcher solches, d. h. die im Gegenwärtigen vorgetragene Lehre, weiß. — Das dürfte der Sinn des schwer verständlichen und bisher nicht verstandenen Schlußpassus sein.

Nachdem die Nahrung als Leben und Leib, Wasser und Licht, Erde und Raum im ganzen behandelt worden, folgt nun die Wiedererkennung (*samājñā*) derselben in der Betätigung der Lebensorgane und Naturwesen im einzelnen, nebst nachfolgender Verehrung der Nahrung als Grundlage, Macht usw. — Çāṅkara freilich versteht unter dem hier gefeierten *tad* das Brahman, aber das einzige vorhergehende Subjekt, worauf wir *tad* beziehen können, ist *annam* (die Nahrung); auch kommt *brahman* (allerdings wohl in der Bedeutung „Zauberformel“) selbst unter den Dingen vor, als welche man das *tad* verehren soll, und endlich empfiehlt der ganze Zusammenhang die Annahme, daß es wiederum nur die Nahrung ist, welche hier so überschwenglich verherrlicht wird, — wenn auch nicht so überschwenglich wie am Schlusse (Anuv. 10, S. 239), wo in schmähhlicher Weise der schöne Abschluß Taitt. 2,8 von dem Hinaufschwingen nach dem Tode zum *annamaya*, *prāṇamaya*, *manomaya*, *vijñānamaya* und als letztes Ziel zum *ānandamaya* bloß als Mittel benutzt wird, um sich auf der durch sie alle erreichten Höhe als Nahrung und Nahrungesser zu fühlen, woran sich dann ein dem Gedanken nach an das Rätselspiel Chând. 4,3,5—7 erinnernder Vers schließt.

Der Gedanke, das Brahman als den Inbegriff von Nahrung und Nahrungesser, d. h. Objektivem und Subjektivem (in späterer Sprache *bhogyam* und *bhoktar*) zu feiern, ist an sich der Upanishad's nicht unwürdig, aber die Benutzung des keine Zweiheit mehr kennenden *ānanda-maya* als Mittel zu diesem Gedanken als Zweck erklärt sich nur aus dem Mangel an Pietät, welchen die Epigonen gegenüber den Erbstücken einer großen, nicht mehr verstandenen Vergangenheit auch sonst zu bekunden pflegen.

1. Es begab sich, daß *Bhrigu Vāruṇi* zu seinem Vater *Varuṇa* ging und sprach: „Lehre mich, o Ehrwürdiger, das Brahman!“ — Und er¹ legte ihm dieses vor [was er bisher gelernt hatte]: die Nahrung, den Odem, das Auge, das Ohr und das Manas. Er aber sprach zu ihm: „Dasjenige, fürwahr, woraus diese Wesen entstehen, wodurch sie, entstanden, leben, worein sie, dahinscheidend, wieder eingehen, das suche zu erkennen, das ist das Brahman.“

Da übte er Tapas (Askese). Nachdem er Tapas geübt, 2. erkannte er: „das Brahman ist die Nahrung. Denn aus der Nahrung entstehen ja diese Wesen, durch die Nahrung, nachdem sie entstanden sind, leben sie, und in die Nahrung gehen sie, dahinscheidend, wieder ein.“

Obwohl er dieses erkannt, ging er wiederum zu seinem Vater *Varuṇa* und sprach: „Lehre mich, o Ehrwürdiger, das Brahman!“ — Der aber sprach zu ihm: „Durch Tapas suche das Brahman zu erkennen; das Brahman ist Tapas.“ — Da übte er Tapas. Nachdem er Tapas geübt, 3. erkannte er: „das Brahman ist Lebensodem. Denn aus dem Lebensodem entstehen ja diese Wesen, durch den Lebensodem, nachdem sie entstanden sind, leben sie, und in den Lebensodem gehen sie, dahinscheidend, wieder ein.“

Obwohl er dieses erkannt, ging er wiederum zu seinem Vater *Varuṇa* und sprach: „Lehre mich, o Ehrwürdiger, das Brahman!“ — Der aber sprach zu ihm: „Durch Tapas suche

¹ Wir verstehen hier nicht *Varuṇa*, sondern *Bhrigu*, eine Auffassung, welche zwar die Erklärer (*Çaṅkara*, *Röer*, *Weber*, *Müller*) sämtlich gegen sich, dafür aber die analoge Stelle *Chänd.* 7,1 für sich hat.

das Brahman zu erkennen, das Brahman ist Tapas.“ — Da übte er Tapas. Nachdem er Tapas geübt, 4. erkannte er: „das Brahman ist Manas. Denn aus dem Manas entstehen ja diese Wesen, durch das Manas, nachdem sie entstanden sind, leben sie, und in das Manas gehen sie, dahinscheidend, wieder ein.“

Obwohl er dieses erkannt, ging er wiederum zu seinem Vater Varuṇa und sprach: „Lehre mich, o Ehrwürdiger, das Brahman!“ — Der aber sprach zu ihm: „Durch Tapas suche das Brahman zu erkennen, das Brahman ist Tapas.“ — Da übte er Tapas. Nachdem er Tapas geübt, 5. erkannte er: „das Brahman ist Erkenntnis. Denn aus der Erkenntnis entstehen ja diese Wesen, durch die Erkenntnis, nachdem sie entstanden, leben sie, und in die Erkenntnis gehen sie, dahinscheidend, wieder ein.“

Obwohl er dieses erkannt, ging er wiederum zu seinem Vater Varuṇa und sprach: „Lehre mich, o Ehrwürdiger, das Brahman!“ — Der aber sprach zu ihm: „Durch Tapas suche das Brahman zu erkennen, das Brahman ist Tapas.“ — Da übte er Tapas. Nachdem er Tapas geübt, 6. erkannte er: „das Brahman ist Wonne. Denn aus der Wonne entstehen ja diese Wesen, durch die Wonne, nachdem sie entstanden, leben sie, und in die Wonne gehen sie, dahinscheidend, wieder ein.“

Dieses ist die Lehre des Bhṛigu, des Sohnes des Varuṇa, welche in dem höchsten Himmelsraume gegründet ist. Wer solches weiß, der ist gegründet, der wird nahrungsreich, ein Nahrungesser, wird groß an Nachkommenschaft, Vieh und Brahmanenwürde und groß an Ruhm. 7. Seine Maxime ist, die Nahrung nicht zu tadeln.

(a) Die Nahrung, fürwahr, ist das Leben, und der Nahrungesser ist der Leib. Der Leib ist in dem Leben gegründet, und das Leben ist in dem Leib gegründet. In dieser Weise ist die Nahrung in der Nahrung gegründet. Wer also die Nahrung in der Nahrung gegründet weiß, der ist gegründet,

der wird nahrungsreich, ein Nahrungesser, wird grofs an Nachkommenschaft, Vieh und Brahmanenwürde und grofs an Ruhm. 8. Seine Maxime ist, die Nahrung nicht zu verschmähen.

(b) Die Nahrung, fürwahr, ist das Wasser, und der Nahrungesser ist das Licht. Das Licht ist in dem Wasser gegründet, und das Wasser ist in dem Lichte gegründet. In dieser Weise ist die Nahrung in der Nahrung gegründet. Wer also die Nahrung in der Nahrung gegründet weifs, der ist gegründet, der wird nahrungsreich, ein Nahrungesser, wird grofs an Nachkommenschaft, Vieh und Brahmanenwürde und grofs an Ruhm. 9. Seine Maxime ist, die Nahrung zu mehren.

(c) Die Nahrung, fürwahr, ist die Erde, und der Nahrungesser ist der Raum (Äther). Der Raum ist in der Erde gegründet, und die Erde ist in dem Raume gegründet. In dieser Weise ist die Nahrung in der Nahrung gegründet. Wer also die Nahrung in der Nahrung gegründet weifs, der ist gegründet, der wird nahrungsreich, ein Nahrungesser, wird grofs an Nachkommenschaft, Vieh und Brahmanenwürde und grofs an Ruhm. 10. Seine Maxime ist, keinen [Gast] in seiner Wohnung abzuweisen.

Darum wird er aller Wege reiche Nahrung erlangen, also dafs die Leute von ihm sagen: „Dem ist die Nahrung gediehen!“ — Wahrlich, eben die Nahrung, die (a) jenem zu Anfang Erwähnten gediehen, die wird auch demjenigen zu Anfang gediehen, — und die (b) jenem in der Mitte Erwähnten gediehen, die wird auch demjenigen in der Mitte gediehen, — und die (c) jenem zu Ende Erwähnten gediehen, die wird auch demjenigen zu Ende gediehen, der solches weifs.

Als Wohlstand wohnt sie [die Nahrung, nach Çaṅk. das Brahman] in der Rede, als Einnahme und Wohlstand in Aushauch und Einhauch, als Wirken in den Händen, als Gehen in den Füfsen, als Entleeren im Entleerungsorgan, — das ist

ihre Wiedererkennung im Menschen. Nunmehr die in den Göttern: als Sättigung wohnt sie im Regen, als Gewalt im Blitze, als Pracht im Vieh, als Licht in den Gestirnen, als Fortpflanzung, Unsterbliches, Wonne in dem Zeugungsorgan¹, als Weltall in dem Raume. Man soll sie [die Nahrung] verehren als die Grundlage, und man wird gegründet sein; man soll sie verehren als die Macht, und man wird mächtig sein; man soll sie verehren als die Ehre (lies *māna*), und man wird geehrt sein; man soll sie verehren als Neigung, und alle Wünsche werden sich einem neigen; man soll sie verehren als die Zauberformel (*brahman*), und man wird zauberreich sein; man soll sie verehren als das Herumsterben um die Zauberformel, und um einen herum werden sterben die hassenden Nebenbuhler, um einen herum die feindseligen Verwandten [fast wörtlich nach Ait. Br. 8,28,1].

Er, der hier im Menschen wohnt, und jener dort in der Sonne, die sind eins. Wer, solches wissend, aus dieser Welt dahinscheidet, der, nachdem er in jenen aus Nahrungssaft bestehenden Âtman gelangt ist, und nachdem er in jenen aus Lebenshauch bestehenden Âtman gelangt ist, und nachdem er in jenen aus Manas bestehenden Âtman gelangt ist, und nachdem er in jenen aus Erkenntnis bestehenden Âtman gelangt ist, und nachdem er in jenen aus Wonne bestehenden Âtman gelangt ist, — durchstreift dann diese Welten, nach Lust sich nährend und nach Lust sich gestaltend, und sitzt da und singt dieses Lied:

O wundervoll! o wundervoll! o wundervoll!

Ich bin Nahrung, ich bin Nahrung, ich bin Nahrung!

Ich bin Nahrungesser, ich bin Nahrungesser, ich bin Nahrung-
esser!

Ich bin Ruhmkünder, ich bin Ruhmkünder, ich bin Ruhmkünder!

¹ Dieses Satzglied scheint sich aus der psychischen Reihe, zu der es gehört, in die kosmische verirrt zu haben. Übrigens ist der Gebrauch von *ânanda*, nach allem was darüber in der Ânandavalli und Bhṛiguvalli vorgekommen, in dem hier zu verstehenden Sinne ein wahres Ärgernis.

Der Erstgeborne der Weltordnung bin ich,
Schon vor den Göttern, an des Ew'gen Quellpunkt;
Wer mich austeilt, der labt mich eben damit,
Denn ich bin Nahrung, essend den Nahrungesser,
Bin über diese ganze Welt erhaben!

Wie Gold leuchtend ist, wer solches weifs! — So lautet die
Upanishad.

Die Mahâ-Nârâyana-Upanishad

(Bṛihan-Nârâyana-Upanishad, Yâjñikî Upanishad)

des schwarzen Yajurveda.

(Taittirîya-Âraṇyakam, Buch X.)

EINLEITUNG.

Dieses letzte Buch in der langen Reihe der Brâhmanaschriften aus der Taittirîya-Schule enthält Rituelles und Dogmatisches, Altes und ganz Junges miteinander vermischt und trägt deutlich die Merkmale einer Nachlese an sich. Der Name „die große Nârâyana-Upanishad“ (zum Unterschiede von der kurzen Nârâyana-Upanishad des Atharvaveda) bezieht sich auf die Verherrlichung des *Nârâyana* in Anuvâka 11, wobei in der Schilderung des Feuers und der Spitzflamme im Herzen schon ganz die Vorstellungsweise der dem *Yoga* gewidmeten Atharva-Upanishad's sich geltend macht. Ein zweiter Name des ganzen Werkes ist *Yâjñikî Upanishad*, nicht sowohl nach seinen vielen rituellen Abschnitten, wie Sâyaṇa meint (*karmanâm bâhulyât*), denn die wenigsten derselben beziehen sich auf das Opfer, als vielmehr wegen des berühmten Schlußabschnittes, welcher den Menschen unter der Allegorie des Opfers betrachtet (vgl. Chând. 3,16—17). Bemerkenswert ist, daß Çaṅkara, welcher diesen Abschnitt (ad Brahmasûtra 3,3,24) als den Taittirîyaka's angehörend erwähnt und bespricht, im übrigen parallele Stellen nicht nach unsrer Upanishad, sondern nach Çvetâçvatara u. a. zitiert (vgl. zu 10, v. 5). — Wie die Nachweisungen zeigen, finden sich viele alte Sprüche, namentlich Parallelstellen zur Vâjasaneyî-Samhitâ, wieder, andres steht auf der Stufe der Kâthaka-

Muṇḍaka-, Çvetāçvatara-, Kaivalya-Upanishad, und an einigen Stellen findet sich Chândogya-Upanishad deutlich nachgebildet (vgl. Anuv. 10, v. 23 und Anuv. 13, vielleicht auch Anuv. 63,16, wo man gleich sehr an Chând. 7 und Taitt. 2 erinnert wird). Führt dies schon in eine späte Zeit, so noch mehr die Art wie der *Om*-Laut 10,24 erwähnt wird, ferner die Schilderung des Herzens 11,6—12, der Name *Vedānta* 10,22 (=Muṇḍ. 3,2,6), die stellenweise nicht wohl allein auf Rechnung der Überlieferung zu setzenden grammatischen Unkorrektheiten (vgl. z. B. 1,5) und das Prākṛitizitat in Anuv. 9. — Im ganzen, und von den altertümlichen Zitaten abgesehen, wird unsre Upanishad als ein Übergangsglied zwischen den Dreivedā-Upanishad's und denen des Atharvaveda zu betrachten sein.

Nach dem Vorgange des Oupnekhat beschränken wir die Übersetzung auf die upanishad-artigen Partien, folgen aber nicht, wie er und Weber (Ind. Stud. II, 78 fg.) der *Āndhra*-Rezension in 80 Anuvāka's (welche uns nicht zugänglich ist), sondern der von Sāyana kommentierten und in der Bibliotheca Indica herausgegebenen, aus 64 Anuvāka's bestehenden Rezension der *Drāviḍa*'s. Die beiden Rezensionen entsprechen sich (nach Weber, Ind. Stud. II, 79 und Rājendralāla Mitra, p. 911—913 der Ausgabe) in folgender Weise:

Drāviḍa — Āndhra:

D. 1 = Ā. 1—2	D. 26—28 = Ā. 34—35
D. 2 = Ā. 4	D. 29 = Ā. 68
D. 3 = Ā. 3	D. 30 = Ā. 36
D. 4 = Ā. 5	D. 31 = Ā. 68
D. 5 = Ā. 6	D. 32—35 = Ā. 69
D. 6—11 = Ā. 8—13	D. 36 = Ā. 70
D. 12 = Ā. 23	D. 37 = Ā. 74
D. 13 = Ā. 14	D. 38 = Ā. 71
D. 14 = Ā. 15	D. 39 = Ā. 41
D. 15 = Ā. 37	D. 40—41 = Ā. 42
D. 16 = Ā. 24	D. 42—47 = Ā. 43. 17—21
D. 17 = Ā. 25	D. 48—50 = Ā. 38—40
D. 18 = Ā. 22	D. 51—61 = Ā. 65—66
D. 19—25 = Ā. 26—32	D. 62—64 = Ā. 78—80

Āndhra — Drāviḍa:

Ā. 1—2 = D. 1	Ā. 23 = D. 12	Ā. 44—64 fehlen
Ā. 3 = D. 3	Ā. 24 = D. 16	Ā. 65—66 = D. 51—61
Ā. 4 = D. 2	Ā. 25 = D. 17	Ā. 67 fehlt
Ā. 5 = D. 4	Ā. 26—32 = D. 19—25	Ā. 68 = D. 29—31
Ā. 6 = D. 5	Ā. 33 fehlt	Ā. 69 = D. 32—35
Ā. 7 fehlt	Ā. 34—35 = D. 26—28	Ā. 70 = D. 36
Ā. 8—13 = D. 6—11	Ā. 36 = D. 30	Ā. 71 = D. 38
Ā. 14 = D. 13	Ā. 37 = D. 15	Ā. 72—73 fehlen
Ā. 15 = D. 14	Ā. 38—40 = D. 48—50	Ā. 74 = D. 37
Ā. 16 fehlt	Ā. 41 = D. 39	Ā. 75—77 fehlen
Ā. 17—21 = D. 43—47	Ā. 42 = D. 40—41	Ā. 78—80 = D. 62—64
Ā. 22 = D. 18	Ā. 43 = D. 42	

Außerdem ist unsre Upanishad noch in einer von Col. Jacob (Bombay 1888) herausgegebenen Atharva-Rezension in 25 Khaṇḍa's vorhanden. Die Abweichungen derselben sind in den von uns übersetzten Abschnitten nur unerheblich; die wichtigsten unter ihnen werden wir in den Anmerkungen mitteilen.

Erster Anuvâka (v. 1—22 = Atharva-Rec. 1—2).

1. Im Meer ohn' Ufer, in des Weltalls Mitte,
Auf Himmels Rücken, gröfser als das Grofse,
Mit seinem Glanz durchdringend die Weltlichter, —
Weit als Prajâpati im Mutterleib er,
2. In dem die Welt zergeht und sich entfaltet,¹
Auf dem die Götter alle sind gegründet,² —
Es ist das, was da war, und das, was sein wird,
Es ist im Laute in dem höchsten Raume,² —
3. In den gehüllt den Raum mit Erd' und Himmel
Die Sonne überglüht mit Glanz und Funkeln,³
Den selbst dem Meere ein die Dichter weben,
Und jener höchsten Silbe (*Om*) die Geschöpfe, —
4. Der der Welt Zeugung zeugte, der durch Wasser
Die Lebewesen säte auf der Erde
Und selbst einging in Pflanzen, Tier' und Menschen,
In unbewegte und bewegte Wesen, —
5. Kein Höherer ist als er und keinen Kleinern (Akkusativ),
Des Höchsten Höchstes und des Größten Grofsen (Akkusativ),
Eines, verhüllt, unendlicher Gestaltung
Als All, als altes, finsternis-entrücktes, —
6. Ihn feiern als das Recht, ihn als die Wahrheit,
Ihn weise Dichter als das höchste Brahman;
Opfer und Werk, was vielfach ward und noch wird,
Das alles trägt er als des Weltalls Nabe ⁴
- 7.⁵ Das ja ist Agni, ist Vâyu,
Das ist Sûrya und Candramas,
Ist rein, unsterblich, ist Brahman,
Die Wasser und Prajâpati.

¹ Çvet. 4,11.

² Vgl. Rigv. 1,164,39.

³ Vgl. Taitt. Br. 3,12,9,7.

⁴ Vgl. Rigv. 1,164,13.

⁵ Vâj. Samh. 32,1.

8. Alle Zeitteile entsprangen
Aus dem Blitze, dem Purusha,¹
Minuten, Stunden, Sekunden,
Tage und Nächte allzumal,
9. Halbmonat, Monat, Jahreszeit,
Und Jahr seien² ihm eingefügt!
Er melkt das Wasser aus beiden,
Dem Luftraum und dem Himmel dort.
10. Nicht in der Höhe noch Breite
Noch Mitte ist umspannbar er.³
Nicht ist ein Oberherr dessen,
Der da heisst grofse Herrlichkeit⁴
- 11.⁵ Nicht ist zu schauen die Gestalt desselben,
Nicht sieht ihn irgendwer mit seinem Auge;
Nur wer an Herz und Sinn und Geist bereitet; —
Unsterblich werden, die ihn also kennen.
12. Aus Wassern und der Erde usw.⁶
Als goldner Keim usw., acht Verse.⁷
- 13.⁸ Er ist der Gott in allen Weltenräumen,
Vordem geboren und im Mutterleibe;
Er ward geboren, wird geboren werden,
Inwärts gewendet und allgegenwärtig.
- 14.⁹ Allseitig Auge und allseitig Antlitz,
Allseitig Hände und allseitig Fufs (lies *viçvataspât*),

¹ Väj. Samh. 32,2a. Zum Gedanken vgl. oben S. 208, Anm.

² Der unerwartete Imperativ stammt aus Väj. Samh. 27,45.

³ Väj. Samh. 32,2b.

⁴ Vgl. Väj. Samh. 32,3.

⁵ Kāth. 6,9. Çvet. 4,20; vgl. Çvet. 4,17. 3,13.

⁶ Das *Uttaranārāyanam*, nicht wiederholt, weil schon Taitt. Ār. 3,13 (= Väj. Samh. 31,17—22) vorgekommen. Siehe die Übersetzung Gesch. d. Phil. I, 290.

⁷ Die ersten acht Verse des *Hiraṇyagarbha*-Liedes (Rigv. 10,121,1—8), nicht wiederholt, weil schon Taitt. Samh. 4,1,8 vorgekommen. Die Übersetzung Gesch. d. Phil. I, 132.

⁸ Väj. Samh. 32,4, wo *pratyāñ janās* (lies *janāns*) statt des leichtern *pratyāñmukhas* (so mit der Ath. Rez. zu lesen).

⁹ Rigv. 10,81,3 (Gesch. d. Phil. I, 136), bis auf einige schlechtern Lesarten.

Biegt schaffend er mit Armen, biegt mit Flügeln
Zusammen Erd' und Himmel Gott, der Eine.

- 15.¹ Der *Vena* schaut es, alle Wesen kennend,
In dem die ganze Welt ihr einzig Nest hat,
Einheits- und Ausgangspunkt der Welt, den Wesen
Allgegenwärtig ein- und angewoben.
16. Des Ew'gen kundig künde der Gandharva
Nun sein geheimnisvoll verborgnes Wesen,
Drei Viertel davon bleiben uns verborgen,
Wer diese weiß, wäre der Sonne (!) Vater.
17. Er, der verwandt uns, Vater und Vorseher,
Kennt die Wohnstätten und die Wesen alle,
Da wo die Götter, Ewigkeit erlangend,
Zum dritten Weltraume empor sich schwangen.
18. Mit eins umwandeln Himmel sie und Erde,
Umwandeln Welten, Pole und das Lichtreich;
Aufdeckte er der Weltordnung Gewebe,
Er schaute es und ward es in den Wesen
19. Umwandelnd alle Wesen, alle Welten,
Umwandelnd alle Gegenden und Pole,
Prajâpati, der Ordnung Erstgeborner,
Hat als das Selbst zum Selbst sich entwickelt.
- 20.² Vom wunderbaren Herrn des Throns,
Vom liebenswerten Indrafreund
Erbat als Gabe Weisheit ich.
21. O Wesenkenner, flamme auf,
Wehr' ab von mir die *Nirriti*
Und führe Vieh für mich herbei,
Gib Leben mir und schaffe Raum!
22. Der Wesenkenner schäd'ge nicht
Uns Rind, Rofs, Mann und was da lebt!
Nichts habend gegen mich komm her,
Agni, umdränge mich mit Glück!

¹ Vers 15—19 sind Vāj. Samh. 32, v. 8—10. 12. 11, mehr oder weniger entstellt (die Übersetzung Gesch. d. Phil. I, 294).

² Rigv. 1,18,6.

- Vers 23—34. Gebete an verschiedene Götter.
 Vers 35—62. Gebete beim Baden.
 Vers 63—68. Sechs Mantra's zur Abwehr des Übels.

Zweiter bis sechster Anuvāka.

2. Die Mahāvyaḥṛiti's (*bhūr, bhuvah, svar*) zu Sprüchen beim Opfer verwendet.
 3. Dieselben in anderer Form, um reiche Nahrung zu erlangen.
 4. Dieselben zur Pūjā verwendet.
 5. Mantra's zur Abwehr von Hindernissen beim Studium.
 6. Mantra's beim Studium.

Siebenter Anuvāka (Atharva-Rez. 7,6).

Bitte um Nichtvergessen des Gelernten.

Verehrung dem Brahman!

Möge mir Behalten verliehen werden, unvergängliches!

Möge ich behaltend sein das mit den Ohren Gehörte. |

Weicht nicht von mir, dem N. N., *Om!*

Achter Anuvāka (Atharva-Rez. 8,1).

Alle Tugend ist ihrem Wesen nach *tapas* (Askese).

Gerechtigkeit ist Tapas, Wahrheit ist Tapas, Studium ist Tapas, beruhigtes Wesen ist Tapas, Bezähmung ist Tapas, Beruhigung ist Tapas, Almosengeben ist Tapas, Opfer ist Tapas; und wenn es heißt: „*bhūr, bhuvah, svar, brahman,* dieses verehere“, so ist auch das Tapas.

Neunter Anuvāka (Atharva-Rez. 8,2).

Zwei paraenetische Gleichnisse: „Tue das Gute, meide das Böse!“

Wie von einem mit Blüten bedeckten Baume der Duft weithin weht, also auch weht weithin der Duft einer guten Tat.

Wie der [Gaukler], wenn er die über eine Grube gelegte Schwertschneide betritt, [in seinem Dialekte] spricht: „Sachteken, sachteken! oder ick turkele und falle in die Jrube¹,“ — also soll man sich vor einer Unwahrheit hüten!

Zehnter Anuvāka (Atharva-Rez. 8,3—10,8).

- 1.² Des Kleinen Kleinstes und des Großen Größtes,
Wohnt er als Selbst im Herzen dem Geschöpf hier;
Den willensfreien schaut man, fern von Kummer,
Durch Gottes Gnade als den Herrn, als Gröfse.
- 2.³ Sieben Organe sind aus ihm, mit sieben
Flammen als Zungen und Brennhölzern sieben;
Und sieben Welten sind, in die sie schweiften
Aus ihrer Höhle, wo versteckt je sieben.
- 3.⁴ Aus ihm sind Weltmeere und alle Berge,
Aus ihm die Ströme rinnen allgestaltig,

¹ Sāyana's Erklärung, mit den nötigen Verbesserungen, lautet: „*yad*“, *yadi*, „*huve* (so statt *yuve*) *huve*“, — *ha-kāro vyatyayena ya-kāra-sthāne paṭhitah, ata' eva kecid* „*yuve yuve*“ *iti paṭhanti*, — *yaumi yaumi, punaḥ punaḥ pādām asidhārayā miçrāmi, iti arthaḥ, tadānīm na ahaṃ* (so statt *tadānīm ahaṃ*) „*vihvadiśhyāmi*“ *kartaṃ vā patishyāmi*, — *ahaṃ, iti etam arthaṃ* „*ha*“ *çabdo brūte; la-kāra-sthāne vyatyayena da-kārah*, — *asidhā-rāyām pādāsya dṛiḍhasparçe pādachede* (so ist zu trennen), *na ahaṃ viheṭito, rivaço bhaviśhyāmi; dṛiḍhasparça-abhāve tu adhovartini agādhe gurte pati-shyāmi*. „Wenn ich nur sicher trete, sicher trete, d. h. immer wieder und wieder den Fuß auf die Schwertschneide aufsetze, dann werde ich nicht „turkeln“ oder in die Grube fallen, d. h. wenn auf der Schwertschneide der Fuß fest auftritt und ohne daß der Fuß abgleitet, so werde ich nicht taumeln, die Herrschaft über mich verlieren; wenn aber das feste Auftreten fehlt, so werde ich in die unten befindliche tiefe Grube stürzen.“ (Die Atharva-Rez. hat die Stelle verwischt.)

² Der Spruch war in einer mehr theologischen (*akratum, dhātuḥ prasādāt, mahimānam içam*) und in einer mehr philosophischen Fassung (mit *akratuḥ, dhātu-prasādāt, mahimānam ātmanas*) im Umlauf. Erstere bietet unsre Stelle und Çvet. 3,20, letztere (nach Çaṅkara's Lesung) Kāth. 2,20, woselbst man sehe.

³ Mund. 2,1,8 bietet den Vers mit bessern Lesarten. Die sieben Organe (Augen, Ohren, Nasenlöcher, Mund) sind sieben Flammenzungen, denen die entsprechenden Objekte als Brennhölzer, oder als ihre Welten, gegenüberstehen.

⁴ Mund. 2,1,9 (wo statt *bhūtas* besser *bhūtais*, wie auch die Atharva-Rez. hat).

Aus ihm sind alle Pflanzen, alle Säfte,
Weil er entsprang, als innres Selbst einwohnend.

- 4.¹ Brahmán unter Göttern, Genius unter Dichtern,
Rishi unter Priestern, Büffel unter Tieren,
Adler unter Geiern, Axt unter Waldesbäumen,
Geht er als Soma rauschend durch die Seihe.
- 5.² Die eine Ziege, rot und weiß und schwärzlich,
Wirft viele Junge, die ihr gleichgestaltet;
Der eine Bock in Liebesbrunst bespringt sie,
Der andre Bock verläßt sie, die genossen.
- 6.³ Im Äther ist Sonnenschwan er; Vasu in der Luft,
Am Opferbette Hotar, auf der Schwelle Gast,
Er weilt in Mensch und Weite, im Gesetz, im Raum,
Entspringt aus Wassern, Rindern, Recht, Gebirg' als großes
Recht.
- 7.⁴ Höher als welcher kein Geschöpf und nichts war,
Der eingegangen ist in alle Welten,
Der Wesenherr (*prajāpati*), eins worden mit den Wesen,
Durchdringt die drei Weltlichter sechzehnteilig.

Die folgenden, auch im Oupnekhat übergangenen Verse 8—18 sind,
mit einigen Varianten, im R̥gveda zu finden:

Vers	8	=	R̥g. 1, 22, 7.
„	9—10	=	„ 5, 82, 4—5.
„	11—13	=	„ 1, 90, 6—8.
„	14	=	„ 2, 3, 11.
„	15—18	=	„ 4, 58, 1—4.

¹ R̥g. 9,96,6, mit verändertem Sinn. Vielleicht das Vorbild von Bhag. G. 10,21 fg.

² Dieser Vers, in welchem die Grundelemente der Sāṅkhyalehre (*prakṛiti*, drei *guṇa*'s, *puruṣa*) schon deutlich hervortreten, wird von Čaṅkara (zu Brahasūtra 1,4,8—10) nicht nach unsrer Stelle, sondern nach Čvet. 4,5 zitiert.

³ R̥g. 4,40,5. Mit dem Zusatz *bṛihat* zuerst Vāj. Samh. 10,24. 12,14, und so, außer unsrer Stelle und Taitt. Ār. 10,50,1, Kāth. 5,2, Nṛsiṅhap. 3,1. Dem Sinne nach wie v. 4: „Brahman ist das Edelste in allem“.

⁴ Vāj. Samh. 8,36 (verändert). Die Erklärung siehe Gesch. der Philosophie I, 191.

- 19.¹ Der vor den Göttern schon war da zu Anfang,
Der Herr des Alls, *Rudra*, der große Weise,
Der selbst entstehen sah *Hiranyagarbha*,
Der Gott begabe uns mit einem treuen Gedächtnis.
- 20.² Höher als der nichts anderes ist vorhanden,
Nichts Kleineres und nichts Größeres, was auch immer,
Als Baum im Himmel wurzelnd steht der Eine,
Der *Purusha*, der diese ganze Welt füllt.
- 21.³ Nicht durch Werk, Kinder, Reichtum, — durch Entsagung
(*tyāga*)
Unsterblichkeit von einzelnen erlangt ward.
Jenseits vom Himmel und in Herzens Tiefen,
Was dort erglänzt, darein gehn ein die Büsser.
- 22.⁴ Die der Vedāntalehre Sinn ergriffen,
Entsagungsvoll, die Büsser, reinen Wesens,
In Brahman's Welt zur letzten Endzeit werden
Vom Unzerstörbaren⁵ erlöst alle.
- 23.⁶ Das kleine übelfreie Haus des Höchsten,
Die Lotosblüte in der Leibstadt Mitte,
Darin ein kleiner Raum, ein kummerloser,
Was in dem ist, das hat man zu verehren.
24. Der heilige Laut, mit dem anfängt
Der Veda, und mit dem er schliefst,
Den überragt, wenn er hinschmilzt
In *Prakṛiti*, *Maheçvara*.⁷

Elfter Anuvāka (Atharva-Rez. 11).

Dieser Abschnitt, welcher der ganzen Upanishad den Namen gegeben hat, feiert, mit vielfacher Anlehnung an das Purusha-Lied R̥g̥v. 10,90,

¹ Çvet. 3,4. 4,12 (verändert).

² Çvet. 3,9 (wörtlich).

³ Vgl. Kaivalya-Up. 2—3.

⁴ Muṇḍ. 3,2,6. Kaivalya 3—4.

⁵ D. h. von der Prakṛiti, *parāṃṛitāt*. Die Atharva-Rez. sowie die Parallelstellen haben *parāṃṛitāh*.

⁶ Die Rückbeziehung dieses Verses auf Chāṇḍ. 8,1 ist wohl unzweifelhaft.

⁷ Bei der Meditation zergeht, wie die ganze übrige Welt, auch der Laut *Om*: *a* (Virāt) schmilzt in *u* (*Hiranyagarbha*), *u* in *m* (*Mūlaprakṛiti*), *m* in der imaginären vierten Mora des Lautes *Om*, welche *Maheçvara* (*çiva*) ist (*Sāyaṇa*).

den Âtman als *Nârâyana*, worunter der Purusha, nicht als Urprinzip sondern als Erstgeborener der Schöpfung (Gesch. d. Phil. I, 153), zu verstehen ist, mag man *Nârâyana* mit Manu 1,10 (und so wohl schon Taitt. Âr. 3,13,1 = Vâj. Samh. 31,17) als „den auf den [Ur-]Wassern gehenden“, oder richtiger als „den Sohn des [Ur-]Menschen (*nara, purusha*)“ erklären. Neben dem Purusha-Hymnus Rîgv. 10,90 und seiner Fortbildung im *Uttaranârâyana*m (Taitt. Âr. 3,13 = Vâj. Samh. 31,17—22) bildet unser Abschnitt das dritte Hauptdenkmal in der Geschichte des (mehr und mehr mit Vishnu identifizierten) *Nârâyana*; und wie das *Uttaranârâyana*m auf der Grenze zwischen der Philosophie der Hymnen und der der Upanishad's steht (vgl. unsre Besprechung desselben Gesch. d. Phil. I, 289 fg.), so bildet wiederum der gegenwärtige Anuvâka den Übergang von den Upanishad's des Dreiveda, auf welche sich mehrfach unverkennbare Rückbeziehungen finden, zu den Atharva-Upanishad's; die Schilderung des *Nârâyana* als Spitzflamme im Herzen tritt schon ganz in der Weise von Yogaçikhâ- und Yogatattva-Up. auf, während die Mahâ-Up. ganze Verse und Versteile aus unserm Abschnitte entlehnt hat.

1. Den tausendhâupt'gen Gott [preis' ich],
Allaugigen¹, allheilvollen,
Nârâyana, der All, Gott, Herr,
Das höchste Unvergângliche,
2. Hôchsten des Alls, das All selber,
Ewiggen, *Nârâyana*, Hari;
Ja, Purusha ist dies Weltall²,
Davon das All sein Leben hat.
3. Des Alls Herrscher, Herrn des Âtman,
Ewig selig (*çiva*), unwandelbar,
Nârâyana, grofs-erkennbar³,
Allbeseelend und hôchstes Ziel.
4. *Nârâyana* ist das Licht jenseits⁴,
Nârâyana das hôchste Selbst,
Nârâyana das hôchste Brahman,

¹ Rîgv. 10,90,1; *viçrâksha* statt *sahasrâksha*, weil zu tausend Hâuptern zehntausend Augen gehôren wûrden. Aus demselben Bedenken ândert Atharvav. 19,6,1 *sahasraçirsha* in *sahasrabâhu*.

² Vgl. Rîgv. 10,90,2: *purusha' eva idam sarvam*.

³ *Nârâyana* ist nicht der unerkennbare Urgrund, sondern dieser als hôchstes Objekt der Erkenntnis, d. h. der Erstgeborene der Schöpfung, Hiranyagarbha. Vgl. mit *mahâjñeya* die *buddhi* = *mahat* der Sânkhya's.

⁴ Anspielung auf das *parvo divo jyotis*, Chând. 3,13,7.

- Die Wesenheit, der Höchste ist,
Nārāyaṇa höchster Denker,
Als Denkojekt¹ der höchste auch.
5. Alles was ist, das Weltganze,
Was sichtbar und was hörbar ist,
Dies alles aufsen und innen
Umfaßt², durchdringt² Nārāyaṇa.
6. Unendlich, ewig, voll Weisheit,
Des Meers³ Ende, allheilbringend;
Als Herz dem Lotoskelch ähmlich⁴,
Dessen Spitze nach unten geht,
7. Wohnt eine Spanne unter'm Hals,
Eine über dem Nabel er⁵,
Wo er im Strahlenkranz leuchtet⁶,
Des Weltalls grofser Stützepunkt.
8. Es hängt, von Adern umspönnen,
Herab, fast (*ā*) wie ein Blütenkelch,
Darinnen ein kleiner Hohlraum⁷,
In dem beruht das Weltenall.
9. Und in ihm flammt ein grofs Feuer⁸,
Strahlend nach allen Seiten hin,
Das ifst zuerst und verteilt dann
Die Nahrung, weise, alternd nicht.

¹ Die Scheidung in *dhyātar* und *dhyānam* (Subjekt und Objekt) hat noch nicht in dem Urwesen, sondern erst in Nārāyaṇa als Erstgebornem statt.

² *vyāpya* ist beides.

³ Nach Sāyaṇa ist das Meer des Samsāra gemeint. Die Atharva-Rez. wie auch Mahā-Up. 3 (p. 95) lesen *sanudra-itam*.

⁴ Vgl. Chānd. 8,1,1; die Atharva-Rez. hat: „ein Hohlraum, lotoskelch-ähnlich“.

⁵ Ausdeutung des *daçāṅgulam*, Ṛigv. 10,90,1 (vgl. Gesch. d. Phil. I, 152). Genauer ist eine *vitasti* = einem *dvādaçāṅgula* (Amara, 2,6,84).

⁶ Ausgemalt nach Bṛih. 4,3,7: *hṛidi antarjyotiḥ puruṣaḥ*; Kāth. 4,13: *jyotir iva adhūmakāḥ*.

⁷ *tasya ante sushiraṃ sūkṣham*, nach Chānd. 8,1: *daharo' smin antar ākāṣaḥ*.

⁸ Die nun folgende Schilderung des Herzensfeuers beruht auf einer Kombination von Bṛih. 5,9,1 und Chānd. 3,13,7—8. Aus ersterer Stelle ist das Merkmal der Nahrungsassimilation, aus letzterer das der Körpererwärmung entnommen.

Seitwärts, nach oben und unten
Breiten sich seine Strahlen aus.

10. Den Leib, in dem es wohnt, wärmt es
Von der Fußsohle bis zum Haupt.
In der Mitt' eine Spitzflamme,
• Atomhaft fein, nach oben strebt,
11. Glanzvoll wie mitten aus schwarzen
Wolken des Blitzes Linie,
Fein wie das Haar der Reis-Ähre,
Gelbglänzend, dem Atome gleich.
12. Inmitten dieser Spitzflamme
Die höchste Weltenseele thront¹,
Das ist Brahman, Çiva, Hari², Indra,
Der ewige, der höchste Herr.³

Zwölfter Anuvāka (Atharva-Rez. 12,1).

Anrufung des Çiva als Allgottes. Die drei ersten Zeilen werden Nṛsīṅhapūrvatāpaniya-Up. 1,6 zitiert mit dem ausdrücklichen Zusatze, daß sie dem *Yajurveda* entnommen sind.

Als Recht, Wahrheit, höchstes Brahman,
Den schwarz-und-gelben Puruṣha,
Den keuschen, seltsamäugigen [rufe ich an]; —
Dem allgestalt'gen Ehre sei!

Dreizehnter Anuvāka (Atharva-Rez. 12,2).

Wahrscheinlich in Nachbildung von Chānd. 3,1—11, wonach der Saft der verschiedenen Veden den Honigseim in der Sonne bildet (vgl. oben S. 100 fg.), werden hier die *Īc*'s mit dem Sonnenkreise, die *Sāman*'s mit der Flamme im Sonnenkreise, die *Yajus*' mit dem in dieser Sonnenkreis-

¹ Die letzten acht Zeilen (10c—12b) werden zitiert Vāsudeva-Up. 3,1—2.

² Die Worte *sa Hariḥ* sind metrisch überschüssig, fehlen in der Atharva-Rez. und werden nicht von Sāyaṇa, wie die übrigen, erklärt. Sollten sie zu halten sein, so hätten wir hier vielleicht die älteste Stelle, in welcher der indische *trīmūrti*, d. h. „der dreigestaltige“ Gott (Brahmán, Viṣṇu, Çiva), vorkommt.

³ Zusatz der Atharva-Rez. in Prosa: „Nunmehr der Yoga: meine Zunge ist Süßes redend; ich bin nicht in der Zeit, sondern bin die Zeit selbst“.

flamme befindlichen Purusha (vgl. auch Chând. 1,6,6) gleichgesetzt, welcher zugleich die ganze *trayi vidyâ*, der Inbegriff aller Veden ist. Die Reihenfolge ist *Ṛic, Sâman, Yajus*, um dem eignen Veda die höchste Stelle zu geben. Indem die Atharva-Rez. die üblichere Reihenfolge *Ṛic, Yajus, Sâman* auch hier herstellt, kommt der Purusha in die Mitte zu stehen, wodurch die in der Stelle beabsichtigte Steigerung verloren geht.

Fürwahr, Âditya dort glüht als jener Sonnenkreis, in dem sind diese *Ṛic's*, er ist der Liederkreis der *Ṛic's* (lies *ṛicâm maṇḍalam*), er ist die Stätte der *Ṛic's*.

Aber die Flamme, die in jenem Sonnenkreise leuchtet, das sind die *Sâman's*, das ist die Stätte der *Sâman's*.

Aber der Purusha, der in der Flamme in jenem Sonnenkreise ist, das sind die *Yajus'*, er ist der Liederkreis der *Yajus'*, er ist die Stätte der *Yajus'*.

Als diese dreifache Wissenschaft erglüht er, der als goldner Purusha dort in der Sonne ist.

Vierzehnter Anuvâka (Atharva-Rez. 12,3).

Die Sonne, welche nach dem vorigen Abschnitte aus *Brahman (Ṛic, Sâman, Yajus)* besteht, ist folgerecht der Inbegriff alles Höchsten und Größten in der Welt, und der in ihr befindliche Purusha ist der Oberherr der Wesen.

Die Sonne, fürwahr, ist Glut, Kraft, Gewalt, Ruhm, — Auge, Ohr, Selbst, Verstand, Eifer, — Manu, Mṛityu, Satya, Mitra, Vâyu, Âkâça, Prâṇa, — Welthüter, *Ka* (der unbekannte Gott), *Kim* (das unbekannte Urwesen), *Kam* (Lust), *Tat* (jenes Unnennbare), Realität, Nahrung, Lebensdauer, Unsterblicher, Seele, Allseiender, *Katama* (höchste Lust), *Svayambhu* (das durch sich selbst Seiende); — und wenn es heisst: „das Jahr ist Prajâpati¹“, so ist jene Sonne das Jahr, aber jener Purusha [in ihr], der ist der Wesen Oberherr.

Der erlangt Verbindung und Weltgemeinschaft mit Brahman, der erlangt Verbindung, Machtgemeinschaft und Weltgemeinschaft mit jenen Gottheiten, wer solches weifs.

So lautet die Upanishad.

¹ Vgl. über diese Vorstellung Gesch. d. Phil. I, 133. 207. 210 fg.

Fünfzehnter bis einundsechzigster Anuvāka.

Diese Abschnitte enthalten allerlei, bei verschiedenen Zeremonien und Anlässen zu verwendende, Sprüche, deren Aufnahme in die Upanishad meist damit begründet wird, daß die betreffenden Handlungen als Vorbereitung zur Erkenntnis dienlich seien.

15—18. Mantra's an *Āditya* (15) und *Rudra* (16—18).

19—22. Agnihotram, Abwehrsprüche; Mantra's an Erde und Wasser.

23—26. Mantra's zur Mittags-, Morgen- und Abend-Andacht.

27—29. Mantra's zum *Prāṇāyāma* (Regelung des Atmens).

30—38. Mantra's beim Essen als einem Opfer an *Prāṇa* (*Prāṇāgnihotram*).

39—42. Gebete um Erleuchtung.

43—47. Mantra's an *Mahādeva* (*Rudra*).

48—50. *Trisuparṇa*-Mantra's zur Tilgung der Sünde als Hindernis des Erkennens.

51—61. Mantra's für elf Spenden zur Reinigung des Leibes, als Vorbereitung zur Erkenntnis des Brahman.

Zweiundsechzigster Anuvāka (Atharva-Rez. 21).

Als zwölf Ziele menschlicher Bestrebungen werden *satyam*, *tapas*, *dama*, *śama*, *dānam*, *dharma*, *prajana*, *agnayah*, *agnihotram*, *yajña*, *mānasam*, *nyāsa* aufgezählt, und unter ihnen *nyāsa*, „die Entsagung“, für das Höchste erklärt. — Der Abschnitt ist ein Vorspiel der dem *sannyāsa* gewidmeten Upanishad's des Atharvaveda (*Samnyāsa*-, *Kanṭhaçruti*-, *Jābāla*-, *Āruṇeya*-, *Paramahaṅsa*-, *Āçrama*-Upanishad).

1. Die Wahrheit (*satyam*) ist das Höchste, das Höchste ist die Wahrheit. Durch die Wahrheit fallen sie nie herab aus der Himmelswelt. Denn den Guten (*sat*) gehört die Wahrheit. Darum freuen sie sich der Wahrheit.

2. Die Askese (*tapas*), so sagen sie [ist das Höchste]. Es gibt aber keine höhere Askese als das Fasten. Denn was die höchste Askese ist, die ist schwer zu bewältigen, schwer zu überwältigen. Darum freuen sie sich der Askese.

3. Die Bezähmung (*dama*), so sagen allezeit die Brahman-schüler. Darum freuen sie sich an der Bezähmung.

4. Die Beruhigung (*śama*), so sagen im Walde die Einsiedler. Darum freuen sie sich an der Beruhigung.

5. Das Almosengeben (*dānam*), das preisen alle Wesen. Nichts ist schwerer, als Almosengeben. Darum freuen sie sich an dem Almosengeben.

6. Die Pflicht (*dharma*), so sagen sie. Durch die Pflicht wird diese ganze Welt¹ umfaßt. Nichts ist schwerer zu betreiben als die Pflicht. Darum freuen sie sich an der Pflicht.

7. Die Zeugung (*prajana*, Atharva-Rez.: *prajananam*), so sagt die Mehrzahl. Darum wird ihnen eine Mehrzahl [von Kindern] geboren. Darum freut sich die Mehrzahl an dem Zeugen.

8. Die Opferfeuer (*agnayah*), so sagt man. Darum sind die Opferfeuer anzulegen.

9. Das *Agnihotram*, so sagt man. Darum freuen sie sich an dem *Agnihotram*.

10. Das Opfer (*yajña*), so sagen sie; denn durch das Opfer sind die Götter zum Himmel gelangt. Darum freut man sich an dem Opfer.

11. Das Geistige (*mānasam*), so sagen die Wissenden. Darum freuen sich die Wissenden an dem Geistigen.

12. Die Entsagung (*nyāsa*), so sagt Brahmán (masc.). Denn Brahmán ist der höchste, ja der höchste ist Brahmán. Alle jene niederen Kasteiungen überragte [seine] Entsagung.

13. [Und so dessen], der solches weifs.

So lautet die Upanishad.

Dreiundsechzigster Anuvāka (Atharva-Rez. 22,1—24,2).

Die Gedanken des vorigen Abschnittes werden hier, wie dies öfter zu geschehen pflegt (vgl. Kaush. 3 und 4; Chānd. 8,1—6 und 8,7—12; Taitt. 2 und 3), nochmals in Form einer Legende und in erweiterter Gestalt vorgetragen.

1. Es begab sich, dafs *Prājāpatya Aruṇi Suparṇeya*² den

¹ Sie ist, wie Fichte sagen würde, „das versinnlichte Material der Pflicht“.

² Nach Sāyaṇa *Aruṇi*, Sohn des *Prajāpati* und der *Suparṇā*; besser wohl: der Sohn des *Aruṇa Suparṇa* (im R̥gveda Bezeichnung der Sonne) und Nachkomme des *Prajāpati*.

[Stamm-]Vater *Prajapati* anging mit der Frage: „Was erklären die Ehrwürdigen [d. h. die Weisen] für das Höchste?“ — Und er antwortete ihm:

2. „Durch die Wahrheit der Wind herweht,
Und die Sonne am Himmel glänzt,
Wahrheit der Rede Standort ist,
In der Wahrheit beruht das All.

Darum erklären sie die Wahrheit (*satyam*) für das Höchste.

3. Durch die Askese haben Götter anfangs
Gottsein erlangt, durch sie den Himmel Weise,

durch Askese laßt uns Feinde und Unholde abwehren, in der Askese beruht das All. Darum erklären sie die Askese (*tapas*) für das Höchste.

4. Durch die Bezähmung bezähmt, schüttelt man ab die Sünde,
Durch die Bezähmung gingen zum Himmel Brahmanschüler,
die Bezähmung der Wesen ist schwer zu überwältigen, in der Bezähmung beruht das All. Darum erklären sie die Bezähmung (*dama*) für das Höchste.

5. Durch Ruhe ruhig, wandelt man glücklich,
Durch Ruhe fanden Muni's auf den Himmel,

die Ruhe der Wesen ist schwer zu überwältigen, in der Ruhe beruht das All. Darum erklären sie die Ruhe (*çama*) für das Höchste.

6. Das Geben, die Opfergabe ist des Opfers Panzerung¹, und in der Welt leben alle Wesen von dem Gebenden. Durch Geben haben sie die Unholde abgewehrt, durch Geben werden Hassende zu Freunden, in dem Geben beruht das All. Darum erklären sie das Geben (*dānam*) für das Höchste.

7. Die Pflicht ist dieser ganzen Welt Grundlage, und im Leben halten sich die Geschöpfe zu dem Pflichteifrigsten. Durch die Pflicht wehrt man das Übel ab, in der Pflicht beruht das All. Darum erklären sie die Pflicht (*dharma*) für das Höchste.

¹ Vgl. R̥g̥v. 10,107,7: *dakṣiṇāṃ varma kṛiṇute vijānan.*

8. Das Zeugen ist die Grundlage, und wer im Leben den Faden der Nachkommenschaft richtig fortspinnt, der trägt dadurch seine Schulden an die Väter ab; denn eben das (Zeugen) ist seine Schuldabtragung. Darum erklären sie das Zeugen (*prajananam*) für das Höchste.

9. Die [dreì] Feuer, fürwahr, sind die dreifache Wissenschaft und der Götterweg¹,

das *Gârhapatya*-Feuer ist Ñic, Erde, Rathantaram,

das *Anvâhâryapacana*-Feuer ist Yajus, Luftraum, Vâmadevyam,

das *Âhavanîya*-Feuer ist Sâman, Himmelswelt, Bṛihat.

Darum erklären sie die Feuer für das Höchste.

10. Das Agnihotram² des Abends und Morgens ist der Häuser Sühnung, ist das Wohlgespendete, Wohlgeopferte, ist die Eingangspforte (*prâyanam*) der Opfer und Somafeste [*agnihotra-prâyanâ yajñâh*, Taitt. Br. 2,1,5,1], das Licht der himmlischen Welt. Darum erklären sie das Agnihotram für das Höchste.

11. Das Opfer (*yajña*), so sagen sie; denn durch das Opfer sind die Götter zum Himmel gelangt, durch das Opfer wehrten sie die Dämonen ab. Durch das Opfer werden Hassende zu Freunden, in dem Opfer beruht das All. Darum erklären sie das Opfer für das Höchste.

12. Das Geistige (*mânasam*), fürwahr, ist das von Prajâpati stammende Läuterungsmittel, durch das Geistige sieht man mit dem Verstande das Richtige; als geistige schufen die Rishi's die Geschöpfe, in dem Geistigen beruht das All. Darum erklären sie das Geistige für das Höchste.

13. Die Entsagung (*nyâsa*), so nennen die Weisen den (Gott) Brahmán. 14. Brahmán (masc.) ist Allseiender, *Katamañ*

¹ *Devayânah panthâh*, hier nicht, wie sonst immer in den Upanishad's (Kaush. 1,3. Chând. 5, 3—10, vgl. 4,15,6. Bṛih. 6,2. Muṇḍ. 3,1,6), der Weg der Seele zu Brahman, sondern, wie öfter im Rîgveda, der Weg des Agni zu den Göttern.

² Vgl. über dasselbe oben S. 146.

(höchste Lust), *Scayambhūh*; und wenn es heisst: «Das Jahr ist Prajâpati», 15. so ist jene Sonne das Jahr, aber jener Purusha in der Sonne¹, der ist Parameshthīn, ist das Bráhma (neutr.), der Âtman. 16. Und die Strahlen, mit welchen die Sonne glüht, durch die regnet Parjanya, durch Parjanya aber wachsen die Kräuter und Bäume, aus den Kräutern und Bäumen entsteht die Nahrung, durch die Nahrung der Lebenshauch, durch die Lebenshauche die Kraft, durch die Kraft das Tapas, durch das Tapas der Glaube, durch den Glauben die Einsicht, durch die Einsicht die Weisheit, durch die Weisheit der Verstand, durch den Verstand die Ruhe, durch die Ruhe das Denken, durch das Denken macht man sich bewußt das Gedächtnis, durch das Gedächtnis die Erinnerung, durch die Erinnerung die Erkenntnis, durch die Erkenntnis den Âtman.² Darum, wenn man Nahrung spendet, so spendet man alle diese; aus der Nahrung entstehen die Lebenshauche der Wesen³, durch die Lebenshauche das Manas, durch das Manas die Erkenntnis, durch die Erkenntnis die Wonne, das Brahman als Urquell. 17. Ja, fürwahr, dieser Purusha [als *annamaya, prânamaya, manomaya, vijñânamaya, ânandamaya*, Taitt. 2] ist fünffach, aus fünf Selbsten bestehend, und durch ihn ist dieses Weltall gewoben, Erde, Luftraum und Himmel, die Pole und die Zwischenpole; ja, er ist diese ganze Welt, ist das Vergang'ne und Künft'ge, ist durch Erkenntnisdrang geformt, geboren aus der Weltordnung, in der Fülle wohnend⁴, ist Glaube, wahrhaft, großhaft, finsterniserhaben. 18. Als solchen ihn mit Sinn und Herz erkennend, geh' nicht, als Wissender, mehr in den Tod ein.

¹ Vgl. Anuvâka 14, oben S. 253. Die weiter folgende Verherrlichung des Brahman als des durch die Entsagung erreichten Zieles ist, wie es scheint, aus verschiedenartigen Reminiszenzen zusammengestoppelt. Dafs Prajâpati der Redende ist, scheint dabei ganz vergessen zu werden.

² Dem Verfasser mochte wohl die Stufenfolge Chând. 7 hier vorschweben.

³ Die Rückbeziehung des Folgenden auf Taitt. 2 ist unzweifelhaft.

⁴ Statt dieser Verse (es liegen hier überall zertrümmerte Verse zugrunde) hat die Atharva-Rez. den ebenfalls sehr schönen, nur hier nicht recht passenden Gedanken: *jijñâsâsaktipûritam jârayishthâs*, „was von Erkenntnisdrang erfüllt, lafs welken!“

19. Darum erklären sie die Entsagung für höher als jene [andern] Askesen.

20. Der Güter froh und alldurchdringend bist du, im Lebenshauch [des Alls] Zusammenfüger. O (Gott) Brahmán! alldurchstreifend bist du, du bist es, der dem Feuer Wärme, der Sonne Kraft, dem Monde Glanz verleiht. — [O Soma!] du bist im Gefäß geschöpft, dem Brahmán (masc.) bringe ich dich dar, der Gröfse!

21. *Om!* mit diesem Worte bereite man (*yuñjīta*, vgl. den Gebrauch des Wortes *yoga*) sein Selbst.

22. Dies, fürwahr, ist die grofse Upanishadlehre, ein Geheimnis der Götter.

23. Wer solches weiß, der erlangt die Majestät des (Gottes) Brahmán, durch dieses die Majestät des (Gottes) Brahmán.

24. So lautet die Upanishad.“

Vierundsechzigster Anuvāka (Atharva-Rez. 25).

Der Wissende ist vom Werkdienste befreit. Da aber die Schrift verlangt, daß das Agnihotram das ganze Leben durch (*yāraj-jīvam*) dargebracht werde, so wird, um dieser Vorschrift Genüge zu leisten, hier das Leben selbst des Wissenden zu einem Opfer umgedeutet. Über Einzelnes und verwandte Stellen vgl. Čaṅkara zu Brahmasūtra 3,3,24 (S. 583 fg. meiner Übersetzung).

1. Von dem Opfer des solches Wissenden ist sein Selbst der Opferspender, sein Glaube die Gattin, sein Leib das Brennholz, seine Brust das Opferbett, seine Haare die Opferstreu, der Opferbesen sein Haarbusch, sein Herz der Opferpfosten, seine Liebe das Opferschmalz, sein Eifer das Opferter, seine Askese das Feuer, seine Bezähmung der Schlächter, der Opferlohn, seine Rede der Hotar, sein Odem der Udgâtar, sein Auge der Adhvaryu, sein Manas der Brahmán, sein Ohr der Agnidh. 2. Solange er getragen wird [im Mutterleibe, oder geistig vom Lehrer, Atharvav. 11,5,3, Gesch. d. Phil. I, 279], das ist die Weihe; daß er isst, das ist die Opferspende; daß er trinkt, das ist sein Somatrinken; daß er

sich vergnügt, das ist die *Upasad*-Feier¹; dafs er einhergeht, sich setzt und aufsteht, das ist der *Pravargya*; sein Mund ist das *Âhavanîyafeuer*, sein Sprechen der *Opfergufs*, sein Erkennen das was er opfert. Was er abends und morgens ifst, das [mufs man ansehen] als das *Brennholz*, was er morgens, mittags und abends [trinkt], das als die *Somakelterungen*. 3. Sein Tag und seine Nacht sind die *Voll- und Neumondsopfer*, seine *Halbmonate* und *Monate* die *Viermonatsopfer*, seine *Jahreszeiten* die *Tieropfer*, seine *Jahre* und *Jahresläufe* sind die *Tageszyklen*, oder auch sie sind das *Allhabe-Sattram*², sein *Sterben* ist das *Schlufsbad*.

4. Dieses, fürwahr, ist sein bis zu *Alter* und *Tod* dauern-
des *Agnihotram*, sein *Sattram*. Wer, solches wissend, beim *Nordwärtsgange* [der *Sonne*] stirbt, der geht ein zu der *Majestät* der *Götter* und gelangt zur *Gemeinschaft* mit der *Sonne*; und wer beim *südlichen* [*Sonnengange*] stirbt, der geht ein zu der *Majestät* der *Väter* und erlangt mit dem *Monde* *Gemeinschaft* und *gleiche Welt*. Diese beiden *Majestäten*, fürwahr, der *Sonne* und des *Mondes*, erwirbt der *wissende Brahmane*. Von da aus erlangt er die *Majestät* des *Brahmán* (*masc.*), — von da aus die *Majestät* des *Brahmán*.

So lautet die *Upanishad*.

¹ *upasada* als *masc.* wie *Chând.* 3,17,2, woher mit der Form auch der *Gedanke* stammen mag.

² Eine *Opferfeier*, bei welcher man (vielleicht nur *symbolisch*) seine ganze *Habe* an die *Brahmanen* schenkte. Ein *Beispiel* bietet der *Eingang* der *Kâthaka-Upanishad*.

Die Kâthaka-Upanishad

des schwarzen Yajurveda.

EINLEITUNG.

Die *Kâtha*'s bilden eine Schule des schwarzen Yajurveda und besitzen ein umfangreiches, zur Zeit noch nicht publiziertes, Brâhmanawerk, das *Kâthakam*, in fünf Grantha's, deren aus Mantra's und Brâhmana's gemischter Inhalt im allgemeinen dem der Taittiriya-Samhitâ (oben S. 212) parallel läuft und nach Weber's Mittheilungen darüber (Berl. Handschr. I, 38. Ind. Stud. III, 451 fg. Literaturgesch., 2. Aufl., S. 98 fg.) der Hauptsache nach folgender ist:

- I. 1—4. Mantra's zum Neu- und Vollmondsopfer und Agnishtoma.
5. Mantra's für den Yajamâna.
6—15. Mantra's und Brâhmana's gemischt; 6—9: *Agnihotram*, *Agnyâdhânam*, *Punarâdheyam*, *Agnyupasthânam*; —
10—13: *Kâmyâ' ishtayah*, *Sautrâmani*, *kâmyâh paçavaḥ*; —
14—15: *Vâjapeya* und *Râjasûya*.
16—18. Mantra's zum *Agnicayanam*.
- II. 19—22. Brâhmana's zu 16—18.
23—30. Brâhmana's zu 2—4 und 1.
- III. 31—32. Brâhmana's zu 1 (Fortsetzung) und 5.
33—37. Vorwiegend Brâhmana's: *sutra*'s, *prâyaçcitti*'s, *câtur-mâsyâni* u. a.
- IV. Die von dem Hotar zu singenden Verse aus I—III nochmals zusammengestellt.
- V. Mantra's zum *Açvamedha*.

Außer diesem Hauptwerke sind noch acht kürzere Abschnitte vorhanden, welche sich auf fünf besondere Arten der Feuerschichtung (als *Sāvitra*, *Nāciketa*, *Cāturhotra*, *Vaiçvasṛija* und *Āruṇa Agni*) und einiges andere beziehen. Diese acht Abschnitte, welche nach dem übereinstimmenden Zeugnis des Kāṇḍānukrama der Ātreyi Çākhā (Ind. Stud. III, 376) und des Sāyana (zu Taitt. Ār. p. 2) ursprünglich den Kāṭha's angehören, finden sich bei diesen nicht mehr, haben aber Aufnahme gefunden in Taitt. Br. 3,10—12. Taitt. Ār. 1—2 (vgl. oben S. 213) und geben sich, wie Weber (Literaturgesch., 2. Aufl., S. 102) bemerkt, schon durch die äußere Form als anderswoher entlehnt zu erkennen.

Der zweite dieser acht Kāṭhaka-Abschnitte, Taitt. Br. 3,11, behandelt die Schichtung eines „*Nāciketa*“ genannten Feuers, eine Zeremonie, welche dem, der sie vollbringt und dabei die Bedeutung dieses Feuers kennt (*yo 'griṃ nāciketaṃ cinute, ya' u ca evaṃ veda*), die Erlangung der „unendlichen, uferlosen, unvergänglichen Welt“, welche jenseits der Sonne liegt, sichert. In Zusammenhang mit diesem Ritus wird Taitt. Br. 3,11,8 die Legende von dem Knaben *Naciketas* erzählt, welcher, von seinem Vater bei Gelegenheit eines Opfers verwünscht, in das Haus des Todes (*mṛityor grihān*) hinüberwandern (nicht sterben) muß und von dem Todesgotte die Gewährung dreier Wünsche erhält, als welche er 1) Rückkehr zu seinem Vater, 2) Nichtversiegung (*na kshiti*, Wortspiel mit *nāciketa*) der guten Werke (Nichtläsigerwerden in denselben das ganze Leben durch), und 3) Nichtbesiegung (*na jiti*, Wortspiel mit *nāciketa*) durch den Wiedertod erwählt. (Eine unbestimmte Befürchtung, nach dem leiblichen Sterben, im Jenseits nochmals den Tod erleiden zu müssen, findet sich oftmals in den Brāhmaṇa's ausgesprochen.) Als Mittel zur Erreichung des zweiten und auch des dritten Wunsches lehrt der Tod dem Jünglinge *Naciketas* die Schichtung des *Nāciketa* genannten Feuers.

† *Taittirīya-brāhmaṇam* 3,11,8: „Willig gab einstmal *Vājaçravasa* [bei „einem Opfer] seine ganze Habe dahin. Ihm war ein Sohn mit Namen „*Naciketas*. Den, obgleich er erst ein Knabe war, überkam, als die Opfer-„lohnkühe [zur Verteilung an die Brahmanen] hergetrieben wurden, der „Glaube [an die Wirksamkeit des Allhabeopfers], und er sprach [um das-„selbe vollständig zu machen]: «Mein Vater, wem wirst du mich geben?» „so sprach er [in ihn dringend] zum zweitenmal und drittenmal. Ihm „antwortete [von Zorn, über diese Unterschätzung seiner Opfergaben] er-„griffen der Vater: «Dem Tode gebe ich dich.» — Zu diesem, nachdem „[vom Opfer] aufgestanden, spricht eine Stimme: «Gautama! Den „Knaben!» — Da sprach er: «Gehe hin zu den Wohnstätten des Todes, „denn dem Tode habe ich dich gegeben. Er wird aber, wenn du zu ihm „kommst, verreist sein», fuhr er fort, «und dann sollst du drei Nächte, „ohne zu essen, in seinem Hause weilen. Wenn er dich dann fragt: 'Knabe, „wie viele Nächte hast du geweiht?' so sollst du antworten: 'drei'. Fragt „er, was du die erste Nacht gegessen? so antworte ihm: 'deine Nach-„kommenschaft'; was die zweite? 'deine Herden'; was die dritte? 'dein

„gutes Werk'.» — Als er nun zu ihm kam, war der Tod verweist; er aber „weilte drei Nächte, ohne zu essen, in seinem Hause. Da traf ihn der „Tod an und fragte: «Knabe, wie viele Nächte hast du geweilt?» — Er „antwortete: «Drei!» — «Was hast du die erste Nacht gegessen?» — „«Deine Nachkommenschaft», sprach er. — «Was die zweite?» — «Deine „Herden.» — «Was die dritte?» — «Dein gutes Werk.» — Da sprach der „Tod: «Verehrung sei dir, ehrwürdiger [Brahmane]! Wähle ein Geschenk!» — „«So laß mich lebend zum Vater wiederkommen!» — «Wähle noch „ein Geschenk!» — Er sprach: «So lehre mich die Nichtversiegung der „Opfer und frommen Werke!» Da lehrte er ihm jenes Feuer *Nâciketa*; „dadurch kommen seine Opfer und frommen Werke nicht zum Versiegen „(*na âkshiyete*). Dessen Opfer und fromme Werke versiegen nicht, der „das Feuer *Nâciketa* schichtet und auch dessen, welcher es also [als „Mittel der Nichtversiegung] weifs. — «Wähle noch ein drittes Geschenk!» — „Da sprach er: «So lehre mich die Abwehr des Wiedersterbens!» — „Da lehrte er ihm jenes Feuer *Nâciketa*; damit, fürwahr, wehrte er das „Wiedersterben ab. Der wehrt das Wiedersterben ab, der das Feuer „*Nâciketa* schichtet, und auch der, welcher es also [als Mittel des Nicht- „wiedersterbens] weifs.“

An diese Erzählung, wahrscheinlich schon ganz in der Form, in der sie uns vorliegt¹, knüpft die *Kâthaka-Upanishad* an; und wenn sie die ersten Sätze der Erzählung wörtlich nach dem Brâhmanam wiederholt, so liegt hierin wohl ein absichtlicher Hinweis auf dasselbe und eine Aufforderung an den Leser oder Hörer, den weitem Gang der Erzählung, den die Upanishad nur in den flüchtigsten Umrissen andeutet, sich aus der als bekannt vorausgesetzten Brâhmanastelle zu vergegenwärtigen. Diese Anknüpfung an einen Text der *Kâtha*'s ist aber vielleicht auch

¹ Nach der ganzen Anlage der Erzählung muß in den drei Wünschen, und so auch in ihrer Gewährung, eine Steigerung erwartet werden, welche in dem Brâhmanatexte, auch bei möglichst entgegenkommender Interpretation, wie wir sie oben versucht haben, doch noch vermißt wird. Aus diesem Grunde haben wir (Gesch. d. Phil. I, 177) die Vermutung aufgestellt, daß die Erzählung schon ursprünglich eine philosophische Spitze gehabt habe, welche vom Brâhmanam abgebrochen und durch die nochmalige Einschlebung des *Nâciketa*feuers ersetzt worden sei. Freilich könnte man aus der Benennung dieses Feuers nach dem Namen des Jünglings schließen, daß das Feuer *Nâciketa* die wichtigste Errungenschaft sein muß, die sich an den Namen des *Nâcikas* knüpft. Es bleibt aber noch die Frage, ob überhaupt beide Benennungen ursprünglich miteinander zusammenhängen (von *Nâcikas* sollte man doch die Ableitung *nâciketasa* erwarten), und ob es nicht der zufällige Gleichklang war, welcher zu einer Kontaminierung der dem Feuer als dem „nichtunglänzenden“ (wenn man etwa *nâsatya* vergleichen darf) gewidmeten Schichtung mit der philosophischen Legende von „dem tumben (*na-ciketas*) Menschen“ führte, welchem der Gott, und, sehr passend, gerade der Gott des Todes die höchsten Aufschlüsse über die Geheimnisse des Daseins erteilt. (Vgl. die Anm. zu 1,19.)

der einzige Rechtstitel, durch den die *Kāthaka-Upanishad* ihren Namen führt. Denn daſs sie in der vorliegenden Form, ähnlich wie die alten Prosa-Upanishad's *Aitareya*, *Kaushîtaki*, *Chândogya*, *Taittirîya*, *Brihadâranyaka*, als eine Sammlung der Spekulationen einer alten Vedaschule über Gott und Seele, — daſs sie als die ursprüngliche Upanishad derjenigen Çâkhâ, welche das *Kâthakam* hervorgebracht hat, angesehen werden könnte, daran ist jedenfalls nicht zu denken. Im Gegensatz zu den genannten fünf Upanishad's mit ihrem unbeholfenen Brâhmanastil und ihren allegorischen Ausdeutungen des Rituals, gehört die *Kâthaka-Upanishad* einem viel fortgeschritteneren Zeitalter an, einer Zeit, in der man anfang, das Gold der Upanishadgedanken in einzelnen metrischen Sinnsprüchen auszuprägen, und diese zu einem mehr oder weniger losen Zusammenhang aneinanderzureihen. Sammlungen solcher Sinnsprüche sind namentlich *Kena* 1—13, *Îçâ*, die eingelegten Verse *Brih.* 4,4,8—21, *Muṇḍaka*, *Mahânârâyana* 1.10.11, *Çvetâçvatara*, und so auch die *Kâthaka-Upanishad*, welche im ganzen und groſsen mit jenen auf einer Stufe steht und demselben Zeitalter angehört; daher so vielfach dieselben Sprüche in den verschiedenen Sammlungen wiederkehren. In allen diesen Werken erscheint der Upanishadgedanke nicht mehr in suchender, tastender Form wie in den frühern Upanishad's, sondern von vornherein schon in vollständiger Reife, ja, schon Überreife; das häufige Predigen über den Âtman hat eine Phraseologie erzeugt, vermöge deren gewisse stehende Floskeln immer wiederkehren (vgl. z. B. *Kâth.* 4,3 und 5,4; 4,9 und 5,8; 5,9. 10 und 11; 5,12 und 13) und mitunter auch da verwendet werden, wo sie nicht am Platze sind, wie denn namentlich *Kâth.* 1 das Feuer *Nâciketa* mit Ausdrücken gepriesen wird, die nicht bei ihm, sondern nur bei der Âtmanlehre berechtigt sind.

Dem Inhalte nach zerfällt die *Kâthaka-Upanishad* in zwei wohlgeschiedene Teile, den ersten *Adhyâya* (*Valli* 1—3), welcher die ursprüngliche Upanishad umfaſst¹, und den zweiten *Adhyâya* (*Valli* 4—6), welcher ein derselben später aufgesetztes Stockwerk ist. Als Beweis für die Posteriorität von *Valli* 4—6 wollen wir nur anführen, daſs die Schilderung des *Yoga* 6,6—13 verglichen mit der 3,10—13, so sehr beide zusammenstimmen, doch bedeutend entwickelter erscheint, und daſs die Lehre von der Nichtigkeit der vielheitlichen Welt im zweiten *Adhyâya* 4,10—11 mit einer Schärfe ausgesprochen wird, welcher der erste *Adhyâya* nichts Ähnliches an die Seite zu stellen hat; wie denn auch aus den Bildern 5,9—11 uns der Geist einer spätern, schon über schwierige Punkte der Vedântalehre reflektierenden Zeit anweht. (Vgl. auch *Weber*, *Ind. Stud.* II, 198 fg.)

Der erste *Adhyâya*, wenn auch wohl schwerlich frei von spätern Einschreibungen, hält doch im ganzen einen wohlgeordneten Gang inne. Die erste *Valli* enthält die einleitende Erzählung, die zweite behandelt den Âtman nach seinem ansichseienden Wesen (*Metaphysik*), die dritte

¹ Daſs die Upanishad ursprünglich mit 3,16—17 abschloſs, bedarf keines Beweises, sondern nur eines Hinblickes auf diese Stelle und hätte von *M. Müller* (*Upanishad's* II p. XXIII) nicht wieder bezweifelt werden sollen.

die Verkörperung desselben in der Leiblichkeit und die Rückkehr aus ihr auf dem Wege der Moralität und zuhöchst des Yoga (Psychologie, Ethik und Mystik).

Weniger geordnet, doch im allgemeinen dem ersten Teile analog gehalten, ist in seinem Gedankengange der zweite Adhyāya. Die vierte Valli behandelt vorwiegend den Ātman als das Subjekt des Erkennens, die fünfte bis 6,5 betrachtet unter mancherlei Abschweifungen die Erscheinung des Ātman in der Welt und speziell im Menschen, und zum Schlusse 6,6fg. wird wieder der Yoga als der Weg zum höchsten Ziele gelehrt, woran sich 6,14—18 nachträgliche Betrachtungen schliessen. Besonders auffallend ist in diesem Adhyāya das zwölfmal hinter den Versen (4,3. 5. 6. 7. 8. 9. 12. 13. 5,1. 4. 8. 6,1) in Prosa angefügte, feierliche: *etat vai tad*. Dasselbe kann weder mit dem üblichen „Darüber ist dieser Vers“ auf eine Stufe gestellt werden (Weber), noch auch bedeuten: „Dieses ist das, wonach du gefragt hast“ (M. Müller), vielmehr liegt der Schlüssel in 5,14, woselbst das Bewußtsein „*tad etad*“ als unbeschreibliche höchste Lust bezeichnet wird. Eine solche kann nur in dem Bewußtsein der Einheit der Seele mit Brahman bestehen, und somit werden wir auch die Formel *etat vai tad* zu interpretieren haben: „wahrlich, dieses (wovon vorher gesprochen) ist jenes (Brahman)“. (Vgl. auch Brih. 5,4.) Wir haben also in *etat vai tad* ein Analogon und vielleicht eine Nachbildung des Chând. 6 neunmal wiederholten *tat tvam asi*, und es liegt nur in der Natur solcher feierlichen Versicherungsformeln, wenn sie, an beiden Stellen, mitunter auch da durchbrechen, wo sie weniger am Platze zu sein scheinen.

Von großem Interesse für die Vorgeschichte des Sāṅkhya- und Yoga-systems ist, wie in weiterm Sinne die ganze Upanishad, so namentlich die 3,10—13 und, im wesentlichen übereinstimmend, 6,7—11 entwickelte Stufenfolge des psychischen Organismus:

puruṣaḥ (= *ātmā*)
avyaktam (= *çānta' ātmā*)
mahān ātmā
buddhiḥ (= *jñāna' ātmā = sattvam*)
manas
arthāḥ und *indriyāni*;

beim Yoga wird das jedesmal niedere Vermögen in dem jedesmal höhern „gehemmt“, bis alle untern Vermögen im *avyaktam* (aus dem sie nach Sāṅkhya-Anschauung entsprungen sind) zur Ruhe kommen, und der Ātman von ihnen allen isoliert — wie der Halm aus dem Schilfe aus ihnen herausgezogen, 6,17 — und dadurch der Erlösung teilhaftig wird.

Der hierbei unbewußt sich durchziehende Widerspruch, dafs der Ātman alles in allem ist und doch wiederum als Puruṣa in schärfstem Gegensatze gegen das Avyaktam und alles ihm Untergeordnete steht, ist der Keim des Widerspruches zwischen dem spätern Systeme des *Vedānta* und dem des *Sāṅkhya-Yoga*.

Kâthaka-Upanishad.

Erster Adhyâya.

Erste Vallî.

§ 1—9, die einleitende Erzählung. Sie beginnt mit denselben Worten wie Taitt. Br. 3,11,8, als wollte sie damit auf jene Stelle verweisen, setzt sodann den weitem Gang der Handlung als von dorthier bekannt voraus und beschränkt sich auf ein lyrisches Ausmalen der einzelnen Situationen.

1. Willig gab einstmals *Vâjagravasa* [bei einem Opfer] seine ganze Habe dahin. Ihm war ein Sohn mit Namen *Naciketas*. 2. Den, obgleich er erst ein Knabe war, überkam, als die Opferlohnkühe [zur Verteilung an die Brahmanen] hergetrieben wurden, der Glaube [an die Wirksamkeit des Allhabeopfers], und er bedachte:

3. „Wasser trinkend und Gras essend,
Ausgemolken und lendenlahm! —
Ach! diese Welten sind freudlos¹,
In die er, solche spendend, geht.“

4. Und er sprach zu seinem Vater [sich selbst anbietend, um das Allhabeopfer vollständig zu machen]: „Mein Vater, wem wirst du mich geben?“ — so sprach er, [in ihn dringend] zum zweitenmal und drittenmal. Ihm antwortete [von Zorn über diese Unterschätzung seiner Opfergaben ergriffen] der Vater: „Dem Tode gebe ich dich.“²

¹ Zitat aus einem Spruche, der, mit Variationen, Brih. 4,4,11. *Îçâ* 3 erhalten ist.

² So wie die Opferlohnkühe nicht etwa geschlachtet, sondern lebend an die Brahmanen verschenkt werden, ebenso handelt es sich hier nicht um eine Opferung (Tötung) oder ein Sterben des Sohnes, sondern derselbe wird (wie der Zusammenhang unsrer Stelle und auch die Parallelstelle, Taitt. Br. 3,11,8,2 *parhi mrityor grihân*, beweist) lebend dem Gotte Yama zum Geschenk gemacht. — Wäre es anders, so würden alle mit *Naciketas* am selben Tage gestorbenen Brahmanen ebensogut wie er Anspruch auf ein Entgelt für das dreitägige Warten in der Unterwelt haben. — Freilich wird im folgenden zwischen diesem Lebend-Herabsteigen und dem wirklichen Sterben nicht immer ganz deutlich geschieden.

Naciketas spricht:

5. „Zwar bin ich besser als viele,
Doch viele sind an Wert mir gleich;
Was mag wohl Yama vorhaben,
Dafs er jetzt schon nach mir begehrt?“¹

6. Sieh auf die Früheren rückwärts,
Sieh vorwärts auf die Folgenden;
Zur Ernte reift der Mensch korngleich,
Korngleich erstet er wieder neu.²

7. Ein Brahmane als Gast eintritt
Ins Häus gleichwie ein Feuerbrand;
Ihn zu löschen, bring her eilig
Das Fufswasser, Vaivasvata!³

8. Um Hoffnung, Aussicht, Freundes Verkehr und Zuspruch,
Um Opfer, fromme Werke, Kinder und Herden, —
Um alles dieses bringt den unverständigen Mann
Ein nicht von ihm bewirteter Brahmanengast.⁴

Yama:

9. „Weil du, Brahmane, der als Gast zu ehren,
Drei Nächte ungespeist bei mir geweilt hast, —
Verehrung dir! und Heil sei mir, Brahmane! —
Darum, entsprechend, wähle dir drei Wünsche!“

¹ Diese Bemerkung setzt voraus, dafs der Tod (wie Taitt. Br. 3,11,8,2: „*Gautama! Kumāram!*“) an die Erfüllung des Versprechens gemahnt hat.

² Diese allgemeine Sentenz (deren Einschlebung sich leicht erklärt) redet von einem wirklichen Sterben und paßt auch sonst wenig in den Zusammenhang, mag man nun annehmen, dafs der Vater oder der Sohn sich selbst damit tröstet oder durch einen andern getröstet wird.

³ Beim Eintritte des Jünglings in Yama's (Vaivasvata's) Wohnung wird mit diesen Worten — von wem, ist nicht gesagt — der Todesgott aufgefordert, die Pflicht der Gastfreundschaft (vgl. Manu 3,99 fg.) zu üben. Er ist aber abwesend und kehrt erst nach drei Tagen heim.

⁴ Reflexion des Erzählers, beruhend auf Taitt. Br. 3,11,8,3--4, aber hier wie dort wenig zur Situation passend. Denn was bedeuten Nachkommenschaft, Herden und gute Werke des Gottes Yama?

Vers 10—11. Der erste Wunsch (irdisches Wohlergehen betreffend).

Naciketas:

10. „Beruhigten Gemüts und wohlgesinnt sei,
Verwichnen Grolles, Gautama, mir wieder;
Froh grüß' er mich, den du, o Tod, entlassen! —
Das wähle ich als ersten der drei Wünsche.“

Yama:

11. „Auddälaki Âruni wird wie vordem
Froh werden, seines Worts von mir entbunden;
Verwichnen Grolles schlaf er sanft die Nächte,
Befreit dich sehend aus des Todes Rachen.“

Vers 12—19. Der zweite Wunsch, die vorübergehende (vgl. 2,10) himmlische Seligkeit betreffend. Dafs dieselbe nur vorübergehend sei, wird bei ihrer enthusiastischen Schilderung im folgenden nicht streng festgehalten. Das Mittel zu ihr ist die Schichtung des Naciketa-Feuers, welche hier den Opferkultus im allgemeinen zu repräsentieren scheint.

Naciketas:

12. „In der Welt des Himmels gibt es keine Furcht mehr,
Dort bist nicht du, nicht macht besorgt das Alter;
Beiden entrückt, dem Hunger und dem Durste,
Von Leid frei, freut man in der Himmelswelt sich.
13. Du kennst, o Tod, das Feuer, das den Himmel
Erwirbt; mir, der dir gläubig horcht, erklär' es!
Unsterblich sind, die dort im Himmel weilen, —
Das wähle ich mir als die zweite Gabe.“

Yama:

14. „Wohlan! ich will das Feuer, das den Himmel
Erwirbt, dir sagen, hör' es mit Verständnis; —
Das Feuer, das der ew'gen Welt Erlangung
Und Grund ist, wisse im Versteck (vgl. 4,8) verborgen.“
15. Da lehrt' er ihm das Feuer, das die Welt baut,
Die Backsteine, wie grofs und wie zu schichten.
Er aber wiederholt' es nach der Reihe. —
Und wieder nahm der Tod das Wort voll Freude,
16. Und sprach zu ihm befriedigt, hohen Sinnes:
„Noch ein Geschenk sollst obendrein du haben:

Nach deinem Namen nenne sich dies Feuer;
Dazu nimm dieses Spruchs verschlungne Kette¹:

17. «Drei-Nâciketa-Feuer-haft², Drei-Bund-haft³,
«Drei-Werk-haft⁴ streift man ab Geburt und Sterben;
«Den Gott erkennend, der, was Brahman schuf, weifs⁵,
«Und schichtend⁶ geht man ein zur Ruh für immer.»
18. Drei-Nâciketa-Feuer-haft, Drei-kundig⁷, —
Wer so das Nâciketafeuer schichtet,
Stößt vor sich weg des Todesgottes Schlingen;
Von Leid frei freut er in der Himmelswelt sich.
19. Das ist das Himmelsfeuer, Naciketas,
Das du dir wähltest als der Gaben zweite.
Nach deinem Namen wird die Welt es nennen.⁸ —
Jetzt, Naciketas, sprich den dritten Wunsch aus.“

¹ Das Wort *srînkâ* (überhaupt nur hier und noch 2,3 vorkommend) muß erraten werden. Die von uns angenommene Bedeutung sucht, in Anlehnung an die verwandten Wurzeln und Wörter *srî*, *srî-ka*, *srî-j*, *sra-j*, den Punkt zu treffen, an dem die Linien der *ân* beiden Stellen möglichen Bedeutungen sich schneiden. An unsrer Stelle scheint der nun folgende Sinnspruch mit seinen dreimal drei Bedingungen des Heils bildlich als eine kunstvoll aus neun Strâhnen geflochtene (etwa als Talisman, wie die spätern Mâlâmantra's zu tragende) Halskette bezeichnet zu werden.

² Wer dreimal das Feuer *Nâciketa* (Taitt. Br. 3,11) schichtet.

³ Wer den Bund mit Vater, Mutter und Lehrer eingeht.

⁴ Wer Opfer, Studium und Almosen vollbringt.

⁵ Dafs *brahmaja-jña* ein verschleiertes *jâta-veda* sei, war meine Meinung, lange bevor ich derselben Ansicht in M. Müller's Übersetzung begegnete. Vgl. auch oben S. 109 Anm.

⁶ Auch Taitt. Br. 3,11 ist immer wieder von diesen beiden Bedingungen, Schichtung und Erkenntnis des Nâciketafeuers, die Rede.

⁷ Da hier Yama den Inhalt des oben mitgeteilten Kettenspruches nochmals resümiert, so kann *trayam etad* wohl nur die in ihm enthaltene Dreiheit von je drei Bedingungen sein.

⁸ Warum trägt nur dieses Feuer und nicht vielmehr die nachfolgende, gleichfalls vom Todesgott offenbarte und viel höher stehende Wissenschaft den Namen des Naciketas (analog der Upakosala-vidyâ, Çandilya-vidyâ u. a.)? — Hierauf gibt es nur zwei Antworten: entweder, die ursprüngliche Legende von Naciketas kannte nichts Höheres von ihm, als das Nâciketafeuer, — oder die ganze Voraussetzung der Frage trifft nicht zu, der *nâciketa agni* ist ursprünglich gar kein *nâciketasu agni*, kein nach *Naciketas* benanntes Feuer, und erst die Brâhmaņa's haben den *Nâciketa*-Ritus mit der *Naciketas*-Sage, zufolge des Gleichklangs beider Namen, sekundär verknüpft. Ist ja doch auch nicht abzusehen, warum gerade der Todesgott als Offenbarer der

Vers 20—29. Der dritte Wunsch, nicht sowohl (wie es nach der Fragestellung, Vers 20 scheinen kann) auf das Wissen von dem Fortleben nach dem Tode, — denn dieses wird ja schon in der vorhergehenden Frage als feststehend vorausgesetzt, — sondern vielmehr auf die Erkenntnis des *Âtman* als der wahren Wesenheit des Menschen und damit auf die ewige Erlösung gerichtet.

Naciketas:

20. „Ein Zweifel waltet, wenn der Mensch dahin ist:
«Er ist!» sagt dieser; «er ist nicht!» sagt jener.
Das möchte ich, von dir belehrt, ergründen,
Das sei die dritte Gabe, die ich wähle!“

Yama:

21. „Auch von den Göttern ward hier einst gezweifelt;
Schwer zu erkennen, dunkel ist die Sache.
Wähl' einen andern Wunsch dir, Naciketas,
Bedränge mich nicht, diesen Wunsch erlaß mir.“

Naciketas:

22. „Auch Götter also haben hier gezweifelt,
Und du sagst selbst, daß schwer, es zu erkennen.
Kein anderer kann es so wie du erklären,
Kein anderer Wunsch kommt diesem gleich an Werte.“

Yama:

23. „Wähl' hundertjährige Kinder dir und Enkel,
Viel Herden, Elefanten, Gold und Rosse,
Erwähle großen Grundbesitz an Land dir,
Und lebe selbst soviel du willst der Herbstzeit!
24. Wenn dies als Wunsch du schätzest gleich an Werte,
So wähle Reichtum dir und langes Leben,
Ein Großer, Naciketas, sei auf Erden,
Ich mache zum Genießer aller Lust dich.
25. Was schwer erlangbar ist an Lust hienieden,
Erbitte nach, Belieben alle Lust dir, —
Schau hier auf Wagen holde Frau'n mit Harfen,
Wie solche nicht von Menschen zu erlangen,

Naciketa-Zeremonie auftritt! Oder hat die ganze *Naciketa*-Zeremonie ihren Grund in der Legende *Rigv.* 10,51? Vgl. dort Vers 3: *taṃ tvā Yama aciket: citrabhāno!* und Vers 4: *etam arthaṃ na ciketa aham Agnih.*

Ich schenke dir sie, dafs sie dich bedienen,
Nur frag' nicht, Naciketas, nach dem Sterben!“

Naciketas:

26. „Was uns, o Tod, gegönnt an Kraft der Sinne,
Die Sorge für das Morgen macht es welken.
Auch ganz gelebt, ist doch nur kurz das Leben.—
Behalte deine Wagen, Tanz und Spiele.
27. Durch Reichtum ist der Mensch nicht froh zu machen!
Wen lockte Reichtum, der dir sah ins Auge?
Lafs leben uns, so lang' es dir genehm ist!
Als Gabe aber wähle ich nur jene.
28. Wer, der geschmeckt hat, was nicht stirbt, nicht altert,
Hier unten steht und weifs sich altern, sterben,
Und wägt die Farbenpracht und Lust und Freuden, —
Wer mag an längerem Leben Freude haben!
29. Worüber jener Zweifel herrscht hienieden,
Was bei dem grosen Hingang wird, das sag' uns;
Der Wunsch, der forschend dringt in dies Geheimnis,
Den wählt, und keinen andern, Naciketas.“

Zweite Valli.

Vers 1—6. Das Nichtwissen und das Wissen, gegenübergestellt
als das Liebere und das Bessere.

Yama:

1. „Ein andres ist das Bessere, und ein andres
Das Liebere, die, verschiednen Ziels, euch fesseln; —
Wer sich das Bessere wählt, dem ist's zum Heile,
Des Zwecks geht, wer das Liebere wählt, verlustig.
2. Das Bessere und das Liebere naht dem Menschen;
Umwandelnd beide, scheidet sie der Weise;
Das Bessere zieht der Weise vor dem Liebern,
Erwerbend, während, wählt der Tor das Lieb're.
3. Du hast die holden, scheinbar holden Lüste
Erwägend, Naciketas, abgewiesen;
Nicht hat gefesselt dich des Reichtums Kette,
In die verstrickt so viele untersinken.

4. Ja, weit verschieden und entgegenstehend
Ist, was genannt wird Wissen und Nichtwissen;
Nach Wissen seh' ich Naciketas trachten,
Der Lüste Heerschar hat dich nicht zerrüttet.
5. In des Nichtwissens Tiefe hin sich windend,
Sich selbst als Weise, als Gelehrte wähnend,
So laufen ziellos hin und her die Tore,
Wie Blinde, die ein selbst auch Blinder anführt.¹
6. Das Sterbenmüssen geht nicht ein dem Tore,
Dem Taumelnden, durch Reichtums Blendung Blinden;
«Dies ist die Welt, kein Jenseits gibt's!» so wähnend
Verfällt er immer wieder meiner Herrschaft.

Vers 7—9. Schwierigkeit der Erkenntnis; sie ist nicht erreichbar durch Nachdenken, sondern nur durch Offenbarung; diese aber erfordert, zu ihrer Vermittlung, einen geeigneten Lehrer.

7. Von dem auch zu hören, vielen nicht beschieden,
Den viele, von ihm hörend, nicht begriffen, —
Ein Wunder, wer ihn lehrt, kundig, wer ihn auffasst,
Ein Wunder, wer ihn kennt, belehrt von Kund'gen.
8. Nicht, wenn verkündigt von gemeinen Menschen,
Ist leicht er fälschbar, selbst bei vielem Sinnen;
Und ohne Lehrer ist hier gar kein Zugang:
Zu tief ist er für eignes tiefes Denken.
9. Nicht ist durch Grübeln dieser Sinn zu fassen,
Doch fälschbar wohl, wenn einer dir ihn lehrt, Freund;
Dir ward er jetzt, denn treu war dein Beharren;
Ja, solche Frager wünschen wir, wie du bist!

Vers 10—11. Vergänglichkeit des Schatzes der guten Werke und Wertlosigkeit irdischer Güter.

10. Ich weiß etwas, Schatz heißt es, doch vergänglich;
Das Wechselnde kann Bleibendes nicht wirken.

¹ Ev. Matth. 23,24: ἕδραγοὶ τυφλοῖ. Jedem, der im Orient gereist ist, werden die Ketten der sich aneinander haltenden Blinden erinnerlich sein, wie sie auf den Jahrmärkten bettelnd umherziehen. — Derselbe Spruch Mund. 1,2,8, vermutlich (vgl. den Vers vorher) aus unsrer Stelle herübergenommen. Direkt zitiert werden Vers 4 und 5 Maitr. 7,9.

Darum baut' ich das Nāciketa-Feuer;
Nichtew'gen Stoffs erschlofs es mir das Ew'ge.¹

- 11 Was Wunschvollendung, was der Welten Grund ist,
Des Werks Unendlichkeit, das Rettungsufer,
Des Ruhmes Grofsheit, Weitverbreitung, Gründung,
Du (sahst und) hast mit Festigkeit sie abgewiesen.

Vers 12—13. Nochmals von der Schwierigkeit der Erkenntnis. Der Ātman ist (als Subjekt des Erkennens) in der Höhle versteckt; hier kann er nur, nachdem man alles Äußerliche (Objektive, *dharmyam*) von ihm abgezogen (*pravṛihya*, vgl. die Hüllen, Taitt. 2), „durch Erlangung des auf das eigne Selbst bezüglichen (in das eigne Selbst sich vertiefenden) *Yoga*“ erkannt werden.

12. Den schwer zu schauenden, geheimnisvollen,
Den in der Höhle tief versteckten Alten,
Wer den durch Hingebung (*yoga*) im eignen Innern
Als Gott erfafst, läfst Lust und Leid dahinten.
13. Der Sterbliche, der dies vernahm und fafste,
Abtat was äußerlich (*dharmyam*), ergriff das Feine,
Der wird sein froh; ja, er besitzt was froh macht!
Naciketas ist als Wohnung ihm bereitet.²

Vers 14—17. Zunächst wird in Vers 14 die allem Endlichen (allen moralischen, kausalen und zeitlichen Bestimmungen) gegenüber negative Natur des Ātman auf das schärfste hervorgehoben. Dieser Vers (ursprünglich wohl eine alte Rätselfrage der Ātmanlehre, die hier dem Zusammenhang eingeflochten wurde) pflegt seit Čaṅkara (zur Stelle und zu Brahmasūtra p. 348. 780) dem Naciketas zugeteilt zu werden; es ist aber besser, in ihm eine Frage des Lehrers an den Schüler zu sehen, was er sich unter diesen negativen Bestimmungen wohl vorstellen könne? Auf sein ratloses Schweigen reicht ihm dann der Lehrer als Vehikel (als „Stütze“, *ālambanam*) der Brahmanerkenntnis den (bedeutungslosen und eben darum allein geeigneten) Laut *Om* dar.

¹ Im Gegensatz zu dem vergänglichen Schatze der übrigen Opferwerke ist das Nāciketa-Feuer zwar auch nur mit vergänglichen Stoffen geschichtet, ist aber doch als vorbereitendes Mittel (vgl. 3,2) des Ātmanwissens anzuerkennen. — Andre Auswege wären, *prāptavān asmi nityam* als Frage oder als neuen Satz zu nehmen, oder *nityam* von relativer Ewigkeit zu verstehen, oder *prāptavān asmy anityam* zu konjizieren.

² Die beste Interpretation liefert Mund. 3,2,4: „in dessen Brahmanheim (das Haus des Herzens, Chānd. 8,1,1) geht ein der Ātman“.

14. Was frei von Gutem und Bösem,
 Frei von Geschehn und Nichtgeschehn,
 Frei von Vergangnem und Künft'gem —
 Was du als solches siehst, — sag' an! —
 (Naciketas schweigt.)

15. Das Wort, das alle Veden uns verkünden,
 Das sich in jeglicher Kasteiung ausdrückt,
 Um das in Brahmanschülerschaft sie leben,
 Dies Wort vernimm in einem Inbegriffe:

Om! so lautet es.

16. Ja, diese Silbe ist Brahman,
 Diese Silbe das Höchste ist;
 Wer dieser Silbe ist kundig,
 Was er wünschen mag, fällt ihm zu.
17. Dies ist der Stützen vornehmste,
 Diese Stütze die höchste ist;
 Wer dieser Stütze ist kundig,
 Lebt selig in der Brahmanwelt.

Vers 18—22 folgt nun eine glänzende Schilderung der aller empirischen Weltordnung widersprechenden Natur des „Sehers“ (*vipaççit*) d. h. des Âtman.

18. Nicht wird geboren und nicht stirbt der Seher,
 Stammt nicht von jemand, wird auch nicht zu jemand.
 Von ewig her, bleibt ewig er der Alte,
 Wird nicht getötet, wenn den Leib man tötet.
19. Wer, tötend, glaubt, dafs er töte,
 Wer, getötet, zu sterben glaubt,
 Irr gehen dieser wie jener:
 Der stirbt nicht, und der tötet nicht!
20. Des Kleinen Kleinstes und des Grofsen Gröfstes (Chând. 3,14,3),
 Wohnt er als Selbst hier dem Geschöpf im Herzen;
 Frei von Verlangen schaut man, fern von Kummer,
 Gestillten Sinnendrangs¹ des Âtman Herrlichkeit.

¹ *dhātu-prasâdâd*; oder *dhâtuh prasâdâd* „durch des Schöpfers Gnade“; die Handschriften schwanken an den drei Stellen, wo der Ausdruck vorkommt. Sâyana zu Taitt. Âr. 10,10,1 gibt die zweite, Çaṅkara zu unsrer

21. Er sitzt und wandert doch fernhin,
Er liegt und schweift doch allerwärts,
Des Gottes Hin- und Her-Wogen,
Wer verstünde es aufser mir?¹

22. In den Leibern den Leiblosen,
Im Unsteten den Stetigen,
Den Âtman, grofs, alldurchdringend,
Schâut der Weise und grämt sich nicht.

Vers 23—25. Den Abschluß dieser metaphysischen Betrachtungen bildet wieder (wie Vers 7—9. 12—13) die Frage nach den Bedingungen der Erkenntnis des Âtman. Dieselbe ist nicht durch individuelle Bemühungen, sondern nur durch eine Art Gnadenwahl zu erlangen (Vers 23); diese wird aber auf keinen fallen, der nicht die sittlichen Vorbedingungen erfüllt (Vers 24—25).

23. Nicht durch Belehrung wird erlangt der Âtman,
Nicht durch Verstand und viele Schriftgelehrtheit;
Nur wen er wählt, von dem wird er begriffen:
Ihm macht der Âtman offenbar sein Wesen.²

24. Nicht wer von Frevel nicht ablâfst,
Unruhig, ungesammelt ist,
Nicht, dessen Herz noch nicht stille,
Kann durch Forschen erlangen ihn.

25. Er, der Brahmanen und Krieger
Beide aufzehrt, als wâr' es Brot,
Eingetaucht in des Tod's Brühe, —
Wer, der ein solcher (Vers 24), fände ihn?

Dritte Vallî.

Vers 1—2. Der Âtman als Licht und der ihn umgebende psychische Apparat als Schatten (der ihn verhüllt, als *upâdhî*) wohnen, in ihrer Ver-

Stelle die erste Erklärung; Çank. zu Çvet. 3,20 und Nârâyana zu Mahânâr. 8,3 (Taitt. Âr. 10,10,1) bieten beide Erklärungen. — Wir unterschieden schon oben (S. 247) eine theologische Lesung des Verses (mit *akratum*, *dhâtuḥ prasâdâd*, *içam*), die sich Taitt. Âr. 10,10,1 und Çvet. 3,20, und eine philosophische (mit *akratuḥ*, *dhâtu-prasâdâd*, *âtmanas*), die sich an unsrer Stelle findet.

¹ Fast möchten wir die Übersetzung wagen: „wer ist so trunken (von Begeisterung), das zu sehn?“

² Oder: „Sein Selbst erwählt der Âtman als sein eignes.“ Der ganze Vers kehrt wieder Mund. 3,2,3.

einigung als individuelle Seele (*bhoktar*, „Genießser“), nachdem sie im Jenseits die Vergeltung der Werke getrunken haben, zusammen in der Höhle des Herzens, wie dies nicht nur dem Brahmanwiser, sondern auch schon dem Vollbringer hervorragender ritueller Leistungen kund ist, — eine Bemerkung, welche Anlaß gibt, in Vers 2 nochmals das Nâciketa-Feuer als Mittel (als „Brücke“, *setu*), der Brahmanerkenntnis zu empfehlen.

1. Zwei, Trinker der Vergeltung ihrer Werke
Droben im Jenseits, führen in die Höhle;
Schatten und Licht nennt sie, wer Brahman's kundig,
Fünffeuerhaft, Drei-Nâciketa-Zünder.¹
2. Um's Nâciketa-Feu'r müht euch!
Brücke ist es den Opfernden,
Zum Ufer ohne Furcht führend,
Zum ew'gen höchsten Brahman hin.

Vers 3—9. Der psychische Organismus (der Âtman verbunden mit Buddhi, Manas und Indriya's) und die daraus sich ergebende ethische Aufgabe.

3. Ein Wagenfahrer ist, wisse,
Der Âtman, Wagen ist der Leib,
Den Wagen lenkend ist Buddhi,
Manas, wisse, der Zügel ist.
4. Die Sinne, heifst es, sind Rosse,
Die Sinnendinge ihre Bahn;
Aus Âtman, Sinnen und Manas
Das Gefügte «Genießser» heifst.
5. Wer nun besinnungslos hinlebt,
Den Manaszügel ungespannt,
Des Sinne sind unbotmäfsig,
Wie schlechte Rosse ihrem Herrn.
6. Doch wer besonnen stets hinlebt,
Den Manaszügel wohlgespannt,
Des Sinne bleiben botmäfsig,
Wie gute Rosse ihrem Herrn?
7. Wer nun besinnungslos hinlebt,
Unverständlich, unlautern Sinns,

¹ Vgl. Manu 3,185.

- Der kommt nicht zu dem Ort jenseits,
Im Samsâra verstrickt er bleibt.
8. Doch wer besonnen stets hinlebt,
Verständig und mit lauterm Sinn,
Der gelangt zu dem Ort jenseits,
Von wo keine Geburt mehr ist.
9. Wer mit Besonnenheit lenkte,
Mit Manas zügelnd, sein Gespann,
Der Mann erreicht des Wegs Endziel,
Dort, wo des Vishnu höchster Schritt.¹

Vers 10—13. Auf die ethische Forderung, die Sinne zu zügeln, folgt als höhere Aufgabe der Yoga, welcher darin besteht, die Sinne in dem Manas, dieses in der Buddhi, diese im „großen Selbst“ (*mahân âtmâ*), dieses endlich im Avyaktam (aus dem sie nach Sâṅkhya-Anschauung alle hervorgegangen) zu hemmen, wodurch der Purusha von ihnen allen isoliert, und das Ziel (die Erlösung) erreicht wird.

10. Höher als Sinne stehn Dinge,
Höher als Dinge Manas steht,
Höher als Manas steht Buddhi,
Höher als sie das «große Selbst».
11. Höher als dies steht Avyaktam,
Höher als dies der Purusha;
Höher als dieser steht nichts mehr,
Er ist Endziel und höchster Gang.
12. In allen Wesen weilt dieser (der Purusha)
Als Âtman, unsichtbar, versteckt,
Dem schärfsten Denken nur sichtbar,
Dem feinsten des, der Feines sieht.
13. Es hemme Rede nebst Manas
Der Weise im Bewußtsein-Selbst (der Buddhi),
Dieses im «großen Selbst» hemm' er,
Dieses hemm' er im Ruhe-Selbst (dem Avyaktam).

¹ Der „höchste Schritt des Vishnu“ (eigentlich: der Kulminationspunkt der Sonne) ist eine mythische, aus dem Rîgveda (1,22,20. 154,5) überkommene Bezeichnungsweise des Aufenthaltes der Seligen. Vgl. Maitr. 6,26. Tejobindu 5.

Vers 14—15. Nachdem hiermit die höchste Aufgabe bezeichnet ist, folgt nunmehr die Peroratio, bestehend in einer kräftigen Aufforderung, den von den Weisen gewiesenen Weg zu gehen, und in einer nochmaligen Hinweisung auf das Ziel desselben.

14. Steht auf! wacht auf! erlangt habend
Treffliche Lehrer, merkt auf sie.

Wie schwer zu gehn auf scharfer Messerschneide ist¹,
Schwer ist der Weg! Den lehren euch die Weisen.

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

Vers 16—17. Epilog, unzweifelhaft ursprünglich den Abschluss der Upanishad bildend.

16. Die Nâciketa-Mitteilung²,
Die ew'ge, die der Tod gemacht,
Wer diese lehrt und hört weislich,
Der wird herrlich in Brahman's Welt.

17. Wer dies Geheimnisvoll-Höchste
Vorträgt in der Brahmanen Kreis,
Oder beim Totenmahl, zuchtvoll³,
Dem hilft es zur Unendlichkeit,
— dem hilft es zur Unendlichkeit.

Zweiter Adhyâya.

Vierte Valli.

Vers 1—2. Die Innenerkenntnis der Einheit und die Außenerkenntnis der Vielheit.

¹ Das Bild von dem Tänzer auf der Schwertschneide (Mahânâr. 9, oben S. 247) mag wohl auch hier vorschweben. Der Lebhaftigkeit der Rede entspricht der Wechsel des Versmaßes.

² Natürlich nicht „the story of Naciketas“ (M. Müller), „die Erzählung von Naciketas“ (Böhtlingk) — denn diese ist gar nicht *mrityuprokta*, — sondern entweder „die Mitteilung des Feuers Nâciketa“ und was sich weiter daran schließt, — oder allenfalls „die dem Naciketas gemachte Mitteilung“.

³ Wie dies zu verstehen, lehrt Manu 3,188.

1. Auswärts die Höhlungen der Schöpfer bohrte:
Darum sieht man nach außen, nicht im Innern.
Ein Weiser wohl inwendig sah den Âtman (die Seele),
In sich gesenkt den Blick, das Ew'ge suchend.
- 2 Den Lüsten draußen laufen nach die Toren
Und gehn ins Netz des ausgespannten¹ Todes;
Doch Weise, wissend was unsterblich, werden
Im Wechsel hier das Bleibende nicht suchen.

Vers 3—5. Der Âtman als das Subjekt des Erkennens ist der alleinige Träger aller Realität, sowohl der im Wachen wie im Traume. Alles übrige ist bloß Objekt („Honig“, vgl. Br̥ih. 2,5) für ihn und ohne ihn nichts (*kim atra pariçishyate*, 4,3 und 5,4).

3. Durch den man sieht, schmeckt, riecht, hört und
Berührung gegenseitig fühlt,
Durch ihn allein erkennt einer, —
Was fragt ihr nach dem übrigen!

Wahrlich, dieses ist das!

4. Durch den man überschaut beide,
Des Traumes und des Wachens Stand,
Den Âtman, groß, alldurchdringend,
Kennt der Weise und grämt sich nicht.
5. Wer ihn, dem alles ist Honig,
Als Selbst, als Seele nah sich weiß,
Herrn des Vergangnen und Künft'gen,
Der ängstigt sich vor keinem mehr.

Wahrlich, dieses ist das!

Vers 6—7. Wer den *Purusha* (Vers 6) und wer die *Prakṛiti* (Vers 7), die Trägerin der ganzen objektiven Welt, in ihrem Wesen erkennt, — „der ängstigt sich vor keinem mehr“, wie aus Vers 5 zu beiden Versen zu ergänzen ist. Beide aber, *Purusha* wie *Prakṛiti*, sind (im Gegensatz zur Sâṅkhyalehre) nur Âtman* („wahrlich, dieses ist das!“).

6. Wer ihn, der da war vor Tapas, —
Vor den Urwassern war er schon, —
In Herzenshöhle sieht weilen,
Wer ihn schaut durch die Wesen hin, —

Wahrlich, dieses ist das!

¹ Schönes Beispiel einer Hypallage

7. Und wer die lebendurchsetzte¹
 Götterträgerin Aditi
 In Herzenshöhle² sieht weilen,
 Sich gebärend durch Wesen hin, —

Wahrlich, dieses ist das!

Vers 8. Durch Einflechtung eines Rigvedaverses (3,29,2) wird die Verborgenheit des Âtman in den Leibern an der Verborgenheit des Feuers in den Reibhölzern erläutert.

8. «Versteckt in Reibhölzern, der Wesenkenner,
 «Wie Leibesfrucht von Schwängern wohlgehütet,
 «Zu preisen täglich neu von aufgewachten,
 «Von opferfreud'gen Menschen ist Gott Agni», —

Wahrlich, dieses ist das!

Vers 9. Der im Leibe verborgene Âtman (Vers 8) ist aber zugleich der allbefassende, wie durch einen öfter vorkommenden (Atharvav. 10,8,16. Brih. 1,5,23), ursprünglich auf Rigv. 10,121,6 zurückgehenden, Vers erläutert wird.

9. Aus dem der Sonne Aufgang ist,
 In dem sie wieder untergeht,
 Die Götter all in ihm fussen,
 Ihn überschreitet keiner je, —

Wahrlich, dieses ist das!

Vers 10—11. Die Vielheit der Dinge ist nicht real; das Hier und das Dort sind identisch. Wer an die Vielheit glaubt, bleibt in der Seelenwanderung befangen. Beide Verse scheinen eine Erweiterung von Brih. 4,4,19 zu sein.

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

11. Im Geiste soll man dies merken:
 Nicht ist hier Vielheit irgendwie,

¹ Wörtlich: „Die zugleich mit dem Leben entspringende“.

² Zur Erläuterung kann dienen, dafs auch nach der Sāṅkhyalehre aus der Prakṛiti nur der psychische Organismus, und erst durch Vermittlung desselben die Aufsenwelt entspringt.

Von Tod zu neuem Tod schreitet,
Wer hier Verschied'nes meint zu sehn.

Vers 12—13. Der Herr aller Welten wohnt als Purusha zollhoch im Herzen; er ist, vermöge seiner Unberührtheit von psychischen und physischen Vorgängen, einer rauchlosen Flamme vergleichbar.

12. Zollhoch an Gröfse weilt mitten
Im Leibe hier der Purusha,
Herr des Vergangnen und Künft'gen,
Wer ihn kennt, ängstigt sich nicht mehr, —

Wahrlich, dieses ist das!

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

Wahrlich, dieses ist das!

Vers 14—15. Wer den Sinneseindrücken, wörtlich den Qualitäten, *dharmâh* (vgl. 2,13), nachgeht, dessen Seele verliert sich in ihnen; wer den Âtman erkennt, bleibt in ihm gesammelt und rein.

14. Wie Wasser, im Gebirg regnend,
An den Abhängen sich verläuft,
So verläuft, wer den Eindrücken
Einzeln folgt, hinter ihnen sich.
15. Wie reines Wasser, zu reinem
Gegossen, eben solches bleibt,
So bleibt dem weisen Schweigsamen
Rein die Seele, o Gautama.

Fünfte Valli.

Vers 1 und 3—5. Schilderung des Âtman im Organismus des Leibes, durchzogen von Ausblicken auf das Eschatologische und unterbrochen in Vers 2 durch einen Vers aus dem Rîgveda (4,40,5), dessen ursprüngliche Bedeutung zweifelhaft ist, und der hier (wie auch Mahânâr. 10,6, vgl. ib. 10,4) in glücklicher Umdeutung auf den Âtman bezogen wird: „er ist in allem vorhanden und in allem das Edelste“.

1. Wer die Stadt mit den elf Toren¹
Des unwankbaren Geistigen

¹ Augen, Ohren, Nasenlöcher, Mund, Entleerungsorgane, Nabel und Brahmarandhram (Ait. 1,3,12. Chând. 8,6,6). Mit Weglassung der beiden letztern nur neun, Çvet. 3,18. Bhag. G. 5,13. Yogaçikhâ 4. Yogatattvam 13.

Des Ew'gen ehrt, der grämt sich nicht
Und wird, des Leibes los, erlöst.

Wahrlich, dieses ist das!

2. «Im Äther ist Sonnenschwan er, Vasu in der Luft,
«Hotar am Opferbette, auf der Schwelle Gast,
«Er weilt in Mensch und Weite, im Gesetz, im Raum,
«Entspringt aus Wassern, Rindern, Recht, Gebirg' als großes¹
Recht.»
3. Er, der nach oben hin aushaucht
Und den Einhauch² nach innen treibt,
In der Mitte als Zwerg sitzend,
Den beten alle Götter an.
4. Wenn nach des Leibes Hinfalle
Der im Leibe Verkörperte
Aus dem Leibe erlöst worden,
Was fragt ihr nach dem übrigen (4,3)?

Wahrlich, dieses ist das!

5. Nicht durch Aushauch und durch Einhauch
Hat sein Leben ein Sterblicher;
Ein anderer macht ihn leben,
Auf dem beruhen jene zwei.

Vers 6—7. Schicksal der Seele nach dem Tode.

6. Wohlan! Ich will dir auslegen
Brahman, ewig, geheimnisvoll,
Und wie es, wenn der Tod eintritt,
Steht mit der Seele, Gautama.
7. Im Mutterschofs geht ein dieser,
Verkörpernd sich zur Leiblichkeit, —
In eine Pflanze fährt jener, —
Je nach Werk, je nach Wissenschaft.

Vers 8. Der Purusha (das Subjekt), welcher im Traum eine Welt aufbaut, derselbe ist auch der Träger der ihn im Wachen umgebenden Welten

¹ Das metrisch überschüssige *brihat* ist eingeschoben (vgl. oben S. 248, Anm. 3).

² *prāna* ist hier „Aushauch“, *apāna* „Einhauch“, nicht (wie später) der „Verdauungswind“, welches bei der Wiederkehr in Vers 5 nicht paßt.

8. Der Geist, der wach auch in dem Schläfer (—),
 Aufbauend, je nach Wunsch, dies oder jenes,
 Das ist das Reine, ist Brahman,
 Das heißet das Unsterbliche.
 In ihm die Welten all ruhen,
 Ihn überschreitet keiner je (4,9).

Wahrlich, dieses ist das!

Vers 9—11. Obgleich der Âtman in alle Geschöpfe, sich ihnen anpassend, eingegangen ist, so bleibt er doch auferhalb derselben in seiner vollen Integrität bestehen und wird von dem Leiden der Kreaturen nicht betroffen. Dieser Gedanke (am kürzesten ausgesprochen Brih. 5,1: *pârṇasya pârṇam âdâya, pârṇam eva avaçishyate*) wird hier durch drei vortreffliche Gleichnisse erläutert.

9. Das Licht, als eines, eindringt in den Weltraum
 Und schmiegt sich dennoch jeglicher Gestalt an;
 So wohnt das eine innre Selbst der Wesen
 Geschmiegt in jede Form, und bleibt doch draußen.
10. Die Luft, als eine, eindringt in den Weltraum
 Und schmiegt sich dennoch jeglicher Gestalt an;
 So wohnt das eine innre Selbst der Wesen
 Geschmiegt in jede Form, und bleibt doch draußen.
11. Die Sonne, die des ganzen Weltalls Auge,
 Bleibt rein von Fehlern aufer ihr der Augen;
 So bleibt das eine innre Selbst der Wesen
 Rein von dem Leiden aufer ihm der Welten.

Vers 12—13. Beseligung und Friede dessen, der den Âtman in sich erkannt hat.

12. Den einen Herrn und innres Selbst der Wesen,
 Der seine eine Form ausbreitet vielfach,
 Wer den, als Weiser, in sich selbst sieht wohnen,
 Der nur ist ewig selig, und kein andrer.
13. Der, als der Ew'ge den Nichtew'gen, Freude,
 Als Geist den Geistern, schafft, als Einer Vielen,
 Wer den, als Weiser, in sich selbst sieht wohnen,
 Der nur hat ew'gen Frieden, und kein andrer.

Vers 14—15. Unbeschreibliche Wonne liegt in dem Gefühl der Einheit mit dem Âtman („Dieses ist das“); aber erkennen kann man den-

selben nicht weiter, da er als die Quelle aller Erkenntnis (als das Subjekt des Erkennens) selbst unerkennbar bleibt.

14. «Dieses ist das!» — Dies Wort fühlt man
 Als unaussprechlich höchste Lust;
 Doch wie kann man es wahrnehmen?
 Glänzt, oder widerglänzt es wohl?

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

Sechste Vallî.

Vers 1. Die Welt ist ein *Açvattha*-Baum; die vielen Wesen hier unten sind seine Zweige, das eine Brahman droben ist seine Wurzel. — An den *Nyagrodha*-Baum (der seine Zweige in die Erde senkt, wo sie neue Wurzeln treiben) kann nur denken, wer niemals beide Bäume gesehen; sie sind nach Wuchs und Blättern völlig verschieden.

1. Die Wurzel hoch, die Zweig' abwärts
 Steht jener ew'ge Feigenbaum;
 Das ist das Reine, ist Brahman,
 Das heisset das Unsterbliche;
 In ihm die Welten all ruhen,
 Ihn überschreitet keiner je (5,8).

Wahrlich, dieses ist das!

Vers 2—3. Die „Furcht Gottes“ ist vorwiegend ein semitischer Begriff; sie entspringt daraus, daß man den *Âtman* nicht als Selbst in sich, sondern personifiziert außer sich auffaßt (Bṛih. 1,4,2: *dvitīyād vai bhayam bhavati*), wozu den Menschen die natürliche Neigung, das Göttliche zu erkennen (zum Objekte zu machen), gelegentlich auch in der Upanishadreligion veranlaßt. So hier Vers 2, woran sich Vers 3 ein Spruch reiht, der in älterer Form Taitt. 2,8 erhalten ist, wo vorher (oben, S. 232) der Ursprung dieser „Furcht Gottes“ sehr klar dargelegt wird.

2. Alles was ist, das Weltganze,
 Lebt im *Prâna*, dem es entsprang;
 Ein großer Schreck ist's, ein gezückter Blitzstrahl,
 Unsterblich werden solche, die es wissen.

3. Aus Furcht vor ihm brennt das Feuer,
 Aus Furcht vor ihm die Sonne brennt,

Aus Furcht vor ihm eilt hin Indra
Und Vâyu und der Tod zu fünft.

Vers 4—5. Vergleichbar der spätern Theorie von der *Kramamukti* (Syst. d. Ved., S. 472), werden hier, wie es scheint, für die verschiedenen Grade der Brahmanerkenntnis verschiedene Welten (Körperwelt, Väterwelt, Gandharvawelt, Brahmanwelt) in Aussicht gestellt, in welchen, entsprechend der vor dem Tode erworbenen Erkenntnis (vgl. Chând. 3,14,1. Brih. 4,4,5), der Âtman in stufenweise zunehmender Deutlichkeit angeschaut wird. Die Erläuterung der unvollkommenen Erkenntnisstufen durch das Bild im Spiegel, im Traume, im Wasser erinnert an Chând. 8,7 fg., aber die Anordnung ist eine andre. Im Spiegel sieht man nur einen Teil der Gestalt, im Traume die ganze, aber schemenhaft, wie man sich die Manen denkt (treffend erinnert Weber an Çatap. Br. 12,9,2,2), im Wasser spiegelt sich die Gestalt vollständig (*pari va dadriçe*), aber erst mit dem Auseinandertreten der höchsten und der individuellen Seele (Licht und Schatten, oben 3,1) wird die vollkommene Erkenntnis ermöglicht.

4. Wer zur Erkenntnis aufwachte
Hienieden vor des Leibs Zerfall,
Dem ist in Schöpfungen¹, Welten
Es dienlich zur Verkörperung.

5. Wie im Spiegel, so in der Leiblichkeit;
Wie im Traume, so in der Väterwelt;
Wie er im Wasser ganz erscheint, so in der Gandharvawelt;
Wie im Schatten und Licht, so in der Brahmanwelt.

Vers 6—13. Wieder wird zum Schlusse, mit Anknüpfung an 3,10—13 und übereinstimmend damit, als Weg zum höchsten Ziele der Yoga empfohlen, dessen Theorie und Terminologie jedoch hier merklich entwickelter erscheint als in der früheren Stelle.

6. Der Sinne Einzelwahrnehmung,
Ihr Auftauchen und Untergehn
Und ihr gesondert Auftreten
Kennt der Weise und grämt sich nicht.

7. Höher als Sinne steht Manas,
Höher als Manas Sattvam steht,
Höher als dies das «große Selbst»,
Über diesem Avyaktam steht.

¹ Die Emendation *svargeshu* liegt sehr nahe, ist aber doch nicht durchaus notwendig.

8. Dies überragt der Purusha,
Alldurchdringend und merkmallo¹,
Wer ihn erkannt, erlöst wird er
Und geht ein zur Unsterblichkeit.

9.² Nicht ist zu schauen die Gestalt desselben,
Nicht sieht ihn irgendwer mit seinem Auge;
Nur wer an Herz und Sinn und Geist bereitet, —
Unsterblich werden, die ihn also kennen.

10. Erst wenn gelangt zum Stillstande
Mit den fünf Sinnen Manas ist,
Und unbeweglich steht Buddhi,
Das nennen sie den höchsten Gang.

11. Das ist es, was man nennt Yoga,
Der Sinne starke Fesselung³,
Doch ist man nicht dabei lässig⁴:
Yoga ist Schöpfung und Vergang.⁵

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

13. «Er ist!» so ist er auffafsbar,
Sofern er beider Wesen ist⁶,
«Er ist!» wer so ihn auffafste,
Dem wird klar seine Wesenheit.

Vers 14—16. Die Vollendung. Sie besteht nicht in der Erreichung eines künftigen oder jenseitigen Zustandes, sondern ist schon jetzt und

¹ Der Purusha ist (wie in der Sāṅkhyalehre) *vyāpaka* und *alīṅga*; letzteres kann „ohne Merkmale“, „unvergänglich“ oder „ohne feinen Leib“ bedeuten; alle drei Bestimmungen treffen auf den Purusha der Sāṅkhyas zu.

² Derselbe Vers Mahānār. 1,11. Çvet. 4,20 (vgl. 4,17. 3,13), wozu Böhlingk noch Mahābh. 5,1774 beibringt.

³ Genauer bezieht sich der *pratyāhāra* auf die Indriya's, die *dhāraṇā* auf das Manas (Yogasūtra 2,54. 3,1).

⁴ Lässigkeit (*pramāda*) ist eines der neun Hindernisse des Yoga (Yoga-sūtra 1,30).

⁵ Die Welt versinkt im Yoga, aber eine neue entsteht (Yogasūtra 1,35).

⁶ Der Ātman ist Subjekt und Objekt zugleich; daher kann er nicht, wie ein Objekt, erkannt, sondern muß durch das unmittelbare Bewußtsein „er ist“ im Yoga erfafst werden.

hier für den verwirklicht, der sich als Brahman weiß. Die beste Erläuterung bietet Bṛih. 4,4,6—7, woher Vers 14 entnommen sein mag. Hiermit ist die Lehre beschlossen (*etâvad amuṣâsanam*). Der weitere Hinweis in Vers 16 = Chând. 8,6,6 auf Devayâna und Pitṛiyâna betrifft die nicht zur vollen Erkenntnis des Âtman Durchgedrungenen.

14. Wenn alle Leidenschaft schwindet,
Die nistet in des Menschen Herz,
Dann wird, wer sterblich, unsterblich,
Hier schon erlangt das Brahman er.
15. Wenn alle Knoten¹ sich spalten,
Die umstricken das Menschenherz,
Dann wird, wer sterblich, unsterblich. —
So weit erstreckt die Lehre sich.
16. Hundert und eine sind des Herzens Adern,
Von diesen leitet eine nach dem Haupte:
Auf ihr steigt auf, wer zur Unsterblichkeit geht.
Nach allen Seiten Ausgang sind die andern.

Vers 17. Noch einmal weist der Schlufs auf die Isolierung des Purusha (*kaivalyam*) hin, in welcher Sâṅkhyam und Yoga das höchste Ziel erblicken, und erläutert dieselbe durch ein treffendes, merkwürdigerweise in Prosaworten dem Verse eingeschobenes, Bild.

17. Der Purusha, zollhoch, als innre Seele
Ist stets zu finden in der Geschöpfe Herzen.
Den ziehe aus dem Leibe man — wie den Halm aus dem
Schilfe — besonnen,
Den wisse man als Reines, als unsterblich,
— den wisse man als Reines, als unsterblich.

Vers 18 ist (wie schon die Wiederholung der vorhergehenden Zeile beweist) ein erbaulicher Zusatz von späterer Hand. Der Verfasser ist seinem Stoffe so sehr entfremdet, daß er, das Feuer mit dem Jüngling verwechselnd, den letztern *Nâciketa* nennt.

18. Vom Tod empfangen habend, Nâciketa,
Dies Wissen und die ganze Yoga-Vorschrift,
Fand Brahman und ward sündlos und unsterblich.
Und so, wer dies erfuhr am eignen Selbste.

¹ Die „Knoten des Herzens“ (die das Herz an die nichtrealen Dinge und Genüsse der Außenwelt knüpfen) kommen aufer an unsrer Stelle und Mund. 2,1,10. 2,2,8. 3,2,9 noch Chând. 7,26,2 vor, worauf die andern Stellen beruhen mögen. Vgl. unsre Einleitung zu Bṛih. 3,2.

Die Çvetâçvatara-Upanishad

des schwarzen Yajurveda.

EINLEITUNG.

Die *Çvetâçvatara*'s werden zwar im Caranavyûha (Ind. Stud. III, 257) unter den Schulen des schwarzen Yajurveda aufgeführt, aber alle gelegentlichen Erwähnungen derselben führen, soweit uns dieselben noch vorgekommen, nur auf unsre Upanishad, welche von Çaṅkara (zu Çvet. p. 274, 11. zu Brahmasûtra p. 110, 5) als *Çvetâçvatarâṇâm mantropanishad* zitiert wird, sich selbst aber (6, 21) auf einen persönlichen Urheber, den *Çvetâçvatara* („weise Maultiere habend“) zurückführt, welcher diese Offenbarung nicht von einem Lehrer, sondern „durch die Macht der Kasteiung und die Begnadigung mit dem Veda“ empfangen habe, und dieselbe „den Âçrama-Erhabenen“ mitteilte, unter denen sicherlich keine mit Saṃhitâ und Brâhmaṇam ausgerüstete Vedaschule, sondern irgend ein Kreis von Asketen zu verstehen ist.

Ein individuelles Gepräge zeigt unsre Upanishad mehrfach; so namentlich in der Kritik fremder Ansichten zu Anfang des ersten und sechsten Adhyâya. Auf der andern Seite kann dieses Werk, bei dem Mangel eines geordneten Gedankenganges, bei der Regellosigkeit und willkürlichen Abwechslung der Versmaße und bei der Masse der eingeschobenen Zitate, nicht wohl (wie etwa die Kârîkâ des Gauḍapâda) für das Werk eines einzelnen Autors gelten. Möglich, daß aus einer individuellen Grundlage durch fortgesetzte Einfügung von Erläuterungen und Zitaten allmählich das Werk unter den Händen einer darauf sich gründenden Gemeinde zu seiner vorliegenden Gestalt erwachsen ist. Dieser Umstand würde freilich eine kritische Betrachtung außerordentlich erschweren, und alle Kombi-

nationen derselben können nur insoweit Gültigkeit beanspruchen, als an der Einheitlichkeit der Komposition festgehalten werden darf.

Unter diesem Vorbehalte würde zunächst die Zeit unsrer Upanishad nicht nur nach den alten Prosa-Upanishad's, sondern auch nach Kâthaka-Upanishad anzusetzen sein, da diese mehrfach in dem Werke mit einer Deutlichkeit zitiert wird, welche wohl kaum einen Zweifel übrig läßt. So kann sich die Berufung 2,9 auf „jenen Wagen mit den schlechten Rossen“ wohl auf keine andre Stelle als Kâth. 3,4 beziehen; der Baum, der im Himmel wurzelt, 3,9. 6,6, der zollgroße Purusha 3,13. 5,8, das Feuer, dessen Holz verbrannt ist 6,19, der „Genießser“, *bhoktar* 1,8. 9. 12. 5,7 dürften alle auf Kâthaka-Upanishad zurückgehen, und so zahlreiche, ganz oder teilweise und mit Variationen aus derselben entlehnte Verse. Ja, die ganze Versgruppe 6,12—14 ist aus Kâth. 5,12—15 herübergewonnen, mit Auslassung des wegen *tad etad* nicht passenden Verses 14, welcher jedoch für das Verständnis des folgenden Verses notwendig ist, wodurch sich die Entlehnung als solche verrät.

Diesem fortgeschritteneren Standpunkte entspricht es, daß nicht nur der *Yoga*, welcher als Weg zur Erlösung schon Kâth. 3,10—13 und entwickelter Kâth. 6,6—13 gelehrt wurde, Çvet. 2,8—15 zu einer vollständigen Theorie ausgebildet erscheint, sondern auch viele wichtige Lehrbegriffe des Vedânta, die in frühern Upanishad's gar nicht oder nur andeutungsweise vorkamen, in Çvetâçvatara zuerst mehr oder weniger bestimmte Formen annehmen. Solche sind namentlich: das Selbst als Grund aller Gewisheit (*âtmabhâvat*, 1,2); — das intellektuelle Weltprinzip (*Hiranyagarbha*, *Brahmân*) als Erstgeborener der Schöpfung (3,4. 4,12. 4,18. 5,2. 6,17. 6,18); — die Weltvernichtung durch Brahman am Ende des Kalpa (3,2. 4,1. 4,11. 5,3. 6,3) und das periodisch damit abwechselnde Neuhervortreten der Welt aus Brahman (5,3. 6,4); — der *Îçvara* als der Reifmacher der Werke und Verteiler ihrer Frucht (5,5. 6,4. 11. 12); — die Deutung des „dritten“ der drei Pfade nach dem Tode (1,4. 5,7), nämlich des Devayâna, als einer stufenweise erfolgenden Erlösung (1,11; später *Kramamukti* genannt, Syst. d. Ved., S. 430. 472); — endlich und vor allem, nachdem die Nichtigkeit der vielheitlichen Welt schon Brih. 4,4,19. Kâth. 4,10—11 mit einer nichts zu wünschen übrig lassenden Deutlichkeit ausgesprochen worden war, die Çvet. 4,9—10 (vgl. 1,10) zuerst vorkommende Erklärung der Welt als eines durch Brahman als Zauberer (*mâyin*) hervorgebrachten Blendwerkes (*mâyâ*).

Bei einem so feinen und fruchtbaren Denker, als welcher uns der Dichter der Upanishad in allen diesen Dingen entgegentritt, ist schwer zu begreifen die Vorliebe desselben für die personifizierende Auffassung des Göttlichen in der Weise der Volksreligion, wie diese, nachdem schon 2,1—5 ein förmliches Gebet an Savitar um Erleuchtung aus dem Yajurveda eingeflochten war, namentlich in den Stücken 3,1—6 und 4,11—22 hervortritt, welche, unter einem Schwall vedischer Zitate, das Brahman als *Îçta*, *Îçâna* (persönlichen Gott) und speziell als *Rudra* (identisch mit *Hara* 1,10) feiern, sei es infolge individueller Neigungen, sei es vermöge einer unwürdigen Akkomodation an herrschende Zeitströmungen. Zwar an einer

Stelle (3,7) scheint es, als sei dem Verfasser das Symbolische dieser Personifikation bewußt (*içan tam jñātvā*), und als erkläre er das unpersönliche Brahman für das Höhere (*tataḥ param*), aber wir wissen nicht, ob wir doch nicht seine Worte zu wohlwollend interpretiert haben. Die Benennung des *Rudra* als *Çiva*, welche ja noch in Atharvaçiras fehlt und erst in Atharvaçikhā mit dem Anscheine der Neuheit proklamiert wird (vgl. die Einleitungen dort), ist in unsrer Upanishad noch nicht nachweisbar, wohl aber kommt *çiva* als Adjektivum („selig“) siebenmal (3,5. 6. 11. 4,14. 16. 18. 5,14) in Zusammenhängen vor, welche zeigen, daß das Adjektivum *çiva* auf dem Wege ist, zum Eigennamen des höchsten Gottes zu erstarren.

Ganz besondere Schwierigkeiten macht es, das Verhältnis unsrer Upanishad zum Sāṅkhyasysteme richtig zu bestimmen. Wenn schon die Kāthaka-Upanishad viele Anschauungen der Sāṅkhyas antizipiert hatte (vgl. die Einleitung, oben S. 265), so treten uns in Çvetāçvatara-Upanishad nicht nur eine ganze Reihe von Terminus und Grundbegriffen der Sāṅkhyaphilosophie entgegen (so, vom *puruṣa*, *jña* nicht zu reden, *prakṛiti* 4,10, *pradhānam* 1,10. 6,10. 16, *vyaktam* und *avyaktam* 1,8, die drei *guṇa*'s 1,4. 5,7. 6,2. 4. 16, das *līṅgam* vielleicht 6,9, die fünfzig *bhāva*'s 1,4. 5), sondern auch das verschiedenartige Verhalten der *puruṣa*'s zur *prakṛiti* kann gar nicht treffender illustriert werden als durch das Bild von den Böcken und der Ziege 4,5. Und doch steht der Monismus, Theismus und Idealismus unsres Dichters einem Dualismus, Atheismus, Realismus, wie ihn das Sāṅkhyasystem vertritt, durchaus schroff und feindlich gegenüber: er betont mit Nachdruck „Gottes Selbstkraft, welche sich in ihre eigenen *Guṇa*'s hüllt“ 1,3, er behauptet, daß nun und nimmer ohne Gott ein Ende des Leidens erreicht werden könne 6,20, und er erklärt die ganze *prakṛiti* für eine bloß von Gott hervorgebrachte *māyā*, 4,10. — Wie ist nun, bei so schroffem Gegensatze, die vielfache innere Verwandtschaft mit der Sāṅkhyalehre zu erklären?¹ Hat vielleicht der

¹ Scharfer Gegensatz im Äußern bei tiefer innerer Verwandtschaft kommt in der Philosophie nicht selten vor. So steht die Metaphysik des Aristoteles der des Platon viel näher, als es wohl dem Aristoteles selbst bewußt gewesen ist. So, um ein noch näher liegendes Beispiel zu wählen, entlehnt Leibniz die beste Definition seiner Monade als *automaton spirituale* einer Abhandlung des so oft von ihm perhorreszierten Spinoza; und wenn derselbe Leibniz am Schluß der Monadologie seine Ansicht dahin rekapituliert (§ 81): „*ce système fait, que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avait point d'âmes, et que les âmes agissent, comme s'il n'y avait point de corps, et que tous deux agissent, comme si l'un influait sur l'autre*“, — so wüßte ich nicht, was an diesen Worten zu ändern wäre, um sie voll und ganz auch auf Spinoza zu beziehen. — Die Upanishadlehrer, Platon und (wenn auch weniger hochstehend) Spinoza sind Metaphysiker, deren Lehren sich daher nicht völlig nach der Schablone der empirischen Anschauung konstruieren lassen. Platon wird von Aristoteles, Spinoza von Leibniz, der Vedānta vom Sāṅkhyam in empirische Formen gepreßt und dadurch verdorben.

Autor der Upanishad das Sâñkhyasystem des Kapila gekannt, aus ihm entlehnt, was ihm pafste, und das mit dem Vedânta Unvereinbare um so strenger verurteilt? Wäre dem so, hätte unser Dichter schon das *Sâñkhyam* des *Kapila* als gegnerisches System vor Augen gehabt, so würde sein Werk nicht Stellen enthalten, welche so ausgelegt werden konnten und tatsächlich ausgelegt worden sind, als würde in ihnen Kapila als der höchste Weise und das Sâñkhyam als der Weg zum Heile gepriesen. Solche Stellen sind 5,2 und 6,13. Wie in ihnen die Worte *kapila* und *sâñkhyam* zu verstehen sind, haben wir in den Anmerkungen gezeigt. Und diese Worte, weit entfernt für die Abhängigkeit der Upanishad vom Sâñkhyasystem zu zeugen, sind gerade das stärkste Argument gegen diese Abhängigkeit und beweisen, daß dem Autor der Upanishad *sâñkhyam* als Name des von ihm bekämpften Systems und *kapila* als Name seines Urhebers noch völlig unbekannt waren. Es bleibt somit nichts andres übrig als anzunehmen, daß nicht die Upanishad von dem Sâñkhyasystem abhängig ist, sondern, umgekehrt, das Sâñkhyasystem, wir wollen nicht sagen geradezu aus unsrer Upanishad, wohl aber aus der Zeitrichtung und dem Gedankenboden, aus welchem auch sie erwuchs, hervorgegangen ist. — In diesem Sinne ist die Çvetâçvatara-Upanishad eine der wichtigsten Urkunden aus der Vorgeschichte des Sâñkhyasystems, in welchem wir, — trotz der glatten und abgerundeten Form, in der die Sâñkhyakârikâ es darbietet, — nicht die ursprüngliche einheitliche Gedankenarbeit eines individuellen Philosophen, sondern nur einen Kompromiß aus vielen und heterogenen Vorstellungen zu sehen vermögen, deren innere Widersprüche mit großer Kunst zu einem scheinbar einheitlichen System verarbeitet worden sind.

Çvetâçvatara-Upanishad.

Erster Adhyâya.

Vers 1—2. Grundfrage der Philosophie und verschiedene Antworten auf dieselbe.

Om! Die Brahmanlehrer sagen:

1. Was ist Urgrund, was Brahman?¹ Woher sind wir?
Wodurch bestehn, und worin sind gegründet wir?
Von wem regiert, bewegen wir, ihr Weisen,
Uns in der Lust und Unlust Wechselständen?
2. Sind Zeit, Natur, Notwendigkeit, der Zufall,
Grundstoffe, Geist, ist die Verbindung dieser

¹ „Brahman“ ist hier allgemeiner Name für „Prinzip“, wie Kaush. 4,1. Bṛih. 2,1,1. Chând. 5,11,1. Bṛih. 4,1,2 fg.

Als Urgrund denkbar? Doch nicht! — Denn ein Selbst ist!
Doch auch das Selbst schafft frei nicht Lust und Unlust!¹

Vers 3—6. Schilderung der individuellen Seele.

3. Nachdenken und Hingebung (*yoga*) ühend, sah'n sie
Gottes Selbstkraft, verhüllt in eignen Guṇa's²;
Er ist's, der allen den genannten Gründen,
Nebst Zeit und Seele, vorsteht als der Eine.
4. Den einen Radkranz³, dreifach⁴, sechzehndig⁵,
Mit fünfzig Speichen⁶, zwanzig Gegenspeichen⁷,
Sechs Achtheiten⁸, die eine Schnur des Weltalls⁹,
Dreipfadig¹⁰, zweibedingten¹¹, einen Wahnes¹²,
5. Den Fünfstrom¹³, der fünfquellig¹⁴ schwillt, sich windet,
Mit fünf Hauchwellen¹⁵, mit der fünf Sinne Urwurzel¹⁶,

¹ Alle aufgezählten Prinzipien können nicht für sich allein, sondern nur als Bestimmungen an einem Selbst (*ātman*) gedacht werden, welches daher unter allen Umständen der Urgrund ist. Aber das empirische Selbst kann dieser Urgrund nicht sein, da es nicht Herr ist, Lust und Schmerz zu schaffen, sondern ihnen unterworfen ist.

² Die individuelle Seele besteht nicht aus dem *Purusha* und der von ihm unabhängigen *Prakriti* (*Çakti*) nebst deren Guṇa's (*Sattvam*, *Rajas*, *Tamas*), sondern es ist Gottes eigene Kraft (*ātma-çakti*), welche, in ihre eigenen Qualitäten (*sva-guṇaiḥ*) verhüllt, als Seele erscheint. — Schärfer kann der Gegensatz gegen die Sāṅkhyalehre wohl nicht ausgesprochen werden.

³ Das Bild von dem einen Radkranze (oder auch der einen Radnabe) mit den vielen Speichen (Kaush. 3,8. Bṛih. 2,5,15. Chānd. 7,15,1. Mund. 2,2,6. Praçna 2,6. 6,6) wird hier, mit Anlehnung an Sāṅkhyavorstellungen, näher ausgeführt.

⁴ Aus den drei Guṇa's (*Sattvam*, *Rajas*, *Tamas*) bestehend.

⁵ Auslaufend in Manas, fünf Erkenntnisinne, fünf Tatsinne, fünf Elemente.

⁶ Die fünfzig Affekte (*bhāva*) der Sāṅkhyaphilosophie (Sāṅkhya-K. 46).

⁷ Die zehn Sinne und ihre Objekte.

⁸ 1) Fünf Elemente, Manas, Ahāṅkāra, Buddhi, 2) acht Bestandteile des Leibes, 3) acht Vollkommenheiten, 4) acht Grundaffekte (Sāṅkhya-K. 44—45), 5) acht Götter, 6) acht Tugenden.

⁹ Vgl. das *sūtram* Bṛih. 3,7.

¹⁰ Pitṛiyāna, Devayāna, Erlösung.

¹¹ Durch gute und böse Werke.

¹² Der Wahn des Ichbewußtseins.

¹³ Die fünf Erkenntnisinne.

¹⁴ Die fünf Elemente.

¹⁵ Die fünf Tatsinne (oder vielleicht die fünf Prāṇa's).

¹⁶ Das Manas.

Mit Strudeln fünf¹, fünf Schmerz-Sturmwoogen², fünfzig
Flufsarmen³ und fünf Schnellen⁴, — den verstehn wir.

6. In diesem grofsen Brahmanrad⁵, das alles
Beseelt, umschliesst, — ein Schwan⁶ schweift, doch nur weil er
Gesondert wähnt sich und des Rades Treiber; —
Von ihm begnadigt, wird er dann unsterblich.

Vers 7—12. Schilderung der höchsten Seele im Unterschied von der
individuellen.

7. Doch Lieder singen, dafs im höchsten Brahman
Als ew'gem Grund enthalten jene Dreiheit.⁷
Wer in ihr als den Kern (Taitt. 2) das Brahman findet,
Aufgeht in ihm als Ziel, wird von Geburt frei.
8. Was wechselt und was bleibt, was offenbar und
Nichtoffenbar, — Gott hegt es alles in sich;
Wer Gott nicht kennt, bleibt als Geniefser⁸ gebunden,
Wer ihn erkannt, wird frei von allen Banden.
9. Zwei, Wissener, Nichtwissener, — Gott, Nichtgott, — sind ewig:
Der eine bleibt, objektverstrickt, Geniefser,
Der andre, endlos, allseiend sitzt müfsig,
Wenn er erkannt als Brahman hat jene Dreiheit!⁷
10. *Pradhānam* fließt; nicht fließt, unsterblich, *Hara*,
Als Gott beherrschend Fließendes und Seele;
Ihn denkend, ihm ergeben, zu ihm werdend
Allmählich, wird zuletzt man frei von *Māyā*.
11. Wer Gott erkennt, wird frei von allen Banden,
Die Plagen schwinden, samt Geburt und Sterben;

¹ Die fünf Objekte der Sinne (Ton, Farbe usw.).

² Aufenthalt im Mutterleib, Geburt, Alter, Krankheit, Tod.

³ Wohl wieder die fünfzig Affekte.

⁴ Die fünf Anfechtungen (*kleçāh*) des Yoga: Nichtwissen, Egoismus, Liebe, Haß, Leidenschaft.

⁵ Dem Samsāra. Maitr. 2,6 wird an ein Töpferrad gedacht.

⁶ Die individuelle Seele.

⁷ Die Dreiheit von Geniefser, Genufsobjekt und Antreiber (Seele, Welt und Gott).

⁸ *bhoktri-bhāvāt*; derselbe Ausdruck Sāṅkhyakārikā 17.

Wer ihn verehrt [nur], wird drittens¹ nach dem Tode
Gottherrlich, [dann] absolut und wunschvollendet.

12. Als ewig im Âtman ruhend wisset jene [Dreiheit],
Dann bleibt nichts Höheres mehr zu wissen übrig;
Genußobjekt, Genießser und Erreger,
Dies Dreifache heißt insgesamt das Brahman.

Vers 13—16. Mittel der Erkenntnis: Meditation des heiligen Lautes
Om, Selbsterkenntnis und Selbstzucht.

13. Wie Feuer, eingekehrt in seine Heimstatt,
Unsichtbar fortbesteht nach seinem Wesen,
Und aus der Reibholzheimstatt neu aufleuchtet,
So flammt's, in beidem gleich², im Leib durch *Om* auf.

14. Den Leib machend zum Reibholze,
Und den *Om*-Laut zum obern Holz,
Schaut man, nach fleiß'ger Denkquirlung,
Verstecktem Feuer gleich, den Gott..

15. Wie im Ölsamen Öl, in Milch die Butter,
In Strömen Wasser, im Reibholze Feuer,
So findet im eignen Selbste jenen [Âtman],
Wer ihn erschaut durch Wahrheit und Kasteiung,

16. Den alldurchdringenden Âtman,
Wie Butter in der Milch versteckt,
In Selbstkenntnis, Selbst-Zucht wurzelnd,
Das Endziel der Upanishad,
— das Endziel der Upanishad.

Zweiter Adhyâya.

Vers 1—5. Preis des Gottes Savitar als des geistigen Erleuchteters
(= Vâj. Samh. 11,1—5; vgl. Taitt. Samh. 4,1,1).

1. Verstand und Sinn zur Wesenheit
Zuerst anschirrt Gott Savitar,

¹ Das Erste ist die Seelenwanderung auf dem Pitriyâna, das Zweite die Erlösung, das Dritte die Stufenerlösung (*kramamukti*) des Devayâna.

² Das Brahman, in beidem, dem Latentfortbestehen und dem Neuaufleuchten, dem Feuer vergleichbar, kommt durch den *Pranava*, den heiligen Laut *Om*, im Leibe zum Aufflammen.

Der Agni, als Licht kundmachend,
Über die Erde führte hin.

2. Getrieben von Gott Śavitar
Sind angeschirrten Geistes wir,
Zum Himmelsliede und zur Kraft.
3. Anschirrend Sinne und Verstand,
Andächtig himmelwärts zu ziehn
Und großes Licht zu schaffen uns,
Soll Savitar sie treiben an.
4. Nun schirren an die Andacht, schirren an den Geist,
Sie, die des großen, weisen Priesters Priester sind;
Die Opfer ordnet er, dem alle Ordnung kund;
Laut wird gepriesen rings im Kreis Gott Savitar.
5. Das alte Brahman (Gebet) bring' ich euch in Ehrfurcht;
Weit dringt der Ruf, wie Sonnen ihre Bahn ziehn;
Des Ew'gen Kinder alle ihn vernehmen,
Und die in Wohnungen des Himmels schalten.

Vers 6—7. Vorbereitende und läuternde Bedeutung des Opferkultus.

6. Wo Agni aus dem Reibholze
Entspringt, wo Vâyu tritt hinzu,
Und wo auch Soma quillt reichlich,
Da entwickelt das Manas sich.
7. Durch Savitar, durch seinen Trieb
Freut des Gebets, des alten, euch;
Wenn dort ihr euren Stand nehmet,
Befleckt euch früh'res Werk nicht mehr.

Vers 8—15. Der Yoga. Verhalten, Ort, vorhergehende Erscheinungen,
Erlangung der Yogakraft und ihre Folgen.

8. Den Leib dreifach gerichtet, ebenmäfsig,
Manas und Sinne im Herzen eingeschlossen,
So mag der Weise auf dem Brahmanschiffe
Die fürchterlichen Fluten überfahren.
9. Den Odem hemmend, die Bewegung zügelnd,
Bei Schwund des Hauchs ausatmend durch die Nase,
Wie jenen Wagen mit den schlechten Rossen (Kâth. 3,4).
So fesselt ohne Lässigkeit das Manas!

10. Rein sei der Ort und eben, von Geröll und Sand,
Von Feuer, von Geräusch und Wasserlachen frei;
Hier, wo den Geist nichts stört, das Auge nichts verletzt,
In windgeschützter Höhlung schicke man sich an.
11. Erscheinungen von Nebel, Rauch und Sonnen,
Von Wind und Feuer, von Leuchtkäfern, Blitzen,
Von Bergkristall und Mondglanz, sind beim Yoga
In Brahman Offenbarung vorbereitend.
12. Aus Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther dann
Fünffach entwickelt sich die Yoga-Tugend;
Der weiß nichts mehr von Krankheit, Alter, Leiden,
Der einen Leib erlangt aus Yogafeuer.
13. Behendigkeit, Gesundheit, Unbegehren,
Ein klares Antlitz, Lieblichkeit der Stimme,
Schöner Geruch, der Ausscheidungen wenig, —
Darin betätigt sich zuerst der Yoga.
14. Gleichwie ein Spiegel, der mit Staub bedeckt war,
Wie Feuerschein erglänzt, wenn er gereinigt,
So wird nur, wer erkannt der Seele Wesen,
Des Ziels teilhaftig und befreit von Kummer.
15. Wem seiner Seele Wesen ward zur Fackel,
Im Yoga Brahman's Wesen zu erschauen,
Fest, ewig, rein von allen Daseinsformen, —
Wer so den Gott weiß, der wird frei von Banden.

Vers 16—17. Nachträgliches: Die Allgegenwart Gottes und seine Verehrung. (Vers 17 ohne bestimmbares Metrum.)

- 16.¹ Er ist der Gott in allen Weltenräumen,
Vormals geboren und im Mutterleibe;
Er ward geboren, wird geboren werden,
Ist in den Menschen und allgegenwärtig.
17. Der Gott, der im Feuer ist, im Wasser,
Der in die ganze Welt ist eingegangen,
Der in den Kräutern weilt und in den Bäumen,
Diesem Gott sei Ehre! — sei Ehre!

¹ Väj. Samh. 32,4 (Gesch. d. Phil. I, 292).

Dritter Adhyâya.

Vers 1—6. Der Âtman als persönlicher Gott (*Îça* oder *Rudra*).

1. Der netzausbreitend¹ herrscht mit Herrscherkräften,
Die ganze Welt beherrscht mit Herrscherkräften,
Einer bleibend beim Entstehen und Bestehen [der Welt],
Unsterblich werden, welche das verstehen!
2. Der eine Rudra, — zu keinem zweiten stehn sie², —
Ist's, der die Welt beherrscht mit Herrscherkräften;
Er weilt in den Wesen, und wutentbrannt zur Endzeit
Zerschmettert er als Herr die Geschöpfe alle.
- 3.³ Allseitig Auge und allseitig Antlitz,
Allseitig Arme und allseitig Fufs,
Schweifst schaffend er mit Armen, schweifst mit Flügeln
Zusammen Erd' und Himmel, Gott, der Eine.
- 4.⁴ Er, der der Götter Ursprung und Hervorgang,
Der Herr des Alls, Rudra, der grofse Weise,
Er, der vormals Hiranyagarbha zeugte,
Der Gott begabe uns mit edler Einsicht.
- 5.⁵ In deiner gnäd'gen Form, Rudra,
Die nicht schrecklich, nicht unheilvoll,
In dieser, deiner Form, der heilbringendesten,
Lafs uns, Bergwohner, dich erblicken.
- 6.⁵ Der Pfeil, den du, Bergfroher,
Zum Schleudern trägst in deiner Hand,
Den mach' uns gnädig, Berghüter;
Nicht schädige er Mensch und Tier.

¹ Çaṅkara denkt an das Fangnetz der Mâyâ. Zunächst wird wohl das bekannte Bild von der Spinne und dem Netz (zuerst Bṛih. 2,1,20) vor-schweben; vgl. 5,3. 6,10; *jālam* vom Spinnennetz auch Brahma-Up. 1: *yathā māks'hikā ekena tantunā jālam viksh'pati*.

² Die Brahmanwisse halten zu ihm allein.

³ = Rîgv. 10,81,3; die Erklärung siehe Gesch. d. Phil. I, 136.

⁴ Derselbe Vers etwas anders 4,12 und wieder anders Mahânâr. 10, 19.

⁵ Vers 5—6 = Vâj. Samh. 16,2—3 (Nilarudra-Up. 8. 5).

Vers 7—21. Höher als diese Personifikation des Göttlichen (wenn wir *tataḥ param* auf das unmittelbar Vorhergehende beziehen dürfen) steht das (unpersönliche) Brahman, dessen Verkörperung im Weltall und im Menschen, mit Einflechtung vieler Zitate, dargelegt wird.

7. Doch höher noch steht Brahman! Den höchsten, grofsen,
Der Leib für Leib versteckt in allen Wesen,
Den Einen, der das Weltall hält umschlossen, —
Wer den als Gott versteht¹, der wird unsterblich.
- 8.² Ich kenne jenen Purusha, den grofsen,
Jenseits der Dunkelheit wie Sonnen leuchtend;
Nur wer ihn kennt, entrinnt dem Reich des Todes;
Nicht gibt es einen andern Weg zum Gehen.
- 9.³ Höher als der nichts andres ist vorhanden,
Nichts Kleineres und nichts Gröfseres, was auch immer,
Als Baum im Himmel wurzelnd⁴ steht der Eine,
Der Purusha, der diese ganze Welt füllt.
10. Was höher hoch als diese Welt,
Das ist gestaltlos, schmerzenlos,
Unsterblich werden, welche das verstehen,
Die andern gehen ein in lauter Leiden.⁵
11. Mit Antlitz, Haupt und Hals allwärts⁶,
Weilt er in aller Wesen Herz;
Er, der Heil'ge, durchdringt alles,
So wohnt er selig (*çiva*) überall.
12. Grofs, herrlich ist der Purusha,
Er regt an die Erkenntniskraft⁷;
Zu jenem reinen Ort⁸ ist er
Herr des Zugangs, Licht, wandellos.

¹ Wer unter dem erwähnten Gotte Rudra den Âtman (das Brahman) versteht.

² = Vâj. Samh. 31,18 (Gesch. d. Phil. I, 290).

³ = Mahânâr. 10,20.

⁴ Es ist derselbe Baum, von dem Kâth. 6,1 die Rede ist.

⁵ Die dritte Zeile oben 3,1; die beiden letzten Brih. 4,4,14.

⁶ Dies ist eine blofse Paraphrase von Stellen wie Rîgv. 10,81,3 (oben Vers 3) und 10,90,1 (unten Vers 14). Im folgenden sind *bhagavân* und *çiva* noch nicht Eigennamen, wohl aber der erste Keim derselben.

⁷ *sattvam*, von Çaṅk. im wesentlichen richtig als *antahkaranam* erklärt, ist wohl hier, wie Kâth. 6,7, Synonym von *buddhi*.

⁸ Kâth. 3,9.

- 13.¹ Der Purusha, zollhoch, als innre Seele
Ist stets zu finden in der Geschöpfe Herzen;
Nur wer an Herz und Sinn und Geist bereitet, —
Unsterblich werden, die ihn also kennen.
- 14.² Der Purusha mit tausendfachen Häuptern,
Mit tausendfachen Augen, tausend Füßen
Bedeckt ringsum die Erde allerorten,
Zehn Finger hoch noch drüber hin zu fließen.
- 15.² Nur Purusha ist diese ganze Welt,
Und was da war, und was zukünftig währt,
Herr ist er über die Unsterblichkeit, —
Diejenige, die sich durch Speise nährt.
- 16.³ Nach allwärts ist es Hand, Füße,
Nach allwärts Augen, Haupt und Mund,
Nach allen Seiten hin hörend,
Die Welt umfassend steht es da.
17. Durch aller Sinne Kraft scheinend
Und doch von allen Sinnen frei,
Als Gott und Herrn der Welt [ehrt ihn],
Als großen Hort des Weltenalls.
18. Der in der Stadt mit neun Toren (vgl. Kâth. 5,1)
Als Schwan wohnend (Çvet. 1,6) nach aufsen schweift⁴,
Der ist der ganzen Welt Herrscher,
Alles dessen, was steht und geht.
- 19.⁵ Ohn' Hände greift er, ohne Füße läuft er,
Sieht ohne Augen und hört ohne Ohren,

¹ Dieser Vers (bis auf die erste Zeile Çvet. 4,17 wiederholt) ist eine Fusion aus Kâth. 6,17 und Kâth. 6,9, wo (vgl. Mahânâr. 1,11. Çvet. 4,20) die ursprüngliche Form des Spruches erhalten ist.

² Vers 14—15 = Rîgv. 10,90,1—2 (erklärt Gesch. d. Phil. I, 152).

³ Wieder, wie oben Vers 11, eine Paraphrase.

⁴ Das Subjekt des Erkennens, indem es durch die Sinne wahrnimmt, „schweift gleichsam“ nach aufsen, *lelayati iva*, wie es in der ursprünglichen Stelle Brih. 4,3,7 heißt, woher wohl mit dem Ausdrücke die Vorstellung entlehnt ist.

⁵ Das Subjekt des Erkennens allein ist greifend, laufend, stehend, hörend, obgleich die betreffenden Organe gar nicht Subjekt sind; und dieses individuelle Subjekt ist das Ursubjekt, „das Große“ (*mahad, buddhi*) der Sânkhyalehre.

Er weifs, was wißbar, aber ihn weifs niemand,
Er heifst der Erstlings-Purusha, der Große.

- 20.¹ Des Kleinen Kleinstes und des Großen Größtes,
Wohnt er als Selbst im Herzen dem Geschöpf hier;
Den willensfreien schaut man, fern von Kummer,
Durch Gottes Gnade als den Herrn, als Große.
21. Ich weifs ihn, jenen alterlosen Alten,
In allem, es durchdringend, gegenwärtig,
Als Selbst in allem, dem Entstehn absprechen
Die Brahmanwaiser, das sie ewig nennen.

Vierter Adhyâya.

Vers 1—4: Brahman und das Weltall.

1. Er, der, selbst farblos, vielfach versehn mit Kräften,
Die vielen Farben verleiht zu bestimmten Zwecken,
Bis endlich das All zergeht in ihm, dem Anfang,
Der Gott gebe uns mit edler Einsicht (3,4).

2.² Das ja ist Agni, Âditya,
Das ist Vâyu und Candramas,
Das ist das Reine, das Brahman,
Die Wasser und Prajâpati.

3.³ Du bist das Weib, du bist der Mann,
Das Mädchen und der Knabe,
Du wâchst, geboren, allerwärts,
Du wankst als Greis am Stabe.

4. Schwarz bist als Vogel du, grün mit roten Augen⁴,
Blitzschwanger als Wolke, Jahreszeiten, Meere,

¹ Vgl. über diesen Vers die Anmerkungen zu Mahânâr. 10,1. Kâth. 2,20 (oben S. 247. 274).

² Der Anfangsvers des Tadeva-Liedes, Vâj. Samh. 32,1 (Gesch. d. Phil. I, 291).

³ = Atharvav. 10,8,27 (Gesch. d. Phil. I, 322).

⁴ Unter den, in Indien überaus zahlreichen, Vögeln treten besonders hervor die Krähen, die man allmorgendlich scharenweise und krächzend von einem der Riesebäume zum andern fliegen sieht, und die kleinen, grünen Papageichen, die oft dutzendweise auf einem Baume zusammensitzen, und an deren liebliches, süßes Gezwitscher man sich nicht erinnern kann, ohne Heimweh nach Indien zu empfinden.

Das Anfanglose bist du, das Allverbreitete,
Aus dem geworden sind die Wesen alle.

Vers 5—8. Brahman als individuelle und als höchste Seele.

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

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

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

8. «Des Hymnus Laut im höchsten Himmelsraume,
«Auf dem gestützt die Götter alle thronen,
«Wenn man den nicht kennt, wozu hilft der Hymnus dann? —
«Wir, die ihn kennen, haben uns versammelt hier.»

Vers 9—10. Wie schon Vers 7 andeutete (*muhyamānah*), beruht die Gebundenheit der individuellen Seele nur auf Täuschung (daher zur Erlösung nur die richtige Erkenntnis erforderlich ist). Dies zu erläutern, wird Brahman als Zauberer (*māyin*, später gewöhnlich *māyāvin*) und

¹ Lies *lohita-çukla-kṛishnām* und *sarūpāḥ* (wie auch der Telugudruck hat). Dafs, wie Çaṅkara, und höchst wahrscheinlich auch schon Bādarāyaṇa, annehmen (Brahmasūtra 1,4,8—10), die Stelle ursprünglich auf das Seiende und seine Produkte, Glut, Wasser, Nahrung, Chānd. 6,2, zu beziehen ist, dafür sprechen sowohl die Ausdrücke *lohita*, *çukla*, *kṛishna* (siehe Chānd. 6,4,1) als auch ihre Reihenfolge, die nach dem Sāṅkhyasystem eine andre sein müßte. Auf der andern Seite ist die Beziehung von Bock und Ziege auf *Puruṣha* und *Prakṛiti* (mit ihren drei Guṇa's, *Rajas*, *Sattvam*, *Tamas*) der Sāṅkhya's zu treffend, um abgewiesen zu werden. — Wir haben hier eine der Stellen, in denen wir aus dem Monismus der Upanishadlehre die dualistische Sāṅkhyatheorie hervorwachsen sehen (vgl. oben S. 290).

² Der Vers Rīgv. 1,164,20 wird als Vers 6 zitiert und (Vers 7) im Sinne der Vedāntalehre (vgl. namentlich Kāth. 3,1, oben S. 276) interpretiert. Die ursprüngliche Bedeutung ist eine ganz andre (vgl. darüber Gesch. d. Phil. I, 112). Vers 6—7 kehren Mund. 3,1,1—2 wieder. — Hieran schließt sich, etwas unvermittelt, Vers 8 = Rīgv. 1,164,39, wohl um den Om-Laut als den Weg zu Gott durch Berufung auf denselben Rīgvedahymnus zu erweisen.

die Welt als das von ihm hervorgezauberte, an sich wesenlose, Blendwerk (*mâyâ*) dargestellt. (Ältestes Vorkommen dieses wichtigen Vedântabegriffes). Die nachdrückliche Erklärung, Vers 10, daß die *prakṛiti* nur *mâyâ* sei, läßt vermuten, daß der Realismus der Sāṅkhyalehre im Aufkommen war.

9. Aus dem die Hymnen, Opfer, Werk, Gelübde.
Vergangnes, Künft'ges, Vedalehren stammen,
Der hat als Zauberer diese Welt geschaffen,
In der der andre¹ ist verstrickt durch Blendwerk.

10. Als Blendwerk die Natur wisse,
Als den Zaub'rer den höchsten Gott;
Doch² ist von seinen Teilstoffen
Durchdrungen diese ganze Welt.

Vers 11—22 feiern Rudra als das personifizierte Brahman. Wie der verwandte Abschnitt 3,1—6, besteht auch dieser Teil vorwiegend aus Zitaten.

11. Der jedem Mutterschofs als der Eine vorsteht (5,2),
In dem die Welt zergeht und sich entfaltet (Mahân. 1,2),
Wer den als Herrn, als Gott, reichspendend, preiswert
Erkennt, geht ein in jene Ruh für immer (Kâth. 1,17).

12.³ Er, der der Götter Ursprung und Hervorgang,
Der Herr des Alls, Rudra, der große Weise,
Der selbst entstehen sah Hiranyagarbha,
Der Gott begabe uns mit edler Einsicht.

13.⁴ Er, der der Götter Oberherr,
In dem die Welt gegründet ist,
«Zweifüßler hier beherrschend und Vierfüßler, —
«Wer ist der Gott, daß wir ihm opfernd dienen?»

¹ Der andre, *anya*, kann nur die Vers 6—7 erwähnte individuelle Seele sein.

² Die Natur ist doch nicht völlig wesenlose *Mâyâ*, sofern sie von den (individuellen) Seelen durchzogen wird, welche hier wie öfter (Bṛih. 2,1,20. Muṇḍ. 2,1,1 etc.) bildlich als Teile des Brahman vorgestellt werden und an seiner Realität teilhaben.

³ Die dritte Zeile stimmt mit Mahânâr. 10,19, die drei übrigen mit Çvet. 3,4 überein; im wesentlichen ist der Spruch an allen drei Stellen derselbe.

⁴ Die zweite Vershälfte ist ein Zitat aus dem Prajâpatiliede (Rigv. 10,121,3), gleichsam als Autorität dafür, daß das in der ersten Vershälfte geschilderte Brahman als persönlicher Gott zu verehren sei.

- 14.¹ Wer ihn fein, überfein in dem Gemenge,
 Als Weltenschöpfer vielfach sich gestaltend,
 Den Einen, der das Weltall hält umschlossen (3,7. 4,16),
 Als Seligen (*çiva*) weifs, geht ein zur Ruh für immer (4,11).
15. Er in der Zeitlichkeit ist der Welt Behüter,
 Der Herr des Alls, versteckt in allen Wesen;
 In ihn vertieft sind Brahmanweise und Götter,
 Wer ihn erkennt, zerreift des Todes Stricke.
16. Feiner als Butter, überfein wie Sahne²,
 Weilt selig (*çiva*) er versteckt in allen Wesen.
 Den Einen, der das Weltall hält umschlossen (3,7. 4,14),
 Wer den als Gott weifs, wird frei von allen Banden.
- 17.³ Ja, dieser Gott, allschaffend, hohen Sinnes,
 Ist stets zu finden in der Geschöpfe Herzen;
 Nur wer an Herz und Sinn und Geist bereitet, —
 Unsterblich werden, die ihn also kennen.
18. Das Dunkel weicht; nun ist nicht Tag noch Nacht mehr⁴,
 Nicht, seiend noch nichtseiend, selig (*çiva*) nur ist er;
 Er ist der *Om*-Laut, «Savitar's liebwertes Licht» (Rigv. 3,62,10),
 Aus ihm erflofs das Wissen uranfänglich.⁵
- 19.⁶ «Nicht in der Höhe, noch Breite,
 «Noch Mitte ist umspannbar er.
 «Nicht ist ein Ebenbild dessen,
 «Der da heifst: grofsè Herrlichkeit.»
- 20.⁷ Nicht ist zu schauen die Gestalt desselben;
 Nicht sieht ihn irgendwer mit seinem Auge;
 Ihn, der im Herzen weilt, mit Herz und Sinnen, —
 Unsterblich werden, die ihn also kennen.

¹ Der ganze Vers kehrt mit Modifikationen 5,13 wieder. Zu *kaldasya madhye* vgl. (eventuell) *salile* Bṛih. 4,3,32.

² Man mufs nicht daran denken, dafs die Butter (*ghṛitam*) erst aus Sahne (*mandam*) bereitet wird, sondern an die Milch, in welcher die Butterkügelchen fein, aber die Sahne noch viel feiner verteilt, wie der *Âtman* in den Wesen, enthalten ist.

³ Bis auf die erste Zeile ÷ Çvet. 3,13, wo man sehe.

⁴ Vgl. Chând. 3,11,3. 8,4,1—2 (oben S. 105. 192).

⁵ Vgl. Bṛih. 2,4,10 und Çvet. 6,18.

⁶ = Vâj. Samh. 32,2—3 (Gesch. d. Phil. I, 292).

⁷ =, Kâth. 6,9. Mahânâr. 1,11 (verändert); vgl. oben zu 3,13.

21. Er ist der Ew'ge! so denkend
 Mag man furchtsam ihm nahen wohl; —
 O Rudra! mit deinem huldreichen Antlitz,
 Mit dem schütz' mich allezeit!
- 22.¹ «An Kindern und Nachkommen und am Leben auch,
 «An Rindern und an Rossen nicht verletze uns!
 «Erschlage nicht in deinem Grimm die Mannen uns,
 «Mit Opfern rufen wir dich auf der Stätte an.»

Fünfter Adhyâya.

Vers 1. Die drei Themata des gegenwärtigen Adhyâya, das Nichtwissen, d. h. die in ihm befangene Seele (Vers 7—12), das Wissen, d. h. die Erlösung (Vers 13—14) und das beide in sich befassende, aber über beide erhabene Brahman (Vers 2—6), werden hier kurz einander gegenübergestellt.

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

Vers 2—6. Das höchste Brahman.

2. Der jedem Mutterschofs als der Eine vorsteht (4,11),
 Allen Gestalten, allen Ursprungsstätten,
 Der mit jenem (4,12) ersterzeugten, roten Weisen²
 Im Geist ging schwanger und ihn sah geboren,
3. Der Gott, der vielfach ein Netz nach dem andern
 Im Raum ausbreitet hier und wieder einzieht,

¹ = Rigv. 1,114,8. Taitt. Samh. 4,5,10,3. Väj. Samh. 16,16 (mit Varianten).

² Der ganze Zusammenhang und die parallelen Stellen 3,4. 4,12 (auf welche das *tam* zurückweist) beweisen, daß unter „jenem roten Weisen“ (*kapila rishi*) Hiranyagarbha, der „goldne (daher rote) Embryo“ zu verstehen ist. Es ist auch gar nicht abzusehen, wie hier, in dem Zusammenhange einer Vedântaschrift als Erstgeborener des Urwesens auf einmal Kapila — der Begründer eines gegnerischen Systems! — proklamiert werden sollte. — Allenfalls könnte man, aber auch dies schwerlich, eine Anspielung auf denselben annehmen in dem Sinne: „Hiranyagarbha ist der Urheber aller Weisheit, ist der wahre Kapila“. — Möglich auch, daß der ganze Kapila auf unsrer Stelle beruht.

Durch seine Helfer¹ fortschaffend, hochsinnig,
Betätigt so als Herrscher seine Allmacht.

4. Wie alle Weiten, oben, unten, querdurch,
Erleuchtend, strahlt der Sonnenstier am Himmel,
So lenkt der Gott, der heilige, liebwerte,
Als einer alles Mutterschofsentsprungne.
5. Wenn seinem Wesen zureift aller Ursprung²,
Was reifen soll, er macht es alles wachsen,
Er lenkt als einer alles hier und jedes,
Verteilend einzeln alle Sonderheiten.
6. Was im Veda-Geheimteil Upanishad-Geheimnis,
Gott Brahmán kennt es als des Veda Urquell;
Die das erkennt, der Vorzeit Götter, Weise,
Zu ihm geworden, sind unsterblich worden.

Vers 7—12. Brahman als individuelle Seele („der Andre“).

7. Bestimmtheithaft, fruchtreicher Werke Täter
Und eben dessen, was er tat, Genießser,
So wandert er als Lebensherr allformig,
Drei-Guṇa-haft, dreipfadig³, je nach seinem Werk.
8. Zollhoch an Gröfse, sonnenähnlich leuchtend,
Mit Vorstellung und Ichheit ausgestattet,
Erscheint, kraft seiner Buddhi, seines Átman,
Wie einer Ahle Spitze grofs der Andre.
9. Spalt' hundertmal des Haars Spitze
Und nimm davon ein Hundertstel,
Das denk' als Gröfse der Seele,
Und sie wird zur Unendlichkeit.

¹ Wörtlich „als seine Helfer“; er verwandelt sich selbst in sie. Vgl. über diese, schon im Rîgvêda vorkommenden, Helfer bei der Schöpfung Gesch. d. Phil. I, 137 und zu ihrem Namen *yati* „die sich Anstrendenden“ Rîgv. 10,129,5: *svadhâ avastât, prayatiḥ parastât.*

² *viçvayoniḥ* soviel wie „alles Entsprungene“. Der *îçvara* hat im Vedântasystem die Aufgabe, die Werke der Seelen wachsen und reifen zu machen, wie der Regen die Pflanzen, und ferner, die Vergeltung, den Werken entsprechend, zu verteilen; Brahmasûtra 2,1,34. 2,3,42 (S. 312. 431 meiner Übersetzung).

³ Vgl. 1,4 und die Anmerkungen dazu.

10. Er ist nicht weiblich, nicht männlich,
Und doch ist er auch sächlich nicht;
Je nach dem Leib, den er wählte,
Steckt er in diesem und in dem.
11. Durch Wahn des Vorstellens, Berührens, Sehens,
Fährt er als Seele, seinem Werk entsprechend,
Durch Essens, Trinkens, Zeugens Selbsterschaffung,
Abwechselnd hier und dort in die Gestalten.
12. Als Seele wählt viel grobe und auch feine
Gestalten er, entsprechend seiner Tugend;
Und was ihn band; kraft seines Werks und Selbstes,
In diese, bindet wieder ihn in andre.

Vers 13—14. Die Erlösung.

- 13.¹ Wer ihn, anfanglos, endlos, in dem Gemenge
Als Weltenschöpfer vielfach sich gestaltend,
Den Einen, der das Weltall hält umschlossen,
Als Gottkennt, wird befreit von allen Banden(1,8. 2,15. 4,16. 6,13).
14. Wer im Herzen den nestlosen (leiblosen),
Sein und Nichtsein bewirkenden,
Die [sechzehn] Teile² bindenden
Sel'gen Gott sucht, verläßt den Leib.

Sechster Adhyâya.

Vers 1—4. Das Brahman und kein anderer ist das Prinzip der Dinge.
Periodische Wiederkehr des Schöpfungswerkes und Exemption des Erlösten
von demselben.

1. Die einen Lehrer reden von Natur uns,
Von Zeit die andern (1,2); sie gehn völlig irre;
Nein, es ist Gottes Allmacht, die im Weltall
Läfst jenes Brahmanrad (1,6) im Kreis sich drehen.
2. Durch ihn regiert, der stets bedeckt (Rigv. 10,90,1) das Weltall,
Als Geist, Zeitschöpfer, guṇahaft, allwissend,

¹ Vgl. 4,14 und Anmerkung.

² Vgl. hierüber die Einleitung zu Praçna 6.

Entrollt dies Schöpfungswerk sich, das sich darstellt
Als Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther.

3. Was er erschuf, nimmt dann zurück er wieder,
Zur Einheit werdend mit des Wesens Wesen¹;
Um dann, mit einem, zweien, dreien, achten²,
Mit Zeit und feinen Guṇa's, die er selbst sind (1,3),
4. Das guṇahafte Werk neu zu beginnen,
Verteilend einzeln die Beschaffenheiten (5,5). —
Wo sie nicht sind, da wird das Werk zunichte,
Hin geht er werklos, wesentlich ein andrer.

Vers 5—10. Schilderung des Brahman und seiner Herrlichkeit.

5. Anfang und Grund, bewirkend die Verbindung,
Drei-Zeit-erhaben³, ohne Teile⁴ ist er.
Den allgestalt'gen Werdegrund, preiswürdig
Als Gott, der in uns wohnt, zuerst verehrend, —
6. Höher als Weltbaum (3,9), Zeit und alle Formen
Ist er, aus dem entspringt die Weltausbreitung, —
Und ihn, der Recht schafft, Bösem wehrt, Glück austeilt,
Den ew'gen Allbefasser in uns wissend,
7. So lafst uns ihn, der Herren höchsten Grofsherrn,
Die höchste Gottheit unter allen Göttern,
Als höchsten Fürst der Fürsten, jenseits thronend,
Als Gott auffinden, als preiswerten Weltherrn.
8. Nicht gibt es an ihm Wirkung noch Organe auch,
Nicht ist ihm einer gleich noch überlegen auch,
Sein höchstes Können wird gelehrt als mannigfach,
Des Wissens, Tuns Werk sind ihm eingeboren.⁵

¹ Zu *tattvasya tattvena* vgl. Brih. 2,1,20. 2,3,6 *satyasya satyam*.

² Mutmaßlich: einer, der *Purusha*; zwei, *Aryaktam* und *Vyaktam*; drei, *Sattvam*, *Rajas*, *Tamas*; acht, *Buddhi*, *Ahañkāra*, *Manas*, *Taṁmātra*'s.

³ Die drei Zeiten sind: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft.

⁴ Auch der Telugudruck liest *akalo*.

⁵ Gott durchläuft nicht, wie der Mensch, mancherlei Zustände, weil die ganze Mannigfaltigkeit schon in ihm liegt; er braucht nicht, wie der Mensch, durch Erkenntnisorgane und Tatorgane die entsprechenden Wirkungen erst zu vollbringen, weil ihm die Wirkungen des Erkennens und Tuns schon angeboren sind.

9. Kein Fürst ist über ihm in allen Welten
Und kein Gebieter, kein Kennzeichen¹ trägt er;
Ursache ist er, Herr des Herrn der Sinne,
Ihn zeugte keiner, niemand ist sein Oberherr.
10. Der spinnegleich durch Fäden, die aus ihm als Stoff (*pradhānam*)
Entsprungen, sich verbarg nach seinem Sein, der Gott
·Verleih' Eingang in Brahman uns.

Vers 11—20. Die Größe Gottes und die Erlösung als Zuflucht zu ihm. Unmöglichkeit einer atheistischen Heilslehre.

11. Der eine Gott, verhüllt in allen Wesen,
Durchdringend alle, aller inn're Seele,
Des Werks Aufseher, alles Sein durchduftend (vgl. Sāṅkhya-K. 40),
Zuschauer, bloßer Geist und frei von Guṇa's,
- 12.² Der eine Freie, der den einen Samen
Vielfach macht vieler von Natur Werkloser,
Wer den, als Weiser, in sich selbst sieht wohnen,
Der nur ist ewig selig, und kein andrer.
- 13.³ Der, als der Ew'ge den Nichtew'gen, Freude,
Als Geist den Geistern schafft, als Einer Vielen,
Wer dies Ursein durch Prüfung (*sāṅkhyam*) und Hingebung (*yoga*)
Als Gott erkennt, wird frei von allen Banden.
- 14.⁴ Dort leuchtet nicht die Sonne, nicht Mond noch Sternenglanz,
Noch jene Blitze, geschweige irdisch Feuer.
Ihm, der allein glänzt, nachglänzt alles andre,
Die ganze Welt erglänzt von seinem Glanze.

¹ Oder: keinen feinen Leib (*liṅgam*), weil er der Herr des feinen Leibes (des „Herrn der Sinne“) ist. Vgl. *aliṅga* Kāth. 6,8.

² Der Vers ist Kāth. 5,12, angepaßt an die Çvet. 5,5. 6,4 herrschende Vorstellung des *Īçvara* als dessen, der die Werke der (ihrem ursprünglichen, gottgleichen Wesen nach) werklosen Seelen zur Entwicklung bringt.

³ Die erste Hälfte = Kāth. 5,13. Unter *sāṅkhyam* und *yoga* können hier, wie schon die Parallele 1,3 *dhyāna-yoga-anugatāḥ* zeigt, nicht die spätern Systeme dieses Namens verstanden werden, da sie ja den Lehren unsrer Upanishad vielfach widersprechen, sondern nur, mit Çaṅkara (ad Brahma-sūtra p. 417,6) zu reden, *vaidīkaṃ jñānaṃ dhyānañ ca*.

⁴ Dieser schöne Vers erscheint hier abrupt, während er Kāth. 5,15 in seinem natürlichen Zusammenhange, als Antwort auf die vorhergehende Frage, steht. Er wird also mitsamt den vorhergehenden Versen wohl von dort herübergenommen sein.

15. Der eine Schwan in dieses Weltalls Mitte,
 Als Feuer ging er ein in das Gewoge¹,
 Nur wer ihn kennt, entrinnt dem Reich des Todes,
 Nicht gibt es einen andern Weg zum Gehen.
16. Allmächtig und allweise, selbstentsprungen,
 Als Geist, Zeitschöpfer, guṇahaft, allwissend (6,2),
 Des Urstoffs (*pradhānam*) Herr, der Einzelseele und Guṇa's,
 Wirkt Stillstand, Wanderung er, Erlösung, Bindung.²
17. Aus ihm besteht, unsterblich, in Gott ruhend,
 Der Geist³, der überall, des Weltalls Hüter,
 Und ewig über diese Welt gebietet,
 Nur dies verleiht ihm seiner Herrschaft Rechte.
18. Zu ihm, der den Gott Brahmán schuf zu Anfang,
 Und der ihm auch die Veden überliefert,
 Dem Gott, der sich erkennen läßt aus Gnade⁴,
 Nehm' ich, Erlösung suchend, meine Zuflucht, —
19. Der teillos, wirkungslos, ruhig,
 Ohne Tadel und fleckenlos,
 Höchste Unsterblichkeitsbrücke,
 Feuer gleich, wenn das Holz verbrannt.⁵
20. Ja, wenn man sich erst wird wickeln
 In den Luftraum wie in ein Kleid, —

¹ Das Bild soll den Gegensatz zwischen Brahman und Welt (Subjekt und Objekt) zur Anschauung bringen. Ursprünglich mögen allerdings die Zeilen 1—2 einem Liede angehören, welches von dem Untergang der Sonne im Meere redete. Zeile 3—4 sind wieder (wie Çvet. 3,8) = Väj. Samh. 31,18.

² *sthiti* ist hier der Gegensatz zu *saṃsāra*, wie *moksha* der zu *bandha*.

³ Nach der ganzen Beschreibung kann auch hier schon, wie im nächsten Verse, nur der Erstgeborene des Brahman, der Weltintellekt (*buddhi*, *mahad* der Sāṅkhyā's), theologisch gesprochen, *Hiraṇyagarbha*, der persönliche Brahmán, gemeint sein. Dafs er aus dem Urwesen besteht, ist der Grund seiner Weltherrschaft.

⁴ *ātma-buddhi-prasādam*, wie Çāṅkara liest und auch der Zusammenhang vorziehen läßt; oder: *ātma-buddhi-prakāśam*, „dem Gotte, dessen eigener Geist sein Licht ist“ (*svayaṃjyotis* Brih. 4,3,9).

⁵ Dasselbe wie die Kāth. 4,13 vorkommende „Flamme ohne Rauch“.

Dann wird auch ohne Gottwissen
Des Leids Ende erreichbar sein.¹

Vers 21—23. Epilog.

21. Gestärkt durch Bufse, mit dem Veda begnadigt,
Fand Brahman *Çvetâçvatara* und lehrt' es,
Als höchstes Heiligungsmittel gern genossen,
Dem Rishi-Kreis der Åçrama-Erhabnen.
22. Vor Zeiten ward im Vedânta
Höchstes Geheimnis ausgebracht;
Keinem gibt es, der nicht ruhig,
Der nicht Sohn oder auch Schüler ist.
23. Doch wer zuhöchst an Gott gläubig,
Wie an Gott an den Lehrer auch,
Dem, wenn er hohen Sinus, werden
Diese Lehren Erleuchtung sein,
— diese Lehren Erleuchtung sein.

¹ Dieser Vers weist unverkennbar auf Richtungen hin, welche, wie später Sāṅkhyam und Buddhismus, nach einem Ende der Leiden ohne Anlehnung an theologische Vorstellungen suchten.

Die Maitrâyaṇa-Upanishad

des schwarzen Yajurveda.

EINLEITUNG.

Die zum schwarzen Yajurveda gehörende Schule der *Maitrâyaṇa*'s oder *Maitrâyaṇîya*'s besitzt eine Samhitâ in vier Kâṇḍa's (*Maitrâyaṇî Samhitâ*), bestehend aus 11 + 13 + 16 + 14 = 54 Prapâṭhaka's, deren Hauptinhalt folgender ist.

Erstes Kâṇḍam.

1. *darçapûrṇamâsau*, Neu- und Vollmondsopfer.
2. *adhvaraḥ*, vorbereitende Tage des Somaopfers.
3. *grahâḥ*, die Soma-Libationen.
4. *yajamâna-brâhmanam*, Anweisung für den Opferspender.
5. *agni-upasthânam*, die Verehrung des Feuers.
6. *âdhânam*, Anlegung des Feuers.
7. *punarâdhânam*, Wiederanlegung des Feuers.
8. *agnihotra-brâhmanam*, Agnihotram.
9. *caturhotârah*, Vierpriester-Litanei (Ind. Stud. X, 139).
10. *câturmâsyâni*, Viermonatsopfer.
11. *vâjapeyaḥ* (eine Form des Somaopfers).

Zweites Kâṇḍam (*Madhyamam*).

- 1—4. *kâmyâ' ishṭayah*, Opfer zur Erlangung bestimmter Wünsche.
5. *kâmyâḥ paçavah*, Tieropfer für bestimmte Wünsche.

6. *râjasûyah*, Königsweihe.

7—13. *agnicitîh (mantrâh)*, Schichtung des Feueraltars.

Drittes Kâṇḍam.

1—5. *agniciti-brâhmaṇam*; Brâhmaṇam zu 2,7—13.

6—10. *adhvara-âdinâm trayânâm vidhih*, Brâhmaṇam für die Anfangszeremonien des Somaopfers (zu 1,2).

11. *sautrâmanî*, ein Havis- und Tier-Opfer, meist als Nachfeier beim Somafeste (Ind. Stud. X, 349).

12—16. *açvamedhah*, Rofsopfer.

Viertes Kâṇḍam (*Khûlam*).

1. *purodâça-brâhmaṇam*.

2. *gonâmikah prapâthakah*.

3—4. *râjasûyabrâhmaṇam*.

5—8. *adhvarâdinâm trayânâm vidhih*.

9. *pravargyah*.

10—14. *yâjyânurvâkyâh*.

} Erläuterungen und Ergänzungen zu den drei ersten Kâṇḍa's enthaltend.

An diese *Maitrâyanî Samhitâ* schließt sich, — zuweilen auch handschriftlich, sei es als zweites, sei es als fünftes Kâṇḍam, mit ihr verbunden (Ind. Stud. XIII, 121), — die *Maitrâyana-Upanishad*, wie sie denn in ihren Anfangsworten an einen Werkteil anzuknüpfen scheint, der nach dem Kommentator Râmatîrtha aus vier Kâṇḍa's besteht, also allem Anscheine nach die *Maitrâyanî Samhitâ* ist. Auch die orthographischen und euphonischen Eigentümlichkeiten dieser Çâkhâ kehren in der Upanishad wieder, welche dadurch einen altertümlichen Anstrich erhält. Aber dieser, nicht sowohl altertümliche (archaische) als vielmehr altertümelnde (archaisierende) Charakter hätte Max Müller (welchem L. v. Schroeder zustimmt) nicht verleiten sollen, diese Upanishad „to an early rather than to a late period“ zuzuschreiben. Die zahlreichen wörtlich entlehnten Zitate, nicht nur aus Chândogya- und Bṛihadâraṇyaka-Upanishad, sondern auch aus Kâthaka, Çvetâçvatara, Praçna (vgl. unten 6,5 Schlufs) und wohl noch späteren, auf diesen beruhenden¹ Upanishad's sowie aus einer reichhaltigen andern, bis jetzt noch nicht nachweisbaren Literatur, — solche späte Ausdrücke wie *sura* „Gott“ 1,4 p. 11 und 6,35 p. 187; *kshetrajña* 2,5 p. 25 und 5,2 p. 72; *nirmama* 2,7 p. 37; *vigraha* „Leib“ 6,7 p. 96; *nâstikyam* 3,5 p. 50; *sushumnâ* 6,21 p. 134; *sarvopanishad-vidyâ* 2,3 p. 18 (die Upanishad's also schon als ein Ganzes betrachtet!), — das völlige Schweigen des Çaṅkara über diese Upanishad, — die ausgebildete Sâṅkhyalehre, welche der Verfasser voraussetzt, — der ganze reflektierende Stil des

¹ So stammt z. B. das Zitat 6,4 p. 86,3 (wenn es anders ein solches ist) aus einer Schrift, die selbst erst Kâth. 6,1 zitiert; ebenso setzt eine in 6,1 p. 80,1 als Zitat auftretende Stelle Kâth. 4,1 voraus.

Werkes, welcher so sehr gegen den der Maitrāyaṇi Samhitā absticht, — endlich die deutliche Bezugnahme auf vedafeindliche, schon als Gegenstand des Studiums bestehende (vgl. die Einl. zu 7,8—10) Häresien, wie wohl namentlich den Buddhismus, — dies alles macht den späten Charakter dieses Werkes unzweifelhaft, wenn auch eine genauere Bestimmung seiner Zeit erst nach Identifikation aller Zitate möglich sein wird.¹ Dieser späte Ursprung unsrer Upanishad macht aber dieselbe nur um so interessanter. Sie erscheint als eine universelle Zusammenfassung der Upanishadgedanken gegenüber den hereinbrechenden Häresien, von denen der Verfasser, so sehr er sie bekämpft, doch selbst stark beeinflusst wird. Namentlich hat er den Pessimismus des Buddhismus und alle wesentlichen Elemente der Sāṅkhyalehre sich angeeignet, wie denn sogar mitunter wörtliche Berührungen mit der Sāṅkhyā-Kārikā vorkommen, welche auf eine gemeinsame Quelle beider zurückzuweisen scheinen. Wie Plotin den Platonismus erneuert unter Beimischung aristotelischer und stoischer Elemente, so erneuert die Maitrāyaṇa-Upanishad die alte Upanishadlehre unter Beimischung von Elementen der Sāṅkhyalehre und des Buddhismus. Und wie der Neuplatonismus vielfach Platon's Lehre bis in ihre letzten, bei Platon noch nicht hervortretenden Konsequenzen entwickelt, so kommen bei unserm Autor höchst wichtige Fragen zur Sprache, die in den ältern Upanishad's nur keimartig vorhanden sind. So namentlich die Fragen: wie Brahman in die Welt eingeht (Prap. 2), wodurch er der Endlichkeit, der Sünde und dem Leiden verfällt (Prap. 3), und auf welchem Wege die Erlösung aus dem Saṃsāra erreicht wird (Prap. 4). Dafs die Upanishad mit Prap. 6,30 ursprünglich abschlofs und alles Weitere später zugefügte Nachträge enthält, ist sehr wahrscheinlich; dafs sie jemals nur aus dem von M. Müller (introd. p. XLV) mitgeteilten Fragmente bestanden habe, ist wohl nicht anzunehmen.

Inhaltsverzeichnis der Maitrāyaṇa-Upanishad.

- I. Einleitende Erzählung; *Bṛihadratha* und *Çākāyanya*.
- II. *Çākāyanya* erzählt dem *Bṛihadratha*, wie *Maitri* den *Ātman* (auf Grund der Stelle *Chând.* 8,3,4!) definiert und weiter von einer Belehrung der *Vālakhilya*'s durch *Kratu Prajāpati* berichtet habe, deren sodann folgende Mitteilung durch *Çākāyanya* an *Bṛihadratha* den Kern der Upanishad bildet und sich bis 4,6 (nach andern bis 6,30) erstreckt. Diese Belehrung betrifft drei Fragen:
Erste Frage: Wie der *Ātman* in den Leib eingeht? — Um die von ihm leblos geschaffenen Wesen zu beseelen, geht *Prajāpati* in Gestalt der fünf *Prāṇa*'s in die Leiber ein.

¹ Viele derselben werden sich wohl nie nachweisen lassen, indem sie nur in freien Fortbildungen älterer vedischer Stellen oder Gedanken bestehen, an welche unser Autor anknüpft, um seine eignen Gedanken zu entwickeln.

- III. *Zweite Frage*: Wodurch der höchste Âtman zum individuellen (*bhûtâtman*) werde? — Durch die Guṇa's überwältigt, gerät er, seine Göttlichkeit vergessend, in die Verwirrung des Ichbewußtseins und bindet sich dadurch selbst.
- IV. *Dritte Frage*: Wie Erlösung aus diesem Zustande möglich sei? — Nur wer die im Veda gelehrteten Gesetze der Kasten und Lebensordnungen einhält, kann durch Wissen, Askese und Meditation des Brahman (als dessen Erscheinungsformen die andern Hauptgötter anerkannt werden) zur Erlösung gelangen.

V,1—VI,30. Anhang.

- V. 1. Hymnus des *Kutsâyana* (die obersten Götter als Erscheinungsformen des Brahman).
2. Schöpfungsmythus: Entstehung von *Tamas*, *Rajas*, *Sattvam* (= *Rudra*, *Brahmân*, *Vishṇu*) aus dem Urwesen.
- VI. A) 1—8. Verehrung des *Âditya* und des mit ihm identischen *Prâṇa*.
- B) 9—17. a. (9): Das *Prâṇâgnihotram*.
- b. (10): Nahrung und Nahrungesser als *Prakṛiti* und *Purusha* der *Sânkhya*'s.
- c. (11—17): Brahman als Nahrung (11—13), als Zeit (14), als das Zeitlose (15—16), als der Urgrund (17).
- C) 18—30. Der *Yoga* als Weg zu Brahman. Schlußermahnungen des *Çâkâyanya* und Eingang des *Brihadratha* zur Vollendung.

VI,31—VII,11. Nachträge.

- a. VI, 31—32. Der Âtman und die Organe.
- b. VI, 33—38. Das Opfer und das *Prâṇâgnihotram*.
33. Das Opfer erhebt zu Erde, Luftraum, Himmel.
34. Die drei Opferfeuer sind nur das offenbar gewordene *Prâṇâgnihotram*.
35. Die Sonne und ihre Verhältnisse sind nur „ein Teil der den Weltraum durchdringenden Kraft“; diese selbst wird (nach *Îçâ* 15 = *Bṛih.* 5,15) *Satyadharm*a genannt.
36. Diese Kraft (*tejas*) ist die ruhige (*çânta*), opferlose Form des Brahman, im Gegensatz zu der gedeihenden (*samṛiddha*), welcher, als *Âditya* und *Prâṇa*, das Opfer und das *Prâṇâgnihotram* gelten.
37. Jene Kraft selbst ist durch *Om* zu verehren. Sie legt sich dreifach dar als *Agni*, *Âditya*, *Prâṇa*, zwischen denen der Kreislauf des Opfers besteht.
38. Durch Opfer und sittliches Leben gelangt man schließlich zum Schauen jenes Höchsten.
- c. VII, 1—7. Der Âtman als die Weltsonne, und ihre verschiedenen Strahlen.
- d. VII, 8—10. Polemik gegen ketzerische, vedafeindliche Richtungen.

- e. VII, 11. Jene Kraft (VI, 35—37) steigt mittels *Om* aus dem Herzen empor und erfüllt, sich verbreitend, das Weltall. — Wachen, Traum und Tiefschlaf sind nur ein Fuß des Brahman; der vierte Stand (*turyam*) bildet die drei jenseitigen Füße desselben.

Erster Prapāṭhaka.

Nach einer kurzen Anknüpfung an das Opferritual mit dem üblichen Gedanken, daß dasselbe eine Vorbereitung auf die Erkenntnis des *Ātman* sei, folgt die Erzählung von dem Könige *Bṛihadratha* aus dem Geschlechte des *Ikshvāku* (also wohl der *Rāmāyaṇa* 1,71,7 erwähnte), der seinem Throne entsagt und in den Wald zieht, um Askese zu üben. Zu ihm tritt der verehrungswürdige *Çākāyanya* und gewährt ihm einen Wunsch. Als solchen erbittet *Bṛihadratha* mit einer an *Chând.* 7,1,3³ erinnernden Wendung die Erkenntnis des *Ātman*. *Çākāyanya* sträubt sich, wie *Yama* in *Kāth.* 1, und bietet dem Könige andre (irdische) Wünsche an. Diese lehnt der König ab, indem er die leidvolle Beschaffenheit und die Hinfälligkeit alles Irdischen bejammert. Der Pessimismus ist auch den alten Upanishad's nicht fremd (*bahuvyāhito vā' ayam bahuço lokāḥ*, *Talav. Up.* Br. 3,28,5; *ato 'nyad ārtam*, *Bṛih.* 3,4,2. 3,5,1. 3,7,23; *anandā nāma te lokāḥ*, *Bṛih.* 4,4,11. *Kāth.* 1,3. 26—28 usw.), aber Deklamationen über das Elend des Daseins wie diese hier wurden wohl erst nach Ausbildung der *Sāṅkhyalehre* und nach dem Aufkommen des Buddhismus Brauch, aus dessen „heiliger Wahrheit vom Leiden“ das *ishṭaviyoga-anishṭasamprayoga* (1,3 p. 8) vielleicht geradezu herübergenommen ist.

1. Ein Opfer an Brahman in Wahrheit ist das Feuer-schichten der Altvordern. Darum soll der Opferspender, nachdem er jene Feuer geschichtet hat, den *Ātman* überdenken! Dadurch erst wird das Opfer zu einem vollkommenen, fürwahr, und zu einem vollständigen. — Aber wer ist der, den man überdenken soll? — Der, welcher der *Prāṇa* heisset. Darüber ist diese Erzählung.

2. Es begab sich, daß ein König mit Namen *Bṛihadratha*, nachdem er seinen Sohn in die Herrschaft eingesetzt hatte, in der Erkenntnis, daß dieser Leib vergänglich ist, sich der Entsagung zuwandte und in den Wald hinauszog. Dort gab er sich der höchsten Kasteiung hin, indem er, in die Sonne schauend und mit emporgereckten [und dadurch absterbenden

Armen, dastand. Nach Ablauf von eintausend Tagen nahte sich ihm, [leidenschaftslos] gleichwie eine Flamme ohne Rauch¹ und durch seine Glut gleichsam versengend, der des Âtman kundige verehrungswürdige Çâkâyanya. „Stehe auf, stehe auf und wähle dir einen Wunsch!“ so sprach er zu dem Könige. Der bezeugte ihm seine Verehrung und sprach: „O Ehrwürdiger! ich bin nicht des Âtman kundig.² Du kennst seine Wesenheit, wie wir vernommen, diese wollest du uns erklären!“ — „Ach, das ist vormals gewesen³; es ist schwer tunlich, diese Frage [zu beantworten]; wähle dir, o Nachkomme des Ikshvâku, andre Wünsche⁴!“ so sprach Çâkâyanya. — Da neigte sich der König mit seinem Haupte bis auf die Füße desselben und rezitierte folgende Litanei:

3. „O Ehrwürdiger!

In diesem aus Knochen, Haut, Sehnen, Mark, Fleisch, Same, Blut, Schleim, Tränen, Augenbutter, Kot, Harn, Galle und Phlegma zusammengesütteten, übelriechenden, kernlosen Leibe, — wie mag man nur Freude genießen!⁵

In diesem mit Leidenschaft, Zorn, Begierde, Wahn, Furcht, Verzagtheit, Neid, Trennung von Liebem, Bindung an Unliebes, Hunger, Durst, Alter, Tod, Krankheit, Kummer und dergleichen behafteten Leibe, — wie mag man nur Freude genießen!

4. Auch sehen wir, dafs diese ganze Welt vergänglich ist so wie diese Bremsen, Stechfliegen und dergleichen, diese Kräuter und Bäume, welche entstehen und wieder verfallen.

Aber, was rede ich von diesen! Gibt es doch andre, gröfsere, — mächtige Kriegshelden, einige von ihnen Welt-eroberer, Sudyumna, Bhûridyumna, Indradyumna, Kuvalayâçva, Yauvanâçva, Vadhryaçva und Açvapati, Çaçabindu und Haricandra, Ambarisha, Nahusha und Çaryâti, Yayâti, Anaranya, Ukshasena und andre, ja, auch Könige wie Marutta und

¹ Kâth. 4,13.

² Vgl. Chând. 7,1,3.

³ Also: Die Âtmanlehre ist zur Zeit des Verfassers aus der Mode gekommen. Wodurch wohl anders, als durch die Ausbreitung des Buddhismus? Vgl. auch Gesch. d. Phil. I,42 fg.

⁴ Vgl. Kâth. 1,21.

⁵ Vgl. zu der ganzen Rede Kâth. 1,26—29.

Bharata, — sie alle muſten, vor den Augen ihrer Verwandtenschar, ihre groſſe Herrlichkeit aufgeben und aus dieser Welt in jene Welt hinüberwandern.

Aber, was rede ich von diesen! Gibt es doch andre, gröſſere, — Gandharven, Dämonen, Halbgötter, Kobolde, Geisterscharen, Unholde, Schlangen, böse Genien und dergleichen, deren Ausrottung wir sehen.

Aber, was rede ich von diesen! Gibt es doch noch andre Dinge, — Vertröcknung groſſer Meere, Einstürzen der Berge, Wanken des Polarsterns, Reifsen der Windseile [welche die Sternbilder an den Polarstern binden], Versinken der Erde, Stürzung der Götter aus ihrer Stelle, — in einem Weltlaufe, wo derartiges vorkommt, wie mag man da nur Freude genießen! Zumal auch, wer ihrer satt ist, doch immer wieder und wieder zurückkehren muſs!

Darum errette mich! Denn ich fühle mich in diesem Weltlaufe wie der Frosch in einem blinden [wasserlosen] Brunnenloche. Du, o Ehrwürdiger, bist unsre Zuflucht, — du bist unsre Zuflucht!“

Zweiter Prapāthaka.

Weiter folgt die Belehrung des Bṛihadhratha durch Çākāyanya über den Ātman, welche bis 6,30 fortläuft, während 6,31—7,11 einen Nachtrag bilden. Diese Belehrung besteht darin, daſs Çākāyanya von 2,3 bis 4,6 (nach dem Komm. p. 155,8 und M. Müller bis 6,30; vgl. jedoch den Schluſs von 4,6 und die Anmerkung dort) ein ihm von *Maitri* mitgeteiltes Gespräch wiedererzählt, in welchem die *Vālakhilya* („Kahlköpfe“) genannten Rishi's von *Kratu Prajāpati* (einem der sieben weltſchaffenden Rishi's und Söhne des Brahman), der nach den Purāṇa's (Mārķ. P. 52,24. Bhag. P. 4,1,39) ihr Vater ist (vgl. 6,29 p. 155,3), belehrt werden.

Der zweite Prapāthaka behandelt die Frage, wie der Ātman in den Körper eingeht. Im Anſchluſs an die Anschauungen der ältern Upanishad's (vgl. Taitt. 2,6. Bṛih. 1,4,7. Chānd. 6,3,3. Ait. 1,3,12) und unter vielen, teils wörtlichen, Bezugnahmen auf dieselben (siehe die Anmerkungen) wird erzählt, wie Prajāpati die seelenlosen Leiber schafft und dann als Prāṇa (Leben) in dessen fünf Verzweigungen, *prāṇa*, *apāna*, *vyāna*, *saṁāna*, *udāna*, in sie hineinfährt. Diese letztern werden, im Widerspruch mit den ältern Upanishad's und Çāṅkara, aber (bis auf den *udāna*) übereinstimmend mit dem Vedāntasāra (§ 94—98), erklärt: *prāṇa* ist der Odem (beides, Einhauch und Aushauch), *apāna* der Darmwind,

samāna der Verdauungswind, *udāna* der Wind des Schluckens und Vomerens; *vyāna* ist das Band zwischen *prāna* und *apāna* (Atmung und Sekretion), kommt aber zuletzt, weil er auch den *udāna* voraussetzt. Der *Purusha* selbst aber (d. h. der *Ātman*) wird in der Körperwärme (Chând. 3,13,8) und dem Verdauungsfeuer (Brih. 5,9) wieder gefunden, wozu als Beleg Brih. 5,9 wörtlich zitiert wird. Eben derselbe wird durch ein weiteres Zitat aus Chând. 3,14,2 als das Brahman geschildert, worauf eine an Kâth. 3,3—4 angelehnte Schilderung des psychischen Apparates den Abschluß bildet.

1. Da nun aber sprach der ehrwürdige Çākâyanya sehr erfreut¹ zu dem Könige: „O großer König Brihadratha, du Banner des Ikshvâku-Geschlechtes, gar schnell sollst du des *Ātman* kundig und deines Zweckes teilhaftig werden, — bist du doch weitberühmt unter dem Namen *Marut*² (der Wind). Fürwahr, er [der *Ātman*] ist ja doch dein eignes Selbst (*âtman*).“ — „Welches Selbst meinst du, o Ehrwürdiger?“ — Da sprach er zu ihm also:

2. „Derjenige, welcher, ohne daß der Atem stockte, emporgestiegen, entweichend und doch nicht entweichend, die Finsternis verscheucht, das ist der *Ātman* (das Selbst). Also hat es der verehrungswürdige *Maitri* erklärt. Denn so sagt die Schrift³: «Was nun diese Vollberuhigung [die Seele im Tiefschlaf] ist, so erhebt sie sich aus diesem Leibe, gehet ein in das höchste Licht und tritt dadurch hervor in eigener Gestalt, — das ist der *Ātman*, so sprach der Meister, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist das Brahman.»

3. Dieses, fürwahr, ist die Lehre vom Brahman, ist die Lehre aller Upanishad's, o König, wie sie uns von dem verehrungswürdigen *Maitri* erklärt worden ist. Die will ich dir“, so fuhr er fort, „mitteilen. Nämlich da waren die sündereinen, kraftgestählten, zeugungserhabenen *Vâlakhilya*'s, wie berichtet wird. Die sprachen zu *Kratu Prajâpati*: «O Ehr-

¹ Vgl. Kâth. 1,15—16. 2,9.

² Auch 6,30 p. 162 heißt der König *Marut*. *Brihadratha* kommt im Rigveda nur als Beiwort der *Ushas*, nicht der *Marut*'s vor, welche nur *vidyudratha*, *prishadaçva* u. dgl. heißen. Vielleicht liegt eine Verwechslung dieser Epitheta vor.

³ Chând. 8,3,4, welche Stelle also hier, wie es scheint, von *Maitri* zitiert wird.

würdiger! Dieser Leib ist doch, wie ein Wagen, ohne Bewußtsein. Welches ist nun das übersinnliche Wesen, welches eine solche Macht besitzt, daß es den so beschaffenen Leib mit Bewußtsein erfüllt und aufrichtet und sein Bewegter ist? Was du darüber, o Ehrwürdiger, weißt, das wollest du uns sagen!» — Da sprach er zu ihnen: 4. «Derjenige, der, wie es heißt, erhaben über [dem Welttreiben] steht wie die Asketen über den Sinneseindrücken [des Hörens, Fühlens, Sehens, Riechens, Schmeckens], das ist eben der, welcher rein, lauter, entleert, beruhigt, odemlos, selbstlos, endlos, unvergänglich, fest, ewig, ungeboren und frei 'auf seine eigne Größe sich gründet' [wie es Chând. 7,24,2 heißt], und er ist es, der diesen Leib mit Bewußtsein erfüllt und aufrichtet, und der auch sein Bewegter ist.» — Da sprachen sie: «O Ehrwürdiger, wie kann von diesem, wenn er ein solcher, gar nicht [dem Welttreiben] angehöriger, ist, dieser so beschaffene [Leib] mit Bewußtsein erfüllt und aufrichtet werden, und wie kann er sein Bewegter sein?» — Da sprach er zu ihnen:

5. «Fürwahr, dieser Subtile, Ungreifbare, Unsichtbare, der da Purusha heißt, kehrt unwissentlich in diesem Leibe ein mit einem Teile von sich, ähnlich wie bei einem Schlafenden das Erwachen unwissentlich erfolgt. Was aber dieser Teil von ihm ist, das ist eben jener rein Geistige, in den einzelnen Menschen Vorhandene, der Örtlichkeit Kundige (*kshetrajña*), welcher sich bekundet durch das Vorstellen [des Manas], das Entschlafen [der Buddhi] und das Ichbewußtsein [des Ahañkāra] als Prajāpati unter dem Namen *Vīçva* [der Individuelle, vgl. Māṇḍ. 3. Gauḍap. 1,1—4. Vedāntasāra § 138]; und durch [ihn als] das Bewußtsein wird dieser Leib mit Bewußtsein erfüllt und aufrichtet, und er ist auch sein Bewegter.» — Da sprachen sie: «O Ehrwürdiger, wenn durch diesen, der ein solcher, gar nicht [dem Welttreiben] angehöriger, ist, dieser so beschaffene [Leib] mit Bewußtsein erfüllt und aufrichtet wird, und er sein Bewegter ist, wie kann das geschehen?» — Da sprach er zu ihnen:

6. «Prajāpati, fürwahr, bestand allein zu Anfang. Er hatte keine Freude, da er allein war [vgl. Bṛih. 1,4,3]. Indem er seine Gedanken auf sich selbst richtete [sich zum Objekt der

Erkenntnis machte, vgl. die ἐπιστροφή der Neuplatoniker], schuf er die vielen Geschöpfe. Die sah er bewußtlos und leblos wie einen Stein, regungslos wie einen Baumstamm dastehen. Da hatte er keine Freude. Und er beschloß: ich will, um sie zum Bewußtsein zu erwecken, in sie hineinfahren. Da machte er sich selbst, wie ein Wind ist, und wollte in sie hineinfahren. Aber als einer vermochte er es nicht, [sondern erst] als er sich fünffach geteilt hatte; als solcher wird er *Prâna*, *Apâna*, *Samâna*, *Udâna*, *Vyâna* genannt. Nämlich derjenige, welcher nach oben hinausgeht, das ist der *Prâna*; und der nach unten geht, das ist der *Apâna*; und der, durch welche diese beiden zusammengehalten werden, das ist der *Vyâna*; und [derjenige, welcher], was an der Nahrung der gröbste Bestandteil ist¹, zum *Apâna* abführt, und, [was] der feinste², in jedes einzelne Glied überführt, das ist der *Samâna* genannte. Doch ist unter diesen der *Vyâna* seiner Natur nach der letzte, und auch der *Udâna* kommt seiner Entstehung nach noch dazwischen.³ Derjenige endlich, welcher das Getrunzene oder Gegessene entweder wieder ausbricht oder herunterschluckt, ist der *Udâna*.

Nun aber [so wie bei der Somapressung] das *Upânçu*-Gefäß dem *Antaryâma*-Gefäß, und das *Antaryâma*-Gefäß dem *Upânçu*-Gefäß gegenübersteht, [und zwischen beiden der den Soma auspressende *Upânçusavana*-Stein liegt,] so hat zwischen jenen beiden [*Prâna* und *Apâna*, welche dem *Upânçu*-Gefäße und *Antaryâma*-Gefäße verglichen werden⁴] der Gott die [dem Soma, der mittels des, dem *Vyâna* entsprechenden⁴, *Upânçusavana*-Steines gekeltert wird, vergleichbare] Hitze erzeugt [eigentlich: gekeltert], und diese Hitze ist der *Purusha*, der

¹ *yo 'yam sthavishtho dhâtur annasya*, in Anlehnung an Chând. 6,5,1: (*annasya*) *yah sthavishtho dhâtus, tat purishami bhavati*.

² Es ist vielmehr der mittlere, welcher nach Chând. a. a. O. zu Fleisch wird.

³ Dieser vielleicht interpolierte Satz soll erklären, warum der *Vyâna* in der Aufzählung vorher zuletzt steht.

⁴ Der Kommentator zitiert hierzu die Stelle Maitr. Samh. 4,5,6 (p. 72 Schr.): „Der *Prâna* und *Apâna*, fürwahr, sind der *Upânçu* und der *Antaryâma*, und der *Vyâna* ist der *Upânçusavana*, weil jene beiden Schöpfgefäße diesem Prefssteine bis zur dritten Kelterung hin nicht von der Seite kommen.“

Purusha aber ist der *Agni Vaiçvânara*. Darum heißt es an einer andern Stelle: 'Dieses ist das Feuer Vaiçvânara (das allen Menschen gemeinsame), welches hier inwendig im Menschen ist, durch welches diese Nahrung verdaut wird, die man so isst. Von ihm rührt jenes Geräusch her, welches man höret, wenn man sich so die Ohren zuhält. — Wenn er [der Âtman] im Begriffe steht, auszuziehen, so hört man jenes Geräusch nicht [mehr]' (Bṛih. 5,9; vgl. Chând. 3,13,8).

Indem er [Prajâpati] also sich fünffach teilte, barg er sich in der Höhle [des Herzens]. 'Geist ist sein Stoff, Leben sein Leib, Licht seine Gestalt, sein Ratschluss ist Wahrheit, sein Selbst der Äther' [wie es Chând. 3,14,2 heißt]. Er aber, aus diesem Herzensinnern heraus, da er seinen Zweck noch nicht erreicht hatte, verlangte: 'Ich will die Objekte genießen!' Darum brach er diese Löcher (Kâth. 4,1), trat durch sie heraus und genießt mittels der fünf Zügel die Sinnendinge. Nämlich was diese Erkenntnisinne (*buddhi-indriyâni*) sind, das sind seine Zügel, und die Tatsinne (*karma-indriyâni*) sind seine Rosse, sein Wagen ist der Leib, das Manas der Wagenlenker, aus *Prakṛiti* bestehend ist seine Peitsche¹; denn von dieser angetrieben, tummelt er sich um als dieser Leib, wie ein Rad [angetrieben] vom Töpfer (vgl. Çvet. 1,6), und so wird dieser Leib mit Bewußtsein erfüllt und aufgerichtet, und ebenso ist er sein Bewegter.

7. Dieser Âtman, fürwahr, wird in dieser Welt, wie die Weisen lehren (*uçanti*, vgl. *ishtam*, δέγμα), von den hellen und dunkeln Früchten der Werke nicht überwältigt (vgl. Kaush. 3,8, oben S. 50. Chând. 4,14,3, S. 127. Taitt. 2,9, S. 233. Bṛih. 4,4,22 usw.). Nur gleichsam (*iva*) durchwaltet er die einzelnen Leiber, weil er unoffenbar, subtil, unsichtbar, ungreifbar, selbstlos (*nirmama*) ist. Standortlos, hat er in dem Nichtrealen als Täter, obgleich er Nichttäter ist, seinen Standort. Aber als rein, fest, unwankbar, unbefleckbar, unentwegt, unbegehrend 'steht er da, wie ein Zuschauer, in sich selbst

¹ Das ganze Bild ist, mit Modifikationen, entlehnt aus Kâth. 3,3—4, wo der Âtman Wagenfahrer, der Leib Wagen, die Buddhi Wagenlenker, das Manas Zügel, die Sinne Rosse, die Sinnendinge ihre Bahn sind.

stehend'.¹ Die Erfüllung [d. h. die Vergeltung der Werke] genießend (*ṛitabhuk*, vgl. Kâth. 3,1 *ṛitam pibantau*), sich selbst verstrickend in das aus den Guṇa's [Sattvam, Rajas, Tamas] geflochtene Gewebe, so steht er da, — so steht er da.»

Dritter Prapâthaka.

Die große Frage, wie es komme, daß die höchste Seele zur individuellen werde, wird hier nicht sowohl idealistisch nach der Vedântalehre, der zufolge die individuelle Seele ein bloßer Schein ist, als vielmehr realistisch nach der Sâṅkhyalehre beantwortet: der höchste Âtman wird zum natürlichen Âtman (*bhûtâtman*) dadurch, daß er in den aus den fünf *Taṁmâtra*'s und den fünf *Mahâbhûta*'s bestehenden Leib eingeht; und obgleich er mit diesem sich so wenig verbindet wie der Wassertropfen mit dem Lotosblatte, so wird er doch durch die drei *Guṇa*'s der *Prakṛiti* so überwältigt und verwirrt, daß er, seiner wahren Wesenheit uneingedenk und sich selbst durch sich selbst (freiwillig) wie der Vogel in ein Netz verstrickend, dem Ichbewußtsein, den Werken und ihrer Vergeltung und damit der Seelenwanderung verfällt. Zum Schluß folgen drei Zitate: das erste vergleicht die höchste Seele, die individuelle und die *Guṇa*'s mit der Glut, dem Eisen und dem Schmiede, der nur das Eisen, nicht die dasselbe erfüllende Glut hämmert; — das zweite schildert Entstehen und Bestand des Leibes; — das dritte führt die körperlichen und psychischen Übel auf den Einfluß des *Tamas* und des *Rajas* zurück. Alle diese Termini entstammen, wie wohl auch die Zitate, der Sâṅkhyaphilosophie, welche, wenn auch nicht in der Form wie sie uns heute vorliegt, von unserm Autor vorausgesetzt wird.

1. Da sprachen sie: «O Ehrwürdiger, wenn du so die Majestät des Âtman kennzeichnest, wer ist denn wohl jener andre, von ihm verschiedene, der auch Âtman heißt, jener, der, von den hellen und dunkeln Früchten der Werke überwältigt, in einen guten oder schlimmen Mutterschoß eingeht, also daß seine Wanderung abwärts und aufwärts gehet, und er, von den Gegensätzen [Wärme und Kälte, Ehre und Schande, Lust und Schmerz, usw.] überwältigt, umläuft?»

— 2. «Allerdings gibt es jenen andern, von ihm verschiedenen, der *Bhûta-Âtman* heißt, jenen, der, von den hellen

¹ *prekshakavad avasthitaḥ, svasthaçca*, vgl. Sâṅkhya-kârikâ, Vers 65: *prakṛitim paçyati puruṣaḥ, prekshakavad avasthitaḥ, susthaḥ*.

und dunkeln Früchten der Werke überwältigt, in einen guten oder schlimmen Mutterschofs eingeht, also daß seine Wanderung abwärts und aufwärts gehet, und er, von den Gegensätzen überwältigt, umläuft. Und dieses ist seine Erklärung.

Die fünf *Tanmâtra*'s (Reinstoffe, feinen Urbestandteile der Körper) werden mit dem Namen *Bhûta* (Elemente) benannt; dann aber auch die fünf *Mahâbhûta*'s (groben Elemente) werden mit dem Namen *Bhûta* benannt; und was das Aggregat aller dieser ist, das ist der sogenannte Leib, und der, welcher in dem sogenannten Leibe wohnt, das ist der sogenannte natürliche *Âtman* (*bhûta-âtman*, wörtlich: der Element-Âtman). Zwar besteht sein [des Menschen] unsterblicher *Âtman* [unvermischt] fort wie der Wassertropfen auf der Lotosblüte [das Bild ist wohl aus Chând. 4,14,3 entlehnt und umgestaltet], aber doch wird dieser *Âtman* überwältigt von den *Guṇa*'s der *Prakṛiti*. Nun durch diese Überwältigung gerät er in eine Verwirrung, und vermöge dieser Verwirrung erkennt er den in ihm selbst stehenden, hehren, heiligen Schöpfer nicht, sondern vom Strome der *Guṇa*'s fortgerissen und besudelt, wird er haltlos, schwankend, gebrochen, begehrlieh, ungesammelt, und in den Wahn [des Ichbewußtseins, *ahaṅkāra*, vgl. Sâṅkhya-Kârikâ v. 24: *abhimāno 'haṅkārah*] verfallend wähnt er: 'ich bin dieser, mein ist dieses'; und bindet sich selbst durch sich selbst¹ wie ein Vogel durch das Netz; und, von den auf die Taten folgenden Früchten überwältigt, geht er in einen guten oder schlimmen Mutterschofs ein, also daß seine Wanderung abwärts und aufwärts gehet, und er, von den Gegensätzen überwältigt, umläuft.» — «Aber welcher ist dieser?» so fragten sie. — Da sprach er also:

3. «Auch an einem andern Orte heißt es: 'Der da handelt, das ist der natürliche *Âtman*, und der ihn durch die Organe handeln macht, das ist der innere *Puruṣa*. Nämlich gleichwie ein Eisenklumpen, vom Feuer überwältigt, von den Werkleuten gehämmert in Mannigfaltigkeit übergeht [vgl. das Bild *Bṛih.* 4,4,4], also geht auch jener natürliche *Âtman*, von

¹ *nibadhnâti âtmanâ âtmânam*; vgl. Sâṅkhya-K. v. 63: *badhnâti âtmânam âtmanâ prakṛitih*.

dem innern Purusha überwältigt und von den Guṇa's gehämmert, in Mannigfaltigkeit ein. Und die Erscheinungsform dieser Mannigfaltigkeit ist diese, daß sie aus der, vier Gruppen¹ bildenden, in vierzehn Arten² vorhandenen, vierundachtzigfach³ umgewandelten, Wesensschar besteht (*bhūta-gaṇam*, Adjektiv zu *rūpam*). Aber alle diese Vervielfältigungen (wohl *gunitāni* zu lesen) werden von dem Purusha in Bewegung gesetzt, gleichwie das Rad vom Töpfer. Sowie aber, wenn der Eisenklumpen gehämmert wird, das Feuer nicht mit überwältigt wird, so wird auch jener Purusha nicht mit überwältigt, sondern überwältigt wird nur der natürliche Ātman, wegen seiner Verflochtenheit.'

4. Auch an einem andern Orte heißt es: 'Dieser Leib, aus Begattung entstanden, erwachsen in der Hölle [des Mutterleibes] und herausgekommen durch die Pforte des Harns, ist eine Ansammlung von Knochen, mit Fleisch überschmiert, mit Haut umflochten, mit Kot, Harn, Galle, Phlegma, Mark, Fett und Speck und dazu mit vielen Krankheiten angefüllt wie eine Schatzkammer mit Schätzen.'

5. Auch an einem andern Orte heißt es: 'Verwirrung, Furcht, Verzweiflung, Schlaf, Trägheit, Unbesonnenheit, Greisenalter, Kummer, Hunger, Durst, Geiz, Zorn, Nihilismus, Unwissenheit, Mißgunst, Grausamkeit, Dummheit, Schamlosigkeit, Haltungslosigkeit, Hoffärtigkeit, Launenhaftigkeit, diese stammen aus dem *Tamas*; innerer Durst, Liebe, Leidenschaft, Begierde, Schädigungssucht, Wollust, Haß, Verschlagenheit, Eifersucht, liebloses Wesen (*akāmaṃ*), Unfestigkeit, Wankelmütigkeit, Zerstretheit, Rechthaberei, Habgier, Freundwerbung, Weiberknechtschaft, Abneigung gegen unerwünschte Sinnesindrücke, Zuneigung zu erwünschten, sauertöpfischer Ton [der Rede] und Völlerei hingegen stammen aus dem *Rajas*. Von

¹ und ² Nach dem Schol. die vier Arten der lebenden Wesen (Lebendgeborne, Eigeborne, Schweifsgeborne, Keimgeborne) und die vierzehn Welten (*Vedāntasāra* § 129). — Es könnten auch der *caturjāla brahmakoṣa* (*annamaya*, *prāṇamaya*, *manomaya*, *vijñānamaya*) wie 6,28. 38, und die vierzehn Wesensklassen wie *Sāṅkhya-K.* v. 53 verstanden werden.

³ Ausdruck der unbestimmten Vielheit (entweder 21 mal 4, oder 6 mal 14) der Unterarten.

diesen erfüllt, von diesen überwältigt, so ist der natürliche Âtman; darum geht er in die vielerlei Gestalten ein, — Gestalten ein.'»

Vierter Prapâthaka.

Die weitere Frage, wie eine Erlösung aus dem geschilderten Elende möglich sei, wird weder im Sinne des Vedânta (Erkenntnis seiner selbst als des Âtman), noch in dem der Sāṅkhyalehre (Unterscheidung des Purusha von dem, was er nicht ist), sondern in reaktionärem Sinne beantwortet: Vedastudium, Beobachtung der Pflichten der eignen Kaste (*svadharmā*) und Innehaltung der brahmanischen Lebensordnung durch die Âçrama's sind unerläßliche Bedingungen: ohne Erfüllung der im Veda gelehrten Pflicht der Kaste ist keine Lebensordnung durch die Âçrama's, ohne sie keine wahre Askese, ohne diese weder die Erkenntnis des Âtman noch das Gelingen der Werke möglich. *Vidyā* d. h. hier „Glaube an Brahman“ (*asti brahma, iti*), *Tapas* „Askese“ und *Cintā* „verehrende Meditation des Brahman“, — das sind die drei Bedingungen, welche über das (niedere) Brahman und die Götter hinaus zu ewiger, unendlicher, ungetrübter Lust, zur Erlösung von der Überwältigung und zur Vereinigung mit dem Âtman führen. Die Verehrung der Naturgötter wird zugelassen, sofern sie die höchsten Erscheinungsformen (*agryās tanavaḥ*) des Brahman sind; man erhebt sich dadurch zunächst zu ihrer Sphäre und geht mit ihnen beim Weltende zur Einheit des Purusha ein.

Diese Reaktion gegen die Ideale des Vedânta, nach welchem nur die Erkenntnis des Âtman zur Erlösung erforderlich ist, erklärt sich, wenn wir bedenken, daß die praktische Verwirklichung jener Lehre zu Erscheinungen führen mußte, deren Hauptvertreter für uns heute der Buddhismus ist. Eine Polemik, wenn nicht geradezu gegen diesen, so doch gegen die Tendenzen, die in ihm zum Ausdruck kommen, ist unverkennbar. Ohne die alten Anforderungen des Brahmanismus, *brahman* (Vedastudium) und *tapas* (sich betätigend in Kasten und Âçrama's) ist der Weg zum Heile nicht zu finden.

1. Da geschah es, daß die Zeugungserhabenen in höchster Bewunderung alle im Vereine sprachen: «O Ehrwürdiger! Verehrung sei dir! belehre [uns weiter]! du bist unsre Zuflucht, und eine andre gibt es nicht. Welches ist für diesen natürlichen Âtman die Weise, auf die er, diese Welt dahintenslassend, nur allein in dem Âtman [steht und mit ihm] zur Vereinigung gelangt?» — Da sprach er zu ihnen also:

2. «Auch an einem andern Orte heißt es: 'Wie die Wellen

grofser Ströme ist für ihn keine Abwendung des früher Begangenen; wie die Flutschwellung des Ozeans ist für ihn nicht abzuwehren das Herannahen des Todes; gleichwie ein Lahmer ist durch die Fesseln der Vergeltung guter und böser Werke sein Gebunden[sein]; gleichwie eines Gefangenen ist seine Unfreiheit; gleichwie eines im Bereiche des Yama [im Angesicht des Todes] Stehenden ist sein in vieler Furcht Befangen[sein]; gleichwie ein vom Rauschtrank Berauschter ist sein vom Rauschtrank der Verblendung Berauscht[sein]; gleichwie ein von einem Übel Besessener ist sein Umhergetrieben[werden]; gleichwie ein von einer grofsen Schlange Gebissener ist sein von den Sinnendingen Gebissen[sein]; gleichwie tiefe Finsternis ist sein von Leidenschaft Blind[sein]; gleichwie ein Zauberwerk ist sein In-Blendwerk-verstrickt[sein]; gleichwie ein Traum ist sein Trugbilder-sehen; gleichwie die Bananenfrucht ist sein Kraftlos[sein]; gleichwie ein Tänzer ist sein für den Augenblick Ausstaffiert[sein]; gleichwie eine bemalte Kulisse ist sein trügliches Herzerfreuend[sein].’ Auch heifst es:

‘Als wesenlos die Eindrücke,
Gehör, Gefühl im Menschen sind,
Und doch vergiftet, in sie vergafft,
Der Bhûtâtman die höchste Welt.’

3. Dieses aber ist die Heilung des natürlichen Âtman (*bhûtâtman*): Studium der Wissenschaft des Veda, Einhaltung der eignen [Kasten-]Pflicht, Leben in den zukommenden Lebensstadien, — denn darin besteht der Wandel in der eignen [Kasten-]Pflicht; alles andre ist [so wertlos] wie die Ausläufer eines Grasbüschels; dadurch wird er des, was da droben ist, teilhaftig; wo nicht, so geht es abwärts. Und das ist die eigne [Kasten-]Pflicht, die in den Veden befohlen wird; wer diese seine eigne Pflicht übertritt, kann nicht die Lebensstadien einhalten; wenn aber einer nicht in den Lebensstadien sich hält und etwa ein Asket genannt wird, so ist das ungeheimt; ohne ein Asket zu sein aber, kann man weder die Erkenntnis des Âtman erreichen, noch auch die Werke vollbringen. Darum heifst es:

‘Durch Tapas wird erlangt Sattvam,
Durch Sattvam Manas wird erlangt;

Durch Manas wird erlangt Âtman,
Wer den hat, kehrt nicht wieder her.'

4. 'Das Brahman ist', so spricht wer das Brahmanwissen hat; — 'dieses ist die Pforte des Brahman', so bezeichnet sein Tun, wer durch die Askese vom Bösen sich befreit; — 'Om! über die Gröfse des Brahman', mit diesen Worten bringt sein Tun zum Ausdruck, wer wohlvorbereitet ohne Unterlaß die Meditation übt; darum wird durch Wissen, durch Askese und durch Meditation das Brahman erkannt. Und wer es tut, der geht noch über das [niedere] Brahman hinaus und zur Übergöttlichkeit über die Götter; und so erlangt er unvergängliche, unermefsliche, leidensfreie Lust, wer, solches wissend, durch jene Dreiheit (*vidyâ, tapas, cintâ*) das Brahman verehrt. Aber womit er [vordem] angefüllt, wovon er überwältigt, wodurch er an jenen Wagen [oben 2,3. 6] gebannt war, von dem erlöst, geht er in dem Âtman zur Gemeinschaft [mit ihm] ein.»

5. Da sprachen sie: «O Ehrwürdiger, du bist ein Niedersprecher¹, du bist ein Niedersprecher! Das soll von uns, so wie du es gesprochen, im Geiste wohl bewahrt werden. Aber nun beantwortē uns noch eine weitere Frage. Agni, Vâyu, Âditya, der die Zeit ist [Prajâpati], Prâṇa, Nahrung, Brahmân (masc.), Rudra, Vishṇu, — von diesen verehren meditierend die einen diesen, die andern jenen. Welcher von ihnen am besten [verehrt wird], wer der ist, das sage uns!» — Da sprach er zu ihnen:

6. «Diese, fürwahr, sind die obersten Erscheinungsformen (*tanavas*) des höchsten, unsterblichen, körperlosen Brahman. Und 'wer einem von diesen anhängt, der freuet sich hienieden in dessen Welt', so heifst es.² Denn Brahman, fürwahr, ist diese ganze Welt (vgl. Chând. 3,14,1); was aber seine (lies *asya*) obersten Erscheinungsformen sind, die soll man medi-

¹ Sehr wahrscheinlich ist hier (wie auch M. Müller gesehen) *ativâdi* (Chând. 7,15,4, vgl. Bṛih. 3,9,19) zu lesen.

² Vgl. das Zitat bei Çaṅk. ad Taitt. p. 134,10 und ad Brahmas. p. 112,8 (1047,12. 1135,6): *taṃ yathâ yathâ upâsate, tad eva bhavati* (in der Upanishad-literatur habe ich diese Worte bis jetzt nur Mudgala-Up. 3 gefunden); und Bṛih. 4,1,2—7 *devo bhûtvâ devân apyeti*.

tieren, verehren und verleugnen. Dadurch wird man zusammen mit ihnen höher und höher in den Welten streifen und beim Untergange des Alls [eingehen in] die Einheit des Purusha, — des Purusha.¹⁾»

Fünfter Prapâthaka.

Am Schlusse des vorigen Abschnittes waren die drei Weltregenten der Brâhmanazeit, *Agni*, *Vâyu* und *Sûrya*, die drei zu Göttern hypostasierten Begriffe, *Kâla*, *Prâṇa* und *Annâṃ*, und die drei Hauptgötter des Volksglaubens, *Brahmân* (masc.), *Rudra* (d. i. *Çiva*) und *Vishṇu*, für die obersten Erscheinungsformen des Brâhman (neutr.) erklärt worden.

Denselben Gedanken führt der jetzt folgende Hymnus des (übrigens unbekanntem) *Kutsâyana* aus.

Dann folgt ein, im Stile der Brâhmanamythen von der Weltschöpfung auftretender, Schöpfungsmythos, welcher die drei Guna's der Sâṅkhyalehre, *Tamas*, *Rajas* und *Sattvam*, auf *Rudra*, *Brahmân* und *Vishṇu* bezieht und auch im übrigen sehr merkwürdig ist als Mittelglied der Philosophie des Rîgveda und der spätern Sâṅkhyalehre. Die philosophischen Hymnen des Rîgveda unterscheiden: 1) das Urprinzip, 2) die aus ihm hervorgehende Urmaterie, 3) das in ihr als Erstgeborener entstehende Urprinzip selbst. Dem entsprechend stellt unser Mythos an die Spitze 1) das Höchste (*param*), läßt aus ihm 2) *Tamas*, *Rajas*, *Sattvâm* hervorgehen und 3) aus dem Sattvam den Reingeistigen (*cetâmâtra*), d. h. den Purusha entstehen, der *saṅkalpa*, *adhyavasâya* und *abhimâna* (d. h. die Funktionen von Manas, Buddhi und Ahaṅkāra) als *Lîṅgam* (feinen Leib) hat. Alle diese Begriffe sind schon die des spätern Sâṅkhyam, nur daß der Purusha hier noch nicht der Prakṛiti gegenübersteht, sondern in der Weise der Rîgvedaphilosophie aus ihr hervorgeht.

1.

Darüber ist ein Preislied des *Kutsâyana* wie folgt:

Du bist Brahmân und du Vishṇu,
 Du Rudra, du Prajâpati,
 Du Agni, Varuṇa, Vâyu,
 Du Indra, du das Licht der Nacht.

¹ Die Rede des *Çakâyanya* geht bis 6,30 weiter, aber das von ihm nacherzählte Gespräch zwischen *Kratu Prajâpati* und den *Vâlakhilya*'s ist wohl hier zu Ende, wenn auch 6,29 noch einmal auf dasselbe zurückgewiesen wird. Nicht nur daß die bisher herrschende Form von Rede und Gegenrede im folgenden verlassen wird (statt dessen findet sich in Prap. 5 dreimal die Anrede *brahmacârinah*), sondern auch das eigentliche Thema der Upanishad ist mit obigem erschöpft und alles Weitere hat den Charakter von Nachträgen.

Du bist der Nahrungsgeist, der Tod,
 Die Erde, das All, unwandelbar,
 Zum Selbstzweck, zum Naturzwecke¹
 Vielfältig ruht in dir was ist.
 Dir sei, o Herr des Alls, Ehre,
 Allseele du, Allwirkender,
 Allgenießender, All-Leben,
 Aller Freuden und Lüste Herr!
 Dir sei als Ruheselbst² Ehre,
 Dir als dem Tiefstverborgenen², —
 Undenkbarem, Unmefsbarem³,
 Ohn' Anfang und ohn' Ende, dir.

2.

Diese Welt war zu Anfang *Tamas* nur allein. Dasselbe muß gewesen sein in dem Höchsten. Von diesem Höchsten angetrieben, geriet es in den Zustand der Ungleichheit; dies war das *Rajas* als Erscheinungsform. Dieses *Rajas* wiederum, angetrieben, geriet in den Zustand der Ungleichheit; dieses war die Erscheinungsform des *Sattvam*. Dieses *Sattvam*, angetrieben, floß aus als ein Saft; das ist jener Teil, der als rein Geistiger in den einzelnen Personen als Seele (*kshetrajāna*) besteht und das Vorstellen [des *Manas*], das Urteilen [der *Buddhi*] und den Individualwahn [des *Ahaṅkāra*] als *Liṅgam* [Charakter, psychischen Organismus] hat; *Prajāpati* und *Viçvā* [die Allheit] sind seine vorher [wohl unter den Namen *Kāla* und *Annam*] erwähnten Erscheinungsformen. Was nun, fürwahr, an ihm der *Tamas*-artige Teil ist, der, ihr Brahmenschüler,

¹ *svārthe svābhāvīkārthe ca*. Der Zweck ist die Erlösung. Nach der Sāṅkhyalehre wird dieselbe bewirkt von der Prakṛiti um des Puruṣha willen: *svārthe iva parārthe ārambhah*, „ihr Bemühen ist für einen andern, als wäre es für sie selbst“, Sāṅkhya-K. 56. An unsrer Stelle, wo Brahman noch Puruṣha und Prakṛiti zugleich ist, wohnen die Wesen in ihm um *svārtha* (Erlösung des Puruṣha) und *svābhāvīkārtha* (Erlösung des Prakṛiti, *svābhāva = prakṛiti*) zu erlangen. — Anders der Kommentar, der *svārtha* auf die allgemeinen, *svābhāvīkārtha* auf die besondern Zwecke der Individuen bezieht.

² Der *çānta ātman* könnte auch hier (wie Kāth. 3,13) auf die Prakṛiti, der *guhjatama* auf das Urprinzip (das *param* des folgenden Mythos) bezogen werden.

³ Vgl. Manu 1,3.

ist jener *Rudra*; und was, fürwahr, an ihm der *Rajas*-artige Teil ist, der, ihr Brahmanschüler, ist jener *Brahmân*, und was, fürwahr, an ihm der *Sattvam*-artige Teil ist, der, ihr Brahmanschüler, ist jener *Vishnu*. Und dieser Eine, nachdem er dreifach geworden, so ist er achtfach, elffach, zwölfach, unendlich-fach¹ entstanden, und weil er entstanden ist, darum ist er das Wesen: er schaltet in den Wesen, in die er eingegangen, und ebenderselbe ist zum Oberherrn der Wesen geworden. So besteht dieser Âtman inwendig und draussen, — inwendig und draussen.

Sechster Prapâthaka.

Wie schon der fünfte, so und noch mehr trägt der sechste Prapâthaka den Charakter eines Nachtrages. An Umfang übertrifft er die ganze übrige Upanishad zusammengenommen. Der Inhalt läßt sich zweckmäÙsig in fünf Abschnitte zerlegen:

6,1—8: Die Identität des Prâna mit Âditya und die Verehrung beider durch die Silbe *Om*, die drei *Vyâhriti*'s und die *Sâvitri*.

6,9—17: Das *Prânâgnihotram* ist auf beide, Prâna und Âditya, bezüglich. Metaphysische Bedeutung von Nahrung und Nahrungesser.

6,18—30: Der *Yoga* als Weg zur Erlösung. Schluß des Gesprâches zwischen Brihadratha und Çakâyanya.

6,31—32: Das Selbst und die Organe.

6,33—38: Umdeutung des Agnihotram zu einem Opfer an den Âtman.

6,1—8: Prâna und Âditya und ihre Verehrung.

Im Anschluß an die letzten Worte des vorigen Abschnittes, wonach der Âtman „inwendig und draussen“ ist, wird hier als äußeres Symbol des Âtman die Sonne, als inneres der Prâna aufgestellt, wobei verschiedene Beziehungen zwischen beiden zur Sprache kommen und anbefohlen wird, dieselben mittels der Silbe *Om*, mittels der drei *Vyâhriti*'s (*bhâr*, *bhuvah*, *svah*) und mittels der *Sâvitri* (Rîgv. 3,62,10, vgl. zu Brih. 5,14) zu verehren. Die Verehrung durch diese drei Symbole wird sodann im einzelnen erörtert, wobei manche Zitate bekannter und unbekannter Stellen vorkommen, noch mehr aber vereinzelte abgerissene Reminiszenzen aus frühern Upanishad's dem Texte in freier Weise eingewoben werden.

¹ Nachgebildet nach Chând. 7,26,2 (oben S. 186).

1—2.

1. Zweifach, fürwahr, bringt jener [Âtman] sich selbst [in Bewegung]: als dieser Prâṇa hier und als jene Sonne dort; und zwei sind diese seine Pfade, inwendig und draussen; beide laufen durch Tag und Nacht in sich selbst zurück. Nämlich jene Sonne ist der Aufsen-Âtman, der Prâṇa der Innen-Âtman. Darum wird durch den Gang des Aufsen-Âtman [Tag und Nacht] der Gang des Innen-Âtman abgemessen [Wachen und Schlafen]; — denn so heisst es: «jeder Wissende, von Sünden Freie, die Sinne Beaufsichtigende, an Geist Geläuterte, in ihm Feststehende, das Auge nach innen Wendende (*âçrittacakshuḥ* Kâth. 4,1), ist er [der Âtman]», — und durch den Gang des Innen-Âtman wird der Gang des Aufsen-Âtman abgemessen. Denn so heisst es: «Aber jener goldne Mann im Innern der Sonne» [so weit Chând. 1,6,6], welcher herabschaut auf diese Erde aus seinem goldnen Sitze, der ist eben jener, welcher, in der Herzenslotosblüte wohnend, die Nahrung isst; 2. und der, welcher, in der Herzenslotosblüte wohnend, die Nahrung isst, der ist es, welcher, als jenes Sonnenfeuer am Himmel wohnend, unter dem Namen der Zeit unsichtbar alle Wesen als Nahrung isst. Fragt ihr, welches diese Lotosblüte [im Universum] sei, und woraus sie bestehe? — Nun, dieses dort ist die Lotosblüte, was der Raum dort ist, und seine vier Pole und vier Zwischenpole sind ihrer Blätter Formen geworden, und zueinander hingewendet [in der oben angegebenen Beziehung aufeinander] vollbringen ihren Lauf beide, der Prâṇa und die Sonne.

Diese beiden soll man verehren durch die Silbe *Om*, durch die *Vyâhṛiti*'s [die Ausrufe *bhûr*, *bhuvah*, *svah*] und durch die *Sâvitri*-Strophe.

3—5.

Verehrung durch *Om*:

3. «Fürwahr, zwei Formen sind des Brahman, die gestaltete und die ungestaltete» (Bṛih. 2,3,1); aber die gestaltete ist die Unwahrheit, die ungestaltete ist die Wahrheit, ist das

Brahman, als Brahman das Licht, als das Licht die Sonne, diese aber ist diesen Laut *Om* zum Selbste habend. «Sie aber machte sich selbst dreifach» (Bṛih. 1,2,3), denn in dem Laute *Om* sind die drei Morae (*a u m*), durch die ist diese ganze Welt «eingewoben und verwoben» (Bṛih. 3,6) in jener [Sonne]. Denn so heisst es: «Fürwahr, die Sonne ist dieses *Om*!» also meditierend, soll man demgemäfs sich selbst bereit machen (*ity evaṃ dhyâyans tathât mânâṃ yuñjîti*, Telugutext).

4. Und auch an einem andern Orte heisst es: «Nun aber ist der Udgîtha der Praṇava (der heilige Laut *Om*), und der Praṇava ist der Udgîtha. Darum ist der Udgîtha jene Sonne, und sie ist der Praṇava» (Chând. 1,5,1). Denn so heisst es: «Den Udgîtha, der da heisst der heilige Laut, den Führer, den lichtgestaltigen, schlummerlosen, alterlosen, vom Tode freien, dreifüfsigen [nach dem Schol. Wachen, Schlaf, Tiefschlaf und *bhûr bhuvah svah*], dreilautigen [*a, u, m*] und wiederum zu erkennenden als fünffach [*prâna, apâna, vyâna, samâna, udâna*] in der Höhle des Herzens verborgenen». Denn so heisst es: «Das die Wurzel oben habende (Kâth. 6,1) dreifüfsige Brahman (Rîgv. 10,90,4) und als die Zweige Äther, Wind, Feuer, Wasser, Erde usw. [und ihre Produkte], dieser eine sogenannte Feigenbaum (Kâth. 6,1), der ist das Brahman, und sein ist der Glanz, welcher jene Sonne ist, und auch der Glanz jener Silbe *Om*, darum soll man es durch den Laut *Om* verehren ohne Unterlaß!» Denn dieser ist des Menschen einiger Erleuchter. Denn so heisst es (Kâth. 2,16):

«Ja, diese Silbe ist heilig,
Diese Silbe das Höchste ist,
Wer dieser Silbe ist kundig,
Was er wünschen mag, fällt ihm zu.»

5. Und an einem andern Orte heisst es: «Der Laut *Om* ist seine tonartige Gestalt; Weiblich, Männlich, Sächlich, dieses seine geschlechtartige; Feuer, Wind, Sonne, dieses seine lichtartige; Brahmân, Rudra, Vishṇu, dieses seine oberherr-artige; Gârhapatya, Dakshiṇâgni, Âhavanîya, dieses seine [opfer-]mundartige; Rîc, Yajus, Sâmân, dieses seine wissenartige; *bhûr, bhuvah, svar*, dieses seine weltraumartige; Vergangenes, Gegenwärtiges, Künftiges, dieses seine zeitartige; Prâna, Agni,

Sûrya, dieses seine wärmeartige; Nahrung, Wasser, Mond, dieses seine schwellungsartige; Buddhi, Manas, Ahaṅkāra, dieses seine erkenntnisartige; Prâṇa, Apâna, Vyâna, dieses seine prâṇa-artige», — daher, wenn man sagt Om, so sind damit alle die vorerwähnten geehrt und einbegriffen worden. Denn so heisst es: «Fürwahr, o Satyakâma, diese Silbe Om, das ist das höhere und das niedere Brahman» (Praçna 5,2, unwörtlich).

6.

Verehrung durch *bhûr*, *bhuvah*, *svah*.

Unausgesprochen (*avyâhritam*), fürwahr, war diese Welt. Er aber, die Realität, Prajâpati, nachdem er Tapas geübt, sprach er sie aus: die Erde, den Luftraum, den Himmel (*bhûr*, *bhuvah*, *svah*). Denn dieses ist des Prajâpati greifbarste Gestalt [unter den im vorigen Abschnitt aufgezählten Gestalten], was die weltraumartige ist; *svah* ist ihr Haupt, *bhuvah* der Nabel, *bhûr* die Füsse (vgl. Rîgv. 10,90,14); die Sonne das Auge. Denn an dem Auge hängt für den Purusha (das Subjekt) die grosse Masse (das Objektive), denn mit dem Auge überstreicht er die Massen; ja, das Auge ist die Realität, denn in dem Auge seinen Standort habend, schweift der Purusha unter allen Dingen umher. Darum soll man die Ausrufe *bhûr*, *bhuvah*, *svah* verehren; denn damit ist der allbe-seelende, allschauende Prajâpati gleichsam verehrt worden. Denn so heisst es: «Dieses, fürwahr, ist die alltragende Gestalt des Prajâpati; in ihr ist diese ganze Welt beschlossen, und in dieser ganzen Welt ist sie beschlossen.» Darum ist sie [die, welche] man verehren soll.

7—8.

Verehrung durch die *Sâvitri*.

7. *Tat Savitur varenyam* (den lieblichen des Savitar), — jene Sonne ist Savitar, und er ist also lieb zu haben von dem, der den Âtman liebt, so sagen die Brahmanlehrer;

bhargo devasya dhîmahî (des Gottes Glanz lafst ehren

uns), — der Gott ist Savitar; und was an ihm hier der Glanz heifst, das überdenke ich, so sagen die Brahmanlehrer;

dhiyo yo nah pracodayât (er möge fördern unsern Geist), — der Geist sind die Gedanken, und er ist der, welcher uns diese fördern möge, so sagen die Brahmanlehrer.

[Nachträgliche Etymologien.] *Bhargas*, der Glanz, bedeutet denjenigen, welcher in jener Sonne enthalten ist, oder auch es ist der Stern im Auge; er heifst *bhargas*, weil durch die Lichtstrahlen (*bhâbhis*) sein Gang (*gati*) ist; oder er heifst *bhargas*, weil er, der Glanz, nämlich Rudra, [die Welt] ausdörft, [so sagen] die Brahmanlehrer; oder *bha* bedeutet, dafs er alle Welten erleuchtet (*bhâsayati*), *ra*, dafs er alle Wesen froh macht (*rañjayati*), *ga*, dafs alle Geschöpfe in ihn eingehen (*gacchanti*) und aus ihm hervorgehen, darum; als *bha-ra-ga*, ist er *bhargas*. — *Sûrya* heifst so, weil fort und fort [Soma] gekeltert wird (*su*); *Savitar* ist nach dem Erregen (*su*), *Âditya* nach dem Nehmen [*âdâ*, der Flüssigkeiten der Erde, oder des Lebens der Geschöpfe, Schol.], *Pâvana* (das Feuer) nach dem Läutern (*pavanam*), die *âpas* (Wasser) sind nach dem Schwellendmachen (*pyâyanam*) benannt. Denn so heifst es: «Fürwahr, der Âtman ist der Führer (lies: *khalu âtmâ netâ*), der da unsterblich heifst, ist der Wahrnehmer, Denker, Geher, Entleerer, Zeuger, Täter, Sprecher, Schmecker, Riecher, Seher, Hörer und der tastet, ist alldurchdringend in den Körper eingegangen» (vgl. Praçna 4,9). Denn so heifst es: «Denn wo eine zweiheitartige Erkenntnis ist (vgl. Brih. 2,4,14), da hört, sieht, riecht und schmeckt, berührt alles der Âtman und erkennt es; wo aber eine unzweiheitliche Erkenntnis ist, frei von Wirkung, Ursache und Werk, wortlos, vergleichlos, beschreibungslos, was ist das? — Es ist unaussprechlich.»

8. Fürwahr, dieser Âtman ist Îçâna, Çambhu, Bhava, Rudra, Prajâpati, Viçvasrij, Hiranyagarbha, Wahrheit, Leben, Wandervogel, Regierer, Vishnu, Nârâyana, Arka, Savitar, Schöpfer, Ordner, Allherrscher, Indra, Indu. Er ist der, welcher dort [in der Sonne] glüht, umgeben, wie Feuer von anderm Feuer, von dem tausendaugigen, goldnen Ei. Ihn wahrlich soll man suchen zu erkennen, soll man erforschen (vgl. Chând. 8,1)! —

Alle Geschöpfe in Frieden lassend, in den Wald ziehend

und der Sinnendinge sich entäußernd, so möge man ihn aus dem eignen Leibe heraus (Kâth. 6,17) vernehmen, (Praçna 1,8)

«Den allgestaltigen, goldnen Wesenskenner,
Der dort als höchster Hort, als einzig Licht glüht!
Mit tausend Strahlen, hundertfach sich wandelnd,
Als Lebenshauch der Wesen geht dort auf die Sonne.»

6,9—17: Das Prāṇāgnihotram und die metaphysische Bedeutung der Nahrung.

Dieser Abschnitt zerlegt sich deutlich in drei Teile. — Im ersten Teile (6,9) wird, in Anschluß an Chând. 5,19—24, das Prāṇa-Agnihotram gelehrt. An die Stelle des Agnihotram an die Götter tritt ein solches an den Prāṇa, bestehend in einer rituellen Ernährung des eignen Leibes (vgl. zu Chând. 5,19—24, oben S. 146). — Der zweite Teil (6,10) unterscheidet im Universum Nahrung und Nahrungesser und führt dieselben auf die Prakṛiti und den Purusha der Sāṅkhya's zurück, ähnlich wie Platon im Philebus ἡδονή und φρόνησις an die metaphysischen Prinzipien der Pythagoreer anschließt. — Durchaus in Widerspruch hiermit stehen die Betrachtungen des dritten Teiles (6,11—17) über *amam*, *kāla*, *brahman*. Denn während vorher die Nahrung (*amam*) nur die objektive, prakṛiti-artige Seite der Welt bedeutete, so wird jetzt zunächst die Nahrung als Brahman in der Weise von Taitt. 3 und ähnlichen Stellen verherrlicht. Dann aber wird, mit der Wendung, dafs die Ursache von allem die Nahrung, die Ursache der Nahrung aber die Zeit sei, dazu übergegangen, die Zeit als Brahman zu feiern; und endlich wird von dieser symbolischen Fassung des Brahman als Zeit auf das zeitlose und nach allen Seiten unendliche Brahman als den letzten Grund aller Gründe zurückgegangen. — Fehlt es unserm Autor bei allen diesen Betrachtungen auch nicht an Tiefblick, so besitzt er doch nicht die Fähigkeit, seine Intuitionen in klarer und zusammenstimmender Weise zu gestalten.

9.

Das *Prāṇāgnihotram*. Über dieses Stück als Mittelglied zwischen Chând. 5,19—24 und der Prāṇāgnihotra-Upanishad vgl. unsre Einleitung zu der letztern.

Darum, fürwahr, hat einer diese beiden [Prāṇa und Sonne] als sein Selbst. Wer solches weiß, der übt die Meditation nur an dem Selbst, der bringt das Opfer nur in dem Selbst. Solche Meditation und der zur Ausführung [dieses Opfers] schreitende Wille ist von den Weisen (Chând. 5,24) gepriesen worden.

Dann möge er des Herzens Unlauterkeit durch den Spruch «ob angerührt von Speiserestbehafteten» läutern. [Dies geschieht, indem] er den Spruch rezitiert:

Ob Speiserest, ob angerührt von Speiserestbehafteten,
 Ob eines Bösen Gabe, ob von Todgeburt her [unrein],
 Mir mögen Vasu's Filter¹, Agni und der Sonne Strahlen
 Die Nahrung läutern und mich selbst von aller Übeltat.

Dann umkleidet er vorher [durch Ausspülen des Mundes den *Âtman*] mit Wasser; und indem er spricht: «dem *Prâna* svâhâ! Dem *Apâna* svâhâ! Dem *Vyâna* svâhâ! Dem *Samâna* svâhâ! Dem *Udâna* svâhâ!» so opfert er unter diesen fünf Rufen [die Nahrung in sich] hinein. Was noch übrig bleibt, das isst er ohne zu sprechen. Dann umkleidet er noch einmal hinterher [den *Âtman*] mit Wasser, und nachdem er [in dieser Weise] den Mund ausgespült und dem *Âtman* geopfert hat, soll er mit den beiden Versen «als Leben, Feuer» und «Viçva bist du» den *Âtman* überdenken:

Als Leben, Feuer ruht in mir
 Als fünf Hauche das höchste Selbst.
 Gesättigt sättige das All der Allgenießser!

Viçva bist du, Vaiçvânara bist du,
 Du trägst das Weltall, das durch dich geboren;
 Dir sollen gelten alle Opfergüsse,
 Wo du bist, da ist Leben, Allbeleber!

Fürwahr, wer also und auf diese Weise die Nahrung isst, der wird nicht hinwiederum zur Nahrung für andre.

10.

Nahrung und Nahrungesser im Lichte der Sâṅkhyalehre.

Hierbei muß man noch etwas andres merken. Die weitere Entwicklung jenes *Âtman*-Opfers ist die als Nahrung und Nahrungesser. Davon ist dieses die Auslegung. Der geistige

¹ Vermutlich die Seihe des Soma, welcher unter den acht Vasu's aufgezählt zu werden pflegt. — Der Scholiast (*vasor, vasu-nâmno devasya, pavitram, pâvayitri*) erklärt, wie so oft, alles, mit Ausnahme dessen, was für uns und auch für ihn einer Erklärung bedürftig gewesen wäre.

Purusha befindet sich in der Urmaterie (*pradhânam*). Er ist also der Genießser, weil er die von der Urnatur (*prakṛiti*) stammende Nahrung genießt. Ihm nun dient jener natürliche Âtman (*bhûtâtman*) als Nahrung, denn seine Schöpferin ist die Urmaterie.¹ Darum ist alles, was aus den drei Guṇa's (*Sattvam, Rajas, Tamas*) besteht, das zu-Genießsende, und der Genießser ist der darin befindliche *Purusha*. Und hierfür ist ja auch die Wahrnehmung beweisend. Denn da die Tiere aus dem Samen entstehen, so folgt, daß der Same zu-Genießsendes ist [zur objektiven Welt gehört]. Und hierin liegt, daß auch die Urmaterie [als der Same der Welt] zu-Genießsendes ist. Somit ist der *Purusha* der Genießser, und die Urnatur das zu-Genießsende; denn in ihr befindlich genießt jener. Die aus der Urnatur stammende Nahrung also wird, durch die Umwandlung in die Verschiedenheiten der drei Guṇa's, zu dem vom *Mahad* bis zu den *Viçesha*'s [den die Unterschiede in sich enthaltenden groben Elementen] reichenden *Līṅgam*.² Damit ist auch schon die Erklärung des vierzehnfachen Weges [von *Prakṛiti* durch *Mahad, Ahaṅkâra, Manas* und die zehn *Indriya*'s] gegeben.

Lust, Schmerz, Verblendung mit Namen,
Nahrungsartig ist diese Welt,

denn des Samens Süßes ist nicht zu schmecken, sagt man, solange keine Erzeugung aus ihm statt hat [nicht die unentwickelte *Prakṛiti*, nur die aus ihr entwickelte Welt ist Nahrung, ist Objekt]. — Und auch so, nämlich in den drei Zuständen, wird sie zur Nahrung, als Kindheit, Jugend und Alter. Daraus, daß diese Umwandlungen sind, folgt, daß sie

¹ Der Sinn ist weder „*very doubtful*“ noch „*unintelligible*“, sondern ganz klar. Nur der *Purusha* ist Subjekt (*annâda*); alles andre, und also auch der *Bhûtâtman*, stammt aus der *Prakṛiti* und gehört somit zum Objektiven (*annam*).

² Das *Līṅgam*, der feine Leib, der im wesentlichen dasselbe ist, was bisher *Bhûtâtman* genannt wurde, reicht, genau betrachtet, allerdings nur bis zu den *Aviçesha*'s, den keine Unterschiede in sich enthaltenden, auch *Tanmâtra* genannten, feinen Elementen (*Sâṅkhya-Kârikâ* v. 38—40). Es ist daher vielleicht, mit Tilgung des *Anusvâra*, *mahad-âdi-aviçesha-antam līṅgam* zu lesen.

Nahrung sind.¹ Indem die Urmaterie in dieser Weise zum Offenbarwerden gelangt, ist ihre Wahrnehmung möglich. Hierbei betätigen sich Buddhi usw. [Buddhi, Manas, Ahañkāra] in dem Schmecken [der Objekte] als Entschließen, Vorstellen, Ichbewußtsein. Ferner [in bezug auf] die Sinnesobjekte betätigen sich die fünf [Sinne] in dem Schmecken; so entstehen alle Tätigkeiten der Sinne und alle Tätigkeiten der Prāṇa's [denn auch sie sind ein Schmecken der objektiven Welt]. In dieser Weise ist das Offenbare [Mahad usw.] Nahrung, und ist [durch dasselbe] das Unoffenbare Nahrung; aber ihr Genießser ist der guṇalose [Purusha]; und daran, daß er ihr Genießser ist, erweist sich seine Geistigkeit. Fürwahr, wie das Feuer der Nahrungesser der Götter, und der Soma ihre Nahrung ist (vgl. Bṛih. 1,4,6), so ißt (lies *atti*) durch das Feuer [durch den Purusha in ihm] die Nahrung, wer solches weiß. Denn «Soma mit Namen ist der natürliche Âtman, Feuer mit Namen ist der, welcher das Unoffenbare als Mund hat», so wird gesagt. Nämlich der Purusha ist es, welcher durch das Unoffenbare als Mund [der ihm die offenbare Welt vermittelt] das Drei-Guṇa-hafte genießt.

Wer solches weiß, der ist ein Entsager, Hingebender, Selbstopferer. Und gleichwie einer in einem leeren Hause [wo keine Zeugen sind] die Buhlerinnen, welche zu ihm eingehen, doch nicht anrührt, — wer ebenso die Sinnesobjekte, welche zu ihm eingehen, nicht berührt, der ist ein Entsager, Hingebender, Selbstopferer.

11—13.

Das Brahman als Nahrung.

11. Das, fürwahr, ist die höchste [Erscheinungs-]Form des Brahman, was die Nahrung ist.² Denn aus Nahrung bestehend

¹ Nur in ihren Umwandlungen wird Prakṛiti zur Nahrung (zum Objekt der Erkenntnis). Solche Umwandlungen derselben sind einerseits Mahad, Ahañkāra, Manas usw., andererseits die drei Lebensalter.

² Dieser Satz, und die ganze folgende Ausführung, nach welcher die Nahrung die Erscheinungsform des ganzen Âtman ist, steht in Einklang mit manchen Stellen der ältern Upanishad's, aber in hartem Widerspruche zu der vorhergehenden Betrachtung, welche in der Weise der Sāñkhya's nur die eine, objektive Seite der Natur auf die Nahrung zurückführte und ihn den Purusha als Nahrungesser gegenüberstellte.

ist der Prāṇa (das Leben), und wenn einer nicht ißt, «so wird er zu einem nicht denkenden, nicht hörenden, nicht fühlenden, nicht sehenden, nicht redenden, nicht riechenden, nicht schmeckenden und schüttet seine Lebenskräfte aus», so heißt es (Chând. 7,9,1, sehr frei modifiziert, ebenso das Folgende), «aber wenn er dann ißt, so wächst er an Lebenskräften und wird zu einem denkenden, hörenden, fühlenden, redenden, schmeckenden, riechenden, sehenden». Denn so heißt es (Taitt. 2,2):

Aus Nahrung geboren sind die Geschöpfe,
Alle, wie sie auf Erden sind,
Durch Nahrung haben sie ihr Leben,
In diese gehn sie ein zuletzt.

12. Und an einem andern Orte heißt es: «Fürwahr, alle diese Geschöpfe fliegen [wie die Vögel] Tag für Tag aus, um die Nahrung zu erhaschen; die Sonne nimmt mit ihren Strahlen Nahrung auf, dadurch erglüht sie; mit Nahrung beträufelt, verdauen hier diese Lebenskräfte; das Feuer selbst flammt auf durch Nahrung, und aus Verlangen nach Nahrung hat das Brahman diese Welt gebildet.» Darum soll man die Nahrung als den Âtman verehren. Denn so heißt es (Taitt. 2,2):

Aus Nahrung entstehn die Wesen,
Durch Nahrung wachsen sie weiter,
Wesen durch sich, sich durch Wesen,
Nährt sie, darum heißt Nahrung sie.

13. Und an einem andern Orte heißt es: «Fürwahr, diese Nahrung, die ist die allerhaltende Gestalt des erhabenen Vishṇu.» Nämlich die Essenz der Nahrung ist [nach Taitt. 2] der Prāṇa, die des Prāṇa das Maṇas, die des Maṇas die Erkenntnis, die der Erkenntnis die Wonne; der wird nahrungreich, prāṇasreich, manasreich, erkenntnisreich und wonnereich, wer solches weiß. Ja, so viele Wesen hienieden die Nahrung essen, in denen allen innerlich weilend, isset die Nahrung, wer solches weiß.

Nahrung ist dem Verfall wehrend,
Nahrung gilt für beschwichtigend,
Nahrung ist für das Tier Leben,
Gilt als ältestes, gilt als Arzt.

14.

Das Brahman als Zeit.

Aber an einem andern Orte heisst es: «Die Nahrung, fürwahr, ist der Ursprung dieser ganzen Welt, und der Ursprung der Nahrung ist die Zeit, und der der Zeit die Sonne.» Dieser Zeit Sichtbarkeit ist dieses, was, aus der Dauer der Augenblicke usw. erwachsend, das zwölfteilige Jahr ausmacht. Von diesem Jahre ist die eine Hälfte [Juni bis Dezember, wo der Sonnenaufgang sich nach Südosten, der Region des Agni, verschiebt] dem Agni, die andre Hälfte [Dezember bis Juni mit Verschiebung des Sonnenaufgangs nach Nordosten, der Region des Soma] dem Varuṇa [man erwartet Soma, wie auch nachher steht] geweiht. Auf dem [Süd-]Gange von *Maghā* an bis halb *Ḙravishthāh* ist es dem Agni, und auf dem Nordgange von *Sarpāh* bis halb *Ḙravishthāh* [richtiger: von halb *Ḙravishthāh* bis *Sarpāh*] ist es dem Soma geweiht. Hierbei besteht jeder einzelne [Monat] von ihm [dem Jahre] aus neun Vierteln [der 27 Nakshatra's], entsprechend dem begleitenden¹ [Nakshatram]. Wegen der Subtilität [der Zeit] ist dieses der Beweis [ihrer Realität]; denn hierdurch wird die Zeit bewiesen. Denn ohne Beweis ist die Annahme des zu

¹ Wie der Mond in jeder Nacht des Monats in einem andern *Nakshatram* (Sternbild) steht, so durchläuft, nach der Vorstellung des Verfassers, auch die Sonne im Laufe des Jahres die 27 Nakshatra's; nämlich bei ihrem *Krama* (Weg nach Süden) von Juni bis Dezember (die Namenformen nach dem *Ḙabdakalpadruma*): 10) *maghā*, 11) *pūrvaphalgunī*, 12) *uttaraphalgunī*, 13) *hastā*, 14) *citrā*, 15) *svātiḥ*, 16) *viçākhā*, 17) *anurādhā*, 18) *jyeshthā*, 19) *mūlā*, 20) *pūrvāshāḍhā*, 21) *uttarāshāḍhā*, 22) *Ḙravaṇā*, 23) halb *Ḙravishthāh* (*dhanishthā*); und bei ihrem *Utkrama* (Weg nach Norden) von Dezember bis Juni: 23) die andre Hälfte von *Ḙravishthāh*, 24) *Ḙatabhishā*, 25) *pūrvabhādrapadā*, 26) *uttarabhādrapadā*, 27) *revatī*, 1) *açvini*, 2) *bharani*, 3) *kṛittikā*, 4) *rohiṇi*, 5) *mṛigaçiras*, 6) *ārdṛā*, 7) *punarvasuh*, 8) *pushyāh*, 9) *sarpāh* (*açleshā*). Hierbei kommen auf jeden der 12 Monate ²⁷/₁₂ Nakshatra's, d. h. neun [Viertel] (*navāṅçakam*) derselben. (Auf den Tierkreis und die benachbarten Sternbilder verteilen sich, nach Whitney und Weber, obige 27 Nakshatra's wie folgt: 10.—12. Leo; 13. Corvus; 14. Virgo; 15. Bootes; 16. Libra; 17.—19. Scorpio; 20.—21. Sagittarius; 22. Aquila; 23. Delphinus; 24. Aquarius; 25. Pegasus; 26. Pegasus, Andromeda; 27. Pisces; 1.—2. Aries; 3.—4. Taurus; 5.—6. Orion; 7. Gemini; 8. Cancer; 9. Hydra.)

Beweisenden nicht statthaft. Wohl aber kann das zu Beweisende selbst [die Zeit], indem man es in seinen Teilen Augenblicken usw.] auffasst, zum Beweisgrunde werden, wodurch es sich selbst [auf induktivem Wege] zum Bewußtsein bringt. Denn so heisst es:

So viele Momente der Zeit sind,
In so vielen verstreicht sie selbst.

Wer die Zeit als das Brahman verehrt, von dem weicht die Zeit [die Vergänglichkeit] sehr weit hinweg. Denn so heisst es:

Die Wesen aus der Zeit fließen,
Aus der Zeit gehn zum Wachstum sie,
Gehn unter in der Zeit; — Zeit ist
Unreale Realität.

15—16.

Die Zeit und das Zeitlose.

15. «Fürwahr, es gibt zwei Formen des Brahman» (so weit Brih. 2,3,1), die Zeit und die Nichtzeit. Nämlich was vor der Sonne da war, das ist die Nichtzeit, das Nichtteilbare, und was mit der Sonne anfangt, das ist die Zeit, ist das Teilbare. Die Erscheinungsform des Teilbaren aber ist das Jahr, und aus dem Jahre weiter entspringen diese Wesen, durch das Jahr auch, nachdem sie hier entsprungen, wachsen sie auf, und in dem Jahre gehen sie wieder zugrunde (nachgebildet nach Taitt. 3,1); darum, fürwahr, ist das Jahr der Prajâpati, die Zeit, die Nahrung, das Nest (die Wohnstätte) des Brahman und der Âtman. Denn so heisst es:

Die Zeit macht reifen die Wesen
Im großen Âtman allesamt;
Worin aber die Zeit selbst reift,
Wer den weifs, der ist vedafest.

16. Die körperlich gewordene Zeit und der Ozean der Geschöpfe [aus dem sie entspringen] ist jener in ihr weilende, der da heisset *Savitâr* (Zeuger), weil aus ihm diese Wesenheiten, Mond, Sternbilder, Planeten, Jahr usw., gezeugt werden (*sūyante*); aus diesen aber wiederum diese ganze Welt,

und alles was hier Schönes und Unschönes in der Welt zu schauen ist, das stammt aus ihnen. Darum ist die Sonne das Selbst (der Leib, *âtman*) des Brahman, und die Sonne, die da auch Zeit heisst, soll man verehren; ja, einige sagen: «Die Sonne ist das Brahman» (Chând. 3,19). Darum heisst es auch:

Opfrer, Gottheit, Opfertrank, Spruch,
Opfer, Vishnu, Prajâpati,
All dies ist der Herr, der schauend
Dort in der Sonnenscheibe glänzt.

17.

Brahman als das Absolutum.

Das Brahman, fürwahr, war diese Welt zu Anfang, der Eine, Unendliche; unendlich nach Osten, unendlich nach Süden, unendlich im Westen, unendlich im Norden, und nach oben und unten, unendlich nach allen Seiten. Für ihn gibt es keine östliche oder sonst eine Himmelsgegend, kein in die Quere, kein unten oder oben. Er ist der unbegreifliche höchste Âtman, unausmessbar, ungeboren, unerforschlich, undenkbar ist er, «dessen Selbst die Unendlichkeit ist» (Chând. 3,14,2). Er ist es, der, wenn das Weltall untergeht, allein wach bleibt; und er ist es, der dann [wieder] aus diesem Weltraume das Reingeistige aufweckt; durch ihn allein hat es sein Denken, und in ihm geht es wiederum unter. Das ist seine glanzvolle Erscheinungsform, was dort in der Sonne glüht, und das Licht, welches in dem rauchlosen Feuer (Kâth. 4,13) in bunten Farben spielt, und er ist in dem Leibe befindlich als das Feuer, welches die Nahrung verdaut. Denn so heisst es (vgl. Chând. 3,13,7): «Der da im Feuer weilt, und der im Herzen weilt, und der in der Sonne weilt, die sind nur er, der Eine allein.» — Der gelangt zur Einheit mit dem Einen, wer solches weifs.

6,18—30: Der Yoga und seine Frucht. Eingang des Bṛihadratha zur Vollendung.

Den Schluss der Belehrungen, welche Çakâyanya dem Bṛihadratha erteilt, bildet naturgemäss die praktische Philosophie, worunter, dem Geiste der Upanishadlehre entsprechend, nicht irgendwelche Ethik,

sondern nur der Weg verstanden werden kann, welcher zum höchsten Ziele führt. Dieses Ziel ist Erkenntnis des Ātman und, auf Grund derselben, Einswerdung mit dem Ātman. Bei der Erkenntnis steht der Ātman dem erkennenden Subjekte immer noch als ein Andres, Objektives gegenüber. Erst indem diese Zweiheit schwindet, wird der *vijñānamaya ātman* zum *ānandamaya* (Taitt. 2), und es tritt ein Zustand ein, welcher im Gegensatze zu dem des Wachens, Träumens, Tiefschlafes von unsrer Upanishad (in Übereinstimmung mit Māṇḍūkya-Up. 7) der vierte (*turya*, *turiya*) genannt wird. Die Möglichkeit dieses Zustandes, ja die Berechtigung desselben ist nach Analogien des Christentums und des Neuplatonismus nicht zu bezweifeln. — Bedenklicher (weil künstlich, und weil alles Künstliche als solches schon gewissermaßen unecht ist) ist die in Indien aus den Upanishadgedanken von der überintellektuellen Einswerdung mit dem Ātman hervorgegangene, *Yoga* („Anschirrung, Ins-Werk-setzung“) genannte Praxis, diesen überintellektuellen Zustand durch Zurückziehung der Organe von der Außenwelt, Anhalten des Atmens usw. künstlich herbeizuführen. Da eine ganze Reihe späterer Upanishad's die Verherrlichung des Yoga bezweckt, auch ein eignes philosophisches System ihm gewidmet ist, so fehlt es nicht an Mitteln, diese absonderliche Erscheinung der indischen Kultur zu studieren, und man wird wohl tun, sie in ihrem ganzen Zusammenhange kennen zu lernen, ehe man zu ihrer Beurteilung schreitet. Was unsre Upanishad darüber bietet, ist nächst Kāth. 6,6—13 und Çvet. 2,8—15 vielleicht das älteste Vorhandene und noch ziemlich unentwickelt und unabgeklärt. Statt der acht „Glieder“ des Yoga, welche das System kennt (Yogasūtra 2,29), werden, mit Auslassung der drei vorbereitenden und unter Hinzufügung von *tarka*, folgende sechs aufgezählt: *prāṇāyāma*, Regelung des Atmens, *pratyāhāra*, Zurückziehung der Organe von den Sinnendingen, *dhyānam*, Meditation, *dhāraṇā*, Fixierung des Denkens, *tarka*, Kontrollierung dieses Fixierens, *samādhi*, Versenkung. Auf diesem Wege gelangt man zur Freiheit nicht nur von der Außenwelt, sondern auch von dem eignen (individuellen) Selbst, was mit einem neuen und kühnen Ausdrucke *nirātmakatvam* genannt wird, — gelangt man von dem *çabdabrahman*, (der Silbe *om*, im weitern Sinne dem ganzen Veda) zum *açabdabrahman*, welches nicht mehr erkennbar, aber, nach einigen, im Ohrensausen oder in der Körperwärme unmittelbar wahrnehmbar ist. Dieses *açabdabrahman* ist Brahman, ist Viṣṇu und ist Rudra, und der Weg zu ihm durch die hier zuerst genannte *sushumnā*, durch Durchdringung des Herzensäthers, durch Ablösung der Taitt. 2 aufgezählten Schichten, wird in phantastischer, wenig zusammenstimmender Weise beschrieben.

Am Ende des Gespräches folgen die üblichen Ermahnungen, diese Lehre keinem Unwürdigen mitzuteilen und eine Schilderung des Erlöstens und seiner Freiheit gegenüber der Unfreiheit der andern. Nach einer etwas dunkeln Polemik, betreffend, wie es scheint, die vom Sāṅkhyastandpunkte aus unentschieden bleibende Frage, ob eigentlich die *Prakṛiti* oder der *Puruṣa* erlöst werde, endet mit 6,30 die Erzählung von Bṛihadṛatha mit der Beschreibung seines Einganges zur Vollendung.

18. Folgendes ist die Ordnung zur Bewerkstelligung derselben [der Einheit]: Anhalten des Atems, Zurückziehung der Sinnesorgane, Meditation, Fixierung des Denkens, Kontrollierung derselben und Versenkung; dieses wird der sechsgliedrige Yoga genannt. Hierdurch geschieht es, daß (bis auf den Schluß Mund. 3,1,3):

Wenn ihn der Seher schaut, wie Goldschmuck strahlend,
Den Schöpfer, Herrn und Geist, die Brahmanwiege,
Dann gibt der Weise Gutes auf und Böses,
Einsmachend alles in dem Ew'gen, Höchsten.

Denn so heißt es:

Wie, wenn in Flammen ein Berg steht,
Wild und Vögel weg von ihm fliehn,
So fliehen allezeit Sünden
Weg von dem, welcher Brahman kennt.

19. Und an einem andern Orte heißt es: «Fürwahr, wenn der Wissende, nach außen zu das Manas zurückhaltend und die Sinnendinge als Prâṇa in sich zur Ruhe bringend, ohne Vorstellen infolgedessen besteht, dann soll er, weil doch die Prâṇa genannte individuelle Seele hier entstanden ist aus dem, was nicht Prâṇa ist, darum als Prâṇa den Prâṇa in dem, was *turyam* (das Vierte) genannt wird (Mâṇḍūkya-Up. 7 fg.), niederhalten.» Denn so heißt es:

Was unbewußt im Bewußtsein
Weilt, undenkbar, geheimnisvoll,
Darin Bewußtsein eintauche
Und das Liṅgam, des Grundes beraubt.¹

20. Und an einem andern Orte heißt es: «Noch eine höhere Fixierung (*dhâraṇâ*) besteht darin, daß man, indem man die Zungenspitze gegen den Gaumen preßt und Rede, Manas und Atem unterdrückt, das Brahman mittels der Kon-

¹ Das *liṅgam nirâçrayam* ist „der von der Außenwelt abgewandte psychische Organismus“; diese Erklärung ergibt sich aus Sâṅkhyakârikâ 41: „wie ein Gemälde nicht ohne Hintergrund, wie ein Schatten nicht ohne Baumstämme oder andre Körper, so besteht auch nicht ohne die feinen Elemente (*aviçesha*, oder die groben Elemente, *viçesha*) der des Grundes beraubte feine Leib (*nirâçrayam liṅgam*). — Schon öfter begegneten wir, wie hier wieder, wörtlichen Übereinstimmungen mit der Sâṅkhyakârikâ.

trollierung (*tarka*, dieser Übung) schaut.» Wer so durch sein Selbst das Selbst, feiner als das Feine erglänzend, unter Schwinden des Manas, sieht, der, indem er durch sein Selbst das Selbst gesehen, wird selbstlos (*nirātman*), und vermöge der Selbstlosigkeit ist er als unmeßbar und grundlos zu denken. — Dieses ist das, Erlösung bedeutende, höchste Geheimnis. Denn so heißt es:

Durch Lautermachung des Denkens
Tilgt gutes er und böses Werk.
Mit lauterm Selbst im Selbst weiland,
Wird er teilhaftig ewiger Lust.

21. Und an einem andern Orte heißt es: «Eine Ader steigt empor, die heißt *Sushumnā*, die Geleiterin des Prāṇa, zwischen den Gaumenseiten abgesondert [in der *uvula*? vgl. Taitt. 1,6, oben S. 219]; auf dieser, die vereinigt ist mit dem Prāṇa, dem Laute Om und dem Manas, steige er empor, und indem er zum Gaumen hin die [Zungen-]Spitze kehrt und die Sinnesorgane zur Einheit zusammenfaßt (*samyojya*), schaut er als Gröfse die Gröfse (vgl. Chând. 7,24,1)»; dadurch gelangt er zur Entselbstigung (*nirātmakatvam*), und wegen der Entselbstigung ist er dann nicht teilhaft der Lust oder des Schmerzes, sondern er erlangt die Absolutheit (*kevalatvam*). Denn so heißt es:

Dann aber, vorher stillstehend
Des eingehaltne Odems Wind,
Durchbricht die Schranke, wird eins er
Am Haupt mit dem, was schrankenlos.

22. Und an einem andern Orte heißt es: «Fürwahr, zwei Brahman's sind zu überdenken, das Wort und das Nichtwort; und eben durch das Wort wird das Wortlose offenbar gemacht.» Hier bedeutet das Wort den Laut *Om*; durch diesen emporgestiegen [vgl. Praṇa 5], gelangt man in dem Nichtworte zur Vernichtung. Denn weiter heißt es: «Dieses ist der Weg, ist das Unsterbliche, ist die Vereinigung und so die Seligkeit.» Nämlich gleichwie eine Spinne am Faden emporklimmend [aus dem Verliefs, in welches sie hinabgestiegen, wieder] ins Freie gelangt, so, fürwahr, gelangt der Meditierende, durch den Laut Om emporsteigend, zur Freiheit.

In anderer Weise glauben vorzügliche Lehrer des Wortbrahman, wenn sie das Ohr mit dem Daumen schließen (Chând. 3,13,8, vgl. Bṛih. 5,9), das Geräusch des Äthers, der im Herzen ist (Chând. 8,1,1), zu vernehmen. Siebenfach ist dessen Ähnlichkeit, nämlich mit Strömen, mit einem Glöcklein, mit einem Blechtopfe, einem Rade, mit Froschgequacke [*bheka-viḥkrindhikâ*, wohl korrumpiert], mit Regen, mit dem Reden in einem geschlossenen Raume. Dieses, individuelle Bestimmungen (zu *prithag* vgl. Chând. 5,18,1) an sich tragende, [Wort-Brahman] überschreitend, gehen sie in dem höchsten, wortlosen, unoffenbaren Brahman unter; daselbst sind sie ohne individuelle Eigenschaften, ohne individuelle Unterschiede gleichwie die zum Honigseim eingegangenen mannigfachen Blumensäfte (Chând. 6,9,1). Denn so heißt es (Mahâbh. 12, 8540; cf. Brahmavindu 17. Sarvadarçanasamgraha p. 147,2):

Zwei Brahman's muß der Mensch kennen,
 Das Wortbrahman und das zuhöchst;
 Wer bewandert im Wortbrahman,
 Erreicht das höchste Brahman auch.

23. Und an einem andern Orte heißt es: «Das Wort (-brahman) ist die Silbe *Om*; aber die Spitze desselben ist dasjenige, welches beruhigt, wortlos, furchtlos, kummerlos, Wonne, gesättigt, fest, unbeweglich, unsterblich, unerschütterlich, stetig, den Namen *Vishṇu* trägt und zur Erhabenheit über alles führt; darum soll man diese beiden verehren!» Denn so heißt es:

Der höh're Gott und der nied're,
 Der da *Om*-Laut mit Namen heißt,
 Der wortlose, wesensleere,
 Den meditiert am höchsten Ort.

24. Und an einem andern Orte heißt es (vgl. Muṇḍ. 2,2, 3—4): «Der Leib ist der Bogen, die Silbe *Om* der Pfeil, das Manas seine Spitze, die Finsternis [des Nichtwissens] das Ziel; indem man die Finsternis durchbohrt, gelangt man zu dem nicht mit Finsternis Behafteten (vgl. Chând. 8,4,1 *sakṛidvi-bhâtam* und Kâṭh. 5,15); und wer so das mit ihr Behaftete durchbohrt hat, der hat geschaut, einem schimmernden Funken-

kreise¹ vergleichbar, das sonnenfarbige, krafterfüllte, finsternisjenseitige (Vâj. Samh. 31,18; *tamasah paryam* scheint Acc. zu sein von *tamasah pari*, Ṛigv. 1,50,10) Brahman, welches (nach Kâth. 5,15) in jener Sonne, sowie im Monde, im Feuer, im Blitze erglänzt; und indem er Ihn (masc.) geschaut hat, geht er (Vâj. Samh. l. c.) zur Unsterblichkeit ein.» Denn so heisst es:

Vertiefung, innerm Sein geltend,
Greift doch nach Aufszielen auch;
So wird objektlos Bewufstsein
Objekthaft wiederum gemacht.
Doch die Lust, die beim Hinschmilzen
Des Geist's sich selbst zum Zeugen nur
Besitzt, ist Brahman, rein, ewig,
Der wahre Weg, die wahre Welt.

¹ Das einheitliche, aber als eine Vielheit von Wesen erscheinende Brahman wird trefflich verglichen mit dem im Kreise geschwungenen Funken (*alâtacakram*), welcher nur scheinbar eine Vielheit von Teilen nebeneinander besitzt, in Wahrheit aber nur einer bleibt. Weiter ausgeführt findet sich dieses Bild in Gauḍapâda's Māṇḍūkya-kârikâ 4,47—52:

47. Wie Funkenschwingung den Schein gibt
Grader und krummer Linien,
So den Schein Bewufstseinsschwingung
Von Auffassen und Auffasser.
48. Wie ungeschwungen der Funke
Nicht erscheint, nicht entsteht (als Kreis),
So Bewufstsein, ungeschwungen,
Erscheint nicht und entsteht auch nicht.
49. Schwingt der Funke, so kommt der Schein
Nicht von aufsen her irgendwie,
Nicht von anderm als dem Schwingen,
Nicht ist Zuwachs dem Funken er;
50. Auch nicht entflieht er dem Funken,
Weil er nicht hat ein Wirklichsein. —
Ebenso ist's beim Erkennen,
Denn auch dieses ist blofser Schein:
51. Schwingt Erkenntnis, so kommt der Schein
Nicht von aufsen her irgendwie,
Nicht von anderm als dem Schwingen,
Nicht ist Bewufstseinszuwachs er.
52. Nicht entflieht er dem Bewufstsein,
Weil er nicht hat ein Wirklichsein;
Weil Verursachtsein unwirklich,
Ist als wirklich undenkbar er.

25. Und an einem andern Orte heisst es: «Wenn einer, die Sinne wie im Schlafe niedergehalten, durch reinheitlichstes Denken, gleichwie in einem Traume, in der Höhle der Sinnesorgane und doch nicht unter ihrer Botmäßigkeit, jenen, Prāṇava (*Om*) genannten, lichtgestaltigen, schlummerlosen, alterlosen, todlosen, kummerlosen Lenker erschaut, dann wird er selbst zu jenem, Prāṇava genannten, lichtgestaltigen, schlummerlosen, alterlosen, todlosen, kummerlosen Lenker» [dem Gedanken nach = Muṇḍ. 3,2,9]; denn so heisst es [als Begründung des Vorhergehenden wenig passend]:

Weil er so Leben und Om-Laut
 Und alle Mannigfaltigkeit
 Bindet, oder sie sich binden,
 Wird *Yoga* (Bindung) es genannt.
 Denn des Lebens und Geist's Einheit
 Und aller Sinnwerkzeuge auch,
 Und alles Seins Verabschiedung,
 Die ist es, die man *Yoga* nennt.

26. Und an einem andern Orte heisst es: «Gleichwie der Vogelsteller [der zugleich Fischer ist] die Wasserbewohner mit seinem Netzwerke herauszieht und sie in dem Feuer seines Bauches opfert, ebenso, fürwahr, zieht man diese Prāṇa's [Lebenshauche] mit dem Laute *Om* heraus und opfert sie in dem leidlosen Feuer [des Brahman, *Ātman*]; dieses [Feuer] nun weiter ist wie ein heisses [mit geschmolzener Butter gefülltes] Tongefäß, und gleichwie die Butter in dem heissen Tongefässe durch die Berührung mit [brennendem] Gras oder Holz aufflammt, also auch flammt jener Nicht-Prāṇa Genannte durch die Berührung mit den Prāṇa's auf, und was dabei aufflammt, das ist die Erscheinungsform des Brahman, das ist «der höchste Schritt des Viṣṇu» (vgl. Kāth. 3,9), das ist das Rudrasein des Rudra; und dieses, indem es sodann unzähligfach sein Selbst zerteilt (vgl. Chānd. 7,26,2), erfüllt diese Welten. Denn so heisst es (vgl. Bṛih. 2,1,20. Muṇḍ. 2,1,1):

Und gleichwie aus dem Feuer sprühn die Funken,
 Wie Strahlen aus der Sonne, so bei ihm hier
 Gehn wiederum die Lebenshauche alle
 Hervor aus jenem nach der Reihenfolge.

27. Und an einem andern Orte heisst es: «Fürwahr, das ist die Glut des höchsten, unsterblichen, körperlosen Brahman, was in dem Körper die Hitze ist (dem Sinne nach Chând. 3,13,8); ihr dient dieser [Körper] als Schmelzbutte [die jene Hitze zum Aufflammen bringt und dadurch sichtbar macht]; und wenn sie dann offenbar wird, so bleibt sie dennoch in dem Äther [des Herzens] eingehüllt; darum stoßen sie durch die völlige Konzentration den Herzensäther so beiseite, und indem dann gleichsam das Licht jener [Hitze, die Brahman ist] hervortritt, so geht einer infolgedessen alsbald in ihre Wesenheit ein, ähnlich wie ein in die Erde vergrabenes Stück Eisen alsbald zu dem Erdesein eingeht; und wie jenes in Erde umgewandelte Stück Eisen vom Feuer, Eisenschmied und ähnlichen Einwirkungen nicht mehr leidet, so wird ähnlich auch das [individuelle] Bewußtsein mitsamt seinem Substrate alsdann zu nichts.» Denn so heisst es:

Die Ätherhülle im Herzen
Ist Wonne, ist der höchste Sitz,
Ist unser Selbst, unser Yoga,
Ist Feuers und der Sonne Glut.

28. Und an einem andern Orte heisst es: «Wer, die Elemente [aus denen sein Leib besteht], die Sinnesorgane und die Sinnendinge dahintenlassend, den Bogen ergreift, dessen Sehne Pilgerschaft, und dessen Bügel Charakterstärke heisst, und, indem er mit dem Pfeile Eigendünkellosgkeit jenen ursprünglichen Versperrer der Pforte zu Brahman [den *Ahañkāra*] niederschlägt, — auf dem Haupte trägt er [der *Ahañkāra*] die Krone der Verblendung, in den Ohren die Ringe der Begierde und des Neides, in der Hand den Stab der Schläflichkeit, Trunkenheit und Arglistigkeit, er ist des Eigendünkels Oberherr, und indem er den Bogen ergreift, dessen Sehne Zorn, und dessen Bügel Habgier heisst, pflegt er mit dem Pfeile Verlangen seine Mitgeschöpfe zu morden, — wer diesen niederschlägt und sodann auf dem Schiffe *Om* überfährt über den Äther im Herzen, der wird in dem ihm offenbar gewordenen innern Äther nach und nach, wie der Minerale suchende Bergmann in der Grube vordringt, also bis zu der Halle des Brahman vordringen, die aus den vier Netzen [dem nahrungartigen, odemartigen, manas-

artigen, erkenntnisartigen, Taitt. 2] bestehende Hülle des Brahman durchbrechen, mittels Belehrung durch einen Lehrer, und sodann, rein, geläutert, ledig, beruhigt, prâṇalos, âtmanlos, unendlich, unvergänglich, fest, ewig, ungeboren und frei auf seine eigne Gröfse gegründet stehen (Chând. 7,24,1), und indem er sich auf seine eigne Gröfse gegründet sieht, blickt er gleichwie auf ein dahinrollendes Rad (vgl. Kaush. 1,4, oben S. 26) auf das Rad des Saṃsâra hin.» Denn so heifst es:

Wer sich sechs Monde lang anstrengt,
 Von Weltlichkeit stets frei, dem wird
 Unendlich, allerhöchst, geheim,
 Vollkommne Yogakraft zuteil.

Doch wer, von Rajas und Tamas
 Erfüllt, selbst wohl erleuchtet sonst,
 An Kinder, Weiber und Sippschaft
 Sich hängt, dem wird sie nie zuteil.“

29. Nachdem Çākâyanya also gesprochen und, in sich versunken, jenem [Brahman] Verehrung dargebracht hatte, sprach er: „Durch dieses Brahmanwissen, o König, haben den Weg zum Brahman die Söhne des Prajâpati [die Vâlakhilya's, nach dem Scholiasten] erstiegen; denn volles Genügen, Abhärtung gegen die Gegensätze [wie Kälte und Wärme, Vedântasâra 21] und Beruhigung des Gemütes erlangt man durch Übung des Yoga“, sprach er.

„Dieses Allergeheimnisvollste“, fuhr er fort, „soll man keinem kund machen, der nicht Sohn oder Schüler, und der noch nicht beruhigt ist. Wer aber keinem andern [als dem Lehrer] anhängt und mit allen Tugenden geschmückt ist, dem mag man es mitteilen.“

30. Om! In einer reinen Gegend (Chând. 8,15) soll man als ein Reiner in der Realität feststehen, das Reale studieren, das Reale reden, das Reale meditieren, dem Realen opfern [in der oben 6,9 geschilderten Weise]. Dadurch wird einer in dem realen Brahman, welches nach dem realen Manne Verlangen trägt, vollendet und ein anderer: sein Lohn ist die Lösung von den Stricken, und ohne zu hoffen, ohne zu fürch-

ten, sowenig von andern wie von sich selbst, ohne mehr etwas zu wünschen, erlangt er unvergängliche, unermessliche Seligkeit und verharret in ihr. Denn die Freiheit von Wünschen ist wie die vortrefflichste Hebung des trefflichsten Schatzes. Denn [von Natur] ist der Purusha aller Wünsche teilhaftig [anders Schol., Cowell, M. Müller]; und nur sofern er Entschliefsung, Vorstellung, Selbstwahn [die Eigenschaften von Buddhi, Manas, Ahañkāra] als Līṅgam [psychischen Leib] annimmt, wird er gebunden, und sofern das Gegenteil eintritt, ist er erlöst. — Zwar lehren einige: es sei der Guṇa [Sattvam, Rajas, Tamas], welcher, zufolge der Differenzierung der Prakṛiti, in die Gebundenheit der Entschliefsung [usw.] ver falle, denn indem die Schuld der Entschliefsung [usw.] aufgehoben werde, erfolge die Erlösung. — [Aber dem ist nicht so!] «Denn nur mit dem Verstande (*manas*) sieht man und mit dem Verstande hört man; Verlangen, Entscheidung, Zweifel, Glaube, Unglaube, Festigkeit, Unfestigkeit, Scham, Erkenntnis, Furcht, alles dies ist nur Manas» [wie die Schrift Bṛih. 1,5,3 sagt, woraus folgt, daß das Manas nur *karaṇam*, Werkzeug der Bindung, nicht *karṭri*, der Gebundene selbst ist; hingegen wer gebunden wird, das ist als Bhûtâtman der Purusha; denn, wie es schon oben, 3,2 S. 323, von ihm hiefs:] «vom Strome der Guṇa's fortgerissen und besudelt, wird er haltlos, schwankend, gebrochen, begehrlieh, ungesammelt, und in den Wahn [des Ichbewußtseins] verfallend wähnt er: 'ich bin dieser, mein ist dieses', und bindet sich selbst durch sich selbst wie ein Vogel durch das Netz.» — Es ist somit der Purusha, welcher, sofern er Entschliefsung, Vorstellung, Selbstwahn als Līṅgam annimmt, gebunden wird, und sofern das Gegenteil eintritt, erlöst ist. Darum soll man verharren ohne Entschliefsung, ohne Vorstellung, ohne Selbstwahn; das ist das Kennzeichen der Erlösung, das ist hienieden der Wegführer zu Brahman (vgl. Bṛih. 4,4,23), die Öffnung der Pforte, und durch sie wird man ans jenseitige Ufer dieser Finsternis gelangen, denn in ihm sind alle «Wünsche beschlossen» (Chând. 8,1,5), und mit Bezug darauf zitieren sie (z. B. Kâth. 6,10) den Vers:

Erst wenn gelangt zum Stillstande
 Mit den fünf Sinnen Manas ist,
 Und unbeweglich steht Buddhi,
 Das nennen sie den höchsten Gang.“

Also sprach Çākāyanya, und in sich selbst versunken [schwieg er]. Ihm zollte *Marut* [d. h. der König Bṛihadraṭha] in gebührender Weise die Verehrung, und seines Zweckes teilhaftig geworden, zog er den Nordweg der Sonne, denn dorthin ist kein Zugang auf einem Seitenwege¹, sondern dorthin führt nur der Brahmanweg [der *Devayāna*], und nachdem er durch die Sonnenpforte eingedrungen, stieg er weiter [durch die Chând. 5,10,2 genannten Stationen] empor. In bezug darauf zitieren sie die Verse [welche nur eine Ausmalung des Verses Chând. 8,6,6 = Kâth. 6,16 sind]:

Unendlich sind dessen Strahlen,
 Der als Fackel im Herzen steht,
 Weiſs, nicht weiſs, schwärzlichgelb, dunkel,
 Rotbraun auch und von zartem Rot.

Von ihnen führt empor ein Strahl,
 Der durch die Sonnenscheibe dringt,
 Höher noch als die Welt Brahman's;
 Auf ihm geht man den höchsten Gang.

Noch anderer Strahlen sind hundert,
 Die nach oben verbreiten sich,
 Auf denen zu den Wohnsitzen
 Der Götterscharen man gelangt.

Noch andre Strahlen gehn abwärts,
 Mannigfaltig, von mattem Glanz,
 Durch die zum Werkgenuſs hierher
 Wider Willen die Seele eilt.

Darum ist die Ursache für Neugeburt, Himmel und Erlösung der [als jene Fackel im Herzen strahlende] verehrungswürdige Âditya.

¹ Vgl. das Bekannte: „Nicht gibt es einen andern Weg zum Gehen“, Vâj. Samh. 31,18 und öfter.

Nachdem mit dem Schlusse der Reden des Çākāyanya und der Schilderung von dem Eingange des Königs Bṛihadhratha zur Vollendung das Thema der Upanishad absolviert ist, so folgen weiterhin von 6,31 bis zu Ende der Upanishad 7,11 Nachträge, die sich durch den neuen Anfang und durch die Art, wie sie das früher Abgehandelte wieder aufnehmen, um es fortzuentwickeln und näher auszuführen, deutlich als solche kennzeichnen. Die Themata dieser Nachträge sind folgende:

6,31—32. Der Âtman und die Organe.

6,33—38. Das Opfer und das Prāṇāgnihotram.

7,1—7. Âditya als der Âtman.

7,8—10. Polemik gegen Häresien.

7,11. Epilog.

6,31—32: Der Âtman und die Organe.

Ähnlich wie in der (vielleicht dem Verfasser vorschwebenden) Stelle Kena 1, wird der Âtman als der geschildert, welcher in Gestalt der Sinne auszieht und ebendieselben zügelt. Aber nicht nur die Sinne, sondern ebenso sehr alle durch dieselben aufgefaßten Objekte sind ihrem Wesen nach Âtman, wie durch mehrere Zitate bekräftigt wird.

31: Woraus bestehend wandern diese Sinnesorgane in die Ferne? Wer ist es, der in ihnen auszieht [*judgantâ*, nicht *udgamayitâ*] und der sie zügelt? Das ist die Frage. Und die Antwort lautet: aus dem Âtman bestehen sie; denn der Âtman ist es, der in ihnen auszieht und der sie zügelt. Nämlich da sind die Apsaras' [die verführerischen Objekte], und da sind die von der [Âtman-]Sonne ausgehenden Lichtwellen; und mit fünf Strahlen derselben [mit den Sinnesorganen] zehrt sie an den Objekten. Fragt ihr, welches dieser Âtman sei? Nun, es ist der, von welchem es bereits hiefs (2,4, oben S. 319), dafs er nach seinen Merkmalen „rein, lauter, entleert, beruhigt“ usw. sei, und welcher nur durch die ihm eigentümlichen Kennzeichen aufgefaßt werden kann. Und als sein, des Kennzeichenlosen, Kennzeichen geben die einen an, dafs er sei, was an dem Feuer die durch [die Körper] ziehende Hitze (vgl. oben 6,27, S. 349), und was an dem Wasser der lieblichste [d. h. reinst] Geschmack ist, und andre geben als sein Kennzeichen Rede, Ohr, Auge, Manas und Prāṇa an [der Scholiast verweist auf die Stelle: „des Hörens Hören“ usw. Kena 2 Bṛih. 4,4,18], und wieder andre: Vernunft, Beharrlichkeit, Erinnerung, Bewußtsein (vgl. Ait. 3,2, oben S. 20). Aber

diese alle verhalten sich zu ihm wie hier zu dem Samen die Pflanze, oder wie zu dem Feuer der Rauch, die Flamme und die Funken. Hierzu zitieren sie die Stelle (6,26, oben S. 348):

Und gleichwie aus dem Feuer sprühn die Funken,
Wie Strahlen aus der Sonne, so bei ihm hier
Gehn wiederum die Lebenshauche alle
Hervor aus jenem nach der Reihenfolge.

32. Fürwahr, aus eben diesem gehen in ihm selbst [wenn nicht *âtmanas* zu lesen ist] hervor „alle Lebenshauche, alle Welten, alle Veden, alle Götter und alle Wesen; seine Upanishad (Geheimname) ist: die Realität der Realität“ (Brih. 2,1,20). Und „gleichwie, wenn man ein Feuer mit feuchtem Holze anlegt, die Rauchwolken sich rings verbreiten, ebenso, fürwahr, ist aus diesem großen Wesen ausgehaucht worden der Rîgveda, der Yajurveda, der Sâmaveda, die [Lieder] der Atharvan's und der Añgiras', die Erzählungen, die Geschichten, die Wissenschaften, die Geheimlehren, die Verse, die Sinnsprüche, die Auseinandersetzungen und Erklärungen, — alle diese sind aus ihm ausgehaucht [*viçvâ bhûtâni* wohl nur alter Lesefehler für *viçvasitâni*] worden“ (Brih. 2,4,10).

6,33—38: Das Opfer und das Prâṇâgnihotram.

Dieser vielfach dunkle und schwierige Abschnitt bildet den Abschluss des sechsten Prapâthaka, indem er die Hauptgedanken desselben zusammenfasst und in eigentümlicher Weise miteinander verwebt. Dieser Hauptgedanken waren drei: 1) die Identität von Âditya und Prâṇa als zweier Symbole des Brahman (6,1—8); 2) das Prâṇâgnihotram (6,9 fg.); 3) der Yoga als Aufhebung des individuellen Selbstes im Absolutum. Diese Elemente verschmelzt der Autor unseres Abschnittes, indem er das Opfer (*agnicayanam*, *agnihotram* und verschiedene Somaopfer) umdeutet zu einem Opfer an Âditya, von welchem der Opfernde weiter zu Brahman emporgehoben wird. Vermöge der Identität von Âditya und Prâṇa tritt dabei dem rituellen Opfer an Âditya das Opfer an Prâṇa, bestehend in einer sakramentalen Ernährung des eignen Leibes, als parallele Erscheinung zur Seite. Beide Opfer aber sind im tiefsten Sinne eine Hingabe und Auflösung des eignen Selbstes in dem Âtman im Sinne des Yoga. Wir wollen versuchen, diese mitunter etwas wirr durcheinanderlaufenden Gedankenströmungen so weit wie möglich durch spezielle Inhaltsangabe der einzelnen Abschnitte zu sondern.

33.

Die drei Opferfeuer (*Gârhapatya*, *Dakshina*, *Âhavanîya*) werden von dem, „welcher den Purusha kennt“, angeschaut als die drei Weltgebiete und die in ihnen herrschenden Kräfte: Erde (Jahr), Luftraum (*Vâyu*, *Prâna*), Himmel (*Indra*, *Âditya*). Wer mit dieser Anschauung das Opfer veranstaltet, der wird (ähnlich wie *Praçna* 5 der, welcher den Laut *Om* meditiert) empor zu Luftraum, Himmel, *Prajâpati* und schließlichs zu *Brahman* geführt.

Dieses [erste] mit fünf Backsteinen geschichtete Feuer ist das Jahr, und seine Backsteine sind diese: der Frühling, der Sommer, die Regenzeit, der Herbst und der Winter; so hat dasselbe einen Kopf, zwei Flügel, einen Rücken und einen Schwanz. Dieses Feuer des, der den Purusha kennt, ist diese [Erde] hier, und als die erste Schichtung zu *Prajâpati* hin hebt sie den Opferherrn mit ihren Händen empor in den Luftraum und bietet ihn dem Winde dar.

Der-Wind aber ist der *Prâna*; und dieses [zweite] Feuer ist der *Prâna*, und seine Backsteine sind diese: *Prâna*, *Vyâna*, *Apâna*, *Samâna* und *Udâna*; so hat dasselbe einen Kopf, zwei Flügel, einen Rücken und einen Schwanz. Dieses Feuer des, der den Purusha kennt, ist dieser Luftraum hier, und als die zweite Schichtung zu *Prajâpati* hin hebt er den Opferherrn mit seinen Händen empor in den Himmel und bietet ihn dem *Indra* dar.

Der *Indra* aber ist jener *Âditya*, und er ist dieses [dritte] Feuer, und seine Backsteine sind diese: die *Ric*'s, die *Yajus*'s, die *Sâman*'s, die *Atharvânâgiras*'s, das *Itihâsa-Purânam* [die epischen und mythologischen Gedichte]; so hat dasselbe einen Kopf, zwei Flügel, einen Rücken und einen Schwanz. Dieses Feuer des, der den Purusha kennt, ist dieser Himmel hier, und als die dritte Schichtung zu *Prajâpati* hin vollbringt er die Überweisung des Opferherrn an den *Âtman*wisser (*Prajâpati*), und der *Âtman*wisser hebt ihn empor und bietet ihn dem *Brahman* dar; daselbst wird er wonnevoll und freudevoll.

34.

Die als Erde, Luftraum und Himmel aufgefaßten drei Opferfeuer sind nur das offenbar gemachte Verdauungsfeuer (in dem das *Prâṇâgni-*

hotram dargebracht wird), und dem entsprechend ist Savitar, dem die äußern Opfer gelten, identisch mit dem meditierenden Subjekte in uns, in welchem Manas und alle Organe sich auflösen, wodurch unaussprechliche Seligkeit erlangt wird. Darum ist der äußere Opferkultus beizubehalten.

Der *Gârhapatya* ist die Erde, der *Dakshinâgni* der Luftraum, der *Âhavanîya* der Himmel; und darum auch heißen sie¹ *Pavamâna* (läuternd), *Pāvaka* (Läuterer) und *Çuci* (rein), weil dadurch [daß man in ihnen opfert] des [Opfernden] Opfer [das er als *Prâṇâgnihotram* innerlich, in seinem Leibe darbringt, oben 6,9] zur Offenbarung kommt; denn das Verdauungsfeuer [in welchem das *Prâṇâgnihotram* geopfert wird] ist ein Komplex von *Pavamâna*, *Pāvaka* und *Çuci*.² — Darum ist das Opferfeuer zu verehren, zu schichten, zu preisen, zu überdenken.³ Der Opferherr ergreift die Opferspeise und sucht [mit folgendem Verse] die Gottheit zu überdenken:

Der Vogel, welcher goldfarbig
Im Herzen, in der Sonne wohnt,
Taucher und Wanderer, glutregnend,
Ihn hier im Feuer ehren wir.

Und in dieser Weise legt er sich auch den Sinn des Spruches [der *Sâvitri*, *Rigv.* 3,62,10] aus: „des Savitar liebwerter Glanz“ ist zu überdenken, nämlich desjenigen (*Savitar*), welcher, im

¹ Die Feuer der Erde, des Luftraums und des Himmels; vgl. *Kûrmapurâna* 12 (im *Çabdakalpadruma*):

Pavamâna und Pāvaka
Und Çuci sind der Feuer drei:
Pavamâna ist, was man quirlt,
Pāvaka, was dem Blitz entspringt,
Was aber dort strahlt als Sonne,
Das Feuer Çuci wird genannt.

² Warum? wird nicht gesagt. Vielleicht argumentierte der Autor so: die drei bekanntlich (Ind. Stud. X, 328) dem Agni als *pavamâna*, *pāvaka* und *çuci* im Verfolge des *Agnyâdhânam* dargebrachten Spenden heißen die drei „Leibspenden“ (*tanûhavis*). Als solche bedeuten sie ursprünglich die im Verdauungsfeuer des eignen Leibes dargebrachten Spenden, und die drei Spenden in den äußern Feuern sind nur das offenbar gemachte (*âvishkṛitam*) *Prâṇâgnihotram*.

³ Alles Folgende, bis zur Wiederholung dieser Worte am Schlusse des Abschnittes, ist eine, vielleicht von späterer Hand eingeschobene Episode.

Innern des Bewußtseins als der Denkende hier weilend, das Manas in dem zur Stätte der Ruhe eilenden Âtman versenkt. — Darüber sind diese Verse:

Gleichwie das Feuer brennholzlos,
Zur Ruhe kommt an seinem Ort,
So kommt, betätigungslos, auch
Der Geist an seinem Ort zur Ruh,
Sobald an seinem Ort Manas
Zur Ruhe kommt, weil wahr sein Wunsch;
Doch wenn die Dinge es blenden,
Ist unwahr er, werkuntertan.

Gesinnung ist der Saṃsāra,
Sie soll man reinigen mit Fleiß;
Wie du gesinnt bist, so bist du, —
Ein Rätsel und doch ewig wahr!
Der Gesinnung zur-Ruh-Kommen
Hebt gutes Werk und böses auf,
Wer, ruhig selbst, im Selbst feststeht,
Erlangt Glück, unvergängliches.

Wenn der Geist nur so anhänglich,
Wie er an Sinnendinge ist,
Ebenso wäre an Brahman,
Wer würde nicht von Bindung frei!
Das Manas, sagt man, ist zweifach,
Entweder unrein oder rein,
Wenn wunschbesudelt, ist's unrein,
Rein, wenn es frei von Wünschen ist.

Wer von Zerstreuung, Anhaftung
Sein Manas frei macht, regungslos,
Und so zur Manaslosigkeit
Gelangt, der geht zum Höchsten ein.
So lange hemme dein Manas,
Bis im Herzen es wird zunicht;
Das ist Wissen, ist Erlösung,
Das andre ist gelehrter Kram.¹

¹ Die letzten zwölf Zeilen kehren ähnlich wieder Brahmabindu-U'p. Vers 1. 4. 5.

Wer, durch Nachsinnen reingewaschen Geistes, sich
 Versenkt im Âtman, was für Seligkeit der fühlt,
 Das auszudrücken sind imstande Worte nicht,
 Das muſs im innern Herzen man erfahren selbst.

Wasser im Wasser, Glut in Glut,
 Raum im Raum nicht mehr sichtbar ist;
 So auch tritt, mit dem Eingange
 Des Manas die Erlösung ein.
 Das Manas also ist Ursach
 Der Bindung und Erlösung uns:
 Der Bindung, am Objekt hängend;
 Von ihm Freiheit Erlösung heisst.¹

Darum, wer nicht das Agnihotram darbringt, nicht die
 Feuer schichtet, nicht wissend, nicht meditierend ist, dem ist
 die Erinnerung an den Äther der Stätte des Brahman ver-
 schlossen. — Darum ist das Opferfeuer zu verehren, zu schich-
 ten, zu preisen, zu überdenken.

35.

Zunächst werden die Yajamâna-Sprüche aus Taitt. Samh. 7,5,24 an
 Agni, Vâyu, Âditya auf den neuen Yajamâna, wie er oben (33) geschildert
 wurde, bezogen und dem entsprechend durch einen vierten Spruch an
 Brahman vermehrt. Sodann wird weiter, im Anschluß an die etwas modi-
 fizierte Stelle Îçâ 15—16 (= Brih. 5,15), der Gedanke durchgeführt, daſs
 nicht die Sonne als solche, nicht der in ihr befindliche Sonnennektar,
 auch nicht der in ihr glühende Opferspruch (vgl. zu diesen Vorstellungen
 Chând. 3,1 fg.) das eigentliche Objekt der Verehrung sei; sie sind „nur
 ein Teil der den Weltraum durchdringenden Kraft“ (*nabhaso 'ntargatasya
 tejaso 'ñcamâtram*), während diese selbst als *Satyadharmâ* „wahrhafter
 Satzung“ und *Vishnu* „alldurchdringend“ gepriesen wird. In dieser Kraft
 löst sich der Opferbringer, nach einem aus Brih. 2,4,12 (vgl. Chând. 6,13)
 entlehnten Bilde, wie der Salzklumpen im Wasser auf. Die zum Schlusse
 angehängten Zeilen in rhythmischer Prosa stellen, wie es scheint, den zur
 Einheit Gelangten und die noch in der Zweiheit Befangenen einander
 gegenüber.

Verehrung dem Agni, dem Erdbherrscher, dem Welt-
 gewährer (*lokasprite* mit Vâj. Samh. 7,5,24); verleihe diesem
 Opferherrn deine Welt!

¹ Brahmapindū-Up. Vers 2.

Verehrung dem Vâyu, dem Luftraumbeherrscher, dem Weltgewährer; verleihe diesem Opferherrn deine Welt!

Verehrung dem Âditya, dem Himmelsbeherrscher, dem Weltgewährer; verleihe diesem Opferherrn deine Welt!

Verehrung dem Brahman, dem Allbeherrscher, dem Allgewährer; verleihe diesem Opferherrn das All!

„Mit einer Schale von Golde
Ist zugedeckt der Wahrheit Mund,
Die öffne, Pûshan, mir, laß mich
Zu *Satyadharmâ*, *Vishṇu* ein.

Ja, der Purusha, der dort in der Sonne weilt, der bin ich!“ (Îçâ 15—16 = Brih. 5,15). Fürwahr, das ist *Satyadharmâ*, was an der Sonne das Sonnesein (das eigentliche Wesen) ist; das ist das Reine, ist das Purushawesen, das geschlechtlose [daher *purusham* statt *purushah*].

Nur ein Teil der das Weltall durchdringenden Kraft ist das, was dort gleichsam mitten in der Sonne und im Auge und im Feuer glüht; sie aber [jene Kraft] ist Brahman, ist das Unsterbliche, ist der Glanz [des Savitar, Rîgv. 3,62,10], ist *Satyadharmâ*.

Nur ein Teil der das Weltall durchdringenden Kraft ist das, was mitten in der Sonne der Nektar ist [welcher aus den Veden in ihr zusammenfließt, Chând. 3,1—11]; sie aber [die Kraft], von der auch der Soma und selbst die Lebenshauche bloße Sprößlinge sind, ist Brahman, ist das Unsterbliche, ist der Glanz, ist *Satyadharmâ*.

Nur ein Teil der das Weltall durchdringenden Kraft ist das, was mitten in der Sonne als das Yajus [der höchste Veda, da zu ihm unsere Upanishad sich rechnet] erglänzt; [sie aber, die Kraft, ist] *Om!* Wasser, Licht, Essenz, Unsterbliches¹, Brahman, *Bhûr*, *Bhuvah*, *Svar*, *Om!*

Achtgegendhaft, Zugvogel, rein,
Dreisträhnig, ewig, unsichtbar,
Nicht gut noch böse, glutflammend, —
Ihn schaut nur, wer das Weltall schaut.²

¹ *âpo jyoti raso 'mritam*, dieser Spruch ist das sogenannte *Ūras*.

² Der Vers ist stark verderbt und die Erklärung desselben daher höchst problematisch. Mit bessern Lesarten findet er sich Cûlikâ-Up. 1.

Nur ein Teil der das Weltall durchdringenden Kraft ist das, was mitten in der Sonne emporsteigend zu zwei Strahlen [Subjekt und Objekt, als Prototyp der Zweiheit?] wird; sie aber [jene Kraft] ist Einwissend [*savit* im Gegensatz zu *dvaitavit*], Satyadharma, ist Yajus, ist Tapas, ist Vâyu, ist Prâna, ist Wasser, ist Mond, ist das Reine, ist das Unsterbliche, ist der Brahmanbereich, ist der wogende Glanz (R̥igv. 3,22,2); in ihm zerschmelzen, wie der Salzklumpen (Bṛih. 2,4,12), die Opfernden, er ist die Brahman-Einheit, in ihm sind alle Wünsche beschlossen (Chând. 8,1,5).

Hier zitieren sie den Spruch:

Wie die Dochträgerin, von sanftem Winde bewegt, nur leise zuckt,
so auch er, der einging zu den Göttern;
Wer solches weiß, der ist einwissend und auch zweiheitwissend,
der ist gelangt zur einigen Stätte und ihres Wesens.

Sie aber, die, gleichwie Wassertropfen, rastlos sprühen,
Gleichwie im höchsten Raume Blitzes Wolkenflammen,
Auch sie, da sie sich gründen in des Lichtes Herrlichkeit,
Sind an ihm nur was Flämmchenhaarlocken am Lohenden.

36.

Zwei Erscheinungsformen des Brahmanlichtes werden hier unterschieden; die eine ist die vorher geschilderte, „das Weltall durchdringende Kraft“; ihr Träger ist der Raum, sie ist ruhig (*cânta*) und bedarf der Opfer nicht. Die andre Erscheinungsform, welche in Âditya und Prâna hervortritt, ist die gedeihende (*samṛiddha*), und ihr Träger ist die Nahrung, welche einerseits als Opfer innerhalb der Vedi dem Âditya, anderseits als Opfer im Feuer des Mundes dem Prâna gespendet wird. Darum sind, wie durch ein Brâhmanâzitat erhärtet wird, die Opfer auch weiterhin zu spenden. Auf den innigen Zusammenhang von Âditya und Prâna deutet der Schlufsvers hin.

Dieses, fürwahr, sind die beiden Erscheinungsformen des Brahmanlichtes: die eine ist beruhigt, die andre gedeihend. Was die beruhigte ist, deren Träger ist der Raum; was aber die gedeihende betrifft, so ist ihr Träger diese Nahrung. Darum soll man [einerseits] mit Sprüchen, Pflanzenstoffen, Schmalz, Fleisch, Opferkuchen, Milchreis usw. auf der Vedi opfern und [anderseits] durch die in den Mund

geschobenen Speisen und Getränke, indem man den Mund als Âhavanîya-Feuer betrachtet, zum Gedeihen der Kraft, zur Erwerbung reiner Welten und zur Unsterblichkeit. Hierüber zitieren sie die Stelle: „Das Agnihotram soll opfern, wer nach dem Himmel begehrt; das Reich des Yama erobert man durch den Agnishṭoma, das Reich des Soma durch das Uktham¹, das Reich der Sonne durch den Shoḍaḥin, die Selbstweltherrschaft durch den Atirâtra, das Reich Prajâpati's durch das bis zu tausend Jahren fortgesetzte Somaopfer.“

Wie durch des Dochts, Gefäßes und des Öles Verbindung der
Bestand der Lampe ist,
So, durch Verbindung im Weltei, bestehn der Âtman und der
Sonnenglanz.

37.

Jene „unendliche Kraft“, welche durch den Laut Om zu verehren ist, legt sich dreifach dar als *Agni*, *Âditya* und *Prâna*, zwischen denen steter Wechselverkehr, gleichsam ein Kanal (*nâḍi*) besteht, auf dem die Nahrung auf und nieder steigt.

Darum soll man durch den Laut *Om* jene unermessliche Kraft verehren; dieselbe kommt dreifach zum Ausdrucke, im Feuer, in der Sonne und im *Prâna*; da ist nun [zwischen ihnen] jener Kanal, welcher der Nahrung Menge, nämlich das im Feuer Geopferte, zur Sonne führt; und der Saft, der von ihr herabträufelt, der regnet herab [gleichwie] in einem Udgîtha, davon leben diese *Prâna*'s, und von den *Prâna*'s die Kreaturen. Hierbei zitieren sie die Stelle: „Die Opferspeise, die im Feuer geopfert wird, die führt es hinauf zur Sonne; die regnet die Sonne mit ihren Strahlen herab, daraus entsteht die Nahrung, und aus der Nahrung ist der Ursprung der Wesen.“ Denn so heist es (z. B. bei Manu 3,76):

Der Gufs, wenn richtig im Feuer
Gespendet, steigt zur Sonne auf,
Aus der Sonne entsteht Regen,
Aus ihm Nahrung, aus ihr was lebt.

¹ Jacob vermutet *ukthyam*.

38.

Der Schluß schildert, wie derjenige, welcher in der beschriebenen Weise das Feueropfer darbringt und dazu das gehörige ethische Verhalten übt, zur Vollendung einget.

Das Agnihotram opfernd, zerreißt er das Netz der Begierde, durchbricht die Verblendung, und indem er den Zorn nicht mehr billigt und den [wahren] Wunsch überdenkt, so dann weiter die viernétzige [*annamaya, prāṇamaya, manomāya, vijñānamaya*, Taitt. 2] Brahmanhülle durchdringt, ferner auch den Äther — denn daselbst sind die [vier konzentrischen] Kreise der Sonne, des Mondes, des Feuers und des Sattvam — durchdringt, so gelangt er geläutert zum Schauen der in dem Sattvam befindlichen, unbeweglichen, unsterblichen, unwankenden, festen, Vishṇu benannten, alles unter sich habenden Stätte, welche wahrhaften Wünschens und allwissend, frei und geistig nur auf ihre eigne Gröfse sich gründet (Chând. 7,24,1). Hier zitieren sie den Vers:

In der Sonne verweilt der Mond,
In dem Monde das Feuer weilt,
In dem Feuer verweilt Sattvam,
Im Sattvam der Unwankende.

Nachdem er den im Leibe eine Spanne, eines Daumens Breite Grofsen, ja noch als das Kleinste Kleineren überdacht hat, so gelangt er sodann zum höchsten Zustande, denn in dem sind die Wünsche beschlossen (Chând. 8,1,5). Hier zitieren sie den Vers:

Was daumengrofs, was spannegrofs an Leib nur,
Wie Fackelglanz verdoppelt und verdreifacht,
Dieses, als Brahman gepriesen,
Als grofser Gott ging ein in alle Welten.

Om! Verehrung sei dem Brahman, Verehrung!

Siebenter Prapāthaka.

Dieser Prapāthakā enthält wie der sechste Nachträge zur Upanishad in drei Abschnitten 1—7. 8—10 und 11, welche einzeln zu behandeln sind.

7,1—7: Der Âtman als die Weltsonne und ihre Strahlen.

Der Âtman ist die Weltsonne, alle Götter, Metra, Stoma's, Sâman's, Jahreszeiten, Lebenshauche, göttliche, dämonische und irdische Wesen sind nur seine nach Osten, Süden, Westen, Norden, oben und unten ausgehenden und wieder in ihn zurückkehrenden Strahlen, — das ist der Grundgedanke dieses (in ähnlicher Weise wie Chând. 3,1 fg.) für unser Gefühl etwas zu weit ausgespannenen Stückes; die Identität dieses Âtman mit den beiden Hauptgöttern des Volksglaubens, Çiva und Vishṇu, sowie die Einheit des im Feuer, im Herzen und in der Sonne verkörperten Geistes werden am Schlusse nochmals nachdrucksvoll hervorgehoben.

1. Agni, die Gâyatrî, der Stoma Trivṛit, das Sâman Rathantaram, der Frühling, der Prâṇa, die Sterne, die Vasu's, — die gehen nach Osten aus ihm hervor, sie leuchten, sie regnen, sie preisen ihn, gehen wieder in ihn ein und blicken aus ihm durch eine Spalte hervor, — er aber ist undenkbar, gestaltlos, tief, verborgen, tadellos, kompakt, abgründlich, guṇalos, glanzvoll, guṇagenießend, furchtbar, entwicklungslos, Meister der Yogin's, allwissend, machtvoll, unermesslich, anfanglos, endlos, selig, ungeboren, weise, unbeschreiblich, allschaffend, allbeseelend, allgenießend, allbeherrschend, von allem des Innern Innerstes.

2. Indra, die Trisṭubh, der Stoma Pañcadaça, das Sâman Bṛihad, der Sommer, der Vyâna, der Soma, die Rudra's, — die gehen nach Süden aus ihm hervor, sie leuchten, sie regnen, sie preisen ihn, gehen wieder in ihn ein und blicken aus ihm durch eine Spalte hervor, — er aber ist ohne Anfang und Ende, unermesslich, unbegrenzt, unbewegbar von anderm, frei, kennzeichenlos, gestaltlos, von unendlicher Kraft, Schöpfer und Erleuchter.

3. Die Marut's, die Jagatî, der Stoma Saptadaça, das Sâman Vairûpam, die Regenzeit, der Apâna, der Planet Çukra

(Venus), die Âditya's, — die gehen nach Westen aus ihm hervor, sie leuchten, sie regnen, sie preisen ihn, gehen wieder in ihn ein und blicken aus ihm durch eine Spalte hervor, — er aber ist die ruhige, wortlose, furchtlose, kummerlose, Wonne seiende, gesättigte, feste, unwankende, unsterbliche, unerschütterliche, beständige, nach Vishṇu benannte (Kâth. 3,9 und oben 6,26), alles unter sich habende Stätte.

4. Die Viṣve Devâh, die Anusṭubh, der Stoma Ekaviṅça, das Sâman Vairâjam, der Herbst, der Samâna, Varuṇa, die Sâdhya's, — die gehen nach Norden aus ihm hervor, sie leuchten, sie regnen, sie preisen ihn, gehen wieder in ihn ein und blicken aus ihm durch eine Spalte hervor, — er aber ist innerlich rein, geläutert, leer, beruhigt, prâṇalos, âtmanlos, unendlich.

5. Mitra-Varuṇa, die Pañkti, die Stoma's Triṇava und Trayastrīṅça, die Sâman's Çâkvaram und Raivatam, der Winter und die kalte Jahreszeit, der Udâna, die Aṅgiras', der Mond, — die gehen nach oben aus ihm hervor, sie leuchten, sie regnen, sie preisen ihn, gehen wieder in ihn ein und blicken aus ihm durch eine Spalte hervor, — ihn aber [wisse man] als den Praṇava genannten, den Lenker, den lichtgestaltigen, schlummerlosen, alterlosen, todlosen, leidlosen.

6. Çani (Saturn), Râhu (der Drachenkopf), Ketu (der Drachenschwanz), die Schlangen, Rakshas', Yaksha's, Menschen, Vögel, Ungetüme, Elefanten usw., — die gehen nach unten aus ihm hervor, sie leuchten, sie regnen, sie preisen ihn, gehen wieder in ihn ein und blicken aus ihm durch eine Spalte hervor, — aus ihm der da der Weise, Auseinanderhalter, allem Innerliche, Unvergängliche, Reine, Lautere, Glanzvolle, Geduldige, Ruhige ist.

7. Und er, fürwahr, ist „der Âtman im innern Herzen, der gar kleine“ (Chând. 3,14,3), gleichwie ein flammend Feuer allgestaltig, ihm dient als Nahrung dies Weltall, ihm eingewoben sind die Wesen alle (vgl. Bṛih. 3,8), „er ist der Âtman, der sündlose, frei von Alter, frei von Tod und frei von Leiden, ohne Zweifel und ohne Fesseln, sein Ratschluss

ist wahrhaft, wahrhaft sein Wünschen“ (Chând. 8,1,5 frei); „er ist der oberste Herr, er ist der Gebieter der Wesen, er ist der Hüter der Wesen, er ist die Brücke, welche auseinanderhält“ (Bṛih. 4,4,22). Ja, wirklich, dieser Âtman ist [wie es schon oben 6,8, S. 334 hiefs] Îçâna, Çambhu, Bhava, Rudra, Prajâpati, Allschöpfer, Hiranyagarbha, die Wahrheit, der Prâṇa, der Zugvogel, der Gebieter, der Unerschütterliche, Vishṇu, Nârâyaṇa; und der da in dem Feuer weilt, und der in dem Herzen weilt, und der in der Sonne weilt, das ist er allein. Dir, diesem Allgestaltigen und doch in dem wahren Äther [des Herzens] Verborgenen sei Verehrung!

7,8—10: Polemik gegen Häretiker.

Die nun folgende Polemik gegen ketzerische Bestrebungen führt mit Sicherheit in eine Zeit, in welcher bereits aufservedische Richtungen, und zwar als Gegenstand eines besondern Studiums (*na avaidikam adhîyita*) bestanden, sowie auch Lebensordnungen, welche der vedischen feindlich gegenüberstanden (*veda-âdi-çâstra-hînsaka-dharma*). Dafs darunter, nebst andern, auch buddhistische Häresien zu verstehen sind, ist durchaus wahrscheinlich, aber die Schilderung ist nicht konkret genug, um es mit Bestimmtheit zu erweisen. Die Anrede zu Anfang „o König!“ (welcher nicht mehr Bṛihadratha sein kann) scheint darauf hinzudeuten, dafs das Stück aus einem andern, unserer Upanishad ursprünglich fremden Zusammenhange herüber genommen ist.

8. Nunmehr, o König, über die Anfechtungen der Erkenntnis.

Das, fürwahr, ist der Ursprung des Netzwerkes der Verblendung, dafs der des Himmels Würdige mit solchen, die des Himmels unwürdig sind, [in Berührung kommt,] das ist es; eine Nyagrodhalaube öffnet sich vor ihnen, und sie klammern sich an niederes Strauchwerk an;

ferner sind da solche, welche stets ausgelassen, stets sich herumtreibend, stets bettelnd, stets von ihren Künsten lebend sind;

ferner sind da solche, welche in den Städten betteln, für Unbefugte das Opfer veranstalten, sich bei Çûdra's in die Lehre begeben oder als Çûdra's des Schriftkanons kundig sind;

ferner sind da solche, die als Gauner, Heuchler, Tänzer, Söldner, Landstreicher, Komödianten oder im Königsdienste einen Fehltritt oder dergleichen begangen haben;

ferner sind da solche, welche, wo Gefahr von Yaksha's, Rākshasa's, Gespenstern, Geisterscharen, Kobolden, Schlangen, Dämonen usw. droht, aus Gewinnsucht behaupten: „wir beschwören sie“;

ferner sind da solche, welche sich ohne Berechtigung die roten Kleider, die Ohrringe und den Schädelschmuck [gewisser Asketen] anmassen;

ferner sind da solche, welche durch das Gaukelwerk und Blendwerk trügerischer Argumentation und Nutzenanwendung die Vedagläubigen zu bedrängen lieben; —

mit diesen allen soll man nicht verkehren, denn sie sind offenbar nur Diebe und des Himmels unwürdig.

Denn so heifst es:

Durch Ätmanleugnungs-Blendwerke
Und falscher Nutzenanwendung Schein
Verführt, weiß nicht mehr zu scheiden
Veda und Menschenwitz das Volk.

9. Nämlich Bṛihaspati war es, welcher, die Gestalt des Çukra [des Lehrers der Asura's] annehmend, um den Indra zu schützen, den Asura's zu ihrem Verderben diese Nichtwissen-schaft (*avidyâ*) mitgeteilt hat, nach welcher das Böse gut und das Gute böse heifst, und sie zum Studium einer Satzung auffordern, welche die Lehrgebäude des Veda und [seiner Anhänge] umstürzen soll. Darum soll man diese Lehre nicht studieren, denn sie ist verkehrt und ist unfruchtbar, und ihr Lohn ist bloße [zeitliche] Lust [nur das *preyas*, nicht das *creyas*, Kâth. 2,1], wie die eines vom rechten Wandel Ab-trünnigen, daher man sich mit ihr nicht befassen soll. Denn die Schrift sagt (Kâth. 2,4. Îçâ 11 [mißverstanden]. Kâth. 2,5):

Weit sind verschieden und entgegenstehend,
Was man das Wissen nennt und das Nichtwissen;
Nach Wissen seh' ich Naciketas trachten,
Der Lüste Heerschar hat dich nicht zerrüttet.

Doch wer Wissen und Nichtwissen,
Eins wie das andre kennt, erlangt
Rettung vom Tod durch Nichtwissen
Und durch Wissen Unsterblichkeit.

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

10. Es geschah einmal (vgl. Chând. 8,7 fg.), dafs die Götter und die Dämonen, nach dem Âtman verlangend, dem Brahman sich nahten, ihm Verehrung zollten und sprachen: „Ehrwürdiger, wir sind nach dem Âtman verlangend, den mögest du uns mitteilen!“ Brahman aber, nach langem Nachdenken, erkannte, dafs die Dämonen den Âtman suchten, wo er nicht zu finden war; und darum zeigte er ihnen den Âtman da, wo er ganz und gar nicht zu finden ist. Darum leben sie in Verblendung und in Anklammerung [an das Irdische], zerschlagen das rettende Boot, und indem sie der Unwahrheit die Ehre geben, betrachten sie, wie bei einem Blendwerke (*indrajâlam*), die Unwahrheit als die Wahrheit. Darum, was in den Veden geboten wird, das ist die Wahrheit, und was in den Veden gelehrt wird; darnach leben die Weisen. Darum soll ein Brahmane nichts Unvedisches studieren, denn der Erfolg würde sein wie bei jenen [Dämonen].

7,11: Der Om-Laut im Herzensraume und im Weltraume.

Von der 6,35 geschilderten „den Weltraum durchdringenden Kraft“ (*nabhaso 'ntargataṃ tejas*) war 6,37 gelehrt worden, dafs sie durch den Laut Om zu verehren sei. Wie dies geschehe, zeigt näher der erste Teil unseres Abschnittes in folgender Weise. Die Wesenheit des Äthers im Herzensraume ist jene „höchste Kraft“ (*paraṃ tejas*); und die Wesenheit des Äthers im Herzensraume ist ebenso sehr der Laut Om (*tejas = brahman = veda = om*). In Gestalt des Lautes Om steigt jene Kraft mit dem Odem empor und verbreitet sich, wie der emporquellende Rauch, weiter und weiter, bis sie, wie der Salzklumpen das Wasser oder wie die Hitze die geschmolzene Butter, schnell, wie der Gedanke des Meditierenden, das Universum durchdringt. Wegen dieser Schnelligkeit heifst der Laut Om der „blitzartige“, was hier auf sein „Erleuchten“ des ganzen Leibes (nach dem Kommentator des Weltleibes) gedeutet wird.

Es folgen zum Schlusse acht Verse, von denen jedoch nur zwei (Vers 4—5) jene Verehrung des *Tejas* durch *Om* betreffen, während die übrigen dazu nur in entfernterer Beziehung stehen.

Die Verse 1—3 sind nur eine metrische Zusammenfassung von Brih. 4,2,2—3.

Die Verse 4—5 zeigen, wie das Manas die Körperwärme, diese den Odem antreibt, den Laut *Om* zu erzeugen, welcher, von Herz zu Kehle und Zunge hin stetig wachsend, schliesslich zum Mutterschofs (*mâtrikam*) des ganzen Veda wird.

Vers 6 schildert, in wörtlicher Wiederholung des Verses Chând. 7,26,2 (nur statt *paçyo* das üblichere *paçyan* setzend), die Erhabenheit des „Schauenden“ über Tod, Krankheit und Schmerz.

In Vers 7—8 werden die vier Zustände der Mândûkya-Upanishad mit den vier Vierteln des Brahman (Rîgv. 10,90,3—4) in der Weise in Verbindung gesetzt, dafs Wachen, Traumschlaf, Tiefschlaf das eine Viertel ausmachen, während der „vierte Zustand“ (*twriyam*, siehe oben S. 343. 344) die drei unsterblichen Viertel ist. Weil er beide, die Wahrheit und die Unwahrheit, kosten wollte, ist Brahman in die zweiheithafte Welt eingegangen. Mit diesem grossen Gedanken schliesst die Upanishad.

11. Wahrlich, die Wesenheit des im [Herzens-]Raume befindlichen Äthers, das ist jene höchste Kraft; diese ist dreifach dargelegt, im Feuer, in der Sonne und im Prâna.

Wahrlich, die Wesenheit des im [Herzens-]Raume befindlichen Äthers, das ist jene Silbe *Om*.

Durch sie bricht jene Kraft hervor, steigt empor und wird ausgehaucht, sei es ohne Unterlass, sei es in Stützung auf die Meditation des Brahman.

Hierbei tritt jene Kraft beim Wallen [des Atems] als die das Licht verschmähende Wärme auf; und, ähnlich wie es beim Wallen des Rauches geschieht, nachdem sie im Herzensäther nur als einzelner Zweig emporgequollen ist, so entfaltet sie sich weiter und wird zu einem Aste nach dem andern, [im Unendlichen aufgehend] wie wenn ein Salzklumpen ins Wasser geworfen wird, oder wie die Hitze [aufgeht] in der geschmolzenen Butter, oder wie der Gedanke des Meditierenden [ins Unendliche] sich ausbreitet.

Hierbei zitieren sie das Wort¹: „Aber warum heisst er

¹ Hier scheint wirklich sogar Atharvaçira¹-Up. 4 (wenn nicht deren Quelle) zitiert zu werden.

[der Laut Om] der blitzartige? — Weil er, kaum ausgesprochen, den ganzen Leib [des Universums, Schol.] blitzartig erhellt.“

Darum also soll man durch den Laut Om jene unermessliche Kraft verehren.

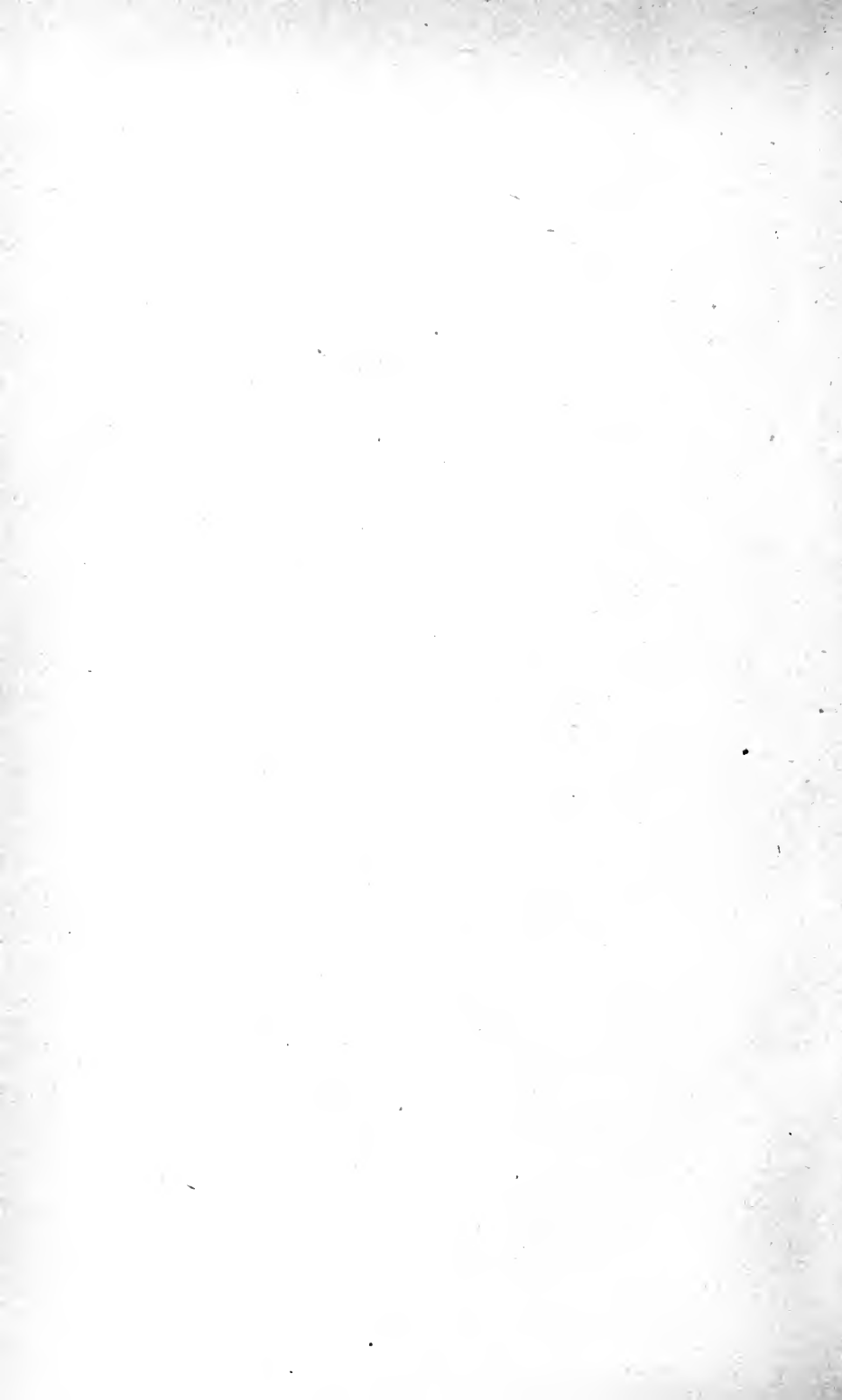
1. Der Purusha im Aug'-Innern,
Der hier im rechten Auge weilt,
Der heisst Indra, und ihm Gattin
Ist, die im linken Auge weilt.¹
2. Und in des Herzens Hohlraume
Ist der beiden Vereinigung,
Das ist die Kraft (*tejas*); ein Blutklumpen
Dient den beiden [als Nahrung] dort.
3. Aus dem Herzen emporsteigend,
Im Auge nehmend ihren Stand,
Dient als Leitung eine Ader,
Für zwei eine, die spaltet sich.
4. Manas trifft auf das Leibfeuer,
Dieses regt an den Leibeshauch,
Der Leibhauch, in der Brust schaltend,
Erweckt den Ton, den lieblichen.
5. Im Herzen durch des Äthers Feu'r entspringend,
Ein Punkt des Punkts, wird's zweifach in der Kehle,
Und dreifach schon ist's auf der Zungenspitze,
Doch strömt es aus, dann ist's das Mutterwesen.
6. Der Schauende schaut nicht den Tod,
Nicht Krankheit und nicht Ungemach,
Das All nur schaut der Schauende,
Das All durchdringt er allerwärts.

¹ Nach Brih. 4,2,2—3. Vgl. Talav. Up. Br. 1,43,9.

7. Der im Auge und der im Traum,
Der im Tiefschlaf und der zuhöchst,
Das sind seine vier Abarten,
Doch am größten der vierte ist.

 8. Ein Viertel Brahman's in Dreien,
In dem letzten drei Viertel sind.
Zu schmecken Wahrheit und Täuschung,
Ward zweiseitlich das große Selbst.
-

DIE UPANISHAD'S
DES WEISSEN YAJURVEDA:
BRIHADARÂNYAKA-UPANISHAD,
ÎÇÂ-UPANISHAD.



Die Bṛihadâraṇyaka-Upanishad

des weissen Yajurveda.

EINLEITUNG.

Die erste Entstehung des *Yajurveda* wird wohl so zu denken sein, daß zunächst nur das Material an *Mantra's* (Versen und Opfersprüchen), welche für den Adhvaryu-Dienst erforderlich waren, festgestellt und dem Gedächtnisse des Schülers eingepägt wurde. Unter dieser Einschränkung war es dann möglich, in zwölf Jahren „alle (drei) Veden durchzustudieren“ (Chând. 6,1,2; bei dem spätern Umfange erforderte jeder Veda zwölf Jahre Studiums), und dem entsprechend wird Çvetaketu Chând. 6,7,2 von seinem Vater unter anderm nur aufgefordert, „die Opfersprüche (*yajûñshî*) herzusagen“. Die Anweisung (*vidhi*) zum Gebrauche dieses Materials und die nötige Sacherklärung (*arthavâda*) desselben wurde daneben ursprünglich wohl nur in freier Rede dem Schüler übermittelt. Nach und nach fixierte sich in der Tradition auch diese „auf die rechte Bet- und Opferweise bezügliche“ (*brâhmaṇam*) Belehrung und wurde (als die älteste indische Prosa) dem Schüler zum wörtlichen Auswendiglernen vorgesagt. Hierbei war naturgemäfs, ebenso wie in jener älteren, freieren Form, jeder Mantra von seinem Brâhmaṇam (*Vidhi* und *Arthavâda*) begleitet.

In dieser Gestalt haben den *Yajurveda* im wesentlichen die Schulen des schwarzen *Yajurveda* erhalten, wiewohl auch bei ihnen schon eine Scheidung der beiden Elemente in der Bildung begriffen ist, indem namentlich die auf den Soma und andre Opfer bezüglichen *Mantra's* und *Brâhmaṇa's* nicht nur gesondert, sondern auch, in allen drei Hauptschulen, durch Zwischeneinschiebung der, gleichfalls nach *Mantra's* und *Brâhmaṇa's* geschiedenen, *Agniciti* (*Taitt. Saṃh.* 4—5; *Maitr. Saṃh.* 2,7—13. 3,1—5;

Kâthakam 16—18. 19—22) weit voneinander getrennt werden (oben, S. 212. 312. 261). Es ist dies um so merkwürdiger, als auch im Çatapathabrâhmanam der auf das *Agnicayanam* bezügliche Çandilya-Teil (VI—X) sich an manchen, von Weber nachgewiesenen, Anzeichen als eine Einschiebung zwischen die Yâjñavalkya-Teile (I—V und XI—XIV) zu erkennen gibt.

Es war nur ein Schritt weiter in dieser Richtung, wenn der, durch die Schule der *Vâjasaneyin's* (d. h. der Anhänger des Yâjñavalkya *Vâjasaneyya*) vertretene weifse Yajurveda das Mantra- und Brâhmanamaterial vollständig (wiewohl nicht ganz vollständig, vgl. *Vâj. Samh.* 16. 17. 18. 19. 24) sondert und in zwei verschiedene Werke verweist, die *Vâjasaneyi-Samhitâ* und das auf dieselbe Bezug nehmende *Çatapatha-Brâhmanam*. Das Motiv zu dieser Trennung mag einerseits das Vorangehen der *Rigveda-* und *Sâmaveda-*Schulen in derselben gewesen sein, andererseits in Schulzwecken gelegen haben, bei denen auf die gröfsere Leichtigkeit des Memorierens (fortlaufender rhythmischer und wiederum prosaischer Texte) mehr Gewicht gelegt wurde, als auf das unmittelbare (durch Zerreiſung des Zusammengehörigen erschwerte) Verständnis. Jedenfalls tun sich die *Vâjasaneyin's* auf ihre Neuerung viel zugute; sie nennen ihre Sammlung (*Çatap. Br.* 14,9,4,33) *çuklâni yajânshi* „weifse (von ungehörigen Zutaten gereinigte) Opfersprüche“, wollen dieselben von dem Sonnengott, als dem Prototyp aller Klarheit, erhalten haben und sind auf ihre „vagabundierenden“ Brüder vom schwarzen Yajus (die *caraka-adhvaryu's*) übel zu sprechen.

Samhitâ und *Brâhmanam* der *Vâjasaneyin's* sind in zwei (wenig verschiedenen) Rezensionen vertreten, der der *Kânva's* und der der *Mâdhyandina's*. Wir behandeln, nach dem Vorgange des Çaṅkara, die beiden Upanishad's der Schule nach der *Kânva-*Rezension; nur die folgende Inhaltsübersicht bezieht sich auf die (allein vollständig vorliegende) Rezension der *Mâdhyandina's*.

Vâjasaneyi-Samhitâ.

(40 Adhyâya's.)

- 1—2. Neu- und Vollmondsopfer.
 3. Agnihotram. Viermonatsopfer.
 4—8. Somaopfer (*Agnishṭoma*).
 9—10. *Vâjapeya* und *Râjasûya* (zwei Modifikationen des Somaopfers).

Çatapatha-Brâhmanam.

(XIV Kâṇḍa's.)

- I. Haviryajña. Brâhmanam zu *Samh.* 1—2.
 II. Ekapâdikâ. Brâhmanam zu *Samh.* 3.
 III. Adhvara. Vorbereitungen zum Somaopfer. Frühkelterung.
 IV. Graha. Fortsetzung. Mittags- und Abendkelterung.
 V. Sava. Brâhmanam zu *Samh.* 9—10.

- | | | |
|--|--|--|
| 11—18. <i>Agnicayanam</i> , Anlegung der heiligen Feueraltäre. | { VI. Ukhāsambharanam
VII. Hastighaṭa
VIII. Citi
IX. Saṃciti } | Brāhmaṇam zu Samh. 11—18. |
| ----- | X. Agnirahasyam. Legenden und Betrachtungen über die mystische Bedeutung der verschiedenen Zeremonien beim <i>Agnicayanam</i> . | |
| ----- | XI. Ashtādhyāyi. Rekapitulation des Rituals (Neu- und Vollmondsopfer, Agnihotram, Viermonatsopfer usw.); Schülerweihe und Vedastudium. | |
| ----- | XII. Madhyamam. Sühnungen (<i>prāyaścitta</i>) für Störungen und Fehler beim Opfer. | |
| 19—21. <i>Sautrāmaṇi</i> . | 7—9. <i>Sautrāmaṇi</i> , mit teilweiser Bezugnahme auf Samh. 19—21. | |
| 22—25. <i>Aṣvamedha</i> , Rofsopfer. | XIII. <i>Aṣvamedha</i> . Das Rofsopfer wird ausführlicher behandelt. Sodann folgen: | |
| 26—29. Nachträgliche (<i>khilyāni</i>) Opferprüche zu den in frühern Adhyāya's behandelten Zeremonien. | ----- | |
| 30. <i>Purushamedha</i> . | Menschenopfer, | } kurz und unter weniger Bezugnahme auf die Samhitā. |
| 31. <i>Purusha</i> -Lied und Fortbildung desselben. | | |
| 32—34. <i>Sarvamedha</i> und anderes. | Allopfere, | |
| 35. <i>Pitṛimedha</i> . | Manenopfer, | |
| 36—39. <i>Pravargya</i> . | XIV. <i>Āraṇyakam</i> . 1—3 <i>Pravargya</i> , wobei Samh. 36—39 ziemlich vollständig erklärt werden. | |
| | 4—5. <i>Madhukāṇḍam</i> | } Die Bṛihad-
āraṇyaka-
Upanishad. |
| | 6—7. <i>Yājñavalkya-kāṇḍam</i> | |
| | 8—9. <i>Khilakāṇḍam</i> . | |
| 40. Die <i>içā</i> -Upanishad. | ----- | |

Die Bṛihadâraṇyaka-Upanishad.

Schon bei der Chândogya-Upanishad zogen wir aus dem Umstande, daß am Ende der einzelnen Prapâthaka's sich vielfach vereinzelte Fragmente finden, den Schlufs, daß diese Prapâthaka's, vor ihrer Vereinigung zu einem Ganzen, als selbständige Werke bestanden zu haben scheinen. — Noch deutlicher zeigt diesen Charakter eines Konglomerates die Bṛihadâraṇyaka-Upanishad. Von den drei Teilen, in welche sie zerfällt, bezeichnet schon die Tradition der Kommentare den letzten (Adhy. 5—6) als *Khilakâṇḍam* (Nachtragteil), und sein Inhalt rechtfertigt diese Benennung vollkommen. Aber auch die beiden ersten Teile, das *Madhukâṇḍam* (Adhy. 1—2) und das *Yâjñavalkyaṃ kâṇḍam* (Adhy. 3—4) müssen ursprünglich unabhängig voneinander bestanden haben, wie mit Sicherheit schon daraus hervorgeht, daß dieselbe Erzählung (von Yâjñavalkya und seinen beiden Frauen) fast durchweg mit denselben Worten in beiden Teilen (2,4 und 4,5) sich vorfindet. Zum Glück gibt uns aber hier die Überlieferung noch einen weitem Aufschluß (wenn es nur gelingt, ihn richtig zu benutzen) in Gestalt der den drei Kâṇḍa's angehängten *Vaṅça's* oder Lehrerlisten. Ein weiterer *Vaṅça* findet sich noch am Schlusse des Çâṇḍilya-Teiles, Çatap. Br. 10,6,5,9 (= Bṛih. 6,5,4). Wir wollen diese vier *Vaṅça's* im folgenden der Kürze halber mit M¹, M², M³, M⁴ und K¹, K², K³, K⁴ bezeichnen:

Mâdhyandina-Rezension.

- M¹ = Çatap. Br. 10,6,5,9
 M² = Çatap. Br. 14,5,5,20—22
 M³ = Çatap. Br. 14,7,3,26—28
 M⁴ = Çatap. Br. 14,9,4,30—33

Kânva-Rezension.

- K¹ = Bṛih. 6,5,4
 K² = Bṛih. 2,6
 K³ = Bṛih. 4,6
 K⁴ = Bṛih. 6,5,1—3.

Zunächst ist zu bemerken, daß K¹, statt, wie M¹, am Schlusse des Çâṇḍilya-Teiles zu stehen, zu dem es gehört, sehr unpassend an K⁴ angeklebt ist und dadurch zu den wunderlichsten Mißverständnissen der Kommentatoren (Çaṅkara, Ânandajñâna, Sureçvara) Anlaß gegeben hat. Daß im übrigen K⁴ und M⁴ sich nicht etwa auf das *Khilakâṇḍam*, sondern auf die ganze *Samhitâ* nebst *Brâhmanam* beziehen, sagt ja der Text selbst (*imâni çuklâni yajûnshi*) und ist auch von den Kommentatoren richtig gesehen worden. Ebenso unzweifelhaft ist, daß die Anfangsworte des *Vaṅça* K¹ M¹: *samânam â Sâñjiviputrâd*, eine Vorausbeziehung auf den vollständigen *Vaṅça* K⁴ M⁴ enthalten und besagen: „von dem jüngsten Gliede (in K⁴ *Pautimâshîputra*, in M⁴ der Redaktor selbst, *vayam*) bis hinauf zu *Sâñjiviputra* (d. h. nach K⁴ bis zum vierunddreißigsten, nach M⁴ bis zum vierzigsten Lehr-Ahnherrn) ist die Reihe dieselbe (wie in K⁴ M⁴)“. Von da an weiter aufwärts aber sind sie (bis auf den beiden gemeinsamen Namen *Kuçri*) völlig verschieden, indem K¹ M¹ in zwölf weitem Gliedern, und zwar durch Çâṇḍilya, bis zu *Brahman*, hingegen K⁴ M⁴ in siebzehn (M⁴ achtzehn) weitem Gliedern, und zwar durch Yâjñavalkya, bis zu *Âditya* als oberstem Urheber und Offenbarer der

Lehre hinaufsteigen. Hiernach wird die von Weber geäußerte Vermutung in hohem Grade wahrscheinlich, daß wir in K¹ M¹ den Vaṅça der Çāṇḍilya-bücher (des Agnicayanam, Çatap. Br. VI—X), hingegen in K⁴ M⁴ den Vaṅça der Yājñavalkyabücher (Çatap. Br. I—V. XI—XIV) besitzen; und wenn wir auch nicht mit diesen Vaṅça's Çāṇḍilya und Yājñavalkya in die Urzeit verlegen werden, so ist historisch doch wohl das in ihnen sich ausdrückende Bewußtsein, daß der Altarschichtungskultus (Çāṇḍilya) und der gewöhnliche Opferkultus (Yājñavalkya) zwei ursprünglich verschiedene Arten der Gottverehrung waren, welche sodann sekundär miteinander verschmolzen wurden. Wann diese Verschmelzung zuerst stattgefunden, das wird sich aus den Vaṅça's wohl schwerlich feststellen lassen. Rechnet man zwischen Lehrer und Schüler im Durchschnitt einen Altersunterschied von zwanzig Jahren, so würde der Zeitpunkt der ersten Verknüpfung beider Rituale (*Sāñjivīputra*) von dem Redaktor des Çatapathabrāhmaṇam um achthundert Jahre rückwärts liegen. In den Namen stimmen beide Rezensionen K¹ K⁴ und M¹ M⁴ von *Brahman* und *Āditya* abwärts (von einigen Umstellungen und zwei Einschreibungen abgesehen) bis auf *Ātreya-putra* vollständig überein; von da an aber scheinen Kāṇva's und Mādhyandina's sich getrennt zu haben; dieser Zeitpunkt würde vom Redaktor des Çatapathabrāhmaṇam an um zwanzig Glieder, also, nach obiger Berechnung, um vierhundert Jahre zurück liegen. — Schließlich möchten wir noch der Vermutung Raum geben, daß die Metronymika doch wohl nicht auf die leiblichen Mütter, sondern auf die *Vidyā* als Gattin (oder Tochter) des Lehrers zu beziehen sind, aus welcher, durch Einwirkung des Lehrers, der Schüler seine (geistige) Geburt empfängt. Der Lehrer gebiert den Schüler (Atharvav. 11,5,3), nachdem er mit demselben vermöge seines Wissens schwanger gegangen ist (*jñānair bibharti*, Çvet. 5,2). Hiernach könnte auch *Pautimāshīputra* (letzter Name in K⁴) der Schüler des *Pautimāshya* (letzter Name in K² K³), oder auch allenfalls, in einer durch die Analogie bedingten Ungenauigkeit, dieser selbst sein.¹

Wenden wir uns nun von dieser, auf Saṃhitā und Brāhmaṇam als Ganzes bezüglichen Lehrerliste K¹ M¹ K⁴ M⁴ zu den Vaṅça's K³ M² am Ende des Madhukāṇḍam und K³ M³ am Ende des Yājñavalkyaṃ Kāṇḍam, so bemerken wir zunächst die auffallende Erscheinung, daß diese vier philosophischen Listen K² M² K³ M³ in den Namen zwar untereinander eine weitgehende Übereinstimmung zeigen, hingegen, verglichen mit der die Tradition des Rituals (*imāni çuklāni yajāṅshī*, Bṛih. 6,5,3) betreffenden Liste K¹ M¹ K⁴ M⁴, von Brahman als gemeinsamem Anfange an bis zu

¹ Die Namen sind vielfach, etymologisch betrachtet, sehr drollig; wahrscheinlich sind manche derselben Spitznamen, wie sie den Lehrern, nicht sowohl von Gegnern als, unbeschadet der Pietät, von den eignen Schülern beigelegt wurden und, in der Tradition fester haften als die wirklichen Namen. — Wenn wir ehemaligen Pförtner zusammenkommen und über die alte Herrlichkeit der *alma mater* uns unterhalten, so wird der alten Lehrer oft und in großen Ehren gedacht, aber die Erwähnung derselben geschieht, bei den populäreren Gestalten, vorwiegend nach den Spitznamen.

Ende fast durchweg verschiedene Namen enthalten. Hieraus folgt erstlich (was ja auch schon aus ihrer Stellung hervorgeht), daß diese Philosophenlisten $K^2 M^2 K^3 M^3$ sich nur auf die mit ihnen abschließenden Upanishadteile beziehen, $K^2 M^2$ auf Bṛih. 1—2, $K^3 M^3$ auf Bṛih. 3—4, zweitens aber die überraschende, und doch sehr natürliche Tatsache, daß innerhalb derselben Çákhâ, also zunächst der der Vâjasaneyin's, die Hauptträger der rituellen und der philosophischen Tradition (Brâhmana's und Upanishad's) voneinander verschieden waren. Natürlich gilt dies nur von den großen „Spezialisten“; der gewöhnliche Guru mochte den bei ihm wohnenden Brahmacârin's sein Brâhmanam und hinterher seine Upanishad dozieren, ohne an dem widersprechenden Geiste beider Urkunden sonderlichen Anstoß zu nehmen.

Vergleichen wir weiter die beiden Philosophenlisten $K^2 M^2$ am Schlusse des Madhukâṇḍam und $K^3 M^3$ am Schlusse des Yâjñavalkyâkâṇḍam miteinander, so stimmen die Namen von *Brahma Svayambhu* an bis zum vierzigsten Gliede (von zweimaliger Auslassung des Namens *Bhâradvâja* in $K^2 K^3$ abgesehen) in allen vier Listen vollkommen überein; vom vierzigsten Gliede aber (*Vaijapâyana* in $K^2 M^2$, *Sâyakâyana* in $K^3 M^3$) gehen sie sehr auseinander.

Zwar in der *Mâdhyandina*-Rezension liegt der ganze Unterschied darin, daß M^3 , statt des einen *Vaijapâyana* in M^2 , sechs andre Namen und später nochmals zwei Namen (die *Aurṇavâbhâḥ* d. h. „Wollweber“, im Plural, und die *Kauṇḍinyâu*) zwischen einschibt. Dies kann natürlich nicht richtig sein (der Schüler kann von des Lehrers Lehrer nicht andererseits durch sechs Lehrergenerationen getrennt sein), sieht nach Überarbeitung aus, und es ist damit wohl nichts weiter anzufangen.

Um so interessanter liegen die Verhältnisse in der Kâṇva-Rezension, indem die Madhu-Liste K^2 und die Yâjñavalkya-Liste K^3 in den achtunddreißig Namen der Urzeit übereinstimmen (dies mag spätere Konstruktion sein), dann aber in den elf (K^3 zwölf) Namen der ältern Zeit fast völlig auseinander gehen und wiederum in den neun Namen der jüngern Zeit von *Âgniveçya* bis *Pautimâshya* vollkommen übereinstimmen. Dies läßt wohl keine andre Erklärung zu, als daß bis neun Generationen (etwa 200 Jahre) vor Pautimâshya das *Madhukâṇḍam* und das *Yâjñavalkyâkâṇḍam* als selbständige Upanishadwerke innerhalb der Çákhâ der Vâjasaneyin's bestanden, sodann (durch *Âgniveçya*) verbunden wurden, und daß ihnen im weitem Verlaufe das aus allerlei Nachträgen bestehende *Khilakâṇḍam* angeschlossen wurde.

Zum Schlusse folge eine allgemeine Inhaltsübersicht der Bṛihadâraṇyakai Upanishad nach der Kâṇva-Rezension.

I. Madhukâṇḍam (Adhyâya 1—2).

Erster Adhyâya.

- 1—2. Das Opferroß beim Açvamedha ist das Weltall, welches Prajâpati schuf, um es sodann sich selbst als Opfer zu bringen.

3. Der *Prāṇa* als Retter und Erhalter der Lebensorgane, in psychischem und in kosmischem Sinne.
4. Die Schöpfung der Welt aus dem *Ātman* oder *Brahman*, und die Erkenntnis: *aham brahma asmī* (ich bin Brahman).
5. *Manas*, *Vāc* und *Prāṇa* als die drei Schöpfungen, welche Prajāpati sich selbst zur Speise hervorgebracht.
6. Der *Ātman* erscheint dreifach, als Name, Gestalt und Werk; Name und Gestalt sind *amṛitaṃ satyena channam*.

Zweiter Adhyāya.

1. Gespräch des *Ajātaśatru* mit *Bālāki Gārgya* (parallel Kaush. 4). Der *vijñānamaya puruṣha* (das Subjekt des Erkennens) zieht im Schlafe die Lebensorgane in sich herein und läßt beim Erwachen sie und die Welten wieder aus sich hervorgehen.
2. Der *Prāṇa* und seine Verkörperung im Leibe, besonders im Haupte des Menschen.
3. Das Brahman hat zwei Formen, das Gestaltete und das Ungestaltete. Letzteres erscheint als der *Puruṣa* in der Sonne und im Auge, ist aber als die Realität der Realität seinem Wesen nach unerkennbar (*neti, neti*).
4. Gespräch des *Yājñavalkya* mit *Maitreyī*. Alles steht in Beziehung auf den *Ātman*; wer ihn erkennt, hat damit alles erkannt. Doch ist er, als das objektlose Subjekt des Erkennens, an sich ohne Bewußtsein.
5. Relativität aller Erscheinungen (sie sind wechselweise für einander *madhu* „Honig“); alleinige Absolutheit des (als *Puruṣa* in den Naturerscheinungen und im Menschen verkörperten) *Ātman*.
6. *Vaṅṣa*, Lehrerliste von *Pautimashya* bis hinauf zu *Brahma Svayambhu* (58 Glieder).

II. Yājñavalkīyaṃ Kāṇḍam (Adhyāya 3—4).

Das ganze Kāṇḍam ist eine Tetralogie aus vier philosophischen Gesprächen (Adhy. 3. 4,1—2. 4,3—4. 4,5), deren Hauptunterredner (vergleichbar dem Sokrates in den platonischen Dialogen) *Yājñavalkya* ist.

Dritter Adhyāya.

Erstes Gespräch: *Yājñavalkya* beweist seine Überlegenheit gegen neun Unterredner: *Açvala*, *Ātabhāga*, *Bhujyu*, *Ushasta*, *Kahola*, *Gārgī*, *Uddālaka*, *Gārgī* und *Vidagdha Çikalya*.

1. (*Açvala*.) Über den Opferkultus und seinen Lohn.
2. (*Ātabhāga*.) Die Fesselung der Seele im Leben durch die Organe und Objekte, und ihr Schicksal nach dem Tode.
3. (*Bhujyu*.) Die Darbringer des Rofsopfers, und ihr Weg ins Jenseits.

4. (*Ushasta*.) Theoretische Unerkennbarkeit des Brahman.
5. (*Kahola*.) Ergreifbarkeit desselben auf praktischem Wege.
6. (*Gârgî*.) Stufenweise Erhebung vom Bedingten zum Unbedingten als dem Urgrund aller Gründe.
7. (*Uddâlaka*.) Der die Welt äußerlich zusammenhaltende Faden (*sûtram*) ist der Wind, aber der innere Lenker (*antaryâmin*) aller Wesen ist der Âtman, der, als das Subjekt des Erkennens, selbst unerkennbar und frei von Leiden ist.
8. (*Gârgî*.) Die ganze Welt wird befaßt vom Raume (*âkâça*), dieser aber wiederum vom Unvergänglichen (*aksharam*), welches, verschieden von allem was wir kennen, die Welt regiert und unerkennbar, als das Subjekt des Erkennens, in uns weilt.
9. (*Vidagdha Çâkalya*.) Die letzte Einheit, auf welche die vedischen Götter, die Kräfte (*purusha*) im Menschen, die Schutzgottheiten des Menschen und der als Baum betrachtete Mensch selbst zurückgehen, ist der, den höchsten Gipfel aller Persönlichkeit bildende (*sarvasya âtmanah parâyaṇa*), von den Upanishad's gelehrte Purusha (*aupani-shada purusha*), d. h. der Âtman.

Vierter Adhyâya.

Zweites Gespräch (4,1—2), zwischen König *Janaka* und *Yâjñavalkya*.

1. Sechs Definitionen des Brahman durch andre Lehrer als *vâc*, *prâna*, *cakshuh*, *çrotram*, *manas*, *hridayam* werden von *Yâjñavalkya* durch Zurückführung auf ihre Wesenheit (als *prajñâ*, *priyam*, *satyam*, *ananta*, *ânanda*, *sthiti*) vertieft, aber auch in dieser verbesserten Fassung als unzulänglich befunden.
2. Die von *Yâjñavalkya* aufgeworfene Frage nach dem Schicksal der Seele nach dem Tode wird durch Hinweis auf die Identität des individuellen und des höchsten Âtman beantwortet.

Drittes Gespräch (4,3—4), zwischen *Janaka* und *Yâjñavalkya*.

- 4,3,1—8. Das Licht des Menschen ist der Âtman, d. h. der *vijñânamaya antarjyotiḥ purusha* (das Subjekt des Erkennens).
- 4,3,9—18. Der Âtman im Wachen und im Traumschlafe.
- 4,3,19—34. Der Âtman im tiefen, traumlosen Schlafe.
- 4,3,35—4,2. Der Âtman beim Sterben.
- 4,4,3—6. Die Seele des Nichterlösten nach dem Tode.
- 4,4,6—25. Schilderung der Erlösung.

Viertes Gespräch (4,5), zwischen *Yâjñavalkya* und seiner Gattin *Maitreyî*; nahezu identisch mit *Bṛih.* 2,4.

6. *Vaiça*, Lehrerliste von *Pautimâshya* bis hinauf zu *Brahma Svayambhu* (59 Glieder).

III. Khilakâṇḍam (Adhyâya 5—6).

Fünfter Adhyâya.

1. Die Unerschöpflichkeit Gottes.
2. Bezähmung, Geben, Mitleid (*da, da, da*) als Kardinaltugenden.
3. Brahman als das Herz (*hrī-da-yaṃ*).
4. Erklärung der Formel *tad vai tad*.
5. Über *satyam*, kosmologisch, etymologisch, in der Sonne und im Auge.
6. Kurzer Ausdruck der Çaṇḍilyalehre (Çatap. Br. 10,6,3. Chând. 3,14).
7. Das Brahman als *vidyut*.
8. *Prâṇa, Vâc* und *Manas* als Stier, Kuh und Kalb.
9. Der *agni vaiçvânara* als das Verdauungsfeuer.
10. Weg ins Jenseits durch *Vâyu, Âditya, Candramas* zu Brahman.
11. Krankheit, Hinaustragung des Leichnams und Verbrennung desselben als *paramam tapas*.
12. Brahman ist nicht blofs Nahrung (*vi*) oder Leben (*ram*), sondern beides vereinigt (*vi-ram*, Entsagen).
13. Der *Prâṇa* als *uktham, yajus, sâman* und *kshatram*.
14. Die vier Füfse der *Gâyatri* sind: Welten, Veden, Lebenshauche und der in Sonne und Auge erscheinende *Prâṇa*.
15. Gebet (wahrscheinlich eines Sterbenden) an *Pûshan* (= Îçâ 15—18).

Sechster Adhyâya.

1. Der Rangstreit der Organe, wie Chând. 5,1—2.
2. Die *Pañcâgnividyâ* (Seelenwanderungslehre), wie Chând. 5,3—10.
3. Der *Çrīmantha* (Quirlung des Glücks), entsprechend Chând. 5,2,4—9.
4. Der *Putramantha* (Quirlung des Sohnes), d. h. Zeugungslehre.
5. Zwei *Vaiçva*'s (Lehrerlisten).
1—3. Von *Pautimâshîputra* bis hinauf zu *Âditya* (52 Glieder).
4. Von *Pautimâshîputra* bis zu *Brahma Svayambhu* (46 Glieder).

Das Madhukâṇḍam.

(Bṛihadâraṇyaka-Upanishad 1—2.)

Erster Adhyâya.

Erstes Brâhmaṇam.

1.—2. Brâhmaṇam: Die mystische Bedeutung des Rofsopfers. — Die Çaṇḍilyabücher des Çatapathabrâhmaṇam (VI—X) bekunden ihre ursprüngliche Selbständigkeit unter anderm auch dadurch, dafs sie im Agnirahasyam, als ginge damit der Veda zu Ende (*vedânta*), mit upanishad-artigen Betrachtungen schliessen: Çatap. Br. 10,5,3 und die benachbarten Stücke werden schon von den Brahmasûtra's 3,3,44—52 als zur Vidyâ gehörig in Anspruch genommen; zwei weitere Abschnitte, 10,6,1 (*Vaiçvânara-vidyâ*) und 10,6,3 (*Çaṇḍilyavidyâ*) sind uns in bedeutsamer Fortbildung in der Chândogya-Upanishad begegnet (oben S. 144 fg., 109 fg.), und die beiden

letzten Kapitel, Çatap. Br. 10,6,4—5, über die mystische Bedeutung des Rofsopfers, werden von der Kāṇva-Rezension als Bṛih. 1,1—2 an den Anfang der Upanishad gestellt, und aus guten Gründen. Denn wie die Upanishad's des Ṛigveda vom *uktham* (oben S. 10 fg., 21 fg.), die des Sāmaveda vom *sāman*, *udgītha* usw. ihren Ausgangspunkt nehmen (oben S. 66 fg., S. 203 Anm.), so knüpft die yajurvedische Bṛihadāranyaka-Upanishad in ihren beiden ersten Abschnitten an das Opfer, und zwar an das Rofsopfer als die höchste Opferleistung an, um dasselbe allegorisch zu deuten. Nur der versteht das Rofsopfer in Wahrheit (Bṛih. 1,2,7), welcher weiß, daß das zu opfernde Rofs, wie das erste Brāhmanam in grotesker Anschauung ausführt, das Weltall ist. Denn die Welt ist, nach einem schon im Ṛigveda hervortretenden Gedanken (10,81,1. 6, Gesch. d. Phil. I, 135 fg.), von Prajāpati, der zugleich das Leben (*prāṇa*, Bṛih. 1,2,3) und der Tod (*mṛityu*) oder der Hunger ist, erschaffen worden, um dasselbe als ein von ihm selbst sich selbst dargebrachtes Opfer zu verschlingen. Zu diesem Zwecke schafft er zunächst die Urwasser (1,2,1) und als eine Verdichtung derselben die Erde (1,2,2), breitet sich als Lebenshauch dreifach zu Agni, Vāyu und Āditya aus, schafft, durch Zeugung seines Manas mit der Rede (dem göttlichen Vedaworte), das Jahr und sodann alle Geschöpfe, um sie als *Aditi* (von *ad* „essen“ abgeleitet) zu verschlingen. Seinen höchsten Ausdruck findet dieser Gedanke darin, daß Prajāpati selbst sich in ein Rofs umwandelt, welches ihm, und mit ihm den übrigen Gottheiten, im Rofsopfer dargebracht wird. Wer sich durch dieses Wissen zur Einheit mit Prajāpati, dem Hunger, dem Tode erhebt, dem kann der Tod nichts mehr anhaben, weil der Tod sein eignes Selbst ist.

Om!

1. 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 seine Bauchhöhle, die Erde seines Bauches Wölbung; die Pole sind seine Seiten, die Zwischenpole seine Rippen, die Jahreszeiten seine Glieder, die Monate und Halbmonate seine Gelenke, Tage und Nächte seine Füße, die Gestirne seine Gebeine, das Gewölk sein Fleisch. Das Futter, das es verdaut, sind die Sandwüsten, die Flüsse seine Adern, Leber und Lungen die Gebirge, die Kräuter und Bäume seine Haare; die aufgehende Sonne ist sein Vorderteil, die niedergehende sein Hinterteil. Was es bleckt, das ist Blitz, was es schauert, ist Donner, was es wässert, Regen; seine Stimme ist Rede.

2. Der Tag, fürwahr, ist entstanden für das Rofs als die Opferschale, die vor ihm stehet: seine Wiege ist in dem Welt-

meere gen Morgen; die Nacht ist für es entstanden als die Opferschale, die hinter ihm stehet: ihre Wiege ist in dem Weltmeere gen Abend; diese beiden Schalen entstanden, das Rofs zu umgeben. Als Rofs zog es die Götter, als Kämpfer die Gandharven, als Renner die Dämonen, als Pferd die Menschen. Der Ozean ist sein Verwandter, der Ozean seine Wiege.

Zweites Brāhmaṇam.

1. Am Anfang war hier nichts; denn diese Welt war verhüllt von dem Tode; von dem Hunger; denn der Tod ist Hunger. Da schuf er das *Manas* (den Verstand, den Willen); denn er begehrte, selbsthaft (körperhaft) zu sein. Er wandelte lobsingend; da er lobsang, entstand das Wasser; denn er sprach: „Da ich lobsang (*arc*), ward mir Freude (*ka*)“. Dieses ist das Wesen des Strahles (*arka*). Dem wird Freude zuteil, der also dieses Wesen des Strahles weiß.

2. Denn der Strahl ist das Wasser. Was an dem Wasser der Rahm war, das wurde gekernt; daraus entstand die Erde. Dabei ermüdete er. Da er ermüdete, da er sich erhitzte, ward seine Kraft, sein Saft zu Feuer.

3. Er zerteilte sich selbst in drei, [ein Drittel Feuer], ein Drittel Sonne, ein Drittel Wind; so war er als Lebenshauch (*prāṇa*) dreifach ausgebreitet. Sein Kopf war die Gegend gen Morgen, hier und dort waren seine Vorderschenkel; sein Schweif war die Gegend gen Abend, hier und dort waren seine Hinterschenkel; Süd und Nord waren seine Seiten, der Himmel sein Rücken, der Luftraum seine Bauchhöhle, diese Erde seine Brust. Derselbige stehet gegründet auf den Wassern. — Wo immer er gehen mag, da stehet gegründet, wer solches weiß.

4. Er begehrte, ein zweites Selbst (Leib) zu haben; da pflog er als *Manas* mit der Rede Begattung (vgl. 1,4,17 und Gesch. d. Phil. I, S. 201. 206), er, der Hunger, der Tod. Was sich als Same ergoß, das ward das Jahr (die Zeit); denn vordem war das Jahr nicht vorhanden. Selbiges trug er so lange Zeit, wie ein Jahr ist, und nach Ablauf dieser Zeit liefs er es hervorgehen. Gegen selbiges, nachdem es geboren war,

sperrte er den Rachen auf; da schrie es: *bhân!* Daraus entstand die Rede [*bhan, bhanati* reden].

5. Er erkannte: „Wenn ich diesem nachstelle, so wird meine Speise nur gering sein“. Da schuf er mit jener Rede [dem Veda], mit jenem Selbstem [dem Manas] dieses Ganze, was immer vorhanden, die Verse [des Rîgveda], die Sprüche [des Yajurveda], die Lieder [des Sâmaveda], die Gesänge, die Opfer, die [opfernden] Geschöpfe, die [zu opfernden] Tiere. Alles, was er immer schuf, das beschloß er zu verschlingen; weil er alles verschlingt (*ad*), darum ist er die *Aditi* (die Unendlichkeit). Der wird zum Verschlinger des Weltalls, dem dient das Weltall zur Speise, wer also das Wesen der *Aditi* versteht.

6. Da begehrte er, noch weiter ein größeres Opfer darzubringen; er mühte sich ab, er kasteite sich; da er sich abmühte, da er sich kasteite, wichen von ihm Schönheit und Kraft. Nämlich die Lebensgeister sind Schönheit und Kraft. Indem die Lebensgeister aus ihm wichen, begann sein Leib anzuschwellen; aber sein Manas war in dem Leibe geblieben.

7. Da begehrte er: „Dieser Leib soll mir opferfähig (*medhya*) werden; in ihm will ich mich verkörpern“. Darauf ward er zu einem Rosse (*açva*), darum daß er angeschwollen war (*açvat*). Und er sprach: „Dieser (Leib) ist mir opferfähig (*medhya*) geworden“. Darum heißt das Rossoffer *Açva-medha*. — Fürwahr, der versteht das Rossoffer, der es also versteht! — Selbiges [Ross] bewachte er, ohne es zu fesseln. Nach Ablauf eines Jahres brachte er es als Opfer für sich selbst dar; die [übrigen, bei der Açvamedhafeier geopfert] Tiere aber überwies er den Göttern. Darum bringt man, als ein [zugleich] allen Göttern geweihtes, dem Prajâpati dies Opfer dar. Wahrlich, jener ist das Rossoffer, welcher dort [als Sonne] leuchtet; sein Leib ist das Jahr. Dieses [irdische] Feuer ist der *Arka* (das Opferfeuer beim Rossoffer); sein Leib sind diese Welten. Diese beiden sind das Opferfeuer und das Rossoffer. Und wiederum sind sie nur eine einzige Gottheit, nämlich der Tod. — [Wer solches weiß,] der wehret ab den Wiedertod; der Tod überwältigt ihn nicht, darum daß der Tod sein Selbst ist (*Çatap. Br. 10,5,2,23*); zu einer jener Gottheiten [die an dem Rossoffer teilhaben] wird er.

Drittes Brāhmaṇam.

Ehe man die philosophische Kraft besaß, das Prinzip der Dinge, den Ātman, in seiner Reinheit aufzufassen und mittels jenes großen „*neti, neti*“ (Bṛih. 2,3,6. 3,9,26. 4,2,4. 4,4,22. 4,5,15) in Gegensatz zu allen seinen Erscheinungen zu stellen, versuchte das noch ungeriefte (auch in der Metaphysik mit empirischen Anschauungsformen operierende) Denken, das Prinzip der Welt zu ergreifen, indem es dasselbe in irgend einer besonders deutlichen Erscheinungsform anschaute. Eine solche ist namentlich der *Prāṇa*, „der Lebenshauch“, welcher daher nicht nur in der Vorgeschichte der Ātmanlehre eine wichtige Stelle einnimmt (vgl. darüber Gesch. d. Phil. I, 294—305), sondern auch in den Upanishad's eines der gebräuchlichsten Symbole (*pratīkam*, Brahmasūtra 4,1,4) des Ātman bleibt. So begegneten wir z. B. im dritten Adhyāya der Kaushitaki-Upanishad (oben S. 41 fg.) dem Bestreben, durch Identifikation von *Prāṇa* und *Prajñātman*, über das Symbol hinaus zur Wesenheit zu gelangen; und so bieten die beiden größten unter den Upanishad's, als Vorbereitung der Ātmanlehre und daher gleich am Eingange, Chānd. 1,2—3 und Bṛih. 1,3, einen Text, welcher den *Prāṇa* (psychisch und kosmisch) als die von Übel und Bösem unberührbare und alle übrigen Organe (psychisch und kosmisch) über Übel und Böses hinausführende Wesenheit verherrlicht. Beide Texte gehen ohne Zweifel auf eine gemeinsame Grundlage zurück, weichen aber in der Ausführung erheblich voneinander ab. Der Hauptunterschied ist, daß es sich Bṛih. 1,3 um ein Singenlassen des Udgītha durch die Lebenshauche, hingegen Chānd. 1,2 um ein Verehrtwerden der Lebenshauche unter dem Symbol des Udgītha handelt. Schon oben S. 69 bezeichneten wir Ersteres als das Ursprünglichere und führten als Bestätigung an, daß es sich bei dem dreimaligen Vorkommen der Erzählung im Talavakāra-Upanishad-Brāhmaṇam (1,60. 2,1—2. 2,10—11) stets um ein Singen des Udgītha handelt. (Eine vierte Version der Legende, Talav. Up. Br. 2,3, läßt den Udgītha außer Betracht.) Hierbei blieb jedoch unerklärt, warum Chānd. 1,2 so auffallend von allen andern Versionen abweicht. Vielleicht gelingt es, den Schlüssel dieses Rätsels aus der Betrachtung von Bṛih. 1,3 zu gewinnen.

Hier werden, behufs Überwindung der Dämonen, Rede, Geruch, Auge, Ohr, Manas der Reihe nach von den Göttern beauftragt, für sie beim Opfer den Udgītha zu singen. Sie beginnen damit und ersingen Schönes für sich selbst und die Götter, werden aber, während des Singens (wie wir annehmen müssen), von den Dämonen mit Übel geschlagen und dadurch unfähig, den Sieg zu erringen. Als sechster wird dann der Lebensodem, *Prāṇa* (zur Unterscheidung von *Prāṇa*, dem Geruchssinne, in Bṛih. *āsanya prāṇa*, in Chānd. *mukhya prāṇa*, „der Lebenshauch im Munde“ genannt) aufgefordert, den Udgītha zu singen; an ihm zerstieben die Dämonen, er erringt den Sieg, verbannt das Übel, mit dem die übrigen Organe behaftet worden waren, an das Ende der Weltgegenden und führt sodann Rede, Geruch, Auge, Ohr und Manas als Agni, Vāyu, Āditya, Diç's und Candramas über Tod und Übel hinaus. Hierauf ersingt er für sich

Nahrung und läßt die andern Organe, indem sie in ihn eingehen, daran teilnehmen, wofür er dann als *Ayāsyā Āṅgīrasa*, *Bṛihaspati*, *Brahmanaspati* gefeiert wird. — Nun plötzlich (Bṛih. 1,3,22) ändert sich die Situation. War der Prāṇa vorher der siegreiche Sänger des Sāman, des Udgītha, so wird er jetzt selbst für das Sāman, den Udgītha erklärt, und das Stück endigt mit einer Glorifikation des Sāman und einer Anweisung darüber, wie beim Gesange desselben vom Yajamāna und den Priestern zu verfahren. Wir glauben hier die Naht zu erkennen, welche zwei ursprünglich verschiedene Stücke verbindet: 1) Bṛih. 1,3,1—21 (aufs nächste verwandt mit Talav. Up. Br. 2,1—2. 10—11) schildert in einer Legende die Superiorität des die Dämonen besiegenden *Prāṇa* über die übrigen Lebensorgane; 2) Bṛih. 1,3,22—28 hingegen scheint ursprünglich eine Verherrlichung des Sāman (Udgītha) als *Prāṇa* zu sein, verbunden mit Weisungen, welche die Ausführung der Sāma-Liturgie betreffen. — Auch Chānd. 1,2—3 (dessen Version sich im übrigen näher an Talav. Up. Br. 1,60. 2,3 anschließt) verbindet beide Elemente, verschmelzt sie aber sekundär so weit, daß es sich von vornherein nicht um ein Singen des Udgītha durch den Prāṇa, sondern um ein Verehrtwerden des Prāṇa unter dem Symbole des Udgītha handelt, wodurch dann die ursprüngliche Pointe der Erzählung verloren geht.

1. Zwiefach waren die Kinder des Prajāpati, Götter und Dämonen. Von ihnen waren die schwächeren die Götter, die stärkeren die Dämonen. Selbige stritten um diese Welten. Da sprachen die Götter: „Wohlan, laßt uns die Dämonen beim Opfer durch den Udgītha überwinden!“

2. Da sprachen sie zur Rede: „Singe du für uns den Udgītha!“ — „So sei es“, sprach sie. Da sang die Rede für sie den Udgītha. Der Nutzen, der in der Rede ist, den ersang sie für die Götter, daß sie Schönes redet, das für sich selbst. — Da merkten jene [die Dämonen]: „Durch diese als Sänger werden sie uns überwinden“, drangen auf dieselbe ein und erfüllten sie mit Übel. Das Übel, daß sie so Unziemliches redet, das eben ist jenes Übel.

3. Da sprachen sie zum Geruche (*prāṇa*): „Singe du für uns den Udgītha!“ — „So sei es“, sprach er. Da sang der Geruch für sie den Udgītha. Der Nutzen, der in dem Geruche ist, den ersang er für die Götter, daß er Schönes riecht, das für sich selbst. — Da merkten jene: „Durch diesen als Sänger werden sie uns überwinden“, drangen auf denselben ein und erfüllten ihn mit Übel. Das Übel, daß er so Unziemliches riecht, das eben ist jenes Übel.

4. Da sprachen sie zum Auge: „Singe du für uns den Udgîtha!“ — „So sei es“, sprach es. Da sang das Auge für sie den Udgîtha. Der Nutzen, der in dem Auge ist, den ersang es für die Götter, daß es Schönes schaut, das für sich selbst. — Da merkten jene: „Durch dieses als Sänger werden sie uns überwinden“, drangen auf dasselbe ein und erfüllten es mit Übel. Das Übel, daß es so Unziemliches schaut, das eben ist jenes Übel.

5. Da sprachen sie zum Ohre: „Singe du für uns den Udgîtha!“ — „So sei es“, sprach es. Da sang das Ohr für sie den Udgîtha. Der Nutzen, der in dem Ohre ist, den ersang es für die Götter, daß es Schönes hört, das für sich selbst. — Da merkten jene: „Durch dieses als Sänger werden sie uns überwinden“, drangen auf dasselbe ein und erfüllten es mit Übel. Das Übel, daß es so Unziemliches hört, das eben ist jenes Übel.

6. Da sprachen sie zum Manas (Verstand, Willen): „Singe du für uns den Udgîtha!“ — „So sei es“, sprach es. Da sang das Manas für sie den Udgîtha. Der Nutzen, der in dem Manas liegt, den ersang es für die Götter, daß es Schönes vorstellt (beschließt), das für sich selbst. — Da merkten jene: „Durch dieses als Sänger werden sie uns überwinden“, drangen auf dasselbe ein und erfüllten es mit Übel. Das Übel, daß es so Unziemliches vorstellt (beschließt), das eben ist jenes Übel.

Also geschah es, daß sie diese Gottheiten mit Übeln überkamen, daß sie dieselben mit Übel erfüllten.

7. Da sprachen sie zu diesem Lebensodem im Munde (*âsanya prâna*): „Singe du für uns den Udgîtha!“ — „So sei es“, sprach er. Da sang dieser Lebensodem für sie den Udgîtha. — Da merkten jene: „Durch diesen als Sänger werden sie uns überwinden“, drangen auf denselben ein und wollten ihn mit Übel erfüllen (*avivyatsan*). Da aber, gleichwie ein Erdkloß, wenn er auf einen Stein trifft, zerstiebt, also auch stoben sie auseinander und vergingen. Darum bestanden die Götter, zunichte waren die Dämonen. — Der besteht durch sich selbst (*âtmanâ*), dessen Widersacher wird zunichte, wer solches weiß.

8. Da sprachen sie: „Wo war er doch, der sich unser also angenommen? Im Munde weilt er (*ayam âsye*), darum heisst er *Ayâsya*, und *Ângirasa*, denn er ist der Saft (*rasa*) der Glieder (*añga*).“

9. Wahrlich, diese Gottheit heisset *Dûr* mit Namen, denn von ihr bleibt der Tod ferne (*dûram*). — Von dem bleibt der Tod ferne, der solches weifs.

10. Nachdem diese Gottheit also von jenen Gottheiten das Übel, den Tod, abgewehrt hatte, so versetzte sie dasselbe dorthin, wo dieser Weltgegenden Grenze ist; dorthin verlegte sie die Übel derselben. Darum soll man nicht gehen unter die Heiden, nicht gehen zur Grenze, damit man nicht sich hinbegebe zu dem Übel, zu dem Tode!

11. Nachdem diese Gottheit also von jenen Gottheiten das Übel, den Tod, abgewehrt hatte, so führte sie dieselbigen über den Tod hinüber.

12. Zuerst führte sie die Rede hinüber; indem diese vom Tode erlöst wurde, ward sie zu dem Feuer. Als dieses Feuer, über den Tod hinausgeschritten, flammt sie.

13. Darauf führte sie den Geruch hinüber; indem dieser vom Tode erlöst wurde, ward er zu dem Winde. Als dieser Wind, über den Tod hinausgeschritten, reinigt er.

14. Darauf führte sie das Auge hinüber; indem dieses vom Tode erlöst wurde, ward es zu der Sonne. Als diese Sonne, über den Tod hinausgeschritten, glüht es.

15. Darauf führte sie das Ohr hinüber; indem dieses vom Tode erlöst wurde, ward es zu den Weltgegenden. Als diese Weltgegenden [ist es] über den Tod hinausgeschritten.

16. Darauf führte sie das Manas hinüber; indem dieses vom Tode erlöst wurde, ward es zu dem Monde. Als dieser Mond, über den Tod hinausgeschritten, glänzt es.

Wahrlich, den führt diese Gottheit ebenso über den Tod hinaus, der solches weifs.

17. Darauf ersang sie für sich selbst Speise zum Essen. Denn was immer an Speise gegessen wird, das wird von dem [Lebens-]Odem gegessen; [dadurch] bestehet er hienieden.

18. Da sprachen jene Gottheiten: „alles dieses, was Speise ist, so viel es ist, das hast du für dich selbst ersungen; so

lafs uns mit dir an dieser Speise teilnehmen!“ — „Wohlan“, sprach er, „so gehet alle in mich ein!“ — „So sei es“, sprachen sie; da gingen sie von allen Seiten her in ihn hinein.

Darum geschieht es, dafs von der Speise, die man um des Lebenshauches willen geniefst, jene andern sich sättigen.

Fürwahr, in den gehen ebenso die Seinigen ein, der ist der Ernährer der Seinigen, ist ihr Fürst, ihr Herzog, Esser der Speise und Oberherr, der solches weifs; und wer gegen ihn, der solches weifs, als ein Widersacher unter den Seinigen aufsteht, der vermag nicht hinauszuhelfen denen, die ihm anhängen; aber wer jenem sich unterordnet, wer ihm folgend die Seinigen zu unterhalten strebt, der, fürwahr, vermag hinauszuhelfen denen, die ihm anhängen.

19. Er ist *Ayāsya Āṅgīrasa*, denn er ist der Saft (*rasa*) der Glieder (*aṅga*); denn das Leben (*prāṇa*) ist der Saft der Glieder. Denn weil das Leben der Saft der Glieder ist, darum geschieht es, dafs, aus welchem Gliede immer das Leben entweicht, das eben vertrocknet; darum ist es der Saft der Glieder.

20. Er ist aber auch *Bṛihaspati*; denn die Rede ist *Bṛihatī* [Name eines Metrums, hier für Rīgveda], und er ist ihr Herr; darum ist er auch *Bṛihaspati*.

21. Er ist aber auch *Brahmaṇaspati*; denn die Rede ist *Brahman* [das Gebet, hier für Yajurveda], und er ist ihr Herr; darum ist er auch *Brahmaṇaspati*.

22. Er ist aber auch das *Sāman*; denn die Rede ist *Sāman* [Gesang]. Weil er *sā* und *ama* [sie und er, d. h. Weibliches und Männliches] ist, daher kommt der Name *Sāman*.¹ — Oder auch daher, weil er gleich (*sama*) ist der Ameise, gleich der Mücke, gleich dem Elefanten, gleich diesen drei Welträumen, gleich diesem Weltganzen. — Der erlangt das *Sāman*, der erwirbt mit dem *Sāman* Lebensgemeinschaft, Weltgemeinschaft, wer also dieses *Sāman* kennt.

23. Er ist aber auch der *Udgītha*; denn der *Prāṇa* ist *ut*, denn durch den *Prāṇa* (das Leben) wird diese ganze Welt

¹ Vgl. Chānd. 1,6. Talav. Up. Br. 1,53,5.

aufrechterhalten (*ut-tabdham*); und die Rede ist *gîthâ* (Gesang); *ut* und *gîthâ* aber machen zusammen Udgîtha.

24. Darum auch sprach Brahmadata, der Nachkomme des Cikitâna, da er den König [Soma] kostete: „Dieser König soll mir das Haupt zersprengen, wenn Ayâsya Ângirasa mit etwas anderem als ich hier den Udgîtha gesungen hat. Denn auch er“, so sprach er, „hat nur durch die Rede und durch den Prâna den Udgîtha gesungen.“

25. Wer das Eigentümliche dieses Sâman kennt, dem wird Eigentum zuteil. Der Wohllaut ist sein Eigentümliches. Darum, wer des Priesteramtes walten will, der wünsche seiner Stimme Wohllaut; mit einer solchen wohllautreichen Stimme soll er des Priesteramtes walten. Darum begehrt man zum Opferdienste nur einen solchen, der wohllautreich sei, als welcher das Eigentümliche besitzt. — Dem wird Eigentum zuteil, wer also dieses Eigentümliche des Sâman kennt.

26. Wer das Gold dieses Sâman kennt, dem wird Gold zuteil. Das Gold des Sâman ist der Wohllaut. — Dem wird Gold zuteil, wer also dieses Gold des Sâman kennt.

27. Wer die Grundlage dieses Sâman kennt, der ist wohl gegründet. Die Grundlage des Sâman ist die Rede; denn auf die Rede ist der Prâna gegründet, wenn er solchermaßen [als Sâman] gesungen wird. — Andre sagen: er ist gegründet auf die Nahrung.

28. Nunmehr folgt die Erhebung zu den Reinigungsprüchen. — Der Prastotar also hat den Eingang des Sâman zu singen. Während derselbe ihn singt, soll er [der Yajamâna] folgende [Sprüche] murmeln:

„Aus dem Nichtseienden führe mich zum Seienden;

„Aus der Finsternis führe mich zum Lichte;

„Aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit!“

Wenn er sagt: „aus dem Nichtseienden führe mich zum Seienden“, so bedeutet das Nichtseiende den Tod, das Seiende die Unsterblichkeit, und er sagt damit: „aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit, mache mich unsterblich“. Wenn es heißt: „aus der Finsternis führe mich zum Lichte“, so bedeutet die Finsternis den Tod, das Licht die

Unsterblichkeit, und er sagt damit: „aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit, mache mich unsterblich.“ Wenn es heißt: „aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit“, so ist darin nichts, was verborgen wäre.

Was weiter die übrigen Strophen des Preisliedes (*stotram*) betrifft, so mag er [der Udgâtar und seine Gehilfen, oben S. 66] in ihnen für sich selbst Nahrung zum Essen ersingen. Darum mag er auch in ihnen eine Gabe erbitten, und wenn er irgend einen Wunsch hat, so kann ihn der solches wissende Udgâtar ersingen, sei es für sich selbst oder auch für den Veranstalter des Opfers, wenn dieser einen Wunsch hat.

Dieses [Wissen des Sâman als Prâṇa] erwirbt die Himmelswelt (*loka*). Es ist nicht zu fürchten, daß der nicht die Himmelswelt erlange, welcher also dieses Sâman kennt.

Viertes Brâhmanam.

Ursprung der Welt aus dem Âtman. Der Verfasser dieses tief-sinnigen Abschnittes bedient sich der überkommenen Form der Schöpfungsmythen (Proben derselben Gesch. d. Phil. I, 183 fg.) als eines Rahmens, nicht um eine zusammenhängende Legende von der Schöpfung der Welt aus dem Âtman zu erzählen, sondern nur, um die innere Abhängigkeit alles Seienden von dem Âtman darzutun. Daher knüpft er immer wieder von neuem an den Âtman, das Brahman an, und die äußere Form hat dadurch etwas Fragmentarisches; aber an eine Sammlung von Fragmenten zu denken, verbietet die vollkommene Einheitlichkeit des durchgehenden Grundgedankens. Besonders charakteristisch ist die wiederholt durchbrechende, scharfe und kühne Polemik gegen den Götterkultus; sie beweist, daß unser Stück in eine frühe Zeit gehört, in welcher der Âtman seine Superiorität den Göttern gegenüber erst noch erkämpfen mußte. Bei allen Betrachtungen des Abschnittes ist festzuhalten, daß dieser welterschöpferische, übergöttliche Âtman als das eigentliche „Selbst“, d. h. als Subjekt des Erkennens unmittelbar in einem jeden von uns zu finden ist.

1—4. Das erste Bewußtsein des Âtman als Weltprinzips, und so auch in uns, ist: *aham asmi*, „ich bin“. — Dieser alles in allem seiende Âtman ist ohne Sünde (Etymologie von *purusha*) und ohne Furcht. Aber er ist auch, weil allein, ohne Freude. Daher er sich, ähnlich wie in dem Mythos des Aristophanes (Platon, Symp. p. 189 Cfg.), zerlegt in Mann und Weib (beide zusammen machen erst den ganzen Menschen aus), wodurch die Menschen und sodann die verschiedenen Tiergeschlechter entstehen (sie sind mit dem Menschen eines Wesens).

5 und 6b (vor 6a zu stellen). Der Âtman weiß, daß er die ganze Schöpfung ist, und daß die Götter, deren Verehrung die Leute empfehlen, nur eine Umwandlung seiner selbst sind.

6a und 6c. Der Âtman schafft Nahrungesser und Nahrung, als deren Prototyp Feuer und Soma vorschweben. Ersteres entsteht aus den gegebenen Händen und dem in sie hauchenden Munde als Mutterschofs, letzteres aus seinem alles Flüssige befassenden Samenergufs.

6d. Sofern der Âtman als Mensch, als Sterblicher, die unsterblichen Götter schafft, ist seine Schöpfung eine Überschöpfung (*atisṛiṣṭi*).

7. Der Âtman breitet Namen und Gestalten aus und geht sodann in dieselben ein, wodurch er unsichtbar wird. Alle Organe (und Götter) enthalten ihn nur stückweise (*akṛitsna*), daher man (nicht sie sondern) den Âtman verehren soll. — Der Âtman (in uns) ist „die Wegspur, der man nachzugehen hat“ (*padanīyam*), um zum ganzen Universum zu gelangen.

8. Der Âtman, als das Selbst, ist von allem das Teuerste, weil das Nächste (Keim des Brih. 2,4,5 weiter ausgeführten Gedankens); er ist nicht, wie alles andre, verlierbar.

9—10. Durch das Wissen des (später so viel gefeierten) „grofsen Wortes“: *aham brahma asmi* „ich bin Brahman“, wurde Brahman zum Weltall: und so jeder, der dasselbe weifs. Wer aber die Götter als etwas von sich Verschiedenes, sich Gegenüberstehendes verehrt, der ist wie ein Stück Vieh aus ihrer Herde, das sie freilich nicht gern verlieren mögen.

11—15. Das Brahman (als Weltprinzip und zugleich als Brahmanenstand) schafft, zunächst als göttliche Wesen, die Kshatriya's (*Indra, Varuṇa, Soma, Rudra, Parjanya, Yama, Mrityu, Īçāna*), die Vaiçya's (die *Vasu's, Rudra's, Âditya's, Viçve devāḥ* und *Marut's*) und Çûdra's (*Pūshan*, d. h. die nährnde Erde), und noch höher als sie alle das Recht (*dharma*) und die mit ihm identische Wahrheit (*satyam*). Von jenen göttlichen Kasten sind die menschlichen abgeleitet, während das Brahman selbst unter den Göttern als Agni, unter den Menschen als Brahmane lebt. Wer nun stirbt, ohne „die eigne Welt“ (*sva loka*, d. h. seinen Âtman) erkannt zu haben, dessen Werke, wie heilig sie auch sein mögen, sind vergänglich; darum soll man den Âtman als Welt verehren.

16. Der Âtman (in uns) ist die Welt der Götter, Rishi's, Väter, Menschen und Tiere; daher dieselben die täglichen fünf Spenden empfangen und dafür dem Spendenden, als ihrem Selbst, Wohlfahrt wünschen.

17. Die fünf Güter des Lebens sind die eigne Person, Weib, Kinder, Besitz und Werk. Wer den Âtman kennt, der braucht sie nicht zu erstreben, sondern trägt sie als Manas, Rede, Prâṇa, Auge-Ohr und Leib (*âtman*) in sich. So ist er in und an sich selbst das fünffache Opfer (vorher, 16), das fünffache Opfertier (Mensch, Rofs, Rind, Schaf, Ziege), der fünffache Mensch, das fünffache Weltall.

1. Am Anfang war diese Welt allein der Âtman, in Gestalt eines Menschen (vgl. Ait. 1,1,4). Der blickte um sich: da sah er nichts andres als sich selbst. Da rief er zu Anfang aus: „Das bin ich!“ Daraus entstand der Name Ich. — Daher auch heutzutage, wenn einer angerufen wird, so sagt

er zuerst: „Das bin ich!“ und dann erst nennt er den andern Namen, welchen er trägt. — Weil er vor diesem allem alle Sünden vorher (*pūrva*) verbrannt hatte (*ush*), darum heißt er *pur-ush-a* (der Mensch, der Geist). Wahrlich, es verbrennt den, welcher ihm vor zu sein begehrt, wer solches weiß.

2. Da fürchtete er sich; darum fürchtet sich einer, wenn er allein ist. Da bedachte er: „wovor sollte ich mich fürchten, da nichts andres außer mir da ist?“ Dadurch entwich seine Furcht; denn wovor hätte er sich fürchten sollen? Denn vor einem Zweiten ist ja die Furcht.

3. Aber er hatte auch keine Freude; darum hat einer keine Freude, wenn er allein ist. Da beehrte er nach einem Zweiten. Nämlich er war so groß wie ein Weib und ein Mann, wenn sie sich umschlungen halten. Dieses, sein Selbst zerfiel er (*apātayat*) in zwei Teile; daraus entstanden Gatte (*pati*) und Gattin (*patnī*). Darum ist dieser Leib an dem Selbst¹ gleichsam eine Halbscheid; so nämlich hat es Yājñavalkya erklärt. Darum wird dieser leere Raum hier durch das Weib ausgefüllt. — Mit ihr begattete er sich; daraus entstanden die Menschen.

4. Sie aber erwog: „Wie mag er sich mit mir begatten, nachdem er mich aus sich selbst erzeugt hat? Wohlan! ich will mich verbergen!“ — Da ward sie zu einer Kuh; er aber ward zu einem Stier und begattete sich mit derselben. Daraus entstand das Rindvieh. — Da ward sie zu einer Stute; er aber ward zu einem Hengste; sie ward zu einer Eselin, er zu einem Esel und begattete sich mit derselben. Daraus entstanden die Einhufer. — Sie ward zu einer Ziege, er zu einem Bock; sie zu einem Schafe, er zu einem Widder und begattete sich mit derselben; daraus entstanden die Ziegen und Schafe. — Also geschah es, daß er alles, was sich paart, bis hinab zu den Ameisen, dieses alles erschuf.

¹ *sva* = *ātmani*. Sehr annehmbar ist Böhtlingk's Vorschlag, *svas* als Verbum finitum zu lesen: „darum sind wir beiden so gleichsam eine Halbscheid“, — wiewohl es sich bei dem Akzentuationssystem des *Ṣatapatha-brāhmaṇam* nicht sicher feststellen läßt; wie es denn auch gerade dem Yājñavalkya weniger anstehen würde, im Dual zu reden, da er zwei Weiber hatte.

5. Da erkannte er: „Wahrlich, ich selbst bin die Schöpfung; denn ich habe diese ganze Welt erschaffen“. — So entstand der Name Schöpfung. — Der, fürwahr, ist in dieser seiner Schöpfung [Schöpfer], wer solches weiß.

6. Darauf rieb er [die vor den Mund gehaltenen Hände] so; da brachte er aus dem Munde als Mutterschofs und aus den Händen das Feuer hervor; darum ist dieses beides von innen ohne Haare; denn der Mutterschofs ist inwendig ohne Haare.

Darum¹, wenn die Leute von jedem einzelnen Gotte sagen: „Opfere diesem, opfere jenem!“ so [soll man wissen, dafs] diese erschaffene Welt von ihm allein herrührt; er also allein ist alle Götter.

Alles nun, was auf der Welt feucht ist, das erschuf er aus dem Samenergufs; dieser aber ist der Soma; denn diese ganze Welt ist nur dieses: Nahrung und Nahrungesser. Der Soma ist die Nahrung, das Feuer der Nahrungesser.

Diese [Schöpfung] hier ist eine Überschöpfung des Brâhman. Weil er als höhere [als er selbst ist] die Götter schuf, und weil er, als Sterblicher, die Unsterblichen schuf, darum heifst sie die Überschöpfung. — In dieser seiner Überschöpfung ist [Schöpfer], wer solches weiß.

7. Die Welt hier war damals nicht entfaltet; eben dieselbe entfaltete sich in Namen und Gestalten, so dafs es hiefs: „der so und so mit Namen Heifsende hat die und die Gestalt“. Ebendieselbe wird auch heute noch entfaltet zu Namen und Gestalten, so dafs es heifst: „der so und so mit Namen Heifsende hat die und die Gestalt“. In sie ist jener [Âtman] eingegangen bis in die Nagelspitzen hinein, wie ein Messer verborgen ist in einer Messerscheide oder das allerhaltende [Feuer] in dem feuerbewahrenden [Holz].² Darum siehet man ihn nicht: denn er ist zerteilt; als atmend heifst er Atem, als redend Rede, als sehend Auge, als hörend Ohr, als ver-

¹ Dieser Absatz, welcher hier den Zusammenhang störend unterbricht, ist am Ende von 5 oder von 6 anzuschließen.

² Vgl. Kaush. 4,20, oben S. 58. In diesen Stellen begegnen wir zuerst dem im spätern Vedânta typisch gewordenen Vergleiche: Brahman ist in den Erscheinungen latent, wie das Feuer im Brennholze, Brahmasûtra p. 787,11.

stehend Verstand; alle diese sind nur Namen für seine Wirkungen. Wer nun eines oder das andre von diesen verehrt, der ist nicht weise; denn teilweise nur wohnt jener in dem einen oder andern von ihnen. Darum soll man ihn allein als den Âtman verehren; denn in diesem werden jene alle zu einem.

Darum ist dieses die [zu verfolgende] Wegespur des Weltalls, was hier [in uns] der Âtman ist; denn in ihm kennt man das ganze Weltall; ja, fürwahr, wie man mittels der Fufsspur [ein Stück Vieh] auffindet, also [erkennt man mittels des Âtman diese Welt]. — Ruhm und Ehre findet, wer solches weiß!

8. Darum ist dieses teurer als ein Sohn, teurer als Reichtum, teurer als alles andre; denn es ist innerlicher, weil es diese Seele (*âtman*) ist.

Wenn nun jemand einen andern als den Âtman für teuer erklärt, und von ihm einer sagt: „Verlieren wird er, was ihm teuer ist!“ der kann Herr sein, daß dies also geschehe. Darum soll man den Âtman allein als teuer verehren; wer den Âtman allein als teuer verehrt, dessen Teures ist nicht vergänglich.

9. Hier sagen sie: dieweil die Menschen durch das Wissen von Brâhman zum Weltall zu werden gedenken, was wußte denn dieses Brâhman, wodurch es zu diesem Weltall wurde? —

10. Wahrlich, diese Welt war am Anfang Brâhman, dieses wußte allein sich selbst. Und es erkannte: „Ich bin Brâhman!“ — Dadurch ward es zu diesem Weltall. Und wer immer von den Göttern dieses [durch die Erkenntnis: „Ich bin Brâhman“] inne ward, der ward eben zu demselbigen; und ebenso von den Rishi's, und ebenso von den Menschen. — Dieses erkennend hub Vâmadeva, der Rishi, an (Rîgv. 4,26,1):

„Ich war einst Manu, ich war einst die Sonne.“

Und auch heutzutage, wer also eben dieses erkennt: „Ich bin Brâhman!“ der wird zu diesem Weltall; und auch die Götter haben nicht Macht, zu bewirken, daß er es nicht wird. Denn er ist die Seele (*âtman*) derselben.

Wer nun eine andre Gottheit [als den Âtman, das Selbst] verehrt und spricht: „Eine andre ist sie, und ein anderer bin

ich“, der ist nicht weise; sondern er ist gleich als wie ein Haustier der Götter. So wie viele Haustiere dem Menschen von Nutzen sind, also auch ist jeder einzelne Mann den Göttern von Nutzen. Wenn auch nur ein Haustier entwendet wird, das ist unangenehm, wie viel mehr, wenn viele! — Darum ist es denselben nicht angenehm, daß die Menschen dieses wissen.

11. Wahrlich, diese Welt war zu Anfang nur Bráhmaan allein; dieses, da es allein war, war nicht entfaltet. Selbiges schuf über sich [über das *bráhmaan*, Priestertum, die erste Kaste] hinaus als ein edler Gestaltetes das *Kshatram*. [Fürstentum, die zweite Kaste]; jene, welche Fürsten sind unter den Göttern, mit Namen Indra, Varuṇa, Soma, Rudra, Parjanya, Yama, Mrityu, Íçāna. Darum gibt es nichts Höheres als das Kshatram. Darum verehrt der Brahmane den Kshatriya in Unterwürfigkeit bei der Königsweihe; dem Kshatram eben zollt er diese Ehre. — Aber eben dieses Bráhmaan ist der Mutterschofs des Kshatram. Darum, wenn auch der König die höchste Stelle inne hat, so nimmt er doch am Ende seine Zuflucht zum Bráhmaan als zu seinem Mutterschofse. Wer aber diesen [einen Brahmanen] verletzt, der schädigt seinen Mutterschofs; er ist um so schlimmer, je edler der war, den er verletzte.

12. Er war noch nicht entfaltet; da schuf er die *Viç* [den Bürgerstand, die dritte Kaste]; jene, welche, als Götter geboren, in Scharen aufgezählt werden, nämlich die Vasu's, Rudra's, Âditya's, Viçve devâḥ und Marut's.

13. Er war noch nicht entfaltet; da schuf er als die *Çûdra*-Kaste den *Pûshan*; nämlich diese [Erde] ist *Pûshan*; denn sie ernährt (*pushyati*) dieses alles, was vorhanden ist.

14. Er war noch nicht entfaltet; da schuf er über sich hinaus als ein edler Gestaltetes das Recht (*dharma*). Dieses ist Herrscher des Herrschers, was das Recht ist. Darum gibt es nichts Höheres als das Recht. Daher auch der Schwächere gegen den Stärkeren seine Hoffnung setzt auf das Recht, gleich wie auf einen König. Fürwahr, was dieses Recht ist, das ist die Wahrheit (*satyam*). Darum, wenn einer die Wahrheit spricht, so sagt man, er spricht recht; und wenn einer recht

spricht, so sagt man, er spricht die Wahrheit; denn beides ist eines und dasselbige.

15. Eben dieses ist Brahman, Kshatram, Viç und Çûdra. Dieses Brahman war mittels des Agni [als Agni, Gott des Feuers] unter den Göttern, als Brahmane unter den Menschen. Als [göttlicher] Kshatriya ward es zum [menschlichen] Kshatriya, als Vaiçya zum Vaiçya, als Çûdra zum Çûdra. Darum wünscht man in [Gestalt des] Agni¹ eine Stätte unter den Göttern, in [der des] Brahmanen eine Stätte unter den Menschen; denn in diesen beiden Gestalten kam das Brahman [unmittelbar] zur Erscheinung.

Wer nun aus dieser Welt dahinscheidet, ohne dafs er die eigne Welt [die Welt des Âtman] geschaut hat, dem hilft sie, da sie unerkant geblieben, nicht, wie der Veda, wenn er nicht studiert, oder ein Werk, wenn es nicht getan wird. Und selbst wenn er, der solches nicht wissende, ein großes gutes Werk vollbringt, so wird es ihm doch am Ende [durch Aufzehrung des Lohnes] zunichte. Darum soll man den Âtman allein als die Welt [zu der man im Tode eingeht] verehren. Wer den Âtman als die Welt verehrt, dessen Werk wird nicht zunichte; vielmehr wird er aus diesem Âtman erschaffen, was er immer begehrt.²

16. Es ist aber sogar auch dieser Âtman [der eigene Leib] eine Wohnstätte (Welt) für alle Wesen³: sofern man opfert und opfern läßt, ist er eine Stätte der Götter; sofern man [den Veda] hersagt, der Rishi's; sofern man den Ahnen die Spende darbringt, sofern man Nachkommenschaft begehrt, der Ahnen; sofern man die Menschen beherbergt und speiset, der Menschen; sofern man für das Vieh Gras und Wasser sucht, des Viehes; sofern in eines Hause die Tiere des Feldes und die Vögel bis herab zu den Ameisen ihr Futter finden, insofern ist er eine Stätte für diese. — Wahrlich, sowie einer seiner eigenen Wohnstätte Wohlfahrt wünscht, also wünschen

¹ Als der Gott Agni; oder (Çaṅk.): im Feuer opfernd.

² Als Erläuterung kann Chând. 8,2 (oben S. 190) dienen.

³ Über die fünf täglich zu bringenden *Mahâyajña*'s, welche hier zu einem Opfer an den Âtman umgedeutet werden, vgl. Manu 3,69 fg.

alle Wesen Wohlfahrt dem, der solches weifs. — Das ist gewifslich erkannt und erforscht.

17. Diese Welt war am Anfang der *Âtman* einzig und allein. Derselbe begehrte: „Möge ich ein Weib haben! möge ich mich fortpflanzen! möge ich Reichtum haben! möge ich ein Werk vollbringen!“ So weit nämlich reicht das Begehren. Auch wenn einer wollte, könnte er nicht mehr als dies erlangen. Darum auch heutzutage, wenn einer allein steht, so begehrt er: „Möge ich ein Weib haben! möge ich mich fortpflanzen! möge ich Reichtum haben! möge ich ein Werk vollbringen!“ Solange er von diesen Stücken auch nur eines nicht erlangt, so lange glaubt er sich unvollständig. Jedoch, seine Vollständigkeit ist diese¹: das *Manas* ist sein Selbst (*âtman*); die Rede sein Weib; der Odem seine Nachkommenschaft; das Auge sein menschlicher Reichtum, denn mit dem Auge macht er ihn ausfindig, das Ohr sein göttlicher, denn mit dem Ohre hört er ihn; der Leib (*âtman*) ist sein Werk, denn mit dem Leibe vollbringt er das Werk. Also ist fünffach das Opfer [an Götter, Rishi's, Ahnen, Menschen, Tiere], fünffach das Opfertier (Ind. Stud. X, 347. XIII, 218), fünffach der Mensch [als *Manas*, Rede, Odem, Auge-Ohr, Leib], fünffach dieses alles, was irgend vorhanden ist. — Dieses alles erlangt, wer solches weifs. —

Fünftes Brâhmaṇam.

Dieses Brâhmaṇam zerlegt sich in fünf Abschnitte, welche nur teilweise einen innern Zusammenhang erkennen lassen.

1—13. Ein Versrätsel über die sieben Speisen, welche der Vater (*Prajâpati*) erschaffen, wird aufgeführt und erklärt; als die drei Speisen, welche der Vater für sich selbst bestimmt, werden *Manas*, *Vâc* und *Prâna* bezeichnet, und von denselben psychologische Erklärungen gegeben. Sodann werden dieser Dreiheit (ziemlich willkürlich) die verschiedensten Dreheiten untergeordnet, nach folgendem Schema:

¹ Wer den *Âtman* kennt, besitzt in ihm bereits die fünf Ziele menschlichen Strebens.

Vāc:	Manas:	Prāṇa:
<i>ayam lokah</i>	<i>antariksham</i>	<i>asau lokah</i>
<i>ṛigvedaḥ</i>	<i>yajurvedaḥ</i>	<i>sāmavedaḥ</i>
<i>devāḥ</i>	<i>pītarah</i>	<i>manushyāḥ</i>
<i>mātā</i>	<i>pitā</i>	<i>prajāḥ</i>
<i>vijñātam</i>	<i>vijjñāsyam</i>	<i>arjñātam.</i>

Dieselben haben als Leib:

<i>prithivī</i>	<i>dyaus</i>	<i>āpas</i>
-----------------	--------------	-------------

und als Lichtgestalt (*jyotirūpam*):

<i>ayam agniḥ</i>	<i>asau ādityaḥ</i>	<i>asau candramāḥ.</i>
-------------------	---------------------	------------------------

Hierin kann, in Analogie mit Bṛih. 1,2, der (allerdings nicht weiter ausgesprochene) Gedanke gefunden werden, daß Prajāpati das Weltall und seine Verhältnisse sich selbst zur Nahrung erschaffen habe.

14—15. An die Auffassungen des Prajāpati als Jahr (Gesch. d. Phil. I, 208) und als Mond (oben S. 35) schließt sich der gegenwärtige Abschnitt, welcher schildert, wie der sechzehnteilige Prajāpati beim Abnehmen des Mondes allnächtlich einen Teil einbüßt, bis er in der Neumondsnacht ganz verschwunden ist und nur noch als Prāṇa in allem Lebenden fortbesteht, aus dem er am nächsten Morgen (als die neue Mondsichel) wieder geboren wird. Hierin findet der sich als Prajāpati Wissende einen Trost, auch wenn er alle Habe einbüßt und nur das Leben behält; er weiß, daß damit das Wesentliche (der *Prāṇa*) gerettet ist, aus dem, wie aus jenem letzten Sechzehntel des Prajāpati, alles übrige wieder eutstehen kann. (Einer verwandten Vorstellung begegneten wir Chānd. 6,7, oben S. 163.)

16. Ohne ersichtlichen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, vermutlich um auf die dann folgende Vermachungszeremonie vorzubereiten, erscheint hier die Lehre von den drei Welten: der Menschenwelt, welche durch einen Sohn, der Väterwelt, welche durch die Werke, der Götterwelt, welche durch das Wissen erworben wird. — Die Stelle scheint den ersten Keim der Lehre von *Pitriyāna* und *Devayāna* zu enthalten.

17—20. Weiter folgt die Zeremonie der Vermachung, *Sampratti*, ähnlich dem Kaush. 2,15 geschilderten *Sampradānam* (oben S. 40), nur daß unsre Stelle noch weiter geht und schildert, wie in den Vater, nachdem er seine Lebenskräfte dem Sohne vermacht, aus Erde, Himmel und Wasser die nach obigem Schema in ihnen enthaltenen, göttlichen *Vāc*, *Manas* und *Prāṇa* eingehen, wodurch er, wofern er solches weiß, zum Selbste aller Wesen wird und an allem ihrem Guten teil hat, während das Übel derselben ihn nicht berührt.

21—23. Die nun folgende *Vrata-mīmāṃsā* „Überdenkung der Observanz“ ist von besonderem Interesse als eine erste Vorläuferin der spätern Yogapraxis. Die Stellung des Stückes nach der *Sampratti* scheint dadurch bedingt zu sein, daß es in dieser von dem göttlichen Prāṇa hiefs, er sei der, „welcher, mag er hinstreichen oder nicht hinstreichen, nicht wankt und auch nicht Schaden leidet“, eine Bemerkung, welche hier wiederkehrt, wiewohl in etwas anderm Sinne, sofern es sich vorher nur um den

kosmischen *Prāna*, hier jedoch zunächst um den psychischen *Prāna* handelt, da ihm ja als kosmische Potenz *Vāyu* gegenübersteht. In diesem, nicht ermüdenden und nicht untergehenden, *Vāyu-Prāna* finden (ähnlich wie bei dem Daiva Parimara, Kaush. 2,12—13, oben S. 37) die übrigen, der Ermüdung und dem Tode unterworfenen, Kräfte, *vāc*, *cakshuh*, *çrotram* von psychischer, und *agni*, *āditya*, *candramas* von kosmischer Seite, Eingang und Rettung; denn er, der *Prāna*, ist (wie ein teilweise Kāth. 4,9. 13 wiederkehrender Vers besagt) das unvergängliche Weltprinzip, welches die Götter als ewig gültige Satzung (*dharmā*) aufgestellt haben. Darum soll man sich über Tod und Übel erheben, indem man nur und allein (d. h. mit Unterdrückung der übrigen Lebensäußerungen) ausatmet und einatmet, — eine Observanz (*vrātam*), in welcher wir den ersten Keim des beim spätern Yoga geübten *Prāṇāyāma* (Regelung des Atmens) erkennen dürfen.

1. Durch Geisteskraft und Anstrengung
 Sieben Speisen der Vater schuf:
 Die eine ist gemein allen;
 Zwei teilte er den Göttern zu;
 Drei hat er für sich selbst bestimmt;
 Eine bot er den Tieren dar;
 Auf diese gründet sich alles,
 Was da atmet, und was da nicht.
 Wie kommt's, dafs sie nicht abnehmen,
 Da man sie aufzehrt allerwärts?
 Wer versteht dies Nichtabnehmen,
 Der ißt Nahrung mit seinem Mund,
 Der geht ein zu den Gottheiten,
 Der ernährt aus der Fülle sich.

So lauten die Verse.

2. „Durch Geisteskraft und Anstrengung sieben Speisen der Vater schuf“, — also durch Geisteskraft und durch Anstrengung hat sie der Vater erschaffen. — „Die eine ist gemein allen“, — nämlich dieses eben ist jene allen gemeinsame: die Speise, die da gegessen wird; wer diese hochschätzt, der wird nicht von dem Übel befreit, denn sie ist eben gemengt (nicht gewählt, gemein). — „Zwei teilte er den Göttern zu“, — nämlich [Feuer-]Opfer und [sonstige] Spenden, darum opfert und spendet man den Göttern; — oder auch sie erklären es als das Neu- und Vollmondsopfer. Darum soll man nicht der [auf egoistische Zwecke gerichteten] Wunschopfer sich befleißigen. — „Eine bot er den Tieren dar“, — dies ist die Milch; denn von Milch leben zu Anfang sowohl

Menschen als auch Tiere. Darum lassen sie ein Kind, wenn es geboren ist, zuerst Butter lecken oder an der Brust saugen, und ein neugeborenes Kalb nennt man „ein nicht Gras fressendes“. — „Auf diese gründet sich alles, was da atmet, und was da nicht“, — nämlich auf die Milch gründet sich alles, was da atmet und was nicht atmet. Wenn es aber heißt: „wer ein Jahr lang Milch opfert, der wehrt den Wiedertod (oben S. 262) ab“, so soll man das nicht annehmen; sondern vielmehr, an welchem Tage er opfert, an diesem Tage wehrt den Wiedertod ab, wer solches weiß: denn alle Speise, die er verzehrt, die reichet er [dem Âtman und durch diesen] den Göttern dar.¹ — „Wie kommt's, daß sie nicht abnehmen, da man sie aufzehrt allerwärts?“ — nämlich der *Purusha* (Mann, Geist) ist das Nichtabnehmen (die Unerschöpflichkeit); dieser erzeugt diese Speise immer wieder neu. — „Wer versteht dies Nichtabnehmen“, — also der *Purusha* ist das Nichtabnehmen; dieser erzeugt die Speise durch die jedesmalige Meditation als seine Werke; denn wenn er das nicht täte, so würde sie freilich abnehmen. — „Der isst Nahrung mit seinem Mund“, — *prâṭikam* ist der Mund; also mit seinem Munde isst er die Nahrung. — „Der geht ein zu den Gottheiten, der ernährt aus der Fülle sich“, — dies ist gesagt zu seiner Verherrlichung.

3. „Drei hat er für sich selbst bestimmt“, — diese sind: *Manas*, Rede und *Prâṇa*; diese hat er für sich selbst bestimmt.

„Ich war anderswo mit meinem Verstande (*Manas*), darum sah ich nicht; ich war anderswo mit meinem Verstande, darum hörte ich nicht“, so sagt man; denn nur mit dem Verstande sieht man und mit dem Verstande hört man. Verlangen, Entscheidung, Zweifel, Glaube, Unglaube, Festigkeit, Unfestigkeit, Scham, Erkenntnis, Furcht, — alles dies ist nur *Manas*. Darum, wenn einer auch von hinten berührt wird, so erkennt er es durch das *Manas*.

Alles was Ton ist, das ist Rede; selbige gehet zu Ende

¹ Erste Spur der Lehre vom *Prâṇâgnihotram*, über welches Weiteres oben S. 146 fg. und in den *Atharva-Upanishad*'s.

[als menschliche Rede], und selbige auch wieder nicht [als die himmlische *Vác*, *Ṛigv.* 10,125; *Gesch. d. Phil.* I, 146 fg.].

Aushauch, Einhauch, Zwischenhauch, Aufhauch, Allhauch; alles dieses ist Hauch (*ana*), nämlich *Prâṇa*.

Hieraus bestehend ist dieser *Âtman*; aus Rede bestehend, aus *Manas* bestehend, aus *Prâṇa* bestehend.

4. Eben diese sind die drei Welten; die Rede ist diese [Erden-]Welt, das *Manas* ist die Luftraum-Welt, der *Prâṇa* ist jene [Himmels-]Welt.

5. Eben diese sind die drei Veden; die Rede ist der *Ṛigveda*, das *Manas* der *Yajurveda*, der *Prâṇa* der *Sâmaveda*.

6. Eben diese sind Götter, Ahnen, Menschen; die Rede ist die Götter, das *Manas* die Ahnen, der *Prâṇa* die Menschen.

7. Eben diese sind Vater, Mutter und Kind. Das *Manas* ist der Vater, die Rede die Mutter, der *Prâṇa* das Kind.

8. Eben diese sind das Erkannte, das zu Erkennende und das Unerkannte.

Alles Erkannte ist eine Form der Rede; denn die Rede ist die erkannte. Indem sie dieses ist, hilft sie ihm [der sie als solche weiß].

9. Alles zu Erkennende ist eine Form des *Manas*; denn das *Manas* ist das zu erkennende. Indem es dieses ist, hilft es ihm [der es als solches weiß].

10. Alles Unerkannte ist eine Form des *Prâṇa*; denn der *Prâṇa* ist der unerkannte. Indem er dieses ist, hilft er ihm [der ihn als solchen weiß].

11. Dieser Rede Leib ist die Erde, und ihre Lichtgestalt ist dieses [irdische] Feuer; darum, soweit sich die Rede erstreckt, so weit erstreckt sich die Erde, so weit dieses Feuer.

12. Aber jenes *Manas*' Leib ist der Himmel, und seine Lichtgestalt ist jene Sonne; darum, soweit sich das *Manas* erstreckt, so weit erstreckt sich der Himmel, so weit jene Sonne.

Diese beiden [die Rede und das *Manas*] gingen eine Paarung ein; daraus ward geboren der [Welt-]Odem (*prâṇa*); dieser ist *Indra*, und der ist ohne Nebenbuhler; nämlich ein Zweiter heißt ein Nebenbuhler. — Dem erstehet kein Nebenbuhler, wer solches weiß.

13. Aber jenes Prâṇa Leib sind die Wasser, und seine Lichtgestalt ist jener Mond; darum, soweit sich der Prâṇa erstreckt, so weit erstrecken sich die Wasser, so weit jener Mond.

Eben diese [Rede, Manas, Prâṇa] sind alle gleich groß, sind alle unendlich. — Wer selbige als endlich verehrt, der erwirbt eine endliche Stätte [im Himmel]; aber wer selbige als unendlich verehrt, der erwirbt eine unendliche Stätte.

14. Eben dieser Prajâpati ist das Jahr [die durch Zunahme und Abnahme des Mondes gegliederte Zeit], ist sechzehnteilig. Die Nächte [zwischen Neu- und Vollmond] sind fünfzehn Teile desselben; unwandelbar ist sein sechzehnter Teil; durch die Nächte wird er [der als Mond vorgestellte Prajâpati] vermehrt und wiederum vermindert; und nachdem er in der Neumondnacht mit jenem sechzehnten Teile in alles, was da Odem hat, eingegangen ist, so wird er am darauf folgenden Morgen [als die neue Mondsichel] geboren. Darum soll man in jener Nacht keinem Lebendigen das Leben rauben, wäre es auch eine Eidechse; nämlich aus Ehrerbietung gegen jene Gottheit.

15. Fürwahr, der dieses Jahr ist, der sechzehnteilige Prajâpati, dieser eben ist der Mann hier, der solches weiß. Seine Habe ist die fünfzehn Teile an ihm, seine Person (*âtman*) ist an ihm der sechzehnte Teil. Nur in bezug auf seine Habe wird er vermehrt und wiederum vermindert. Seine Person, das ist die Radnabe, seine Habe der Radkranz. Darum, wenn er auch in aller Weise geschunden wird, und er bleibt seiner Person nach am Leben, so sagt man: „mit dem Radkranze [zählend] ist er davongekommen.“

16. Nun aber, fürwahr, sind drei Welten: die Menschenwelt, die Väterwelt und die Götterwelt. Die eine, die Menschenwelt, ist zu erwerben nur durch einen Sohn, nicht durch sonst ein Werk. Durch das [Opfer-]Werk wird die Väterwelt, durch das Wissen die Götterwelt erworben.¹ Die Götterwelt

¹ Nämlich (nach der spätern Theorie) die Väterwelt auf dem Wege des *Pitriyâna*, die Götterwelt auf dem des *Devayâna*.

aber ist unter den Welten die beste; darum rühmen sie das Wissen.

17. Nunmehr das Vermächtnis (*sampratti*). — Wenn einer denkt, daß es mit ihm zu Ende gehet, so spricht er zu seinem Sohne: „Du bist das Gebet, du bist das Opfer, du bist die Welt.“ Darauf antwortet der Sohn: „Ich bin das Gebet, ich bin das Opfer, ich bin die Welt.“ — Nämlich, alles was [im Veda] studiert worden ist, das wird zusammengefaßt in das Wort „Gebet“ (*brahman*); und alle Opfer werden zusammengefaßt in das Wort „Opfer“; und alle Welten werden zusammengefaßt in das Wort „Welt“. Denn soweit [wie diese drei Worte] erstreckt sich dieses Ganze, und [so denkt der Vater]: „sofern er dieses Ganze ist, möge mich dieser von hier aus fördern.“ — Darum sagt man von einem unterrichteten Sohne, daß er Welt[-Erfahrung] habe; darum unterrichtet man ihn.

Wenn nun der, welcher solches weiß, aus dieser Welt dahinscheidet, dann geht er mitsamt jenen Lebensgeistern [Rede, Manas und Prâṇa] ein in den Sohn; und wenn von ihm irgend etwas in die Quere begangen worden, so wird sein Sohn das alles sühnen; daher der Name „Sohn“ (*putra*, weil er *pûranena trâyati pitaram*, Çaṅk.); durch den Sohn nämlich bestehet er fort in dieser Welt. In ihn selbst aber [der seine Lebensgeister dem Sohne vermacht hat] gehen jene göttlichen, unsterblichen Lebensgeister ein;

18. aus der Erde und aus dem Feuer geht in ihn ein die göttliche Rede; dieses aber ist die göttliche Rede, durch welche, was immer er reden mag, das alles geschieht;

19. aus dem Himmel und aus der Sonne geht in ihn ein das göttliche Manas; dieses aber ist das göttliche Manas, durch welches einer voll Wonne wird, also daß er sich nicht mehr bekümmert;

20. aus den Wassern und aus dem Monde gehet in ihn ein der göttliche Prâṇa (Odem); dieses aber ist der göttliche Prâṇa, welcher, mag er hinstreichen oder nicht hinstreichen, nicht wankt und auch nicht Schaden leidet.

Er, der solches weiß, wird zu dem Selbste aller Krea-

turen; gleichwie jene Gottheit [Prajâpati] ist, also ist auch er; gleichwie jener Gottheit alle Kreaturen förderlich sind, also sind auch ihm, der solches weiß, förderlich alle Kreaturen. — Allen Schmerz aber, den die Geschöpfe hier erleiden, den behalten sie für sich, und nur ihr Gutes gehet hin zu ihm; denn das Übel gehet nicht hin zu den Göttern.

21. Nunmehr die Betrachtung des Gelübdes (*vratamimânsâ*). — Prajâpati also schuf die Verrichtungen; diese, nachdem sie erschaffen, wetteiferten miteinander. „Ich will reden“, so strebte die Rede, „ich will sehen“, so das Auge, „ich will hören“, so das Ohr, und ebenso die übrigen Verrichtungen, je nach ihrer Verrichtung. Diese übermannte, als Müdigkeit, der Tod, diese packte er, und nachdem er sie gepackt, hielt sie der Tod gefangen. Darum eben ermüdet die Rede, ermüdet das Auge, ermüdet das Ohr. Nur ihn packte er nicht, der da der Prâṇa in der Mitte ist [der *Mukhya Prâṇa*, Çaṅk.]. Da suchten ihn jene [andern] zu erkennen. Und sie sprachen: „Fürwahr, der ist unter uns der beste, welcher, mag er hinstreichen oder nicht hinstreichen, nicht wankt und auch nicht Schaden leidet; wohlan! lasset uns alle zu seiner Natur werden!“ Da wurden sie alle zu seiner Natur. Darum werden dieselben nach ihm benannt und heißen *Prâṇa*'s (Lebensgeister). — Wahrlich, nach dem benennen sie sein Geschlecht, das Geschlecht aus welchem er stammt, wer solches weiß. Wer aber mit einem, der solches weiß, wetteifert, der vertrocknet und geht am Ende zugrunde. —

So viel, in bezug auf das Selbst.

22. Nun in bezug auf die Götter:

„Ich will brennen“, so strebte das Feuer, „ich will wärmen“, so die Sonne, „ich will glänzen“, so der Mond; und ebenso die übrigen Gottheiten, je nach ihrer Gottheit. Was aber unter jenen Prâṇa's der Prâṇa in der Mitte ist, das ist unter diesen Gottheiten *Vâyu* (der Wind); denn die übrigen Gottheiten gehen zur Rast, nicht aber der *Vâyu*; das ist die Gottheit, welche keinen Niedergang hat, der *Vâyu*.

23. Darüber ist dieser Vers [vgl. zu Kâṭh. 4,9, oben S. 280]:

Aus dem der Sonne Aufgang ist,
In dem sie wieder untergeht, —

nämlich aus dem Prâṇa geht sie auf und in den Prâṇa unter,

Den machten zum Gesetz Götter,
Er ist es heut und morgen auch.

Nämlich was dieselben ehemals festgesetzt haben, das befolgen sie auch heute noch.

Darum soll man nur ein Gelübde befolgen: man soll [mit Unterdrückung der andern Sinnestätigkeiten, *Çaṅk.*], einatmen und ausatmen und wünschen: „Möge mich nicht das Übel, der Tod, packen!“ — Wer dies Gelübde befolgt, der suche es durchzuhalten; dann wird er dadurch mit jener Gottheit Verbindung und Zusammensein erlangen, wer solches weiß.

Sechstes Brâhmaṇam.

Die drei objektiven Weltfaktoren: Name, Gestalt, Werk, haben ihr *uktham* (Rigveda), ihr *sâman* (Sâmaveda), ihr *brahman* (Yajurveda), d. h. ihr Prinzip, aus dem sie entspringen (denn der Veda ist das Prinzip der Welt; sie ist aus dem Veda entsprungen), in den drei subjektiven Faktoren: Rede, Auge und Leib (*âtman*). Somit geht jene Dreiheit (Name, Gestalt, Werk) zurück (auf Rede, Auge, Leib, und durch sie) auf den *Âtman* oder *Prâṇa*. Er ist das Unsterbliche (*amṛitam*), jene Dreiheit bildet die (empirische) Realität (*satyam*); ihre Namen und Gestalten sind somit das Unsterbliche, verhüllt durch die Realität (*amṛitam satyena channam*). Man vergleiche zu diesem tiefsinnigen Gedanken namentlich *Çatap. Br.* 11,2,3 (Gesch. d. Phil. I, 259—260) und *Chând.* 8,3,1—2 (oben S. 191); und so schon das *prathamachad*, *Rîgv.* 10,81,1 (Gesch. d. Phil. I, 136).

1. Dreifach, fürwahr, ist diese Welt: Name, Gestalt und Werk.

Was unter ihnen die Namen betrifft, so ist das, was man die Rede nennt, ihr Preislied (*uktham*), denn aus ihr entstehen (*ut-sthâ*) alle Namen, ihr Gesang (*sâman*), denn sie ist bei allen Namen gleich (*sama*), ihr Gebet (*brahmân*), denn sie trägt (*bibharti*) alle Namen.

2. Aber für die Gestalten ist das, was man das Auge nennt, ihr Preislied, denn aus ihm entstehen alle Gestalten, ihr Gesang, denn es ist bei allen Gestalten gleich, ihr Gebet, denn es trägt alle Gestalten.

3. Aber für die Werke ist das, was man den Leib (*âtman*) nennt, ihr Preislied, denn aus ihm entstehen alle Werke, ihr Gesang, denn es ist bei allen Werken gleich, ihr Gebet, denn es trägt alle Werke.

Dieses, wiewohl es dreifach ist, ist eines, nämlich der Âtman, und der Âtman wiederum, wiewohl er einer ist, ist jenes Dreifache. Dasselbige ist das Unsterbliche, verhüllt durch die Realität (*amṛitam, satyena channam*); der Prâṇa nämlich ist das Unsterbliche, Name und Gestalt sind die Realität; durch diese ist jener Prâṇa verhüllt.

Zweiter Adhyâya.

Erstes Brâhmaṇam.

Das Brahman darf nicht erklärt werden als der Purusha (Mann, Geist, personifizierte Kraft) in der Sonne, im Mond, im Blitz oder in sonstigen Erscheinungen der äußern, objektiven Natur, sondern es ist der erkenntnisartige Purusha (*vijñānamayah purushah*) d. h. das erkennende Subjekt im Menschen, welches im Schlafe nicht entwichen ist, sondern nur die Lebensorgane in sich hereingezogen hat, und aus dem beim Erwachen alle Lebensorgane, Welten und Wesen, wie aus einer Spinne der Faden, wieder hervorgehen. — Über das Verhältnis dieses Gedankens zu dem ihn einleitenden Zwiesgespräche vgl. die Vorbemerkungen zu dem parallelen Texte, Kaush. 4, oben S. 51.

1. Der stolze Sohn der Balâkâ¹ war ein Gelehrter [aus der Familie der] Gârgya. Der sprach zu Ajâtaçatru [dem Könige] von Kâçi: „Lafs mich dir das Brahman erklären!“ — Ajâtaçatru sprach: „Für diese Rede geben wir ein Tausend [Kühe]; 'denn [wenn man so spricht], kommen ja die Leute mit dem Rufe: «ein Janaka, ein Janaka!» [ein wegen seiner Freigebigkeit sprichwörtlich gewordener König von Videha] gelaufen.“

2. Da sprach Gârgya: „Jener Geist (*purusha*), der in der

¹ *Bâlâki* wird hier von Çaṅkara und Dvivedagaṅga als Nachkomme der *Balâkâ*, hingegen Kaush. 4,1 (oben S. 51) von Çaṅkarânanda als Nachkomme des *Balâka* erklärt; eine feste Tradition über diese Namen scheint hiernach nicht bestanden zu haben.

Sonne ist, den verehere ich als das Brahman.“ — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als den Vorsteher aller Wesen, als ihr Haupt und ihren König verehere ich ihn.“ — Wer diesen also verehrt, der wird zum Vorsteher aller Wesen, zu ihrem Haupte und Könige.

3. Da sprach Gârgya: „Jener Geist, der in dem Monde ist, den verehere ich als das Brahman.“ — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als den Großen im fahlen Kleide, als den König Soma verehere ich ihn.“ — Wer diesen also verehrt, dem wird er Tag für Tag gekeltert und fortkeltert; dessen Nahrung vergeht nicht.

4. Da sprach Gârgya: „Jener Geist, der in dem Blitze ist, den verehere ich als das Brahman.“ — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als den Glanzreichen verehere ich ihn.“ — Wer diesen also verehrt, der wird glanzreich, und glanzreich wird seine Nachkommenschaft.

5. Da sprach Gârgya: „Jener Geist, der in dem Äther (Raume, *âkâça*) ist, den verehere ich als das Brahman.“ — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als das Volle, Unwandelbare [vgl. zu Chând. 3,12,9, oben S. 106] verehere ich ihn.“ — Wer diesen also verehrt, dem wird Fülle an Nachkommen und Vieh, dessen Geschlecht besteht ohne Wandel in dieser Welt.

6. Da sprach Gârgya: „Jener Geist, der in dem Winde ist, den verehere ich als das Brahman.“ — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als den Indra Vairikuntha (den Schneidigen), als die unüberwindliche Heerschar verehere ich ihn.“ — Wer diesen also verehrt, der wird ein Überwinder, Unüberwindlicher, seine Widersacher überwindend.

7. Da sprach Gârgya: „Jener Geist, der in dem Feuer ist, den verehere ich als das Brahman.“ — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als den Vergewaltiger verehere ich ihn.“ — Wer diesen also verehrt, der wird ein Vergewaltiger, und vergewaltigend wird sein Geschlecht.

8. Da sprach Gârgya: „Jener Geist, der in den Wassern ist, den verehere ich als das Brahman.“ — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als den Wohlgestalteten verehere ich ihn.“ — Wer diesen also verehrt, dem nahet

sich Wohlgestaltetes, nicht Mißgestaltetes¹, und wohlgestaltet ist auch, der von ihm geboren wird.

9. Da sprach Gârgya: „Jener Geist, der in dem Spiegel ist, den verehere ich als das Brahman.“ — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als den Strahlenden verehere ich ihn.“ — Wer diesen also verehrt, der wird ein Strahlender, und strahlend wird sein Geschlecht; und auch mit welchen er zusammenkommt, die überstrahlt er alle.

10. Da sprach Gârgya: „Jener da, dem da hintennach ein Ton sich erhebt [der Atem; — nach Çaṅk., welcher *yan-tam* zusammenliest, „jener Ton, der hinter einem Gehenden her sich erhebt“], den verehere ich als das Brahman.“ — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als den Lebenshauch (*asu*) verehere ich ihn.“ — Wer diesen also verehrt, der gelangt in dieser Welt zum vollen Lebensalter, den verläßt der Lebensodem (*prâna*) nicht vor der Zeit.

11. Da sprach Gârgya: „Jener Geist, der in den Himmels-gegenden ist, den verehere ich als das Brahman.“ — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als unzertrennlichen Gefährten [weil aus ihnen nicht herauszukommen ist; — nach Çaṅk., weil die Himmelsgegenden unzertrennlich zusammengehören] verehere ich ihn.“ — Wer diesen also verehrt, der wird nicht ohne Gefährten sein, von dem wird sein Gefolge nicht abgetrennt werden.

12. Da sprach Gârgya: „Jener Geist, der in dem Schatten besteht, den verehere ich als das Brahman.“ — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als den Tod verehere ich ihn.“ — Wer diesen also verehrt, der gelangt in dieser Welt zum vollen Lebensalter, den überkommt nicht vor der Zeit der Tod.

13. Da sprach Gârgya: „Jener Geist, der in dem Körper (*âtman*) ist [nicht die Seele, sondern der Geist des Körpers als solchen], den verehere ich als das Brahman.“ — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als den Körper-

¹ Der Zusammenhang erfordert hier für *pratirûpa*, *apratirûpa* eine andre Übersetzung als Kaush. 4,11, oben S. 54.

haften verehere ich ihn.“ — Wer diesen also verehrt, der bleibt körperhaft, und körperhaft bleibt sein Geschlecht.

Da schwieg Gârgya stille.

14. Da sprach Ajâtaçatru: „Ist das alles?“ — „Ja, das ist alles.“ — „Damit ist es noch nicht erkannt.“¹ — Da sprach Gârgya: „Lafs mich als Schüler dir nahen!“

15. Da sprach Ajâtaçatru: „Das ist doch der verkehrte Strich, dafs ein Brahmane sich zu einem Kshatriya als Schüler begibt, um sich das Brahman erklären zu lassen! Nun, ich will dich belehren.“ Mit diesen Worten fafste er ihn bei der Hand und erhob sich. Da kamen die beiden zu einem Menschen, der war eingeschlafen. Da redete er mit jenen Namen [des Geistes, welchen Gârgya für das Brahman erklärt hatte] an: „O du Grofser im fahlen Kleide, du König Soma!“ Er aber blieb liegen. Da weckte er ihn durch Streicheln mit der Hand, und er stand auf.

16. Da sprach Ajâtaçatru: „Als dieser hier eingeschlafen war, wo war da jener aus Erkenntnis bestehende Geist (*viññānamayaḥ puruṣaḥ*), und von wo ist er jetzt hergekommen?“ — Auch dieses wufste Gârgya nicht.

17. Da sprach Ajâtaçatru: „ Wenn einer so eingeschlafen ist, dann hat jener aus Erkenntnis bestehende Geist durch seine Erkenntnis die Erkenntnis jener Lebensorgane an sich genommen und liegt in jenem Raume (*ākāṣa*), welcher inwendig im Herzen ist; wenn er jene gefangen nimmt, dann heifst es von dem Menschen, er schläft (*svapiti*); dann ist gefangen der Geruch, gefangen die Rede, gefangen das Auge, gefangen das Ohr, gefangen das Manas.

18. Wo er dann im Traume wandelt, das sind seine Welten; dann ist er gleichsam ein grofser König, oder gleichsam ein grofser Brahmane, oder er gehet gleichsam ein in Hohes und Niederes. Und gleichwie ein grofser König seine Untergebenen mit sich nimmt und in seinem Lande nach Belieben

¹ Çaṅkara: Die Definitionen des Gârgya treffen nicht das *param brahma*, sondern nur das *amukhyam brahma*, wie es, in Name, Gestalt und Werk gefafst, auf dem Standpunkte des Nichtwissens erkannt wird, und der Gegenstand des vorhergehenden Adhyāya gewesen war.

umherzieht, also nimmt er jene Lebensgeister mit sich und ziehet in seinem Leibe nach Belieben umher.

19. Aber wenn er im Tiefschlafe ist, wenn er sich keines Dinges bewußt ist, dann sind da die *Hitâh* (die Wohltätigen) genannten Adern, deren sich zweiundsiebzigtausend vom Herzen aus in dem Perikardium verbreiten; in diese schlüpft er hinein und ruht in dem Perikardium; und wie ein Jüngling oder ein großer König oder ein großer Brahmane, ein Übermaß von Wonne genießend, ruht, also ruht dann auch er.

20. Gleichwie die Spinne durch den Faden aus sich herausgeht, wie aus dem Feuer die winzigen Fünklein entspringen, also auch entspringen aus diesem Âtman alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter, alle Wesen. — Sein Geheimname (*upanishad*) ist: „die Realität der Realität“; nämlich die Lebensgeister sind die Realität, und er ist ihre Realität.

Zweites Brâhmaṇam.

Der Eingang schildert den *Prâna* (das Leben) als ein junges Tier: der Leib ist sein Stall, der Kopf das Dach des Stalles; der Atem ist der Pfosten, an den der *Prâna* gebunden ist, die Nahrung das Band, welches ihn daran festhält. Sieben Gottheiten (Rudra, Parjanya, Âditya, Agni, Indra, Erde und Himmel) wohnen im Auge und halten über ihm Wache.

Nicht recht zusammenstimmend hiermit ist der dann weiter aufgeführte und erklärte Vers (über dessen ursprüngliche Fassung und Bedeutung vgl. Atharvav. 10,8,9 und Gesch. d. Phil. I, 320), welcher den Kopf als eine, nach der Seite die Öffnung habende, Trinkschale voller Herrlichkeit schildert, an deren Rändern als sieben *Ṛishi*'s die sieben Sinnesorgane (Augen, Ohren, Nasenlöcher und Mund oder Zunge) und als achte die dem Brahman verwandte Rede (*vâc*) wohnt. Ein späterer Zusatz ist wohl die dann folgende Aufzählung der sieben *Ṛishi*'s, wobei als siebenter *Ṛishi* die *Vâc* erscheint, welche man hier (da sie als Rede die achte war) mit „Zunge“ übersetzen muß (vgl. Çatap. Br. 8,5,4,1: *vâcâ eva annasya rasam vijânâti*), wenn man anders den Widerspruch vermeiden will.

Beide Hälften des Brâhmaṇam scheinen aus verschiedenen Anschauungen entsprungen zu sein; in der ersten ist der Leib, in der zweiten der Kopf die Hauptsache; in der ersten wohnen sieben Götter im Auge, in der zweiten sind die Augen zwei *Ṛishi*'s.

1. Wer das junge Tier kennt und seine Behausung und seine Überdachung und seinen Pfosten und den Strick, mit

dem es angebunden ist, der, fürwahr, bewältigt die sieben feindlichen Vettern.¹

Fürwahr, das junge Tier, das ist hier dieser Lebensodem in der Mitte [der *Mukhya Prāna*], und dieses hier [der Leib] ist seine Behausung, und dieses [der Kopf] seine Überdachung, und der Odem ist sein Pfosten, und die Nahrung ist der Strick, mit dem es angebunden ist.

2. In seinem Dienste stehen diese sieben Unvergänglichkeiten: nämlich die roten Streifen, die da im Auge sind, durch diese ist *Rudra* mit ihm verbunden, und durch das Wasser, welches im Auge ist, ist *Parjanya*, und durch den Augenstern ist *Āditya*, und durch das Schwarze *Agni*, und durch das Weiße *Indra*, und durch die untere Wimper ist *Prithivī* (die Erde) mit ihm verbunden, und durch die obere *Dyaus* (der Himmel). — Dessen Nahrung vergeht nicht, der solches weiß.

3. Darüber ist dieser Vers:

Nach vorn die Öffnung und den Boden oben,
Ist eine Schale, aller Herrlichkeit voll;
An ihrem Rande wohnen sieben Rishi's,
Zu acht die Rede, dem Gebet (*brahman*) verbunden.

„Nach vorn die Öffnung und den Boden oben, ist eine Schale“, — das ist der Kopf, denn er ist eine Schale, welche die Öffnung nach vorn und den Boden oben hat; — „aller Herrlichkeit voll“, — die Lebensorgane nämlich sind die mannigfache Herrlichkeit, deren er voll ist; hiermit sind also die Lebensorgane gemeint; — „an ihrem Rande wohnen sieben Rishi's“, — die Lebensorgane nämlich sind die sieben Rishi's, hiermit sind also die Lebensorgane gemeint; — „zu acht die Rede, dem Gebet verbunden“, — die Rede (*vāc*) also ist die achte, und sie ist mit dem Gebete verbunden.

4. Nämlich diese beiden hier [auf die Ohren hinweisend] sind *Gautama* und *Bharadvāja*, dieses nämlich ist *Gautama* und dieses *Bharadvāja*; und diese beiden hier [die Augen] sind *Viçvāmītra* und *Jamadagni*, dieses nämlich ist *Viçvāmītra* und dieses *Jamadagni*; und diese beiden hier [die Nasenlöcher] sind *Vasishtha*

¹ Nach Çaṅkara: die sieben Sinnesorgane des Kopfes. Aber solche asketische Tendenzen liegen dem Stücke doch wohl ganz fern.

und *Kaṣyapa*, dieses nämlich ist *Vasishṭha* und dieses *Kaṣyapa*; die Zunge (*vâc*) endlich ist *Atri*, denn mit der Zunge wird die Speise gegessen (*adyate*); nämlich *Atri* ist soviel wie *Atti* (er ißt). — Der ist ein Esser von allem, dem dient alles zur Speise (oben S. 135, Anm. 2), wer solches weiß.

Drittes Brâhmaṇam.

Sehen wir zunächst von den Schlußsätzen über *neti neti* und *satyasya satyam* ab, so haben wir in diesem Brâhmaṇam eine sekundäre Systematisierung sehr verschiedener Elemente vor uns. — Wiederholt schon begegneten wir dem *Vâyu-Prâṇa* als einem Symbole des Brahman, und nicht weniger gebräuchlich ist die Anschauung des Brahman als Welt-raum und Raum im Menschen, speziell im Herzen. Diese beiden Vorstellungen werden hier nicht sehr geschickt zusammengefaßt, indem dem als *Vâyu* und Weltraum, als *Prâṇa* und Raum im Menschen ungestalteten Brahman das gestaltete Brahman (alle übrigen Kräfte und Erscheinungen in der Natur und im Menschen) gegenübergestellt wird. Als Essenz (*rasa*) des gestalteten Brahman wird Sonne und Auge, als Essenz des ungestalteten (mit Anlehnung an Vorstellungen wie Chând. 1,6—7) der *Purusha* in beiden bezeichnet, dessen Schilderung an Chând. 1,6,6—7 erinnert. Besonders unglücklich ist es, wenn dem Gestalteten, Sterblichen als „dem Stehenden“ das Ungestaltete, Unsterbliche als „das Gehende“ gegenübertritt und hierunter nicht nur *Vâyu-Prâṇa*, auf den allein diese letzte Bestimmung paßt, sondern auch der Außen- und Innenraum subsumiert wird. Auch die Bezeichnung von *Vâyu* und Außenraum, *Prâṇa* und Innenraum als *tyam* (d. i. *tyad*) ist bei dem Gebrauche, der sonst von diesem (das erkennende, und darum transzendente Subjekt in uns bedeutenden) Ausdrücke gemacht wird (Bṛih. 3,9,9. Taitt. 2,6), nicht zu billigen. Noch weniger läßt es sich ertragen, wenn der Autor, allem Anscheine nach doch, um seinen *Purusha* in Sonne und Auge zu charakterisieren, schließlich zu der Formel „*neti neti*“ greift, welche *Yājñavalkya* immer nur in den höchsten und heiligsten Momenten (Bṛih. 4,2,4. 4,4,22. 4,5,15. 3,9,26, mit einem stehenden, und nur hier fehlenden, Zusätze) gebraucht, um die völlige Verschiedenheit des Brahman von allem Erkennbaren auszudrücken. Unser Autor gibt eine Erklärung der Formel, was ja auch für die sekundäre Art der Verwendung zeugt. Und so dürfte denn wohl auch die zweite Formel *satyasya satyam* nur aus Bṛih. 2,1,20 entlehnt sein.

1. Fürwahr, es gibt zwei Formen des Brahman, nämlich das Gestaltete und das Ungestaltete, das Sterbliche und das Unsterbliche, das Stehende und das Gehende, das Seiende und das Jenseitige (*tyam*).

2. Dieses ist das Gestaltete, was vom Winde und vom

Luftraume verschieden ist [Erde, Wasser, Feuer]; dieses ist das Sterbliche, dieses das Stehende, dieses das Seiende; von diesem Gestalteten, diesem Sterblichen, diesem Stehenden, diesem Seienden ist jener die Essenz, der dort glüht [die Sonne]; denn er ist die Essenz des Seienden.

3. Hingegen das Ungestaltete ist der Wind und der Luftraum; dieses ist das Unsterbliche, dieses das Gehende, dieses das Jenseitige; von diesem Ungestalteten, von diesem Unsterblichen, von diesem Gehenden, von diesem Jenseitigen ist die Essenz jener Purusha (Mann, Geist), der dort in jener [Sonnen-]Scheibe ist; denn er ist die Essenz des Jenseitigen.

— Soviel in bezug auf die Gottheit.

4. Nunmehr in bezug auf das Selbst. — Dieses ist das Gestaltete, was vom Odem und von dem Raume im Innern des Leibes (*âtman*) verschieden ist [Erde, Wasser und Feuer als Stoffe des Leibes]; dieses ist das Sterbliche, dieses das Stehende, dieses das Seiende; von diesem Gestalteten, diesem Sterblichen, diesem Stehenden, diesem Seienden ist jenes die Essenz, was das Auge ist; denn es ist die Essenz des Seienden.

5. Hingegen das Ungestaltete ist der Odem und der Raum im Innern des Leibes; dieses ist das Unsterbliche, dieses das Gehende, dieses das Jenseitige; von diesem Ungestalteten, diesem Unsterblichen, diesem Gehenden, diesem Jenseitigen ist die Essenz jener Purusha, der hier in dem rechten Auge ist; denn er ist die Essenz des Jenseitigen.

6. Und die Gestalt dieses Purusha ist wie ein [gelbes] Safrangewand, wie ein weißes Schaffell, wie ein [roter] Indragopa-Käfer, wie Feuers Flamme, wie eine [weiße] Lotusblüte, wie wenn es plötzlich blitzet.¹ — Fürwahr, wie wenn es plötzlich blitzet, so wird dem Glück zuteil, der solches weifs. — Aber die Bezeichnung für ihn [den Purusha] ist: „es ist nicht so! es ist nicht so“ (*neti, neti*); denn nicht gibt es aufser dieser [Bezeichnung], dafs es nicht so ist, eine andre (*na hi etasmâd «iti na» iti anyat param asti*).² — Sein

¹ Vgl. zu Kena 29 (oben S. 208).

² Oder: „denn nicht gibt es aufser diesem [Brahman] — darum heifst es: «es ist nicht so» — ein andres darüber hinaus“ [mit dem es durch das Wort: „es ist so“ verglichen werden könnte]. (Vgl. Çaṅkara zu Br. S. 3,2,22.)

Name aber ist: „die Realität der Realität“; nämlich die Lebensgeister sind die Realität, und er ist ihre Realität.

Viertes Brāhmaṇam.

Der Âtman, d. h. das Subjekt des Erkennens in uns, ist der Träger dieser ganzen Welt, welche ihre Realität nur durch ihn hat und ohne ihn nichts ist. — Das ist der Grundgedanke dieses Abschnittes, welcher mit seltener Klarheit den Standpunkt der Upaniṣadphilosophie darlegt.

1—4. Einleitende Erzählung. Alle irdischen Güter sind vergänglich und darum wertlos. Begehrenswerter als sie alle ist die Erkenntnis. (Dasselbe Motiv Kâṭh. 1,26—29. Maitr. 1; oben S. 271. 316.)

5^a. Alles, was existiert, Gatte, Gattin, Kinder, Besitz, Brahmanenstand, Kriegerstand, Welträume, Götter, Veden, Wesen und Weltall sind nicht um ihrer willen, sondern nur um des Âtman (Selbstes) willen uns lieb. — Dies ist nicht etwa die Proklamation des Standpunktes eines extremen Egoismus, sondern bedeutet (da der Âtman das erkennende Subjekt in uns ist), daß wir alles in der Welt nur insofern erkennen, besitzen, lieben können, als wir es als Vorstellung in unserm Bewußtsein tragen.

6. (Wir stellen 5^b und 6 um.) Wer sich noch nicht zu dieser Erkenntnis erhoben hat, wer die Vorgenannten: Brahmanenstand, Kriegerstand, Welträume, Götter, Wesen und Weltall, außerhalb seines Selbstes weiß, der fühlt sich von ihnen allen als Individuum isoliert (ängstigt sich vor ihnen, *vijugupsate*, wie es öfter heißt) und als ein Fremdes gleichsam „preisgegeben“.

5^b. Wer den Âtman erkennt, hat in ihm alles erkannt. (Derselbe Gedanke und in gleich ursprünglicher Fassung wie Chând. 6,1, während Muṇḍ. 1,1,3 eine Nachbildung beider Stellen ist; vgl. oben S. 154.)

7—9. Treffliche Erläuterung dieses Gedankens durch drei Bilder; der Âtman ist wie ein Musikinstrument, die Welt wie die ihm entspringenden Töne; sie ist wie diese von ihm abhängig und nur durch ihn greifbar.

10. Wie Rauch aus dem Feuer entspringt, so sind alle Veden und Wissenschaften von dem Âtman „ausgehaucht worden“. Dies ist die Hauptstelle für die Offenbarung des Veda durch das Brahman. Entsprechend unsrer Inspiration haben die Inder eine Art Expiration. Brahman haucht den Veda (Mantra's und Brāhmaṇa's) aus, worauf derselbe von den Rishi's „geschaut wird“.

11. Im Gegensatz zu den frühern Erklärern (deren Auffassung zwar dem Wortlaute näher liegt, aber den Gedanken nicht zu seinem Rechte kommen läßt) finden wir hier, im Einklang mit Stellen wie Bṛih. 1,4,7. Kaush. 3,4. Chând. 8,12,4. Kena 1—2 (oben S. 46. 200. 204) den Sinn, daß der Âtman als Sinnesorgan (d. h. in Gestalt der einzelnen Sinnesorgane) der Einheitspunkt der entsprechenden Verhältnisse der Außenwelt ist. Die fünf Erkenntnisinne und fünf Tatsinne werden hier (wohl zum erstenmal) neben Manas und Herz aufgeführt.

12—14. Der Âtman ist in die fünf, aus ihm hervorgehenden (Taitt. 2,1, oben S. 228) Elemente aufgelöst, wie der Salzklumpen im Wasser (dasselbe Bild Chând. 6,13; aus dogmatischen Bedenken entstellt Brih. 4,5,13), erhebt sich aus ihnen im Leibe als Bewußtsein und geht mit dem Leibe (*anu*) wieder in ihnen unter. Diese Auflösung des Âtman (Bewußtsein) in den Objekten ist aber in Wahrheit vielmehr eine Auflösung aller Objekte in dem Âtman, welcher, als bloßes Subjekt des Erkennens, ohne Objekte und daher ohne (empirisches) Bewußtsein fortbesteht.

1. „Maitreyî:“, so sprach Yâjñavalkya, „ich werde nun diesen Stand [des Hausvaters] aufgeben; wohlan! so will ich zwischen dir und der Kâtyâyani da Teilung halten.“ —

2. Da sprach Maitreyî: „Wenn mir nun, o Herr, diese ganze Erde mit allem ihrem Reichtume angehörte, würde ich wohl dadurch unsterblich sein?“ — „Mit nichten!“ sprach Yâjñavalkya, „sondern wie das Leben der Wohlhabenden, also würde dein Leben sein; auf Unsterblichkeit aber ist keine Hoffnung durch Reichtum.“ —

3. Da sprach Maitreyî: „Wodurch ich nicht unsterblich werde, was soll ich damit tun? Teile mir lieber, o Herr, das Wissen mit, welches du besitzt.“ —

4. Yâjñavalkya 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.“

5^a. Und er sprach: „Fürwahr, nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Gatte lieb; fürwahr, nicht um der Gattin willen ist die Gattin lieb, sondern um des Selbstes willen ist die Gattin lieb; fürwahr, nicht um der Söhne willen sind die Söhne lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Söhne lieb; fürwahr, nicht um des Reichtums willen ist der Reichtum lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Reichtum lieb; fürwahr, nicht um des Brahmanenstandes willen ist der Brahmanenstand lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Brahmanenstand lieb; fürwahr, nicht um des Kriegerstandes willen ist der Kriegerstand lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Kriegerstand lieb; fürwahr, nicht um der Welträume willen sind die Welträume lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Welträume lieb; fürwahr, nicht um der Götter willen sind die

Götter lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Götter lieb; fürwahr, nicht um der Wesen willen sind die Wesen lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Wesen lieb; fürwahr, nicht um des Weltalls willen ist das Weltall lieb, sondern um des Selbstes willen ist das Weltall lieb.

5^b. Das Selbst¹, fürwahr, soll man sehen, soll man hören, soll man verstehen, soll man überdenken, o Maitreyî; fürwahr, wer das Selbst gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewufst.

6. Der Brahmanenstand wird den preisgeben, der den Brahmanenstand außerhalb des Selbstes weiß; der Kriegerstand wird den preisgeben, der den Kriegerstand außerhalb des Selbstes weiß; die Welträume werden den preisgeben, der die Welträume außerhalb des Selbstes weiß; die Götter werden den preisgeben, der die Götter außerhalb des Selbstes weiß; die Wesen werden den preisgeben, der die Wesen außerhalb des Selbstes weiß; das Weltall wird den preisgeben, der das Weltall außerhalb des Selbstes weiß. Dieses ist der Brahmanenstand, dieses der Kriegerstand, dieses die Welträume, dieses die Götter, dieses die Wesen, dieses das Weltall, was dieses Selbst (diese Seele) ist.

7. Mit diesem ist es, wie, wenn eine Trommel gerührt wird, man die Töne da draußen nicht greifen kann; hat man aber die Trommel gegriffen oder auch den Trommelschläger, so hat man [auch] den Ton gegriffen.

8. Mit diesem ist es, wie, wenn eine Muschel geblasen wird, man die Töne da draußen nicht greifen kann; hat man aber die Muschel gegriffen oder auch den Muschelbläser, so hat man [auch] den Ton gegriffen.

9. Mit diesem ist es, wie, wenn eine Laute gespielt wird, man die Töne da draußen nicht greifen kann; hat man aber die Laute gegriffen oder auch den Lautenspieler, so hat man [auch] den Ton gegriffen.

¹ Dieser Satz unterbricht hier den Zusammenhang zwischen 5^a und 6, welche, als Gegensätze, zusammengehören. So störend er aber hier ist, so passend, ja fast unentbehrlich, ist er als Einleitung der drei Gleichnisse, 7—9. Wiewohl daher die heutige Reihenfolge schon beiden Rezensionen (Brîh. 2,4 und 4,5) zugrunde liegt, so dürfte doch ursprünglich 5^b nach 6 gestanden haben.

10. Mit diesem ist es, wie, wenn man ein Feuer mit feuchtem Holze anlegt, die Rauchwolken sich rings umher verbreiten; ebenso, fürwahr, ist aus diesem großen Wesen ausgehaucht worden der R̥igveda, der Yajurveda, der Sāmaveda, die [Lieder] der Atharvan's und der Aṅgiras', die Erzählungen, die Geschichten, die Wissenschaften, die Geheimlehren, die Verse, die Sinnsprüche, die Auseinandersetzungen und Erklärungen, — alle diese sind aus ihm ausgehaucht worden.

11. Dieses ist, — gleichwie der Einigungsort aller Gewässer der Ozean ist, — ebenso der Einigungsort aller Tastempfindungen als Haut, und ebenso der Einigungsort aller Geschmacksempfindungen als Zunge, und ebenso der Einigungsort aller Gerüche als Nase, und ebenso der Einigungsort aller Gestalten als Auge, und ebenso der Einigungsort aller Töne als Ohr, und ebenso der Einigungsort aller Strebungen als Manas, und ebenso der Einigungsort aller Erinnerungen als Herz, und ebenso der Einigungsort aller Werke als die Hände, und ebenso der Einigungsort aller Lüste als die Scham, und ebenso der Einigungsort aller Entleerungen als der After, und ebenso der Einigungsort aller Gänge als die Füße, und ebenso der Einigungsort aller Wissenschaften als die Rede.

12. Mit diesem ist es wie mit einem Salzklumpen, der, ins Wasser geworfen, sich in dem Wasser auflöst, also daß es nicht möglich ist, ihn wieder herauszunehmen, woher man aber immer schöpfen mag, überall ist es salzig; — also, fürwahr, geschieht es auch, daß dieses große, endlose, uferlose, aus lauter Erkenntnis bestehende Wesen aus diesen Elementen [Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther] sich erhebt und in sie wieder mit [dem Leibe] untergeht; nach dem Tode ist kein Bewußtsein, so, fürwahr, sage ich.“ — Also sprach Yājñavalkya.

13. 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:

14. denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da siehet einer den andern, da riecht einer den andern, da hört einer den andern, da redet einer den andern an, da versteht einer den

andern, da erkennt einer den andern; wo aber einem alles zum eignen Selbste geworden ist, wie sollte er da irgendwen riechen, wie sollte er da irgendwen sehen, wie sollte er da irgendwen hören, wie sollte er da irgendwen anreden, wie sollte er da irgendwen verstehen, wie sollte er da irgendwen erkennen? Durch welchen er dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen, wie sollte er doch den Erkenner erkennen?“ —

Fünftes Brâhmaṇam.

Nach dem Vedânta sind alle organischen Wesen (Pflanzen, Tiere, Menschen, Götter) wandernde Seelen und als solche Brahman; hingegen die unorganische Natur (Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther) bildet nur den Schauplatz, auf welchem sie die Frucht ihrer Werke empfangen. Aber auch dieser Schauplatz der unorganischen Natur ist aus Brahman entstanden (Taitt. 2,1).

Diesen Gedanken sehen wir in gegenwärtigem Brâhmaṇam aufkeimen, indem dasselbe die wechselseitige Abhängigkeit des Unorganischen und Organischen (hier *bhûtâni*) konstatiert, in beiden Reichen, in der unorganischen Natur und im Organischen (*adhyâtman* also dasselbe was vorher *bhûtâni*); einen, ihre gegenseitige Abhängigkeit ermöglichenden, „kraftartigen, unsterblichen *Purusha* (Geist)“ nachweist und diesen, sowohl objektiven als auch subjektiven, *Purusha* für den *Âtman* (das Brahman, das Unsterbliche, das Weltall) erklärt.

In der Ausführung dieses Grundgedankens werden zunächst vierzehn Erscheinungen der Außenwelt aufgezählt:

1. *prithivî*, 2. *âpas*, 3. *agni*, 4. *vâyu*,
5. *âditya*, 6. *diçah*, 7. *candra*, 8. *vidyut*, 9. *stanayitnu*,
10. *âkâça*, 11. *dharma*, 12. *satyam*, 13. *mânusham*, 14. *âtman*;

es sind dies, wenn wir *âkâça* der ersten Reihe anschließen: die fünf Elemente, fünf kosmische Erscheinungen und vier, vom Menschen auf die Natur übertragene Potenzen (*mânusham* das „Menschartige“ der Natur, vgl. Ait. 1,1; *âtman*, das Lebensprinzip der Natur). Diese alle sind für die Wesen (*bhûtâni*, hier die organischen) „Honig“, und die Wesen sind für sie „Honig“; d. h. sie ernähren sich voneinander, die Wesen von der Erde, die Erde von den Wesen, usw. Wie ist dies möglich? Dadurch, so antwortet der Verfasser, dafs auch an und in den Wesen (*adhyâtman*) entsprechende Potenzen vorhanden sind:

1. *çarîram*, 2. *retas*, 3. *vâc*, 4. *prâna*,
5. *çakshuh*, 6. *çrotram*, 7. *manas*, 8. *tejas*, 9. *çabda* (*svara*),
10. *hṛidi âkâça*, 11. *dharma*, 12. *satyam*, 13. *mânusham*, 14. *âtman*,

und dafs in beiden, den kosmischen wie den psychischen Potenzen, ein *tejomaya anṛitamaya purusha* wohnt, welcher in allen achtundzwanzig Erscheinungen identisch, nämlich der *Âtman* in uns ist. (Wer es liebt, den Tiefen nachzugehen, der kann mit diesem Gedanken die Kantische

Lehre von der „Affinität der Erscheinungen“ vergleichen, welche ihren letzten Grund in der „synthetischen Einheit der Apperzeption“, indisch gesprochen in dem Âtman, hat.)

Diese „Honiglehre“ (von der Affinität der Naturerscheinungen vermöge des Âtman in ihnen) findet unser Autor schon in vier vedischen Versen ausgesprochen, von denen wenigstens die beiden letzten, wenn man Indra in den Âtman umdeutet, allerdings geeignet sind, die Lehre zu illustrieren.

1. Diese Erde ist aller Wesen Honig, dieser Erde sind alle Wesen Honig; aber was in der Erde jener kraftvolle unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener aus Körper bestehende, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

2. Diese Wasser sind aller Wesen Honig, diesen Wassern sind alle Wesen Honig; aber was in den Wassern jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener aus Samen bestehende, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

3. Dieses Feuer ist aller Wesen Honig, diesem Feuer sind alle Wesen Honig; aber was in dem Feuer jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener aus Rede bestehende, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

4. Dieser Wind ist aller Wesen Honig, diesem Winde sind alle Wesen Honig; aber was in dem Winde jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst als Odem jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

5. Diese Sonne ist aller Wesen Honig, dieser Sonne sind alle Wesen Honig; aber was in der Sonne jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener aus Auge bestehende, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

6. Diese Himmelsgehenden sind aller Wesen Honig, diesen

Himmelsgegenden sind alle Wesen Honig; aber was in den Himmelsgegenden jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener aus Ohr bestehende, widerhallartige, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

7. Dieser Mond ist aller Wesen Honig, diesem Monde sind alle Wesen Honig; aber was in dem Monde jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener aus Manas bestehende, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

8. Dieser Blitz ist aller Wesen Honig, diesem Blitze sind alle Wesen Honig; aber was in dem Blitze jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener aus Glut bestehende, kraftartige, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

9. Dieser Donner ist aller Wesen Honig, diesem Donner sind alle Wesen Honig; aber was in dem Donner jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener aus Schall, aus Ton bestehende, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

10. Dieser Raum (Äther) ist aller Wesen Honig, diesem Raume sind alle Wesen Honig; aber was in dem Raume jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst als der Raum im Herzen jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

11. Diese Gerechtigkeit ist aller Wesen Honig, dieser Gerechtigkeit sind alle Wesen Honig; aber was in der Gerechtigkeit jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener aus Gerechtigkeit bestehende, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

12. Diese Wahrheit ist aller Wesen Honig, dieser Wahrheit sind alle Wesen Honig; aber was in der Wahrheit jener

kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener aus Wahrheit bestehende, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

13. Dieses Menschheitliche ist aller Wesen Honig, diesem Menschheitlichen sind alle Wesen Honig; aber was in dem Menschheitlichen jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener menschheitliche, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

14. Dieses Selbst ist aller Wesen Honig, diesem Selbst sind alle Wesen Honig; aber was in dem Selbst jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was als das Selbst jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

15. Fürwahr, dieses Selbst ist der Oberherr aller Wesen, ist der König aller Wesen; darum, gleichwie in der Radnabe und in der Radschiene alle Speichen befestigt sind, also sind in diesem Selbst alle Wesen, alle Götter, alle Welten, alle Lebenshauche, alle diese Seelen befestigt.

16. Dieses, fürwahr, ist jener Honig, welchen Dadhyañc, der Sohn des Atharvan, den Açvinen verriet. Dieses schaute der Rishi und sprach (Rigv. 1,116,12):

Dies große Werk, zu Nutzen euch geschehen,
Will ich verkünden, wie der Donner Regen,
Dafs euch Dadhyañc, Atharvan's Sohn, den Honig
Mit einem Pferdekopfe hat verraten.¹

¹ Die beiden Açvinen baten den Dadhyañc, ihnen den Honig (unter dem hier allegorisch die vorher abgehandelte Honiglehre verstanden wird) zu verraten. Dadhyañc fürchtete, dafs ihm Indra dafür den Kopf abschlagen würde; daher die Açvinen seinen Kopf in Sicherheit brachten und ihm dafür einen Pferdekopf aufsetzten; mit diesem verkündigte ihnen Dadhyañc den Aufenthalt des Honigs. Indra schlug ihm dafür den Pferdekopf ab, und die Açvinen setzten ihm seinen eignen wieder auf (Çaṅkara).

17. Dieses, fürwahr, ist jener Honig, welchen Dadhyañc, der Sohn des Atharvan, den Aṇvinen verriet. Dieses schaute der Rishi und sprach (Rigv. 1,117,22):

Ihr habt dem Dadhyañc, des Atharvan Sohne,
Den Kopf des Pferdes aufgesetzt, o Aṇvin's;
Der treue zeigte euch des Tvashṭar Honig,
Dafs ihr ihn, Mächt'ge, als Geheimnis wahrtet.

18. Dieses, fürwahr, ist jener Honig, welchen Dadhyañc, der Sohn des Atharvan, den Aṇvinen verriet. Dieses schaute der Rishi und sprach:

Als Burgen¹ schuf Zweifüßler er,
Als Burgen die Vierfüßler auch;
In Burgen ging als Vogel er,
In Burgen er als Bürger (*purusha*) ein.

Das ist, fürwahr, jener Purusha (Geist), welcher in allen Burgen- (Leibern) als Burgbewohner weilt. Nichts gibt es, womit er sich nicht bedeckte, nichts gibt es, worein er sich nicht versteckte.

19. Dieses, fürwahr, ist jener Honig, welchen Dadhyañc, der Sohn des Atharvan, den Aṇvinen verriet. Dieses schaute der Rishi und sprach (Rigv. 6,47,18):

In jeglicher Gestalt ward er sein Abbild,
Dies ist, was als Gestalt von ihm zu schauen;
Durch Zauber vielgestaltig wandelt Indra,
Geschirrt sind seine zehnmal hundert Rosse.

Er, fürwahr, ist die Rosse [nach Çaṅkara: die Sinne!], er, fürwahr, ist zehn und ist tausend, ist vieles, ist unendliches. — Dieses Brahman ist ohne Früheres und ohne Späteres, ohne Inneres und ohne Äufseres; diese Seele ist das Brahman, die allvernehmende. — So lautet die Unterweisung.

¹ Böhlingk akzentuiert in seiner Ausgabe nach dem Çatap. Br. richtig *pûras* und übersetzt trotzdem, als stände *purâs*, „zuerst“. — Seiner Anmerkung dazu (S. 69) vermag ich keinen mit dem Tatbestande vereinbaren Sinn abzugewinnen.

Sechstes Brâhmanam.

Über diesen, das Madhukâṇḍam beschließenden, *Vaṅça* vergleiche man unsere Einleitung, oben S. 377 fg.

1. Nunmehr das Register [der Lehrer]:

Pautimâshya [wurde belehrt] von *Gaupavana*,
Gaupavana von *Pautimâshya*,
Pautimâshya von *Gaupavana*,
Gaupavana von *Kauçika*,
Kauçika von *Kauṇḍinya*,
Kauṇḍinya von *Çândilya*,
Çândilya von *Kauçika* und *Gautama*,
Gautama 2. von *Âgniveçya*,
Âgniveçya von *Çândilya* und *Ânabhimlâta*,
Ânabhimlâta von *Ânabhimlâta*,
Ânabhimlâta von *Ânabhimlâta*,
Ânabhimlâta von *Gautama*,
Gautama von *Saitava* und *Prâcînayogyâ*,
Saitava und *Prâcînayogyâ* von *Pârâçarya*,
Pârâçarya von *Bhâradvâja*,
Bhâradvâja von *Bhâradvâja* und *Gautama*,
Gautama von *Bhâradvâja*,
Bhâradvâja von *Pârâçarya*,
Pârâçarya von *Vaijavâpâyana*,
Vaijavâpâyana von *Kauçikâyani*,
Kauçikâyani 3. von *Ghritakauçika*,
Ghritakauçika von *Pârâçaryâyana*,
Pârâçaryâyana von *Pârâçarya*,
Pârâçarya von *Jâtûkarnya*,
Jâtûkarnya von *Âsurâyana* und *Yâska*,
Âsurâyana von *Traivani*,
Traivani von *Aupajandhani*,
Aupajandhani von *Âsuri*,
Âsuri von *Bhâradvâja*,
Bhâradvâja von *Âtreya*,
Âtreya von *Mânti*,
Mânti von *Gautama*,

Gautama von Gautama,
Gautama von Vâtsya,
Vâtsya von Çândilya,
Çândilya von Kaiçorya Kâpya,
Kaiçorya Kâpya von Kumârahârîta,
Kumârahârîta von Gâlava,
Gâlava von Vidarbhîkaunḍinya,
Vidarbhîkaunḍinya von Vatsanapâd Bâbhrafa,
Vatsanapâd Bâbhrafa von Panthâḥ Saubhara,
Panthâḥ Saubhara von Ayâsya Âṅgîrasa,
Ayâsya Âṅgîrasa von Âbhûti Tvâshṭra,
Âbhûti Tvâshṭra von Viçvarûpa Tvâshṭra,
Viçvarûpa Tvâshṭra von den beiden Açvin's,
die beiden Açvin's von Dadhyañc Âtharvaṇa,
Dadhyañc Âtharvaṇa von Atharvan Daiva,
Atharvadaiva von Mṛityu Prâdhvañsana,
Mṛityu Prâdhvañsana von Pradhvañsana,
Pradhvañsana von Eka Rîshi,
Eka Rîshi von Vipracitti,
Vipracitti von Vyashṭi,
Vyashṭi von Sanâru,
Sanâru von Sanâtana,
Sanâtana von Sanaga,
Sanaga von Parameshṭhin,
Parameshṭhin von Brahman,
Brahman ist das durch sich selbst seiende; Ehre dem Brahman! —

Das Yājñavalkīyam Kāṇḍam.

(Bṛihadāraṇyaka-Upanishad 3—4.)

Dieser mittlere Teil der Bṛihadāraṇyaka-Upanishad besteht, von der Lehrerliste am Schlusse (4,6) abgesehen, nur aus vier Gesprächen, in denen allen Yājñavalkya die Hauptrolle spielt, nicht unähnlich dem Sokrates in den platonischen Dialogen. Eine Steigerung ist bei der Anordnung dieser Gespräche ohne Zweifel beabsichtigt: das erste (3,1—9) ist ein großes Redeturnier, in welchem Yājñavalkya seine Überlegenheit gegenüber neun Mitunterrednern nacheinander beweist; das zweite (4,1—2) besteht vorwiegend in einer Kritik fremder Ansichten durch Yājñavalkya; worauf dann derselbe endlich im dritten Gespräche (4,3—4), welches den Höhepunkt dieser und vielleicht aller Upanishad's bildet, ungehindert durch gegnerische Einwürfe und fremde Lehrmeinungen, vor dem ihn weiter und immer weiter treibenden Könige Janaka, seine philosophische Erkenntnis in ihrer ganzen Herrlichkeit strahlen läßt, — der Sonne vergleichbar, welche zunächst, aufgehend, das Heer der Sterne verscheucht, sodann die Wolkendünste am Horizonte überwindet, bis sie endlich vom unbewölkten Himmel eine Überfülle von Licht und Wärme herabsendet. Und so läßt sich wohl das vierte und letzte Gespräch (4,5) mit dem Sonnenuntergang vergleichen; es enthält nochmals das uns schon aus Bṛih. 2,4 bekannte Gespräch des Yājñavalkya mit seiner Gattin Maitreyī, mit welchem er aus der menschlichen Gesellschaft scheidet, um in die Waldeinsamkeit zu ziehen.

Auffallend ist hierbei jedoch, daß dieses letzte Gespräch, welches man füglich das Testament des Yājñavalkya nennen kann, hier im Yājñavalkyateile (4,5) in einer unzweifelhaft weniger ursprünglichen Form vorliegt als vorher im Madhuteile (2,4); wie denn auch die Lehrerliste, welche 4,6 dem Yājñavalkyateile angehängt ist, den Stammbaum der Urheber der Lehre von Brahman bis auf die Gegenwart herab verfolgt, — ohne des Yājñavalkya Erwähnung zu tun!

Soll diese Lehrerliste irgend ernst genommen werden, so liegt in ihr das Geständnis, daß Yājñavalkya als historische Persönlichkeit in der Tradition des Yājñavalkyateiles gar keine Stelle hat, daß er vielmehr als geistiger Heros aus der Urzeit (in der rituellen Liste Bṛih. 6,5,3 ist er der dreizehnte nach Āditya) den von Haus aus schon, unbeschadet der anderweiten Geschichtlichkeit seiner Person, rein ideellen Mittelpunkt bildete, um welchen sich die Gedanken der Upanishadschule kristallisierten (vgl. auch oben S. 153—154). So wird der ganze Gedankenkreis des Apostels Paulus beherrscht von der Persönlichkeit Jesu, wiewohl er denselben leiblich vielleicht nie gesehen (2 Kor. 5,16) und der historischen Tradition über ihn eher auswich, als daß er sie aufsuchte (Gal. 1,17).

Aber auch für die Komposition der im Yājñavalkyateile vereinigten Gedanken scheint Yājñavalkya nicht sowohl der Ausgangspunkt, als viel-

mehr nur der Endpunkt gewesen zu sein. Denn wir werden vielen Anzeichen dafür begegnen, daß die hier vorliegenden Gedanken teilweise wenigstens vorher als selbständige Reflexionen bestanden haben, ehe sie dem Yājñavalkya in den Mund gelegt und in den poetischen Rahmen der vier Gespräche eingefügt wurden.

Dritter Adhyāya.

Janaka, König der Videha's, im Mythos gefeiert als Vater des Ackerbaus (der *Sītā*) und Beschützer philosophischer, dem brahmanischen Kultus entgegenstrebender Interessen (*Yājñavalkya*), erscheint schon in der Upanishadtradition als der Vorzeit angehörig, da er bereits Bṛih. 2,1,1. Kaush. 4,1 als Vorbild eines freigebigen Königs im Volksmunde lebt. Dem entsprechend ist auch das von ihm veranstaltete Opferfest (ähnlich wie das Chând. 1,10—11, oben S. 79 fg. vorkommende) wohl schwerlich in dem Rahmen des spätern, aus den Sūtra's bekannten Rituals unterzubringen. Am Tage des Opfers, und zwar vor Beginn desselben (Bṛih. 3,1,7) findet die große Disputation, das „*brahmodyam*“ (Bṛih. 3,8,1. 12), statt, welches den Inhalt des gegenwärtigen Adhyāya bildet, und in welchem Yājñavalkya seine Überlegenheit der Reihe nach gegenüber den neun Mitunterrednern *Açvala*, *Ārtabhāga*, *Bhujyu*, *Ushasta*, *Kahola*, *Gārgi*, *Uddālaka*, *Gārgi* und *Vidagdha Çākalya* bewährt.

Erstes Brāhmaṇam.

Die Fragen des Hotar *Açvala* beziehen sich auf zweierlei: 1) wodurch sich der Veranstalter des Opfers von den Wechselfällen des Erdendaseins befreie (*atimoksha*), 2) was ihm anstatt derselben für sein Opfer zuteil werde (*sampadas*). — Die Antworten des Yājñavalkya scheinen den Fragenden zu befriedigen, da er sich bei ihnen beruhigt. Insoweit mögen sie zeigen sollen, daß der große Verkünder der Ātmanlehre auch die vollkommene Kenntnis des Rituals besitzt. Sie gehen aber weiter, sofern sie versuchen, in den Kultusvorgängen Symbole der Ātmanlehre zu finden. Die vier Priester, Hotar, Adhvaryu, Udgātar, Brahmān, sind in Wahrheit *vāc*, *cakshuḥ*, *prāṇa*, *manas* (und die entsprechenden Gottheiten Agni, Āditya, Vāyu, Candra); d. h. den Priestern, als Organen der Götter, werden hier Rede, Auge, Odem, Manas, die Organe des Ātman, substituiert. — Ebenso bestehen die Erlangungen (*sampadaḥ*) nicht mehr in irgendeiner individuellen Belohnung oder Glückseligkeit, sondern in dem Gewinnen alles Lebenden, der drei Welträume, des unendlichen Weltalls, mit andern Worten, in dem Einswerden mit dem das Weltall erfüllenden Ātman. — Mehrere Ausdrücke (3,1,6: *iti atimokshā'*, *atha sampadaḥ*; 3,1,10: *katamās tā yā' adhyātman*) scheinen darauf zu deuten, daß die Form als Gespräch nicht die ursprüngliche ist, in der das Stück konzipiert wurde.

Om! Verehrung dem höchsten Âtman!

1. Janaka, der König der Videha's, veranstaltete einmal ein Opfer mit reichem Opferlohne. Dasselbst hatten sich die Brahmanen der Kuru's und der Pâñcâla's zusammengefunden. Da entstand in Janaka, dem Könige der Videha's, die Begierde, zu erforschen, wer wohl unter diesen Brahmanen der gelehrteste sein möchte. Und er sonderte tausend Kühe aus, und an den Hörnern einer jeden waren zehn Pâda's [Gold] befestigt.

2. Und er sprach zu ihnen: „Ehrwürdige Brahmanen! wer unter euch der grösste Brahmane ist, der mag diese Kühe heimtreiben.“ — Aber die Brahmanen scheuten sich. Da sprach Yâjñavalkya zu seinem Schüler: „Treibe sie heim, lieber Sâmaçravas!“ — Da trieb er sie von dannen. — Aber die Brahmanen zürnten und sprachen: „Wie darf er sich den grössten Brahmanen unter uns nennen!“ — Da war auch der Hotar [Rigvedapriester] des Janaka, Königs der Videha's, Namens Açvala, zugegen. Der fragte jenen: „Du also, o Yâjñavalkya, bist unter uns der grösste Brahmane?“ — Und jener antwortete: „Wir geben eben dem grössten Brahmanen die Ehre; das macht [fügte er spöttisch hinzu], weil wir Lust auf die Kühe haben!“ —

Da unternahm es der Hotar Açvala, ihm Fragen vorzulegen.

3. „Yâjñavalkya“, so sprach er, „dieweil diese Welt ganz vom Tode gefesselt, ganz vom Tode befallen ist, wodurch wird der Veranstalter des Opfers von der Fesselung des Todes erlöst?“ — „Durch den Hotar-Priester, durch das Feuer, durch die Rede. Denn die Rede ist beim Opfer der Hotar; was diese Rede ist, das ist dieses Feuer, das ist der Hotar, das ist die Lösung, das ist die Erlösung.“ —

4. „Yâjñavalkya“, so sprach er, „dieweil diese Welt ganz von Tag und Nacht gefesselt, ganz von Tag und Nacht befallen ist, wodurch wird der Veranstalter des Opfers von der Fesselung des Tages und der Nacht erlöst?“ — „Durch den Adhvaryu-Priester, durch das Auge, durch die Sonne. Denn das Auge ist beim Opfer der Adhvaryu; was dieses Auge ist, das ist jene Sonne, das ist der Adhvaryu, das ist die Lösung, das ist die Erlösung.“ —

5. „Yājñavalkya“, so sprach er, „dieweil diese Welt ganz von der hellen und dunkeln Monatshälfte gefesselt, ganz von der hellen und dunkeln Monatshälfte befallen ist, wodurch wird der Veranstalter des Opfers von der Fesselung der hellen und dunkeln Monatshälfte erlöst?“ — „Durch den Udgâtar-Priester, durch den Wind, durch den Odem; denn der Odem ist beim Opfer der Udgâtar; was dieser Odem ist, das ist der Wind, das ist der Udgâtar, das ist die Lösung, das ist die Erlösung.“ —

6. „Yājñavalkya“, so sprach er, „dieweil doch dieser Luft-raum gleichsam ohne Sprossen ist, auf welcher Stiege steigt der Veranstalter des Opfers zur Himmelswelt empor?“ — „Durch den Brahmán-Priester, durch das Manas, durch den Mond; denn das Manas ist beim Opfer der Brahmán; was dieses Manas ist, das ist jener Mond, das ist der Brahmán, das ist die Lösung, das ist die Erlösung.“

Soviel von dem Erlösen; nunmehr die Erlangungen.

7. „Yājñavalkya“, so sprach er, „mit wie vielen Versen wird hier heute der Hotar bei diesem Opfer ministrieren?“ — „Mit dreien.“ — „Welches sind die drei?“ — „Der Einladungsvers, der Begleitvers und der Preisvers als dritter.“ — „Was erwirbt er durch dieselben?“ — „Alles was hier Odem hat.“ —

8. „Yājñavalkya“, so sprach er, „wie viele Opferspenden wird hier heute der Adhvaryu ins Feuer gießen?“ — „Drei.“ — „Welches sind die drei?“ — „Die, welche ausgegossen emporflammen, die, welche ausgegossen überschäumen, die, welche ausgegossen auf [den Boden] zu liegen kommen.“ — „Was erwirbt er mit denselben?“ — „Die, welche ausgegossen emporflammen, mit denen erwirbt er die Götterwelt, denn die Götterwelt ist gleichsam glänzend; die, welche ausgegossen überschäumen, mit denen erwirbt er die Väterwelt, denn die Väterwelt ist gleichsam oben über; die, welche ausgegossen auf [den Boden] zu liegen kommen, mit denen erwirbt er die Menschenwelt, denn die Menschenwelt ist gleichsam unten.“ —

9. „Yājñavalkya“, so sprach er, „durch wie viele Gott-heiten wird hier heute von dem Brahmán das Opfer von rechts her überwacht?“ — „Durch eine.“ — „Welche ist diese eine?“

„Das Manas; denn unendlich ist das Manas, unendlich sind die Viçve Devâh, unendlich ist die Welt, die er durch dieses erwirbt.“ —

10. „Yâjñavalkya“, so sprach er, „wie viele Lieder wird hier heute der Udgâtâr bei diesem Opfer singen?“ — „Drei.“ — „Welches sind diese drei?“ — „Das Eingangslied, das Begleitlied und das Preislied als drittes.“ — „Was bedeuten diese in bezug auf das Selbst?“ — „Der Einhauch ist das Eingangslied, der Aushauch das Begleitlied, der Zwischenhauch das Preislied.“ — „Was erwirbt er durch dieselben?“ — „Durch das Eingangslied erwirbt er die Erdenwelt, durch das Begleitlied die Luftraumwelt, durch das Preislied die Himmelswelt.“ —

Da schwieg der Hotar Açvalla stille.

Zweites Brâhmaṇam.

Der zweite Frager, *Âtabhâga*, stellt fünf Fragen, deren Beantwortungen, bei ihrer Kürze, hin und wieder rätselhaft sind. Wir wollen versuchen, dieselben zu deuten.

Erste Frage. Wir machten bereits zu Kâth. 6,15 (oben S. 287, Anm.) die Stellen namhaft, an welchen die „Knoten des Herzens“ vorkommen, und erklärten diese als die Knoten, welche das Herz mit den Dingen und Verhältnissen der Außenwelt verknüpfen. Verwandt damit ist die hier auftretende Anschauung von den acht Greifern (*graha*), mittels derer der Âtman die Dinge greift (es sind die fünf Erkenntnisinne und zwei der spätern Tatsinne nebst Manas, ungeordnet durcheinanderstehend), und den acht Übergreifern (*atigraha*), d. h. den entsprechenden Verhältnissen der Außenwelt. Die Seele „ergreift“ mittels der *graha*'s die Objekte, und wird von ihnen als *atigraha*'s „noch mächtiger ergriffen“; *graha* und *atigraha* sind so gleichsam die beiden Fäden, welche die Knoten (*granthi*) des Herzens schürzen, und es wäre nicht unmöglich, daß diese letztere Anschauungsweise ursprünglich auf unserer Stelle beruht, wenn auch *graha* und *granthi* auf verschiedene, doch nicht unverwandte, Wurzeln (*grabh* und *grath*) zurückgehen.

Zweite Frage. Der Tod ist ein allverzehrendes Feuer; aber es gibt auch für dieses Feuer des Todes ein Wasser, von welchem gelöscht, es (das Todesfeuer) ein abermaliges Sterben unmöglich macht; natürlich nur bei dem, der dieses Wasser (die Âtmanerkenntnis) besitzt, — *ya' evam veda*, wie man vielleicht supplieren möchte, um der Härte des Ausdrucks *mṛityur mṛityuṃ jayati* zu entgehen (vgl. jedoch Brih. 1,2,7 Schlufs).

Dritte Frage. Die Lebenshauche (*prânâh*) ziehen beim Tode nicht

aus¹, sondern bleiben im Leibe, wie man daran sieht, daß der Leichnam schwillt und sich aufbläht. (Nicht die Prâṇa's sind das Unsterbliche am Menschen, sondern nur der Âtman, das Subjekt des Erkennens.)

Vierte Frage. Das Unsterbliche am Menschen ist *nâman*, der Name. Unter diesem dürfen wir, mit Berufung auf Chând. 7,1,5 (oben S. 174), die unendliche „Welt als Vorstellung“ verstehen. Sie besteht nach dem Tode fort, und durch sie das Subjekt des Erkennens, welches ihr Träger ist.

Fünfte Frage. Alles geht beim Tode des Menschen in die Elemente zurück, auch der Âtman, welcher zum Âkâṣa, als dem Weltâtman, wird. Von der Individualität bleibt nur *karman*, das Werk, übrig als Same der nächsten Geburt. Diese Anschauung ist, streng genommen, nicht ganz mit der Vedântalehre vereinbar. Möglicherweise ist sie der erste Keim der buddhistischen Theorie, welche den Âtman leugnet und nur das Karman bestehen läßt.

Bemerkung. Die eschatologischen Vorstellungen bei dem Yâjñavalkya dieses Abschnittes erscheinen wesentlich unentwickelter, als bei demjenigen Yâjñavalkya, welcher im vierten Gespräche (Bṛih. 4,3—4) seine Anschauungen vor König Janaka darlegt. Dort werden unterschieden: der Nicht-erlöste (*kâmayamâna*), dessen Seele mitsamt den Lebensgeistern (*prâṇâh*) beim Tode auszieht, um in einen neuen Leib einzugehen, und der Erlöste (*akâmayamâna*), dessen Lebensgeister nicht ausziehen, und welcher sich beim Tode in Brahman auflöst. Diese Unterscheidung fehlt bei den drei letzten Fragen unseres Textes, wenn man nichts hineinträgt, sondern sich an das hält, was der Wortlaut besagt, vollständig. Bei allen Menschen ohne Unterschied bleiben die Prâṇa's im Leichname (wie man an dessen Anschwellen sieht), bei allen bleibt nach dem Tode die Welt als Vorstellung, mithin auch das sie tragende Subjekt des Erkennens, bestehen, — und von allen bleibt außerdem nach dem Tode nur das gute und böse Werk als ein großes Mysterium, d. h. als der Keim eines neuen Lebenslaufes übrig. — Ein Hinausgehen über diesen Standpunkt kann man nur in dem Wasser, welches das Feuer des Todes auslöscht, dunkel angedeutet finden.

1. Da befragte ihn der Sohn des Rîtabhâga aus dem Stamme des Jaratkâru.

„Yâjñavalkya“, so sprach er, „wie viele Greifer und wie viele Übergreifer gibt es?“ — „Acht Greifer und acht Über-

¹ Von einer Einschränkung dieser Lehre auf die Erlösten im Sinne von Bṛih. 4,4,6 („dessen Lebensgeister ziehen nicht aus“) enthält unser Text keine Spur; auch ist das Anschwellen des Leichnams durch die sich entwickelnden Gase ein Phänomen, welches doch auch bei den Nichterlösten beobachtet werden konnte. Aber schon die Mâdhyandina's, sofern sie Bṛih. 4,4,6 die Worte *atra eva samavaniyante*, gleichsam auf unsere Stelle zurückweisend, aus derselben wiederholen, scheinen auch sie schon auf den Erlösten zu beziehen.

greifer gibt es.“ — „Welches sind diese acht Greifer und acht Übergreifer?“ —

2. „Der Aushauch, fürwahr, ist ein Greifer; dieser ist von dem Einhauche als Übergreifer gefesselt; denn durch den Einhauch riecht man den Geruch.

3. Die Rede, fürwahr, ist ein Greifer; dieser ist durch den Namen als Übergreifer gefesselt; denn durch die Rede spricht man die Namen aus.

4. Die Zunge, fürwahr, ist ein Greifer; dieser ist durch den Geschmack als Übergreifer gefesselt; denn durch die Zunge unterscheidet man die Geschmäcke.

5. Das Auge, fürwahr, ist ein Greifer; dieser ist durch die Gestalt als Übergreifer gefesselt; denn durch das Auge sieht man die Gestalten.

6. Das Ohr, fürwahr, ist ein Greifer; dieser ist durch den Ton als Übergreifer gefesselt; denn durch das Ohr hört man die Töne.

7. Das Manas, fürwahr, ist ein Greifer; dieser ist durch die Begierde als Übergreifer gefesselt; denn durch das Manas begehrt man die Begierden.

8. Die Hände, fürwahr, sind ein Greifer; dieser ist durch das Werk als Übergreifer gefesselt; denn durch die Hände tut man das Werk.

9. Die Haut, fürwahr, ist ein Greifer; dieser ist durch die Berührung als Übergreifer gefesselt; denn durch die Haut empfindet man die Berührungen.

Das sind die acht Greifer und die acht Übergreifer.“

10. „Yâjñavalkya“, so sprach er, „dieweil diese ganze Welt des Todes Speise ist, welches ist wohl die Gottheit, deren Speise der Tod ist?“ — „Fürwahr, der Tod ist ein Feuer; dieses, indem es Speise der [betreffenden] Wasser wird, wehrt den Wiedertod ab.“

11. „Yâjñavalkya“, so sprach er, „wenn dieser Mensch stirbt, wandern dann die Lebensgeister aus ihm aus oder

nicht?“ — „Mit nichten!“ sprach Yâjñavalkya, „sondern eben daselbst bleiben sie versammelt; er schwillt an, er bläht sich auf, aufgebläht liegt der Tote.“

12. „Yâjñavalkya“, so sprach er, „wenn dieser Mensch stirbt, was verläßt ihn dann nicht?“ — „Der Name“, so sprach er, „denn unendlich ist der Name, unendlich sind die Viçve devâh, und die unendliche Welt erwirbt er mit diesem.“

13. „Yâjñavalkya“, so sprach er, „wenn nach dem Tode dieses Menschen seine Rede in das Feuer eingeht, sein Odem in den Wind, sein Auge in die Sonne, sein Manas in den Mond, sein Ohr in die Pole, sein Leib in die Erde, sein Âtman¹ in den Âkâça (Weltraum), seine Leibhaare in die Kräuter, seine Haupthaare in die Bäume, sein Blut und Samen in das Wasser, — wo bleibt dann der Mensch?“ — Da sprach Yâjñavalkya: „Fafs mich, Ârtabhâga, mein Teurer, an der Hand; darüber müssen wir beiden unter uns allein uns verständigen, nicht hier in der Versammlung.“ — Da gingen die beiden hinaus und beredeten sich; und was sie sprachen, das war Werk, und was sie priesen, das war Werk. — Fürwahr, gut wird einer durch gutes Werk, böse durch böses. Da schwieg des Ritabhâga Sohn.

Drittes Brâhmaṇam.

Die weiter folgende Frage des *Bhujyu* gibt dem Yâjñavalkya Gelegenheit zu zeigen, daß sein Wissen dem einer Hellseherin gleichkommt. Wie diese, beantwortet er die Frage, „wohin die *Pârîkshita* (ein verschollenes Königsgeschlecht mit sehr widersprechenden Überlieferungen) nach dem Tode gekommen seien“, durch die Versicherung: „sie seien (trotz ihrer Freveltaten) dorthin gekommen, wohin die Darbringer des Rofsopfers gehen“. (Schon Ait. Br. 8,21,1 wird ein *Janamejaya Pârîkshita* unter denen aufgezählt, welche das Rofsopfer gebracht haben.) Die

¹ Die der buddhistischen verwandte Anschauung, wonach nur das Werk, nicht der Âtman fortbesteht, erklärt Çaṅkara hinweg, indem er unter *âtman* hier „den Herzensraum, in dem die Seele wohnt“, versteht.

Beschreibung des Weges dorthin gibt Anlaß zu einer kurzen Kosmographie: wie in einem Ei die verschiedenen Stoffe umeinander gelagert sind, so auch im großen Weltei, dessen eine Schale sich als Himmel über uns wölbt, während die andre Schale unter uns 1) die (bewohnte) Welt, 2) um diese herum die Erde, 3) um diese herum das Meer, in konzentrischen Kreisen umeinander gelagert, enthält. Die Welt ist 32, die Erde 64, das Meer 128 Tagereisen des Sonnenwagens breit, wonach der Durchmesser des Welteies 416 Sonne bahnen betragen würde. „Dort“, d. h. wohl am Horizonte, wo Himmel und Meer aneinanderstoßen, ist zwischen den beiden Schalen des Welteies eine schmale Ritze, durch die man aus ihm heraus, also wohl „auf den Rücken des Himmels“ (*nākasya prishtham*) gelangt, woselbst nach Taitt. Ār. 10,1,52 Vereinigung mit Brahman (*brahma-salokātā*), nach Vāj.Saṃh. 15,50, wie wohl auch nach unserer Stelle, Vergeltung der guten Werke stattfindet. Daß diese Vergeltung auf dem Rücken des Himmels eine vergängliche sei, wie Muṇḍ. 1,2,10 (vgl. auch Kāth. 3,1) lehrt, ergibt sich aus unserer Stelle nicht, welche überhaupt mit der Lehre von den Stationen des Väterweges und Götterweges nicht vereinbar ist und auf einer ältern, der Anschauung des R̥gveda am meisten verwandten, Stufe (oben S. 139) zu stehen scheint. — Dorthin also gelangen die Aṅvamedha-Opferer, welche Indra als Vogel (nach Weber, Ind. Stud. IX, 361: „das bei dem Pferdeopfer in Vogelgestalt geschichtete Feuer“) dem Wiede übergibt, welcher hier, wie oft, als individueller (*vyashti*) und zugleich kosmischer (*samashṭi*) Lebenshauch ein Symbol des Brahman ist; daher, wer ihn als solchen weiß, dem Wiedertode entgeht.

1. Da befragte ihn Bhujyu, der Enkel des Lahya. — „Yājñavalkya“, so sprach er, „als wir als fahrende Schüler im Lande der Madra's umherwanderten, kamen wir zu dem Wohnsitze des Patañcala aus dem Geschlechte der Kapi's. Der hatte eine Tochter, die von einem Gandharva besessen war. Den fragten wir: «Wer bist du?» Und er sprach: «Sudhanvan, der Nachkomme des Aṅgiras». Indem wir ihn sodann nach den Grenzen der Welten fragten, sprachen wir zu ihm: «Wohin kamen [nach dem Tode] die Nachkommen des Parikshit?» — Wohin die Nachkommen des Parikshit kamen, das frage ich dich, Yājñavalkya! Wohin kamen die Nachkommen des Parikshit?“ —

2. Yājñavalkya sprach: „Er hat euch gesagt, sie gelangten dorthin, wohin [alle] die kommen, die das Rofsopfer darbringen. Nämlich diese Welt erstreckt sich so weit, wie zwei- unddreißig Tage des Götterwagens [der Sonne] reichen. Diese [Welt] umgibt ringsum die Erde zweimal so weit. Diese Erde umgibt ringsum der Ozean zweimal so weit. Dasselbst

ist, so breit wie die Schneide eines Schermessers oder wie der Flügel einer Fliege, ein Raum zwischen [den beiden Schalen des Welteies]. Jene nun brachte Indra als Falke zum Winde; und der Wind nahm sie in sich auf und führte sie dorthin, wo die Darbringer des Rofsopfers waren. So etwa sprach er [der Gandharva zu euch] und pries den Wind.“ —

Darum ist der Wind die Besonderheit (*vyashṭi*) und der Wind die Allgemeinheit (*samashṭi*). Der wehrt dem Wiedertode, wer solches weiß! —

Da schwieg Bhujyu, der Enkel des Lahya.

Viertes Brâhmanam.

4.—5. Brâhmanam. — 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 der Urheber dieser beiden Abschnitte, welche, wie aus ihrem parallelen Bau unzweifelhaft sich ergibt, ein zusammengehöriges Ganze ausmachen.¹ — 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 zufriedene 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 (*pândityam*) zur kindlichen Einfalt (*bâlyam*, vgl. Ev. Matth. 18,3), von dieser zum Stande des *Muni*, von diesem zu dem des *Brâhmana* (prägnant, wie Bṛih. 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.

1. Da befragte ihn Ushasta, der Abkömmling des Cakra.

„Yâjñavalkya“, so sprach er, „das immanente, nicht transzendente Brahman, welches als Seele allem innerlich ist, das sollst du mir erklären.“ — „Es ist deine Seele, welche allem innerlich ist.“ — „Welche, o Yâjñavalkya, ist allem innerlich?“ — „Die durch den Einhauch einhaucht, das ist deine Seele, die allem innerlich, die durch den Aushauch aushaucht, das ist deine Seele, die allem innerlich, die durch den Zwischenhauch zwischenhaucht, das ist deine Seele, die allem inner-

¹ Wenn sie nicht vielleicht gar (wie 3,3 und 3,7, oder 3,6 und 3,8) als zwei Versionen eines und desselben Gesprâches zu betrachten sind.

lich, die durch den Aufhauch aufhaucht, das ist deine Seele, die allem innerlich, — dieses ist deine Seele, die allem innerlich ist.“ —

2. Da sprach Ushasta, der Abkömmling des Cakra: „Damit ist nur darauf hingewiesen, wie wenn einer sagte: «das ist eine Kuh, das ist ein Pferd»; aber eben das immanente, nicht transzendente Brahman, die Seele, welche allem innerlich ist, die sollst du mir erklären!“ — „Es ist deine Seele, welche allem innerlich ist.“ — „Welche, o Yājñavalkya, ist allem innerlich?“ — „Nicht^e sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens, nicht verstehen kannst du den Verstehender des Verstehens, nicht erkennen kannst du den Erkennender des Erkennens. Er ist deine Seele, die allem innerlich ist. — Was von ihm verschieden, das ist leidvoll.“ —

Da schwieg Ushasta, der Abkömmling des Cakra.

Fünftes Brâhmaṇam.

1. Da befragte ihn Kahola, der Abkömmling des Kushîtaka. „Yājñavalkya“, so sprach er, „eben das immanente, nicht transzendente 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 dieser Seele sich bewußt geworden, stehen die Brahmanen ab vom Verlangen nach Kindern und Verlangen nach Besitz und Verlangen nach der Welt und wandern umher als Bettler; denn das Verlangen nach Kindern ist Verlangen nach Besitz, und das Verlangen nach Besitz ist Verlangen nach Welt; denn alle beide sind eitel Verlangen. — Darum, nachdem der Brahmane von sich abgetan die Gelahrtheit, so verharre er in Kindlichkeit; nachdem er abgetan die Kindlichkeit und die Gelahrtheit, so wird er ein Schweiger (*Muni*); nachdem er abgetan das Nichtschweigen und das Schweigen, so wird er ein Brâhmaṇa. — Worin lebt dieser Brâhmaṇa? — Darin, worin er lebet, wie

es eben kommt.¹ — Was von ihm verschieden, das ist leidvoll.“ —

Da schwieg Kahola, der Abkömmling des Kshitaka.

Sechstes Brâhmanam.

Die an sechster Stelle fragende Gârgî, Tochter des Vacaknu, knüpft an die oft vorkommende Anschauung (Gesch. d. Phil. I, 195 fg.) an, daß die Welt den Wassern (d. h. den Urwassern) eingewoben und verwoben sei, um zu fragen, wem denn wiederum die Wasser eingewoben und verwoben seien. Die Antwort führt zu einer Kosmographie, welche mit der vorher (Bṛih. 3,3) gegebenen nicht wohl zusammen bestehen kann. Dort soll der Aufenthalt der Pârikshita's offenbar „die Enden der Welten“ (*lokânâm antân*, Bṛih. 3,3,1) bedeuten, — hier wird die dem Wasser eingewobene Welt von neun weiteren Schichten überragt oder, richtiger wohl, ganz umgeben; diese sind:

- | | | |
|----------------|------------------|-------------------|
| 1. Windwelt, | 2. Luftraumwelt, | 3. Gandharvawelt; |
| 4. Sonnenwelt, | 5. Mondwelt, | 6. Sternenwelt; |
| 7. Götterwelt, | 8. Indrawelt, | 9. Prajâpatiwelt. |

Um alle diese herum befindet sich als letzter Urgrund die Brahmanwelt, welche *anatipraçnya* „nicht mehr zu überfragen“ ist. — Wenn wir uns stufenweise vom Bedingten zu dem jedesmal Bedingenden erheben, so gelangen wir zuletzt zu dem Unbedingten, über welches hinaus noch weiter zu fragen ein Frevel ist. So könnte man (in einer, heute glücklich überwundenen, aber bei Kant noch stark verwendeten, Sprechweise) den Inhalt des Stückes resümieren.

1. Da befragte ihn Gârgî, die Tochter des Vacaknu.

„Yâjñavalkya“, so sprach sie, „dieweil diese ganze Welt den Wassern eingewoben und verwoben ist, wem sind denn aber die Wasser eingewoben und verwoben?“

— „Dem Winde, o Gârgî.“

„Wem ist denn aber der Wind eingewoben und verwoben?“

— „Den Luftraumwelten, o Gârgî.“

„Wem sind denn aber die Luftraumwelten eingewoben und verwoben?“

¹ Çankara und M. Müller erklären, als wenn dastünde: *yena syât kena syât*, aber das ist doch ganz etwas anderes. Zu *îdriçâ' eva* vgl. den Gebrauch von ὄρωσ, z. B. Plat. Symp. p. 176 E. Ev. Joh. 4,6. Eine Interpretation des Ausdrucks ist wohl schon Gaudapâda, Mândûkya-K. 2,37: *yatir yâdriçchiko bhavet* (vgl. Paramahañsa-Up. 3: *yâdriçchiko bhaved bhikshuḥ*).

- „Den Gandharvawelten, o Gârgî.“
 „Wem sind denn aber die Gandharvawelten eingewoben und verwoben?“
- „Den Sonnenwelten, o Gârgî.“
 „Wem sind denn aber die Sonnenwelten eingewoben und verwoben?“
- „Den Mondwelten, o Gârgî.“
 „Wem sind denn aber die Mondwelten eingewoben und verwoben?“
- „Den Sternenwelten, o Gârgî.“
 „Wem sind denn aber die Sternenwelten eingewoben und verwoben?“
- „Den Götterwelten, o Gârgî.“
 „Wem sind denn aber die Götterwelten eingewoben und verwoben?“
- „Den Indrawelten, o Gârgî.“
 „Wem sind denn aber die Indrawelten eingewoben und verwoben?“
- „Den Prajâpatiwelten, o Gârgî.“
 „Wem sind denn aber die Prajâpatiwelten eingewoben und verwoben?“
- „Den Brahmanwelten, o Gârgî.“
 „Wem sind denn aber die Brahmanwelten eingewoben und verwoben?“
- Da sprach er: „O Gârgî, überfrage nicht, damit dir dein Kopf nicht zerspringe! Du überfragst eine Gottheit, die man nicht überfragen darf; o Gârgî, überfrage nicht!“ —
 Da schwieg Gârgî, die Tochter des Vacaknu.

Siebentes Brâhmanam.

Der siebente Frager, *Uddâlaka Âruṇi* (Chând. 6 Vater und Lehrer des Çvetaketu, hier aber eine weit bescheidenere Rolle spielend), beginnt seine Erzählung fast mit denselben Worten wie *Bhujyu*, Brih. 3,3, nur daß die Hellscherin dort die Tochter, hier die Gattin des Patañcala Kâpya ist. Nun wäre es ja möglich, daß Patañcala Kâpya sich des zweifelhaften Vorzugs erfreut hätte, zwei hellsehende Weiber in seiner Familie zu besitzen, aber viel wahrscheinlicher ist es doch, namentlich auch in Anbetracht der ganz gleichförmigen Einkleidung, daß wir hier zwei verschiedene Versionen derselben Erzählung vor uns haben, welche dann beide

als selbständige Teile dem Berichte von dem Redekampf des Yājñavalkya eingereiht wurden, ohne doch die Gemeinsamkeit des Ursprungs zu verleugnen, ganz ähnlich wie in den beiden ersten Evangelien die Speisung der 5000 Mann und die der 4000 Mann nebeneinanderstehen und schon von dem ursprünglichen Redaktor ausdrücklich (Matth. 16,9—10. Mark. 8,19—20) als verschiedene Vorgänge anerkannt werden.

Die Fragen, welche hier Yājñavalkya ebensogut wie die Hellscherin zu beantworten weiß, beziehen sich 1) auf den Faden (*sūtram*), durch welchen alle Welten und alle Wesen von außen zusammengehalten werden (*saṃdribdha*, also etwa wie ein Grasbündel oder ein Blumenstrauß durch das umgebende Band), und 2) auf den Lenker (*antaryāmin*), durch welchen alle Teile der Natur, alle Wesen und alle Organe von innen regiert werden. 1) Der Faden ist der Wind, welcher als *Prāṇa* die Teile des Leibes zusammenhält (daher sie nach seinem Entweichen im Tode zerfallen) und entsprechend als kosmischer *Prāṇa* alle Teile der Welt zusammenbindet. 2) Ebenso weilt der in uns als unsterblicher, innerer Lenker wohnende *Ātman* (d. h. das Subjekt des Erkennens, 3,7,23) in allen Naturerscheinungen (zwoölf derselben werden ungeordnet aufgezählt), in allen (organischen) Wesen und in allen Organen (acht werden, wiederum ohne Ordnung, genannt). Die systematisierende Einteilung in *adhidaivatam*, *adhibhūtam*, *adhyātmam* spricht auch hier dafür, daß die vorgetragene Theorie älter war als die einrahrende Erzählung. Alle diese Naturerscheinungen, Wesen und Organe sind der Leib des *Ātman*, sind von ihm verschieden (*antara*), kennen ihn nicht und werden doch von ihm innerlich regiert. — Da *Vāyu* als psychischer und kosmischer *Prāṇa* nur ein Symbol des *Ātman*, dieser aber wiederum der *Antaryāmin* oder innere Lenker der Wesen ist, so sind *Vāyu* und *Antaryāmin* im Grunde identisch, und als einheitlicher Gedanke des ganzen Abschnittes läßt sich bezeichnen, daß der *Ātman*, das erkennende Subjekt in uns, sowohl von innen alle Dinge regiert als auch von außen alles Einzelne wie das Weltganze in seinem Bestande zusammenhält.

1. Da befragte ihn Uddālaka, der Sohn des Aruṇa.

„Yājñavalkya“, so sprach er, „wir weilten im Lande der Madra's, im Hause des Patañcala, des Abkömmlings des Kapi, um das Opfer zu erlernen; der hatte ein Weib, die war von einem Gandharva besessen. Diesen fragten wir, wer er sei, und er sprach: «Ich bin Kabandha, der Nachkomme des Atharvan.» Und er sprach zu Patañcala, dem Abkömmlinge des Kapi, und zu uns Opferschülern: «Kennst du, o Kāpya¹,

¹ In der Anrede wird häufiger das Patronymikon als der Name verwendet; vermutlich um dem Angeredeten nicht durch direkte Nennung seines Namens näher zu treten als der Respekt erlaubt. Aus demselben Grunde redet man bei uns jemanden lieber mit dem Titel als mit dem Namen an.

jenen Faden, von welchem diese Welt und die andre Welt und alle Wesen zusammengebüschelt werden?» Und Patañcala, der Abkömmling des Kapi, antwortete: «Ich kenne ihn nicht, o Ehrwürdiger.» Und jener sprach zu Patañcala, dem Abkömmlinge des Kapi, und zu uns Opferschülern: «Kennst du, o Kâpya, jenen innern Lenker, welcher diese Welt und die andre Welt und alle Wesen innerlich regiert?» Und Patañcala, der Abkömmling des Kapi, antwortete: «Ich kenne ihn nicht, o Ehrwürdiger.» Und jener sprach zu Patañcala, dem Abkömmlinge des Kapi, und zu uns Opferschülern: «Wahrlich, o Kâpya, wer jenen Faden kennt und jenen innern Lenker, der kennt das Brahman, der kennt die Welten, der kennt die Götter, der kennt den Veda, der kennt die Wesen, der kennt die Seele, der kennt alles.» Da erklärte er es jenen [dort Versammelten]; und so weiß ich es. Wenn nun du, o Yâjñavalkya, ohne dafs du jenen Faden kennst und jenen innern Lenker, die Brahmanenkühe von dannen treibst, so soll dir der Kopf zerspringen.“ — „Wohl kenne ich, o Gautama, jenen Faden und jenen innern Lenker.“ — „Das kann jeder sagen: ich kenne ihn, ich kenne ihn; wenn du ihn kennst, so sage ihn an!“ —

2. Und er sprach: „Der Wind, fürwahr, o Gautama, ist jener Faden, denn durch den Wind, o Gautama, als Faden werden diese Welt und die andre Welt und alle Wesen zusammengebüschelt. Darum nämlich, o Gautama, sagt man von einem Menschen, der gestorben ist, «seine Glieder haben sich aufgelöst»; denn durch den Wind, o Gautama, als Faden werden sie zusammengebüschelt.“ —

„So ist es, o Yâjñavalkya; jetzt sprich von dem innern Lenker!“ —

3. „Der, in der Erde wohnend, von der Erde verschieden ist, den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde ist, der die Erde innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.“

4. Der, in den Wassern wohnend, von den Wassern verschieden ist, den die Wasser nicht kennen, dessen Leib die

Wasser sind, der die Wasser innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

5. Der, in dem Feuer wohnend, von dem Feuer verschieden ist, den das Feuer nicht kennt, dessen Leib das Feuer ist, der das Feuer innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

6. Der, in dem Luftraum wohnend, von dem Luftraum verschieden ist, den der Luftraum nicht kennt, dessen Leib der Luftraum ist, der den Luftraum innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

7. Der, in dem Winde wohnend, von dem Winde verschieden ist, den der Wind nicht kennt, dessen Leib der Wind ist, der den Wind innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

8. Der, in dem Himmel wohnend, von dem Himmel verschieden ist, den der Himmel nicht kennt, dessen Leib der Himmel ist, der den Himmel innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

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, der innere Lenker, der unsterbliche.

10. Der, in den Himmelsgegenden wohnend, von den Himmelsgegenden verschieden ist, den die Himmelsgegenden nicht kennen, dessen Leib die Himmelsgegenden sind, der die Himmelsgegenden innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

11. Der, in Mond und Sternen wohnend, von Mond und Sternen verschieden ist, den Mond und Sterne nicht kennen, dessen Leib Mond und Sterne sind, der Mond und Sterne innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

12. Der, im Äther (Raume) wohnend, von dem Äther verschieden ist, den der Äther nicht kennt, dessen Leib der

Äther ist, der den Äther innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

13. Der, in der Finsternis wohnend, von der Finsternis verschieden ist, den die Finsternis nicht kennt, dessen Leib die Finsternis ist, der die Finsternis innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

14. Der, in dem Lichte wohnend, von dem Lichte verschieden ist, den das Licht nicht kennt, dessen Leib das Licht ist, der das Licht innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

So weit in bezug auf die Gottheiten. — Nun in bezug auf die Wesen.

15. Der, in allen Wesen wohnend, von allen Wesen verschieden ist, den alle Wesen nicht kennen, dessen Leib alle Wesen sind, der alle Wesen innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

So viel in bezug auf die Wesen. — Nun in bezug auf das Selbst.

16. Der, in dem Odem wohnend, von dem Odem verschieden ist, den der Odem nicht kennt, dessen Leib der Odem ist, der den Odem innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

17. Der, in der Rede wohnend, von der Rede verschieden ist, den die Rede nicht kennt, dessen Leib die Rede ist, der die Rede innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

18. Der, in dem Auge wohnend, von dem Auge verschieden ist, den das Auge nicht kennt, dessen Leib das Auge ist, der das Auge innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

19. Der, in dem Ohre wohnend, von dem Ohre verschieden ist, den das Ohr nicht kennt, dessen Leib das Ohr ist, der das Ohr innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

20. Der, in dem Manas wohnend, von dem Manas ver-

schieden ist, den das Manas nicht kennt, dessen Leib das Manas ist, der das Manas innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

21. Der, in der Haut (dem Gefühlssinn) wohnend, von der Haut verschieden ist, den die Haut nicht kennt, dessen Leib die Haut ist, der die Haut innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

22. Der, in der Erkenntnis wohnend, von der Erkenntnis verschieden ist, den die Erkenntnis nicht kennt, dessen Leib die Erkenntnis ist, der die Erkenntnis innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

23. Der, in dem Samen wohnend, von dem Samen verschieden ist, den der Same nicht kennt, dessen Leib der Same ist, der den Samen innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

Er ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt. Nicht gibt es aufser ihm einen Sehenden, nicht gibt es aufser ihm einen Hörenden, nicht gibt es aufser ihm einen Verstehenden, nicht gibt es aufser ihm einen Erkennenden. Er ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche. — Was von ihm verschieden, das ist leidvoll.“

Da schwieg Uddālaka, der Sohn des Aruṇa.

Achtes Brāhmaṇam.

Nachdem Gārgī ihre Fragen nach dem Eingewobensein der Welt bis zum „Unüberfragbaren“ getrieben hatte und von Yājñavalkya gewarnt worden war, nicht weiter zu dringen, so konnte es nicht in der Absicht des Autors einer einheitlichen Komposition liegen, dieselbe Fragerin nochmals mit derselben Frage auftreten zu lassen. Wir werden also auch hier wieder (wie bei 3,3 und 3,7) zu der Annahme getrieben, daß die Erzählung von der nach dem Eingewobensein der Welt fragenden Gārgī in zwei Versionen kursierte, deren erste wir 3,6 kennen lernten, während die zweite, ungleich wertvollere, hier vorliegt. Die ganze Welt, so belehrt hier Yājñavalkya die Fragerin, die gegenwärtige wie die vergangene und zukünftige, ist eingewoben und verwoben in den *Ākāṣa* (Raum, Äther; genau gesprochen: der Raum, vorgestellt als ein allverbreitetes, materielles Element, System des Vedānta S. 249 fg.); — der *Ākāṣa* aber ist wiederum eingewoben und verwoben in das *Aksharam* „das Unvergängliche“. Dieses

Aksharam ist in keiner Weise erkennbar oder charakterisierbar, und doch beruhen auf ihm die räumliche und die zeitliche Ordnung der Natur sowie die ewigen Grundgesetze, denen alles in der Welt gehorcht, und nur in ihm ist Erlösung aus dem Jammer des Daseins (*kṛipāna*) möglich; — und dieses *Aksharam* ist der *Ātman*, d. h. das erkennende, und darum unerkennbare, Subjekt in einem jeden von uns, wie *Yājñavalkya* zum Schlusse seiner Darstellung versichert.

Also: Das Subjekt des Erkennens ist es, welches selbst ewig unerkennbar bleibt, in welchem die Gesetze begründet sind, denen alles in der Natur gehorcht, und welchem der ganze Raum und mit ihm alles, was er enthält, eingewoben ist, — das ist, in indischer Ausdrucksweise, kantische Philosophie; und der Leser mag selbst urteilen, ob wir mit dieser Auffassung auch nur das Mindeste in den alten Text hineinragen, was nicht in demselben liegt.

1. Da sprach die Tochter des *Vacaknu*: „Ehrwürdige Brahmanen! jetzt will ich ihm zwei Fragen vorlegen; wenn er mir die beantworten kann, so wird ihn gewiß keiner von euch je im Redestreite über die heiligen Dinge überwinden!“ — „Frage, o *Gārgī*.“ —

2. Und sie sprach: „Jetzt werde ich dir, o *Yājñavalkya*, — gleichwie ein Mann aus dem Lande der *Kāçi*'s oder der *Videha*'s, ein Heldensohn, den abgesspannten Bogen anspannt und mit zwei Rohrpfeilen, den Gegner zu durchbohren, in der Hand herankommt, — so werde ich mit zwei Fragen gegen dich ankommen, die sollst du mir beantworten!“ — „Frage, o *Gārgī*.“ —

3. Und sie sprach: „Was oberhalb des Himmels ist, o *Yājñavalkya*, und was unterhalb der Erde ist und was zwischen beiden, dem Himmel und der Erde, ist, was sie das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige nennen, worin ist das eingewoben und verwoben?“ —

4. Und er sprach: „Was oberhalb des Himmels ist, o *Gārgī*, und was unterhalb der Erde ist und was zwischen beiden, dem Himmel und der Erde, ist, was sie das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige nennen, das ist eingewoben und verwoben in dem Raume (*Äther*).“ —

5. Und sie sprach: „Verehrung sei dir, o *Yājñavalkya*, weil du mir diese Frage gelöst hast. Mache dich gefasst auf die zweite!“ — „Frage, o *Gārgī*.“ —

6. Und sie sprach: „Was oberhalb des Himmels ist, o

Yājñavalkya, und was unterhalb der Erde ist und was zwischen beiden, dem Himmel und der Erde, ist, was sie das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige nennen, worin ist das also eingewoben und verwoben?“ —

7. Und er sprach: „Was oberhalb des Himmels ist, o Gārgî, und was unterhalb der Erde ist und was zwischen beiden, dem Himmel und der Erde, ist, was sie das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige nennen, das ist eingewoben und verwoben in dem Raume.“ — „Aber worin ist denn der Raum eingewoben und verwoben?“ —

8. Und er sprach: „Es ist das, o Gārgî, was die Weisen das Unvergängliche (*aksharam*) nennen; es ist nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang; nicht rot [wie Feuer] und nicht anhaftend [wie Wasser]; nicht schattig und nicht finster; nicht Wind und nicht Äther [Raum]; nicht anklebend [wie Lack]; ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge und ohne Ohr, ohne Rede, ohne Verstand, ohne Lebenskraft und ohne Odem; ohne Mündung und ohne Maß, ohne Inneres und ohne Äußeres; nicht verzehret es irgendwas, nicht wird es verzehrt von irgendwem.

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

10. Wahrlich, o Gārgî, wer dieses Unvergängliche nicht kennt und in dieser Welt opfert und spendet und Buße büßt viel tausend Jahre lang, dem bringet es nur endlichen [Lohn]; wahrlich, o Gārgî, wer dieses Unvergängliche nicht kennt und aus dieser Welt abscheidet, der ist der Notweilige (*kṛipāṇa*);

wer aber, o Gârgî, dieses Unvergängliche kennt und aus dieser Welt abscheidet, der ist der Gottheilige (*brâhmaṇa*).

11. Wahrlich, o Gârgî, dieses Unvergängliche ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt. Nicht gibt es aufser ihm ein Sehendes, nicht gibt es aufser ihm ein Hörendes, nicht gibt es aufser ihm ein Verstehendes, nicht gibt es aufser ihm ein Erkennendes. — Fürwahr, in diesem Unvergänglichen ist der Raum eingewoben und verwoben, o Gârgî.“ —

12. Und sie sprach: „Fhrwürdige Brahmanen! ihr mögt es schon hoch aufnehmen, wenn ihr von diesem damit, dafs ihr ihm huldigt [ohne weitere Strafe], loskommt, gewifs aber wird keiner von euch je ihn im Redestreite über die heiligen Dinge überwinden!“ —

Da schwieg die Tochter des Vacaknu.

Neuntes Brâhmaṇam.

Nachdem Yâjñavalkya die Aufschlüsse des vorigen Abschnittes gegeben, war ein weiterer Zweifel an seiner Superiorität ein Frevel; daher den letzten Frager, *Vidagdha* („den Schlaunen“) das Verhängnis ereilt, indem ihm der Kopf zerspringt. — Dies dürfte der Gesichtspunkt sein (vgl. namentlich die letzten Worte der Gârgî, *Bṛih.* 3,8,12), welcher bei der endgültigen Redaktion dieses Abschnittes maßgebend war, in dem, wie er vorliegt, als Grundgedanke angenommen werden kann, dafs das Brahman (der *Âtman*, der *upanishadmäßige Purusha*) die letzte Einheit ist, auf welche die vedischen Götter (1—9), die Kräfte (*purusha*) im Menschen (10—18. 26^b), die Schutzgottheiten des Menschen (19—26^a) und der als Baum betrachtete Mensch selbst (27—28) zurückgehen.

Sehr viel anders gestaltet sich das Bild, welches wir gewinnen, wenn wir nicht die bei der schließlichen Bearbeitung leitende Absicht, sondern die Genesis des Abschnittes ins Auge fassen, welche sich teils aus der Komposition selbst, teils durch Vergleichung des parallelen Textes *Çatap.* Br. 11,6,3 noch mit ziemlicher Sicherheit eruieren läßt und einen interessanten Aufschluß gibt über die Wandlungen, welche derartige Texte oft erfahren haben, ehe sie diejenige Gestalt annahmen, in welcher sie uns vorliegen.

Der ganze Abschnitt, wie er vorliegt, gliedert sich zunächst in fünf Teile.

I. (1—9) *Vidagdha* befragt den Yâjñavalkya nach Zahl und Namen der Götter. Dieser gibt ihre Anzahl der Reihe nach auf 3306, 33, 6, 3, 2, 1½ und schließlich auf einen an, als welchen er den *Prâṇa* (das Brahman, das *Tyad*) bezeichnet.

II. (10—18) So wie Bṛih. 2,1 (= Kaush. 4) Bālāki Gārgya sich erbietet, dem Ajātaçatru das *Brahmān* zu erklären, und nacheinander die zwölf oder sechzehn Puruṣha's für dasselbe ausgibt, wobei Ajātaçatru die Erklärung jedesmal ablehnt, indem er auf die untergeordnete Stelle des betreffenden Puruṣha hinweist, — ebenso rühmt sich hier Vidagdha Çākalya¹, den Puruṣha zu kennen, welcher *sarvasya ātmanah parāyaṇam* „das höchste Ziel alles dessen, was man mit dem Worte Ātman bezeichnet“, d. h. das letzte und innerste Selbst sei, gibt aber achtmal hintereinander als dessen Standort (*āyatanam*) und Welt (*loka*) ein Einzelnes (Erde und Feuer, Geschlechtslust und Herz; Gestalt und Auge usw.) an, worauf ihm Yājñavalkya jedesmal die Zurechtweisung erteilt, daß dasjenige, was er für den eigentlichsten Ātman halte (*sarvasya ātmanah parāyaṇam yam āttha* „was du für den Gipfel alles Selbstes erklärst“), nur der Genius der Leiblichkeit, der Geschlechtslust, der Sonne usw. sei, welches auch Vidagdha indirekt zugibt, nicht nur sofern er immer wieder nach einer neuen Bestimmung greift, sondern auch dadurch, daß er, nach der Schutzgottheit des betreffenden Puruṣha befragt, als solche Amṛitam, Weiber, Wahrheit usw., also immer ein Einzelnes, angibt. In den einzelnen Bestimmungen und der Anordnung derselben widersprechen sich die beiden Rezensionen sehr, und man kann zweifeln, ob die Lesungen der Mādhyandina's die ursprünglicheren sind oder nur ein Versuch, die in der Kāṇva-Rezension herrschende Verwirrung zu beseitigen; es lohnt sich wohl nicht, näher darauf einzugehen. Der Abschluß dieses Themas folgt erst, nachdem sich 19—25 eine andre Betrachtung dazwischen geschoben, in 26, worüber unten, Teil IV.

III. (19—25) Dieser Teil unterbricht den Zusammenhang zwischen 18 und 26, welche genau aneinanderschließen, und macht in seiner selbständigen Abgeschlossenheit den Eindruck, ursprünglich eine besondere Befragung des Yājñavalkya durch Vidagdha gebildet zu haben, wie wir deren acht, durch andre, in den vorhergehenden Abschnitten kennen gelernt haben. Vidagdha fragt den Yājñavalkya, welches „(heilige) Wissen“ (*brahman*, wie in *brahmodyam*) er kenne, durch welches er sich für überlegen halte, und Yājñavalkya entwickelt auf seine Fragen das Wissen von den fünf Himmelsgegenden, den fünf Schutzgöttern des Menschen in ihnen und deren fünf Standorten. Sie haben alle ihren Standort in mehr oder weniger subjektiven Potenzen (einiges dabei bleibt unklar und ist vielleicht korrupt) und durch diese zuletzt im Herzen des Menschen. Die weitere Frage des Vidagdha, „worin denn das Herz gegründet sei“, war (nach der verwandten Stelle, Gesch. d. Phil. I, 178, zu urteilen) nicht so müßig, daß sie den Hohn verdiente, mit welchem Yājñavalkya dieselbe abweist.

¹ Die Personenverteilung bei Çāṅkara ist (wie die Akzente im Catap. Br. und noch mehr der Zusammenhang beweisen) unrichtig und mit Recht von M. Müller und Böhtlingk verlassen worden.

IV. (26) Dieser Teil schließt mit den Worten in der Mitte: *etāni ashtaū āyatanāni* etc. genau an 17 (oder 18) an; vorher aber gehen zwei Sätze, welche, bei ihrer Kürze und Abgerissenheit, schwer zu beurteilen sind. Der erste (von dem Gegründetsein des Ātman im *prāṇa*, dieses im *apāna*, dieses im *vyāna*, dieses im *udāna*, dieses im *saṁāna*) ist vielleicht ein, durch die Ähnlichkeit der Frage mit den vorhergehenden, ungehörigerweise hier hereingeratenes Fragment. Ein Sinn ist ihm weiter nicht abzugewinnen; will man es festhalten, so möchte ich am liebsten darin Fragen des Yājñavalkya an Vidagdha sehen, welcher in seinen, übrigens sinnlosen, Antworten nachgibt wie eine Sandgrube (wie man in Indien sagt), wodurch er die völlige Haltlosigkeit seines Ātmanwissens, mit dem er oben prahlte, bekundet. Der zweite Satz ist die bekannte Yājñavalkyaformel *neti neti* etc. (vgl. oben S. 413), welche vielleicht aus Br̥ih. 4,2,4 oder 4,4,22 hier eingeschoben wurde von einem Leser, der eine positive Äußerung des Yājñavalkya über den *āupanishada puruṣha* an unsrer Stelle erwünscht fand. — Das Folgende schließt an 10—18 an und steht wiederum in genauer Analogie mit Br̥ih. 2,1 und Kaush. 4. Wie dort Ajātaśatru den Puruṣha's des Bālāki den *vijñānamaya puruṣha (prajñātman)* entgegenstellt, so fragt hier Yājñavalkya, nachdem die Aufstellungen des Vidagdha zurückgewiesen sind, nach demjenigen Puruṣha, welcher in Wahrheit *sarvasya ātmanah parāyaṇam* ist, nämlich nach dem *āupanishada puruṣha*, d. h. dem Ātman der Upanishadlehre. Die Nichtbeantwortung durch Vidagdha führt dessen Ende herbei.

V. (27—28) Die erneute Herausforderung des Yājñavalkya und die schönen Schlußverse über das Brahman als die Wurzel des Menschenbaumes sind, wie schon die Parallelstelle Çatap. Br. 11,6,3 zeigt, hier in sekundärer Weise angehängt, vermutlich, um einen versöhnenden Abschluß dieses großen Dramas nach dessen tragischem Ausgange zu gewinnen.¹

Hiernach werden wir uns die Genesis des ganzen Brāhmaṇam, und in weiterm Sinne des ganzen Adhyāya, folgendermaßen zu denken haben:

1) Die älteste Form der Erzählung ist erhalten Çatap. Br. 11,6,3. Janaka setzt den Preis aus, Yājñavalkya nimmt ihn in Anspruch, und Vidagdha Çākalya ist derjenige, welcher für die übrigen Brāhmanen, wie wir sagen würden, die Kastanien aus dem Feuer holen soll (der entsprechende indische Ausdruck, Çatap. Br. 11,6,3,3, wird verwendet, aber zu spät, Br̥ih. 3,9,18), indem er den Yājñavalkya befragt. Diesen Frevel, mit einem Yājñavalkya auch nur in die Schranken zu treten, muß er mit dem Tode büßen; denn an den Fragen, die er stellt, ist nichts Strafwürdiges zu finden. Sie richten sich nur auf Anzahl und Namen der Götter. Überhaupt steht der ganze Abschnitt noch nicht auf dem Upanishadstandpunkte der Ātmanlehre, sondern auf einer Vorstufe derselben, welche im *Prāṇa* den all-einigen Gott erkennt. Auf diesen führt Yājñavalkya die 306, 33, [6 fehlt,] 3, 2, 1¹/₂ Götter zurück, worauf mit der Bemerkung, Vidagdha habe eine nicht zu überfragende Gottheit überfragt, der Schluß der Disputa-

tion und die Voraussagung des Todes eintritt, welcher hier nicht, wie Bṛih. 3,9,26, sofort und in der Versammlung (so wenigstens wird jeder es verstehen), sondern *purā itithyai* „vor dem so-und-so-vielten“ erfolgt.

2) Dieser Ausgang mochte hart erscheinen, zumal Vidagdha den Prāṇa (wenn nicht Çatap. Br. 11,6,3,10 etwas ausgelassen ist) gar nicht überfragt hatte. Ferner war mit der Zeit Yājñavalkya aus einem rituellen Heros (der er wohl ursprünglich war) zum Träger der Átmanlehre geworden, und man zog es vor, den Vidagdha an dieser scheitern zu lassen. Zu diesem Zwecke fügte man an Teil I (welcher allein Çatap. Br. 11,6,3 vertreten ist) noch die Lehre von den acht untergeordneten Puruṣha's, die Vidagdha für den Átman hält, und von dem upanishadmäßigen Puruṣha, welchen er nicht kennt und daran zugrunde geht, oben Teil II und IV (letztern vielleicht nur teilweise). Um diesen upanishadmäßigen Puruṣha näher zu charakterisieren, mochten dann die Verse am Schluß, Teil V, angehängt werden.

3) Dem Gespräch mit Vidagdha, welches ursprünglich das einzige war, schob man acht Gespräche mit andern Unterrednern vor, da sie die Weisheit des Yājñavalkya nach manchen Richtungen hin entfalteteten. Daß die Einstellung derselben in das Redeturnier eine sekundäre ist, haben wir in den Einleitungen zu Bṛih. 3,1—8 wiederholt gesehen. Außer diesen neun Gesprächen war noch ein zehntes über die Himmelsgegenden und entsprechenden Schutzgottheiten vorhanden; dieses schob man, weil in ihm Vidagdha gleichfalls der Unterredner war, Bṛih. 3,9,19—25 mitten in das neunte Gespräch hinein, und zwar an einer Stelle, wo die Unterbrechung des Gedankenganges durch dasselbe mit Händen zu greifen ist.

1. Da befragte ihn Vidagdha, der Nachkomme des Çakala.

„Wieviel Götter gibt es, Yājñavalkya?“ — Und er antwortete nach der Nivid [Götterverzeichnis], so viele ihrer in der Nivid des Vaiçvadevam [eines bestimmten Preisrufes beim Somakeltern] gezählt werden, und sprach: „Drei und dreihundert und drei und dreitausend“ [3306]. — „Om! [Ja-wohl!]“, so sprach er, „wieviel Götter gibt es also, Yājñavalkya?“ — „Dreiunddreißig.“ — „Om!“ so sprach er, „wieviel Götter gibt es also, Yājñavalkya?“ — „Sechs.“ — „Om!“ so sprach er, „wieviel Götter gibt es also, Yājñavalkya?“ — „Drei.“ — „Om!“ so sprach er, „wieviel Götter gibt es also, Yājñavalkya?“ — „Zwei.“ — „Om!“ so sprach er, „wieviel Götter gibt es also, Yājñavalkya?“ — „Andert-halb.“ — „Om!“ so sprach er, „wieviel Götter gibt es also, Yājñavalkya?“ — „Einen.“ — „Om!“ so sprach er: „welches sind jene drei und dreihundert und drei und dreitausend?“ —

2. Und er sprach: „Das sind nur ihre Kräfte; Götter aber

gibt es nur dreiunddreißig.“ — „Welches sind die dreiunddreißig?“ — „Acht Vasu's, elf Rudra's, zwölf Âditya's, macht einunddreißig, und noch Indra und Prajâpati als [zweiund] dreiunddreißigste.“ —

3. „Welches sind die Vasu's?“ — „Das Feuer, die Erde, der Wind, der Luftraum, die Sonne, der Himmel, der Mond und die Sterne; das sind die Vasu's [die Guten], denn in ihnen ist alles dieses Gut (*vasu*) enthalten, darum heißen sie *Vasu's*.“ —

4. „Welches sind die Rudra's?“ — „Es sind die zehn Lebensorgane am Menschen und der Âtman [hier angeblich das Manas] als elftes. Wenn diese aus dem sterblichen Leibe ausziehen, so machen sie weinen; weil sie weinen machen (*rodanti*), darum heißen sie *Rudra's*.“ —

5. „Welches sind die Âditya's?“ — „Die zwölf Monate des Jahres, das sind die Âditya's; diese laufen um, indem sie diese ganze Welt mitführen; weil sie diese ganze Welt mitführend umlaufen (*âdadânu yanti*), darum heißen sie *Âditya's*.“ —

6. „Welcher ist Indra und welcher Prajâpati?“ — „Der Donner ist Indra, und das Opfer ist Prajâpati.“ — „Welcher ist der Donner?“ — „Der Blitzstrahl“ [als Ursache des Donners]. — „Welcher ist das Opfer?“ — „Die Tiere“ [als Ursache des Opfers]. —

7. „Welches sind die sechs?“ — „Das Feuer, die Erde, der Wind, der Luftraum, die Sonne und der Himmel; das sind die sechs; denn diese sechs sind diese ganze Welt.“ —

8. „Welches sind die drei Götter?“ — „Es sind diese drei Welten, denn in ihnen sind alle diese Götter enthalten.“ — „Welches sind die zwei Götter?“ — „Die Nahrung und der Odem (*prâna*).“ — „Welches sind die anderthalb?“ — „Der da reinigt [der Wind].“

9. Da sagen sie: Weil es doch gewissermaßen nur einer ist, der da reinigt, wie sind es denn anderthalb? Weil in ihm diese ganze Welt überaus gedeiht (*adhyârdhot*), darum sind es anderthalb (*adhyardha*).“ — „Welches ist der eine Gott?“ — „Das Leben (*prâna*)“, so sprach er, „dieses nennen sie das Brahman, das Jenseitige (*tyad*).“

10. „Der die Erde als Grundlage, das Feuer als Reich, den Verstand als Licht hat, wer diesen Geist kennt, der aller Selbstheit höchster Gipfel ist, der, fürwahr, ist ein Wissender, o Yājñavalkya!“ — „Wohl kenne ich diesen Geist, von dem du behauptest, dafs er aller Selbstheit höchster Gipfel sei; es ist derjenige, welcher der Geist der Körperlichkeit ist. So sage denn nun du, Çākalya, wer dessen Gottheit ist!“ — „Die Unsterblichkeit“, so sprach er.

11. „Der die Begierde als Grundlage, das Herz als Reich, den Verstand als Licht hat, wer diesen Geist kennt, der aller Selbstheit höchster Gipfel ist, der, fürwahr, ist ein Wissender, o Yājñavalkya!“ — „Wohl kenne ich diesen Geist, von dem du behauptest, dafs er aller Selbstheit höchster Gipfel sei; es ist derjenige, welcher der aus Begierde bestehende Geist ist. So sage denn nun du, Çākalya, wer dessen Gottheit ist!“ — „Die Weiber“, so sprach er.

12. „Der die Gestalten als Grundlage, das Auge als Reich, den Verstand als Licht hat, wer diesen Geist kennt, der aller Selbstheit höchster Gipfel ist, der, fürwahr, ist ein Wissender, o Yājñavalkya!“ — „Wohl kenne ich diesen Geist, von dem du behauptest, dafs er aller Selbstheit höchster Gipfel sei; es ist derjenige, welcher jener Geist in der Sonne ist. So sage denn nun du, Çākalya, wer dessen Gottheit ist!“ — „Die Wahrheit“, so sprach er.

13. „Der den Äther als Grundlage, das Ohr als Reich, den Verstand als Licht hat, wer diesen Geist kennt, der aller Selbstheit höchster Gipfel ist, der, fürwahr, ist ein Wissender, o Yājñavalkya!“ — „Wohl kenne ich diesen Geist, von dem du behauptest, dafs er aller Selbstheit höchster Gipfel sei; es ist derjenige, welcher der Geist des Gehörs, des Widerhalles ist. So sage denn nun du, Çākalya, wer dessen Gottheit ist!“ — „Die Himmelsgegenden“, so sprach er.

14. „Der die Finsternis als Grundlage, das Herz als Reich, den Verstand als Licht hat, wer diesen Geist kennt, der aller Selbstheit höchster Gipfel ist, der, fürwahr, ist ein Wissender, o Yājñavalkya!“ — „Wohl kenne ich diesen Geist, von dem du behauptest, dafs er aller Selbstheit höchster Gipfel sei; es ist derjenige, welcher der Geist des Schattens ist. So sage

denn nun du, Çākalya, wer dessen Gottheit ist!“ — „Der Tod“, so sprach er.

15. „Der die Gestalten als Grundlage, das Auge als Reich, den Verstand als Licht hat, wer diesen Geist kennt, der aller Selbstheit höchster Gipfel ist, der, fürwahr, ist ein Wissender, o Yājñavalkya!“ — „Wohl kenne ich diesen Geist, von dem du behauptest, daß er aller Selbstheit höchster Gipfel sei; es ist derjenige, welcher der Geist im Spiegel ist. So sage denn nun du, Çākalya, wer dessen Gottheit ist!“ — „Das Leben (*asu*)“, so sprach er.

16. „Der die Wasser als Grundlage, das Herz als Reich, den Verstand als Licht hat, wer diesen Geist kennt, der aller Selbstheit höchster Gipfel ist, der, fürwahr, ist ein Wissender, o Yājñavalkya!“ — „Wohl kenne ich diesen Geist, von dem du behauptest, daß er aller Selbstheit höchster Gipfel sei; es ist derjenige, welcher der Geist in den Wassern ist. So sage denn nun du, Çākalya, wer dessen Gottheit ist!“ — „Varuṇa“, so sprach er.

17. „Der den Samen als Grundlage, das Herz als Reich, den Verstand als Licht hat, wer diesen Geist kennt, der aller Selbstheit höchster Gipfel ist, der, fürwahr, ist ein Wissender, o Yājñavalkya!“ — „Wohl kenne ich diesen Geist, von dem du behauptest, daß er aller Selbstheit höchster Gipfel sei; es ist derjenige, welcher der aus dem Sohne bestehende Geist ist. So sage denn nun du, Çākalya, wer dessen Gottheit ist!“ — „Prajâpati“, so sprach er. —

18. „Also du, o Çākalya, bist derjenige, welchen diese Brahmanen erwählt haben, die Kohlen für sie zu löschen!“ — so sprach Yājñavalkya.¹

¹ Also du sollst diesen Brahmanen zum Siege über mich verhelfen, der du dich rühmst, den Purusha zu kennen, welcher aller Selbstheit höchster Gipfel ist, und doch anstatt desselben nur sechs untergeordnete Purusha's aufzuführen weißt. — Die Aufstellungen des *Vidagdha Çākalya* sind in ähnlicher Weise verfehlt, wie Bṛih. 2,1 (Kaush. 4) die des *Bâlâki Gârgya*. Statt, wie dort, Belehrung, folgt hier Strafe, nachdem § 26^b Yājñavalkya den gesuchten Purusha als den *upanishada purusha* bezeichnet und damit auf ein Gebiet verwiesen hat, auf welchem Çākalya nicht zu folgen vermag. — Vorher aber haben wir § 19—26 ein eingeschobenes Gespräch nebst § 26^a zwei angehängten Fragmenten.

19. „Yājñavalkya“, so sprach der Abkömmling des Çakala, „da du diese Brahmanen der Kuru's und Pāñcāla's niedergedet hast, welche heilige Lehre (*brahman*) weifst denn du?“ — „Ich weifst die Himmelsgegenden mit ihren Göttern und ihren Standorten.“ — „Da du die Himmelsgegenden weifst mit ihren Göttern und Standorten,

20. welche [Schutz-]Gottheit hast du in dieser östlichen Himmelsgegend?“ — „Die Gottheit Âditya (die Sonne).“ — „Worin hat dieser Âditya seinen Standort?“ — „Im Auge.“ — „Worin hat denn das Auge seinen Standort?“ — „In den Gestalten; denn mit dem Auge sieht man die Gestalten.“ — „Worin haben denn die Gestalten ihren Standort?“ — „Im Herzen“, so sprach er, „denn mit dem Herzen [dem Sitze des Manas] erkennt man die Gestalten; im Herzen also haben die Gestalten ihren Standort.“ — „So ist es, o Yājñavalkya.“

21. „Welche [Schutz-]Gottheit hast du in der südlichen (*dakshinâ*) Himmelsgegend?“ — „Die Gottheit Yama (den Todesgott).“ — „Worin hat dieser Yama seinen Standort?“ — „Im Opfer.“ — „Worin hat denn das Opfer seinen Standort?“ — „Im Opferlohne (*dakshinâ*).“ — „Worin hat denn der Opferlohn seinen Standort?“ — „Im Glauben; denn wenn einer glaubt, so spendet er Opferlohn; im Glauben also hat der Opferlohn seinen Standort.“ — „Worin hat denn der Glaube seinen Standort?“ — „Im Herzen“, so sprach er, „denn durch das Herz erkennt man den Glauben; im Herzen also hat der Glaube seinen Standort.“ — „So ist es, o Yājñavalkya.“

22. „Welche [Schutz-]Gottheit hast du in der westlichen Himmelsgegend?“ — „Die Gottheit Varuṇa.“ — „Worin hat dieser Varuṇa seinen Standort?“ — „In den Wassern.“ — „Worin haben denn die Wasser ihren Standort?“ — „In dem Sperma.“ — „Worin hat denn das Sperma seinen Standort?“ — „Im Herzen; darum auch, wenn einem ein ähnlicher Sohn geboren ist, so sagt man, er ist ihm gleichsam aus dem Herzen geschlüpft, ist ihm gleichsam aus dem Herzen geschaffen; im Herzen also hat das Sperma seinen Standort.“ — „So ist es, o Yājñavalkya.“

23. „Welche [Schutz-]Gottheit hast du in der nördlichen

Himmelsgegend?“ — „Die Gottheit Soma [den Somatrank oder den Mond].“ — „Worin hat dieser Soma seinen Standort?“ — „In der Weihe.“ — „Worin hat denn die Weihe ihren Standort?“ — „In der Wahrheit; darum auch sagt man zu einem, der geweiht wird: rede die Wahrheit; denn in der Wahrheit hat die Weihe ihren Standort.“ — „Worin hat denn die Wahrheit ihren Standort?“ — „Im Herzen“, so sprach er, „denn durch das Herz erkennt man die Wahrheit; im Herzen also hat die Wahrheit ihren Standort.“ — „So ist es, o Yājñavalkya.“

24. „Welche [Schutz-]Gottheit hast du in der feststehenden [zentralen] Himmelsgegend?“ — „Die Gottheit Agni (Feuer).“ — „Worin hat dieser Agni seinen Standort?“ — „In der Rede.“ — „Worin hat denn die Rede ihren Standort?“ — „Im Herzen.“

— „Worin hat denn das Herz seinen Standort¹?“ —

25. „O du Tagedieb“, so sprach Yājñavalkya, „der du wähnest, es könne anderswo sein als in uns; wäre es anderswo als in uns, die Hunde würden es ja fressen oder die Vögel es zerfleischen.“ —

26.² „Worin hast denn du und dein Âtman (Selbst) seinen Standort?“ — „Im Aushauche.“ — „Worin hat denn der Aushauch seinen Standort?“ — „Im Einhauche.“ — „Worin hat denn der Einhauch seinen Standort?“ — „Im Zwischenhauche.“ — „Worin hat denn der Zwischenhauch seinen Standort?“ — „Im Aufhauche.“ — „Worin hat denn der Aufhauch seinen Standort?“ — „Im Allhauche.“ —

„Er aber, der Âtman, ist nicht so und ist nicht so. Er ist ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen; unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört; unhaltbar, denn es haftet nichts an

¹ Gerade bei Vidagdha Çākalya ist diese Frage befremdlich, da derselbe nach Br̥h. 4,1,7, unten S. 461, das Herz für das Brahman (Prinzip) erklärt haben soll. Auch hier wird wohl das S. 153 fg. Bemerkte seine Anwendung finden.

² Über diesen und den folgenden Absatz vgl. die Einleitung, oben S. 448.

ihm; er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden!“

„Das sind also [oben § 10—17] die acht Grundlagen, die acht Reiche, die acht Götter, die acht Geister. Der aber, diese Geister auseinandertreibend, zurücktreibend, über sie hinausschreitet, nach diesem Geiste der Upaniṣadlehre frage ich dich! Wenn du mir diesen nicht ansagen kannst, so muß dein Kopf zerspringen!“ —

Den wufste der Nachkomme des Çakala nicht. Und sein Kopf zersprang. Und Räuber stahlen seine Gebeine, die sie für etwas anderes [Besseres] gehalten.

27. Und er sprach: „Ehrwürdige Brahmanen, wer unter euch wünscht, der mag mich fragen, oder ihr alle mögt mich fragen; wer unter euch wünscht, den will ich fragen, oder euch alle will ich fragen!“ — Aber die Brahmanen wagten es nicht.

28: Da befragte er sie mit diesen Versen:

„Gleichwie ein Baum, des Waldes Fürst,
 So ist der Mensch, das ist gewiß.
 Die Haare sind an ihm Blätter,
 Die Haut der Außenrinde gleicht.
 Aus seiner Haut entströmt das Blut,
 Wie aus des Baumes Haut der Saft;
 Es fließt aus dem Verwundeten,
 Wie Saft des Baums, wenn der verletzt.
 Das Fleisch dem Holz vergleichbar ist,
 Dem Bast die Sehne, darum stark.
 Die Knochen sind das Innenholz,
 Das Mark vergleicht dem Marke sich.
 Es wächst der Baum, wenn man ihn fällt,
 Aus seiner Wurzel wieder neu. —
 Aus welcher Wurzel wächst hervor
 Der Mensch, wenn ihn der Tod gefällt? —
 Sagt nicht, daß es der Same sei;
 Denn der entspringt dem Lebenden,
 Wie aus dem Samenkorn der Baum,
 Noch eh' er tot ist, neu erwächst (*apṛetya-sambhavaḥ*).

Reifst man ihn mit der Wurzel aus,
 So kann der Baum nicht wachsen mehr; —
 Aus welcher Wurzel wächst hervor
 Der Mensch, wenn ihn der Tod gefällt? —
 Nicht wird geboren, wer geboren;
 Wer sollte neu erzeugen ihn?“ —

„Brahman¹ ist Wonne und Erkenntnis,
 Des Gabenspenders höchstes Gut
 Und des, der absteht und erkennt.“

Vierter Adhyāya.

Erstes Brāhmaṇam.

1.—2. Brāhmaṇam: Gespräch zwischen Yājñavalkya und König Janaka. Letzterer legt dem Yājñavalkya (ähnlich wie, vielleicht in Nachbildung unsrer Stelle, Ajātaśatru dem Buddha über das *grāmaṇyaphalam*) die Lehrmeinungen sechs andrer Lehrer über das *Brahman* (hier: „Prinzip“ im allgemeinen, wie Çvet. 1,1. Kaush. 4,1. Bṛih. 2,1,1. Chānd. 5,11,1) vor, welche dasselbe als *vāc* (Rede), *prāṇa* (Odem), *cakshuḥ* (Auge), *śrotram* (Ohr), *manas* (Verstand, Wille) und *hṛdayam* (Herz) erklärt haben. Yājñavalkya bezeichnet zunächst die genannten Definitionen als einseitig (*ekapād*), sofern die Vertreter derselben versäumt hätten, auch das *āyatanam* (den Stützpunkt) und die *pratishṭhā* (den Standort) ihres Brahman zu bestimmen. Hätten sie dies versucht, so würden sie erkannt haben, daß die genannten Prinzipien (*vāc*, *prāṇa*, *cakshuḥ*, *śrotram*, *manas*, *hṛdayam*) selbst nur das *āyatanam* des Brahman, nicht dieses selbst seien, und daß ihre gemeinsame *pratishṭhā* der *ākāśa* (Raum) sei, daß sie mithin nur angeben, wie das Brahman im Raume erscheint, nicht was es seinem Wesen nach ist. Als Wesen der genannten sechs Erscheinungsformen bezeichnet dann Yājñavalkya der Reihe nach *prajñā* (Bewußtsein), *priyam* (Liebes, hier etwa soviel wie: „Wille zum Leben“), *satyam* (Realität), *ananta* (den Unendlichen), *ānanda* (die Wonne) und *sthiti* (die Beständigkeit). Als diese, fügt er hinzu, solle man das Brahman „verehren“ (*upāsita*): Aber schon dieser Ausdruck besagt, daß damit das eigentliche Wesen des Brahman noch nicht ergriffen ist. Und fragen wir weiter mit Janaka, was denn *prajñā*, *priyam*, *satyam*, *ananta*, *ānanda*, *sthiti* ihrem Wesen nach seien, so werden wir wieder auf

¹ Mit diesen Worten beantwortet Yājñavalkya selbst die von ihm gestellte Frage: das Brahman, die unsterbliche Wurzel des Menschen, verleiht dem Opferspender die Vergeltung seiner guten Werke und dem, „der absteht und erkennt“, die Erlösung.

ihre Erscheinungen als *vāc*, *prāna*, *cakṣuh*, *śrotram*, *manas*, *hṛidayam* zurückgewiesen und begreifen, daß auf diesem äußerlichen, objektiven Wege dem wahren Wesen der Dinge überhaupt nicht beizukommen ist.

Im Gegensatz dazu schlägt Yājñavalkya im zweiten Brāhmaṇam den subjektiven Weg ein, indem er von der Frage ausgeht: „wohin die Seele nach dem Tode gehe?“ — Als Antwort schildert er zunächst das individuelle Subjekt des Erkennens, wie es als *Indra* und *Virāj* in beiden Augen und in deren Vereinigungspunkt im Äther des Herzens wohnt. Hier bildet ein Blutklumpen seine Nahrung, ein Adergeflecht seine Bekleidung; eine andre, aufsteigende Ader ist der Weg nach oben (zu den Augen; vgl. die Paraphrase unsrer Stelle Maitr. 7,11, oben S. 369), und noch andre, *Hitāh* genannte, Adern führen der Seele (aus jenem Blutklumpen) die auserlesene (*pravivikta*, daher *praviviktabhuḥ* Māṇḍ. 4) Nahrung zu. — Aber plötzlich läßt Yājñavalkya jene exoterische Vorstellung der Seele als einer individuellen fallen, indem er alle Welträume für ihre Lebenshauche, sie selbst aber für das unerkennbare, freie, unverletzbare, ewige Subjekt des Erkennens mittels seiner berühmten Formel *neti neti* etc. erklärt. Der Zusatz: „du hast den Frieden erlangt“ (wenn ihn auch der König, wie seine Antwort zeigt, noch nicht nach seinem vollen Sinne versteht), besagt, daß für den solches Wissenden die Frage, wohin die Seele nach dem Tode gehe, keine Bedeutung mehr hat.

1. Einstmals erteilte Janaka, der König von Videha, Audienz. Da geschah es, daß Yājñavalkya zu ihm herantrat. Zu dem sprach er: „Yājñavalkya, warum bist du hergekommen? Verlangt dich nach Kühen oder nach Fragen mit feinen Lösungen?“ — „Nach beidem, o Großfürst“, so sprach er.

2. „Was dir schon sonst einer gesagt hat, das laß uns hören“, so sprach [Yājñavalkya]. — „Jitvan, der Abkömmling des Ṣilina, sagte mir, das Brahman sei die Rede.“ — „Wie einer spricht, der eine Mutter hat, einen Vater hat, einen Lehrer hat, so hat der Abkömmling des Ṣilina dies gesagt, daß das Brahman die Rede sei; denn er mochte denken: wer nicht reden kann, was hat der? Hat er dir denn aber auch seinen Stützpunkt (*āyatanam*) und seinen Standort (*pratishṭhā*) genannt?“ — „Die hat er mir nicht genannt.“ — „Dann steht es nur auf einem Fulse, o Großfürst.“ — „So sage du sie uns, o Yājñavalkya!“ — „Die Rede eben ist sein Stützpunkt, der Raum [Äther] sein Standort; es selbst soll man verehren als die Erkenntnis.“ — „Worin besteht sein Erkenntnis-sein, o Yājñavalkya?“ — „Eben in der Rede, o Großfürst“, so sprach er, „denn durch die Rede, o Großfürst, wird der Angehörige

erkannt, der Ṛigveda, der Yajurveda, der Sāmaveda, die [Lieder] der Atharvan's und der Aṅgiras', die Erzählungen, die Geschichten, die Wissenschaften, die Geheimlehren, die Verse, die Sinnsprüche, die Auseinandersetzungen und Erklärungen [vgl. Brih. 2,4,10], das Geopferte und das Gespendete, die Speisung und die Tränkung, diese Welt und jene Welt und alle Wesen; durch die Rede eben, o Großfürst, wird das Brahman erkannt, die Rede also, o Großfürst, ist das höchste Brahman! Den verläßt die Rede nicht, dem strömen alle Wesen zu, und, ein Gott geworden, geht er zu den Göttern ein, wer, solches wissend, jenes verehrt.“ — „Ein Tausend Kühe mit einem Stiere wie ein Elefant schenke ich dir“, so sprach Janaka, der König der Videha's. — Er aber, Yājñavalkya, sprach: „Mein Vater meinte: ehe man belehrt hat, soll man nicht nehmen“

3. „Was dir also sonst schon einer gesagt hat, das laß uns hören“, so sprach [Yājñavalkya]. — „Udaṅka, der Abkömmling des Çulba, sagte mir, das Brahman sei das Leben.“ — „Wie einer spricht, der eine Mutter hat, einen Vater hat, einen Lehrer hat, so hat der Abkömmling des Çulba dies gesagt, daß das Brahman das Leben sei; denn er mochte denken, wer nicht lebt, was hat der? Hat er dir denn aber auch seinen Stützpunkt und seinen Standort genannt?“ — „Die hat er mir nicht genannt.“ — „Dann steht es nur auf einem Fusse, o Großfürst.“ — „So sage du sie uns, o Yājñavalkya!“ — „Das Leben eben ist sein Stützpunkt, der Raum sein Standort; es selbst soll man verehren als das Liebe.“ — „Worin besteht sein Liebessein, o Yājñavalkya?“ — „Eben in dem Leben, o Großfürst“, so sprach er, „denn dem Leben zuliebe, o Großfürst, opfert man für den man nicht opfern darf, nimmt man an, was man nicht annehmen darf, und wenn man Furcht hegt vor Ermordung, wohin man immer gehet, so ist es, o Großfürst, dem Leben zuliebe; das Leben also, o Großfürst, ist das höchste Brahman! Den verläßt das Leben nicht, dem strömen alle Wesen zu, und, ein Gott geworden, geht er zu den Göttern ein, wer, solches wissend, jenes verehrt.“ — „Ein Tausend Kühe mit einem Stiere wie ein Elefant schenke ich dir“, so sprach Janaka, der König

der Videha's. — Er aber, Yājñavalkya, sprach: „Mein Vater meinte: ehe man belehrt hat, soll man nicht nehmen.“

4. „Was dir also sonst schon einer gesagt hat, das laß uns hören“, so sprach [Yājñavalkya]. — „Barku, der Abkömmling des Vṛishṇa, sagte mir, das Brahman sei das Auge.“ — „Wie einer spricht, der eine Mutter hat, einen Vater hat, einen Lehrer hat, so hat der Abkömmling des Vṛishṇa dies gesagt, daß das Brahman das Auge sei; denn er mochte denken, wer nicht sieht, was hat der? Hat er dir denn aber auch seinen Stützpunkt und seinen Standort genannt?“ — „Die hat er mir nicht genannt.“ — „Dann steht es nur auf einem Fusse, o Grofsfürst.“ — „So sage du sie uns, o Yājñavalkya!“ — „Das Auge eben ist sein Stützpunkt, der Raum sein Standort; es selbst soll man verehren als die Wahrheit.“ — „Worin besteht sein Wahrheit-sein, o Yājñavalkya?“ — „Eben in dem Auge, o Grofsfürst“, so sprach er, „denn wer etwas mit Augen gesehen hat, o Grofsfürst, zu dem sagt man: hast du es gesehen? und wenn er sagt: ich habe es gesehen! so ist es die Wahrheit; das Auge also, o Grofsfürst, ist das höchste Brahman! Den verläßt das Auge nicht, dem strömen alle Wesen zu, und, ein Gott geworden, geht er zu den Göttern ein, wer, solches wissend, jenes verehrt.“ — „Ein Tausend Kühe mit einem Stiere wie ein Elefant schenke ich dir“, so sprach Janaka, der König der Videha's. — Er aber, Yājñavalkya, sprach: „Mein Vater meinte, ehe man belehrt hat, soll man nicht nehmen.“

5. „Was dir also sonst schon einer gesagt hat, das laß uns hören“, so sprach [Yājñavalkya]. — „Gardabhivipita¹, der Abkömmling des Bharadvâja, sagte mir, das Brahman sei das Ohr.“ — „Wie einer spricht, der eine Mutter hat, einen Vater hat, einen Lehrer hat, so hat der Abkömmling des Bharadvâja dies gesagt, daß das Brahman das Ohr sei; denn er mochte denken, wer nicht hört, was hat der? Hat er dir denn aber auch seinen Stützpunkt und seinen Standort genannt?“ — „Die hat er mir nicht genannt.“ — „Dann steht es nur auf

¹ Spitzname, etwa: „feist wie eine Eselin“ (vgl. S. 377 Anm.).

einem Fufse, o Grofsfürst.“ — „So sage du sie uns, o Yâjñavalkya!“ — „Das Ohr eben ist sein Stützpunkt, der Raum sein Standort, es selbst soll man verehren als den Unendlichen.“ — „Worin besteht sein Unendlich-sein, o Yâjñavalkya?“ — „In den Himmelsgegenden, o Grofsfürst“, so sprach er, „daher kommt es, o Grofsfürst, dafs, nach welcher Himmelsgegend man immer gehen mag, in der kommt man an kein Ende, denn die Himmelsgegenden sind unendlich. Die Himmelsgegenden aber, o Grofsfürst, sind das Ohr, das Ohr also, o Grofsfürst, ist das höchste Brahman! Den verläfst das Ohr nicht, dem strömen alle Wesen zu, und, ein Gott geworden, geht er zu den Göttern ein, wer, solches wissend, jenes verehrt.“ — „Ein Tausend Kühe mit einem Stiere wie ein Elefant schenke ich dir“, so sprach Janaka, der König der Videha's. — Er aber, Yâjñavalkya, sprach: „Mein Vater meinte, ehe man belehrt hat, soll man nicht nehmen.“

6. „Was dir also sonst schon einer gesagt hat, das lafs uns hören“, so sprach [Yâjñavalkya]. — „Satyakâma, der Sohn der Jabâlâ, sagte mir, das Brahman sei das Manas.“ — „Wie einer spricht, der eine Mutter hat, einen Vater hat, einen Lehrer hat, so hat der Sohn der Jabâlâ dies gesagt, dafs das Brahman das Manas sei; denn er mochte denken, wer kein Manas (Verstand) hat, was ist der? Hat er dir denn aber auch seinen Stützpunkt und seinen Standort genannt?“ — „Die hat er mir nicht genannt.“ — „Dann steht es nur auf einem Fufse, o Grofsfürst.“ — „So sage du sie uns, o Yâjñavalkya!“ — „Das Manas eben ist sein Stützpunkt, der Raum sein Standort, es selbst soll man verehren als die Wonne.“ — „Worin besteht sein Wonne-sein, o Yâjñavalkya?“ — „Eben in dem Manas, o Grofsfürst“, so sprach er, „denn durch das Manas, o Grofsfürst, läfst man sich fortreißen zu einem Weibe und zeugt mit ihr einen Sohn, der einem ähnlich ist; der ist die Wonne; das Manas also, o Grofsfürst, ist das höchste Brahman! Den verläfst das Manas nicht, dem strömen alle Wesen zu, und, ein Gott geworden, geht er zu den Göttern ein, wer, solches wissend, jenes verehrt.“ — „Ein Tausend Kühe mit einem Stiere wie ein Elefant schenke ich dir“, so sprach Janaka, der König der Videha's. — Er aber, Yâjña-

valkya, sprach: „Mein Vater meinte, ehe man belehrt hat, soll man nicht nehmen.“

7. „Was dir also schon sonst einer gesagt hat, das laß uns hören“, so sprach [Yâjñavalkya]. — „Vidagdha, der Abkömmling des Çakala, sagte mir, das Brahman sei das Herz.“ — „Wie einer spricht, der eine Mutter hat, einen Vater hat, einen Lehrer hat, so hat der Abkömmling des Çakala dies gesagt, daß das Brahman das Herz sei, denn er mochte denken, wer kein Herz hat, was ist der? Hat er dir denn aber auch seinen Stützpunkt, seinen Standort genannt?“ — „Die hat er mir nicht genannt.“ — „Dann steht es nur auf einem Fufse, o Grofsfürst.“ — „So sage du sie uns, o Yâjñavalkya!“ — „Das Herz eben ist sein Stützpunkt, der Raum sein Standort, es selbst soll man verehren als die Beständigkeit.“ — „Worin besteht sein Beständigkeit-sein, o Yâjñavalkya?“ — „Eben in dem Herzen, o Grofsfürst“, so sprach er, „denn das Herz, o Grofsfürst, ist der Stützpunkt aller Wesen, das Herz, o Grofsfürst, ist der Standort aller Wesen, in dem Herzen, o Grofsfürst, sind alle Wesen gegründet; das Herz also, o Grofsfürst, ist das höchste Brahman! Den verläßt das Herz nicht, dem strömen alle Wesen zu, und, ein Gott geworden, geht er zu den Göttern ein, wer, solches wissend, jenes verehrt.“ — „Ein Tausend Kühe mit einem Stiere wie ein Elefant schenke ich dir“, so sprach Janaka, der König der Videha's. — Er aber, Yâjñavalkya, sprach: „Mein Vater meinte, ehe man belehrt hat, soll man nicht nehmen.“ —

Zweites Brâhmaṇam.

1. Da verliefß Janaka, der König der Videha's, sein Polster, kam auf den Knien heran und sprach: „Verehrung sei dir, o Yâjñavalkya, wolle mich belehren!“ — Und er sprach: „Gleichwie einer, o Grofsfürst, der eine grofse Reise unternehmen will, einen Wagen oder ein Schiff sich verschafft, also hast du deine Seele mit jenen Geheimlehren ausgerüstet. Die weil du nun also reich bist an Gefolge und Gütern, die Veden studiert und die Geheimlehren gehört hast, so sage mir: wohin wirst du, wenn du einmal von hier abscheiden wirst, ge-

langen?“ — „Das weiß ich nicht, o Heiliger, wohin ich gelangen werde.“ — „So will ich es dir sagen, wohin du gelangen wirst.“ — „O Heiliger, sage es!“ —

2. „Der Mann, der hier in dem rechten Auge ist, der heißt mit Namen *Indha* (der Zünder); wiewohl er aber der *Indha* ist, so nennen sie ihn verhüllter Weise *Indra*; denn die Götter lieben das Verhüllte und scheuen das Offenbare.

3. Ferner die Menschengestalt hier in dem linken Auge, die ist seine Gemahlin, die *Virāj* (Strahlerin). Der Zusammenklang dieser beiden ist der Äther im Herzen, ihre Nahrung ist die Blutmasse im Herzen, ihre Bedeckung ist das, was wie ein Geflecht in dem Herzen ist, und der Pfad, auf dem sie einherwandeln, das ist die Ader, welche aus dem Herzen nach oben verläuft. Gleichwie ein Haar, wenn es tausendmal gespalten ist, so sind einem im Herzen die, *Hitāḥ* genannten, Adern [vgl. *Bṛih.* 2,1,19] gegründet; durch diese fließt [ihnen] jenes Zufließende [die Nahrung] zu. Darum hat er [der aus *Indha* und *Virāj* bestehende individuelle *Ātman*] gleichsam eine auserlesene Nahrung als jenes körperliche Selbst.¹

4. Die vordere (östliche) Himmelsgegend sind seine vorderen Organe, die rechtsseitige (südliche) Himmelsgegend sind seine rechtsseitigen Organe, die hintere (westliche) Himmelsgegend sind seine hinteren Organe, die linksseitige (nördliche) Himmelsgegend sind seine linksseitigen Organe, die Himmelsgegend nach oben sind seine oberen Organe, die Himmelsgegend nach unten sind seine unteren Organe, alle Himmelsgegenden sind alle seine Organe. Er aber, der *Ātman*, ist nicht so und ist nicht so. Er ist ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen; unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört; unhaftbar, denn es haftet nichts an ihm; er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden. — O *Janaka*! du hast den Frieden erlangt!“ Also sprach *Yājñavalkya*. — Er

¹ Nach *Chând.* 6,5 wird von der genossenen Nahrung das Größte ausgeschieden, das Mittlere wird zu Fleisch, Blut und Mark des Leibes, das Feinste wird zu *Manas*, *Prāna* und Rede, ernährt somit die Organe der individuellen Seele, von der im obigen bisher die Rede war. — Im folgenden zerreißt plötzlich der Schleier, indem die individuelle Seele als die Allseele, das unfassbare *Brahman* selbst, sich enthüllt.

aber, Janaka, der König der Videha's, sprach: „Friede sei mit dir, o Yājñavalkya, der du uns, o Heiliger, den Frieden kundtust. Verehrung sei dir! Da hast du die Videha's und da hast du mich selbst.“ —

Drittes Brāhmaṇam.

3.—4. Brāhmaṇam: Dieses letzte Gespräch zwischen Janaka und Yājñavalkya entrollt über den Ātman (die Seele und zugleich Gott) in den Zuständen des Wachens und Träumens (3,7—18), des Tiefschlafes (3,19—33), des Sterbens (3,35—4,2), der Wanderung (4,2—6) und der Erlösung (4,6—23) ein Bild, welches an Reichtum und Wärme der Darstellung wohl einzig in der indischen Literatur und vielleicht in der Literatur aller Völker dasteht; und die hier vorgetragene Gedanken behalten auch dann ihren vollen Wert, wenn ihre dialogische Einkleidung nicht ursprünglich, und manche Stellen teils anderswoher entlehnt, teils später eingeschoben sein sollten.

Nachdem Yājñavalkya in frühern Unterredungen mit dem lernbegierigen Könige Janaka gelegentlich, wie etwa am Schlusse des vorigen Gespräches, sich hatte hinreißen lassen, die letzten Geheimnisse seiner Erkenntnis andeutungsweise durchblicken zu lassen, so kommt er jetzt zu dem Könige „mit dem Vorsatze, nicht zu reden“, *sa mene, na vadishye*. Ich ziehe jetzt (anders System des Vedānta S. 203) diese Auffassung der andern (*sām enena vadishye* „um sich mit ihm zu unterreden“) vor, nicht so sehr aus äußern Gründen, als weil sie dem Geiste des ganzen Stückes wie der Upanishad's im allgemeinen gemäßer ist. Wie Yama Kāth. 1, wie Pravāhaṇa Chānd. 5,3,7. Bṛih. 6,2,6, wie Çākāyanya Maitr. 1, wie, nach unsrer Auffassung, Indra Kaush. 3,1 (oben S. 270. 141. 316. 43), so sträubt sich hier Yājñavalkya, seine tiefsten Anschauungen mitzuteilen. Er will nicht reden, aber um sein früher gegebenes Versprechen zu halten, muß er dem König auf seine Frage antworten. Er sucht dann in der Beantwortung der Frage: „was dient dem Menschen als Licht?“ immer wieder auszuweichen, bis ihn der König zurücktreibt auf das Licht aller Lichter, den Ātman, d. h. das Subjekt des Erkennens (den *vijñānamaya antarjyotiḥ puruṣha*). Auf die Aufforderung, diesen Ātman näher zu erklären (*kalama' ātmā*), verweilt er länger bei den Zuständen des Wachens, Träumens, Tiefschlafens, wird aber von dem Könige immer wieder aufs neue dem eigentlichen Ziele, der Schilderung der erlösten Seele zugetrieben (*ata ūrdhvaṃ vimokṣhāya brūhi*, nicht: „speak on for the sake of emancipation“, Müller; „sprich aber von nun an über das, was zur Erlösung dient“, Böhtlingk; sondern: „sage was, höher als dieses, zur Erlösung dient“, vgl. 4,4,8: *ita' ūrdhvā vimuktāḥ* und Çāṅk. ad Brahmasūtra p. 647,4), bis er zuletzt 4,3,33 bekennen muß: „dieser einsichtsvolle König hat mich aus allen Schlupfwinkeln (*antebhjaḥ*) vertrieben“, und nun sofort (4,3,34 ist wohl eingeschoben) dazu übergeht, rückhaltlos das Sterben und das Schicksal der Seele nach dem Tode zu schildern. — Wir kommen zu den einzelnen Abschnitten.

1) Die Seele im Zustande des Wachens und Traumschlafes (4,3,7—18; ausgenommen § 15). Um den nicht sehr lichtvollen Eingang (7—9 halb) zu verstehen, muß man festhalten, daß unser Autor *devayāna* und *pitriyāna* nicht kennt oder anerkennt, sondern nach dem Tode nur Eingang in Brahman oder (wie es scheint, sofortige) Rückkehr zu einem neuen Erdenleben (4,4,3—5; anders der eingelegte Vers 4,4,6). Ersterer ist ungetrübte Wonne, letztere ist mit Übel behaftet. Zwischen beiden „Ständen“ steht der Schlaf, welcher als Traumschlaf dem Erdenstand angehört, als traumloser Tiefschlaf eine vorübergehende Vereinigung mit Brahman ist. Jedes Einschlafen ist ein Anlauf auf die Brahmanwelt zu (*ākramaḥ paralokasthāne*); je nach der Stärke dieses Anlaufes gelangt man nur in die Traumwelt oder bis in die Brahmanwelt. — Schön und klar schildert das Folgende (§ 9 Schlufs bis 10), wie der *Ātman* als Weltschöpfer, der er auch für die Welt des Wachens ist, sich im Traume aus den Materialien derselben eine zweite Welt aufbaut. Nicht ganz dieselbe Anschauung besteht in den eingelegten Versen (11—14 Anfang), nach welchen vielmehr die Seele im Traume den Leib verläßt, um nach Belieben in der Welt umherzuschweifen. Ganz ungenügend aber ist hier der vom Tiefschlaf (*samprasāda*) handelnde § 15, daher die *Mādhyandina*'s ihn bei diesem, in § 33, einschieben; aber auch dort paßt er nicht, da er von einem Schauen des Guten und Bösen im Tiefschlaf redet, während die ganze Schilderung des Tiefschlafes jedes Bewußtsein in demselben ausschließt. — So schweift die Seele während des Lebens zwischen den beiden Ständen des Wachens und Träumens, wie der Fisch im Strome bald an dem einen, bald an dem andern Ufer desselben hingeleitet (16—18).

2) Die Seele im Tiefschlaf (*4,3,19—34*). Zunächst folgt 19. 21—22 eine herrliche Schilderung des traumlosen Schlafes. Nur § 20 ist schwer dem Zusammenhange einzupassen (vgl. unsre Anmerkung dort); die Stelle scheint aus Reminiscenzen an *Bṛih. 2,1,19. Chānd. 8,6,1. Chānd. 8,10,2* zusammengewoben und weiter ausgeschmückt zu sein. — Die dann folgende Schilderung des objektlosen Subjekts des Erkennens (23—31) mag der Stelle ursprünglich angehören, bietet aber doch nach der einfachen und schönen Darstellung *Bṛih. 2,4,14* nichts eigentlich Neues. — Hieran schließt sich (32—33; 34 ist wohl aus 4,3,16 wiederholt) eine Schilderung der Wonne, welche fast ganz parallel mit *Taitt. 2,8* (oben S. 232) ist und jedenfalls mit diesem Abschnitte aus gleicher Quelle stammt.

3) Die Seele des Nichterlösten nach dem Tode (4,3,35—4,4,6). Die Seele des Sterbenden läßt die Glieder los wie eine reife Frucht den Stengel und geht ein in das Leben (*prāṇa*), woselbst sich auch alle Lebensorgane (*prāṇāḥ*, Auge, Ohr usw.) um sie scharen wie das Gefolge um den König, wenn er abreisen will (§ 38; hingegen § 37, den öfter vorkommenden Gedanken enthaltend, daß dem *Ātman*wisser alle Wesen dienen, vgl. *Bṛih. 1,5,20. Taitt. 1,5,3. Bṛih. 5,3. Kaush. 2,1. Chānd. 2,21,4. 5,18,1*, gehört gar nicht hierher, ist nur durch die äußere Ähnlichkeit in den Text geraten und hat dann veranlaßt, daß die *Mādhyandina*'s *evamvidam* auch in § 38 einsetzen und dadurch den ganzen Gedanken entstellten). So wird z. B. das körperliche Auge losgelassen wie der Stengel von der

Frucht, die Funktion des Sehens (*câkshusha purusha*, 4,4,1) kehrt zur Sonne zurück, der sie entstammt, aber das psychische Organ des Sehens (die Sehkraft) sammelt sich mit den andern Organen und dem *prâna* (Leben) im Herzen um den *Âtman*. Die Spitze des Herzens wird sodann leuchtend (um den Weg zu erhellen), und die Seele mitsamt dem psychischen Organismus zieht aus, wie es scheint, durch einen beliebigen Körperteil, im Gegensatze und vielleicht in bewusster Opposition gegen *Chând.* 8,6,6 (*Kâth.* 6,16). Sofort und ohne vorherige Vergeltung im Jenseits erfolgt dann, wie es nach den Gleichnissen 4,4,3—4 scheinen muß, genau entsprechend der intellektuellen und moralischen Beschaffenheit der Seele, der Eingang in einen neuen Leib. Unser Autor steht also auf der zweiten der oben S. 139 unterschiedenen Stufen, während hingegen der am Schluß (4,4,6 Anfang) angehängte *Çloka* schon eine doppelte Vergeltung, im Jenseits und durch ein neues Erdenleben, anzunehmen scheint (vgl. jedoch die Anm. zu 4,4,6).

4) Die Seele des Erlösten (4,4,6—23), oder, wie es hier heißt, „des Nichtverlangenden“ (*akâmayamâna*; wer sich als Brahman weiß, kann nichts mehr verlangen, weil er sich als alles weiß). „Seine Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er, und in Brahman geht er auf“ (Hauptstelle für die esoterische Erlösungslehre). — Was die dann weiter § 8—21 folgenden Verse betrifft, so ist es wohl unzweifelhaft, daß dieselben, unbeschadet ihrer Vortrefflichkeit, ja Herrlichkeit, in den Zusammenhang der Prosarede (§ 22 schließt an § 7 an) später eingeschoben sind. Zunächst stehen die Verse 8—9 mit dem Vorhergehenden („dessen Lebensgeister ziehen nicht aus“) in Widerspruch, sofern sie den Weg des Erlösten zur Himmelswelt, und zwar in einer Weise schildern, welche sie als eine Nachbildung von *Chând.* 8,6,1—2 erscheinen läßt; vielleicht liegt in *âhus* geradezu ein Hinweis auf diese Stelle. Ebenso haben die meisten der folgenden Verse ihre Parallele in andern Upanishad's; vgl. zu Vers 10 *Îçâ* 9; zu 11 *Îçâ* 3; zu 14^a *Kena* 13; zu 14^b *Çvet.* 3,10; zu 15^b *Kâth.* 4,5. 12. *Îçâ* 6; zu 18^a *Kena* 2; zu 19 *Kâth.* 4,10—11. Hieraus folgern wir nicht eine Entlehnung von der einen oder andern Seite, wohl aber, daß unsre Verse, ebenso wie die verglichenen Stellen aus *Kâthaka*, *Kena*, *Îçâ*, *Çvetâçvatara*, jener spätern Periode der Spruchdichtung angehören, welche wir oben S. 264 charakterisiert haben. Bestätigt wird dieser Eindruck dadurch, daß in Vers 19 das Nichtsein der Vielheit mit einer Schärfe ausgesprochen wird, welche zwar die folgerichtige Konsequenz von Stellen wie *Brih.* 2,4,5 (Schluß), 2,4,7—9 ist, aber doch weit über diese und alles, was die Upanishad sonst bietet, hinausgeht. Ebenso tritt uns die Verachtung der Schriftgelehrsamkeit, wie sie in so vielen *Atharva-Upanishad's* herrscht, in Vers 21 zum erstenmal (vgl. jedoch *Brih.* 3,5 *pândityam nirvidya*) in voller Deutlichkeit entgegen. — Auch in der § 22—23 folgenden, vielgerühmten, wunderbaren Schilderung von dem sündlosen, leidlosen, allmächtigen Gott in uns und von dem Wege, ihn durch Entsagung zu ergreifen, finden sich viele Parallelen zu *Kaush.* 3,8. *Chând.* 8,4,1. *Brih.* 3,5, aber auch vieles Eigentümliche, und so gewinnen wir auch hier den

Eindruck, daß die ganze Rede (vergleichbar der Bergpredigt) nicht eine einheitliche Komposition, sondern eine Zusammenfassung der edelsten Gedanken ist, welche die Upanishadweisheit im Verlaufe der Zeit hervorgebracht hat. — Einen sehr matten Abschluß hingegen bieten die angehängten §§ 24—25, und die Mādhyandina's haben übel daran getan, dieselben noch in den Zusammenhang der Yājñavalkyarede hereinzuziehen.

1. Einleitung.

1. Einstmals kam zu Janaka, dem Könige der Videha's, Yājñavalkya mit dem Vorsatze, nicht zu reden. Es hatte aber, als einst Janaka, der König der Videha's, und Yājñavalkya sich beim Feueropfer unterredeten, Yājñavalkya jenem eine Gabe bewilligt, und er hatte als solche die Beantwortung einer Frage gewählt, und diese hatte er ihm zugestanden. Darum richtete der Großfürst an ihn zuerst das Wort:

2. „Yājñavalkya!“, so sprach er, „was dient dem Menschen [oder Geiste, *purusha*] als Licht?“ — „Die Sonne dient ihm als Licht, o Großfürst“, so sprach er, „denn bei dem Lichte der Sonne sitzt er und gehet umher, treibt seine Arbeit und kehret heim.“ — „So ist es, o Yājñavalkya.“

3. Aber wenn die Sonne untergegangen ist, o Yājñavalkya, was dient dann dem Menschen als Licht?“ — „Dann dient ihm der Mond als Licht; denn bei dem Lichte des Mondes sitzt er und gehet umher, treibt seine Arbeit und kehret heim.“ — „So ist es, o Yājñavalkya.“

4. Aber wenn die Sonne untergegangen ist, o Yājñavalkya, und der Mond untergegangen ist, was dient dann dem Menschen als Licht?“ — „Dann dient ihm das Feuer als Licht; denn bei dem Lichte des Feuers sitzt er und gehet umher, treibt seine Arbeit und kehret heim.“ — „So ist es, o Yājñavalkya.“

5. Aber wenn die Sonne untergegangen ist, o Yājñavalkya, und der Mond untergegangen ist und das Feuer erloschen ist, was dient dann dem Menschen als Licht?“ — „Dann dient ihm die Rede als Licht; denn bei dem Lichte der Rede sitzt er und gehet umher, treibt seine Arbeit und kehret heim. Darum, o Großfürst, wenn man seine eigene Hand nicht unterscheiden kann, und es erhebt sich (*uccarati*) irgendwoher eine Stimme, so gehet man auf dieselbe zu.“ — „So ist es, o Yājñavalkya.“

6. Aber wenn die Sonne untergegangen ist, o Yājñavalkya, und der Mond untergegangen ist, und das Feuer erloschen, und die Stimme verstummt ist, was dient dann dem Menschen als Licht?“ — „Dann dient er sich selbst (*âtman*) als Licht; denn bei dem Lichte des Selbstes (der Seele) sitzt er und gehet umher, treibt seine Arbeit und kehret heim.“

7. „Was ist das für ein Selbst?“ — „Es ist unter den Lebensorganen der aus Erkenntnis bestehende, in dem Herzen innerlich leuchtende Geist. Dieser durchwandert, derselbe bleibend, beide Welten [diese Welt im Wachen und Traume, jene, die Brahmanwelt, im Tiefschlaf und Tode]; es ist, als ob er sänne, es ist, als ob er umherschweift¹ [in Wahrheit ist der Âtman ohne individuelle Erkenntnis und Bewegung]; denn wenn er Schlaf geworden ist, so übersteigt er [im Tiefschlaf] diese Welt, die Gestalten des Todes [der Vergänglichkeit, des Übels].

8. Nämlich, wenn dieser Geist geboren wird, wenn er eingeht in den Leib, so wird er mit den Übeln zusammengeknetet²; wenn er auszieht, wenn er stirbt, so lässet er die Übel hinter sich.

9. 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 mittlern Zustande weilt, so schaut er jene beiden Zustände, den gegenwärtigen [im Traume] und den in der andern Welt [im Tiefschlaf]. Je nachdem er nun [einschlafend] einen Anlauf nimmt gegen den Zustand der andern Welt, diesem Anlaufe entsprechend bekommt er beide zu schauen, die Übel [dieser Welt, im Traume] und die Wonne [jener Welt, im Tiefschlaf].

2. Der Traumschlaf.

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 eigenen Glanzes, seines eigenen Lichtes; — wenn er so schläft, dann dient dieser Geist sich selbst als Licht.

¹ Çvet. 3,18 haben wir die älteste Erklärung der Stelle.

² Zu *samsṛijate* vgl. Platon, Phaedon p. 66 B: ξυμπεφυρμένῃ.

10. Daselbst 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.

11. Darüber sind diese Verse:

Abwerfend was des Leibes ist im Schlafe,
Schaut schlaflos er die schlafenden Organe;
Ihr Licht entlehnend kehrt zum Ort dann wieder
Der gold'ge Geist, der ein'ge Wandervogel.

12. Das niedre Nest läßt er vom Leben hüten
Und schwingt unsterblich aus dem Nest empor sich,
Unsterblich schweift er, wo es ihm beliebt,
Der gold'ge Geist, der ein'ge Wandervogel.

13. Im Traumesstande schweift er auf und nieder
Und schafft als Gott sich vielerlei Gestalten,
Bald gleichsam wohlgenut mit Frauen scherzend,
Bald wieder gleichsam Schreckliches erschauend. —

14. Nur seinen Spielplatz hier sieht man,
Nicht sieht ihn selber irgendwer. —

Darum heißt es: „man soll ihn nicht jählings wecken“, denn schwer ist einer zu heilen, zu welchem er sich nicht zurückfindet. — Darum sagt man auch: «der [Schlaf] ist für ihn nur eine Stätte des Wachens», denn was er im Wachen sieht, dasselbige siehet er auch im Schlafe.¹ So also dient daselbst dieser Geist sich selbst als Licht.“ — „O Heiliger, ich gebe dir ein Tausend [Kühe], rede was, höher als dieses, zur Erlösung dient!“

15.² „Nachdem er nun so in der Vollberuhigung [d. h. dem

¹ Die Form des Satzes gestattet nicht wohl, in ihm eine gegnerische Einwendung zu finden, wie der Kommentar, Roer und M. Müller annehmen. Dafs der Geist im Traume selbst sein Licht ist, schliefst nicht aus, dafs er das Material zu den Träumen „aus dieser allenthaltenden Welt“ entnimmt (Brih. 4,3,9). Für meine Auffassung der Stelle spricht auch Čaṅk. ad Brahma-sūtra p. 780,11 und Gauḍapāda, Māṇḍūkya-Kārikā 2,5.

² Dieser Absatz unterbricht den Zusammenhang, da er vom Tiefschlaf

Tiefschlaf] 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 Traumes; und alles, was er in diesem schaut, davon wird er nicht berührt; denn diesem Geiste haftet nichts an.“ — „So ist es, o Yājñavalkya. Ich gebe dir, o Heiliger, ein Tausend, rede was, höher als dieses, zur Erlösung dient!“ —

16. „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 diesem Geiste haftet nichts an.“ — „So ist es, o Yājñavalkya. Ich gebe dir, o Heiliger, ein Tausend, rede was, höher als dieses, zur Erlösung dient!“ —

17. „Nachdem er nun so im Zustande des Wachens 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 Traumes.¹

18. 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].

redet; daher die Mādhyandina's ihn unten, § 33, einschalten. Aber auch dort paßt er nicht, da er dem Tiefschlaf beilegt, was nach der ganzen Darstellung unsrer Stelle nicht ihm sondern dem Traumschlaf zukommt. Hingegen stimmt er in dem Ausdrucke *samprasāda* wie auch in der Schilderung des Tiefschlafes überein mit Chānd. 8,12,3 und scheint lediglich aus dieser Stelle und Bṛih. 4,3,16 zusammengeschweift zu sein von einem Leser, welcher schon die vorhergehenden, an die Chāndogyastelle vom Tiefschlaf erinnernden Verse Bṛih. 4,3,11—13, hierdurch irreführt, vom Tiefschlaf verstand und daher die Versicherung nicht entbehren mochte, daß auch im Tiefschlaf der Geist *asaṅga* sei. Die Mādhyandina's bemerkten die Ungehörigkeit des Einschießels an unsrer Stelle (auch der Rückblick § 18 kennt nur Wachen und Traum) und verlegten den Absatz (mit der Änderung *budhāntāya*) an den Schluß der Schilderung des Tiefschlafes, wodurch aber sein Widerspruch mit dieser nur um so greller hervortritt.

¹ Dieser Absatz fehlt bei den Mādhyandina's, wird aber als Überleitung zum Folgenden ungenügend entbehrt.

3. Der Tiefschlaf.

19. Aber gleichwie dort im Luftraume ein Falke oder ein Adler, nachdem er umhergeflogen ist, ermüdet seine Fittiche zusammenfaltet und sich zur Niederkauern begibt, also auch eilt der Geist zu jenem Zustande, wo er, eingeschlafen, keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut.

20. Nämlich da sind in ihm [im Leibe] jene *Hitâh* genannten Adern¹; wie ein Haar, welches tausendmal gespalten ist, von solcher Feinheit sind sie; und angefüllt sind sie mit heller, dunkler, gelber, grüner und roter [Flüssigkeit].² Wenn es nun [im Traume] ist, als wenn man ihn tötete, als wenn man ihn schünde, als wenn ein Elefant ihn bedrängte, als wenn er in eine Grube stürzte, — alles was er im Wachen fürchtet, das hält er daselbst in seinem Nichtwissen für wirklich; — oder aber wenn es ist, als wäre er ein Gott, als wäre er ein König, — wenn er sich bewußt wird: «ich allein (*aham sarvo*) bin dieses Weltall³», — das ist seine höchste Stätte; —

(wenn er dann, eingeschlafen, keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut, —).⁴

21. Das ist die Wesensform desselben, in der er über das Verlangen erhaben, von Übel frei und ohne Furcht ist. Denn so wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein Bewußtsein hat von dem, was außen oder innen ist, so auch hat der Geist, von dem erkenntnisartigen Selbste [*prâjñena âtmanâ* d. i. dem Brahman] umschlungen, kein Bewußtsein von dem, was außen oder innen ist. Das ist die Wesensform

¹ Vgl. Brîh. 2,1,19. 4,2,3.

² In diesen Adern zieht die Seele im Traumschlaf umher, und in ihnen kommen ihre Organe im Tiefschlaf zur Ruhe. Wenn man nicht vorzieht, den ganzen § 20 für eine Interpolation zu halten (vgl. oben S. 464), so wird anzunehmen sein, daß im folgenden der Übergang vom Traumschlaf zum Tiefschlaf dargestellt werde, d. h. der Übergang von dem träumenden Bewußtsein, dieses und jenes zu sein, zu dem Bewußtsein, alles zu sein, welches, weil dabei Subjekt und Objekt zusammenfallen, zu dem Erlöschen der individuellen Erkenntnis und somit zu der völligen Bewußtlosigkeit des Tiefschlafes überleitet, die § 21 fg. geschildert wird.

³ „Ich bin dieses ganze Weltall (*idam sarvam*)“, Mâdhy.

⁴ Zusatz der Mâdhyandina-Rezension.

desselben, in der er gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und von Kummer geschieden.

22. Dann ist der Vater nicht Vater und die Mutter nicht Mutter, die Welten sind nicht Welten, die Götter nicht Götter, die Veden nicht Veden; dann ist der Dieb nicht Dieb, der Mörder¹ nicht Mörder, der Cāṇḍāla² nicht Cāṇḍāla, der Paulkasa³ nicht Paulkasa, der Asket⁴ nicht Asket, der Būfser⁵ nicht Būfser; dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen, dann hat er überwunden alle Qualen seines Herzens.

23. Wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon er nicht sieht; denn für den Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites aufser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er sehen könnte.

24. Wenn er dann nicht riecht, so ist er doch riechend, obschon er nicht riecht; denn für den Riechenden ist keine Unterbrechung des Riechens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites aufser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er riechen könnte.

25. Wenn er dann nicht schmeckt, so ist er doch schmeckend, obschon er nicht schmeckt; denn für den Schmeckenden ist keine Unterbrechung des Schmeckens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites aufser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er schmecken könnte.

26. Wenn er dann nicht redet, so ist er doch redend, obschon er nicht redet; denn für den Redenden ist keine Unterbrechung des Redens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites aufser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er reden könnte.

27. Wenn er dann nicht hört, so ist er doch hörend, obschon er nicht hört; denn für den Hörenden ist keine Unterbrechung des Hörens, weil er unvergänglich ist; aber es ist

¹ Wörtlich: Der Töter der Leibesfrucht.

² Sohn eines Çūdra mit einer Brahmanin.

³ Sohn eines Çūdra mit einem Kshatriyaweiße.

⁴ *gramana* = *parivrâj* (Brahmane im vierten Lebensstadium).

⁵ *tâpasa* = *vânâprastha* (Brahmane im dritten Lebensstadium).

kein Zweites aufser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er hören könnte.

28. Wenn er dann nicht denkt, so ist er doch denkend, obschon er nicht denkt; denn für den Denkenden ist keine Unterbrechung des Denkens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites aufser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er denken könnte.

29. Wenn er dann nicht fühlt, so ist er doch fühlend, obschon er nicht fühlt; denn für den Fühlenden ist keine Unterbrechung des Fühlens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites aufser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er fühlen könnte.

30. Wenn er dann nicht 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 andres, von ihm verschiedenes, das er erkennen könnte.

31.¹ Denn [nur] wo ein andres gleichsam ist, sieht einer das andre, riecht einer das andre, schmeckt einer das andre, redet einer das andre, hört einer das andre, denkt einer das andre, fühlt einer das andre, erkennt einer das andre.

32. Wie Wasser [rein, vgl. Kâth. 4,15]² stehet er als Schauender allein und ohne Zweiten, er, o Großfürst, dessen Welt das Brahman ist; — so belehrte ihn Yājñavalkya, — „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.

33. 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

¹ Dieser Absatz fehlt bei den Mādhyandina's.

² Oder *salile* „in dem Gewoge“ (vgl. Çvet. 4,14 *kalilasya madhye*), — weniger gut, da für das objektlose Subjekt des Erkennens eben das Gewoge aufgehört hat.

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 Prajâpati's Welt und eines der schriftgelehrt und ohne Falsch und frei von Begierde ist; und hundert Wonnen in Prajâpati's Welt sind eine Wonne in der Brahman-Welt und eines der schriftgelehrt und ohne Falsch und frei von Begierde ist. Und dieses ist die höchste Wonne, dieses ist die Brahman-Welt, o Großfürst!“ — So sprach Yâjñavalkya. — „O Heiliger, ich gebe dir ein Tausend, rede was, höher als dieses, zur Erlösung dient!“ — Da fing Yâjñavalkya an zu fürchten und dachte: dieser einsichtsvolle König hat mich aus allen Verschanzungen (oder: Schlupfwinkeln, *antebhyaḥ*) herausgetrieben.

34.¹ „Nachdem er nun in jenem Zustande des Traumes 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 Wachens.“

4. Das Sterben des Nichterlösten.

35. „Wie nun ein Wagen, wenn er schwer beladen ist, knarrend 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.

36. 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.²

¹ Dieser, bei den Mādhyandina's fehlende Absatz ist eine müßige Wiederholung aus § 16, welche hier den Zusammenhang störend unterbricht.

² Zum *Prâṇa*, als dem Sammelort der Organe beim Sterben. Weniger

37. Gleichwie aber¹ einem Fürsten, wenn er herangezogen kommt, die Vornehmen und die Polizeileute und die Wagenlenker und Dorfschulzen mit Speise und Trank und Wohnung aufwarten und rufen: «Da kommt er heran, da kommt er gezogen», ebenso warten dem, der solches weiß, alle Elemente auf und rufen: «Da kommt das Brahman heran, da kommt es gezogen!»

38. Und gleichwie zu einem Fürsten, wenn er fortziehen will, die Vornehmen und die Polizeileute und die Wagenlenker und Dorfschulzen sich zusammenscharen, also auch scharen zur Zeit des Endes zu der Seele alle Lebensorgane sich zusammen, wenn es so weit ist, dafs einer in den letzten Zügen liegt.

Viertes Brâhmaṇam.

1. Wenn nämlich die Seele in Ohnmacht 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 zurück²; — alsdann erkennt einer keine Gestalt mehr.

2. Weil er eins geworden ist, darum siehet er nicht, wie sie sagen; weil er eins geworden ist, darum riecht er nicht, wie sie sagen; weil er eins geworden ist, darum schmeckt er nicht, wie sie sagen; weil er eins geworden ist, darum redet er nicht, wie sie sagen; weil er eins geworden ist, darum hört

gut denken beide Kommentare an den folgenden Lebenslauf, zu dem die Seele eile. Denn dieser Gedanke würde zwar zum folgenden § 37 (wie ihn die Komm. verstehen) passen, unterbricht aber ebenso wie dieser den Zusammenhang und greift der weitem Darstellung vor.

¹ Dieser Absatz scheint durch die Ähnlichkeit mit dem Folgenden aus einem andern Zusammenhange hierher geraten zu sein, wohin er nicht gehört. Wie *evamvidam* zeigt, ist der ursprüngliche Gedanke desselben ein ganz anderer (vgl. darüber oben S. 464). Die äufsere Ähnlichkeit hat dann weiter die Mâdhyandina's veranlafst, *evamvidam* auch in § 38 einzusetzen, wo es Dvivedagaṅga als *karma-phala-veditâram* erklärt, — als ob bei dem, welcher nicht *karma-phala-veditâ* ist, sich nicht auch die Organe beim Sterben um die Seele versammelten!

² Zur Sonne, der er entstammt. Vgl. Syst. d. Ved. S. 70.

er nicht, wie sie sagen; weil er eins geworden ist, darum denkt er nicht, wie sie sagen; weil er eins geworden ist, darum fühlt er nicht, wie sie sagen; weil er eins geworden ist, darum erkennt er nicht, wie sie sagen. — Alsdann wird die Spitze des Herzens leuchtend; aus dieser, nachdem sie leuchtend geworden, ziehet der Âtman (die Seele) aus, sei es durch das Auge oder durch den Schädel, oder durch andre Körperteile. Indem er auszieht, zieht das Leben mit aus; indem das Leben auszieht, ziehen alle Lebensorgane mit aus. Er ist von Erkenntnisart, und was von Erkenntnisart ist, das zieht ihm nach.

5. Die nichterlöste Seele nach dem Tode.

Dann nehmen ihn das Wissen¹ und die Werke bei der Hand und seine vormalige Erfahrung.²

3. Wie eine Raupe, nachdem sie zur Spitze des Blattes gelangt ist, einen andern Anfang ergreift und sich selbst dazu hinüberzieht, so auch die Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen [zeitweilig] losgelassen hat, ergreift sie einen andern Anfang und zieht sich selbst dazu hinüber.

4. Wie ein Goldschmied von einem Bildwerke den Stoff nimmt und daraus eine andre, neuere, schönere Gestalt häm-

¹ Das Wissen um Gebotenes und Verbotenes.

² *pūrvaprajñā*, „das auf früher Erlebtes bezügliche Bewußtsein, der Eindruck (*vāsanā*) der Empfindung vergangenen Tuns und Leidens. Dieser Eindruck ist beim Beginn eines neuen Wirkens und bei der Vergeltung der Werke von Einfluß. Darum faßt auch er den Menschen mit an der Hand. Denn ohne diesen Eindruck kann keiner, wer es auch sei, ein Wirken beginnen oder einen Lohn genießen. Denn die Organe haben in einer Sache, die sie noch nicht geübt haben, keine Fertigkeit; werden aber die Organe durch Eindrücke von früher Erlebtem bestimmt, so erklärt sich eine hienieden vorkommende Fertigkeit ohne Übung. Eine solche Fertigkeit nämlich zu gewissen Verrichtungen ist manchen ohne Übung von Geburt an eigen, z. B. bei der Malerei. Andre wieder zeigen sich für gewisse, sehr leicht zu vollbringende Dinge ungeschickt. Ebenso in bezug auf das Wahrnehmen [oder: Genießen] der Sinnendinge zeigt sich bei manchen eine von Natur eigene Geschicklichkeit oder Ungeschicklichkeit. Alles dies beruht auf dem Entstehen oder Nichtentstehen einer vormaligen Erfahrung. Ohne diese vormalige Erfahrung ist für niemand eine Betätigung, sei es im Tun oder im Leiden möglich.“ Çaṅkara.

mert¹, so auch diese Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen [zeitweilig] losgelassen hat, so schafft sie sich eine andre, neuere, schönere Gestalt, sei es der Väter oder der Gandharven oder der Götter oder des Prajâpati oder des Brahmân oder anderer Wesen.²

5. Wahrlich dieses Selbst ist das Brahman, bestehend aus Erkenntnis, aus Manas, aus Leben, aus Auge, aus Ohr, bestehend aus Erde, aus Wasser, aus Wind, aus Äther, bestehend aus Feuer und nicht aus Feuer, aus Lust und nicht aus Lust, aus Zorn und nicht aus Zorn, aus Gerechtigkeit und nicht aus Gerechtigkeit, bestehend aus allem. Je nachdem einer nun besteht aus diesem oder aus jenem, je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren; wer Gutes tat, wird als Guter geboren, wer Böses tat, 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 (*kâma*); je nachdem seine Begierde ist, danach ist seine Einsicht (*kratu*), je nachdem seine Einsicht ist, danach tut er das Werk (*karman*), je nachdem er das Werk tut, danach ergeth es ihm».

6. Darüber ist dieser Vers:

Dem hängt er nach, dem strebt er zu mit Taten,
Wonach sein inn'rer Mensch und sein Begehrt steht; —

Wer angelangt zum Endziele³
Der Werke, die er hier begehrt,

¹ Vgl. Pythagoras bei Ovid. Met. XV, 169 sq.:

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

² Die Wanderungen der Seele erstrecken sich durch alle Welten von der Brahmanwelt abwärts bis zur Welt der Pflanzen.

³ Die Worte *prâpya antam* sollen nach dem Schol. soviel bedeuten wie *bhuktâ phalam*, „wer (im Jenseits) die Vergeltung empfangen hat“. In diesem Falle würde der Vers mit Yâjñavalkya's Eschatologie in Widerspruch stehen (oben S. 465). Möglich aber, dafs sie (wie in dem Gleichnis von der Raupe 4,4,3 *trinasya antam gatvâ*) nur besagen: „nachdem einer mit einem Lebenslaufe (wie die Raupe mit ihrem Blatte) fertig ist, so kehrt er nach dem Tode zu einem neuen Lebenslaufe wieder.“

Der kommt aus jener Welt wieder
Zu dieser Welt des Werks zurück.

So geht es mit dem Verlangenden (*kāmayamāna*).

6. Die Erlösung.

Nunmehr von dem Nichtverlangenden (*akāmayamāna*).

Wer ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebensgeister ziehen nicht aus; sondern Brahman ist er, und in Brahman geht er auf.

7. Darüber ist dieser Vers:

Wenn alle Leidenschaft schwindet,
Die nistet in des Menschen Herz,
Dann wird, wer sterblich, unsterblich,
Schon hier erlangt das Brahman er.

Wie eine Schlangenhaut tot und abgeworfen auf einem Ameisenhaufen liegt, also liegt dann dieser Körper; aber das Körperlose, das Unsterbliche, das Leben ist lauter Brahman, ist lauter Licht.“ —

— „O Heiliger, ich gebe dir ein Tausend“, — so sprach Janaka, der König der Videha's.

8. „Darüber sind diese Verse:

Ein Weg erstreckt schwer sichtbar sich, ein alter,
Er reicht in mich¹, er ward von mir gefunden;
Auf ihm die Weisen geh'n, die Brahmanwesser,
Zur Welt des Himmels aufwärts, zur Erlösung.

9. Auf ihm befindet sich, was, wie sie sagen²,
Weiß, dunkelblau und rotbraun, grün und rot ist.
Es ist der Weg, den man durch Brahman findet,
Den Weise geh'n und Heilige, zu Glut (Chând. 6,15,2) geworden.

¹ Zu *māmsprishṭa* bemerkt der Kommentator *trītiya-arthe dvitīyā*, womit gar nichts gesagt ist. Will man nicht (auch dem Metrum zuliebe) *mayā sprishṭa* lesen, so wird man *sprishṭa* aktivisch fassen müssen, wie oben geschehen; zur Sache vgl. Chând. 8,6,2: *tā' āsu nāḍishu sriptāh*.

² Die fünffarbigen Herzensadern, welche, mit den gleicherweise fünffarbigen Sonnenstrahlen verbunden, den Weg zu Brahman bilden, Chând. 8,6,1—2. Bṛih. 4,3,20.

10. In blinde Finsternis fahren,
Die dem Nichtwissen huldigen;
In blindere wohl noch jene,
Die am Wissen genügten sich.
11. Ja, diese Welten sind freudlos,
Von blinder Finsternis bedeckt;
In sie geh'n nach dem Tod alle,
Die nichterweckt, nichtwissend sind.
12. Doch wer des Âtman ward inne
Und sich bewußt ist: «ich bin er!»
Was wünschend, wem zulieb möchte
Der nachkranken dem Leibe noch?
13. Doch wer, versenkt in dieses Leib-Geknetes
Abgrund, den Âtman fand, zu ihm aufwachte,
Der ist allmächtig, ist des Weltalls Schöpfer,
Die Welt gehört ihm, weil er selbst die Welt ist.
14. Dieweil wir hier sind, mögen wir es wissen;
Wo nicht, so bleibt der Wahn, ein grofs Verderben!
Unsterblich werden, die es hier erkannten;
Die andern gehen ein in lauter Schmerzen.
15. Doch wer den Âtman anschaute
Als Gott unmittelbar in sich,
Herrn des Vergangnen und Künft'gen,
Der ängstigt sich vor keinem mehr.
16. Zu dessen Füßen hinrollend
In Jahr und Tagen geht die Zeit,
Den als der Lichter Licht Götter
Anbeten, als Unsterblichkeit,
17. In dem der Wesen fünffach Heer ¹
Mitsamt dem Raum (Bṛih. 3,8) gegründet stehn,

¹ Nach dem (den Namen des Çaṅkara tragenden) Kommentare zu unsrer Upanishad: die Gandharven, Väter, Götter, Asuren und Raksha's; oder: die vier Kasten und die Nishâda's (wilde Volksstämme). — Hingegen nach Bâdarâyana, Brahmasûtra 1,4,12 und dem Kommentare des Çaṅkara zu dieser Stelle (der dabei die genannten Auslegungen als die „gewisser“ und „ander“ erwähnt, p. 368,4, S. 226 meiner Übersetzung) sind es Odem, Auge, Ohr, Nahrung (oder Licht) und Manas.

Den weiß als meine Seele ich,
Unsterblich, den Unsterblichen.

18. Wer Odem nur als Odem, Aug' als Auge,
Ohr nur als Ohr, Verstand weiß als Verstand,
Wer diese so durchschaut, der hat das Brahman,
Das alte, uranfängliche erkannt.

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

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

21. Ihm forsche nach, wer als Weiser,
Als Brahmane nach Weisheit ringt,
Nicht trachte er nach Schriftwissen,
Das nur Reden ohn' Ende bringt!

22. Wahrlich, dieses große, ungeborne Selbst ist unter den Lebensorganen jener aus Erkenntnis bestehende [selbstleuchtende 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 (der Damm, welcher) diese Welten auseinanderhält, daß sie nicht verfließen.

Ihn suchen durch Vedastudium die Brahmanen zu erkennen, durch Opfer, durch Almosen, durch Büßen, durch Fasten; wer ihn erkannt hat, der wird ein *Muni*. Zu ihm auch pilgern hin die Pilger, als die nach der Heimat sich sehnen.

Dieses wußten die Altvordern, wenn sie nicht nach Nachkommenschaft begehrten und sprachen: «Wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese Welt ist!» Und sie standen ab von dem Verlangen nach Kindern, von dem Ver-

langen 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 andre ist eitel Verlangen.

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

[Wer solches weifs,] den überwältigt beides nicht, ob er darum [weil er im Leibe war] das Böse getan hat oder ob er das Gute getan hat; sondern er überwältigt beides; ihn brennet nicht, was er getan und nicht getan hat.

23. Das sagt auch der Vers:

Das ist des Brahmanfreundes ew'ge Gröfse,
Die nicht durch Werke zunimmt oder abnimmt;
Man folge ihrer Spur, wer sie gefunden,
Wird durch das Werk nicht mehr befleckt, das böse.

Darum, wer solches weifs, der ist beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig und gesammelt; nur in sich selbst sieht er das Selbst, alles sieht er an als das Selbst; nicht überwindet ihn das Böse, er überwindet alles Böse, nicht verbrennet ihn das Böse, er verbrennet alles Böse; frei von Bösem, frei von Leidenschaft und frei von Zweifel, wird er ein *Brâhmaņa*, o König, er, dessen Welt das Brahman ist.“ —

Also sprach Yâjñavalkya. Da sprach der König: „O Heiliger, ich gebe dir mein Volk in Knechtschaft und mich selbst dazu.“ —

24. Fürwahr, dies ist das grofse, ungeborne Selbst, welches [in allem Lebenden] die Nahrung geniefst und der Geber des Guten ist. Der findet Gutes, der solches weifs.

25. Fürwahr, dieses grofse, ungeborne Selbst ist nicht alternd, nicht welkend, unsterblich, furchtlos, ist das Brahman. Furchtlos, fürwahr, ist das Brahman; und zu diesem furchtlosen Brahman wird, wer solches weifs.

Fünftes Brâhmanam.

Dieser Abschnitt ist nach Inhalt und Form identisch mit 2,4, von welchem er sich nur in folgenden Punkten unterscheidet. 1) Die einrahmende Legende ist zu Anfang und Ende in 4,5 etwas weiter ausgeschmückt. 2) Eine Reihe von Ausdrücken ist durch andre ersetzt, die in der Regel nicht sowohl aus provinzieller Verschiedenheit des Sprachgebrauchs als vielmehr aus dem Streben, die Darstellung zu glätten, zu erleichtern und weiter auszumalen, zu entspringen scheinen. 3) Die Aufzählung in 4,5,11 ist gegen 2,4,10 durch einige Zusätze erweitert. 4) In 4,5,15 findet sich als Zusatz der auch 3,9,26. 4,2,4. 4,4,22 vorkommende Ausspruch über die Unzerstörbarkeit des Âtman, welcher somit viermal als eine Lieblingsformel im Yâjñavalkya Kâṇḍam (Adhy. 3—4) wiederkehrt, anderweit hingegen (über Bṛih. 2,3,6 vgl. oben S. 413) nicht vorkommt. 5) Das Bild vom Salzklumpen, der sich im Wasser auflöst, 2,4,12, dessen Ursprünglichkeit auch durch Chând. 6,13 bestätigt wird, ist in 4,5,13 gänzlich umgestaltet, vermutlich weil es dogmatisch anstößig war. — Aus diesem allem ergibt sich der sekundäre Charakter der Rezension in 4,5. In dem der Verherrlichung des Yâjñavalkya gewidmeten Buche (Adhy. 3—4) durfte dieser Abschnitt, den man das Testament des Yâjñavalkya nennen könnte, nicht fehlen; daher er am Schlusse, sei es aus dem Madhukâṇḍam (Adhy. 1—2), sei es aus einer gemeinsamen Urquelle, angefügt wurde. — Der definitive Redaktor der Bṛihadâraṇyaka-Upanishad konnte keinen Grund dazu haben, dieses Stück zweimal zu erzählen; noch weniger dazu, an drei Stellen seines Werkes (2,6. 4,6. 6,5) drei teilweise voneinander abweichende Lehrerlisten aufzustellen. Hierauf gründeten wir schon oben, S. 378, die Vermutung, daß das *Madhukâṇḍam* (Bṛih. 1—2) und das *Yâjñavalkya Kâṇḍam* (Bṛih. 3—4) ursprünglich unabhängig voneinander, vielleicht als die Upanishad's zweier Zweigschulen der Vâjāsaneya's, vorhanden waren und erst bei einer spätern Fusion dieser Zweigschulen zu einem Ganzen verschmolzen wurden.

1. Yâjñavalkya hatte zwei Gattinnen, Maitreyî und Kâtyâyani; von ihnen war Maitreyî der Rede vom Brahman kundig, Kâtyâyani hingegen wufste nur, was die Weiber wissen. Nun wollte Yâjñavalkya in den andern Lebensstand [aus dem Stande des Hausvaters in den des Einsiedlers] übergehen.

2. „Maitreyî!“ so sprach Yâjñavalkya, „ich werde nun aus diesem Stande ausziehen; wohlan! so will ich zwischen dir und der Kâtyâyani da Teilung halten.“

3. Da sprach Maitreyî: „Wenn mir nun, o Herr, diese

ganze Erde mit allem ihrem Reichtume angehörte, würde ich etwa dadurch unsterblich sein, oder nicht?“ — „Mit nichten“, sprach Yâjñavalkya, „sondern wie das Leben der Wohlhabenden, also würde dein Leben sein; auf Unsterblichkeit aber ist keine Hoffnung durch Reichtum.“ —

4. Da sprach Maitreyî: „Wodurch ich nicht unsterblich werde, was soll ich damit tun? Lege mir lieber, o Herr, das Wissen aus, welches du besitzt!“

5. Yâjñavalkya sprach: „Lieb warst du uns wahrlich schon, o Herrin, und hast die Liebe noch vergrößert; wohlan denn, o Herrin, ich will es dir erklären; du aber merke auf das, was ich dir sage.“

6. Und er sprach: „Fürwahr, nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Gatte lieb; fürwahr, nicht um der Gattin willen ist die Gattin lieb, sondern um des Selbstes willen ist die Gattin lieb; fürwahr, nicht um der Söhne willen sind die Söhne lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Söhne lieb; fürwahr, nicht um des Reichtums willen ist der Reichtum lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Reichtum lieb; fürwahr, nicht um der Tiere willen sind die Tiere lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Tiere lieb; fürwahr, nicht um des Brahmanenstandes willen ist der Brahmanenstand lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Brahmanenstand lieb; fürwahr, nicht um des Kriegerstandes willen ist der Kriegerstand lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Kriegerstand lieb; fürwahr, nicht um der Welten willen sind die Welten lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Welten lieb; fürwahr, nicht um der Götter willen sind die Götter lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Götter lieb; fürwahr, nicht um der Veden willen sind die Veden lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Veden lieb; fürwahr, nicht um der Wesen willen sind die Wesen lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Wesen lieb; fürwahr, nicht um des Weltalls willen ist das Weltall lieb, sondern um des Selbstes willen ist das Weltall lieb.“

Das Selbst¹, fürwahr, soll man sehen, soll man hören, soll man verstehen, soll man überdenken, o Maitreyî; fürwahr, von wem das Selbst gesehen, gehört, verstanden und erkannt worden ist, von dem wird diese ganze Welt gewufst.

7. Der Brahmanenstand wird den preisgeben, der den Brahmanenstand aufserhalb des Selbstes weiſt; der Kriegerstand wird den preisgeben, der den Kriegerstand aufserhalb des Selbstes weiſt; die Welten werden den preisgeben, der die Welten aufserhalb des Selbstes weiſt; die Götter werden den preisgeben, der die Götter aufserhalb des Selbstes weiſt; die Veden werden den preisgeben, der die Veden aufserhalb des Selbstes weiſt; die Wesen werden den preisgeben, der die Wesen aufserhalb des Selbstes weiſt; das Weltall wird den preisgeben, der das Weltall aufserhalb des Selbstes weiſt. Dieses ist der Brahmanenstand, dieses der Kriegerstand, dieses die Welten, dieses die Götter, dieses die Veden, dieses alle Wesen, dieses das Weltall, was dieses Selbst (diese Seele) ist.

8. Mit diesem ist es, wie, wenn eine Trommel gerührt wird, man die Töne da drauſen nicht greifen kann; hat man aber die Trommel gegriffen oder auch den Trommelschläger, so hat man [auch] den Ton gegriffen.

9. Mit diesem ist es, wie, wenn eine Muschel geblasen wird, man die Töne da drauſen nicht greifen kann; hat man aber die Muschel gegriffen oder auch den Muschelbläser, so hat man [auch] den Ton gegriffen.

10. Mit diesem ist es, wie, wenn eine Laute gespielt wird, man die Töne da drauſen nicht greifen kann; hat man aber die Laute gegriffen oder auch den Lautenspieler, so hat man [auch] den Ton gegriffen.

11. Mit diesem ist es, wie, wenn man ein Feuer mit feuchtem Holze anlegt, die Rauchwolken sich rings umher verbreiten; ebenso, fürwahr, ist aus diesem groſen Wesen ausgehaucht worden der R̥igveda, der Yajurveda, der Sâma-veda, die [Lieder] der Atharvan's und der Aṅgiras', die Erzählungen, die Geschichten, die Wissenschaften, die Geheim-

¹ Dieser Satz folgt richtiger erst nach § 7. Vgl. darüber oben S. 417, Anmerkung.

lehren, die Verse, die Sinnsprüche, die Auseinandersetzungen und Erklärungen¹, das Geopferte und das Gespendete, die Speisung und die Tränkung, diese Welt und jene Welt und alle Wesen, — alle diese sind aus ihm ausgehaucht worden.

12. Dieses ist, — gleichwie der Einigungsort der Gewässer der Ozean ist, — ebenso der Einigungsort aller Tastempfindungen als Haut, und ebenso der Einigungsort aller Geschmacksempfindungen als Zunge, und ebenso der Einigungsort aller Gerüche als Nase, und ebenso der Einigungsort aller Gestalten als Auge, und ebenso der Einigungsort aller Töne als Ohr, und ebenso der Einigungsort aller Strebungen als Manas, und ebenso der Einigungsort aller Erinnerungen als Herz, und ebenso der Einigungsort aller Werke als die Hände, und ebenso der Einigungsort aller Lüste als die Scham, und ebenso der Einigungsort aller Entleerungen als der After, und ebenso der Einigungsort aller Gänge als die Füße, und ebenso der Einigungsort aller Wissenschaften als die Rede.

13. Mit diesem ist es wie mit einem Salzklumpen, der kein [unterschiedliches] Inneres oder Äufseres hat, sondern durch und durch ganz aus Geschmack besteht; — also, fürwahr, hat auch dieser Âtman kein [unterschiedliches] Inneres oder Äufseres, sondern besteht durch und durch ganz aus Erkenntnis: aus diesen Elementen [Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther] erhebt er sich, und in sie geht er wieder mit [dem Leibe] unter; nach dem Tode ist kein Bewußtsein, so, fürwahr, sage ich.“ — Also sprach Yājñavalkya.

14. Da sprach Maitreyî: „Damit, o Herr, hast du mich in einen Zustand der Verwirrung gesetzt; diesen [Âtman]

¹ Die folgenden Zusätze fehlen Brih. 2,4,10, stimmen aber überein mit der Aufzählung Brih. 4,1,2 und sind wahrscheinlich von dort herübergenommen. Sie beweisen zunächst, daß in unsrer Stelle die Neigung besteht, den ursprünglichen Text (Brih. 2,4,10) zu erweitern. Daß diese Neigung aber nicht durch weitere literarische Zusätze (in der Art wie Chând. 7,1,4. 2,1. 7,1) befriedigt wird, beweist wiederum, daß der Literaturkreis von Brih. 3—4 nicht wesentlich weiter war als der von Brih. 1—2. Hierin liegt eine Stütze für unsre oben, S. 378, geäußerte Vermutung, daß der Madhuteil und der Yājñavalkyateil nicht nacheinander, sondern, unbeschadet des höhern Alters der meisten Stücke des Madhuteiles, doch im wesentlichen parallel nebeneinander entstanden sind und bestanden haben, bis sie dann (etwa durch *Âgñiveçya*) zu einem Ganzen vereinigt wurden.

begreife ich freilich nicht.“ — Er aber sprach: „Nicht Verwirrung, wahrlich, rede ich; unvergänglich, wahrlich, ist dieser tman, unzerstörbaren Wesens.¹

15. Denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da siehet einer den andern, da riecht einer den andern, da schmeckt einer den andern, da redet einer den andern an, da hört einer den andern, da versteht einer den andern, da betastet einer den andern, da erkennt einer den andern; wo hingegen einem alles zum eigenen Selbste geworden ist, wie sollte er da irgendwen sehen, wie sollte er da irgendwen riechen, wie sollte er da irgendwen schmecken, wie sollte er da irgendwen anreden, wie sollte er da irgendwen hören, wie sollte er da irgendwen verstehen, wie sollte er da irgendwen betasten, wie sollte er da irgendwen erkennen? Durch welchen er dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen? — Er, der Âtman, ist nicht so und ist nicht so; er ist ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen, unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört, unhaftbar, denn es haftet nichts an ihm, er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden. — Wie sollte einer doch den Erkennen erkennen? —

Nun weist du die Lehre, o Maitreyî; dieses, fürwahr, reicht hin zur Unsterblichkeit.“ —

Also sprach Yâjñavalkya und zog von dannen.

¹ Den Zusatz der Mādhyandina's *mâtrâsaṃsargas tu asya bhavati* erklärt Dvivedagaṅga: Der Âtman ist unwandelbar, „aber es findet eine Berührung desselben mit der Materie (oder, wie Dviv. sagt: mit den Sinnesorganen) statt“, wodurch er in den Samsâra verstrickt wird. — So richtig dieser Gedanke an sich ist, so unpassend ist er hier, wo es sich nicht darum handelt, wie der Âtman in den Samsâra verstrickt wird, sondern wie es möglich ist, daß nach dem Tode die Erkenntnis aufhört und dennoch der Erkennen bleibt. Der Erkennen ist unvergänglich, sagt unsre Stelle, erkennt aber dennoch nach dem Tode nicht mehr, weil „keine Berührung desselben mit der Materie mehr stattfindet“ (also auflösen in *mâtrâ-asamsargas*). Diese Auffassung wird bestätigt durch Çāṅkara ad Brahmas. 2,3,17, p. 647, 1, sofern er die Stelle anführt zum Beweise des Satzes, daß der Tod nur *upâdhi-pralaya*, nicht *âtma-pralaya* sei. Dem entsprechend lautete dort meine Übersetzung, welche jedoch von denen, die nach mir kamen, nicht beachtet worden zu sein scheint. Thibaut bleibt bei Dvivedagaṅga; Böhlingk's Übersetzung unsrer Stelle ist ganz falsch und irreführend.

Sechstes Brâhmanam.

Über diese, den Schlufs des Yājñavalkiyam Kāṇḍam bildende, Lehrerliste vgl. die Einleitung, oben S. 377 fg. und 426.

1. Nunmehr das Register [der Lehrer]:

Pautimâshya [wurde belehrt] von *Gaupavana*,
Gaupavana von *Pautimâshya*,
Pautimâshya von *Gaupavana*,
Gaupavana von *Kauçika*,
Kauçika von *Kaunḍinya*,
Kaunḍinya von *Çāṇḍilya*,
Çāṇḍilya von *Kauçika* und *Gautama*,
Gautama 2. von *Āgniveçya*,
Āgniveçya von *Gârgya*,
Gârgya von *Gârgya*,
Gârgya von *Gautama*,
Gautama von *Saitava*,
Saitava von *Pârâçaryâyana*,
Pârâçaryâyana von *Gârgyâyana*,
Gârgyâyana von *Uddâlakâyana*,
Uddâlakâyana von *Jâbâlâyana*,
Jâbâlâyana von *Mâdhyaṇḍinâyana*,
Mâdhyaṇḍinâyana von *Saukarâyana*,
Saukarâyana von *Kâshâyana*,
Kâshâyana von *Sâyakâyana*,
Sâyakâyana von *Kauçikâyani*,
Kauçikâyani 3. von *Ghṛitakauçika*,
Ghṛitakauçika von *Pârâçaryâyana*,
Pârâçaryâyana von *Pârâçarya*,
Pârâçarya von *Jâtûkarnya*,
Jâtûkarnya von *Āsurâyana* und *Yâska*,
Āsurâyana von *Traivani*,
Traivani von *Aupajandhani*,
Aupajandhani von *Āsuri*,
Āsuri von *Bhâradvâja*,
Bhâradvâja von *Ātreya*,
Ātreya von *Mânṭi*,

Mânti von *Gautama*,
Gautama von *Gautama*,
Gautama von *Vâtsya*,
Vâtsya von *Çândilya*,
Çândilya von *Kaiçorya Kâpya*,
Kaiçorya Kâpya von *Kumârahârita*,
Kumârahârita von *Gâlava*,
Gâlava von *Vidarbhîkaundinya*,
Vidarbhîkaundinya von *Vatsanapât Vâbhṛava*,
Vatsanapât Vâbhṛava von *Panthâḥ Saubhara*,
Panthâḥ Saubhara von *Ayâsya Âṅgîrasa*,
Ayâsya Âṅgîrasa von *Âbhûti Tvâshṭra*,
Âbhûti Tvâshṭra von *Viçvarûpa Tvâshṭra*,
Viçvarûpa Tvâshṭra von den *Açvin's*,
die *Açvin's* von *Dadhyañc Âtharvaṇa*,
Dadhyañc Âtharvaṇa von *Atharvan Daiva*,
Atharvan Daiva von *Mṛityu Prâdhvaṅsana*,
Mṛityu Prâdhvaṅsana von *Pradhvaṅsana*,
Pradhvaṅsana von *Eka Rîshi*,
Eka Rîshi von *Vipracitti*,
Vipracitti von *Vyasṭi*,
Vyasṭi von *Sanâru*,
Sanâru von *Sanâtana*,
Sanâtana von *Sanaga*,
Sanaga von *Parameshṭhin*,
Parameshṭhin von *Brâhman*,
Brâhman ist das durch sich selbst seiende, Ehre dem Brahman!—

Das Khilakāṇḍam.

(Bṛihadâraṇyaka-Upanishad 5—6.)

Dieser letzte Teil unsrer Upanishad trägt seinen Namen *Khilakāṇḍam* „Nachtragteil“ gewifs mit Recht, sofern derselbe zunächst in Adhyāya 5 fünfzehn, oft ganz kleine Abschnitte enthält, welche, meist ohne innern Zusammenhang und, wie es scheint, von sehr verschiedenem Alter, deutlich den Charakter von Nachträgen zeigen. Hingegen bietet Adhyāya 6 als Hauptbestandteil einen grossen und wichtigen Text über die Seelenwanderungslehre, denselben, welchem wir schon Chând. 5,3—10 begegnen sind. Aber die eschatologischen Anschauungen dieses Stückes weichen so erheblich von denen des Yājñavalkya ab, dafs wir den Ursprung dieses Textes wohl in einer andern Vedaschule suchen müssen, von welcher er, um seiner besondern Bedeutung willen, entlehnt und unsrer Upanishad äufserlich angehängt worden zu sein scheint.

Während sonach, wie wir oben, S. 378, sahen, das *Madhukāṇḍam* und das *Yājñavalkyaṃ Kāṇḍam* wahrscheinlich zwei, vor ihrer Vereinigung selbständig bestehende, Upanishad's bildeten, so scheint das *Khilakāṇḍam* aus einer erst nach deren Verknüpfung zu einem Ganzen veranstalteten Nachlese, vielleicht nach und nach, erwachsen zu sein und sich an jene beiden ersten Kāṇḍa's in ähnlicher Weise äufserlich angeschlossen zu haben, wie an die einzelnen Prapâthaka's der Chândogya-Upanishad die ihnen beigefügten Nachträge (oben S. 64 fg.). Daher auch das *Khilakāṇḍam* nicht wie die beiden vorhergehenden Kāṇḍa's mit einem *Vança* schliesst; — denn die beiden am Schlusse desselben stehenden Lehrerlisten (6,5,1—3 und 4) beziehen sich (oben S. 376) nicht auf das *Khilakāṇḍam*, sondern auf die ganze Çākhâ (Samhitâ und Brâhmaṇam) der Vâjasaneyin's.

Fünfter Adhyāya.

Erstes Brâhmaṇam.

Schon Kâth. 5,9—11 (oben S. 283) begegneten wir dem wichtigen Vedântasatze (vgl. Syst. d. Ved. S. 298 fg.), dafs das Brahman durch Schöpfung der Welt keinen Abbruch erleidet, sondern in unverminderter Integrität fortbesteht. Dieser Satz wird durch ein altes Versrätsel ausgedrückt, welches sich Atharvav. 10,8,29 (Gesch. d. Phil. I, 322) und, in besserer Fassung, an unsrer Stelle findet. — Der sich daran schliessende Ausspruch des *Kauravyāyanîputra* (d. h. wohl des Schülers des Kauravyāyana, oben S. 377) scheint zu besagen, dafs Brahman einerseits die (unendliche) mit Lebenshauch erfüllte Weite, anderseits der (gleichfalls unendliche, Gesch. d. Phil. I, 243) Veda ist, dessen Wissen daher alles befasst.

Hariḥ! Om!

Jenes ist voll, und voll diese,
Aus Vollem Volles wird geschöpft;
Zieht man von Vollem ab Volles,
Bleibt doch das Volle übrig noch.

Om! Die Weite ist Brahman, die Weite; die uranfängliche, luffterfüllte Weite! — So sprach Kauravyāyaṇiputra. — Das Wissen (*Veda*), welches die Brahmanen wissen, durch dieses weiß ich, was zu wissen ist.

Zweites Brāhmaṇam.

Drei Tugenden, -Bezähmung, Almosengeben und Mitleid, werden als die drei Kardinaltugenden der Götter, Menschen und Dämonen hingestellt und zur Übung empfohlen. Die Zuteilung der drei Tugenden an drei besondere Klassen von Wesen scheint nur auf der Form des Stückes (welche eine Nachbildung von Çatap. Br. 2,4,2,1—6, Gesch. d. Phil. I, 192, sein dürfte) zu beruhen und besagt daher nicht, dafs nur eine derselben u üben sei.

1. Drei Arten von Söhnen des Prajâpati wohnten bei ihrem Vater Prajâpati als Brahmanschüler, die Götter, die Menschen und die Dämonen. Nachdem sie als Brahmanschüler bei ihm gewohnt, sprachen die Götter: „Sage es uns an, o Herr!“ Da sprach er zu ihnen die eine Silbe „*da*“. — „Habt ihr das verstanden?“ sprach er. — „Wir haben es verstanden“, sprachen sie, „du hast uns gesagt, wir sollen uns bezähmen“ (*dâmyata*). — „Jawohl“, sprach er, „ihr habt es verstanden.“

2. Da sprachen zu ihm die Menschen: „Sage es uns an, o Herr!“ Da sprach er zu ihnen eben diese eine Silbe „*da*“. — „Habt ihr das verstanden?“ sprach er. — „Wir haben es verstanden“, sprachen sie, „du hast uns gesagt, wir sollen [Almosen] geben“ (*datta*). — „Jawohl“, sprach er, „ihr habt es verstanden.“

3. Da sprachen zu ihm die Dämonen: „Sage es uns an, o Herr!“ Da sprach er zu ihnen eben diese eine Silbe „*da*“. — „Habt ihr das verstanden?“ sprach er. — „Wir haben es verstanden“, sprachen sie, „du hast uns gesagt, wir sollen Mitleid haben“ (*dayadhvam*). — „Jawohl“, sprach er, „ihr habt es verstanden.“

Eben dieses wiederholt jene göttliche Stimme, der Donner, wenn er sagt: „*da, da, da*“, das heißt: „bezähmt euch, gebt Almosen, habt Mitleid“. — Darum soll man diese drei Stücke üben: Bezähmung, Almosengeben, Mitleid.

Drittes Brâhmanam.

Wenn Schopenhauer und nach ihm (1827) Goethe anerkennen, daß „der Kern der Natur den Menschen im Herzen sei“ (Gesch. d. Phil. I, 124), so gehen die Inder noch weiter, indem sie lehren, daß die ganze Natur, der Inbegriff aller Dinge als der *Âtman* im Herzen weile. Wer sich als diesen weiß, dem wird dargebracht und gespendet was immer die Wesen darbringen und spenden mögen (zum Gedanken vgl. Brih. 4,3,37 und die Bemerkungen dazu S. 464. 474), und nach dem Tode gelangt er zur Einheit mit Brahman, oder, wie unsre Stelle in älterer Vorstellungsweise sagt, „geht er in die Himmelswelt ein“. Dieses wird, etymologisch spielend, an den drei Silben des Wortes *hridayam* „Herz“ (vgl. auch Chând. 8,3,3) gezeigt.

Das Herz (*hridayam*), das ist der Prajâpati, das ist das Brahman, das ist das All. Dasselbe besteht aus drei Silben: *hri-da-yam*. Die erste Silbe ist *hri*; — dem spenden (*abhiharanti*) die Seinigen und die Fremden, wer solches weiß. Die andre Silbe ist *da*; — dem geben (*dadati*) die Seinigen und die Fremden, wer solches weiß. Die dritte Silbe ist *yam*; — der geht (*eti*) in den Himmel ein, wer solches weiß.

Viertes Brâhmanam.

Wer die Welt der (empirischen) Realität (*satyam*) als das Brahman (das er selbst ist) weiß, der ersiegt damit diese Welten, ist aber selbst unbesiegbar. Dieser Gedanke wird mit Anlehnung an die Formel *tad vai tad* entwickelt, der wir schon Kâth. 4—6 elfmal begegneten; vgl. dazu die Erklärung oben S. 265.

Fürwahr, dieses ist das. Nämlich dieses [diese Welt] war jenes [das Brahman], nämlich das Reale (*satyam*). Wer jenes große Wunderding als Erstgebornes weiß, und daß das Brahman das Reale ist, der überwindet diese Welten; denn könnte wohl der überwunden werden, welcher also jenes große Wunderding als Erstgebornes weiß, und daß das Brahman das Reale ist? Denn Brahman ist eben das Reale.

Fünftes Brāhmanam.

Dieser, etwas dunkle, Abschnitt betrachtet das Brahman (auf die Genealogie ist wohl kein Gewicht zu legen) als *Satyam*, die Realität, und zwar sowohl als die wahre (metaphysische) wie die unwahre (empirische) Realität, wie an den Silben *sa-ti-yam* spielend entwickelt wird. (Vgl. Chānd. 8,3,5; — ob *ti* die Unwahrheit bedeutet, weil es in *mṛityu* und *anṛitam* steckt, wie der Kommentator will, ist unerheblich und mag dahingestellt bleiben). Brahman als *Satyam* ist identisch mit der Sonne, und näher mit dem *Purusha* in ihr, welcher wegen der Strahlen gewöhnlich nicht sichtbar ist und es erst für den Sterbenden wird, den die Strahlen nicht mehr hindern (vgl. Bṛih. 5,15). Dieser Sonnenpurusha (das kosmische Brahman) ist verbunden mit dem *Purusha* im Auge (dem psychischen Brahman); beide sind das Weltall (*bhūr, bhuvah, svar*) und daher identisch. Wer dies weiß, überwindet das Übel, wie an den Geheimnamen der beiden *Purusha*'s, *ahar* (Tag) und *aham* (Ich), wiederum etymologisierend, gezeigt wird.

1. Diese Welt war zu Anfang Wasser; dieses Wasser liefs das Reale hervorgehen, das Reale, [nämlich] das Brahman. Das Brahman [schuf] den Prajāpati, Prajāpati die Götter. Diese Götter verehren das Reale. Dasselbige [Reale, *satyam*] besteht aus den drei Silben *satyam*; die eine Silbe ist *sa*, die andre Silbe ist *ti*, die dritte Silbe ist *yam*. Die erste und letzte Silbe sind die Wahrheit (*satyam*), in der Mitte ist die Unwahrheit¹; diese Unwahrheit ist an beiden Seiten von der Wahrheit eingefasst; dadurch wird sie zu einem wahrheitlichen Sein [wird sie von der Wahrheit übermeistert, Çāṅk.]. Einen solchen [d. h. solches] Wissenden schädigt die Unwahrheit nicht.

2. Dieses Reale ist jene Sonne dort. Und jener Mann [oder Geist, *purusha*], welcher in der Sonnenscheibe ist, und dieser Mann, welcher im rechten Auge ist, diese beiden fußen aufeinander. Jener fußt durch die Strahlen in diesem, dieser durch die Lebenshauche (*prāṇa*) in jenem.² Dieser, wenn er im Begriffe steht, auszuziehen, erblickt jene Sonnenscheibe rein [von Strahlen]; ihm treten jene Strahlen nicht in den Weg.

¹ Nach Çāṅk. soll *ti* (*t*) die Unwahrheit repräsentieren, weil es in den Worten *anṛitam* (Unwahrheit) und *mṛityu* (Tod) vorkommt.

² Die Strahlen sind durch das Auge, die Lebenshauche durch die Sonne bedingt.

3. Der Mann, der in jener Sonnenscheibe ist, dessen Haupt ist *bhûr* (Erde); das eine Haupt ist diese eine Silbe; seine Arme sind *bhuvar* (Luftraum); die zwei Arme sind diese zwei Silben; seine Beine sind *svar* (Himmel); die zwei Beine sind diese zwei Silben (*suar*); sein Geheimname ist *ahar* (der Tag); der tötet (*han*) das Böse und entweicht ihm (*hâ*), wer solches weifs.

4. Der Mann, der im rechten Auge ist, dessen Haupt ist *bhûr* (Erde); das eine Haupt ist diese eine Silbe; seine Arme sind *bhuvar* (Luftraum); die zwei Arme sind diese zwei Silben; seine Beine sind *svar* (Himmel); die zwei Beine sind diese zwei Silben; sein Geheimname ist *aham* (ich); der tötet das Böse und entweicht ihm, wer solches weifs.

Sechstes Brâhmanam.

Vielleicht im Anschlusse an den vorhergehenden Satz folgt hier eine kurze Äußerung über den im Herzen wohnenden und dabei allmächtigen Purusha, welche nur eine Kompilation aus Stellen wie Çatap. Br. 10,6,3 (oder Chând. 3,14) und Brih. 4,4,22 zu sein scheint. Hierbei ist wohl *manomaya* (auch Chând. 3,14,2) = *viññanamaya* Brih. 4,3,7. 4,4,22, und *bhâhsatya* (*bhârûpa* Çatap. Br. 10,6,3,2. Chând. 3,14,2) = *antarjyotis* Brih. 4,3,7 zu setzen. — Die Mâdhyandina's geben, durch den Zusatz *ya' evam veda*, dem Gedanken eine andre Wendung.

Dieser Geist (*purusha*), dessen Stoff Verstand, dessen Wesenheit Licht ist, wohnt hier innen im Herzen, [grofs] wie ein Reiskorn oder Gerstenkorn, — und ebenderselbe ist der Herr des Weltalls, der Fürst des Weltalls, er regiert dieses Ganze, was immer vorhanden ist.

Siebentes Brâhmanam.

Über Brahman als Blitz vgl. die Bemerkung zu Kena 29 (oben S. 204. 208, Anm.) und Brih. 2,3,6 (S. 414). Im Anschlusse an eine Stelle dieser Art wird hier die Bezeichnung des Brahman als *vidyut* etymologisch mit dessen losbindender (*vidyati*), d. h. erlösender Kraft in Verbindung gebracht.

Das Brahman ist der Blitz, so sagen sie, wegen des Losbindens; den bindet der Blitz (*vidyut*) vom Übel los (*vidyati*), der solches weifs, dafs das Brahman der Blitz ist; denn das Brahman ist der Blitz.

Achtes Brâhmaṇam.

Die vier Ausrufe, *svâhâ* und *vashaṭ*, mit denen man den Göttern, *svadhâ*, mit dem man den Manen opfert, und *hanta*, mit dem man die Menschen antreibt, erscheinen hier als die vier Zitzen der Milchkuh *Vâc*, an denen als Kalb das *Manas* (das Organ der Wünsche, von denen Götter und Manen ebenso wie die Menschen erfüllt sind, vgl. über den *manomaya* *Âtman* S. 226) trinkt. Mehr wird hinter der Zusammenstellung von *Prâṇa*, *Vâc* und *Manas* als Stier, Kuh und Kalb um so weniger zu suchen sein, als an andern Stellen umgekehrt das *Manas* als Vater und der *Prâṇa* als das Kind desselben von der *Vâc* erscheint (Bṛih. 1,4,17. 1,5,7).

Die Rede soll man verehren als Milchkuh. Dieselbe hat vier Euter, nämlich den Laut *svâhâ*, den Laut *vashaṭ*, den Laut *hanta* und den Laut *svadhâ*. Von zweien ihrer Euter leben die Götter, von dem Laute *svâhâ* und dem Laute *vashaṭ*; von dem Laute *hanta* leben die Menschen, von dem Laute *svadhâ* die Väter. Der *Prâṇa* ist ihr Stier, das *Manas* ihr Kalb.

Neuntes Brâhmaṇam.

Der *Agni Vaiçvânara* wird hier als das (allen Menschen einwohnende) Bauchfeuer (später *jâṭhara* oder *kauksheya agni* genannt) erklärt, auf welchem die Verdauung der Speisen und das Ohrensausen beruhen. Diese Bemerkung ist zunächst nur eine physiologische (denn dafs man dieses Feuer als *Prajâpati* verehren solle, sagt nur der Kommentator). Nachdem aber schon *Çatap. Br.* 10,6,1 (oben S. 144) der *Agni Vaiçvânara* für das dem Menschen einwohnende Weltprinzip erklärt worden war, werden wir, in Übereinstimmung mit *Chând.* 3,13,7, wo die Körperwärme und das Ohrensausen auf „das Licht jenseits des Himmels und im Menschen“ zurückgeführt werden, auch an unsrer Stelle den (in der Verdauungskraft und im Ohrensausen sich kundgebenden) *Âtman* verstehen dürfen, worauf auch die Schlußbemerkung hinweist. — In diesem Sinne wird schon *Maitr.* 2,6 (oben S. 321) das ganze *Brâhmaṇam* wörtlich zitiert und auf den *Purusha* gedeutet.

Dieses ist das Feuer *Vaiçvânara* (das allen Menschen gemeinsame), welches hier inwendig im Menschen ist, durch welches diese Nahrung verdaut wird, die man so ißt. Von ihm rührt jenes Geräusch her, welches man höret, wenn man sich so die Ohren zuhält. — Wenn er [der *Âtman*] im Begriffe steht, auszuziehen, so hört man jenes Geräusch nicht [mehr].

Zehntes Brâhmanam.

Die Lehre von *Pitriyâna* und *Devayâna* ist, von vereinzelt An-sätzen abgesehen (oben S. 399), den fünf ersten Adhyâya's unsrer Upanishad fremd (vgl. Adhyâya 6, Einleitung). An ihre Stelle treten Vorstellungen wie die des gegenwärtigen Abschnittes, welcher (vgl. namentlich Bṛih. 3,3 und 3,6), ohne Unterscheidung verschiedener Wege, ein Aufsteigen durch Wind, Sonne und Mond zu der Welt lehrt, welche über die Gegensätze des Lebens (Kälte und Hitze usw.) erhaben ist. — Das Stück könnte vielleicht als Vorstufe des *Devayâna* (der durch Flamme, Tag, Sonne, Mond führt) in Betracht gezogen werden.

Fürwahr, wenn der Mensch (*purusha*) aus dieser Welt dahinscheidet, so gelangt er zum Winde; dieser tut sich ihm daselbst auf so weit, wie die Öffnung eines Wagenrades ist; durch diese steigt er empor und gelangt zur Sonne; diese tut sich ihm daselbst auf so weit, wie die [mit Leder überspannte] Öffnung einer Trommel ist; durch diese steigt er empor und gelangt zum Monde; dieser tut sich ihm daselbst auf so weit, wie die Öffnung einer Pauke ist; durch diese steigt er empor und gelangt zu der Welt, welche ohne Hitze¹ und ohne Kälte ist; daselbst weilet er unaufhörliche Jahre.

Elftes Brâhmanam.

Wie Chând. 8,5 an die Stelle des Opfernens, Meditierens, Fastens, Einsiedlerlebens das *Brahmacaryam* gesetzt wird (oben S. 188. 192), — oder wie Schopenhauer die Gerechtigkeit für das härene Hemd und die Liebe, welche weggibt, was sie selbst bedarf, für das fortwährende Fasten erklärt, — ebenso lehrt unsre Stelle, dafs das höchste *Tapas* nicht in künstlicher Askese, sondern in den Leiden des Lebens und Sterbens bestehe: höher als Selbstpeinigungen sind die Krankheiten des Lebens anzuschlagen, höher als Waldeinsiedlertum das Hinausgetragenwerden des Toten „in die Einöde“ (*aranyam*), höher als das Sitzen zwischen fünf Feuern das Aufgelegtwerden aufs Feuer als Leichnam. — Die Leiden des Lebens und Sterbens sind die wahre Askese, das ist der Gedanke, durch welchen sich unser Stück als einen Vorläufer buddhistischer Anschauungen darstellt.

Das, fürwahr, ist die höchste Kasteiung, dafs man von Krankheit gequält wird; die höchste Welt erwirbt, wer solches weifs. — Das, fürwahr, ist die höchste Kasteiung, dafs sie

¹ M. Müller und Böhling übersetzen auch hier *çoka* mit *sorrow*, Kummer.

einen, der dahingeschieden ist, in die Einöde [zur Verbrennung] schleppen; die höchste Welt erwirbt, wer solches weiß. — Das, fürwahr, ist die höchste Kasteiung, daß sie einen, der dahingeschieden ist, aufs Feuer [des Scheiterhaufens] legen; die höchste Welt erwirbt, wer solches weiß.

Zwölftes Brāhmaṇam.

Weder Nahrung noch Leben (die objektive und subjektive Welt), noch die Vereinigung beider ist das Höchste. Was dieses sei, lehrt vielmehr der an Schweigsamkeit dem Bāhva (Syst. d. Ved. S. 227) vergleichbare Vater des Prāṭrida, indem er, alle jene Meinungen durch einen Wink ablehnend, eine höhere Auffassung der objektiven und subjektiven Welt durch die Laute *vi* und *ram* andeutet, welche in ihrer Vereinigung *vi-ram* „entsagen“ bedeuten. Das heißt: der wahre Genuß, das wahre Leben liegt in der das höchste Ziel der indischen, wie aller wahren, Moral bildenden Entsagung.

Das Brahman ist die Nahrung, so sagen einige; aber dem ist nicht so; denn die Nahrung verweset ohne das Leben. Das Brahman ist das Leben, so sagen einige; aber dem ist nicht so; denn das Leben verdorret, ohne die Nahrung. So sind es wohl diese beiden Gottheiten [Nahrung und Leben], welche, zu einem einheitlichen Wesen geworden, zum höchsten Sein gelangen? Denn dieses sagte einmal Prāṭrida zu seinem Vater und sprach: „Was könnte ich wohl einem, der solches weiß, noch Gutes tun, oder was könnte ich ihm Böses tun?“ [Er ist über beides erhaben]. — Jener aber antwortete [durch ein abwehrendes Winken] mit der Hand, gleich als wollte er sagen: „Nicht doch, Prāṭrida! wer möchte wohl dadurch, daß er mit jenen beiden zu einem einheitlichen Wesen geworden, zum höchsten Sein gelangen?“ Und weiter sprach er zu ihm das Wort „*vi*“. Nämlich *vi* ist die Nahrung; denn alle diese Wesen sind eingegangen (*viç*) in die Nahrung [bestehen aus ihr, sind in ihr enthalten]. Und er sprach noch das Wort „*ram*“. Nämlich *ram* ist das Leben; denn alle diese Wesen freuen sich (*ram*) an dem Leben. — Fürwahr, in den gehen alle Wesen ein, an dem freuen sich alle Wesen, der solches weiß.

Dreizehntes Brâhmanam.

Vier Grundprinzipien des Seins werden hier auf das Leben (*prâna*), d. h. Brahman, zurückgeführt, und aus ihren Namen wird eine Verheißung für den solches Wissenden entwickelt. Diese Grundprinzipien scheinen zu sein: 1.—3. der durch drei Grundformen der Liturgie (*uktham*, *yajus*, *sâman*) vertretene Brahmanenstand und 4. der Kriegerstand (*kshatram*), welche beiden öfter als die Totalität der menschlichen Gesellschaft in höherm Sinne zusammen genannt werden (z. B. Kâth. 2,25). — Oder auch: *uktham*, *yajus*, *sâman*, *kshatram* sind die vier Veden, wobei *uktham* für *ṛic* stehen, und *kshatram* den Atharvaveda bedeuten würde, der in näherer Beziehung zur Kriegerkaste steht, auch namentlich der Abwehr des Unheiles (*trâyate kshañitoḥ*) dient.

1. *Uktham* (Rezitation): Fürwahr, das *Uktham* ist Leben (*prâna*); denn das Leben hält diese ganze Welt aufrecht (*ut-thâpayati*). Dem ersteht (*ut sthâ*) ein *ukthakundiger*, weiser Sohn, der erlangt mit dem *Uktham* Verbindung und Zusammensein, wer solches weifs.

2. *Yajus* (Opferspruch): Fürwahr, das *Yajus* ist Leben; denn in dem Leben werden alle diese Kreaturen vereinigt (*yujyante*). Dem zum Heile werden vereinigt alle Kreaturen, der erlangt mit dem *Yajus* Verbindung und Zusammensein, wer solches weifs.

3. *Sâman* (Gesang): Fürwahr, das *Sâman* ist Leben; denn in dem Leben sind alle diese Kreaturen konvergierend (*samyañci*). Dem dienen, konvergierend, alle Kreaturen zum Heile, der erwirbt mit dem *Sâman* Verbindung und Zusammensein, wer solches weifs.

4. *Kshatram* (Regierung): Fürwahr, das *Kshatram* ist Leben; denn das *Kshatram* ist eben Leben. Den schützt (*trâyate*) das Leben vor Versehrung (*kshañitoḥ*), der erlangt furchtlose Regierung (*kshatram atram*), der erwirbt mit dem *Kshatram* Verbindung und Zusammensein, wer solches weifs.

Vierzehntes Brâhmanam.

Eine der heiligsten Strophen des *Rigveda* ist die *Sâvitri* oder Sonnenstrophe, *Rigveda* 3,62,10:

*tat savitur varenyam
bhargo devasya dhîmahî,
dhiyo yo nah pracodayât!*

„Lafst an das liebenswerte Licht
 Deß Sonnengottes denken uns;
 Er möge fördern unsern Geist!“

Ihr Versmafs ist die Gâyatri (dreimal $\cup\cup\cup\cup\cup\cup$); wiewohl sie von einigen im Versmafe der Anushtubh (viermal $\cup\cup\cup\cup\cup\cup$) gelehrt wurde (wahrscheinlich, wie M. Müller beibringt, in der Form Rîgveda 5,82,1), was jedoch von unserm Brâhmaṇam (vielleicht mit einem Seitenblick auf Chând. 5,2,7, vgl. Bṛih. 6,3,6) nicht gebilligt wird. Demgemäfs gilt die Gâyatri als das Prototyp aller Metra und wird wiederholt als ein Symbol des Brahman verwendet. So Chând. 3,12 (oben S. 105, wozu man vergleiche System d. Vedânta S. 180), und wiederum in andrer Weise an unsrer Stelle. Zu diesem Zwecke werden die drei Erscheinungsweisen des Brahman als 1) die räumlich ausgebreitete Welt, 2) die Welt der Wissenschaft und 3) die Lebenswelt, den drei sichtbaren Versfüfsen der Gâyatri gleichgesetzt. Ein vierter, unsichtbarer Versfuß wird mit der Sonne identifiziert und, durch Zurückführung dieser auf das Auge und die ihm gleichgesetzte Wahrheit, dieser auf die Kraft, dieser endlich auf das Leben (*prâṇa*), als Brahman aufgefaßt. Etymologische Spielereien, Verheifsungen und polemische Seitenblicke laufen mit unter, die unschätzbare Wohltat der Belehrung wird gebührend hervorgehoben, und zum Schlusse folgt gar eine Formel, wie man die Gâyatri zu verehren habe, um dem Gegner zu schaden und sich selbst zu nützen. — Angehängt ist eine Legende, in der Agni (das Feuer) für den Mund der Gâyatri erklärt wird, was möglicherweise heifsen könnte, dafs der Opferkultus die Eingangspforte zur höhern Erkenntnis ist.

1. *Bhûmir* (Erde), *antariksham* (Luftraum), *diaw* (Himmel), das sind acht Silben. Achtsilbig nämlich ist der eine Fuß der Gâyatri; und dieser an ihr ist jenes [Erde, Luftraum, Himmel]. — Derjenige, soviel in diesen drei Welten ist, soviel erwirbt er, welcher an ihr diesen Fuß also weifs.

2. *Rico* (Verse), *yajûnsi* (Sprüche), *sâmâni* (Lieder), das sind acht Silben. Achtsilbig nämlich ist der andre Fuß der Gâyatri; und dieser an ihr ist jenes [der Inhalt der drei Veden]. — Derjenige, soweit diese dreifache Wissenschaft reicht, soviel erwirbt er, welcher an ihr diesen Fuß also weifs.

3. *Prâṇa* (Aushauch), *apâna* (Einhauch), *viâna* (Zwischenhauch), das sind acht Silben. Achtsilbig nämlich ist der dritte Fuß der Gâyatri; und dieser an ihr ist jenes [das dreifache Prinzip des Lebens]. — Derjenige, soweit dieses Lebendige sich erstreckt, soviel erwirbt er, welcher an ihr diesen Fuß also weifs.

Weiter aber ist an ihr der quaterne (*turiya*), glanzreiche,

s tauberhabene Fuß jener, der dort glühet [die Sonne]; nämlich „der quaterne“ ist der vierte; „glanzreich“ ist der Fuß, weil er gleichsam erglänzet; und „der stauberhabene“ heißet er, weil er [die Sonne] hoch erhaben über allem Staube glühet. Ebenso aber glühet durch Schönheit und Ruhm, welcher an ihr diesen Fuß also weiß.

4. Diese Gâyatrî nun ist auf jenen quaternen, glanzreichen, stauberhabenen Fuß gegründet; dieser aber selbst [der Fuß, d. h. die Sonne] ist gegründet auf die Wahrheit; nämlich die Wahrheit ist das Auge, denn die Wahrheit ist eben das Auge. Darum, wenn jetzt zwei daherkämen und stritten: „ich habe es gesehen!“ — „ich habe es gehört!“, so würden wir dem glauben, der da sagt: „ich habe es gesehen“. Die Wahrheit aber selber ist gegründet auf die Kraft; die Kraft aber ist das Leben; darum ist sie gegründet auf das Leben. Darum sagen sie: „Kraft geht über Wahrheit“. In dieser Weise ist jene Gâyatrî gegründet in dem auf das Selbst-Bezüglichen (*adhyâtman*). Dieselbige behütet (*trâ*) das Gesinde (*gaya*); nämlich das Gesinde sind die Lebensorgane; weil sie die Lebensorgane behütet, darum heißet sie *Gâya-trî*. Wenn einer [ein Lehrer] eben jene Sonnenstrophe (*sâvitri*) einem [Schüler] vorsagt, so behütet dieselbige dem, welchem er sie vorsagt, seine Lebensorgane.

5. Diese Sonnenstrophe lehren einige in der Form einer Anushtubh [viermal $\cup\cup\cup\cup$]; denn sie sagen: „die Rede [des Veda] ist Anushtubh, und dieses lehren wir als die Rede“; aber das soll man nicht tun! sondern als eine Gâyatrî [dreimal $\cup\cup\cup\cup$] soll man die Sonnenstrophe lehren! Fürwahr, wenn einer [ein Lehrer], der das weiß, auch viel nimmt, so ist das doch auch noch nicht einen Fuß der Gâyatrî aufwiegend.

6. Wenn einer [ein Lehrer] diese drei Welten [Erde, Luft-raum, Himmel] mit all ihrem Inhalte nähme, so hätte er damit [an Gegenwert] erst jenen ersten Fuß derselben. Und wenn einer so viel nähme, wie sich diese dreifache Wissenschaft [des Veda] weit erstreckt, so hätte er damit erst jenen zweiten Fuß derselben. Und wenn einer so viel nähme, wie sich dieses Lebendige weit erstreckt, so hätte er damit erst jenen dritten

Fufs derselben. Was aber an ihr jenen quaternen, glanzvollen, stauberhabenen Fufs betrifft, der dort glüheth, der ist nicht für irgend etwas, was es auch sei, zu haben; woher also sollte einer so viel nehmen?

7. Ihre Verehrung lautet: „Du bist die Gâyatrî, bist einfüßig, zweifüßig, dreifüßig, vierfüßig, bist fufslös, denn du gehst nicht auf Füßen; Verehrung sei deinem quaternen, glanzvollen Fufse, dem stauberhabenen! Möge jener jenes nicht erlangen!“ — nämlich der, welchen man hafst; oder auch — „möge jenem sein Wunsch nicht in Erfüllung gehen!“ — Fürwahr, dem geht jener Wunsch nicht in Erfüllung, gegen welchen also [gesonnen] man die Verehrung übt, oder auch so: „möge ich jenes [was der andre hat] erlangen!“

8. Folgendes war es, was einstmal Janaka, der Fürst der Videha's, zu Buḍila Âçvatarâçvi sprach: „Dieweil du doch dich ausgegeben hast für einen, der jene Gâyatrî wufste, wie kommt es, daß du zu einem Elefanten geworden bist und Lasten schleppen mußt?“ — Weil ich ihren Mund nicht gekannt habe [und dennoch als Lehrer derselben Geschenke angenommen habe, Tâlav. Up. Br. 4,8,1], o Großfürst“, erwiderte er. Nämlich ihr Mund ist das Feuer. Nämlich, wenn man auch vieles in das Feuer hineinlegt, so verbrennet es doch dieses alles. Also auch ein solches Wissender, wenn er auch viel Böses getan, so verdauet er doch dieses alles und erstehet rein und lauter, ohne Alter und ohne Tod.

Fünfzehntes Brâhmaṇam.

Dieses auch Îçâ 15—18 vorkommende Stück ist nach dem Scholiasten ein Sterbegebet, was nach dem Inhalte nicht notwendig aber wohl möglich ist. Der Sterbende bittet Pûshan, den Sonnengott, seine Strahlen, welche die Wahrheit verdecken (vgl. Bṛih. 5,5,2), zu zerteilen, und sieht, nachdem dies geschehen, den Mann in der Sonne (ein häufiges Symbol des Brahman) und erkennt sich als identisch mit ihm. Mit einem bedeutsamen Rückblick auf seine Werke scheidet er dahin, indes vielleicht die Umstehenden aus Rigveda 1,189,1 entnommenen Schlußvers beten.

Mit einer Schale ganz aus Gold
Ist zugedeckt der Wahrheit Mund;
O öffne, Pûshan, diese mir,
Dem Wahrheitstreuen mach' sie kund!

O Pūshan, einiger Seher, o Yama, Sonnengott, Prajāpati's Sohn! zerteile deine Strahlen, schliefs zusammen deine Herrlichkeit; — ja, ich sehe sie, deine lieblichste Gestalt; und jener dort, der Mann dort, ich bin es selbst! —

Nun werde, Hauch, zum Winde, dem unsterblichen, und dieser Leib mag endigen in Asche!

Om!

O Geist, gedenk, des Werks gedenk,
O Geist, gedenk, des Werks gedenk!

O Agni! führe uns auf ebenen Stegen,
Du pfadekundiger Gott, hin zum Gelingen!
Halt fern uns von der Sünde krummen Wegen!
Und höchste Ehre wollen wir dir bringen.

Sechster Adhyāya.

Erstes Brāhmaṇam.

1.—3. Brāhmaṇam: Es mag Befremden erregen, in dem letzten Teile unsrer Upanishad, welcher nicht nur *Khilakāṇḍam* (Nachtragteil) heifst, sondern auch in allen Stücken des vorigen Adhyāya den Charakter einer Nachlese an sich trägt, hier, gegen Ende dieser Nachlese einem großen und wichtigen Texte zu begegnen, der in ausgeführter Darstellung die eingehendste Belehrung über die Seelenwanderung enthält, welche im Veda zu finden ist. Nachdem wir aber diesem Texte bereits Chānd. 5,1—10 (oben S. 133—144), und zwar auch dort schon in sekundärer Verbindung mit zwei andern Stücken, der Rührtrankzeremonie und dem Rangstreite der Organe, begegnet sind, so liegt die Vermutung nahe, daß dieser Text nur darum im Nachtragteile der Bṛihadāraṇyaka-Upanishad steht, weil er ursprünglich gar nicht zu ihr gehört und nur um seiner besondern Wichtigkeit willen anderswoher entlehnt und den Nachträgen zugefügt worden ist. Diese Vermutung würde in hohem Grade wahrscheinlich werden, wenn es gelingen sollte, zu beweisen, daß die ganze Seelenwanderungstheorie der Fünffeuerlehre zu den frühern Teilen unsrer Upanishad nicht nur keine Beziehung zeigt, sondern sogar mit den eschatologischen Anschauungen derselben in direktem Widerspruche steht.

Indem wir den vorliegenden Text und unsre eingehende Analysis desselben, oben S. 132—133 und 137—140, als bekannt und dem Leser gegenwärtig voraussetzen, wollen wir demselben in der Kürze gegenüberstellen, was die ersten fünf Adhyāya's unsrer Upanishad an eschatologischen Vorstellungen enthalten.

1) Eine Anzahl von Stellen geht über die traditionellen mythologischen Anschauungen nicht wesentlich hinaus; so wenn 3,3 der Weg beschrieben wird, welcher die Darbringer des Aṣvamedha zwischen den Schalen des Welteies hindurch auf die andre Seite des Himmels führt, oder wenn 5,3 dem „solches Wissenden“ die Himmelswelt verheißten wird. Hiermit verwandt ist die Beschreibung des Weges 5,10, welcher durch Wind, Sonne, Mond zu der Welt ohne Kälte und Hitze zum Verweilen in derselben für ewige Jahre führt (vgl. auch 5,15). Diese Vorstellung kommt der Beschreibung des *Devayāna* in der Fünffeuerlehre nahe, ohne doch mit derselben zusammenzustimmen oder vereinbar zu sein. Auch die Vorstellungen 3,1, wo dem Yajamāna die Erlangung alles Lebenden, der Welt der Götter, Väter und Menschen, der unendlichen Welt verheißten wird, lassen sich noch diesen mythologischen Anschauungen anschließen, stehen aber schon auf der Grenze derselben.

2) Im Gegensatz zu ihnen ist die oft ausgesprochene Grundlehre unsrer Upanishad, daß der, welcher sich als den Ātman weiß, mit dem Tode zur Seele des Weltalls, zum objektlosen und daher bewußtlosen Subjekte des Erkennens wird; 1,2,7: wer sich selbst als Prajāpati, als den Tod weiß, dem kann der Tod nichts anhaben; — 3,2,10: der Tod ist ein Feuer, aber es gibt ein Wasser, welches dieses Feuer auslöschen kann; — 3,2,12: nach dem Tode bleibt der Name (d. h. die Welt als Vorstellung, mithin das vorstellende Subjekt) übrig; — 4,2: die Seele des Erlösten wird zur Allseele; — 1,5,17: die Prāṇa's des Sterbenden gehen in seinen Sohn über, während in ihn selbst aus Erde, Himmel, Wasser die göttlichen Prāṇa's eingehen; — 2,4,12 und 4,5,13: nach dem Tode ist kein Bewußtsein; — 4,4,6: die Lebenshauche des Nichtverlangenden ziehen nicht aus, sondern er löst sich in Brahman auf; — ob 3,2,11 in gleichem Sinne interpretiert werden darf, mag dahingestellt bleiben.

3) Was wird nach dem Tode aus der Seele dessen, der das Wissen nicht besitzt? — Die Antwort auf diese Frage sehen wir in unsrer Upanishad schrittweise sich entwickeln. Während 1,5,16 noch ausdrücklich erklärt wird, daß „nur durch einen Sohn, durch kein andres Werk, die Menschenwelt erworben werde“, so tritt 3,2,13 als ein großes Geheimnis die Lehre auf, daß nach dem Tode des Menschen sein *karman* (Werk) übrig bleibe; nach 3,9,28 ist Brahman die Wurzel, aus welcher nach dem Tode der Menschenbaum neu erwächst; und 4,4,2 fg. wird geschildert, wie Wissen, Werk und Erfahrung die Seele anfassen und zu einem neuen Lebenslaufe geleiten, und zwar, dem Zusammenhange nach, sofort und ohne vorherige Ablohnung im Jenseits (ein Beispiel der Wiedergeburt als Tier bietet 5,14,8). Die einzige Stelle der ersten fünf Adhyāya's, in der eine doppelte Vergeltung, im Jenseits und sodann durch ein neues Erdenleben, gelehrt zu werden scheint, ist der Vers Bṛih. 4,4,6; es ist aber noch die Frage, ob *prāpya antam* mit *ṣaṅkara* als *bhuktvā phalam* verstanden werden muß, oder (wie vorher 4,4,3 bei der Raupe *trīṇasya antam gatvā*) nur bedeutet: „nachdem er hienieden (*īha*) sein Werk vollbracht (*prāpya antam karmaṇas*), so kommt er (nach seinem Tode) wieder zu dieser Welt

des Wirkens zurück“; — in keinem Falle aber kann dieser Vers für die Anschauung der Upanishad beweisend sein, da er zu den, wie wir oben S. 465 zeigten, erst später eingeschobenen Versen gehört.

Somit ergibt sich, dafs, — von einzelnen Ansätzen, die aber nicht weiter benutzt werden (1,5,16: *karmanâ pitriloko, vidyayâ devalokah*; — 5,10: *vâyum, âdityam, candramasam, lokam açokam ahimam âgacchati*), abgesehen, — die Lehre von Pitriyâna und Devayâna weder dem Zusammenhang der Gedanken unsrer Upanishad eingereiht, noch auch als Fortsetzung derselben betrachtet werden kann, und zwar letzteres nicht, weil Yâjñavalkya's Erlösungslehre (4,4,6: *na tasya prânâ' utkrâmantî; brahma eva san, brahma apyeti*) schon weit über die mythische Vorstellung des Devayâna hinausgeschritten ist, ja, vielleicht dieselbe geradezu bestreiten will.

Aus diesen Gründen schliessen wir, dafs das ganze zusammenhängende Stück Brih. 6,1—3 (6,1,1—6 der Anfang der Rührtrankzeremonie; 6,1,7—14 der eingeschobene Rangstreit der Organe; 6,2,1—16 die weiter eingeschobene Fünffeuerlehre; 6,3,1—13 der Schluß der Rührtrankzeremonie), über dessen nähere Komposition wir zu Chând. 5,1—10 (oben S. 132 fg., 137 fg.) ausführlich gehandelt haben, von einer fremden Schule entlehnt und, um seiner Wichtigkeit willen, der Brihadâranyaka-Upanishad nachträglich angehängt worden ist.

6,1,1—6: Rührtrankzeremonie (Anfang) = Chând. 5,1,1—5.

1. Fürwahr, wer da kennet den edelsten und besten, der wird zum edelsten und besten unter den Seinigen. Der Lebenshauch, wahrlich, ist der edelste und beste. Zum edelsten und besten unter den Seinigen und unter welchen er will, wird der, welcher solches weifs.

2. Fürwahr, wer da kennet die reichste, der wird zum reichsten unter den Seinigen. Die Rede, fürwahr, ist die reichste. Zum reichsten unter den Seinigen und unter welchen er will, wird der, welcher solches weifs.

3. Fürwahr, wer da kennet den Standort, der steht fest auf Ebenem und Unebenem. Das Auge, wahrlich, ist der Standort, denn durch das Auge [durch den Gesichtssinn] stehet man fest auf Ebenem und Unebenem. Der stehet fest auf Ebenem und stehet fest auf Unebenem, wer solches weifs.

4. Fürwahr, wer da kennet die Erlangung, der erlanget jeden Wunsch, den er wünschet. Das Ohr, fürwahr, ist die Erlangung, denn zu dem Ohre gelangt sind alle diese Veden. Jeder Wunsch, den er wünschet, gedeihet dem, welcher solches weifs.

5. Fürwahr, wer da kennet den Stützpunkt, der wird zum Stützpunkte der Seinigen und zum Stützpunkte der Leute. Das Manas, wahrlich, ist der Stützpunkt. Zum Stützpunkte der Seinigen und zum Stützpunkte der Leute wird der, welcher solches weiß.

6. Fürwahr, wer da kennet die Fortpflanzung (*prajāti*), der pflanzt sich fort an Nachkommenschaft und Vieh. Der Same, wahrlich, ist die Fortpflanzung. An Nachkommenschaft und Vieh pflanzt sich fort, wer solches weiß.

6,1,7—14: (Episode) Der Rangstreit der Organe = Chānd. 5,1,6—2,2.

7. Eben diese Lebensorgane stritten einstmals um den Vorrang. Und sie gingen zu dem Bráhmaṇ (neutr.) und sprachen zu ihm: „Wer ist unter uns der beste?“ Und es antwortete: „Derjenige unter euch, nach dessen Auszuge sich dieser Leib am übelsten befindet, der ist unter euch der beste.“

8. Da zog die Rede aus, weilte ein Jahr lang in der Fremde, kam zurück und sprach: „Wie habt ihr ohne mich leben können?“ — Und sie antworteten: „So wie die Stummen, welche nicht mit der Rede reden und doch mit dem Odem atmen, mit dem Auge sehen, mit dem Ohre hören, mit dem Manas erkennen, mit dem Samen sich fortpflanzen, also haben wir gelebt.“ — Da fuhr die Rede wieder hinein.

9. Da zog das Auge aus, weilte ein Jahr lang in der Fremde, kam zurück und sprach: „Wie habt ihr ohne mich leben können?“ — Und sie antworteten: „So wie die Blinden, welche nicht mit dem Auge sehen und doch mit dem Odem atmen, mit der Rede reden, mit dem Ohre hören, mit dem Manas erkennen, mit dem Samen sich fortpflanzen, also haben wir gelebt.“ — Da fuhr das Auge wieder hinein.

10. Da zog das Ohr aus, weilte ein Jahr lang in der Fremde, kam zurück und sprach: „Wie habt ihr ohne mich leben können?“ — Und sie antworteten: „So wie die Tauben, welche nicht mit dem Ohre hören und doch mit dem Odem atmen, mit der Rede reden, mit dem Auge sehen, mit dem Manas erkennen, mit dem Samen sich fortpflanzen, also haben wir gelebt.“ — Da fuhr das Ohr wieder hinein.

11. Da zog das Manas aus, weilte ein Jahr lang in der

Fremde, kam zurück und sprach: „Wie habt ihr ohne mich leben können?“ — Und sie antworteten: „So wie die Irren, welche nicht mit dem Manas erkennen und doch mit dem Odem atmen, mit der Rede reden, mit dem Auge sehen, mit dem Ohre hören, mit dem Samen sich fortpflanzen, also haben wir gelebt.“ — Da fuhr das Manas wieder hinein.

12. Da zog der Same aus, weilte ein Jahr lang in der Fremde, kam zurück und sprach: „Wie habt ihr ohne mich leben können?“ — Und sie antworteten: „So wie die Entmannten, welche nicht mit dem Samen sich fortpflanzen und doch mit dem Odem atmen, mit der Rede reden, mit dem Auge sehen, mit dem Ohre hören, mit dem Manas erkennen, also haben wir gelebt.“ — Da fuhr der Same wieder hinein.

13. Da wollte der Odem ausziehen, aber gleichwie ein großes, schönes Rofs aus dem Induslande [wenn es sich losreißt] die Pflöcke der Fufsfesseln mit herauszieht, also geschah es, daß er jene Lebenshauche mit herauszog; und sie sprachen: „Ziehe nicht aus, o Ehrwürdiger, wir können ohne dich nicht leben!“ — „So bringt mir eure Huldigungsgabe dar“, sprach er. — „So sei es“, sprachen sie.

14. Da sprach die Rede: „Womit ich die reichste bin, damit bist du der reichste.“ — Und das Auge sprach: „Womit ich der Standort bin, damit bist du der Standort.“ — Und das Ohr sprach: „Womit ich die Erlangung bin, damit bist du die Erlangung.“ — Und das Manas sprach: „Womit ich der Stützpunkt bin, damit bist du der Stützpunkt.“ — Und der Same sprach: „Womit ich die Fortpflanzung bin, damit bist du die Fortpflanzung.“ — Und er [der Prâna] sprach: „Dieweil ich ein solcher bin, welches ist meine Speise, welches meine Kleidung?“ — Und sie sprachen: „Alles was hier vorhanden ist bis herab zu den Hunden, zu den Würmern, bis zu dem, was kreucht und fliegt, das ist deine Speise¹, und das Wasser ist deine Kleidung.“ — Wahrlich, von dem wird keine Unspeise gegessen, keine Unspeise zu sich genommen²,

¹ Über den ursprünglichen Sinn vgl. oben S. 135, Anm. 1.

² Auch hier ist der ursprüngliche Gedanke abgeändert, vgl. oben S. 135, Anm. 2.

wer also dieses als Speise des Lebenshauches (*ana*) kennt. Darum die Wissenden, Schriftkundigen, wenn sie essen wollen, so spülen sie den Mund aus, und wenn sie gegessen haben, so spülen sie den Mund aus; damit meinen sie, daß sie eben jenen Lebenshauch zu einem Nichtnackten machen.

Zweites Brāhmaṇam.

6,2,1—16: (Zweite Episode) Die Fünfffeuerlehre = Chānd. 5,3—10.

1. Es begab sich, daß Çvetaketu, Sohn des Âruṇi, zu einer Versammlung der Pañcāla's ging und vor den Pravāhaṇa, Sohn des Jibala [den König der Pañcāla's] trat, wie er Cerce hielt (*paricārayamāṇam*). Der, als er ihn erblickte, sprach zu ihm: „Nun, Knabe!“ — Und er antwortete: „Mein Herr?“ — „Bist du von deinem Vater belehrt worden?“ — „Jawohl!“ sprach er.

2. „Weißt du, wie diese Kreaturen, wenn sie dahinscheiden, nach verschiedenen Richtungen auseinandergehen?“

— „Nein“, so sprach er.

„Weißt du, wie sie wiederum zu dieser Welt gelangen?“

— „Nein“, so sprach er wieder.

„Weißt du, warum jene Welt, da doch also viele immer fort und fort hinübergelien, nicht voll wird?“

— „Nein“, so sprach er wieder.

„Weißt du, nach der wievielten Opferung die Wasser Menschenstimme annehmen, sich erheben und reden?“

— „Nein“, so sprach er wieder.

„Weißt du den Zutritt zum Götterwege oder Väterwege, und was zu tun ist, um entweder den Götterweg oder den Väterweg zu betreten? Und hast du wohl auch das Wort des Weisen nicht vernommen, der da spricht:

Zwei Wege, hört' ich, gibt es für die Menschen:

Den Weg der Väter und den Weg der Götter.

Auf diesen findet alles sich zusammen,

Was zwischen Vater sich und Mutter¹ reget.“

¹ Zwischen Himmel und Erde. — Der ursprüngliche Sinn des Versrätsels scheint ein anderer zu sein. Vielleicht sind unter den beiden Wegen, auf denen Väter, Götter und (*uta*) Menschen wandeln, der Tag (*ajāt*) und die Nacht (*sameti*) zu verstehen.

— „Ich weiß von allem dem auch nicht eines“, so sprach er.

3. Und er lud ihn ein, zu bleiben. Aber der Knabe wollte nicht bleiben und lief von dannen. Und er kam zu seinem Vater und sprach zu ihm: „So also war es gemeint, wenn du schon vordem erklärt hast, daß meine Belehrung fertig sei!“ — „Wie das, du mein Verständiger?“ — „Nun, der Königsmann hat mir fünf Fragen gestellt, und ich weiß keine einzige davon!“ — „Was waren das für Fragen?“ — „Diese“, sprach er und wiederholte die Hauptpunkte.

4. Und jener sprach: „Dafür solltest du mich kennen, mein Lieber, daß ich alles, was ich selbst weiß, auch dir mitgeteilt habe. Aber komm, wir wollen hingehen und uns zu ihm in die Lehre begeben!“ — „Gehe du lieber allein!“ sprach er. — Da ging Gautama [Âruṇi] dorthin, wo Pravâhana, Sohn des Jibala, sein Wesen hatte. Der bot ihm einen Sitz an, liefs das [Fufs-]Wasser bringen, bot ihm sodann die Gastspende und sprach: „Ehrwürdiger Gautama, ich bewillige dir einen Wunsch.“

5. Dieser versetzte: „Einen Wunsch zu tun, ist mir willkommen. Es soll aber die Sache sein, welche du in Gegenwart des Knaben zur Sprache gebracht hast, die mögest du mir auslegen.“ —

6. Und jener sprach: „Fürwahr, das gehört zu den göttlichen Wünschen, o Gautama; du aber wünsche eines der menschlichen Dinge.“ —

7. Und er antwortete: „Du weißt wohl, an Gold habe ich mein Teil, und ebenso an Kühen, Pferden und Sklavinnen, an Teppichen und Gewändern. Sei nicht kärglich zumessend gegen uns, o Herr, wo es sich um ein Großes, Unendliches, Unermeßliches handelt!“ — „So mögest du denn, o Gautama, es in der üblichen Weise nachsuchen!“ — „Ich nahe dir als Schüler, o Herr!“ sprach er. Nämlich mit diesem Worte pflegten die Altvordern in die Lehre einzutreten. Und so wurde er durch dieses Bekenntnis der Schülerschaft sein Lehrling.

8. Und er sprach: „So wahr wie ich wünsche, daß du, gleichwie deine Vorfahren, uns wohlgesinnt bleibest, so wahr ist diese Wissenschaft bis auf diesen Tag noch nie von einem

Brahmanen besessen worden. Dir aber will ich sie mitteilen; denn wer könnte dich abweisen, wenn du also redest?“ — Und er sprach:

9. „Fürwahr, jene Welt, o Gautama, ist ein Opferfeuer¹; die Sonne ist sein Brennholz, die Strahlen sein Rauch, der Tag seine Flamme, die Pole seine Kohlen, die Zwischenpole seine Funken. In diesem Feuer opfern die Götter den Glauben. Aus dieser Opferspende entsteht der König Soma.

10. Fürwahr, Parjanya, o Gautama, ist ein Opferfeuer; das Jahr ist sein Brennholz, die Wolken sein Rauch, der Blitz seine Flamme, der Donnerkeil seine Kohlen, die Schlossen seine Funken. In diesem Feuer opfern die Götter den König Soma. Aus dieser Opferspende entsteht der Regen.

11. Fürwahr, diese Welt, o Gautama, ist ein Opferfeuer; die Erde ist sein Brennholz, das Feuer sein Rauch, die Nacht seine Flamme, der Mond seine Kohlen, die Sterne seine Funken. In diesem Feuer opfern die Götter den Regen. Aus dieser Opferspende entsteht die Nahrung.

12. Fürwahr, der Mann, o Gautama, ist ein Opferfeuer; der offene Mund ist sein Brennholz, der Odem sein Rauch, die Rede seine Flamme, das Auge seine Kohlen, das Ohr seine Funken. In diesem Feuer opfern die Götter die Nahrung. Aus dieser Opferspende entsteht der Same.

13. Fürwahr, das Weib, o Gautama, ist ein Opferfeuer; der Schoß ist sein Brennholz, die Haare sein Rauch, die Scham seine Flamme, die Einfügung seine Kohlen, das Lustgefühl die Funken. In diesem Feuer opfern die Götter den Samen. Aus dieser Opferspende entsteht der Mensch.

Derselbige lebet, solange es dauert. Sodann, nachdem er gestorben,

14. so trägt man ihn in das [Opfer-]Feuer [des Scheiterhaufens]; dessen Feuer ist eben das Feuer, sein Brennholz das Brennholz, seine Flamme die Flamme, seine Kohlen sind die Kohlen, seine Funken die Funken. In diesem Feuer opfern die Götter den Menschen; aus dieser Opferspende entsteht in lichtfarbiger Gestalt der Mensch.

¹ Zur Orientierung vergleiche man die Tabelle auf S. 138.

15. Die nun, welche solches also wissen, und jene dort, welche im Walde Glauben und Wahrheit üben¹, 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 das Halbjahr, in welchem die Sonne nordwärts gehet, aus dem Halbjahre in die Götterwelt, aus der Götterwelt in die Sonne, aus der Sonne in die Blitzregion; zu ihnen, wenn sie in die Blitzregion gelangt sind, gesellet sich ein Mann, ein intelligibeler²; der führet sie in die Brahmanwelten. Dort in den Brahmanwelten bewohnen sie die höchsten Fernen.³ Für solche ist keine Wiederkehr.

16. Hingegen diejenigen, welche durch Opfer, Almosen und Askese die [Himmels-]Welten erwerben⁴, die gehen ein in den Rauch [des Leichenfeuers], aus dem Rauche in die Nacht, aus der Nacht in die dunkle Hälfte des Monats, aus der dunkeln Hälfte des Monats in das Halbjahr, in welchem die Sonne südwärts gehet, aus dem Halbjahre in die Väterwelt, aus der Väterwelt in den Mond. Wenn sie in den Mond gelangt sind, werden sie Nahrung: daselbst, gleichwie man den König Soma mit den Worten: «schwill an und schwinde» genießt⁵, also werden sie von den Göttern genossen. Selbige, nachdem dieses verstrichen, so gehen sie ein hier in den Äther, aus dem Äther in den Wind, aus dem Winde in den Regen, aus dem Regen in die Erde. Nachdem sie in die Erde gelangt, so werden sie zu Nahrung und werden abermals in dem Mannfeuer geopfert und darauf in dem Weibfeuer gezeugt, und erstehen aufs neue zu den Welten. In dieser Weise laufen sie um im Kreise.

Aber die, welche diese beiden Pfade nicht kennen, die werden zu dem, was da kreucht und fleugt und was da beifset.“

¹ Die Stelle Chând. 5,10,1: «*çraddhâ tapa*» *iti* wird hier, wie Muñd. 1,2,11. Praçna 1,10, nicht mehr völlig verstanden.

² *puruṣomānaśaḥ* scheint Korrektur des nicht mehr verstandenen *puruṣo mānaśaḥ* (Chând. 4,15,5. 5,10,2) zu sein.

³ *parāḥ parāvataḥ* muß wohl (wie Rîgv. 10,58,11) räumlich verstanden werden. Zur Konstruktion vgl. *vasa tām purīm* im Rāmāyanam.

⁴ Chând. 5,10,3 «*aiśtāpārte dattam*» *iti*, wird, wie es scheint, hier nicht ganz richtig, hingegen Praçna 1,9 richtig verstanden.

⁵ Vgl. System des Vedânta S. 393, Anm.

*Drittes Brāhmaṇam.***6,3,1—13: Rührtrankzeremonie (Fortsetzung zu 6,1,1—6)
= Chând. 5,2,4—9. 3.**

1. Wenn nun einer wünscht: „ich möchte Großes erlangen“, so soll er in der Zeit, wo die Sonne nordwärts zieht, an einem reinen Tage der lichten Monatshälfte, nachdem er zwölf Tage lang das Gelübde der Upasad-Feier gehalten hat, in einer Schale oder einem Becher aus Feigenholz allerlei Kräuter und Früchte, — diese zusammenbringen, rund herum fegen und sprengen, das Feuer anlegen, [mit Darbhagras] streuen, die Opferbutter zubereiten, wie es Brauch ist, und dieselbe unter einem männlichen Sternbilde [in dem der Mond steht], nachdem er den Rührtrank herangebracht hat, ins Feuer gießen [mit den Worten]:

„Soviel in dir, o Wesenkenner, Götter sind,
Die eines Menschen Wünsche kreuzend schädigen,
An diese spende ich ihr Teil, damit sie mich,
Gesättiget, mit allen Wünschen sättigen.

Svâhâ (Heil)!“

„Und dich, die quer herein sich drängt
Und spricht: «ich bin die Teilende»,
Dir opfre ich der Butter Gufs,
Dafs du mir seist die Heilende.

Svâhâ!“

2. „Dem edelsten Svâhâ! Dem besten Svâhâ!“ so spricht er, spendet [von der Butter] ins Feuer und läßt die [im Löffel zurückbleibende] Neige in den Rührtrank tropfen. „Dem Prâṇa Svâhâ!“¹ —

¹ Dieser Zusatz und die entsprechenden in den folgenden Abschnitten (von M. Müller und Böhlingk in unbegreiflicher Weise mißverstanden und jedesmal zum Folgenden gezogen) fehlten ursprünglich (Chând.), waren aber in der Kânva-Rezension, wo durch Einschlebung der Fünffeuerlehre (6,2) die Einleitung zu dem gegenwärtigen Ritus (6,1,1—6) so weit abgetrennt wurde, erwünscht, um aus derselben in Erinnerung zu bringen, daß unter dem edelsten und besten der Prâṇa, unter der reichsten die Rede, usw. zu verstehen sei. — In der Mâdhyandina-Rez. fällt dieser Grund fort, und

„Der reichsten Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läßt die Neige in den Rührtrank tropfen. „Der Rede Svâhâ!“

„Dem Standorte Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läßt die Neige in den Rührtrank tropfen. „Dem Auge Svâhâ!“

„Der Erlangung Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läßt die Neige in den Rührtrank tropfen. „Dem Ohre Svâhâ!“

„Dem Stützpunkte Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läßt die Neige in den Rührtrank tropfen. „Dem Manas Svâhâ!“

„Der Fortpflanzung Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läßt die Neige in den Rührtrank tropfen. „Dem Samen Svâhâ!“

In dieser Weise spendet er ins Feuer und läßt die Neige in den Rührtrank tropfen.

3. „Dem Feuer Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läßt die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Dem Soma Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läßt die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Der Erde Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läßt die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Dem Luftraum Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läßt die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Dem Himmel Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läßt die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Erde, Luftraum und Himmel Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läßt die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Dem Brahmanenstande Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läßt die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Dem Kriegerstande Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läßt die Neige in den Rührtrank tropfen.

wenn trotzdem auch sie die erklärenden Zusätze: „dem Prâna Svâhâ“ usw. hat, so zeigt sie auch hier wieder das Bestreben, in sekundärer Weise die der Kânva-Rez. anhaftenden Unebenheiten zu glätten, ohne dafs doch die Spuren derselben vollständig getilgt würden.

„Dem Vergangenen Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läßt die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Dem Zukünftigen Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läßt die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Dem All Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läßt die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Dem Ganzen Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läßt die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Dem Prajâpati Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läßt die Neige in den Rührtrank tropfen.

4. Dann faßt er ihn an mit den Worten: „Du bist das Wogende [der Odem], du bist das Flammende [das Feuer], du bist das Volle [Brahman], du bist das Gefestete [das Firmament], du bist das Allsammelnde [die Welt], du bist das Bejauchzte, du bist das zu Bejauchzende [vom Udgâtar durch den Laut *hiñ* zu Anfang und im Fortgange des Opfers, oben S. 66], du bist das Besungene, du bist das zu Besingende [vom Udgâtar], du bist das Gerufene und das Gegengerufene [vom Adhvaryu und Âgnîdhra, oben S. 220], du bist der Lichtglanz im Feuchten [der Wolke], du bist durchdringend, du bist bezwingend, du bist die Nahrung, du bist das Licht, du bist der Tod, du bist die Allverschlingung.“

5. Dann erhebt er ihn mit den Worten: „*âmañsi âmañhi te mahi* [etwa: «du denkst, so denke deiner Kraft!»]; ja er ist König, Herr, Gebieter, und er, der Herr und König, soll mich zum Gebieter machen.“

6. Dann trinkt er ihn unter den Worten:

„«Lafst an das liebenswerte Licht» —
Die Winde triefen Süßigkeit,
Die Ströme für den frommen Mann,
Ihr Kräuter seid uns süßereich!

Der Erde Svâhâ!

— «des Sonnengottes denken uns» —
Süfs sei uns Nacht und Morgenrot,
Voll Süßigkeit der Erde Reich,
Süfs sei der Vater Himmel uns!

Dem Luftraum Svâhâ!

— «er möge fördern unsern Geist!» —
 Der Baum sei uns voll Süfsigkeit,
 Voll Süfsigkeit die Sonne uns,
 Und süfsereich die Kühe auch!

Dem Himmel Svâhâ!“

Hierauf wiederholt er die ganze Sonnenstrophe und die sämtlichen Verse von der Süfsigkeit und spricht:

„Möge ich zu diesem Weltall werden!“
 „Erde, Luftraum, Himmel Svâhâ!“

Damit trinkt er den Rest, wäscht sich die Hände und setzt sich hinter dem Feuer nieder mit dem Angesichte gegen Osten. Wenn es Morgen geworden ist, verehrt er die Sonne und spricht: „Der Himmelsräume einige Lotosblume bist du; der Menschen einige Lotosblume möge ich sein!“ — Dann geht er denselben Weg zurück, setzt sich wieder hinter das Feuer und sagt die Liste [der Lehrer] her [wahrscheinlich die folgende].

7. Diesen, fürwahr, [den Rührtrank und seine Ausführung] erklärte Uddâlaka, der Sohn des Aruṇa, dem Yājñavalkya Vâjasaneya, seinem Schüler, und sprach: „Selbst wenn man ihn auf einen dürren Baumstamm gösse, so würden seine Äste wachsen und seine Blätter sprießen.“

8. Diesen, fürwahr, erklärte Yājñavalkya Vâjasaneya dem Madhuka Paiṅgya, seinem Schüler, und sprach: „Selbst wenn man ihn auf einen dürren Baumstamm gösse, so würden seine Äste wachsen und seine Blätter sprießen.“

9. Diesen, fürwahr, erklärte Madhuka Paiṅgya dem Cûla Bhâgavitti, seinem Schüler, und sprach: „Selbst wenn man ihn auf einen dürren Baumstamm gösse, so würden seine Äste wachsen und seine Blätter sprießen.“

10. Diesen, fürwahr, erklärte Cûla Bhâgayitti dem Jânaki Âyasthûṇa, seinem Schüler, und sprach: „Selbst wenn man ihn auf einen dürren Baumstamm gösse, so würden seine Äste wachsen und seine Blätter sprießen.“

11. Diesen, fürwahr, erklärte Jânaki Âyasthûṇa dem Satyakâma, Sohne der Jabâlâ, seinem Schüler, und sprach:

„Selbst wenn man ihn auf einen dürrn Baumstamm gösse, so würden seine Äste wachsen und seine Blätter sprießen.“

12. Diesen, fürwahr, erklärte Satyakâma, der Sohn der Jabâlâ, seinen Schülern und sprach: „Selbst wenn man ihn auf einen dürrn Baumstamm gösse, so würden seine Äste wachsen und seine Blätter sprießen.“ —

Diesen soll man keinem mitteilen, aufser seinem Sohne oder seinem Schüler!

13. Vierfach wird das Feigenholz [bei dieser Zeremonie verwendet]: aus Feigenholz ist der Löffel, aus Feigenholz der Becher, aus Feigenholz der Brennstoff und aus Feigenholz die beiden Rührstäbchen.

Zehn sind der zahmwachsenden Getreidearten [die aufser den wildwachsenden in den Rührtrank kommen?]: Reis und Gerste, Sesam und Bohnen, Hirse und Fench, Weizen, Linsen, Erbsen und Wicken. Diese werden zerstampft und mit saurer Milch, Honig und Butter benetzt, [wobei] etwas zerlassene Butter ins Feuer gegossen wird.

Viertes Brâhmaṇam.

Bei der Wichtigkeit, welche nach indischer Religionsanschauung die Zeugung eines Sohnes, als Fortsetzers der Opferpflichten des Vaters, hat, ist es nicht weiter befremdlich, wenn der Lehrer seinem Schüler, beim Übergang ins bürgerliche Leben und zur Gründung einer Familie, zum Abschiede auch über diesen Punkt die nötigen Aufschlüsse gibt, an welchen, bei dem religiösen Ernste, von dem sie getragen werden, kein Anstoß zu nehmen ist.

1. Wahrlich, die Essenz dieser Geschöpfe ist die Erde, die der Erde das Wasser, die des Wassers die Pflanzen, die der Pflanzen die Blüten, die der Blüten die Früchte, die der Früchte der Mensch, die des Menschen der Same.

2. Einstmals erwog Prajâpati: „wohlan, ich will diesem eine Wohnstätte bereiten!“ und er schuf das Weib. Nachdem er es erschaffen, verehrte er dasselbe nach unten zu. Darum soll man das Weib nach unten zu verehren [die Begattung als ein Akt religiöser Verehrung]. Und er streckte diesen vorgelegten Somaprefsstein von sich aus; damit überkam er sie.

3. Ihr Schofs ist das Opferbett, ihre Haare die Opferstreu, ihre Haut die Somapresse, ihre Schamteile das Feuer in der Mitte.¹

So weit das Reich ist, welches der Veranstalter durch das Vájapeya-Opfer erwirbt, so weit ist das Reich dessen, welcher, solches wissend, das Lustgeschäft ausübt; er neigt die guten Werke seiner Weiber zu sich herüber. Wer aber, ohne solches zu wissen, das Lustgeschäft ausübt, dessen gute Werke neigen die Weiber zu sich herüber.

4. Darum, fürwahr, sprach, solches wissend, Uddálaka, der Sohn des Aruṇa, — darum, fürwahr, sprach, solches wissend, Náka aus dem Stamme des Mudgala, — darum, fürwahr, sprach, solches wissend, Kumârahârta: „Viele Sterbliche, nur der Geburt nach Brahmanen und ohne [wahre] Zeugungskraft, scheiden, ohne Täter guter Werke zu sein, aus dieser Welt ab; diejenigen nämlich, welche, solches nicht wissend, das Lustgeschäft ausüben.“

Wenn einem, viel oder wenig, im Schlafe oder im Wachen der Same abgeht, 5. so soll er ihn anrühren oder auch [ohne dies zu tun] besprechen mit dem Verse:

„Der Same, der zur Erde heute mir entwich,
 Der in die Kräuter oder in das Wasser rann,
 Den nehme ich zurück zu mir;
 Zurück soll kehren meine Kraft,
 Zurück der Glanz, zurück das Glück.
 Zurück, wie auf dem Herd das Feuer,
 An ihrer Stätte sollen sie wieder sein!“

Mit diesen Worten soll er mit dem Ringfinger und dem Daumen davon nehmen und es sich zwischen die Brüste oder die Augenbrauen wischen.

6. Ferner: wenn einer sich selber im Wasser sieht, so soll er folgenden Spruch dazu sagen: „Mir werde Glanz und Kraft, Schönheit, Vermögen und gutes Werk!“

¹ *samidho madhyatas*; die Stelle ist wohl korrupt.

Fürwahr, dann ist eine die Zierde unter den Weibern, wenn sie [nach der Menstruation] die befleckten Kleider abgelegt hat. Darum, wenn sie die befleckten Kleider abgelegt hat und voll Schönheit ist, so soll er sich an sie machen und sie dazu auffordern.

7. Will sie ihm den Willen nicht tun, so mag er ihre Gunst erkaufen. Wenn sie ihm dann den Willen noch nicht tut, so mag er sie, nachdem er sie mit einem Stock oder mit der Hand geschlagen hat, nicht beachten (*atikrâmet*; Çaṅk. liest: *abhikrâmet* sich über sie machen) und sprechen: „Mit Kraft und Glanz nehme ich dir den Glanz.“ Dann wird sie glanzlos sein.

8. Tut sie ihm aber den Willen, so soll er sprechen: „Mit Kraft und Glanz gebe ich dir Glanz.“ Dann werden sie beide glanzvoll sein.

9. Wenn er wünscht, daß sie ihn lieb gewinnen soll, so muß er, nachdem er die Sache in sie getan und Mund auf Mund gefügt hat, ihren Schoß streicheln und dazu murmeln:

„Der du aus jedem Glied entstehst
Und aus dem Herzen trittst hervor,
Du bist der Glieder Quintessenz!
Dem Wild gleich, das der Giftpfeil traf,
Mach rasend diese da auf mich.“

10. Wenn er wünscht, daß sie kein Kind bekommen soll, so muß er, nachdem er die Sache in sie getan und Mund auf Mund gefügt hat, erst einatmen, dann ausatmen und sprechen: „Durch meine Kraft, durch meinen Saft nehm' ich von dir hinweg den Saft“; so bleibt sie unbefruchtet.

11. Wenn er hingegen wünscht, daß sie ein Kind bekommen soll, so muß er, nachdem er die Sache in sie getan und Mund auf Mund gefügt hat, erst ausatmen, dann einatmen und sprechen: „Durch meine Kraft, durch meinen Saft leg' ich in dich hinein den Saft“; so wird sie schwanger werden.

12. Ferner: wenn sein Weib einen Buhlen hat, und er hasset denselbigen, so soll er in einem ungebrannten Gefäße

ein Feuer anlegen, eine Streu von Rohrhalmen in verkehrter Richtung ausbreiten und in selbigem Feuer die betreffenden¹ Spitzen der Rohrhalme, nachdem er sie verkehrt² mit Butter gesalbt hat, opfern und dazu sprechen:

„Weil du in meinem Feuer geopfert,
nehme ich Ausatmung und Einatmung von dir, du da! —
Weil du in meinem Feuer geopfert,
nehme ich Söhne und Vieh von dir, du da! —
Weil du in meinem Feuer geopfert,
nehme ich Opfer und gute Werke von dir, du da! —
Weil du in meinem Feuer geopfert,
nehme ich Hoffnung und Zuversicht von dir, du da!“ —

Fürwahr, der scheidet ohne Kraft und ohne gute Werke aus dieser Welt ab, welchem, solches wissend, ein Brahmane flucht! Darum soll man mit der Gattin eines solches wissenden Schriftkundigen nicht zu schäkern suchen, denn sonst wird der solches Wissende einem zum Feinde.

13. Ferner: wenn jemandes Weib von dem Monatlichen überkommen wird, so soll sie drei Tage lang nicht aus Metall trinken³ und ihre Kleider nicht waschen.⁴ Kein Untermensch und keines Untermenschen Weib [aus der Çûdrakaste] darf mit ihr zusammentreffen. Nachdem die drei Nächte vorüber, soll sie sich baden, und man soll sie den [zur weitem Zere- monie erforderlichen] Reis ausdreschen lassen.

¹ Nach der Lesart der Mādhyandina's zu schliesen, wirft er bei jeder der folgenden Verwünschungsformeln einen Rohrhalme ins Feuer. Die Rohrhalme scheinen, wie Ind. Stud. X, 334 die Person des Opfernden, so hier Person und Sachen des Verwünschten zu repräsentieren; um ihn zu schädigen, wird alles vorher in einer dem Opferbrauche entgegengesetzten Weise vorgenommen.

² Etwa durch Eintauchen der Spitze in die *Dhruvâ* und des untern Endes in die *Juhâ*, statt umgekehrt, Çatap. Br. 1,8,3,13.

³ Die irdenen Schüsselchen, deren man sich, neben den Metallgefäßen, in Indien vielfach bedient, werden, ebenso wie die aus Blättern geflochtenen Nöpfchen, nach einmaligem Gebrauche weggeworfen.

⁴ In der Regel ziehen die Inder täglich neugewaschene Kleider an. Dies kann schon ganz einfach dadurch erreicht werden, dafs man beim Baden die Kleider auswäscht und in die Sonne legt. Ehe man mit Baden fertig ist, sind die dünnen Stoffe wieder trocken.

14. Wünscht er nun, daß ihm ein weißer Sohn geboren werde, der einen der Veden studiere und zur vollen Lebensdauer gelange, so müssen beide Reis, mit Milch gekocht und mit Butter übergossen, essen, so werden sie vermögend sein, einen solchen zu zeugen.

15. Oder wünscht er, daß ihm ein bräunlicher Sohn und dunkelfarbig [an Augen] geboren werde, der zwei Veden studiere und zur vollen Lebensdauer gelange, so müssen beide Reis, mit saurer Milch gekocht und mit Butter übergossen, essen, so werden sie vermögend sein, einen solchen zu zeugen.

16. Oder wünscht er, daß ihm ein schwärzlicher Sohn und rotäugig geboren werde, der drei Veden studiere und zur vollen Lebensdauer gelange, so müssen beide Reis, mit Wasser gekocht und mit Butter übergossen, essen, so werden sie vermögend sein, einen solchen zu zeugen.

17. Oder wünscht er, daß ihm eine gelehrte Tochter geboren werde, die zur vollen Lebensdauer gelange, so müssen beide Reis, mit Sesam gekocht und mit Butter übergossen, essen, so werden sie vermögend sein, eine solche zu zeugen.

18. Oder wünscht er, daß ihm ein gelehrter und gefeierter Sohn geboren werde, ein Besucher der Ratsversammlungen und beliebter Redner, der alle Veden studiere und zur vollen Lebensdauer gelange, so müssen beide Reis, mit Fleisch gekocht und mit Butter übergossen, essen, so werden sie vermögend sein, einen solchen zu zeugen; — sei es Fleisch vom Stier oder vom Farren.

19. Ferner [was die nähere Ausführung betrifft]: wenn der Morgen herannaht, so richtet er wie bei einer [gewöhnlichen, aus Milch und Reis bestehenden] Topfspeise die zerlassene Butter zu und bringt von seiner Topfspeise jedesmal einen Löffel voll dar, indem er spricht: „Dem Agni Svâhâ! der Anumati [Göttin der Liebesgunst] Svâhâ! dem Gotte Savitar [Erreger], dessen Erregung die wahre ist, Svâhâ!“ — Nachdem er mit diesen Worten geopfert, holt er [das übrige] heraus und isft und reicht, nachdem er gegessen, auch ihr davon dar. Nachdem er sich sodann die Hände gewaschen, füllt er ein Gefäß mit Wasser und besprengt sie damit dreimal, indem er spricht:

„Heb' dich hinweg, Viçvâvasu¹,
 Such' andre Mädchen dir für dich
 Voll Üppigkeit; lafs einen du
 Die Gattin mit dem Gatten sich!“

20. Sodann macht er sich an sie und spricht²: „Ich bin *ama* (Er), und du bist *sâ* (Sie); du bist *sâ*, und ich bin *ama* [vgl. Bṛih. 1,3,22]; ich bin das Sâman, und du bist die Ric [auf der das Sâman ruht, oben S. 74fg.; Syst. d. Ved. S. 151]; ich bin der Himmel, und du bist die Erde:

So lafs uns denn zum Werke schreiten,
 Die Samen ineinander leiten,
 Ein Kind, ein männliches bereiten!“

21. Dann tut er ihre Schenkel auseinander und spricht: „Tut euch auseinander, Himmel und Erde!“ — Nachdem er sodann die Sache in sie getan und Mund auf Mund gefügt hat, so streichelt er sie dreimal dem Haarstriche nach [von oben nach unten] und spricht [Rigv. 10,184]:

„Vishṇu soll deinen Schofs erbauen,
 Tvasṣṭar die Formen wohl behauen,
 Prajâpati soll dich benetzen,
 Dhâtâr in dich den Fruchtkeim setzen!

Reich', Göttin mit den breiten Zöpfen,
 Reich', Sinîvâlî, Frucht ihr dar!
 Frucht soll dir der Açvinen schöpfen
 Lotosbekränztes Götterpaar!

22. Gold ist das Holz, des sich bedienen
 Zur Sonnenquirlung die Açvinen;
 Das, fleh'n wir, lasse dir gelingen,
 Im zehnten Monat Frucht zu bringen! —

Wie Feuerkeim die Erde hegt,
 Das Himmelsweib den Blitzgott trägt,

¹ Der Gandharva Viçvâvasu, ein Dâmon, der als imaginärer Gatte der unverheirateten Mädchen gilt und bei der Hochzeit gebeten wird, seine Rechte an den Bräutigam abzutreten. Vgl. den Spruch Rîgveda 10,85,22, nach welchem unser korrumpierter Text zu verbessern ist.

² Die zahlreichen Parallelstellen des Spruches verzeichnet Oertel zu Talav. Up. Br. 1,54,6 (p. 235).

Und wie der Pole Frucht der Wind,
So lege ich in dich, — N. N.! — das Kind.“

23. Wenn sodann die Zeit kommt, wo sie gebären soll, so besprengt er sie mit Wasser und spricht [vgl. Rîgv. 5,78,7—8]:

„Wie einen Lotosteich der Wind
Von allen Seiten sanft bewegt,
So mit der Hülle soll das Kind
Austreten, das sich in dir regt. —
Sie, welche Indra schuf aufs beste
Mit Tür und Schloß als schützend Haus,
Die Fruchthaut treibe samt dem Reste,
O Indra! mit dem Kinde aus!“

24. Nachdem das Kind geboren, legt er Feuer an, nimmt es auf den Schoß, bereitet in einem Metallgefäße Milchbuttermischung, opfert von der Milchbuttermischung löffelweise und spricht dabei:

„In dir will ich zu Tausend mich erweitern,
Fortblühend in des eignen Hauses Macht!
Kein Unheil bring' ich deinem Stamm zum Scheitern
Jemals der Kinder und der Herden Pracht!

Svâhâ!

Die Lebenskräfte in mir, die opfere ich im Geiste in dir.

Svâhâ!

Wo ich gehemmt des Opferwerks Gelingen
Durch ein Zuwenig oder auch Zuviel,
Da führ' als Opfermeister das Vollbringen
Der weise Agni selbst für uns zum Ziel.

Svâhâ!“

25. Dann nähert er den Mund dem rechten Ohre des Kindes und sagt dreimal: „Sprache! Sprache!“ — Hierauf bereitet er die Milchwonigbutter und füttert damit das Kind unmittelbar aus dem Golde [des Löffels], indem er spricht: „Ich lege in dich die Erde, ich lege in dich den Luftraum,

ich lege in dich den Himmel. Die Erde, den Luftraum, den Himmel, alles lege ich in dich.“¹ —

26. Dann gibt er ihm den Namen, indem er spricht: „Du bist der Veda!“ — Dieses ist sein Geheimname [die eigentliche Namengebung erfolgt erst zehn Tage nach der Geburt, Manu II, 30].

27. Hierauf übergibt er das Kind der Mutter, reicht ihm ihre Brust dar und spricht [R̥igv. 1,164,49]:

„Die Brust, die unversiegliche zum Laben,
Die schätzereiche, voll von Gut und Gaben,
Durch die du förderst alles Heils Erfüllung,
Die reiche hier, Sarasvatî, zur Stillung.“

28. Hierauf spricht er zur Mutter des Kindes:

„Iḷâ, die Labung, bist du ja
Von Mitra's Stamm, von Varuṇa!
Die einen Mann dem Mann gebar,
Du bleibe mannhaft immerdar,
Die unsre Mannheit machtest wahr!“

Wahrlich, von dem sagen die Leute: „fürwahr, du bist deinem Vater überlegen, deinem Großvater überlegen geworden“; — fürwahr, der ist zum höchsten Gipfel gelangt an Schönheit, Ruhm und Heiligkeit, wer als der Sohn eines Brahmanen geboren wurde, der solches weiß!

Fünftes Brâhmanam.

Über die beiden, auf die ganze Çakhâ der Vâjasaneyin's bezüglichen Lehrerlisten, welche hier folgen, vgl. oben S. 376 fg.

1. Nunmehr das Register [der Lehrer]:

Der Sohn der *Pautimâshî* [wurde belehrt] vom Sohne der *Kâtâyâni*,

¹ Das höchste Ziel der indischen Religion, die Einswerdung mit dem Weltall (Brahman), wird hier bei dem Kinde in ähnlicher Weise antizipiert, wie in der christlichen Taufe das Erfülltwerden des Täuflings von dem heiligen Geiste.

der Sohn der *Kâtyâyani* vom Sohne der *Gautamî*,
 der Sohn der *Gautamî* vom Sohne der *Bhâradvâji*,
 der Sohn der *Bhâradvâji* vom Sohne der *Pârâçari*,
 der Sohn der *Pârâçari* vom Sohne der *Aupasvastî*,
 der Sohn der *Aupasvastî* vom Sohne der *Pârâçari*,
 der Sohn der *Pârâçari* vom Sohne der *Kâtyâyani*,
 der Sohn der *Kâtyâyani* vom Sohne der *Kauçiki*,
 der Sohn der *Kauçiki* vom Sohne der *Âlambî* und dem der
Vaiyâghrapadî,
 der Sohn der *Vaiyâghrapadî* vom Sohne der *Kâṇvi* und dem
 der *Kâpi*,
 der Sohn der *Kâpi* 2. vom Sohne der *Âtreji*,
 der Sohn der *Âtreji* vom Sohne der *Gautamî*,
 der Sohn der *Gautamî* vom Sohne der *Bhâradvâji*,
 der Sohn der *Bhâradvâji* vom Sohne der *Pârâçari*,
 der Sohn der *Pârâçari* vom Sohne der *Vâtsî*,
 der Sohn der *Vâtsî* vom Sohne der *Pârâçari*,
 der Sohn der *Pârâçari* vom Sohne der *Vârkâruni*,
 der Sohn der *Vârkâruni* vom Sohne der *Vârkâruni*,
 der Sohn der *Vârkâruni* vom Sohne der *Ârtabhâgi*,
 der Sohn der *Ârtabhâgi* vom Sohne der *Çauṅgi*,
 der Sohn der *Çauṅgi* vom Sohne der *Sânkrîti*,
 der Sohn der *Sânkrîti* vom Sohne der *Âlambâyanî*,
 der Sohn der *Âlambâyanî* vom Sohne der *Âlambî*,
 der Sohn der *Âlambî* vom Sohne der *Jâyanti*,
 der Sohn der *Jâyanti* vom Sohne der *Mânḍûkâyanî*,
 der Sohn der *Mânḍûkâyanî* vom Sohne der *Mânḍûki*,
 der Sohn der *Mânḍûki* vom Sohne der *Çânḍilî*,
 der Sohn der *Çânḍilî* vom Sohne der *Râthîtarî*,
 der Sohn der *Râthîtarî* vom Sohne der *Bhâluki*,
 der Sohn der *Bhâluki* von den beiden Söhnen der *Krauñciki*,
 die beiden Söhne der *Krauñciki* vom Sohne der *Vaidyîbhatî*,
 der Sohn der *Vaidyîbhatî* vom Sohne der *Kârçakeyi*,
 der Sohn der *Kârçakeyi* vom Sohne der *Prâcînayogî*,
 der Sohn der *Prâcînayogî* vom Sohne der *Sânjivî*,
 der Sohn der *Sânjivî* vom Sohne der *Prâçni*, dem *Âsurivâsin*,
 der Sohn der *Prâçni* von *Âsurâyana*,
Âsurâyana von *Âsuri*,

Āsuri 3. von *Yājñavalkya*,
Yājñavalkya von *Uddālaka*,
Uddālaka von *Aruṇa*,
Aruṇa von *Upaveçi*,
Upaveçi von *Kuçri*,
Kuçri von *Vājaçravas*,
Vājaçravas von *Jihvāvant Vādhyoga*,
Jihvāvant Vādhyoga von *Asita Vārshagana*,
Asita Vārshagana von *Harita Kaçyapa*,
Harita Kaçyapa von *Çilpa Kaçyapa*,
Çilpa Kaçyapa von *Kaçyapa Naidhruvi*,
Kaçyapa Naidhruvi von der *Vâc* (Rede),
die *Vâc* von der *Ambhiṇi*,
die *Ambhiṇi* von *Āditya*.

Diese von *Āditya* stammenden weisen [d. h. geordneten, nicht mit *Brâhmaṇa*'s vermischten] Opfersprüche (*yajus*) werden als von *Vâjasaneyya Yājñavalkya* herrührend verkündigt.

4. Bis auf den Sohn der *Sâñjivî* ist es ebenso.

Der Sohn der *Sâñjivî* von *Mâṇḍūkâyani*,
Mâṇḍūkâyani von *Mâṇḍavya*,
Mâṇḍavya von *Kautsa*,
Kautsa von *Mâhitthi*,
Mâhitthi von *Vâmakakshâyana*,
Vâmakakshâyana von *Çaṇḍilya*,
Çaṇḍilya von *Vâtsya*,
Vâtsya von *Kuçri*,
Kuçri von *Yajñavacas Râjastambâyana*,
Yajñavacas Râjastambâyana von *Tura Kâvasheya*,
Tura Kâvasheya von *Prajâpati*,
Prajâpati von *Brahman*,

das *Brahman* ist das durch sich selbst Seiende. Verehrung dem *Brahman*!

Om! Tat! Sat!

Die Îçâ-Upanishad

des weisen Yajurveda.

EINLEITUNG.

Diese kostbare kleine Upanishad, welche nach ihrer Stellung im Veda *Vâjasaneyi-Samhitâ-Upanishad*, oder gewöhnlicher, nach den Anfangsworten, *Îçâ-* oder *Îçâvâsya-Upanishad* benannt wird, pflegt meistens in indischen Sammlungen die Reihe der Upanishad's als erste zu eröffnen, — historisch betrachtet, trotz ihrer Stellung in einer Samhitâ, sehr mit Unrecht, da sie einer ziemlich späten Entwicklungsstufe angehört, sachlich aber nicht unpassend, sofern sie einen vortrefflichen Blick auf die Grundlehren der Vedântaphilosophie bietet. Ihrer Zeit nach berührt sie sich mit den spätesten Teilen von Brihadâranyaka, knüpft Vers 9—11 allem Anscheine nach an Kena 3^b an, erinnert in Vers 3 an Chând. 8,8,5, erscheint in vielen Punkten entwickelter als die Kâthaka-Upanishad, mit der sie in Vers 8 in einem wichtigen Gedanken (vgl. Kâth. 5,13) zusammentrifft, dürfte aber wiederum älter als Çvetâçvatara-Upanishad sein, zu der sie nach der ethischen Seite hin eine wertvolle Ergänzung liefert, ohne an deren häretischen Neigungen teilzunehmen. Die Gründe hierfür werden sich weiterhin ergeben. — Der Grundgedanke besteht in einer Schilderung dessen, der sich als den Âtman weiß (Vers 1—2. 6—7. 11. 14), im Gegensatz zu denen, welche auf dem Standpunkte der individuellen Erkenntnis verharren (Vers 3. 9—10. 12—13). Diese Gegenüberstellung wird wiederholt (Vers 4—5. 8) durchbrochen von einer Schilderung der widerspruchsvollen Natur des Âtman und beschlossen (Vers 15—18) mit einem Ausblick ins Eschatologische.

- 1—2. Ethisches Verhalten des Âtmanwissers.
3. Verblendung des Nichtwissenden.
- 4—5. Schilderung des Âtman.
- 6—7. Seligkeit des Âtmanwissers.
8. Nochmals der Âtman.
- 9—11. Verwerfung der *Avidyâ* und *Vidyâ*.
- 12—14. Bekämpfung des Werdens (Entstehens und Vergehens).
- 15—18. (= Brih. 5,15). Ausblick ins Jenseits.

Vers 1—2: Ethisches Verhalten des Âtmanwissers. Nachdem die Annahme der Vielheit schon Brih. 4,4,19 (Kâth. 4,10—11) aufs schärfste verurteilt war, fordert unsre Upanishad, hierauf fußend, in den Anfangsworten auf, die ganze vielheitliche Welt in dem Abgrunde der göttlichen Einheit zu versenken (wörtlich: mit Gott zu umkleiden oder zu überdecken). In diesem Verzicht auf die vielheitliche Welt liegt der wahre Genuß (wie schon Brih. 5,12 an dem Worte *vi-ram* entwickelt wurde), nicht in dem Trachten nach fremdem Gute. Wer so steht (*evam tvayi*), der mag immerhin sein Werk treiben und sich volle Lebensdauer wünschen: ihm klebt kein Werk an. Dieser Gedanke ist ein großer Schritt über die Brih. 3,5. 4,4,22 herrschenden Anschauungen hinaus. Dort wird eine praktische Durchführung der Weltentsagung verlangt; unsre Stelle gestattet den Lebensgenuß, wenn nur die Gesinnung eine entsagende ist. Es ist dies derselbe Schritt, der über Johannes den Täufer hinaus von Jesu (Ev. Matth. 11,18—19), und, in andrer Hinsicht, über die Kyniker hinaus von den Stoikern vollzogen wurde.

1. In ^uGott versenke dies Weltall
Und alles, was auf Erden lebt!
Wer ihm entsagt, genießt wahrhaft;
Nach fremdem Gute giere nicht.
2. Mag immerhin, sein Werk treibend,
Hundert Jahre man wünschen sich!
Drum steht's, wenn so du, nicht anders;
Werkbefleckung klebt dir nicht an.

Vers 3: Verblendung des Nichtwissenden. Wer im Leibe das Selbst (*âtman*) sieht, von dem wird dadurch, wie es mit einem höchst scharfen Ausdrucke heißt, seine Seele (als der wahre *âtman*) gemordet (d. h. geleugnet); er gehört dieser dämonischen Welt an, weil er, wie wir aus Chând. 8,8,5 (woher vielleicht der Gedanke stammt) ergänzen dürfen, ein dämonischer Mensch ist.

3. Ja, dämonisch ist dies Weltall,
Von blinder Finsternis bedeckt!

Darein geh'n nach dem Tode alle,
Die ihre Seele mordeten.

Vers 4—5: Widerspruchsvolle Natur des Âtman; er ist die *coincidentia oppositorum*, wie schon Atharvav. 10,8,11 gelehrt wurde (Gesch. d. Phil. I, 320) und an mehreren Stellen der Kâthaka-Upanishad näher ausgeführt wird, an welche vielleicht unsre Stelle anknüpft: der Âtman ist unbewegt und doch das Schnellste von allem, fern und doch das Allernächste (vgl. Kâth. 2,21), innerhalb und zugleich aufserhalb von allem (vgl. Kâth. 5,9—11), eines und doch alles enthaltend, sogar die Urwasser, welche Mâtariçvan, d. h. „Prajâpati als Wind“ in ihn legte; diese letztere Vorstellung geht wohl auf Taitt. Samh. 5,6,4,2 und 7,1,5,1 zurück (vgl. die Übersetzung dieser Stellen, Gesch. d. Phil. I, 195).

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

5. Rastend ist es und doch rastlos,
Ferne ist es und doch so nah!
In allem ist es inwendig,
Und doch aufserhalb allem da

Vers 6—7: Friede des Âtmanwissers. Wer sich selbst als alle Wesen und alle Wesen als sich selbst weifs, der wird sich nicht mehr „scheu vor den Wesen verkriechen“; der Wahn der individuellen Existenz und das mit ihr verbundene Leiden haben für ihn aufgehört. Wie der Ausdruck *vijugupsate*, mag auch der Gedanke auf Brih. 4,4,15. Kâth. 4,5. 12 zurückgehen, ist aber an keiner dieser Stellen schärfer und besser ausgedrückt als an der unsern.

6. Doch wer die Wesen hier alle
Wiedererkennt im eignen Selbst
Und sich in allem, was lebet,
Der ängstigt sich vor keinem mehr.

7. Wo zu den Wesen hier allen
Das Selbst ward des Erkennenden, —
Wo wäre Wahn, und wo Kummer
Für ihn, der so die Einheit schaut?

Vers 8: Nochmals wird die Natur des Âtman oder Brahman (daher masc. und neutr. durcheinander gebraucht) geschildert, meist durch negative, an Brih. 3,8,8 erinnernde Bestimmungen. Die Schlufszeile (in welcher sich das Metrum durch das eingeschobene *yâthâtathyato* zu voller Regel-

losigkeit auflöst) bildet einen Gedanken weiter aus, der uns, weniger entwickelt, schon Kâth. 5,13 (Çvet. 6,13) in den Worten entgegentrat: *eko bahúnâṃ yo vidadhâti kâman*.

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

Vers 9—11: Verwerfung der *Avidyâ* und *Vidyâ*. Diese Verse (und somit freilich auch der eingelegte Vers Brih. 4,4,10) knüpfen wahrscheinlich an Kena 3^b an und finden jedenfalls aus dem Zusammenhang dort ihre richtige Erklärung. *Avidyâ* ist die empirische Erkenntnis der Vielheit, *Vidyâ* der Versuch, zu Gott zu gelangen, indem man ihn als zu erkennendes (und zu verehrendes) Objekt sich gegenüberstellt. Nach der Schärfe, mit welcher dieser Versuch Taitt. 2,7. Kena 11 (oben S. 232. 206) verurteilt worden war, ist es psychologisch wohl zu verstehen, wenn unsre Stelle dieses vermeintliche Wissen für schlimmer erklärt als das Nichtwissen.

9. In blinde Finsternis fahren,
Die dem Nichtwissen huldigen;
In blindere wohl noch jene,
Die am Wissen genügten sich.
10. Anders als, wozu führt Wissen¹,
Und wozu führt Nichtwissen, ist's!
So haben von den Altmeistern
Die Lehre überkommen wir.
11. Wer das Wissen und Nichtwissen
Beide [als unzulänglich] weifs,
Der überschreitet durch beides²
Den Tod und hat Unsterblichkeit.

¹ Der Ausdruck *anyad vidyayâ* ist eine kühne Ellipse: „verschieden (von dem was) durch Wissen (erreicht wird)“. Die Erklärung liegt in Kena 3^b: *anyad eva tad vidadât*.

² Nämlich dadurch, daß er Wissen und Nichtwissen als unzulänglich durchschaut. Auf die Gegenüberstellung, daß er durch das eine den Tod überschreite und durch das andre Unsterblichkeit erlange, ist kein Gewicht zu legen, schon deswegen nicht, weil „den Tod überschreiten“ und die „Unsterblichkeit erlangen“ ganz dasselbe ist. Die nämliche Bemerkung gilt für Vers 14.

Vers 12—14: Bekämpfung des Werdens (Entstehens und Vergehens). Schon die alten Erklärer wollen hier eine Polemik gegen vedāntafeindliche Richtungen erkennen: Çāṅkara wie auch Dvivedagaṅga denkt an die Sāṅkhya's, Mahidhara an die Buddhisten, Uvāta an die Materialisten. Alle diese Erklärungen sind abzuweisen, wie aus folgendem erhellt. Die beiden Grundbestimmungen des Brahman (wie auch des parmenideischen $\bar{\nu}$ und des kantischen „Ding an sich“) sind, daß es eines (raum- und zeitlos), und daß es unveränderlich (kausalitätlos) ist. Hieraus folgt zweierlei: 1) daß es keine Vielheit, und 2) daß es kein Werden gibt. Dem ersten Satze sind wir schon öfter begegnet. Die Bestreitung des Werdens wird an unsrer Stelle zuerst unternommen, um dann von Gauḍapāda in der Kārikā zur Māṇḍūkya-Upanishad (der 3,25 auf unsre Stelle verweist) in glorreicher Weise weitergeführt zu werden. Dem entsprechend ist an unsrer Stelle *sambhūti*, *sambhava* das Entstehen, *asambhūti*, *asambhava* die Nichts-werdung, das Vergehen, wie schon daraus erhellt, daß es nachher durch *vināça* wieder aufgenommen wird. Entstehen und Vergehen sind die beiden Seiten des Werdens, welches unser Autor bekämpft. Die Mādhyandina's bringen Vers 12 schon Bṛih. 4,4,10.

12. In blinde Finsternis eingeht,
 Wer ein Werden zu Nichts geglaubt,
 In blindere wohl noch jener,
 Der ein Werden zu Etwas glaubt.
13. Verschieden ist es von Wardung,
 Von Nichtswerdung verschieden auch,
 So haben von den Altmeistern
 Die Lehre überkommen wir.
14. Wer Werden und Zunichtwerden
 Beide [als nicht vorhanden] weiß,
 Der überschreitet durch beides
 Den Tod und hat Unsterblichkeit.

Vers 15—18: Epilog, das Jenseitige betreffend. Diese Bitte (nach der annehmbaren Meinung Çāṅkara's, eines Sterbenden) an die Sonne, ihre Strahlen wegzuschieben, damit der Sonnenpuruṣha sichtbar werde und Vereinigung mit ihm stattfinde, ist bereits bei ihrem Vorkommen Bṛih. 5,15 besprochen worden.

15. Mit einer Schale ganz aus Gold
 Ist zugedeckt der Wahrheit Mund;
 O öffne, Pūshan, diese mir,
 Dem Wahrheitstreuen mach' sie kund.
16. O Pūshan, einiger Seher, o Yama, Sonnengott, Prajā-

pati's Sohn! zerteile deine Strahlen, schliefs zusammen deine Herrlichkeit; — ja, ich sehe sie, deine lieblichste Gestalt; und jener dort, der Mann dort, ich bin es selbst!

17. Nun werde, Hauch, zum Winde, dem unsterblichen, und dieser Leib mag endigen in Asche!

Om!

O Geist, gedenk! des Werks gedenk!

O Geist, gedenk! des Werks gedenk!

18. O Agni, führe uns auf ebenen Stegen,
Du pfadkundiger Gott, hin zum Gelingen!
Halt fern uns von der Sünde krummen Wegen!
Und höchste Ehre wollen wir dir bringen.
-

DIE
UPANISHAD'S DES ATHARVAVEDA.



EINLEITUNG.

1. Allgemeines.

Während die Upanishad's der drei ersten Veden, von einigen Ausnahmen abgesehen, die, mit den Brähmana's zusammenhängenden und ihnen als Ergänzung dienenden, dogmatischen Textbücher wirklicher Vedaschulen sind, nach deren Namen sie daher auch benannt werden, so hat es mit den zahlreichen zum Atharvaveda gerechneten Upanishad's eine wesentlich andre Bewandnis. Zwar sollen nach den Angaben Colebrooke's, misc. I, 93, die ersten fünfzehn der zweiundfünfzig von ihm aufgezählten Atharva-Upanishad's in den besten Handschriften der Çâkhâ der *Çaunakîya's*, die übrigen der der *Paippalâdi's* und anderer zugeschrieben werden, und auch Nârâyana erwähnt in seinem Kommentar zu den Atharva-Upanishad's gelegentlich, dafs eine Upanishad „*çkâdaçi Çaunakiye*“ (p. 260,5 der Ausgabe der Bibl. Ind.), „*ashtâdaçi Çaunaka-grantha-vistare*“ (p. 78,10), „*ashtâvinçi granthasaṅghe, çâkhâ Çaunaka-varitâ*“ (p. 299,5), „*ashtamî Paippalâda-abhidhâ*“ (p. 60,6), „die siebenunddreissigste *Taittirîyake*“ (p. 394,13), „die sechsundvierzigste *Âtharva-Paippale*“ sei (ed. Pun. p. 183,5), aber schon der Widerspruch dieser Angaben mit denen Colebrooke's weist darauf hin, dafs wir in ihnen schwerlich etwas mehr zu erkennen haben werden als späte Zusammenfassungen von Upanishadgruppen unter berühmten Namen der Vorzeit; zumal sich die Atharva-Upanishad's (mit wenigen und verdächtigen Ausnahmen wie *Mâṇḍûkya*, *Jâbâla*) nicht mehr, wie die früheren, nach vedischen Çâkhâ's, sondern mit Namen benennen, welche dem Inhalte oder irgend einem sonstigen Umstande entnommen sind. Allem Anscheine nach sind die Atharva-Upanishad's, soweit sie nicht ganz individuelle Produkte sind, der Ausdruck der Anschauungen mannigfacher neuvedântischer, mystischer, asketischer und sektarischer Gemeinschaften, welche ihren Gegensatz gegen die altvedischen Çâkhâ's dadurch bekundeten, dafs sie die von denselben überkommene Upanishadform benutzten, um auch ihrerseits eine „Upanishad“, gleichsam als ihr symbolisches Buch, aufzustellen; und wenn alle diese

Upanishad's dem Atharvaveda angeschlossen wurden, so hat dies seinen Grund zumeist nicht in einem innern Zusammenhang mit demselben, sondern nur darin, daß dieser vierte Veda, von Haus aus halb apokryph, nicht so wie die drei andern durch eine zünftige Überwachung von seiten der Çākḥā's vor fremden Eindringlingen geschützt war. Die meisten dieser neuentstandenen Upanishad's sind überhaupt wohl erst dadurch zu Atharva-Upanishad's geworden, daß man später, und nachdem ihre ursprünglichen Träger vielfach schon verschollen waren, anfang, dieselben zu sammeln und diese Sammlungen dann einem schon vorhandenen, mit *Munḍaka* und *Praçna* beginnenden Grundstocke wirklicher und relativ alter Upanishad's des Atharvaveda angliederte. Bei der großen und zur Zeit des Entstehens der Sammlungen wohl immer noch zunehmenden Anzahl der Upanishad's (Weber zählte 1876 alles in allem 235 Namen), und bei der Einschmuggelung ganz apokrypher Produkte unter diesem Namen (sogar eine islamische *Allopanishad* ist vorhanden), konnte das Streben der Sammler niemals auf Vollständigkeit gerichtet sein, sondern immer nur auf eine Auswahl derjenigen Upanishad's, welche durch ihren Inhalt oder ihre Verbreitung der Aufnahme in den Veda, und zwar den allein hierfür offenstehenden Atharvaveda, für würdig befunden wurden. Diese Sammlungen sind somit ein wichtiges Kriterium, wenn nicht um den Wert, so doch um die mehr oder weniger allgemeine Wertschätzung der verschiedenen Upanishad's zu bestimmen; und eine Upanishad wird umsomehr (zunächst historische) Beachtung verdienen, je allgemeiner sie in den Sammlungen vorkommt, und in dem Maße weniger, als sie nur in der einen oder andern derselben Aufnahme gefunden hat. Wir wollen die vier uns näher bekannten Sammlungen, sei es aller Upanishad's, sei es nur der des Atharvaveda, kurz überblicken.

2. Die Sammlung der Muktikā Upanishad.

In dieser, wie der Name besagt, die Frage nach der Erlösung (*mukṭi*) behandelnden Upanishad, empfiehlt der als Inkarnation des Vishṇu auftretende Rāma dem ihn befragenden Hanumān als Mittel der Erlösung Vers 26—28 (ed. Jivānanda Vidyāsāgara, Calc. 1872) die Upanishad's:

26. Māṇḍūkya schon allein hinreicht
Für den Erlösung Wünschenden. —
Wem dann das Wissen noch mangelt,
Der liest die zehn Upanishad's.
27. Dann wird er, alsobald wissend,
Zu meiner Stätte gehen ein. —
Wer danach noch bedarf Stärkung
Des Wissens, Sohn der Añjanā,
28. Der kommt zum Ziel, wenn er liest die
Zweiunddreißig Upanishad's. —
Doch die hundertundacht lese,
Wer gleich beim Tod Erlösung wünscht.

Diese 108 Upanishad's werden sodann von Râma dem Hanumân, und zwar in folgender Reihenfolge, aufgezählt:

1. *Îçâ*, 2. *Kena*, 3. *Kâthaka*, 4. *Praçna*, 5. *Mundaka*, 6. *Mândûkya*, 7. *Taittirîya*, 8. *Aitareya*, 9. *Chândogya*, 10. *Bṛihadâranyaka*, 11. *Brahma*, 12. *Kaivalya*, 13. *Jâbâla*, 14. *Çvetâçvatara*, 15. *Haṅsa*, 16. *Âruṅika*, 17. *Garbha*, 18. *Nârâyana*, 19. *Paramahaṅsa*, 20. *Amṛitabindu*, 21. *Amṛitanâda*, 22. *Atharvaçiras*, 23. *Atharvaçikhâ*, 24. *Maitrâyaṇî*¹, 25. *Kaushtiki*, 26. *Bṛihajjâbâla*, 27. *Nṛisîṅhatâpanîya*, 28. *Kâlâgnîrudra*, 29. *Maitreya*², 30. *Subâlâ*, 31. *Kshurikâ*, 32. *Mantrikâ*³, 33. *Sarvasâra*⁴, 34. *Nirâlamba*, 35. *Çuka rahasya*, 36. *Vajrasûci*, 37. *Tejobindu*, 38. *Nâda-bindu*, 39. *Dhyânabindu*, 40. *Brahmarîdyâ*, 41. *Yogatattva*, 42. *Âtma-bodha*, 43. *Nâradaparivrâjaka*, 44. *Triçikhibrâhmaṇa*, 45. *Sîtâ*, 46. *Yoga-cûdâmani*, 47. *Nirvâṇa*, 48. *Maṅḍalabrâhmaṇa*, 49. *Dakshinâmûrti*, 50. *Çarabha*, 51. *Skanda*, 52. *Tripâdvibhûtimahûnârâyana*, 53. *Advaya-târaka*, 54. *Râmarahasya*⁵, 55. *Râmatâpanîya*, 56. *Vâsudeva*, 57. *Mudgala*, 58. *Çaṅḍîlya*, 59. *Pañçala*, 60. *Bhikshuka*⁶, 61. *Mahâ*, 62. *Çârîraka*, 63. *Yogaçikhâ*, 64. *Turîyâtîtâvadhûta*⁷, 65. *Sannyâsa*⁸, 66. *Paramahaṅsa-parivrâjaka*, 67. *Akshamâlikâ*, 68. *Aryakta*, 69. *Ekâkshara*, 70. *Annâpûrnâ*, 71. *Sûrya*, 72. *Akshi*, 73. *Adhyâtma*, 74. *Kuṇḍika*⁹, 75. *Sâvitri*, 76. *Âtma*, 77. *Pâçupatabrahma*, 78. *Parâbrahma*¹⁰, 79. *Avadhûta*, 80. *Tripurâtâpînî*, 81. *Devî*, 82. *Tripura*, 83. *Kâtha(rudra)*¹¹, 84. *Bhâvanâ*, 85. *Rudrahṛidaya*, 86. *Yogakuṇḍali*, 87. *Bhasmajâbâla*, 88. *Rudrâkshajâbâla*, 89. *Gaṇapati*, 90. *Darçana*, 91. *Târasâra*, 92. *Mahâvâkya*, 93. *Pañcabrahma*, 94. *Prânâgnihoṭra*, 95. *Gopâtâtâpînî*, 96. *Kṛishṇa*, 97. *Yâjñavalkya*¹², 98. *Varâha*, 99. *Çâtâyâna*, 100. *Hayagrîva*, 101. *Dattâtreya*, 102. *Gârûḍa*, 103. *Kalîsamtarana*, 104. *Jâbâli*, 105. *Saubhûgyalakshmi*, 106. *Sarasvatîrahasya*, 107. *Bahvṛica*, 108. *Muktikâ*.

Dafs die *Muktikâ* von diesen 108 Upanishad's in erster Linie *Mândûkya* empfiehlt, ist, wenn wir die in der Sammlung einbegriffene *Kârikâ* des *Gaudapâda* darunter mitverstehen, von dogmatischem Standpunkte aus begreiflich: beide bieten eine vortreffliche Übersicht der *Vedântalehre*. Auch die weiter folgende Empfehlung der zehn (ersten) Upanishad's ist

¹ Ist = *Maitr.* 1—6,8. Statt 4,4—6 stehen die Verse 6,34 (oben S. 357—358). *Adhyâya* 5 wird als Schlufs zu *Adhyâya* 4 gerechnet.

² Der Eingang ist aus *Maitrâyâna-Up.*, das Weitere eigentümlich.

³ Ist eine andre Rezension von *Çûlikâ*.

⁴ Ist im wesentlichen = *Sarvopaniṣatsâra*.

⁵ Der erste *Adhyâya* ist = *Hanumaduktavâramopaniṣad*.

⁶ Ist der Hauptsache nach = *Âçrama*, Cap. 4.

⁷ Ist eine Nachbildung von 19. *Paramahaṅsa*.

⁸ Ist *Kaṅthaçruti* 1—2 mit Zusätzen.

⁹ Ist *Sannyâsa* 2—5 in andrer Rezension.

¹⁰ Ist eine andre Rezension von *Brahma-Up.* mit starken Abweichungen.

¹¹ Ist *Kaṅthaçruti* 3—5 mit Erweiterungen.

¹² Ist nochmals *Jâbâla-Up.* 5—6 mit einer metrischen Coda.

vollkommen verständlich: es sind die Upanishad's der drei älteren Veden nebst den drei wichtigsten Atharva-Upanishad's (Muṇḍaka, Praçna, Māṇḍūkya); auffallend ist nur die Ausschließung von Çvetâçvatara, Maitrâyaṇi und namentlich Kaushîtaki. Diese zehn ersten Upanishad's der Muktikâ sind denn auch, und zwar in der von ihr angegebenen Reihenfolge, wiederholt in Indien gedruckt worden und dort in aller Händen. Unverständlich ist es hingegen, wenn die Muktikâstelle dann weiter die (ersten) zweiunddreißig Upanishad's bevorzugt wissen will; es befinden sich sehr zweifelhafte Produkte darunter, während viele, allgemein anerkannte Atharva-Upanishad's erst später in der Aufzeichnung folgen. Für die Reihenfolge ist, abgesehen von der Voranstellung der zehn Hauptupanishad's, ein Prinzip nirgendwo ersichtlich.

Diese 108 Upanishad's liegen seit 1883, in Telugucharakteren gedruckt, mit mancherlei Beigaben in einem 124 + 902 Seiten zählenden Bande vor, ohne Kommentare, ohne jede Worttrennung und leider vielfach unkorrekt, so daß stellenweise nicht durchzukommen ist, und vor eingehender Bearbeitung der in Aussicht stehende Neudruck der 108 Upanishad's in Bombay abzuwarten ist.¹ Manche, auch anderweit bekannte Upanishad's erscheinen in dieser Sammlung ganz oder teilweise unter anderm Namen (vgl. die Anmerkungen auf S. 533), vieles davon in völlig veränderter Anordnung; mehrere auch in den übrigen Sammlungen vorkommende kleine Upanishad's sind in der Telugu-Ausgabe durch Zutaten auf das Zehnfache und Zwanzigfache ihres Umfangs erweitert, wie wir dies gelegentlich anmerken werden. Es scheint somit hier eine eigentümliche, nach dem Süden Indiens weisende und jedenfalls sehr beachtenswerte und nähere Untersuchung verdienende Upanishad-Tradition vorzuliegen, für deren Glaubwürdigkeit es allerdings kein gutes Vorurteil erweckt, daß von den 108 Upanishad's willkürlich und ohne einen Anschein von Berechtigung 10 dem Rîgveda, 19 dem weißen, 32 dem schwarzen Yajurveda, 16 dem Sâmaveda und 31 dem Atharvaveda zugeschrieben werden. Daß auch dies Sammlung nur eine Auswahl aus einem noch größeren vorliegenden Materiale ist, scheint zu folgen aus Muktikâ, Vers 44: *sarvopanishadâṃ madhye sâram aştottaram çatam*. Aber auch unter den 108 aufgenommenen Upanishad's sind viele, welche in keiner der demnächst zu nennenden Sammlungen Aufnahme, mithin keine allgemeinere Anerkennung gefunden haben.

¹ Derselbe ist mir endlich (März 1896) während der Drucklegung des vorliegenden Werkes zugegangen. Çvetâçvatara ist vor Brahma, Kaivalya, Jâbâla versetzt, und Brahmabindu hat mit Brahma die Stelle getauscht, — beides gegen die Reihenfolge der Muktikâ. Māṇḍūkya erscheint leider ohne Gaudapâda's Kârikâ, und hinter Nârâyana ist Mahânârâyana eingeschoben. Gewisse orthographische Eigentümlichkeiten scheinen auf (ganze oder teilweise) Abhängigkeit vom Telugudruck zu deuten.

3. Die Sammlung des Oupnekhat.

Im Jahre 1656 liefs der Sultan Mohammed Dara Schakoh indische Gelehrte aus Benares nach Delhi kommen und durch dieselben eine Sammlung von fünfzig Upanishad's unter dem Titel *Oupnekhat* ins Persische übersetzen; aus diesem übertrug sie Anquetil Duperron Wort für Wort, mit Beibehaltung der persischen Satzkonstruktionen, ins Lateinische (2 vol., Argentorati 1801—1802); und an der Hand dieser persisch-lateinischen Übersetzung, unter Herbeiziehung der indischen Originale, lieferte dann A. Weber in den Indischen Studien, Bd. I, II und IX, eine erstmalige Durcharbeitung des Materials. In der Vorrede der persischen Übersetzer heifst es (Anquetil I, 4): „*et prophetae illius temporis, cum illum librum (die Upanishad's) separatum fecissent (aus den vier Veden ausgesondert hatten), super illo commentaria, expositiones et explanationes integras scripserunt et semper illum, — optimum religionis opus hoc ut sciverunt, — legunt*“¹. Diese Worte setzen voraus, daß die Sammlung der Upanishad's älter sei als die Kommentare zu denselben; eine Annahme, welche für Nārāyaṇa zutrifft, da derselbe, wie wir sehen werden, schon eine Sammlung der Atharva-Upanishad's vor sich hatte, nicht aber für Çaṅkara, welcher in den Einleitungen auf einen vorhergegangenen rituellen Teil zu verweisen pflegt, somit wohl die meisten Upanishad's noch in ihrem Zusammenhange mit den entsprechenden Brāhmaṇa's vorliegen hatte. Jedenfalls aber beweisen die angeführten Worte der persischen Übersetzer, daß sie ihre Sammlung der fünfzig Upanishad's nicht etwa selbst veranstaltet haben, sondern schon fertig vorfanden, ja, als aus einer weit zurückliegenden Zeit herrührend betrachteten. Diese Sammlung nun befaßt fünfzig Upanishad's in folgender Reihenfolge:

1. *Tschehandouk* (Chândogya); 2. *Brehdarang* (Bṛihadâraṇyaka);
3. *Mitri* (Maitrâyaṇiya); 4. *Mandek* (Muṇḍaka); 5. *Eischavasieh* (Içâ);
6. *Sarb* (Sarvopanishatsâra); 7. *Narain* (Nârâyaṇa); 8. *Tadiw* (Tadeva = Vâj. Samh. 32,1—12, übersetzt Gesch. d. Phil. I, 291); 9. *Athrbsar* (Atharvaçiras); 10. *Hensnad* (Haṇsanâda); 11. *Sarbsar* (Sarvasâra = Ait. Âr. 2, die Aitareya-Up. einschließend, oben S. 10—11); 12. *Kok'henk* (Kaushîfaki);
13. *Sataster* (Çvetâçvatara); 14. *Porsch* (Praçna); 15. *Dehian band* (Dhyâna-bindu); 16. *Maha oupnek'hat* (Mahâ); 17. *Atma pra boudek* (Âtmaprabodha); 18. *Kioul* (Kaivalya); 19. *Schat roudri* (Çatarudriyam = Vâj. Samh. 16, verkürzt als Nilarudra-Up.); 20. *Djog sank'ha* (Yogaçikhâ);
21. *Djogtat* (Yogatattva); 22. *Schiw sanklap* (Çivasamkalpa = Vâj. Samh. 34,1—6, übersetzt Gesch. d. Phil. I, 335); 23. *Abrat sak'ha* (Atharvaçikhâ); 24. *Atma* (Âtma); 25. *Brahm badia* (Brahmavidyâ); 26. *Anbrat bandeh* (Amṛitabindu, richtiger Brahmabindu); 27. *Tidj bandeh* (Tejobindu); 28. *Karbheh* (Garbha); 29. *Djabal* (Jâbâla); 30. *Maha narain* (Mahânârâyaṇa); 31. *Mandouk* (Māṇḍûkyâ); 32. *Pankl*¹; 33. *Tschehourku*

¹ Nicht *Çakalya*, wie Weber vermutet hatte, sondern *Pañgala*, unter welchem Namen sie sich in der Muktikâ-Sammlung als No. 59 vorfindet.

(Kshurikā); 34. *Pram hens* (Paramahaṅsa); 35. *Arank* (Āruṅika); 36. *Kin* (Kena); 37. *Kiouni* (Kāṭhaka); 38. *Anandbli* (Ānandavallī = Taitt. 2); 39. *Bharkbli* (Bhṛiguvallī = Taitt. 3); 40. *Bark'he soukt* (Purushasūktam, R̥igv. 10,90 nebst Uttaranārāyaṇam, Vāj. Samh. 31,17—22; übersetzt Gesch. d. Phil. I, 156 fg., 290 fg.); 41. *Djounka* (Cūlikā); 42. *Mrat lankoul* (Mṛityulāṅgala); 43. *Anbratnad* (Amṛitanāda, besser Amṛitabindu); 44. *Baschkl* (Vāshkala?); 45. *Tschhakli* (Chāgaleya?); 46. *Tark* (Tāraka = Tārasāra 2, Telugudruck p. 745 und Rāmottaratāpaniya 2); 47. *Ark'hi* (Ārsheya?); 48. *Pranou* (Pṛaṇava?); 49. *Schavank* (Ṣaunaka?); 50. *Nersing'heh atma* (Nṛisīṅha).

An dieser Sammlung lassen sich vier Bestandteile unterscheiden:

1) Zwölf Nummern werden durch die elf Upanishad's der drei ältern Veden gebildet, welche sämtlich Aufnahme gefunden haben mit Ausnahme von Taitt. 1, während Taitt. 2 und 3 als zwei Upanishad's gerechnet werden.

2) Mit diesen vermischt, und ohne dafs irgend ein Prinzip der Anordnung zu erkennen wäre, stehen sechsundzwanzig Atharva-Upanishad's, welche auch von den andern Hauptsammlungen anerkannt werden; vermifst werden von wichtigeren Stücken nur die Kārikā des Gaṇḍapāda, der erste Teil der Nṛisīṅhatāpaniyā und (bis auf ein kleines Stück als 46. Tark) die Rāmātāpaniyā Upanishad.

3) Hierzu fügt unsre Sammlung vier Stücke aus Vājasaneyi-Samhitā 16. 31. 32. 34 (No. 19. 40. 8. 22), von denen das Ṣatarudriyam (Vāj. Samh. 16) in verkürzter Form als Nilarudra-Upanishad auch in den andern Hauptsammlungen unter den Atharva-Upanishad's aufgeführt wird, während die drei übrigen sonst unsers Wissens nirgend anderswo Aufnahme gefunden haben, vermutlich, weil man sie als aus der Vāj. Samh. bekannt voraussetzte. Sie gehören der Vorgeschichte der Upanishad's an und haben, dem entsprechend, Gesch. d. Phil. I, 150 fg., 288 fg., 291 fg., 335 ihre Übersetzung und Erklärung gefunden.

4) Endlich enthält der Oupnekhat noch acht Stücke, welche nicht in den ältern Veden vorliegen und dennoch in den Hauptsammlungen keine Aufnahme gefunden haben, sei es dafs man sie nicht kannte oder als apokryph verschmähte. Unter ihnen ist *Ātmaprabodha* ein kurzer Anhang zur Nārāyaṇa-Upanishad; *Mṛityulāṅgala*, *Paiṅgala*, *Ark'hi*, *Pranou* und *Schavank* scheinen sehr späte und sekundäre Produkte zu sein. *Baschkl* und *Tschhakli* wollen dem R̥ig- und Yajurveda angehören, machen auch einen altertümlichern Eindruck; ein bestimmtes Urteil über dieselben läfst sich jedoch, solange die Texte nicht vorliegen, nicht gewinnen; der Umstand, dafs sie nirgendwo sonst erwähnt werden, läfst auch diese Stücke verdächtig erscheinen.¹

¹ Vielleicht ist es auf das Sanskrit-Original des Oupnekhat zu beziehen, wenn Colebrooke misc. ess. I, 93 n. sagt: *in two other copies, which I also obtained at Benares, the arrangement differs, and several Upanishads are inserted, the genuineness of which is questionable; while others are admitted, which belong exclusively to the Yajurveda.*

Über das Alter der Oupnekhat-Sammlung läßt sich, solange es an einer Geschichte der Upanishadtradition fehlt, schwer ein Urteil fällen. Der Umstand, daß dieselbe, im Gegensatz zu den demnächst zu besprechenden Sammlungen, nicht nur alle ältern Upanishad's, sondern auch noch andre wichtige Samhitästücke aufnahm, als sei Gefahr, daß sie sonst der Vergessenheit anheimfallen könnten, läßt auf eine relativ späte Zeit der Zusammenstellung schließen.

4. Die Colebrooke'sche Sammlung.

Mit diesem Namen wollen wir eine Sammlung von 52 Upanishad's bezeichnen, welche Colebrooke misc. ess. I, 93—98 zuerst bekannt gab, und die, nach der Art wie Colebrooke und Weber von ihr reden, eine sehr allgemeine Verbreitung und Anerkennung gefunden haben muß, so daß sie, wenigstens für die Atharva-Upanishad's, mehr als irgend eine andre für kanonisch angesehen werden darf. Diese Sammlung enthält „the fifty-two Upanishads“ (Colebrooke) in folgender „solenner Reihe“ (Weber), mit welcher auch der Cod. Bodl. bei Aufrecht p. 394^b genau übereinstimmt (die Abweichungen sind wohl nur Versehen):

1. *Muṇḍaka*, 2. *Praçña*, 3. *Brahmavidyâ*, 4. *Kshurikâ*, 5. *Cûlikâ*, 6. *Atharvaçiras*, 7. *Atharvaçikhâ*, 8. *Garbha*, 9. *Mahâ*, 10. *Brahma*, 11. *Prâṇâgnihotra*, 12.—15. *Mâṇḍûkya* (mit Gauḍapâda's Kârikâ), 16. *Nîlarudra*, 17. *Nâdabindu*, 18. *Brahmabindu*, 19. *Amṛitabindu*, 20. *Dhyâna-bindu*, 21. *Tejobindu*, 22. *Yogaçikhâ*, 23. *Yogatattva*, 24. *Sannyâsa*, 25. *Ârunîya*, 26. *Kaṇṭhaçrutî*, 27. *Piṇḍa*, 28. *Âtma*, 29.—34. *Nṛisinhâtâpanîya*, 35.—36. *Kâṭhaka*, 37. *Kena*, 38. *Nârâyana*, 39.—40. *Bṛihannârâyana*, 41. *Sarvopanishatsâra*, 42. *Haisa*, 43. *Paramahaisa*, 44. *Ânanduvallî*, 45. *Bhṛiguvallî*, 46. *Gârûḍa*, 47. *Kâlâgnirudra*, 48.—49. *Râmatâpanîya*, 50. *Kaivalya*, 51. *Jâbâlu*, 52. *Âçrama*. (Vgl. auch Berl. HS. 2,88).

Höchst auffallend und eine Erklärung fordernd ist der Umstand, daß in dieser, mit *Muṇḍaka* und *Praçña* beginnenden und also allem Anscheine nach für die Atharva-Upanishad's ursprünglich angelegten Sammlung an später Stelle und mitten unter wenig bedeutenden, kleinen Stücken vier große und wichtige Upanishad's der ältern Veden eingereiht werden, nämlich: 35.—36. *Kâṭhaka*, 37. *Kena*, 39.—40. *Bṛihannârâyana* und 44.—45. *Taittirîya-Up.* 2—3. — Sollte diese Sammlung eine allgemeine (wie der Oupnekhat) sein, warum fehlen dann die übrigen Upanishad's der ältern Veden, vor allem *Chândogya* und *Bṛihadâraṇyaka*? — Sollte sie nur Atharva-Upanishad's befassen, worauf der Anfang mit *Muṇḍaka* unverkennbar hindeutet, warum werden ihr dann *Kena*, *Kâṭhaka* und die *Taittirîya*-Texte, nebenbei und als geschähe es in einer Nachlese, eingefügt? —

Dieses Problem läßt verschiedene Lösungen zu. Am wahrscheinlichsten ist uns die Hypothese, daß diese Sammlung zu einer Zeit und in einer Gegend entstand, in der das Studium der drei ältern Veden, und zwar in den Çâkhâ's der *Aitareyin's*, *Tânḍin's* und *Vâjasaneyin's*, nebst

deren Upanishad's (Ait. Chând. Brih. Îçâ) noch in Blüte stand, während die parallelen Çâkhâ's nicht mehr kultiviert wurden. Um nun wenigstens deren Upanishad's der Vergessenheit zu entreißen, reihte man sie einer schon bestehenden, von Muṇḍaka bis Nṛisinhâtâpaniya reichenden Sammlung der Atharva-Upanishad's zugleich mit einer Nachlese von zehn spätern Atharva-Upanishad's an. Übergangen wurden *Kaushîtaki*, *Çvetâçvatara*, *Maitrâyaṇîya*, sei es dafs sie schon verschollen waren oder sonstige Bedenken erregten, womit die auffallend späte Stellung gerade dieser drei auch in der Muktikâ-Sammlung zusammenhängen mag.

5. Die Sammlung des Nârâyana.

Wenn uns die Colebrooke'sche Upanishadsammlung durch die absonderliche Art ihrer Zusammensetzung einen, allerdings nur unsichern, Blick in ihre Entstehungsgeschichte tun liefs, so wird eine andre Sammlung, wenn es erst gelungen sein wird, sie sicher festzustellen, vielleicht dazu dienen, über die weiter folgende Geschichte der Upanishadtradition einiges Licht zu verbreiten. Es ist dies die Sammlung, auf welche sich der bekannte Upanishaderklärer *Nârâyana* im Eingange seiner Kommentare (*dîpikâ's*) zu den einzelnen Upanishad's fortlaufend beruft, und welche von Haus aus mit der Colebrooke'schen offenbar dieselbe war, jedoch gegen das Ende hin eine bemerkenswerte Abweichung von ihr zeigt. Über die Person des Nârâyana wissen wir nur, dafs er sich den Sohn des *Ratnâkara* nennt (ed. Bibl. Ind. p. 393,14) und später, nicht nur als *Çaṅkarâcârya* (um 800 p. C.), sondern auch als *Çaṅkarânanda* lebte, da er diesen (ed. Pun. p. 100,3; — die Bibl. Ind. freilich hat an der entsprechenden Stelle p. 196,10 eine andre Lesung) erwähnt. In seinen (nicht publizierten) Kommentaren zu Muṇḍaka, Mâṇḍûkyâ, Kâṭha, Praçna, Kena und Taittirîya ist Nârâyana (nach Jacob, Eleven Ath. Up. p. 2) sehr von *Çaṅkarâcârya* abhängig, welches er am Schlusse jedes Kommentars dadurch anerkennt, dafs er sich *Çaṅkara-ukti-upajîvin* nennt. Im Gegensatze dazu gibt er sich am Schlusse seiner *Dîpikâ's* zu den übrigen Atharva-Upanishad's fast immer den Beinamen *çruti-mâtra-upajîvin*, womit er, wie es scheint, die Selbständigkeit seiner Arbeit hervorheben will. Wir wollen versuchen, die Liste Nârâyana's aus seinen gelegentlichen Äußerungen, soweit dies mit dem uns zugänglichen Materiale möglich ist, zu rekonstruieren. Die Zahlen bedeuten, wo nicht anders angegeben, Seite und Zeile der Ausgabe in der Bibliotheca Indica.

1. Muṇḍaka; von ihr aus pflegt Nârâyana die Upanishad's zu zählen.
2. Praçna, wegen der Rückbeziehung auf dieselbe p. 197,7.
3. Brahmavidyâ, aus diesem Grunde und wegen der wahrscheinlichen Rückbeziehung auf dieselbe p. 203,9.
4. Kshurikâ, aus diesem Grunde, sowie wegen der möglichen Rückbeziehung auf dieselbe p. 219,6 und wegen der Erwähnung p. 229,7.
5. Cûlikâ, weil p. 219,5 als *pañcamî* bezeichnet.
6. Atharvaçiras, wegen p. 229,4: *çira' ârdhvaṃ çikhâ ucitâ*.

7. Atharvaçikhâ, p. 229,5: *saptamî Muṇḍât.*
8. Garbha, p. 60,6: *asṣtamî Muṇḍât.*
9. Mahâ, ed. Jacob p. 91,6: *navamî.*
10. Brahma, p. 239,5: *daçamî.*
11. Prâṇâgnihotra: p. 260,5: *ekâdaçî Çaunakîye.*
- 12.—15. Mânḍûkya mit Gauḍapâda's Kârikâ. Obgleich uns der Kommentar Nârâyana's über dieselbe nicht vorliegt, muſs doch auch er (wie Colebrooke) dieselbe als No. 12—15 angesehen haben, wie sich mit Sicherheit ergibt aus den Worten p. 272,6: *asparçayogam uktvâ*, die sich nur auf Gauḍapâda 4,2 beziehen können.
16. Nilarudra, p. 272,4: *shoḍaçî.*
17. Nâdabindu? Die Stellung können wir nur aus der Analogie mit Colebrooke's Listé folgern.
18. Brahmabindu, p. 78,10: *asṣtâdaçî Çaunaka-grantha-vistare.*
19. Amṛitabindu? aus der Analogie.
20. Dhyânabindu, p. 102,2: *viñçî.*
21. Tejobindu, p. 114,9: *ekaviñçam.*
22. Yogaçikhâ, p. 118,6: *dvâriñçatitamâ* (so mit der Punaer Ausgabe zu lesen).
23. Yogatattva, p. 122,6: *trayoviñçî.*
24. Sannyâsa, wegen der wahrscheinlichen Rückbeziehung von p. 128,4 auf Yogatattva, Vers 11, und der noch wahrscheinlicheren von p. 185,1 auf Sannyâsa § 4.
25. Âruṇeya, p. 184,9: *pañcaviñçî.*
26. Kaṇṭhaçruti, wegen der wahrscheinlichen Rückbeziehung auf dieselbe p. 295,6.
27. Piṇḍa, p. 295,4: *saptaviñçati-pûrañî.*
28. Âtma, p. 299,5: *asṣtâviñçî.*
- 29.—30. Nṛisîṅha; der Kommentar des Nârâyana liegt uns nicht vor, aber aus p. 305,3 *nârasîṅhe nirṇîtam* folgt, daſs dieses Werk vorhergegangen sein muſs, und an andrer Stelle ist kein Platz für die sechs Upanishad's, aus denen es besteht. Wahrscheinlich zählte sie Nârâyana nach den Hauptteilen nur als zwei, wie wir aus seinem analogen Verfahren bei der Varadatâpini (unten 51.—52.) schliessen dürfen.
31. Kâṭhaka? } die Stellung können wir nur aus der Analogie mit
32. Kena? } der Colebrooke'schen Sammlung mutmaſsen.
33. Nârâyana ed. Jacob p. 49,15: *trayastrîñçattamî.*
34. Mahânârâyana (= Bṛihannârâyana, oben S. 241 fg.), ed. Jacob p. 1,3: *catuſtrîñç.*

In den bisherigen Nummern 1—34 ist die Übereinstimmung mit Colebrooke 1—40 so überwiegend, daſs wir sie für die wenigen Fälle, in denen sie nicht nachweisbar ist, ebenfalls als sehr wahrscheinlich annehmen dürfen. Bei den folgenden Nummern 35—45 (Colebrooke 41—52) sind die aufgeführten Upanishad's (bis auf zwei nicht erweisliche Fälle) beiderseits die nämlichen, aber ihre Reihenfolge ist verschieden.

35.—36. Rāmatāpaniya p. 304,6: *pañcatrīṅçattame*; p. 359,9: *shattrīṅçam*. (Bei Colebrooke 48.—49.)

37. Sarvopaniṣatsāra, p. 394,13: *saptatrīṅçe caturdale* (Colebrooke 41).

38. Haṅsa, p. 405,9: *aṣṭatrīṅçattamīm* (Colebrooke 42).

39.—42. Hier herrscht in den Nummern Verwirrung. No. 39 ist nicht zu ermitteln, und auch Col. Jacob, den ich darum befragt, weiß keinen Rat. — Paramahaṅsa wird p. 417,6 als *catvāriṅçattamī* bezeichnet, knüpft aber in der folgenden Zeile allem Anscheine nach unmittelbar an Haṅsa an. — Jābāla soll nach p. 437,9 *ekacatvāriṅçattamī* sein und bezieht sich in der nächsten Zeile auf Paramahaṅsa zurück. — Kaivalya wird gleichfalls p. 456,5 als *ekacatvāriṅçattamī* bezeichnet und knüpft in den nächstfolgenden Worten an Jābāla an. — Auch Taittiriya ist von Nārāyaṇa kommentiert worden und zwar (Jacob, Eleven Ath. Up. p. 2) als Çikshā-Brahmavalli-Bhṛiguvalī, mithin wohl als Einheit gerechnet. Ihre Stelle bei Nārāyaṇa ist nicht bekannt; da sie aber (nach Jacob's freundlicher Mitteilung) in der Punaer Governmentcollection auf Kaivalya als No. 42 folgt, so ist dies vermutlich auch ihre Stelle bei Nārāyaṇa. Hiernach sind in den mitgeteilten Daten mehrere Fehler anzunehmen, und Nārāyaṇa's Reihenfolge ist wahrscheinlich: 38. Haṅsa (Colebrooke 42); 39. Paramahaṅsa (Colebrooke 43); 40. Jābāla (Colebrooke 51); 41. Kaivalya (Colebrooke 50); 42. Taittiriya (Colebrooke 44—45).

43. Unbestimmt; vermutlich Āçrama, weil dieser Platz allein für sie übrig bleibt; ein Kommentar ist in Jacob's Ausgabe nicht beigelegt am Schlusse wird ihr, wie bei Colebrooke, die 52. Stelle zuerkannt).

44. Gāruḍa, p. 480,8: *catuṣcatvāriṅçattamī* (Colebrooke 46).

45. Kālāgnirudra, ed. Jacob p. 17,9: *pañcacatvāriṅçattamī* (Colebrooke 47).

Während No. 1—34 mit Colebrooke 1—40 in den Namen und in der Reihenfolge, No. 35—45 mit Colebrooke 41—52 in den Namen, nicht mehr aber in der Reihenfolge, soweit ersichtlich, übereinstimmen, so folgen in den weitem Nummern Nārāyaṇa's eine Reihe auf Kṛiṣṇa und Gaṇeça bezüglicher Texte, welche in der Colebrooke'schen Sammlung keine Aufnahme gefunden haben.

46.—47. Gopālatāpaniya, ed. Pun. p. 183,5: *shadbhiḥ catvāriṅçatām ca pūraṇī Ātharva-Paipale*; p. 205,15: *saptacatvāriṅçattamī Gopilottaratāpinī*.

48. Kṛiṣṇa, ed. Jacob p. 3,7: *aṣṭacatvāriṅçattamī*.

49. Vāsudeva, ed. Jacob p. 25,11: *kshudragranthagane ca ekona-pañcāçattamī matā*.

50. Gopīcandana, weil ed. Jacob p. 37,14: *Vāsudeva-upaniṣad-chesha-bhūtā Gopīcandana-upaniṣad ārabhyate*.

51.—52. Varadapūrvatāpinī, ed. Jacob p. 111,6: *ekapañcāçattamī*, und mithin Varadottaratāpinī, zu welcher ein Kommentar nicht vorliegt.

Ob auch Nārāyaṇa's Liste mit der Zahl 52 abschloß, können wir nicht feststellen; eine höhere Zahl ist uns nicht begegnet, wiewohl aus seiner

Bemerkung zu No. 49 folgt, daß ihm eine größere Upanishadsammlung bekannt war, auch unter anderm ein Kommentar von ihm zu *Çretâçvatara* (nach Jacob, Eleven Ath. Up. p. 2) vorhanden ist. Einzelne kleine Upanishad's hat er vielleicht nicht mitgezählt, indem er z. B. *Râma*-Upanishad als einen Anhang zu Râmatâpaniya, *Âtmabodha* als einen solchen zu Nârâyana und *Shatçakra* als Anhang zu Nṛsiṅha behandelte.

Vorausgesetzt, daß die Liste Nârâyana's, ebenso wie die Colebrooke's, nicht mehr als die nachweisbaren 52 Nummern befaßte, vorausgesetzt ferner, daß die von uns ermittelte Reihenfolge auch an den wenigen zweifelhaften Stellen sich bestätigen sollte, so würde sich als Resultat ergeben, daß die 52 Upanishad's der Colebrooke'schen Liste bei Nârâyana in 45 Nummern (bei den letzten elf mit einigen unerheblichen Abweichungen in der Reihenfolge) zusammengefaßt sind, worauf dann von No. 46 bis 52 sieben bei Colebrooke nicht vorhandene, auf Kṛiṣṇa und Gaṇeça bezügliche Upanishad's folgen.

Dieser Tatbestand, wenn erst völlig sichergestellt, würde sich am einfachsten durch die Annahme erklären, daß die Colebrooke'sche Liste der 52 Upanishad's schon zu einem gewissen kanonischen Ansehen gelangt war, so daß nur die jüngsten elf Ansätze, und auch diese nur in der Reihenfolge noch ein gewisses Schwanken zeigten, als der Wunsch sich geltend machte, die besten der neuerdings zur Anerkennung gelangten oder auch erst entstandenen Upanishad's diesem Kanon anzugliedern. Zu diesem Zwecke schloß man die in der Colebrooke'schen Liste in mehrere Nummern zerlegten Upanishad's wieder zu ihrer natürlichen Einheit zusammen und gewann dadurch die Möglichkeit, ohne Überschreitung der bereits sanktionierten 52-Zahl, sieben durch zunehmende Verehrung des Kṛiṣṇa und Gaṇeça zur Beliebtheit gelangte Upanishad's dem anerkannten Kanon einzuverleiben, oder, wenn man will, in denselben einzuschmuggeln. — Jedenfalls verdient die Sache, bei dem Interesse, welches sie für die Geschichte der Upanishadüberlieferung hat, eine nähere Untersuchung, als wir sie zur Zeit anstellen können.

6. Auswahl und Anordnung.

Alle Upanishad's in einer Ausgabe oder Übersetzung zusammenzufassen, ist zur Zeit nicht möglich, da man noch nicht einmal weiß, wie viele es ihrer gibt. Jede Bearbeitung wird sich also auf eine Auswahl beschränken müssen. Eine solche sollte aber nicht auf subjektivem Ermessen, sondern auf objektiven Gründen beruhen, indem sie als Kriterium der Aufnahmewürdigkeit die mehr oder weniger allgemeine Anerkennung wählt. Diesem Gesichtspunkte glauben wir am besten gerecht zu werden, wenn wir uns auf die „solenne Reihe“ der 52 Upanishad's beschränken, wie sie die Colebrooke'sche Liste bietet, mit der, bis auf eine Anzahl zweifelhafter Produkte, die Sammlung des Nârâyana, wie auch die des Oupnekhat, im wesentlichen zusammenstimmt.

Was hingegen die Anordnung betrifft, so sind alle die von uns besprochenen Sammlungen so sehr ohne erkennbares Prinzip, machen so sehr den Eindruck, vom bloßen Zufalle zusammengewürfelt zu sein, daß die

neueste Punaer Ausgabe sogar dazu übergegangen ist, die Upanishad's nach dem Alphabet zu ordnen. Ein solches Verfahren wäre vielleicht zu billigen, wenn nicht der Inhalt der Upanishad's selbst auf das deutlichste eine Einreihung derselben in verschiedene Kategorien forderte. Diese Kategorien sind im wesentlichen schon richtig von Weber erkannt worden, wenn er unter den Atharva-Upanishad's drei Klassen unterscheidet. (Literaturgeschichte, 2. Aufl., S. 173): „Die einen fahren fort, das Wesen des Átman, des Allgeistes, direkt zu untersuchen; die andern beschäftigen sich mit der Versenkung (*yoga*) in die Meditation darüber und geben die Mittel und Stufen an, mit und in welchen man schon hier das völlige Aufgehen im Átman erreicht; die dritte Art endlich substituiert dem Átman irgendeine von den vielen Formen, unter welchen die beiden Hauptgötter, Çiva und Vishnu, im Laufe der Zeit verehrt worden sind.“

Bei dieser Einteilung vermessen wir nur eine von den drei genannten Arten verschiedene Klasse, welche nicht in der mystischen Kontemplation des Yoga, sondern auf mehr praktischem Wege das von der Vedântalehre gestellte Ziel zu erreichen sucht, indem sie das Leben des *Sannyâsin*, des religiösen Bettlers, als den am meisten erstrebenswerten Zustand hinstellt.

Übrigens sind diese drei oder vier Richtungen, wie schon Weber mit Recht hervorhebt, nicht als zeitlich aufeinanderfolgend, sondern, im allgemeinen, als parallel nebeneinander laufend anzusehen; es liegt in ihnen nur eine Entwicklung des Vedântastandpunktes nach verschiedenen Richtungen vor, die sich jedoch so wenig ausschließen, daß in vielen, ja, mit wenigen Ausnahmen, in allen Upanishad's jede dieser Richtungen wenigstens andeutungsweise vorhanden ist: zunächst stehen sie alle auf dem gemeinsamen Boden der Vedântalehre; sehr allgemein zeigt sich ferner das Bestreben, den auf intellektuellem Wege nicht erfafsbaren Urgrund durch eine mystische, überintellektuelle Einswerdung zu erreichen, wozu, schon von Kâthakâ an, der Laut *Om* das Vehikel bietet; ferner gibt es wenige Upanishad's, die nicht für den schon von Yâjñavalkya so kräftig hervorgehobenen Gedanken eintreten, daß das wahre Verhalten des Weisen, der Welt gegenüber, Entsagung (*sannyâsa*) ist; was aber die Neigung zum Sektenwesen betrifft, so entspringt sie wesentlich aus dem Wunsche, auch die weitem Volkskreise, wie sie teils dem Çiva, teils dem Vishnu in irgend einer Form huldigten, für die Vedântalehre zu gewinnen, indem der von ihnen verehrte Hauptgott zu einer symbolischen Erscheinungsform des Átman umgedeutet wird, — ein Bestreben, dessen ersten Anfängen wir schon in Upanishad's der drei ältern Veden begegnet sind.

Mit diesem Vorbehalte also, daß es sich dabei nur um Entfaltungen, oder, wenn man will, um Auswüchse der einen und allgemeinen Vedântalehre handelt, werden wir allerdings zweckmäfsig verfahren, wenn wir die Upanishad's, je nach den vorwiegend von ihnen vertretenen Gesichtspunkten, in den folgenden fünf Kategorien unterbringen; in jeder dieser Kategorien gibt es relativ ältere und wiederum auch sehr späte Produkte, da, wie bereits bemerkt, diese Richtungen im allgemeinen nicht nacheinander, sondern nebeneinander verlaufen; womit nicht ausgeschlossen ist, daß, je nach dem wechselnden

Geschmack der Zeiten, bald das eine, bald das andre Bestreben mehr in den Vordergrund trat und in entsprechenden Upanishad's seinen Ausdruck fand.

Wir unterscheiden demnach unter den Atharva-Upanishad's:

1) solche, welche wesentlich der alten Vedântalehre treu bleiben, ohne deren Fortentwicklung zum Yoga, Sannyâsa und vishṇuitischen oder çiva-itischen Symbolismus erheblich mehr, als schon in den ältern Upanishad's geschieht, zu betonen;

2) solche, welche, den Vedântastandpunkt voraussetzend, überwiegend oder ausschließlicly die Erfassung des Âtman durch den *Yoga* mittels der *Morae* des Omlautes behandeln;

3) solche, welche, in der Regel ebenso einseitig, das Leben des Sannyâsin als die praktische Konsequenz der Upanishadlehre empfehlen und beschreiben;

4) solche, welche den vom Volke verehrten Çiva (*Îçâna*, *Maheçvara*, *Mahâdeva* usw.) zu einer Personifikation des Âtman umdeuten;

5) solche, welche ebenso den Vishṇu (*Nârâyaṇa*, *Nṛisinha* usw.) im Sinne der Vedântalehre umformen, indem sie seine verschiedenen Avatâra's als Menschwerdungen des Âtman betrachten.

Hiernach würden sich die allgemeiner anerkannten Upanishad's des Atharvaveda, nach der in ihnen vorherrschenden Tendenz, etwa wie folgt gruppieren:

1. Reine Vedânta-Upanishad's:

Muṇḍaka, *Praçna*, *Mâṇḍūkya* (mit der *Kârikâ*);
Garbha, *Prânâgnihotra*, *Pinda*;
Âtma, *Sarvopanishatsâra*, *Gârûḍa*.

2. Yoga-Upanishad's:

Brahmavidyâ, *Kshurikâ*, *Cûlikâ*;
Nâdabindu, *Brahmabindu*, *Amṛitabindu*, *Dhyânabindu*, *Tejobindu*;
Yogaçikhâ, *Yogatattva*; — *Haṅsa*.

3. Sannyâsa-Upanishad's:

Brahma, *Sannyâsa*, *Âruṇeya*, *Kaṅṭhaçruti*;
Paramahaṅsa, *Jâbâla*, *Âçrama*.

4. Çiva-Upanishad's:

Atharvaçiras, *Atharvaçikhâ*, *Nilarudra*;
Kâlâgnirudra; — *Kaivalya*.

5. Vishṇu-Upanishad's:

Mahâ, *Nârâyaṇa*, *Âtmabodha*;
Nṛisinhapûrvatâpanîya, *Nṛisinhottaratâpanîya*;
Râmâpûrvatâpanîya, *Râmottaratâpanîya*.

Die Muṇḍaka-Upanishad

des Atharvaveda.

Die *Muṇḍaka-Upanishad* (gelegentlich auch kurzweg *Muṇḍa* genannt, Muktikop. v. 29; Nārāyaṇa zu Atharvaçikhâ 1 p. 229,5, zu Garbha p. 60,6) gehört nicht einer bestimmten Vedaschule an, sondern ist, wie der Name besagt, „die Upanishad der Kahlgeschorenen (*muṇḍa*)“, d. h. einer Genossenschaft von Asketen, welche, wie später die Buddhistenmönche, als Observanz die Kopfhaare abrasierten. Dem entsprechend wird am Schlusse der Upanishad eingeschärft, dieselbe keinem mitzuteilen, der nicht vorschriftsmäßig das Kopfgelübde (*çirovratam*) erfüllt hat. Dafs unter diesem „Kopfgelübde“ das Tragen von Feuer (etwa einem Becken mit Kohlen) auf dem Haupte zu verstehen sei, wie Çaṅkara erklärt mit der Bemerkung, dafs „dieses Gelübde im Atharvaveda vorkomme“, scheint uns sehr zweifelhaft; denn zunächst wäre es dort nachzuweisen, was unsers Wissens noch nicht geschehen (ich will hoffen, dafs man nicht dafür Atharvav. 10,2,26 anführen wird; vgl. über diese Stelle Gesch. d. Phil. I, 269), und dann bliebe noch die Frage, ob Çaṅkara auf Grund einer Tradition oder (wie so oft) aus blofser Mutmafsung redet, und ob wir nicht seiner abenteuerlichen Auffassung der Stelle die einfache Interpretation für *çirovratam* vorziehen, welche in dem Worte *muṇḍaka* liegt.¹

Die *Muṇḍaka-Upanishad* ist eine der beliebtesten; in keiner Upanishad-

¹ *Bhāskarānanda Svāmin* (ein mir befreundeter alter Sannyāsīn, mit dem ich öfter philosophierte, indem er, völlig nackt, neben mir auf einer Steinplatte des Gartens in Benares safs, welchen er bewohnt) scheint meiner Meinung zu sein, wenn er in einem eben erschienenen, populären Kommentar zu acht Upanishad's zu Eingang von *Muṇḍaka* bemerkt: *asya ca çirovratibhir adhyetavyatvād Muṇḍaka-iti-ākhyā*; wozu freilich nicht stimmt, dafs er nachher bei der Stelle Çaṅkara's Meinung reproduziert.

sammlung pflegt sie zu fehlen; unter den zehn Upanishad's, welche Muktikā und ähnliche Sammlungen als die wichtigsten voranstellen, nimmt sie nach Īçā, Kena, Katha, Praçna die fünfte Stelle ein; Nārāyaṇa zählt die Atharva-Upanishad's von ihr aus als erster; schon Bādārāyaṇa widmet ihr drei von den achtundzwanzig Adhikaraṇa's, in denen er die Brahmanlehre abhandelt (System des Vedānta S. 130), und Çaṅkara zitiert sie allein in dem Brahmasūtra-Kommentar 129 mal (l. c. S. 32).

Diese Bevorzugung verdankt unsre Upanishad nicht sowohl der Originalität des Inhalts, denn die meisten Gedanken sind nachweislich älteren Texten entlehnt, als vielmehr der Reinheit, mit welcher sie die alte Vedānta-lehre vorträgt, und der Schönheit der Verse, in denen sie dieselbe zum Ausdruck bringt. Sie setzt voraus zunächst und vor allem Chāndogya, sehr wahrscheinlich auch Bṛihadāraṇyaka und Taittiriya, und so wohl auch Kāthaka, mit der sie mehrere Stellen gemein hat, welche dort im Zusammenhang vorkommen, während sie in Muṇḍaka mehr abgerissen stehen. Der Sprache und sonstigen Haltung nach dürfte sie am nächsten zu Bṛihannārāyaṇa und Çvetāçvatara zu stellen sein; mit letzterer Upanishad teilt sie den poetischen Schwung, den Mangel einer geordneten Gedankenfolge und die Zügellosigkeit des Metrums, ist aber weniger reich an originellen Gedanken und dafür hinwiederum freier von theistischen und häretischen Neigungen als dieselbe. Mehrere wichtige Stellen hat Muṇḍaka mit Çvetāçvatara und andererseits mit Bṛihannārāyaṇa gemein; ein Vergleich derselben (siehe die Anmerkungen) macht es wahrscheinlich, daß Çvetāçvatara von Muṇḍaka, und Muṇḍaka wiederum von Bṛihannārāyaṇa benutzt worden ist. Im großen und ganzen aber gehören sie sicher alle drei demselben Zeitalter an.

Eine Disposition der Muṇḍaka-Upanishad läßt sich, ohne Gewalttätigkeiten, nicht wohl geben, und nur ganz im allgemeinen kann man sagen, daß von den drei Teilen, aus denen sie besteht (und deren jeder wieder in zwei Hälften zerfällt), der erste die Vorbereitungen der Brahmanerkenntnis, der zweite die Lehre von Brahman und der dritte den Weg zu Brahman behandelt. Wiederholt aber kommt das Thema des dritten Teiles schon im zweiten, das des zweiten wieder im dritten, und das aller beider schon im ersten zum Durchbruche.

Erstes Muṇḍakam.

Erste Hälfte.

Zunächst wird die Genealogie der Wissenschaft gegeben. Sie ist durch die Glieder:

Brahmán
Atharvan¹
Aṅgir¹

¹ Der nur hier vorkommende *Aṅgir* ist wohl aus *Aṅgiras* herausetymologisiert, und *Atharvāya* dürfte nichts als ein alter Fehler für *Atharvaṇe* sein,

Satyavâha Bhâradvâja
Aṅgiras

zu *Çaunaka* gelangt, welcher, wie die Frager Chând. 5,11,1 *mahâçâla* (von grossem Reichtum) heisst und dem Aṅgiras die unzweifelhaft auf Chând. 6,1,2 (vgl. oben S. 154), vielleicht daneben noch auf Bṛih. 2,4,5 (Schluss) und 7—9, beruhende Frage vorlegt: „Was ist dasjenige, mit dessen Erkenntnis diese ganze Welt erkannt worden ist?“ — Aṅgiras beginnt seine Antwort damit, dass er, was hier zuerst geschieht, niedere und höhere Wissenschaft unterscheidet, worunter jedoch nicht, wie später im Vedânta, die *saguṇâ* und *nirguṇâ vidyâ* zu verstehen ist; vielmehr be- greift die niedere Wissenschaft das rituelle Wissen, wie es in den vier Veden und den, hier zuerst aufgezählten, sechs Vedāṅga's niedergelegt ist; die höhere Wissenschaft ist die Lehre vom Brahman, oder, wie es hier heisst, vom *Aksharam* (dem Unvergänglichen). Dieser Name, wie auch die Charakterisierung desselben durch negative Attribute, beruht wohl auf Bṛih. 3,8,8, während die folgenden, hier und in der Fortsetzung 2,1,1 das Hervorgehen der Welt aus Brahman schildernden Bilder durch Erweiterung aus Bṛih. 2,1,20 gewonnen sein dürften. Zum Schluss folgt Vers 8 eine Stufenreihe von Prinzipien, von denen Vers 9 behauptet, dass sie alle (wie sie, summarisch und ohne Ordnung, nochmals erwähnt werden) aus dem allwissenden Âtman hervorgegangen sind. Ihre Abfolge, mit *Çaṅkara's*, allerdings sich nicht konsequent bleibender Erklärung (v. 8 soll *prâṇa*, v. 9 *brahman* = Hiranyagarbha sein) ist:

yaḥ sarvajñah, sarvavid (= Brahman)
annam (= Avyâkṛitam)
prâṇah (= Hiranyagarbha)
manas
satyam (die Elemente), *lokâh, karmâni*.

Vergleichen wir diese Stufenfolge mit der oben S. 265 aus Kâṭhaka zusammengestellten, so zeigt sich, dass sie im wesentlichen dieselbe ist, nur dass sie, durch Verschmelzung von *mahân âtmâ* und *buddhih* zu *prâṇa*, der Sâṅkhyalehre noch um einen Schritt näher gekommen ist. Doch möchten wir diese Bemerkung, bei der Unsicherheit der Erklärungen *Çaṅkara's*, nicht zu weitem Schlüssen benutzen. Vgl. auch die Anmerkungen zu 2,1,2—3 (S. 550. 551).

1. Brahman entstand als erster von den Göttern,
Als Schöpfer dieses Weltalls und Behüter.
Der lehrte seinem ältesten Sohn Atharva(n)
Das Brahmanwissen, alles Wissens Grundstein.
2. Was Brahman vormals lehrte dem Atharvan,
Das Brahmanwissen, sagte der dem Aṅgir,
Dieser dem Satyavâha Bhâradvâja,
Und der dem Aṅgiras, das Höchst-und-Tiefste.

3. Da geschah es, daß Çaunaka, ein Mann von großem Reichtume, dem Aṅgiras in geziemender Weise nahte und ihn fragte: „Was ist, o Ehrwürdiger, dasjenige, mit dessen Erkenntnis diese ganze Welt erkannt worden ist?“

4. Und er sprach zu ihm: „Zwei Wissenschaften soll man wissen nach dem, was die Brahmanwisser sagen, nämlich die höhere und die niedere.

5. Die niedere ist der R̥gveda, Yajurveda, Sāmaveda, Atharvaveda,

Lautlehre, Kultus, Grammatik,
Wortschatz, Metrik, Astronomie.

Aber die höhere ist die, durch welche jenes Unvergängliche (*aksharam*) erkannt wird; 6. jenes, welches

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

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

8. Durch Tapas breitet sich Brahman,
Aus ihm entwickelt Nahrung sich,
Aus Nahrung Odem, Geist, Wahrheit,
Welt und, in Werken, Ewigkeit.

9. Der Allkenner und Allwissér,
Dessen Tapas Erkenntnis ist,
Aus ihm ist alles dies: Brahman,
Name, Gestalt und Nahrung auch.

Zweite Hälfte.

Dieser Abschnitt unterbricht den Zusammenhang (2,1,1 schließt an 1,1,7 an) und gibt eine zweite, von der des vorigen Abschnitts verschiedene, Einleitung zur Lehre der Upanishad. Dort war es ein rein intellektuelles Motiv, aus welchem Çaunaka dem Aṅgiras die Frage nach dem, mit dessen Erkenntnis alles erkannt sei, vorlegt, — hier ist es der Überdruß an der durch die Werkheiligkeit nicht zur Ruhe kommenden Seelen-

wanderung, welcher den Schüler mit dem Brennholze in der Hand zum Lehrer gehen heißt. Auch die einzelnen Teile dieses Abschnitts stimmen nicht recht zusammen; zuerst wird der Opferkultus enthusiastisch gepriesen und anempfohlen (1—6), um dann plötzlich (7—10) in der schärfsten Weise verworfen zu werden, wobei Vers 8, infolge der vorherigen Erwähnung des *greyas*, aus dem Zusammenhange Kâth. 2,5 herübergenommen zu sein scheint; in Vers 9 wird sodann derselbe Gedanke noch weiter ausgesponnen. Vers 10—11 schildert Pitriyâna und Devayâna in Anlehnung an Chând. 5,10,1—3 (*tapahçraddhe*), während 3,1,6 vielmehr die Parallelstelle Brih. 6,2,15 (*satyena*) vorschwebt. — Der ganze Abschnitt macht den Eindruck, hinterher in die ursprüngliche Komposition eingeschoben zu sein.

1. Dieses ist die Wahrheit:

Die Werke, die in den Liedern Weise schauen,
Sind vielfach ausgebreitet in der Dreiheit [der Veden];
Die übt ihr stets, Verwirklichung¹ begehend; -
Der Pfad führt euch zur Welt der Werkvergeltung.

2. Wenn die Flamme emporzüngelt,
Wenn hell das Opferfeuer flammt,
Dann zwischen den zwei Schmalzspenden
Soll die Trankgüsse opfern man,
mit Glauben sei es dargebracht.

3. Wer dem Feueropfer nicht Neu- und Vollmondsopfer,
Viermonats-, Erstlingsopfer, Gastbewirtung läßt folgen,
Nicht opfert, ohne Allgötterspende, oder falsch, —
Den bringt sein Opfern um alle sieben Welten.²

4. Die Schwarze, Fletschende, Gedankenschnelle,
Hochrote, Funkenstiebende, Rauchfarb'ge,
Und die Allschimmernde, lehre, — das sind, schaukelnd,
Des Opferfeuers sieben Flammenzungen.

5. Wer sich ans Werk macht, während diese funkeln,
Und rechtzeitig die Opfergüsse vornimmt,
Den führen sie als Sonnenstrahlen aufwärts,
Dorthin, wo thront der eine Herr der Götter.

6. «Komm mit! Komm mit!» so sprechen die Spenden glanzreich
Und führen auf Sonnenstrahlen den Opfrer aufwärts;

¹ D. h. Vergeltung; *satyam* ist dasselbe wie *ritam*, Kâth. 3,1.

² Die sieben Welten: *bhûr*, *bhuvah*, *sva*, *mahar*, *janas*, *tapas*, *satyam*, werden, unsers Wissens, zuerst aufgezählt Taitt. Âr. 10,27—28.

Mit lieben Worten redend und ihm schmeichelnd:
«Dort winkt euch die heil'ge Brahmanwelt des Frommen».

7. Doch schwankend und unsted sind jene Opferhaften,
Die achtzehn, in denen das niedre Werk sich ausdrückt¹;
Die Toren, die danach als dem Bessern (Kâth. 2,1) trachten,
Verfallen wieder dem Alter und dem Tode.
- 8.² In des Nichtwissens Tiefe hin sich windend,
Sich selbst als Weise, als Gelehrte wähdend,
So stoßen ziellos sich herum die Toren,
Wie Blinde, die ein selbst auch Blinder anführt.
9. Im Nichtwissen vielfältig hin sich windend,
Am Ziel der Wünsche wähden sich die Toren;
Vor Werkdienst kommen sie nicht zur Besinnung,
Der Not verfallend, wenn der Lohn verbraucht ist.
10. Opfer und Werke für das Höchste haltend,
Nichts andres, Besseres wissen sie sich, die Betörten.
Auf des Werkhimmels Rücken genossen habend,
Geh'n sie zurück in diese Welt und tiefer.
11. Doch die im Wald Askese und Glauben üben³,
Beruhigt, wissend, nur vom Bettel lebend,
Die gehen staublos durch der Sonne Pforte
Zum ewigen Geiste, zum wandellosen Âtman.
12. Der Weise, prüfend die werkgewirkten Welten,
Abwende sich; nichts wirkt die ungewirkte!⁴

¹ Nach Çaṅkara: die sechzehn Priester, der Veranstalter des Opfers und seine Gattin. Der Ausdruck *yeshu karma uktam* scheint aber vielmehr auf vedische Schriftwerke hinzuweisen. Sollte etwa gar schon an die zwölf Abteilungen des Veda (oben S. 1—2) nebst den vorher (1,1,5) erwähnten sechs Vedāṅga's zu denken sein?

² Bis auf den Ausdruck *jaṅghanyamānāḥ* = Kâth. 2,5.

³ Wie vorher der Pitṛiyāna, so wird hier der Devayāna beschrieben, und zwar nicht nach Br̥h. 6,2,15, sondern nach Chând. 5,10,1, welche Stelle (*ye ca ime aranye „çradhdhâ tapa“ iti upāsate*) schon hier (wie auch in der Parallelstelle Br̥h. 6,2,15) nicht mehr ganz richtig verstanden wird. — Ob unser Autor auch im Devayāna nur die Frucht der niedern Wissenschaft und noch nicht das Höchste sieht, ist aus seiner Darstellung nicht zu erkennen. Vgl. Munḍ. 3,1, Einleitung.

⁴ Die ungewirkte Brahmanwelt, *akṛito brahmalokaḥ*, Chând. 8,13.

Sie zu erkennen such' er auf den Lehrer,
Mit Brennholz, der schriftkundig, fest in Brahman.

13. Ihm, der geziemend nahte, stillen Herzens
Und ruhevoll, teilt mit sodann der Weise,
So wie sie ist, die Wissenschaft vom Brahman,
Dem Unvergänglichem, dem Geist, der Wahrheit.

Zweites Muṇḍakam.

Erste Hälfte.

Dieser Abschnitt entwirft über das Brahman und seine Entfaltung zu den Erscheinungen der Welt ein Bild von großer, poetischer Schönheit. Das Metrum ist sehr frei behandelt und löst sich stellenweise so sehr in rhythmische Prosa auf, daß wir auf eine Wiedergabe der Silbenzahl verzichten müssen. Der Inhalt erinnert auf Schritt und Tritt an frühere Upanishadstellen, ohne daß es immer möglich wäre, eine Entlehnung mit Sicherheit festzustellen. Am meisten ist wohl die Schilderung des *Aksharam* benutzt, welche Yājñavalkya Bṛih. 3,8 im Gespräche mit der Gārgī entwirft. Aber auch an das Purushahied Rīgv. 10,90 finden sich Anklänge, und so, wie die Anmerkungen zeigen, noch an vieles andere. Erst der Schlufsvers lenkt zu dem Gedanken ein, daß derjenige, welcher dieses Brahman in seinem Herzen weiß, dadurch „die Knoten des Nichtwissens“ (oben S. 287, Anm.) auflöse.

1. Dieses ist die Wahrheit:

Wie aus dem wohlentflamnten Feuer die Funken,
Ihm gleichen Wesens, tausendfach entspringen,
So geh'n, o Teurer, aus dem Unvergänglichem
Die mannigfachen Wesen
Hervor und wieder in dasselbe ein (Taitt. 3,1).

2. Denn himmlisch ist der Geist, der ungestaltete (Bṛih. 2,3,5),
Der draussen ist und drinnen (Īgā 5), ungeboren,
Der odemlose, wünschelose (Bṛih. 3,8,8), reine,
Noch höher, als das höchste Unvergängliche.¹

¹ *Purusha* und *Aksharam* (Ursubjekt und Urobject), die vorher als Einheit behandelt waren, werden hier noch unterschieden, ähnlich wie oben (1,1,8—9) der *Sarvajña* und das *Brahman*.

3. Aus ihm entsteht der Odem, der Verstand und alle Sinne,
Aus ihm entstehen Äther, Wind und Feuer,
Das Wasser und, alltragende, die Erde.¹
4. Sein Haupt ist Feuer, seine Augen Mond und Sonne,
Die Himmelsgegenden die Ohren,
Seine Stimme ist des Veda Offenbarung.
Wind ist sein Hauch, sein Herz die Welt, aus seinen Füßen
Erde (R̥gv. 10,90,14),
Er ist das innre Selbst in allen Wesen (Kâth. 5,9—12).
- 5.² Aus ihm entsteht das Feuer, dessen Brennholz die Sonne ist
(Chând. 5,4,1),
Aus Soma wird Regen (Chând. 5,5,2), Pflanzen aus der Erde;
Der Mann ergießt den Strom in die Genossin (Chând. 5,8,2),
Nachkommen viele sind dem Geist geboren.
6. Aus ihm sind Hymnen, Lieder, Opfersprüche (R̥gv. 10,90,9),
Die Weihen, Opfer, Bräuche, Opfertgaben,
Jahrlauf und Opferbringer (Bṛih. 3,8,9), und die Welten,
Die Soma's und der Sonne Licht verklären.³
7. Aus ihm die Götter vielfach sind entstanden
Und Selige⁴, aus ihm Menschen, Vieh und Vögel (R̥gv. 10,90,8);
«Einhauch und Aushauch, Reis und Gerste» (Atharvav. 11,4,13),
Glaube,
Kasteiung, Wahrheit, Brahmanwandel, Vorschrift.
- 8.⁵ Sieben Organe sind aus ihm, mit sieben
Brennhölzern, sieben Flammen, Opferspenden,
Und sieben Welten sind, in die sie schweifen
Aus ihrer Höhle, wo versteckt je sieben.
- 9.⁶ Aus ihm sind Weltmeere und alle Berge,

¹ Die Genealogie ist ähnlich wie oben (1,1,8—9):

Purusha-Aksharam

prâna

manas

Sinnesorgane und Elemente.

Vgl. dazu oben S. 546 und 265, sowie die Stufenfolge der Sâmkhya-Prinzipien.

² Kurzes Résumé der Fünffeuerlehre nach Chând. 5,3—10.

³ Die Welten des Pitṛiyâna und Devayâna, Chând. 5,10.

⁴ „Götter und Selige“ beruhen wohl auf einer ungenauen Reminiszenz an R̥gv. 10,90,7.

^{5—6} Die Tätigkeit der sieben Sinne (Augen, Ohren, Nasenlöcher, Mund).

Aus ihm die Ströme rinnen allgestaltig,
 Aus ihm sind Pflanzen und Nahrungssaft, durch den er
 In den Wesen als ihr inneres Selbst Bestand hat.

10. Ja, Puruṣa ist dies Weltall (R̥igv. 10,90,2),
 Werk¹, Tapas, Brahman, Unsterbliches; —
 Wer dieses weiß verborgen in der Höhle [des Herzens],
 Der sprengt, o Teurer, des Nichtwissens Knoten.

Zweite Hälfte.

Dieser Abschnitt fährt fort, das höchste Wesen zu feiern, indem er namentlich auf das Weilen desselben im Herzen verweist und den Weg, um mittels Meditation des Om-Lautes zu ihm zu gelangen, beschreibt, wodurch die Betrachtungen des folgenden Teiles vorbereitet werden. Der Dichter zeigt hier einen Taumel der Begeisterung, in dem ihm der Hörer und Leser kaum zu folgen vermag. Die Sprache ist kurz, abgerissen, nur andeutend, stellenweise kaum verständlich; das Metrum löst sich in wilde Rhythmen auf. Doch ist auch hier das Epigontum nicht zu verkennen: die meisten Gedanken lassen sich, als der frühern Upanishadliteratur entlehnt, mit mehr oder weniger Sicherheit nachweisen. Eigentümlich ist namentlich das Bild von Bogen, Pfeil und Zielscheibe, Vers 3—4, und der herrliche Vers 8, wiewohl auch er nur als eine glückliche Zusammenfassung früherer Gedanken sich erweist.

erscheint als Opfer: die Eindrücke sind das Brennholz, die Reaktion gegen dieselben die Flamme, die Opferspenden sind die Wahrnehmungen des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens; die Summe der einzelnen Wahrnehmungen bildet die Welt des betreffenden Organs. Alle Sinnesorgane werden regiert vom Manas, welches seinen Sitz im Herzen hat. — Vers 8—9 begegneten uns schon, mit einigen Varianten, Mahānār. 10,2—3 (oben S. 247). Da die Gedanken der beiden Verse ganz verschieden sind, so kann ihr Zusammenstehen an beiden Stellen nicht zufällig sein; hier muß eine Entlehnung stattgefunden haben. Auf welcher Seite die Ursprünglichkeit liegt, kann nicht zweifelhaft sein. Der ganze Abschnitt Mahānār. 10 besteht, wie oben S. 247—249 nachgewiesen, aus Entlehnungen. Hingegen geht, wie so vieles in dem Abschnitte Muṇḍ. 2,1, auch der neunte Vers desselben zurück auf die Yājñavalkyarede Brih. 3,8,8—9 und ist eine Nachdichtung derselben, nicht aber ein anderswoher entlehntes Zitat. Die Verse 8—9 stammen also nicht aus einer für Muṇḍ. und Mahānār. gemeinsamen Quelle, sondern sind in Muṇḍaka ursprünglich. — Hieraus ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit das wichtige Resultat, daß die Muṇḍaka-Upanishad schon bei der Komposition von Taitt. Ār. 10 benutzt worden ist.

¹ Das metrisch überschüssige *karma* fehlt bei der Anführung der Stelle durch Ṣaṅkara, ad Brahmasūtra p. 705,11 (mit Ausnahme zweier Handschriften).

8. Wer jenes Höchst-und-Tiefste schaut,
Dem spaltet sich des Herzens Knoten (Chând. 7,26,2),
Dem lösen alle Zweifel sich (Chând. 3,14,4),
Und seine Werke werden Nichts (Bṛih. 4,4,22).
9. In goldner, herrlichster Hülle (Bṛih. 5,15)
Staublos und teillos Brahman thront;
Glanzvoll, der Lichter Licht (Bṛih. 4,4,16) ist es,
Und dies kennt, wer den Âtman kennt.
- 10.¹ Dort leuchtet nicht die Sonne, nicht Mond noch Sternenglanz,
Noch jene Blitze, geschweige irdisch Feuer.
Ihm, der allein glänzt, nachglänzt alles andre,
Die ganze Welt erglänzt von seinem Glanze.
- 11.² Brahman ist dies Unsterbliche im Osten,
Brahman im Westen, Brahman im Süden und Norden;
Brahman erstreckt nach unten sich und oben,
Brahman ist dieses herrlich große Weltall.

Drittes Muṇḍakam.

Erste und zweite Hälfte: Dieses letzte Muṇḍakam schildert in seinen beiden Teilen, mit mannigfacher Anlehnung an Chândogya, Bṛihadâraṇyaka und andre Upanishad's, die Erlösung, wobei die verschiedenen Gesichtspunkte, welche das Thema der Betrachtung bietet (Gegensatz des Erlösten und Nichterlösten, Weg zur Erlösung, Schilderung der Herrlichkeit des Brahman und der Seligkeit des Erlösten), ungeordnet durcheinander laufen. Schlimmer als dieser Mangel an Disposition und nicht aufzuwiegen durch alle Schönheit der Verse im einzelnen ist die Haltungslosigkeit, welche in den eschatologischen Vorstellungen unsrer Upanishad herrscht. Die Grundanschauung ist, daß man durch Wissen das Brahman erlangt, ja, zu ihm wird, wie es, schöner als irgendwo, in dem berühmten Satze 3,2,9 ausgesprochen wird: *sa yo ha vai tat paramam brahma veda, brahma eva bhavati*, — welchen Anquetil Duperron mit Recht seiner Übersetzung des Oupnekhat als Motto vorsetzt, indem er ihn kurz und treffend übersetzt: *quisquis Deum intelligit, Deus fit*; — aber wiederholt wird diese intellektuelle Erlösungstheorie durchbrochen von dem aus Taitt. 2 stammenden Gedanken, daß die Erlösung eine überintellektuelle Einswerdung sei

¹ Auch hier, wie Çvet. 6,14, müssen wir schließeln, daß der Vers aus Kâth. 5,15 entlehnt ist, da er allein dort in seinem natürlichen Zusammenhange erscheint.

² Der ganze Vers ist aus Chând. 7,25,1 gebildet.

(3,1,8: *jñāna-prasādena*; 3,2,7: *karmāṇi vijñānamayaḥ ca ātmā*). — Und ebenso werden die den Devayāna als Höchstes hinstellende Fünffeuerlehre und die Theorie Yājñavalkya's, nach welchem die Erlösung in einem unmittelbaren Aufgehen in Brahman besteht (vgl. über den Widerspruch dieser Anschauungen unsere Einleitung zu Bṛih. 6,1 oben S. 500 fg.), von unsrer Upanishad nebeneinander und miteinander vermengt vorgetragen, ohne daß der Widerspruch durch die spätere *Kramamukti*-Theorie (Çvet. 1,11; Syst. des Vedānta S. 430. 472) vermittelt würde oder auch nur deutlich zum Bewußtsein käme. Auch hier zeigt sich wieder als Grundcharakter unsrer Upanishad: viele Schönheit im einzelnen, aber Mangel an systematischer Klarheit, infolge der Abhängigkeit von älteren, sich widersprechenden Vorstellungen.

Erste Hälfte.

- 1.¹ «Zwei schönbeflügelte, verbundene Freunde
«Umarmen einen und denselben Baum;
«Einer von ihnen speist die süße Beere,
«Der andre schaut, nicht essend, nur herab.»
- 2.² Zu solchem Baum der Geist, herabgesunken,
In seiner Ohnmacht grämt sich wahnbefangen;
Doch wenn er ehrt und schaut des andern Allmacht
Und Majestät, dann weicht von ihm sein Kummer.
- 3.³ Wenn ihn der Seher schaut, wie Goldschmuck strahlend,
Den Schöpfer, Herrn und Geist, die Brahmanwiege,
Dann schüttelt der Weise Gutes ab und Böses (Chând. 8,13),
Eingehend fleckenlos zur höchsten Einheit.
4. Er glänzt in allen Wesen als ihr Leben,
Der Weise, Kenner, — niemand spricht ihn nieder, —
Mit dem Âtman spielt er, freut er sich, befaßt sich⁴,
So ist der Trefflichste der Brahmankenner.

^{1—2} Zu Vers 1—2 vgl. die Parallelstelle Çvet. 4,6—7. Schwer ist, zu bestimmen, auf welcher Seite die Priorität liegt. Der Zusammenhang entscheidet nichts. Die in den Versen hervortretende Vorliebe für altvedische Zitate sowie die theistischen Neigungen sind Züge, von welchen sonst unsere Upanishad frei ist (*içā* kommt nur noch in dem folgenden, interpretierenden Verse vor), während beide gerade für die Çvetāçvatara-Upanishad durchweg charakteristisch sind.

³ Zitiert, mit Änderung des Schlusses, (wohl aus unsrer Upanishad) Maitr. 6,18.

⁴ Die Worte *âtmakriḍā*, *âtmaraṭi-kriyāvān* (so die bessere Lesung) stammen unzweifelhaft aus Chând. 7,25,2, wobei *kriyāvān* das etwas anstößige

- 5.¹ Durch Wahrheit, Tapas wird erfaßt der Âtman,
Durch volles Wissen, steten (Chând. 2,23,1) Brahmanwandel;
Im Leib, aus Licht bestehend (Bṛih. 4,3,7), glänzend ist er,
Ihn schau'n die Bûßer, deren Schuld getilgt ist.
6. Wahrheit ersiegt er², nicht Unwahrheit,
Durch Wahrheit öffnet sich der Devayâna³,
Auf dem empor die Weisen, wunschvollendet,
Zum höchsten Hort der Wahrheit hingelangen.
7. Grofs ist es, himmlisch, undenkbar gestaltet,
Und doch erglânzt es feiner als das Feine;
Ferner als Fernes und doch hier so nahe,
Geborgen hier, in des Betrachtlers Herzen.
8. Nicht reicht zu ihm das Auge, nicht die Rede,
Nicht andre Sinnengötter, Werk, Kasteiung:
Wenn ruhig das Erkennen, rein das Herz ist (Chând. 7,26,2),
Dann schaut man sinnend ihn, den Ungeteilten.
9. Geheim ist er, nur durch das Herz erkennbar,
In das der Prâṇa fünffach eingegangen,
Dem mit den Prâṇa's der Geist ist eingewoben.
Ist dies rein, dann entfaltet sich der Âtman.
- 10.⁴ Die Welt, die man sich, rein an Herzen, vorstellt,
Und alle Wünsche, die man mag begehren,
Diese Welt erlangt man so und diese Wünsche,
Darum, wer Glück wünscht, ehre den Âtmanwieser!

Zweite Hälfte.

1. Denn er kennt jene höchste Brahmanwohnung (Chând. 8,1,1),
In der beschlossen die Weltlichter glânzen (Chând. 8,1,3);
Ja, wer den Purusha, frei von Verlangen,
Verehrt, kommt los von dieser Welt der Zeugung.

âtmanithuna', *âtmanandah* zusammenfaßt. Hiernach mußte auch *ativâdin* im Sinne von Chând. 7,15,4 verstanden werden.

¹ Vgl. Bṛih. 4,4,22 Mâdhy.: *brahmacaryena, tapasâ*.

² Der *ativâdin* (Chând. 7,16), der oben (Vers 4) erwähnt wurde.

³ Nach Bṛih. 6,2,15, nicht nach Chând. 5,10,1.

⁴ Der ganze Vers, mitsamt der Gesinnung, welche er bekundet (oben S. 187), beruht auf Chând. 8,2. Andern Geist atmet der Vers 3,2,2.

2. Wer Wünsche noch begehrt und ihnen nachhängt,
Wird durch die Wünsche hier und dort geboren (B
Wer aber wunschgestillt (Br̥ih. 4,4,6), wes Selbst bereitet
(Chând. 8,13),
Dem schwinden alle Wünsche schon hienieden.
- 3.¹ Nicht durch Belehrung wird erlangt der Âtman,
Nicht durch Verstand und viele Schriftgelehrtheit;
Nur wen er wählt, von dem wird er begriffen;
Ihm macht der Âtman offenbar sein Wesen.
- 4.¹ Nicht dem, der kraftlos, wird zuteil der Âtman,
Der lässig ist (Kâṭh. 6,11), der Tapas übt, das unecht²;
Doch wer als Wissender strebt durch jene Mittel,
In dessen Brahmanheim (Chând. 8,1,1) geht ein der Âtman.
5. Doch Weise, die, erkenntnissatt, ihn fanden,
Ihr Selbst bereitet (Chând. 8,13), leidenschaftlos, ruhig,
Sie, deren Seele wohlgerüstet, gehen
Von allher in das All, allgegenwärtig.
- 6.³ Die der Vedântalehre Sinn ergriffen,
Entsagungsvoll, die Büfser, reinen Wesens,
In Brahman's Welt zur letzten Endzeit werden
Völlig unsterblich und erlöset alle.
7. Die fünfzehn Teile gehn, woher sie kamen,
Und alle Götter je nach ihrer Gottheit⁴;

¹ Vers 3—4 unterbrechen den Zusammenhang. Vers 3 ist = Kâṭh. 2,23; Vers 4 sucht den Gedanken fortzuentwickeln, ohne doch seiner Bedeutung gerecht zu werden. Hierin liegt wohl ein sicheres Kennzeichen der Entlehnung.

² Nach Çaṅkara ist hier *tapas = jñānam*, *liṅgam = saṁnyāsaḥ*. Auf diese Art läßt sich aus allem alles machen. Wahrscheinlich ist *aliṅgam* *tapas* die Askese, der das rechte Merkmal, nämlich das Merkmal der Erkenntnis, abgeht. Ein andres Merkmal verlangt von der echten Askese Paulus, 1. Kor. 13,3.

³ Der Ausdruck *çuddhasattva* (vgl. 3,1,8. 9. 10. Chând. 7,26,2) geht, wie so vieles in diesem Muṇḍakam, auf Chând. 7 zurück, und spricht somit dafür, daß der Vers hier ursprünglich, hingegen Mahānār. 10,22 von hier entlehnt ist.

⁴ Das Auge zur Sonne usw. Über die fünfzehn Teile vgl. die Einleitung zu Praçna 6.

Werk aber und erkenntnisart'ger Âtman (Taitt. 2,4),
Sie werden alle eins im höchsten Ew'gen.

8. Wie Ströme rinnen und im Ozean,
Aufgebend Name und Gestalt, verschwinden,
So geht, erlöst von Name und Gestalt,
Der Weise ein zum göttlich höchsten Geiste.

9. Wahrlich, wer jenes höchste Brahman kennt, der wird
zu Brahman. Keiner entspringt in seiner Familie, der das
Brahman nicht wüfste. Er überschreitet den Kummer (Chând.
7,1,3), überschreitet das Böse, und, von den Knoten des Herzens
befreit (Chând. 7,26,2), wird er unsterblich.

10. Darüber ist der Vers:

Werktüchtige, Schriftkundige, Brahmantreue,
Sich selbst, als einigem Rishi, gläubig opfernd¹,
Die lehre man dies Brahmanwissen, wenn sie
Das Kopfgelübde² regelrecht erfüllten.“

11. Dieses ist die Wahrheit. Sie hat vordem der weise
Aṅgiras verkündigt. Keiner darf dies lesen, der nicht das
Gelübde erfüllte.

Verehrung den höchsten Weisen! Verehrung den höchsten
Weisen!

¹ Da der „einige Rishi“ Praçna 2,11 der Prâna ist, so wird hier an
das Prânâgnihotram zu denken sein; vgl. über dasselbe oben S. 146

² Über das *Çirovratam* vgl. die Einleitung, oben S. 544.

Die Praçna-Upanishad.

Die an den Atharvaveda, und zwar, wie es scheint, an die Pippalâda-Rezensiôn desselben, sich anschließende Praçna-Upanishad behandelt in sechs Fragen (*praçna*), welche von sechs Brahmanforschern an den weisen Pippalâda gerichtet werden, sechs Hauptpunkte der Vedântalehre:

1. Ursprung der Materie und des Lebens aus Prajâpati.
2. Superiorität des Prâna über die übrigen Lebenskräfte.
3. Der Prâna und seine Verzweigungen im Menschen.
4. Über Traumschlaf und Tiefschlaf.
5. Meditation des Lautes Om.
6. Die sechzehn Teile des Menschen.

Die einrahmende Erzählung scheint eine Nachbildung von Çatap. Br. 10,6,1 fg. Chând. Up. 5,11,1 fg. zu sein, nur dafs dort viel passender die sechs Brahmanen über ein gemeinsames Thema den König Açvapati befragen, während in der Praçna-Upanishad jeder etwas andres fragt, so dafs das gemeinschaftliche Aufsuchen des Pippalâda nicht recht motiviert ist, zumal beim letzten Frager, der für seine Frage noch ein besonderes Motiv angibt.

Erster Praçna.

Die Frage, woher die Geschöpfe entspringen, dient nur als Anlafs, um die Natur, als Erzeugnis des Prajâpati, in zwei Seiten zu zerlegen, *rayi* (Materie) und *prâna* (Leben). Ersterem wird die dunkle Seite der Welt (Mond, Winter, dunkle Monatshälfte, Nacht), letzterem die helle Seite (Sonne, Sommer, helle Monatshälfte, Tag) untergeordnet. Dem *rayi* entspricht der Pitṛiyâna, dem *prâna* der Devayâna, in deren Schilderung sich der Autor an Chând. 5,3—10 (nicht Bṛih. 6,2) anschließt. Am Schlusse wird angedeutet, dafs die Zeugung (*prajâpativratam*) der dunkeln Seite angehört, während der hellen, zur Erlösung des Devayâna führenden, die Keuschheit (*brahmacaryam*) entspricht.

1. Sukeçan Bhâradvâja, Çaivya Satyakâma, Sauryâyaṇin Gârgya, Kausalya Âçvalâyana, Bhârgava Vaidarbhi und Kavandhin Kâtyâyana, diese alle, Brahman als Höchstes haltend und in Brahman feststehend, forschten nach dem höchsten Brahman, und mit den Worten: „Er, fürwahr, wird dieses alles erklären“, nahten sie sich mit dem Brennholze in den Händen (Chând. 5,11,6) dem erhabenen Pippalâda. 2. Da sprach der Weise zu ihnen: „Noch weiter (vgl. Chând. 8,9,3. 10,4. 11,3) werdet ihr in Askese, Brahmanwandel (Keuschheit) und Glaube (vgl. Brih. 4,4,22 Mâdhy.) ein Jahr bei mir wohnen, und dann fragt ihr [mögt ihr fragen], wie es euch gefällt; wofern wir es wissen werden, wollen wir euch alles erklären.“

3. Darauf [nach Ablauf des Jahres] nahte sich ihm Kavandhin Kâtyâyana und fragte: „Erhabener! woraus wohl entstehen diese Geschöpfe?“ — 4. Und er sprach zu ihm: „Prajâpati verlangte nach Nachkommen; er übte Tapas; nachdem er Tapas geübt, läßt er ein Paar entstehen, nämlich *Rayi* (Materie, eigentlich: Reichtum) und *Prâṇa* (Leben); denn er sprach: «Diese beiden werden mir vielfältig Nachkommen schaffen.» 5. Fürwahr, die Sonne ist *Prâṇa* und der Mond *Rayi*; ja *Rayi* ist alles dieses, was geformt und ungeformt ist; darum ist die Form selbst *Rayi*. 6. Wenn nun die Sonne aufgeht und die östliche Himmelsgegend betritt, so befaßt sie dadurch die östlichen [in der Natur verwirklichten] Lebenshauche (*prâṇa*) in ihren Strahlen; und wenn sie die südliche, westliche, nördliche, obere, untere und zentrale Himmelsgegend betritt, so befaßt sie, indem sie alles erhellt, dadurch alle Lebenshauche in ihren Strahlen. 7. Allverbreitet und allgestaltet zieht dieses [Sonnen-]Feuer als der *Prâṇa* herauf. Darüber ist der Vers:

— [ich preise]

8. Den allgestaltigen, goldnen Wesenskenner,
Der dort als höchster Hort, als einzig Licht glüht!
Mit tausend Strahlen, hundertfach sich wandelnd,
Als Lebenshauch der Wesen geht dort auf die Sonne.

9. Fürwahr, Prajâpati ist das Jahr; in demselben sind

zwei Gänge [der Sonne], der nach Süden und der nach Norden. Jene nun, welche mit den Worten: «Opfer und fromme Werke sind unser Tun» Verehrung üben (vgl. Chând. 5,10,3), die erobern nur den Mond als Stätte. Diese kehren wiederum zurück. Darum gehen diejenigen Weisen, welche nach Nachkommen begehren, den südlichen Weg. Und dieser Väterweg (*pitriyâna*) ist Rayi. 10. Aber auf dem nördlichen Wege, nachdem sie durch Askese, Brahmanwandel, Glaube und Wissen den Âtman gesucht haben, erobern sie die Sonne. Diese ist der Stützpunkt der Prâña's. Dieses ist das Unsterbliche, das Furchtlose, dieses ist der höchste Hort. Von ihm kehren sie nicht wieder zurück. Dieses ist die Ausschließung [des Väterweges und Götterweges gegeneinander]. Darüber ist dieser Vers (Rigv. 1,164,12):

11. Der Vater, fünffüßig, zwölfacher Bildung,
Sei leibhaft, heißt es, in des Himmels Jenseits;
Doch sei er auch weitleuchtend eingefügt
Dem Untern mit sechs Speichen, sieben Rädern.¹

12. Fürwahr, Prajâpati ist der Monat. Seine dunkle Hälfte ist Rayi, seine helle Prâña. Darum bringen diese Weisen [die den Prâña verehren] in der hellen Hälfte das Opfer dar, die andern in der andern.

13. Fürwahr, Prajâpati ist Tag und Nacht. Was von ihm Tag ist, das ist Prâña, was Nacht, das Rayi. Wahrlich, die verschütten den Prâña (das Leben), welche am Tage sich in Lust verbinden, und dieses ist der [auch dem Grîhastha obliegende] Brahmanwandel, daß man sich nur in der Nacht in Lust verbindet.

14. Fürwahr, Prajâpati ist die Nahrung. Aus ihr stammt dieser Same, aus welchem diese Geschöpfe entstehen.

15. Diejenigen nun, welche diesen Prajâpati-wandel einhalten, die üben die Begattung aus [*mithunam utpâdayante*, sowie es oben von Prajâpati hieß, daß er *mithunam utpâdayate* «ein Paar entstehen läßt»].

¹ Dieser Vers, der sich ursprünglich wohl auf den Parallelismus zwischen Sternenhimmel und Opferfeuer bezieht (vgl. Gesch. d. Philos. I, 111), wird hier sehr willkürlich auf den Devayâna und den Pitriyâna gedeutet.

Doch derer ist die Brahmanwelt, die sich kastei'n,
 In denen wahre Keuschheit festgewurzelt ist;
 Sie gehn zur Brahmanwelt, der fleckenlosen,
 Die ohne Krümmes, Falsches, ohne Trug sind.“

Zweiter Praṇa.

Auf die Frage nach Anzahl und Rang der Lebenskräfte im Menschen wird die Erzählung vom Rangstreite der Lebenskräfte (vgl. Chând. 1,2. 5,1. Bṛih. 1,3. 6,1. Kaush. 2,14) in selbständiger Weise vorgetragen. An sie schließt sich ein Hymnus an den Prâṇa, welcher mehrfache Anklänge an den entsprechenden Hymnus Atharvav. 11,4 (übersetzt Gesch. d. Phil. I, 302 fg.) zeigt.

1. Da befragte ihn Bhârgava Vaidarbhi: „Erhabener! Wie viele Götter halten das Geschöpf aufrecht, und welche von ihnen erleuchten diesen Leib, und wer unter allen ist der vorzüglichste?“ — 2. Und er sprach zu ihm: „Der Äther, fürwahr, ist dieser Gott und der Wind und das Feuer, Wasser und Erde, Rede, Manas, Auge und Ohr. Diese, indem sie [den Leib] erleuchten, rühmen sich: «Wir sind es, die dieses Röhrenwerk stützen und aufrecht halten.» 3. Da sprach zu ihnen der oberste Prâṇa: «Nicht so! In Wahn seid ihr befangen. Ich allein bin es, der ich, mich fünffach teilend, dieses Röhrenwerk stütze und aufrecht halte!» 4. Sie aber wollten ihm nicht glauben. Da gibt er sich den Anschein, als wollte er, aus [verletztem] Stolz nach oben entweichen. Und wie er entweicht, da wollen auch die andern alle entweichen, und wie er stille stehen bleibt, da bleiben auch die andern stehen. Und gleichwie die Bienen dem Bienenkönige, wenn er auszieht, alle nachziehen, und solange er bleibt, alle bleiben, also auch die Rede, das Manas, das Auge und das Ohr. Da sind sie zufriedengestellt und preisen den Prâṇa:

5. Er brennt als Feuer, und er glüht als Sonne,
 Er ist Parjanya, Maghavân und Vâyu,
 Er der Gott ist Erde, Rayi,
 Was ist, nicht ist und ewig ist.

6. Wie Speichen an der Radnabe,
 Haftet am Prâṇa alles fest,

Die Ric's, die Yajus' und Sâman's,
Opfer, Krieger- und Brahman-Stand.

7. Als Prajâpati im Mutterleib
Weilst du und wirst geboren neu,
Dir, o Prâna, bringen die Geschöpfe Spende dar (Atharvav. 11,4,19),
Wenn du mit Lebenskräften weilst.
8. Du erst Göttern bringst das Opfer,
Du erst Vätern den Labetrunk,
Du bist der Dichter Werk, du bist
Wahrheit der Atharvânġiras.
9. An Kraft bist Indra du, Prâna!
Rudra bist du, der Schützende,
Du schweifst im Luftraum als Sonne,
Du bist der Lichter Oberherr.¹
10. Wenn du über sie hin regnest,
Stehn deine Kreaturen hier
Voll Freude, Prâna, und sprechen:
«Nahrung wird uns entstehn nach Lust.»
11. Du bist von selbst geweiht, Prâna,
Höchstweiser, Esser, Herr des Alls,
Wir sind des, das du ißt, Spender,
Du, Mâtariçva(n)! Vater uns.
12. Was von dir in der Rede weilt,
Was im Ohre, im Auge weilt,
Was im Manas sich ausbreitet,
Das mache hold uns, zieh nicht aus!
13. In Prâna's Macht ist dies Weltall,
Selbst was im dritten Himmel ist;
Wie die Mutter das Kind, schütz' uns,
Glück und Weisheit verleihe uns!¹

Dritter Praçna.

Fünf Dinge muß man nach dem 3,12 angehängten Çloka wissen, um die Unsterblichkeit zu erlangen: 1) den Ursprung des Prâna, 2) seine Ausbreitung (*âyati*, schon von der Upanishad als *âyâti* „Einzug in den

¹ Der Lichter Oberherr ist Brahman, Kâth. 5,15.

Leib“ verstanden), 3) sein Bestehen im Leibe, 4) seine kosmische und 5) seine psychische Fünfteilung. Diese fünf Fragen, nebst einer sechsten nach dem Auszuge des Prâṇa, bilden die sechs Themata des Abschnitts, welche als solche schon die Kenntnis des Inhalts voraussetzen und daher sehr wenig passend dem Āçvalâyana Kausalya als Fragen in den Mund gelegt werden.

1) Ursprung des Prâṇa. Er ist hier nicht mehr das höchste Prinzip selbst in konkreter Form, sondern entsteht aus dem Ātman als höchstem Prinzip (wie Praçna 6,4. Muṇḍ. 2,1,3) und verhält sich zu ihm wie der Schattenriß, das Abbild (*châyâ*) zu dem Gegenstande.

2) Grund seines Einganges in den Leib. Die Antwort liegt in den Worten *manokritena*, von Çankara im Sinne des Vedânta erklärt: „infolge der durch seinen Willen getanen Werke“; grammatisch richtiger würde sein, sie als *mano 'kritena* „ohne Zutun des Willens“ zu fassen.

3) Bestehen im Leibe. Als fünf Verzweigungen des Prâṇa werden Apâna, Prâṇa, Samâna, Vyâna, Udâna aufgezählt, unter ihnen aber nicht, wie in der Regel und auch im vierten Praçna geschieht, die Lebenshauche (die Prâṇa's im engern Sinne, welche neben Manas und Indriya's stehen), sondern die Lebenskräfte (die Prâṇa's im weitern Sinne, Manas und Indriya's unter sich befassend), wie zumeist in der Brâhmanazeit (Gesch. d. Phil. I, 296), verstanden. Die damals, in der Brâhmanazeit, üblichen neun Prâṇa's (entsprechend den neun Öffnungen des Körpers) werden in unsrer Stelle so verteilt, daß sich *Apâna* auf das Entleerungs- und Zeugungsorgan, *Prâṇa* (der dabei mit dem Prâṇa im weitern Sinne identifiziert wird) auf die sieben Öffnungen am Kopfe (Augen, Ohren, Mund, Nasenlöcher) bezieht. Daneben treten: *Samâna* als die Nutritionskraft (der die Nahrung assimiliert, *annam samaṇṇ nayatî*) und *Vyâna* als die in den Adern schaltende Kraft (der Blutzirkulation). Die Anzahl der Hauptadern hatte der Vers Chând. 8,6,6 = Kâth. 6,16 auf 101 bestimmt; Bṛih. 2,1,19 war von 72000 Adern die Rede; durch Kombination dieser Stellen und Multiplikation der erstern mit 100 gelangt unsere Stelle zu 101 Hauptadern, jede mit 100 Zweigadern, jede mit 72000 Nebenzweigadern (*pratiçâkhânâdî*), was zusammen

Hauptadern	101
Zweigadern 101×100	10100
Nebenzweigadern $101 \times 100 \times 72000$	727200000
in Summa 727210201	

Adern ausmacht, d. h. 72 Koṭi's, 72 Laksha's und 10201, wie die Glosse (nach der Lesart der Ānandâçrama-Ausgabe) richtig herausrechnet. — Der *Udâna* führt die Seele durch die 101., nach oben laufende (später, seit Maitr. 6,21, *sushumnâ* genannte) Kopfader hinaus, und zwar (in Widerspruch zu dem erwähnten Verse Chând. 8,6,6 = Kâth. 6,16) nicht nur die Guten, sondern auch die Bösen.

4) und 5) Der psychischen Fünfteilung entspricht die kosmische in der Weise, daß der oben, am Haupte befindliche Prâṇa der Sonne, der nach unten gehende Apâna der Erden, der in der Mitte schaltende Samâna

dem Raume zwischen ihnen (*antarâ yad âkâças*) und der Vyâna dem Winde entspricht.

6) Der *Udâna* endlich, der die Seele ausführt, entspricht dem *Tejas*, in welches (in Anlehnung an Chând. 6,8,6. 15,1) der *Prâna*, nachdem er *Manas* und *Indriya's* in sich aufgenommen, beim Sterben eingeht.

1. Da befragte ihn Kausalya *Âçvalâyana*: „Erhabener! Woher entsteht dieser *Prâna*? Wie kommt er in diesen Leib hinein? Und wie besteht er, sich selbst teilend; in demselben? Wodurch zieht er aus ihm aus? Wie waltet er in der Außenwelt und wie in dem Selbste?“ — 2. Und er sprach zu ihm: „Überweit gehst du mit Fragen; du bist der brahmanliebendste, so denke ich; darum will ich dir antworten. — 3. Aus dem *Âtman* entsteht dieser *Prâna*; wie an einem Menschen der Schatten, so breitet er sich an demselben aus. — Ohne Zutun des [bewußten] Willens kommt er in diesen Leib hinein. — 4. Und wie ein König seine Beamten beauftragt, diese oder jene Dörfer zu verwalten, also stellt auch jener *Prâna* die übrigen *Prâna's*, jeden besonders, an. 5. Über Entleerungs- und Zeugungs-Organ stellt er den *Apâna*. In Auge und Ohr mit Mund und Nase hat er, der *Prâna*, selbst seinen Sitz. In der Mitte hingegen der *Samâna*; denn er ist es, welcher diese geopfertete Nahrung (Chând. 5,19 fg.) zur Gleichheit (*samam*) führt [assimiliert]; daraus entstehen jene «sieben Opferflammen» (Mund. 2,1,8). 6. Im Herzen aber wohnt der *Âtman*; daselbst sind jene hundert und eine Adern (Chând. 8,6,6); zu jeder einzelnen von ihnen gehören je hundert [Zweigadern]; und der Nebenzweigadern sind jedesmal zweiundsiebzig tausend (Bṛih. 2,1,19); in denen waltet der *Vyâna*. 7. Aber durch die eine nach oben gehend, führt der *Udâna* für gutes Werk zu einer guten Welt, für schlimmes zu einer schlimmen, für beide zur Menschenwelt. — 8. Als die Sonne nun steigt jener *Prâna* in der Außenwelt empor, denn sie ist es, welche dem *Prâna* im Auge Beistand gewährt; und die Gottheit, welche in der Erde ist, die [gewährt Beistand] dadurch, daß sie den *Apâna* im Menschen stützt; und daß der Raum zwischen ihnen [Sonne und Erde] ist, das ist der *Samâna*; der Wind ist der *Vyâna*. — 9. Die Glut [d. h. die Lebenskraft] aber ist der *Udâna*. Darum, wenn die Glut sich legt, dann geht er [der Mensch], zur aber-

maligen Geburt, mitsamt den in den Manas eingegangenen Indriya's (Chând. 6,8,6), 10. und mit dem Gedanken, der ihn [in der Todesstunde] beschäftigt, mit diesem ein in den Prâṇa; und der Prâṇa, mit der Glut [durch den Udâna] verbunden, führt ihn mitsamt dem Âtman in die von ihm [in der Todesstunde] vorgestellte Welt hinüber (vgl. Chând. 3,14,1. Bhag. G. 8,6). 11. Wer den Prâṇa weifs, indem er ihn also weifs, dessen Nachkommenschaft erlischt nicht, und er wird unsterblich. Darüber ist dieser Vers:

12. Wer Ursprung, Ausbreitung, Standort,
 Fünffach Verteiltsein in der Welt
 Und in sich selbst weifs des Prâṇa,
 Dem wird Unsterblichkeit zuteil,
 — dem wird Unsterblichkeit zuteil.“

Vierter Praṇa.

Dieser wichtige Abschnitt behandelt vier Fragen, von denen sich die beiden ersten auf den Traumschlaf, die beiden letzten auf den Tiefschlaf beziehen. Da die vier Fragen so gestellt sind, dafs sie eine Kenntnis der Antwort eigentlich schon voraussetzen, — wie sie denn auch das voneinander sondern, was in der Darstellung verfließt, — so dürften auch hier die beantwortende Darstellung das Ursprüngliche, die Fragen zu ihr erst hinterher ersonnen sein. Der erste Keim des Ganzen aber ist vielleicht wiederum der am Schlusse angefügte Vers, welcher die unvergängliche (*akshara*) Einheit preist, in der alle subjektiven Organe wie alle objektiven, ihnen gegenüberstehenden Wesen begründet sind.

Nach den vier Fragen zerlegt, ist der Inhalt folgender:

1) Was schläft [im Traumschlaf] im Menschen und was wacht? — Antwort: Wie die Strahlen in die untergehende Sonne, so gehen die zehn Indriya's (Gehör, Gesicht, Geruch, Geschmack, Gefühl; — Rede, Greifen, Zeugung, Entleerung, Gehen¹) in das Manas ein, welches auch im Traumschlaf wach bleibt. Aufser ihm² wachen in der Brahmanstadt, dem Leibe, die Prâṇa's als Wachtfeuer, oder — mit Überschwanen dieses Bildes zu einem dem Inder geläufigeren — als Opferfeuer, wobei Apâna, Vyâna und Prâna mit Gârhapatya, Anvâhâryapacana und Âhavanîya gleichgesetzt werden. Samâna heifst so, weil er Ausatmen und Einatmen (oben 3,5 hin-

¹ Dies ist (nächst Brih. 2,4,11) wohl die älteste Stelle, in der die zehn Indriya's systematisch aufgezählt werden.

² Manas und Indriya's stehen hier, wie im System der Vedântalehre, den fünf Prâṇa's gegenüber, während sie im vorigen Praṇa unter denselben befaßt waren.

gegen die Nahrung mit dem Leibe) zur Vereinigung führt (*samaṃ nayati*), Udâna geleitet, nicht nur wie sonst beim Sterben, sondern auch im Tiefschlafe, das Manas usw. in Brahman.

2) Welcher Gott (d. h. welches Organ) schaut die Träume? — Antwort: Das Manas, indem es sie aus Früherwahrgenommenem und auch aus Nichtwahrgenommenem bildet.

3) Wer genießt [im Tiefschlafe] die Lust? — Antwort: Sie entsteht dadurch, daß das Manas, vom Tejas [welches oben, 3,9 dem Udâna gleichgesetzt wurde] überwältigt, keinen Traum mehr schaut. Wer diese Lust genießt, wird hier nicht gesagt, sondern ist erst aus dem Folgenden zu entnehmen.

4) Welches ist die Einheit, in der alle Organe (Indriya's, Manas, Prâṇa's) gegründet sind? — Antwort: Der höchste Âtman (4,7) oder der aus Erkenntnis bestehende (*vijñânâtman*), in dem höchsten, unvergänglichen Âtman beruhende Geist (4,9). In ihm beruhen: a. Die fünf Elemente (*prithivî* usw.) und die fünf ihnen zugrunde liegenden Reinstoffe (*prithivimâtrâ*¹ usw.); b. Die zehn Indriya's (welche hier nochmals aufgezählt werden) und die ihnen entsprechenden Objekte. c. Manas, Buddhi, Ahaṅkāra, Cittam, Tejas, Prâṇa und die ihnen zukommenden Funktionen. Manas, Buddhi und Ahaṅkāra (hier und Çvet. 5,8, nicht Chând. 7,25,1, zuerst als terminus technicus) erinnern an das Sâṅkhyasystem; Cittam ist, neben ihnen, eigentümlich; dem Tejas (oben = Udâna) kommt *vidyotanam* Leuchtendmachen zu (vgl. Bṛih. 4,4,1—2, wonach die Organe als *tejo-mâtrâḥ* beim Sterben in das Herz eingehen, und dann die Spitze des Herzens *pradyotate*; *tena pradyotanena esha âtmâ nishkrâmati*), die Funktion des Prâṇa ist, wie oben, Praçna 2, *vidhâraṇam*.

Die zum Schlufs 4,10 angefügte Verheißung verfällt schon in den Wortlaut des Verses, der hinterher 4,11 zitiert wird.

1. Da befragte ihn Sauryâyaṇin Gârgya: „Erhabener! welche sind es, die in diesem Menschen schlafen, und welche bleiben in ihm wach? Welcher ist jener Gott, der die Träume sieht? Wessen ist jene Lust [des Tiefschlafes]? In welchem sind sie alle gegründet?“ — 2. Und er sprach zu ihm:

„Gleichwie, o Gârgya, die Lichtelemente der Sonne, wenn sie untergeht, alle in jener Glutscheibe zur Einheit werden, und, wenn sie aufgeht, immer wieder aus ihr hervorgehen, also wird auch dieses alles im Manas als höchster Gottheit zur Einheit; daher kommt es, daß dann der Mensch nicht hört, nicht sieht, nicht riecht, nicht schmeckt und nicht fühlt, nicht redet, nicht greift, nicht zeugt, nicht entleert und nicht hin und her geht, sondern, wie man sagt, schläft. 3. Dann wachen

¹ Hieraus ist das spätere *tan-mâtra* (Maitr. 3,2 usw.) zu verstehen.

die Prâṇa-Feuer in dieser Stadt; der Apâna ist das Gârhapatya-Feuer, der Vyâna das Anvâhâryapacana-Feuer; und das Âhavanîya-Feuer, weil es vom Gârhapatya-Feuer hergeleitet wird, heisst von dem Herleiten (*pranayanam*) Prâṇa. 4. Ferner, weil er die beiden Opfergüsse des Ausatmens und Einatmens zur Einheit führt (*saman nayati*), heisst er Samâna. Das Manas aber ist der Veranstalter des Opfers, und die Frucht des Opfers ist der Udâna; der führt den Veranstalter Tag für Tag in das Brahman.

5. Alsdann genießt jener Gott [das Manas] Grofsheit, sofern er das hier und da Gesehene nochmals sieht, die hier und da gehörte Sache nochmals hört, das inmitten der Orte und Gegenden einzeln Wahrgenommene wieder und wieder einzeln wahrnimmt; Gesehenes und Nichtgesehenes, Gehörtes und Nichtgehörtes, Wahrgenommenes und Nichtwahrgenommenes, das Ganze schaut er, als der Ganze schaut er (Brih. 4,3,20).

6. Aber wenn er von der Glut (*tejas*) überwältigt ist, dann schaut jener Gott keine Träume, und dann herrscht in diesem Leibe jene Lust.

7. Aber gleichwie, o Teurer, die Vögel zu dem Baume sich hinbegeben, der ihr Wohnort ist (vgl. Chând. 6,8,2), also begibt sich dieses alles in den höchsten Âtman hinein, 8. die Erde und der Erdstoff, das Wasser und der Wasserstoff, die Glut und der Glutstoff, der Wind und der Windstoff, der Äther und der Ätherstoff; das Auge und das Sichtbare, das Ohr und das Hörbare, der Geruch und das Riechbare, der Geschmack und das Schmeckbare, die Haut und das Fühlbare; die Rede und das Sprechbare, die Hände und das Greifbare, das Zeugungsorgan und das Zeugbare, das Entleerungsorgan und das Entleerbare, die Füße und das Gehbare; das Manas und das Vorstellbare, die Buddhi und das Beschließbare, der Ahañkâra (Ich-Macher) und das Ichmachbare, das Denken und das Denkbare, die Glut und das Glühbare, der Prâṇa und das Aufrechthaltbare. 9. Denn dieser sehende, fühlende, hörende, riechende, schmeckende, vorstellende, beschließende, handelnde, das bewufste Selbst [die individuelle Seele] bildende Geist, der ist in dem höchsten, unvergänglichen Selbst gegründet.

10. Und in das höchste Unvergängliche geht der ein, welcher dieses schattenlose, körperlose, blutlose, helle, «dies Unvergängliche, o Teurer, kennend», allwissend und zum All wird. Darüber ist dieser Vers:

11. Wo das bewufste Selbst mit allen Göttern,
Die Lebenshauche und die Wesen weilen,
Dies Unvergängliche, o Teurer, kennend,
Wird man allwissend, wird man zu dem Weltall.“

Fünfter Praçna.

Die Meditation des Brahman bedarf, bei dessen gänzlicher Unerkennbarkeit, eines äußern Symbols; als solches dient, je später um so mehr, der alte Opferruf *Om*, und nachdem schon Kâth. 2,15—17 seine Bedeutung als Inbegriff aller Veden (d. h. als das Brahman) hervorgehoben worden war, so tut unsere Stelle einen Schritt weiter auf dem von den spätern Upanishad's so viel betretenen Wege, indem sie den Laut *Om* in seine drei Morae ($a + u + m$) zerlegt und für Meditation einer derselben als baldige Wiederkehr zu einem bevorzugten Menschendasein verheißt (eine Auffassung, welche mit der Lehre von Pitṛiyâna und Devayâna, wie sie Chând. 5,3 fg. Bṛih. 6,2 vorgetragen wird und auch oben, Praçna 1, anerkannt wurde, in Widerspruch steht); zwei Moren führen, wenn sie meditiert werden, zum Monde und zurück zum Erdendasein, entsprechend dem Pitṛiyâna, drei Moren in das Brahman, d. h. auf dem Devayâna, von welchem keine Wiederkehr ist.

1. Da befragte ihn Çaivya Satyakâma: „Wer, o Erhabener, unter den Menschen bis zu seinem Hinscheiden den Laut *Om* meditiert, welche Stätte erwirbt der dadurch?“ Und er sprach zu ihm:

2. „Fürwahr, o Satyakâma, der Laut *Om* ist das höhere und das niedere Brahman.¹ Darum erlangt der Wissende, wenn er sich auf denselben stützt, das eine oder das andere.

3. Wenn er ein Element desselben meditiert, so gelangt er, durch dasselbe belehrt, [nach dem Tode] schnell zur Lebendigkeit. Ihn führen die Rîg-Hymnen hin zur Menschen-

¹ Hier nicht in dem spätern Sinne dieser Ausdrücke als *nirgunam* und *sagunam brahma*, sondern so zu verstehen, daß sie dem Erkenntnisteile und dem Werkteile des Veda, oder der höhern und niedern Wissenschaft in Mund. 1,1,4—6, entsprechen.

welt; daselbst erlangt er Askese, Brahmanwandel und Glauben (vgl. oben 1,2) und genießet Hoheit.

4. Wenn er zu zwei Elementen in seinem Denken gelangt, dann wird er [nach dem Tode] von den Yajus-Sprüchen emporgeführt in die Luft zur Somawelt [zum Monde]. Und nachdem er in der Somawelt Herrlichkeit genossen hat, so kehret er wieder zurück.

5. Wenn er hingegen durch alle drei Elemente des Lautes Om den höchsten Geist meditiert, so wird er, nachdem er in das Licht, in die Sonne eingegangen, wie eine Schlange von ihrer Haut (vgl. Bṛih. 4,4,7), 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 [d. h. als die individuelle Seele¹], den in der Burg [des Leibes] wohnenden Geist. Darüber sind diese Verse:

6. Drei Elemente, wenn man stirbt, verwendet,
Zusammenhängend und nicht unverwendet,
Indem den äußern, innern, mittlern Bräuchen
Vollauf genügt wird, — so steht fest der Geist.
7. Durch Ric's hierher, durch Yajus' in den Luftraum,
Durch Sâman's dorthin, was die Weisen verkünden,
Zu ihm, auf Om gestützt, gelangt der Wissener,
Der jenes ruhig, alterlos, unsterblich, furchtlos Höchste ist.“

Sechster Praçna.

Nachdem man sich gewöhnt hatte, Prajâpati als das „vierundzwanzigteilige [in 24 Halbmonate geteilte] Jahr“ zu betrachten (Gesch. d. Phil. I, 208), so lag es nahe, auch in den fünfzehntägigen Halbmonaten ihn wiederzufinden und das Schwinden und Anwachsen des Mondes als ein solches des Prajâpati aufzufassen, von dem fünfzehn Teile nach und nach vergehen und neu entstehen, während der sechzehnte Teil, als sein Wesen enthaltend, beständig bleibt (vgl. besonders Bṛih. 1,5,14). Daher öfter von dem sechzehnteiligen Prajâpati (Vâj. Saṃh. 8,36), oder auch, indem man

¹ So nach Çaṅkara zu Brahmasûtra 1,3,13, System des Vedânta S. 214. (Mit dem ebendasselbst in der Anmerkung erwähnten *Quidam* stimmt überein der Kommentator der Praçna-Upanishad. Kann dieser also wohl Çaṅkara sein?)

das Lebensprinzip von allen Teilen noch unterschied, von Prajapati als siebzehnteilig die Rede ist (Çatap. Br. 10,4,1,16).

Prajapati als Vorbild nehmend, schrieb man weiter auch dem Menschen sechzehn Teile zu, von denen fünfzehn schwinden und durch Nahrung wieder ergänzt werden, während der sechzehnte Teil nur mit dem Leben selbst verloren geht (vgl. namentlich die Erzählung Chând. 6,7). Wie wenig man übrigens ursprünglich wufste, welches die sechzehn Teile sein sollten, erhellt daraus, daß Çatap. Br. 10,4,1,17 die sechzehn Silben der Worte *loman, tuac, asrij, medas, mânsam, snâvan, asthi, majjâ* (Haar, Haut, Blut, Saft, Fleisch, Sehne, Knochen, Mark) dafür gelten. — Diesen sechzehn Teilen des Menschen gilt die Frage unsers Abschnitts.

In der Antwort wird gezeigt, a. wie aus dem Purusha (d. h. hier dem Geiste, dem Âtman) die sechzehn Teile hervorgehen; b. wie sie in ihn zurückkehren.

a. Der Purusha schafft 1) den *Prâna*, als das Wesentlichste, an dessen Ausziehen und Bleiben sein eigenes Ausziehen und Bleiben gebunden sei; aus diesem 2) *Çradhdhâ*, den Glauben, den wir schon in der Fünffeuerlehre als ursprünglichsten Keim des Menschen kennen lernten (Chând. 5,4,2. B.ih. 6,2,9); 3—7) die fünf Elemente, wobei die Nominative *vâyur, âpas* statt der erforderlichen Akkusative sich aus Benutzung eines Verses erklären, dem wir teilweise auch Mund. 2,1,3 begegnen; 8) *indriyam*, die zehn Sinnesorgane als Einheit gefaßt; 9) *manas*, 10) *annam*, Nahrung, 11) *viryam*, die auf ihr beruhende Kraft, 12) *tapas*, 13) *mantrâh*, die Hymnen und Sprüche, 14) *karman*, das auf ihnen beruhende Werk, 15) *lokâh*, die Welträume, deren Besitz durch das Werk bedingt ist; 16) *nâman*, als die individuelle Bestimmtheit.

b. Die Rückkehr dieser Organe in den Purusha erfolgt wie die der Flüsse in den Ozean, welches, mit ähnlichen Worten in Prosa wie Mund. 3,2,8 in einem Verse, gelehrt wird.

Der ganze Abschnitt scheint aus Reminiscenzen andrer Stellen zusammengesetzt zu sein.

1. Da befragte ihn Sukeçan Bhâradvâja: „O Erhabener! Hiranyanâbha Kausalya, der Königssohn, kam zu mir und tat diese Frage: «Weißt du den sechzehnteiligen Purusha?» — Zu ihm, dem Prinzen, sprach ich: «Den weiß ich nicht; denn wenn ich ihn wüßte, wie sollte ich ihn dir nicht gesagt haben? [Nach Chând. 5,3,5 und ähnlichen Stellen, wo aber der Vater zum Sohne spricht.] Der verdorrt ja mit der Wurzel, welcher die Unwahrheit redet. Darum darf ich die Unwahrheit nicht sagen.» — Da bestieg er schweigend seinen Wagen und fuhr von dannen. Nun frage ich dich: Wo ist jener Purusha?» — 2. Da sprach er zu ihm: „Hier, innen im Leibe, o Teurer, ist dieser Purusha, in welchem jene sechzehn Teile entspringen.

3. Dieser [Purusha] erwog: mit wessen Auszuge werde ich selbst ausgezogen sein, und mit wessen Bleiben werde ich bleiben? — 4. Da schuf er den Prâna; aus dem Prâna den Glauben, den Äther, der Wind, das Licht, das Wasser, die Erde, das Sinnesorgan; das Manas, die Nahrung; aus der Nahrung die Kraft, das Tapas, die Mantra's, das Werk, die Welt-räume und in den Welträumen den Namen auch.

5. Aber gleichwie diese Ströme fließend zum Ozean ihren Gang nehmen und, in den Ozean gelangt, untergehen, wie ihre Namen und Gestalten verschwimmen, und es nur noch Ozean heißt, also auch geschieht es bei diesem Allschauenden, daß jene sechzehn Teile zum Purusha ihren Gang nehmen und, in den Purusha gelangt, untergehen; ihre Namen und Gestalten verschwimmen, und es heißt nur noch der Purusha, der aber verharrt ohne Teile und unsterblich. Darüber ist dieser Vers:

6. Wie Speichen in der Radnabe,
In ihm wurzeln die Teile fest,
Ihn, den man wissen muß, weiß ich,
Den Purusha, damit auch euch der Tod erschüttere nicht.“

7. Und zu ihnen allen sprach er: „Soweit weiß ich das höchste Brahman, nicht darüber hinaus ist es.“

8. Da verehrten sie ihn und sprachen: „Du bist unser Vater, der du uns aus dem Nichtwissen zu dem andern Ufer hinüberführst.“

Verehrung sei den höchsten Weisen!
Verehrung sei den höchsten Weisen!

Die Mândûkya-Upanishad

des Atharvaveda,

mit der Kârikâ des Gaudapâda über dieselbe.

EINLEITUNG.

Die Mândûkya-Upanishad, in Prosa, trägt zwar den Namen einer halbverschollenen Schule des Rîgveda, wird aber zum Atharvaveda gerechnet und ist, wie nicht nur die zahlreichen Zitate, sondern auch die systematische Geschlossenheit ihrer Darstellungsweise zeigen, erheblich später als die prosaischen Upanishad's der drei ältern Veden, von deren Weitschweifigkeit ihre Kürze und Präzision sehr merklich absticht. Mit der Maitrâyaṇa-Upanishad bieten sich mehrere Berührungspunkte, und es wird noch näherer Untersuchung bedürfen, auf welcher Seite die Priorität ist. Hingegen macht die Mândûkya-Upanishad den meisten Upanishad's des Atharvaveda gegenüber einen mehr altertümlichen Eindruck, namentlich sofern sie an dem Worte Om nur drei und noch nicht dreiundeinhalb Mora's unterscheidet.

Der Grundgedanke der Mândûkya-Up. ist, daß in der Silbe Om die ganze Welt ausgedrückt ist. Den Beweis für diesen Satz führt sie wie folgt: Die Welt ist Brahman. Brahman ist der Âtman, der Âtman aber ist der Om-Laut, sofern dessen Moren die vier Viertel oder Fünfse, d. h. die vier Zustände des Âtman entsprechen. Diese vier Zustände sind: 1) das Wachen, *Vaiçvânara* (so benannt, weil seine Eindrücke allen gemeinsam sind; vielleicht, nach Çaṅkara, auf Chând. 5,11—18 zurückgehend), in welchem der Âtman nach außen erkennt; 2) der Traumschlaf, *Taijasa* (der lichte, weil in ihm der Âtman sein eigenes Licht ist, *svena bhâsa*, *svena jyotishâ prasvapiti*, Brîh. 4,3,9), in welchem der Atman nach innen

erkennt; 3) der Tiefschlaf, *Prājña* (weil in ihm der *Ātman* nach *Bṛih.* 4,3,21 mit dem *prājña ātman*, d. h. Brahman, vorübergehend einwird); 4) der „Vierte“, *Caturtha* (*Turiya*, *Turya*), in welchem die Auslöschung der Weltausbreitung nicht, wie beim dritten Zustande, unbewußt, sondern mit Bewußtsein vollbracht wird. Dem ersten Zustande entspricht in *om* ($a + u + m$) das *a*, dem zweiten das *u*, dem dritten das *m*, dem vierten der moralose (*amātra*) Teil des Wortes, wie durch Etymologiespiele bewiesen wird.

Die *Māṇḍūkya-Upanishad* wird von *Çaṅkara* im Kommentar zu den *Brahmasūtra*'s auffallenderweise nicht benutzt; hingegen ist sie nicht nur auf mehrere *Upanishad*'s des *Atharvaveda* von großem Einflusse gewesen, sondern dient auch, wiewohl mit veränderter Bedeutung ihrer Grundbegriffe, mehr als irgendeine andre *Upanishad* den geistvollen Konstruktionen des *Vedāntasāra* zur Voraussetzung.

Ihre größte Bedeutung aber liegt darin, daß sie Anlaß gegeben hat zu einem der merkwürdigsten Monumente der indischen Philosophie, nämlich zu der *Kārikā* des *Gauḍapāda*, einem Werk, dessen Wertschätzung sich schon darin kund gibt, daß seine vier Teile (deren erster die *Māṇḍūkya-Upanishad* einschließt) als vier *Upanishad*'s gerechnet zu werden pflegen. Daß der Autor dieser *Kārikā*, welcher in der schroffsten Weise den reinen *Advaita*-Standpunkt vertritt, derselbe *Gauḍapāda* sei, der in seinem Kommentar zur *Sāṅkhyakārikā* die Lehre des *Kapila* als das Mittel der Erlösung preist, können wir nicht glauben, und wenn Spätere, wie *Vācaspati-miçra* und *Vijñānabhikshu* die verschiedensten Systeme kommentiert haben, so ist das doch etwas andres; denn die *Māṇḍūkya-Kārikā* ist in ihren drei letzten Teilen ein vollkommen selbständiges Werk, und der Autor desselben proklamiert, offenbar aus tiefster Überzeugung, einen Standpunkt, welcher es ihm unmöglich machen mußte, sich auch nur vorübergehend zum Interpreten der Lehre der „Zweiheitler“ zu machen, die er so entschieden bekämpft. Hingegen ist es sehr glaublich, daß unser *Gauḍapāda* der Lehrer des *Govinda*, des Lehrers des *Çaṅkara*, gewesen sei; beide, *Gauḍapāda* und *Çaṅkara*, stehen in allem Wesentlichen auf demselben Standpunkte, und viele Gedanken und Bilder, in denen *Çaṅkara* sich ergeht, sehen wir bei *Gauḍapāda* schon auftauchen (Akkommodation der Schrift, Polemik gegen die Kausalität, das objektlose Erkennen usw.; Schlange und Strick, Weltraum und Topfraum, Traum, *Mâyā*, Wüstenspiegelung usw.); ja, man kann sagen, daß *Çaṅkara* die Lehren des *Gauḍapāda* in ähnlicher Weise zum Systeme fortbildet wie *Platon* die des *Parmenides*.

Gauḍapāda und *Parmenides*, — dieser Vergleich wird sich jedem Leser des hier zum erstenmal übersetzten indischen Gedichtes von selbst aufdrängen, da der Grundgedanke beider Philosophen derselbe ist, ja auch die Ausführung desselben oft merkwürdige Berührungspunkte zeigt. Alle Behauptungen des *Parmenides* laufen auf die beiden hinaus, daß es 1) keine Vielheit und 2) kein Werden gibt; und dem entsprechend bewegt sich das indische Gedicht von Anfang bis zu Ende in den beiden Begriffen 1) des *advaitam*, der Nichtvielheit, 2) der *ajāti*, des Nichtwerdens; und

wenn wir auch, wie gewöhnlich in Indien, eine geordnete Disposition vermissen, so daß dieselben Gedanken in ermüdender Weise immer wieder vorkommen, wenn wir auch oft statt der Erklärungen nur Bilder, statt der Beweise bloße Behauptungen empfangen, so wird doch jeder Sachkenner den Eindruck gewinnen, daß das Gedicht des Gauḍapāda ebenso wie das des Parmenides auf tiefer und echter, wenn auch nur intuitiver, metaphysischer Einsicht beruht.

Wir wollen hier nur noch den Gedankengang der vier Teile in seinen Hauptzügen andeuten, indem wir im übrigen auf unsere Übersetzung verweisen, welche, durch den Zwang des Metrums und der dadurch geforderten Kürze, nicht überall so wörtlich sein konnte, wie es nach anderer Seite erwünscht gewesen wäre; doch hoffen wir den Gedanken nirgendwo verfehlt zu haben. Nicht aber befinden wir uns überall in Übereinstimmung mit dem unter Çāṅkara's Namen überlieferten Kommentar, welcher oft entschieden fehl greift; z. B. wenn er 4,83 von den vier Thesen 1) *asti*, 2) *na asti*, 3) *asti, na asti*, 4) *na asti iti na asti* „er ist nicht nicht“, die vierte für gleichbedeutend mit *na asti, na asti, iti* (vielleicht las er so) nimmt und auf den Atyantācūnyavāda, d. h. wohl die buddhistische Schule der Mādhyamika's, bezieht; — und so in vielen andern Fällen.

I. Der erste Teil des Gedichtes ist wesentlich eine metrische Paraphrase der Māṇḍūkya-Upanishad; eigentümlich ist daran nur die Kritik der Welterschöpfungstheorien v. 6—9: Die Welt ist nicht eine Machtentfaltung (*vibhūti*) Gottes, nicht ein durch ihn hervorgebrachtes, traumartiges Blendwerk (*svapnamāyā*); sie ist weder durch einen Wunsch Gottes (*icchā*), noch durch die Macht der Zeit (*kāla*) entstanden, weder zum Genusse (*bhoga*) noch zur Unterhaltung (*krīḍā*) Gottes geworden, denn *āptakāmasya kā spṛihā?* „was kann wünschen, wer alles hat?“ — vielmehr ist sie nur Gottes Selbstwesenheit (*svabhāva*) und von ihm so wenig verschieden wie von der Sonne die Strahlen, welche alle dasselbe, nämlich lauter Licht sind.

Im Gegensatz zu diesem ersten Teile sind die drei andern durchaus selbständig und ohne unmittelbaren Zusammenhang mit der Upanishad, über deren Gedanken sie weit hinausgehen: daher sie auch eigene charakteristische Überschriften führen als *Vaitathyam*, *Advaitam* und *Alātaçānti*.

II. *Vaitathyam*, „die Unwahrheit“ der empirischen Realität und der an ihr festhaltenden Theorien.

1) Vers 1—18. Die Vielheit im Wachen beruht ebenso auf Täuschung wie die im Traume; und wie der Traum durch das Aufwachen widerlegt wird, so wird das Wachen wiederum widerlegt durch den Traum (Vers 6—7); in beiden *kalpayati ātmanā ātmānam ātmadevaḥ svamāyayā*, Vers 12. Zum Schlufs folgt dann Vers 17—18 das berühmte Bild von dem Strick, welcher im Dunkeln als Schlange angesehen wird; so der Ātman im Dunkel des Nichtwissens als Welt.

2) Vers 19—29. Jeder Versuch, den Ātman unter empirischen Formen vorzustellen, ist verfehlt; ein jeder stellt ihn sich nach dem vor, was er von der Welt kennt, wie durch eine lange Reihe von Beispielen erläutert wird.

3) Vers 30—38. Wieder folgen Bilder und die Versicherung, daß es keine Vielheit und kein Werden gebe. Die Schilderung des *Muni*, der dies erkannt hat, bildet den Schluß.

III. *Advaitam*, „die Unzweiheit“.

1) Vers 1—16. Gegenüber der „Armseligkeit“ der theologischen Gottesverehrung, welche Gott in die Zeit und das Werden herabzieht, entwickelt der Dichter die Lehre vom *Advaitam*, der Identität des *Ātman* und des *Jiva*, der höchsten und der individuellen Seele an dem vortrefflich durchgeführten Bilde von dem Weltraume und dem Raum im Topfe. Dies, meint er, sei auch die Anschauung der Schrift, und wo sie anders, von einer Wertschöpfung usw., rede, da geschehe es nur, indem sie sich der Fassungskraft der Menschen anpasse.

2) Vers 17—30. Polemik gegen das Werden und die Vielheit. Diejenigen, welche ein Werden annehmen, verwickeln sich in Widersprüche; kein Ding kann doch, von sich selbst, von seiner eignen Natur abgehend, anders werden, als es ist: *prakriter anyathābhāvo na kathañcid bhaviṣyati*, ein Hauptsatz, auf den der Verfasser immer wieder zurückkommt, und der, wie hier 3,21, noch 4,7 und 4,29 wörtlich wiederkehrt. (Auch ist dieser Satz unbestreitbar, nur daß eben jene ewig mit sich identische Natur, in eine Vielheit sukzedierender Zustände auseinandergezogen, das Werden ist.) Ganz parmenideisch ist die Argumentation in Vers 27 und 28, und der ganze Unterschied besteht nur darin, daß Parmenides mehr die Ursache, Gauḍapāda mehr die Wirkung ins Auge faßt, um von ihr zu zeigen, daß sie weder als ein Seiendes noch als ein Nichtseiendes werden kann. Entstehen, so argumentiert er, kann etwas weder als ein Seiendes noch als ein Nichtseiendes; ersteres (*asato janma*) ist unmöglich, weil dann *jātaṃ jāyate*, entstehen würde, was schon vorher da ist (οὐτε ποτ' ἔκ πη ἔόντος ἐφήσει πιστιος ἰσχύς γίνεσθαι τι παρ' αὐτό), letzteres (*asato janma*) ist unmöglich, weil ein Nichtseiendes („der Sohn der Unfruchtbaren“) nie entsteht (οὐτ' ἔκ μη ἔόντος ἑάσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν . οὐ γὰρ φητόν οὐδὲ νοητόν ἐστίν ἕπως οὐκ ἔστι).

3) Vers 31—48. Den Schluß bildet wieder der Ausblick auf das Praktische. Daß es keine Vielheit gibt, ist daran ersichtlich, daß sie verschwindet, sobald das Manas „aufser sich kommt“, zum Nicht-Manas wird (*manaso amanābhāve*). Dies wird bewerkstelligt durch den Yoga, und zwar (da der Verfasser nicht mit jedem Yoga einverstanden ist 3,39, wie der Apostel Paulus nicht mit jeder Askese, 1. Kor. 13,3) durch den *Asparṣayoga*, den „Ungefühl-Yoga“, welcher darin besteht, daß die Dinge vom Bewußtsein nicht mehr gefühlt werden, nicht mehr für dasselbe existieren. Erreicht wird derselbe durch Niederhaltung des Manas (*manaso nigraha*), des Organs des Vorstellens und Wollens, und ist wohl zu unterscheiden von dem Schwinden des Bewußtseins im Schlafe. In ihm wird die Seele eins mit Brahman und besteht als reines, die Objekte in sich befassendes Subjekt des Erkennens in unaussprechlicher, höchster Lust (Vers 47).

IV. *Alātaçānti*, die Beilegung des Feuerbrandkreises.

1) Vers 1—46. Nachdem die Hauptsätze des vorigen Abschnitts, daß ein Werden weder des Seienden noch des Nichtseienden denkbar ist, und daß kein Ding je anders werden kann, als es seiner Natur nach ist, nochmals eingeschärft worden, weist der Dichter die Widersprüche, die im Kausalitätsbegriffe liegen, nach; die Verhältnisse von Ursache und Wirkung (*kāranam* und *kāryam*), Grund und Erfolg (*hetu* und *phalam*), Wahrgenommenem und Wahrnehmung sind undenkbar; daher es kein Werden gibt, auch nicht des Saṃsāra, welcher nie, und der Erlösung, welche immer bestanden hat (Vers 30—31). Auch in dem vorstellenden Subjekte ist kein Werden: die Vorstellungen des Wachens beruhen ebenso wie die des Traumes, wie hier abermals ausgeführt wird, auf Irrtum, so daß es weder im Objekte noch im Subjekte ein Werden gibt.

2) Vers 47—52. Aber woher der Schein von Vielheit und Werden? Diese Frage wird durch ein höchst originelles und in seiner Art glänzendes Bild beantwortet, welches dem ganzen Buche seinen Namen *alātaçānti* gegeben hat. *Alāta* (von *lā* anfassen, „das was man nicht anfassen kann“) ist der an dem einen Ende glühende Holzspan. Durch Schwingen desselben entsteht eine feurige Linie oder ein feuriger Kreis (*alātacakram*, auch Maitr. 6,24; vgl. auch Mahābh. 7,1825), ohne daß doch dabei etwas zu dem einheitlichen Funken hinzukäme oder aus ihm heraussträte. Einem solchen Funkenkreise ist die ganze Welt vergleichbar; sie ist nur in dem Bewußtsein (*vijñānam*); alle Dinge sind Schwingungen des einen und einheitlichen Bewußtseins.

3) Vers 53—77. Wieder kommt der Dichter auf die Unmöglichkeit des Werdens, das Verhältnis von Grund und Folge, die Verwandtschaft von Traum und Wachen zurück, um, zurückweisend auf das vorhergegangene Bild, zu erklären, daß alles Objektive und Subjektive nur *cittaspandanam*, Bewußtseinsschwingung sei (Vers 72). Wieder weist er auf die Widersprüche der Zweiheitler hin, während nach ihm im Vedānta die Zweiheit nur als Lehrmittel dient und nach vollbrachter Belehrung wegfällt.

4) Vers 78—100. Zum Schlusse fo'gt eine Schilderung des Toren, der an der Vielheit hängt, und des „Erweckten“ (*buddha*), welcher sich als das, was alle von Ewigkeit her sind (*ādibuddha* und *ādiçānta*, Vers 92. 93), als die ewige Identität, als reine, von aller Weltlichkeit freie, objektlose Intelligenz erkannt hat.

Erster Teil.

§ 1.

1. Om! Diese Silbe ist die ganze Welt. Ihre Erläuterung ist wie folgt.¹

Das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige,

¹ Dieselbe Wendung Chānd. 1,1,1.

dieses alles ist der Laut Om. Und was auferdem noch über die drei Zeiten hinausliegend ist, auch das ist der Laut Om.

2. Denn dies alles ist Brahman, Brahman aber ist dieser Âtman (die Seele), und dieser Âtman ist vierfach.

3. Der im Stande des Wachens befindliche, nach außen erkennende, siebengliederige¹, neunzehnmündige², das Grobe genießende *Vaiçvânara* ist sein erstes Viertel.

4. Der im Stande des Träumens befindliche, nach innen erkennende, siebengliederige¹, neunzehnmündige², das Auserlesene genießende³ *Taijasa* ist sein zweites Viertel.

5. Der Zustand, „wo er, eingeschlafen, keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut“ (Bṛih. 4,3,19), ist der Tiefschlaf. Der im Stande des Tiefschlafes befindliche, „eingewordene“ (Bṛih. 4,4,2), „durch und durch ganz aus Erkenntnis bestehende“ (Bṛih. 4,5,13), „aus Wonne bestehende“ (Taitt. 2,5), die Wonne genießende, das Bewußtsein als Mund habende *Prâjña* ist sein drittes Viertel. 6. „Er ist der Herr des Alls“ (Bṛih. 4,4,22), er ist „der Allwissende“ (Muṇḍ. 1,1,9), er ist „der innere Lenker“ (Bṛih. 3,7), er ist die Wiege des Weltalls (vgl. Muṇḍ. 1,1,6), denn er ist „Schöpfung und Vergang“ (Kâṭh. 6,11) der Wesen.

1. Allwärts, ausenbewußt Viçva,
Innenbewußt ist Taijasa,
Ganz nur Bewußtsein ist Prâjña,
Einer ist's, der für dreie gilt.
2. Aus rechtem Auge blickt Viçva,
Im Manas drinnen Taijasa,
Im Raum im Herzen weilt Prâjña,
So ist dreifach im Leib sein Stand.
3. Grobes genießend ist Viçva,
Auserlesenes Taijasa,

¹ Chând. 5,18,2 (Çaṅkara).

² Zehn Indriya's, fünf Prâṇa's, Manas, Buddhi, Abhâṅkâra, Cittam (Çaṅkara). Vgl. unten, S. 623 Anm.

³ Bṛih. 4,2,3, oben S. 462.

- Wonne genießend ist Prājña,
Dreifach so sein Genießen ist.
4. An Grobem sättigt sich Viçva,
An Auserles'nem Taijasa,
An Wonne sättigt sich Prājña,
Dreifach ist seine Sättigung.
 5. Wer ist in diesen drei Ständen
Genießer? was Genufs-Objekt?
Wem dieses wohlbewußt beides,
Der genießt und wird nicht befleckt (Îçā 2).
 6. Ein Ursprung ist aller Wesen
Als seiender, das ist gewiß:
Der Geist (*puruṣha*) als Lebenskraft (*prāṇa*) schuf sie
Getrennt wie Sonnenstrahlen nur.
 7. Manche halten die Welschöpfung
Für eine Machtentfaltung (*vibhūti*) nur,
Andre wieder für Traum halten
Die Schöpfung und für Blendwerk (*māyā*) nur.
 8. Viele lassen die Welschöpfung
Auf Wunsch Gottes allein entstehn,
Andre glauben, die Zeit habe
Alle Wesen hervorgebracht.
 9. Zum Genufs sich, zum Spielzeuge
Schuf sie Gott, meinen andere; —
Nein! sie ist Gottes Selbstwesen!
Was kann wünschen, wer alles hat?

§ 2.

7. Nicht nach innen erkennend und nicht nach außen erkennend, noch nach beiden Seiten erkennend, auch nicht durch und durch aus Erkenntnis bestehend, weder bewußt noch unbewußt, — unsichtbar, unbetastbar, ungreifbar, uncharakterisierbar, undenkbar, unbezeichnenbar, nur in der Gewißheit des eignen Selbstes gegründet, die ganze Weltausbreitung auslöschend, beruhigt, selig, zweitlos, — das ist das vierte Viertel, das ist der Âtman, den soll man erkennen.

10. Allgenugsam zur Austilgung
Aller Schmerzen, unwandelbar,
Als Einheit alles durchdringend
Ist der Gott, der der Vierte heisst
11. Wirkung-und-Ursach-behaftet
Sind der Viçva und Taijasa,
Ursachbehaftet ist Prâjña,
Beide gelten vom Vierten nicht.
12. Nicht der Wahrheit noch Unwahrheit,
Nicht seiner selbst noch anderer
Ist irgend sich bewußt Prâjña, —
Ewig alles der Vierte schaut.
13. Im Nichterkennen der Vielheit
Sind der Prâjña und Vierte gleich;
Doch Prâjña liegt im Keimschlummer,
Der Vierte keinen Schlummer kennt.
14. Traum und Schlaf sind der zwei ersten,
Traumloser Schlaf des Prâjña ist,
Weder Träumen noch auch Schlafen
Schreibt zu dem Vierten, wer ihn kennt.
15. Der Träumende erkennt irrig,
Gar nicht erkennt der Schlafende;
Beide irren; wo das schwindet,
Da wird der vierte Stand erreicht.
16. In anfanglosem Weltblendwerk
Schläft die Seele; wenn sie erwacht,
Dann wacht in ihr das zweitlose
Schlaf- und traum-lose Ewige.
17. Bestünde die Weltausbreitung,
So müßte sie vergehen erst;
Doch alle Vielheit ist Blendwerk,
Vielheitlos ist die Wirklichkeit.
18. Widerlegbar sind Annahmen
Nur, wenn einer sie aufgestellt;
Doch hier sind sie nur Lehrmittel;
Dem, der weifs, ist die Vielheit nichts.

§ 3.

8. Dieser Âtman nun ist in bezug auf die Laute [*adhya-ksharam*, analog gebraucht wie *adhidaivatam*, *adhyâtman*] die Silbe Om, nämlich in bezug auf seine Moren; die Moren sind die Viertel [des Âtman], und die Viertel sind die Moren, nämlich der *a*-Laut, der *u*-Laut und der *m*-Laut.

9. Der im Stande des Wachens befindliche *Vaiçvânara* ist der *a*-Laut, die erste Mora, von dem Erlangen (*â-pti*) oder von dem Erstersein (*â-dimattvam*). — Der, fürwahr, erlangt alle Wünsche und wird zum Ersten, der solches weifs!

10. Der im Stande des Träumens befindliche *Taijasa* ist der *u*-Laut, die zweite Mora, von dem Hochhalten (*u-thkarsha*) oder von dem Beiderseitssein (*ubhayatvam*). — Der, fürwahr, hält hoch die Tradition des Wissens [in seiner Familie] und wird von beiden Seiten [Freund und Feind] gleich geachtet, und keiner, der nicht das Brahman kannte, wird in seiner Familie sein, der solches weifs!

11. Der im Stande des Tiefschlafes befindliche *Prâjña* ist der *m*-Laut, die dritte Mora, von dem [durch *mi minoti* bezeichneten] Aufbauen (*miti*) oder auch von dem [durch *mi minâti* bezeichneten] Vernichtetwerden (*apîti*). — Der, fürwahr, baut [aus sich] diese ganze Welt auf und ist ihre Vernichtung, der solches weifs!

19. Sehr gleicht Viçva dem *a*-Laute
Durch Ähnlichkeit des Erster-seins,
Durch Moren-Übereinstimmung
Sind auch gleich im Erlangen sie.

20. Taijasa gleicht dem *u*-Laute
In dem Hochhalten offenbar,
Durch Moren-Übereinstimmung
Sind auch gleich sie im Beidessein.

21. Sehr gleicht Prâjña dem *m*-Laute
Durch des Aufbauens Ähnlichkeit,
Durch Moren-Übereinstimmung
Sind auch gleich im Vernichten sie.

22. Weil er in den drei Zuständen
Klar durchschaut diese Ähnlichkeit,
Darum gebührt dem Hochweisen
Von allen Wesen Ehr' und Preis.
23. Der *a*-Laut führt zum Ziel Viçva,
Der *u*-Laut führt den Taijasa,
Der *m*-Laut führt zum Ziel Prâjña, —
Kein Ziel des Moralosen ist.

§ 4.

12. Moralos ist der Vierte, unbetastbare, die ganze Welt-
ausbreitung auslöschende, selige, zweitlose. — In dieser Weise
ist die Silbe Om der Âtman (das Selbst).

Der geht mit seinem [individuellen] Selbst in das [höchste]
Selbst ein (Vâj. Samh. 32,11), wer solches weifs, — wer solches
weifs.

-
24. Nach Vierteln wisse den Om-Laut,
Seine Moren die Viertel sind;
Wer nach Vierteln den Om-Laut kennt,
Braucht nichts weiter zu wissen mehr.
25. Im heil'gen Ruf geh' auf denkend,
Er ist Brahman, das furchtlose,
Wer stets im heil'gen Ruf aufgeht,
Der fürchtet sich vor keinem mehr.
26. Der heil'ge Ruf ist das nied're,
Er ist das höh're Brahman auch,
„Ohne Früheres und Spät'res,
Ohne Inn'res und Äufseres“ (Brih. 2,5,19).
27. Denn er ist aller Welt Anfang,
Ist Mitte ihr und Ende auch,
Wer so den heil'gen Ruf weifs; der
Wird alsbald mit ihm eins sodann.
28. Den heil'gen Ruf als Gott wisse,
Der im Herzen von allem thront;

Der Weise, der den Om-Laut kennt
Als allerfüllend, trauert nicht.

29. Unendlichteilig und teillos,
Ist er der Zweiheit sel'ge Ruh;
Wer als solchen den Om-Laut kennt,
Ist ein *Muni*, kein anderer.

Zweiter Teil,

genannt Vaitathyam, „die Unwahrheit“.

1. Alles, was wir im Traum sehen,
Ist unwahr, sagen Weise uns,
Weil alles dies nur inwendig,
Weil es in uns beschlossen liegt;
2. Auch weil die Zeit zu kurz wäre
Zum Besuch ferner Gegenden,
Und weil wir ja beim Aufwachen
Nicht sind in jenen Gegenden.
3. „Da sind nicht Wagen, nicht Strafsen,“
Lehrt die Schrift (Br̥ih. 4,3,10) und das Denken uns,
So ist des Träumens Unwahrheit
Erwiesen und auch offenbart.
4. Weil Vielheit hier nur inwendig,
Ist sie es auch im Wachen nur;
Hier wie dort ist nur Vorstellung,
In uns beschlossen, hier wie dort.¹
5. Des Träumens Zustand und Wachens
Als derselbe den Weisen gilt,
Denn gleich ist beiden die Vielheit, —
Aus diesem wohlerwiesnen Grund.
6. Was nicht vorher und nicht nachher,
Ist auch nicht in der Zwischenzeit;
Obwohl es unwahr ist, wird es
Für nicht unwahr doch angesehen.

¹ Lies: *saṃvṛitatve na bhidyate*.

7. Des Wachens Tun ist zweckmäfsig,
Aber nicht, wenn wir träumen, mehr;
Drum, weil es anfängt und aufhört,
Kann auch es nur auf Trug beruhn.
8. Auch was am Traume neu, stammt nur
Aus dem Geist, und wenn Götter ihm
Erscheinen, schaut er sie so nur,
Wie er über sie ward belehrt.
9. Was er träumend im Geist bildet
Innerlich, das ist unreal,
Wiewohl sein Geist es griff draussen,
Als gesehn unwahr beides ist.
10. Was er wachend im Geist bildet
Innerlich, das ist unreal,
Wiewohl sein Geist es griff draussen,
Folgerecht unwahr beides ist.
11. Wenn nun beiderlei Vielheiten
Unwahr im Traum und Wachen sind,
Wer erkennt beide Vielheiten,
Wer stellt sie im Bewußtsein vor?
12. Durch Selbsttäuschung der Gott Âtman
Stellt sein Selbst durch sich selber vor,
Erkennend beide Vielheiten, —
Feststeht dieser Vedântasatz.
13. Umwandelnd stellt er als andres
Vor, was nur im Bewußtsein ist,
Als draussen und als notwendig
Stellt in sich es der Âtman vor.
14. Geist ist des Innern Zeitmesser,
Die Vielheit der des Äußeren,
Ihr Unterschied liegt nur hierin,
Als Vorstellung sind beide gleich.
15. Undeutlich ist die Welt drinnen
Deutlich die Welt, die draussen liegt;
Dem Sinnorgan nach verschieden,
Sind als Vorstellung beide gleich.

16. Die Seele stellt man vor erstlich,
Sodann der Dinge Sonderheit,
Der äußeren und der drinnen,
Wie man weiß, so erinnert man.
17. Wie ein Strick, nicht erkannt deutlich
in Dunkeln, falsch wird vorgestellt
Als Schlange, als ein Strich Wassers,
So wird falsch vorgestellt das Selbst (*ātman*).
18. Wie, wenn der Strick erkannt deutlich,
Und die falsche Vorstellung weicht,
Er nur Strick bleibt unzweifelhaft,
So, wenn deutlich erkannt, das Selbst.
19. Wenn er als Prāṇa's, als alle
Die vielen Dinge uns erscheint,
So ist das alles nur Blendwerk (*māyā*),
Mit dem der Gott sich selbst betrügt.
20. Prāṇa-Kennern ist er Prāṇa's (Vaiṣeṣika's),
Elemente dem, der sie kennt (Lokāyatika's),
Guṇa-Wissern ist er Guṇa's (Sāṅkhya's),
Tattva's ist er dem, der sie kennt (Çaiva's).
21. Viertelwissern ist er Viertel (Māṇḍūkya-Up.),
Sinnlichkeitswissern Sinnlichkeit (Vātsyāyana),
Den Weltraumwissern Welträume (Paurāṇika's),
Götter den Götterkundigen (Veda-Anhängern).
22. Den Vedawissern ist Veda's,
Den Opferwissern Opfer er,
Genießser denen, die diesen,
Genußobjekt, die dies verstehn.
23. Subtil für solche, die dieses,
Grob für solche, die dies verstehn,
Gestaltet denen, die dieses,
Ungestaltet, die dies verstehn.
24. Zeit ist er für die Zeitwisser,
Für Raumkenner ist er der Raum,
Künste ist er für Kunstkenner,
Weltschichten dem, der diese kennt.

25. Für Manas-Kenner ist Manas,
Für Buddhi-Kenner Buddhi er,
Geist ist er für die Geistwisser,
Recht und Unrecht dem, der sie kennt.
26. Fünfundzwanzigfach für diese (Sâṅkhya's),
Jenen als sechsundzwanzigster (Pâtañjala's),
Einunddreißigfach für andre (Pâçupata's),
Unendlich gilt für viele er (vgl. Cûlikâ 14).
27. Welten ist er dem Weltkenner,
Lebensstadien, dem der sie kennt,
Drei-Genushaft den Sprachlehrern,
Andern nied'res und höheres (sc. Brahman).
28. Für Schöpfungswisser Welterschöpfung,
Für Vergangswisser Weltvergang,
Weltbestand für Bestandwisser, —
So ist alles er allerwärts.
29. Welches Sein man so andichtet
Dem Âtman, dafür hält er sich,
Das hegt er und, zu ihm werdend,
Gibt er ihm sich als Dämon hin.
30. Er selbst ist alle Seinsformen,
Von denen er verschieden scheint, —
Wer dies weiß, wird sich vorstellen
Ohne Scheu, wie es wirklich ist.
31. Wie Traum und Blendwerk man ansieht,
Wie eine Wüstenspiegëlung,
So sieht an dieses Weltganze,
Wer des Vedânta kundig ist.
32. Kein Vergang ist und kein Werden,
Kein Gebundner, kein Wirkender,
Kein Erlösungsbedürftiger,
Kein Erlöster, der Wahrheit nach.
33. Als un reale Seinsformen
Und als Einer wird er gedacht,
Doch wer sie denkt, ist stets Einer,
Drum die Einheit den Sieg behält.

34. Nicht auf den Âtman stützt Vielheit
Und auch nie auf sich selber sich,
Nicht neben ihm und nicht durch ihn
Kann bestehn sie, das ist gewifs.
35. Furcht, Zorn und Neigung ablegend,
Schaut zweiheitlos und wandellos
Der Weltausbreitung Aufhören
Der Muni, der den Veda kennt.
36. Wer so erkannt der Welt Wesen,
Der halte an der Einheit treu;
Der Zweiheitlosigkeit sicher,
Geht er kalt an der Welt vorbei.
37. Von Preisen frei und Lobsingen,
Ja, auch ohne den Manenkult,
In allem, was da lebt, heimisch,
Lebt er so „wie es eben kommt“ (Br̥ih. 3,5).
38. Das Wesen in sich selbst sehend,
Das Wesen in der Aufsenwelt,
Zu ihm werdend, in ihm ruhend,
Hält er treu an dem Wesen fest.

Dritter Teil,

genannt Advaitam, „die Zweiheitlosigkeit“.

1. Verehrung das Gebot fordert
Des Brahman als Gewordenen,
Eh' es ward, war es noch nicht da,
Drum armselig Verehrer sind.
2. Was nicht armselig, hört jetzo,
Ungeboren, gleich allerwärts,
Und warum nichts entsteht irgend,
Obwohl entstehend überall.
3. Der Âtman gleicht dem Weltraume,
Der Jīva gleicht dem Raum im Topf,
Die Töpfe sind die Leibstoffe,
Was „entstehn“ heisst, dies Gleichnis zeigt.

4. Wenn die Töpfe zugrund gehen,
Was wird dann aus dem Raum im Topf?
Er zergeht in dem Weltraume, —
So der Jīva im Âtman auch.
5. Wie, wenn in einem Topfraume
Staub sich vorfindet oder Rauch,
Nicht alle Räume dies teilen,
So die Jīva's nicht Lust und Leid.
6. Ja, Formen, Wirkungen, Namen
Sind verschieden nach ihrem Ort,
Doch der Raum, den sie einnehmen,
Ist sich gleich, — so die Jīva's auch.
7. Wie der Topfraum vom Weltraume
Kein Produkt ist und auch kein Glied,
So ist der Jīva vom Âtman
Kein Produkt, auch kein Glied von ihm.
8. So wie der Himmelsraum Kindern
[Obwohl farblos,] als blau erscheint,
So scheint behaftet mit Flecken
Unerfahren der Âtman auch.
9. Was Sterben und Entstehn angeht,
Fortgehn und Wiederherkommen
Und alle Körper Durchsetzen, —
Ist dem Raume vergleichbar er.
10. Doch traumgleich alle Leibstoffe
Als Trug der Âtman breitet aus;
Weder als gleich, noch als ungleich
An Rang lassen sie denken sich.
11. Als Seele (*jīva*) in den fünf Hüllen,
So lehrt das Taittirīyakam (Taitt. Up. 2),
Der höchste Âtman versteckt ist,
Er, den dem Raum verglichen wir.
12. Im Honigteile (Bṛih. 2,5) wird paarweis
Das höchste Brahman aufgezeigt, —
Wie in der Erd' und im Leibe, —
Er, den dem Raum verglichen wir.

13. Wenn die Schrift Jīva und Âtman
Durch Gleichsetzung für eins erklärt,
Verwerfend alles Vielheitsein,
So ist das wahr in vollem Sinn.
14. Doch wenn auch vor der Weltschöpfung
Sie beide auseinander hält (Chând. 6,3,2),
So gilt das bildlich, nicht wörtlich,
Und nur von dem, was werden soll.
15. Und wenn sie überhaupt Schöpfung
Im Bild von Ton, Erz, Funken lehrt (Chând. 6,1,3.
Bṛih. 2,1,20),
So dient dies nur als Lehrmittel (vgl. 1,18),
Denn „nicht ist Vielheit irgendwie“ (vgl. Bṛih. 4,4,19).
16. Schüler gibt es in drei Stufen,
Schwache, mittlere, treffliche;
Um ihrer willen, aus Mitleid
Verehrungsobjekt Brahman wird.
17. Auf ihrer Sätze Standpunkt stehn
Zuversichtlich die Zweiheitler,
Doch widersprechen sie selbst sich,
Bei uns fehlt dieser Widerspruch.
18. In Wahrheit ist die Unzweiheit,
Zweiheit nur in der Spaltungswelt;
Sie lehren beiderseits Zweiheit,
Bei uns fehlt solcher Widerspruch.
19. Als Blendwerk nur besteht Spaltung
Jenes Einzigen, Ewigen,
Denn wäre Spaltung in Wahrheit,
Sterblich würde, was ewig ist.
20. Vom ungewordnen Sein nehmen
Jene Lehrer ein Werden an, —
Was ungeboren, unsterblich,
Wie könnte sterblich werden das!
21. Was unsterblich, kann nicht sterblich,
Was sterblich, nicht unsterblich sein,
Kein Ding kann anders sein jemals,
Als es seiner Natur nach ist.

22. Wenn ein unsterbliches Dasein
Überginge in Sterblichsein,
Nur scheinbar wär' es unsterblich,
Wo bliebe seine Ewigkeit?
23. Von Wahrheit oder Schein redend,
Stets von der Schöpfung Gleiches lehrt
Die Schrift, sicher und grundhabend,
Ist's, wie sie sagt, und anders nicht.
24. „Nicht ist hier Vielheit“ so heisst es (Bṛih. 4,4,19),
„Durch Blendwerk vielfach Indra geht“ (Bṛih. 2,5,19),
„Als ungeboren wird, vielfach“ (Vâj. Samh. 31,19)
Durch Blendwerk nur geboren er.
25. Durch Bestreitung der Sambhûti (Îçâ 12)
Wird ein Entstehen abgewehrt;
„Wer könnte ihn hervorbringen?“
Dies Wort (Bṛih. 3,9,28) zeigt ihn als ursachlos.
26. Das Wort: „er ist nicht so, nicht so“ (Bṛih. 4,2,4),
Absprechend alles Sagbare,
Kann, wie die Unerkennbarkeit
Zeigt, auf Ihn sich beziehen nur.
27. Das Seiende kann nicht werden,
Es wäre denn durch Blendwerk nur;
Wer es in Wahrheit läfst werden,
Läfst werden, was schon war vorher.
28. Nicht in Wahrheit, noch als Blendwerk
Kann je entstehn Nichtseiendes;
Ein Sohn der Unfruchtbaren wird
Nicht in Wirklichkeit, noch im Schein.
29. Wie im Traume der Geist regt sich,
Als viel scheinend durch Täuschung nur,
So im Wachen der Geist regt sich,
Als viel scheinend durch Täuschung nur.
30. Als viel erscheint, der nur eins ist,
Im Traum der Geist, — das ist ja klar;
Als viel erscheint, der nur eins ist,
Der wache Geist, — auch das ist klar.

31. Alles wird nur im Geist sichtbar,
Was als Vielheit hier geht und steht;
Und wenn der Geist von sich selbst kommt,
Ist die Vielheit nicht sichtbar mehr.
32. Sobald der Geist nicht mehr vorstellt,
Weil ihm aufging das Âtman-sein,
Nimmt, als Nichtgeist, er nicht wahr mehr,
Weil nichts mehr wahrzunehmen bleibt.
33. Als ewig wandellos Wissen,
Vom Gewufsten verschieden nicht,
Das Brahman wird gewufst allzeit,
Vom Ew'gen Ew'ges wird gewufst.
34. Dieser Vorgang besteht darin,
Dafs zwangweis alle Regungen
Des Geistes unterdrückt werden, —
Anders ist es im tiefen Schlaf.
35. Der Geist erlischt im Tiefschlafe,
Nicht erlischt er, wenn unterdrückt,
Sondern Brahman, das furchtlose,
Wird er, ganz nur Erkenntnislicht,
36. Das ew'ge, schlaf- und traumlose,
Das ohne Namen und Gestalt,
„Mit eins aufleuchtend“ (Chând. 8,4,1), allwissend, —
Ihm gilt keine Verehrung mehr.
37. Von ihm weicht alle Wehklage,
In ihm ist keine Sorge mehr,
Ganz befriedigt, mit eins Licht, ist
Festes, furchtloses Sinnen es.
38. Kein Nehmen ist da, kein Geben,
Wo keine Sorge mehr besteht,
Dann ist nur in sich selbst ruhend
Das ew'ge Wissen, selbst sich gleich.
39. Das heifst der Ungefühl-Yoga,
Schwer zu schauen dem Yogin selbst,
Da auch selbst Yogin's ihn scheuen,
Vor dem Furchtlosen fürchtend sich.

40. Der Geist muß unterdrückt werden,
Damit zuteil dem Yogin wird
Das Furchtlose, das Schmerzlose,
Die Erweckung, die ew'ge Ruh.
41. Wie wenn zerfließt im Weltmeere¹
Der Tropfen, der am Grashalm hing,
So des Geistes Unterdrückung
Erfolgt ohne Beschwerlichkeit.
42. Man unterdrücke methodisch
Den Geist, den Wunsch und Lust zerstreut,
Ganz ruhig wird er dann schwinden,
Sein Schwinden ist wie Liebeslust.
43. Man weiß, daß alles voll Schmerzen,
Und wendet sich von Wunsch und Lust;
Man weiß, daß alles nur Brahman,
Und sieht nicht das Gewordne mehr.
44. Weckt den Geist, will er nichts werden (einschlafen),
Sammelt ihn, will er sich zerstreuen;
Beides wisse man als sündhaft;
Ward er brahmangleich, stört ihn nicht!
45. Freilich schmeckt er dann nicht Lust mehr,
Keiner Begierde sich bewußt;
Sein Denken, ungestört wirkend,
Strebe eifrig zur Einheit hin.
46. Wenn dann weder im Schlaf schwindet
Der Geist, noch auch Zerstreung sucht,
Dann tritt hervor er als Brahman,
Regungslos und vom Scheine frei.
47. Als frei, beruhigt und leidlos,
Als unaussprechlich höchste Lust,
Als ewig, ewigen Objekts
Allbewußt, schildern Kenner es.

¹ Vielleicht ist *udadhau* zu lesen. Zur Auffassung des Scholiasten kann ich mich nicht entschließen.

48. Keine Seele entsteht jemals,
Kein Entstehn ist der ganzen Welt,
Das ist die höchste Heilswahrheit,
Dafs es nirgend ein Werden gibt!

Vierter Teil,

genannt Alātaçānti, „die Beilegung des Feuerbrandes“¹.

1. Der wie Wolken im Weltraume
Die Vielheiten im Einen weiß,
Das Subjekt und zugleich Objekt
Ist, — ihn ehr' ich, den Purusha!
2. Den wir als Ungefühl-Yoga,
Allem Seienden freund und gut,
Widerspruchlos, unanfechtbar,
Aufzeigt (3,39), — ihm Verehrung sei!
3. „Ein Werden ist nur des, was ist“,
So sagen manche Denker uns; —
„Nein! des, was nicht ist“, so andre,
Gegenseitig in Widerspruch.
4. „Was ist, das kann doch nicht werden!“ —
„Was nicht ist, kann auch werden nicht!“ —
So streitend, für das Nichtwerden,
Gleich Nichtzweiheitlern, zeugen sie.
5. Uns fréut, wenn sie dadurch zeigen,
Dafs ein Werden unmöglich ist; —
Dafs wir uns nicht, wie sie alle,
Widersprechen, das höret jetzt.
6. Des Ungewordenen Werden
Nehmen jene Behaupter an,
Doch, was nicht ward, was unsterblich,
Wie könnte sterblich werden das?

¹ D. h. wohl: „die Widerlegung des (scheinbaren, durch Umschwingung des Feuerbrandes entstehenden) Funkenkreises“.

7. Was unsterblich, kann nicht sterblich,
Was sterblich, nicht unsterblich sein,
Kein Ding kann anders sein jemals,
Als es seiner Natur nach ist (= 3,21).
8. Wenn ein unsterbliches Wesen
Überginge in Sterblichsein,
Nur scheinbar wär' es unsterblich,
Wo bliebe seine Ewigkeit (= 3,22)?
9. Wesenseigen, bestandbildend,
Angeboren und ungemacht,
Das eigne Sein nie aufgebend, —
So ist, was „die Natur“ (*prakṛiti*) man nennt.
10. Ungeboren und unsterbend
Sind Selbstheiten (*dharma*) dem Wesen nach;
Der ist der Selbstheit unkundig,
Der sie entstehn und sterben läfst.
11. Für wen die Ursach wird Wirkung,
Der läfst werden die Ursache, —
Wie kann, was ewig ist, werden?
Wie, was eigen ist, trennen sich?
12. Wird die Ursache selbst Wirkung,
Dann ist ewig die Wirkung schon,
Und doch wird sie! und ihr Werden
Läfst die Ursach verloren gehn!.
13. Nein! Wer das Ew'ge läfst werden,
Dem steht keine Erfahrung bei;
Und wer Gewordnes läfst werden,
Verfällt in ewigen Regrefs!
14. Wenn ein Erfolg des Grunds Ursprung,
Und der Grund Ursprung des Erfolgs,
Dann wären anfanglos beide,
Grund und Erfolg, wie kann das sein?
15. Wenn ein Erfolg des Grunds Ursprung,
Und der Grund Ursprung des Erfolgs,
Dann ist wohl das Entstehn beider,
Wie wenn der Sohn den Vater zeugt?

16. Grund und Erfolg, wenn entstanden,
Erheischen Reihenfolge doch;
Denn entstehen sie gleichzeitig,
Wie zwei Hörner, so fehlt das Band.
17. Dafs aus Erfolgen entspränge
Der Grund selbst, ist beweisbar nicht,
Und ist der Grund unbeweisbar,
Wie kann er wirken den Erfolg?
18. Wenn aus Erfolg der Grund folgte
Und aus dem Grunde der Erfolg,
Welcher von beiden ist früher,
Und sein Folgen nur relativ?
19. So legt Unmöglichkeit (4,14), Unsinn (4,15)
Und Verwirrung der Zeitordnung (4,16—18),
In die die Gegner stets fallen,
Für das Nichtwerden Zeugnis ab.
20. Der Fall von Samen und Pflanze
Ist nur scheinbar beweisend hier¹;
Was aber nur beweist scheinbar,
Ist zum Beweisen tauglich nicht.
21. Der Widersinn der Zeitfolge (4,15)
Bestätigt das Nichtwerden nur;
Da Werdendes zurückweisen
Sicher würde auf Früheres.
22. Nicht aus sich selbst, noch aus anderm
Kann ein Wesen entstehen je;
Nicht als seiend, noch nichtseiend,
Noch als beides, kann es entstehn.

¹ Das Verhältnis zwischen Same und Pflanze muß entweder einen Anfang haben oder anfanglos sein; beides aber ist unmöglich. Es hat keinen Anfang: denn jede Pflanze setzt immer schon den Samen, jeder Same wiederum die Pflanze voraus. Es kann auch nicht anfanglos sein: denn jede Pflanze, jeder Same ist in der Zeit entstanden, hat also einen Anfang. Oder sollen alle Glieder zeitlich, und nur ihr Verhältnis anfanglos sein? Auch das ist unmöglich; *na hi vija-aṅkura-vyatirekeṇa vija-aṅkura-samtatir nāma ekā abhyupagamyate*; denn das Verhältnis ist nur das Band zwischen den Gliedern, setzt also diese schon voraus und ist ohne dieselben nichts (nach Čaṅkara).

23. Grund und Erfolg, wenn anfanglos,
Schliessen das Werden von sich aus;
Wofür es gibt keinen Anfang,
Dafür gibt keinen Anfang es.
24. Wahrnehmung müsse Grund haben,
Weil unmöglich ihr Wechseln sonst,
Auch sei von uns unabhängig
Schmerz und Wahrnehmung, — meinen sie.
25. Wahrnehmung müsse Grund haben,
So beweisen sie künstlich uns, —
Doch dafs der Grund keinen Grund hat,
Das lehrt Wesensbetrachtung uns.
26. Der Geist berührt nicht Objekte
Und auch nicht der Objekte Schein;
Wenn unreal die Objekte,
Ist's auch, vom Geist getrennt, ihr Schein.
27. Auch nicht, in den drei Zeitläuften,
Berührt je ein Objekt den Geist;
Grundloser Schein noch viel wen'ger;
Wie könnte werden der zum Grund!
28. Darum ist nirgend ein Werden,
Im Subjekt nicht, im Objekt nicht;
Wer eins von beiden läßt werden,
Der wandelt in den Wolken nur.
29. Weil sonst das Ewige würde,
Ist unwerdend die Wesenheit;
Kein Ding kann anders sein jemals,
Als es seiner Natur nach ist (= 3,21. 4,7).
30. Wär' anfanglos der Samsára,
So könnte er nicht endlich sein;
Wär' die Erlösung anfangend,
Sie könnte nicht unendlich sein.
31. Was nicht vorher und nicht nachher,
Ist auch nicht in der Zwischenzeit;
Obwohl es unwahr ist, wird es
Für nicht unwahr doch angesehen (= 2,6).

32. Des Wachens Tun ist zweckmäfsig,
Aber nicht, wenn wir träumen; mehr;
Drum, weil es anfängt und aufhört,
Kann auch es nur auf Trug beruhn (= 2,7).
33. Was im Traume wir wahrnehmen,
Ist irrig, weil im Körper nur;
Wie liefsen Dinge sich schauen
In diesem eingeschlossnen Raum?
34. Auch ist die Zeit nicht hinreichend,
Hinzugehen, um sie zu sehn;
Auch finden wir beim Aufwachen
Uns nicht da, wo wir sie gesehn (vgl. 2,2).
35. Und was mit andern man absprach,
Besteht nicht mehr, wenn man erwacht;
Und was im Traume man fafste,
Hält man, erwacht, in Händen nicht.
36. Auch was wir von dem Leib träumen,
Ist unwahr und nicht wie es ist; —
Unwahr wie dieses, ist alles,
Was der Geist nimmt im Wachen wahr.
37. Was wir, wie wachend, wahrnehmen
Im Traum, hat seinen Grund in uns;
So hat in uns seinen Grund auch,
Was wir im Wachen nehmen wahr.
38. Unbegreiflich ist Entstehung;
Alles als ewig lehrt die Schrift;
Nimmermehr kann hervorgehen
Aus Seiendem Nichtseiendes (Werdendes).
39. Nichtseiendes sehn wir wachend;
Das Traumbild ist aus gleichem Stoff:
Nichtseiendes sehn wir träumend;
Wenn wir erwachen, ist es nichts.
40. Nichtsein gebiert doch nicht Nichtsein,
Nichtsein gebiert auch nicht das Sein;
Und auch das Sein gebiert Sein nicht;
Sein kann Nichtsein gebären nicht.

41. Wie man im Wachen aus Irrtum
Unmögliches als seiend faßt,
So auch im Traume aus Irrtum
Sieht man Wesen erscheinen sich.
42. Aus Wahrnehmung und Herkommen
Halten am Realismus sie;
Was sie kennen ist nur Werden,
Zurückschreckend von dem, was ist.
43. Manche¹, vom Sein zurückschreckend,
Wenn auch nicht blofse Wahrnehmler,
Des Werdens Mängel nicht meiden;
Mängel bleiben es, wenn auch klein.
44. Durch Wahrnehmung, durch Herkommen
Heifst auch ein Blendwerk Elefant;
Durch Wahrnehmung, durch Herkommen
Heifst auch das Ding ein seiendes.
45. Werden ist Schein, Bewegung Schein,
Das Dingliche ist blofser Schein;
Nichtwerdend, unbewegt, dinglos,
Still, zweiheitlos die Wahrheit ist.
46. So ist kein Werden im Subjekt,
Im Objekte kein Werden ist;
Wer dieses hat erkannt einmal,
Fällt nicht zurück ins Gegenteil.
47. Wie Funkenschwingung den Schein gibt
Grader und krummer Linien,
So den Schein Bewußtseinsschwingung
Von Auffassen und Auffasser.
48. Wie ungeschwungen der Funke
Nicht erscheint, nicht entsteht (als Kreis),
So Bewußtsein ungeschwungen
Erscheint nicht und entsteht auch nicht.

¹ Die Anhänger des (religiösen) Herkommens (*samâcâra*), welche das Seiende in der Form des Werdens, die Wahrheit im Gewande des Mythos besitzen. — Bemerkenswert ist die Zurückhaltung, mit der sie hier getadelt werden.

49. Schwingt der Funke, so kommt der Schein
Nicht von aufsen her irgendwie,
Nicht von anderm als dem Schwingen,
Nicht ist Zuwachs dem Funken er.
50. Auch nicht entflieht er dem Funken,
Weil er nicht hat ein Wirklichsein,
Ebenso ist's beim Erkennen,
Denn auch dieses ist blofser Schein.
51. Schwingt Erkenntnis, so kommt der Schein
Nicht von aufsen her irgendwie,
Nicht von anderm als dem Schwingen,
Nicht ist Bewusstseinszuwachs er.
52. Nicht entflieht er dem Bewußtsein,
Weil er nicht hat ein Wirklichsein;
Weil Verursachtsein unwirklich,
Ist als wirklich undenkbar er.
53. Ein Ding, so meint man, sei Ursach
Des Daseins für ein andres Ding,
Doch für die Wesenheit gibt es
Kein Dingsein und kein Anderssein.
54. Weder aus Geist entspringt Dasein,
Noch aus Dasein entspringt der Geist;
Drum nehmen Weise kein Werden
Des Grunds oder Erfolges an.
55. Wer noch Grund und Erfolg annimmt,
Dem entstehn aus einander sie;
Wer frei von dieser Annahme,
Für den entstehen sie nicht mehr.
56. Wer noch Grund und Erfolg annimmt,
Für den streckt der Saṃsāra sich;
Wer frei von dieser Annahme,
Der ist auch vom Saṃsāra frei.
57. Wer geistumnachtet, sieht werdend
Alles, ein Ew'ges kennt er nicht;
In Wahrheit alles ist ewig,
Vernichtetwerden gibt es nicht.

58. Die Wesenheiten, die werden,
Die werden nicht in Wirklichkeit;
Ihr Entstehen ist nur Blendwerk,
Und Blendwerk ist nicht Wirklichkeit.
59. Wie, wo der Same nur Blendwerk,
Auch die Pflanze ein solches ist,
Nicht wesenhaft noch austilgbar,
So steht's mit allen Dingen hier.
60. Da alle Dinge nicht wirklich,
Gibt nicht Dauer es noch Vergang;
Wo alle Farben wegfallen,
Ist keine Unterscheidbarkeit.
61. Wie in des Traumes Scheinvielheit
Der Geist irrtümlich ist verstrickt,
So in des Wachens Scheinvielheit
Ist irrtümlich der Geist verstrickt.
62. Wie träumend eine Schein-Vielheit
Erblickt der vielheitlose Geist,
So wachend eine Schein-Vielheit
Erblickt der vielheitlose Geist.
63. Was man, im Traum umherschweifend
In allen Himmelsgegenden,
An Tieren, Vögeln, Insekten
Nur immer wahrzunehmen meint,
64. Das besteht nirgendwo anders
Als im Geiste des Träumenden;
Drum alles, was er dann sieht, ist
Nur Bewußtsein des Träumenden.
65. Was man, wachend umherschweifend
In allen Himmelsgegenden,
An Tieren, Vögeln, Insekten
Nur immer wahrzunehmen meint,
66. Das besteht nirgendwo anders
Als im Geiste des Wachenden;
Drum alles, was er dann sieht, ist
Nur Bewußtsein des Wachenden.

67. Das Ding und seine Vorstellung
Bedingen gegenseitig sich;
Bestandlos ist für sich jedes,
Nur im Bewußtsein stehn sie da.
68. Wie wir von einem blofs träumen,
Dafs er geboren wird und stirbt,
So sind all diese Weltwesen
Wirklich und doch auch wirklich nicht.
69. Wie wir im Wahngewand schauen,
Dafs einer lebt und wieder stirbt,
So sind all diese Weltwesen
Wirklich und doch auch wirklich nicht.
70. Wie Zauberkunst uns läßt schauen,
Dafs einer lebt und wieder stirbt,
So sind all diese Weltwesen
Wirklich und doch auch wirklich nicht.
71. Keine Seele entsteht jemals,
Kein Entstehn ist der ganzen Welt;
Das ist die höchste Heilswahrheit,
Dafs es nirgend ein Werden gibt (= 3,48).
72. Was zweifach als Subjekt-Objekt
Scheint, ist Bewußtseins-schwingung nur (4,47);
Der Geist ist ewig objektlos,
„An ihm haftet nichts“, lehrt die Schrift (Bṛih. 4,3,15).
73. Wie es künstlich durch Annahme (3,15),
So ist es nicht in Wirklichkeit;
Was andre Schulen annehmen,
Ist für sie, nicht in Wirklichkeit.
74. Was als ewig sie annehmen
Künstlich, ist wirklich ewig nicht;
Das Resultat anderer Schulen
Zeigt als Irrtum und werdend es.
75. An das, was nicht ist, Anpassung
Beweist nicht, dafs es Zweiheit gibt;
Ist ihr Nichtsein erkannt, dann fällt
Die Anpassung als zwecklos weg.

76. Wenn man nicht annimmt Ursachen
In allen Reichen der Natur,
So auch nicht ihre Vorstellung;
Mit der Ursach' die Wirkung fällt.
77. Geist ist grundlos; das Nichtwerden,
Zweiheitlos, ist ihm eigen stets;
Geisterscheinung nur ist Zweiheit
Des Ewigen, das alles ist.
78. Grundlosigkeit als wahr wissend,
Verwerfend Einzel-Ursachen,
Gelangt man zu dem furchtlosen,
Wunschlosen, kummerlosen Ort.
79. Sich anpassend dem, was nicht ist,
Bleibt in solches verstrickt der Geist;
Der Dinge Nichts erkannt habend,
Keht er zum Anhaftlosen (4,72) sich.
80. Wer dies ergreift und nicht läßt mehr,
Des Stand bleibt unbeweglich dann;
Der Weisen Ziel ist dies ew'ge
Zweiheitlose Identischsein.
81. Das schlummerlose, traumlose
Ew'ge ist dann sich selber Licht (Br̥ih. 4,3,14. Kâth. 5,15);
„Für immer licht“ (Chând. 8,4,1) ist dies Wesen,
Ist diese Wesenheit an sich.
82. Gar leicht verbirgt er uns immer,
Gar schwer enthüllt sein Wesen er,
Solang wir einzeln auffassen
Die Dinge, — er, der heilige.
83. „Er ist!“ „Ist nicht!“ „Ist und ist nicht!“
„Er ist nicht nicht!“ so denkend ihn
Unstät, stät¹, zwiefach, neinsagend,
Verbirgt sein Wesen sich der Tor.
84. Durch dieser vier Gesichtspunkte
Verfolgung bleibt verborgen stets

¹ Man erwartet: „stät (er ist), unstät (ist nicht)“.

- Der Heil'ge, unberührt durch sie, —
Doch allschauend ist, wer ihn schaut.
85. Wer voll besitzt die Allschauung,
Den zweiheitlosen Brahman-Ort,
An dem nicht Anfang, Mitt', Ende,
Dem bleibt nichts zu erstreben mehr.
86. Das heißt echte Gemütsruhe,
Das ist die wahre Priesterzucht,
Das ist der Selbstnatur Zählung,
Wer sie kennt, geht zur Ruhe ein.
87. Wahrnehmunghaft und objekthaft
Ist die zweithafte Weltlichkeit (Wachen);
Wahrnehmunghaft und objektlos
Ist geläuterte Weltlichkeit (Traum).
88. Wahrnehmunglos und objektlos,
Das heißt die Überweltlichkeit;
Ihr Subjekt ist zugleich Objekt,
So lehrten Weise aller Zeit.
89. Subjekt und die drei Objekte (4,87—88)
Stufenweis als in sich erkannt, —
Daraus entsteht die Allschauung,
Allerwärts des Hochsinnigen.
90. Erst frage man: was soll werden
Geflohn, erkannt, erlangt und reif?
Für's Erkennen gilt Wahrnehmung,
Und so auch für die andern drei.
91. Alle Wesen sind ursprünglich
Unbegrenzt und dem Raume gleich (3,3 fg.),
Und nicht ist irgendwo Vielheit
Unter ihnen, in keinem Sinn.
92. Alle Wesen sind ursprünglich
Urerweckte (*ādibuddha*), das ist gewifs; —
Wer dieses sich genug sein läßt,
Der ist reif zur Unsterblichkeit.
93. Sie alle sind auch ursprünglich
Urberuhigt, voll Seligkeit;

- Sich gleich alle und unteilbar,
Ew'ge, reine Identität.
94. Doch diese Reinheit ist nicht mehr,
Wenn sie vielfach zersplittern sich;
Vielheitversunken, zwiespältig
Heißen darum armselig (3,1) sie.
95. Doch wem hier zur Gewifsheit ward
Die ewige Identität,
Der weiß in dieser Welt Grofses,
Die Welt aber versteht es nicht.
96. Wissen des Ew'gen ist ewig
Auch, mit nichts sonst befassend sich;
Als nichtbefassend sich, heifst dies
Wissen das unanhaftende (4,72. 79).
97. Doch wo die kleinste Ungleichheit
Für wahr hält der unweise Geist,
Da ist weder Nichtanhaftung
Noch Weichen der Verdunkelung.
98. Alle Seelen sind ursprünglich
Frei vom Dunkel und fleckenlos,
Urerweckt schon und unerlöst
Erwächen sie, der Meister spricht.
99. Wie die Sonne durch sich leuchtet,
So Wissen ohne Dinge auch;
Alle Dinge sind nur Wissen, —
Unsagbar dem Erweckten selbst.
100. Die dunkle, überaus tiefe,
Ew'ge, reine Identität,
Der Einheit Stätte nach Kräften
Erkannt habend, verehren wir!
-

Garbha-Upanishad.¹

Die *Garbha-Upanishad* (d. h. „Geheimlehre über den Embryo“) enthält, anknüpfend an einen vorangestellten Vers, allerlei Betrachtungen über die Elemente und Teile des menschlichen Leibes und schildert speziell die Entwicklung des Embryo im Mutterleibe. Hiernach würde diese Schrift

¹ Zur Anordnung. Unter denjenigen Upanishad's des Atharvaveda, welche bestrebt sind, die Vedântalehre, ohne wesentliches Übergreifen in das Gebiet des Yoga, des Sannyâsa, des Çiva- und Vishnu-Kultus, fortzubilden, sind die bedeutendsten und am allgemeinsten von den Vedânta-theologen anerkannten die drei bisher vorggeführten: *Mundaka*, *Praçna*, *Mândûkya*. Eine vierte, die *Brahma-Upanishad*, welche man mit Weber (Literaturgesch., 2. Aufl., S. 178) noch zu diesem Kreise rechnen könnte, wird, mit Rücksicht auf den dritten, eigentümlichsten Teil, besser als Übergangsglied von den rein vedântischen zu den Sannyâsa-Upanishad's an der Spitze dieser letztern ihre Stelle finden. So bleibt uns für diese Klasse nur eine Nachlese von sechs Upanishad's übrig, welche teils nur einzelne Punkte der Vedântalehre näher ausführen (*Garbha*, *Prânâgnihotra*, *Pinḍa*), teils eine Rekapitulation der Grundbegriffe des Vedânta unternemen (*Âtma*, *Sarvopaniṣatsâra*), woran sich ein vereinzelt stehender Text (*Gârûḍa*) schließt mag. Bei Anordnung dieser ganzen Gruppe halten wir an der Reihenfolge der Liste Nârâyana's und Colebrooke's fest, da dieselbe für die Entstehungszeit der einzelnen Texte möglicherweise von Bedeutung ist. — Unserer Übersetzung liegt hier und weiterhin der Text der Calcuttaer Ausgabe, ergänzt durch Jacob's Eleven Âtharvaṇa Upanishad's (Bombay 1891) zugrunde. Daneben wurden die Lesarten der von Weber benutzten Handschriften (Ind. Studien I. II. IX.), sowie die des Telugudruckes herangezogen. Während des Druckes erschienen und konnten nachträglich noch benutzt werden: die „32 Upanishad's“ in der Ânandâçrama Series (Puna 1895) sowie der Neudruck der „108 Upanishad's“ (Bombay 1896). Über die von uns befolgte Lesart wird der die Originaltexte vergleichende Leser nirgendwo in Zweifel sein. Eine eingehende Diskussion der überaus zahlreichen und tiefgehenden Abweichungen der verschiedenen Texte voneinander liegt außerhalb der Grenze unserer gegenwärtigen Aufgabe und muß für spätere Gelegenheiten aufbewahrt bleiben.

eher in ein Lehrbuch der Physiologie und Medizin als in die Sammlung der Upanishad's gehören und die am Schlusse stehende Bezeichnung als „Erlösungslehre des Pippalâda“ sehr wenig rechtfertigen, — enthielte sie nicht in ihrem mittlern Teile bei Beschreibung der Entwicklung des Embryo die auf Stellen wie Rîgvêda 4,26,1. 4,27,1. 10,177,2 beruhende (Gesch. d. Philos. I, 253) und durch ihre Analogia in der abendländischen Philosophie interessante Vorstellung, dafs der Embryo schon im Mutterleibe im Besitze des Wissens (der eigenen früheren Geburten, des Unterschiedes von Gutem und Bösem usw.) gewesen sei, dieses alles aber bei seinem Austritte aus dem Mutterschofse vergessen habe (πάσα μνήσις ἀνάμνησις). — Der Standpunkt des Verfassers ist, wie die nebeneinanderstehende Erwähnung von Sāṅkhya-Yoga, Maheçvara (Çiva), Nârâyaṇa (Viṣṇu) und Brahman zu beweisen scheint, ein im höchsten Grade konziliatorischer, wenn wir nicht etwa hier (vgl. zu Chând. 8,14, oben S. 201) Formeln zur Auswahl für die verschiedenen Bekenntnisse vor uns haben.

Der Text ist vielfach verderbt und lückenhaft, und die Verworrenheit des Kommentars des Nârâyaṇa wird nur noch überboten durch die Nachlässigkeit und Unwissenheit seines Herausgebers in der Bibliotheca Indica.¹

Om!

1. Aus fünf bestehend, in je fünf schaltend,
Auf sechs gestützt, sechs-Eigenschaft-behäftet,
Sieben-Grundstoff-haft, drei-Schleim-haft, zwei-erzeugt-haft,
Vierfacher Nahrung teilhaft ist der Körper.

Warum ist er „aus fünf bestehend“ [und „in je fünf schaltend“]? —

Weil er aus Erde, Wasser, Feuer, Wind und Äther besteht.

Was ist an diesem „aus fünf bestehenden“ Leibe Erde, was Wasser, was Feuer, was Wind, was Äther? —

Was an diesem aus fünf bestehenden Leibe das Feste ist, das ist Erde, was das Flüssige, das ist Wasser, was das Warme, das ist Feuer, was umherstreicht, das ist der Wind, was das Hohle ist, das ist der Äther. — Hierbei [ist er „in je fünf

¹ Zu p. 64,13 *stoçcubhiçcu âvartate* bringt er in der Note aus Cod. क die Variante bei: *stoçcunâçcuḥ âvataṅsa, iti* und fügt hinzu: *kintu ubhaya-pâtho 'pi durbodhaḥ!* Er hat also nicht erkannt, dafs er ein Sûtram des Pânini (8,4,40: *stoḥ çcunâ çcuḥ*) vor sich hat, welches freilich im Kommentar an unrechter Stelle steht, da es sich nur auf das *rasâc choṇitam* des Textes beziehen kann. — Auch die Punaer Ausgabe scheint das Zitat, da sie es hinter *alopo 'nas* (Pân. 6,4,134) zur Erklärung der Form *majjñah* bringt, nicht verstanden zu haben.

schaltend“, sofern] die Erde ihm zur Stützung dient, das Wasser zur Assimilation der Nahrung [*piṇḍīkaraṇam*, vgl. Chând. 6,8,3], das Feuer zur Erleuchtung, der Wind zur Verteilung [der Stoffe], der Äther zur Raumbewahrung. — In anderer Art¹ [ist er „in je fünf schaltend“, sofern] die Ohren der Wahrnehmung der Töne, die Haut dem Fühlen, die Augen dem Sehen, die Zunge dem Schmecken und die Nase dem Riechen dient. — [Oder hinwiederum, sofern] das Geschlechtsglied dem Geschlechtsgenusse, der Apâna der Entleerung dient, während er mit der Buddhi erkennt, mit dem Manas vorstellt, mit der Rede redet.

Warum ist er „auf sechs gestützt“?

Weil er [in der Nahrung, aus der er sich aufbaut] den süßen, sauern, salzigen, bitteren, beißenden und herben Geschmack vorfindet.

Ferner sind da *śaḍja*, *ṛishabha*, *gāndhâra*, *madhyama*, *pañcama*, *dhâivata* und *nishâda* [als die sieben Töne der Tonleiter]. Ferner werden [die oben aufgezählten Fünfheiten], je nachdem sie mit den Worten „angenehm“ oder „unangenehm“ gekennzeichnet werden, durch ihre Verwendung zu zehnen.²

2. Warum ist der Leib „sieben-Grundstoff-haft“?

Weil in ihm 1) weisse, 2) rote, 3) dunkle, 4) rauchfarbige, 5) gelbe, 6) braune, 7) blasse [Flüssigkeit sich befindet], je nachdem z. B. dem Devadatta Materien [lies *dravyâṇi* mit *Nârâyana*] zu Objekten [der Ernährung] werden. [Die gemeinsame Quelle aller sieben Grundstoffe] ist, sofern sie mit-

¹ Die Punaer Ausgabe liest mit *Nârâyana prithustu* „er (der Leib) ist aber (ja) raumerfüllend“.

² Dieses nochmalige Zurückgreifen auf die Fünfheiten ist schwer erklärlich; noch schwerer, wie vorher plötzlich die sieben Töne der Skala hereingeschneit kommen. *Nârâyana* denkt mit Bezugnahme auf das *śaḍḡaṇa-yogayuktam* des Verses an die Verwendung der sieben Töne in den sechs Râga's und den zugehörigen sechsmal sechs Râgiṇi's; Çankarânanda erklärt die Aufzählung der sieben Töne für einen Pûrvapaksha zu der Frage nach den „sieben Grundstoffen“, obgleich diese Frage erst nachher aufgeworfen wird. Übrigens sind bei ihm Lesung und Wortstellung zu verschieden, als daß wir hier darauf eingehen könnten. Ganz andre Lesarten bietet wiederum der Telugudruck, und noch andre scheinen dem Oupnekhat vorgelegen zu haben. — *Quot capita, tot sensus*. Die Verderbtheit der Stelle scheint somit eine ganz desperante zu sein.

einander die Eigenschaft der Wässerigkeit gemeinsam haben, der sechsfache [oben erwähnte: süsse, saure, salzige, bittere, beifsende und herbe] Nahrungssaft.

Aus dem [1. weissen] Nahrungssaft entsteht das [2. rote] Blut, aus dem Blute das [3. dunkle, d. h. undurchsichtige] Fleisch, aus dem Fleische das [4. rauchfarbige] Fett, aus dem Fette [*snâyavaḥ snâyubhyas* ist mit *Çaṅkarānanda* und dem Telugudrucke zu streichen] die [5. gelben] Knochen, aus den Knochen das [6. braune] Mark, aus dem Marke der [7. blasse] Same.

Aus der Verbindung des Samens und des Blutes entwickelt sich der Embryo; „im Herzen sind die Auseinander tretungen“, wie es heisst. Nämlich im Herzen ist ein Feuer, und bei dem Feuer ist Galle, und bei der Galle ist Wind, und wo der Wind ist, da geht infolge eines schöpferischen Vorganges das Herz [des Kindes] hervor.

3. Aus der Paarung zur Zeit der Periode entsteht nach einer Nacht ein Knötchen, nach sieben Nächten eine Blase, innerhalb eines halben Monates ein Klumpen, innerhalb eines Monates wird er fest, nach zwei Monaten entsteht der Kopf, nach drei Monaten entstehen die Fufsteile, im vierten Monate Fufsknöchel, Bauch und Hüften, im fünften das Rückgrat, im sechsten Mund, Nase, Augen, Ohren, im siebenten wird der Embryo mit der Seele (*jīva*) ausgestattet, im achten ist er in allen Stücken vollständig.

Beim Überwiegen des väterlichen Samens entsteht ein Mann, beim Überwiegen des mütterlichen Samens ein Weib; beim Gleichwichte des Samens beider ein Zwitter; bei Benommenheit des Gemütes entstehen Blinde, Lahme, Bucklige und Zwerge. Geht der durch die beiderseitigen Winde eingepresste Same entzwei, so wird auch der Körper zweifach und es entstehen Zwillinge.

Der „aus den fünf [Elementen] bestehende“ [Embryo] ist [im achten Monate nämlich, — die vorherigen Sätze über die Zeugung sind zwischeneingeschobene Betrachtungen] lebensfähig, und seine fünfteilige Buddhi hat vermöge der Intelligenz die Erkenntnis des Geruches, Geschmackes usw. Indem er selbst aber, nach dem Worte: „dann überdenkt er die un-

vergängliche Silbe Om“ diese eine Silbe [als der *Purusha*] erkennt, so sind weiter auch die acht schöpferischen [*Prakṛiti*, *Mahad*, *Ahaṅkāra*, 5 *Tālmātra*'s] und die sechzehn erschaffenen [*Manas*, 10 *Indriya*'s, 5 *Bhūta*'s, in summa also alle 25 Prinzipien der Sāṅkhyalehre] in dem Leibe eben dieser verkörperten Seele vorhanden. Dann gelangt mittels des von der Mutter Gegessenen und Getrunkenen und mittels der Adersehnur zu ihm Gelangenden auch sein *Prāṇa* zum Schwellen. Im neunten Monate endlich ist er in allen Stücken und auch in der Erkenntnis vollständig; dann erinnert er sich [solange er noch im Mutterleibe weilt] an seine früheren Geburten und hat Erkenntnis seiner guten und bösen Werke:

4. Nachdem schon tausendfach vormals

In Mutterschöfzen ich geweiht,
Genofs ich mancherlei Nahrung
Und trank schon manche Mutterbrust.
Geboren ward ich, starb wieder
Und wurde stets geboren neu.

Was ich an meinen Mitmenschen
Getan von gut-und-bösem Werk,
Dafür muß ich allein büßen;
Die es genossen, sind dahin.
Ach! in ein Weltmeer von Schmerzen
Versenkt, seh' keine Heilung ich!

Komm' erst vom Mutterschofs los ich,
Wend' ich mich zu Maheçvara,
Der das Böse macht zunichte
Und als Lohn die Erlösung schenkt.

Komm' erst vom Mutterschofs los ich,
Wend' ich mich zu Nârâyaṇa,
Der das Böse macht zunichte
Und als Lohn die Erlösung schenkt.

Komm' erst vom Mutterschofs los ich,
Studiere Sāṅkhyā-Yoga ich,
Der das Böse macht zunichte
Und als Lohn die Erlösung schenkt.

Komm' erst vom Mutterschofs los ich,
Will meditieren Brahman ich.

Wenn er aber sodann, zu den Pforten der Geschlechtsteile gelangend, durch die Einzwängung gequält und, unter großen Schmerzen kaum geboren, mit dem Vaishṇava-Winde [dem Winde der Außenwelt im Gegensatze zu den Winden im Körper] in Berührung tritt, so kann er sich nicht mehr auf seine Geburten und Tode besinnen und hat keine Erkenntnis seiner guten und bösen Werke mehr.

Warum heißt er „der Körper“ (*carīram*)?

Weil in demselben Feuer angelegt sind (*cīyante*), nämlich das Erkenntnisfeuer, das Sehensfeuer und das Bauchfeuer. Hierbei ist es das Bauchfeuer, welches Gegessenes, Getrunkenes, Gelecktes, Gesogenes verkocht. Das Sehensfeuer bewirkt das Sehen der Gestalten. Das Erkenntnisfeuer erkennt die guten und bösen Werke.

[Außerdem] sind da drei Feuerstätten; im Munde ist das Āhavanīya-Feuer, im Bauche das Gārhapatya-Feuer, im Herzen das Dakṣhiṇa-Feuer. Der Ātman ist der Opferherr, das Manas der Brahman [der Priester dieses Namens], die Begierden usw. sind die Opfertiere, Ausdauer und Genügsamkeit sind die Opferweihe, die Erkenntnisorgane sind die Opfergefäße, die Tatorgane sind die Opferspenden; das Haupt ist die Opferschale, die Haare sind die Darbhagräser, der Mund ist das Innere des Opferbettes.

Der Kopf hat vier Schädelknochen, und an ihnen sind [auf jeder] Seite sechzehn Zahnzellen. [Am Leibe] sind hundertundsieben Gelenke, hundertundachtzig Fugen, neunhundert Sehnen, siebenhundert Adern, fünfhundert Muskeln [Yājñav. 3,100; *majjā* soll nach dem Schol. für *peçā* stehen], dreihundertundsechzig Knochen, und vier und eine halbe Koṭī (45 Millionen) Haare.

Das Herz wiegt acht Pala (364 Gramm), die Zunge zwölf Pala (546 Gramm), die Galle ein Prastham (728 Gramm), das Phlegma ein Ādhakam (2912 Gramm), der Same ein Kuḍavam (182 Gramm), das Fett zwei Prastha (1456 Gramm), unbestimmt ist Kot und Urin, je nach dem Quantum der Nahrung.

Dies ist die Erlösungslehre des Pippalāda, — die Erlösungslehre des Pippalāda.

Prâṇâgnihotra-Upanishad.

Der dieser Upanishad zugrunde liegende Gedanke des *Prâṇa-agnihotram*, „des dem Prâṇa dargebrachten Feueropfers“ (oder des im Prâṇa-feuer dargebrachten Opfers) hat sich durch folgende Vorstufen entwickelt.

1. Nachdem man die allbefassende Weltseele im eignen Selbst wiedergefunden hatte, lag es nahe, die altvedischen Naturgötter im eignen Leibe verkörpert zu sehen, die Sonne als Auge, den Wind als Odem usw., wozu die ältern Upanishad's zahlreiche Beispiele bieten.

2. Eine Konsequenz dieser Anschauung (vgl. schon Bṛih. 1,5,2. oben S. 401) war es, wenn man das den Göttern täglich darzubringende Agnihotram ersetzt durch eine in dem Verdauungsfeuer des eignen Leibes (dem Feuer *Vaiçvânara*, Bṛih. 5,9) darzubringende Spende, d. h. durch eine unter gewissen Zeremonien erfolgende Ernährung. Dieses dem Prâṇa (Leben) dargebrachte Opfer wird, im Anschlusse an die Lehre vom *Âtman Vaiçvânara* Chând. 5,11—18, geschildert Chând. 5,19—24; indem die Lebenshauche satt werden, werden zugleich die Sinnesorgane, die entsprechenden Götter und die zugehörigen Weltteile gesättigt. — An einer benachbarten Stelle Chând. 5,2,2 (Bṛih. 6,1,14) wird das vor und nach dem Essen gebotene Mundausspülen als eine Bekleidung des Prâṇa allegorisch aufgefaßt.

3. Eine Verknüpfung beider Vorstellungen, der Speisung und der Bekleidung des Prâṇa, nebst einigen bei der Zeremonie anzuwendenden Sprüchen liegt vor Maitr. 6,9. Die dort zu Eingang sich findende Berufung auf die Weisen, welche dieses Opfer gepriesen haben, kann sich wohl nur auf Chând. 5 beziehen. Um den Vorgang dem gewöhnlichen Feueropfer noch ähnlicher zu machen, wird auch für die zweite, schweigend darzubringende Spende desselben (vgl. oben S. 146) ein Analogon darin gefunden, daß man nach den fünf Spenden die übrige Mahlzeit *yatarâg acnâti*, schweigend verzehrt.

4. Die Wiederholung dieses letzten Zuges sowie die Wiederkehr der (variirten) Verse *prâṇo 'gnir* und *riçro 'si* in der Prâṇâgnihotra-Upanishad machen es wahrscheinlich, daß dieselbe nicht nur auf Chând. 5,19—24, sondern auch auf Maitr. 6,9 beruht und eine weitere Ausschmückung der dort vorgeschriebenen Zeremonie ist. Dort gehen freilich die beiden Verse

der Zeremonie vorher, während sie hier nach derselben folgen und vorher eine Dreiheit und Zweiheit von Versen zu rezitieren vorgeschrieben werden, welche sich in diesem Zusammenhange weder im R̥gveda noch Atharvaveda vorfinden und somit eine andre Sammlung als diese beiden voraussetzen scheinen. Die dann folgende Preisung der Wasser bezieht sich ohne Zweifel auf das dem Essen vorhergehende Mundausspülen. Weiter folgen die fünf Spenden an die Prāṇa's mit speziellen Vorschriften über die Anwendung bestimmter Finger, worauf die schweigende Spende erscheint, ausgesponnen zu fünf Spenden in den fünf Feuern des Leibes. Das Mundausspülen nach der Mahlzeit und die Erklärung der fünf erwähnten Leibesfeuer (in Kopf, Mund, Herz, Nabel, Unterleib) bildet den Inhalt des zweiten Teiles.

Wie der erste und zweite Teil auf Chānd. 5 und Maitr. 6,9 beruhen, so enthalten der dritte und vierte Teil unserer Upanishad eine weitere Ausmalung der Chānd. 3,17 und Mahānar. 64 (oben S. 113 fg., 259 fg.) vorkommenden Idee, den Menschen als Opfer allegorisch zu deuten. Mit den beiden ersten Teilen stimmt dies wenig zusammen; dort empfangen die fünf Prāṇa's die Spenden, hier sind sie die Opferpriester. Auch hat der ursprünglich schöne und sinnige Gedanke (vgl. oben S. 113) durch die Ausdeutung im kleinen nicht eben gewonnen. — Bemerkenswert ist, daß Çaṅkara ad Brahmas. 3,3,24 (meine Übersetzung S. 582 fg.), wo er die Stellen Chānd. 3,16—17 und Taitt. Ār. 10,64 bespricht, unsere Upanishad nicht erwähnt, sei es, daß er dieselbe nicht kennt oder nicht anerkennt.

1.

Nunmehr also laßt uns das den Kern aller Upanishad's bildende, zur Erkenntnis über den Saṅsāra verhelfende, [im Veda, Chānd. 5,19—24] studierte, die Nahrung als Maßgebendes habende, in dem eignen Leibe dargebrachte Opfer erklären.

In diesem gegenwärtigen Menschenleibe ist auch ohne Agnihotram und ohne Sāṅkhyam und Yoga eine Erlösung vom Saṅsāra möglich. In dieser Überzeugung setzt einer, je nach der für ihn geltenden Vorschrift, die Speise auf dem Boden nieder und bespricht sie mit den drei Versen: „Die Kräuter, die im Reich Soma's“ usw. und mit den zwei Versen: „O Speiseherr“ usw.

Die Kräuter, die im Reich Soma's
Viel, hundertfach verschiedner Art,
Die einst Bṛihaspati zeugte,
Die sollen schützen uns vor Angst!¹

¹ Atharvav. 6,96,1. Der erste Halbvers auch R̥g. 10,97,18.

Die fruchtbringenden, fruchtlosen,
Nichtblühenden und blühenden,
Die einst Brihaspati zeugte,
Die sollen schützen uns vor Angst.¹

Als neubelebend lege ich
Dir auf² das Kraut Naghārishā;
Das bring dir frische Lebenskraft³
Und scheuche weg die Kobilde!

O Speiseherr, verleihe uns
Gesunde Speise, kräftige,
Den Spender fördre fort und fort,
Gib Kraft uns, den Zweifüßern und Vierfüßigen.

So oft ich Unverdauliches genieße,
Von Rudra's Vorgeschmecktes, von Piçāca's,
Stets möge es der Herr gefahrlos machen
Und heilbringend, dem Herrn svāhā!

Den Wesen innerhalb weilst du
Im Herzraume und allerwärts,

du bist das Opfer, bist Brahmán, bist Rudra, bist Vishṇu,
bist der Vashaṭ-Ruf.

Wasser, Licht, Essenz, Unsterbliches, Brahman, Bhûr,
Bhuvah, Svar, Om, Verehrung!⁴

Durch Wasser sei rein die Erde.
Gereinigt, mache sie mich rein!
Durch Brahmanaspati, Brahman
Gereinigt, mache sie mich rein!

Was mir anklebt, was nicht efsbar,
Was ich beging an Übeltat,
Von allem wasche rein Wasser,
Auch von Gaben der Bösen, mich!

¹ Rigv. 10,97,15.

² Lies: *ā te badhnāmi*.

³ Mit dem Telugudruck: *yā ta' āyur upaharāt*.

⁴ Diesem Spruche, dessen erster Teil das Çiras (der Gâyatri) genannt wird, begegneten wir bereits Maitr. 6,35 (S. 359); vgl. Amṛitabindu 10, Aum.

O Wasser, Amṛitam (Ambrosia, Nektar) bist du, des Amṛitam Bette bist du (Taitt. Âr. 10,32), und Amṛitam opfere ich in dem Prâṇa! In uns, o Pflügling, bist du genährt!¹

Dem Prâṇa, dem vorzüglichsten, svâhâ! — Dem Apâna svâhâ! — Dem Vyâna svâhâ! — Dem Samâna svâhâ! — Dem Udâna svâhâ!

Bei diesen Worten opfert er (lies *juhoti*) mit dem kleinen Finger und dem Daumen dem Prâṇa, mit dem namenlosen [Ring-]Finger dem Apâna, mit dem Mittelfinger dem Vyâna, mit dem Zeigefinger dem Samâna, mit allen Fingern dem Udâna.

Dann bringt er schweigend eine Spende dem Ekarshi [der Sonne] dar, zwei dem Âhavanîya [im Munde], eine dem Dakshînafeuer [im Herzen], eine dem Gârhapatya [im Nabel], eine dem Allsühnefeuer [unterhalb des Nabels].

2.

Dann spricht er [zu dem Wasser]: „Du bist die Decke! Zur Unsterblichkeit decke ich dich darüber!“ und spült damit den Mund aus, nimmt nochmals davon und spült nochmals aus. Dann nimmt er Wasser mit der linken Hand (lies: *savye pâṇau apo gṛihîtvâ*), faßt damit an das Herz und murmelt:

Das Hauchfeuer, von fünf Winden
Umringt, der höchste Âtman ist,
Der allen Wesen gibt Frieden!
Nicht werde ich geboren mehr!

Alles bist du, allmenschlich, allgestaltig,
Du trägst das Weltall, das aus dir geboren,

in dich mögen eingehen (lies: *viçantu*) alle Opferspenden, da wo du Brahmân, unsterblich in allen, bist.

Groß ist und Labung jener Geist,
Der auf des Daumens Spitze weilt;

¹ *amâ, gishya, ânto 'si*. Die von dem Schol. gegebene Erklärung dieser mysteriösen Worte scheint uns äußerst zweifelhaft.

Ihm will mit Wasser ich netzen,
Er bring an Fingerendstätte Unsterblichkeit.¹

Diesen Ātman möge man meditieren und denken: „Ihm bringe ich ein Feueropfer“. Denn er ist ein Sohn (Pflegling) aller.

So bringt er, um das Opfer in Umlauf zu setzen, die Spenden² in dem eignen Leib dar, indem er denkt: dadurch setze ich das Opfer in Umlauf.

Vier Feuer [und das Allsühnefeuer als fünftes, waren oben, am Ende des ersten Teiles, erwähnt worden]; welches sind deren Namen?

Die Sonne als Feuer, in Gestalt der Sonnenscheibe, von tausend Strahlen umgeben, befindet sich als Ekarshi im Haupte, weil es von ihm gesagt wird (etwa Maitr. 6,8).

Das Sehensfeuer (vgl. Garbha 3, oben S. 610; oder etwa: *daṣanāgnir* das Zähnefeuer?) befindet sich als das viereckige Āhavanīyafeuer im Munde.

Das Leibesfeuer, die Verdauung befördernd, bewältigt die Opferspeise³ und befindet sich als das halbmondförmige Dakṣhīnafeuer im Herzen.

Dann kommt das Eingeweidefeuer. Dieses sogenannte Eingeweidefeuer, welches das Gegessene, Getrunkene, Geleckte und Gekaute vollständig garkocht (lies: *grapayitvā*) befindet sich als das [runde] Gārhapatyafeuer im Nabel.

Das Allsühnefeuer endlich ist unterhalb desselben, [hat die drei Hauptadern *Idā*, *Pīṅgalā*, *Sushumnā*] als drei Frauen und bewirkt mittels des [durch sie zugeführten] Mondglanzes die Zeugung.⁴

¹ *so' sya ante anṛitāya youau*; schon die überzählige Silbe zeigt an, daß die Stelle verderbt ist.

² Lies: *atha yajñaparivṛittaye āhutir homayati*.

³ Es wird mit dem Telugudrucke *harir avaskandati* zu lesen sein. Die Lesart der übrigen Texte ist wohl unmöglich.

⁴ „Dieses Feuer ist dasjenige, welches mittels des (von der an der Stirn befindlichen Mondscheibe durch die Adern als Same herabfließenden) Mondlichtes die Zeugung bewirkt. Nämlich die Wurzel des Zeugungsgliedes befindet sich mitten in dem Feuertopfe; durch dasselbe wird der in den Feuertopf fallende Same, nachdem er durch den Prāṇa in die Höhe bezogen, mittels der Spitze des Gliedes in den Uterus geleitet und so zur Nachkommenschaft. Darum heißt es, daß der Leib aus Agni und Soma (Feuer und Mond) besteht“ (Nārāyaṇa).

3.

Bei diesem, im Leibe dargebrachten, mit Opferpfosten und Opferseilen geschmückten Opfer, wer ist da der Veranstalter des Opfers? — wer seine Gattin? — wer sind die R̥itvij? — wer der Adhvaryu? — wer der Hotar? — wer der Brâhmaṇacchânsin (Gehilfe des Brahmanpriesters)? — wer der Pratiprasthâtar (Gehilfe des Adhvaryu)? — wer der Prastotar (Gehilfe des Udgâtar)? — wer der Maitrâvaruṇa (Gehilfe des Hotar)? — wer der Udgâtar? — wer die Festgenossen? — welches die Opfergeräte? — welches die Opferspeisen? — welches das Opferbett? — welches der nördliche Feuerherd? — welches die Idâ (Milchspende)? — welches die Somakufe? — welches der Wagen? — welches das Opfertier? — welches der Dhârâpotar (Stromläuterer)? — welches die Grasbüschel? — welches der Sruvalöffel? — welches der Schmalztopf? — welches die beiden Fettsprengungen? — welches die beiden Opferschmalzteile (für Agni und Soma)? — welches die Voropfer? — welches die Nachopfer? — welches die Hymnenrezitation? — welches die *Çamyor*-Formel? — welches die Ahinsâ (Nichtschädigung des Yajamâna durch falsch angewandte Sprüche, Ait. Br. 1,30,11)? — welches die Patnîsam-yâja's (an die Gattinnen der Götter mit gerichtete Spenden)? — welches der Opferpfosten? — welches die Opferseile? — welches die Darbringungen (*ishti*)? — welches der Opferlohn? — welches das Schlufsbad?

4.

Bei diesem, im Leibe dargebrachten, mit Opferpfosten und Opferseilen geschmückten Opfer ist der Âtman der Veranstalter des Opfers; — die Buddhi seine Gattin; — die Veden die Haupt-R̥itvij; — der Prâṇa der Brâhmaṇacchânsin; — der Apâna der Pratiprasthâtar; — der Vyâna der Prastotar; — der Samâna der Maitrâvaruṇa; — der Udâna der Udgâtar; — der Ahaṅkâra der Adhvaryu; — das Denken der Hotar; — der Leib das Opferbett; — die Nase der nördliche Feuerherd; — der Kopf die Somakufe; — die rechte Hand der Sruvalöffel; — die linke Hand der Schmalztopf; — die Ohren

die beiden Fettsprengungen; — die Augen die beiden Opfer-
schmalzteile; — der Hals der Dhârâpotar; — die Element-
reinstoffe (*tanmâtra*) die Festgenossen; — die groben Elemente
die Voropfer; — die Elemente die Nachopfer; — die Zunge
die Idâ; — Zähne und Lippen die Hymnenrezitation; — der
Gaumen die *Çamyor*-Formel; — Erinnerung, Mitleid, Geduld
und Nichtschädigung (*ahiñsâ*) sind die [vier] Patñisamyâja's¹;
— der Omlaut der Opferpfosten; — die Hoffnung die Opfer-
seile; — das Manas der Wagen; — die Begierde das Opfer-
tier; — die Haare die Grasbüschel; — die Erkenntnisorgane die
Opfergeräte; — die Tatorgane die Opferspeisen; — die Nicht-
schädigung (*ahiñsâ*) die Darbringungen; — die Entsagung der
Opferlohn; — das Schlußbad erfolgt durch den Tod.

Sind ja doch alle Gottheiten
In dem Leibe beschlossen hier!

Wer in Benares hinscheidet²
Oder liest diese heil'ge Schrift,
Dem Menschen wird auch nach diesem
Einen Leben Erlösung schon,
— einen Leben Erlösung schon.

¹ Hiernach würde freilich die *ahiñsâ* in der Antwort zweimal vorkommen, während die Frage nach der *ahiñsâ* unerledigt bliebe.

² Als ich mich in Benares darüber wunderte, daß so viele alte Leute oft unter großen Opfern und Beschwerden nach Benares reisen, um dort ihr Leben zu beschließen, erklärte mir Paṇḍit *Priyanâtha*, dies geschehe, weil, wer in Benares sterbe, dadurch die Erlösung erlange. — „Wie könnt Ihr, ein Gelehrter, solchem Aberglauben anhängen!“ rief ich aus; „Ihr wißt so gut wie ich, daß nach dem Vedânta, wer das Wissen erlangt hat, zur Erlösung eingeht, wo er auch sterben mag, und daß ohne Wissen keine Erlösung möglich ist, und stürbe man selbst in Benares!“ — „Wohl wahr“, erwiderte er im Tone der festen Überzeugung, „aber es ist eben eine besondere Gnadengabe des Çiva, daß allen denen, die in Benares sterben, im Augenblicke des Sterbens das erlösende Wissen zuteil wird.“

Pinḍa-Upanishad.

Die Götter und Ṛishi's richten an den (persönlichen) Brahman zwei Fragen:

1) Wie können die Toten, da sie doch ohne Bewußtsein (*acetasaḥ*) sind, den dargebrachten Mehlklofs (*pinḍa*) entgegennehmen?

2) Wenn beim Tode der Leib in die fünf Elemente zerfällt, wo bleibt dann die Seele (*haṁsa*)?

Zuerst erfolgt (c. 3) die Antwort auf die zweite Frage. Nach dem Tode weilt die Seele drei Tage (*brāham* überall mit der Punaer Ausgabe zu lesen) im Wasser, drei im Feuer, drei im Äther und einen im Wind, der sie dann (so müssen wir wohl verstehen) am Ende des zehnten Tages als *ψυχοπομπός*, ähnlich wie Bṛih. 3,3,2, an ihren Bestimmungsort bringt.

Als Antwort auf die erste Frage schildert Brahman weiter, wie dem Toten durch Darbringung von zehn Mehlklofsen nach und nach die Organe und Funktionen des Körpers wiedergegeben werden. Nach dem Scholiasten und einer von ihm zitierten verwandten Stelle aus dem Garuḍapurāṇam erfolgt diese Darbringung der zehn Pinḍa's an zehn aufeinanderfolgenden Tagen, sei es die zehn, von denen in der zweiten Antwort die Rede war, sei es zehn ihnen folgende.

Die ganze Zeremonie kann sich, die Richtigkeit dieser Angaben vorausgesetzt, natürlich nicht auf das Crāddha-Opfer beziehen (bei welchem an jedem Neumondstage in drei handbreitgroße Erdgruben Wasser gegossen und drei Mehlklofs für Vater, Großvater und Urgroßvater gelegt wurden), sondern muß von einer denselben vorhergehenden Handlung verstanden werden, durch welche der einzelne Tote erst die Fähigkeit erhält, weiterhin an dem allneumondlich den Manen dargebrachten Pinḍa-Opfer teilnehmen zu können.

1. Die Götter alle und Weisen
Zum Brahman sprachen dieses Wort:
„Wie können ihren Klofs Tote
Ohne Bewußtsein nehmen hin?“ —
2. Und wenn in die fünf Grundstoffe
Der Leib zerfallend kehrt zurück,

Und die Seele (*hauṣa*) aus ihm auszieht,
An welchem Orte weilt sie dann? —

Brahmán sprach:

3. „Im Wasser weilt sie drei Tage,
Drei Tage weilt im Feuer sie,
Geht durch den Äther drei Tage
Und einen Tag dann mit dem Wind.
4. Dann bei dem ersten Mehlklofse
Versammeln die Atome sich;
Und bei dem zweiten Mehlklofse
Entstehen neu Fleisch, Haut und Blut;
5. Und bei dem dritten Mehlklofse
Entsteht ihm das Bewußtsein (*mati*) neu;
Und bei dem vierten Mehlklofse
Entstehn die Knochen und das Mark;
6. Und bei dem fünften Mehlklofse
Hände und Finger, Haupt und Mund;
Und bei dem sechsten Mehlklofse
Bilden Herz, Hals und Gaumen sich;
7. Bei dem siebenten Mehlklofse
Für lange Dauer Lebenskraft;
Und bei dem achten Mehlklofse
Erlangt die Macht der Rede er;
8. Und bei dem neunten Mehlklofse
Spannen alle Organe sich,
Und bei dem zehnten Mehlklofse
Kommen die Kräfte neu in Fluß.
9. So bildet durch die Klofsspende
Von Klofs zu Klofs sich neu der Leib.“

Âtma-Upanishad.

Die Lehre von den drei *Âtman*'s oder Selbsten, dem äußern Selbste (dem Leibe), dem innern Selbste (der individuellen Seele) und dem höchsten Selbste (dem höchsten Brahman), welche in schöner, poetischer Form in dem Prajâpati-Mythus Chând. 8,7—12 (oben S. 194—201) ihren Ausdruck fand, wird hier in trockenster Scholastik durch eine Aufzählung der Bestandteile, Eigenschaften und Funktionen der drei Selbste abgehandelt, wobei vielfache Rückbeziehungen auf die ältern Upanishad's vorkommen.

1.

Darauf sprach *Aṅgiras*:

Dreifach ist der Mensch, nämlich äußeres Selbst, inneres Selbst und höchstes Selbst.

Dasjenige Selbst, an welchem Haut, Knochen, Fleisch, Mark, Haare, Finger, Daumen, Rückgrat, Nägel, Knöchel, Bauch, Nabel, Scham, Hüften, Schenkel, Wangen, Brauen, Stirn, Arme, Seiten, Haupt, Aderwerk, Augen und Ohren sind, und welches geboren wird und stirbt, das heisst das äußere Selbst.

2.

Nunmehr das innere Selbst:

Derjenige, welcher

einerseits durch [die Wahrnehmungen von] Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther, sowie durch Wunsch, Haß, Lust, Schmerz, Begierde, Verblendung, Mißverstehen usw., indem er das

Merkmal der Erinnerung besitzt¹, anderseits durch Sprechen — mit Hochton, Tiefton, kurz, lang, überlang, stockend, schreiend, herausplätzend, — durch Tanzen, Singen, Spielen, Ohnmächtigwerden, Gähnen usw. zu einem Hörenden, Riechenden, Schmeckenden, Denkenden, Erkennenden und Handelnden wird, und welcher als bewusstes Selbst, als Person (*purusha*) zu unterscheiden weiß bei den Tätigkeiten des Hörens — ob es ein Purânam, Nyâya, Mimânsâ oder Dharmaçâstram ist —, des Riechens, des Ansiehnehmens, dieser ist es, welcher das innere Selbst genannt wird.

3.

Nunmehr das höchste Selbst:

Derjenige, welcher

nach den Bestandteilen [des Wortes *Om*] zu verehren, indem man ihn unter Atemhemmung, Zurückziehung von den Sinnendingen, Meditation und Yogafolgerung als das eigne Selbst überdenkt (*-cintakam* adverbial), als Kern des Feigenbaumes (Chând. 6,12,1), als des Hirsekornes Kern (Chând. 3,14,3), durch hunderttausendfache Zerlegung der Haarespitze (Çvet. 5,9. Dhyânabindu 6) usw. nicht erfaßt noch aufgefaßt wird, der nicht geboren wird und nicht stirbt (Kâth. 2,18), nicht verdorrt (Chând. 6,11,2) und nicht verbrennt (Chând. 6,16,2), nicht zittert (Praçna 5,6. Yogaçikhâ 1), nicht gespalten (Chând. 6,12,1) und nicht zersplissen wird (Bhag. G. 2,23), der gunaloser Zuschauer ist (Çvet. 6,11), der reine, gliederlose Âtman, der absolute, feine, teillose, fleckenlose (Çvet. 6,19), selbstwahnlose (Maitr. 6,30), von Ton, Gefühl, Geschmack, Gestalt und Geruch freie, wandellose (Brahmab. 8), wunschlose, alldurchdringende (Çvet. 1,16), er, der undenkbar und unbeschreiblich, der das Unreine, Unheilige reinigt, dem kein Werk anhaftet und keine Nachwirkung der Werke, — das ist das höchste Selbst, der Purusha, — das ist das höchste Selbst, der Purusha!

¹ Ich folge den Lesarten der Punaer Ausgabe, welche durch eine (in der Bibl. Ind. ausgelassene) Bemerkung des Kommentares unterstützt werden.

Sarva-upanishat-sâra.

Eine ähnliche Stellung wie in dem Corpus der platonischen Schriften die *Ἄρτι, Definitiones*, nehmen in der Sammlung der Upanishad's einige, sehr späte und sekundäre Schriften ein, welche, auf Grund der ältern Upanishad's, vornehmlich, wie es scheint, für Zwecke des Lehrens und Lernens, die Hauptbegriffe des Vedântasystems aufzählen und erklären. Von dieser Art ist die von Weber (Ind. Stud. XVII, 136—160) behandelte *Nirâlamba-Upanishad*, welche 29 Grundbegriffe erörtert; mehr klassifizierend verfährt die *Çârîraka-Upanishad*, und auch die schwer zu beurteilende *Nirvâna-Upanishad* scheint diesem Kreise anzugehören. — Größere Anerkennung als diese drei, nur in der Muktikâ-Sammlung aufgenommenen, Texte hat unsere, *Sarva-upanishat-sâra* oder *Sarva-Upanishad* genannte, Schrift gefunden, welche nicht nur in Colebrooke's und Nârâyana's Sammlung, sondern auch als *Sarb* (nicht zu verwechseln mit *Sarbsar*) im Oupnekhat und als *Sarvasâra* in der Muktikâ-Sammlung vorliegt. Dieselbe erklärt, auf Grund älterer Upanishadstellen, doch mit selbständiger Haltung, folgende dreiundzwanzig Termini:

- 1—4: *bandha* und *moksha*, *avidyâ* und *vidyâ*;
- 5—8: die vier Zustände in *Mânḍûkya*;
- 9—13: die fünf Hüllen in *Taitt. 2*;
- 14—16: *kartar*, *jîva*, *kshetrjñā*;
- 17—19: *sâkshin*, *kûṭastha*, *antaryâmin*;
- 20—22: *pratyagâtman*, *paramâtman*, *âtman*;
- 23: *mâyâ*.

Om!

1. Was ist die Bindung?
2. Was die Erlösung?
3. Was ist das Nichtwissen?
4. Was das Wissen?
- 5—8. Was sind die Zustände des Wachens, Träumens, Tiefschlafes und Turiyam?

9—13. Was ist die Nahrungsartige, Odemartige, Manas-artige, Erkenntnisartige, Wonneartige [Hülle]?

14—19. Was ist der Täter, Jiva, Kshetrajña, Zuschauer, Höchststehende, innere Lenker?

20—23. Was ist der innere Âtman, der höchste Âtman, der Âtman und die Mâyâ?

1. Der Âtman ist Gott. Wenn aber einer wähnt, der Leib usw., welcher nicht der Âtman ist, sei der Âtman, so heisst dieser Wahn die Bindung (*bandha*) des Âtman.

2. Das Zunichtwerden dieses Wahnes ist die Erlösung (*moksha*).

3. Was jenen Wahn bewirkt, ist das Nichtwissen (*avidyā*).

4. Das, wodurch der Wahn zunichte wird, ist das Wissen (*vidyā*).

5. Wenn man mit den von Manas anfangenden vierzehn¹ Organen, welche nach aussen sich entfalten (*pushkala*) und dabei von Gottheiten wie Âditya usw. unterstützt werden, die groben Objekte, wie Töne usw., wahrnimmt, so heisst dies das Wachen (*jāgaranam*) des Âtman.

6. Wenn man, von den Eindrücken des Wachens befreit, mit nur vier Organen [Manas, Buddhi, Cittam, Ahañkāra] und ohne dafs Töne usw. vorhanden sind, auf jenen Eindrücken beruhende Töne usw. vernimmt, so heisst dies das Träumen (*svāpnam*, hier Neutrum!) des Âtman.

7. Wenn man, infolge des Ruhens aller vierzehn Organe und des Aufhörens des Bewusstseins der besonderen Objekte [ohne Bewusstsein ist], so heisst dies der Tiefschlaf (*sushuptam*) des Âtman.

8. Wenn, unter Wegfall der drei genannten Zustände, das dem Sein als Zuschauer gegenüberstehende Geistige nur noch selbst als eine von allem Sein befreite Unterschiedlosig-

¹ *Manas, Buddhi, Cittam, Ahañkāra*, fünf *Jñāvendriyāṇi*, fünf *Karmendriyāṇi* (Nārāyaṇa). *Cittam* als besonderes Organ auch Praçṇa 4.8. Cūlikā v. 14.

keit besteht, so heisst dieses Geistige das Turîyam (das Vierte).

9. Die Zusammenfassung der sechs aus Nahrung gebildeten Hüllen [Knochen, Mark, Fett, Haut, Fleisch, Blut] heisst die nahrungsartige (*annamaya*) Hülle.

10. Wenn in der nahrungsartigen Hülle auch noch die vierzehn Arten des Windes, Prâna usw. [*prâna, apâna, vyâna, udâna, samâna; nâga, kârma, krikara, devadatta, dhanañjaya; vairambhaṇa, sthânamukhya, pradyota, prakṛita*] vorhanden sind, so heisst dies die odemartige (*prâṇamaya*) Hülle.

11. Wenn der Âtman, mit diesen beiden Hüllen verbunden, mittelst der vier Organe des Manas usw. [Manas, Buddhi, Cittam, Ahañkâra] die Töne und andern Objekte, sowie die Betätigungen des Vorstellens usw. bewirkt, so heisst dies die manasartige (*manomaya*) Hülle.

12. Wenn der Âtman, mit diesen drei Hüllen verbunden, als die auf jenen Betätigungen [des Vorstellens usw.] beruhenden Unterschiede und Gleichheiten erkennend erscheint, so heisst dies die erkenntnisartige (*viññânamaya*) Hülle.

13. Wenn er in der Erkenntnis, dafs er selbst die Ursache jener vier Hüllen, wie der Feigenkern die des Feigenbaumes, sei, verweilt, so heisst dies die wonneartige (*ânandamaya*) Hülle.

14. Wenn er, auf die Erkenntnis der Lust und des Schmerzes sich stützend, innerhalb des Leibes zum Täter (*kartar*) wird, so wird die Erkenntnis eines erwünschten Objektes zur Erkenntnis der Lust, die Erkenntnis eines unerwünschten Objektes zur Erkenntnis des Schmerzes; die Ursachen aber der Lust und des Schmerzes sind Ton, Berührung, Gestalt, Geschmack und Geruch.

15. Wenn er im Verfolge der guten und bösen Werke die Trennung von dem gegenwärtigen Leibe und die Verbindung mit einem künftigen Leibe bewerkstelligt, so heisst er,

weil er mit diesen Leibern behaftet ist, die individuelle Seele (*jîva*).

16. Das Manas mit den übrigen [Buddhi, Cittam, Ahañ-kâra], der Prâṇa mit den übrigen [Apâna, Vyâna, Udâna, Samâna], das Sattvam mit den übrigen [Rajas und Tamas], der Wunsch mit den übrigen¹ und das Gute mit den übrigen [Böses, Erkenntnis, Eindrücke], — dies sind die fünf Gruppen. Der Träger dieser fünf Gruppen, welcher ohne die entstandene Erkenntnis des Âtman nicht vergeht und in der Nähe des Âtman als ewig aufgefaßt wird, obgleich er nur eine Bestimmung (*upâdhi*) des Âtman ist, dieser heißt der Liṅgaleib oder der Herzensknoten; und das Geistige, welches in ihm zum Vorscheine kommt, heißt der Leibkenner (*kshetrjña*).

17. Derjenige, welcher Subjekt, Objekt und Tätigkeit des Erkennens in ihrem Hervortreten und Zurücktreten erkennt, während er selbst weder hervortritt noch zurücktritt, sondern an sich selbst Licht ist, dieser heißt der Zuschauer (*sâkshin*).

18. Sofern er von Brahmân an bis zur Ameise herab in den Bewußtseinen aller Lebewesen ohne Unterschied wahrgenommen wird, als in dem Bewußtsein aller Lebewesen stehend; heißt er der Höchststehende (*kūṭastha*).

19. Wenn der Âtman, als die Ursache der Naturbeschaffenheit der mit dem Höchststehenden usw. ausgerüsteten Vielheiten, in allen Leibern, gleichwie die Schnur durch die Menge der Perlen, hindurchgefädelt erscheint, so heißt er der innere Lenker (*antaryâmin*).

20. Wenn der Âtman, von allen Bestimmungen befreit, wie gediegenes Gold erscheint als seiner Natur nach nur be-

¹ Der Scholiast versteht die Brih. 1,5,3 vorkommende Aufzählung der Funktionen des Manas: „Verlangen, Entscheidung, Zweifel, Glaube, Unglaube, Festigkeit, Unfestigkeit, Scham, Erkenntnis, Furcht“; — schwerlich mit Recht, da *icchâ* gar kein Glied in dieser Reihe ist. Richtiger wird man an *icchâ*, *dveshas*, *sukham*, *duḥkham* (Çaṅk. ad Brahmasûtra p. 660,7) oder an die fünf Kleçâḥ (*avidyâ*, *asmitâ*, *râga*, *dvesha*, *abhiniveça*) des Yoga (Yogasûtra 2,3) zu denken haben.

stehend aus Erkenntnis und Geist, so heisst dies der [in *tatvam asi*] durch das Wort „du“ bezeichnete innere *Âtman* (*pratyagâtman*).

21. Das Brahman ist real, Erkenntnis, unendlich, Wonne. Real, d. h. unvergänglich, ist das, welches, während Name, Ort, Zeit, Körper und Ursache vergehen, nicht mit vergeht. Dieses Unvergängliche wird weiter als Erkenntnis, nämlich als ein dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfenen Geistiges, d. h. als Erkenntnis, bezeichnet. Ferner heisst es unendlich: nämlich wie den Tongefässen der Ton, den Goldgeräten das Gold, den Geweben der Faden, so ist den vom Unoffenbaren anfangenden Schöpfungsprodukten das Geistige vorhergehend und sie durchdringend und wird als solches unendlich genannt. Ferner heisst es Wonne: der aus Lust und Geistigkeit bestehende, unermessliche Wonne-Ozean, der seinem Wesen nach ohne Unterschied aus Lust besteht, wird als Wonne bezeichnet. Dasjenige, dessen Merkmal diese vier Wesenheiten [seiend, Erkenntnis, unendlich, Wonne] sind, und welches in Raum, Zeit und Kausalität unwandelbar besteht, heisst der [in *tatvam asi*] durch das Wort „das“ bezeichnete höchste *Âtman* (*paramâtman*) oder das höchste Brahman.

22. Derjenige, welcher von dem mit Bestimmungen behafteten Worte „du“ und von dem mit Bestimmungen behafteten Worte „das“ verschieden ist und wie der Äther rein, absolut und nur aus Sein bestehend ist, wird als das Selbst (das Wesen, die Seele, *âtman*) des Wortes „das“ bezeichnet.

23. Dasjenige, welches ohne Anfang, doch nicht ohne Ende (lies: *antavati*) ist, welches sich gegen Beweis und Nichtbeweis gleich verhält, nicht seiend, noch auch nichtseiend, noch auch seiend und nichtseiend ist, welches, sofern man für das aus dem selbst Unerschaffenen stammende Erschaffene die Ursache [d. h. Brahman] vorstellt, nicht ist, und sofern man sie [im Empirischen bleibend] nicht vorstellt, ist, dieses aller Merkmale Entbehrende wird die Täuschung (*mâyâ*) benannt.

Gârûḍa-Upanishad.

Dieser nach *Garuḍa*, dem Vogel des Vishṇu und Erbfeinde der Schlangen, benannte Schlangenzauber verdankt seine Aufnahme unter die Upanishad's wahrscheinlich der Bedeutung, welche die Gefahr, von Schlangen gebissen zu werden, bis auf den heutigen Tag in Indien hat, nicht so sehr für den Europäer, der mit kräftigem Schuhwerk versehen ist und es vermeiden kann, im Dunkeln zu gehen, um so mehr aber für die Eingebornen, wenn sie mit nackten Füßen bei Nacht wandern oder in Feld und Wald ihre Arbeit verrichten, wobei die Möglichkeit, versehentlich auf eine Schlange zu treten und infolgedessen von ihr gebissen zu werden, eine nicht geringe ist. Vermehrt wird die Gefahr durch das Gebot der *Ahiṅsā*, welches dem strenggläubigen Hindu nicht erlaubt, eine Schlange zu töten, sondern nur, dieselbe, mit eigener Gefahr, zu nehmen und dorthin zu bringen, wo sie, nach seiner Meinung, keinen Schaden stiften kann. Auch in dem Gemäuer alter Häuser nisten nicht selten Schlangen, ohne daß sie von den Hausbewohnern ausgerottet würden, da man, vermöge eines verbreiteten Aberglaubens, in ihnen die Seelen der Vorfahren sieht, auch die Sage geht, daß sie den Bewohnern niemals Schaden zufügten.

Der vorliegende, zur Würde einer Upanishad erhobene Schlangenzauber hat den doppelten Zweck, sowohl vor Schlangenbifs zu bewahren, als auch, wenn er erfolgt ist, die übeln Folgen desselben zu verhüten.

Unsere Übersetzung folgt der in Jacob's Ausgabe (Eleven *Ātharvaṇa Upanishad's* p. 83—88) vorliegenden Rezension. In erweiterter Form hat Weber (*Ind. Stud.* XVII, 161 fg.) unsere Upanishad herausgegeben.

1.

Om!

Die Brahmanwissenschaft will ich verkünden. Brahmán überlieferte sie dem Nārada, Nārada dem Bṛihatsena, Bṛihatsena dem Indra, Indra dem Bhâradvâja, Bhâradvâja seinen Schülern, die da wünschten, ihr Leben zu erhalten.

2.

[Er überlieferte sie,] die dieses wirkende, die Gutes wirkende, das Gift entfernende, das Gift zerstörende, das Gift beschleichende, das Gift vernichtende:

„Getroffen ist das Gift, vernichtet ist das Gift, zernichtet ist das Gift; getroffen ist es von des Indra Donnerkeil, sváhâ! mag es herrühren von Schlangen, von Nattern, von Skorpionen, von Spinnen, von Kankern, von Molchen, von Lurchen oder von Ratten.

Magst du Anantaka's Bote, oder Anantaka selber sein¹,
 Magst du des Vásuki Bote, oder Vásuki selber sein,
 Magst du des Takshaka Bote, oder Takshaka selber sein,
 Magst du Karkoṭaka's Bote, oder Karkoṭaka selber sein,
 Magst du Çañkhapulika's Bote, oder Çañkhapulika selber sein,
 Magst du des Padmaka Bote, oder Padmaka selber sein,
 Magst du Mahápadmaka's Bote, oder Mahápadmaka selber sein,
 Magst du Elápatraka's Bote, oder Elápatraka selber sein,
 Magst du Mahailápatraka's Bote, oder Mahailápatraka selber sein,
 Magst du des Kálíka Bote, oder Kálíka selber sein,
 Magst du des Kulíka Bote, oder Kulíka selber sein,
 Magst du Kambaláçvatara's Bote, oder Kambaláçvatara selber sein!“

3.

Wer diese grofse Wissenschaft in der Neumondnacht hört, den beifsen zwölf Jahre lang die Schlangen nicht. Wer diese grofse Wissenschaft, nachdem er sie in der Neumondnacht studiert hat, [als Amulett] an sich trägt, den beifsen, so lange er lebt, die Schlangen nicht.

Wer sie acht Brahmanen lehrt, der befreit [von den Folgen des Schlangensbisses] durch blofse Berührung mit Gras, mit einem Stück Holz, mit Asche. Wer sie hundert Brahmanen lehrt, der befreit durch den blofsen Blick. Wer sie tausend Brahmanen lehrt, der befreit durch den blofsen Gedanken, — durch den blofsen Gedanken.

Also sprach der erhabene Brahmán, — der erhabene Brahmán.
 So lautet die Gáruḍa-Upanishad.

¹ Am Schlusse der Beschwörungsformel folgt diese Aufzählung von zwölf Schlangenfürsten.

Brahmavidyâ-Upaniṣhad.¹

Brahmavidyâ-Upaniṣhad, „die Geheimlehre der Wissenschaft von Brahman“, mit diesem vielversprechenden Namen bezeichnet sich diese kleine, in unserer Rezension nur aus 14 Çloka's bestehende (im Telugudrucke etwa das achtfache dieses Umfangs habende) Upaniṣhad. Nachdem aber schon in den ältern Upaniṣhad's die völlige Unerkennbarkeit des Brahman gelehrt worden war (*neti! neti! — yato vâco nivartante, — avijñātaṃ vijñātām*, usw.), konnte eine eigentliche Wissenschaft von Brahman nicht mehr aufgestellt werden, es wäre denn als die Wissenschaft von dem Symbole, unter welchem man das unerkennbare Brahman anschaute und verehrte. Als solches Symbol dient, schon seit Kâṭh. 2.15, die alte Opfersilbe *Om*, bestehend aus den drei Moren (*mâtrâ's*) $a + u + m$, wozu sich noch als dreieinhalbte Mora der summende Nachhall (*nâda*) des *m* gesellte, der zugleich mit diesem durch den über die Silbe gesetzten Punkt (*bindu*) des Anusvâra bezeichnet wird. Diese Silbe *Om* als Symbol des Brahman hatte den Vorzug, vermöge ihrer vollkommenen Bedeutungslosigkeit alle Prädikate der Sinnenwelt von Brahman fern zu halten, aber den Nachteil, daß sie einer zügellosen Phantastik keine Schranken zu ziehen vermochte. Eine Probe derselben ist, wie so manche andre Upaniṣhad des Atharvaveda, auch die vorliegende.

Die Einleitung (v. 1—3) verkündet die Absicht, die Brahmanlehre mitzuteilen, in welcher man den Ursprung und Vergang aller Dinge aus

¹ Zur Anordnung. Als zweite Klasse der Atharva-Upaniṣhad's (oben S. 543) lassen wir, wiederum die Reihenfolge Nârâyaṇa's und Colebrooke's einhaltend, die bei ihnen aufgenommenen elf Yoga-Upaniṣhad's folgen. Die erste Gruppe derselben (3—5) wird durch *Brahmavidyâ*, *Kṣhurikâ*, *Cûlikâ*, die zweite (17—23) durch *Nâdabindu*, *Brahmabindu*, *Anvritabindu*, *Dhyâna-bindu*, *Tejôbindu*, *Yogaçikhâ*, *Yogatattra*, die dritte durch die vereinzelt stehende *Haṅsa-Upaniṣhad* gebildet. Daß die letztgenannte, ihrer Stellung entsprechend, viel später als die andern ist, zeigt ihr Inhalt; bei den übrigen dürfte die Reihenfolge in den genannten Sammlungen schwerlich der Zeit ihrer Entstehung genau entsprechen.

Brahmán, Vishṇu und Çiva und in dieselben erkennt (v. 1). Namentlich ist es die Geheimlehre des Vishṇu und seiner Menschwerdungen, welche in der Brahmanlehre als das Dhruva-Feuer gepriesen wird. *Dhruva* (beständig) ist, wie *Aksharam* (unvergänglich, Silbe) eine Bezeichnung des höchsten Wesens (*dhruvaṃ Vishṇu-sañjñitam*, Maitr. 6,38) und somit auch des Lautes *Om* (vgl. Râmatâp. Up. ed. Weber p. 335,14 und Mahâbh. 1,2430 *dhruva-aksharam*). Der *Om*-Laut nämlich ist, wie v. 3 erklärt, das Brahman, dessen Wissenschaft hier gelehrt werden soll, und dieselbe besteht darin, 1) *çarîram*, den Leib, 2) *sthânam*, den Standort, 3) *kâla*, die Zeit, d. h. hier den Endpunkt, 4. *laya*, das Hinschwinden des *Om*-Lautes zu erkennen. Hiermit sind die vier Teile der Upanishad (v. 4—7. 8—10. 11—12. 13—14) voraus bezeichnet.

I. *çarîram*, der Leib des *Om*-Lautes, v. 4—7.

Als solcher werden bezeichnet:

	drei Veden:	drei Feuer:	drei Welten:	drei Götter:
Leib des <i>a</i> -Lautes:	Rîgveda	Gârhapatya	Erde	Brahman (n.)
„ „ <i>u</i> -Lautes:	Yajurveda	Dakshîṇa	Luftraum	Vishṇu
„ „ <i>m</i> -Lautes:	Sâmaveda	Âhavaniya	Himmel	Çiva.

Hierzu kommt noch die dreieinhalbte Mora, welche nur erwähnt wird (v. 4). Die Anordnung ist wie in Praçna 5.

II. *sthânam*, Standort des *Om*-Lautes, v. 8—10.

Inmitten der Hirnmuschel (*çañkha*) glänzt als Sonne der *a*-Laut; in ihm als Mond der *u*-Laut; in diesem wiederum (so müssen wir wohl verstehen) als Feuer der *m*-Laut, während die dreieinhalbte Mora aus ihnen als Spitzflamme (*çikhâ*) aufsteigt. (Vgl. Maitr. 6,38, oben S. 362.)

III. *kâla*, die Zeit, d. h. wohl der Endpunkt des *Om*-Lautes, v. 11—12.

Der Sinn dieser nach Lesung und Erklärung sehr problematischen Verse scheint dieser zu sein: sonnenähnlich und einer Spitzflamme an Glanz vergleichbar ist auch die Ader *Sushumnâ*; der Laut *Om* durchbricht, wenn das Ende (*kâla*) herankommt, die vorher (v. 8) beschriebene Sonne im Hirn sowie auch die 72000 übrigen Adern und gelangt (auf jener *Sushumnâ*), im Haupte durchbrechend (*bhittvâ mûrdhani*) durch das Brahmarandhram, dazu, Allschöpfer und Alldurchdringer zu sein.

IV. *laya*, Hinschwinden des *Om*-Lautes, v. 13—14.

Wie ein Blechtopf oder eine Glocke, wenn angeschlagen, einen langsam verhallenden Ton geben, so soll man auch den *Om*-Laut ausklingen lassen; die Beruhigung (*çânti*), in welche er verhallt, ist das höchste Brahman; denn der *Om*-Laut (*dhruva*) ist Brahman und hilft zur Unsterblichkeit.

Einleitung.

1. Die Brahman-Wissenschaft künd' ich,
Die Allwissen, die höchste ist;
Sie zeigt als Ursprung und Ende
Brahman, Vishṇu, Maheçvara.
2. Vishṇu, durch Wunderkraft wirkend,
Wird Mensch aus Gnade zwischendurch,
Sein Geheimnis, als Om-Feuer,
Liegt in der Brahman-Wissenschaft.
3. Die Silbe Om ist das Brahman,
So lehren Brahmankenner ja;
Was dieser Silbe Leib, Standort,
Zeit und Aushall, will sagen ich.

I. Der Leib (*çarîram*) des Om-Lautes.

4. Drei Götter sind und drei Welten,
Drei Veden und der Feuer drei,
Drei Moren und die Halbhora
Im Dreilaute, dem seligen.
5. Der Ṛigveda, Gârhapatya,
Die Erde und Brâhman als Gott,
Das wird als Leib des *a*-Lautes
Von Brahmankennern ausgelegt.
6. Der Yajurveda und Luftraum,
Dazu das Feuer Dakshiṇa,
Und der heilige Gott Vishṇu
Als *u*-Laut wird verkündet uns.
7. Der Sâmaveda und Himmel,
Âhavanîya-Feuer auch,
Und Îçvara, der höchste Gott
Wird als *m*-Laut verkündet uns.

II. Der Standort (*sthânam*) des Om-Lautes.

8. In der Mitte der Hirnmuschel
Als Sonnenscheibe glänzt das *a*;
Mitten in ihm, dem Mond ähnlich
An Glanz, findet der *u*-Laut sich.

9. Der *m*-Laut auch, gleich dem Feuer,
Rauchlos, ähnlich dem Blitzesschein, —
Also an Glanz die drei Moren
Wie Mond, Sonne und Feuer sind.
10. Darüber eine Spitzflamme
Wie Fackelglanz befindet sich;
Die wisse als die Halbmora,
Die man über der Silbe schreibt.

III. Der Endpunkt (*kāla*) des Om-Lautes.

11. Noch eine, ähnlich Spitzflammen,
Fein, lotosfasergleich erglänzt,
Die sonnenhafte Kopfader;
[Auf ihr fahrend] durchbricht [das Om]
12. Jene Sonn' und zweiundsiebzig
Tausend Adern, durchbricht das Haupt
Und bleibt als Wesenheilbringer,
Weltalldurchdringer dann bestehn.

IV. Das Hinschwinden, Ausklingen (*laya*) des Om-Lautes.

13. Doch wie der Ton eines Blechtopfs,
Einer Glocke in Ruh verhallt,
So läßt in Ruhe ausklingen
Den Om-Laut, wer das All begehrt.
14. Denn das, worin der Hall ausklingt,
Ist das Brahman, das höhere;
Ist doch der ganze Laut Brahman
Und fördert zur Unsterblichkeit!
-

Kshurikâ-Upanishad.

„Die Geheimlehre von der *kshurikâ* sc. *dhâraṇâ*, von der wie ein Messer (*kshura*) abschneidenden Fixierung“, heisst dieses Stück, welches neben den aus andern Upanishad's bekannten Zügen der Yogapraxis (der Ort und die Art des Sitzens v. 2; die Zurückziehung des Manas von den Sinnendingen und Einschließung desselben im Herzen, v. 3; die drei Arten der Atemregelung, *pûraṅka*, *kumbhaka*, *recaka*, v. 4—5, vgl. unten, S. 650) einen eigentümlichen Gedanken enthält, dessen Einzelheiten bei der Unsicherheit der Lesarten, grammatischen Unkorrektheit der Diktion und Mangelhaftigkeit des Kommentares oft schwer zu deuten sind.

Der Yogin hat sich nicht nur von allen Aufsendingen, sondern auch von seiner eigenen Leiblichkeit loszulösen, und diese Loslösung erscheint als eine sukzessive Abschneidung der einzelnen Teile des Leibes, welche mittels des Manas als Messer (*kshura*, v. 11, — schwer vereinbar mit der Einschließung des Manas im Herzen, v. 3) dadurch vollbracht wird, daß man auf die einzelnen Körperteile seine Aufmerksamkeit fixiert (*dhâraṇâ*) und sich eben dadurch gegen dieselben sukzessive abschließt (*nirodha*; in v. 6—7 soll zu *dve* ergänzt werden *dhâraṇe* und zu *trayas*, wie der Schol. behauptet, *nirodhâḥ*). So löst man sich sukzessive von den großen Fußzehen, den Unterbeinen, Knien, Schenkeln, Anus und Penis los und gelangt zum Nabel; von hier auf der *Sushumnâ* (schon Chând. 8,6,6, wenn auch nicht mit diesem Namen, als die 101^{ste} Hauptader erwähnt) zum Herzen und weiter in den Hals, wo die *Sushumnâ* allen andern Adern als Unterlage (*taitilam*, Kopfkissen) dient und von zweien derselben, *Idâ* und *Pîṅgalâ*, speziell umgeben und geschützt wird. Wieder schneidet man mit dem Manas-Messer alle andern Adern ab und fährt auf der *Sushumnâ* aufwärts und hinaus, indem man alle guten und bösen Zustände (*bhâva*) in ihr zurückläßt, gleichsam das *Sushumnâ*-Kissen mit ihnen ausstopft (v. 20; vgl. Sāṅkhyakârikâ v. 40 *bhâvair adbhivâsitaṃ lîṅgam*). Indem man in dieser Weise alle Körperteile durch meditative Fixierung derselben abschneidet, bricht man alle Fesseln des Samsâra und braucht nicht mehr wieder geboren zu werden (v. 21—24). — Auffallend ist namentlich der Gebrauch von *dhâraṇâ*, welches sonst Fesselung des Manas, hier aber Konzentration der Aufmerksamkeit auf die einzelnen Körperteile zum

Zweck der Losschneidung von ihnen bedeutet, sowie der schon erwähnte, damit zusammenhängende Widerspruch, daß das Manas im Herzen eingeschlossen wird (v. 3) und doch zugleich das Messer (*kshura*) sein soll, mit dem man die Körperteile einzeln abschneidet, wovon die ganze Upanishad den Namen erhalten hat.

1. Ich will, zur Yogavollbringung
Die schneidhafte Fixierung hier
Verkünden; wer sie als Yogin
Erlangt, wird nicht geboren mehr.
2. Denn dies als Vedahauptinhalt
Sprach als Gebot Svayambhū aus:
Einen lautlosen Ort wählend,
Dazu des Sitzens rechte Art,
3. Die Glieder zieht wie Schildkröten
Ein, das Manas ins Herz verschließt;
Der Moren Zwölfheit¹ anwendend
Unter Om-Sagen nach und nach
4. Den ganzen Leib mit Hauch anfüllt,
Alle Pforten desselben schließt,
Zum Herzen mählich hinneigend
Brust, Hüften, Angesicht und Hals.
5. So läßt der Yogin einströmen,
Den Hauch, der durch die Nase geht;
Nachdem der Hauch im Leib weilte,
Läßt er ihn langsam wieder aus.
6. Durch stet'ge Moren festmachend
Den Hauch, erst in die großen Zehn,
Dann in zwei Knöchel, zwei Waden,
Drei rechts, drei links², vertiefend sich,
7. Dann in die Kniee und Schenkel,
Anus und Penis, zweimal drei²,
Kehrt endlich in des Hauchs Standort
Er in der Nabelgegend ein.
8. Da ist die Ader Sushumnâ,
Viele Adern umgeben sie.

¹ Vgl. Nâdabindu v. 8—11, unten S. 644.

² „Jedesmal drei Hemmungen (*nirodhâh*) vollziehend“ (Schol.).

Zartrote, gelbe und schwarze,
Und hochrote bis dunkelrot.

9. Er aber in die feinzarte,
Weifse Ader soll schlüpfen ein,
In ihr der Lebenshauch aufwärts,
Wie am Faden die Spinne klimmt.
10. So kommt er zu des Purusha
Rotlotosgleichem, großem Sitz,
Den als „kleine Lotosblüte“
Vedāntatexte schildern uns.
11. Durch ihn dringend zum Hals steigt er,
Immer in jener Ader; auf.
Dann greift zum Manas als scharfem,
Erkenntnisblankem Messer er,
12. Wetzt es und schneidet von Grund aus
Die Gestalten und Namen ab,
Und gibt durch Manas, das scharfe,
Für ewig sich dem Yoga hin.
13. Wie Indra's Donnerkeil, rühmlich,
Preist als fest man Gelenk und Bein,
Bis er durch Denkkraft, durch Yoga,
Durch Fixierung sie schneidet ab.
14. Versetzend sich in die Schenkel,
Löst Hauch er und Gelenke ab,
Durch Yoga, wiederholt vierfach,
Ohne Zaudern sie schneidend ab.
15. Dann versammelt im Halsinnern
Der Yogin seiner Adern Schar,
Von ihnen hundert und eine
Gelten als die vortrefflichsten.
16. Wo zur Linken hält Wacht Idâ
Und zur Rechten die Piṅgalâ,
Ist der Hauptort zwischen ihnen;
Wer den kennt, vedakundig ist.
17. Sushumnâ, staublos, einmündend
In Brahman, dem sie ist verwandt,

Ist das Kopfkissen, auf welchem
Die zweiundsiebzigtausend ruh'n.

18. Alles spaltet der Denk-Yoga,
Die Sushumnâ er spaltet nicht.
Mit der Yogakraft blitzscharfem
Messer, das wie das Feuer glänzt,
19. Der Adern hundert soll spalten
Wer weise ist hienieden schon.
Und gleichwie mit Jasminblüten
Ein Kopfkissen wird parfümiert,
20. So die Ader mit Zuständen,
Gut-und-bösen, staffier' er aus.
Also bereitet zieht hin er,
Von künftiger Geburt befreit.
21. Darum, im Geist wohl bewußt sich,
Einen lautlosen Ort er wählt,
Befreit von Welthang und Rücksicht,
Wahr-Yoga-kundig nach und nach.
22. Wie der Vogel, den Strick brechend,
Ohne Furcht in die Lüfte steigt,
So die Seele, den Strick brechend,
Übersteigt den Samsâra dann.
23. Wie die Flamme, gebrannt habend,
Beim Auslöschen zunichte wird,
So der Yogin, verbrannt habend
Alle Werke, zunichte wird.
24. Wer als Yogin mit dem Messer,
Durch Hauchzwang spitz, durch Moren scharf,
Gewetzt am Stein der Entsagung,
Den Strick durchschneidet, bleibt befreit.
25. Unsterblichkeit erlangt einer,
Der sich frei von Begierden macht,
Wer, von Wünschen sich lossagend,
Den Strick durchschneidet, bleibt befreit.

Cûlikâ-Upanishad.¹

Cûlikâ (von *cûlâ*, *cûḍâ* „die Spitze“, in mannigfachem Sinne) ist nach dem Eingangsverse des Kommentars „der spitzige Aufsatz auf einer Säule“. — Die Säule (so dürfen wir dies vielleicht deuten) wäre etwa die Sânkhyaphilosophie, und ihre Spitze der Theismus des Yoga, in welchen unser Autor dieselbe auslaufen läßt. Zunächst steht er auf dem Boden der Sânkhyalehre, doch nicht sowohl derjenigen, die wir aus der Kârikâ und den Sûtra's kennen, sondern einer ältern Form, wie sie z. B. Maitr. 5 (vgl. unsere Einleitung dort, oben S. 328) erscheint, die noch nicht den Purusha der Prakṛiti schroff gegenüberstellt, sondern denselben aus dem Sattvam sich entwickeln läßt. Ähnlich erklärt unser Autor den Purusha als „im Sattvam weilend“ (v. 2) und schildert ihn (wenn man unserer Auffassung von v. 3—4 beistimmt) als denjenigen, welcher mit der Prakṛiti die Welt zeugt, dann aber als Knäblein an ihrer Brust trinkt und nur in diesem Zustande beobachtet werden kann (*açakyaḥ so 'nyathâ drashṭum*). Unter den zahllosen Seelen-Knäblein, welche so die S'nnendinge trinken, ist eine Seele, welche sie als Gott (der *îçvara* des theistischen Yoga-systems) frei genießt, welcher als die süße Beere essend von den Snâtaka's und ihren Adhvaryu's beim Opfer angeschaut wird (nach Rîgv. 1,164,20. 22), in Wahrheit aber völlig tatenlos, *udâsîna* ist (v. 8). Ihm gelten, aufer dem Opfer der Adhvaryu's, auch alle Çastra's der Bahvṛica's und alle sieben Stoma's der Chandoga's (v. 9), besonders aber feiert ihn Samhitâ und Brâhmanam des Atharvaveda als Brahman in den Geheimlehren der Mantra's „unter einer Reihe von Bezeichnungen“ (*pada-krama-samanvitam*, v. 10). Diese Reihe wird dann v. 11—13 vorgeführt; das Brahman erscheint als:

brahmacârin Atharvav. 11,5 (Gesch. d. Phil. I, 277—282);

vrâtya, umherschwärmender Asket, Atharvav. 15;

skambha, Stütze, Atharvav. 10,7. 8 (Gesch. d. Phil. I, 310—324);

palita, der „altersgraue“, Atharvav. 9,9.10 (Rîgv. 1,164; Gesch. d. Phil. I, 105—119);

¹ In der Sammlung der 108 Upanishad's als Mantrika-Up. (32) vorliegend.

anaḍvân, Ochse, Atharvav. 4,11 (Gesch. d. Phil. I, 231—233);
rohita, der rote, aufgestiegene (Sonnengott), Atharvav. 13,1. 2. 3 (Gesch. d. Phil. I, 212—230);
ucchishṭa, der Rest, Atharvav. 11,7 (Gesch. d. Phil. I, 305—310);
kāla, die Zeit, Atharvav. 19,53. 54 (Gesch. d. Phil. I, 210—212);
prāṇa, der Lebenshauch, Atharvav. 11,4 (Gesch. d. Phil. I, 301—305);
bhagavân ātmā, der hehre Ātman, Atharvav. 10,8,44 (Gesch. d. Phil. I, 324);
puruṣa Atharvav. 19,6 (R̥igv. 10,90; Gesch. d. Phil. I, 150—158);
Çarva, *Bhava*, *Rudra* Atharvav. 11,2;
Īçvara und zugleich *Puruṣa* Atharvav. 19,6,4;
Prajāpati Atharvav. 4,2 und öfter (vgl. jedoch Gesch. d. Phil. I, 189—190);
Vīrāj Atharvav. 8,9. 10;
Pr̥iṇi (so statt *Pārshni* zu lesen) Atharvav. 2,1 (Gesch. d. Phil. I, 253);
Sailān, Urwasser, Atharvav. 8,9,1.

Ihn wissen die Atharvan's als das Haupt (vielleicht mit Beziehung auf Atharvav. 10,2,26—27. 10,8,9), während manche ihn als sechsundzwanzigsten (den Īçvara des Yoga neben den 25 Prinzipien des Sāṅkhyam) oder siebenundzwanzigsten (wohl mit Unterscheidung des Cittam von Buddhi, Ahaṅkāra, Manas, wie oben S. 623, Anm.) oder als den verehren, welcher die 24 im Avyaktam verborgenen Prinzipien zum Vyaktam macht (v. 14—15). Aber er ist auch einer, zwei, drei, fünf usw., wie v. 15 (mit deutlichem Hinweis auf Chānd. 7,26,2) versichert, er ist Ursprung und Untergang der Wesen (v. 16—19). Wer ihn (exoterisch) als Lebensprinzip verkündet, erlangt unerschöpfliche Nahrung für sich und die Väter, wer ihn (esoterisch) erkennt, sei er Brahmane oder nicht, der geht in ihm zur ewigen Ruhe ein (v. 20—21).

Die Upanishad dürfte ihre Stelle haben in der Zeit, wo aus der noch nicht systematisch abgeschlossenen Sāṅkhyalehre der theistische Yoga sich herausbildete, und würde, wenn diese Auffassung sich bewährt, als Zeugnis jenes Übergangs von besonderem Werte sein.

1. Der Vogel, strahlend, achtfüßig¹,
 Dreisträhnig², ewiger Juwel,
 Glutflammend, wandernd zwiefältig³, —
 Jeder sieht ihn und sieht ihn nicht,³
2. Wenn zur Zeit der Wesenblendung
 Zerreifst um Gott die Finsternis,
 Dann sieht in Guṇahöhle man,
 Im Sattvam, ihn, der guṇalos.

¹ Die acht Himmelsgegenden bestrahlend.

² *trisūtram*, vielleicht weil durch die drei Guṇa's gefesselt.

³ Jeder sieht ihn als Sonnenvogel, und sieht ihn nicht, sofern er der Ātman ist.

3. Denn nicht anders zu schaun ist er,
Als wenn er als ein Knäblein saugt¹
An der Werdemutter Mâyâ,
Der ew'gen, festen, achtfachen.²
4. Er saugt an ihrer Brust liegend³;
Und wieder wird, erregt, sie breit
Und gebiert für den Purusha,
Von dem vorher sie ward belegt.
5. Mit des Rindes Stimme brüllt⁴ die
Wesenbildende Zeugerin,
Die schwarze, weiße und rote⁵,
Allwunschmelkend nur für den Herrn.
6. Die Knäblein freilich sind zahllos,
Die da trinken die Sinnenwelt,
Doch einer nur als Gott trinkt sie,
Dem eignen Willen folgend frei.
7. Er durch sein Denken und Wirken
Genießt zuerst, der heil'ge Gott,
Die allen spendende Milchkuh,
Die verehrt von den Opfern wird.
8. In ihr das große Selbst schauen
Als Vogel, der die Frucht genießt⁶,
Obwohl es ewig sitzt müßig,
Opfernd Hausherr und Priesterschaft
9. Ihm, dem sagenden, nachsagen
Rig-Sänger, sagenskundige,
Ihm in Rathantaram, Bṛihat,
In allen sieben⁷ gilt das Lied.

¹ Lies *dhayamānāh*.

² Achtfach ist die Mâyâ (Prakṛiti) vielleicht im Sinne der acht Formen des Īva, die in der Nāndi des Ākuntalam vorkommen.

³ Wörtlich: „sie (die Prakṛiti) wird, von ihm besetzt, gesogen“ (lies *dhīyate*).

⁴ Vgl. Rīgv. 1,164,28 (Atharvav. 9,10,6).

⁵ Nach Āvet. 4,5; gemeint sind die drei Guṇa's.

⁶ Rīgv. 1,164,20 (Gesch. d. Phil. I, 113).

⁷ Die sieben Stomaformen mögen gemeint sein; Rathantaram und Bṛihat sind freilich Sāman's. (Die Namen der sieben Stoma's s. Ind. Stud. IX, 276.)

10. Als Brahman in Geheimlehren
Der Mantra's, in der Worte Reih'
Verkünden ihn die Atharvan's,
Der Bhr̥igusöhne oberste,
11. Als Brahmanschüler¹, als Schwärmer²,
Als Stützer³ und als altersgrau⁴,
Als Ochsen⁵, Rest⁶ und Rohita⁷
Verkündet ihn das Bhr̥iguwerk.
12. Als Zeit⁸, als Prâṇa⁹, als Âtman¹⁰,
Der erhabne, als Purusha¹¹,
Als Çarva, Bhava und Rudra¹²,
Als Gott und Purusha¹³ zugleich,
13. Als Priçni¹⁴ und als Urwasser¹⁵,
Als Virâj¹⁶ und Prajâpati¹⁷
In spruchverknüpften Vorschriften¹⁸
Atharvan's wird gelobt der Herr.
14. Als sechsundzwanzigsten manche¹⁹,
Auch als siebenundzwanzigsten,

¹ *Brahmacârin*, Atharvav. 11,5.

² *Vrâtya* Atharvav. 15.

³ *Skambha* 10,7. 8.

⁴ *Palita* 9,9. 10.

⁵ *Anadvân* 4,11.

⁶ *Uchishṭa* 11,7.

⁷ *Rohita* 13,1. 2. 3.

⁸ *Kâla* 19,53. 54.

⁹ *Prâṇa* 11,4.

¹⁰ 10,8,44; *bhagavân* faßt die dort stehenden Epitheta zusammen.

¹¹ *Purusha* 19,6.

¹² *Çarva* (so zu lesen), *Bhava*, *Rudra* 11,2.

¹³ *Îçvara* und zugleich *purusha* 19,6,4; die Punaer Ausgabe liest *Çyâ-vâsvaḥ* (Atharvav. 11,2,18) *sa-asuras tathâ*; das zweimalige *purusha* ist allerdings auffallend.

¹⁴ *Priçni* 2,1; *pârshni* ist sinnlos, da wir dem Autor doch nicht wohl zumuten dürfen, dafs er etwa an *kena pârshni* etc. 10,2,1 gedacht habe.

¹⁵ *Sailam* 8,9,1.

¹⁶ *Virâj* 8,9 und 10.

¹⁷ *Prajâpati* 2,1 und oft, meist um ihn umzudeuten.

¹⁸ Bezieht sich vielleicht auf Brâhmaṇa's (*vidhi*) des Atharvaveda.

¹⁹ Vgl. Gaṇḍapâda, *Mâṇḍûkyâ-Kârikâ* 2,26 (oben, S. 586).

- Die Atharvan's als Haupt wissen
Der Sâñkhya's guṇalosen Geist,
15. Der das Avyaktam als Vyaktam
Vierundzwanzigfach sichtbar macht,
Als zweiheitlos und zweiheitlich,
Als dreifach, fünffach kennt man ihn.¹
16. Durch die Erkenntnis als Auge
Sehn Brahmanen von Brahman an
Bis in die Pflanzenwelt abwärts
Sich hindurchziehn den Einen nur.
17. Dem eingewoben dies Weltall²,
Was sich bewegt und nicht bewegt,
In Brahman auch vergeht alles
Wie Schaumblasen im Ozean.
18. In ihm, in dem die Weltwesen
Einmündend, werden unsichtbar,
Vergehn sie und erstehn wieder
Gleich Schaumblasen zur Sichtbarkeit.
19. Dafs er als Seele im Leib weilt,
Zeigt aus Gründen der Weise auf,
Und dafs als Gott er stets wieder
Die Wohnung wechselt tausendfach.
20. Wer satzungstreu als Brahmane
Dies bei dem Totenmahle lehrt (Kâth. 3,17),
Erlangt für sich und die Väter
Speis' und Trank, unvergängliche.
21. Doch wer Brahman und sein Gesetz,
Sei er Brahmane oder nicht,
Erkennt, der schwindet, einmündend
Zu dem in Brahman Ruhenden,
— zu dem in Brahman Ruhenden.³

¹ Beziehung auf Chând. 7,26,2.

² Bṛih. 3,6.

³ Wörtlich: „sie gehen auf in Brahman (*tatraiva*), indem [wie bei den Flüssen Chând. 6,10. Muṇḍ. 3,2,8] ihre Mündungen hinschwimmen (*lināsyañ*) zur Vereinigung mit dem [bereits] im Brahman-Ozean Befindlichen (*brahmaçâyine*, Dativ des Zweckes)“.

Nâdabindu-Upanishad.

Nâda der Ton, speziell der summende Nasenlaut, in welchen das Wort *Om* ausklingt; — *bindu* der Punkt, speziell der des *Anusvâra*, welcher die dritte Mora des Lautes *Om* sowie dessen Nachhall als dreieinhalbte Mora bezeichnet; — also *nâda-bindu-upanishad* „der geheime Sinn des Nasalpunktes“.

Die philosophische Strenge, mit der die ältern Upanishad's von Brahman alle Bestimmungen der empirischen Realität ausgeschlossen hatten (*neti, neti*), brachte es mit sich, dafs man, um den Bedürfnissen der Verehrung zu genügen, zu Symbolen greifen umste, und es war, wie bereits oben S. 629 bemerkt wurde, im Interesse der philosophischen Wahrheit gar nicht übel, wenn man als Symbol etwas an sich so völlig Sinnloses wie das Wort *Om* mit seinen drei oder später dreiundeinhalb Moren (*a + u + m* + Nachhall) wählte, in dessen Meditation, mit Aufgebung der ganzen Sinneserkenntnis durch *Indriya's* und *Manas* (v. 18) und mit Vernichtung der Anhänglichkeit an die Sinnenwelt (v. 19), nach unserer Upanishad der wahre Yoga und mit ihm der Weg zum Heile besteht.

Im ersten Teile (v. 1—6a) erscheint der *Âtman* mit Berufung auf *Atharvav.* 13,3,14 (*Gesch. d. Phil.* I, 228) als der Vogel (*hañsa*), welcher „die Flügel tausend Tagesweiten ausspannt“, und der den *Yogin* empforträgt. Als die Körperteile dieses Vogels werden die $3\frac{1}{2}$ Moren des Wortes *Om* und die drei *Guṇa's* der *Sânkhya*lehre bezeichnet, als seine Augen *dharma* und *adharma* (er schaut Recht und Unrecht der Menschen), und sein Leib erstreckt sich aufwärts durch alle sieben Welten: *bhûr, bhuvah, svar, mahar* (vgl. *Taitt.* 1,5), *jana(r)loka, tapoloka, satyaloka* (vgl. zu *Mund.* 1,2,3 oben S. 548).

Weiter (v. 6b—7) wird gelehrt, dafs von den $3\frac{1}{2}$ Moren des Wortes *Om* *a* dem *Agni*, *u* dem *Vâyü*, *m* der Sonne und der Nachhall dem *Varuṇa* geweiht sei.

„Oder auch“, so fährt der Text fort (v. 8—11), jede dieser vier Moren hat einen dreifachen Aspekt (ist *kalâtrayânanâ*), woraus folgende zwölf Objekte der Meditation entstehen:

ghoshinî, — vidyun-mâlî, — pataṅgî,
vâyuvaginî, — nâmadheyâ, — aindrî,
vaiṣṇavî, — śāṅkarî, — mahatî,
dhruvâ, — maunî, — brâhmî.

Je nachdem einer beim Sterben eine dieser zwölf Formen meditiert, — so entwickelt v. 12—17 in deutlicher Nachbildung von Praçna 5, — erlangt er als Lohn:

König in Indien, — Yaksha, — Vidyâdhara zu werden,
Gandharva zu werden, — Somaloka, — Indra-Gemeinschaft,
Gemeinschaft mit Vishnu, — Rudra (Paçupati), — Maharloka,
Dhruvam, — Tapoloka, — Brahman;

von wo er dann erst zum höchsten, *sadoditam* (= *sakṛidvibhâtam*, Chând. 8,4,2) Brahman gelangt, von welchem her der Ausgang der Lichter ist (Kâth. 5,15, im Keime schon Rîgv. 10,121,6).

Der Âtman als Vogel.

1. Sein rechter Flügel das *a*-ist,
Das *u* sein linker Flügel ist,
Der *m*-Laut ist die Schwanzfedern,
Die halbe Mora ist sein Haupt.
2. Die Füße Rajas und Tamas,
Der Leib das Sattvam wird genannt,
Gerechtigkeit ist sein rechtes,
Sein linkes Auge Unrecht ist.
3. An seinen Füßen Bhûrloka,
An den Knie'n Bhavarloka ist,
Svarloka an der Hüftgend,
Am Nabel ist die Mahar-Welt.
4. Am Herzen ist Jana(r)loka,
An seinem Hals die Tapas-Welt,
Zwischen Stirn ihm und den Brauen
Befindet Satyaloka sich.
5. „Er breitet tausend Tagweiten“,
In diesem Lied (Atharvav. 13,3,14) ist er gemeint,
Das ist der Vogel, auf welchem
Der Yogakenner steigt empor.
6. Nicht fröhnt dem Werk er, nicht binden
Viel Tausende der Sünden ihn.

Die dreiundeinehalbe Moren des Wortes Om.

Dem Agni ist die Erst-Mora
Heilig, dem Vâyû, die dann folgt;

7. Die Mora, die dann kommt drittens,
Den Glanz der Sonnenscheibe hat.
Die dreieinhalbte und höchste
Nennen Weise nach Varuṇa.

Die zwölf Teil-Moren des Wortes Om.

8. Jede der Moren hat eigen
Ein dreiteiliges Angesicht;
Das ist des Om-Lauts Auslegung,
Andächtig sinnend hört sie an!
9. Die erste Mora ist lärmreich,
Die zweite dann ist blitzbekrönt,
Als dritte folgt die flugfrohe,
Die windschnelle die vierte ist.
10. Die fünfte ist die namhafte,
Indra-heilig die sechste heisst.
Die siebente nach Gott Vishṇu,
Nach Çaṅkara (Çiva) die achte heisst.
11. Die neunte wird genannt grofse,
Die zehnte als die feste gilt,
Die elfte ist die schweigsame,
Die zwölfte heisst die brähmische.

Lohn für ihre Meditation beim Sterben.

12. Der ersten Mora nachdenkend,
Wenn einer gibt das Leben auf,
So wird in Bhârata Varsha
Als Allherrscher geboren er.
13. Wer in der zweiten hinscheidet,
Zum hochsinnigen Yaksha wird,
Die dritte zum Vidyâdhara,
Zum Gandharva die vierte macht.
14. Doch wer, das Leben aufgebend,
Der fünften Mora dachte nach,
Der wohnt bei Göttern, der wandelt
In Somaloka herrlich hin.

15. Mit Indra lebt, wer der sechsten,
Mit Vishnu, wer der siebenten,
Mit Rudra, mit Paçupati,
Lebt, wer der achten nachgedacht.
16. Die neunte führt zur Grofsheitwelt,
Die zehnte zu dem festen Ort,
Die elfte zu Tapoloka,
Zum ew'gen Brahman die zuzwölft,
17. Und dann zum Reinen, Teillosen,
Allgegenwärt'gen, Seligen,
Zum ew'gen Tage des Brahman,
Aus dem der Lichter Ursprung ist.

Der Yoga und seine Frucht.

18. Wenn, frei von Sinnen und Guṇa's,
Das Manas ganz in sich zergeht,
Nicht vergleichend, nicht vorstellend,
Das heifst die rechte Yogakunst.
19. Ihm dienend und ihm anhängend,
Löst er langsam vom Leibe sich,
In Yoga-Übung wohlstehend,
Frei aller Weltanhänglichkeit.
20. Dann lösen sich alle Bande,
Und lauter, unbefleckt und frei,
Zu Brahman werdend, geht dadurch
Er zu der höchsten Wonne ein,
— er zu der höchsten Wonne ein.

Brahmabindu-Upanishad.

Der Name dieser Upanishad *Brahmabindu-Upanishad* (bei Çaṅkāra-*nanda*, Anquetil, im Telugudrucke und in geringeren Handschriften *Am-ritabindu-Upanishad*) muß doch wohl bedeuten „die Geheimlehre über den das (höhere) Brahman bedeutenden Punkt“, d. h. über den Anusvāra des Wortes Om, der, sofern er auch den Nachhall bezeichnet, auf das höhere, wortlose Brahman hindeutet, während das Wort Om als solches nur das „Wort-Brahman“ symbolisch vertritt, v. 15—17. Dementsprechend lehrt v. 7, daß man durch den Laut (Om) den Yoga nur „anknüpfen“ solle, das Höchste aber als ein Lautloses vorstellen müsse. Im übrigen ist von Om und seinem Nachhall weiter keine Rede, vielmehr behandelt die Upanishad die Auflösung des Manas (v. 1—10), das Verhältnis des Brahman zur Erscheinungswelt (v. 11—17), die Wertlosigkeit der Außen-erkenntnis, Buchgelehrsamkeit usw. (v. 18—22) in einer Weise, die sie als Mittelglied zwischen den ältern Upanishad's und Çaṅkāra erscheinen läßt, dessen beliebtes Bild von dem Raum im Krüge und dem Weltraume schon hier (v. 13—14) auftritt, wie ja auch v. 12 von Çaṅkāra ad Brahma-sūtra p. 810,1 zitiert wird, möglicherweise aus unserer Upanishad. Auch hat diese fünf Verse (v. 1. 2. 4. 5. 17) mit der Maitrāyaṇa-Up. (6,34 und 6,22, oben S. 357. 358. 346) gemeinsam, welche dort als Zitate und mehr abgerissen erscheinen als in unserer Upanishad, in deren Zusammenhang sie ganz naturgemäß verwoben sind. Es ist daher wohl möglich, daß Brahmbindu-Up. in der Maitr. Up. zitiert wird. — Von sektarischen Nei-gungen findet sich keine Spur, bis auf das *Vāsudevaḥ* am Schlusse, das sich jedoch schon durch seine metrische Unmöglichkeit als das Einschiesel irgendeines Verehrers des Viṣṇu-Kṛiṣṇa zu erkennen gibt und den ur-sprünglichen Schluß (etwa *iti smṛitam*) verdrängt hat.

Vers 1—10. Die Zurückziehung des Manas von den Sinnendingen und die Erlösung als ihre Folge.

Om!

1. Das Manas, sagt man, ist zweifach,
Entweder unrein oder rein,

Unrein, wenn Wünsche vorstellend,
Rein, wenn es frei von Wünschen ist.

2. Das Manas also ist Ursach
Der Bindung und Erlösung uns:
Der Bindung, am Objekt hängend,
Der Erlösung, wenn frei davon.
3. Weil denn durch das objektlose
Manas bedingt Erlösung ist,
Darum soll, wer nach ihr trachtet,
Sein Manas vom Objekt befrei'n.
4. Wer frei von Sinnenwelthaftung
Sein Manas schließt im Herzen ab,
Und so zur Manaslosigkeit
Gelangt, der geht zum Höchsten ein.
5. So lange hemme dein Manas,
Bis im Herzen es wird zunicht,
Das ist Wissen, ist Erlösung,
Das andre ist gelehrter Kram.
6. Nicht denkbar und nicht undenkbar,
Denkbar und undenkbar zugleich,
Frei von jeder Parteinahme
Ist Brahman, das er dann erreicht.
7. Durch Om den Yoga anknüpfend,
Denke lautlos das Höchste man,
Denn durch lautloses Vorstellen
Wird Sein erreicht, kein bloßes Nichts.
8. Das ist Brahman, das teillose,
Wechsellose und ohne Trug;
„Ich bin dies Brahman!“ so wissend
Erlangt man Brahman sicherlich.
9. Das wechsellose, endlose,
Ursachlos-unvergleichliche
Ohne Grenzen und ohn' Anfang
Erkennt man dann als höchstes Heil.

10. Da ist kein Sterben, kein Werden,
Kein Gebundner, kein Wirkender¹,
Kein Erlöst-sein noch -seinwollen,
Das ist die höchste Wesenheit!

Vers 11—17. Der Âtman und die Erscheinungswelt.

11. Den Âtman wisse als einen,
Dann, Wachen, Traum und tiefen Schlaf,
Die drei Zustände abwerfend,
Wirst du nimmer geboren mehr.
12. Eine ist die Geschöpfseele,
Sie weilt in jeglichem Geschöpf,
Einheitlich und doch vielheitlich
Erscheint sie wie der Mond im Teich;
13. Wie der Raum, den der Krug einschließt,
Denn wenn der Krug zerbrochen wird,
Bricht nur der Krug, der Raum bricht nicht,
Das Leben ist dem Krüge gleich.
14. Alle Formen dem Krug gleich sind:
Unaufhörlich zerbrechen sie;
Wenn dahin, sind sie nichtwissend,
Doch er ist wissend ewiglich.
15. Wer sich einhüllt in Wortblendwerk,
Im Herzlotos gefangen bleibt
Doch wenn die Finsternis licht wird,
Schaut er die Einheit nur allein.
16. Des Om-Lauts Silbe ist Brahman;
Wenn sie verhallt, was dann besteht,
Dem Ew'gen denken nach Weise,
Der Seele Frieden Suchende.
17. Zwei Wissenschaften sind nötig,
Das Wortbrahman und das zuhöchst;
Wer bewandert im Wortbrahman,
Erreicht das höchste Brahman auch.

¹ *na baddho na ca sâdhakâḥ* mit dem Telugudruck und Çāṅkarānanda.

Vers 18—22. Bücherwissen und Selbsterkenntnis.

18. Der Weise, Bücher durchforschend
Nach Wissenseseinsicht, die real,
Wie die Spreu, wer nach Korn trachtet,
Wirft weg den ganzen Bücherkram.
 19. Die Kühe zwar sind vielfarbig,
Doch nur einfarbig ist die Milch;
Der Milch gleich ist das Selbst-Wissen,
Den Kühen gleich, was merkmalfhaft.
 20. Wie Butter in der Milch verborgen,
So weilt in allem, was da lebt, Wahrwissen;
Immerfort mit dem Geist als Quirlstab
Soll jeder in sich es ausquirlen (Âryâ).
 21. Des Wissens Drehseil anwendend,
Erziel' als Reibungsfeuer man
Das teillos, fleckenlos Stille;
„Ich bin dies Brahman“, wie es heifst.
 22. Das allen Wesen Wohnstätte,
Dem Wohnstätte die Wesen sind,
Das alle liebevoll einschließt,
Das bin ich, der Vâsudeva,
— das bin ich, der Vâsudeva.
-

Amṛitabindu-Upanishad.

Amṛita-bindu-Upanishad oder, wie sie schon bei Sāyana (der ihren Vers 10 zu Taitt. Âr. 10,27 p. 849 zitiert) und anderweit (auch in Çaṅkara-nānanda's Kommentar) heißt: *Amṛita-nāda-Upanishad* bedeutet: „Die Geheimlehre des (Anusvāra-)Punktes (*bindu*) oder des Nachhalls (*nāda*) des Wortes Om, welcher das Unsterbliche (Brahman) bedeutet“ oder auch „welcher Unsterblichkeit verleiht“. Bei der Bestimmtheit, mit welcher v. 4 und 24 jedes Lautelement ausgeschlossen wird, ist der erstere Name der passendere, wie auch der besser beglaubigte. Der Namenwechsel ließe sich daraus erklären, daß durch ein Schreiber-Verschen der Name *Brahma-bindu* ausfiel und durch *Amṛitabindu* ersetzt wurde, worauf man denn auch für unsere *Upanishad* einen neuen Namen wählen mußte.

Der Inhalt besteht aus einer Einleitung, vier Teilen und einem Schlußverse.

Die Einleitung (v. 1—4) verwirft nicht nur alle Schriftgelehrsamkeit, sondern betrachtet auch die lautenden Elemente von Om als bloßes Mittel zum Zweck. Nur das lautlose *m* (*asvara makāra*), welches durch den Anusvārapunkt (*bindu*) mit bezeichnet wird, ist zu meditieren.

I. v. 5—16. Von den acht Gliedern des Yogasystems nennt unsere *Upanishad*, ebenso wie *Maitr.* 6,18 (oben S. 343), nur fünf, wozu noch, wie dort, als sechstes *tarka* tritt:

1. *pratyāhāra*, Zurückziehung des *Manas* und der *Indriya*'s von den Sinnendingen (erklärt v. 5, der passender hinter v. 6 stehen würde).
2. *dhyānam*, Nachsinnen, dessen Erklärung fehlt.
3. *prāṇāyāma*, Atem-Regulierung, bestehend in a) *recaka*, Leerung, b) *pūraka*, Füllung, c) *kumbhaka*, Einbehalt des Atems in der Brust.
4. *dhāraṇā*, Fesselung des von den Sinnendingen abgewendeten *Manas* in dem *Ātman*, v. 15. 17. 31.
5. *tarka*, Reflexion, fehlt in den *Yogasūtra*'s und wird v. 16 anders erklärt als zu *Maitr.* 6,18, p. 130,12.
6. *samādhi*, Einkehrung in den *Ātman*, das Selbst, „welches man meditiert, obwohl man es schon besitzt“ (*yaṃ labdhvā api eva manyeta*).

II. v. 17—27. Regeln für das Verhalten des Yogin: Arten des Sitzens, des Meditierens über Om usw.; v. 27 würde besser zu Anfang, vor v. 17 stehen.

III. v. 28—31. Frucht des Yoga. Die fünf Moren, welche hier imaginiert werden, entsprechen den fünf Eigenschaften: Geruch, Geschmack, Gesicht, Gefühl, Gehör; die Erde besitzt alle fünf, das Wasser vier, das Feuer drei, die Luft zwei, der Äther eine. Durch Konzentrierung auf die halbe Mora macht man sich von ihnen allen los.

IV. v. 32—37. Der Prāna und seine fünf Verzweigungen, denen hier nicht nur ein bestimmter Sitz sondern auch (ähnlich wie Chānd. 8,6,1 den Adern des Herzens) fünf verschiedene Farben zugeschrieben werden.

V. v. 38. Schlufsverheißung. Unklar ist hier und v. 17. 26 der Terminus *maṇḍalam*; v. 17 ist dasselbe zu murmeln, v. 26 und 38 ein Durchgangspunkt der ausziehenden Seele, und zwar v. 38 vor, v. 26 nach ihrem Austritt aus dem Leibe; also, wie es scheint, hat *maṇḍalam* an den drei Stellen drei verschiedene Bedeutungen, was bei einem so kurzen Werke nicht ohne Bedenken ist.

Vers 1—4. Erhabenheit des Brahman über die Schriftgelehrsamkeit und über die hörbaren Teile des Wortes Om.

1. Der Weise, der die Lehrbücher
Las und studierte fort und fort,
Des Brahmanwissens teilhaftig,
Wirft sie von sich, als brennten sie.
2. Das Om besteigt er als Wagen,
Sein Wagenlenker Vishṇu ist,
Er sucht der Brahmanwelt Stätte,
Den Rudra zu gewinnen sich.
3. Doch der Wagen ist nur dienlich,
Solang man auf dem Fahrweg ist;
Wer zu des Fahrwegs Endpunkt kommt,
Läfst den Wagen und geht zu Fufs.
4. So läfst man auch die Wortzeichen,
Und nur mit dem lautlosen *m*
Von Om kommt man zum tonlosen,
Lautlosen, unsichtbaren Ort.

Vers 5—16. Die sechs Glieder des Yoga.

5. Die fünf Objekte der Sinne
Und das Manas, das regsame,

- Sind nur des Âtman Ausstrahlung,
Dies wissen, heisst Zurückziehung.
6. Zurückziehung und Nachsinnen,
Atemhemmung und Fesselung,
Reflexion und Einkehrung,
Die sechs Glieder des Yoga sind.
 7. Wie durch Schmelzen der Bergerze
Die Schlacken werden ausgebrannt,
So durch des Atems Einhaltung
Verbrennt der Sinne Sündenschuld.
 8. Durch Atemhemmung wird Sünde,
Durch Fesselung die Schuld verbrannt,
Vernichtet so die Schuld habend,
Gedenke man des Glänzenden.
 9. [Beim Denken an] das Glänzende
Atmet man aus und wieder ein.
Drei Atemhemmungen gibt es,
Leerung, Füllung und Einbehalt.
 10. Die Gâyatrî mit ihrem Haupt
Nebst Vyâhriti's und Praṇava
In einem Atem sprich dreimal,
Das nennt die Atemhemmung man.¹
 11. Wenn man, den Odem ausstossend,
Macht inhaltlosen, leeren Raum,
An dieser Leere sich haltend, —
Das ist, was man die Leerung nennt.
 13. Den Mund als Lotosrohr spitzend,
Pfleget Wasser man zu schlürfen ja²;

¹ = Vishṇusmṛiti 55,9. Ferner wird dieser Vers von Sâyana zu Taitt. Âr. 10,27 (welcher Abschnitt die ganze hier vorgeschriebene Formel enthält) p. 849 zitiert, und zwar als *amṛitanâdopanishadi* vorkommend. Das „Haupt der Gâyatrî“ ist der sie krönende (auf sie folgende) Spruch: *om âpo jyotî raso 'mṛitam brahma* (auch Maitr. 6,35. Prâṇâgnihotra-Up. 1, oben S. 359. 613), woran sich die Vyâhriti's (*bhâr, bhuvah, svar*) und der Praṇava (*om*) schliessen sollen.

² Nach dem Telugudruck und Çaṅkarânanda: *vaktrena utpalanâlena toyam âkarshayen narah.*

So auch soll man den Wind einziehen,
Das ist, was man die Füllung¹ nennt.

12. Wenn man nicht aus- noch einatmet²,
Auch seine Glieder nicht bewegt,
Und so die Luft in sich festhält,
Das wird der Einbehalt genannt.
14. Schau an die Formen wie Blinde,
Wie Taube höre an den Schall,
Wie ein Stück Holz den Leib achte,
Dann heisst du ein Beruhigter.
15. Wer als Organ des Vorstellens
Das Manas in dem Selbst versenkt
Und so gefesselt sich selbst hält, —
Das wird als Fesselung gerühmt.
16. Nachdenken, das nicht zuwider
Der Lehre, heisst Reflexion;
Was man schon hat und doch durchdenkt³,
Ist der Einkehrung Gegenstand.

Vers 17—27. Regeln für den Yoga.

17. Auf einem ebenen Erdboden,
Der lieblich ist und fehlerfrei,

¹ Nārāyaṇa's sowie Weber's Kodex haben umgekehrt in *v. 13 kumbhaka* (Einbehalt) und in *v. 12 pūraka* (Füllung). Weber's Vorschlag, beides zu vertauschen, wird bestätigt durch den Telugudruck und Çāṅkarānanda's Text, die auch über den Grund der Konfusion Aufschluss geben, indem bei ihnen richtig zuerst *v. 13*, dann *v. 12* steht. Ein Abschreiber stellte sie aus Versehen um, und ein folgender stellte die *v. 9* geforderte Reihenfolge *recaka*, *pūraka*, *kumbhaka* dadurch her, dafs er die beiden Termini in *v. 13* und *12* einfach vertauschte, was dann dem Nārāyaṇa zu der treuherzigen Bemerkung Anlaß gab, dafs hier eine besondere Art von *kumbhaka* zu verstehen sei.

² Die Bibl. Ind. liest: *na ca ucchvaset, na anucchvaset*, welches ein Beispiel des *a* privativum beim Verbum finitum (*nañās tñā samāsah*) sein würde; Weber liest: *na ucchvasen na anucchvasayet*; aber *anu + ud + vas* kommt nicht vor und kann noch weniger „einatmen“ bedeuten. Das Richtige hat wohl der Telugudruck: *na ucchvased na ca niçvasair* (scil. *çvaset*); oder man kann mit Çāṅkarānanda und der Bombayer Ausgabe lesen: *na ucchvasen, na ca niçvaset*.

³ Nach Weber's Handschrift: *yaṃ labdhvā api eva manyeta*. Nārāyaṇa liest: *yaṃ labdhvā api avamanyeta* und erinnert an Bhag. G. 6,22; der Telugudruck (mit Çāṅkarānanda): *samaṃ manyeta yaḥ labdhvā*, vgl. das Bekannte: *mama samadriṣo yāntu divasāḥ* Ind. Spr. 2. Aufl. No. 844.

Nehm' er sein Manas in Obhut
Und murmele ein Maṇḍalam¹;

18. Den Lotossitz, den Kreuzformsitz,
Oder auch wohl den Glückessitz²
Als Yogasitz richtig schlingend,
Bleibt er nach Norden³ zu gewandt.
19. Ein Nasloch schiefst mit dem Finger,
Luft zieht ein durch das andre er,
Staut in sich auf das Kraftfeuer⁴
Und überdenkt den heil'gen Laut.
20. Om! diese Silbe ist Brahman,
Mit Om allein er atme aus,
Mit diesem Himmelslaut oftmals
Wäscht er der Seele Flecken ab.
21. Dann meditiere und sprech' er
In Reihen den erwähnten (v. 10) Spruch,
Oftmalig, mehr als oftmalig,
Kein Übermafs ist hier zu viel.⁵
22. Von seitwärts, oben und unten
In sich zurückgesenkt den Blick,
Sitzt regungslos, fest der Weise.
Dann übt wirklich den Yoga er.
23. Taktmafs [im Atmen], Hingebung⁶,
Fesselung⁷ und Vereinigung⁸,
Der Yoga auch, der zwölfmafsig⁹,
Gilt als bestimmt dem Tempo nach

¹ Nach Nārāyaṇa einen auf die Sonnenscheibe bezüglichen Spruch, wie:
yad etan maṇḍalaṃ tapati. Anders Çaṅkarānanda.

² *padmāsanaṃ, svastikaṃ, bhadrāsanaṃ* sind drei Modalitäten des Sitzens
mit untergeschlagenen Beinen.

³ Vgl. Maitr. 6,30, S. 352, Z. 8.

⁴ D. h. wohl die Kraft (*tejas*), von der Maitr. 6,35. 37 (S. 358 fg. 361)
die Rede ist.

⁵ Mit Weber's MS: *na atimūrdham atikramaḥ* (anders Nār. Çaṅk. Weber).

⁶ *yoga* nach Nārāyaṇa = *samādhi*.

⁷ *dhāraṇā* Fesselung des Manas, vgl. v. 15.

⁸ Nach Anquetil der individuellen und höchsten Seele, nach Nārāyaṇa
des Prāṇa und Apāna. Anders Çaṅkarānanda.

⁹ Die zwölf Maße (morae) siehe Nādadbindu v. 8—11, oben S. 644.

24. Geräuschlos, konsonantlos und vokallo, —
 Tonlos in Kehle, Gaumen, Lippen, Nase,
 Auch ohne Schnarrlaut, beide Lippen unbewegt, —
 Die heil'ge Silbe, die so lautlos lautet¹,
25. Mit diesem Laut sieht den Weg er,
 Den Weg, auf dem sein Prâṇa geht,
 Darum soll man ihn stets üben,
 Damit den rechten Weg man geht,
26. Durch Herzenspforte, Windpforte,
 Die Pforte, die nach oben führt,
 Und der Erlösung Pfortöffnung,
 Die man als offene Scheibe² kennt.
27. Vor Furcht, vor Zorn und vor Schlawheit,
 Vor zu viel Wachen, zu viel Schlaf,
 Vor zu viel Nahrung, Nichtnahrung
 Soll der Yogin sich hüten stets.

Vers 28—31. Frucht des Yoga.

28. Wenn er auf diese Art allzeit
 Den Yoga treibt der Ordnung nach,
 Entspringt von selbst in ihm sicher
 Das Wissen in drei Monaten.
29. Die Götter schaut er nach vieren,
 Wird nach fünfen so stark wie sie,
 Nach sechsen, wenn er will, sicher
 Wird Absolutheit ihm zuteil.
30. Durch fünf Moren wird erdartig,
 Durch viere wasserartig er,
 Feuerartig durch drei Moren,
 Durch zwei Moren dem Winde gleich.
31. Durch eine Mora raumartig;
 Doch meditiert die halbe er,

¹ Das Wortspiel zwischen *akshara* und *ksharate* (vgl. Talav. Up. Br. 1,24,1), meist unübertragbar, liefs sich hier durch ein anderes ersetzen.

² Nārāyaṇa denkt an die Sonnenscheibe (anders Çankarānanda).

Dann wird er fertig mit Manas,
Denkt nur durch sich und nur in sich.

Vers 32—37. Der Prâṇa und seine Verzweigungen.

- 32.¹ Dreißig Mannsfinger breit Raum ist,
Wo Prâṇa mit den Prâṇa's wohnt,
Der Hauch, so heißt er, weil dienend
Dem Hauch draußen als Tummelplatz.
33. Einhundertdreizehn mal tausend
Und einhundert und achtzig mal²
Erfolgt das Ein- und Ausatmen³
In dem Zeitraum von Tag und Nacht.⁴
34. Prâṇa zunächst weilt im Herzen,
Der Apâna im Darm als Ort,
Samâna da, wo der Nabel,
Udâna, wo die Kehle ist.
35. Der Vyâna endlich fortwährend
In allen Gliedern schaltend streicht.
Nun die Farben der fünf Prâṇa's,
Wie sie folgen der Reihe nach.
36. Der Prâṇa ist an Schein ähnlich
Einem rotfarbnen Edelstein,
Der Apâna erglänzt rötlich
Wie ein Marienkäferchen.
37. Der Samâna im Leib schimmert
Wie ein milchfarbner Bergkristall.

¹ Nach dem (korrigierten) Telugudrucke: *trinçad-vârdhângulih prâṇo yatra prâṇaih pratishthitah; esha prâṇa iti khyâto, vâhyaprâṇasya gocarah.*

² Weber's Vermutung *açitiç ca çatam* wird durch den Telugudruck und Çankarânanda bestätigt.

³ *vinicvâso* Telugudruck.

⁴ Die Zahl 113180 durch fünf dividiert (sofern alle fünf Prâṇa's dabei beteiligt sind) ergibt 22636 Atemzüge in 24 Stunden, oder 15,7 in der Minute, welches für Erwachsene im Durchschnitt richtig ist. Anderweit wird die Zahl der täglichen Atemzüge rund auf 21600 (Sarvadarçanasamgraha p. 175,4) oder auch 21000 (ad Maitr. p. 79,4) angegeben. Die Haṅsa-Upanishad (unten S. 675) bestimmt sie auf 21606.

Der Udâna ist blafs-gelblich,
Der Vyâna einer Flamme gleich

Vers 38. Schlußwort.

38. Bei wem, durch diesen Ring brechend,
Der Lebenshauch zum Haupte steigt,
Wo der auch immer mag sterben,
Er wird nimmer geboren mehr,
— er wird nimmer geboren mehr.

Dhyânabindu-Upanishad.

Die *Dhyâna-bindu-Upanishad*, d. h. „die Geheimlehre von dem Punkte (*bindu* des Anusvâra in Om), auf welchen sich die Meditation (*dhyâna*) bezieht“, enthält eine Einleitung und vier Teile.

Die Einleitung (*v.* 1—3) verheißt in zwei aus dem Zusammenhange Yogatattva 1—2 herübergenommenen und einem dritten, eigenen Verse als Frucht des Yoga Tilgung aller Sünde.

I. (*v.* 4—6). Die völlige Lautlosigkeit der Meditation entspricht der unendlichen Subtilität ihres Gegenstandes, welche an dem aus Çvet. 5,9 entlehnten Bilde von der gespaltenen Haarspitze erläutert wird.

II. (*v.* 7—10). Durch eine Reihe eigentümlicher und treffender Bilder wird gezeigt, wie der Âtman alle seine Erscheinungen durchdringt, allgegenwärtig im Ganzen wie in jedem einzelnen Teile. Der Schatten *châyâ* *v.* 10 gibt kein brauchbares Bild, und die Änderung in *çâkhâ* liegt nahe, wenn es auch nicht unbedenklich und nur durch das danebenstehende *sakala* zu rechtfertigen ist, *nishkala* das Teillose als Teil d. h. als Nichtganzes aufzufassen.

III. (*v.* 11—17). Nachdem *v.* 11—13 die Meditation von Vishnu, Brahmân und Çiva mit den drei Atemübungen *pâraka*, *kumbhaka*, *recaka* in Beziehung gesetzt worden, folgt *v.* 14—17 ein schwieriger Abschnitt, welchen ich mich nicht entschließen kann mit Nârâyana und Anquetil wiederum auf die Trias zu beziehen, da zu einer solchen Zerhackung der Verse der Text keinen Anhalt gibt. Vielmehr glaube ich, daß hier, im Gegensatze zu Vishnu, Brahmân, Çiva, der Âtman selbst geschildert wird, wie er immanent die Welt durchdringt und doch transzendent (jenseits von Sonne und Mond) verharret. Als Einzelseele (Lotosblume) wird er nach dem Tode ausgerissen und seinem Samen nach auf dem Pitriyâna und Devayâna zu Mond und Sonne getragen.

IV. (*v.* 18—23). In reichen, aber zum Teil entlehnten Bildern wird zum Schluß die Meditation von Om geschildert; *v.* 19 stammt aus Muṇḍ. 2,2,4, *v.* 20 aus Çvet. 1,14, *v.* 21 aus Amṛitabindu 13. Eigentümlich ist *v.* 22 der Vergleich des Herzens mit dem Brunnen, aus welchem (wie noch

heute in Indien) das Wasser mittels eines Strickes auf einer schiefen Ebene, gewöhnlich durch ein Paar Ochsen, heraufgezogen wird, bis es oben, ausgegossen, zur Ruhe kommt. So auch das Manas an dem Ort zwischen Augenbrauen und Nase als der Wohnstatt des höchsten Ātman, vgl. Jābāla 2 (unten S. 708).

Vers 1—3. Wert des Yoga.

- 1.¹ Des Yoga Wesenheit kundtun
Zum Heil der Yogin's will ich hier,
Wer dieses anhört und hersagt,
Der wird von allen Sünden frei.
2. Ein großer Yogin heißt Vishṇu,
An Zauberkraft und Buße groß,
Als Leuchte auf dem Wahrheitsweg
Glänzt er, der höchste Purusha.
3. Wäre auch die Sünde gleich Bergen
Erstreckend viele Meilen sich,
Das Yogadenken dringt durch sie,
Nichts anderes durchdringt sie je.

Vers 4—6. Die Lautlosigkeit der Meditation entspricht der Subtilität des Brahman.

4. Höher ist als die Grundsilbe
Der Punkt, höher als er der Hall,
Die Silbe mit dem Laut schwindet²,
Lautlos die höchste Stätte ist.
5. Der Laut, der unangestimmt bleibt,
Was noch höher als dieser Laut,
Der Yogin, der dies als höchstes
Denkt, dem lösen die Zweifel sich.
6. Ein Hunderttausendstel einer
Haarspitze, dieses Teils ein Teil,
Und von dem Teil noch die Hälfte, —
So subtil ist das reine Sein.

¹ Vers 1—2 = Yogatattva 1—2, wo sie passender stehen, und aus welchem Zusammenhange sie wohl sekundär herübergenommen sind, da sie in zwei Punaer Handschriften und im Telugudruck fehlen.

² *sa śabdaḥ ca akshare kshīṇo*, Telugudruck.

Vers 7—10. Brahman und seine Erscheinungen.

7. Wie der Duft ist in der Blume,
Wie die Butter ist in der Milch,
Wie das Öl ist im Ölsamen,
Wie das Gold in den Erzen ist,
8. So sind, wie an der Schnur Perlen,
Alle Wesen am Âtman fest,
Darum steht unverwirrt, festen
Geist's in Brahman, wer Brahman kennt.
9. Wie das Öl durch den Ölsamen,
Wie der Duft durch die Blume dringt,
So ist im Leibe des Menschen
Inwendig er und aufser ihm.
10. Den Baum begreife als Ganzes,
Der Zweig¹ nur ein Nichtganzes ist,
Im Ganzen wie im Nichtganzen
Allenthalben der Âtman wohnt.

Vers 11—17. Vishnu, Brahmán, Çiva und der sie alle befassende Âtman.
Über *pûraka*, *kumbhaka*, *recaka* vgl. oben S. 650. 652 fg.

11. Vergleichbar einer Flachsblüte
Hat an dem Nabel seinen Sitz
Mit vier Armen der Held Vishnu,
An ihn denkt bei der Füllung (*pûraka*) man.
12. Beim Einbehalt (*kumbhaka*) an ihn, dessen
Lotossitz in dem Herzen ist,
An Gott Brahmán, den Urvater,
Rotweifs, vierfachen Angesichts.²
13. Bei der Leerung (*recaka*) gedenkt des, der
Dreiäugig auf der Stirne thront,
Dem reinen Bergkristall ähnlich,
Sünden tilgend, von Stückwerk frei

¹ Ich lese *çákhá*.

² Aus Schilderungen wie Rigveda 10,81,3: „allseitig Auge und allseitig Antlitz“ usw. (vergleichbar dem Xenophaneischen οὐλος ὄραξ etc.) wurde durch Materialisierung Gott Brahmán mit vier Angesichtern. — In ähnlicher Weise haben sich auf biblischem Gebiete Begriffe, wie sie noch Römer 1,3—4 vorliegen, um dem Volke fälschlich zu werden, zu den Vorstellungen Matth. 1,18. Luk. 1,35 verdichtet.

14. Achtblättrig¹, unterwärtsblütig,
Hoch den Stengel, gesenkt den Kelch²,
Der Bananenblüte ähnlich
Ist er, der Götter Inbegriff,
15. Verhundertfachend Blatt, Blüte,
Die Samenkapseln streuend rings,
Ihn denke jenseits der Feuer
Des Mondes und der Sonne³ man.
16. Die Lotosblume ausreifend,
Zum Mondfeuer⁴, zur Sonne⁵ hin
Zu tragen sie, dorthin sicher
Ihren Samen der Âtman führt.
17. Dreiorthaft⁶ ist er, dreiweghaft⁷,
Dreifach Brahman und heil'ger Laut,
Moren dreiundeinhalb habend, —
Wer den weifs, hat die Wissenschaft.

Vers 18—23. Die Meditation des Lautes Om und des Nachhalls.

18. Wie langgezogne Öltropfen,
Wie nachsummender Glockenton,
Verhallt lautlos des Om Gipfel, —
Wer den weifs, hat die Wissenschaft.
19. Om ist Bogen, der Pfeil Seele,
Das Brahman ist des Pfeiles Ziel,
Das soll man unentwegt treffen,
Gleich dem Pfeil ihm verleibend sich.
20. Den Leib machend zum Reibholze,
Den Om-Laut zu dem obern Holz,
Durch Sinnens Reibung schaut Gott man,
Wie die im Holz versteckte Glut.

¹ Vielleicht die acht Himmelsgegenden.

² Wohl Nachbildung von Kâth. 6,1 *ûrdhvamûlo avâkçâkha' esho 'çvat-thaḥ sanâtanah.*

³ Jenseits der Zielpunkte von Pitṛiyâna und Devayâna.

⁴ Auf dem Pitṛiyâna.

⁵ Auf dem Devayâna.

⁶ Nabel, Herz, Stirn.

⁷ Vielleicht Pitṛiyâna, Devayâna und Tritiyam Sthânam; oder wie Çvet. 1.4.

21. Den Mund als Lotosrohr spitzend,
Pflegt Wasser man zu schlürfen ja,
So auch soll man den Wind einziehn,
Wenn als Yogin man Yoga übt.
 22. Die Halbhora zum Strick machend,
Zieh aus des Herzenslotos Born
Auf Aderbahn hinauf Manas
Zwischen die Brauen, wo es schmilzt.
 23. Denn die Stirn zwischen den Brauen,
Da wo der Nase Wurzel ist,
Ist des Unsterblichen Wohnstatt,
Der große Ruhepunkt des Alls.
-

Tejobindu-Upanishad.

Den Namen *Tejo-bindu* „der Punkt (des Anusvāra in Om), welcher die Kraft (Brahman) bedeutet“, führt diese Upanishad wohl nur nach dem Anfangsworte (ähnlich wie Kena und Īçā), da im übrigen in den vierzehn Versen, aus welchen allein unsere Rezension besteht, weder von Om noch von dessen Moren u. dgl. weiter die Rede ist.

Vielmehr behandeln dieselben in klar geordneter Weise die wichtigsten Hauptstücke der Vedāntalehre nacheinander:

- Vers 1—2. Schwierigkeit der Meditation (*dhyānam*).
- „ 3—4. Anforderungen an den zu ihr Berufenen.
- „ 5—8. Die Brahmanstätte als Gegenstand derselben.
- „ 9—11. Die rätselhafte Natur des Brahman.
- „ 12—14. Schilderung des bei Lebzeiten Erlösten.

So klar hiernach der Gedankengang im ganzen ist, so schwierig sind oft die Sätze im einzelnen und nötigen schon den indischen Kommentator zu den halsbrechendsten Exegetenkunststücken. Aber wenn er z. B. v. 9 *brahmānam* statt des erforderlichen *brahma* mit der Bemerkung hinnimmt, es liege hier nur eine Verwechslung des Genus und eine ebensolche des Kasus (*liṅga-vibhakti-vyatyayah*) vor, — oder wenn er v. 12 fg. die völlig in der Luft hängenden Akkusative *lobham* usw. dadurch verständlich macht, daß er zu ihnen *çritā na vidur* (Subjekt, Kopula, Negation und Prädikat) ergänzt, — so werden wir ihm hier wie in so vielem andern nicht folgen, sondern uns nur vor die Alternative gestellt sehen, ob schon in dem ursprünglichen Autor dieser Verse das Sprachgefühl so völlig abgestumpft war¹, oder ob wir es mit einer heillos korrupten Überlieferung zu tun haben. Für letzteres sprächen die zahlreichen, aber nicht besseren Varianten des Telugudrucks, bei dem diese 14 Verse nur den Eingang der Tejobindūpanishad bilden, worauf dann Erörterungen in Versen und Prosa folgen, welche den Umfang unserer Rezension mehr als dreifsigmal übertreffen.

¹ Sogar als Titel bietet die Mehrzahl der zu der Punaer Ausgabe benutzten Handschriften das unmögliche *Tejabindu*.

Vers 1—2. Die Meditation (*dhyānam*).

1. Dem Kraftpunkt gilt höchstes Sinnen,
Das erhaben im Herzen thront,
Subtil, beseligend, kraftvoll,
Erst grob, dann fein, dann überfein,
2. Schwervollbringbar, schwererreichbar,
Schwer zu schauen, zu gründen schwer,
Schwer ausführbar ist dies Sinnen
Selbst für Weise und Einsame.

Vers 3—4. Wer zur Meditation berufen ist.

3. Wer Gier und Zorn überwindet,
Weltlichen Hang und Sinneslust,
Wer Zweiheit, Ichgefühl abtut,
Frei von Hoffnung, von Weib und Kind,
4. Das Unwegsames macht wegsam,
Nur Lehrers Ehr' und Nutz erstrebt,
Der, durchschreitend die drei Pforten¹,
Zum dreiwelthaften Haṅsa wird.

Vers 5—8. Die Stätte des Brahman.

5. Geheimnisvoll ist die Stätte,
Brahman, grundlos, unoffenbar,
Wie der Äther so feinteilig;
Sie ist des Viṣṇu höchster Schritt.
6. Drei Augen hat sie², drei Guṇa's³,
Umspannt drei Welten unsichtbar,
Unbeweglich, unwandelbar,
Ohne Träger und ohne Grund,
7. Frei von allen Bestimmungen,
Unerreichbar für Wort und Sinn,
Durch Selbstvertiefung nur falsbar;
Kein Wort nennt sie, kein Wortgeflecht.

¹ Nach dem Kommentar: Entsagung, Duldung und Ehrung des Lehrers.

² Angeblich die drei Veden.

³ Sattvam, Rajas, Tamas.

8. Wonne zwar, doch der Lust jenseits,
Schwer sichtbar, endlos, anfanglos,
Frei von des Denkkorgans Schalten,
Ewig, fest, unerschütterlich

Vers 9—11. Die rätselhafte und widerspruchsvolle Natur Brahman's.

9. Dies Brahman, das im Selbst weilet,
Dieser Urgrund, dies höchste Ziel
Undenkend Denken, ist Seele
Und höchste Raumausspannung doch.
10. Nicht leer ist es und scheint leer doch,
Über Leerheit erhaben steht's,
Nicht gedacht ist es, nicht denkend,
Undenkbar und doch denkbar wohl.
11. Das All und doch das Nichts ist es,
Kein andres ist, das höher sei,
Undenkbar, unerweckt ist es,
Ist nicht real und nicht erkannt.

Vers 12—14. Schilderung des Lebend-Erlösten.

12. Wesensvereint dem Einsamen, —
Wer Gott ist, weiß das Höchste ja, —
Der Gier, Verblendung, Furcht, Hochmut,
Zorn, Liebe, Sünde abgetan,
13. Nebst Kälte, Wärme, Durst, Hunger,
Und Vorsätzen, die wandelbar,
Nicht stolz auf Brahman-Abstammung,
Nicht auf Erlösungsschriftenwust,
14. Nicht Furcht, nicht Lust noch Schmerz kennend,
Nicht Ehre noch Unehre mehr, —
Denn von dem allen ist ledig
Brahman, des Strebens höchstes Ziel,
— Brahman, des Strebens höchstes Ziel.
-

Yogaçikhâ-Upanishad.

Die *Yoga-çikhâ*, von der diese Upanishad den Namen trägt, ist entweder als „die Spitze, das höchste Resultat der Yogameditation“ oder von der „Spitzflamme“ im Herzen zu verstehen, in welcher nach *v. 6* der Yogin das höchste Wesen anschaut.

Nach einem einleitenden Verse (*v. 1*) wird zunächst (*v. 2—3*) ein kurzes und klares Bild von der Yogameditation gegeben. Mystischer ist der folgende Teil (*v. 4—7*), welcher symbolisch eine im Leibe, sei es (wie *Brahma-vidyâ* 8 fg., oben S. 631) im Kopfe, oder, richtiger wohl, im Herzen (*Nârâyaṇa*) befindliche Sonne annimmt; in ihrer Mitte ist ein Feuer, welches in einer Spitzflamme (*çikhâ*) ausläuft, in der für die Anschauung das höchste Wesen gegeben ist; eine Vorstellung, die sich wahrscheinlich aus älteren Stellen, wie namentlich *Kâth. 4,12—13. Mahânâr. 11,9—12. Maitr. 6,38* entwickelt hat. Auf den Auszug der Seele des Yogin bei dem Tode muſs es sich wohl beziehen, wenn weiter geschildert wird, wie der Yogin die erwähnte Sonnenscheibe durchbricht, um durch die *Sushumnâ* (der Sache nach schon *Chând. 8,6,6 = Kâth. 6,16*) und die Schädelnaht (*Ait. 1,3,12*) zur Vereinigung mit dem Höchsten zu gelangen. — Seltsam aber und an der Richtigkeit der Lesart Zweifel erregend ist es, wenn dann weiter, ähnlich wie von den *Âranyaka's* der Opferkultus durch ein geistiges Schauen desselben ersetzt wird, so hier (*v. 8—9*) der Yogapraxis für solche, die sie nicht üben können oder wollen, ein viel einfacheres Mittel, nämlich die täglich dreimalige Lesung der gegenwärtigen kleinen Upanishad substituiert wird, welche zu demselben Ziele führt. — Dieses Ziel ist, wie der Schlußvers (*v. 10*) sagt, die durch Tausende von Neugeburten nicht erreichbare Tilgung der Sünde und Aufhebung des *Samsâra*. Eine ganz andere als diese schon dem Kommentare des *Nârâyaṇa* zugrunde liegende Auffassung der Verse 8—9 bekunden die Varianten des Telugudruckes (s. u.), in welchem die *Yogaçikhâ-Upanishad* etwa das Vierzigfache des Umfangs unserer Rezension hat und aus sechs *Adhyâya's* besteht, deren erstem (p. 589—590) die zehn Verse unserer Rezension mit manchen, zum Teil recht guten Änderungen einverleibt sind.

Vers 1. Ankündigung.

1. Des Yoga Spitze will kund tun
Als Gipfel alles Wissens ich,
Wer diesem heil'gen Wort¹ nachdenkt,
Dessen Glieder erzittern nicht.²

Vers 2—3. Kurze Schilderung der Yoga-Meditation.

2. Den Sitz nach Lotosart wählend,
Oder wie es ihm sonst beliebt,
Die Nasenspitze fixierend,
Hände und Füße angeschmiegt,
3. Das Manas allerwärts zügelnd,
Soll der Weise die Silbe Om
Ohn' Unterlafs überdenken,
Herz-umschließend den höchsten Gott.

Vers 4—7. Durchdringen zu Gott und Aufschwung zu ihm nach dem Tode.

4. Auf einer Säule³, drei Pfosten⁴,
Mit neun Toren⁵, fünfgötterhaft⁶,
Steht ein Tempel, der Leib ist es,
In ihm suche den Höchsten man.
5. Darin erglüht eine Sonne,
Von Strahlenflammen ganz erfüllt,
Mitten in der ist ein Feuer,
Das flammt wie einer Fackel Docht;
6. So groß wie ihre Spitzflamme,
So groß ist dort der höchste Gott.
Den Yoga ü bend oftmalig,
Der Yogin durch die Sonne dringt,

¹ Entweder ist der Laut *Om* oder die vorliegende Upanishad gemeint.

² Nach der Lesart des Telugudrucks *gâtrakampo na jâyate*. Vgl. Kaush. 3,1 Schlufs, oben S. 44.

³ Die Wirbelsäule.

⁴ Die drei Arterien *idâ*, *piṅgalâ* und *sushumnâ* oder die drei *Guṇa*'s *sattvam*, *rajas* und *tamas* (Schol.).

⁵ Die neun Öffnungen des Leibes, oben S. 281, Anm.

⁶ Die fünf Sinne.

7. Sodann schlängelt er sich aufwärts
 Durch der Sushumnâ glänzend Tor;
 Die Schädelwölbung durchbrechend,
 Schaut er schliefslich das Höchste an.

Vers 8—9. Ein Ersatzmittel für den Yoga.¹

8. Doch wer, unachtsam und träge,
 Nicht kommt zur Meditation,
 Kann durchdringen zur Hochstätte,
 Wenn hersagt dreimal täglich er
9. Die reine Rede, die, teilhaft
 Des Yoga, ich verkünde hier,
 Erreicht habend, was zu wissen,
 Den gnädigen, den höchsten Gott.

Vers 10. Schlufs.

10. Durch Tausende von Geburten
 Wer nicht verzehrt der Sünde Schuld,
 Erblickt endlich durch den Yoga
 Des Samsâra Vernichtung hier.

¹ Nach den Lesarten des Telugudrucks ist der Gedanke vielmehr: „Wer dies dreimal täglich meditierend durchgeht, der gelangt, von Trägheit und Unachtsamkeit aus, zur reinen Seligkeit“.

Yogatattva-Upanishad.

Diese Upanishad, die ihren Namen *Yogatattva* „die Wesenheit des Yoga“ entweder nach dem Anfangsworte oder nach dem Hauptinhalte trägt, besteht in unserer Rezension aus fünfzehn Çloka's, während sie im Telugudruck in bedeutend erweiterter Gestalt vorliegt. Die beiden Anfangverse sind dort dieselben, dann aber folgen etwa hundert andere Çloka's, hierauf (p. 394) nochmals Vers 2 und als Schluß der Upanishad v. 3—13 und v. 15, teilweise mit sehr abweichenden Lesarten. Ob diese auf einer ursprünglicheren Tradition oder nur auf späterer Zurechtlegung beruhen, unternehmen wir zur Zeit noch nicht zu entscheiden. In unserer Rezension ist der Text so korrupt und der Kommentar so mangelhaft, daß die Übersetzung nur als ein Versuch gelten kann, den Inhalt einigermaßen verständlich wiederzugeben.

Nach den Eingangsversen (v. 1—2), welche, weniger passend, auch den Eingang von Dhyānabindu bilden, folgt v. 3—5 eine sehr drastische Schilderung von dem unaufhörlichen Kreislauf der Neugeburten und v. 6—8 eine Darlegung, wie die $3\frac{1}{2}$ Moren des Lautes Om alles in sich befassen, wobei wiederum v. 8 derselbe ist wie Dhyānabindu 7, diesmal aber dort passender steht; — hiernach scheint es, daß Yogatattva und Dhyānabindu, nicht die eine von der andern, sondern beide von einer gemeinsamen Quelle abhängig sind, welche jedoch wahrscheinlich nur in einzelnen Sprüchen zu suchen ist, die in Yogakreisen mündlich umliefen und, vielfach variiert, schließlic in diesen Yoga-Upanishad's Aufnahme fanden. Dies gilt auch von den folgenden Versen (v. 9—11), welche, nach dem Vorgange von Mahānār. 11,8 (oben S. 251) und unter mehrfachen Anklängen an Dhyānabindu 12—14, das Herz, den Sitz des Manas, als eine abwärts gerichtete Lotosblume schildern, die sich bei der Meditation entfaltet, dann aber mit der Beruhigung des Manas regungslos wird, worauf die Seele das höchste Wesen so in sich widerspiegelt, wie der Bergkristall den Sonnenstrahl (v. 11). Vers 12 bezieht sich wohl auf den *Pratyāhāra*, das Einziehen der Organe, während die Atmung noch fortbesteht, v. 13 auf den *Prāṇāyāma*, die Atmungsregelung, welche ihren Höhepunkt im *kumbhaka* (Amṛitabindu 13. Dhyānabindu 12) hat, v. 14 auf den Auszug der Seele durch die *Sushumnā*

und das *Brahmarandhram* (vgl. Yogaçikhâ 7), v. 15 endlich betrifft die Wahl des richtigen Ortes für die Meditation und die Schonung alles Lebenden von seiten des Yogin.

Vers 1—2. Wert des Yoga.¹

1. Des Yoga Wesenheit kund tun
Zum Heil der Yogin's will ich hier,
Wer dieses anhört und hersagt,
Der wird von allen Sünden frei.
2. Ein großer Yogin heisst Vishnu,
An Zauberkraft und Busse groß,
Als Leuchte auf dem Wahrheitsweg
Glänzt er, der höchste Purusha.

Vers 3—5. Der Kreislauf der Seelenwanderung.

3. Die Brust, an der er trank vormals,
Drückt später er in Lüsterheit²,
Am Schofs, der ihn gebar vormals,
Sättigt später er seine Lust.
4. Die ihm Mutter war, wird Gattin,
Die Gattin war, zur Mutter ihm,
Sein Vater wird ihm zum Sohne,
Sein Sohn wieder zum Vater ihm.
5. So im Kreislauf des Samsâra,
Wie Schöpfemeer am Wasserrad³
Umlaufen, kommt er stets wieder
Im Mutterschofse zur Geburt.⁴

Vers 6—8. Allbefassung des Lautes Om.

6. Drei Welten gibt es, drei Veden,
Drei Tagzeiten, drei Götter sind,

¹ v. 1—2 = Dhyānabindu v. 1—2.

² *yah stanah pūrcapītas tam nishpīdya mudam açnute* (Telugudruck).

³ Noch heute sieht man in Indien sehr häufig dieses ringsum mit Eimern versehene Schöpfrad. Während dasselbe durch einen unter ihm herlaufenden Bach gedreht wird, füllen sich die in denselben eintauchenden Eimer und ergießen, nach oben gelangt, ihren Inhalt in eine Rinne, die ihn den Feldern zuführt.

⁴ *yonijanmāni çritvā* (Telugudruck).

Drei Opferfeuer, drei Guṇa's,
Der Dreilaut alles dies befafst.

7. Doch wer am Ende des Dreilauts
Auch die Halbsilbe überdenkt,
Der hat dies alles durchdrungen
Und geht zur höchsten Stätte ein.
8. Wie der Duft ist in der Blume,
Wie die Butter ist in der Milch,
Wie das Öl ist in dem Sesam,
Wie das Gold in den Erzen ist¹, . . .

Vers 9—11. Frucht der Meditation des Lautes Om.

9. Die Lotosblüte, die einnimmt
Des Herzens Raum, gesenkt den Kelch,
Hoch den Stiel, niederwärts tauend,
Darin das Manas hat den Sitz,
10. Beim *a*-Laute wird sie leuchtend,
Beim *u*-Laute erschließt sie sich,
Erklingt leise beim *m*-Laute, —
Regungslos ist der halbe Laut, —
11. Dann, wie im Bergkristall etwa
Sich abspiegelt der Sonne Licht²,
Scheint in der Seele beim Yoga
Der höchste Geist, der sie beseelt.

Vers 12—13. *Pratyâhâra* und *Prânâyâma* (vgl. S. 650).

12. Er zieht ein gleich der Schildkröte
In sich nebst Hand und Fuß das Haupt³,
Indes der Wind noch die Pforten
Umspielt. Dann heifst's: „füllt ein! füllt ein!“

¹ Dieser Çloka läßt sich nur künstlich (vermöge der Alldurchdringung des Lautes Om) mit dem Vorhergehenden verknüpfen und ist vielleicht aus dem Zusammenhange, der Dhyânabindu 7fg. S. 660 vorliegt, herübergenommen.

² *âtma labhate sphatika-saṅkâçam, sûrya-marici-vat*, „die Seele nimmt den Glanz des Bergkristalls an, wie [wenn ihn trifft] ein Sonnenstrahl“.

³ Wir lesen mit dem Telugudruck *çiraç ca*.

13. Doch wenn nach Schlufs der neun Pforten
Er aus- und einzuatmen sucht,
Wie eine Fackel im Krüge
Windlos, das heifst der „Einbehalt“.

Vers 14. Auszug durch das *Brahmarandhram*.

14. Bis, wie durch Lotosblatt brechend,
Auftriebwind zur Befreiung führt
Ihn, den man als den Truglosen
Zwischen Brauen und Stirne weifs.¹

Vers 15. Verhalten des Yogin zur Außenwelt.

15. An unverbotnem, windstillem,
Entlegnem, störungsfreiem Ort
Der Yogin Schutz gewährleistet
Allen Wesen als seinem Selbst.²

¹ Vgl. Dhyānabindu 23. Jābāla 2, S. 662. 708.

² Wörtlich: „durch den Yogadienst ist die Unverletzlichkeit der das Selbst (des Yogin) bildenden Wesen gesichert“.

Haṅsa-Upanishad.

Diese, auch im Oupnekhat als *Hensnad* (d. i. *Haṅsanāda*) enthaltene Upanishad gehört, wie schon ihre Stellung in den Sammlungen Colebrooke's und Nārāyaṇa's, noch mehr aber ihr Inhalt zeigt, einer spätern Entwicklungsstufe als die bisher behandelten Yoga-Upanishad's an. Die Aufstellung der Worte *haṅsa haṅsa* als Mantrarāja (Spruchkönig, d. h. als ein durch die ganze Upanishad sich hindurchziehender Leitspruch) und die Art, wie an demselben Anfang, Mitte und Ende (*vijam, kilaka, śakti*) unterschieden und die Auftragung des Spruches als Diagramm gelehrt wird, lassen unsere Upanishad in nächster Verwandtschaft mit dem Gedankenkreise von Nṛsiṅhatāpanīya und Rāmatāpanīya erscheinen.

Als Grundgedanke kann man bezeichnen, daß der *Haṅsa* (die individuelle Seele) durch Meditation des Lautes Om und namentlich seines Nachhalls zum *Paramahaṅsa* (der höchsten Seele) wird.

Der Hauptinhalt ist folgender. Die Paragrapheneinteilung rührt von uns her, da die in der Calcuttaer und den beiden Punaer Ausgaben (mit Nārāyaṇa's und Śaṅkarānanda's Kommentar) widersprechend und unzweckmäßig sind.

1. Einleitung. Die Verse zu Eingang sowie die am Schlusse fehlen in Śaṅkarānanda's Rezension.

2. Die individuelle Seele wird, durch Zusammenfassung der Laute des Ausatmens (*han*) und Einatmens (*sa*), als *Haṅsa* bezeichnet.

3. Ähnlich wie die Kshurikā-Upanishad ein sukzessives Sichlösen von den einzelnen Gliedern, lehrt unsere Upanishad ein Emporsteigen durch die sechs mystischen, am Körper unterschiedenen Kreise bis hinauf zum Brahmarandhram. Dieses Aufsteigen wird bewerkstelligt durch Meditation der Silbe Om und besonders ihres Nachhalls.

4. Das in Tag und Nacht durch das Atemholen des (fünffachen) Prāṇa 21606 mal wiederholte *haṅsa haṅsa* erscheint als Hymnus (als der Mantrarāja), dessen Dichter, Metrum und Gottheit bestimmt, und an welchem *vijam* (Keim, Anfangsilbe), *kilaka* (Stamm, Mittelsilben) und *śakti* (Kraft, Schlußsilbe) unterschieden werden.

5. Dieser Spruchkönig, welcher als solcher sechs „Glieder“ (Herz, Kopf, Haarlocke, Panzer, Dreiauge und Waffe) hat (vgl. Nṛisinhap. 2,2. Rām. 61), wird unter bestimmten (aus dem Kommentar zu ergänzenden) Anrufungen dieser Glieder als Diagramm (vermutlich um dasselbe als Amulett zu tragen) niedergeschrieben (die nähere Art der Ausführung wird nicht angegeben) und außerdem noch, wie es scheint, auf den Händen aufgetragen.

6. Symbolische Ausdeutung des, als *Haṅsa* (Gans) in Vogelgestalt aufgefaßten, individuellen Âtman.

7. Identität des *Haṅsa* und *Paramahaṅsa* (des individuellen und höchsten Âtman).

8. Schilderung des noch nicht zum *Paramahaṅsa* erhobenen *Haṅsa*.

9. Einswerden desselben mit dem *Paramahaṅsa*.

10. Auf zehn Arten kann der Nachhall hervorgebracht werden (vgl. Chând. 2,22. Maitr. 6,22, oben S. 95. 346); die zehnte derselben wird zur Übung empfohlen. Anders die nachfolgenden Verse.

11. Schwinden des Mana und Einswerdung mit dem höchsten Âtman.

Der Zusammenhang läßt als denkbar erscheinen, daß diejenigen Abschnitte, welche diese Upanishad so viel moderner als die übrigen Yoga-Upanishad's erscheinen lassen (namentlich 3—5) auf späterer Einschlebung beruhen.

1. Gautama sprach:

Des Brahmanwissens Aufweckung,
Die aller Pflichten kundig ist,
Aller Lehrbücher Sinn einschließst,
Wodurch, o Herr, wird die bewirkt?

Sanatsujâta sprach:

Alle Veden durchdacht habend
Und erfafst habend ihren Sinn,
Çiva der Pârvatî vortrug
Die Wahrheit; — sie vernimm von mir.

Unsagbar und verhüllt gleichsam,
Ist der Yogin's Geheimnis sie;
Die dem Haṅsa den Weg auslegt,
Freude schenkt und Erlösungsfrucht.

Nunmehr wollen wir über den Haṅsa und Paramahaṅsa das Genaue mitteilen für den Brahmenschüler, welcher beruhigt, bezähmt und dem Lehrer ergeben ist.

2. Mit dem Laute *haṅ-sa haṅ-sa* [aushauchend und einhauchend] weilt er [der Odem] immerfort in allen Leibern,

sie ganz erfüllend, wie das Feuer in dem Brennholze oder das Öl in den Sesamkörnern. Wer ihn erkennt, der verfällt nicht dem Tode.

3. Die Afteröffnung verschließend, soll man den Wind von dem Unterleibskreise (*ādihāra*) in die Höhe treiben, indem man dabei den Sexualkreis (*svādhiśthānam*) dreimal nach rechts umfährt, zu dem Nabelkreise (*maṇipūrakam*) aufsteigen, den Herzkreis (*anāhatam*) überschreiten, im Halskreise (*viçuddhi*) die Lebenshauche anhalten, den Zwischenbrauenkreis (*ājñā*) überdenken, die Brahmanöffnung meditieren und dabei allezeit das Wort „ich bin der aus den drei Moren bestehende [Omlaut]“, dazu auch, vom Unterleibskreise an bis zur Brahmanöffnung hin, den Nachhall überdenken, welcher einem reinen Bergkristalle gleicht, denn er ist es, welcher Brahman, der höchste Ātman genannt wird.

4. Bei diesem Spruche [nämlich *haṅso haṅsa*] ist der Dichter der Haṅsa, das Metrum die Pañkti¹, die Gottheit der Paramahaṅsa, das Wort *ham* der Keim (die Anfangssilbe), *sa* die Kraft (die Schlußsilbe), *so* 'ham der Stamm (die zwischenliegenden Silben). Es sind aber ihrer [der *haṅsa*, d. h. Aus- und Einatmungen] in Tag und Nacht einundzwanzigtausend sechshundert und sechs.²

5. Mit den Worten: „der Sonne (*oṃ sūryāya hṛīdayāya namaḥ*), dem Monde (*oṃ somāya çirase svāhā*), dem Fleckenlosen (*oṃ nirañjanāya çikhāyai vaśat*), dem Glanzlosen (*oṃ nirābhāsāya kavacāya huṃ*), tanu-sūkshma (*oṃ tanusūkshma netratrayāya vaushat*) und pracodayāt (*oṃ pracodayāt astrāya phat*)“ und dem [jedesmaligen] Zusätze: „dem Agni und Soma *vaushat*“, werden die Gliedersprüche an Herz usw. [Herz, Kopf, Haarlocke, Panzer, Dreiauge und Waffe des Spruchkönigs] aufgetragen [als Diagramm] und auch auf die Hände aufgetragen.

6. Nachdem dies geschehen, soll man im Herzen in der [dort befindlichen] achtblättrigen [Lotosblume] das Wesen des Haṅsa überdenken. [Als Haṅsa, Gans, denkt man ihn in

¹ Die Punaer Ausgabe liest: „die unoffenbare Gāyatri“.

² Über diese Zahl vgl. oben S. 656.

Vogelgestalt:] Agni und Soma sind seine Flügel, der Om-Laut sein Kopf, der Anusvârakreis sein Auge [oder auch] sein Mund; Rudra und Rudrâni seine Füße und Arme, Kâla und Agni seine beiden Seiten [rechts und links], „erschaut“ und „heimatlos“ sind die beiden übrigen Seiten [oben und unten].

7. Und dieser [*Haṅsa*, d. h. die individuelle Seele] ist jener *Paramahaṅsa* [die höchste Seele], welcher leuchtet wie zehn Millionen Sonnen und diese ganze Welt durchzieht.

8. Sein Verhalten aber [sofern er in der achtblättrigen Lotosblume des Herzens weilt] ist ein achtfaches: an dem östlichen Lotosblatte ist sein Sinn auf heiliges Werk gerichtet, an dem südöstlichen überkommen ihn Schlaf und Schläffheit, an dem südlichen ist sein Sinn grausam, an dem südwestlichen trachtet er nach Bösem, an dem westlichen nach Spiel, an dem nordwestlichen steht sein Verlangen nach Gehen und dergleichen, an dem nördlichen begehrt er nach Liebeslust, an dem nordöstlichen nach Erwerb von Gütern. In der Mitte herrscht die Entsagung, an den Staubfäden der Zustand des Wachens, an der Samenkapsel der Schlaf, an dem Stengel der Tiefschlaf, wo die Lotosblume nach oben aufhört das *Turiyam*.

9. Wenn aber der *Haṅsa* in dem Nachhalle hingeschwunden ist, dann tritt das ein, was *Turiya*-erhaben, Undenken, Abschluß im Nichtmurmeln heißt. Dies alles geschieht um des *Haṅsa* willen. Darum wird das *Manas* laufen gelassen; er aber [der Verehrer] genießt in zehn Millionen Murmelungen den Nachhall. Dies alles geschieht um des *Haṅsa* willen.

10. Der Nachhall aber kann zehnfach hervorgebracht werden: der erste klingt wie *cinî*, der zweite wie *ciñcinî*, der dritte wie Glockenton, der vierte wie Muschelblasen, der fünfte wie Saitenspiel, der sechste wie Händeklatschen, der siebente wie Flötenton, der achte wie Trommelschall, der neunte wie Paukenschlag, der zehnte wie Donnerhall. Den neunten [und die vorhergehenden] meide man und übe den zehnten nur allein.

Beim ersten *ciñcinî* nachmacht

Sein Leib, beim zweiten krümmt er ihn,

Beim dritten wird er sehr müde,

Beim vierten schüttelt er den Kopf,

Beim fünften fließt ihm sein Gaumen,
 Beim sechsten trinkt er Amritam,
 Beim siebten wird Geheimwissen
 Beim achten ihm der Rede Kunst,

Beim neunten Unsichtbarmachung
 Und hellsehender Götterblick,
 Beim zehnten wird er zum Brahman, —
 Brahman und Âtman werden eins.

11. In ihm schwindet das Manas, und in dem Manas werden Wunsch und Zweifel, Gutes und Böses verbrannt. Er aber, ewig selig, kraftdurchdrungen, allgegenwärtig, leuchtet durch sein eignes Licht als rein, weise, ewig, fleckenlos und beruhigt.

Om! Das ist Veda-Erklärung, — Veda-Erklärung!

Brahma-Upanishad.¹

Die *Brahma-Upanishad* besteht nach Nārāyaṇa aus vier Teilen², zweien in Prosa von mehr altertümlicher Haltung und zweien in Versen, die nach Form und Inhalt einen mehr modernen Charakter zeigen.

I. Im ersten Teile beantwortet Pippalāda „der Aṅgiras“ (vgl. hingegen den Eingang von Atharvaçikhâ) vier Fragen des Çaunaka dadurch, daß er auf den *Prâṇa* (den *Ātman*, das *Brahman*) als Lebensprinzip der Organe hinweist und sein Verhalten in Tiefschlaf, Traumschlaf und Wachen in der Weise der alten Upanishad's und mit vielfachen Anklängen an dieselben (namentlich an Brih. 4,3—4) charakterisiert. Der Stil ist äußerst abrupt und erinnert an die Manier der Sūtra's, durch ein hingeworfenes Wort auf einen, dem Leser bekannten Zusammenhang hinzuweisen. Dieser ganze Abschnitt fehlt in den meisten Handschriften; Çañkarānanda's Kommentar übergeht ihn, und auch Nārāyaṇa erwähnt, ohne dies seinerseits zu billigen (p. 239,10), daß manche die Upanishad mit dem zweiten Teil anfangen ließen. Wahrscheinlich ließen sie den ersten Teil weg, weil der

¹ Zur Anordnung. Als Übergang von den Vedānta- und Yoga-Upanishad's zu den im Sannyāsa das höchste Ziel sehenden Texten kann, mit Rücksicht auf ihren dritten Teil, die *Brahma-Upanishad* betrachtet werden. An sie reihen sich, in der Ordnung der Liste Colebrooke's und Nārāyaṇa's, zwei Gruppen von Sannyāsa-Upanishad's, 1) *Sannyāsa*, *Āruneyi*, *Kañthaçruti*, welche sich alle drei durch ihre fragmentarische Form und trümmerhafte Überlieferung auszeichnen, und 2) *Paramahansa*, *Jābāla*, *Āçrama*, deren Darstellung geordneter ist, und deren späte Stellung im Kanon noch kein Beweis für ihre Posteriorität sein dürfte. Nur die letztgenannte wird wohl, um ihres systematisierenden Charakters willen, an das Ende der ganzen Entwicklungsreihe zu stellen sein.

² Die Bestimmung derselben rührt teilweise von uns her, da die Einteilungen in der Calcuttaer und den beiden Punaer Ausgaben (mit Nārāyaṇa's und Çañkarānanda's Kommentar) teils verwirrt, teils ganz unzweckmäßig sind. Im Telugudruck ist unsere Upanishad in zwei sehr verschiedenen Rezensionen vorhanden, ohne den ersten Teil als *Brahma-Upanishad*, und mit demselben als *Parabrahma-Upanishad*.

Stil so lapidar und die Überlieferung dabei so unsicher ist, daß es nur mit Anstrengung gelingt, ihm einen, problematisch bleibenden, Sinn abzugewinnen.

2. Der zweite Teil erwähnt die vier Körpersitze und (ohne Verteilung auf dieselben) die vier Zustände des Âtman, um sodann bei der völligen Negativität desselben sowie bei seinem Wohnen im Herzensraume zu verweilen, welcher mit Berufung auf den Veda (*vaidya*=*vaidika*), d. h. wohl auf Chând. 8,1,3, dem Weltraume (*gushîram âkâçam*, neutr.) gleichgesetzt wird.

3. Am eigentümlichsten und den Sannyâsa-Upanishad's auf das nächste verwandt ist der dritte modernere Teil in Versen, welcher dem Brahmanwissenden empfiehlt, auf die *çikhâ* (das Haarbüschel, welches aus religiösen Gründen nicht mitabgeschoren wird) und das *yajñopavitam* (die heilige Opferschnur) zu verzichten und die Erkenntnis allein als *çikhâ* und *yajñopavitam* zu tragen.

4. Als Nachtrag folgt eine Reihe von Versen, welche, wie es scheint, zur Erläuterung der Prosateile dienen sollen. Die ersten vier sind aus Çvet. 6,11. 6,12. 1,14. 1,15 entnommen. Dann folgen drei Verse zur Erläuterung des Bildes von der Spinne, des Herzens als Lotosblume, die das Brahman befaßt, und der vier Orte des Brahman, welche hier mit den vier Zuständen parallelisiert werden, zu welchem Zwecke jedoch *nâbhi* durch *netram* ersetzt wird. Die folgenden beiden Çloka's empfehlen die *sandhyâ* als Symbol der Einheit mit Gott und der Einheit aller Wesen, wobei mit den Worten *sandhâ* und *sandhyâ* in schwer wiederzugebender Weise gespielt wird. — Eine Erinnerung an Taitt. 2,4 und der Vers Çvet. 1,16 beschließen das aus so mancherlei Bestandteilen zusammengekittete Ganze.

1.

Om!

Es geschah einmal, daß *Çaunnaka*, der sehr reiche, den ehrwürdigen *Añgiras Pippalâda* befragte:

In der himmlischen, lieblichen Brahmanstadt [dem Leibe] wie sind sie [die Götter der Lebensorgane] gegründet?

Und wie ergießen sie sich [nach außen]?

Und von wem rührt diese ihre Macht her?

Und wer ist der, welcher zu dieser ihrer Macht geworden ist?

Da erklärte er ihm die allervortrefflichste Brahmanlehre und sprach:

Es ist der *Prâna*, ist der *Âtman*; von dem *Âtman* rührt ihre Macht her; er ist die Lebenskraft der Götter [der Lebensorgane], er ist der Götter Vergang und Nichtvergang.

Er, der in der himmlischen Brahmanstadt als das staub-

lose, unteilbare, reine, unvergängliche Brahman erglänzt (vgl. Muṇḍ. 2,2,9), regiert sie, [und sie folgen ihm] wie dem Bienenkönige die Bienen.¹ — Und wie die Fliegenvertilgerin [die Spinne] aus einem Faden ihr Netz ausbreitet und es an ebendenselben wieder in sich hereinzieht (nach Muṇḍ. 1,1,7), so auch der Prāṇa, wenn er [in die Adern] eingeht, das Ausgebretete in sich hereinziehend. Denn den Prāṇa erkennen als Gottheit alle die Adern an [in die er eingeht] im Tiefschlaf, [wobei es sich zuträgt] wie mit dem Falken und dem Luftraume (Hindeutung auf Brih. 4,3,19). Nämlich wie der Falke, nachdem er in den Aether aufgestiegen, zu seinem Neste geht, also auch der Tiefschlafende. Denn er sagt es [nach dem Erwachen: „ich habe schön geschlafen“. Comm.].

Wie aber irgend ein [Tiefschlafender, z. B.] Devadatta, solange er nicht mit dem Stocke oder dergleichen geschlagen wird [lies: *yashti-ādinā atādyamāna*, mit Rücksicht auf Kaush. 4,19], sich nicht regt, so wird er auch durch Opfer und fromme Werke, durch Gutes und Böses nicht befleckt. Wie aber ein Kind, weil es noch keine Wünsche hat, in Wonne lebt, so auch lebt ein jeder Devadatta während des [Tief-]Schlafes in Wonne. Denn er weiß dann das höchste Licht, und weil er das Licht liebt, darum ist es ihm zur Wonne.

Weiter geht er mit eben diesem [höchsten Âtman] in den Traumschlaf über, wie eine Raupe, — nämlich wie die Raupe von Blattspitze zu Blattspitze ihr Selbst fortbewegt, indem sie das Vorderteil fortbewegt und das Hinterteil nachzieht (lies *saṃdhayati aparam*), nicht aber das Hinterteil im Stich läßt. Und er [der Âtman] ist es auch, welcher der Wachende genannt wird; und wie einer [der opfern will] acht Schalen zugleich trägt, so trägt er den [Leib mit seinen Organen]; er hängt gleichsam an seinem Busen [vgl. Brih. 4,3,21 *yathā priyayā striyā samparishvaktō*, und Cūlikâ-Up. 3—6, oben S. 639], er, der der Veda's und der Götter Ursprung ist.²

¹ Nach Praçna 2,4, mit welcher Stelle *makshikāvat* gelesen werden muß. Die Korruption ist durch das folgende *yathā makshikā* entstanden.

² Nach Nārāyaṇa: „es (das Tiefschlafen, Träumen, Wachen) hängt an ihm (dem Âtman) wie eine Weiberbrust; er ist der Veda's und der Götter Ursprung“ (vgl. S. 728 Anm.). — Der Sinn des ganzen (im Originale äußerst

Wenn die Menschen wachen, so ist ihr Gutes und Böses eine Äußerung [Sichtbarmachung] dieses Gottes, welcher als Weltausgangspunkt [wenn nicht *samprasāda* zu lesen ist, Chând. 8,12,3], als innerer Lenker (Br̥ih. 3,7), als Vogel, Krebs¹, Lotosblume, Purusha, Prâṇa, Nichtschädigung, höheres und niederes Brahman, als Âtman die Götter [der Sinnesorgane] zu bewußten macht.

Wer solches weiß, der begreift, daß die Lokalseele (*kshe-trajña*) die höchste Brahmanbehausung ist, — der begreift, daß die Lokalseele die höchste Brahmanbehausung ist (vgl. Muṇḍ. 3,2,1).

2.

Viere sind der Wohnstätten dieses Purusha: der Nabel, das Herz, die Kehle und der Kopf. In ihnen erglänzt das Brahman mit seinen vier Vierteln [welche da sind]: das Wachen, der Traumschlaf, der Tiefschlaf, das Turiyam (Vierte); im Wachen als Brahmán, im Traumschlaf als Vishṇu, im Tiefschlaf als Rudra, im Turiyam als das höchste Unvergängliche.

Dieses ist Âditya, Vishṇu und Īçvara, ist Purusha, ist Prâṇa, ist Jīva und ist das gotterfüllte Feuer, welches [in der Brahmanstadt des Leibes] Wache hält (Praçṇa 4,3): in jenen [vier Zuständen] erglänzt das höchste Brahman.

Es selbst aber ist ohne Manas, ohne Ohr, ohne Hand und ohne Fuß und des Lichtes ermangelnd; in ihm sind nicht²

Welten und Nichtwelten,
Götter und Nichtgötter,
Veden und Nichtveden,
Opfer und Nichtopfer,
Mutter und Nichtmutter,

dunkeln) Abschnittes scheint zu sein, daß der höchste Âtman ganz und ungeteilt den Menschen durch alle drei Zustände des Tiefschlafens, Träumens und Wachens begleitet.

¹ Der Vergleich des Âtman mit einem Krebse (*karkaṭaka*) gibt keinen besonderen Sinn und steht in der Upanishad-Literatur isoliert da.

² Das Folgende ist ein Zitat aus Br̥ih. 4,3,22, welches jedoch durch das vorgesetzte *na* (nicht) einen völlig andern Sinn gewonnen hat: weder die Dinge noch ihr kontradiktorisches Gegenteil läßt sich dem Brahman zuschreiben. (Anders Çankarānanda.)

Vater und Nichtvater,
 Schwiegertochter und Nichtschwiegertochter,
 Cāṇḍāla und Nicht-Cāṇḍāla,
 Paulkasa und Nicht-Paulkasa,
 Asket und Nicht-Asket,
 Tiere und Nicht-Tiere,
 Büfser und Nichtbüfser,

sondern nur das eine höchste Brahman ist es, welches erglänzt.

In dem Raume im Herzen ist das Brahman, als Bewusstsein, der Raum; und eben dieser Raum ist der hohle (Welt-) Raum, denn derselbige ist der vom Veda gelehrte Raum im Herzen (Chând. 8,1,3), und in ihm bewegt sich hin und her, welchem die ganze Welt eingewoben und verwoben ist (Bṛih. 3,6). Als sein, des Allmächtigen, Selbst (*svam vibhoh*) müssen die Geschöpfe begriffen werden! In ihm herrschen nicht Götter, Welten, Weise, Vorfahren, sondern nur der Erweckte, der Allwissende.

Im Herzen sind alle Götter,
 In ihm die Lebenshauche auch,
 Im Herzen Leben und Licht ist,
 Und des Weltfadens Dreigeflecht.¹

In dem Herzen, in dem Geistigen befindet sich dieses alles.

3.

Die Opferschnur, das höchste Läutrmittel,
 Die mit Prajâpati zugleich ward vordem,
 Die kraftvoll höchste, reine tue von dir,
 Als Opferschnur sei jetzt dir Kraft und Stärke!

Abscherend auch die Haarlocke,
 Läßt der Weise die Aufsenschnur,
 Das unvergängliche, höchste
 Brahman trag' er als Opferschnur.

Die Schnur heißt so vom Aufschnüren²,
 Drum heißt Schnur auch der höchste Ort,

¹ *Sattvam, Rajas* und *Tamas*.

² Wörtlich: „vom Offenbarmachen“ (*sûcanât sûtram*); dieselbe Etymologie *Āruṇeya* 3, unten S. 693.

Wer diese Schnur hat begriffen,
Der ist weise, ist vedafest.

Ihm ist das All eingewoben,
Wie Perlen, an der Schnur gereiht,
Ihn der Yogin als Schnur trage,
Der im Yoga die Wahrheit schaut.

Die Aufsenschnur läßt der Weise,
Der den Yoga als Höchstes treibt,
Er ist wissend, die Schnur tragend,
Die geflochten aus Brahmansein.
Wer diese Schnur trägt, dem mangelt
Nie die Reinheit noch Reinigung.

Wer, innerlich die Schnur tragend,
Erkenntnis hat als Opferschnur,
Der ist der Weltenschnur kundig,
Der ist Träger der Opferschnur.

Das Wissen ist ihm Haarlocke,
Ist ihm Standort und Opferschnur,
Das Wissen ist für ihn höchste,
Unvergleichliche Läuterung.

Wer wie des Feuers Spitzflamme
Nur der Erkenntnis Locke trägt,
Der trägt wirklich die Haarlocke,
Die andern tragen Haare nur.

Doch wer bemüht mit Werkdienst ist,
Als Brahmane, mit vedischem,
Der mag die Aufsenschnur tragen,
Die Zubehör der Werke ist.

Wer Erkenntnis als Haarlocke,
Erkenntnis trägt als Opferschnur,
Der ist der wahre Brahmane,
So lehren Brahmankenner uns.

Wem höchste Opferschnur Wissen,
Wem Wissen ist das höchste Ziel,
Der Weise ist opferschnurhaft,
Opferkundig und Opfer selbst.

4.

Der eine Gott, verhüllt in allen Wesen,
Durchdringend alle, aller inn're Seele,
Des Werks Aufseher, alles Sein durchduftend,
Zuschauer, blofser Geist und frei von Guṇa's¹, —

Der eine Weise, der die ewige Einheit
Vervielfacht vieler von Natur Werkloser,
Wer den als Weiser in sich selbst sieht wohnen,
Der hat den ew'gen Frieden und kein andrer.²

Sein Selbst machend zum Reibholze,
Und den Om-Laut zum obern Holz,
Schaut man, nach fleifs'ger Denkquirlung,
Verstecktem Feuer gleich, den Gott.³

Wie im Ölsamen Öl, in Milch die Butter,
In Strömen Wasser, im Reibholze Feuer,
So findet im eignen Selbste jenen Âtman,
Wer, weise, ihn erschaut durch Wahrheit und Kasteiung.⁴

Gleichwie die Spinne den Faden
Ausläfst und wieder in sich zieht,
So geht im Wachen und Schlafen
Die Seele aus und wieder ein.⁵

Ein Raum, dem Lotoskelch ähnlich,
Dessen Spitze nach unten geht,
Ist das Herz, und es ist, wisse,
Des Weltalls grofser Stützpunkt.⁶

Beim Wachen weilt er im Auge,
In der Kehle beim Traumesschlaf,
Im Herzen weilt beim Tiefschlafe,
Im Haupte als Turîyam er.⁷

¹ = Çvet. 6,11.

² = Çvet. 6,12 (frei).

³ = Çvet. 1,14.

⁴ = Çvet. 1,15 (frei).

⁵ Erläuterung des Bildes von der Spinne, oben S. 680.

⁶ Erläuterung von Teil 2, Schlufs (S. 682), = Mahânâr. 11,6—7 (Atharva-Rez.) oben S. 251.

⁷ Erläuterung des Eingangs von Teil 2 (S. 681) mit Ersetzung des dort genannten Nabels durch das Auge.

Wenn durch Erkenntnis eindämmert¹
 Das eigne Selbst im höchsten Selbst,
 Das ist die Dämmerungsandacht¹,
 Drum verehrt in der Dämmerung!

Das Dämmerungsgebet eindämmt²,
 Hält ab des Leibs, der Rede Not,
 Dämmt zur Einheit alle Wesen,
 So üben Einstabträger³ es.

Vor dem die Worte umkehren,
 Mit dem Manas, nicht findend ihn⁴,
 Der ist des Lebensgeist's Wonne;
 Der Weise kennt ihn und wird frei.

Der alldurchdringende Âtman,
 Wie Butter in der Milch versteckt,
 In Selbstkenntnis, Selbst-Zucht wurzelnd,
 Ist Endziel der Upanishad⁵;
 Ist der Kern der All-Eins-Lehre,
 Ist Endziel der Upanishad,
 — ist Endziel der Upanishad.

¹ Im Originale Wortspiel zwischen *samdhâ* verbinden, *samdhin* (hier wohl: verbindend) und *samdhya* Dämmerungsandacht.

² Lies *nirodhakâ*.

³ Eine besondere Klasse der Sannyâsin's, hier wohl für diese im allgemeinen.

⁴ Nach Taitt. 2,4.

⁵ = Çvet. 1,16.

Sannyâsa-Upanishad.

Ein sehr verwittertes Stück der altindischen Literatur liegt in dieser Upanishad vor, welche in Prosa mit eingelegten Versen den Übergang vom Stande des Hausvaters (*grihastha*) zu dem des Waldeinsiedlers (*vânâprastha*) und Entsagers (*sannyâsin*) schildert, welche beide hier nicht geschieden werden.

1. Das erste Kapitel schildert den Abschied des Sannyâsin vom Opferdienste. In den Wald hinausziehend, vollbringt er noch einmal, gleichsam für alle Zukunft ausreichend, das Manenopfer; hierauf das Brahman-Opfer (*brâhmeshti*), worunter, nach der Beschreibung zu urteilen, hier ein wirkliches Opfer an Brahman verstanden werden muß. Endlich wirft er, unter Rezitation des ganzen Buches Atharvav. 18, die beiden Reibhölzer, deren er künftig nicht mehr bedarf, ins Feuer, womit seine Heiligung (*samskâra*) vollbracht ist. Von nun an huldigt er dem Opferkultus nur noch symbolisch, indem er, nach einer aus Manu 6,25. 38 bekannten Vorstellung, die Opferfeuer in seinen Leib aufnimmt.

2. Im zweiten Kapitel folgt in Versen eine kurze Erwähnung des Brahmacârin und des Grihastha und sodann eine Schilderung des vom Vânaprastha nicht unterschiedenen Sannyâsin.

3. Im dritten Kapitel folgt die Weihe (*dîkshâ*) und die Schilderung des Sannyâsin nach seiner äußern Erscheinung.

4. Ebendieselbe bildet den Gegenstand der Verse, mit denen das vierte Kapitel beginnt. An sie schließt sich ein Abschnitt in Prosa, welcher zeigt, wie durch die an Taitt. 2,1 anknüpfende Meditation der Entstehung aller Wesen aus dem (hier durch Manas vertretenen) Brahman die Erhebung zu Brahman vollbracht wird. Die äußere Haltung des Meditierenden und die Frucht seiner Meditation sind der Gegenstand der dann folgenden Verse.

5. An sie anknüpfend beschreibt das fünfte Kapitel in Prosa das Emporsteigen zu Brahman nach dem Tode durch die Schädelnaht.

Dies ist der Hauptinhalt der nur in dem sehr korrumpierten Texte der Calcuttaer und Punaer Ausgabe vorliegenden Upanishad.¹ Der eben-

¹ Der Telugudruck konnte nur selten Hilfe gewähren, da die Rezension, in welcher unser Text dort (p. 660—662) unter dem Namen *Kundîkâ-*

dasselbst abgedruckte Kommentar des Nārāyaṇa ist sehr mangelhaft, und seine Erklärungen sind teils höchst gezwungen, teils völlig unannehmbar.

Unter diesen Umständen konnte die Übersetzung stellenweise nur auf gewaltsamem Wege hergestellt werden und mag als Notbehelf dienen, solange nicht ein besserer Text der Upanishad zugänglich sein wird.

1.

Wenn einer, der die Opferfeuer angelegt hatte, stirbt, so kommt durch Vedasprüche die Heiligung des Dahingegangenen zustande; — oder auch, wenn einer im Wohlsein den Wunsch hegt, über die Lebensstadien hinaus zu gelangen.

Dann bringt er die für das Manenopfer erforderliche Sammlung von Kräutern zusammen, geht in den Wald, und nachdem er in der Neumondsnacht gegen Morgen zum letztenmal die heiligen Feuer angelegt hat und den Vätern die Sättigung durch die Totenspende bereitet hat, so soll er ein Brahman-Opfer (*brāhmeshti*) darbringen, indem er dabei die Worte spricht (die erste Zeile Muṇḍ. 1,1,9):

Der Allkenner und Allwisser,
Des Kasteiung Erkennen ist,
Ihm zur Unsterblichkeit helfe
Dieser himmlische Opfergufs!

und sodann weiter [in rhythmischer Prosa]:

Das Brahman, das empor zum Himmel stieg als Stätte,
Erfüllend diese Welt und jene allerwärts,
Das möge, allerzeugend, allen Segen uns
Verleihen als wohlgesinnte Gottheit.

Nachdem er sodann mit dem Verse¹:

Brahman [zuerst vor Zeiten] ward geboren,
[Und später deckt' es auf der Seher glanzvoll,
Indem er seine tiefsten, höchsten Formen,
Den Schofs des, was da ist und nicht ist, aufschlofs.]

Upanishad vorkommt, allzusehr von der unsrigen abweicht. Hingegen ist die *Sannyāsa-Upanishad* der genannten Sammlung eine andre und entspricht der Hauptsache nach unserer *Kaṇṭhaçruti* 1—2.

¹ Atharvav. 4,1,1; vgl. unsere Übersetzung und Besprechung des Liedes, *Gesch. d. Phil.* I, 255.

und mit den Worten: „Dem Brahman, Atharvan, Prajāpati, der Anumati und dem Agni Svishṭakṛit!“ geopfert, und ferner mit den Sprüchen:

O Opfer, gehe zum Opfer,
 [Gehe zum schwarzen Gatten,
 Gehe zu deiner Wiege! Svāhā!

und:

Dies ist dein Opfer, o Opferherr,
 Und dein mannhafter Spruch,
 Den genieße! Svāhā!]

die beiden Reibhölzer im Feuer geopfert hat, so soll er mit den vier Lektionen, welche anfangen: „Herbei will ich den Freund“ usw. (Atharvav. 18,1—4) die Butterspenden darbringen. Durch diese [Lektionen] kommt sie [die Heiligung] zustande.

Dann soll er mit den Worten

[In mir,] o Feuer, [nehm' ich auf] das Feuer,
 [Mitsamt der Macht, der Würde und der Kraft,
 In mir fass' ich Nachkommenschaft und Leben! Svāhā!]

die beiden Feuer [in denen er die Reibhölzer geopfert] in sich aufnehmen (vgl. Manu 6.25. 38) und sein Gelübde halten ohne Erschlaffen.

2.

Hierüber sind die Verse:

1. Wer, brahmanschülerschaftsmüde,
 Vom Lehrer, dem er stets gehorcht,
 Die Veden durchstudiert habend,
 Entlassen wird, heisst *Ācramin*.
2. Ein ebenbürtig Weib wählend,
 Leg' er das heil'ge Feuer an,
 Und bringe jenen Gottheiten
 Das Brahman-Opfer Tag und Nacht.
3. Bis dann, den Kindern austeilend
 Das Gut, der Ehefreuden bar,
 Er sich ergibt dem Waldleben,
 In reiner Gegend schweifend hin.

4. Von Wasser und von Wind lebend
Und Früchten nur so viel als recht¹,
Im Leib das Feuer, auf Erden
Weilt ohne Schuld und Tränen er.
5. Doch wenn das Feuer er mitnimmt,
Wie heisst dann ein Entsager er? —
Wie wär' das Feuer gleichartig,
Bei dem er ein Entsager heisst!²
6. Darum ein Feuer, das rein ist
Von Lohn, stört die Entsagung nicht,
Solch Feuer in den Wald³ auszieht,
Dem Einsiedler gesellend sich.
7. Aus der Welt in den Wald auszieht,
Von der Gattin begleitet, er. —
Doch da er jeden Wunsch wegwirft,
Wie kann Furcht ihn ankommen noch?
8. Was kann der Schmerz ihm anhaben,
Da er flieht alle holde Lust? —
Vor neuem Mutterschofs schauernd,
Von neuem Leid durch Warm und Kalt,
9. Will in mein Herz ich einkehren,
Wo die Stätte ist frei von Leid! —

3.

Nachdem er in dieser Weise das Opferfeuer aufgegeben hat, kehrt er nicht mehr [zu demselben] zurück.

Hierauf soll er, indem er die auf das Selbst bezüglichen Sprüche⁴:

[Als sich] Manyu eine Gattin
[Aus des Sañkalpa Haus] erkor,

¹ In der Erklärung des korrupten *vihitānottaraiḥ phalaiḥ* zeigt sich Nārāyaṇa in seiner ganzen Grösse. Lies *vihitānottaraiḥ phalaiḥ*.

² Der Sinn der dunkeln Verse scheint zu sein: obgleich er die in seinen Leib aufgenommenen Opferfeuer mit sich in den Wald nimmt, so ist er dennoch ein Entsager (*sannyasta*, aktivisch), weil diese Feuer von den wirklichen dem Lohne dienenden Opferfeuern wesensverschieden sind.

³ Lies *agnir vanam*.

⁴ Atharvav. 11,8; übersetzt und erklärt Gesch. d. Phil. I, 270—277.

murmelt, die Weihe (*dīkshā*) begehen. In braunrotem Gewande, an Achselhöhle und Scham die Haare beseitigt, soll er verharren, den Arm emporgestreckt, frei in der Wahl des Weges. Wenn er, auf diese Weise lebend, die erbettelte Nahrung zu sich nimmt, so soll er ein Sieb bei sich führen, um [sein Trinkwasser zu siehen und die etwa darin befindlichen] Lebewesen zu erhalten.

4.

Hierüber sind die Verse:

1. Topf, Trinkschale und Feldflasche,
Die Dreistütze¹, das Schuhepaar,
Geflickter Mantel, Schutz gebend
Bei Frost und Glut, das Lendentuch,
2. Badehose und Tuchseihe,
Dreifacher Stab und Überwurf,
Was hinausliegt über dieses,
Das alles meide der Asket.
3. Auf Sandbänken im Flufs schlafend
Oder in Tempeln vor der Tür,
Nicht übermäfsig anspannend
Weder in Lust noch Schmerz den Leib,
4. Baden, Nachsinnen und Reinheit
Durch heil'ge Wasser streb' er an,
Nicht sich freuend, wenn man ihn lobt,
Nicht fluchend denen, die ihn schmähn.
5. Nur Bettelbrot und Spaltfrüchte,
Trink- und Badezeug sind erlaubt
Diese Lebensart einhaltend
Tötet er ab die Sinnlichkeit.

Der Wissenschaft [d. h. des Vedawortes, des Brahman] Zusammenhalt ist im Manas, durch das Manas entsteht der

¹ *trivishṭapam* „der Dreistab“; das P. Wb. will dafür *trivishṭabdam* lesen, aber auch die Kaṇṭhaçruti p. 292 und der Telugudruck (Kuṇḍikâ-Up. p. 661,8) lesen *trivishṭapam*. Hingegen wird im nächsten Verse das nochmalige *tridandakam* verderbt sein, wegen des metrischen Fehlers, und weil Kaṇṭhaçruti und Kuṇḍikâ statt dessen übereinstimmend *eva ca* lesen.

Äther, aus dem Äther der Wind, aus dem Winde das Licht, aus dem Lichte die Wasser, aus den Wassern die Erde; [wer] aus der Erde in dieser Weise [die Entstehung] der Geschöpfe [erkennt], gehet ein zu Brahman, gehet ein zu dem Nichtalternden, Unsterblichen, Unzerstörbaren, Unvergänglichen, wenn er in hingebendem Studium desselben den Aushauch und Einhauch zügelt.

Darüber sind die Verse:

1. Zwischen Apâna und Hoden
Die Hände birgt gefaltet er,
Die Zunge durch's Gebifs pressend;
Gerstenkorngrofs vortrete sie.
2. Die Augen bohnergrofs offen,
Den Blick auf Ohr und Augenbrau'n
Hinlenkend, nicht geruchriechend,
Tonhörend, fühlend mit der Haut.¹
3. Dann folgt die Seligkeitsstätte,
Jenes Brahman, das höchste Ziel;
Für früherer Geburt Liebe
Schenkt dem Frommen der Âtman sie.
4. Durch diese Mittel feststellend
Das Herz in der Kasteiung Zwang,
Verläßt der Hauch den Leib aufwärts,
Durch's Haupt dringend zum Ew'gen hin.

5.

Sodann das Haupt verlassend, überwächst er es²; das ist der Gang derer, die ihn gehen; und die den höchsten Weg gefunden habend [auf ihm emporsteigen], die kehren nicht noch einmal zurück von der höchsten Hochstätte, — von der höchsten Hochstätte (*parama-vasthât* für *paramâvasthânât*).

¹ Wie schon das Metrum zeigt, ist die Stelle gänzlich korrupt. Helfen liefse sich etwa, indem man läse: *açravaṇo, na gandhâya nâsike, na tracâ sprīçet*, aber auch auf manche andere Weise.

² *asya* soll = *kshiptvâ, deha = dideha (apacaye)* sein. Ein indischer Scholiast weiß immer Rat.

Āruṇeya-Upanishad.

Āruṇi befragt den Prajāpati darum, wie er die Werke, ohne dafs ein Rest bliebe, und (so müssen wir ergänzen) die auf den Werken beruhende Wanderung der Seele loswerden könne? Prajāpati verweist ihn auf das Leben als *Sannyāsīn*, welcher hier im strengsten Sinne gefafst und nicht nur vom *Brahmacārīn* und *Gṛīhastha*, sondern auch vom *Vānaprastha* und vom *Kuṭīcara* (dem „Hüttenbesucher“, vgl. über diesen Ācrama-Up. 4, unten S. 712. 715) unterschieden wird. Die Regeln, die hier für sein Leben aufgestellt werden, lassen zwar die systematische Ordnung sowie auch die völlige Zusammenstimmung vermissen, geben aber nichtsdestoweniger, namentlich, wenn man die nächstverwandten Upanishad's zur Ergänzung mit heranzieht, ein anschauliches und im wesentlichen gewifs richtiges Bild jener merkwürdigen Kulturerscheinung des Asketentums, die sich nicht gebildet und bis auf den heutigen Tag erhalten haben würde, wäre nicht die Anlage zu ihr tief in der menschlichen Natur begründet. Wer aber den Menschen voll und ganz erkennen will, der wird keine Seite desselben, die sich im Laufe der Geschichte hervorgetan hat, aufser acht lassen dürfen. Unserm Zeitalter und Weltteil ist die Askese freilich sehr fremd geworden, aber es ist nicht völlig ausgeschlossen, dafs man noch einmal auf dieselbe zurückkommen wird, denn was sie hervorbrachte, liegt im Menschen, liegt in uns allen.

1.

Āruṇi kam zur Welt des Prajāpati. Und zu ihm tretend sprach er: „Wodurch, o Erhabener, kann ich die Werke, ohne dafs ein Rest bliebe, los werden?“

Prajāpati sprach zu ihm:

„[Verlasse] deine Söhne, Brüder, Verwandte und [Freunde]; — man lasse die Haarlocke und die Opferschnur, das Opfer mitsamt der Schnur und auch das Vedastudium, man lasse

die [sieben oberen] Welten: Bhūr, Bhuvaḥ, Svar, Mahas, Jana, Tapas, Satyam, und die [sieben unteren] Welten: Atala, Pâtâla, Vitala, Sutala, Rasâtala, Mahâtala, Talâtala, und das Ei des Brahman (das Weltall); — man ergreife Stab, Überwurf und Lendentuch und verlasse alles übrige, — verlasse alles übrige.

2.

Sei er ein Hausvater, oder Brahmanschüler oder Wald-einsiedler, — so soll er die weltliche Vergeltung bringenden Opferfeuer in dem Bauchfeuer [in welchem er weiterhin das *Prâna-Agnihotram* darbringt] aufnehmen und die Gâyatrî in seinem Redefeuer aufnehmen. Opferschnur aber und Haarlocke soll er in der Erde vergraben oder im Wasser versenken.

Ist er ein Hüttenbesucher (*kuṭîcara*) oder Brahmanschüler, so soll er seine Familie aufgeben, sein Gefäß aufgeben, seine Tuchseihe aufgeben, die [den Brâhmaṇa, Kshatriya und Vaiçya unterscheidenden] Stäbe aufgeben und die Welten aufgeben; und auch die weltliche Vergeltung bringenden Opferfeuer soll er aufgeben!“ also sprach [Prajâpati].

„Von nun an soll er ohne [liturgische] Vedasprüche leben und den [durch sie bedingten] Aufstieg [in der Seelenwanderung] aufgeben.

Hingegen soll er die Waschung beim Anbruch der drei Tageszeiten betreiben, die Einswerdung in der Meditation in dem Ātman betreiben, von allen Veden das Āraṇyakam hersagen, die Upanishad hersagen, — die Upanishad hersagen.“

3.

„Fürwahr, ich bin Brahman. Das Brahman, als das Offenbarende (*sūcanât*), ist die [wahre] Schnur (*sūtram*, vgl. Bṛih. 3,7,1), ich selbst bin die Schnur, der ich solches weiß!“ Der Wissende, der solches weiß, soll die dreifach gedrehte [Opfer-]Schnur von sich tun.

„Ich habe entsagt, ich habe entsagt, ich habe entsagt!“ also soll er dreimal sprechen und darauf den Rohrstab [des Asketen] und das Lendentuch ergreifen.

Nur als Arznei soll er das Essen beibehalten, nur als Arznei soll er das Essen beibehalten!

«Vor mir haben Frieden alle Wesen, denn von mir ist alles erschaffen worden»; [so spricht er, und zum Stabe gewandt:] «du bist mein Freund, beschütze mich, du bist mir Kraft und Freund, des Indra Donnerkeil bist du.»

Keuschheit, Nichtschädigung, Besitzlosigkeit und Wahrhaftigkeit, diese sollt mit Fleiß ihr ja beobachten, — ihr ja beobachten!“

4.

„Weiterhin ist es ihre Pflicht als höchster Wanderer und Pilgrime, durch Sitzen und Liegen auf dem Erdboden [ihre Heimatlosigkeit zu betätigen], und als Brahmenschüler [die vom Betteln leben] ein Tongefäß oder Gurkengefäß oder Holzgefäß [zu führen].

Liebe, Zorn, Begierde, Verblendung, Trug, Stolz, Neid, Selbstsucht, Eigendünkel und Unwahrheit soll er fahren lassen.

Während der Regenzeit soll er an demselben Orte bleiben, die übrigen acht Monate aber soll er allein als Asket umherwandern, oder auch er mag zu zweien wandern, — zu zweien wandern.“

5.

„Fürwahr, wer den Sinn des Veda begreift, der mag von seiner Einführung beim Lehrer an oder schon vorher alles dieses verlassen: seinen Vater und seinen Sohn, das Opferfeuer und die Opferschnur, sein Werk und sein Weib und alles andere hienieden.

Denn als Asketen betreten sie nur um zu betteln das Dorf, mit dem Bauch als Gefäß oder mit der Hand als Gefäß.

«Ja Om, ja Om, ja Om!» Dieses als die Upanishad trage er sich [auf die Glieder] auf. Wahrlich, der ist ein Wissender, wer dieses als die Upanishad also weifs.

Den Stab aus Palâçaholz, aus Bilvaholz, aus Açvatthaholz [wie ihn Brahmanen, Vaiçya's, Kshatriya's tragen], das Fell, den Gürtel und die Opferschnur ablegend, wird er ein Überwinder, wer solches weifs.“ —

Und dieses Vishṇu höchsten Schritt
 Schau'n allezeit die Opferherrn
 Als Auge, das im Himmel steht.

Und dieses Vishṇu höchsten Schritt
 Bewundernd, zünden Priester hier
 Wachsam das Opferfeuer an.¹

Also lautet die Unterweisung über das Nirvāṇam, die
 Unterweisung des Veda, — die Unterweisung des Veda.

¹ Diese Verse (aus Rīgv. 1,22,20—21) bilden einen beliebten Abschluß
 mancher Upanishad's; vgl. Skanda-Up. 15—16. Nṛsiṅhap. 5,10. Vāsudeva 4.
 Muktikā, Schlufs.

Kaṅṭhaçruti-Upanishad.

Der Name dieser Upanishad *Kaṅṭhaçruti* tauchte zuerst auf in Colebrooke's Verzeichnis Misc. Ess., 2. ed., p. 86 n. 3, und in Bergstedt's Abschrift, Ind. Stud. I, S. 302, wurde aber von Weber, Ind. Stud. II, S. 396 und Lit., 2. Aufl., S. 181 (mit Berufung auf den prosodischen Fehler in dem Anfangs- und Schlufverse des Kommentars von Nārāyaṇa) in *Kaṭhaçruti* abgeändert, was dann sowohl im Pet. Wörterb. s. v. *Kaṭha* als auch von Jacob, Concordance pref. p. 7 akzeptiert wurde; — beides etwas vorschnell: denn mit Ausnahme des Telugudruckes (und, entsprechend, der Handschrift des India Office, Eggeling p. 127), welcher, nach der von ihm befolgten Aufzählung der Muktikā-Up. v. 37 (Bomb.), das Werk *Kaṭha-Upanishad* (im Bombayer Neudruck *Kaṭharudra-Upanishad*) nennt, sowie möglicherweise auch des Nārāyaṇa¹, bieten alle uns bekannten Handschriften (außer den oben, zu Anfang, genannten: vermutlich alle Handschriften der Calcuttaer Ausgabe, da wenigstens eine Variante nicht vermerkt ist, — zwei Handschriften des India Office, Eggeling p. 110. 112, — die Oxforder Handschrift, Aufrecht p. 394^b, — Stein's Katalog der Kaschmirsammlung, welche drei Kopien der Upanishad besitzt, p. 25, — die Punaer Sammlung in einem freundlichst für mich angefertigten Verzeichnisse) mit merkwürdiger

¹ Wie Nārāyaṇa las, bleibt zweifelhaft. Der prosodische Fehler im Anfangs- und Schlufverse bedeutet nichts bei einem Versifex, der so manchen seiner Çloka's mit *upanishad-dīpikā* beschließt. Der korrupte Anfangsvermufs (wie schon Jacob, Concord. p. 6 richtig gesehen hat) gelesen werden:
*yajurvede tu carakā dvādaça, eṣhām kaṭhās trayah;
sannyāsa-upanishat-tulyā catuhkhandā ka(n)ṭhaçrutiḥ.*

„Im Yajurveda sind zwölf Caraka-Schulen, unter ihnen drei *Kaṭha*'s (*Kaṭhāḥ*, *Prācyakathāḥ*, *Kapishṭhalakathāḥ*, Ind. Stud. III, 257); [hingegen] ist der Sannyāsa-Upanishad gleichartig die aus vier [nach der Ausgabe aus fünf, möglicherweise lag dem Nārāyaṇa ein Text mit andrer Einteilung als der gedruckte vor] *Khaṇḍa*'s bestehende *ka(n)ṭhaçruti*“; ob am Schlusse Nārāyaṇa *kaṅṭha* oder *kaṭha* las, ist ohne die Handschriften nicht auszumachen, da der Gegensatz zu den *Kaṭha*-Schulen des Yajurveda, welchen er hervorheben will, beides als möglich erscheinen läßt.

Übereinstimmung *Kañṭhaçruti*. Daß dies hier und da in *Kañṭhaçruti* korrigiert wurde, ist ebenso begreiflich, wie es unbegreiflich ist, daß der Name einer der bekanntesten Vedaschulen übereinstimmend in den verschiedensten Gegenden Indiens in das seltsame und unverständliche *Kañṭhaçruti* hätte korrumpiert werden sollen. Wir werden also diesen letztern Namen für den ursprünglichen zu halten haben und müssen versuchen, eine Erklärung für denselben zu finden. — Wenn man die Geringschätzung erwägt, mit welcher diese Asketen das Schriftwesen behandelten (wie ihnen denn auch in den Schlufsversen unserer Upanishad die Veden ausdrücklich verboten werden), und sich erinnert, daß für „auswendig gewußt“ im Sanskrit (wenigstens in dem heutigen, gesprochenen) ganz allgemein *kanṭhastha* „in der Kehle steckend“ (vgl. *par cœur, by heart*) gesagt wird, so wird man vielleicht die Hypothese nicht allzu verwegen finden, daß *Kañṭhaçruti* eine (im Gegensatze zu dem bereits aufgeschriebenen Veda) „nur zum Auswendiglernen, nicht zum Niederschreiben bestimmte Çruti“ bedeuten könnte.

Dieser ungeordneten Art der Überlieferung entspricht das bunte Durcheinander von Asketenregeln, welches den Inhalt unserer Upanishad ausmacht:

Kap. 1. Letztes Opfer des Sannyâsin (ein *Vaiçvânara*-Opfer).

Kap. 2. Abschied vom Sohne. Nahrung, Wohnung und Kleidung des Sannyâsin.

Kap. 3. Mythos zur Empfehlung des *Maunam* (der Schweigsamkeit). Abschied vom Sohne, nochmals und ausführlicher.

Kap. 4. Letztes Opfer (ein zwölftägiges Milchopfer), in einer von Kap. 1 abweichenden Darstellung. Lebensweise des Sannyâsin.

Kap. 5. Weihe (*dikshâ*) des Sannyâsin. Sein Aufzug, seine Lebensweise. Alles aufser einem Tuchfetzen (zum Durchsiehen des Getränkes) wird ihm verweigert, auch gerade diejenigen Gegenstände, die ihm in der Parallelstelle der Sannyâsa-Upanishad (oben S. 690) gestattet bleiben.

Man könnte versucht sein, auf Grund des letzterwähnten Widerspruches verschiedene Richtungen von milderer und strengerer Observanz zu konstruieren, wäre nicht bei der von Haus aus schwankenden Beschaffenheit des Textes, bei der unglaublichen Einfalt des Kommentators und bei der schmähhlichen Nachlässigkeit des Herausgebers jeder Versuch, festere Schlüsse zu ziehen, zur Zeit noch unratsam.

Ebenso bedenklich wäre es, auf Grund der Widersprüche und Wiederholungen, die in unserm Texte vorliegen, eine Zerlegung desselben in mehrere Upanishad's vorzunehmen, wie eine solche der Telugudruck bietet (Kap. 1—2 sind bei ihm = Sannyâsa-Up., 3—5 = *Kañṭha*-Up.; an beide schließt sich, wie so oft in dieser Sammlung, ein Kometenschweif weiterer Verse an). Auch die, zum Teil wörtliche, Übereinstimmung und der daneben bestehende Widerspruch zwischen *Kañṭhaçruti* 5 und Sannyâsa 3—4 (oben S. 689 fg.) bleiben zur Zeit noch unaufgeheilt.

Und nur soviel läßt sich für jetzt erkennen, daß unter den Sannyâsin's allerlei Regeln, Sprüche und Verse umliefen, daß die Erzeugnisse dieser Bettlerpoesie oder Bettlerphilosophie allmählich zu kleinen, natürlich nur

mündlich (*kanthastha*) weiter kolportierten Ganzen zusammenschmolzen, bis dann endlich diese bunt zusammengewürfelten, teils sich wiederholenden, teils einander widersprechenden Stücke ihre Aufzeichner fanden und als Kanthaçruti-, Sannyâsa-, Âruneya-Upanishad usw. unter die Atharva-Upanishad's aufgenommen wurden.

1.

Wer in der richtigen Reihenfolge [der vier Lebensstadien] der Welt entsagt, der ist ein Entsagender.

Welches ist diese Entsagung (*sannyâsa*), und wie wird man ein Entsagender? —

Wer sich selbst durch gute Werke zu einem wohlgeschützten gemacht hat, der möge, nachdem er Mutter, Vater, Gattin, Söhne, Freunde und Verwandte um ihre Einwilligung ersucht und seine bisherigen Opferpriester alle noch einmal so wie früher erwählt hat, das *Vaiçvânara*-Opfer¹ vollziehen, sodann seine ganze Habe abgeben und durch die Opferpriester seine, des Opferherrn Glieder auf alle Opfergeräte übertragen lassen, indem er in die Feuer Âhavaniya, Gârhapatya, Anvâhâryapacana, Sabhya und Âvasathya den Prâña, Apâna, Vyâna, Udâna, Samâna, alle in alle übertragen läßt, — alle in alle übertragen läßt.²

2.

Nachdem er die Haupthaare mitsamt dem Haarbüschel (*çikhâ*) entfernt und die Opferschnur abgelegt hat, zieht er hinaus, schaut auf seinen Sohn und grüßt ihn mit den Worten: „Du bist Brahmân, du bist das Opfer, du bist das Weltall.“ Hat er keinen Sohn, so überdenkt er in dieser Weise sich

¹ Vgl. Chând. 5,11—24 oben S. 144 fg., doch auch Kanthaçruti 4 und Jâbâla 4, unten S. 701. 709.

² „Diese Übertragung der Glieder und Lebenshauche des Asketen geschieht, um ihn zu entkörpern; denn der, dessen Glieder in die Opfergefäße usw. übertragen worden sind, bleibt von ihnen gereinigt bestehn“, Nârâyana. Hiernach ist die hier vorkommende Übertragung (*samâropa*) der Lebenshauche in die Opferfeuer wohl zu unterscheiden von der Aufnahme (*samâropa*) der Opferfeuer in die Lebenshauche, auf welche sich Stellen wie Çatap. Br. 13,6,2,20 (*âtman agni samârohya*), Manu 6,25, wie auch das Prâñâgnihotram beziehen.

selbst, und dann wandert er, ohne sich umzusehen, sei es nach Osten oder nach Norden. Dann soll er bei allen vier Kasten seinen Lebensunterhalt erbetteln, aus der Hand als Gefäfs sein Mahl einnehmen, soll es zu sich nehmen als wäre es Arznei, soll essen je nachdem er bekommt, nur um sein Leben zu fristen, und so dafs sein Fett nicht zunimmt, indem er mager bleibt. — In einem Dorfe darf er nur eine Nacht, in einer Stadt nur fünf Nächte weilen; nur die vier Regenmonate mag er, sei es in einem Dorfe, sei es in einer Stadt, zubringen.¹ Als Kleid soll er ein zerrissenes, oder ein solches aus Baumbast tragen, ein anderes darf er nicht tragen. — Ist er schwach, so soll er nur so weit, als keine Beschwerde entsteht, die Kasteiung treiben.

Wer also in der richtigen Reihenfolge entsagt, und auch wer von ihr abweicht, was dient dem als Opferschnur? und was als Haarbüschel? und wie geschieht sein Waschen und Mundausspülen? — Und er² sprach zu ihnen: Dieses ist seine Opferschnur, was die Meditation des Âtman ist, und das Wissen das ist sein Haarbüschel, indes er mit Wasser, wie es sich überall findet, das Werk [der Reinigung] ausführt, mit dem Wasser als Gefäfs [d. h. ohne Gefäfs]; denn am Ufer des Wassers ist sein Aufenthalt, sagen die Brahmanlehrer. — Aber wenn die Sonne untergegangen ist, wie kann er dann [da in der Nacht aus Teichen nicht geschöpft werden darf] Waschen und Mundspülen ausführen? — Und er sprach zu ihnen:

Wie bei Tag ist es zur Nachtzeit,
Für ihn gibt es nicht Tag und Nacht;

darum ist auch von dem Rishi gesagt worden: „Denn es ist ein für allemal Tag“ (Chând. 3,11,3). Wer solches weifs, bemengt sich nicht mit dergleichen, — nicht mit dergleichen.

¹ Hier schiebt der Telugudruck (p. 609,19) die Bemerkung ein: *pakshau vai mâsâ; iti dvau mâsau vâ* (anstatt der viere) *vaset*, — welches offenbar eine kommentierende Glosse ist.

² Vielleicht Prajâpati, und man könnte daran denken, die ersten Zeilen des dritten Kapitels dem gegenwärtigen Absatze voranzustellen, wenn nicht die ganze Upanishad allzusehr den Charakter des fragmentarisch Zusammengepölpelten trüge.

3.

Es geschah einmal, dafs die Götter vereint zu Prajâpati sprachen: „Wir wissen es nicht, wir wissen es nicht!“ — Und er sprach zu den Allerheiligsten: „Von mir, indem ich es mitteile, sollt ihr es erfahren.“ Darauf [nachdem er es ihnen mitgeteilt,] geschah es, dafs die Allerheiligsten nicht mehr sprachen, nicht mehr sprachen. Das ist alles [was zur Empfehlung des Schweigens zu sagen ist]. Der erlangt mit den Göttern Würdegemeinschaft, Weltgemeinschaft, Lebensgemeinschaft, wer solches weifs.

Nachdem er die Haupthaare mitsamt dem Haarbüschel (*çikhâ*) entfernt und die Opferschnur abgelegt hat, zieht er hinaus, schaut auf seinen Sohn und spricht: „Du bist Brahmân, du bist das Opfer, du bist der Vashaṭ-Ruf, du bist der Om-Laut, du bist der Svâhâ-Wunsch, du bist der Svadhâ-Grufs [an die Manen], du bist der Schöpfer, du bist der Ordner, du bist der Bildner, du bist die Grundlage.“ Darauf der Sohn spricht: „Ich bin Brahmân, ich bin das Opfer, ich bin der Vashaṭ-Ruf, ich bin der Om-Laut, ich bin der Svâhâ-Wunsch, ich bin der Svadhâ-Grufs, ich bin der Schöpfer, ich bin der Ordner, ich bin der Bildner, ich bin die Grundlage“; alle diese [wiederholt er]. Wenn er dann dem Vater das Geleit gibt, soll er keine Träne vergiefsen, denn damit, dafs er Tränen vergiefst, schneidet er seine Abstammung und sein Wissen los [sie zeigen, dafs er sich nicht als identisch mit dem Vater fühlt]. Indem dann beide sich nach rechtshin umwenden, gehen sie, ohne sich von hier oder von dort umzusehen, ihres Weges. — Das ist der Himmel, — das ist der Himmel.

4.

Nachdem der Brahmanschüler einen Veda studiert hat oder zwei Veden oder alle drei Veden, nachdem er den Brahmanwandel eingehalten, ein Weib genommen, Söhne gezeugt und dieselben in angemessenen Lebensstellungen eingerichtet hat, auch nach Kräften die Opfer dargebracht hat, so folgt für ihn die Entsagung (*sannyâsa*). Nachdem er sich von den Lehrern und den Verwandten verabschiedet, zieht er in den Wald

hinaus und opfert [vorher] noch zwölf Tage lang mit Milch das Agnihotram, indem er sich die zwölf Tage durch von Milch nährt. Am Ende der zwölf Tage [opfert er] dem Agni Vaiçvânara und bringt dem Prajâpati ein Prajâpati-Mus sowie dem Vishṇu einen Kuchen in drei Schalen dar. Dann opfert er, indem er sie ins Feuer legt, seine bisherigen Holzgefäße im Feuer, die irdenen opfert er im Wasser, und die metallenen gibt er dem Lehrer. „Möchtest du nicht, mich verlassend, von mir weichen! Möchte ich nicht, dich verlassend, von dir weichen!“ so spricht er zum Gârhapatya-Feuer, so zum Dakshiṇa-Feuer, so zum Âhavanîya-Feuer, indem er, nach einigen, von der Reibhölzerseite eine Handvoll Asche trinkt.

Nachdem er die Haupthaare mitsamt dem Haarbüschel entfernt und die Opferschnur abgelegt hat, so opfert er dieselbe mit den Worten: „der Erde svâhâ!“ im Wasser. Dann mag er die große Reise antreten, indem er sich der Nahrung enthält, ins Wasser geht, ins Feuer geht oder einen Heldentod wählt; oder auch er mag zu einer Einsiedelei der Alten sich begeben.

Was er dann des Abends isst, das ist sein Abendopfer, was des Morgens, sein Morgenopfer, was am Neumond, sein Neumondopfer, was am Vollmond, sein Vollmondopfer, und wenn er sich im Frühling Haupthaare, Bart, Körperhaare und Nägel schneiden läßt, so ist das sein Agnishṭoma, — so ist das sein Agnishṭoma.

5.

Nachdem er die Opferfeuer aufgegeben hat, soll er sie nicht mehr wieder aufkommen lassen. Hierauf murmele er die auf das Selbst bezüglichen Sprüche (Atharvav. 11,8, Gesch. d. Phil. I, 270 fg.):

Als sich Manyu eine Gattin
[Aus des Saṅkalpa Haus] erkor,

und nachdem er gesprochen: „wohl ergehe es allen Geschöpfen!“ möge er die Weihe (*dikshâ*) begehen. Braunrot sei das Gewand, die Haare an Achselhöhle und Scham beseitige er; mit kleiner Tonsur, ohne Opferschnur, den Bauch als Gefäß

habend, lebe er; warum so? weil seine Meditation der Seele gilt. Den Arm emporgereckt, frei in der Wahl des Weges sei er, ohne Aufenthaltsort schweife er umher; vom Bettel lebend, spende er keine Almosen¹; nur einen Fetzen (*lava*) führe er bei sich, um [sein Trinkwasser zu seihen und die etwa darin befindlichen] Lebewesen zu erhalten. Eine Ausnahme [für die Regel des Umherschweifens] macht die Regenzeit.

Darüber sind auch die Verse:

1. Topf, Trinkschale und Feldflasche,
Die Dreistütze, das Schuhepaar,
Geflickten Mantel, Schutz gebend
Bei Winterfrost, das Lendentuch,
2. Badehose und Tuchseihe
Und dazu noch den Überwurf,
Die Opferschnur und die Veden, —
Das alles meide der Asket.²
3. Baden, Nachsinnen und Reinheit
Durch heil'ge Wasser streb' er an;
Auf Sandbänken im Fluß liegend
Oder in Tempeln schlafe er.
4. Nicht übermächtig anspannend
Weder in Lust noch Schmerz den Leib,
Nicht sich freuend, wenn man ihn lobt,
Nicht fluchend denen, die ihn schmähn.
5. Das ist der Wandel, den übend
Sie ihre Sinne töten ab.

¹ *bhikshâçî na dadyât* (Sannyâsa 3: *bhikshâçanam dadhyât*): vielleicht ist an unserer Stelle zu lesen *bhikshâçî 'shad adyât* „vom Bettel lebend, esse er spärlich“.

² Vers 1—2 kehrt wieder Sannyâsa 4, v. 1—2, mit einer kleinen Änderung, durch welche jedoch der Gedanke in sein gerades Gegenteil verkehrt wird; die aufgezählten Dinge werden dort allein dem Sannyâsin gestattet, während nach der strengern Observanz unserer Upanishad sogar sie ihm verboten werden.

Paramahaṅsa-Upanishad.

Haṅsa, die wandernde (wilde) Gans, deren Umherschweifen schon im Rigveda (1,163,10. 3,8,9) und öfter in den Upanishad's (Chând. 4,1. Çvet. 1,6. 3,18) erwähnt wird, dient als Symbol einerseits der wandernden Seele, anderseits des heimatlos umherpilgernden Parivrâjaka, welcher im Stadium seiner höchsten Vollendung *Paramahaṅsa* „höchster Wandervogel“ heisst. Von ihm entwirft unsere Upanishad ein schönes und anschauliches Bild, indem sie schildert, wie derselbe auf die Welt und allen Hang zu ihr verzichtet hat, um in dem Bewusstsein der Einheit mit Brahman, mit dem Bhagavân, einen vollen Ersatz für dieselbe zu finden. Unter dem *Bhagavân* kann hier nicht mit Nârâyana, der sich auf Chând. 7 beruft, Sanatkumâra, sondern nur, wie Çaṅkarânanda bemerkt, *Hiranyagarbha*, d. h. das persönlich aufgefasste Brahman verstanden werden (vgl. die Worte zu Anfang: „all sein Denken ist allezeit bei mir, darum bin auch ich allezeit in ihm“). Die Schilderung, welche der Bhagavân von dem vollendeten Asketen entwirft, stimmt im wesentlichen mit der der vorhergehenden Upanishad's überein, macht aber im ganzen den Eindruck, einer spätern Zeit anzugehören, in welcher, wie die eingelegten Verse sowie auch die Warnungen am Schlusse zu verstehen geben, der Stand des Sannyâsin und seine Freiheit vom Gesetze gelegentlich schon als Deckmantel zügelloser Gelüste benutzt werden mochte.

1. Welches ist jener Weg der Yogin's, der Paramahaṅsa's? Und welches ist ihr Verhalten? — So befragte den Bhagavân, ihm sich nahend, Nârada.

Da sprach der Bhagavân:

Jener Weg der Paramahaṅsa's ist schwer in der Welt zu finden und nicht vielbetreten. Wenn ihn aber einer betritt, der ist in steter Reinheit verharrend, der ist ein vedischer Mann, so meinen die Weisen, ist ein großer Mann. All sein Denken ist allezeit bei mir; darum bin auch ich allezeit in ihm.

Er aber tut von sich Kinder, Freunde, Weib, Verwandte, die Haarlocke und Opferschnur, das Vedastudium und alle Werke, er verzichtet auf die ganze Welt und greift zum Lendentuch, zu Stab und Decke, nur noch bestrebt, seinen Leib zu erhalten und andern hilfreich beizustehn. —

Aber dieser ist noch nicht der höchste; und fragst du, wer der höchste ist, — der ist es, 2. welcher als Paramahaṅsa nicht Stab, nicht Haarlocke, nicht Opferschnur, nicht Decke mehr trägt, nicht mehr nach Kälte und Hitze, nach Lust und Schmerz, nach Ehre und Unehre fragt, sondern frei ist von den sechs Wogen [des Saṃsāra: Hunger, Durst, Kummer, Wahn, Alter und Tod], indem er Tadel, Stolz, Eifersucht, Trug, Hochmut, Wunsch, Haß, Lust, Schmerz, Verlangen, Zorn, Habgier, Wahn, Freude, Ärger, Selbstsucht und alles dergleichen dahinten läßt; und weil von ihm sein eigener Leib nur als ein Aas wird angesehen, so wendet er sich von diesem verkommenen Leibe, welcher die Ursache ist von Zweifel, Verkehrtheit und Irrtum, für immer ab, richtet auf jenes [Brahman] beständig sein Erkennen, nimmt in ihm selber seinen Stand und weiß von ihm dem Ruhigen, Unwandelbaren: „jener Zweitlose, ganz aus Wonne und Erkenntnis Bestehende bin ich selbst, er ist meine höchste Stätte, meine Haarlocke, meine Opferschnur!“ Dann ist durch die Erkenntnis der Einheit des Ātman und Paramātman die Scheidewand zwischen beiden eingerissen, und das ist die wahre Verbindungszeit (auch: Dämmerungsandacht, *sandhyā*).

3. Wer, alle Lüste aufgebend,
Im Zweitlosen, im Höchsten steht,
Erkenntnis nur als Stab tragend,
Der heist mit Recht Einstabiger (Asket).

Doch wer, des Wissens bar, weil er
Den Hochstab trägt, von allem ifst,
Der fährt zur furchtbarsten Hölle,
Die da heist „grofse Brüllerin“.

Wer diesen Unterschied versteht, der ist ein Paramahaṅsa.
4. Sein Kleid ist der Weltraum, er kennt nicht Verehrung,
nicht Manenspende, nicht Tadel noch Lob, nicht Opferruf,

sondern lebt, wie es eben kommt¹, als Bettler. Er lockt nicht an, und er stößt nicht ab; für ihn gibt es keine Vedasprüche mehr, keine Meditation, keine Verehrung, kein Sichtbares und kein Unsichtbares, kein Gesondertes und kein Ungesondertes, kein Ich, kein Du und keine Welt. Ohne Behausung lebt er als Bettler; mit Gold und dergleichen befaßt er sich nicht, kein Sichtbares gibt es für ihn und kein Anschauen. — Aber durch bloßes Anschauen, meint ihr, schade er sich nicht? — Wohl schadet er sich dadurch. Weil er ein Asket ist, darum, wenn er das Gold mit Lust anschaut, wird er zum Brahmanmörder; weil er ein Asket ist, darum, wenn er das Gold mit Lust berührt, wird er zum Paulkasa; weil er ein Asket ist, darum, wenn er das Gold mit Lust ergreift, wird er zum Seelenmörder. Darum soll der Asket das Gold nicht mit Lust ansehen, berühren, ergreifen; von allen Wünschen, die ihm in den Sinn kommen, soll er sich wegwenden. Im Schmerze unentwegt, in der Lust ohne Verlangen, in der Begierde entsagend, allerwärts weder am Schönen noch Unschönen hängend, ist er ohne Haß und ohne Freude. Aller Sinne Regung ist zur Ruhe gekommen, nur in der Erkenntnis verharret er, fest gegründet im Âtman. Das ist der wahre Yogin, ist der Wissende; sein Bewußtsein ist erfüllt mit dem, dessen einziger Geschmack vollkommene Wonne ist. Dieses Brahman bin ich, so weiß er und hat das Ziel erreicht, — dieses Brahman bin ich, so weiß er und hat das Ziel erreicht.

¹ Vgl. Brih. 3,5. Gaudap. 2,37 (oben S. 437 Anm., 587).

Jâbâla-Upanishad.

Die *Jâbâla*'s werden im Caranavyûha (Ind. Stud. III, 262) als eine Zweigschule des Yajurveda aufgezählt; Çaṅkara im Kommentar zu den Brahmasûtra's zitiert als „*Jâbâlanâm*“ oder „*Jâbâlanâm çrutih*“ dreizehn Stellen, von denen sich neun in unserer Upanishad wiederfinden (System des Vedânta, S. 33), und auch schon Bâdarâyana (Brahmasûtra 1,2,32) scheint sich auf eine Stelle derselben zu beziehen. Ferner wird von Sâyana zu Taitt. Âr. 2,11 p. 246 der Anfang des sechsten Kapitels unserer Upanishad als eine Stelle der *Jâbâla-çâkhâ-adhyâyinah* angeführt. Hiernach scheint eine Çâkhâ der *Jâbâla*'s wirklich bestanden zu haben, von welcher jedoch unsere Upanishad (wie schon die in ihr nicht mehr nachweisbaren *Jâbâla*-Zitate Çaṅkara's zeigen) nur einen Teil bildete, der freilich, seiner ganzen Haltung nach zu schliessen, mit den übrigen Sannyâsa-Upanishad's auf gleicher Stufe zu stehen scheint und jedenfalls an Altertümlichkeit nicht entfernt mit den verwandten Partien der *Bṛihadâraṇyaka-Upanishad* verglichen werden kann.

Nach dem Vorbilde von *Bṛih.* 3—4 ist es auch hier *Yâjñavalkya*, welcher in den fünf ersten Kapiteln auf die ihm von *Bṛihaspati*, *Atri*, den Brahmanischülern, *Janaka* und nochmals *Atri* gestellten Fragen antwortet.

1. Über *Avimuktam* als den Opferplatz der Götter und den Brahman-sitz aller Wesen. *Avimuktam*, „das [von Çiva] nicht Verlassene“, ist eine Gegend in Benares, in weiterm Sinne Benares selbst. Wer dort stirbt, dem wird durch die Gnade des Çiva die Erlösung zuteil (oben S. 617, Anm.). Der *Parivrâjaka* aber (wie er auch die Opferfeuer und die Opferschnur in sein Selbst aufgenommen hat) trägt dieses *Avimuktam* an sich als den Punkt zwischen Augenbrauen und Nase. Diese allegorische Umdeutung von *Avimuktam* folgt zwar erst im nächsten Abschnitte, wird aber bereits im gegenwärtigen vorausgesetzt, so daß derselbe nur dem Eingeweihten ganz verständlich ist.

2. Bei Benares münden in den Ganges zwei kleine Flüßchen: oberhalb der Stadt die, meist wasserlose, *Asi* und unterhalb derselben die ebenfalls nur kleine *Varaṇâ*; von beiden soll die Stadt Benares ihren Namen *Vârâṇasî* führen. Diesen Ort zwischen der *Varaṇâ* und *Asi*, an

welchem der höchste Âtman thront, trägt der Parivrâjaka immer bei sich als den Ort, wo die beiden Augenbrauen an der Nasenwurzel zusammen-treffen, ähnlich wie die beiden Flüßchen bei Benares. Künstlich wird dabei der Name der Stadt in *Varaṇâ* und *Nâsî* zerlegt, um ein Wortspiel mit *vârâyati* und *nâçayati* zu gewinnen.

3. Den ihn befragenden Brahmenschülern empfiehlt Yâjñavalkya als Mittel der Unsterblichkeit das *Çatarudriyam* (Vâj. Samh. XVI), indem die Hunderte von Rudra's, die in demselben vorkommen, als Benennungen des Unsterblichen (d. h. des Âtman) aufgefaßt werden.

4. Janaka fragt den Yâjñavalkya (im Anschlusse, wie es scheint, an Brih. 4,4,22) nach dem Auszuge der Sannyâsin's, worauf dieser ganz ähnlich wie in den andern Sannyâsa-Upanishad's beschrieben wird. Wie Kanthaçruti 1 das Vaiçvânara-Opfer, wird hier dem Entsagenden ein Opfer an Agni als Vertreter des Prâṇa und ein Opfer an die drei Guṇa's der Sâṅkhya-lehre vorgeschrieben. Das Riechen am Feuer hat wohl den Sinn, daß dasselbe dadurch symbolisch in den Leib des Sannyâsin aufgenommen wird.

5. Auf Befragen des Atri wird dem Parivrâjaka als einzige Pflicht die Speisung und Bekleidung des Prâṇa im Sinne von Chând. 5,19 fg. und 5,2 empfohlen. Am Schlusse werden die Worte *esha panthâḥ* etc. aus Brih. 4,4,9 wiederholt und auf den Sannyâsin bezogen.

6. Der Schlufsabschnitt schildert, nach Aufzählung einer Reihe großer Vorbilder, den Aufzug, die Lebensweise und den Aufenthaltsort des Sannyâsin; der ganze Abschnitt kehrt in ähnlicher Weise am Schlusse der Bhikshuka-Up. und teilweise auch an dem der Âçrama-Up. wieder.

1.

Om!

Brihaspati sprach zu Yâjñavalkya: „Dem selbst Kurukshetram nachsteht als Opferplatz der Götter und als Brahmansitz aller Wesen [das sage mir].“ — Er sprach: „Fürwahr, *Avimuktam* ist das [wahre] Kurukshetram, der Opferplatz der Götter und der Brahmansitz aller Wesen.

Darum, wo er auch immer wandert, da denke er [der an keine heilige Orte mehr sich bindende Parivrâjaka]: hier fürwahr ist das [wahre] Kurukshetram, der Opferplatz der Götter und der Brahmansitz aller Wesen. Denn hier, wenn aus einem die Lebensgeister ausziehen, spricht Rudra den errettenden Spruch, durch welchen er der Unsterblichkeit teilhaft, der Erlösung teilhaft wird. Darum soll man *Avimuktam* verehren, soll man *Avimuktam* [das nicht Verlassene] nicht verlassen!“ — „So ist es, o Yâjñavalkya.“

2.

Da befragte den Yājñavalkya Atri: „Jenen unendlichen, unoffenbaren Âtman, wie kann ich den erkennen?“ — Und Yājñavalkya sprach: „In Avimuktam ist er zu verehren! jener unendliche, unoffenbare Âtman, der ist in Avimuktam befindlich.“ — „Aber wo ist dieser Avimukta-Ort zu suchen?“ — „Er ist zu suchen zwischen der Varanâ und der Nâsî.“ — „Aber was ist die Varanâ und was die Nâsî?“ — „Weil sie alle von den Leibesorganen begangenen Fehler [vom Âtman] fern hält (*vârayati*), darum heißt sie Varanâ; weil sie alle von den Leibesorganen begangenen Sünden vernichtet (*nâçayati*), darum heißt sie Nâsî.“ — „Aber wo ist der Ort jenes Avimuktam?“ — „Es ist der Verbindungsort zwischen Augenbrauen und Nase. Denn dieser ist der Verbindungsort zwischen der Himmelswelt und der höchsten Welt [des Brahman]. Darum verehren die Brahmankenner diesen Verbindungsort als die Verbindungszeit (Dämmerung). Denn in Avimuktam, so wissen sie, soll man ihn [den Âtman] verehren. Der bekundet sein Wissen als *avimuktam* (unverlierbar), wer dieses also weiß.“

3.

Da sprachen zu ihm die Brahman Schüler: „Durch welches [Gebetes] Murmelung wird Unsterblichkeit erlangt, das sage!“ — Yājñavalkya sprach: „Durch das *Çatarudriyam*; denn dieses sind die Namen des Unsterblichen, und durch sie wird man unsterblich.“ — „So ist es, o Yājñavalkya!“

4.

Da nahte sich Janaka, der König von Videha, dem Yājñavalkya und sprach: „Erkläre mir, o Erhabener, die Entsagung (*sannyāsa*)!“ — Und Yājñavalkya sprach: „Hat man die Brahman Schülerschaft beendet, so werde man ein Hausvater; nachdem man ein Hausvater gewesen, werde man ein Wald-einsiedler; nachdem man ein Waldeinsiedler gewesen, ziehe man pilgernd umher [als *Parivrâjaka*, *Bhikshu*, *Sannyâsin*]. Oder auch, man mag sogleich nach der Brahman Schülerschaft

umherpilgern, oder nach der Hausvaterschaft, oder nach der Waldeinsiedlerschaft. Und auch sonst, mag man ein Gelübde getan haben oder nicht getan haben, mag man das Entlassungsbad genommen oder nicht genommen haben, mag man die Hausfeuer ausgehen lassen oder [schon] ohne Feuer sein, — von dem Tage an, an welchem man entsagt, soll man als Pilger umherwandern. Hierbei vollbringen einige das Opfer an Prajâpati¹; aber das soll man nicht tun, sondern nur das Opfer an Agni soll man bringen, denn Agni ist der Prâna; dem Prâna also opfert man dadurch. Sodann soll man das *Traidhâtaviya*-Opfer bringen; damit werden die drei Dhâtu's (Grundstoffe), nämlich Sattvam, Rajas und Tamas verehrt.

Dies ist der Platz, der dir gebührt,
 Wo du geboren leuchtest auf;
 Ihn kennend, Agni, steig' hinauf
 Und mache wachsen unser Gut!

mit diesem Spruche (Atharvav. 3,20,1) soll man dabei am Feuer riechen. Nämlich der Platz (Ursprungsort, *yoni*) des Feuers ist der Prâna, und man sagt damit: «gehe hin zum Prâna, svâhâ!»

Oder auch der [Priester] mag aus einem Dorfe das Feuer holen und ihn [den Sannyâsin], wie beschrieben, am Feuer riechen lassen. Kann er kein Feuer bekommen, so soll er im Wasser opfern, denn das Wasser ist alle Gottheiten. Und nachdem er mit den Worten: «Om, ich opfere allen Gottheiten, svâhâ!» geopfert, soll er davon nehmen und mitsamt dem Opferschmalz die heilsame Opferspeise verzehren. Dabei wird er finden, dafs der Erlösungsspruch [Om] alle drei Veden ist; denn dieser ist das Brahman, das soll man verehren. So verhält sich dieses, o Erhabener.“

Also sprach Yâjñavalkya.

¹ An die Stelle des Opfers an Prajâpati (welches, wie es scheint, Loskaufung von der Pflicht der Fortpflanzung bedeutet) tritt das Opfer an den Prâna (der Asket bedarf keiner Nachkommen, da ihm alles Lebende Nachkommen ist, Brih. 4,4,22). — Es scheint hier eine Polemik gegen die Kanthâçruti 4 (oben S. 701) gegebene Vorschrift vorzuliegen.

5.

Da befragte den Yâjñavalkya Atri: „Ich frage dich, Yâjñavalkya, wie ein Brahmane ohne Opferschnur sein kann?“ — Und Yâjñavalkya sprach: „Dieses ist seine Opferschnur, was der Âtman ist; dafs er sich nährt, und dafs er den Mund ausspült, das ist die Opfervorschrift der Parivrâjaka's, mag er im übrigen den Heldentod wählen, oder der Nahrung sich enthalten, oder ins Wasser gehen, oder ins Feuer gehen, oder [sonstwie] die grofse Reise antreten.

So also geschieht es, dafs der Pilger, farblosen Kleides, kahlköpfig, ohne Angehörige, rein, truglos, vom Bettel lebend, zum Brahmansein gestaltet wird. Ist er aber zu krank [um diese Lebensweise einzuhalten], so mag er auch im Geiste und Worte nur die Entsagung üben.

Dieses ist der von Brahman gefundene Pfad, auf ihm geht der Entsagende, der Brahmanwissende (vgl. Brih. 4,4,9).

So verhält es sich mit diesem, o Erhabener.“

Also sprach Yâjñavalkya.

6.

So waren die *Paramahansa's* genannten Männer, ein Samvartaka, Âruṇi, Çvetaketu, Durvâsas, Ribhu, Nidâgha, Jaḍabharata, Dattâtreyâ, Raivataka und andere, ohne sichtbare Abzeichen und verborgenen Wandels, wie Unsinnige sich behnemd, doch nicht unsinnig.

Dreistab, Wassertopf, Trinkschale, Feldflasche, Trinksieb, Haarlocke und Opferschnur, dieses alles möge man mit den Worten „*bhûh svâhâ*“ ins Wasser werfen und den Âtman suchen.

Nackend wie er geboren, über die Gegensätze [Lust und Schmerz usw.] erhaben, ohne Angehörige, dem Wege zur Wahrheit, zum Brahman ganz hingegeben, mit reinem Herzen nur um das Leben zu unterhalten zur vorgeschriebenen Zeit zwanglos zum Betteln ausgehend, nur mit dem Bauch als Gefâfs und gleichmütig bleibend, mag er etwas erhalten oder nicht, — sei es in einem öden Hause, einem Göttertempel, auf einem Grashaufen, einem Ameisenhaufen, an einer Baumwurzel, in einer Töpferwerkstatt, bei einem Feueropfer, auf

einer Flusinsel, in einer Berghöhle, einer Schlucht, einem hohlen Baume, an einem Wasserfalle oder auf dem Erdboden heimatlos weilend, ohne Streben, ohne Selbstheit, dem reinen Denken ganz ergeben, im höchsten Âtman feststehend, alle unlauteren Werke ausrottend, — wer so durch die Entsagung des Leibes ledig wird, der heisst ein Paramahansa, — der heisst ein Paramahansa!

Āçrama-Upanishad.

Über die vier Āçrama's oder Übungsstadien, in welchen das Leben des Ārya verlaufen sollte, und ihre Entstehung vgl. oben S. 3. 96. Das letzte Lebensstadium ist das des *Sannyāsin*, *Bhikshu*, *Parivrājaka*, welcher, wie diese Namen besagen, „alles von sich wirft“, „vom Bettel lebt“ und „heimatlos umherpilgert“. Öfter vorkommend ist die Einteilung dieser Sannyāsin's in vier Arten als *Kuṭīcara's* (oder *Kuṭīcaka's*), *Bahūdaka's*, *Haṅsa's* und *Paramahaṅsa's*; dieselbe scheint sich ursprünglich, nach den Namen zu schliessen, auf die verschiedenen Aufenthaltsorte (in der Nähe von Hütten, am Wasser, unstät in Städten und Dörfern, gänzlich unbestimmt) des Parivrājaka zu beziehen und erst später zu einer Rangordnung der stufenweise zunehmenden Vollendung geworden zu sein. So in einem Verse des Mahābhāratam (13,6478):

*caturvidhā bhikshavas te, Kuṭīcaka-Bahūdakan,
Haṅsaḥ Paramahaṅsaḥ ca; yo yaḥ paççāt, sa uttamah.*

Man vergleiche dazu namentlich die von Mādhava gesammelten Stellen älterer Autoritäten bei Aufrecht, Oxf. Cat. p. 269 a.

Diese vier Stufen des Sannyāsatums werden kurz charakterisiert in einem Upanishadtexte, welcher als *Bhikshuka-Upanishad* in der Muktikā-Sammlung (No. 60, Telugudruck p. 552) Aufnahme gefunden hat. Derselbe Text bildet (in etwas abweichender Rezension) nur das vierte Kapitel der gegenwärtigen Upanishad, welchem drei andre vorangestellt werden, die auch die drei übrigen Āçrama's in gleicher Weise durchgehen und in jedem derselben vier Klassen unterscheiden. Nicht deutlich erkennbar ist, ob alle diese Unterarten als verschiedene, nebeneinander bestehende Richtungen oder auch schon in den drei ersten Āçrama's als aufsteigende, nacheinander zu durchlaufende Stufen zu denken sind. Wahrscheinlich handelt es sich dabei, ähnlich wie bei den Āçrama's selbst (oben S. 96—97), um ursprünglich nebeneinander bestehende Spielarten, welche dann im System zu einer aufsteigenden Stufenreihe zusammengefaßt wurden. Jedenfalls ist diese Systematisierung nur sekundär und künstlich; auch wollen die Namen mehrfach mit der gegebenen Beschreibung nicht recht zusammenstimmen. Unverständlich ist namentlich, wie der *Prājāpatya*, nach

der ersten von ihm gegebenen Definition, zur Klasse der Brahmâcârin's gerechnet werden kann. Die hier gegebenen Namen und Erklärungen sind also wohl mit Vorsicht aufzunehmen und werden nur, soweit sie von anderer Seite Bestätigung finden, als Quelle zur Kenntnis des Âçramawesens dienen dürfen.

Unsere Upanishad, welche in Colebrooke's Liste die letzte bildet, fehlt im Oupnekhat, und auch von Nârâyaṇa ist bis jetzt nicht sicher nachweisbar (oben S. 540), daſs er dieselbe in seiner Liste aufgeführt und kommentiert habe; wie denn überhaupt ein Kommentar über sie bis jetzt nicht zum Vorschein gekommen ist.

1.

Nun ist weiter zu sagen, daſs es vier Âçrama's mit sechzehn Unterarten gibt.

Die *Brahmacârin's* (Brahmanschüler) sind vierfach als *Gâyatra*, *Brâhmaṇa*, *Prâjâpatya* und *Bṛihan*.

Gâyatra ist derjenige, welcher nach geschehener Einführung, drei [Tage und] Nächte hindurch nichts Gesalzenes essend, mit dem Gâyatraspruche sich beschäftigt.

Brâhmaṇa ist derjenige, welcher achtundvierzig Jahre hindurch die Vedalehrzeit durchhält, nämlich zwölf Jahre für jeden Veda, oder auch nur so lange, bis er den Veda ausstudiert hat.

Prâjâpatya ist derjenige, welcher, sich mit seiner Gattin begnügend, dieselbe zur Zeit der Ritu's besucht und von andern Frauen sich allezeit fern hält.

Oder auch: *Brâhmaṇa* ist der, welcher vierundzwanzig Jahre im Hause des Lehrers wohnt, *Prâjâpatya*, welcher daſelbst achtundvierzig Jahre wohnt.

Bṛihan ist derjenige, welcher als Naishṭhika [beständig in der Keuschheit] bis zu seinem Tode den Lehrer nicht verlässt.

2.

Auch die *Gṛihastha's* (Hausväter) sind vierfach als *Vârttâkavṛitti's*, *Çâltnavṛitti's*, *Yâyâvara's* und *Ghorasannyâsika's*.

Vârttâkavṛitti's (von Feldfrüchten lebend) sind diejenigen, welche, Ackerbau, Viehzucht und Handel unbescholten treibend und hundertjahrelange Opferwerke übend, nach dem Âtman trachten.

Çālinavṛitti's (seifhaft lebend) sind diejenigen, welche, opfernd ohne opfern zu lassen, studierend ohne zu lehren und gebend ohne zu nehmen und hundertjahrelange Opferwerke übend, nach dem Âtman trachten.

Yâyâvara's (wanderlustig) sind diejenigen, welche opfernd und opfern lassend, studierend und lehrend, gebend und nehmend und hundertjahrelange Opferwerke übend, nach dem Âtman trachten.

Ghorasannyāsika's (furchtbare Entsagung übend) sind diejenigen, welche, nur mit auserlesenem und filtriertem Wasser ihr Werk vollbringend, nur mit täglich gelesenen Ähren ihren Unterhalt bestreitend und hundertjahrelange Opferwerke übend, nach dem Âtman trachten.

3.

Auch die *Vānaprastha's* sind vierfach als *Vaikhānasa's*, *Udumbara's*, *Vālakhilya's* und *Phenapa's*.

Vaikhānasa's (Nachfolger des Vikhānasa) sind diejenigen, welche, mit Kräutern und Bäumen, die auf unbestelltem Boden wachsen, und mit außerhalb des Dorfes vollzogenen [Zeremonien] die Pflege der heiligen Feuer übend und so den Brauch der fünf großen Opfer ausführend, nach dem Âtman trachten.

Udumbara's (*Audumbara's*? Feigensammler) sind diejenigen, welche, wenn sie morgens aufstehen, aus der Gegend, auf welche ihr Blick fällt, Körner von Feigenbäumen, Judendorn, Reis und Hirse sammeln und, mit ihnen die Pflege der heiligen Feuer übend und so den Brauch der fünf großen Opfer ausführend, nach dem Âtman trachten.

Vālakhilya's (Kahlköpfe) sind diejenigen, welche, die Haarlocke tragend und mit einem Zeuglappen, Fell oder Baumbastgewand umkleidet, am Vollmondstage des Monats Kārttika [dem Festtage des Çiva] Blumen und Früchte spendend, die weiteren acht Monate [bis zum Eintritt der Regenzeit] sich ihren Lebensunterhalt beschaffend, die Pflege der heiligen Feuer übend und so den Brauch der fünf großen Opfer ausführend, nach dem Âtman trachten.

Die *Phenapa's* (Schaumtrinker) sind diejenigen, welche, indem sie sich wie Unsinnige von abgefallenen Blättern und Früchten nähren und wo es immer ist wohnen, die Pflege der heiligen Feuer übend und so den Brauch der fünf großen Opfer ausführend, nach dem Ātman trachten.

4.

Auch die *Parivrājaka's* sind vierfach als *Kuṭicara's*, *Bahūdaka's*, *Hansa's* und *Paramahansa's*.

Die *Kuṭicara's* (Hüttenbesucher) sind diejenigen, welche, in den Häusern ihrer Kinder das Betteln betreibend, nach dem Ātman trachten.

Die *Bahūdaka's* (die Wasserfreunde) sind diejenigen, welche, ausgerüstet mit Dreistab, Wassertopf, Feldflasche, Seitenlocken, Wassersieb, Trinkschale, Schuhen, Sitz, Haarlocke, Opferschnur, Lendentuch und rotbraunem Gewand, in wohlgesitteten Brahmanenfamilien das Betteln betreibend, nach dem Ātman trachten.

Die *Hansa's* (Wandervögel) sind diejenigen, welche, den Einstab tragend, ohne Haarlocke, die Opferschnur umhabend, mit Feldflasche und Wassertopf in der Hand, in einem Dorfe nur eine Nacht, in einer Stadt und an heiligen Badeplätzen fünf Nächte wohnend, jedoch dabei eine Nacht oder zwei Nächte hindurch beschwerliche Übungen, wie das Mondlaufsfasten, anstellend, nach dem Ātman trachten.

Die *Paramahansa's* (höchste Wandervögel) sind diejenigen, welche ohne Stab, kahlköpfig, mit Lumpen und Lendentuch bekleidet, ohne bestimmte Abzeichen und ohne bestimmte Lebensweise, obwohl nicht unsinnig, doch gleichwie Unsinnige einherziehend, Dreistab, Wassertopf, Feldflasche, Seitenlocken, Wassersieb, Trinkschale, Schuhe, Sitz, Haarlocke und Opferschnur von sich tuend, in einem verlassenem Hause oder bei einem Göttertempel weilend, kein Recht, kein Unrecht, keine Unwahrheit mehr kennen, alles ertragen, bei allem gelassen bleiben, Erdklumpen, Steine und Gold für gleich erachten, und, wie es gerade kommt, bei allen vier Kasten das Betteln betreibend, ihre Seele erlösen, — ihre Seele erlösen.

Atharva-çiras (Atharvaçira'-Upanishad).¹

Diese Upanishad, welche sich selbst pag. 10,9 (der Calcuttaer Ausgabe) *Atharvaçiras* (d. h. wohl: „Hauptsache des Atharvaveda“, — vgl. *Vedānta* „Endziel des Veda“) nennt und 9,3 den (wohl mißverstandenen) Vers Atharvav. 10,2,27 zur Erläuterung dieses Namens zitiert, feiert als Prinzip aller Dinge und als höchstes Ziel, *parama-param* (nicht *param aparam*), *parāyanam*, den Rudra (Īçāna, Bhagavān Maheçvara, — der Name *Çiva* kommt nicht vor). Rudra ist Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ist allumfassend und der Dinge Innerstes, ist das Offenbare und das Unoffenbare. Wer ihn weiß, weiß damit alles 1,12; nur durch Schweigen ist er zu verkünden 7,13. Sein Symbol ist der Laut Om, und speziell die drei-undeinhalbte (imaginäre) Mora desselben 4,10. Rudra weilt im Herzen 4,10 und durchdringt die ganze Schöpfung 8,10 fg., welche aus neun Himmeln, neun Lufträumen und neun Erden besteht 9,5. Er absorbiert, wenn er sich als Schlange zusammenringelt, die Welt und läßt sie aus seinem Hauche wieder hervorgehen 9,10 fg. Er ist die Einheit der Lebensorgane und der entsprechenden Gottheiten 6,1 fg. Der Mensch ist sein Geschöpf (*pāçu*) und an den Strick (*pāça*) des Erdendaseins gebunden. Die Erlösung von Geburt, Leiden, Tod, 5,10, erfolgt, indem man Zorn und Begierde (*trishñā*), die Erde als Wurzel der Kausalitätskette (*hetujālasya mūlam*) und alle Habe in Rudra aufgibt 7,3. 8,3. — Die Upanishad scheint einer Sekte der Pāçupata's anzugehören, als deren Gelübde (*vratam pāçu-*

¹ Zur Anordnung. Weiter folgen fünf Upanishad's, welche den Gott *Çiva* als eine symbolische Personifikation des *Ātman* auffassen, nämlich: *Atharvaçiras*, *Atharvaçikhā*, *Nīlarudra*, *Kālāgnirudra* und *Kaivalya*. Wir behalten diese, aus Colebrooke's und Nārāyaṇa's Liste sich ergebende Reihenfolge bei, wiewohl sie gewiß nicht durchweg der Entstehungszeit entspricht, da die *Nīlarudra-Upanishad*, sofern sie nur einen Auszug aus Vāj. Samh. 16 und ähnlichen Stellen darbietet, bei weitem das älteste Stück ist, auch die *Kaivalya-Upanishad*, ungeachtet ihrer späten Stellung in den genannten Verzeichnissen, ihrem Hauptinhalte nach aus verhältnismäßig alter, der Çvetāçvatara-, Muṇḍaka- und Mahānārāyaṇa-Upanishad nahestehender Zeit stammen dürfte.

patam) das symbolische Bestreichen mit Asche erwähnt wird 8,8. Die weitere Systematik der Pâçupata's kommt in dieser Upanishad noch nicht vor. Der Text derselben ist vielfach korrupt, so daß durch Konjekturen geholfen werden mußte.

1.

Om! Es geschah einmal, daß die Götter zur Himmels-^{ed. Calc.}
welt gingen. Und sie fragten den Rudra: „Wer bist du?“ — ^{p. 1.}
Und er sprach: „Ich bin der Eine [welcher] zuerst war, ich
bestehe und ich werde sein. Kein anderer ist außer mir vor-
handen. Ich bin es [der] aus dem Innern in das Innere drang,
der auch in das Innere des Raumes drang. Ich bin ewig und
nichtewig, offenbar und nichtoffenbar, Brahman und Nicht-
Brahman. Ich bin östlich und westlich, bin nach Süden und
nördlich, ich bin unten und bin oben (Chând. 7,25,1), bin die
Gegenden und Nebengegenden. Ich bin männlich und säch-
lich und das Weibliche (Atharvav. 10,8,27). Ich bin die
Sâvitri und die Gâyatri, bin die Trishṭubh, die Jagati und
Anushṭubh. Ich bin der Schein und bin die Wahrheit. Ich
bin die Feuer Gârhapatya und Dakshina und Âhavanîya. Ich
bin die Kuh und die Büffelkuh. Ich bin Rîc, Yajus und Sâ-
man, und bin die Atharvânçiras'. Ich bin der älteste, der
edelste, bin der beste (Bṛih. 6,1,1). Ich bin das Wasser und
bin das Feuer, verborgen bin ich in den Reibhölzern. Ich bin
das Unvergängliche und bin das Vergängliche. Ich bin die
Lotosblüte und bin die Somaseihe. Ich bin das Gewaltige,
bin in der Mitte und draussen, bin «das im Osten [geborene]
Licht» (Atharvav. 4,1,1). Ich bin alle, bin das Unendliche.¹
Der wird zu allen zugleich, wer mich weiß. Der weiß die
Götter und alle Veden mit den Vedânga's. Und ich bin es
auch, der ich das Brahman durch die Brahmanen, die Kuh
durch die Stiere, die Brahmanen durch Brahmanwürde, die
Opferspeise durch Opferspeise, das Leben durch Leben, die
Wahrheit durch Wahrheit, das Recht durch Recht sättige ver-
mittelst meiner Kraft.“ — Da geschah es, daß die Götter den
Rudra befragten, daß die Götter den Rudra anschauten, daß

p. 2.

¹ Lesart und Sinn sind hier und in den nächsten Zeilen sehr unsicher.

die Götter den Rudra überdachten, dafs die Götter mit erhobenen Armen den Rudra [mit folgendem Lobgesange] preisen.

2.

Om!

Rudra ist dieser Erhabene und Brahmán, ihm sei Ehre, Ehre!

”	”	”	”	”	Vishnu,	”	”	”	”
”	”	”	”	”	Skanda,	”	”	”	”
”	”	”	”	”	Indra,	”	”	”	”
”	”	”	”	”	Agni,	”	”	”	”
”	”	”	”	”	Váyu,	”	”	”	”
”	”	”	”	”	Sûrya,	”	”	”	”
”	”	”	”	”	Soma,	”	”	”	”
”	”	”	”	”	die acht Greifer,				
									ihm sei Ehre, Ehre!
”	”	”	”	”	die acht Übergreifer (Bṛih. 3,2),				
									ihm sei Ehre, Ehre!
”	”	”	”	”	<i>bhár,</i>	”	”	”	”
”	”	”	”	”	<i>bhuwah,</i>	”	”	”	”
”	”	”	”	”	<i>svar,</i>	”	”	”	”
”	”	”	”	”	<i>mahas</i> (Taitt. 1,5),				
									ihm sei Ehre, Ehre!
”	”	”	”	”	die Erde,	”	”	”	”
ed. Calc.	”	”	”	”	der Luftraum,				
p. 3.									ihm sei Ehre, Ehre!
”	”	”	”	”	der Himmel,	”	”	”	”
”	”	”	”	”	die Wasser,	”	”	”	”
”	”	”	”	”	das Feuer,	”	”	”	”
”	”	”	”	”	Kâla,	”	”	”	”
”	”	”	”	”	Yama,	”	”	”	”
”	”	”	”	”	Mṛityu,	”	”	”	”
”	”	”	”	”	das Unsterbliche,				
									ihm sei Ehre, Ehre!
”	”	”	”	”	der Äther,	”	”	”	”
”	”	”	”	”	das All,	”	”	”	”
”	”	”	”	”	das Grobe,	”	”	”	”
”	”	”	”	”	das Feine,	”	”	”	”

Rudra ist dieser Erhabene und das Weifse, ihm sei Ehre, Ehre!
 „ „ „ „ „ das Schwarze,
 ihm sei Ehre, Ehre!
 „ „ „ „ „ das Ganze, „ „ „ „
 „ „ „ „ „ das Wahre, „ „ „ „
 „ „ „ „ „ das Weltall, „ „ „ „

3.

Bhûr ist dein Anfang, *bhuvar* deine Mitte, *svar* dein Haupt.^{ed. Calc. p. 4.}
 Du bist der allgestaltige, der Brahmán. Einer bist du, zweifach, dreifach. Wachstum bist du, Ruhe bist du, Gedeihen bist du. Geopfertes und Nichtgeopfertes, Gegebenes und Nichtgegebenes, Alles und Nichtalles, Ganzes und Nichtganzes, Getanes und Nichtgetanes, des Höchsten Höchstes (*parama-param* zu trennen), das höchste Ziel bist du.

Wir tranken Soma, sind unsterblich worden,
 Gingen ins Licht ein, fanden auf die Götter!

Was könnte jetzt Feindseligkeit uns schaden,

Was, o Unsterblicher, der Menschen Tücke! (Rigv. 8,48,3.)

Vor Soma und Sûrya ist der feine Geist. Aber die ganze Welt einbegriffen [implicite, *hitam*] ist jene Silbe [Om], welche das Prajâpati-artige, das Soma-artige, den feinen Geist, das Fafsbare durch ihr Unfafsbares, das Sein durch ihr Sein, das Soma-artige durch ihr Soma-artiges, das Feine durch ihr Feines, das Windartige durch ihr Windartiges verschlingt. Ihr als der grofsen Verschlingerin sei Ehre, Ehre!

Im Herzen alle Gottheiten,

In ihm die Lebenshauche sind¹,

Als der, der stets die drei Moren

Überragt, bist im Herzen du!

Sein Haupt ist nördlich (Chând. 5,10,1), seine Füfse südlich. Der da nördlich ist, das ist der Laut Om, als der Laut Om ist er der heilige Ruf, als der heilige Ruf ist er all-durchdringend, als alldurchdringend ist er unendlich, als unendlich ist er das Rettende (*târam*), als das Rettende ist er

¹ Vgl. den Vers Brahma-Up. 2, oben S. 682.

das Reine, als das Reine ist er das Feine, als das Feine ist er das Blitzartige, als das Blitzartige ist er das höchste Brahman, als das höchste Brahman ist er der Eine, als der Eine ist er Rudra, als Rudra ist er der Herr, als der Herr ist er der erhabene Maheçvara.

4.

ed. Calc.
p. 5.

Aber warum heifst er der Laut Om? — Weil er, wenn ausgesprochen, die Lebenshauche in die Höhe steigen macht, darum heifst er der Laut Om.

Und warum heifst er der heilige Ruf (*praṇava*)? — Weil er, wenn ausgesprochen, das aus Ṛic, Yajus, Sâman, Atharvânġiras bestehende Brahman den Brahmanen zuneigt (*praṇâmayati*) und geneigt macht, darum heifst er der heilige Ruf.

Aber warum heifst er alldurchdringend? — Weil er, wenn ausgesprochen, gleichsam wie mit Öl einen Sesamteigklumpen, das Ruheartige (Kâth. 3,13), das Eingewobene und Verwobene (Bṛih. 3,6) durchdringt und durchsetzt, darum heifst er alldurchdringend.

Aber warum heifst er unendlich? — Weil, wenn er ausgesprochen, in die Quere, nach oben und nach unten kein Ende desselben zu finden ist, darum heifst er unendlich.

Aber warum heifst er das Rettende? — Weil er, wenn ausgesprochen, aus der grofsen Furcht vor Empfängnis, Geburt, Krankheit, Alter, Tod und Seelenwanderung Rettung schafft und errettet, darum heifst er das Rettende.

Aber warum heifst er das Reine (*gu-klam*)? — Weil er, wenn ausgesprochen, lärmt (*klandate*) und müde macht (*klâmayati*), darum heifst er das Reine.

Aber warum heifst er das Feine? — Weil er, wenn ausgesprochen, in feiner Gestalt sich der Leiber bemächtigt und alle Glieder überstreicht, darum heifst er das Feine.

Aber warum heifst er das Blitzartige? — Weil er, wenn ausgesprochen, es in der unoffenbaren (*avyakte*) grofsen Finsternis aufleuchten macht, darum heifst er das Blitzartige.

Aber warum heifst er das höchste Brahman? — Weil er das Höchste des Höchsten, das höchste Ziel, das Starke (*bṛihat*)

ist und durch starke [Zauberkräft] erstarken macht (*bṛihatyâ bṛihayati*), darum heifst er das höchste Brahman.

Aber warum heifst er der Eine? — Er der, alle Lebens-^{ed. Calc.}kräfte (*prâṇâḥ*) verschlingend, indem er sie verschlingt, als ^{p. 6.}ewiger sie zusammenfaßt und wieder auseinanderbreitet, also daß zu ihrem Meister die einen eilen und zu ihrem Meister wieder einige, und nach Süden, Westen, Norden und Osten wieder andere [als die den Prâṇa's entsprechenden Naturkräfte] hineilen, er ist ihrer aller Sammelplatz hier, und zusammenfassend einer geworden, streicht er hin [als der Lebenshauch] der Geschöpfe, — darum heifst er der Eine.

Aber warum heifst er Rûdra? — Weil nur von den Sehern (*ṛi-shi*), nicht von andern Verehrern, flugs (*dru-tam*) seine Wesenheit (*rû-pam*) erfafst wird, darum heifst er *Ru-dra*.

Aber warum heifst er der Herr? — Weil er der ist,

Der alle Götter mit seinen Herrscherkräften,
Mit Zeugungskräften auch beherrscht (vgl. Çvet. 3,1), —

Zu dir, o Held, aufschreien wir,
Wie Kühe, die zur Melkung gehn,
Dem Herrn des, das sich regt, dem himmelschauenden,
Dem Herrn, o Indra, des, das steht (Rigv. 7,32,22), —

darum heifst er der Herr.

Aber warum heifst er der erhabene Maheçvara? — Weil er die Verehrer (*bhaktân*) an der Erkenntnis teilnehmen läfst und mit ihr begnadigt; weil er die Rede [des Veda] in sich zurücknimmt und wieder ausströmen läfst (Bṛih. 2,4,10); weil er, alle Wesenheiten aufgebend, durch die Erkenntnis des Âtman und die Herrschaft des Yoga sich erhebt und erhaben ist, darum heifst er der erhabene Maheçvara.

Dieses ist die Kunde des Rudra.

5.

Der eine Gott in allen Weltenräumen,
Vordem geboren und im Mutterleibe;
Er ward geboren, wird geboren werden,
Ist in den Menschen und allgegenwärtig.

(Vâj. Samh. 32,4. Çvet. 2,16.)

Der eine Rudra — nicht ihm als zweitem [huldigt]! —
Ist's, der die Welt beherrscht mit Herrscherkräften;
Er weilt in den Wesen und rafft sie in sich ein zur Endzeit,
Wenn alle Wesen er einschlingt, der Hüter (Çvet. 3,2).

ed. Calc.
p. 7.

Der jedem Mutterschofs als der Eine vorsteht,
Durch den dies ganze Weltall aus sich breitet,
Wer den als Herrn, als Gott, reichspendend, preiswert
Erkennt, geht ein in jene Ruh für immer.
(Çvet. 4,11. Vgl. Çvet. 5,2. Kâth. 1,17.)

Fliehend die Welt, des Ursachnetzes Wurzel,
Erworbnos weislich hingebend an Rudra,

bekanntes Rudra als die Einheit, als den ewigen, den alten
an Labung-und-Kraft¹, die Geschöpfe, als den, der vor ihnen
senkt des Todes Stricke.

Also geschieht es, dafs mittels jenes [heiligen Lautes],
wenn er in die Seele dringt, durch seine dreiundeinhalbte Mora
(der Îçvara) die Ruhe verleiht, die Erlösung des Geschöpfes
(*paçu*) von seiner Fessel (*pâça*).

Nämlich die erste Mora [von $om = a + u + m$] hat Brahman
als Gottheit und ist rot von Farbe; wer diese immerfort
meditiert, der geht zur Stätte des Brahman.

Die zweite Mora aber hat Vishṇu als Gottheit und ist
schwarz von Farbe; wer diese immerfort meditiert, der geht
zur Stätte des Vishṇu.

Aber die dritte Mora hat den Îçâna als Gottheit und ist
braun von Farbe; wer diese immerfort meditiert, der geht zur
Stätte des Îçâna.

Aber die dreiundeinhalbte Mora hat sie alle als Gottheiten,
ist unoffenbar, geht hinaus in die Weite, ist rein und dem
Bergkristall gleich an Farbe; wer diese immerfort meditiert,
der geht zur Stätte des Heiles.

Darum soll man dieses verehren! Lautlos verkünden es
die Schweiger (Asketen), denn nicht ist es zu ergreifen.

Das ist der Weg, der nach Norden vorgezeichnet ist, auf

¹ *ishamûrjena*; aus der Formel *isham ûrjam* wird ungrammatisch das
Kompositum *isham-ûrja* gebildet; so auch unten, p. 8,5. Einem ähnlichen
Falle begegneten wir oben S. 347, Z. 2.

dem die Götter gehen (Chând. 5,10,1) und die Väter und die Rishi's zum Höchsten des Höchsten, zum höchsten Ziele.

Wer haaresspitzegrofs in Herzens Mitte
Den Alldurchdringer, Gott, den goldnen, teuern
Im eignen Selbste weilen sieht als Weiser,
Dem wird zuteil die Ruhe, keinem andern.

ed. Calc.
p. 8.

In ihm Zorn [lassend], Willensdurst und Weltlust,
Fliehend die Welt, des Ursachnetzes Wurzel,
Erworbnos weislich hingehend an Rudra,

bekanntes sie Rudra als die Einheit; denn Rudra ist durch ewige, alte Labung-und-Kraft und Kasteiung der Überwinder. Was Feuer genannt wird, ist Asche, und was Wind, Asche, und was Wasser, Asche, und was Erdboden, Asche, und was Äther, Asche, und diese ganze Welt ist Asche und der Geist und diese Augen! Weil dieses das Gelübde des Pâçupata ist, dafs er mit Asche seine Glieder überstreicht, darum ist dieses die Pâçupata-Gebetsformel, damit das Geschöpf von seinen Banden erlöst werde.

6.

Dem Rudra, der im Feuer, der im Wasser,
Der einging in die Kräuter und Gewächse,
Der alle diese Wesen ist geworden,

diesem Rudra sei Verehrung, als dem Agni.

Dem Rudra, der im Feuer, der im Wasser,
Der einging in die Kräuter und Gewächse,
Der alle diese Wesen ist geworden,

diesem Rudra sei Verehrung, Verehrung!

Rudra, der im Wasser, Rudra, der in den Kräutern, Rudra, der in den Bäumen, Rudra, von dem die Welt hoch empor gehalten wird, von dem die Erde als Träger in zweifacher, dreifacher Form getragen wird und die Schlangen, die im Luft- raume wohnen, diesem Rudra sei Verehrung, sei Verehrung!

[Rudra als Prâna im Menschenhaupte:]
Als zusammen sein Haupt nähte
Atharvan und das Herz in ihm,

p. 9.

Regt' er über dem Hirn ihn an
Als Läuterer vom Haupte her.

Dem Atharvan gehört dies Haupt,
Ein Fafs mit Göttern vollgestopft,
Es schützen dieses Haupt Prâna,
Nahrung und Manas im Verein.¹

Neun Himmel sind, beschützt vom Göttervolke,
Neun Lufträume, und neun auch dieser Erden;
Dem eingewoben alles und verwoben,
Nichts anderes ist aufser ihm vorhanden.

Nicht gibt es Früheres als ihn, nicht Spät'res,
Nichts, was gewesen oder künftig wäre;
Mit tausend Füßen und nur einem Haupte
Durchdringt er diese Welt und macht sie rollen.

Aus Ew'gem ist die Zeit worden,
Von der Zeit heifst Durchdringer er,

denn der Durchdringer ist der erhabene Rudra. Wenn Rudra in Schlangenringelung daliegt, dann werden die Geschöpfe in ihn hereingezogen. Haucht er aus (Bṛih. 4,5,11), so entsteht Finsternis, aus der Finsternis Wasser; wenn er in dem Wasser mit dem Finger umrührt, so wird das Umgerührte in der Kälte kalt und, nachdem es umgerührt worden, zu Schaum; aus dem Schaum entsteht das (Welt-)Ei, aus dem Ei der Brahmán, aus dem Brahmán der Wind, aus dem Wind der Laut Om, aus dem Laut Om die Sâvitri, aus der Sâvitri die Gâyatri, aus der Gâyatri die Welten (vgl. R̥igv. 1,164,25. Chând. 3,12).

Sie preisen Tapas und Wahrheit, weil sie den Süfstrank ausströmen, der nicht vergeht [die Erlösung]. Ja, dieser ist das höchste Tapas, ist Wasser, Licht, Essenz, Unsterbliches, Brahman (vgl. oben, S. 652 Anm. 1).

Bhûr, bhuvah, svar! Om! Verehrung! —

¹ Atharvav. 10,2,26—27, dessen Lesarten wir folgen. Der Läuterer, der, zu Kopfe steigend, den Menschen anregt, ist der Soma. Vgl. unsere Erklärung des Hymnus, Gesch. d. Phil. I, 269.

7.

(Vgl. Mahâ-Up. 4.)

Der Brahmane, welcher dieses Atharvaçiras studiert, der wird aus einem nichtschriftgelehrten ein schriftgelehrter, aus einem nichteingeführten ein eingeführter; der wird durch Agni geläutert, durch Vâyu geläutert, durch Soma geläutert, durch die Wahrheit geläutert; der wird von allen Göttern gekannt, wird von allen Veden [die hier als Personen erscheinen] meditiert, wird ein in allen heiligen Badeplätzen gebadet habender, und von ihm sind alle Opfer geopfert worden. Sechzigtausend Gâyatrî-Strophen sind von ihm gemurmelt, hunderttausend [Strophen] der Itihâsa-Purâna's und der Rudra-Lieder sind von ihm gemurmelt, zehntausend Praṇava's sind von ihm gemurmelt. So weit sein Blick reicht (*â cakshushah*), läutert er die Versammlung, bis zur siebenten Generation läutert er [Vorfahren und Nachkommen]; also hat es der Erhabene verheissen.

Wer einmal das Atharvaçiras murmelt, der wird rein, geläutert, werktüchtig; — wer es zum zweitenmal murmelt, der erlangt Oberherrschaft über die Schar [des höchsten Gottes]; wer es zum drittenmal murmelt, geht zum Ebensosein ein.

Om! Die Wahrheit! Om! Die Wahrheit! Om! Die Wahrheit!

Atharvaçikhâ-Upanishad.

Der Name dieser Upanishad „Spitze des Atharvan“ scheint eine Nachbildung, wenn nicht Überbietung, des Titels der Atharvaçira'-Upanishad zu sein, zu der als Vorbild die Atharvaçikhâ-Upanishad nahe Beziehungen zeigt, indem sie einzelne von ihr berührte Themata wieder aufnimmt, um sie näher auszuführen.

Das erste ist die symbolische Ausdeutung des Lautes *Om*, dessen Morae im Anschluß an Atharvaçiras 5 (oben S. 722) nach folgendem Schema abgehandelt werden:

Morae:	Welträume:	Veden:	Hauptgötter:	Götterscharen:	Metra:	Feuer:	Farben:
<i>a</i>	Erde	Rîgv.	Brahmán	Vasu's	Gâyatri	Gârhapatya	rot
<i>u</i>	Luftraum	Yajurv.	Vishnu	Rudra's	Trishtubh	Dakshîna	schwarz
<i>m</i>	Himmel	Sâmav.	Rudra	Âditya's	Jagati	Âhavanlya	hell
Nachhall	Atharvav.		Ekarshi	Marut's	Virâj	Weltunter-	allfarbig.
			(Purusha, Îçâna)			gangsfeuer	

Weiter folgt ein (bei der Unsicherheit der Überlieferung und der Unzulänglichkeit des Kommentars äußerst dunkler) Abschnitt über das beim Summen des Nachhalls sich einstellende plötzliche Aufleuchten der höchsten Erkenntnis, woran sich einige halsbrechende Etymologien, nach Art der Atharvaçira'-Upanishad und zum Teil (wie die über *omkâra* und *praçava*) nahezu wörtlich von dort entnommen, anschließen. Als Gott der dreieinhalften Mora erscheint, wie vorher *ekarshi* und *purusha*, hier *îçâna* (daher wohl mit ihnen zu identifizieren). Neu aber ist, daß unsere Upanishad am Schlusse auf Grund eines zitierten Çloka zu den vier durch den Om-Laute repräsentierten Gottheiten, *Brahmán*, *Vishnu*, *Rudra* und *Îçâna*, als fünfte und höchste den *Çiva* fügt, den die Atharvaçira'-Upanishad noch nicht kennt oder anerkennt (bei ihren Namendeutungen würde sie ihn sonst sich nicht wohl haben entgehen lassen), und den unsere Upanishad als den eigentlichen Inbegriff des Om-Lautes mit diesem selbst identifiziert. Die emphatische Art, mit der *Çiva*, dieser alte Beinamen des Rudra, hier zur Spitze des Göttlichen erhoben wird, macht den Eindruck der Neuheit, und es wäre nicht unmöglich, daß unsere Upanishad das Übergangsglied von Rudra, Îçâna usw. zu dem später als Hauptname herrschenden *Çiva* bildete.

Om!

1. Pippalâda, Aṅgiras und Sanatkumâra befragten den heiligen Atharvan:

Welche Meditation ist zuh ochst anbefohlen zu meditieren?

Worin besteht diese Meditation?

Wer ist der Meditierende?

Wer wohl ist ihr Gegenstand?

Darauf antwortete ihnen Atharvan:

Om, diese Silbe ist zuh ochst als Meditation anbefohlen zu meditieren.

Om, diese Silbe befafst vier Viertel, vier Götter, vier Veda's. Diese aus vier Vierteln bestehende Silbe ist das h ochste Brahman.

Ihre erste Mora, die Erde, ist der *a*-Laut. Er ist, aus Versen bestehend, der R gveda, ist Brahm n, die Vasu's, die G yatr , das G rhapatyafeuer.

Ihre zweite Mora, der Luftraum, ist der *u*-Laut. Er ist, aus Opfersprüchen bestehend, der Yajurveda, ist Vishṇu, die Rudra's, die Trisṭubh, das Dakshin feuer.

Ihre dritte Mora, der Himmel, ist der *m*-Laut. Er ist, aus Liedern bestehend, der S maveda, ist Vishṇu¹, die  ditya's, die Jagat , das  havan yafeuer.

Die vierte, die Halbmora, die am Ende der Silbe ist, ist der abgebrochene *m*-Laut. Er ist, aus Atharvanliedern bestehend, der Atharvaveda, ist das Weltuntergangsfeuer, die Marut's, die Vir j, der H chstweise. Diese Mora ist

von Licht glänzend, in eigenem Glanz.

Die erste Mora ist rot, dem Brahm n geweiht und hat den Brahm n als Gottheit.

Die zweite Mora ist hell, dem Rudra geweiht und hat den Rudra als Gottheit.

Die dritte Mora ist schwarz, dem Vishṇu geweiht und hat den Vishṇu als Gottheit.²

¹ Lies Rudra, wie auch N s n hap. 2,1 und N s n hott. 3 steht.

² Die zweite und dritte Mora scheinen hier versehentlich verwechselt zu sein. Der Kommentator tröstet sich damit, daſs Brahm n, Vishṇu und Rudra ja doch am Ende eine Einheit ausmachen.

Die vierte Mora ist blitzartig, allfarbig und hat den Purusha als Gottheit.

Das ist der Om-Laut mit seinen vier Vierteln und seinen vier [Feuern als] Häuptern. Das vierte Viertel ist die Halb-mora; sie wird, als materiell, kurz oder lang oder überlang

om ◡, *om* ◡◡, *om* ◡◡◡

dreifach ausgesprochen; das vierte ist das Ruheselbst (*çânt-âtman*), welches bei Verwendung der überlangen Aussprache nicht in gleicher Weise [d. h. nicht materiell als ein Fortsummenlassen des *m*] sondern als Seelenerleuchtung plötzlich sich einstellen muß. Dieser letztere [Om-Laut] ist es, welcher alle Lebenshauche plötzlich, sobald er ausgesprochen wurde, [nach oben befördert]; und eben weil er sie nach oben befördert (*ûrdhvam utkrâmayati*), heißt er der Om-Laut (*om-kâra*). 2. Und der Praṇava heißt er, weil er alle Prâṇa's sich verneigen läßt (*praṇâmayati*); weil er sie sich neigen läßt, darum heißt er Praṇava. Sofern er vierfach besteht, ist er der Ursprung der Veda's und der Götter¹; weil sie in ihm zu befangen sind (*dheya*), ist er der Allbefasser (*sandhartar*), und auch weil er vor allen Schmerzen und Ängsten rettet (*santârayati*), nach dem Erretten vor ihnen allen wird er so [benannt]. Als Vishṇu besiegt er alle [vielleicht weil der Name an *vijayishṇu* anklingt]; als Brahmân hat er alle Organe [aus ihrer Tätigkeit] herausgerissen (*abrihat*), indem er sie feststellte durch Meditation, und indem Vishṇu sie im Manas feststellt in dem am Ende des Nachhalls [sich zeigenden] höchsten Âtman, meditieren sie dann weiter den Herrn (*içâna*) als Gegenstand der Meditation, denn durch den Herrn ist diese ganze Welt ins Werk gesetzt worden. Von ihm werden Brahmân, Vishṇu, Rudra und Indra hervorgebracht und alle Organe mitsamt den Wesen. Zur Ursache, zum Weltall ist seine Gottherrlichkeit geworden, die selige (*çiva*), als der Äther in der Mitte unerschütterlich stehende.

¹ Der Ausdruck *veda-deva-yoniḥ* bezieht sich auf die vorhergehende Gleichsetzung der vier Moren mit den Veden und Göttern; er kehrt wieder Brahma-Up. 1 (oben S. 680), wo jedoch diese Beziehung fehlt, somit wohl eine Nachbildung unserer Stelle anzunehmen ist.

Brahmán, Vishnu und auch Rudra,
Der Herr und auch der Selige (*Çiva*),
Fünffach als diese fünf Götter
Wird verkündet der heil'ge Laut.

Daher erlangt höheren Lohn, wer auch nur einen Augenblick sich ihm hingibt, als selbst durch hundert Opferhandlungen. Aber alles was sich auf den Om-Laut bezieht von aller Erkenntnis, Yogaübung und Meditation, ist als der eine Selige (*Çiva*) zu meditieren, ja der Om-Laut ist *Çiva*.

Darum lasse man alles andere und studiere diese [Upanishad]! Dann wird der Zwiegeborene befreit von neuem Weilen im Mutterschofse, — befreit von neuem Weilen im Mutterschofse.

Nīlarudra-Upanishad.

Das bedeutendste ältere Denkmal aus der Theologie des Rudra, dieses Vorläufers des Çiva, ist das *Çatarudriyam*, eigentlich wohl (wie schon Çatap. Br. 9,1,1,2 etymologisiert wird) *Çāntarudriyam* „Lied zur Besänftigung des Rudra“, Vāj. Samh. 16 (Taitt. Samh. 4,5). Obgleich dieses Stück zu dem Upanishadgedanken gar keine Beziehung hat, so war dasselbe doch so berühmt, wird auch so oft in den Atharva-Upanishad's erwähnt (Jābāla 3. Kaivalya 24. Atharvaçiras 7. Mahā 4. Nṛisinhap. 5,10, p. 106), daß manche Upanishadsammler dasselbe (namentlich im Hinblick auf die Rolle, welche Çiva in den Atharva-Upanishad's spielt) nicht entbehren mochten. Während die Sammlung der 108 Upanishad's, wie sie im Telugudruck vorliegt, soweit wir sehen, dieses Lied ausläßt, so wird es in der Sammlung des Daraschakoh als *Schat Roudri* (bei Anquetil II, p. 171—196) ganz aufgenommen, wohingegen die von uns zugrunde gelegte Sammlung nur einen Auszug desselben (mit einigen andern Zutaten) unter dem Namen *Nīlarudra-Upanishad* (die Geheimlehre vom schwarzen Rudra) enthält.

Die ursprüngliche Bedeutung des Rudra ist streitig. Aber wenn wir die in seinem Bilde überwiegenden Züge ins Auge fassen, dazu erwägen, daß er der am meisten gefürchtete Gott ist, und daß kein Naturereignis dem Menschen ursprünglich so unmittelbar furchterregend ist wie der Blitzschlag, so wird es sehr wahrscheinlich, daß *Rudra* (eigentlich wohl „der glänzende“) ursprünglich nichts anderes war als eine Personifikation des niederfahrenden und einschlagenden Blitzes. Er trägt den Blitz im Arm (*vajrabāhu*), liebt Wälder, Berghöhen und Baumgipfel (*paramerikshe āyudham nidhāya*, Vāj. Samh. 16,51), heißt männertötend, tiertötend, und sein Rücken ist rot, während sein Bauch (die Spuren, welche er hinterläßt, wo er sich niederlegte) schwarz ist, Atharvav. 15,1,7. Auch der weitere Hauptzug, daß er heilende Arzneien bringt, begreift sich leicht hieraus, wenn man erwägt, daß das Gewitter die Atmosphäre reinigt und die Miasmen vertreibt.

Sehr deutlich ist, wie die Übersetzung zeigt, dieser Charakter in unserer Upanishad erhalten, welche v. 4—17 ein Cento aus vielfach entstellten Versen des *Çatarudriyam* ist, woran sich v. 18—20 einige Verse aus Vāj. Samh. 13 schliessen. Die aus der Luft herabschießenden Schlangen könnten gleich-

falls die Blitze sein. — Sehr dunkel ist der dritte Teil *v.* 21—26, dessen erster Vers vielleicht nur zufällig, durch Erwähnung des *Nilagrīva* hierher geraten ist, während die folgenden von einem Rechtsstreite zu reden scheinen zwischen braunen, braunohrigen Urbewohnern und den *Ārya's*, welchen *Śiva* beisteht. Verwandt ist Atharvav. 2,27,6, und da auch hier von einem Kraute die Rede ist, so läßt sich vielleicht auch der Vers 21 in diesen Zusammenhang ziehen, wenn erst ein lesbarer Text vorliegen wird als der (in beiden Ausgaben) überaus verwahrloste, welcher uns zu Gebote stand.

1.

1. Ich sah dich ja herabsteigen
Vom Himmel auf die Erde hier, —
Ich sah den schleudernden Rudra,
Den schwarzhalsigen, lockigen.
2. Vom Himmel stieg er ab furchtbar
Und faßte auf der Erde Fuß;
O Leute, seht den hochroten,
Den schwarzhalsigen, seht ihn da!
3. Rudra, die Männer nicht treffend,
Kommt mit heilkräft'ger Arznei,
Die Blähungen, die dir raubten
Die Ruhe, mögen schwinden dir!
4. Verehrung deiner Weltgüte,
Verehrung deinem Weltengrimm,
Verehrung sei deinen Armen,
Verehrung deinem Pfeile auch!¹
5. Der Pfeil, den du, o Bergfroher,
Zum Schleudern trägst in deiner Hand,
Den mach' uns gnädig, Berghüter,
Nicht treffe meine Mammen er!²
6. Mit gnädigstimmender Rede,
O Bergherr, rufen wir dich her,
Dafs alles, was da lebt bei uns,
Gesund und frohen Mutes sei.³

¹ Vgl. Vāj. Samh. 16,1.

² Vāj. Samh. 16,3.

³ Vāj. Samh. 16,4.

7. Bei deinem gnädigsten Pfeile
Und deinem Bogen gnadenreich
Und deinem gnäd'gen Pfeilschusse
Erbarme, daß wir leben, dich.¹
8. Mit deinem gnädigen Aussehn,
Das nicht schrecklich, nicht unheilvoll,
Mit deinem heilsamsten Aussehn,
O Bergwohner, erscheine uns!²
9. Doch der dunkel und rot schimmert
Und bräunlich und im Flammenrot,
Die ringsum zuckenden Rudra's
Nach allen Seiten tausendfach,
Von uns weg bitt' ich ihren Grimm!³

2.

10. Sie sahen dich herabfallen
Schwarzen Halses, in Flammenrot,
Es sahen dich die Kuhhirten,
Und Weiber, wassertragende,
Ja, alle Wesen dich sahen, —
Dir sei Verehrung, den sie sah'n.⁴
11. Verehrung ihm, der schwarzhaarig,
Mit tausend Augen, kommt als Held,
Auch allen seinen Heerscharen
Sei Verehrung von mir gezollt!⁵
12. Verehrung sei deiner Waffe,
Der abgespannten, türstigen,
Verehrung deinen zwei Armen,
Deinem Bogen hab' ich gebracht!⁶
13. An deinem Bogen mach lose
Die Sehn' an beiden Bügeln du,

¹ Vgl. Vāj. Samh. 16,11.

² Vāj. Samh. 16,2 (wonach der Text zu verbessern); Āvet. 3,5.

³ Vāj. Samh. 16,6.

⁴ Vgl. Vāj. Samh. 16,7.

⁵ Vāj. Samh. 16,8.

⁶ Vāj. Samh. 16,14.

- O Heiliger, fernab schleudre
Die Pfeile, die in deiner Hand.¹
14. O spanne gnadenreich ab jetzt
Den Bogen, tausendaugiger;
In hundert Köchern abbrechend
Die Pfeilspitzen, bring' Hilfe uns!²
15. Sein Bogen jetzt ohne Sehne,
Ohne Pfeil jetzt sein Köcher ist,
Verschwunden sind die Geschosse,
Heilbringend ist sein Wehrgehäng.³
16. Uns umgehe die Schußwaffe
- Deines Bogens von allerwärts,
Ja, deinen Köcher selbst gürt
Los und lege ihn fern hinweg.⁴
17. Vielmehr ergreife als Waffe
Deinen Bogen, du reicher Gott,
Mit ihm als Krankheitsabwehrer
Von allerwärts zu schirmen uns!⁵
18. Verehrung sei auch den Schlangen,
So viel ihrer auf Erden sind,
Doch auch den Schlangen im Luftraum
Und im Himmel Verehrung sei!⁶
19. Auch die im Himmelslichtreiche,
In den Strahlen der Sonne sind,
Und die im Wasserschlund hausen,
Diesen Schlangen Verehrung sei!⁷
20. Die als Pfeile der Spukgeister
Herabschiefsen, von Bäumen auch,
Und die nisten in Erdhöhlen,
Diesen Schlangen Verehrung sei!⁸

¹ Vāj. Samh. 16,9.

² Vāj. Samh. 16,13.

³ Vāj. Samh. 16,10.

⁴ Vāj. Samh. 16,12.

⁵ Vāj. Samh. 16,11.

⁶ Vāj. Samh. 13,6.

⁷ Vāj. Samh. 13,8.

⁸ Vāj. Samh. 13,7.

3.

21. Der bei den Seinen Gott Blauhals (*Çiva*),
Bei den Seinen gar Hari (*Vishnu*) ist,
Den Buntgeschwänzten, o Heilkraut,
Zermalme schnell, Arundhati!
22. Braun ist und braunohrig der [Kobold],
Doch da, mit schwarzem Halskranze ist Çiva,
Durch ihn, den Çarva, den schwarzhaarigen,
Durch Bhava, der der Winde Vater (lies: *pitrá*) ist,
23. Durch ihn den übergrofsaugigen!
Schlagt (lies: *hata*) von den Braunen, wer ein Wort nur redet,
Durch ihn den ganz schwarzhaarigen
Beim Werke, das ein Heldenwerk!
24. Dem Anspruch, den er macht, wehre,
Damit wir dies uns teilen hier,
Verehrung dem Bhava, Verehrung dem Çarva,
Verehrung ihm, dem ewigjungen Kämpfer!
25. Verehrung ihm, der schwarzhaarig,
Wenn er zu der Versammlung kommt
Und seine fahlen Maulesel
Und Esel ringsum weiden läfst.
26. Verehrung ihm, der schwarzhaarig,
Wenn er zu der Versammlung kommt,
— wenn er zu der Versammlung kommt!

Kâlâgnirudra-Upanishad.

Jedem, der nach Indien kommt, wird es auffallen, daß die Eingeborenen vielfach auf der Stirn ein mit roter oder anderer Farbe aufgetragenes Abzeichen tragen, bestehend in einem kleinen runden Fleck oder auch in mehreren vertikal oder horizontal gezogenen Strichen, welche oft die ganze Stirn überdecken und für unser Gefühl nicht gerade zur Erhöhung der Schönheit beitragen. Diese, *tilaka* oder *pundra* genannten Zeichen sind (abgesehen von ihrer Verwendung als Schmuck der Frauen) Sektenzeichen, welche allmorgendlich nach dem Bade unter gewissen Zeremonien neu aufgetragen werden; durch sie legt der Inder offen vor aller Welt gleichsam ein schweigendes Bekenntnis seiner Religion ab, während in andern Ländern oft selbst die Geistlichen gern verbergen, was an ihren Stand erinnern könnte. — Ein solches Zeichen einer çivaitischen Sekte ist auch das unsere Upanishad beschäftigende *Tripundra*, nach der Beschreibung aus drei horizontalen Strichen bestehend, welche mit Asche an Stirn, Schädel, Schultern und Brust, im ganzen also fünfmal, unter Anwendung gewisser Sprüche aufgetragen werden, und es ist ein Beweis für die große Akkomodationsfähigkeit der Vedântalehre, wenn sie auch dieser Äußerlichkeit einen allegorischen Sinn unterzulegen weiß, indem sie in den drei Strichen die drei Opferfeuer, drei Laute der Silbe *Om*, drei *Guṇa*'s, drei Welträume, drei *Âtman*'s, drei Kräfte, drei *Veden*, drei Kelterungen und drei Formen des Gottes *Çiva* versinnbildlicht sieht und dem Träger des *Tripundra*, sofern er solches weiß, mancherlei religiöse Verdienste zuerkennt. — So wird hier bei einem gedankenlos geübten Brauche dem Gemüt eine Richtung auf das Höhere, Geistige und damit eine Anregung zur weltlern Beschäftigung mit demselben gegeben.

1.

Es begab sich daß Sanatkumâra den erhabenen Kâlâgnirudra befragte: „Lehre mir, o Erhabener, die Wahrheit in betreff der Vorschrift des *Tripundra* (dreistrichigen Sekten-

zeichens), und welches Material, welcher Ort, wieviel, von welchem Umfange und welche Striche, welche Gottheit, welche Sprüche, welche Kräfte und welcher Lohn dabei sind.“

Zu ihm sprach der Erhabene: „Das Material sei die Asche des Feuers. Diese soll man mit den fünf Brahmanprüchen *sadyojātam* usw. (Taitt. Âr. 10,43—47) anfassen, mit dem Spruche *agnir iti bhasma* usw. (Atharvaçiras 5) besprechen, mit dem Spruche *mâ nas toke* (Rigv. 1,114,8) herausnehmen und, [nach Weihung] mit dem Spruche *tryambakaṃ yajâmahe* (Rigv. 7,59,12), an Haupt, Stirn, Brust und Schultern unter drei *tryâyusha*-Sprüchen, *tryambaka*-Sprüchen und *triçakti*-Sprüchen als drei Linien querüber auftragen.

Dieses ist das Çambhu-Gelübde, welches in allen Veden von den Vedalehrern gelehrt wird. Darum soll es einhalten wer nach Erlösung begehrt, damit er nicht wieder geboren werde. Und dieses, o Sanatkumâra, ist sein [des Zeichens] Umfang: es erstreckt sich dreifach von der Stirn bis herab zu den Augen und geht von einer Augenbrauenmitte [zur andern].

2.

Seine erste Linie ist das Gârhapatyafeuer, der *a*-Laut, das Rajas, die Erdenwelt, der [äufserer] Âtman, die wirkende Kraft, der Rigveda, die Morgenkelterung, und *Maheçvara* ist ihre Gottheit.

Seine zweite Linie ist das Dakshinafeuer, der *u*-Laut, das Sattvam, der Luftraum, der innere Âtman, die wünschende Kraft, der Yajurveda, die Mittagskelterung, und *Sadâçiva* ist ihre Gottheit.

Seine dritte Linie ist das Âhavanîyafeuer, der *m*-Laut, das Tamas, der Himmel, der höchste Âtman, die erkennende Kraft, der Sâmaveda, die Abendkelterung, und *Çiva* ist ihre Gottheit.

Also macht er aus Asche das Tripundram.

Wer dieses weiß, sei es ein Brahman Schüler, Hausvater, Waldeinsiedler oder ein Asket, der wird dadurch von sämtlichen großen Sünden und Nebenünden gereinigt. Von ihm sind dadurch alle Götter meditiert worden, er ist ein von allen

Göttern erkannter, ein an allen heiligen Badeplätzen gebadet habender, ein allezeit das Rudragebet gemurmelt habender, und nachdem er alle Freuden genossen, geht er, den Leib verlassend, zur Gemeinschaft mit Çiva ein und kehrt nicht wieder zurück, — und kehrt nicht wieder zurück.“

Also sprach der erhabene Kâlâgnirudra.

Wer aber dieses hier liest, mit dem steht es ebenso. *Om, Satyam!*

So lautet die Upanishad.

Kaivalya-Upanishad.

In vielfacher Abhängigkeit von älteren Gedanken und Worten, aber nicht ohne eigene, innere Erfahrung schildert unsere Upanishad das *Kaivalyam*, „die Absolutheit“, d. h. den Zustand des Menschen, welcher auf dem Wege der Entsagung (*tyāga*) frei geworden ist von aller Anhänglichkeit an das Irdische und sich infolgedessen nur noch als das eine, in allem lebende göttliche Wesen weiß und fühlt. Besonders schön ist es, wenn von Vers 18 ab der Belehrte selbst das Wort ergreift, um dem Bewußtsein seiner Einheit mit Gott einen Ausdruck zu geben, welcher dem Okzidentalern übertrieben scheinen kann.

Schwierigkeit macht nur die Schlußstelle in Prosa, welche plötzlich das Studium des Çatarudriyam (Váj. Samh. 16) empfiehlt und daran allerlei Verheißungen in spätestem Upanishadstile knüpft. Nārāyaṇa schweigt dazu, Çāṅkarānanda's Meinung, daß hier von solchen die Rede sei, welche den höchsten Ātman nicht in der geschilderten Weise zu erfassen vermöchten, ist in keiner Weise durch den Text indiziert. Sollte die Stelle nicht durch einen bloßen Zufall an den Schluß der von ihr an Geist und Haltung so sehr verschiedenen Upanishad geraten sein, so liefse sich die Vermutung aufstellen, daß unsere Upanishad ursprünglich einen Nachgesang zum Çatarudriyam bildete, auf welches dann in der Schlußstelle wieder zurückgegriffen würde.

Om!

Es begab sich, daß Āçvalāyana dem heiligen Allerhöchsten nahe und zu ihm sprach:

1. Verkünde mir, o Herr, des höchsten Brahmanwissens
Geh immis, das die Guten stets verehren,
Durch das die Weisen, schnell befreit vom Bösen,
Zum Geist, der höher als das Höchste¹, eingehn.

¹ Nach Muṇḍ. 3,2,8.

2. Da sprach zu ihm der Urvater der Wesen:
 „Weil du übst gläubig frommes Sinnen, wisse:
 Nicht durch Werk, Kinder, Reichtum, — durch Entsagung
 Unsterblichkeit von einzelnen erlangt ward.¹
- 3² Jenseits vom Himmel und in Herzens Tiefen,
 Was dort erglänzt, darein gehn ein die Büfser;
 Die der Vedântalehre Sinn ergriffen,
 Entsagungsvoll, die Büfser, reinen Wesens
- 4.³ In Brahman's Welt zur letzten Endzeit werden
 Vom Unzerstörbaren erlöset alle. —
 An abgeschiednem Ort in Wonne thronend,
 Geläutert, ruhig Hals, Haupt, Körper haltend⁴,
5. Im letzten Âçrama verharrend, hemmend
 Die Sinne, gläubig sich dem Lehrer neigend,
 Die reine, staublose Herzlotosblüte
 Bedenkend und den Leidlos-Lautern in ihr,
6. Der undenkbar, unoffenbar, unendlich,
 Beruhigt, selig, ewig, Brahman's Ursprung,
 Den Einen, ohne Anfang, Mitte, Ende,
 Den wunderbaren Herrn voll Geist und Wonne,
7. Den höchsten Gott und Herrn, Umâ's Gefährten,
 Mit schwarzem Hals, drei Augen, ganz beruhigt, —
 Den überdenkend, geht jenseits des Dunkels
 Der Weise zum allseh'nden Wesensursprung.
8. Er ist Brahmán, Çiva, Indra,
 Unvergänglich, der höchste Fürst,
 Er ist Vishnu und er Prâna,
 Des Todes Feuer und der Mond.
9. Er ist, was je entstand, alles
 Und was entsteht in Ewigkeit,
 Den Tod besiegt wer ihn kennt, zur
 Erlösung führt kein andrer Weg.

¹ = Mahânâr. 10 v. 21.

² 3^{ab} = Mahânâr. 10 v. 21.

³ 3^{cd} 4^{ab} = Mund. 3,2,6. Mahânâr. 10 v. 22.

⁴ Vgl. Çvet. 2,8.

10. Wer in allem, was ist, sich sieht
Und in sich alles Seiende,
Der geht dadurch, und nicht anders,
Zum Ort des höchsten Brahman ein.
- 11.¹ Sich selbst machend zum Reibholze
Und den Om-Laut zum obern Holz,
Des Wissens Feuer reibt fleißig
Der Weise und verbrennt den Strick.
12. Wenn seine Seele blind ist durch die Mâyâ,
Bewohnt den Leib er und betreibt die Werke,
Durch Weiber, Speise, Trank und viel Genüsse
Erlangt er Sättigung im Stand des Wachens.
13. Und auch im Traume, Lust und Schmerz genießend,
Schafft eine Welt durch Selbstbetrug die Seele;
Zur Zeit des Tiefschlafs schwindet alle Täuschung,
Umhüllt von Dunkel geht in Lust die Seele.
14. Und wiederum durch frühern Daseins Werke
Geht ein die Seele dann in Traum und Wachen;
Und spielend weilt sie in der Stände Dreiheit,
Bis ihr zuteil wird jenes Reiche, Ganze,
Das Träger, Wonne, teillos zu erkennen,
In dem der Stände Dreiheit kommt zur Ruhe.
- 15.² Aus ihm geboren wird Prâṇa,
Das Manas und der Sinne Schar,
Der Äther, Wind, das Licht, Wasser
Und Erde, die alltragende
16. Brahman, die höchste Allseele,
Des Weltalls großer Ruhepunkt³,
Des Feinen Feinstes⁴, dies Ew'ge
Du selbst bist es, und es ist du!
17. Im Wachen, Träumen, Tiefschlafen
Was ausgebreitet dir erscheint,

¹ Vgl. Çvet. 1,14.

² = Muṇḍ. 2,1,3.

³ Vgl. Mahânâr. 11,7.

⁴ Vgl. Muṇḍ. 3,1,7.

Dies Brahman, wisse, bist selbst du, —
Dann fallen alle Fesseln ab.“ —

18. „Was als Genufs, Genufsobjekt,
Geniefser die drei Stände kennt,
Davon verschieden, Zuschauer,
Rein geistig, selig stets bin ich!
19. In mir entstand das Weltganze,
In mir nur hat Bestand das All,
In mir vergeht es, dies Brahman,
Das zweitlose, ich bin es selbst!
20. Des Kleinen Kleinstes bin ich, und nicht wen'ger
Bin grofs ich, bin das bunte, reiche Weltall,
Der Alte bin ich, bin der Geist, der Gottherr,
Ganz golden bin ich, seliger Erscheinung.
- 21.¹ Ohn' Hand und Fufs bin ich, unendlich mächtig,
Seh' ohne Augen, höre ohne Ohren;
Ich bin der Wissende, und aufser mir ist
Kein andrer Wissender in ew'gen Zeiten
22. Durch alle Veden bin ich zu erkennen,
Vedavollender bin ich, Vedawisser,
Vom Guten frei und Bösen, unvergänglich,
Geburtlos bin ich, ohne Leib und Sinne.
23. Für mich gibt es nicht Erde und nicht Wasser,
Nicht Feuer, nicht den Wind und nicht den Äther.“ —

Wer so gefunden hat den höchsten Âtman
Im tiefsten Herzen, ohne Teile, zweitlos,
24. Allschauend, frei von Sein und frei von Nichtsein,
Dem wird zuteil der reine, höchste Âtman.

Wer das Çatarudriyam studiert, der wird durch Feuer gereinigt, durch Wind gereinigt, durch den Âtman gereinigt, der wird gereinigt von Branntweintrinken, gereinigt von Brahmanenmord, gereinigt von Diebstahl des Goldes, gereinigt von

¹ Vgl. Çvet. 3,19.

Gebotenem und Verbotenem; darum ist er eingegangen zu dem *Avimukta* [dem nicht erst der Erlösung bedürftenden Paçupati]. Erhaben über die Âçrama's soll man es murmeln allezeit, oder doch einmal [täglich].

Durch dieses wird erlangt Wissen,
 Vernichtend das Samsârameer;
 Darum, wer also ihn findet,
 Erlangt der Absolutheit (*kaivalyam*) Lohn.

Mahâ-Upanishad.¹

An die oben, S. 250, erwähnten Denkmäler des Nârâyana-Kultus schließt sich zunächst die vorliegende, kleine, κατ' ἀντίφρασιν „die große“ benannte Upanishad, welche, wie es scheint, den Zweck verfolgt, den Nârâyana als das höhere Wesen sowohl gegenüber den Prinzipien der Sâṅkhyalehre als auch gegenüber den Göttern Çiva und Brahmân zu erweisen. Nach Kap. 1 läßt Nârâyana aus sich hervorgehen „den fünfundzwanzigfachen Purusha“, d. h. die fünfundzwanzig Prinzipien der Sâṅkhyas, mit Ersetzung der *Prakṛiti* durch *Tejas* (das nachher, Kap. 3, aus den Urwassern sich bildet, somit ihnen verwandt ist) und des *Purusha* durch den *Âtman*. Die Form der Erzählung ist den Brâhmaṇamythen über die Weltschöpfung nachgebildet und erinnert namentlich an Taitt. Br. 2,2,9, Pañc. Br. 6,1 und Çatap. Br. 6,1,1 (Gesch. d. Phil. I, S. 202. 183. 199). Kap. 2 schildert, wie aus Nârâyana der *çûlapânih purushah* (d. h. Çiva) entspringt, dessen Glieder aus den heiligen Rufen, den Liedern und Metren des Veda bestehen (vgl. *mantramûrti* als Beiwort des Çiva). Endlich entsteht, nach Kap. 3, durch die Meditation des Nârâyana der Gott Brahmân, und durch dessen Meditation wiederum der Veda nebst Metren und heiligen Rufen. Zur Form ist hier namentlich Taitt. Âr. 1,23 (Gesch. d. Phil. I, S. 197) zu vergleichen. Die weiter folgenden Verse sind sämtlich aus Mahânâr. 11 (oben S. 250 fg.) zusammengestoppelt, und die Abweichungen sind keine glücklichen (wie *çikarâdibhis* statt *çirâbhis*). Zum Schluß folgt Kap. 4 eine Reihe von Verheißungen, welche fast wörtlich mit Atharvaçiras 7 übereinstimmen und vermutlich, mit den nötigen Änderungen, von dort herübergenommen sind.

¹ Zur Anordnung. Endlich folgen als solche Upanishad's, welche den *Âtman* in irgend einer Form des *Viṣṇu* verehren, nach Colebrooke's und Nârâyana's Liste, mit Einhaltung der dort bestehenden Reihenfolge und unter Einschaltung der *Âtmabodha*-Upanishad (welche von Nârâyana zwar nicht gezählt, aber als Anhang zur Nârâyana-Upanishad betrachtet und kommentiert wird): *Mahâ*, *Nârâyana*, *Âtmabodha*, *Nṛisîhatâpanîya* und *Râmatâpanîya*. Hier scheint die aus den Listen sich ergebende Reihenfolge völlig der historischen Abfolge der Entstehung zu entsprechen, wie weiterhin noch sich zeigen wird.

1.

Nunmehr das Mahâ-Upanishad-Werk.

Allein, fürwahr, so sagen sie, war Nârâyana; nicht war Brahmán, nicht Îçâna, nicht die Wasser, nicht Agni und Soma, nicht der Himmel und die Erde hier, nicht die Sterne, nicht die Sonne, sondern nur er, der Nara (Purusha) allein. Von ihm, wie er in Meditation versenkt steht, wird ein Opferpreislied gesprochen. In dem entstanden vierzehn Purusha's (Männer) und ein Mädchen, nämlich: die zehn Indriya's, das Manas als elftes, das Tejas als zwölftes, der Ahañkâra als dreizehnter, als vierzehnter der Prâṇa, das ist der Âtman, als fünfzehnte die Buddhi. Dazu die fünf Reinstoffe und die fünf großen Elemente. Dieses ist der fünfundzwanzigfache Purusha. Diesen Purusha setzte der [Ur-]Purusha [als Schöpfer] ein. Doch entstehen seine Geschöpfe nicht ohne das Jahr, sondern aus dem Jahre entstehen sie.

2.

Und abermals meditierte, nach einem andern verlangend, in seinem Geiste Nârâyana. Aus ihm, wie er in Meditation versenkt stand, wurde aus seiner Stirne ein dreiäugiger, dreizacktragender Purusha geboren, welcher Schönheit, Wahrheit, Keuschheit, Buße, Entsagung, Verstand und Herrschaft an sich trug, aber der Om-Laut und die Vyâhṛiti's (*bhûr*, *bhuvaḥ*, *svah*), die Ric's, Yajus', Sâman's, Atharva-Añgiras' und alle Versmase, die wohnten in seinen Gliedern.

3.

Und abermals meditierte, nach einem andern verlangend, in seinem Geiste Nârâyana. Ihm, wie er in Meditation versenkt stand, rann von der Stirne der Schweifs. Der wurde zu diesen [Ur-]Wassern ausgebreitet; in ihnen entstand das Tejas als ein goldenes Ei; darin entsprang Gott Brahmán mit vier Angesichtern. Derselbige meditierte, nach Osten hin, da ward der Ruf *bhûr*, das Metrum Gâyatrî, der Rîgveda; — nach Westen hin, da ward der Ruf *bhuvar*, das Metrum Tri-

shṭubh, der Yajurveda; — nach Norden hin, da ward der Ruf *sva*, das Metrum Jagatî, der Sâmaveda; — nach Süden hin, da ward mit dem Rufe *om janad* das Metrum Anusṭubh, der Atharvaveda.

Om!

Den Gott mit tausend Häuptern, mit
Tausend Augen, allheilbringend,
Der alles überragt ewig,
Das All, Nârâyaṇa, Hari,

Den Purusha, der dies All ist,
Ihn als Beleber hat die Welt,
Den weisen Herrn des Alls, welcher
In Wassern allgestaltig weilt.

Dem Lotoskelche gleich hängt es,
Ähnlich fast wie ein Blumenkelch,
Im Herzen, das, von Tautropfen (lies: *çikarâdibhiḥ*)
Geschwellt gleichsam, nach unten hängt.

Mitten darin ein Grofsfeuer,
Allfeuer, flammend allerwärts;
In diesem eine Spitzflamme,
Eine feine, nach oben strebt,

Und mitten in der Spitzflamme
Der Purusha, das höchste Selbst,
Der Brahmán ist und Îçâna,
Der ewige, der höchste Herr.

4.

(Vgl. Atharvaçiras 7.)

Der Brahmane, welcher dieses Mahâ-Upanishad-Werk studiert, der wird aus einem nichtschriftgelehrten ein schriftgelehrter, aus einem nichteingeführten ein eingeführter; der wird durch Agni geläutert, durch Vâyu geläutert, durch Sûrya geläutert, durch Soma geläutert, durch die Wahrheit geläutert, durch das All geläutert, der wird von allen Göttern gekannt, wird von allen Veden meditiert, wird ein in allen heiligen Badeplätzen gebadet habender, und von ihm sind alle Opfer

geopfert worden. Sechzigtausend Gâyatrîstrophen sind von ihm gemurmelt, hunderttausend [Strophen] der Itihâsapurâṇa's und der Rudralieder sind von ihm gemurmelt, zehntausend Pranava's sind von ihm gemurmelt. Soweit sein Blick reicht, läutert er die Versammlung, bis zur siebenten Generation läutert er [Vorfahren und Nachkommen]; also hat es der erhabene Hiranyagarbha verheissen.

Durch die Murmelung geht er ein zur Unsterblichkeit, — geht er ein zur Unsterblichkeit.

Nârâyana-Upanishad.

Ähnlich wie die Mahâ-Upanishad, feiert auch die Nârâyana-Upanishad den Nârâyana als das Prinzip aller Götter und Wesen, nur daß sie weniger im Stile der Brâhmana-Mythen redet und dafür mehr von ältern Upanishadstellen Gebrauch macht. Neu aber, und in dieser Weise bis jetzt nicht zur Verwendung gekommen, ist ein Element, welches in noch späteren Upanishad's zum allbeherrschenden wird, nämlich der Kultus der Formel, dessen Auftreten hier (wie in anderer Weise wiederum in unserer Zeit) ein Symptom der Nekrose des philosophischen Denkens ist. Die Formel, deren Betrachtung in unserer Upanishad an die Stelle des Nachdenkens über die Dinge tritt, lautet: *Om! namo Nârâyânâya!* „Om! Verehrung dem Nârâyana!“ — Da sie erst in den letzten beiden Kapiteln erscheint, nachdem Kap. 3 bereits mit Verheißungen geschlossen hatte, so liegt die Vermutung nahe, daß die ganze Upanishad aus zwei der Zeit nach verschiedenen Stücken zusammengesetzt sei.

1.

Om!

Es begab sich aber, daß der Purusha Nârâyana begehrte, die Geschöpfe zu schaffen. Da entstand aus dem Nârâyana der Prâṇa,

Das Manas und der Sinne Schar,
Der Äther, Wind, das Licht, Wasser,
Und Erde, die alltragende,

Aus Nârâyana entstand Brahmán,
„ „ „ Rudra,
„ „ „ Prajâpati,
„ „ „ Indra,

Aus Nârâyana entstanden die acht Vasu's,
 „ „ „ die elf Rudra's,
 „ „ „ die zwölf Âditya's,
 alle Götter, alle Rîshi's, alle Versmafse und alle Wesen entstehen nur aus Nârâyana und vergehen in Nârâyana, — und vergehen in Nârâyana.

2.

Nârâyana ist der ewige, einige Gott,

Nârâyana ist auch Brahmân,

„ „ „ Çiva,

„ „ „ Çakra,

„ „ „ die zwölf Âditya's,

„ „ „ die Vasu's und Açvin's,

„ „ „ alle Rîshi's,

„ „ „ die Zeit,

„ „ „ die Weltgegenden,

„ „ „ unten,

„ „ „ oben,

„ „ „ Gestaltetes und Ungestaltetes,

„ „ „ Inneres und Äufseres,

ja, dieses ganze Weltall „und was da war und was zukünftig währt“ ist Nârâyana. Nârâyana also ist der ewige, fleckenlose, unaussprechliche, wandellose, truglose, reine, einige Gott, nicht gibt es aufser ihm irgend einen zweiten.

Als Wagenlenker wählt Rudra,

Euer Manas als Zügel braucht,

Dann geht zum höchsten Jenseits ihr,

Zur ew'gen Vishṇu-Stätte ein,

— zur ew'gen Vishṇu-Stätte ein.

3.

Dies, fürwahr, ist das Upanishadwerk des Nârâyana. Fürwahr, wer das Upanishadwerk des Nârâyana studiert, der wird befreit von allem Argen, der wird befreit von allem Furchtbaren, der erlangt alle Wünsche und erlangt alle Welten, und zum Brahmansein eingehend, geht er ein zur Unsterblichkeit, — geht er ein zur Unsterblichkeit.

4.

Man spreche zuerst *Om*, sodann *namo*, und hierauf *Nârâyanâya*. *Om* ist eine Silbe, *namo* sind zwei Silben, *Nârâyanâya* sind fünf Silben. Dieses ist die achtsilbige Verszeile des Nârâyana. Wer diese achtsilbige Verszeile des Nârâyana studiert, der gelangt ohne Unfall zur vollen Lebensdauer, der erlangt Freude an Nachkommen, Gedeihen des Vermögens, Besitz von Herden, und er wird weiterhin teilhaft der Unsterblichkeit, — und er wird weiterhin teilhaft der Unsterblichkeit.

5.

In die innere Wonne, das Brahman, den Purusha, den heiligen Laut, bestehend aus *a*, *u* und *m*, in diese ging er [Nârâyana] zur Einheit ein, das ward der Laut *Om*.

Der Yogin, der geschaut diesen,
Wird Geburt und Samsâra los.

Und wer den Spruch: *Om, namo Nârâyanâya!* verehrt, dem wird Vaikuṅṭha's (Vishṇu's) Himmel zuteil. Das ist hier diese Stadt, diese Lotusblume (Chând. 8,1,1), ganz aus Erkenntnis bestehend, darum ist sie nur wie Blitzes Glanz (Kena 29—30).

So war fromm Devaki's Sprößling,
So war fromm Madhusûdana,

wie es heisst, [denn er erkannte] den in allen Wesen weilenden, einen Nârâyana, das Ursachartige, das *a*, das höchste Brahman in dem Laute *Om*.

Wer dieses Atharvaçiras¹ studiert, — wenn er es des Morgens studiert, so vernichtet er die in der Nacht begangenen Sünden, wenn er es des Abends studiert, so vernichtet er die am Tage begangenen Sünden, wenn er es des Mittags, nach der Sonne zu gewendet, studiert, so wird er von den fünf großen Sünden und von den Nebensünden frei, wird teilhaft des Verdienstes, welches aller Veden Ziel ist, und erlangt Lebensgemeinschaft bei Nârâyana, — erlangt Lebensgemeinschaft bei Nârâyana.

¹ Hier appellativ: „Hauptstück des Atharvaveda“. Ein Manuskript liest *atharvângirasam* (Jacob, Concordance, s. v.).

Âtmabodha-Upanishad.¹

„Zum Zweck der Erklärung der achtsilbigen [Formel der] Nârâyana-Upanishad“, sagt der Kommentator, „dient diese Âtmabodha-Upanishad; denn es kommt vor, daß ein Vedatext zur Erklärung eines andern dient; wie z. B. die Brâhmana's zu der der Mantra's“. In Wahrheit aber ist das vorliegende Stück bloß eine, fast wörtliche, Wiederholung von Nâr. Up. 5, und die Zutaten sind teils ohne Belang, teils irreführend. So, wenn der *vijñânaghana* (= *kâraṇarûpa*) nicht der Âtman selbst, sondern ein Produkt desselben sein soll, während doch sogleich darauf der *kâraṇarûpa* wieder mit Nârâyana identifiziert wird. Und auch der Vers von Devakîputra wird, wie die Ergänzungen zeigen, anders als von uns Nâr. Up. 5 verstanden und, wie wir glauben, mißverstanden. Auch die am Schlusse angefügten Zitate aus Bṛih. 4,4,19, Ait. 3,3—4 und Rîgv. 9,113,7 bekunden die gänzliche Unselbständigkeit des Werkes, welches wir nur darum nicht übergehen, weil der Oupnek'hat es aufgenommen und Nârâyana dasselbe kommentiert hat.

Om! Verehrung!

In die innere Wonne, das Brahman, den Purusha, den heiligen Laut, bestehend aus *a*, *u* und *m*, in diese Silbe, den Praṇava, in den [ging Nârâyana ein], das ward der Laut Om.

Der Yogin, der begehrt diesen,
Wird Geburt und Saṃsâra los.

Om! Verehrung sei dem Nârâyana, dem Muschel-Diskus-Keule-Träger! Darum, wer den Spruch: *Om, namo Nârâyana!* verehrt, dem wird Vaikuṇṭha, die Himmelswelt des Heiligen, zuteil. Und was hier diese Stadt ist, die Brahman-

¹ Der Titel wechselt willkürlich mit *Âtmabodha-Upanishad*.

stadt, die Lotosblume als Haus, der Âtman, der in dieser, in der Goldlotosblume Mitte weilt, aus dem entspringt das Ursachartige, Bewußtseinartige, ganz aus Erkenntnis bestehend; darum ist es nur wie Blitzes Glanz, wie eine Lampe sein Licht.

So war fromm Devakî's Sprößling,
 So war fromm Garuḍa-dvaja.
 So war fromm Puṇḍarikâksha,
 So war fromm Madhusûdana;

[denn er erkannte] den in allen Wesen weilenden, einen Nârâyana, das Ursachartige, das a, das höchste Brahman.

Wer den von Schmerz und Wahn freien
 Vishṇu denkt, geht zugrunde nicht
 Aus Zweiheit Unzweiheit, furchtlos

wird ihm zuteil. Aber

„Von Tod in neuen Tod stürzt sich,
 „Wer hier Verschied'nes meint zu sehn“ (Brîh. 4,4,19).

In der Mitte der Herzlotosblume ist „alles dieses vom Bewußtsein gelenkt, in dem vom Bewußtsein Gelenkten gegründet; vom Bewußtsein gelenkt ist die Welt, das Bewußtsein ist ihr Grund, das Bewußtsein ist Brahman. Mittels dieses bewußten Selbstes aus dieser Welt emporsteigend, hat er [Vâmadeva] in jener Himmelswelt alle Wünsche erlangt und ist unsterblich geworden, — ist unsterblich geworden“ (Ait. 3,3—4).

„Wo Licht ist ohne Unterlafs,
 „Wo gegründet der Himmelsglanz,
 „In diese Welt, o Läuterer,
 „Die ewige, versetze mich,
 — „die ewige versetze mich“ (Rîgv. 9,113,7).

So geht man zur Unsterblichkeit, — so geht man zur Unsterblichkeit. Om, Verehrung!

Wer die Âtmaprabodha-Upanishad nur eine Stunde verehrend überdenkt, für den ist keine Wiederkehr, — für den ist keine Wiederkehr.

Nṛisinha-pūrva-tâpanīya-Upanishad.

Tapanam ist das Glühen, Schmerzleiden, asketische Sichentäufsern, *Nṛisinha-tapanam* das asketische Sichhingeben an Nṛisinha, also *Nṛisinha-tâpanīya-Upanishad* „die Geheimlehre, betreffend die asketische Hingabe an Nṛisinha“. Dieselbe liegt vor in zwei Hälften, einer mehr exoterischen (*Nṛisinhapūrvatâpanīyopanishad*), welche der früheren, elementaren, und einer mehr esoterischen (*Nṛisinhottaratâpanīyopanishad*), welche der nachfolgenden, höheren Hingebung an Nṛisinha gewidmet ist; erstere besteht aus fünf Teilen, letztere aus einem Hauptteile; beide werden zusammen als sechs Upanishad's gerechnet.

Während die Upanishadlehre zur Erkenntnis des einen *Brahman-Ātman* gelangt war, hatte die monistische Tendenz, welche in aller Religion liegt, dahin geführt, dafs auch das populäre religiöse Denken und Verehren, ähnlich wie es sich in Griechenland in der nachhomerischen Zeit um *Zeus*; konzentrierte, in Indien zwei räumlich oder zeitlich verschiedene Spitzen gewann, die eine in dem aus dem vedischen Rudra und Agni hervorgegangenen *Īva* (*Mahādeva*, *Īvara*), die andere in dem altvedischen Sonnengotte *Vishnu*, welcher dann wieder in verschiedenen Formen, so namentlich als *Nṛisinha*, *Rāma*, *Kṛishṇa* verehrt wurde (die eine spätere Zeit als verschiedene *Avatāra*'s des einen *Vishnu* zusammenfafste). Während die beiden letzteren aus der Vergottung menschlicher, historischer Personen hervorgegangen zu sein scheinen, ist *Nṛisinha*, der „Mannlöwe“, d. h. der „Götterlöwe“ (*nṛi* „Mann, Held, Gott“; vgl. z. B. *Rigv.* 4,25,4: *Indrāya nare naryāya, nṛitamāya nṛiṇām*), ursprünglich wohl nur „der gewaltige Götterheld“, zu welchem die Sonnenkraft personifiziert wurde. (Die Gestalt als halb Mensch halb Löwe dürfte weder mit assyrischen noch mit irgend welchen andern Bildwerken etwas zu tun haben, ist vielmehr wohl blofse Ausdeutung dieses Namens.) In dieser Form als *Nṛisinha* (*Narasinha*, gelegentlich auch *Nārasinha*, vgl. *nara* und daneben *nārāyaṇa*) wurde *Vishnu* von einer ziemlich exklusiven und daher, wie es scheint, wenig verbreiteten Sekte verehrt, deren symbolisches Buch die vorliegende Upanishad in ihren beiden Teilen ist; man kann dieselben füglich (mit Weber) als exoterischen und esoterischen Teil unterscheiden; beide huldigen dem Nṛisinha-Glauben und beide stehen dabei unter dem Einflusse der Upanishadlehre; der Unterschied läfst sich am kürzesten dahin bezeichnen, dafs im ersten Teile die Upanishadlehre in den

Dienst des Nṛisīnhaglaubens (*philosophia ancillatur theologiae*), im zweiten Teile der Nṛisīnhaglaube in den Dienst der Upanishadlehre gestellt wird (*theologia ancillatur philosophiae*).

Der erste Teil (*Nṛisīnha-pūrva-tāpanīyā*), mit dem wir es zunächst zu tun haben, lehrt die Verehrung des Vishṇu als Nṛisīnha durch eine heilige, im Anushtubh-Metrum abgefaßte Formel, wobei jedoch die Verehrung mehr der Formel als dem Gotte gilt, und diese eine ähnliche, und nur weit übertriebenere Rolle spielt als in andern Texten etwa die Vyāhṛiti's, die Sāvitrī (vgl. z. B. Maitr. 6,6—7), und als in so vielen Ātharvaṇa-Upanishad's der heilige Laut Om. Ähnlich wie in dem Om-Laute, faßt sich auch in der Nṛisīnhaformel der ganze Veda zusammen; sie ist unter allen Mantra's der *Mantrarāja* der „König der Sprüche“, diente bei der Welterschöpfung (1,1), befaßt alle Welten und alle Veden (1,2), ist identisch mit den vier Moren des Lautes Om (2,1); hat, wie Brahman, die Māyā als Schöpferkraft (*çakti*) und den Ākāça als Samen (*vijam*), d. h. als Ausgangspunkt der Schöpfung („aus diesem Ātman ist der Ākāça entstanden, aus dem Ākāça der Wind“ usw. Taitt. 2,1), und die unablässige Wiederholung und kunstgemäße Niederschreibung dieser (als Amulett getragenen) Formel sichert überschwänglichen Lohn. Wie ein Fürst nicht ohne Begleitung auftritt, so hat der Mantrarāja drei (1,3) oder nachher (4,1—2) vier *Aṅgamantra*'s „Nebensprüche“ in seinem Geleite, an welche sich 4,3 als weitere Korona, entsprechend den 32 Silben des Spruchkönigs, noch ein Schwarm von 32 Sprüchen schließt. Da es zum Verständnisse beider Nṛisīnha-Werke erforderlich ist, den Mantrarāja immer vor Augen zu haben, so wollen wir ihn hier, nebst den vier Aṅgamantra's, in Text und Übersetzung vorausschicken.

Der Mantrarāja.

*Ugraṃ vīram, mahā-Vishṇuṃ,
Jvalantaṃ, sarvatomukham
Nṛisīnhaṃ, bhīṣaṇaṃ, bhadram,
Mṛityu-mṛityuṃ namāmy aham.*

Der schrecklich, mächtig, groß, Vishṇu,
Flammend nach allen Seiten ist,
Als Mannlöwen, furchtbar und hold,
Als Todes Tod verehrt' ich ihn.

Die vier Aṅgamantra's.

I. Der Praṇava:

Om!

II. Die Sāvitrī:

*Ghṛiṇīḥ, sūrya', Ādityaḥ,
die Glut, die Sonne, Āditya.*

III. Das Lakshmiyajus (auch Yajurlakshmi).
der Schönheitsspruch:

*Om! bhûr lakshmîr, bhûvar lakshmîh,
suvah kâlakarṇî, tan no
mahâlakshmîh pracodayât.*

Om! Erde Glück und Luftraum Glück,
Und Himmel Glück, schwarzohriges, —
Drum fördre uns das grofse Glück!

IV. Die Nṛisinha-gâyatri.

*Om! Nṛisinhâya vidmahe,
vajranakhâya dhîmahi,
tan nah sînhaḥ pracodayât.*

Om! Lafst, Nṛisinha's, wohlbewufst
Des Blitzbekrallten denken uns,
Der Löwe fördre unsern Geist.

Nṛisinhapûrvatâpanîya-Upanishad.

Erste Upanishad.

Heilvolles lafst mit Ohren hören, Götter,
Heilvolles uns mit Augen sehn, ihr Heil'gen;
Mit festen Gliedern, preisend, lafst uns leibhaft
Das gottgesetzte Lebensziel erreichen! (Rîgv. 1,89,8.)

Heil schenke Indra uns, der hochberühmte,
Heil Pûshan uns, der alles Reichtums Herr ist,
Heil TârksHYa uns, des Radkranz unversehrt bleibt,
Heil möge auch Bṛihaspati uns schenken! (Rîgv. 1,89,6.)

Om, Friede! Om, Friede! Om, Friede!

1,1.

Prajāpati hat vermittelst der Nṛisīnhaformel die Welt erschaffen.

Om!

„Wasser, fürwahr, war diese Welt, ein Gewoge, da entstand Prajāpati allein auf einem Lotosblatte. In dessen Geiste (*manas*) ging hervor ein Verlangen (*kāma*): «Ich will diese Welt schaffen!» Darum, was ein Mann in seinem Geiste erstrebt, das spricht er aus durch die Rede, das vollbringt er durch die Tat. Darüber ist dieser Vers (Rigv. 10,129,4):

«Da ging aus ihm zuerst hervor Verlangen,
«Des Geistes erster Samengufs war dieses. —
«Des Daseins Wurzelung im Nichtsein fanden
«Die Weisen forschend in des Herzens Triebe »

Dem neigt sich zu, wonach er Verlangen trägt [wer solches weifs]! — Er (Prajāpati) übte Tapas; nachdem er Tapas geübt“ (von Anfang bis hierher = Taitt. Ār. 1,23, Gesch. d. Phil. I, 196), so schaute er jenen, auf Nṛisīnha bezüglichen, im Anuṣṭubh-Metrum abgefaßten *Mantrarāja* (Spruchkönig); mit dem schuf er diese ganze Welt, was irgend vorhanden ist. Darum sagen sie: Anuṣṭubh ist diese ganze Welt, was irgend vorhanden ist. „Denn aus der Anuṣṭubh entstehen ja diese Wesen, durch die Anuṣṭubh, nachdem sie entstanden, leben sie, und in die Anuṣṭubh gehen sie, dahinscheidend, wieder ein“ (nach Taitt. 3,1—6). Darüber ist dieser [Vers]: „Die Anuṣṭubh ist das Erste, und die Anuṣṭubh ist das Letzte; denn die Anuṣṭubh ist Rede; durch die Rede aber vergehen und durch die Rede entstehen [die Kreaturen]“; und es heisst ja: „die Anuṣṭubh ist das höchste unter den Versmaßen“ (Taitt. Saṃh. 5,4,12,1).

1,2.

Die vier Zeilen der Formel befassen die vier Weltgebiete mit allem ihrem Inhalte, sowie auch die vier Veden.

Die Erde mit ihren Ozeanen, ihren Bergen, ihren sieben Inseln, die wisse man als jenes Sanges [des Mantrarāja] erste Zeile.

Den Luftraum, wie er von den Scharen der Yaksha's, Gandharva's, Apsaras' bevölkert wird, den wisse man als des Sanges zweite Zeile.

Den Himmel, wie er von den Vasu's, den Rudra's, den Âditya's und allen Göttern bevölkert wird, den wisse man als des Sanges dritte Zeile.

Die lautere, „im höchsten Raume“ (Taitt. 2,1) weilende Selbstwesenheit des Brahman, die wisse man als des Sanges vierte Zeile.

Und wer es weiß, geht zur Unsterblichkeit ein.

Die vier Veden, Rîg-, Yajur-, Sâma- und Atharvaveda mit ihren Aṅga's (Gesch. d. Phil. I, 51) und Çâkhâ's (Gesch. d. Phil. I, 65), das sind die vier Zeilen.

Welches ist die Meditation [dieses Sanges], welches seine Gottheit, welches seine Glieder, welches deren Gottheiten, welches sein Metrum, welches sein Dichter¹, so [frage man sich unablässig].

1,3.

Vorläufiges über die drei ersten der vier Gliedersprüche des Spruchkönigs.

Also sprach Prajâpati: Fürwahr, wer jene achtsilbige, schönheitgesalbte Zeile des Savitarspruches als ein Glied [einen *Aṅgamantra*] jenes Sanges weiß, der wird dafür mit Schönheit gesalbt.

Alle Veden haben den Praṇava [den heiligen Laut Om] als Anfang; weiß er auch diesen Praṇava als jenes Sanges Glied [als *Aṅgamantra*], so ersiegt er die drei Welten.

Einen Opferspruch gibt es, die aus vierundzwanzig Silben bestehende große *Lakshmi* (Glück); weiß er auch diesen als jenes Sanges Glied, so wird er reich an Leben, Ruhm, Ehre, Wissen und Herrschaft.

Darum soll man diesen Sang mitsamt seinen Gliedern [den *Aṅgamantra*'s] wissen; und wer ihn weiß, geht zur Unsterblichkeit ein.

Den Savitarspruch, den heiligen Laut und die Spruch-

¹ Als dieser ist wohl Prajâpati zu verstehen.

Lakshmi gestatten die Lehrer keinem Weibe, keinem Çūdra. Wohl soll man den zweiunddreißigsilbigen Sang wissen, und wer ihn weiß, geht zur Unsterblichkeit ein, — aber wenn den Savitarspruch, den Lakshmi-Spruch, den Praṇava ein Weib weiß oder ein Çūdra, mit dem geht es nach dem Tode abwärts. Darum verkündige man ihnen dieselben nimmermehr! Wenn einer ihnen sie verkündigt, mit dem Lehrer geht es dafür nach dem Tode abwärts!

1,4.

Nach nochmaliger Identifikation der Formel mit den höchsten Gottheiten wird das erste Silbenpaar jeder ihrer vier Zeilen eingeschärft.

Also sprach Prajāpati:

Den Agni, fürwahr, die Veda's, dieses Weltall und alle Wesen, die Lebenshauche und Organe, die Tiere, die Nahrung, das Unsterbliche, den Allherrn, Selbtherrn, Weitherrn, — dieses wisse man als des Sanges erste Zeile.

Die als Ric, Yajus, Sāman und Atharvan gestaltete Sonne, „den goldnen Mann im Innern der Sonne“ (Chând. 1,6,6), — dieses wisse man als des Sanges zweite Zeile.

Der über die Kräuter herrscht, der Sterneherr, der Soma, — diesen wisse man als des Sanges dritte Zeile.

„Das ist Brahmán, Çiva, Hari, Indra, Agni, der ewige, der höchste Herr“ (Taitt. Ār. 10,11,12, oben S. 252), — diesen wisse man als des Sanges vierte Zeile.

Und wer es weiß, geht zur Unsterblichkeit ein.

Om! *ugram* wisse man als den Anfangssang der ersten, *jvalan-* als der zweiten, *nṛisī-* als der dritten, *mṛityu-* als der vierten Zeile.

Und wer es weiß, geht zur Unsterblichkeit ein.

Darum soll man diesen Sang nicht überall kund machen; will man ihn mitteilen, so teile man ihn nur einem Sohne, wenn er lernbegierig, oder sonstigen Schüler mit.

1,5.

Das zweite Silbenpaar jeder der vier Zeilen, unter vorhergehender und nachfolgender Verherrlichung der Formel.

Den im Milchmeere ruhenden Mannlöwen, den von den Yogin's zu meditierenden „höchsten Schritt“ (Rigv. 1,22,20) wisse man als den Sang.

Und wer es weiß, geht zur Unsterblichkeit ein.

vīram wisse man als den Endsang der Hälfte der ersten, *-taṃ sa-* als der zweiten, *-haṃ bhī-* als der dritten, *-mṛityum* als der vierten Zeile.

Und wer es weiß, geht zur Unsterblichkeit ein.

Darum wer diesen Sang erlernt durch irgendeines Lehrers Mund, der wird dadurch erlöst vom Samsāra, hilft zur Erlösung, trachtet nach Erlösung; wer ihn murmelt, gelangt in diesem seinem Leibe zur Anschauung Gottes. Darum ist dieses die Erlösungspforte im Weltalter Kali, keinem andern wird Erlösung zuteil. Darum soll man den Sang nebst seinen Gliedern wissen. Wer ihn weiß, der trachtet nach Erlösung.

1,6.

Das dritte Silbenpaar jeder der vier Zeilen, nebst Verherrlichungen.

Om!

„Als Recht, Wahrheit, höchstes Brahman,

„Den“ mannlöwegestaltigen, „schwarzbräunlichen Purusha,

„Den keuschen, seltsamaugigen“ (Taitt. Âr. 10,12, oben S. 252),

„Den schwarz-und-roten Çaṅkara,

den Umâ-Gatten, den Herrn der Tiere, den Bogenträger, den unermesslich glänzenden [rufe ich an, ihn der da ist] „der Beherrscher aller Weisheit, der Herr aller Geschöpfe, Brahman als Oberherr, des Brahman Oberherr“ (Taitt. Âr. 10,47), der nach dem Yajurveda zu preisen ist, — diesen wisse man als den Sang.

Und wer es weiß, geht zur Unsterblichkeit ein.

mahâ- wisse man als den Anfangssang der Schlufshälfte der ersten, *-rvato-* als der zweiten, *-shaṇam* als der dritten, *namâ-* als der vierten Zeile.

Und wer es weiß, geht zur Unsterblichkeit ein.

Darum ist dieser Sang das aus Sein, Denken und Wonne¹

¹ *Sad-cid-ānanda*; dies könnte (abgesehen von Taitt. 2,1, worüber oben S. 225) möglicherweise das erste Vorkommen der berühmten Formel sein.

bestehende höchste Brahman; wer ihn als solchen weiß, der wird schon hier unsterblich. Darum soll man den Sang nebst seinen Gliedern wissen.

Und wer es weiß, geht zur Unsterblichkeit ein.

1,7.

Das vierte Silbenpaar jeder der vier Zeilen, nebst Verherrlichungen. Vorbereitendes über die Einflechtung des Om-Lautes.

„Mit diesem, fürwahr [d. h., an der ursprünglichen Stelle, mit dem tausendjährigen Opfer], haben die Allschöpfer diese ganze Welt erschaffen; weil sie alles erschufen. darum heißen sie Allschöpfer. Alles entsteht hinter denen her, und mit Brahman zu Lebensgemeinschaft, Weltgemeinschaft gelangen sie [die das tausendjährige Opfer vollbringen oder auch nur lehren]“ (Taitt. Br. 3,12,9,8), — darum soll man diesen Sang nebst seinen Gliedern wissen.

Und wer es weiß, geht zur Unsterblichkeit ein.

-*viṣṇum* wisse man als den Endsang der ersten, -*mukham* als der zweiten, *bhadram* als der dritten, -*myaham* als der vierten Zeile.

Und wer es weiß, geht zur Unsterblichkeit ein.

Er selbst [Prajâpati] hat alles dieses offenbart. Auf den Âtman, auf das Brahman bezüglich wisse man die Verehrung durch jene Anuṣṭubh.

Und wer es weiß, geht zur Unsterblichkeit ein.

Und wenn einer, sei es Weib [nur die Aṅgamantra's, nicht der Mantrarâja war oben 1,3 den Weibern verboten worden] oder Mann, hienieden zu bleiben gedenkt, dem verleiht der [Mantrarâja] Allherrschaft, und wo er auch immer sterben mag, da teilt ihm am Ende des Lebens der Gott [des Mantrarâja] das höchste, erlösende Brahman mit, durch welches, [schon vorher] unsterblich seiend, er dann auch zur Unsterblichkeit gelangt. Darum murmelt man dieses [Brahman in Gestalt des Lautes *Om*] zwischendurch in dem Sang; darum ist dieses Glied des Sanges Prajâpati, und darum wird zu diesem Gliede des Sanges, wird zu Prajâpati, wer solches weiß.

So lautet die große Upanishad. Und wer diese große

Upanishad weiß, der wird, wenn er die vorbereitende Verehrung vollzogen, auch zum großen Vishṇu, — zum großen Vishṇu.

Zweite Upanishad.

2,1.

Nach einem Mythos über die rettende Kraft der Nṛsīṅhaformel (nachgebildet nach Pañcav. Br. 22,12; vgl. dazu oben S. 73) folgt die Identifikation ihrer vier Zeilen mit den vier Moren des Om-Lautes, wobei die entsprechende Stelle der Atharvaçikhâ-Upanishad (oben S. 727) wörtlich herübergenommen und den Zwecken unserer Upanishad angepaßt wird.

Om!

Es geschah einmal, daß die Götter sich vor dem Tode, vor den Sünden und vor dem Saṃsâra fürchteten. Da nahmen sie ihre Zuflucht zu Prajâpati. Der reichte ihnen diesen an Narasiṅha gerichteten, in Anuṣṭubh verfaßten Spruchkönig dar. Damit besiegten sie alle den Tod, überwandten sie alle die Sünde und überwandten sie den Saṃsâra. Darum, wer sich vor dem Tode, vor den Sünden und vor dem Saṃsâra fürchtet, der ergreife diesen an Narasiṅha gerichteten, in Anuṣṭubh verfaßten Spruchkönig. So besiegt er den Tod, überwindet die Sünde und überwindet den Saṃsâra.

Von diesem Praṇava [dem Laute Om], fürwahr¹, „die „erste Mora, die Erde ist der *a*-Laut. Er ist, aus Versen bestehend, der Rîgveda, ist Brahmân, die Vasu's, die Gâyatrî, „das Gârhapatyafeuer“, — dieses ist die erste Zeile [des Spruchkönigs].

„Ihre zweite Mora, der Luftraum, ist der *u*-Laut. Er ist, „aus Opfersprüchen bestehend, der Yajurveda, ist Vishṇu, die „Rudra's, die Trisṭubh, das Dakshīṇafeuer“, — dieses ist die zweite Zeile.

„Ihre dritte Mora, der Himmel, ist der *m*-Laut. Er ist, „aus Liedern bestehend, der Sâmaveda, ist Rudra, die Âditya's, „die Jagatî, das Âhavanīyafeuer“, — dieses ist die dritte Zeile.

¹ Alles in Anführungszeichen Eingeschlossene ist wörtlich aus Atharvaçikhâ (oben S. 727) entlehnt.

„Die vierte, die Halbhora, die am Ende der Silbe ist, ist „die Somawelt, der Om-Laut [dafür Atharvaçikhâ: ist der ab- „gebrochene *m*-Laut]. Er ist, aus Atharvanliedern bestehend, „der Atharvaveda, ist das Weltuntergangsfeuer, die Marut's, „die Virâj, der Höchstweise, die glänzende“, — dieses ist die vierte Zeile des Sanges.

2,2.

Die Nṛisīṅhaformel als Spruchkönig (*mantrarâja*) hat fünf Attribute, nämlich Herz, Kopf, Haarlocke, Panzer und Geschofs, welchen die vier Zeilen der Formel nebst dem Praṇava als fünftem entsprechen. Diese Elemente werden im folgenden durcheinandergeflochten, so wie die Welten verflochten sind, deren Symbol sie sind.

Die erste Zeile ist achtsilbig, und [auch] die drei [übrigen] Zeilen sind achtsilbig; so ergeben sich zweiunddreißig Silben; denn zweiunddreißigsilbig ist die Anuṣṭubh; durch die Anuṣṭubh aber ist diese ganze Welt geschaffen worden, und durch die Anuṣṭubh wird alles wieder resorbiert.

Nämlich jener [Mantrarâja] hat fünf Attribute [*aṅgāni*: Herz, Kopf, Haarlocke, Panzer und Geschofs]; die vier Zeilen entsprechen den vier Attributen und das mit dem Praṇava versehene Ganze [des Spruches] dem fünften. Von den fünf [aus den Attributen gebildeten Formeln]: *om* dem Herzen *namah*, *om* dem Haupte *svâhâ*, *om* der Haarlocke *vashat*, *om* dem Panzer *hum*, *om* dem Geschosse *phat*, wird die erste mit der ersten Zeile verbunden [*ugraṃ viraṃ mahāviṣṇuṃ, om hṛidayāya namah*], die zweite mit der zweiten [*jvalantaṃ sarvatomukham, om çirase svâhâ*], die dritte mit der dritten [*nṛisīṅham bhīṣaṇaṃ bhadraṃ, om çikhâyai vashat*], die vierte mit der vierten [*mṛityumṛityuṃ namāmy aham, om kavacāya hum*] und die fünfte mit der fünften [*om! ugraṃ viraṃ mahāviṣṇuṃ jvalantaṃ sarvatomukham nṛisīṅham bhīṣaṇaṃ bhadraṃ mṛityumṛityuṃ namāmy aham, om astrāya phat*]; denn ineinander verflochten sind diese Welten, darum sind auch die Bestandteile [der Zeilen und der Formeln] miteinander verflochten. — „Om! diese Silbe ist die ganze Welt“ (Māṇḍ. 1); darum hat bei jeder Silbe [der obigen fünf Kombinationen] der Laut Om vorher und nachher seinen Platz [also: *om u om, om gram om,*

om vi om, om ram om usw.]; in dieser Weise sind, wie die Brahmanwisseer lehren, die Silben aufzuzeichnen.

2,3.

Aufzählung der elf Worte der Formel, nebst Verherrlichung.

In diesem [Mantrarâja], soll man wissen, steht an erster Stelle *ugram* — und wer es weifs, geht zur Unsterblichkeit ein, — an zweiter Stelle *vîram*, an dritter *mahāvishṇum*, an vierter *jvalantam*, an fünfter *sarvatomukham*, an sechster *ṛi-siñham*, an siebenter *bhîshanam*, an achter *bhadram*, an neunter *mṛityumṛityum*, an zehnter *namâmi*, an elfter *aham*.

Und wer es weifs, geht zur Unsterblichkeit ein.

Elf Worte hat die Anusṭubh, durch die Anusṭubh aber ist diese ganze Welt geschaffen worden, und durch die Anusṭubh wird alles wieder resorbiert. Darum soll man diese ganze Welt wissen als anusṭubh-artig; und wer es weifs, geht zur Unsterblichkeit ein.

2,4.

Die elf Wörter der Formel werden etymologisch erklärt und diese Erklärungen mit vedischen Zitaten verziert, die oft sehr wenig Beziehung zur Sache zeigen. Als Vorbild scheint Atharvaçiras 4, oben S. 720, vorzuschweben.

Es begab sich, dafs die Götter zu Prajâpati sprachen:

Aber warum heifst es *ugram*? — Und Prajâpati sprach: Weil er durch seine Majestät alle Welten, alle Götter, alle Selbste, alle Wesen erhebt (*udgrihñâti*), fort und fort schafft, ausbreitet und wohnen macht, weil er von ihnen erhaben gemacht und erhoben wird, —

Preis dem berühmten jungen Wagenkämpfer,
Der wie ein grimmer Löwe schrecklich angreift;
Sei hold dem Sänger, Löwe, hochgelobter!

Andre als uns lafs deine Heere fällen! (Rîgv. 2,33,11, frei) —

darum heifst es *ugram*.

Aber warum heifst es *vîram*? — Weil er durch seine Majestät alle Welten, alle Götter, alle Selbste, alle Wesen in

Ruhe läßt (von ihnen absteht, *viramati*), zur Ruhe bringt, fort und fort schafft, ausbreitet und wohnen macht, —

Durch den ein Held, tatkräftig, reich an Tugend,
Ein Kelterer und Götterfreund entspringen (Rīgv. 3,4,9),

darum heißt es *viram*.

Aber warum heißt es *mahāvishṇum*? — [Weil er der ist,] welcher alle Welten durchsetzt und [sich von ihnen] durchsetzen macht, wie das Öl in betreff der von ihm durchwobenen, verwobenen, durchzogenen Sesamteigklumpen wechselseitig von ihnen durchsetzt wird und sie mit sich durchsetzen macht, —

Er, über dem nichts Höh'res ist vorhanden,
Der eingegangen in die Wesen alle,
Ja, über den hinaus nichts and'res da ist,
Prajâpati, mit Nachkommen versehen,
Durchdringt die drei Weltlichter sechzehnteilig, —

(Vâj. Samh. 8,36, frei, vgl. Gesch. d. Phil. I, 191)

darum heißt es *mahāvishṇum*.

Aber warum heißt es *jvalantam*? — Weil er durch seine Majestät alle Welten, alle Götter, alle Selbste, alle Wesen durch seine Glut entflammt, flammen macht, entflammt wird, sich entflammen macht, —

„Reger¹, Erreger, Lichter, Leuchtender, Erleuchtender, Flammer, Entflammer, Brenner, Anbrenner, Verbrenner, Glänzer, Erglänzer, Schmücker, Schmückender, Schöner“ (Taitt. Br. 3,10,1,2), —

darum heißt es *jvalantam*.

Aber warum heißt es *sarvatomukham*? — Weil er auch ohne Sinnesorgane allerwärts sieht, allerwärts hört, allerwärts geht, allerwärts nimmt und, überallhin gehend, überall weilt, —

„Der Eine, der die Welt vordem gewesen,
Aus dem entsprossen ist des Weltalls Hüter,
In den die Welt zergeht beim Übergange,
Ihn ehre ich, den allerwärts Gewandten“, —

darum heißt es *sarvatomukham*.

¹ Die Stelle enthält nur eine Aufzählung der fünfzehn Stunden der Tage der zweiten Monatshälfte, wie Weber, Ind. Stud. IX, 94, bemerkt.

Aber warum heisst es *nṛisīṅham*? — Weil von allen Wesen der Mann (*nṛi*) das tapferste und edelste, und der Löwe (*siṅha*) das tapferste und edelste ist, darum wurde der höchste Gott zum Mannlöwen, denn zum Heile der Welt nimmt das Unvergängliche diese Gestalt an, —

„Gerühmt wird Viṣṇu wegen dieser Grofstat,
Gleich wildem Tier, das schweifend haust in Bergen,
Er, unter dessen drei gewalt'gen Schritten
Die Wesen alle sichere Wohnung haben,“ (Rigv. 1,154,2.) —

darum heisst es *nṛisīṅham*.

Aber warum heisst es *bhīṣhaṇam*? — Weil er, vor dessen Anblick alle Welten, alle Götter, alle Wesen aus Furcht flüchten, selbst sich vor nichts, was es auch immer sei, fürchtet, —

„Aus Furcht vor ihm der Wind läutert,
Aus Furcht vor ihm die Sonne scheint,
Aus Furcht vor ihm eilt hin Agni
Und Indra und der Tod zu fünft,“ (Taitt. 2,8.) —

darum heisst es *bhīṣhaṇam*.

Aber warum heisst es *bhadrām*? — [Weil] er, der selbst heilvoll ist, allezeit Heilvolles verleiht, „der Lichte, Leuchtende, Schmucke, Geschmückte, Schöne“ (Taitt. Br. 3,10,1), —

„Heilvolles lafst mit Ohren hören, Götter,
Heilvolles uns mit Augen sehn, ihr Heil'gen,
Mit festen Gliedern, preisend, lafst uns leibhaft
Das gottgesetzte Lebensziel erreichen!“ (Rigv. 1,89,8.) —

darum heisst es *bhadrām*:

Aber warum heisst es *mṛityumṛityum*? — Weil er für seine Verehrer, sobald sie nur an ihn denken, den Tod und Abertod tötet, —

„Der Odem gibt und Kraft gibt, er, dem alle,
Wenn er befiehlt, gehorchen, auch die Götter,
Des Abglanz das Unsterbliche, der des Todes Tod,
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?“

(Rigv. 10,121,2, frei.) —

darum heisst es *mṛityumṛityum*.

Aber warum heisst es *namāmi*? — Weil [er der ist,] vor welchem alle Götter sich neigen und die Erlösungsuchenden und die Brahmanlehrer, —

„Jetzt stimmt Brahmanaspati
Ein preisbegabtes Spruchlied an,
An welchem Indra und die Götter sich erfreuen,
Varuṇa, Mitra, Aryaman,“ (Rigv. 1,40,5.) —

darum heisst es *namāmi*.

Aber warum heisst es *aham*? —

„Der Erstgeborne der Weltordnung bin ich,
Schon vor den Göttern an des Ewigen Quellpunkt,
Wer mich austeilt, der labt mich eben damit,
Denn ich bin Nahrung, essend den Nahrungesser,
Bin über diese ganze Welt erhaben.

Wie Gold leuchtend ist, wer solches weifs! — So lautet die große Upanishad“ (Taitt. 3,10, oben S. 240).

Dritte Upanishad.

An einer heiligen Formel pflegen drei Bestandteile unterschieden zu werden: 1) *vijam*, „der Keim“, d. h. die erste Silbe, 2) *kila* oder *kilaka*, „der Stamm“, die mittleren Silben von der zweiten bis zur vorletzten, 3) *çakti*, „die Kraft“ (gleichsam die Krone oder Frucht derselben), d. h. die letzte Silbe. Im folgenden werden *Vijam* (*u*) und *Çakti* (*-ham*) der Nṛisinhaformel allegorisch gedeutet. *Çakti*, die schöpferische Kraft des Nṛisinha, ist die *Mâyâ*, und *Vijam*, der Same, aus dem sich die Schöpfung entwickelt hat, ist (nach einer vielbenutzten Stelle, Taitt. 2,1: „Aus diesem Âtman ist der Âkâça entstanden, aus dem Âkâça der Wind“ usw.) der *Âkâça* (Raum, Äther).

Es geschah, dafs die Götter zu Prajâpati sprachen: Lehre uns, o Ehrwürdiger, von diesem, in Anushṭubh verfafsten, auf Nṛisinha bezüglichen Mantrarâja die *Çakti* (Kraft) und das *Vijam* (den Samen). Und Prajâpati sprach:

Jene *Mâyâ* des Narasinha ist es, welche das Weltall erschafft, das Weltall behütet und das Weltall resorbiert. Darum soll man jene *Mâyâ* als die *Çakti* (Schöpferkraft) wissen: wer jene *Mâyâ* als die *Çakti* weifs, der überwindet das Böse,

überwindet den Tod, der geht auch zur Unsterblichkeit ein und erlangt großes Glück. — Die Brahmanwisser fragen sich: ist sie [die Çakti, die Schlußsilbe des Spruches] kurz oder lang oder überlang (*ham, hām, hā-ām*) zu sprechen? — Wenn sie kurz [gesprochen] wird, so verbrennt man damit alles Böse und geht zur Unsterblichkeit ein; wenn lang, so erlangt man großes Glück und geht zur Unsterblichkeit ein; wenn überlang, so wird man weise und geht zur Unsterblichkeit ein. Darum ist folgendes von dem Ṛiṣi gesprochen als eine Andeutung:

So trinke nun ihn, aufstrebend und siegreich (Ṛigv. 6,17,2)!
 Glück, Schönheit, Prefsstein, Mütterchen und Erdkuh,
 Und Indra's Waffe, die man zählt als sechste,
 Wiss' ich brahman-entsprungen gleicherweise,
 Und fleh' sie an zum Schutze für mein Leben.

Der *Ākāṣa*, fürwahr, ist aller Wesen höchstes Ziel. Denn alle Wesen entstehen aus dem *Ākāṣa*, aus dem *Ākāṣa*, nachdem sie entstanden sind, leben sie, und in den *Ākāṣa* gehen sie, dahinscheidend, wieder ein [nach Taitt. 3,1 fg. gebildet]. Darum soll man den *Ākāṣa* als das *Vijam* (Weltsamen) wissen. Darum ist folgendes vom Ṛiṣi gesprochen als eine Andeutung (Kāth. 5,2. Mahānār. 10,6, nach Ṛigv. 4,40,5; vgl. oben S. 248. 282).

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

er, der solches weifs. — So lautet die große Upaniṣad.

Vierte Upaniṣad.

Wie ein König nicht ohne Gefolge auftritt, so wird auch der Spruchkönig (*mantrarāja*), d. h. die Ṛiṣiṅhaformel, begleitet von vier Nebensprüchen, welche hier (nachdem die ersten drei schon 1,3 vorgehend erwähnt worden waren) ihrem Wortlaute nach vorgeführt werden. Bemerkenswert ist dabei die Unbefangenheit, mit welcher, zur Erklärung des Om-Lautes, die Māṇḍūkya-Upaniṣad geplündert wird. Auf die vier Nebensprüche folgt § 3 noch ein Schwarm von zweiunddreißig Sprüchlein, welche ganz nach dem Schema von Atharvaçiras 2 gedichtet sind.

4,1.

Om!

Und die Götter sprachen zu Prajâpati: Lehre uns, o Ehrwürdiger, von dem in Anushtubh verfafsten, auf Nṛisīṅha bezüglichen Mantrarâja die *Aṅgamantra*'s (Geleitsprüche). — Und Prajâpati sprach:

Den *Pranava*, die *Sāvitrī*, die *Yajurlakshmi* und die *Nṛisīṅhagāyatrī*, — diese soll man wissen als die Aṅga's. Und wer es weiß, geht zur Unsterblichkeit ein.

Erster Aṅga: der *Pranava*.

„Om! Diese Silbe ist die ganze Welt. Ihre Erläuterung ist wie folgt.

„Das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige, dieses alles ist der Laut Om. Und was außerdem noch über die drei Zeiten hinausliegend ist, auch das ist der Laut Om.

„Denn dies alles ist Brahman, Brahman aber ist dieser Âtman (Seele), und dieser Âtman ist vierfach.

„Der im Stande des Wachens befindliche, nach aufsen erkennende, siebengliederige, neunzehnmündige, das Grobe genießende *Vaiçvânara* ist sein erstes Viertel.

„Der im Stande des Träumens befindliche, nach innen erkennende, siebengliederige, neunzehnmündige, das Auserlesene genießende *Taijasa* ist sein zweites Viertel.

„Der Zustand, wo er eingeschlafen keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut, ist der Tiefschlaf. Der im Stande des Tiefschlafes befindliche, eingewordene, durch und durch ganz aus Erkenntnis bestehende, aus Wonne bestehende, die Wonne genießende, das Bewußtsein als Mund habende *Prâjña* ist sein drittes Viertel. — Er ist der Herr des Alls, er ist der Allwissende, er ist der innere Lenker, er ist die Wiege des Weltalls, denn er ist Schöpfung und Vergang der Wesen.

„Nicht nach aufsen erkennend und nicht nach innen erkennend, noch nach beiden Seiten erkennend, weder bewußt noch unbewußt, auch nicht durch und durch aus Erkenntnis bestehend, — unsichtbar, unbetastbar, ungreifbar, uncharak-

terisierbar, undenkbar, unbezeichnenbar, nur in der Gewifsheit des eigenen Selbstes gegründet, die ganze Weltausbreitung auslöschend, selig, zweitlos, — das ist das vierte Viertel, das soll man als den *Ātman* erkennen.“ (Diese ganze Betrachtung über den *Pranava* ist fast völlig unverändert aus *Māṇḍūkya-Up.* 1—7 entlehnt.)

4,2.

Zweiter *Aṅga*: die *Sāvitrī*.

Ferner die *Sāvitrī*, nämlich die *Gâyatrī*, welche durch den Opferspruch [*ghṛinīḥ sūrya' ādityaḥ* Taitt. *Ār.* 10,15] gebildet wird, von der ist diese ganze Welt durchdrungen; *ghṛinīḥ* das sind zwei Silben, *sūria* sind drei und *āditya* sind drei; das ist jene achtsilbige, mit Schönheit gesalbte Zeile des *Savitar*-spruches; und wer sie also weiß, der wird dafür mit Schönheit gesalbt. Dieses besagt der Vers (*Ṛigv.* 1,164,39):

Des Hymnus Laut im höchsten Himmelsraume,

Auf dem gestützt die Götter alle thronen,

Wenn man den nicht kennt, wozu hilft der Hymnus dann? —

Wir, die ihn kennen, haben uns versammelt hier.

Fürwahr, der braucht weiter keine *Ṛic*, kein *Yajus*, kein *Sāman*, wer die *Sāvitrī* weiß.

Dritter *Aṅga*: das *Lakshmī-yajus* oder die *Yajur-lakshmī*.

Om! bhūr lakshmīr, bhūvar lakshmīḥ,

svah kálakarṇī, tan no

mahālakshmīḥ pracodayāt!

(*Om*, Erde Glück, und Luftraum Glück,

Und Himmel Glück, schwarzohriges¹, —

Drum fördre uns das große Glück!)

Dieses ist der Opferspruch *Mahālakshmī*, eine vierundzwanzigsilbige *Gâyatrī*. Fürwahr, die *Gâyatrī* ist alles dieses, was

¹ Schwarze Ohren bedeuten sonst in der Regel Unglück. Wir haben also hier, als Gegenstück zum Euphemismus, einen Dysphemismus, welcher psychologisch nicht so leicht zu verstehen ist wie jener. (Analog ist es, wenn man als Ausdruck der Zärtlichkeit Schimpfworte gebraucht.)

irgend vorhanden ist. Darum wer diese in einen Opferspruch gefasste Mahālakshmi weiß, der erlangt großes Heil.

Vierter Aṅga: die Nṛisīnhagāyatrī.

Om! Lafst Nṛisīnha's, wohlbewufst,
Des Blitzbekrallten denken uns,
Der Löwe fördre unsern Geist (nach Taitt. Ār. 10,1, v. 31).

Fürwahr, diese Nṛisīnha-Gāyatrī ist die Grundwesenheit der Götter und der Veden. Wer solches weiß, der ist grundwesenhaft.

4,3.

Und die Götter sprachen zu Prajāpati: Durch welche Sprüche muß der Gott gepriesen werden, damit er befriedigt wird und sein Wesen zu schauen gibt? das sage uns, o Erhabener!

Da sprach Prajāpati¹:

Om! ihm, der der erhabene	}	Brahmān ist, ihm sei Ehre, Ehre!				
Gott Nṛisīnha und der auch						
”	”	Vishṇu	”	”	”	”
”	”	Maheçvara	”	”	”	”
”	”	Purusha	”	”	”	”
”	”	Īçvara	”	”	”	”
”	”	Sarasvatī	”	”	”	”
”	”	Çrī	”	”	”	”
”	”	Gaurī	”	”	”	”
”	”	Prakṛiti	”	”	”	”
”	”	das Nichtwissen ² ist, ihm sei Ehre, Ehre!				
”	”	der Laut Om ist, ihm sei Ehre, Ehre!				

¹ Die ganze folgende Formel ist gebildet nach Ātharvaçiras 2, oben S. 718.

² Den fünf ersten sind die fünf folgenden als Gattinnen beigegeben, wie Weber treffend bemerkt, mit dem wir daher auch in *avidyā* auflösen; der Scholiast freilich liest *vidyā*.

Om! ihm, der der erhabene } Gott Nṛsiṅha und der auch }	die Veden mit Aṅga's und Çākḥā's ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „	die fünf Feuer ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „	die sieben Vyâhṛiti's ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „	die acht Welthüter ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „	die acht Vasu's ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „	die Rudra's ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „	die Âditya's „ „ „ „ „
„ „	die acht Greifer (Bṛih. 3,2) ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „	die fünf Elemente ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „	die Dreiwelt ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „	die Zeit „ „ „ „ „
„ „	Manu „ „ „ „ „
„ „	der Tod „ „ „ „ „
„ „	Yama „ „ „ „ „
„ „	der Todesgott „ „ „ „ „
„ „	der Prâṇa „ „ „ „ „
„ „	Sūrya „ „ „ „ „
„ „	Soma „ „ „ „ „
„ „	der Jiva (Seele) ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „	die Virâj ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „	das Weltall „ „ „ „ „

Und [weiter] sprach Prajâpati zu ihnen: Mit diesen zwei- unddreissig Sprüchen sollt ihr immerfort den Gott preisen, damit er befriedigt wird und sein Wesen zu schauen gibt.

Darum, wer mit diesen Sprüchen immerfort den Gott preist, der bekommt den Gott zu schauen und geht zur Unsterblichkeit ein, — und [so auch] geht zur Unsterblichkeit ein, wer solches weifs. So lautet die grofse Upanishad.

Fünfte Upanishad.

Ist schon die Ersetzung des Denkens durch die Formel ein Zeichen der Decadence, so bedeutet es den letzten Schritt in dieser Richtung, wenn die Formel, wie hier gelehrt, kunstvoll niedergeschrieben und als zauberkräftiges Amulett an Hals, Arm oder Haarlocke getragen wird; — und die Wehmut darüber, die geistigste und sublimste aller Religionen in dieser Weise zu Grabe gehen zu sehen, wird nicht gelindert durch die Erwägung, daß wir auf andern Gebieten der religiösen und philosophischen Entwicklung ganz analoge Erscheinungen auftreten sehen. — In grellem Gegensatz zu diesen Symptomen des Marasmus stehen die maßlosen Verheißungen, in denen die zweite Hälfte des Abschnittes schwelgt.

5,1.

Om!

Es geschah, daß die Götter zu Prajāpati sprachen: Erkläre uns, o Erhabener, den Kreis (das Diagramm), der da heißet der große Kreis; ihn, den als die allwunscherfüllende Erlösungspforte die Yogin's bezeichnen. — Und Prajāpati sprach:

Sechs Speichen, fürwahr, hat jener große Kreis *Sudarśanam* [der Diskus des Viṣṇu; ursprünglich der „schön anzuschauende“ Sonnendiskus]; darum hat auch er sechs Speichen, und hat sechs Flächen. Nämlich sechs sind der Jahreszeiten; den Jahreszeiten ist er entsprechend. In der Mitte ist die Nabe; denn in der Nabe sind die Speichen gegründet. Und umgeben ist dieses Ganze von der Mâyâ; nicht aber berührt die Mâyâ sein Selbst (*âtman*); darum ist es von außen umgeben von der Mâyâ.

Weiter ist da ein Kreis mit acht Speichen und acht Flächen; denn acht Silben hat die Gâyatrî; der Gâyatrî ist er entsprechend. Darum ist er von außen umgeben von der Mâyâ. Nämlich Feld für Feld tritt diese Mâyâ [als äußere Umgebung desselben] auf.

Weiter ist da ein Kreis mit zwölf Speichen und zwölf Flächen; denn zwölf Silben hat die Jagatî; der Jagatî ist er entsprechend. Von außen ist er umgeben von der Mâyâ.

Weiter ist da ein Kreis mit sechzehn Speichen und sechzehn Flächen; denn „aus sechzehn Teilen besteht der Puruṣa“

(Chând. 6,7,1, aber in anderm Sinne), Purusha aber ist diese ganze Welt; und dem Purusha ist er entsprechend. Von aussen ist er umgeben von der Mâyâ.

Weiter ist da ein Kreis mit zweiunddreissig Speichen und zweiunddreissig Flächen; denn zweiunddreissig Silben hat die Anushtubh; der Anushtubh ist er entsprechend. Von aussen ist er umgeben von der Mâyâ.

Durch die Speichen wird dieser Sudarçana-Kreis gebildet; die Speichen, fürwahr, sind die Veda's; in Flächen läuft er rings herum; die Flächen, fürwahr, sind die Lieder.

5,2.

Dieser Kreis also ist der grosse Kreis Sudarçanam. In seiner Mitte, in der Nabe, steht das Rettungszeichen (*tâarakam*); die Silbe, welche den Narasiṅha bedeutet [nämlich *Om*], diese eine Silbe ist es.

Auf den sechs Flächen steht das sechssilbige Sudarçanam [„ein sechssilbiger *Sudarçana-mantra*“, Schol.; welcher, wird nicht gesagt; vielleicht: *om namaç cakrâya*].

Auf den acht Flächen steht das achtsilbige Nârâyaṇam [wohl: *om namo Nârâyaṇâya*].

Auf den zwölf Flächen steht das zwölfsilbige Vâsudevam [vielleicht: *om namo bhagavate Vâsudevâya*].

Auf den sechzehn Flächen stehen die Erstlinge der Buchstaben [nach dem Scholiasten „die Anfangszeichen eines Buchstabenspruches“, *mâtrikâ-mantrasya*, d. h. wohl eines Spruches, dessen Zeilen oder Worte mit den vierzehn Vokalen *a â i î u û ṛi ṛi li li e ai o au* anfangen] nebst den Punkten [Anusvâra und Visarga] als die sechzehn Teile.

Auf den zweiunddreissig Flächen steht der zweiunddreissig-silbige, auf Narasiṅha bezügliche, in Anushtubh verfafste Spruchkönigsang.

Das ist der grosse Kreis, welcher die allwunscherfüllende Erlösungspforte ist und aus den Ric's, den Yajus', den Sâman's, dem Brahman, der Unsterblichkeit besteht.

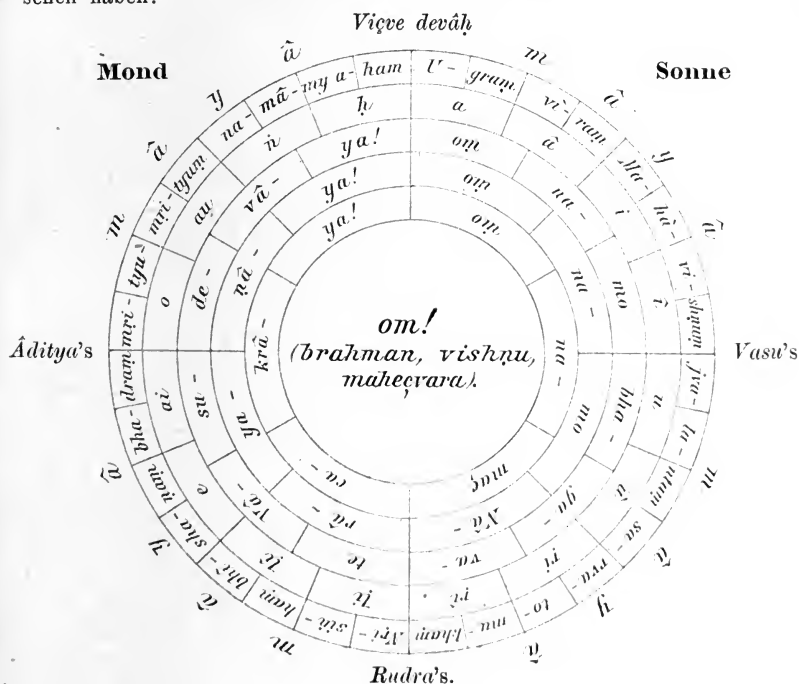
Im Osten von ihm thronen die Vasu's, im Süden die Rudra's, im Westen die Âditya's, im Norden die Viçve devâh,

in der Nabe Brahmán, Vishṇu und Maheçvara, an seinen Seiten Sonne und Mond.¹ Darüber ist der Vers (Rīgv. 1,164,39):

Des Hymnus Laut im höchsten Himmelsraume,
 Auf dem gestützt die Götter alle thronen,
 Wenn man den nicht kennt, wozu hilft der Hymnus dann? —
 Wir, die ihn kennen, haben uns versammelt hier.

Weifs einer diesen großen Kreis, sei er auch ein Kind oder ein Jüngling, der ist groß, der ist Lehrer, der ist aller Mantra's (vedischer Lieder und Sprüche) Unterweiser. Durch die Anuṣṭubh [indem man sie weifs und hersagt] opfert man, durch die Anuṣṭubh bringt man Lobpreis.

¹ Hiernach würde das ganze Mahâcakra-Diagramm etwa folgendes Aussehen haben:



Bemerkenswert ist, daß die altvedischen Götter aufserhalb des Kreises, im Bereiche der Mâyâ liegen.

Dieses [Diagramm], welches die bösen Geister vernichtet und vor dem Tode errettet, soll man sich, nachdem man es vom Lehrer erhalten hat, an den Hals, oder den Arm, oder an die Haarlocke binden.

Dieser Spruch hilft soviel, als hätte man die Erde mit ihren sieben Inseln als Dakṣiṇâ (Opferlohn) gegeben. — Darum wenn einer, an ihn glaubend, was es auch immer sei, spendet, das gilt als [genügende] Dakṣiṇâ.

5,3.

Es begab sich, daß die Götter zu Prajâpati sprachen: Erkläre uns, o Erhabener, den Lohn dieses in Anuṣṭubh-Maß verfaßten, an Nṛiṣiṅha gerichteten Spruchkönigs. — Und Prajâpati sprach:

Wer diesen an Nṛiṣiṅha gerichteten, in Anuṣṭubh-Maß verfaßten Spruchkönig allezeit studiert, der wird durch Agni geläutert¹, durch Vâyu geläutert, durch Âditya geläutert, durch Soma geläutert, durch die Wahrheit geläutert, durch die Welt-räume geläutert, durch Brahman geläutert, durch Viṣṇu geläutert, durch Rudra geläutert, durch die Veden geläutert, durch das All geläutert, — durch das All geläutert.

5,4.

Wer diesen an Nṛiṣiṅha gerichteten, in Anuṣṭubh-Maß verfaßten Spruchkönig allezeit studiert, der kommt hinaus über das Übel, über den Tod, über Embryo-Mord, Brahmanen-Mord, Männer-Mord, allen Mord, über den Saṃsâra, über das All, — über das All.

5,5.

Wer diesen an Nṛiṣiṅha gerichteten, in Anuṣṭubh-Maß verfaßten Spruchkönig allezeit studiert, der bannt den Agni fest, bannt den Vâyu fest, bannt den Âditya fest, bannt den

¹ Dieselbe oder eine ähnliche Formel findet sich häufig in späteren Upanishad's. Vgl. Ramottaratâp. Anhang, p. 381. Kaivalya, Schlufs, p. 464. Atharvaçiras 7. Mahâ 4, p. 96 (Jacob). Mudgala 4 (Telugudruck p. 529,14).

Soma fest, bannt das Wasser fest, bannt alle Götter fest, bannt alle bösen Geister fest, bannt das Gift fest, — bannt das Gift fest.

5,6.

Wer diesen an Nṛisīṅha gerichteten, in Anuṣṭubh-Mafs verfafsten Spruchkönig allezeit studiert, der gewinnt die Welt *bhār*, gewinnt die Welt *bhuvar*, gewinnt die Welt *svar*, gewinnt die Welt *mahar*, gewinnt die Welt *jana*, gewinnt die Welt *tapas*, gewinnt die Welt *satyam*, gewinnt die ganze Welt, — gewinnt die ganze Welt.

5,7.

Wer diesen an Nṛisīṅha gerichteten, in Anuṣṭubh-Mafs verfafsten Spruchkönig allezeit studiert, der zaubert die Menschen herbei, zaubert die Götter herbei, zaubert die Schlangen herbei, zaubert die bösen Geister herbei, zaubert die Genien (*yaksha*) herbei, zaubert alle herbei, — zaubert alle herbei.

5,8.

Wer diesen an Nṛisīṅha gerichteten, in Anuṣṭubh-Mafs verfafsten Spruchkönig allezeit studiert, der bringt damit den Agniṣṭoma¹ dar, den Ukthya dar, den Shoḍaḍin dar, den Vājapeya dar, den Atirātra dar, den Aptoryāma dar, bringt damit alle Opfer dar, — alle Opfer dar.

5,9.

Wer diesen an Nṛisīṅha gerichteten, in Anuṣṭubh-Mafs verfafsten Spruchkönig allezeit studiert, der studiert damit² die Ric's, die Yajus', die Sāman's, den Atharvan, den Aṅgiras, die Çākhâ's, die Purāṇa's, die Kalpa's (rituellen Sūtra's), die Singverse, die Mannpreisverse und den Praṇava, wer aber den Praṇava studiert, der studiert damit alles, — der studiert damit alles.

¹ Über diese Formen des eintägigen Somaopfers vgl. z. B. Ait. Br. 3,39 fg. (oben S. 9).

² Zur folgenden Aufzählung vgl. Taitt. Âr. 2,10 (p. 240 fg.).

5,10.

Hundert Nichteingeführte sind soviel wie ein Eingeführter [d. h. ein *Brahmacârin*]; hundert Eingeführte sind soviel wie ein Hausvater (*Grihastha*); hundert Hausväter sind soviel wie ein Waldeinsiedler (*Vânaprastha*); hundert Waldeinsiedler sind soviel wie ein Asket (*Yati* d. h. *Sanmyâsin*); ganze hundert Asketen sind soviel wie einer, der den Rudrajapa [wohl das Çatarudriyam oder die aus ihm entlehnte Nilarudropanishad] murmelt; hundert, die den Rudrajapa murmeln, sind soviel wie einer, der das Atharvaçiras und die Atharvaçikhâ studiert; und hundert, die das Atharvaçiras und die Atharvaçikhâ studieren, sind soviel wie einer, der den Mantrarâja murmelt.

Dieses, fürwahr, ist die höchste Stätte des, der den Mantrarâja studiert, wo keine Sonne glüht, kein Wind weht, kein Mond scheint, keine Sterne leuchten, kein Feuer brennt, kein Tod eindringt, kein Schmerz aufkommt, das Wahrwonnige, Höchstwonnige, Ewige, Ruhige, Stets selige, von allem von Brahmán an Verherrlichte, von den Yogin's zu Überdenkende, wohin eingehend die Yogin's nicht wieder zurückkehren.

Darüber ist der Vers:

Und dieses Vishṇu höchsten Schritt
Schaun allezeit die Opferherrn
Als Auge, das am Himmel steht.

Und dieses Vishṇu höchsten Schritt
Bewundernd, zünden Priester hier
Wachsam das Opferfeuer an (Ṛigv. 1,22,20—21).

Und dieses wird dem Begierdelosen zuteil, — dieses wird dem Begierdelosen zuteil, der solches weiß. So lautet die grofse Upanishad.

Nṛisīṅha-uttara-tâpanīya-Upanishad.

Die *Nṛisīṅhapūrvatâpanīyâ* verfolgt, wie wir sahen, in allen fünf Upanishad's, aus denen sie besteht, als Zweck den Kultus der Nṛisīṅha-formel; die Formel ist das Idol, dessen Verehrung in ihr gefordert wird, und alles, was an philosophischen Elementen vorkommt, tritt in den Dienst dieses Zweckes. In dieser Form mochte das Werk den religiösen Bedürfnissen der Menge, unter deren Händen schliesslich alles zum Idole wird, genügen; allenfalls mochte durch die eingestreuten philosophischen Andeutungen auch im Volke die unbestimmte Ahnung eines tieferen, ihm unfassbar bleibenden Gehaltes erweckt und lebendig gehalten werden.

Diesen tieferen Gehalt für die wenigen, die dafür empfänglich waren, und welchen die *Pūrvatâpanīyâ* nur als Vorstufe diente, zu entwickeln, ist der Zweck der *Nṛisīṅha-uttara-tâpanīya-Upanishad*. In ihr spielt die Nṛisīṅhaformel, so hoch sie auch, bei der Identifikation des Nṛisīṅha mit dem höchsten *Âtman*, in Ehren bleibt, doch nur eine nebengeordnete Rolle; das ganze Schwergewicht fällt auf eine komplizierte philosophische Entwicklung, die sich zwar wesentlich auf älteren Stellen, namentlich der *Māṇḍūkya-Upanishad*, aufbaut, aber auch nicht arm an neuen und mitunter, namentlich gegen den Schluss hin, recht sehr in die Tiefe gehenden Momenten ist.

Die Grundanschauung ist die einer vierfachen Identität, die wir in der Gleichung festhalten können:

$$\text{Âtman} = \text{Om} = \text{Brahman} = \text{Nṛisīṅha},$$

wobei *Âtman* als psychisches Prinzip vermittelt des *Om*-Lautes dem *Brahman* als kosmischem Prinzip gleichgesetzt wird und wiederum alle drei im *Nṛisīṅha* symbolisch angeschaut werden. An diese Grundanschauung schließt sich als durchlaufender Grundgedanke an, daß der (mit *Om*, *Brahman*, *Nṛisīṅha* identische) *Âtman* nur in seinem höchsten, sechzehnten Aspekte als vollkommen indifferentes Subjekt des Erkennens (*avikalpa*) in voller Reinheit fortbesteht, während er mittels fünfzehn untergeordneter Formen in die Welt hineinragt und deren Realität bedingt, daß aber diese ganze Realität der Welt und jener fünfzehn untergeordneten Formen, vom höchsten Standpunkte betrachtet, eine nichtige ist. Die innere Einheit des *Âtman*

in allem Seienden wird dabei durch die kunstvoll durchgeführte Verflechtung aller Formen untereinander zur Anschauung gebracht.

Zunächst werden, im Anschlusse an die Māṇḍūkya-Upanishad, die vier Zustände des Ātman unterschieden:

- I. Das Wachen und die (grobe) Welt des Wachens.
- II. Der Traum und die (feine) Traumwelt.
- III. Der Tiefschlaf und die Samenwelt, Ursachwelt (vgl. Gauḍap. 1,13: *vijanīdrāyataḥ prājñāḥ*, oben S. 580).
- IV. Der Turiya (sc. *ātmā*, oder das Turiyam, sc. *sthānam*), der vierte Stand, das Zuschauersein, in welchem die Einswerdung von Subjekt und Objekt unter Fortbestehen des Bewußtseins, wie im dritten unter Erlöschen desselben, eintritt (vgl. Gauḍap. 1,12: *turiyam tat sarvadrīk sadā*, oben S. 580).

Jeder der drei ersten Zustände ist versetzt mit allen vier Zuständen, ist also 1. grob (Wachen), 2. fein (Traum), 3. Same (Tiefschlaf), 4. Turiya (Zuschauer).

Hingegen besteht im Turiya (und, sofern die drei andern Stände an ihm teil haben, auch in ihnen) eine andre Vierteilung. Er ist:

1. *ota* „eingewoben“ (Bṛih. 3,8) als das die ganze Welt durchziehende intellektuelle Element;

2. *anujñātri* „Bejaher“ (wechselnd mit *anumantri*¹ „Einwilliger“) nicht im Sinne der Schopenhauer'schen „Bejahung des Willens zum Leben“, sondern als das Geistige, welches erst den Dingen eine positive Wesenheit verleiht („das Denken macht diese ganze wesenlose Welt wesenhaft“ Nṛsiṅhott. 8b, unten S. 796).

3. *anujñā* „Bejahung“, ebendasselbe nach Abstreifung der Persönlichkeit (sich zu *anujñātri* verhaltend wie das überpersönliche *Brahman* zum persönlichen *Īvara*).

4. *avikalpa* „Indifferenz“, die völlige Auslöschung aller Unterschiede, so daß nur noch das reine, objektlose Subjekt des Erkennens bestehen bleibt. (Hauptstellen für die Erklärung dieser vier Grundbegriffe sind unten S. 783 und 796.)

Sofern Wachen, Traum, Tiefschlaf am Turiya teil haben, enthalten sie auch *ota*, *anujñātri*, *anujñā*, *avikalpa* und sind eben dadurch in den Turiya „einemündend“ (*turiya-avasita*). Aber alle drei Zustände (Wachen, Traum und Tiefschlaf) und auch vom Turiya die drei ersten Bestimmungen (*ota*, *anujñātri*, *anujñā*) sind sämtlich „nur Tiefschlaf, Traum und bloße Täuschung“ (S. 780); vollkommen real ist nur *avikalpa*, „denn der Ātman hat als einzigen Geschmack das Denken“ (S. 781).

Dieser höchste, durch Abtrennung alles Weltgeschmackes gefundene Zustand ist „der vierte des vierten“ (*turiya-turiya*), ist der Ātman selbst in seiner reinsten Gestalt, und die Darstellung im letzten Kapitel, wie derselbe nicht durch intellektuelle Tätigkeit, sondern durch Innewerdung

¹ Vielleicht geht der Ausdruck zurück auf Bhag. G. 13,22: *upadrashṭā anumantā ca*.

(*anubhava*) als das Selbst in uns zu fühlen und zu finden ist, gehört mit zu dem Schönsten und Wertvollsten, was altindische Vertiefung in die Geheimnisse des eignen Innern zutage gefördert hat.

Om!

Heilvolles laßt mit Ohren hören, Götter,
Heilvolles uns mit Augen sehn, ihr Heil'gen;
Mit festen Gliedern, preisend, laßt uns leibhaft
Das gottgesetzte Lebensziel erreichen! (R̥igv. 1,89,8.)

Heil schenke Indra uns, der hochberühmte,
Heil Pūshan uns, der alles Reichtums Herr ist,
Heil Tārکشya uns, des Radkranz unversehrt bleibt,
Heil möge auch Brihaspati uns schenken! (R̥igv. 1,89,6.)

Om, Friede! Om, Friede! Om, Friede!

Erster Khaṇḍa.

Zunächst wird, im Anschluß an eine Stelle aus Māṇḍūkya, der Om-Laut als die Einheit hingestellt, in welcher *Brahman* (Objektives) und *Ātman* (Subjektives) zusammenfließen. Beide, *Brahman* und *Ātman*, sind (wie wiederum in Fortbildung der Theorie der Māṇḍ. Up. von den vier Zuständen des *Ātman* entwickelt wird): 1) grob (Welt des Wachens, — Wachen), 2) fein (Traumwelt, — Träumen), 3) einheitlich (Samenwelt, — Tiefschlaf), 4) *Turiya*, Zuschauer, das reine Subjekt des Erkennens. Jeder der drei ersten Zustände ist *caturātman*, „vierwesentlich“, d. h. versetzt mit den drei andern Zuständen, so daß jeder derselben a) Grobes, b) Feines, c) den Samen, d) den Zuschauer enthält. Eine andre Vierteilung findet im *Turiya* statt, indem derselbe a) *ota*, b) *anujñātri*, c) *anujñā*, d) *avikalpa* ist; auch die drei ersten Zustände haben teil an diesen vier Bestimmungen, durch die sie in den *Turiya* einmünden. Nur die letzte dieser Bestimmungen (*avikalpa*) ist vollkommen frei von der Illusion des Weltlebens.

Om!

Es begab sich, daß die Götter zu Prajāpati sprachen:
Als jenen feiner als das Feine seienden *Ātman* erkläre uns
den Om-Laut. — So sei es, sprach er.¹

¹ Prajāpati knüpft seine Erörterungen zunächst an die Māṇḍūkya-Upanishad an, aus der alles in Anführungszeichen Eingeschlossene entlehnt ist.

„Om! diese Silbe ist die ganze Welt. Ihre Erläuterung ist wie folgt. Das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige, dieses alles ist der Laut Om. Und was auferdem noch über die drei Zeiten hinausliegend ist, auch das ist der Laut Om. Denn dies alles ist Brahman, Brahman aber ist dieser Âtman.“

Indem man diesen Âtman durch das Wort Om mit Brahman eins macht, und das Brahman mit dem Âtman durch das Wort Om eins macht, genieße man jenes Eine, Alterlose, Unsterbliche, Furchtlose in dem Worte Om, versenke in dasselbe diese ganze dreikörperliche Welt, — denn aus ihm, so wisse man, besteht dieselbe, — und fasse sie zusammen in dem Worte Om. Dabei soll man den dreikörperlichen Âtman und das dreikörperliche höchste Brahman miteinander verknüpfen, sofern dieses grob ist und jener Grobes genießt, dieses fein ist und jener Feines genießt, dieses einheitlich ist und jener die Wonne genießt.

„Dieser Âtman ist vierfach. Der im Stande des Wachens befindliche“, Grobes erkennende, „siebengliederige, neunzehnmündige, das Grobe genießende“, vierwesentliche *Viçva*, *Vaiçvânara* ist sein erstes Viertel. — Der im Stande des Träumens befindliche“, Feines erkennende, „siebengliederige, neunzehnmündige“, das Feine genießende, vierwesentliche „*Taijasa*“, *Hiranyagarbha* „ist sein zweites Viertel. — Der Zustand, wo er eingeschlafen keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut, ist der Tiefschlaf. Der im Stande des Tiefschlafes befindliche, eingewordene, „durch und durch ganz aus Erkenntnis bestehende, aus Wonne bestehende, die Wonne genießende, das Bewußtsein als Mund habende“, vierwesentliche „*Prâjña*“, *Îçvara* „ist sein drittes Viertel. Er ist der Herr des Alls, er ist der Allwissende, er ist der innere Lenker, er ist die Wiege des Weltalls, denn er ist Schöpfung und Vergang der Wesen.“

Alle diese drei sind in Wahrheit nur Tiefschlaf, Traum und bloße Täuschung; denn der Âtman hat als einzigen Geschmack das Denken. Was aber weiter den Vierten betrifft, so ist auch er vierwesentlich, sofern in dem *Turîya* (Vierten) jeder der drei andern einmündet vermöge [der ihnen allen ein-

wohnenden Eigenschaften] Eingewoben, Bejaher, Bejahung und Indifferenz. Und auch von diesen sind die drei [ersten] nur Tiefschlaf, Traum und blofse Täuschung; denn er [der Âtman] hat als einzigen Geschmack das Denken. Über ihn ist diese Unterweisung:

Nicht Grobes erkennend und nicht Feines erkennend, „noch nach beiden Seiten erkennend, weder bewußt noch unbewußt, auch nicht durch und durch aus Erkenntnis bestehend, unsichtbar, unbetastbar, ungreifbar, uncharakterisierbar, undenkbar, unbezeichnenbar, nur in der Gewifsheit „des eigenen Selbstes gegründet, die ganze Weltausbreitung „auslöschend, selig, beruhigt, zweitlos, — das ist [das vierte „Viertel], das“ eben „ist der Âtman, den“ eben „soll man „erkennen“, —

und auch der *Īçvara* (der persönliche Gott) wird verschlungen von dem *Turiya* (dem Vierten), — von dem *Turiya*!¹

Zweiter Khaṇḍa.

Der Om-Laut, wie er vorher das Bindeglied zwischen Âtman und Brahman war, ist auch das Bindeglied zwischen dem Âtman und der materiellen Welt, einerseits durch seine drei Moren (*a, u, m*), anderseits als Ganzes (*om*). Jeder der drei Zustände des Âtman (Wachen, Traum, Tiefschlaf) ist Grobes, Feines, Einheit und Zuschauer; ebenso enthält jede der drei Moren (*a, u, m*) Grobes, Feines, Einheit und Zuschauer, so dafs *a* dem Wachen, *u* dem Traum, *m* dem Tiefschlaf entspricht. Ebenso entspricht der Om-Laut als Ganzes dem *Turiya*, sofern er dessen vier Bestimmungen (*ota, anujñâtri, anujñâ, avikalpa*) an sich trägt. Durch diese vier Bestimmungen aber wird die Welt zu einem Realen (*nâmarûpa-âtmakam*); durch sie ragt der *Turiya*, mittels des Om-Lautes, in die Dinge hinein. — Zum Schlufs wird die Nṛsiṅhaformel als das Mittel bezeichnet, sich zum *Turiya* zu erheben, womit das weiter Folgende vorbereitet wird.

¹ Der *Turiya* ist der Abgrund, welcher auch die Personifikation des Göttlichen als *Īçvara* verschlingt. Welche herrliche Lehre für den Okzidentalen, „wäre der Herrscher der Welt nicht auch der Lehre zu groß“. — Weber versteht die Worte *īçvara-grâsas turiyaḥ* dahin, dafs, umgekehrt, der *Turiya* vom *Īçvara* verschlungen werde (Ind. Stud. IX, 128. 131). — Auf dieser Stufe des Verständnisses dürfte das (ebenda S. 137 gefällte und von den Kleinen wohlgefällig nachgesprochene) Urteil: „der mystische Tiefsinn wird zum wuchernden Unsinn“, — doch wohl etwas verfrüht sein.

Von diesem Âtman soll man wissen, daß er in dem Wachenden traumlos und tiefschlaflos, im Traume wachend und tiefschlaflos, im Tiefschlaf wachend und traumlos, im Turīyam wachend, traumlos und tiefschlaflos ist, daß er unveränderlich, ewige Wonne, allezeit den einzigen Geschmack [des Denkens] habend ist, so soll man ihn wissen.

Er ist der das Auge Sehende, das Ohr Sehende, die Rede Sehende, das Manas Sehende, die Buddhi Sehende, den Prâṇa Sehende, die Finsternis Sehende, das All Sehende. Darum ist er diesem Weltenall gegenüber ein anderer, wesensverschiedener.

Er ist des Auges Zuschauer (*sâkshin*), des Ohres Zuschauer, der Rede Zuschauer, des Manas Zuschauer, der Buddhi Zuschauer, des Prâṇa Zuschauer, der Finsternis Zuschauer, des Alls Zuschauer. Darum ist er das unwandelbare große Geistige, ist von dieser ganzen Welt das Teuerste, denn als durch und durch ganz aus Wonne bestehend soll man ihn wissen. Vor dieser ganzen Welt herrlich aufleuchtend¹, nur den einen Geschmack [des Denkens] habend, nicht alternd und nicht welkend, unsterblich und furchtlos, ist er [der Âtman] das Brahman.

Und auch mit der Ungebornen [*Prakṛiti, Mâyâ, Avidyâ*] soll man ihn, sofern er aus vier Vierteln besteht, mittels der Moren und ferner mittels des [ganzen] Om-Lautes zu eins verbinden.

„Der im Stande des Wachens befindliche“² vierwesentliche *Viçva* „*Vaiçvânara* ist der“ vierförmige „*a*-Laut“; denn vierförmig ist der *a*-Laut vermöge der Formen des *a*-Lautes: Grobes, Feines, Same und Zuschauer, „von dem Erlangen „oder von dem Erstersein“ und von dem Grobesein, Feinessein, Samesein und Zuschauersein; „der, fürwahr, erlangt“ diese ganze Welt „und wird zum Ersten, der solches weiß“.

„Der im Stande des Träumens befindliche“ vierwesentliche „*Taijasa*“, *Hiranyagarbha* „ist der“ vierförmige „*u*-Laut“; denn vierförmig ist der *u*-Laut vermöge der Formen des

¹ Vgl. Taitt. Br. 2,8,8: *brahma jajñānam prathamam purastād* (Gesch. d. Phil. I, 251).

² Alles im folgenden zwischen Anführungszeichen Stehende ist aus Māṇḍūkya-Upanishad entlehnt.

u-Lautes: Grobes, Feines, Same und Zuschauer, „von dem „Hochhalten oder von dem Beiderseitssein“ und von dem Grobesein, Feinessein, Samesein und Zuschauersein; „der, „fürwahr, hält hoch die Tradition des Wissens und wird „von beiden Seiten gleichgeachtet, der solches weifs.“

„Der im Stande des Tiefschlafes befindliche“ vierwesentliche „*Prājña*“, *Īçvara* „ist der“ vierförmige „*m*-Laut“; denn vierförmig ist der *m*-Laut vermöge der Formen des *m*-Lautes: Grobes, Feines, Same und Zuschauer, „von dem Aufbauen „oder auch von dem Vernichtetwerden“ und von dem Grobesein, Feinessein, Samesein und Zuschauersein; „der, fürwahr, „baut diese ganze Welt auf und ist ihre Vernichtung, der „solches weifs.“

So soll man alle *Mâtrâ*'s in jeder einzelnen *Mâtrâ* wiederfinden.¹

Weiter der *Turiya*, welcher auch den *Īçvara* (den persönlichen Gott) verschlingt als Selbstherr, selbst *Īçvara*, selbstleuchtend, ist vierwesentlich als *ota*, *anujñâtri*, *anujñâ* und *avikalpa*.

Denn *ota* [„eingewoben“ der Welt] ist der *Âtman* ähnlich wie die ganze Welt zur Endzeit den Gluten des Zeitfeuers und der Sonne (lies *kâlâgni-sârya-usraiḥ*).

Und *anujñâtri* (Bejager) dieser Welt ist der *Âtman*, weil er ihr sein Selbst hingibt und [dadurch] diese Welt sichtbar macht — nämlich zu seinem Selbst [welches lichtartig ist] macht — wie die Sonne das Dunkle.

Und *anujñâ* (Bejahung) als einzigen Geschmack hat der *Âtman*, weil er seiner Natur nach reines Denken ist, vergleichbar dem Feuer, nachdem es den Brennstoff verzehrt hat.

Und *avikalpa* (Indifferenz) ist der *Âtman*, sofern er von Worten und Gedanken nicht erreichbar ist.

Denkförmig, vierförmig ist auch der *Om*-Laut; und dieser vierförmige *Om*-Laut ist vermöge Eingewoben, Bejager, Be-

¹ Die vom Schol. nicht unterstützte Lesart: *amâtramâtrâyâm pratimâtrâḥ kuryâd*, „in der moralosen Mora soll man jede einzelne Mora wiederfinden“, welcher Weber folgt, ist, wie dieser mit Recht bemerkt, auch sprachlich bedenklich, würde aber in erwünschter Weise auf das nun Folgende hinweisen.

jahung und Indifferenz als Om-Laut-Formen der Âtman selbst. Namen und Formen als Wesen habend aber ist diese Welt nur vermöge des [im Om-Laut einbegriffenen] Turiyaseins oder Denkförmigseins, sowie auch vermöge des Eingewoben-seins, Bejaherseins, Bejahungseins und Indifferenzseins, — denn auch das ganze Weltall ist [seinem Wesen nach] indifferenzförmig, und da ist keine Verschiedenheit [zwischen Âtman, Om-Laut, Weltall]. Und darüber ist diese Unterweisung.

„Moralos ist der Vierte, unbetastbare, die ganze Welt-
 „ausbreitung auslöschende, selige, zweitlose, — die Silbe
 „Om, der Âtman selbst. Der geht mit seinem Selbst in
 „das Selbst ein, wer solches weifs“ (Mând. 12).

Ein solcher Mann möge durch die auf Nṛisîṅha bezügliche Anuṣṭubh, den Spruchkönig, den Turiya erkennen. Denn dieser [Spruchkönig] offenbart den Âtman, ist aller [Zweiheit-]Zusammenraffung fähig, Überhebung nicht duldend, Herr, durchdringend, stets aufflammend; vom Nichtwissen und seinen Wirkungen frei, die Bindung des eigenen Selbstes aufhebend, allezeit zweitlos, wonnegestaltig, Allgrundlage, reines Sein, er ist das von Nichtwissen, Finsternis und Verblendung völlig befreite eigene Ich.

Darum soll man in dieser Weise jenen Âtman und das höchste Brahman einsmachen; wer das vollbringt, ist ein Mann, ist Nṛisîṅha selbst!

Dritter Khaṇḍa.

Die vier Zeilen der Nṛisîṅhaformel entsprechen den vier Moren des Om-Lautes (*a, u, m*, Halbhora), enthalten daher, ebenso wie diese, den Turiya in sich und werden dadurch zum Mittel, sich von der Welt zum Turiya zu erheben, die ganze Welt in dem Turiya zu absorbieren.

Fürwahr, was an diesem Om-Laute die erste Mora ist, das ist die erste Zeile [der Nṛisîṅhaformel]; die zweite entspricht der zweiten, die dritte der dritten; die vierte Mora ist ihrem Wesen nach Eingewoben, Bejaher, Bejahung, Indifferenz; indem man mit ihr den vierwesentlichen Turiya aufsucht und mit der vierten Zeile, soll man mittels derselben in den Turiya meditierend [die Welt] hineinschlingen.

Fürwahr, von diesem Om-Laute¹ „die erste Mora, die „Erde, ist der *a*-Laut. Er ist, aus Versen bestehend, der „Rigveda, ist Brahmán, die Vasu's, die Gâyatrî, das Gârha-„patyafeuer.“

Dieses ist die erste Zeile [des Spruchkönigs]. Derselbe ist aber in allen Zeilen vierwesentlich vermöge des Groben, Feinen, Samens und Zuschauers.

„Die zweite Mora, der Luftraum, ist der *u*-Laut. Er ist, „aus Opfersprüchen bestehend, der Yajurveda, ist Vishṇu, „die Rudra's, die Trishṭubh, das Dakṣiṇafeuer.“

Dieses ist die zweite Zeile [des Spruchkönigs]. Derselbe ist aber in allen Zeilen vierwesentlich vermöge des Groben, Feinen, Samens und Zuschauers.

„Die dritte Mora, der Himmel, ist der *m*-Laut. Er ist, „aus Liedern bestehend, der Sāmaveda, ist Rudra, die „Āditya's, die Jagatî, das Āhavanīyafeuer.“

Dieses ist die dritte Zeile [des Spruchkönigs]. Derselbe ist aber in allen Zeilen vierwesentlich vermöge des Groben, Feinen, Samens und Zuschauers.

„Die vierte, die Halbhora, die am Ende der Silbe ist, ist „die Somawelt, der Om-Laut. Er ist, aus Atharvanliedern „bestehend, der Atharvaveda, ist das Weltuntergangsfeuer, „die Marut's, die Virāj, der Höchste, die glänzende“ genannt.

Dieses ist die vierte Zeile [des Spruchkönigs]. Derselbe ist aber in allen Zeilen vierwesentlich vermöge des Groben, Feinen, Samens und Zuschauers.

Alle Mâtrâ's in jeder einzelnen Mâtrâ wiederfindend, soll man, den als Eingewoben, Bejaher, Bejahung und Indifferenz Gestalteten meditierend, [die Welt in ihn] hineinschlingen; — so wird man weise, unsterblich, bewußtseinopfernd, rein, eingekehrt und frei von Hemmungen.

Indem man desselben [des Ātman] durch Hemmung des Atems inne wird, die ganze Welt hienieden aufgibt und sich völlig frei von der Vielheitsausbreitung macht, so wird man

¹ Das Folgende ist aus Nṛsīṅhapūrvat. 2,1, oben S. 760, wie dieses wiederum aus Atharvaçikhâ 1, oben S. 727, entlehnt.

zu dem ganzen, fundamenthaften Vierwesentlichen, der aus Amṛitam besteht, zu dem Vierwesentlichen, der aus dem Weltall besteht.

Dann soll man auf dem großen Throne [des eigenen Innern] diesen viermalsiebengestaltigen, vierwesentlichen Âtman mitsamt seinem Gefolge auf dem Grundfeuer (Bṛih. 5,9) als den feuerartigen Omlaut aufsetzen, nämlich

den [als Erde, *a*-Laut, Ṛigveda, Brahmán, Vasu's, Gâyatrî, Gârhapatyā] siebenfachen, vierwesentlichen *a*-Laut als *Brahmán* in dem Nabel,

den [als Luftraum, *u*-Laut, Yajurveda, Viṣṇu, Rudra, Trisṭubh, Dakṣhiṇā] siebenfachen, vierwesentlichen *u*-Laut als *Viṣṇu* in dem Herzen,

den [als Himmel, *m*-Laut, Sāmaveda, Rudra, Âditya's, Jagatî, Âhavanîyā] siebenfachen, vierwesentlichen *m*-Laut als *Rudra* zwischen den Brauen,

den [als Somawelt, *Om*-Laut, Atharvaveda, Weltuntergangsfeuer, Marut's, Virâj, Höchstweisen] siebenfachen, vierwesentlichen, [als Inbegriff aller vorherigen] viermalsiebenfachen, vierwesentlichen *Om*-Laut als *Sarveçvara* am Ende dieser zwölf [der je vierwesentlichen Laute *a*, *u*, *m*], und

den [wie vorher] siebenfachen, vierwesentlichen, [wie vorher] viermalsiebenfachen, vierwesentlichen, aus Wonne und Amṛitam bestehenden *Pranava* [den *Om*-Laut mitsamt seinen Bestandteilen] am Ende dieser sechzehn [der je vierwesentlichen Laute *a*, *u*, *m*, *om*].

Darauf soll man mit dem aus Wonne und Amṛitam bestehenden [*Pranava*] jene [*Brahmán*, *Viṣṇu*, *Rudra*, *Maheçvara*] in vierfacher Weise verehren, sowie auch speziell den *Brahmán*, den *Viṣṇu* und den *Rudra*, alle drei als gesondert und wiederum alle drei als nichtgesondert, nachdem man sie in Form ihrer Attribute in vierfacher Weise mit Darbringungen verehrt, als attributlose [*caturdhâ*, *'iṅgân*, Telugudruck] zusammenfassen, sodann mit der Glut [des erwähnten Grundfeuers] den dreifachen [groben, feinen und samenartigen] Leib durchdringen, den in ihnen seinen Standort habenden Âtman entflammen, und, auf jene Glut, welche aus der Geistigkeit des Âtman stammt, als eine Kraft sich stützend, mittels der Qualitäten

[grob, fein, ursächlich] die Einheit [zunächst] in dem [kosmischen] Grobsgroben herstellen, dann das Grobsgrobe im Grobfeinen, das Grobfeine im Grobursächlichen zusammenfassen und, indem man mittels der Moren das als Eingewoben, Bejaher, Bejahung und Indifferenz Gestaltete meditiert, [die Welt in dasselbe] hineinschlingen.

Vierter Khaṇḍa.

Der Âtman, „der als Turiya an des Om-Lauts Spitze erglänzt“ (*turiya-omkāra-agra-vidyota*), ist identisch mit dem Nṛisīṅha, wie durch Betrachtung der Worte der Nṛisīṅhaformel gezeigt wird.

Diesen Âtman, das höchste Brahman, den Om-Laut, der als Turiya an des Om-Lauts Spitze erglänzt, soll man durch die Anuṣṭubh verehren, günstig stimmen, in dem Worte *Om* befassen und als das [eigene] Ich überdenken.

Dann soll man diesen Âtman, das höchste Brahman, den Om-Laut, der als Turiya an des Om-Lauts Spitze erglänzt, als den [durch die elf Worte des Mantrarâja] elfwesenhaften Âtman Nṛisīṅha verehren, in dem Worte *Om* befassen und überdenken.

Dann soll man diesen Âtman, das höchste Brahman, den Om-Laut, der als Turiya an des Om-Lauts Spitze erglänzt, durch den Praṇava überdenken, durch die Anuṣṭubh als den — in den mit Sein, Denken, Wonne erfüllten Selbsten [der neun ersten Worte des Mantrarâja] neunfachen, — mit Sein, Denken, Wonne erfüllten Âtman, als den höchsten Âtman, das höchste Brahman sich vergegenwärtigen, diesen dann durch das Wort Ich als sich selbst erfassen und im Geiste oder auch durch die Anuṣṭubh mit dem Brahman einsmachen.¹

Er, fürwahr, ist *nṛi* (Mann, Held), denn dieser Nṛisīṅha ist allerwärts und allezeit allbeseelend; und *siṅha* (Löwe) ist dieser höchste Gott, denn er, der allerwärts und allezeit all-

¹ Der erste dieser drei Abschnitte scheint sich auf die Meditation des Ich, der zweite auf die des Nṛisīṅha, der dritte auf die der Einheit beider in Brahman zu beziehen.

beseelende ist es, der alles verschlingt. So ist er ganz und gar *nṛi-siṅha*; und dieser ist der Turīya.

Er ist *ugra*, er ist *vīra*, er ist *mahān*, er ist *vishṇu*, er ist *jvalan*, er ist *sarvatomukha*, er ist *nṛisiṅha*, er ist *bhīṣhaṇa*, er ist *bhadra*, er ist *mṛityumṛityu*, er ist *namāmi*, er ist *aham*.

So soll man, zum Yoga sich wendend, in bezug auf das Brahman die Anusṭubh meditieren und in bezug auf den Om-Laut.

Darüber sind diese Verse:

Setz' auf den Thron den Löwen; deine Kinder¹,
Sinnweltentsprossne, pack' und triff mit Hörnern
Des Om-Laut-Stiers; die Unreale², zuckend,
Wirf vor zum Fraß dem Leu'n, so bist ein Mann du!

Wer horndurchbohrt, mit Fufstritten
Traf und verschlang die Sinnenwelt,
Doch ihm sich neigte, ihn schaute,
Der erglänzt als Nṛisiṅha selbst.

Fünfter Khaṇḍa.

Das Wort *Om* bedeutet in seinen drei Lauten den Nṛisiṅha: dieser ist *a* als *âptatama* (der erlangendeste), *u* als *utkrīṣṭatama* (der erhabenste), *m* als *mahāvibhāti* (der allmächtige), was dann weiter an den Worten des Nṛisiṅhaspruches durchgeführt wird. Die beiden ersten der genannten drei Prädikate sind nach Māṇḍūkya-Up. 9—10 (oben S. 581) gebildet.

Was nun den *a*-Laut betrifft, so bedeutet er den erlangendesten; denn auf den Âtman, den Nṛisiṅha, das Brahman bezieht er sich; dieser aber ist der erlangendeste; denn er ist der Zeuge, ist der Herr; darum ist er allgegenwärtig; denn er (lies *sa hi idaṃ sarvam*) ist dieses Weltall, ist der erlangendeste. Denn dieses Weltall ist nur der Âtman, ein bloßes Trugbild. — Er ist *ugra* als der erlangendeste, ist *vīra* als der erlangendeste, ist *mahān* als der erlangendeste, ist *vishṇu* als der erlangendeste, ist *jvalan* als der erlangendeste, ist *sarvatomukha* als der erlangendeste, ist *nṛisiṅha* als der erlangendeste, ist

¹ Die materiellen Dinge.

² Die Mâyā.

bhishana als der erlangendeste, ist *bhadra* als der erlangendeste, ist *mṛityumṛityu* als der erlangendeste, ist *namāmi* als der erlangendeste, ist *aham* als der erlangendeste. — Ja, der Gott Nṛisīṅha ist der Âtman, ist das Brahman. Wer solches weiß, der ist „ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen; dessen Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern eben daselbst bleiben sie versammelt, denn Brahman ist er und in Brahman löst er sich auf“ (Bṛih. 4,4,6 und 3,2,11, oben S. 477. 433).

Was aber den *u*-Laut betrifft, so bedeutet er den erhabensten; denn auf den Âtman, den Nṛisīṅha, das Brahman bezieht er sich; darum ist er die Realität als Wesen habend; denn nicht gibt es aufser ihm ein anderes, [das da wäre] ohne erkennbar zu sein, das nicht vom Âtman sein Licht empfinde. Denn nur er ist Selbstlicht, nicht anhaftend, und nichts andres [als sich selbst] erblickt der Âtman. Darum ist sie nicht anderweit zu finden, sondern nur dem Âtman eigen ist jene Erhabenheit. — Er ist *ugra* als der erhabene, ist *vira* als der erhabene, ist *mahān* als der erhabene, ist *vishṇu* als der erhabene, ist *jvalan* als der erhabene, ist *sarvatomukha* als der erhabene, ist *nṛisīṅha* als der erhabene, ist *bhishana* als der erhabene, ist *bhadra* als der erhabene, ist *mṛityumṛityu* als der erhabene, ist *namāmi* als der erhabene, ist *aham* als der erhabene. — Darum soll man den Âtman also erkennen; ja, der Gott Nṛisīṅha ist der Âtman. Wer solches weiß, der ist „ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen; dessen Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern eben daselbst bleiben sie versammelt, denn Brahman ist er, und in Brahman löst er sich auf“ (Bṛih. 4,4,6 und 3,2,11).

Was aber den *m*-Laut betrifft, so bedeutet er den allmächtigen; denn auf den Âtman, den Nṛisīṅha, das Brahman bezieht er sich; darum ist er der unbeschränkte (*anālpa*, Chând. 7,24,1), unteilbare, selbstleuchtende; ja, Brahman ist der erlangendeste, erhabenste, und dieses Brahman ist auch das allwissende, große Zauberkunst übende, allmächtige. — Es ist *ugram* als das allmächtige, ist *vīram* als das allmächtige, ist *mahad* als das allmächtige, ist *vishṇu* als das allmächtige, ist *jvalan* als das allmächtige, ist *sarvatomukham* als das allmäch-

tige, ist *nṛisīṅham* als das allmächtige, ist *bhīṣhaṇam* als das allmächtige, ist *bhadram* als das allmächtige, ist *mṛityumṛityu* als das allmächtige, ist *namāmi* als das allmächtige, ist *aham* als das allmächtige.

Darum soll man mit dem *a*-Laute und *u*-Laute diesen Âtman als den erlangendsten, erhabensten, reingeistigen, allschauenden, all-zuschauer-seienden, allverschlingenden, aller Liebe Ort seienden, aus Sein, Denken und Wonne bestehenden, nur einen Geschmack habenden, vor dieser ganzen Welt herrlich aufleuchtenden (oben S. 782) erforschen und ihn dann als das erlangendste, erhabenste, reingeistige, allmächtige, aus Sein, Denken und Wonne bestehende, nur einen Geschmack habende höchste Brahman durch den *m*-Laut erkennen. — Ja, der Gott Nṛisīṅha ist der Âtman, ist das höchste Brahman. Wer solches weiß, der ist „ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen; dessen Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern eben daselbst bleiben sie versammelt, denn Brahman ist er, und in Brahman löst er sich auf“ (Bṛih. 4,4,6 und 3,2,11). — Also sprach Prajâpati.

Sechster Khaṇḍa.

Es gibt zwei Stufen, eine niedere, auf der die Zweiheit — das Böse — noch nicht völlig überwunden ist, sondern innerhalb des Âtman bestehen bleibt, und eine höhere, auf welcher der Âtman, nach Auslöschung aller Zweiheit, rein negativ, als die Leere (*śūnyam*) besteht. Letztere Stufe betätigt sich praktisch in der Loslösung von der Welt und allen ihren Interessen. — Der ganze Abschnitt unterbricht die Belehrung der Götter durch Prajâpati und nimmt auch dem Gedanken nach eine isolierte Stellung ein.

Die Götter beehrten, den Âtman zu erkennen. Da wollte das dämonische Böse dieselben verschlingen. Da erwogen sie: Wohlan! wir wollen jenes dämonische Böse verschlingen! — Da geschah es, dafs sie jenen an des Om-Lauts Spitze erglänzenden Âtman, der [eigentlich nur] das Vierte des Vierten ist¹,

¹ Von den vier Eigenschaften des *Turīyam*, Eingewoben, Bejaher, Bejahung, Indifferenz, kommt im strengsten Sinne dem Âtman nur die letzte zu; die drei ersten sind nur „Tiefschlaf, Traum und blofse Täuschung“ (oben S. 781).

als *ugra* und nicht-*ugra*, *vira* und nicht-*vira*, *mahân* und nicht-*mahân*, *vishnu* und nicht-*vishnu*, *jvalan* und nicht-*jvalan*, *sarvatomukha* und nicht-*sarvatomukha*, *nṛisinha* und nicht-*nṛisinha*, *bhishana* und nicht-*bhishana* *bhadra* und nicht-*bhadra*, *mṛityu-mṛityu* und nicht-*mṛityumṛityu*, *namâmi* und nicht-*namâmi*, *aham* und nicht-*aham* durch die Nṛisinha-Anushtubh erkannten. Da wandelte sich ihnen jenes dämonische Böse in das aus Sein, Wonne und Denken bestehende Licht. Darum mag derjenige¹, dessen Sünde noch nicht ausgetilgt ist, jenen an des Om-Lauts Spitze erglänzenden Âtman, der das Vierte des Vierten ist, durch die Nṛisinha-Anushtubh in solcher Weise erkennen. Ihm wandelt sich dann jenes dämonische Böse in das aus Sein, Wonne und Denken bestehende Licht.

Die Götter aber, über dieses Licht hinausstrebend und bei der Zweiheit Bedenken habend², indem sie weiter nach jenem an des Om-Lauts Spitze erglänzenden Âtman, der das Vierte des Vierten ist, durch die Nṛisinha-Anushtubh suchten, gelangten mittels des Praṇava in ihm zum Ziele. Da wurde ihnen jenes vor dieser ganzen Welt herrlich aufleuchtende Licht zum lichtlosen, zweitlosen, undenkbaren, attributlosen, selbstleuchtenden, ganz aus Wonne bestehenden Leeren (*çânyam*). — Wer solches weiß, der wird zu dem selbstleuchtenden höchsten Brahman.

Die Götter aber „standen ab von dem Verlangen nach Kindern, von dem Verlangen nach Besitz, von dem Verlangen nach Welt“ (Bṛih. 3,5,1. 4,4,22) und den Hilfsmitteln dazu, und indem sie ohne Selbstgefühl, ohne Wohnung, ohne Familie, ohne Haarlocke, ohne Opferschnur gleichwie Blinde, Taube, Tore, Verschnittene, Stumme, Unsinnige umherwanderten, wurden sie „beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig und gesammelt“ (Bṛih. 4,4,23), „an dem Âtman sich freuend, mit ihm spielend, mit ihm sich paarend und ergötzend“ (Chând. 7,25,2), und indem sie den Praṇava als das höchste Brahman, als das

¹ Meine Vermutung, daß statt *apṣkrakashâyam* (Bibl. Ind., Weber) der Nominativ zu lesen sei, fand sich hinterher durch den Telugudruck bestätigt.

² *bhagam paçyantus*, vgl. Chând. 8,9,1 *bhagam dadarça*. Dem dort erzählten Mythos ist der unsere nachgebildet.

durch sich selbst leuchtende Leere erkannten, wurden sie in ihm vollendet.

Darum, wer dem Wandel der Götter nachfolgt, der kommt zur Vollendung in dem Om-Laute, dem höchsten Brahman. Er sieht in seinem Selbst das (höchste) Selbst, das höchste Brahman. Darüber ist dieser Vers:

In drei Hörner (*a, u, m*) den Hornlosen (*turiya*),
 In drei Hörner den Löwen faßt! —
 Zu zwei Hörnern (*a, u*) das Horn (*m*) fügend,
 Sitzen müßig der Götter drei (*Brahman, Vishṇu, Rudra*).

Siebenter Khaṇḍa.

Drei Abschnitte, welche die Identität des Âtman und Brahman in spielender Weise durch das Wort Om und den Nṛsiṅha beweisen sollen. 1) *a* ist Âtman, *m* ist wieder der Âtman, *u* ist der Löwe, der beide verbindet. — 2) *a* ist Âtman, *m* ist Brahman, welche beide der Laut *u* zusammenbindet. — 3) *a* ist Brahman, *m* der Âtman, beide durch *u* verbunden. — Dazwischen sind verschiedene Gedanken eingeschoben, welche, an sich sehr bedeutend, doch in diesem Zusammenhang einen fremdartigen Eindruck machen und vielleicht anderswoher herübergenommen sind.

1) $a - u - m = \text{Âtman} - \text{Löwe} - \text{Âtman}$.

Es gab sich, daß die Götter zu Prajâpati sprachen: Belehre uns weiter, o Erhabener. — So sei es, sprach er.

Man soll den Âtman, weil er ungeboren, nichtalternd, nichtwelkend, nichtsterbend, furchtlos, kummerlos, verblendungslos, hungerlos, durstlos und zweitlos ist [und alle diese zehn Prädikate im Sanskrit mit *a* beginnen], mittels des *a*-Lautes aufsuchen, — sodann den höchsten Löwen, weil er erhaben, erzeugend, von oben her eingegangen, aufrichtend, hochschauend, hochwirkend, hochfahrend, hocherleuchtend, hochschwärmend und wandlungserhaben ist [und alle diese zehn Prädikate im Sanskrit mit *u* beginnen], mittels des *u*-Lautes aufsuchen, — hierauf den Âtman als *a*-Laut, indem man das Vorderteil des *u*-Lautes heranholt, zum Löwen machen, — weiter, indem man mit dem Hinterteile [des *u*-Lautes] jenen Löwen heranholt, ihn wiederum mit jenem Âtman, weil er groß, machtvoll, maßvoll, erlöst, hochgöttlich, hochherrlich, hochwesentlich, hoch-

geistig, hochwonnig und hochgebietend ist [und alle diese zehn Prädikate im Sanskrit mit *m* beginnen], mittels des halben *m*-Lautes einsmachen.

Körperlos, organlos, odemlos, finsternislos, nur aus Sein, Denken und Wonne bestehend, wird der zum Selbstherrn, wer solches weiß!

2) $a - u - m = \text{Âtman} - \text{Bejahungslaut} - \text{Brahman}$.

Fragt man jemanden: wer bist du? so antwortet er: *aham* (Ich). Ebenso alles, was vorhanden ist. Darum ist *aham* (Ich) ein Name für alles (Bṛih. 1,4,1). Sein Anfangsbuchstabe und der *a*-Laut [in Om] ist derselbige, denn der [durch den *a*-Laut von Om bezeichnete] Âtman ist alles, denn er ist allem innerlich, denn alles dieses kann nicht sein, ohne einen Âtman (ein Selbst, ein Wesen) zu haben, alles dieses ist also Âtman. Darum soll man mittels des das Selbst von allem ausdrückenden *a*-Lautes den das Selbst von allem seienden Âtman erforschen.

Ferner ist alles dieses (diese ganze Welt) das aus Sein, Denken und Wonne bestehende Brahman. Denn alles dieses ist aus Sein, Denken und Wonne bestehend. Nämlich erstlich ist alles dieses seiend; denn man sagt [von allem Vorhandenen]: dieses ist ein Seiendes. Weiter ist auch alles dieses Denken (Geist, *cit*), denn es scheint und erscheint [ist Vorstellung] Fragt ihr: was heißt „seiend“, so lautet die Antwort: es ist die Innewerdung, daß dieses ist und dieses nicht ist. Aber was ist die Innewerdung? Sie ist dieses und ist dieses nicht, so kann man, nicht mit Worten sondern nur durch die Innewerdung selbst, antworten.¹ Ebenso kann man das Denken und die Wonne nicht durch Worte erklären, sondern nur verstehen, indem man sie inne wird. So muß auch alles andere in der Welt [das Denken und die Wonne, aus dem es besteht, selbst inne werden]. Dies ist die höchste Wonne. — Jenes Brahman also [dessen Wesenheit man so innerlich erleben

¹ Vgl. Bṛih. 3,4,2, oben S. 436. Ähnlich wie dort *Ushasta*, meint *Weber* (Ind. Stud. IX, 157): „nun, das nennt man wenigstens sich billig abfinden!“ — *Yājñavalkya* mag auch ihm antworten.

mufs] heifst [im Nominativ] *brahma*. Seine Endsilbe und [in *Om*] der *m*-Laut [der *ma*-Laut, wie er im Sanskrit heifst] ist derselbige. Darum soll man mittels des *m*-Lautes [*ma*-Lautes] das höchste Brahman erforschen. Wird gefragt: ist dieses also [ist das Brahman der *Âtman*] ? so antwortet man ohne zu zweifeln: *u* [was hier „ja“ bedeuten soll¹]. Darum soll man mit dem *a*-Laut den *Âtman* aufsuchen und ihn mit dem *m*-Laut als Brahman durch den *u*-Laut, ohne zu zweifeln, verbinden.

Körperlos, organlos, odemlos, finsternislos, nur aus Sein, Denken und Wonne bestehend, wird der zum Selbstherrn, wer solches weifs!

3) *a — u — m* = Brahman — Bejahungslaut — *Âtman*.

Diese ganze Welt ist Brahman, weil sie ewig ist, [und dieses] weil sie *ugra*, *vîra*, *mahat*, *vishnu*, *jvalat*, *sarvatomukha*, *nṛisîṅha*, *bhîshana*, *bhadra*, *mṛityumṛityu*, *namâmi* und *aham* ist; das Brahman aber ist dieses Ewige, weil es [gleichfalls] *ugra*, *vîra*, *mahat*, *vishnu*, *jvalat*, *sarvatomukha*, *nṛisîṅha*, *bhîshana*, *bhadra*, *mṛityumṛityu*, *namâmi* und *aham* ist. Darum soll man, nachdem man mit dem *a*-Laute das höchste Brahman gesucht hat, mit dem *m*-Laute den [*Âtman* als] Förderer des Manas und der Organe und [als] Zuschauer des Manas und der Organe suchen. — [Zwischenbemerkung über den *Âtman*:] Wenn derselbe [einschlafend] das Weltall nicht beaufsichtigt, dann geht das Weltall in ihn ein; und wenn er wieder erwacht, dann erhebt sich aus ihm das Weltall. Nachdem er so das Weltall aus sich herausgesetzt und es [wieder] an sich gezogen, zermalmt, verbrannt, verzehrt hat, so gibt er [abermals] sein Selbst dahin [als das Selbst] der Dinge und beharrt dabei trotzdem² als über*ugra*, über*vîra*, über*mahân*, über*vishnu*, über*jvalan*, über*sarvatomukha*, über*nṛisîṅha*, über*bhîshana*, über*bhadra*, über*mṛityumṛityu*, über*namâmi*, über*aham* „in seiner eigenen Majestät“ (Chând. 7,24,1). — Darum soll man diesen

¹ *U-kârasya avadhâraṇa-arthatvaṃ loka-prasiddham*, Schol.

² Vgl. zu diesem Gedanken Bṛih. 5,1, oben S. 488.

[Âtman als *m*-Laut] mit dem höchsten Brahman als Inhalt des *a*-Lautes durch den *u*-Laut, ohne zu zweifeln, verbinden.

Körperlos, organlos, finsternislos, nur aus Sein, Denken und Wonne bestehend, wird der zum Selbstherrn, der solches weiß!

Darüber ist dieser Vers:

Zum Horn (*a*) das Halbhorn (*u*) herholend,
 Verbinde man es (*u*) mit dem Horn (*a*)
 Und ebenso durch dies (*u*) binde
 Im letzten Horn (*m*) man jenes Horn (*a*).

Achter Khaṇḍa.

Die Identität des Nṛisīṅha-Âtman und des Om-Lautes wird dadurch erwiesen, daß beide *ota*, *anujñâtri*, *anujñâ*, *avikalpa* sind. Im strengsten Sinne ist der Âtman allerdings nur *avikalpa*, und wenn er daneben auch als nicht-*avikalpa* bezeichnet wird, so liegt darin doch kein Widerspruch, weil (wie der folgende, letzte Abschnitt näher ausführen wird) das, was ihn zum nicht-*avikalpa* macht, keine Realität besitzt.

Weiter wird durch den Turiya [und seine vier Bestimmungen, *ota*, *anujñâtri*, *anujñâ*, *avikalpa*, die Einheit von Âtman und Om erwiesen].

a. Eingewoben und verwoben [der Welt] ist jener Âtman, der Löwe. Denn in ihm ist diese ganze Welt; denn er ist das Selbst von allem, er ist alles. Und doch ist er [in Wahrheit] nicht eingewoben, denn dieser Âtman ist zweitlos, einzig und ohne Unterschiede. Denn das Ding ist kein Seiendes, sondern er, der gleichsam eingewobene, ist ganz Sein, ganz Denken, ganz Wonne, nur einen Geschmack habend, unfassbar, ohne irgendeinen Zweiten.

Eingewoben und verwoben ist auch der Om-Laut; denn wenn man gefragt wird: ist es so? ist es nicht so? so antwortet man mit „Om“ (Ja). Der Om-Laut ist ja die Rede; Rede aber ist diese ganze Welt; denn es gibt nichts hier, was nicht seine Benennung hätte. Auch ist der Om-Laut aus Denken bestehend; aus Denken bestehend aber ist die ganze Welt.

Darum ist in dem höchsten Gotte dies beides [Âtman und Om] eins. Das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das Brahman. Denn Brahman ist das Furchtlose; zu dem furchtlosen Brahman wird, wer solches weiß. So die Geheimlehre.

b. Bejaher ist jener Âtman; denn er bejaht sein Selbst als [das Selbst] der ganzen Welt. Denn an sich ist diese Welt nicht selbsthaft. Und doch ist er [in Wahrheit] nicht eingewoben und nicht Bejaher; denn es haftet ihm nichts an, und er ist unwandelbar, da aufser ihm kein Seiendes ist.

Bejaher ist auch der Om-Laut, denn man bejaht mit dem Worte „Om“ (Ja). Der Om-Laut ist ja die Rede; die Rede aber bejaht diese ganze Welt. Auch ist der Om-Laut aus Denken bestehend; das Denken (Geist, *cit*) aber macht diese ganze wesenlose Welt wesenhaft.

Darum ist in dem höchsten Gotte dies beides [Âtman und Om] eins. Das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das Brahman. Denn Brahman ist das Furchtlose; zu dem furchtlosen Brahman wird, wer solches weiß. So die Geheimlehre.

c. Bejahung als einzigen Geschmack habend ist jener Âtman. Denn er ist ganz aus Erkenntnis bestehend. Denn er ist vor dieser ganzen Welt herrlich aufleuchtend; darum ist er ganz aus Denken (Geist) bestehend. Und doch ist er [in Wahrheit] nicht eingewoben und nicht Bejaher [also auch nicht Bejahung]; denn nur sofern sie Âtman ist, ist diese Welt ein Seiendes.

Bejahung als einzigen Geschmack habend ist auch der Om-Laut, denn man bejaht mit dem Worte „Om“ (Ja). Der Om-Laut ist ja die Rede, denn die Rede ist es, welche bejaht. Auch ist der Om-Laut aus Denken bestehend, denn das Denken ist es, welches bejaht.

Darum ist in dem höchsten Gotte dies beides [Âtman und Om] eins. Das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das Brahman. Denn Brahman ist das Furchtlose; zu dem furchtlosen Brahman wird, wer solches weiß. So die Geheimlehre.

d. Indifferenz ist jener Âtman, weil er ohne Zweiten ist
Indifferenz ist auch der Om-Laut, weil er ohne Zweiten ist; denn ganz aus Denken bestehend ist der Om-Laut.

Darum ist in dem höchsten Gotte dies beides [Âtman und Om] eins.

Unterschiedlos ist er und doch nicht unterschiedlos; und darin ist keine Spaltung (kein Widerspruch); denn in ihm ist keine Spaltung. Wer in ihm gleichsam eine Spaltung annimmt, der wird, hundertfach und tausendfach gespalten, „von Tod zu Tode verstrickt“ (Bṛih. 4,4,19).

Darum ist dieses zweitlose, selbstleuchtende Hochwonnige der Âtman. Das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das Brahman. Denn Brahman ist das Furchtlose; zu dem furchtlosen Brahman wird, wer solches weiſt. So die Geheimlehre.

Neunter Khaṇḍa.

Der Âtman allein ist real, alles andere, auch der *Jīva* (die individuelle Seele) und der *Īvara* (der persönliche Gott) beruhen nur auf der Mâyâ. Nach dem Wesen der Mâyâ aber ist nicht zu fragen, da sie keine Realität hat. Der Âtman hingegen kann zwar nicht auf dem Wege der Erkenntnis erfaßt werden, die sich ihr Objekt als ein anderes gegenüberstellt, wohl aber durch unmittelbare Innewerdung (*anubhava*), sofern er unser eigenes Selbst ist. Dieses innere Schauen findet seinen Ausdruck in der Silbe Om, welche der Âtman selbst ist.

Es begab sich, daſs die Götter zu Prajâpati sprachen: unterweise uns, o Erhabener, über jenen Âtman als den Om-Laut. — So sei es, sprach er.

Zuschauer und Einwilliger ist jener Âtman, der Löwe; aus Denken bestehend und unwandelbar ist er der Wahrnehmer allerwärts. Denn es ist kein Beweis möglich für das Vorhandensein einer Zweiheit, und nur der zweitlose Âtman ist beweisbar. Nur durch die Mâyâ ist gleichsam ein anderes; aber der Âtman allein ist das Höchste, und er ist auch alles Vorhandene; denn dies ergibt sich aus den Zuständen des Tiefschlafes (*prâjñaiḥ*). Die ganze Welt aber ist Nichtwissen, ist jene Mâyâ. Der Âtman aber ist das höchste Selbst und durch sich selbst leuchtend. Er erkennt und erkennt doch nicht; denn sein Erkennen ist objektlos, ist Innewerdung (*anubhâti*).

Aber auch die dunkelgestaltige Mâyâ wird erkannt durch Innewerdung [des Âtman als des allein Realen] als jenes

Starre, Wahnartige, unendlich Leere; dies ist ihre Gestalt. Aber obgleich sie bald dies, bald das zur Erscheinung bringt und beständig vergehend ist, so wird sie doch von den Toren angesehen als der Âtman. Aber sie läßt ihn nur erscheinen als seiend und wieder nichtseiend [vergehend], indem sie ihn aufzeigt und wieder nicht aufzeigt und zwar im Stande der Freiheit [als Gott] und der Unfreiheit [als Seele]. Nämlich wie der in sich gleiche Kern des Feigenbaumes das Vermögen zu vielen Feigenbäumen, so trägt auch sie, obwohl sie eine ist, [das Vermögen der Vielheit in sich]. Denn gleichwie der in sich gleiche Feigenbaumkern, obwohl er einer ist, viele über ihn hinausreichende Feigenbäume, welche alle ihn als Kern haben, hervorbringt und in jedem von ihnen voll und ganz besteht, so bringt auch die Mâyâ viele, über sie hinausreichende, voll und ganz bestehende Standorte [der Seele] zur Erscheinung und schafft so scheinbar den *Jiva* und den *Īçvara* (die individuelle und die göttliche Seele), und bleibt doch dabei nur Täuschung und Nichtwissen. Sie ist vielfältig aber fest gefügt und reich an Sprossen; und wie sie selbst von ihren Guṇa's [*Satvām, Rajas, Tamas*] nicht verschieden ist, so ist sie auch in ihren Sprossen von den Guṇa's nicht verschieden, sondern allenthalben als Brahmán, Vishṇu und Çiva von Geist durchleuchtet. Nur aus jenem Âtman stammt ihre Dreifachheit und ihr Ursprungsein allerwärts. Ferner ist er als der ichtbewufste *Jiva*, als der regierende *Īçvara* und als der all-ichtbewufste *Hiranyagarbha* dreigestaltig. Denn dieser letztere, wie der *Īçvara* offenbarer Geistigkeit und allgegenwärtig, ist der *Īçvara* als Beseeler des Tuns und Erkennens, alles und aus allem bestehend. Aber auch die *Jiva*'s sind alle aus allem bestehend, nur dafs sie in allen ihren Zuständen beschränkt sind.

Jener Âtman also, nachdem er die Elemente, die Organe, die Virâj, die Naturgötter und die Hüllen (Taitt. 2) erschaffen und in dieselben eingegangen, bleibt unverwirrt und in Ruhe und erscheint verwirrt gleichsam und in Tätigkeit nur durch die Mâyâ.

Darum wird dieser zweitlose Âtman als nur aus Sein bestehend, ewig, rein, weise, real, erlöst, lauter, alldurchdringend, zweitlos, Selbstwonne, höchster, durch und durch Inneres er-

kannt durch diese Beweise: nur aus Seiendheit bestehend ist die ganze Welt, das Seiende aber ist das von jeher vorhandene Brahman; denn nichts anderes wird hienieden durch Innerwerdung (*anubhava*) erkannt; aber kein Nichtwissen ist möglich in dem durch Innerwerdung erkannten Âtman, dem selbstleuchtenden, Allzuschauer seienden, unwandelbaren, zweitlosen. Schaut schon hienieden das reine Sein, und dafs alles andere nichtseiend ist, denn es ist die Wahrheit! Also ist das von jeher, als Ursprungloser, in sich selbst Ruhende, ganz aus Wonne und Denken Bestehende bewiesen [durch Innerwerdung], da es doch unbeweisbar ist [durch Reflexion].

Dieses ist Vishṇu, Îçâna, Brahmán, ist auch alles andere und allgegenwärtig. Darum ist alles der reine, nicht äufserlich geartete, weise, lustgeartete Âtman. Denn diese Welt ist nicht âtmanlos und doch auch nicht der Âtman; denn der war schon vor ihr vorhanden. Aber dieses Weltall ist überhaupt niemals, sondern nur der in seiner eigenen Majestät ruhende, unbedingte, einzige, Zuschauer seiende, selbstleuchtende Âtman.

— Aber entspringt dieses beharrende [Weltganze] aus dem Âtman?

Ohne Zweifel! Denn er ist es, der dieses alles, wie es ist, hervorbringt, der im Sehenden Sehende, der Zuschauer, wandellos, vollkommen, nichtwissenlos, für die nicht äufseren, sondern innere Betrachtung sehr deutlich, erhaben über die Finsternis. So spricht, seht Ihr ihn wohl jetzt?

— Wir sehen ihn, obwohl er unfafsbar klein ist.

Er ist nicht klein, aber er ist der Zuschauer [das Subjekt des Erkennens], ohne Unterschiede, der nichtandere; ohne Lust und Schmerz und ohne Zweiheit ist er der höchste Âtman, allwissend, unendlich, unteilbar, zweitlos, allerwärts Bewußtsein [der Dinge] vermöge der Mâyâ, aber doch nicht Unbewußtsein, weil selbstleuchtend. — Ihr selbst seid er! Wird er nun wohl gesehen von [sich selbst als] dem zweitlosen? Gewifs nicht! Denn er wäre ein zweites, wäre nicht Ihr selbst!

— Erkläre uns das, o Erhabener! so sprachen die Götter.

Ihr selbst seid er, sage ich. Würde er von Euch geschaut, so würdet Ihr nicht den Âtman [da er das Selbst,

nicht ein anderes ist] erkennen. Denn der Âtman ist ohne Weltanhaftung. Darum seid Ihr selbst er, und das Licht, mit dem Ihr leuchtet, ist Euer eigenes. Ja, diese Welt, da sie ganz aus Sein und Bewußtsein besteht, ist nur Ihr selbst.

— Doch nicht! sprachen sie; denn dann wären wir ja ohne Weltanhaftung, so sprachen sie.

Wie könnte man ihn sonst schauen? sprach er.

— Wir wissen es nicht, sprachen sie.

Darum also seid Ihr selbst er, und das Licht, mit dem Ihr leuchtet, ist Euer eigenes. Als solche seid Ihr nicht einmal aus Sein und Bewußtsein bestehend. Denn diese zwei sind nur [das Brahman], wie es vor Zeiten herrlich aufleuchtete, [in Wahrheit aber] ist es unfafsbar, zweitlos. — So sagt nun: kennt Ihr ihn [den Âtman]?

— Wir erkennen, dafs er höher als das Gewufste und Ungewufste ist, sprachen sie.

Und er sprach: fürwahr, dieses Zweitlose, von dem Grofssein (*brihat*) Brahman Benannte ist ewig, rein, weise, erlöst, wahrhaft, fein, vollständig, zweitlos, nur aus Sein, Wonne und Denken bestehend, ist der Âtman selbst und unfafsbar für jeden.

Darum sollt ihr den Âtman, obwohl ihr ihn nicht schaut, durch das Wort *Om* schauen. Dieses ist die Wahrheit, ist der Âtman, ist das Brahman, denn das Brahman ist der Âtman. Ja, daran ist nicht zu zweifeln: *Om* ist die Realität; das ist es, was die Weisen schauen. Ja, dieses tonlose, gefühllose, gestaltlose, geschmacklose, geruchlose, unsprechbare, unnehmbare, ungehbare, unentleerbare, unzeugbare, ohne Manas, ohne Buddhi, ohne Ahañkâra, ohne Cittam (oben S. 623, Anm.), ohne Prâṇa, Apâna, Vyâna, Udâna, Samâna, ohne Sinnesorgane, Objekte und Werkzeuge, ohne Merkmal, ohne Anhaftung, ohne Eigenschaften, ohne Veränderung, ohne Bezeichnung, ohne Sattvam, Rajas und Tamas, das ungeborne, Mâyâllose, das ist es, was die Upanishad's lehren als das herrlich leuchtende, mit eins erglänzende, vor dieser ganzen Welt herrlich aufleuchtende, zweitlose, — seht, ich bin er, und er ist ich!

Und weiter sprach er: seht Ihr ihn jetzt oder seht Ihr ihn nicht?

— Wir sehen, sprachen sie, daß er höher als das Gewufste und Ungewufste ist. — Aber wo bleibt jene [Mâyâ], und wie steht es mit ihr? fragten sie weiter.

· Wozu diese Frage?

— Zu gar nichts, sprachen sie. [Wir sehen jetzt ein, daß die Mâyâ nichts ist.]

Ihr seid ein Wunder [da Ihr den Âtman erkennt, Kâth. 2,7], und doch auch wieder nicht [denn jeder ist, wie Ihr, der Âtman], so sprach er. So bejaht ihn denn mit *Om* und sprecht ihn aus!

— Wir erkennen ihn und erkennen ihn doch nicht, so sprachen sie. Aber auch so ist es nicht [auch über diese Gegensätze des Erkenntseins und Unerkenntseins ist der Âtman erhaben], fügten sie hinzu.

So sprecht ihn doch nur aus, denn von selbst [auch ohne ihn zu erkennen] ist er bekannt, sprach er.

— Wir schauen ihn, o Erhabener, und schauen ihn doch nicht. Wir können nicht aussprechen, wie es damit ist. Verehrung sei Dir! sei uns gnädig! so sprachen sie.

Fürchtet Euch nicht, sprach er, fragt was Ihr wollt.

— Wie steht es mit jener Bejahung [durch den Laut *Om*]? Sie ist der Âtman selbst, sprach er.

— Da sprachen sie: Verehrung bringen wir Dir alle, wie wir da sind!

So geschah es, daß Prajâpati die Götter belehrte, — belehrte.

Darüber ist dieser Vers:

Einwob'nes durch den Einwob'nen,
Zuzweit dann den Bejager wifst,
Bejahung dann und Zweitloses
Fassend, geht zum Beschauer ein!

Râmapûrvatâpanîya-Upanishad.

Die *Râmatâpanîya-Upanishad* ist, wie Titel, Form und Ausführung beweisen, nach dem Vorbilde der *Nṛisinhâtapâniya-Upanishad*, wenn nicht ursprünglich komponiert, so doch hinterher bearbeitet worden, namentlich, sofern man auch für sie zwei Teile, einen früheren, elementaren (*pûrvâ*) und einen späteren, höheren (*uttarâ*) konstruierte. Aber während die *Nṛisinhâ-uttarâ* ein in seiner Art originelles und höchst bedeutendes Werk ist, so besteht die *Râma-uttarâ* fast nur aus Entlehnungen, welche zur *Râma-pûrvâ* zumeist keine nähere Beziehung zeigen und derselben wohl nur angeschlossen wurden, um das Ganze nach dem Modell der *Nṛisinhâ-Upanishad* zu gestalten.

Hingegen ist die *Râmapûrvâ* in viel höherem Grade als die *Nṛisinhâ-pûrvâ* ein für sich vollständiges Ganze, in welchem an die Stelle des *Nṛisinhâ* die mehr konkrete Inkarnation des Vishṇu als *Râma* tritt; im übrigen läuft, wie dort so auch hier, alles auf die kunstgerechte Herstellung eines (wohl als Amulett zu tragenden) Diagrammes (*yantram*) hinaus, welches, entsprechend der späteren Zeit, um vieles gekünstelter als das *Nṛisinhâp.* 5 geschilderte ist, so dafs, namentlich bei der Unbestimmtheit mancher Angaben, eine sichere Rekonstruktion desselben wohl kaum möglich sein dürfte. Alles übrige, was die *Upanishad* vorher (v. 1—57) und nachher (v. 85—94) noch enthält, und so namentlich auch die bildlichen Schilderungen des *Râma* und seiner Umgebung (v. 23—28 und 48—57) haben nur den Zweck, auf das Diagramm vorzubereiten und dessen Bedeutung ins Licht zu setzen, teilweise auch dessen Konstruktion zu motivieren. — Hiernach unterscheiden wir an dem Ganzen drei Hauptteile:

I. Vorbereitendes (v. 1—57).

II. Die Konstruktion des Diagrammes (v. 58—84).

III. Epilog (v. 85—94).

I. Vorbereitendes (v. 1—57).

v. 1—6. Etymologien des Namens *Râma*.

v. 7—10. *Râma* ist eine Inkarnation des Brahman.

v. 11—13. Vorläufige Ankündigung des Spruchkönigs *Râm Râmâya namaḥ* und des Diagrammes, dessen wichtigsten Bestandteil er bilden soll.

v. 14—23. Der Spruchkönig *Râṃ Râmâya namaḥ*. Sein Keim (*Râṃ*) schließt in sich die ganze Welt, da er die *Prakriti* (Sitâ) und den *Puruṣa* (Râma) befaßt (v. 15—18). Die übrigen Worte (*Râmâya namaḥ*) bedeuten die Grundlehre des Vedânta, die Einheit der individuellen und höchsten Seele (v. 19). Wert des Spruchkönigs und Auftragung desselben auf der Brust (v. 20—23). Diese Auftragung des Spruchkönigs auf der Brust ist natürlich von der später beschriebenen Eintragung desselben in die 32 Speichen des Diagrammes (v. 69) zu unterscheiden. Im übrigen aber ist festzuhalten, daß es sich im folgenden (v. 23—58) noch nicht um irgendeine graphische Darstellung, sondern nur um die würdige Vorbereitung zu derselben handelt; zu diesem Zwecke stellt sich der Dichter zunächst vor, wie Râma mit Sitâ und Lakshmaṇa sitzt, wie die Götter den Râma verehren, wie die *Ṛishi*'s seine Taten preisen, und endlich wie er, nach vollbrachten Heldentaten, von seinen Getreuen umgeben, auf dem Throne sitzt. Es ist daher ungenau und für die ganze Auffassung irreführend, wenn Weber zu v. 23 (S. 293) hier „Angaben über die Gestalt und die Umgebung, in welcher Râma behufs des Diagrammes darzustellen ist“ findet. Nicht um Darstellungen handelt es sich dabei, sondern nur um ideelle Vorstellungen von Râma's Gestalt, Umgebung und Heldentaten, zum Zwecke seiner Verehrung, wie dies auch Weber's Scholiast S. 293 (vgl. hingegen das zu v. 52, unten S. 812 Bemerkte) zu bestätigen scheint: „um das zur Verehrung verwendete Diagramm zu beschreiben (*nirûpayitum*), ergeht sich der Dichter [vorher] in 34½ Versen (v. 23—57) über des zu verehrenden Râma Gestalt, Umgebung, Preis und Geschichte“. Dementsprechend sind die Schlußworte (v. 58) nicht mit Weber zu übersetzen: „So ist in kurzem (das Diagramm) angegeben. Nun (folgt) dessen nähere Beschreibung“, sondern vielmehr: „dies ist behufs der Unterweisung (*uddeṣataḥ*) gesagt. Nun folgt die Anweisung (*nirdeṣas*) zu jenem (schon v. 13 angekündigten Diagramm)“. Näher betrachtet, gliedert sich dieser vorbereitende Abschnitt in folgende Teile:

v. 23—29. Der Dichter stellt sich den Râma vor (wie er auf so vielen Bildwerken dargestellt wird) mit Sitâ auf dem Schofse und Lakshmaṇa daneben stehend. Wie diese Figuren ein Dreieck bilden, so denkt man sich auch „Ausklang (*namaḥ*), Name (*Râṃ*) und Dativ (*Râmâya*)“ des Spruchkönigs als Dreieck.

v. 29—47. Weiter schildert der Dichter, wie die Götter dem Râma nahen, um ihn zu preisen (v. 29—34), und die Weisen, um seine Heldentaten zu besingen, wobei die Hauptereignisse des Râmâyaṇam kurz rekapituliert werden (v. 35—47).

v. 48—57. Im Anschlusse hieran stellt sich der Dichter vor, wie Râma auf dem Throne sitzt, im Sechseck (als Vorbild des Sechseckes des später folgenden Diagrammes) von den sechs Haupthelden umgeben, um welche sich die Götter und Weisen scharen. Wenn diese ganze, dem Dichter vorschwebende Gruppe weder mit dem vorher geschilderten Dreieck (Râma, Sitâ, Lakshmaṇa) noch (wie auch Weber zu v. 60 bemerkt) mit den Dispositionen des später (v. 58 fg.) beschriebenen Diagrammes in Einklang zu bringen ist, so ist dies eben daraus zu erklären, daß es sich in dem ganzen

Abschnitte bis v. 57 nicht um graphische Darstellungen, sondern nur um wechselnde, der Phantasie des Dichters vorschwebende Bilder handelt, welche, wie auch die historischen Digressionen, nur dazu dienen, die Verehrung des Râma zu fördern und dadurch die Bedeutung des nun folgenden Diagrammes ins Licht zu setzen.

II. Die Konstruktion des Diagrammes (v. 58—84).

Die Gestalt desselben ist, verglichen mit dem der Nṛsiṅhapūrvâ (oben S. 773), ziemlich kompliziert, doch einfacher, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Man muß nur festhalten, daß sämtliche Figuren konzentrisch zu zeichnen sind, und daß von den v. 62 erwähnten drei Kreisen der erste dem Sechseck eingeschrieben, der zweite umschrieben, diesem sodann das Achteck und diesem der dritte Kreis umschrieben wird (*śaṭkoṇasya upari ekaṃ vṛttim, madhye ca ekam, patra-agre ca ekam, Nârâyaṇa* in der Calc. Ausg. p. 331,6). Hiernach wäre die Figur wie folgt zu konstruieren: in der Mitte das Sechseck mit eingeschriebenem Kreise; dem Sechseck wird ein zweiter Kreis umschrieben, diesem ein Achteck, diesem ein Kreis, diesem nochmals ein Achteck, diesem ein Kreis, diesem ein Zwölfeck, diesem ein Kreis, diesem ein Sechzehneck, diesem ein Kreis, diesem ein Zweiunddreißigeck, diesem ein Kreis, diesem endlich ein Quadrat. Ersetzt man nun außerhalb des Sechsecks sämtliche gerade Linien, welche von der Peripherie der innern Kreise zu der äußern laufen, durch zirkumflexartig geschwungene Linien, so erhält man, umeinanderliegend, zwei achtblättrige, eine zwölfblättrige, eine sechzehnblättrige und so wohl auch, als das große Rad, eine zweiunddreißigblättrige Lotosblume; die Spitzen der Blätter liegen auf dem umschriebenen Kreise, die Staubfäden sind nach der Seite des eingeschriebenen Kreises zu denken. Auf den Staubfäden und Spitzen, mitunter auch zwischen den letzteren, findet dann die Eintragung der Buchstaben, Silben und Namen statt, wie sie der Text vorschreibt. Auf der äußersten, 32 blättrigen Lotosblume wird der Mantrarâja aufgetragen, dessen Keim (*Râm*) schon den Kern des Ganzen bildete. Unter dem Mantrarâja ist somit wohl schwerlich die Nṛsiṅhaformel, noch auch der Mâlâmantra zu verstehen, sondern der schon vorher v. 16—19 gefeierte Spruchkönig *Râm Râmâya namaḥ*, welcher mit vorhergehendem und nachfolgendem *Om*, viermal aufgetragen, die 32 Flächen ausfüllen mochte. (Auch S. 772 bildete der Mantrarâja den äußersten Kreis.)

Anhangsweise wird v. 74—80 der auf der innern achtblättrigen Lotosblume aufzutragende Mâlâmantra mittels eines geheimen, die Silben durch Wörter ersetzenden Alphabets gelehrt.

III. Epilog (v. 85—94).

v. 85—91. Der Dichter fordert dazu auf, nach geziemender Vorbereitung den Râma zu verehren und herbeizurufen dadurch, daß man ihn vorstellt, wie er auf seinem, von mancherlei Wesenheiten getragenen und umgebenen Throne sitzt, wobei allerlei Elemente der frühern und spätern

Mythologie, der Göttermymthen und Heldensagen, die Âtmanformen des Vedânta und die Guṇa's und Bhâva's der Sâṅkhyalehre nebeneinander herlaufen.

v. 92—94. Zum Schlusse zollt der Dichter dem Râma seine Verehrung und verheißt denen, welche ihn gebührend verehren und die gegenwärtige Upanishad studieren, die Erlösung.

I. Vorbereitender Teil, v. 1—57.

v. 1—6: *Etymologien des Namens Râma.*

1. Der große Vishṇu, geiststoffhaft,
Wuchs auf in Daçaratha's Haus,
In Raghu's Stamm, der Allspender (*râ-ti*),
Der herrscht (*râ-jate*) über der Erde (*ma-hi*) Reich.
2. Darum ward er benannt *Râ-ma*
Von den Weisen in dieser Welt, —
Oder weil seine Machtfülle
Den Dämonen (*râ-kshasa*) den Tod (*ma-vaṇam*) gebracht.
3. Oder auch von dem Liebreichsein (*abhi-râma*)
Weltberühmt Râma's Name ist; —
Oder weil er die Unholde (*râ-kshasa*),
Selbst sterblich (*ma-rtya*), wie *Râ-hu* den Mond (*ma-nasija*),
4. Glanzlos machte, auch weil zeigend
Den herrschaftwûrd'gen (*râ-*) Erdeherrn (*ma-*)
Durch sein Vorbild der Pflicht Wege
Und des Wissens, dem der ihn nennt,
5. Der Entsagung, wer ihm nachsinnt,
Der Göttlichkeit, wer ihn verehrt, —
Auch darum ward er, auf Erden
Weilend, *Râma* mit Recht benannt.
6. Auch weil die Yogin's sich freuen (*ra-mante*)
Des, der stets Wonne ist und Geist,
Darum wird durch das Wort *Râma*
Das Brahman selbst als er benannt.

v. 7—10: *Râma ist eine Inkarnation des Brahman.*

7. Das Brahman, geiststoffhaft, zweitlos,
Ohne Teile und körperlos,

Wird doch in mancherlei Formen
Zum Zweck des Kultus angeschaut.

8. Den Göttern als gestalthaften
Schreibt Geschlecht, Glieder, Waffen man,
Zwei, vier, sechs, acht, zehn, zwölf, sechzehn,
Achtzehn, ja tausend Hände zu,
9. Die mit mancherlei Abzeichen,
Muscheln und anderm sind versehn,
Auch legt man ihnen bei Farbe,
Wagen, Kräfte und Heeresmacht; —
10. So mißt man auch dem als Brahman
Angenommenen Râma-Leib
Ein Heer, sowie die vier andern¹
Attribute des Herrschers zu.

v. 11—13: *Vorläufige Ankündigung des Spruchkönigs.*

11. Brahman und alles einschließend,
Nach Râma sinngemäß benannt,
Muß gemurmelt der Spruch werden,
Soll die Gottheit euch gnädig sein.
12. Unser Spruch hier befaßt alles,
Für das man Opfer bringt und Werk;
Weil er den, der ihn denkt (*man*), rettet (*trâ*),
Wird er *Man-tra*, der Spruch, benannt.
13. Das Diagramm, das hier folgt, ist
Beider Götter (des Brahman und Râma) Verkörperung.
Nicht ohne Diagramm ehrt sie,
Soll die Gottheit euch gnädig sein.

v. 14—23: *Der Spruchkönig „Râm Râmâya namaḥ“*

14. Selbstseiend, lichtstoffhaft, ewig
Gestaltet, glänzt er durch sich selbst,
Durch dess' Jîva-sein dies Weltall, —
Dem er Schöpfung, Bestand, Vergang, —

¹ Minister, Reich, Festungen, Schatz und Heer werden öfter als die fünf Grundelemente (*prakṛiti*) aufgezählt, welche mit dem Fürsten zusammen eine Herrschaft konstituieren.

15. Durch dess' Ursachesein, Geistkraft
Und Rajas-Sattvam-Tamas-sein.
Wie der Feigenbaumkern¹ einschließt
Schon den großen, erwachs'nen Baum,
16. So schließt der Keim des Worts *Rāma*
In sich die ganze Lebewelt.
Auf R bau'n sich die drei Formen²,
Auf ihm auch die drei Kräfte auf.³
17. Sitā und Rāma ehrt als aus ihm stammend;
Aus beiden ist der zweimal sieben Welten
Schöpfung, Bestand, Vergang, und in den Welten
Läfst Rāma Mensch sich werden durch die Māyā.
18. Ihm als Weltodem, Âtman, sei Verehrung!
Sein Einssein preist mit dem Ur-Guṇa-haften!
19. Das Wort *namas* heißt hier⁴ Jiva,
Das Wort *Rāma* den Âtman meint;
Der Dativ aber auf -*āya*
Der Wesenseinheit beider gilt.
20. Der Spruch lobend, gelobt Rāma, —
So beide in Verbindung stehn,
Die für alle, die ihn brauchen,
Fruchtbringend ohne Zweifel ist.
21. Wie, wer den Namen trägt, dem sich
Zuwendet, der den Namen ruft,
So wendet, aus dem Keim spriessend,
Der Spruch sich dem zu, der ihn braucht.

¹ Das Bild aus Nṛsīṅhottarat. 9, oben S. 798.

² Nach Nārāyaṇa in der Punaer Ausgabe und nach Weber's Scholiast sollen in *Rām* (= *R + a + a + m*) auf *R* sich Brahmān (*a*), Viṣṇu (*i*) und Śiva (*m*) aufbauen. — Hingegen ist, nach dem unter Nārāyaṇa's Namen in der Calcuttaer Ausgabe abgedruckten Kommentare, welcher, weniger richtig, an das ganze Wort *Rāmaḥ* denkt, *R* Kṛiṣṇa (Viṣṇu), *ā* Brahman, *maḥ* Maheçvara.

³ Schöpfung, Bestand, Vergang (Nārāyaṇa).

⁴ In dem Spruchkönige: *Rām Rāmāya namaḥ*.

22. Keim und Kraft soll man auftragen
Auf der rechten und linken Brust;
Nicht ohne sie der Stamm¹ stehe
Dazwischen, wunscherfüllunghaft, —
23. Wie dies ja das gemeinsame
Verfahren ist bei jedem Spruch. —

v. 23—29: *Schilderung des mit Sitâ und Lakshmana dasitzenden Râma*

Als Ew'ger ist auch hienieden
Râma an Glut dem Feuer gleich²; —

24. Doch kühlen Strahles, als *Viçva*
Zur Agni-Soma-haften Welt
Geworden, glänzt er mit Sitâ
Wie der Mond mit dem Mondesglanz;
25. Gedämpft durch sie als *Prakṛiti*,
Haarbusch tragend und gelbes Kleid;
So, zweiarmig, mit Ohrringen,
Perlschnur und Bogen sitzt er da;
26. Geschmückt mit den acht Kühnheiten,
Heitern Antlitzes, siegbewufst,
Auf seinem Schofs die Weltmutter,
Die gottheitliche *Prakṛiti*.
27. Von ihr, der lotosumkränzten,
Goldnen, geschmückten, achtsamen
Mit beiden Armen umschlungen,
Ist beglückt der Kausalyâsohn.
28. Zur Rechten Lakshmana steht ihm,
Den Bogen haltend in der Hand,
Sein jüngerer Bruder, goldglänzend,
Ein Dreieck bilden diese drei.

¹ Der Keim (*vija*) des Spruches ist *Râm*, der Stamm (*kîla*) *Râmâya na-*, die Kraft (*çakti*) *-mah*.

² Der Vers könnte, wie Weber bemerkt, nach dem später, v. 74—80 gelehrt, mystischen Alphabet auch heißen: „*Râmah* ist *ananta* (= *â*) mit *tejas* (= *R*), *vahni* (= *R*) und *-mah*“.

29. Ebenso mit dem Spruch steht es:
Der Ausklang, Name und Dativ¹
Auch ihn gestalten dreieckig.

v. 29—34: *Schilderung des Râma, wie die Götter ihn verehren.*

Zu ihm naheten die Götter sich,

30. Ihn, der unter dem Wunschbaume
Safs, zu ehren als Herrn der Welt:
„Dem wunschgestaltigen Râma,
Dem zaubermächt'gen Ehre sei!
31. Ehre sei ihm als Om-Laute,
Der die Urform des Veda ist,
Ihm, als der Lieblichkeit Träger,
Als des Âtman Verkörperung!
32. Der sich mit Sitâ's Leib schmückte,
Rakshas-tötend, schöngliederig,
Dem holden Raghustamm-Helden,
Der erschlug den Zehnmauligen.
33. O Raghuheros, Heilbringer,
Mit großem Bogen, höchster Fürst!
Garausmacher des Zehnmaulmanns,
Gewähr' uns beides, Schutz und Heil!
34. Gewähr' uns Gottherrschaft jetzo,
Schlag' sie alle, den *Khava* auch!“ —
Die Götter, also ihn preisend,
Verweilten bei ihm freudevoll.

v. 35—47: *Schilderung des Râma, wie die Rishi's ihn preisen.*

35. Denn so besingen ihn Weise:
„Der dämonische Râvaṇa,

¹ Der Name Râma (*svam*) nebst der Dativform, in der er steht (*âv-tayâ*), und dem *anu*, welches hier das leise nachhallende *namas* bedeuten soll, bildet eine jenem Dreiecke (Râma, Sitâ und Lakshmaṇa) entsprechende Dreieckigkeit. Ganz anders die Scholien bei Weber; schon die Scholiasten suchten sich bei dieser und vielen folgenden Stellen zu helfen so gut sie konnten, und auch uns bleibt nichts anderes übrig.

Der Râma's (*Râ-*) Weib, im Wald (*-vana*) weilend,
Zum Verderben sich selbst geraubt,

36. Ward *Râ-vana* genannt danach,
Oder auch von des Brüllens (*râva*) Kraft.
Aus diesem Anlaß dann Râma,
Sîtâ suchend, mit Lakshmaṇa
37. Durchwanderte die Erdweiten,
Umschauend nach der Königin;
Erschlug den Dämon Kabandha,
Ging, wie er riet (Râm. 3,73,26), zur Çabari,
38. Von der, und von dem Windsohne (Hanumân)
Geehrt beide, den Affenherrn (Sugrîva)
Anriefen und ihm mitteilten
Alles von Anfang bis zum Schlufs.
39. Doch der, an Râma's Kraft zweifelnd,
Verwies ihn auf des Dundubhi
Gewalt'gen Körper zur Probe;
Doch Râma, weit ihn schleudernd weg,
40. Durchschofs flugs sieben Palmbäume. —
Da jubelte der Raghusprofs!
Der Affenfürst, erfreut, ging dann
Mit Râma zu des Bâlin Stadt.
41. Der jüngre Bruder (Sugrîva) rief Bâlin,
Worauf dieser mit Schnelligkeit
Aus der Wohnung hervorstürmte;
Ein Kampf entspann sich; Râghava
42. Erschlug den Bâlin und setzte
In sein Reich den Sugrîva ein.
Da rief die Affen Sugrîva
Und sprach: Ihr Gegendkundigen,
43. Noch heute geht und bringt wieder
Die Maithilî, nur rasch ans Werk!
Da kam, über das Meer springend,
Hanumân zu der Laṅkâstadt,
44. Sah Sîtâ, schlug die Unholde,
Und, verbrannt habend ihre Stadt,

Kam er und machte kund alles
Dem Râma, wie es war geschehn.

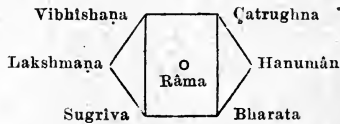
45. Da rief Râma, vor Zorn glühend,
Zu sich die ganze Affenschar
Und zog mit ihnen und seinen
Waffen hin zu der Lañkâstadt.
46. Nachdem er dort erblickt Sitâ,
Kämpfte er mit dem Herrn der Stadt,
Erschlug im Kampfe ihn, wie auch
Kumbhakarņa und Indrajit,
47. Und Vibhîshaņa einsetzend
Zum König, nahm in seinen Schofs
Er dann des Janaka Tochter
Und zog mit jenen allen heim.“

v. 48—57: *Schilderung des Râma, wie er, nach vollbrachten Heldentaten,
auf seinem Throne sitzt.*

48. Auf seinem Löwensitz weilt hier
Mit zwei Armen des Raghu Sprofs,
Den Bogen haltend, frohmütig,
Mit allem Schmucke angetan,
49. Lehrhaft der rechten Hand Haltung,
Kraft bekundend mit linker Hand,
Mit Lust spendend Belehrungen,
Ganz durchgeistigt, ganz höchster Gott;
50. Wie er zur Linken und Rechten
Hat Çatrughna und Bharata,
Zuhörend Hanumân vor sich,
Ein Dreieck bilden diese drei;
51. Auf Bharata folgt Sugrîva,
Auf Çatrughna Vibhîshaņa;
Wedel und Sonnenschirm haltend
Im Hintergrunde Lakshmaņa,

52. Der mit den zwei Palmblattträgern (Sugrīva und Vibhīṣhaṇa)
- Ein Dreieck bildet wiederum:
Ein Sechseck so entsteht.¹ — Rāma
Erstlich, selbst-Längen-Glieder-haft²; —
53. Mit Vāsudeva südöstlich
Und so folgend zuzweit versehn; —
Zum dritten mit dem Windsohne,
Mit Sugrīva und Bharata,
54. Mit Vibhīṣhaṇa, Lakshmaṇa,
Aṅgada, Arimardana
Und Jāmbavān versehn ist er; —
Mit Dhṛiṣṭi und Jayantaka,
55. Mit Vijaya und Surāshṭra,
Akopa, Rāshṭravardhana,
Dharmapāla und Sumantra
Ist dann viertens umgeben er; —
56. Zufünft von Indra und Agni,
Dharma, Rakshas und Varuṇa,
Wind, Mond, Herr, Schöpfer, Ananta,
Von diesen zehn ist er umringt.
57. Von außen schmücken ihn Waffen
Der Götter, Nīla und sein Volk,
Und Weise wie Vāmadeva
Und Vasishṭha umringen ihn.
58. Dies zur Belehrung mag dienen. —

1



² Die erste, den Rāma schützende, Umgebung (*āvaraṇam*) besteht in seinen eignen, mächtigen Gliedern (*śva-dīrgha-aṅgath*); vgl. Rāmāy. 1,1,10: *ā-jānu-bāhuḥ* usw. Die Scholiasten reden von Vokallängen, mit denen Rāma zu umgeben sei, scheinen also hier schon an eine Zeichnung (*vinyaṣet*, zu v. 53) zu denken, — schwerlich mit Recht, da es sich bis zu v. 58 wohl nur um wechselnde, zum Zweck der Verehrung vergegenwärtigte Vorstellungsbilder von Rāma und seiner Umgebung handelt.

II. Die Konstruktion des Diagrammes, v. 58—84.

v. 58—74: Die Figur desselben, nebst Eintragungen.

Nun Beschreibung des Diagramms:
Zum Sechseck tascht zwei Dreiecke,
In der Mitte schreibt zweimal *Om*.

59. Zwischen beide den Keim *Râm* schreibt,
Darunter im Akkusativ
Was ihr wünscht; wer es wünscht, stehe
Oben drüber im Genitiv.
60. Zur Seite zweimal schreibt „*schenke*“,
In den Keim die *Ramâ* hinein;
Das Ganze mit zwei *Om*-Lauten
Umkleidet, rein an Herz und Sinn.
61. Langsilbig in den sechs Ecken
Mit den Herzsprüchen¹ schreibt den Keim;
Ramâ und *Mâyâ* schreibt seitwärts
Anânga spitz den Ecken ein.
62. Den „Grimm“ schreibt in der Eckspitze,
Um ihn kundig die „Stimme“ ein.
Drei Kreise dann mit acht Blättern
Der Lotosblüte traget auf,
63. Selbstlauter schreibt den Staubfäden,
Acht Mitlauter den Blättern ein.
Auf sie schreibt auch des Kranzspruches (v. 74—80)
Silben nach der sechs Wellen Zahl,
64. Auf dem letzten nur fünf Silben.
Wieder ein Lotosachtblatt folgt
Mit acht *Nârâyana*-Silben
Und auf Staubfäden die *Ramâ*. —
65. Ihm umschreibt ein Lotoszwölfblatt,
Auf dieses den Zwölfsilbenspruch,
Der *om namo bhagavate*
Vâsudevâya lautet, schreibt.
66. In Kreisform auf die Staubfäden
Schreibt die Zeichen von *a* bis *ksha*.

¹ Mit den Sprüchen auf Herz, Haupt, Locke, Panzer, Auge, Waffen.

- Dann folgt ein Lotossechzehnblatt,
Auf den Staubfäden tragt die „Scheu“,
67. Auf den Blättern den zwölf-silb'gen
Spruch mit *hum*, *phaṭ* und *namas* auf.
Zwischenein tragt des Windsohnes
Und der übrigen Sprüche ein.
68. Schreibt sie genau *Hṛim*, *Sṛim*, *Bhṛim*, *Vṛim*,
Lṛim, *Ḡṛim* und *Jṛim*¹; — um dies herum
Legt, mit dreißig und zwei Speichen,
Ein großes Rad, — nebst Hall und Punkt
(d. h. wohl: nebst *Om*)
69. Sorgfältig tragt des Spruchkönigs (v. 14—23)
Zeichen auf seinen Flächen ein.
Die acht Vasu's und elf Rudra's
Sollt dabei meditieren ihr
70. Nebst den zwölf Ina's (Âditya's) und Dhâtar;
Auch den *Vashaṭ*-Ruf; — drum herum
Mit Donnerkeilen, Dreizacken
Ein Viereck nebst drei Linien,
71. Mit Pforten, mit des Tierkreises
Bildern und Schlangen ausgeschmückt.
Also den Zauberkreis schließend,
In seine Pole weiter dann
72. Und Zwischenpole einschreibt den
Nṛisīṅha- und Varāha-Spruch.
Als jener ist die *kshrauṅ*-Silbe
Mit Punkt, Nachhall und Kraft gemeint,
73. Ein Spruch, den man als Nṛisīṅha,
Zur Vernichtung der Graha's braucht:
Der Keim des Sūkara-Spruches
Mit *h*, *u*, Punkt und Nachhall ist
74. Die *hum*-Silbe. —

¹ Die sieben hier aufgezählten Anfangsbuchstaben (mit *ri* vokalisiert, nebst Anusvāra) der Namen Hanumān (*Hṛim*) Sugriva, Surāshtra, Sumantra (*Sṛim*), Bharata (*Bhṛim*), Vibhishana, Vijaya (*Vṛim*), Lakshmana (*Lṛim*), Çatrumardana (*Ḡṛim*), Jāmbavān, Jayanta (*Jṛim*) sind durch die angeblich in „und“ liegenden Aṅgāda, Akopa (*Am*), Dhṛishti, Dharmapāla (*Dhṛim*) und Rāshṭravardhana (*Rim*), auf die erforderlichen sechzehn (vgl. v. 53—55) zu bringen.

v. 74—81: Mitteilung des Mâlâmantra (v. 63) mittels eines mystischen Alphabetes.

Die Kranzformel

Des Râma wird nunmehr gelehrt¹:

târo (*om*) und natiḥ (*namo*) nidrâyâḥ (*bha-*)
smṛitir (*-ga-*) und medas (*-ra-*) kâmikâ (*-t-*)

75. Mit dem rudra (*-e*) vereint, vahnir (*Ra-*)
Mit medhâ (*-gh-*) amara (*-u-*) geziert,
dirghâ (*-na-*) mit krûra (*-ṇ-*), hlâdinî (*-da-*),
Dann kommt dirghâ (*-n-*) mit mânada (*-â-*)
76. kshudhâ (*-ya*), krodhinî (*ra-*), amoghâ (*-ksh-*),
viçvam (*-o-*) weiter, mit medhâ (*-gh-*) dann
Verbunden, dirghâ (*-na-*), jvâlinî (*-r-*)
Nebst sūkshmâ (*-i-*), mṛityurûpiṇî (*-çā-*),
77. Dann hlâdinî (*-d-*) mit pratishṭhâ (*-â-*),
tvaj (*-ya*), kshvelaḥ (*ma-*) prîti (*-dh-*), amarâ (*-u-*),
jyotis (*-ra-*), tikshṇâ (*-p-*), dazu agniḥ (*-ra-*),
çvetâ (*-sa-*) mit anusvâra (*-ṇ-*) dann,
78. kâmikâ's fünfter (*-na-*), dann lântaḥ (*-ra-*),
Weiter tântânta (*-da-*), dhânta (*-n-*) folgt,
Nebst ananta (*-â-*), sodann vâyu (*-y-*),
dirgha (*-â-*), visha (*-m-*) mit sūkshma (*-i-*) folgt;
79. kâmikâ (*-ta-*), kâmikâ (*-t-*), rudra (*-e-*),
Weiter folgen sthirâ (*-ja-*) sa (*-s-*) e (*-e-*),
tâpinî (*va-*), bhûr (*-l-*) dann mit dirgha (*-â-*),
anilo (*-ya*), 'nalo (*R-*) 'nanta (*-â-*) dann,
80. kâla (*-m-*) mit dem nârâyana (*-â-*),
prâṇa (*-ya*), ambhaḥ (*v-*) mit vidyâ (*-i-*) dann,
pitâ (*-sh-*) mit rati (*-ṇa-*) und lânta (*-v-*),
Dazu yoni (*-e*), zum Schlufs natiḥ (*namah*).

¹ Die (in Parenthese beigefügten) Buchstaben, welche hier mit mystischen Namen aufgeführt werden, ergeben den 47silbigen Mâlâmantra: *om! namo bhagavate Raghunandanâya, rakshoghnaviçadâya, madhuraprasannavandanâya, amitatejase, valâya, Râmâya, Vishṇave namah!* „Om! Verehrung dem heiligen Raghuspresse, dem als Rakshastöter berühmten, mit lieblich-gnädigem Angesicht, mit unermesslicher Kraft, dem Vala, dem Râma, dem Vishṇu Verehrung!“

81. Dies, guṇahaft, guṇa-Ender,
Der sieb'nundvierzigsilb'ge Spruch. —

v. 81—84: Verherrlichung des beschriebenen Diagrammes.

In der geschilderten Folge
Für den gekrönten Râma schreibt

82. Das allbefassende, ob'ge
Rishi-verehrte Diagramm!
Das dem Verehrer Erlösung
Bringt, Gesundheit und Leben stärkt,

83. Söhne verleiht dem Sohnlosen, —
Mit einem Wort, durch dieses wird
Der Dharma und die drei andern
Völlig erlangt im Augenblick.

84. Als ein tiefsinniges Rätsel
Selbst für Gott schwer verständlich ist
Das so beschriebne Diagramm.
Gemeinen Menschen gibt es nicht!

III. Epilog, v. 85—94.

v. 85—91: Aufforderung zur Verehrung des Râma.

85. Was an euch Stoff ist, reinigt, ehrt die Pforten,
In Lotossitzart oder andrer, heiter
Ehrt regelrecht den Thronszitz, unten, oben,
Die Seiten und der Mitte Lotosblume;
86. Auf weichem, zartem Teppiche dem Lehrer
Auf seinem Perlenthron Verehrung spendend,
Denkt euch den Sitz getragen von der Çakti,
Schildkröte, Schlange, Erde Lotosblume:
87. Ehrt Vighna, Durgâ, Kshetrapâla, Vâṇî
Nebst ihrem Keimlaut, dann am Fuß des Thrones
Südöstlich Dharma, und so weiter schreitend,
Und die Negationen an den Polen.¹

¹ Im Südosten, Südwesten, Nordwesten, Nordosten sollen *Dharma, Jñâna, Vairâgya, Aiçvarya*, im Osten, Süden, Westen, Norden *Adharma, Ajñâna, Avairâgya, Anaicvarya* verehrt werden. Die Zusammenstellung dieser acht ist nicht so selten, wie Weber S. 324 meint; sie findet sich z. B. auch Sâṅkhyakârikâ 44—45.

88. Mitten im Sitz denkt Sonne, Mond und Feuer
 Übereinander, ehrt durch *a, u, m* sie,
 Auch Rajas, Sattvam Tamas, als drei Kreise
 Sich folgend, nebst den Keimsilben verehrt dann.
89. In den Weltpolen und den Zwischenpolen
 Ehrt Âtman, Antarâtman, Paramâtman,
 Im Innern den Jñânâtman, an den Seiten
 Mâyâ, Vidyâ, Kalâ und Pâratattvam.
90. Die makellose und die andern Kräfte
 Verehrt sodann und ruft herbei Gott Râma.
 Ehrt ihn durch Glieder, Formen, Hanumân's Schar;
 Durch Dhṛishṭi's Schar, die Welthüter und Waffen,
91. Vasishṭha's Seherschar, durch Nîla's Scharen
 Gewinnt mit Sandelholz als erstem Râma;
 Mit besten, mannigfachen Gaben ehrt ihn
 Und spendet leise Worte ihm, wie schicklich.
- v. 92—94: *Verheißungen für die, welche den Râma geziemend verehren.*
92. So preis' ich Râma als den Weltenträger,
 Als Keule-Lotos-Muschel-Diskus-Träger,
 Als Sein, Geist, Wonne, Daseinsüberwinder. —
 Wer so ihn meditiert, erlangt Erlösung.
93. Der Allerfüller, Raghusohn, der vormals
 Verschwand mit Muschel, Diskus, Keule, Lotos,
 Mit Ramâ, mit den Brüdern und Gefolge
 Und seiner Stadt, der Alle-Welt-Befasser,
94. Wer ihn verehrt, genießt die Wunscherfüllung
 Und steigt wie er empor zur höchsten Stätte.
 Auch wer dies heil'ge Lied voll Lust und Frommen
 Hersagt, geht fleckenlos ein zur Erlösung,
 — hersagt, geht fleckenlos ein zur Erlösung!

Râma-uttara-tâpanîya-Upanishad.

Dieses Werk verdankt seine Entstehung wahrscheinlich nur dem Wunsche, der *Nṛisîṅha-uttarâ* eine entsprechende *Râma-uttarâ* gegenüberzustellen. Zu diesem Zwecke raffte man allerlei Upanishadstücke zusammen und gab ihnen, unter Beseitigung oder Modifikation der ursprünglichen Tendenz, eine dem Râmakultus entsprechende Gestalt, wobei das Verfahren einigermaßen an jene römischen Kaiserinnen und vornehmen Damen erinnert, welche griechischen Götterstatuen den Kopf abschlagen ließen, um ihn durch ihr eigenes Porträt zu ersetzen.

Das Grundgewebe bilden als §§ 1 und 4 die beiden ersten Kapitel der Jâbâla-Upanishad, welchen als §§ 2 und 3 zwei aus Târaka- und Mândûkya-Upanishad entlehnte Stücke eingeschoben und als § 5 eine nach Nṛisîṅha-pûrvatâp. 4,3 (wie diese wieder nach Atharvaçiras 2) modellierte Doxologie angehängt wurden.

1. Zunächst wird die Stelle Jâbâlop. 1 reproduziert, welche lehrt, daß der, welcher in *Avimuktam* (einer Örtlichkeit in Benares) sterbe, durch Rudra sofortige Erlösung erlange, daß aber der Sannyâsin, wo er auch immer wandere, *Avimuktam* bei sich habe. Die Lösung des Rätsels folgt im nächsten Kapitel, Jâbâlop. 2. Auch dieses eignet sich unsere Upanishad an, jedoch erst als § 4, nachdem zwei andre Stellen vorher eingeschoben worden.

2. Die erste dieser Einschreibungen ist die kleine, nur im Oupnek'hat erhaltene¹ Târaka-Upanishad (bei Anquetil II, 378—379), welche den Om-Laut als *târaka* „rettend“ feiert, dabei sechs Elemente an demselben (*a, u, m, Halbhora, bindu, nâda*) unterscheidet und zum Schlusse ver-

¹ Hingegen ist die als No. 91 der Muktikâ-Sammlung einverleibte *Târa-sâra-Upanishad* wiederum eine teils verkürzende, teils erweiternde Kompilation aus der Ramottaratâpanîyâ, welche (und zwar mit Einschluß der in den meisten Handschriften und bei Nârâyana fehlenden §§ 6 und 7, vielleicht mit Ausnahme der längeren Purânastelle) von ihr allem Anscheine nach vorausgesetzt wird. An die Stelle des auf Râma bezüglichen Spruchkönigs setzt sie die Formel: *Om namo Nârâyaṇâya* und verherrlicht sie als das vom Samsâra Errettende (*târakam*).

sichert, daß, wer *Om* kenne, nach *Avimuktam* gelangt sei (so *'vimuktam âçrîto bhavati*; bei Anquetil: *scit, quod in locis benedictis, quod sedes liberationis est, sit*, d. h. er weiß, daß er in *Avimuktam* sei). — Diese Erwähnung von *Avimuktam* mag, neben der Ähnlichkeit der Einkleidung, der Hauptgrund für die Heranziehung der *Târaka-Upanishad* gewesen sein; hinzu kam noch die Leichtigkeit, mit der sich den von ihr genannten Elementen des *Om-Lautes* (die Stelle ist bei Anquetil nicht völlig klar) die *Râmaformel*: „*Om! Râm Râmâya namaç, candrâya namo, bhadrâya namaç*“ substituieren liefs. Außer dieser Substitution der *Formel* scheint der Rest der *Upanishad* wörtlich inkorporiert zu sein; da aber derselbe nicht den *Râma*, sondern nur den *Om-Laut* und seine Bestandteile verherrlicht, so war noch eine weitere Umdeutung dieser auf den *Râmamythus* erforderlich.

3. Dies geschieht im folgenden Abschnitte, welcher zunächst in vier *Çloka's* den *a-Laut* (*viçva*) dem *Lakshmaņa*, den *u-Laut* (*taijasa*) dem *Çatrughna*, den *m-Laut* (*prâjña*) dem *Bharata*, die *Halbmora* dem *Râma* und den ganzen *Praņava* der *Sitâ* als *Mûlaprakṛiti* gleichsetzt. Da diese ganze Konstruktion wesentlich auf der *Mâṇḍūkya-Upanishad* (oben S. 577—582) beruht, so wird weiter, gleichsam als Kommentar dazu, *Mâṇḍūkya-Up.* 1—7 wörtlich zitiert. Eine Hinweisung auf die Identität der individuellen mit der, als *Râma* vorgestellten, höchsten Seele bildet den Schluß.

4. Jetzt erst greift unser Kompilator auf die *Jâbâla-Upanishad* zurück, indem er ihr zweites Kapitel wörtlich ausschreibt, in welchem *Avimuktam* auf den Ort zwischen Augenbrauen und Nase gedeutet wird, wodurch erst die frühere Äußerung, daß der Wissende *Avimuktam* überall bei sich habe, verständlich wird. — Indes wird dieser Gedanke von unserm Autor nicht mehr verstanden oder doch verdunkelt, sofern er in den weiter folgenden Versen erzählt, wie *Râma* dem *Çiva* als *Gnadengabe* verliehen habe, daß alle in *Avimuktam* Sterbenden zur Erlösung eingehen sollten, — wodurch *Avimuktam* doch wieder auf die *Lokalität* in *Benares* beschränkt wird.

5. Wie *Râma* im vorigen Abschnitte über *Çiva*, so wird er im gegenwärtigen über *Brahmân* gesetzt, indem der persönliche *Brahmân* in 47 Sprüchen den *Râma* als *Inbegriff* aller Götter, Welten und Wesen feiert. Nach *Form* und *Inhalt* ist das Ganze eine *Nachbildung* von *Atharvaçiras* 2 und *Nṛisinhapûrvat.* 4,3.

Die von *Weber* beigefügten §§ 6—7 fehlen in den meisten Handschriften, werden aber doch schon mitsamt der ganzen übrigen *Upanishad* von der *Târasâra-Upanishad* der *Muktikâ-Sammlung* vorausgesetzt und benutzt (oben S. 818, Anm.).

1.

Vgl. *Jâbâla-Up.* 1, oben S. 706 und 707.

Bṛihaspati sprach zu *Yâjñavalkya*: Dem selbst *Kurukshe-tram* nachsteht als *Opferplatz* der Götter und als *Brahmansitz*

aller Wesen, [das sage mir]. — Er sprach: Fürwahr, *Avimuktam* ist das [wahre] Kurukshetram, der Opferplatz der Götter und der Brahmansitz aller Wesen.

Darum, wo er auch immer wandert, da denke er: hier, fürwahr, ist das [wahre] Kurukshetram, der Opferplatz der Götter und der Brahmansitz aller Wesen. Denn hier, wenn aus einem die Lebensgeister ausziehen, spricht Rudra den errettenden Spruch, durch welchen er der Unsterblichkeit teilhaft, der Erlösung teilhaft wird. Darum soll man Avimuktam verehren, soll man Avimuktam [das nicht Verlassene] nicht verlassen! — So ist es, o Yâjñavalkya. —

2.

Entlehnt, mit den erforderlichen Änderungen, aus der *Târaka-Upanishad* (Oupnek'hat II, 378 fg.).

Da fragte Bharadvâja den Yâjñavalkya: Was ist das Errettende, und wovon errettet es? — Yâjñavalkya sprach: Das Errettende ist, vom Punkte (*m*) gefolgt, *dirgha* (*a*) nach *anala* (*r*), nochmals, *mâya*, *namah*, *candrâya namah*, *bhadràya namah* [also zusammen: *Râm Râmâya namaç*, *candrâya namo*, *bhadràya namah*, „Verehrung sei dem Râm Râma, dem Monde, dem holden“].

Die Silbe Om ist als die aus Brahman bestehenden, Sein, Denken und Wonne genannten [Laute, *varṇâh*] zu verehren.

Der Laut *a* ist der erste Bestandteil, *u* der zweite, *m* der dritte, die Halbhora der vierte, der Anusvâra der fünfte, der Nachhall der sechste. Weil er errettet, heisst der Om-Laut der Errettende, dieses sollst du als das errettende Brahman wissen, dieses verehren, das merke wohl. Weil es von Empfängnis, Geburt, Alter, Tod, Samsâra und grosser Angst errettet, darum heisst es das Errettende.

Der Brahmane, welcher dieses Errettende allezeit studiert, den errettet es von allem Bösen, den errettet es vom Tode, vom Brahmanenmord, vom Embryomord, vom Männermord, von allem Mord, von dem Samsâra, von allem. Er ist nach *Avimuktam* gelangt, er ist gross und geht ein zur Unsterblichkeit.

3.

Umdeutung des Om-Lautes auf den Râma-Mythus, nebst nachfolgender Reproduktion von Mândûkyâ-Up. 1—7 (oben S. 577 fg.) und Nṛisihott. 2 (S. 784).

Entsprungen aus dem *a*-Laute,
Ist Lakshmaṇa dem *Viçva* gleich;
Entsprungen aus dem *u*-Laute,
Ist Çatrughna der *Taijasa*.

Entsprungen aus dem *m*-Laute,
Ist Bharata dem *Prâjña* gleich;
Der Halbmora entspricht Râma,
Der Brahman-Wonne leibhaft ist.

Dem Râma nah sich anschmiegend,
Als Welt-Wonne-Verleiherin,
Ursprung, Bestand, Vergang wirkend
Aller Wesen, soll wissen man

Jene erhabene Sitâ,
Die da heisst *Mûla-Prakṛiti*;
Weil sie Praṇava (der Om-Laut) ist, nennen
Brahmankenner sie *Prakṛiti*.

„Om! Diese Silbe ist die ganze Welt. Ihre Erläuterung
„ist wie folgt. Das Vergangene, das Gegenwärtige und das
„Zukünftige, dieses alles ist der Laut Om. Und was aufser-
„dem noch über die drei Zeiten hinausliegend ist, auch das
„ist der Laut Om. Denn dies alles ist Brahman, Brahman
„aber ist der Âtman, und dieser Âtman ist vierfach.

„Der im Stande des Wachens befindliche, nach aufsen er-
„kennende, siebengliederige, neunzehn-mündige, das Grobe ge-
„niefsende *Vaiçvânara* ist sein erstes Viertel.

„Der im Stande des Träumens befindliche, nach innen er-
„kennende, siebengliederige, neunzehn-mündige, das Auserlesene
„geniefsende *Taijasa* ist sein zweites Viertel.

„Der Zustand, wo er eingeschlafen keine Begierde mehr
„empfindet und kein Traumbild schaut, ist der Tiefschlaf.
„Der im Stande des Tiefschlafes befindliche, eingewordene,
„durch und durch ganz aus Erkenntnis bestehende, aus Wonne
„bestehende, die Wonne geniefsende, das Bewußtsein als Mund
„habende *Prâjña* ist sein drittes Viertel. Er ist der Herr des

„Alls, er ist der Allwissende, er ist der innere Lenker, er ist
 „die Wiege des Weltalls, denn er ist Schöpfung und Vergang
 „der Wesen.

„Nicht nach innen erkennend und nicht nach aufsen er-
 „kennend, noch nach beiden Seiten erkennend, auch nicht
 „durch und durch aus Erkenntnis bestehend, weder bewußt
 „noch unbewußt¹, — unsichtbar, unbetastbar, ungreifbar, un-
 „charakterisierbar¹, unbezeichnenbar, nur in der Gewisheit des
 „eigenen Selbstes gegründet, die ganze Weltausbreitung aus-
 „löschend, beruhigt, selig, zweitlos, — das ist das vierte Viertel,
 „das ist der Âtman, den soll man erkennen“ (oben S. 577—579).

Ewig aufleuchtend, vom Nichtwissen und seinen Wir-
 kungen befreit ist dieser Âtman, der Bande entledigt, allezeit
 der Zweiheit fremd, wonnegestaltig, Allgrundlage, reines Sein,
 von sich werfend Nichtwissen, Finsternis und Betörung (oben
 S. 784). „Er bin ich“, so soll man denken; das Wort „Ich“
 bedeutet Om, Jenes, das Seiende, welches das höchste Brah-
 man, welches Râmacandra ist. Jenes aus Geist bestehende bin
 ich, bin Om, Jenes, Râmabhadra, das höchste Licht. In das
 Wort „Ich“ soll man den Âtman fassen und ihn im Geist
 mit Brahman einsmachen.

Wer mit Aufrichtigkeit allzeit
 „Ich bin Râma!“ dies Wort bekennt,
 Der ist nicht mehr dem Saṃsâra
 Angehörig, ist Râma selbst.

So lautet die Upanishad; und wer solches weiß, der wird
 ein Erlöster. — So sprach Yâjñavalkya.

4.

Vgl. Jâbâla-Up. 2, oben S. 708.

Da sprach Atri zu ihm: Yâjñavalkya! Jenen unendlichen,
 unoffenbaren Âtman, wie kann ich den erkennen? — Und
 Yâjñavalkya sprach: Jener unvergängliche, unendliche, un-
 offenbare, vollkommene Wonne als einzigen Geschmack habende,

¹ Nur hier sind kleine Abweichungen von dem Texte der Mândûkya-
 Upanishad, und auch diese nicht in allen Handschriften.

geistige Âtman, — dieser unendliche, unoffenbare Âtman, der ist in Avimuktam befindlich. — Aber wo ist dieser Avimukta-Ort zu suchen? — Er ist zu suchen zwischen der Varaṇâ und der Nâsî. — Aber was ist die Varaṇâ und was die Nâsî? — Weil sie alle von den Leibesorganen begangenen Fehler [vom Âtman] fern hält (*vārayati*), darum heisst sie Varaṇâ; weil sie alle von den Leibesorganen begangenen Sünden vernichtet (*nāçayati*), darum heisst sie Nâsî. — Aber wo ist der Ort jenes Avimuktam? — Es ist der Verbindungsort zwischen Augenbrauen und Nase. Denn dieser ist der Verbindungsort zwischen der Himmelswelt und der höchsten Welt [des Âtman]. Darum verehren die Brahmankenner diesen Verbindungsort als die Verbindungszeit (Dämmerung). Denn in Avimuktam, so wissen sie, soll man ihn [den Âtman] verehren. Der bekundet sein Wissen als *avimuktam* (unverlierbar), wer dieses also weifs.

Und weiter sprach zu ihm von selbst (ungefragt) Yājñavalkya:

In Kâçî murmelte Râma's
Spruch, der den Stier als Banner hat (Çiva),
Durch tausend Manu-Weltalter
Mit Ehrung, Opfer und Gebet.

Da sprach, dadurch erfreut, Râma,
Der heilige, zum Çaṅkara (Çiva):
Du magst, was du dir wünschst, wählen,
Ich gebe es dir, höchster Gott!

Da bat den aus Sein, Wonne und Denken bestehenden Râma der Gott:

Wer im Maṇikarṇî-Teiche,
Meinem Tempel, am Gangesstrand
Stirbt, den lasse erlöst werden!
Weiter bleibt mir zu wünschen nichts.

Da sprach der erhabene Râma:

Wer dort in deinem Reich, Gottherr,
Wo immer auch es sei, verstirbt,
Sei es ein Wurm nur, ein Käfer,
Der nur werde erlöst sogleich.

Ich selbst werde in Steinbildern
 Immer dort gegenwärtig sein,
 Zu wirken aller Erlösung
 In Avimuktam, deinem Reich.

Und wer durch meinen Spruch gläubig
 Mich dort verehrt, den sprech' ich frei
 Von allen Sünden, nicht Sorge,
 Und wär' es selbst Brahmanenmord.

Wem meinen Spruch in sechs Silben
 Du oder Brahman offenbarst,
 Der sei erlöst bei Lebzeiten
 Und gehe ein erlöst zu mir.

Wenn einem, selbst noch im Sterben,
 Du meinen Spruch ins rechte Ohr
 Einfüsterst, wer er auch sein mag,
 Der soll erlöst, o Ćiva, sein!

Wer also das von Ćrī-Rāmacandra genannte Avimuktam schaut, der vernichtet dadurch die aus früheren Geburten ihm anhaftenden Sünden.

5.

Vgl. Atharvaçiras 2 und Nṛisinhapūrvat. 4,3 (oben S. 718 und 769).

Da sprach Bharadvāja zu jenem Yājñavalkya: Durch welche Sprüche muſs der erlauchte Rāma gepriesen werden, damit er befriedigt wird und sein Wesen zu schauen gibt? das sage uns, o Erhabener!

Da sprach Yājñavalkya: Gott Brahmán, von dem erlauchten Rāma belehrt, preist ihn hinwiederum durch diesen Spruch:

Der groſse Viṣṇu, Allträger,
 Der leidlose Nārāyaṇa,
 Vollkommne Wonne nur fühlend,
 Höchstes Licht seinem Wesen nach,
 Von Brahmán wurde voll Andacht
 Gepriesen als der höchste Gott.

Om! der erlauchte	{der zweitlose, aus höchster	<i>bhûr, bhuvah.</i>
Râma ist dieser		
Erhabene und	{cher das höchste Brahman ist;}	Ehre, Ehre!
„	der völlig unteilbare Âtman;	„
„	{das Amṛitam der Brahman-}	„
„	wonne;	„
„	das errettende Brahman;	„
„	{der Brahmân, Vishṇu, Īçvara,}	„
„	{der die Seele aller Veden ist;}	„
„	{der alle Veden mitsamt Aṅga's,}	„
„	{Çâkhâ's und Purâṇa's ist;}	„
„	die individuelle Seele;	„
„	das innere Selbst aller Wesen;	„
„	{die Wesen, wie Götter, Asura's}	„
„	{und Menschen;}	„
„	{die Avatâra's als Fisch, Schild-}	„
„	{kröte usw.;	„
„	der Prâṇa;	„
„	{das Wesen des vierfachen Innen-}	„
„	organs;	„
„	der Yama;	„
„	der Endemacher;	„
„	der Tod;	„
„	das Unsterbliche;	„
„	die fünf Elemente;	„
„	Bewegtes und Unbewegtes;	„
„	die fünf Feuer;	„
„	die sieben Vyâhṛiti's;	„
„	das Wissen;	„
„	die Sarasvatî;	„
„	die Lakshmî;	„
„	die Gaurî;	„
„	die Jânakî;	„
„	die Dreiwelt;	„
„	die Sonne;	„
„	der Mond;	„
„	die Sterne;	„
„	die neun Planeten;	„

Om! der erlauchte	{	die acht Vasu's;	} <i>bhūr, bhuvah,</i>
Râma ist dieser			
Erhabene und			Ehre, Ehre!
„		die acht Welthüter;	„
„		die elf Rudra's;	„
„		die zwölf Âditya's;	„
„	{	Vergangenheit, Gegenwart,	}
„	{	Zukunft;	
„	{	der als Virâj das Brahman-Ei	}
„	{	innen und aufsen erfüllt;	
„		Hiranyagarbha;	„
„		Prakṛiti;	„
„		der Omlaut;	„
„		die vier Halbmoren;	„
„		der höchste Purusha;	„
„		Maheçvara;	„
„		Mahâdeva;	„
„	{	<i>om! namo bhagavate vâsudevâya,</i>	}
„	{	der grofse Vishṇu;	
„		der höchste Âtman;	„
„		der Jñâna-Âtman;	„
„	{	der Sein, Denken, Wonne,	}
„	{	Zweitlosigkeit als einzigen Ge-	
		schmack habende Âtman;	„

Wenn der Brahmankenner mit diesen siebenundvierzig Sprüchen allezeit den Gott preiset, so wird der Gott befriedigt. Darum, wer mit diesen Sprüchen allezeit den Gott preiset, der bekommt den Gott zu schauen und geht zur Unsterblichkeit ein, — und geht zur Unsterblichkeit ein.

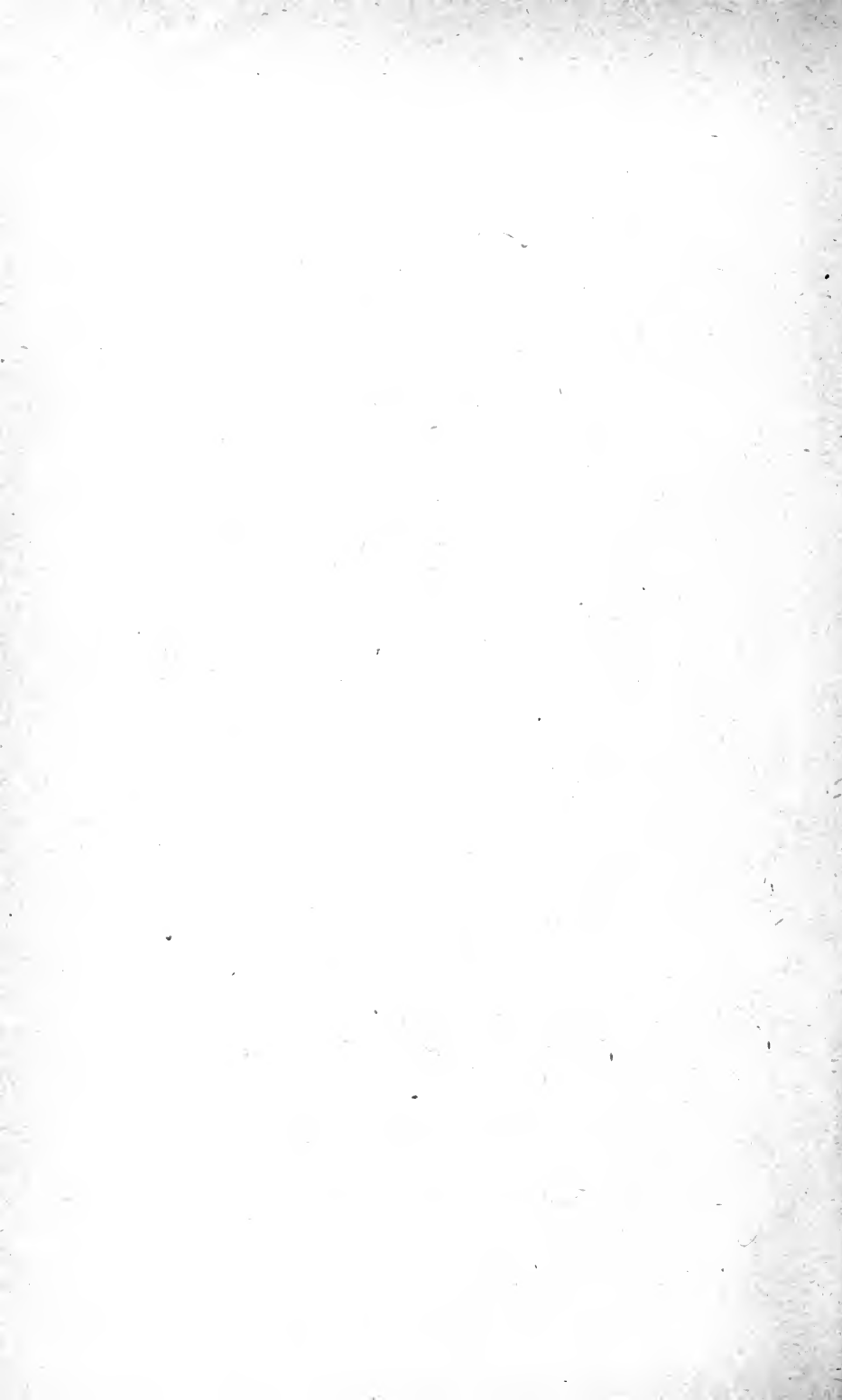
Anhang:

Die noch übrigen

Upanishad's des Oupnek'hat

- I. Bark'he soukt (Purushasûktam)
- II. Tadiw (Tad eva)
- III. Schiw sanklap (Çivasamkalpa)
- IV. Baschkl (Bâshkala)
- V. Tschhakli (Châgaleya?)
- VI. Pankl (Paiᅅgala)
- VII. Mrat lankoul (Mᅇityulâᅅgala)
- VIII. Ark'hi (Ârsheya)
- IX. Pranou (Prajava)
- X. Schavank (Çaunaka)

enthaltend.



Vorbemerkung.

Die persisch-lateinische Übersetzung des *Oupnek'hat* (oben S. 535) ist die Form, in welcher die Upanishad's zuerst in Europa bekannt geworden sind und, namentlich durch Vermittlung der Philosophie Schopenhauer's, einen tiefgehenden Einfluß auf das abendländische Denken gewonnen haben. Es wird daher dem Leser erwünscht sein, sämtliche fünfzig Upanishad's des *Oupnek'hat* in unserer Sammlung wiederzufinden. Vierzig derselben sind uns im bisherigen bereits begegnet, da auch 11. *Sarbsar* durch die *Aitareya-Upanishad* und 19. *Schat roudri* durch die *Nilarudra-Upanishad* (oben S. 13 fg., 730 fg.) in verkürzter Form hinreichend vertreten sein dürften. Es bleiben somit zehn Stücke übrig, von denen 40. *Bark'he soukt*, 8. *Tadiw*, 22. *Schiw sanklay* aus der *Vâjasaneyi-Samhitâ* stammen, 44. *Baschkl* dem *Rigveda*, 45. *Tschhakli* dem *Yajurveda* entnommen sein wollen, während 32. *Pankl*, 42. *Mrat lankoul*, 47. *Ark'hi*, 48. *Pranou* und 49. *Schavank* zum *Atharvaveda* gerechnet werden. Vier dieser Texte, nämlich *Baschkl*, *Tschhakli*, *Ark'hi* und *Schavank* sind bis jetzt, unsers Wissens, im Sanskrit-Original noch nicht aufgefunden worden und müssen daher aus *Anquetil Duperron's Oupnek'hat* übersetzt werden. Zu ihnen kam in der 1. Aufl. noch *Pranou*, welche jetzt auch aus dem Sanskrit-Original übersetzt werden konnte, s. u., S. 858. Bei den fünf übrigen schließt sich die Übersetzung nicht an den *Oupnek'hat* mit seinen zahlreichen Zusätzen, Varianten und Mißverständnissen, sondern an die jedesmal ursprünglichste Form an, in der das Stück vorhanden ist.

I. Bark'he soukt (*Purusha-sûktam*).

Dieser Text befaßt das Purushalied (Rigveda 10,90 = Vaj. Samh. 31,1—16) nebst seiner Fortsetzung als Uttaranârâyaṇam (Vaj. Samh. 31,17—22). Indem wir zur Erklärung auf unsere Bearbeitung dieser Stücke (Allg. Gesch. d. Phil. I, 150—158. 288—291) verweisen, beschränken wir uns hier darauf, die dort gegebene Übersetzung zu wiederholen.

Rigveda 10,90.

1. Der Purusha mit tausendfachen Häuptern,
Mit tausendfachen Augen, tausend Füßen
Bedeckt ringsum die Erde allerorten,
Zehn Finger hoch noch drüber hin zu fließen.
2. Nur Purusha ist diese ganze Welt,
Und was da war, und was zukünftig währt,
Herr ist er über die Unsterblichkeit, —
Diejenige, die sich durch Speise nährt.
3. So groß ist diese, seine Majestät,
Doch ist er größer noch als sie erhoben;
Ein Viertel von ihm alle Wesen sind,
Drei Viertel von ihm sind unsterblich droben.
4. Drei Viertel von ihm schwangen sich empor,
Ein Viertel wuchs heran in dieser Welt,
Um auszubreiten sich als alles, was
Durch Nahrung sich und ohne sie erhält.
5. Aus ihm, dem Purusha, ist die Virâj,
Aus der Virâj der Purusha geworden;
Geboren überragte er die Welt
Nach vorn, nach hinten und an allen Orten.
6. Als mit dem Purusha als Darbringung
Ein Opfer Götter angerichtet haben,

Da ward der Frühling Opferschmalz, der Sommer
Zum Brennholz und der Herbst zu Opfertgaben.

7. Als Opfertier ward auf der Streu geweiht
Der Purusha, der vorher war entstanden,
Den opferten da Götter, Selige
Und Weise, die sich dort zusammenfanden.
8. Aus ihm als ganz verbranntem Opfertier
Flofs ab mit Schmalz gemischter Opferseim,
Daraus schuf man die Tiere in der Luft
Und die im Walde leben und daheim.
9. Aus ihm als ganz verbranntem Opfertier
Die Hymnen und Gesänge sind entstanden,
Aus ihm auch die Prunklieder allesamt,
Und was an Opfersprüchen ist vorhanden.
10. Aus ihm entstammt das Rofs, und was noch sonst
Mit Schneidezähnen ist auf beiden Seiten,
Aus ihm entstanden sind die Kuhgeschlechter,
Der Ziegen und der Schafe Sonderheiten.
11. In wieviel Teile ward er umgewandelt,
Als sie zerstückelten den Purusha?
Was ward sein Mund, was wurden seine Arme,
Was seine Schenkel, seine Füfse da?
12. Zum Brâhmaņa ist da sein Mund geworden,
Die Arme zum Râjanya sind gemacht,
Der Vaiçya aus den Schenkeln, aus den Füfsen
Der Çûdra damals ward hervorgebracht.
13. Aus seinem Manas ist der Mond geworden,
Das Auge ist als Sonne jetzt zu sehn,
Aus seinem Mund entstand Indra und Agni,
Vâyu, der Wind, aus seines Odems Wehn.
14. Das Reich des Luftraums ward aus seinem Nabel,
Der Himmel aus dem Haupt hervorgebracht,
Die Erde aus den Füfsen, aus dem Ohre
Die Pole, so die Welten sind gemacht.
15. Als Einschluhfölzer dienten ihnen sieben,
Und dreimal sieben als Brennholz da,

Als, jenes Opfer zurüstend, die Götter
Banden als Opfertier den Purusha.

16. Die Götter, opfernd, huldigten dem Opfer,
Und dieses war der Opferwerke erstes;
Sie drangen mächt'gen Wesens auf zum Himmel,
Da wo die alten, seligen Götter weilen.

Vâjasaneyi-Saṃhitâ 31,17—21.

17. Aus Wassern und der Erde Saft geschaffen,
Ging er hervor als Viçvakarman anfangs;
Tvashṭar kommt, auszubilden die Gestalt ihm;
So ist des Menschen erster Ursprung Gottheit.
18. Ich kenne jenen Purusha, den großen,
Jenseits der Dunkelheit wie Sonnen leuchtend;
Nur wer ihn kennt, entrinnt dem Reich des Todes,
Nicht gibt es einen andern Weg zum Gehen.
19. Prajâpati wirkt im Mutterleibe,
Der Ungebor'ne vielfach wird geboren;
Wie er entsprungen, sehen nur die Weisen,
In ihm gegründet sind die Wesen alle.
20. Verehrung ihm, der wärmend strahlt
Den Göttern, der ihr Priester ist,
Der vor ihnen entstanden war,
Dem leuchtenden, von Brahmanart
21. Den leuchtenden, von Brahmanart
Zeugend, sprachen die Götter dann:
„Dem Priester, der dich also weifs,
„Seien die Götter untertan!“
22. Schönheit und Glück sind deine Gattinnen, Tag und
Nacht deine Seiten, die Gestirne dein Leib, die Aḡvin's dein
Rachen. Fördernd fördere, jene [Welt] für mich fördere, die
Allwelt für mich fördere.

II. Tadiw (*Tad eva, Vâj. Samh. 32,1 12*).

Vgl. zur Erklärung dieses Liedes Allg. Gesch. d. Phil. I, 291—294, und in betreff der eingeschobenen Verse ebenda S. 132—133. 191.

1. Das ja ist Agni, Âditya,
Das ist Vâyu und Candramas,
Das ist das Reine, das Brahman,
Die Wasser und Prajâpati.

2. Alle Zeitteile entsprangen
Aus dem Blitze (Kena 29), dem Purusha;
Nicht in der Höhe, noch Breite,
Noch Mitte ist umspannbar er.

3. Nicht ist ein Ebenbild dessen,
Der da heisst grofse Herrlichkeit.

¹Als goldner Keim ging er hervor zu Anfang;
Geboren kaum, war einziger Herr der Welt er;
Er festigte die Erde und den Himmel, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

²Der, wenn sie atmet, wenn sie schliest die Augen,
Die Lebewelt regiert als einz'ger König,
Zweifüßler hier beherrschend und Vierfüßler, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

³Durch dessen Macht dort die beschneiten Berge,
Das Meer, der Weltstrom ist, von dem sie fabeln,
Des Arme dort die Himmelspole sind, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

¹ Rigv. 10,121,1.

² Rigv. 10,121,3.

³ Rigv. 10,121,4.

¹Der Odem gibt und Kraft gibt, er, dem alle,
Wenn er befiehlt, gehorchen, auch die Götter,
Des Abglanz das Unsterbliche, der Tod ist, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

²Nicht schäd'ge er uns, der der Erde Schöpfer,
Der auch den Himmel schuf, wahrhaft an Satzung,
Der auch erschuf die glanzreich grofsen Wasser, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

³Er, über dem nichts Höh'eres ist vorhanden,
Der eingegangen in die Wesen alle,
Prajâpati, mit Kindern sich beschenkend,
Durchdringt die drei Weltlichter sechzehnteilig.

⁴Indra, der Fürst, und Varuṇa, der König,
Die schufen für dich diesen [Soma-]Trank zu Anfang;
Sie trinken beide, und ich trinke ihnen nach,
Die Göttin Rede labe an dem Soma sich.

4. Er ist der Gott in allen Weltenräumen,
Vordem geboren und im Mutterleibe;
Er ward geboren, wird geboren werden,
Ist in den Menschen und allgegenwärtig.
5. Er, der entstanden ist vor allem andern,
Der sich zu allen Wesen umgestaltet,
Prajâpati, mit Kindern sich beschenkend,
Durchdringt die drei Weltlichter sechzehnteilig.
6. ⁵Durch den der Himmelsraum, der Erde Festen,
Der Sonne Glanz, das Firmament gestützt sind,
Und der im Mittelreich den Luftraum ausmifst, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?
7. ⁶Zu dem aufschau'n die Kämpfer beider Heere,
Auf Hilfe bauend, sorgenvollen Herzens,

¹ Rigv. 10,121,2.

² Rigv. 10,121,9.

³ Vâj. Samh. 8,36.

⁴ Vâj. Samh. 8,37.

⁵ Rigv. 10,121,5.

⁶ Rigv. 10,121,6.

Aus dem aufgeht und fernhin strahlt die Sonne. —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

¹Als ehemals die grofsen Wasser kamen,
Die allkeimswangern, die das Feuer zeugten,
Ging er daraus hervor als Lebenshauch der Götter, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

• ²Der machtvoll selbst die Wasser überschaute,
Die kräfteschwangern, die das Opfer zeugten,
Er, der der einzige Gött war von den Göttern, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

8. ³Der Vena schaut das Höchste, das verborgen,
In dem die ganze Welt ihr einzig Nest hat,
Einheits- und Ausgangspunkt der Welt, den Wesen
Allgegenwärtig ein- und angewoben.

9. Des Ew'gen kundig künde der Gandharva
Sein als Welt ausgebreitetes Geheimnis;
Drei Viertel davon bleiben uns verborgen,
Wer diese weifs, wäre des Vaters Vater.

10. Er, der verwandt uns, Vater und Vorseher,
Kennt die Wohnstätten und die Wesen alle;
Da wo die Götter, Ewigkeit erlangend,
Zum dritten Weltraume empor sich schwangen.

11. Umwandelnd alle Wesen, alle Welten,
Umwandelnd alle Gegenden und Pole,
Drang durch er zu der Ordnung Erstgebornem,
Ging ein mit seinem Selbst in das Selbst er.

12. Mit eins umwandelt hat er Erd' und Himmel,
Umwandelt Welten, Pole und das Lichtreich;
Er löste auf der Weltordnung Gewebe:
Er schaute es und ward es, denn er war es.

¹ Rigv. 10,121,7.

² Rigv. 10,121,8.

³ Die ursprüngliche Fassung dürfte Atharvav. 2,1,1 (Allg. Gesch. d. Phil. I,253) sein, die obige Modifikation scheint schon unter dem Einflusse von Brih. 3,6. 8 (oben S. 437. 444) zu stehen.

13. ¹ Der Stätte wunderbaren Herrn,
Den liebenswerten Indrafreund
Rief ich um Gut und Weisheit an. Svâhâ!
14. Die Weisheit, die der Götter Schar,
Und die die Väter schätzen hoch,
Mit dieser Weisheit mögst du heut,
O Agni, weise machen mich! Svâhâ!
15. Weisheit verleihe mir Varuṇa,
Weisheit Agni, Prajâpati,
Weisheit möge Indra und Vâyu,
Weisheit der Schöpfer mir verleihe'n. Svâhâ!
16. Brahmanenstand und Kriegerstand
Beglücke beide hier mein Glück;
Die Götter mögen mir verleihen höchstes Glück!
Dir, o Glück, Svâhâ!

¹ Rigv. 1,18,6.

III. Schiw sanklap (*Çiva-saṃkalpa, Vâj. Saṃh. 34,1–6*).

Das *Manas*, dessen Freundlichgesinntsein hier erbeten wird, ist, wie die nächstverwandte Stelle, *Bṛih. 4,3* (oben S. 466 fg.) zeigt, der *Âtman*. Das schöne Lied steht auf gleicher Stufe mit den Versen *Bṛih. 4,4,8* fg. sowie mit *Kena. Kâthaka* und *Îçâ*, an welche sich mehrfache Anklänge finden.

1. Der göttliche, der in die Ferne schweifet
Beim Wachenden, der auch im Schlafe schweifet,
Fernwandernd, das alleine Licht der Lichter (*Bṛih. 4,4,16*),
Der Geist sei mir von freundlicher Gesinnung!
2. Durch den werktüchtig ihre Werke Weise
Beim Opfer und der Festversammlung üben,
Der als vorzeitlich Wunder (*Kena 3,15*) wohnt im Menschen,
Der Geist sei mir von freundlicher Gesinnung!
3. Der als Bewußtsein, Denken und Entschließen,
Der als unsterblich Licht verweilt im Menschen,
Ohn' dessen Zutun keine Hand sich reget (*Kena 3,19*),
Der Geist sei mir von freundlicher Gesinnung!
4. Der diese Welt, Vergangenheit und Zukunft,
Der alle Dinge in sich schließt unsterblich,
Durch den das Opfer flammt mit sieben Priestern,
Der Geist sei mir von freundlicher Gesinnung!
5. In dem die *Ṛic's*, die *Sâman's* und die *Yajus'*
Befestigt sind wie Speichen in der Nabe,
Dem eingewebt alles, was Menschen denken,
Der Geist sei mir von freundlicher Gesinnung!
6. Der, wie ein guter Lenker seine Rosse (*Kâth. 3,3*),
Die Menschen wie an Zügeln sicher leitet,
Im Herzen fest und doch des Schnellen Schnellstes (*Îçâ 4*),
Der Geist sei mir von freundlicher Gesinnung!

IV. Baschkl (*Bâshkala-Upanishad*).

Der Name dieser, nur im Oupnek'hat als *Baschkl* oder *Baschkel* erhaltenen Upanishad wird von Weber, wohl mit Recht, als *Bâshkala-Upanishad* gedeutet und auf die halbverschollenen Bâshkala's, eine Schule des Rîgveda (zu dem unsere Upanishad gehören will) bezogen, wiewohl die vorliegende Upanishad keinerlei Beziehung zu dem zeigt, was über die Bâshkala's bekannt ist, auch ihrem Inhalte nach unmöglich in die Zeit zurückgehen kann, in welcher die Upanishad's, als Anhänge der Brâhmaṇa's oder Âraṇyaka's, die dogmatischen Textbücher bestimmter Vedaschulen bildeten.

Eine Shaḍv. Br. 1,1 auftauchende (vielleicht auf dem mißverstandenen Verse Rîgv. 8,2,40 beruhende, vgl. Ind. Stud. IX, 40) Legende berichtet, daß Indra *Medhâtithim ha Kânvyâyanaṃ mesho bhûtvâ jahâra*, „in Gestalt eines Widders den Medhâtithi, Sohn des Kaṇva, entführt habe“. An diese Legende knüpft (ganz ähnlich wie die Kâthaka-Upanishad an die Naciketas-Legende) unsere Upanishad an, um durch den sich selbst offenbarenden Indra, welcher (ähnlich wie Kaush. 3) als Vertreter des Âtman erscheint, die wesentlichen Grundgedanken der Upanishadlehre aussprechen zu lassen. Die Form war, vielleicht bis auf die Anfangsstellen, allem Anscheine nach metrisch. Für die Abfassungszeit ist, mehr noch als die Anklänge an Rîgv., Brih., Chând., Kâth., Çvet., charakteristisch, daß die Fünffeuerlehre (Chând. 5,10) als bekannt vorausgesetzt wird, daß der Âtman wiederholt als der „Zuschauer“ (*sâkshin*, zuerst Çvet. 6,11) bezeichnet, und daß sogar das im Ozean brennende Feuer (*Aurva*) erwähnt wird, welches sonst in keiner uns bekannten Upanishad vorkommt. Möglicherweise könnte dies, wie manches andere, Zusatz des von den persischen Übersetzern mehrfach, namentlich wohl zu Anfang, eingeflochtenen Kommentars sein; zu der übergroßen Treue der Anquetil'schen Übersetzung steht in merkwürdigem Kontraste die übergroße Freiheit, mit welcher sie den Text hier wie anderweit behandelt haben, und welche es, solange der Sanskrittext nicht gefunden sein wird, nicht möglich macht, die vorliegende Upanishad anders als wie durch einen Nebel hindurch zu sehen.

Es begab sich, daß dem Medhâtithi, dem Sohne des Kaṇva, der weise Indra in Gestalt eines Widders sich nahte und denselben wider seinen Willen emporhob und zur Himmelswelt trug. Da sprach Medhâtithi, ungehalten über seine ge-

waltsame Entführung, zu Indra das erregte Wort: „Du weifst, wer du bist; ich weiß nur, daß du stark bist und schnell dahineilst. Wer dich so sieht, wird nicht glauben, daß du einer der Widder bist, wie sie auf der Erde wandeln, während du, ohne die Erde zu berühren, dahinfährst. Niemand vermag mit einem Körper behaftet zu den oberen Welten zu fliegen, wie du es tust. Allweise bist du, darum sage mir, wer du bist; wo nicht, so werde ich, ein Brahmane, mit meinem Zorne dich treffen.

Der mächt'ge Indra, allschauend,
Wunschgewährend, der Feinde Schar
Besiegend, alles fortraffend,
Um den das Tapas ich geübt,

Der sieht mich, wo es auch sein mag,
Er trägt den Blitz in seiner Hand,
Zu treffen den, der, abweichend
Vom Rechte, krumme Wege geht!

Nachdem ich gegen mein Wollen
In deine Hand geraten bin,
Du Wunderherr, wohin wirst du
Mich führen, und wo ist dein Reich?

Wo weilt mein Vater wohl? schläft er,
Daß er von dir, der du mich raubst,
Und von mir, den du ihm raubtest,
Keine Kunde erhalten hat?

Und die Götter im Lichthimmel,
In West und Süd, in Ost und Nord,
Und die nach oben hin wohnen,
Ob sie wissen, daß du mich raubst?

Wenn ich recht ihren Dienst übe,
Warum befreien sie mich nicht?
Worin mag ich gefehlt haben,
Daß sie jetzt mir nicht helfend nahm?“

Da lächelte Indra, und, um den Zweifel aus seinem Herzen zu verscheuchen, sprach er: „Wer, glaubst du, hält dich jetzt in Schutz und Gewahrsam? Du fühlst dich von mir bedrängt

und weisst doch nicht, wer ich bin, und dafs ich dich nicht erlösen kann, ohne dich zu meiner Stätte zu bringen.

Ich bin es, der die Opferwerke lohnt,
Der Mantra bin ich, der das Opfer heiligt,
Das Feuer, das verzehrt die Opfergaben,
Bin ich, bin der Zuschauer aller Dinge.

Ich nähre auch die Götter; alle Welten,
Das Brahman-Ei, schuf ich als meine Stätte.
Von allem in der Welt bin ich getrennt,
Und doch auch allem in der Welt verbunden.¹

Ich bin die grofse Rede, die, zerteilt,
Als mannigfache Reden sich verbreitet.²
Ich bin es, der den Dämon Vritra³ schlug,
Als er als Schlange im Gebirge hauste⁴.

Mit meinem Donnerkeile schreck' ich alle.
Ich mache Nahrung wachsen, bin der Fittich
Des Fliegenden; die Siege, welche Indra
Mit seiner Schar errang, — ich bin ihr Sieger!

Wer könnte mich erkennen, wer erklären?
Ich schlug die Feinde alle, mich schlug niemand.
Ich spende Nahrung; wer vermöchte wohl
In allen Welten meine Macht zu schauen?

Ich bin der Eine, bin das Licht, erscheine,
Durch Zauberkräfte vielfach mich gestaltend.⁵
Ich fürchte nichts; bin allem innerlich
Als inn'rer Lenker⁶, als Zuschauer⁷ aller.

Mich überragte keiner je an Gröfse,
Ich habe Erd' und Himmel ausgebreitet.

¹ Als der *Ātman*, das Subjekt des Erkennens, ist er mit allem Objektiven verbunden und steht ihm doch als ein Anderes getrennt gegenüber.

² Vgl. *Rigv.* 10,125,3.

³ *Occidens* = *Bratr nomine schaittani*.

⁴ *Rigv.* 1,32,2: *ahim parvate çiriyānam*.

⁵ Vgl. *Rigv.* 6,47,18: *Indro māyābhiḥ pururūpa' iyate*.

⁶ Als *antaryāmin*, *Bṛih.* 3,7.

⁷ Als der *sākshin*, *Çvet.* 6,11.

Den Weltherrn schaffe Nahrung ich durch Opfer;
Denen, die freudig opfern, spende Lohn ich.

Ich weifs der Erde Mitte, bin Urvater,
Der Vater und die Mutter dieser Welten.
Ich mache, dafs es von dem Himmel regnet,
Den Tau, der aus dem Luftraum fällt, ich schaff' ihn.

Ich weifs die Veden, Opfer, die Versmafse,
Und Schätze, bin im Meere jenes Feuer (*Aurva*),
Das stets brennt; bin das Nâciketa-Feuer,
Das reine, das sie auf dem Altar schichten.

Ich bin die Priester, die beim Opferwerke
Am frühen Morgen, eh' die Vögel fliegen,
Die Opferspenden in das Feuer giefsen
Und laut des Feuers Preis ertönen lassen.

Einrädig ist der Wagen mit zwölf Speichen¹,
Der sich im Lauf des Jahrs am Himmel umschwingt;
Die Sonne ist's, die in zwölf Monaten
Die Welt umkreist, — ich bin ihr Wagenlenker.

Und er, der Tag um Tag sein Licht vermehrt,
Anschwillt an Leib und wieder regnen läfst
Die Wasser, die des Lebens Ursprung sind²,
Ich bin auch dieses Wesen, bin der Mond.

Und er, der in der Welt der Lebewesen (*jagat*)
Dahinfährt zwischen ihnen, über ihnen,
Der durch das ganze Weltall läuternd streicht,
Ich bin auch dieses Wesen, bin der Wind.

Und jene, die in ihren Eingeweiden
Die Welt der Pflanzen wohlgeborgen hält,
Und sie emporschickt zur Befriedigung
Des Opferbringers, ich bin es, die Erde.

Ich bin es, der, zum Lebenshauch geworden,
Eingeht in grofse und in kleine Formen
Und hoch und tief in allen Wesen umläuft.
Wer mich im Herzensraum weifs, wird zu mir.

¹ Vgl. Rîgv. 1,164,2. 11 (Allg. Gesch. d. Phil. I, 103. 111).

² Vgl. Chând. 5,3—10, oben S. 137 fg.

Fünffach und zehnfach¹ bin ich, eins und tausend,
 Unendlichfach in dieser Welt verbreitet.
 Wer dieses weiß, wird wie ich ausgebreitet,
 Wer es nicht weiß, der kennt sich selber nicht.

Nicht durch die Werke bin ich zu erlangen²,
 Nicht durch Schriftwissen, nicht durch vieles Fasten,
 Auch nicht durch Wohltun, vielfach ausgeübt, —
 Doch alles kommt zu mir auf allen Wegen.

Wer ist's, der tötet und gefangen nimmt?
 Wer ist der Widder, der dich führt von dannen?
 Ich bin es, der in dieser Form erscheint,
 Ich bin es, der erscheint in allen Formen.

Wenn einer fürchtet sich vor was auch immer,
 Ich bin's, der fürchtet und der fürchten macht;
 Doch in der Größe ist ein Unterschied:
 Ich esse alle, aber mich ißt niemand.

Du hast, Medhâtithi, um mein willen
 Viel Buße und Selbstpeinigung erduldet;
 Zur Wahrheit dich, zum reinen Sein zu führen,
 Bin ich als Widder zu dir abgestiegen.

Auf jenem Wege, der zur Wahrheit führt,
 Auf dem sollst du zur Wahrheit jetzt gelangen:
 Lichtartig bin ich, ewig, ohne Fesseln,
 Was war und ist und sein wird, — ich bin alles.

Was ich bin und was du bist, ich und du
 Und du und ich, das, wisse, bin ich alles!
 Nicht zweifle mehr! Vordem warst du nichtwissend,
 Jetzt bist erfahren du; nicht zweifle ferner!

Ich bin es, der ernährt, und der Vergeltung
 An allen Werken übt, ich bin es, der
 Das Weltall hält in seiner Hut beschlossen;
 Ich bin zu dieser ganzen Welt gestaltet.

Als Rudra bin ich dieser Welt Zerstörer,
 Erschütternd alles; ich bin auch der Tod,

¹ Chând. 7,26,2, oben S. 186.

² Vgl. Kâth. 2,23, oben S. 275.

Bin der Verhänger aller Not und Plage;
Ich bin der Herr der Welt, bin ihre Seele (*haṅsa*).

Von Kummer bin ich frei und frei von Alter,
Ich bin der Alte, frei bin ich von allem;
Wahrlich, ich bin das Weltall, bin das Weltall.
Ich bin es auch, der darbringt alle Opfer.

Von allen Seiten bin ich Angesicht (Rigv. 10,81,3),
Das All umfassend, Herr, Zuschauer bin ich.
Allgegenwärtig, gütig gegen alle,
Der Eine bin ich; was da ist, ich bin es!“

V. Tschhakli (*Châgaleya-Upanishad?*).

Der weise *Tschhakli*, nach dem diese Upanishad benannt ist, wird von Stenzler und Weber als *Châgaleya* gedeutet, und wir wüßten diese Vermutung durch nichts Besseres zu ersetzen, da *Câkrâyaṇa* (Chând. 1,10) dem Lautwerte nach zu fern liegt, auch *Bṛih. 3,4* als *Tschekraîn* wiedergegeben wird. Auch in der Deutung von *Nimkehar* als Naimishawald (*Naimishâraṇyam*) und *Kherk'hit* als *Kurukschetram* schloßsen wir uns an Weber an.

Das Thema der Upanishad ist nicht streng festgehalten; im Anfang handelt es sich darum, ob die Geburt den Brahmanen ausmache; im weitem Verlaufe darum, ob das Wesen des Menschen im Leibe oder der Seele zu suchen sei. Als Grundgedanken kann man allenfalls, beides vermittelnd, aufstellen, daß nicht die Geburt den Brahmanen ausmache, weil nur der Leib geboren werde, das Wesen des Menschen aber in der Seele zu suchen sei.

Eine Zeitbestimmung ist aus dem Inhalte schwerlich zu gewinnen, da die Frage, worin das Wesen des Brahmanen bestehe, zu jeder Zeit, von Chând. 4,4 an bis hinab zur *Vajrasûcikâ*, möglich war, und der Vergleich von Leib und Seele mit dem Wagen und seinem Lenker sowohl abhängig als auch unabhängig von *Kâth. 3,3* aufgestellt werden konnte. Die „wie die Kinder Lebenden“ scheinen allerdings *Bṛih. 3,5* zur Voraussetzung zu haben, wenn nicht etwa an die zwerghaften *Vâlakhilya*'s zu denken ist.

Der Form nach macht das Stück freilich den Eindruck, einer sehr späten Zeit anzugehören, aber wir wissen nicht, wie viel hierbei auf Rechnung der von den persischen Übersetzern eingefügten Erläuterungen zu setzen ist.

Es begab sich, daß die *Rishi*'s am Ufer der *Sarasvatî* ein Opfer veranstalteten. Da saß unter ihnen ein Brahmane, von dem sagten die *Rishi*'s: „Wir müssen ihn ausschließen, denn seine Mutter ist eine Magd, und es ist gegen die Vorschrift, daß ein solcher beim Opfer zugegen sei.“ — Da sprach der Brahmane: „Ihr verehrungswürdigen Opferbringer und Vedakenner, welches ist diese eure Gröfse, die in mir nicht wäre?“

— Und sie sprachen: „Dieses ist unsere Größe, daß wir geborene Brahmanen sind.“ — Und er sprach: „Was ist jenes Brahman in euch, das in mir nicht wäre?“ — Die Rishi's sprachen: „Wer im Hause eines Brahmanen geboren ist und das Werk der Brahmanen vollbringt, jene Werke, die im Veda geboten sind, der ist ein Brahmane.“

Da zeigte er ihnen einen Toten, der lag am Ufer des Flusses; und er sprach zu ihnen: „Auch dieser, welcher tot hier liegt, ist ein Brahmane und hat alle Werke des Veda vollbracht; warum nennt man nicht diesen Toten einen Brahmanen? Wenn ihr den Leib für den Brahmanen haltet, so müßt ihr auch diesen für einen Brahmanen halten; denn die Werke sind nicht aus dem Leibe ausgezogen.“ — Die Rishi's sprachen: „Wir wissen nicht, was aus ihm ausgezogen ist, nach dessen Auszug wir ihn nicht mehr einen Brahmanen nennen.“ — Er sprach: „Im Naimishawalde (*Nimkehar*) war eine heilige Stätte, weil die Brahmanen dort ein Opfer veranstaltet hatten. Dieser Tote war unter jenen Brahmanen zur Zeit des Opfers und wufste alles Wissen und vollbrachte die Werke. Was ist aus diesem, seinem Wissen geworden?“ — Da waren die Rishi's bestürzt, nahten sich ihm als Schüler und sprachen: „Wir wissen es nicht! laß uns deine Schüler sein, belehre uns!“ — Er aber sprach lächelnd: „Das ist doch gegen den Strich, daß ein Niedriger so Große und Edle zu Schülern haben sollte!“ — Die Rishi's sprachen: „Wenn es also ist, so nimm uns nicht als Schüler an, aber zeige uns an, wohin wir gehen sollen!“ — Er sprach: „In Kurukshetram (*K'herk'hit*) sind sie versammelt, welche wie die Kinder leben; so macht euch auf und gehet hin zu ihnen; sie werden euch die Wahrheit darüber mitteilen.“

Da machten sich die Rishi's auf und gingen nach Kurukshetram zu jenen hin, welche wie die Kinder leben. Als sie dort ankamen, forschten jene nach ihrem Begehr und sprachen: „Wir leben wie die Kinder; warum seid ihr zu uns gekommen, die ihr groß seid und alt und weise und vedakundig? Auch hier gibt es solche, die alt sind und weise und groß und vedakundig und von großem Reichtume; warum geht ihr nicht zu ihnen sondern zu uns?“ — Als die Rishi's

diese Rede hörten, waren sie bestürzt, sahen einander an und sprachen: „Der uns angewiesen hat, zu euch zu gehen wie Schüler zu ihrem Lehrer, der hat uns hergesandt, und wir sind, auf ihn vertrauend, zu euch gekommen.“ — „So sagt denn, was ihr von uns wollt“, sprachen sie. — Und die Rishi's sprachen: „Als die Brahmanen das Opfer im Naimishawalde veranstalteten, war unter ihnen ein Brahmane aus dem Geschlechte des Atri, der wufste alles Wissen und vollbrachte alle Werke. Was ist nun, nachdem er gestorben und sein Leib dahingefallen ist, aus diesem seinem Wissen geworden?“ — Sie sprachen: „Wir haben von unsern Vorfahren die Sitte überkommen, dafs wir niemand als Schüler annehmen, der uns nicht vorher ein Jahr lang gedient hat. Wenn ihr ein Jahr lang hier verweilen und uns dienen wollt, so werden wir mit euch reden.“

Und sie blieben ein Jahr und dienten ihnen. Darauf sprachen die wie die Kinder Lebenden zu den Rishi's: „Nachdem ihr uns nun ein Jahr lang gedient, wollen wir mit euch reden.“ — Und sie nahmen sie an der Hand und führten sie an einen Weg, auf dem fuhren Wagenfahrer mit ihren Wagen vorüber; und sie sprachen: „O ihr Wahrheitliebenden, seht ihr dies?“ — „Was?“ sprachen sie. — „Den Wagen“ sprachen sie. — Die Rishi's sprachen: „Wohl sehen wir den Wagen; aber warum wollt ihr, dafs wir ihn sehen?“ — Sie sprachen: „Wie die Wagenrosse, gleich Meereswellen, springen und laufen, also springt und läuft auch der Wagen; wohin immer die Pferde gehen, dahin geht der Wagen und bringt den Wagenfahrer ans Ziel. Also verhält sich dieses.“ — Die Rishi's sprachen: „So ist es, und alle fahren auf den Wagen, bis sie zur Abendzeit ans Ziel gelangen.“

Da hielt der Wagenlenker den Wagen an, stieg ab und schirrte die Pferde los. Und sie sprachen zu den Rishi's: „Seht, wie jetzt der Wagen, gleich einem blofsen Holzstücke, dasteht, ohne zu fahren, umzulaufen oder sich zu bewegen. Was ist es“, so fragten sie, „das den Wagen verlassen hat, so dafs er, statt zu laufen, unbeweglich steht?“ — Die Rishi's sprachen: „Der Wagenlenker hat ihn verlassen.“ — Da sprachen sie: „Wie ihr den Wagen ohne Bewegung stehen seht, nach-

dem der Wagenlenker ihn verlassen, so ist, o ihr Wahrheitliebenden, auch dieser Körper ohne Bewegung, nachdem die Seele (*jivātman*) ihn verlassen hat. Die Seele ist es, die den Körper bewegt; die Sinne sind die Rosse des Wagens, die Sehnen sind die Stricke, die seine Teile zusammenhalten, die Knochen sind die Holzteile, das Blut ist das Öl, das man ihm einträufelt, damit er laufe; das Werk ist der Stab, mit dem man die Pferde antreibt; die Rede ist das Knarren des Wagens, die Haut ist seine Decke. — Und gleichwie der Wagenlenker den Wagen verläßt, also dafs er ohne Bewegung steht, so auch gelangt die Seele, den Stand des Wachens verlassend, zum Träumen, und den Stand des Träumens verlassend, zum Tiefschlaf (*sushupti*), welcher von Erkenntnisart (*prājñā*) ist. Und wenn sie auch diesen Stand verläßt und sich losmacht und nicht wieder hierher zurückkehrt, und den Leib losläßt, dann steht dieser Wagen des Leibes ohne Bewegung und tönt nicht mehr und riecht übel, und man berührt ihn nicht, und die Hunde und Krähen und Geier und Schakale zerfleischen ihn.“ —

Da verstanden die Rishi's, was die Wahrheit ist, und dafs das, durch dessen Auszug der Leib zum Leichnam wird, die Seele ist, und dafs der Leib niedrig und die Seele hoch ist, und dafs niemals der Leib hoch und die Seele niedrig genannt werden kann.

Als die Rishi's diese Wahrheit wohl begriffen hatten, berührten sie die Füfse von jenen und sprachen: „Wahrlich, wir haben kein Gut, das wir, als dem gleichwertig, was ihr uns gelehrt habt, euch als Gabe darbieten und geben könnten. Hier stehen wir mit ehrfurchtsvoll verbundenen Händen.“ —

Diese Erzählung berichtete der Rishi Chägaleya und sprach diesen Mantra des Veda:

Wie ohne Lenker ein Wagen
Nicht umläuft, tönt und sich bewegt,
So auch der Leib, wenn ausziehend
Die Seele ihn verlassen hat.

Und wie des Wagens Werkzeuge
Ohne den Lenker tatlos sind,

So auch des Körpers Werkzeuge
Tatlos ohne die Seele sind.

Und wenn auch einen, der tot ist,
Die Seinigen betrauern all,
So werden sie dadurch bringen
Keinen Nutzen dem toten Leib.

VI. Pankl (*Paiṅgala-Upanishad*).

Den Text dieser bisher, soviel uns bekannt, vergebens gesuchten Upanishad haben wir als einen Teil der in der Muktikā-Sammlung als No. 59 aufgenommenen *Paiṅgala-Upanishad* aufgefunden. Der erste Adhyāya dieses inhaltreichen Werkes behandelt in einer aus Vedānta und Sāṅkhyam gemischten, vielfach an den Vedāntasāra erinnernden, Anschauung die Kosmologie, der zweite ebenso die Physiologie, der dritte die „großen Worte“, namentlich *tat tvam asi*, und die Frucht ihrer Meditation, der vierte endlich die Freiheit des Erlösten. Dem Eingange dieses vierten Adhyāya entstammt der Text der *Pankl* des Oupnek'hat, welcher freilich im Sanskrit-Original merkwürdig zusammenschrumpft. Der Vergleich desselben (wie wir ihn hier, möglichst wörtlich und ohne Rücksicht auf den Oupnek'hat, wiedergeben) mit Anquetil's Übersetzung liefert ein gutes Beispiel der großen Freiheit, mit welcher die persischen Übersetzer den Urtext behandelt haben.

Da befragte Paiṅgala den Yājñavalkya: „Welches ist das Werk und welches das Verhalten (*sthiti*) des Wissenden?“

Da sprach Yājñavalkya: „Der mit Freiheit von Eigendünkel begabte Erlösungsuchende errettet einundzwanzig Stammglieder (*kulam*); der Brahmanwissende aber errettet hierdurch allein hundertundein Stammglieder.

Ein Wagenfahrer ist, wisse,
Der Âtman, Wagen ist der Leib,
Den Wagen lenkend ist Buddhi,
Manas, wisse, der Zügel ist.¹

Die Sinne, heisst es, sind Rosse,
Die Sinnendinge ihre Bahn;
Als Götterwagen, leichtfliegend,
Sehen Weise die Herzen an.

¹ Kâth. 3,3. Die folgenden Verse sind Kâth. 3,4 in erweiterter Form.

Aus Âtman, Sinnen und Manas
 Das Gefügte «Genießser» heifst (Kâth. 3,4).
 Durch ihn, unmittelbar fafslich,
 Weilt im Herzen Nârâyana.

Nach angefang'nen Werks Ablauf
 Ist sein Tun vergleichbar der Schlangenhaut.
 Seelen wechseln ihr Haus mondgleich¹,
 Wenn erlöst, sind sie ohne Haus.

Mag er den Leib verlassen an einem geheiligten Orte
 oder in der Hütte eines Hundefleisch-Essenden, — er geht zur
 Absolutheit ein. Er schüttelt die Lebenshauche ab und geht
 zur Absolutheit ein.

Mag man ihn hinterher spenden
 Dem Luftraum, oder scharren ein,
 Niemals ein solcher Mann wandert
 Zu abermaliger Geburt.

Nicht Feuerbrauch, nicht Unreinsein (Manu 11,184),
 Nicht Mehlklofs, Wasserspende nicht,
 Nicht Totenspenden hat nötig,
 Wer als Bhikshu zu Brahman ward!

Wozu kochen, was schon gar ist?
 Wozu brennen, was schon verbrannt?
 Wo die Erkenntnisglut verbrannt
 Den Leib, bedarf's der Bräuche nicht!

Bis man entwuchs der Welttäuschung,
 Soll dem Lehrer gehorchen man,
 Soll auch dem Lehrer gleich achten
 Lehrers Gattin und Kinder stets.

Doch reines Herzens und zu reinem Geiste geworden,
 spreche man: «ich bin er» mit Gelassenheit, — «ich bin er»
 mit Gelassenheit.“

¹ *Candravac carate dehî, sa muktaç ca aniketanaç.* Wie der Mond jede Nacht in einem andern Mondhause wohnt, so die Seele bei jedem Leben in einem andern Leibe. Im Oupnek'hat ist der Vers an unrechte Stelle geraten und völlig mißverstanden: *se ipsum potest — similem lunae lumini effectum — ex obscuritate monscientiae liberatum facere.*

VII. Mrat lankoul (*Mṛityu-lāṅgala-Upanishad*).

Diese Upanishad beschäftigt sich mit einem jener (von Rigv. 7,59,12 an öfter vorkommenden) Mantra's, welche der „Abwehr des [vorzeitigen] Todes“ (*mṛityujaya*) dienen sollen. Zu diesem Zwecke wird hier der Spruch Taitt. Âr. 10,12 eingeschärft. Vorher geht ihm eine Formel, welche den Schlufs von Taitt. Âr. 10,11 in der Atharva-Rezension bildet (oben S. 252), wonach der korrupte Text zu verbessern war. Jedes Wort des Spruches rückt, wenn es vergessen wird, die Todesstunde um einen Monat näher. — Das als Titel in der Mehrzahl der Handschriften überlieferte *mṛityu-lāṅgala* „Todespflug“ ist wohl daraus zu erklären, dafs der Tod als Jäger seine Schlingen (*pāṣa*) legt, indem er sie auf dem Felde unter Stoppeln und Gestrüpp versteckt; durch unsern Spruch werden diese Schlingen, wie durch einen Pflug, aufgefllügt und dadurch unschädlich gemacht. — Unsere Übersetzung folgt der Ausgabe von Col. Jacob (*Indian Antiquary* 16,287) unter Benutzung der von ihm mitgeteilten Variante der Burnell'schen Ausgabe.

Om! Wir wollen den Todespflug erklären. Von diesem Todespflug-Spruche ist das Metrum Anushtubh, die Gottheit Kālāgnirudra, der Dichter Vasishṭha; seine Verwendung ist beim Herannahen des, Yama als Gottheit habenden, Todes (lies: *Yama-devatā-mṛityūpasthāne*).

„Nunmehr der Yoga: meine Zunge ist Süßes redend; ich bin nicht in der Zeit, sondern bin die Zeit selbst.¹

*Ritam satyam param Brahma
Purusham kṛishṇapīṅgalam
Ūrdhvaliṅgam virāpāksham; —
Viçvarūpāya namo namaḥ!
Om, krām kṛim, svāhā!*

¹ Die im Texte zunächst folgenden Worte sind wohl nur eine erklärende Glosse; *sphena*- (lies: *çyāma*-) *kapila-rūpāya* ist Erklärung von *kṛishṇapīṅgalam*.

(Als Recht, Wahrheit, höchstes Brahman,
Den schwarz-und-gelben Purusha,
Des Līngam hoch, des Aug' seltsam [rufe ich an]; —
Dem allgestalt'gen Ehre sei!)

Wer diesen (masc.) *Ṙṛityulāṅgala*[-Mantra] morgens, mittags und abends hersagt, der entlastet sich von Brahmanenmord, der wird aus einem Golddiebe zum Nichtdiebe, aus einem Lehrersbettbeflecker zum Nichtbeflecker, der wird von allen Hauptsünden und Nebensünden alsobald frei.

Dieser Spruch, wenn einmal hergesagt, bringt dieselbe Frucht wie achttausend *Gāyatrī*'s; wer ihn acht Brahmanen lehrt, erlangt die Welt Brahman's und Rudra's. Wer ihn nicht mitteilt, der wird fleckig, räudig oder krank an den Nägeln. Wer ihn aber, wenn er ihm mitgeteilt wird, nicht behält, der wird blind, taub oder stumm.

Wenn der Tod herannaht, so wird innerhalb der sechs Monate vor demselben dieser Spruch vergessen; [wo nicht, so] läßt sich durch das erwähnte Hersagen dieses großen, *Ṙṛityulāṅgala* genannten Mantra der erhabene Fürst der Gerechtigkeit, Yama, begütigen.

Om!

Wem entschwunden das Wort *ṛitam*,
Der stirbt schon nach sechs Monaten;
Nach fünf, wem auch entschwand *satyam*,
Nach vier, wem *param Brahma* auch;

Nach dreien, wem auch *purusham*,
Nach zwei'n, wem *krishṇapiṅgalam*;
Wem *ūrdhvalīṅgam*, nach einem,
Virūpāksham, nach diesem halb;
Viṣvarūpam, nach drei Tagen,
Namo namaḥ, sogleich darauf,
— *namo namaḥ*, sogleich darauf.

VIII. Ark'hi (*Ârsheya-Upanishad*).

Der Deutung des Namens *Ark'hi* als *Ârshikâ* (von *ṛishika*), welche Weber, Literaturgesch., 2. Aufl., S. 180 aufstellt, ist die andere, ebenfalls von Weber (Ind. Stud. IX, 48) gegebene als *Ârsheyâ* (von *ṛishi*) entschieden vorzuziehen, da der Inhalt in einem Gespräche der fünf altvedischen *Ṛishi*'s, *Viçvâmitra*, *Jamadagni*, *Bharadvâja*, *Gautama* und *Vasishṭha*, über das Wesen des Brahman besteht. Für die Abfassungszeit ist zunächst die Bemerkung gegen Ende hin maßgebend, daß die *posterî* τῶν *K'hak rek'heschir*, *propter τὸ invenire hunc âtma, maschghouli igni Beischantr fecerunt*. Unter dem *Ṛishi K'hak* ist nicht etwa (wie der Urheber der Variante *Kapl*, Anquetil und Weber als möglich annehmen) *Kapila*, sondern *Açrapati Kaikeya* zu verstehen; denn dieser entwickelt Çatap. Br. 10,6,1. Chând. 5,11—24 (oben S. 144 fg.) vor sechs Brahmanen die Lehre vom *Agni Vaiçvânara* als *Âtman Vaiçvânara*. Nach dem Vorbilde dieser Stelle definieren die fünf *Ṛishi*'s unseres Stückes das Brahman der Reihe nach als den Luftraum, den *Âkâça*, das Sonnenlicht, das Blitzlicht und dasjenige, *de quo non possunt dicere: hoc et illud est*, wo wahrscheinlich im Texte die *Yâjñavalkya*-Formel *neti, neti* stand (vgl. über dieselbe oben S. 413. 448). Weitere Rückbeziehungen scheinen, wie die Nachweisungen zeigen, bis herab zu *Praçna* und möglicherweise *Mânḍûkya* vorzukommen. Im übrigen ist die Haltung des Stückes ziemlich altertümlich; wir dürfen in ihm einen schönen Nachklang der Gedanken der alten *Upanishad*'s erkennen.

Es geschah einmal, daß die *Ṛishi*'s zusammenkamen, um die Wahrheit zu erforschen; nicht um einander zu widerlegen, sondern um von einander die Wahrheit zu erfahren.

Da sprach, um sein Wissen zu zeigen, zuerst *Viçvâmitra*: „Was auf Erden und im Himmel ist, unbeweglich, in nichts anderm enthalten, alles in sich enthaltend, dem *Âkâça* gleich, der unbeweglich alles enthält und in nichts enthalten ist, in dem auch die dröhnenden, von Blitz schimmernden Wolken furchtbar brüllend dahinziehen, — dieses weiß ich als das Brahman. Denn wenn man es auch mit Feuer verbrennte

und mit Wasser benetzte und mit ledernen Riemen bände und zusammenknüpfte und mit Eisenhämmern schlug und mit Nadeln durchstäche und auf Nägeln bettete und mit Eisennägeln durchbohrte und mit Schmutz überwürfe und mit der Axt behaute und ins Herz stiefse, so würde dies alles doch keine Spur an ihm zurücklassen, niemand kann es binden und niemand über es hinauskommen.“

Aber der Rishi *Jamadagni* billigte diese Rede nicht, denn er bedachte, dafs, was auf Erden und im Himmel ist, vergänglich ist und begrenzt ist, weil es zwischen der Erde und dem Himmel ist, und er sprach: „Wovon du redest, o Viçvâmitra, das ist diese Luftraumwelt (*antarikshaloka*); diese weifs ich als eine Machtentfaltung (*mahiman*) des Brahman, nicht als das Brahman, denn diese Luftraumwelt ist in ihm enthalten. Wer diese Luftraumwelt, welche seine Machtentfaltung und in ihm enthalten ist, verehrt, der ist, wie diese Luftraumwelt, in Brahman enthalten und vergänglich. Und wer diese Luftraumwelt als das Brahman verehrt, der erleidet fort und fort den Vergang, darum dafs er diese Machtentfaltung, die in Brahman ist, verehrt und nicht das Brahman weifs.“

Und jener sprach: „Was weifst denn du, das immer bleibt und nicht vergeht?“

Da sprach *Jamadagni*: „Dasjenige, in welchem Erde und Himmel sind, welches die Erde und den Himmel in sich gegründet hat, und selbst in nichts anderm gegründet ist, zu welchem niemand gelangen noch auch es sehen kann, und welches von nichts anderm umgeben ist, — dieses weifs ich als das Brahman. Denn in ihm laufen vielfach um die Weltlichter und vergehen nicht und fallen nicht herunter, auch verirren sie sich nicht und werden nicht müde; und wenn einer sein ganzes Leben durch liefe, so könnte er doch nicht bis zu ihm gelangen noch auch es sehen.

Einige sagen¹: es sei das Wasser (*âpas*); andere: die

¹ Dieser Absatz fällt aus dem Tone des Ganzen heraus und gibt sich dadurch ziemlich deutlich als eine schon im Sanskrit-Original vorhandene Interpolation zu erkennen.

Finsternis (*tamas*, R̥igv. 10,129,2); noch andere: das Licht; wieder andere: der Prāṇa; und manche: der Ākāṣa; und noch andere: der Ātman.“

Aber der R̥ishi *Bharadvāja* billigte diese Rede nicht und sprach: „Wer dieses also weiß, der weiß nicht davon die höchste Wahrheit; denn auch dieses, welches du weißt, ist vergänglich; denn was innerhalb der Welt ist, ist begrenzt und darum mangelhaft, und dadurch macht es auch das, was auferhalb der Welt ist, [begrenzt und somit] mangelhaft. Auch dieses weiß ich als eine Machtentfaltung des Brahman und nicht als das Brahman; es ist der Bhûtākāṣa (der Raum als Element), welcher diese Welt umgibt und doch innerhalb [des Brahman] ist. Wer diesen Bhûtākāṣa, welcher seine Machtentfaltung und in ihm enthalten ist, verehrt, der ist, wie dieser Bhûtākāṣa, in Brahman enthalten und vergänglich. Und wer diesen Bhûtākāṣa als das Brahman verehrt, der tut übel daran und erleidet fort und fort den Vergang. Wer aber diesen Bhûtākāṣa nur als in Brahman enthalten weiß und verehrt; der kommt zu vollem Alter und macht sich alles untertan.“

Und jener sprach: „Was weißt denn du, das immer bleibt und nicht vergeht?“

Da sprach *Bharadvāja*: „Jenes Licht, welches in der Sonnenscheibe ist und immer umläuft und schimmert und glüht und sehr hell ist und alles zu sich hin richtet, — dieses weiß ich als das Brahman. Denn es ist sich immer gleich und erscheint gleich aus der Ferne und Nähe, und ist nach allen Seiten zugewandt (Chând. 2,9,1 und die Anm.); und ob man auch laufen und springen möchte, um es zu erreichen, so kann man es doch nicht erreichen, noch dazu hingelangen; denn in der Nähe erscheint es fern und in der Ferne nah, und keiner vermag es, seine Gröfse zu überwinden.“

Aber der R̥ishi *Gautama* billigte diese Rede nicht und sprach: „Auch dieses ist vergänglich; denn nur solange es mit der Sonnenscheibe verbunden ist, besteht ihr Licht. Auch wird ihr Licht von Weisen und Unweisen, Nichtdenkenden, Gemeinen, wie sie auf den Inseln und in den Gebirgen

wohnen, und zu denen die Schriftoffenbarung nicht gelangt ist, auch von diesen durch bloßes Hinsehen erblickt; das Brahmanlicht aber ist nicht von dieser Art, denn niemand, dem es nicht gelehrt worden, kann dasselbe schauen. Ich weiß das Sonnenlicht als eine Machtentfaltung des Brahman. Wer das Sonnenlicht als eine Machtentfaltung des Brahman also weiß und verehrt und den goldnen Mann (*purusha*), welcher im Innern der Sonne gesehen wird mit goldnem Haar, bis in die Nagelspitzen ganz von Golde¹, — wer also das Sonnenlicht verehrt, der ist groß unter allen Wesen, der ist von allem die Grundlage und der Stützpunkt, der kommt zu vollem Alter, und alles lebt in seinem Schatten. Die Sonne, wenn sie aufgeht, kann des Brahman Größe nicht überschreiten, sondern ist ihm untergeben und geht auf nach seinem Befehle (vgl. Kâth. 4,9). Wer nun die Sonne als durch sich selbst aufgehend weiß und verehrt, der tut übel daran und erleidet fort und fort den Vergang. Wer aber das Licht der Sonne als eine Machtentfaltung des Brahman weiß und verehrt, und weiß, daß sie auf sein Geheiß aufgeht, der geht ein in Lichtwesenheit und kommt zu vollem Alter, und alles lebt in seinem Schatten, wer dieses, also wissend, verehrt.“

Und jener sprach: „Was weißt denn du, das immer bleibt und nicht vergeht?“

Da sprach Gautama: „Jener leuchtende und dahinfahrende Blitz, welcher in der Ferne nah und in der Nähe fern erscheint, dem nichts Geschleudertes an Schnelligkeit gleichkommt, — diesen weiß ich als das Brahman.“

Aber der Rishi *Vasishtha* billigte diese Rede nicht und sprach: „An dem Dröhnen der Wolke und dem Schimmer wird der Blitz erkannt, und danach ist er verschwunden. Von Weisen und Nichtweisen wird er durch bloßes Hinsehen erblickt, indem sie ihn einander zeigen; das Brahmanlicht aber ist nicht von dieser Art; denn niemand, dem es nicht gelehrt worden, kann dasselbe schauen; und wem es gelehrt worden,

¹ Die Übereinstimmung mit Chând. 1,6,6 ist so weitgehend, daß wir wohl ein Zitat dieser Stelle annehmen und die Übersetzung dementsprechend gestalten dürfen.

der schaut das Brahmanlicht im eigenen Herzen. Ich weiß das Licht des Blitzes als eine Machtentfaltung des Brahman, nicht als Brahman. Wer den Blitz als eine Machtentfaltung des Brahman weiß und verehrt, der gelangt zur Machtentfaltung, kommt zu vollem Alter, und alles lebt in seinem Schatten.“

Und jener sprach: „Was weißt denn du, das immer bleibt und nicht vergeht?“

Und Vasishṭha überlegte bei sich und sprach: „Dasjenige, von dem sie sagen: «es ist nicht so, es ist nicht so» (*neti, neti*), das ist das Brahman. Dieses Brahman ist der Ātman, ohn' Ende, ohne Alter, ohne Ufer; nicht aufserhalb und nicht innerhalb, allwissend, lichtgestaltig, ohne Hunger und ohne Durst; er führt aus dem Nichtwissen zu dem andern Ufer hinüber (vgl. *avidyāyāh, paraṃ pāraṃ tārayasi*, Praçna 6,8); er ist das Licht im Herzen; er ist der Herr des Weltalls, der Gebieter des Weltalls, der Fürst des Weltalls (Bṛih. 4,4,22), die Stätte des Weltalls; ihn überwindet keiner; er ist Schöpfung und Vergang der Wesen (vgl. Māṇḍ. 1,5); er ist der preiswerte Hüter des Weltalls.

Als diesen Ātman verehrten die Nachkommen des [*Açva-pati*] *Kaikeya* das Feuer Vaiçvānara (Çatap. Br. 10,6,1. Chāṇḍ. 5,11—24). Als diesen verehrten sie bei den Opfern den Indra, weil er den Heerscharen Hilfe gewährt und die Opfer veranlaßt und sehr groß ist und die Spenden entgegennimmt; denn er ist der Hüter der Wesen, und alles geht ihn an und preist ihn mit den Sprüchen des Veda. Seine Schatzkammer ist die ganze Erde, er tötet den Dämon Ahi. Er ist im Weltmeere, er verleiht jedem Tüchtigkeit durch seine Macht; wer ihn kennt, ruft ihn an vor allem Tun.“

Als die Rishi's diese Rede des Vasishṭha hörten, da stimmten sie zu, daß man das Brahman also wissen muß, zollten ihm daselbst Verehrung und wurden seine Schüler.

Verehrung dem Agni!

Verehrung dem Indra!

Verehrung dem Prajāpati!

Verehrung dem Brahman!

IX. Pranou (*Pranava-Upanishad*).

Eine *Pranava-Upanishad* (so ist ohne Zweifel der Titel zu deuten) befindet sich handschriftlich im Fort St. George (Taylor, Catalogue II, 472), in Tanjore (Burnell 33^b), in Jammu (Stein's Katalog p. 31) und in Madras (Katalog der Gov. Or. Ms. library, p. 52); die dritte kann unsere Upanishad nicht sein, es wäre denn teilweise, da sie nur aus vierzehn Zeilen besteht; ob die andern, bleibt abzuwarten. Inzwischen versuchen wir, aus der diffusen und wohl auch hier stark interpolierten persisch-lateinischen Übersetzung den mutmaßlichen Text des Originalwerkes herauszuschälen, bemerken aber, daß dieser Versuch ein durchaus hypothetischer ist, namentlich in Anbetracht des abstrusen Inhaltes des Werkes. Dasselbe zerfällt in drei Brähmana's: das erste betrachtet den Pranava, d. h. die Silbe *Om*, nach ihren Schriftzeichen und Lauten und ihre Unentbehrlichkeit beim Beginn jedes Vedastudiums und Opfers; — das zweite Brähmanam begründet diese Unentbehrlichkeit durch einen Mythos; — das dritte läßt den Prajapati sechsunddreißig, den *Om*-Laut betreffende, Fragen beantworten. Auch hier scheint (vgl. zu Praṇa 4, oben S. 566) die mehr zusammenhängende Darstellung der Antworten das Ursprüngliche, die Voranstellung der sechsunddreißig Fragen eine spätere Rubrizierung des Inhaltes zu sein. Wir haben tunlichst versucht, Fragen und Antworten durch gleiche Numerierung in Beziehung zu setzen; aber schon Anquetil (II, 748) wußte sich hier nicht mehr recht zu helfen; auch sind von ihm oder wohl schon von seinen persischen Vorgängern mehrere Stellen teils mißverstanden, teils gar nicht verstanden worden. Wir können kaum hoffen, daß wir bei unserm Versuche, überall Klarheit zu schaffen, immer das Rechte getroffen haben. Im wesentlichen aber wird das Bild, welches unsere Übersetzung von der Upanishad gibt, ein richtiges sein.

[Nachdem Bloomfield, wie in der Vorrede bemerkt wurde, den Sanskrittext der Pranava-Upanishad im Gopatha-Brähmanam I, 1,16—30 aufgefunden hat, lassen wir in der gegenwärtigen zweiten Auflage eine Übersetzung aus dem stellenweise schwierigen und mehrfach korrupten Sanskritoriginal fortlaufend unserer ursprünglichen Übersetzung aus Anquetil Duperron zur Seite gehen, da ein Vergleich beider Versionen nicht ohne Interesse ist.]

Erstes Brâhmanam.

Das Brâhman erschuf in einer Lotosblume den Brahmân. Dieser erwog: „Welches ist das eine Wort, durch das alle Wünsche erlangt, und alle Welten, Götter, Veden, Opfer, Opferlohne, alles Bewegliche und Unbewegliche gewufst wird?“ — Und er übte Tapas. Nachdem er Tapas geübt, sah er jene Silbe, welche aus zwei Schriftzeichen und vier Moren besteht, welche allbefassend, allbeherrschend, allezeit neu, das Brahman ist. Da erlangte er alle Wünsche, alle Welten, Götter, Veden, Opfer, Reden, Opferlohne, alles Bewegliche und Unbewegliche.

Durch das erste Schriftzeichen erkannte er das Wasser (*âpas*) und die Befassung (*âpti*); durch das zweite das Feuer und das Licht.

Die erste Mora, der *a*-Laut, ist die Erde und das Feuer, die Pflanzen, der Rîgveda, *bhûr*, die Gâyatrî, das neunfache

Pranava-Upanishad.

(Aus Gopatha-Brâhmanam I, 1,16—30.)

Erstes Brâhmanam = Gop.-B. I, 1,16—22.

16. Das Brâhman erschuf in einer Lotosblume den Brahmân. Dieser Brahmân, nachdem er erschaffen war, kam auf den Gedanken: „Welches ist die eine Silbe, durch die ich alle Wünsche, alle Welten, alle Götter, alle Veden, alle Opfer, alle Reden, alle Belohnungen und alle Wesen, die unbeweglichen und die beweglichen, erlangen kann?“ — Und er übte Brahmanwandel. Da sah er jene Silbe „Om“, welche aus zwei Schriftzeichen und vier Moren besteht, welche allbefassend, allbeherrschend, allezeit neu, das Brahman, der Brahman bezeichnende Ausruf, das Brahman als Gottheit habend ist. Damit erlangte er alle Wünsche, alle Welten, alle Götter, alle Veden, alle Opfer, alle Reden, alle Belohnungen und alle Wesen, die unbeweglichen und die beweglichen.

Durch ihr erstes Schriftzeichen erlangte er das Wasser und das Feuchte [lies: *apas snchañca*]; durch ihr zweites Schriftzeichen erlangte er das Feuer und die Lichter.

17. Durch ihre erste Laut-Mora erlangte er die Erde, das Feuer, die Kräuter und Bäume, den Rîgveda, den Ausruf [lies: *vyâhritim*] *bhûr*, das Gâyatrî-Metrum, den Stoma Trivrit, die östliche

Sâman, der Osten, der Frühling, und in bezug auf das Selbst die Sprache, die Zunge und das Reden.

Die zweite Mora, der *u*-Laut, ist der Luftraum und der Wind, [der Yajurveda], *bhuvar*, die Trishṭubh, das fünfzehnfache Sâman, der Westen, der Sommer, und in bezug auf das Selbst der Odem, die Nase und der Geruch.

Die dritte Mora, der *m*-Laut, ist der Himmel und die Sonne, der Sâmaveda, *svar*, die Jagatî, das siebzehnfache Sâman, der Norden; die Regenzeit, und in bezug auf das Selbst das Licht, das Auge und das Sehen.

Die vierte Mora, der Anusvâra, ist das Wasser und der Mond, der Atharvaveda, *janas*, die Anusṭubh, das siebenundzwanzigfache Sâman, der Süden, der Herbst, und in bezug auf das Selbst das Herz, das Wissen und das Gewufste.

Der Nachhall ist die Vedânga's, Schöpfung und Vergang, die Vedagespräche, die großen Sprüche, die Upanishad's, die Vedavorschriften, die sieben Vyâhṛiti's, die sieben Töne, und

Himmelsgegend, die Jahreszeit des Frühlings, und in bezug auf das Selbst die Rede, die Zunge und den Geschmack, diese Organe.

18. Durch ihre zweite Laut-Mora erlangte er den Luftraum, den Wind, den Yajurveda, den Ausruf *bhuvar*, das Trishṭubh-Metrum, den fünfzehnfachen Stoma, die westliche Himmelsgegend, die Jahreszeit des Sommers, und in bezug auf das Selbst den Odem, die Nase und das Riechen des Geruchs, diese Organe.

19. Durch ihre dritte Laut-Mora erlangte er den Himmel, die Sonne, den Sâmaveda, den Ausruf *svar*, das Jâgatî-Metrum, den siebzehnfachen Stoma, die nördliche Himmelsgegend, die Jahreszeit des Regens, und in bezug auf das Selbst das Licht, die Augen und das Sehen, diese Organe.

20. Durch ihre *va*-Laut-Mora (?) erlangte er das Wasser, den Mond, den Atharvaveda, die Sterne, als den Laut *Om* ihr eigenes Selbst, als den Laut *janas* das der Aṅgiras', das Anusṭubh-Metrum, den einundzwanzigfachen Stoma, die südliche Himmelsgegend, die Jahreszeit des Herbstes, und in bezug auf das Selbst das Manas, das Wissen und das Gewufste, diese Organe.

21. Durch das Hören ihres *ma*-Lautes erlangte er die epischen und mythologischen Gedichte, die Vedagespräche, die Naraṇasalieder, die Upanishad's, [den Inhalt] der Vedavorschriften, die

Kunst, Tanz, Rede und Musik; und die Lieder des Citraratha und der übrigen [Gandharven]; der Blitz, die Bṛihatī, das drei- unddreißigfache Sāman, die obere Himmelsrichtung, die vier Monate der übrigen Jahreszeiten, und in bezug auf das Selbst das Ohr, die Stimme und das Hören.

Dieser Pranava, die eine Silbe, entstand vor dem Tapas, ist das Brahman, der Same des Veda; aus diesem Pranava sind alle Mantra's entsprungen.

Und dieses ist das Werk des Pranava: wenn man die Mantra's ohne Tapas, Lehrerdienst oder zu verbotener Zeit studiert, so wird ihre Kraft geschwächt und sie haften nicht; durch den Pranava aber, welcher die Essenz des Atharvaveda ist, erhalten sie ihre Kraft zurück und haften wieder. Und wie ein Kind bei der Geburt, wenn es unglücklich liegt, die Mutter tötet, und wenn es glücklich liegt, sie befreit, so gehen durch den Pranava beim Studium die Mantra's glücklich vonstatten und haften, und beim Opfer werden durch den Pranava die Opfer ohne Fehler.

[sieben] Ausrufe *vīdhat*, *karat*, *guhāt*, *mahāt*, *tat*, *ṣam* und *om*, die mannigfachen, durch ihre Töne heilbringenden Saitenspiele, die [sieben] Töne, Tanz, Gesang und Musik, ferner erlangte er das Götterlied des Citraratha, das Blitzeslicht, das Bṛihatī-Metrum, den dreimal neunfachen und dreiunddreißigfachen Stoma, die feste obere Himmelsgegend, die Jahreszeiten des Winters und des Nachwinters, und in bezug auf das Selbst das Ohr, die Töne und das Hören, diese Organe.

22. Dieser aus nur einer Silbe bestehende R̥igvers ist vor dem Brahman und dem Tapas entstanden als das Brahman, als der Atharva-Same des Veda; aus diesem sind die Mantra's entsprungen. Dieser [Pranava] aber, fürwahr, wenn man die Mantra's ohne Tapas, ungehorsamerweise zu verbotener Zeit studierend, etwas mangelhaft, beschädigt oder unbrauchbar vollbringt, dann bringt er sie durch die Energie der Atharvans wieder zu Kraft; die Mantra's könnten sich [feindlich] gegen mich wenden, wie Embryos die Mutter zu töten suchen könnten [lies: *abhijighāṅsyaus*], [so denkt er] und wendet vorher den Om-Laut an̄, dann bringt er es durch diese R̥ic wieder zu Kräften; sie also wird vor dem Opfer verwendet und sie hinterher, so wird durch sie das Opfer allseitig ausgebreitet.

Darum heifst es: „Der Praṇava ist die eine Silbe, welche sie am Anfange jeder Opferhandlung und am Schlusse derselben aussprechen.“

Des Hymnus Laut im höchsten Himmelsraume,
Auf dem gestützt die Götter alle thronen,
Wenn man den nicht kennt, wozu hilft der Hymnus dann? —
Wir, die ihn kennen, haben uns versammelt hier.¹

Dieser „Laut“ ist der Praṇava.

Wer nun einen Wunsch hat, der möge drei Nächte Enthaltbarkeit üben, auf Streu schlafen und nach Osten gerichtet schweigend sitzen und in jeder Nacht tausendmal des Praṇava gedenk sein; dann wird er das Gewünschte erhalten und die Frucht seines Opferwerks erlangen.

Zweites Brâhmanam.

Als *Sudhâ*², die Stadt des Indra, von allen Seiten durch die Asura's bestürmt wurde, da fürchteten sich die Götter und sprachen: „Wer wird diese Asura's überwinden?“ Dasprachen

Eben dieses wird durch einen Vers gesagt:

„Sie, welche vorher verwendet wird,
Auf dieser Ric Laut im höchsten Himmelsraume“ . . .
(Atharvav. 9,10,18 = Rigv. 1,164,39.)

Diese Silbe soll ein Brahmane, wenn er einen Wunsch hat, nachdem er drei Nächte Enthaltbarkeit geübt und nach Osten gerichtet schweigend sich auf die Streu gesetzt hat, tausendmal bei sich wiederholen; dann gehen seine Wünsche in Erfüllung und alle seine Opferwerke. — So lautet das Brâhmanam.

Zweites Brâhmanam = Gop.-B. I, 1,23.

23. Es gibt mit Namen Vasordhârâ (Güterstrom) eine Stadt des Indra; diese bestürmten die Asura's von allen Seiten; da fürchteten sich die Götter und sprachen: „Wer wird diese Asura's ab-

¹ Rigv. 1,164,39; die letzte Zeile ist von den persischen Übersetzern, falls sie nicht eine andere Lesart vor sich hatten, mißverstanden worden.

² *Sudhâyâm = svarge* (Sâyana zu Ait. Br. 3,47,8). Weber denkt an *Sobha* (vgl. Ind. Stud. II, 38 n.).

sie zu dem Om-Laute, dem Erstgeborenen des Brahman: „Du bist unter uns der Mächtigste; laß uns durch dich die Asura's überwinden!“ — „Was wird mein Lohn sein?“ sprach er. — Sie sprachen: „Was forderst du?“ — Der Prajāna sprach: „Dafs sie, ohne mich vorher ausgesprochen zu haben, den Veda nicht studieren; und dafs, wenn sie nicht mich vorher aussprechen, das Vedastudium keine Frucht bringe!“ — „So sei es“, sprachen sie. Da griffen die Götter von dem Orte, wo das Opfer war, von Norden her (oben S. 131, Anm. 2) an, sprachen „Om!“ und überwandern mit Hilfe des Prajāna die Asura's.

Darum spricht man bei allen heiligen Handlungen das Wort *Om*, und wer es nicht weifs, der vermag die Handlung nicht zu vollbringen; wer es aber weifs, der hat die Veden in der Gewalt. Darum, wenn man es ausspricht beim Beginn des R̥igveda, so ist es der R̥igveda; des Yajurveda, der Yajurveda; des Sāmaveda, der Sāmaveda. Und bei jedem Werke, dafs man den Prajāna zu Anfang ausspricht, das ist die Gestalt desselben, — die Gestalt desselben.

wehren?“ Da sahen sie den Om-Laut, den erstgeborenen Sohn des Brahman. Zu dem sprachen sie: „Laß uns durch dich als Mund diese Asura's überwinden!“ — Er sprach: „Was wird mein Lohn sein?“ — „Wähle ein Geschenk“, sprachen sie. — „Ich will es wählen“, sprach er. Und er wählte ein Geschenk: „Möchten nicht, ohne mich ausgesprochen zu haben, die Brahmanen das Vedawort rezitieren, und wenn sie mich nicht vorher aussprechen, so möge es ohne Wirkung (*abraham*) sein!“ — „So sei es“, sprachen sie. Da wurden die Götter von der nördlichen Seite des Opferplatzes her mit den Asura's handgemein, und die Götter überwandern mit dem Om-Laute von der Stätte des Āgnidhr̥iya-Feuers aus die Asura's.

Weil sie dieselben überwandern, darum wird der Om-Laut vorher ausgesprochen, und wer diesen Om-Laut nicht weifs, der ist machtlos; wer ihn aber weifs, der hat das Vedawort in der Gewalt. Darum ist der Om-Laut die R̥ic in der R̥ic, das Yajus im Yajus, das Sāman im Sāman, das Sūtram im Sūtram, das Brāhmaṇam im Brāhmaṇam, der Çloka im Çloka, der Prajāna im Prajāna. — So lautet das Brāhmaṇam.

Drittes Brâhmaṇam.

[Den Prajâpati] befragten sie in betreff des *Om*-Lautes:

1. Welches ist seine Wurzel (*prakṛiti*)?
2. Welches seine Aussprache?
3. Womit geht er den Sandhi ein?
4. Soll man ihn als männlich, weiblich oder sächlich behandeln?
5. Ist er Singular, Dual oder Plural?
- 6—13. Kann man ihn in die Kasusbeziehungen: 6. „ihn“, 7. „von ihm“, 8. „mit ihm“, 9. „in ihm“, 10. „durch ihn“, 11. „aus ihm“, 12. „ihm“ setzen? 13. und durch welche Suffixe werden diese Beziehungen an ihm bezeichnet?
14. Ist er in leisem, mittlerem oder lautem Ton zu sprechen?
15. Wird sein Sinn durch Vorsetzung eines Lautes [z. B. in *gom*, oben S. 220] verändert, und können seine Laute [z. B. bei Plutierung, oben S. 728, oder durch Vertauschung des Anusvâra *ṃ* gegen *m* mit *Virâma*] modifiziert werden? [Der Sinn ist unsicher, da die Antwort nur unvollständig erfolgt.]

Drittes Brâhmaṇam = Gop.-B. I, 1,24—30.

24. Wir stellen Fragen über den *Om*-Laut:
 1. Welches ist seine Wurzel?
 2. Welches ist sein Stamm?
 3. Welches ist seine Beziehung auf Nomen und Verbum (*nâmâkhyâtam*)?
 4. Welches sein Genus?
 5. Welches seine Aussprache?
 6. Welches sein Kasus?
 7. Welches sein Suffix?
 8. Welches sein Akzent?
 9. Welches seine Präposition?
 10. Welches seine Partikel?
 11. Welches seine Analysis?
 12. Welches seine Umwandlung?
 13. Welches sein wandelbares Element?
 14. Wieviele Moren hat er?
 15. Wieviele Buchstaben?

16. Welches ist seine Auslegung? was ist nach ihm, und wonach ist er gestaltet?

17—21. Wie viele Mâtrâ's hat er? wie ist er zusammengesetzt? wie viele Zeichen hat er? wie viele Laute? von was ist er gefolgt?

22. Mit welchem Organ wird er ausgesprochen?

23^a. Wie wird er ausgesprochen? 23^b. und wie wird seine Aussprache gelehrt?

24. Welches ist sein Versmafs?

25. Welches ist seine Farbe?

26. Welches ist seine Hauptwirkung?

27. Wie vielfach wird er ausgesprochen?

28. Welche Erzählung dient dem als Erklärung?

29. In welchem Laute [von *Om*] ist der Rîgveda, in welchem der Yajurveda, in welchem der Sâmaveda?

30. Warum sprechen die Vedastudierenden den Pranava vorher aus?

31. Welches ist seine Gottheit?

32. Welches ist die rechte Zeit, ihn zu sprechen?

16. Wieviele Silben?

17. Wieviele Worte?

18. Welches ist seine Konsonantenverbindung?

19. Was bewirkt einen Zuwachs seines Nachhalls [lies: *nâda*]?

20. Seine Phonetiker?

21. Als was sprechen sie ihn aus?

22. Welches ist sein Metrum?

23. Welches ist seine Farbe?

So lauten die ersten Fragen. Nun folgen die weiteren:

24. Sein Spruch?

25. Sein Ritual?

26. Sein Brâhmaṇam?

27. Seine Ric?

28. Sein Yajus?

29. Sein Sâman?

30. Warum setzen die Brahmanlehrer den Om-Laut zu Anfang?

31. Was als Gottheit habend?

32. Was sein Lichtprinzip?

33. Welches ist die Erklärung seiner Laute?
 34. Welches ist seine Stätte (*loka*)?
 35. Und welches ist die Stätte, in der er entsprungen?
 36. Mit welchem, in dem Leibe, ist er verbunden?

Prajâpati sprach: Diese sechsunddreißig Fragen trennend, will ich den Praṇava erklären.

33. Was seine Etymologie?
 34. Was sein Ort?
 35. Welches sein Ursprung?
 36. Welches seine Beziehung auf das Selbst?

Das sind die sechsunddreißig Fragen. Die früheren und späteren bilden drei Gruppen zu je zwölfen; nach diesen wollen wir den Om-Laut erklären.

25. Indra befragte den Prajâpati: O Heiliger, indem ich mich [durch Ergreifen des Brennholzes] weihe, befrage ich dich. — Frage, mein Lieber, so sprach er. — Was ist dieser Om-Laut? wessen Sohn ist er? was ist sein Metrum? was ist seine Farbe? und als was erreicht der Priester jenes Brahman? denn darum hat er ja jenen heilbringenden Om-Laut vorher [gleichsam] geopfert. Mit dem Svarita als Betonung und einsilbig ist der Om-Laut im Rîgveda; mit den drei Akzenten als Betonung und einsilbig ist der Om-Laut im Yajurveda; mit langgedehnter Betonung und einsilbig ist der Om-Laut im Sâmaaveda; mit kurzer Betonung und einsilbig ist der Om-Laut im Atharvaveda; mit dem Udâtta als Betonung ist er zweigliedrig, nämlich als *a* und *u*; es sind drei und eine halbe Moren, wofür in dem *m*-Laute die Andeutung liegt, wie man sagt (?). Was die erste Mora betrifft, so hat sie den Brahmân als Gottheit, ist rot an Farbe, und wer sie beständig meditiert, der gelangt zu der Stätte des Brahmân. Was die zweite Mora betrifft, so hat sie Vishṇu als Gottheit, ist schwarz an Farbe, und wer sie beständig meditiert, der gelangt zu der Stätte des Vishṇu. Was die dritte Mora betrifft, so hat sie den Îçâna (Çiva) als Gottheit, ist braun an Farbe, und wer sie beständig meditiert, der gelangt zu der Stätte des Îçâna. Was die dreieinhalbte Mora betrifft, so ist sie allen Gottheiten geweiht, geht, indem sie sich entfaltet, in den Äther ein und ist an Farbe einem reinen Bergkristall ähnlich; wer diese beständig meditiert, der gelangt zu der namenlosen Stätte, und sie ist der Ursprung des Om-Lautes. Wenn ein Brah-

1. Seine Wurzel ist *ap*, nach andern *av*; nach ersterem umgibt er (*âpnoti*), nach letzterem ernährt er (*avati*). Aber das Umgeben ist mehr als das Ernähren; und *ap* (das Wasser) heisst so, weil es, wie Brahman, alles umgibt.

2. Seine Aussprache ist verbunden oder getrennt; mag man die Buchstaben einzeln oder zusammen aussprechen, so gibt es denselben Sinn.

3. Die Laute, mit denen er den Sandhi eingeht (*a, â*), verlieren ihre Aussprache, behalten aber ihre Bedeutung (Pân. 6,1,95).

4. Er erleidet keinen Unterschied in der Aussprache als männlich oder weiblich, (wird mit lauter Stimme gesprochen¹) und kann eben wohl mit einem männlichen, weiblichen oder sächlichen [Adjektiv] verbunden werden.

5. (Die Antwort ist in 23. eingeschoben.)

6—13. Man kann ihn in die Kasusbeziehungen 6. „ihn“, 7. „von ihm“, 8. „mit ihm“, 9. „in ihm“, 10. „durch ihn“, 11. „aus ihm“, 12. „ihm“ setzen; 13. in allen diesen Fällen bleibt er derselbe (ohne Suffix).

mane dies nicht weifs, so ist abermalige Einführung beim Lehrer [erforderlich]; darum ist das Wort unseres Brâhmanam in acht zu nehmen wie ein nicht anzurührender Feuerbrand (*alâtavyo*). Seine Familie? Er ist ein Sohn des Brahman; sein Metrum die Gâyatrî, seine Farbe weifs. Er ist mit Vorliebe männlich [*pûiso vatso?*]. Rudra ist seine Gottheit. So ist der Om-Laut der Veden.

26. Welches ist seine Wurzel? Die Wurzel ist *âp*; einige meinen, sie sei *av*. Aber die Sinngemäßheit liegt näher als die Formgemäßheit; somit kommt es von *âp* und bedeutet, dafs der Om-Laut alles umfaßt [*âp-notî*]. Dafs es ein Wurzelkompositum ist, entspricht der Sache. Ein Nominalthema ist nicht ersichtlich. Der Name Suffix [für *m*] ist zutreffend, und unter den Ausnahmen erwähnen ihn die Grammatiker ausdrücklich. Er ist ein adverbiales Kompositum (*avyayîbhûtam*); diese Benennung ist sinngemäß und bedeutet, dafs ein solches sich niemals ändert. Denn es heisst:

Was gleich sich bleibend in den drei Geschlechtern,

In allen Casibus und Numeris

Unwandelbar beharrt, heisst unflektierbar (*avyayam*).

(Mahâbhâshyam 1,1,38, p. 96,16.)

¹ Antwort auf 14., hier nicht am Platze.

14. (Die Antwort ist in 23. eingeschoben.)

15. (Die Antwort ist in 23. eingeschoben.)

16. Das *a* (in *ap* „Wasser“) wird zu *o*, und das *p* zu *m*, und aus diesen beiden Zeichen ist der Laut *o-m* gestaltet.

17—21. Seiner Mâtrâ's sind drei, *a*, *u*, *m*. Mit drei Nachhallen (*mad* = *nâda*?) wird er gesprochen (oben S. 728). Der Nachhall ist an ihm das vierte Element. So besteht er aus $3\frac{1}{2}$ Mâtrâ's.

22. Mit den Lippen wird er ausgesprochen.

23^a. Bei *o* wird die Kehle erweitert, bei *m* werden die Lippen geschlossen; — (Antwort auf 19:) seiner Zeichen sind zwei, nicht eines; — (Antwort auf 15:) die Anfügung des Virâma ändert seinen Sinn nicht; — (Antwort auf 14:) er kann in leisem, mittlerem oder lautem Tone gesprochen werden; — (Antwort auf 5:) er kann als Singular, Dual und Plural gebraucht werden. 23^b. Also haben die Altvordern ihn ausgesprochen und überliefert, so daß die Schüler solcher Fragen nicht bedurften; denn sie wußten, daß man doch nur vom Hören seine Aussprache lernen kann.

Nun war unter den Späteren in Kanyakubja der gelehrte „*Anheh*“, der sich mit den Weisen über derartige Fragen unter-

Welches als wandelbares Element kommt in Wegfall? Es findet Vokalisierung statt. Von der Wurzel *âp* müssen die Buchstaben *â* und *p* gewandelt werden. In seinem Anfange ist der Om-Laut umgewandelt. Das zweite Element ist der Laut *m*. So kommt als *om* der aus zwei Buchstaben bestehende einsilbige Om-Laut heraus.

27. Wieviele Moren? Der Anfang enthält drei Moren, denn zu Eingang plütiert er sich; der *m*-Laut ist die vierte Mora. Welches ist sein Ort? Die beiden Lippen sind sein Ort, und als den Zuwachs des Nachhalls bewirkend sind sie ein zweifacher Ort. Der Diphthong [*au*] und das schwach nachhallende *a* kommen aus der Kehle mit der erwähnten [konsonantischen] Ergänzung. Der erstere steht da, um den offenen Laut zu bewirken, der zweite [der *m*-Laut] steht da, um den Konsonanten zu bewirken. Eine Konsonantenverbindung ist nicht vorhanden. Was weiter Verbalform, Präposition, Gravis, Zirkumflex, Genus, Kasus und Aussprache betrifft, so hat es ehemalige ihre Beschaffenheit studierende Lehrer

redete. Und er befragte die Rishi's: „Welches ist die Art, den Prajāna schlecht auszusprechen, dafs man weifs, er sei schlecht ausgesprochen; und welches ist die Art, von der man sagt, er sei richtig ausgesprochen?“ [Und sie antworteten:] „Sechs Eigentümlichkeiten sind bei seiner Aussprache: der Ort seiner Aussprache, die Art, die Richtigkeit, die Masse, die Zeit und die Werke, bei denen er zu sprechen. Für diese preisen sie den Sprechenden. Wer aber diese sechs nicht weifs, kann den Prajāna nicht richtig aussprechen.“

24. Sein Versmafs ist die Gāyatrī; denn diese sprechen die Götter in einem Worte aus.

25. Seine Farbe ist weifs (vgl. oben S. 722. 727).

26. Die Art seines Wirkens ist, dafs er zu Anfang ausgesprochen wird.

27. Zweifach, so lautet die Antwort [wird der *Om*-Laut ausgesprochen, nämlich erstlich (wenn wir die Stelle richtig verstehen) in Gestalt der vier *Vyāhṛitī*'s, zweitens als der *Prajāna*]. I. Da sind die Mantra's, die Vidhi's und das Brahman als Teile der Veden, nämlich des Rīgveda, Yajurveda, Sāmaveda; dazu der Atharvaveda, dessen Glorie (*mahiman*) der Prajāna ist. Nämlich die Glorie der vier Veden ist, was zu Anfang derselben ausgesprochen wird. Dieses sind vier

gegeben, welche sagten: „Nur vom Hören lernt man es, nach einer Ursache fragt man nicht.“ Aber der zur Gegenpartei gehörige Weise Pañcālacaṇḍa befragte sie und sprach: „Jetzt sollt ihr mir einmal der Reihe nach und einzeln (*anu u pṛiṭhag?*) die Fehler aufzählen, die man beim Udgītha begehen kann!“ Darum soll man bei der Einteilung nach Buchstaben, Silben, Worten und Zeichen acht geben; damit hält man die von den Weisen wertgeschätzte Rede in Ehren. Darum erörtern wir die Ursache, indem wir glauben, dafs dies zur Gesundheit der Buchstaben beiträgt, und wir, die wir die sechs Vedāṅga's kennen, studieren es in dieser Weise.

Welches ist sein Metrum? Sein Metrum ist die Gāyatrī, denn die Gāyatrī der Götter wird erklärt als einsilbig und von weifser Farbe. So weit in betreff der zwei Gruppen von je zwölfen. Dieses also ist seine Analysis, die Erklärung des Sinnes seiner Wurzel, seine phonetische Behandlung und die Erklärung seines

Worte: *om* zu Anfang des Atharvaveda, *bhûr* des Rîgveda, *bhuvar* des Yajurveda, *sva* des Sâmaveda. II. Aber die Glorie von allen ist *om*, sofern es zu Anfang aller vier Veden gesprochen wird; wo nicht, so wird ihre Kraft geschwächt, und sie bringen keine Frucht.

28. Nach Ablauf des *Satyam* und der *Tretâ*, zu Anfang des Zeitalters *Dvâparam* erwogen die Rîshi's: „Jetzt werden sie ohne genügende Kenntniss des Rîg-, Yajur- und Sâmaveda opfern, und ihr Werk wird mangelhaft und ohne Frucht sein; wie darf die Werke solches Unheil treffen?“ — Da gerieten sie in Furcht; denn die Altvordern hatten darüber nichts hinterlassen, was zu tun sei, wenn die Veden fruchtlos werden sollten. Und sie sprachen: „Wohlan! laßt uns allesamt zum verehrungswürdigen Atharvan gehen und ihn bitten, daß er uns Furchtlosigkeit verleihe und uns darüber belehre.“ Und sie bedachten: „Wie wird er zu uns reden, wenn wir ihm nicht in Unterwürfigkeit nahen?“ Und sie gingen hin und nahten ihm in Unterwürfigkeit. Aber Atharvan, nachdem er sie als Schüler aufgenommen, sprach zu ihnen: „Jenes große Wort, welches zu Anfang des nach mir benannten Veda

Metrum. Was nun die beiden letzten Gruppen zu je zwölf betrifft, so ist die Geheimlehre des Veda [betreffend den Om-Laut] erklärt worden. Spruch, Ritual und heilige Rede findet sich im Rîg-, Yajur-, Sâma- und Atharvaveda, dieses aber ist der heilige Ausruf, wie er in den vier Veden der Reihe nach gebraucht wird, nämlich die Ausrufe: *om*, *bhûr*, *bhuvar* und *sva*.

28. Als Mittel, die Nichtumsichtigen auf die Probe zu stellen, wird folgendes überliefert. Zu Anfang des Zeitalters *Dvâparam* verfiel ein einzelner Rîshi als Urheber der Schuld hienieden auf den Gedanken, daß der Soma mittels der drei Veden zu trinken und daß es damit genug sei. Infolgedessen geschah es, daß die Rîg-, Yajur- und Sâmalieder ihren Glanz einbüßten. Da jammerten die großen Rîshi's und sprachen: „In große Bekümmernis und Furcht sind wir geraten, und das [was zu tun ist] ist von allen [Altvordern] nicht überliefert worden. Wohlan, laßt uns allesamt zu dem verehrungswürdigen [Atharvan] gehen.“ [Dieser sprach zu ihnen:] „Ich will euer aller Schutz sein.“ — „So sei es“, sprachen

steht, das sprechen meine Schüler zu Anfang des Studiums aller Veden aus; dadurch werden die Mantra's der Veden fruchtbringend. Wenn ihr nun bei den Werken eurer Veden den Anfang des Atharvaveda nicht sprecht, so werden eure Werke mangelhaft und ohne Frucht sein und schädigen den, der opfert und opfern läßt. Darum lehrt eure Nachkommen, also zu tun; so werden der Rig-, Yajur- und Sāmaveda fruchtbringend sein.“ Da sprachen die Rishi's: „So sei es, o Ehrwürdiger; wir sind befreit von Furcht und Kummer und voll Freude!“

29. (Die Antwort fehlt; sie ist aus S. 631. 727. 859 zu entnehmen.)

30. Darum geschieht es, daß die Vedastudierenden vor den Mantra's, Werken und Abteilungen des Veda, nämlich des Rig-, Yajur- und Sāmaveda, das große Wort *Om* aussprechen.

31—34. Wenn sie den Prajña zu Eingang des Rigveda sprechen, so ist seine Gottheit das Feuer, sein Licht der Prajña, sein Versmaß die Gâyatrî, seine Stätte die Erde; und sie beginnen mit dem ersten Verse des Rigveda, weil er das Feuer preist (Rigv. 1,1,1: *agnim île* etc.).

sie und standen schweigend. „Nicht, wenn ihr nicht in Unterwürfigkeit naht“, sprach er. — „Wir wollen dir in Unterwürfigkeit nahen“, sprachen sie und warfen sich vor ihm nieder. Aber er, nachdem er sie als Schüler aufgenommen, sprach zu ihnen: „Den mir eigenen Ausruf sollt ihr jedesmal zu Anfang gebrauchen; so rezitieren die, welche meine Schüler sind.“

Nicht ohne solche, welche die Bhrigu- und Aṅgiras-Sprüche (den Atharvaveda) kennen, darf der Soma getrunken werden; sonst kommen die Opferpriester um, der Opferherr wird mit Unreinheit bestreut und auch die heilige Schrift bleibt überstäubt. So sollt ihr es in immer fortgesetzter Überlieferung jedem kommenden Geschlechte lehren, dann wird der Glanz nicht verloren gehen.“ — „So sei es, so sei es, o Herr“, mit diesen Worten stimmten sie ihm zu, gediehen und wurden frei von Kummer und Furcht. Darum gebrauchen die Brahmanlehrer den *Om*-Laut am Anfange.

29. Welche Gottheit habend ist er? Für die Ric's ist die Gottheit Agni, ebendieselbe das Lichtprinzip, die Gâyatrî das

Und wenn sie den Praṇava zu Eingang des Yajurveda sprechen, so ist seine Gottheit der Wind, sein Licht der Praṇava, sein Versmafs die Trishtubh, seine Stätte der Luftraum, und sie beginnen mit dem ersten Verse des Yajurveda, weil er den Regen preist (Vâj. Samh. 1,1,1: *ishe [= vrishtyai] tvâ* etc.).

Und wenn sie den Praṇava zu Eingang des Sâmaveda sprechen, so ist seine Gottheit die Sonne, sein Licht der Praṇava, sein Versmafs die Jagatî, seine Stätte der Himmel, und sie beginnen mit dem ersten Verse des Sâmaveda, weil er das Feuer preist (Sâmav. 1,1,1: *agna' âyâhi* etc.).

Und wenn sie den Praṇava zu Eingang des Atharvaveda sprechen, so ist seine Gottheit der Mond, sein Licht der Praṇava, sein Versmafs alle Versmase, seine Stätte das Wasser, und sie beginnen mit dem ersten Verse des Atharvaveda, weil er das Wasser preist (Atharvav. 1,6,1: *çam no devîr* etc.).

35. Dieses ist das Wasser, aus welchem alles Bewegliche und Unbewegliche entsprungen ist. Darum ist alles Wasser, so soll man wissen, und alles Atharvaveda. Darum ist das Wasser und der Praṇava dasselbe; denn das Wasser heist *ap*,

Metrum, die Erde der Standort. *Agnim ile purôhitam yajñasya devâm ritvijam, hotâram ratnadhûtamam* (Rigv. 1,1,1), mit diesen Worten beginnend studieren sie den Rîgveda.

Für die Yajus's ist die Gottheit Vâyu, ebendieselbe das Licht, die Trishtubh das Metrum, der Luftraum der Standort. *Ishe tvâ; îrje tvâ, vâyava stha devo vaç savitâ prârpayatu çreshthatamâya karmaṇe* (Vâj. Samh. 1,1,1), mit diesen Worten beginnend studieren sie den Yajurveda.

Für die Sâmans ist die Gottheit Âditya, ebendieselbe das Licht, die Jagatî das Metrum, der Himmel der Standort. *Agnâ' âyâhi vîtaye grîṇâno havyaâtaye, ni hotâ satsi barhishi* (Sâmav. 1,1,1), mit diesen Worten beginnend studieren sie den Sâmaveda.

Für die Atharvalieder ist die Gottheit der Mond, ebendieselbe das Licht, alle Metra das Metrum, das Wasser der Ort. *Çam no devîr abhishṭaye* (Atharvav. 1,6,1), mit diesen Worten beginnend studieren sie den Atharvaveda. Aus den Wassern entspringt die

und *ap* ist als *o* der Anfangslaut des Prajāva. Darum, hat der Rishi Vyāsa gesagt, sollen am letzten Tage des Monats Çrāvaṇa diejenigen, welche der Vorschrift des Atharvaveda folgen; keinen Veda studieren, denn er wird keinen Nutzen bringen. Darum soll, wer die Veden sich zueignen will, den Atharvaveda studieren; ohne dieses ist es nutzlos. Denn der Sāmaveda ist der grōfste, weil er Frucht bringt, wenn man ihn mit Tapas liest; der Atharvaveda aber bringt auch ohne Tapas diese Frucht. Darum, wer den Atharvaveda studiert, der weiſs auch die drei andern Veden, denn sie sind in ihm enthalten. — Also lautet die Unterweisung des Veda.

36. Aber die Hauptwirkung des Atharvaveda ist, dafs der am Nichtwissen des Âtman Krankende durch den Prajāva geheilt wird, welcher der Anfang des Atharvaveda ist. Und das ist die Frucht der Meditation des Prajāva, dafs man zum reinen Âtman wird. Durch Nachdenken über den Prajāva soll man im Herzen die individuelle und die höchste Seele einsmachen; dann läfst man alle Schriftwerke und bleibt als reiner Âtman bestehen. „Ich bin *Om!*“ dieses ist der Zustand der Versenkung; in diesem Zustande läfst man alle Zweiheit fahren und gelangt zur unterschiedlosen Versenkung (*nirvi-*

bewegliche und unbewegliche Schar der Wesen, darum ist alles aus Wasser geworden, alles aus den Bhṛigu- und Aṅgiras-Liedern geworden. Die drei andern Veden sind in die Bhṛigu- und Aṅgiras-Lieder eingegangen. Darum heiſst das Wasser *ap*, und der Ursprung der Wasser ist aus dem *Om*-Laute. Darum hat Vyāsa ehemals gesagt: „Von einem Kenner der Bhṛigu- und Aṅgiras-Lieder geweiht soll man die andern Veden studieren, aber auch ohne von einem andern geweiht zu sein, mag man die Bhṛigu- und Aṅgiras-Lieder studieren.“ Auch im Sāmaveda sagt eine ergänzende Schriftstelle: „Darum auch wer als Brahmanschüler die Atharvan- und Aṅgiras-Lieder erlernt, der hat damit alles erlernt.“ — So lautet das Brāhmaṇam.

30. In bezug auf das Selbst:

Heilung des Âtman und Erlösung des Âtman ist der *Om*-Laut. Seinen Âtman in sich verschließend soll man den nur auf der Einswerdung mit ihm beruhenden Gedanken seines [des *Om*-Lautes]

kalpa samâdhi), in der man ohne „Ich“ und ohne „Dieses“ als reiner Âtman besteht.

Wer diese Fragen wohl begriffen hat, der wird allwissend, der weiß die Antwort auf alle Fragen.

realen Sinnes überdenken; dann erhebt man sich über die Veden und erlangt die volle Frucht der höchsten inneren Seele; das ist der Sinn [des Om-Lautes]. Wer hingegen den mit Reflexion behafteten, erkenntnisartigen [Om-Laut] durch dementsprechende Fragen und Antworten sachgemäß als Wort überdenkt, der ist der Sache kundig, kräftig und bei jeder vedischen Unterredung am Platze. — So lautet das Brâhmanam.

X. Schavank (*Çaunaka-Upanishad*).

Der weise „*Schavank*“, auf den die Lehre dieser Upanishad zurückgeführt wird, ist ohne Zweifel *Çaunaka* (vgl. *Oupnek'hat* I, 375 mit *Muṇḍ.* 1,1,3, oben S. 547), wiewohl eine *Çaunaka-Upanishad* sonst nirgendwo, unseres Wissens, erwähnt wird. Der Inhalt ist eine dem alten Mythos vom Kampfe der *Deva's* und *Asura's* nachgebildete Legende zur Verherrlichung des *Om-Lautes* (*praṇava*). Die Dämonen überfallen dreimal, beim 1. *Prātaḥsavanam*, 2. *Mādhyandinasavanam* und 3. *Tṛtīyasavanam* die opfernden *Ritvij* und erhalten als Abfindung von ihnen 1. Opferschmalz-tropfen, 2. Opferwasser, 3. Opfergrasspitzen, mit denen sie dreimal die von den 1. *Vasu's*, 2. *Rudra's*, 3. *Āditya's* geführten Götter besiegen. Diesen sendet *Indra* nach ihrer Niederlage jedesmal ein *Metrum* zu Hilfe, nämlich 1. die *Gāyatrī*, 2. die *Trisṭubh*, 3. die *Jagatī*, und da diese sich nicht stark genug fühlen, so setzt ihnen *Indra* jedesmal den *Om-Laut* als Anfang vor, worauf die Dämonen besiegt werden. Aber zweimal erholen sich die Dämonen von ihrer Niederlage, weil der *Praṇava* aus Scheu, sich ganz den Göttern zu zeigen, sich aus den *Mātrā's* in den Nachhall zurückzieht (vgl. auch *Chând.* 1,4), und erst das drittemal, wo er in seiner ganzen Herrlichkeit erscheint, besiegt er die Dämonen für immer.

Die *Praṇava-* und *Çaunaka-Upanishad* sind nach Zweck, Inhalt und Haltung nahe verwandt; sie gehen weiter in der Verherrlichung des *Om-Lautes* als alle übrigen von uns aufgenommenen Upanishad's und sind dadurch nicht ohne Interesse. Leider konnte auch jetzt die letztere nur durch das trübe Medium der Übersetzung einer Übersetzung aufgefaßt werden, welche beide, die eine durch übergroße Freiheit und die andere durch übergroße Treue, gleich sehr dazu beitragen, den Inhalt zu entstellen. Wir dürfen hoffen, im großen und ganzen den ursprünglichen Text richtig rekonstruiert zu haben; in vielen Einzelheiten aber waren wir aufs Raten angewiesen und können für die richtige Behandlung derselben nicht überall die Verantwortung übernehmen.

Die Götter und Dämonen rüsteten sich zum Kampfe; *Indra* aber war noch nicht zu den Göttern gestofsen.

1. Da stellten die Götter bei der Frühkelterung die *Ṛishi's* und *Vasu's* voran, um die Dämonen zu besiegen, und bereiteten

sich zum Kampfe. Aber während des Opfers erschienen die Dämonen und sprachen zu den Rishi's: „Damit wir heute über die Götter den Sieg erringen, laßt uns mit euch opfern!“ Da erschrakten die Rishi's und gaben ihnen so viel Opfer-schmalz, wie man beim Opfer ins Feuer tropfen läßt, und sprachen: „Damit werdet ihr die Götter besiegen.“ Das nahmen die Dämonen und besiegten damit die Götter. Da sprach Indra zur Gâyatrî: „Führe du die Götter zum Siege!“ Sie sprach: „Ich sehe die Götter fliehen, was kann ich mit ihnen tun?“ Da machte Indra den Praṇava zum beständigen Anfang der Gâyatrî und sprach: „Dieser wird dich schützen.“ Die Gâyatrî sprach: „Wenn dieser mich führt, so wird er einen Teil meines Ruhmes nehmen.“ Indra sprach: „Fürchte nicht, daß er mit dir teilen wird. Seine Größe ist über alles erhaben und nimmt nicht teil an eines andern Größe. Die ganze Welt beruht in seiner Größe. Du hast nicht zu tun mit dem Praṇava, sondern sollst den Vasu's zu Hilfe kommen.“ — „Om“ (so sei es), sprach die Gâyatrî. Der Praṇava sprach: „Das ist meine Bedingung, daß sie jedes Werk mit mir beginnen. Wo nicht, so werde ich diesen nicht helfen.“ — „Om“ (so sei es), sprachen die Götter. Nämlich wenn man „Om“ sagt, so sind darin alle Namen und Gestalten enthalten; denn der Praṇava ist alles und befaßt alles. Darum nennt man ihn „die eine Silbe“ (*eka-aksharam*, angeblich von *aç* umfassen, *vyâptau*). Darum sagt einer: „Om, ich will dies tun“, und wenn sie es ihm erlauben, so sagen sie „Om“, und alle, wenn sie sprechen wollen, sagen zuerst „Om“. Dieser Laut verleiht Sieg und ist beständig, und enthält in sich alle Wesen; er ist nur eine Silbe und doch unendlich; weil unendlich, ist er einer, und alle Gestalten, Töne, Gerüche, Geschmäcke und Gefühle befaßt er. Darum nennen sie den Praṇava den Indra. Denn alle Silben und alle Wesen sind mit dieser einen Silbe verknüpft, alle Veden und alle Opfer sind in ihrer Gewalt. Und so wie alles in des Indra Gewalt ist, weil er König über alle ist, also ist auch alles in der Gewalt des Praṇava; er ist der König aller Silben.

Darum sprechen sie den Praṇava des Morgens leise und leicht; denn weil die Dämonen nahe waren, sprachen die Götter

ihn leise; da ward der Praṇava ihr Licht und sprach: „Leicht werde ich eure Feinde zermalmen.“

Darum werden auch die Mantra's, weil ihnen der Praṇava vorangeht, am Morgen leise gesprochen; und weil die Gâyatrî mit ihm verbunden war, darum sind alle Mantra's, die sie am Morgen rezitieren, mit der Gâyatrî verknüpft, und die Götter der Morgenspende sind die Vasu's.

Da sprach der Praṇava: „Dieweil ich alles bin und der Anfang der Gâyatrî, was wird mein Lohn sein dafür, dafs ich den Göttern Hilfe bringe?“

Indra sprach: „Dieses, dafs sie dich zuerst beim Sâman sprechen, und wenn sie das Sâman singen, so werden sie dich als alle Silben singen.“ Daher geschieht es, dafs wenn sie das Sâman singen, sie den Praṇava als alle Silben singen.

Der Praṇava erwog: „Wenn ich als alle Silben bin, so werden die Götter alle meine Formen sehen, und das ist nicht gut.“ Da zog er alle seine Formen in sich hinein und verbarg sich in dem Nachhall; da war er hornlos (ohne Mora's). Darum liefen sie dem Hornlosen nach, ihn zu suchen. Und sie sprachen: „Die Kraft, der Same, das Licht, das Unvergängliche, Fehlerlose, das alles ist der Nachhall.“ Darum erlangt man durch den Nachhall das Licht, das Unvergängliche, Fehlerlose.

Da geschah es, daß die Dämonen überwunden wurden, und die Götter siegten.

Dieser Praṇava ist Indra, ist alles was ist. Die Gâyatrî, das Sâman, die Vasu's, die Frühkelterung, das alles ist der Praṇava. Indra ist das Bewegte und Unbewegte, so sagen sie, Indra aber ist der Praṇava.

2. Aber die geschlagenen Dämonen sammelten sich wieder, und als das Sâman der Mittagskelterung gesungen wurde, erschienen sie beim Opfer. Da erschrakten die Rîshi's und gaben ihnen vom Wasser, das beim Opfer gebraucht wird, und sprachen: „Damit werdet ihr die Götter besiegen.“ Da wollten die Dämonen mit dem Wasser die Götter besiegen. Und Indra sandte die Rudra's mit den Göttern in den Kampf, aber die Götter wurden von den Dämonen besiegt. Da sprach

Indra zur Trishṭubh: „Komme du ihnen zu Hilfe!“ Sie sprach: „Die Götter sind besiegt, was kann ich mit ihnen tun?“ Da sprach Indra wiederum zum Praṇava: „Mache dich zum Anfange der Trishṭubh.“ Der Praṇava sprach: „Was wird mein Lohn sein?“ Indra sprach: „Was ich bin, das bist du; als meine Gestalt werden sie dich aussprechen.“

Der Praṇava erwog: „Die Götter werden die volle Wahrheit von mir sehen, und das ist nicht gut.“ Da zog er alle seine Formen in sich hinein und verbarg sich in dem Nachhall. Darum sprechen sie sein drittes Horn (*m*) nicht aus, sondern an seiner Stelle den Anusvāra (*m*).

Da geschah es, dafs die Dämonen überwunden wurden, und die Götter siegten.

Darum sind die Götter der Mittagskelterung die Rudra's, und ihr Versmafs ist die Trishṭubh.

3. Aber die Dämonen rüsteten sich abermals, und als das Sāman der Abendkelterung gesungen wurde, erschienen sie beim Opfer. Da erschrakten die Rishi's, rissen die Spitzen der Opfergrashalme ab und gaben sie den Dämonen und sprachen: „Damit werdet ihr die Götter besiegen.“ Da sprach Indra zur Jagatî: „Komme du den Göttern zu Hilfe!“ Die Jagatî sprach: „Die Götter sind besiegt, was kann ich tun?“ Da machte Indra den Praṇava zum Anfange der Jagatî. Der Praṇava sprach: „Was wird mein Lohn sein, dafs ich den Göttern helfe?“ Indra sprach: „Sie werden dich mit dem Udgîtha aussprechen, also dafs deine Herrlichkeit sichtbar wird.“ Und er machte den Âditya zum Anführer der Götter. Darum ist der Gott der Abendkelterung Âditya, und ihr Versmafs die Jagatî. Da erkannte der Praṇava: „Der Udgîtha ist die Erscheinung des Âditya, die Erscheinung des Brahman, und ich bin die Erscheinung des Brahman und nicht von ihm verschieden.“ Und er trat mit seiner ganzen Gestalt, die er die vorigen Male in dem Nachhall verborgen hatte, dem Âditya voran, und Âditya machte ihn zu seiner Waffe. Da besiegte er die Dämonen, und sie zerstoben, also dafs sie sich nicht wieder sammeln konnten. Dafs der Praṇava in seiner ganzen Gestalt erschien, damit erlangte er grofsen Ruhm, denn der

Gipfel der Gröfse ist der Praṇava. Alle Wesen sind in ihm enthalten, und seine Stätte ist in dem Nachhall, denn in diesem hatte er sich verborgen.

Darum, was man wünscht, das soll man von ihm erbitten, und die Verehrung, die man üben soll, gehört ihm.

Darum heifst es:

Vier Hörner hat der Praṇava, drei Füfse,
Zwei Häupter, sieben Hände, dreifach ist er
Verbunden, grofs, laut schallend und hell leuchtend,
In alle Lebewesen eingegangen. (Vgl. Ṛigv. 4,58,3.)

Seine vier Hörner sind die $3\frac{1}{2}$ Moren; seine drei Füfse sind *a*, *u* und *m*; seine zwei Häupter *o* und *m*; seine sieben Hände sind die sieben Töne (*svara*), denn in allen sieben wird er gesungen. Dreifach verbunden sind seine drei Laute (*a*, *u*, *m*) mit den drei Feuern, den drei Welten und den drei Veden; wie diese wird auch er vorgetragen.

Der Praṇava ist Indra und darum grofs.

Darum heifst es:

Herr über alle Götter, grofs ist Indra,
Verleihend Gröfse, Kummer stillend, lichtvoll;
Allhelfend, Herrscher, mächtig, Kraft verleihend,
Das Weltall tragend, wohlgesinnt zu allen.

Weil in dieser Weise Indra sich selbst erhält, darum wurde gesagt, der Praṇava sei laut schallend; und er ist laut schallend, weil alle, die ihn verehren, zu grofsem Ruhme gelangen. Dafs er in alle Lebewesen (*prāṇin*) eingegangen, bedeutet, dafs er in allen Wesen (*bhūta*) wohnt. Darum soll man den Indra durch die Silbe *Om* verehren!

Also sprach der verehrungswürdige Çaunaka.

Zusätze.

S. 128, Z. 21 (Chând. 4,15,6) *âvarta* Strudel, besser wohl einfach Rückkehr: „sie kehren auf dem Rückwege zu diesem Menschendasein nicht zurück“.

Zu der von mir S. 538 fg. rekonstruierten Upanishadliste des Nârâyana ist zu bemerken, daß No. 50 nicht *Gopicandana* ist (wie ich daraus schloß, daß er sie auf No. 49 *Vâsudeva* folgen läßt), sondern, wie Col. Jacob freundlichst für mich ermittelt hat, *Çvetâçvatara*; diese bezeichnet Nârâyana zu Eingang seines (jetzt auch gedruckt in der *Ânandâçrama* Series vorliegenden) Kommentars als *pañcâçattamî*, muß also wohl *Gopicândana* zwar kommentiert, aber nur als Anhang von *Vâsudeva* betrachtet und darum nicht mitgezählt haben.

INDEX.

Die Zahlen verweisen auf die Seiten des Werkes. Mu. Da. Co. Nā. bedeuten die Upanishadsammlungen der Muktikā-Upanishad, des Darashakoh (Oupnek'hat), Colebrooke's und Nārāyaṇa's.

A.

Abhijit, Tag des Gavām-ayanam, 9.
abhimāna, der Wahn des Ichbewusstseins, 319. 323. 329. 338. 349. 351. 623.
Abhīprātārīn Kākshaseni, N. eines Mannes, 120.
Ābhūti Tvāshṭra, Lehrername, 425. 487.
ācāmbara 704 (= *digambara*); s. Nackendgehen.
ācāra, der gute Wandel, die Sitte, 223.
ācīṣsamṛiddhi, Gelingen des Wunsches, 71.
Ācrama's, die vier Lebensstadien als *Brahmacārin*, *Gṛihastha*, *Vānaprastha*, *Sannyāsīn*, in denen das Leben jedes *Ārya* verlaufen sollte, 3; zu ihrer Genesis 96—97; 326. 586. 712 fg. Hinausgelangen über sie, 687; vgl. die *Ācrama*-Erhabenen, 288. 310. 742.
Ācrama-Upanishad 713—715; Mu. (teilweise als *Bhikshuka*) 533, Co. 537, Nā. (?) 540.
Ācramin 326. (= *snātaka*) 688.
Açvala, N. eines Hotarpriesters, 427 fg.
Āçvalāyana fragt 738; *Ā. Kausalya* 560. 565; *Ā.*, der Schüler des Çaunaka, 8. 11.

açvamedha, Rofsopfer, 13. 213, 261. 312. 375. 434fg.; umgedeutet 382 fg.
Açvapati 316; *A. Kaikeya*, König, 147. 853 (*K'hak*).
açvattha, Baum (*ficus religiosa*), 284 (298. 249. 332).
Açvin's, vedisches Götterpaar, 422 fg. 518. 832; als Lehrer 425. 487; sind Nārāyaṇa 748; *āçvinaṃ çastram* 9.
Abhūtabrahmaṇam des Sāmaveda, Inhalt 63.
 Adern umspinnen das Herz 251. — 101 Adern laufen vom Herzen aus 194. 287; sie sind von fünf farbigem Saft erfüllt, 57. 193. 470. 477 (sechsfarbig 352. 635), entsprechend den fünf farbigem Sonnenstrahlen, 193. 477. — Nach anderer Anschauung verbreiten sich im Perikardium 72000 Adern, 411 (anders verstanden 632. 636). Diese 101 oder 72000 Adern sind der Sitz der Seele im Tiefschlaf, 193. 411, vgl. 680. — Eine Kombination beider Ansichten zählt 727210201 Adern, 564, oder erklärt die 101 Adern als die vorzüglichsten, 635. — Im Leibe werden gezählt 700 Adern, 610; drei Hauptadern 615, ihre Namen *Idā*, *Pīṅgalā*, *Suśumnā* 635.

- adhvara*, heilige („nicht zu störende“) Handlung, speziell die vorbereitenden Handlungen beim Somaopfer, 311. 312. 374.
- Adhvaryu*, der die heiligen Handlungen ausführende und dabei die Opfersprüche (*yajus*) des Yajurveda murmelnde Priester, 1. 33. 63. 129. 211. 220. 373.
- Adhyâtma-Upanishad*, nur Mu., 533.
- adhyâya*, Leseabschnitt, Lektion.
- âdi* (Anfang), drittes Glied des siebenfachen Sâman, 67. 89.
- Aditi*, „die Unendlichkeit“, 384, Mutter der Âditya's. Bezeichnung der Prakṛiti, 280.
- Âditya*, Gott der Sonne, Sonne, 16. 253. 753. 833. 872. 878; als Lehrer 522.
- Âditya's*, Götterklasse, 99. 103. 113. 364. 396. 727. 756. 770. 772; an der Abendkelterung beteiligt, 113; zwölf 450. (*Ina's*) 814. 826. 878; sind Nârâyana, 748.
- advaitam*, Nichtvielmheit, Grundlehre des Vedânta, 160. 50. 479. 280. 524; 574. 583 fg. 589 fg.; 751; ein Beweis der Vielheit ist nie möglich 797.
- Advaitam*, Titel von Gaud. Kâr. III., 576. 587 fg.
- Advayatâraka-Upanishad*, nur Mu. 533.
- Agni*, Feuer, Gott des Feuers, 14. etc.; entspricht im Menschen der Rede (dem Munde) 831. 16. 388. 433; ist das Haupt der Vasu's 102. 450. vgl. 397. 551; geht unter im *Vâyu-Prâna* 37. 119; ist ohne Brahman-Âtman ohnmächtig 207, fürchtet sich vor ihm 232. 284, wird von ihm regiert 441. — Als Lehrer 123 und (Plur.) 126.
- Agni Vaiçvânara*, „das allen Menschen gemeinsame Feuer“, Ursprung dieser Vorstellung 144; 382. 321. 701. 857; umgedeutet 493 (= 321). Vgl. *Âtman Vaiçvânara*.
- Agni Svishtakṛit*, der als Opfermeister das Opfer zum guten Gelingen führende Agni, 519. 688.
- Agnicayanam (Agniciti)*, Schichtung des Feueraltars (Ind. Stud. XIII, 217 fg.), 261. 312. 373 fg. 375; fünf besondere Arten derselben 213; das *Nâciketacayanam* 268; Feuerschichtungskultus und gewöhnlicher Opferkultus ursprünglich verschieden 377. — Umdeutungen 315. 355.
- Agnîdh (Âgnîdhra)*, Opferpriester, Gehilfe des Hotar, 220; umgedeutet 259.
- Âgnîdhriya*, N. eines Opferfeuers 99. 863.
- Agnîhotram*, das tägliche Morgen- und Abendopfer, Näheres 146; Brâhmaṇastellen, 9. 21. 63. 213. 261. 311. 374; erwähnt 221. 255. 257. 361. 466. 548. Ersetzt durch das Atmen (*adhyâtmikam ântaram agnihotram*) 22. 32; durch das Leben 259. 260; durch die Ernährung s. *Prâṇâgnîhotram*.
- Âgnimârutam*, Çastram bei der Abendkelterung, 9. 10.
- Agnipraṇayanam*, Zeremonie beim Somaopfer 8.
- Agnirahasyam*, das 10. Buch des *Çatap. Br.*, Inhalt 375. 381.
- Agnîshomapraṇayanam*, Zeremonie beim Somaopfer 8.
- Agnishṭoma*, Somaopfer mit vier Vorbereitungstagen und einem Kelterungstage; Näheres 8—9. 66; Brâhmaṇastellen 21. 63. 261. 374; empfohlen 361; ersetzt 701. 775.
- Âgniveçya*, Lehrername, 424. 486; vgl. 378.
- agnyâdhânam*, Zer. der Feueranlegung; Brahmanastellen 21. 212. 261. 311; empfohlen 221.
- agniyupasthânam*, Zer. der Feuerverehrung, 261. 311.
- âgrayanam*, Erstlingsopfer (nach der Regenzeit), 548.

- aham* „Ich“ 185. 793; Entstehung des Wortes 392.
- aham asmi* „ich bin“ als erstes Bewußtsein 392.
- aham brahma asmi*, das große Wort (*Mahāvākyam*) „ich bin Brahman“ 395; vgl. 647. 649.
- ahaṅkāra*, „Ichbewußtsein“, 185; als psychische Funktion neben *saṅkalpa* 305; als psychisches Organ neben *buddhi* und *manas* zuerst 568; 319. 323. 333. 616. 744; — „Eigendünkel, Selbstsucht“ 694. 704, personifiziert 349.
- Āhavanīya*, das dritte Opferfeuer, 127. 698. 701. 717; daher gewöhnlich mit dem Himmel und dem Sāmaveda in Parallele gesetzt 99. 130. 257. 356. 631. 727. 736; es wird aus dem Gārhapatyafeuer entnommen, 568; sofern in ihm die Opferspeise dargebracht wird und sein Herd viereckig ist (615), entspricht es dem Munde 151. 610. 361, welcher daher bei Umdeutungen an Stelle des *Ā.* tritt 260. 614. 615.
- Ahi*, der Dämon *Vṛitra*, von Indra bekämpft, 857.
- Ahina*, Somafest mit zwei bis elf (oder zwölf) Kelterungstagen.
- ahinsā* 1) „Nichtschädigung“ des *Yajamāna*, durch Anwendung falscher Zeremonien, beim Opfer, 616; 2) „Schonung“ aller lebenden Wesen, vgl. 627, ist das wahre Opfer, 114. 617, und namentlich vom *Yogin*, 672, und vom *Sannyāsīn* zu beobachten, 690. 694. 702.
- āhuti*, die ins Feuer geschüttete Opferspende, Libation, 66. 331. 548. 687. An ihre Stelle treten: das Atmen und Reden 32, das Reden 260, das Aus- und Einatmen 568, die Ernährung (im *Prāṇāgnihotram*) 151 fg. 336. 614. — Die Seelenwanderung als fünfmalige Opferung 137 fg. 505 fg.
- Airaṇṇadiyam*, Gewässer in der Brahmanwelt, 193.
- Aitareya-Āraṇyakam*, Inhalt 10—11.
- Aitareya-Brahmaṇam*, Inhalt 8—10.
- Aitareya-Upaniṣad* 15—20. Mu. Da. 533. 535.
- Aitareyin's*, Schule des *Rigveda*, 7.
- ājānādevāh*, *ājānā jā devāh* „Götter von Geburt“ 473. 232.
- Ajātaśatru*, König von *Kāśi* (Benares), 52. 407 (*Ajātaśatru*, König von *Rājagriha*, 456 Einl.).
- ajāti* „Nichtwerden“, Grunddogma des *Vedānta*, 160 (Umwandlung ein bloßes Wort), 274 (frei von Geschehen und Nichtgeschehen), 527 (keine *sambhūti* und *asambhūti*), bewiesen 576. 589 fg.
- Ājyam*, ein *Çastram* bei der Morgenkelterung 8. 10.
- ākāśa* Äther, Raum (als materielles Element), Leere. 1) Äther als Element 27. 54. 152. 228. 562. 568 (schon gemischt); Träger des Tones 181. 451; aus dem *Ātman-Brahman* entstanden 186. 228. 331. 691, der Weltsame 766, Durchgangsstation der wandernden Seelen 143. 508. 2) Raum, Weltraum 181. 200. 216. 331. 342. 433. 470. 682; als Standort der Erscheinungen (456 fg.) und Herzensraum (s. d.) außerhalb und innerhalb des Menschen 106. 3) leerer Raum, Leeres (Nichts) 232. 309. 606. 607. 652, leere oder leergewordene Stelle 207. 393. 435, Zwischenraum 565. — Der unendliche Raum dient als Symbol des Brahman 79. 109. 115. 126. 202. 119. 421. 441. 444 fg. 478. 479.
- Akkommodation des *Veda* an den irr-tümlichen empirischen Standpunkt als Lehrmittel wird behauptet 580. 589. 601.
- Ākopa*, Minister des *Daśaratha*, 812.

- Akshamālika-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- akshara*, unvergänglich, 293. 304. 364. 680. 717; daher *aksharam* 1) Brahman 445 (Hauptstelle), 547, 550 fg. 569. 648. 681. 691. (Rudra) 724. etc. 2) Die Silbe als Urelement der Rede 72. 89. 97. 192. 489. 490. 491 fg. 497. 761. etc., speziell die Silbe Om 68 fg. 73. 274 (Hauptstelle). 331 fg. 569. 577. 609. 719. 750 etc., die dann noch weiter in *akshara*'s zerlegt wird 820fg. Die Bedeutungen spielen vielfach ineinander über.
- Akshi-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Ālambāyaniputra*, Lehrername, 521.
- Ālambiputra*, Lehrername, 521.
- alātacakram*, der Funkenkreis, 347.
- Alātaçānti*, „die Widerlegung des Funkenkreises“ (Titel von Gaud. Kār. IV), 577. 593 fg.
- Allhabe-Opfer (*sarvavedasa kratu*) 260 n. 262. 266.
- Allopanishad* (eine islamische Upanishad) 532.
- Allsühneopfer (*sarvaprāyaścittam*), umgedeutet 614. 615.
- Almosengeben (Mildtätigkeit, *dānam*), als Kardinaltugend, 489, gepriesen 255. 256; ist Pflicht des *Grihastha* 97 und für ihn Mittel der Erkenntnis 479. Sein Wesen ist Askese 246; es tritt an Stelle der *Dakṣiṇā* 114. — Der Sannyasin soll nur vom Almosen leben 436. 549. 690. 699. 702. 705. 710. 715, aber kein A. spenden 702 (? vgl. die Anm.).
- Alte (Ursprüngliche), der, ist Brahman 273. 274. 300. 741. 843. 722. (Rudra); das alte Brahman 243. 479.
- Altvordern, die, 162. 205. 315. 479. 506. 526. 527. 868. 870.
- ama* und *sā* „er und sie“ (im Wortspiel mit *sāman*) 75fg. 389. 518. vgl. 136.
- āmaṁsi āmaṁhi te mahi* 511.
- Ambā*'s und *Ambāyavi*'s, Apsaras-Gruppen in der Brahmanwelt, 25.
- Ambariṣha*, N. e. Königs, 316.
- Ambayāḥ*, Ströme in der Brahmanwelt, 25.
- ambhaḥ*, der Himmelsozean, 13. 243.
- Ambhīṇī* als Lehrerin 522.
- Amitaujas*, Ruhebett in der Brahmanwelt, 23. 25. 27.
- Amṛitabindu-Upanishad* 650—657; (Mu. Da. Co. Nā.) 533. 536. 537. 539, heißt bei denen, welche *Brahmabindu-Up.* als *Amṛitabindu-Up.* bezeichnen (Mu. Da. und Çāṅkarānanda), *Amṛitanāda-Up.*
- amṛitaṁ satyena channam* 406. 407.
- Amṛitam*, Nektar, Ambrosia, 102 fg. 359. 614. 825.
- Amṛitanāda-Upanishad*, bei einigen Name für die *Amṛitabindu-Up.* (s. d.).
- Amulett, möglicherweise schon 269; 628. 771. 774. 802. Vgl. Auftragen und Diagramm.
- ana* (= *prāna*) Odem, Lebenshauch 135. 388. 389. 402. 505.
- Ānabhīmlāta*, Lehrername, 424.
- anaḍvān*, Stier, die Sonne 305. Brahman 638. 640.
- ānanda* 1) Wonne (s. d.); 2) Geschlechtslust 28. 41. 47. 48. 49. 50. 239 n. 418 (484). 460.
- ānandamaya* (*puruṣa*, *ātman*, *koṣa*) 226. 230. 233. 239. 578 (767. 780. 821). 623. 624.
- ānandasya mīmāṁsā*, die Betrachtung über die Wonne, 232 fg. vgl. 472 fg.
- Ānandavallī*, Name für *Taitt. Up.* 2 (224—234).
- Anaṅga* („körperlos“), Beiname des Liebesgottes, 813.
- Ananta*, der König der Schlangen (= *Çeṣha*), 812.
- Anantaka*, Schlangenfürst (wohl = *Ananta*), 628.
- Anaranya*, Königsname, 316.
- Āndhra*-Rezension (der *Mahānār. Up.*) 242.

- Aṅgada*, Sohn des Affenkönigs Bālin und Kampfgenosse des Rāma, 812.
- aṅgam* Glied; 1) Nebenhandlung 21; 2) Nebenspruch, s. *Aṅgamantra*'s; 3) Nebenwerk des Veda, s. *Ve-dāṅga*'s.
- Aṅgamantra*'s, die vier Nebensprüche der Nṛisīṅhaformel (*Praṇava*, *Sāvitrī*, *Lakshmī*, *Gāyatrī*) 753. 756. 766 fg.
- Aṅgīr* als Lehrahnherr des *Aṅgīras*, wohl aus diesem herausetymologisiert, nur 545. 546.
- Aṅgīras* 1) Plur., mythische Wesen, Vermittler zwischen Göttern und Menschen, daher als ihr erster im Rīgveda Agni genannt wird; so (neben *Vasu*'s, *Rudra*'s, *Āditya*'s, *Sādhyā*'s) 364. Auf sie, neben *Atharvan*, werden die Lieder des Atharvaveda zurückgeführt, daher dieselben *Atharva-Aṅgīrasaḥ* (s. d.), auch *Aṅgīrasaḥ*, *Bhṛigu-Aṅgīrasaḥ* 871. 872. 873 oder (Sing.) *Aṅgīras* (775) heißen. 2) Sing., Stammvater der *Aṅgīrasaḥ*, verehrt den Udgitha 70, belehrt den Çaunaka 546. 558, lehrt die Ātma-Up. 620, wird nebst *Pippalāda* und *Sanat Kumāra* von *Atharvan* belehrt 727. 3) Sing., = *Aṅgīrasa* 679, als Beiwort des *Pippalāda*.
- Aṅgīrasa*'s, Nachkommen des *Aṅgīras*, sind *Ghōra* 114, der *Gandharva Sudhanvan* 434, *Ayāsiya* 388. 389. 390. 425. 487, sowie („der *Aṅgīras*“) *Pippalāda*.
- Anheh*, entstellter Lehrername (vgl. *Çauca Āhneya*, Taitt. Ār. 2,12) 868.
- Añjanā*, Mutter des *Hanumān*, 532.
- annam*, „Nahrung“ (s. d.).
- annamaya*, *annarasamaya* (*puruṣa*, *ātman*, *koça*) 228 fg. 233. 239; definiert 624.
- Annapūrṇā-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Anquetil-Duperron* (lebte 1731—1805), Übersetzer des *Oupnek'hat* ins Lateinische, 535.
- antarātman*, das innere Selbst, s. *Ātman*.
- antariksham*, das Zwischengebiet, der Luftraum, 15. 43. 72. etc.
- antaryāma* (sc. *grāha*), die (unter Anhalten des Atems erfolgende) zweite Somaschöpfung bei der Morgenkelterung, 8, sowie das dazu dienende Gefäß, 320.
- antaryāmin*, der Ātman als „der innere Lenker“, 440—443 (Grundstelle). 578 (767. 780. 822). 681. 840; definiert 625.
- anubhava*, *anubhūti*, die unmittelbare Innewerdung (im Gegensatz zur Erkenntnis), 793. 797. 799.
- Anumati*, Göttin der Liebesgunst, 517. 688.
- Anushtubh*, vedisches Metrum, aus viermal acht Silben bestehend, Vorläuferin des spätern Çloka, 364. 498. 717. 745. 851. 860. Die *A.* des Nṛisīṅha 755 fg. 772.
- anusvāra*, der nasale Nachhall *m*, 815, speziell des Lautes *Om* (s. d.), 878, bezeichnet durch einen Punkt oder kleinen Kreis, 676.
- Anvāhāryapacana* (opferbreikochend) oder *Dakṣiṇa* (südlich) heißt das zweite (mittlere) der drei Opferfeuer, 126. 701. 717, welches daher dem Luftraume und dem Yajurveda 130. 257. 356. 631. 727. 736 entspricht sowie dem Vyāna 568. 698; als halbmondförmig (615) wird es im Menschen durch das Manas oder das Herz vertreten 151. 610. 614. 615.
- apaciti* (Fem.), Ehrenerweisung, 68. 403; N. einer Zeremonie 63.
- āpādya-ishṭajah*, Opfer in Zusammenhang mit dem *Cāturhotrucayanam*, 213.
- apāna* und *prāna* bedeuten ursprünglich beide den Atem (Ein- und

- Ausatmen ungeschieden). Später treten sie einander gegenüber, doch ist an den meisten Stellen nicht zu bestimmen, welches Einatmen und welches Ausatmen bedeutet, so: 218. 220. 229. 333. 336. 355. 402. 430. 435. 454. 497. 614. 616. 698. Unbestimmt auch 108. 152, wo allerdings *apána* mit der Rede parallel steht. Erst allmählich fixierte sich der Gebrauch, indem entweder *prána* „Aushauch“ und *apána* „Einhauch“ ist, 71 n. 282. 432 (wo Böhtlingk korrigieren will), welcher Unterscheidung Čaṅkara beistimmt (System d. Vedānta S. 362), — oder *prána* „Atmen“ im allgemeinen und *apána* den „Darmwind“ der Verdauung und Entleerung bedeutet, von ältern Stellen nur 16. 18, später immer allgemeiner 320. 564 fg. 568 (?). 607. 656. 691; Vedāntasāra § 95.
- Aparājitā*, die Burg Brahman's, 193; *Aparājitam*, Palast in der Brahmanwelt 25. 26.
- āpas* (Plur.), die Wasser, das zweite (161), später (155) vierte Element 228. 551. 606. etc., umgibt die Erde 105. 434. Oft die (schon Rīgv. 10, 129, 3. 121, 7 vorkommenden) Urwasser, 15 fg. 28. 180. 279. 383. 491. 525. 755. etc. Über die Wasser, die nach der fünften Opferung mit Menschenstimme reden, 137. 140. 505.
- aponaptriyam*, Zeremonie beim Somaopfer, 8.
- Apsaras'*, himmlische Frauen, 25; fünfhundert 26; verführerisch 353; bewohnen mit *Yaksha's* und *Gandharva's* den Luftraum 756.
- Aptoryāma*, Somaopfer mit 33 Častra's, 9. 775.
- ara-* und *-nya* (von *aranya*), zwei Seen in der Brahmanwelt, 193.
- āra* (vom Vorigen?), See in der Brahmanwelt, 25. 26.
- Āraṇyaka's* (Waldbücher), vedische Schriftengattung, 3. 13; nur sie dem Sannyāsin empfohlen 693.
- Arimardana* (= *Čatruḡha*) 812.
- Arka* (Strahl, Feuer, Lobgesang) 334. 383. 384.
- Ārsheya-Brahmaṇam* des Sāmaveda 61. 62.
- Ārsheya-Upaniṣad* 853—857; (nur Da.) 536.
- Ārtaabhāga Jāratkārava*, Unterredner, 430. 431 fg.
- Ārtaabhāgiputra*, Lehrername, 521.
- arthavāda*, Bestandteil der Brāhmaṇa's, 1.
- Aruṇa*, (Vater und) Lehrer des Uddālaka, 522.
- āruṇa(-ketuka) agni*, besondere Art der Altarschichtung, 213. 262.
- Arundhatī*, eine heilkräftige Pflanze, 734.
- Āruṇeya- (Āruṇi-, Āruṇīya-, Āruṇika-) Upaniṣad* 692—695. (Mu. Da. Co. Nā.) 533. 536. 537. 539.
- Āruṇi*, Sohn des *Aruṇa* (s. *Uddālaka Āruṇi*) 23 fg., und (ungenau) Enkel desselben (s. *Auddālaki Āruṇi*) 268. — Befragt den Prajāpati 692 (vgl. jedoch *Ā. Suparṇeya*). Als Asket der Vorzeit 710.
- Āruṇi Suparṇeya* befragt den Prajāpati 255 fg. vgl. 692.
- Arunmukha's (Arurmagha's)*, von Indra besiegt 43.
- Ārya*, Angehöriger der drei obern Kasten, 3.
- Aryaman*, N. eines Āditya, 214. 224. 765.
- Āryāmetrum*, angewendet nur 649.
- asambhava, asambhūti*, „Vergang“ (= *vināca*; der kontradiktorische Gegensatz statt des konträren), 527.
- āsanya prāna* = *mukhya-prāna* (s. d.), 387.
- asaṅga*, „nicht anhaftend“ an der Welt, am Objektiven, ist der *pu-rusha* (das Subjekt des Erkennens)

445. 454 (462. 480. 485). 469. 601. 602. 604. 789. 800.
- Asche, der Leib wird zu A. 500 (528). Alles ist Asche 723 (736). In der Asche (vergeblich) opfern 152. Asche trinken 701. Sich mit Asche bestreichen 723. 736. Berühren mit Asche 628.
- ashtācatvāriṅca*, ein aus 48 Versen bestehender Stoma, 63.
- Ashtādhyāyī*, das 11. Buch des Çatap. Br., 375.
- ashtārātra*, neuntägige Somafeier, 63.
- Asita Vārshagaṇa*, Lehrername, 522.
- Askese (Buße, Kasteiung, *tapas*), des Weltschöpfers 231. 333. (ihn entkräftend) 384. 400. 560. 755; abstrakt als schöpferisches Prinzip 279. 547. Als Schöpfungsprodukt 258. 572. Ist speziell die Pflicht des Vānaprastha 97. 479. 551. 552. 561. 570 (alle diese Stellen haben die Ācrama's im Auge). Alle Tugend ist A. 246. 256, aber die Entsagung (*nyāsa*) steht höher 255. 259. Für sich allein führt A. nicht zum Frieden 125, bringt nur endlichen Lohn 445, führt nur zum Pitriyāna 508, auch 143 (anders 549); Brahmacaryam steht höher 193; A. ist mit Vedastudium zu verbinden 221. Insofern befreit sie vom Bösen 327, und ist als Grundlage 208, als vorbereitendes Mittel der Erkenntnis von Wert 25. 236 fg. 294 (684. 685). 310. 315. 326. 556. 560. 562. 839, doch muß sie echt sein 557 Anm. 2; sie dient zur Feststellung des Herzens 691 und ist vom Sannyāsin nur mit Maß zu üben 699. Sie tritt an Stelle des Opferkultus 114. 259, wird aber selbst ersetzt durch die Leiden des Lebens und Sterbens 494, durch den Laut *Om* 274, durch die reine Erkenntnis 547 (687). — Rudra übt Askese 723, ist selbst Askese 724. 744.
- asparçayoga*, Ungefühl-Yoga, 576. 591. 593.
- Asura's*, Dämonen, Wesenklasse neben Göttern und Menschen, 383. 489. 825; sind Schüler des Prajāpati 489, werden aber von ihm, von Brahman, von Bṛihaspati in der Gestalt des Çukra falsch belehrt 196 fg. 366. 367. Sie werden von Rāma bekämpft 810, sind vergänglich 317, man sucht sie zu beschwören 366. Im Kampf mit den Göttern, Indra usw. oder den Sinnesorganen, sind sie zuerst siegreich 58. 69. 386 fg., bedrängen die Stadt des Indra 862, ihre Waffen sind Opferingredientien 875 fg., und durch solche werden sie von den Göttern besiegt 257.
- Āsurāyana*, Lehrername, 424. 486; anders 521.
- Āsuri*, Lehrername, 424, 486; anders 521. 522.
- Atemzüge, Anzahl derselben in Tag und Nacht, 656 n. 675.
- Atharva* = *Atharvan* 545. 546.
- Atharvaçikhā-Upanishad* 726 — 729, erwähnt 776; (Mu. Da. Co. Nā.) 533. 535. 537. 539.
- atharvaçiras*, „Hauptstück des Atharvan“, 749. 725 (?).
- Atharvaçira'-Upanishad* 716 — 725, erwähnt 776; (Mu. Da. Co. Nā.) 533. 535. 537. 538.
- Atharvan*, mythischer Priester der Vorzeit; bei der Schöpfung beteiligt 723. 688; wird von Brahman belehrt 546, belehrt den *Aṅgir* 546, *Pippalāda*, *Aṅgiras* und *Sanat-kumāra* 727, die Rishi's der Vorzeit 870. Im Plural: Verfasser des Atharvaveda 640. 641, daher *atharvānas* 756 und (Sing.) 775 die Lieder des Atharvaveda.
- Atharvan Daira*, Lehrername, 425. 487.
- atharvāṅgirasah*, die Lieder des

- Atharvaveda, 102. 230. 355. 418 (354). 458. 483. 563. 717. 720. 744. 873.
- Atharva - Upanishad's, klassifiziert, 543; Ausgaben 534. 535. 605 n. 606 n.
- Atharvaveda*, der vierte Veda 1; dieser Name zuerst 547 (vorher *atharvāṅgīrasaḥ*, *ātharvaṇa* sc. *veda* etc.).
- Atidhanvan Çaunaka*, Lehrername, 79.
- atigraha*, „Übergreifer“, acht 430 fg. 718; vgl. *grahā*.
- Āṭiki*, Frauennamen, 80.
- Ātirātra*, Somaopfer mit 29 Çastra's, 9. 63. 361. 775.
- ātithyam*, Zeremonie beim Somaopfer, 8.
- ativāda*, das Niedersprechen; davon: *ativādīn*, Niedersprecher, 183. 327 n. 555.
- Ātmabodha*-(*Ātmaprabodha*-) *Upanishad* 750—751. 751. (nur Mu. Da.) 533. 535 (über Nā. vgl. 541. 750).
- Ātman* (Masc.), Odem, Lebenshauch, 120 (in einem Zitat). — 1) Das Selbst 19. 27. 33. 36. 96. 206. 229 fg. 274. 345 (*nīrātman*). 395. 398. 416 fg. 451. 482 fg. etc. Die eigene Person 76. 403. 525, Person 128. — Pronomen reflexivum 73. 89. 96. 97. 169. 217. 231. 293. 320. 383 (332). 384. 386. etc. 435. 475. 513. 514. etc. Der Leib 57. 84. 96 (Verkörperung). 218. 219 (Weltleib). 228 fg. (Rumpf). 281. 285. 382 fg. 407. 409. 414. 433; *çārīra ātman* 462. 473. 229. Das eigentliche Wesen irgendeines Dinges 53 fg. 58. 404. 435. Die Wesenheit 384. — 2) Die (individuelle) Seele 51. 110. 161 (*jīva ātman*). 166 fg. 167 (von Pflanzen). 202. 276. 279. 281. 282. 292. 293. 300. 321. 394. 422. 450 (*manas*). 474. 479. etc., als Inbegriff oder Einheit der Lebenskräfte 45 (57). 201. 204 fg. 247. 279. 353 fg. 394. 411. 418. 441 (*antaryāmin*). 474. 568; ihr Wesen ist Bewußtsein 20. 334. 467. 781. etc. 3) Die höchste Seele 189. (364). 196. 200. 234. 315. 318. 358. 420 fg. etc., Weltseele 186. 275. 293. 294. 348. 363. 479. etc.; als Weltschöpfer 15. 228. 392. etc.; bleibt wach, wenn die Welt vergeht, 342. Das Weltprinzip (= Brahman, s. d.) 128 (197). 147. 192. 202. 274. 341. 397. 398. 407. 422. 436. 454. 478. 480. etc.; von Brahman unterschieden 109 fg. 476. 780. 784. 793 fg. Äußerer, innerer, höchster *Ātman* 194 fg. 620 fg. 736 (vgl. 625). etc. *Ātman*, *Antarātman*, *Paramātman*, *Jñānātman* 817. Die vier Zustände des *Ātman* 574. 578. 681. 780 fg. etc. Beweis für den *Ātman* 292 n. 799. (Die verschiedenen Bedeutungen spielen oft ineinander über).
- Ātman Vaiçvānara* 147 fg. (vgl. 336. 614. 578. 780. 857).
- Ātma-Upanishad* 620—621. (Mu. Da. Co. Nā.) 533. 535. 537. 539.
- ātmavidyā*, Lehre vom *Ātman* (vgl. *ātmavid* 174. 440. 554. 316. 355) 127. 294 (685). 23.
- ato 'nyad ārtam*, „was von ihm verschieden, das ist leidvoll“ 436. 437. 443.
- Ātreya*, Lehrername, 424. 486.
- Ātreyī Çākhā* (Zweigschule der Taittiriya's) 213. 262.
- Ātreyīputra*, Lehrername, 521.
- Atri*, altvedischer Rishi, 413. 846; befragt den Yājñavalkya 708 (822). 710.
- Auddālaki Āruṇi*, Vater des *Naciketas*, 268; schwer vereinbar mit *Uddālaka Āruṇi*, Vater des *Çvetaketu*, 147 etc. (s. *Uddālaka Āruṇi*).
- Audumbarī* als Abschnitt des *Shāḍ. Br.* (4,3), 63.
- Auftragen der Formeln etc. auf die Glieder, 675. 694. 735 fg. 808.

- Auge, Sehen und Sehkraft, unterschieden 465.
- Aupaçada*, N. eines *Ekâha*, 63.
- Aupajandhani*, Lehrername, 424, 486.
- Aupamanyava* s. *Prâcînaçâla*.
- aupanishada purusha* 455.
- Aupasvastîputra*, Lehrername, 521.
- (*Aurva*-)Feuer im Meere 838. 841.
- Aussatz 118. vgl. 852.
- Auszug der Seele, durch die 101 Adern 194. 287; hingegen (der nicht erlösten) durch beliebige Körperteile 475 (kein Auszug der erlösten, 477).
- avabhṛitha*, Schlufsbad nach dem Somaopfer und andern heiligen Handlungen, umgedeutet 114. 260. 616.
- Acadhûta-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- âvasathya* (*agnî*), das „häusliche“ Feuer, 698.
- Avatâra*'s (Menschwerdungen) des Vishnu 825, vgl. 752.
- Acimukta* (= *çiva*) 742.
- acimuktam* 707 fg. 820. 823.
- avyakta*, „unoffenbar“, 243. 346. 708 (822). 720. 739. 664; *vyakta* und *aryakta* 717. — *Avyaktam*, „das Unoffenbare“, als Terminus 277. 285. 626. *Vyaktam* und *Avyaktam* 293. 338. 641.
- Avyakta-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Ayâsya Âṅgîrasa*, altvedischer Rishi, 388. 389. 390; als Lehrer 425. 487. (blofs *Ayâsya*) 70.
- B.**
- Backsteine (beim Agnicayanam), 268. 355.
- Bahishpavamânam*, N. eines Stotram, 63. 83.
- Bahûdaka*, Unterart der Parivrâjaka's, 715.
- Bahvṛica-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Baka Dâlbhya*, N. eines Udgâtar, 70. 83.
- Bâlin* (besser *Vâlin*, „geschwânzt“), der von Râma besiegte Affenfürst, Bruder des Sugriva, 810.
- Bananenfrucht (kraftlos) 326.
- barhis*, die Opferstreu, mit der die *vedi* bestreut wurde, umgedeutet 151. 259; 514.
- Barku Vârshṇa*, N. eines Lehrers, 459.
- Bâshkala*'s, Çâkhâ des Rîgveda, 838.
- Bâshkala-Upanishad*, 839—843. (nur Da.) 536.
- Baum, beseelt 167. 282; seine Blüten 246; ihre Säfte 166. Als Bild des Menschen 221. 301 (555); ausgeführt 455. Der im Himmel (Brahman) wurzelnde Weltbaum 249. 298. 307; gemeint auch schon 284.
- Begierde (Wunsch, Verlangen, *Kâma*), vielfältig im Menschen 126; sein Wesen ausmachend 476; Ursache des Samsâra 477. 557.
- Bekleidung des Prâṇa, das Mund ausspülen als eine solche, 135. 505. 614.
- Benares, *Vârânasi* 617. vgl. 708 (823); *Kâçî* 823.
- Bergkristall 296. 656. 671. 722. 866.
- Bergmann, in der Grube (*avata*) nach Mineralen suchend 349.
- Beruhigung (*çama*) 221. 254. 256. 350. 603. Der Beruhigte (*çânta*) 109. 480; 309. 319 (350). 364. 549. 557. 653. 739. etc.
- Bestattungszereemonien, beim Wissenenden nicht erforderlich, 128. 850; vgl. 701. 710.
- Betelkauen, 98 n.
- Bezähmung (*dama*) 221. 254. 256. 208; als Kardinaltugend 489. Der Bezähmte (*dânta*) 480. etc.
- Bhadram*, N. eines Sâman, 27.
- bhagavân* als Beiwort des Brahmân 628, Hiranyagarbha 746, Rudra 718 fg. Vishnu 631. 825 (Râma); mehr und mehr substantivisch 733. 298 n. 305. 703. 639. 640. 602. 603.
- Bhâtukîputra*, Lehrername, 521.
- Bharadrâja*, altvedischer Rishi, 412.

- 855; befragt den Yājñavalkya 820.
824.
- Bhāradvāja*, N. verschiedener Lehrer, 424. 486. 627; vgl. *Gardabhīvipita*, *Satyavāha*, *Sukeṣan*.
- Bhāradvājīputra*, Lehrername, 521.
- Bharata*, N. eines Königs, 317. Der Bruder des Rāma, 811 fg., umgedeutet 821.
- Bhāratam varsham* (das Regengebiet, Land der Bharata's) Indien, 644.
- Bhārgava Vaidarbhi*, N. eines Mannes, 560. 562.
- Bhasmajābāla-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- bhāva's* (Zustände, Affekte), als Sāṅkhyaterminus 633. 636; — fünfzig 292. 293.
- Bhava*, Name eines Gottes (neben *Carva*, *Rudra*), 734. 640. 334 (365).
- Bhāvanā-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- bhikṣhu*, „Bettler“, synonym mit *Parivrajaka*, *Sannyāsīn* (s. d.)
- Bhikshuka-Upanishad* (nur Mu.) 533. 712; (bei Co. und vielleicht Nā. als Teil der *Āçrama-Up.*) 537. 540.
- bhoktar*, die individuelle Seele als „Genießser“ (von Lust und Schmerz); zurückgehend auf den Vers (Rigv. 1,164,20) 301; zuerst 276 (850); 293. 294. 305. 337. 579. 585. 741.
- Bhrigu Vāruṇi*, Rishi der Vorzeit, 236. Als Stammvater der Atharvan's 640.
- Bhriguvallī* (Titel von Taitt. 3, 234 — 240) 214. 536. 537. 540.
- Bhujyu Lāhnyāni*, Unterredner, 433 fg.
- bhūr*, *bhu. ah*, *sva*, die drei heiligen Rufe (Vyāhṛiti's), gedeutet als „Erde, Luftraum, Himmel“, 97. 111. 130. 218. 219. 246. 332. 333. 359. 492. 510. 512. 520. 719. 825; als weitere Vyāhṛiti erscheint neben ihnen *om* 870, *brahman* 246, *mahas* 718, *janas* 860, *om janad* 745.
- Bhūridyumna*, N. eines Kriegshelden, 316.
- bhūtaganā's*, die Scharen der Wesen, 324; Geisterscharen, 317. 366.
- bhūtākāça* der *ākāça* (Äther, Raum) als Element (zum Unterschiede vom *ākāça* als Symbol des Brahman) 855.
- bhūtātman*, der natürliche Ātman, 322 fg. 325 fg. 337; 648 (nicht 625). Bienen und Honig 100 fg. 166 (346). B. und Bienenkönig 562. 680.
- bindu*, Tropfen; Punkt (oder Kreis) des Anusvāra (*m*), namentlich in *om*, 659. 676. 814. 820. In Upanishadnamen 642. 646. 650. 658. 663.
- Bindung (*bāndha*) im Gegensatze zur Erlösung (*moksha*, *mukti*) 309. 351. 357. 647; definiert 623.
- blinde Blindenleiter 272 n. (367). 549.
- Blitz, als Symbol der Zeitlosigkeit des Brahman, 833. 204. 208. 244. 414. 492. 751, bemängelt 856. — Blitzartig erhellt der *Om*-Laut 369.
- Bohnen, als Nahrungsmittel 80. 143. 513 (vgl. Namen wie *Pautimāshya*).
- Boot, das rettende, 367. 295. vgl. 349; s. auch Ufer, Meer, Wogen.
- Böses, haftet dem Wissenden nicht mehr an. 44. 127. 153. 201. 480. 499. 558. 659. etc. — 708. 725. 742. 745. 824; besteht innerhalb des Ātman fort 790 fg. — Böse und gute Werke werden zunichte 50. 233. 480. 554. 636. 692. etc.; vgl. Werke.
- Brahmabindu-Upanishad* 646—649. (Mu. Da. als *Amṛitabindu-Up.*, 533. 535). Co. Nā. 537. 539.
- brāhmacārin*, Brahman Schüler, im ersten Āçrama lebend, 3. 12. 96. 202. 637. 640. 708. (vierfach) 713.
- brahmacaryam*, Brahman Schüler-schaft, ersetzt alle andern Übungen 192; ist Mittel der Erkenntnis 274. etc., „Keuschheit“ 559 fg.

- Brahmadatta Caikitāneya*, N. eines Udgātar, 390.
- brahmaja-jñā* = *jāta-vedas*, 269 n.
- brahmalokā* (auch Plur.), „die Welt Brahman's“, 25 fg. 193. 438. etc.; hingegen „Brahman als Welt habend“ 472. 480.
- brāhman* (Neutr.) 1) Gebet 406. 412. etc. Zaubersformel 239. 2) Inbegriff der Gebete, Veda 404, speziell Upanishad's 100. 102. 218. 3) Vertreter des Veda, die Priesterkaste 396. 397. 275. etc. 4) Das die Welt schaffende, erhaltende und in sich zurücknehmende Urwesen, das Prinzip der Welt, 236. etc.. das Absolutum 342, neben *Ātman* und völlig synonym mit ihm gebraucht, nur dafs *Ātman* als der neuere und bezeichnendere, *Brahman* als der ältere und anerkanntere Ausdruck erscheint, 52 (407). 435. 436. etc.; daher auch *brāhman* 5) für „Prinzip“ im allgemeinen, z. B. 291 n. 457 fg. Wo beide Ausdrücke unterschieden werden, da ist *brahman* das kosmische und zu bestimmende, *ātman* das psychische und bestimmende Prinzip 109 fg. 476. 780. 793 fg. — Das Brahman hat nach 106 (*Rīgv.* 10,90,3) vier Füfse, welche verschieden bestimmt werden 115. 122 fg. 370. 497 fg. Die Götter sind von seinem Willen abhängig, 206 fg.; die Welt ist das Brahman-Ei, 116. 693. 704. 826. 840; die Volksgötter und vergötterte Helden sind seine Erscheinungsformen, 327. 805 fg.; das *Brāhman* erschafft den *Brahmān* 859. — Das *Brāhman* als Lehrer 425. 487. 522. — Vgl. Niedere und höhere Wissenschaft.
- Brahmān* (Masc.) 1) der Gott *Brahmān*, das personifizierte *Brāhman*, 27. 105. 202. 327. 328. 330. 545. 546. (Aus *Nārāyaṇa* entstanden 744. 747; huldigt dem *Rāma* 824 fg.) *Brahmān* *Śvayambhū* als Lehrer 22. *Brahmān*, *Vishṇu*, *Śiva* (*Rudra*. *Īcvara*) 613. 798. 825; *Brahmān*, *Vishṇu*, *Rudra*, *Turiyam* 681. 786. 792. — 2) Der vierte und oberste der *Ritvij*, 1. 9. 129. 259, der das Opfer überwacht 131. 429.
- brāhmaṇa*, Brahmane, (prägnant) 118. 436. 480; was ihn ausmacht 845. Als Unterart des *brahmacārin* 713. — *brāhmaṇa*, *rājan*, *vaiçya* 35; *brāhmaṇa*, *rājanya*, *vaiçya*, *śūdra* 831. 397.
- brāhmaṇācchañsin*, Opferpriester, Gehilfe des *Brahmān*, ungedeutet 616.
- brahmaṇaḥ parimarah*, Zeremonie, 10. 37. 239.
- brāhmaṇam*, Gattung vedischer Schriften, 1. 2. 211. 373.
- Brahmaṇaspati*, vedischer Gott (vgl. *Bṛihaspati*) 389. 613. 765.
- Brahmanenwürde (*brahmararcasam*) 108. 149. 150. 151. 152. 237 fg.
- Brahmanstadt, die, (der Leib) 189. 553. 568. (Brahmanwohnung) 556. 679. 749. 750.
- brahmarandhram*, Öffnung im Schädel, durch welche die Seele auszieht; die Sache schon von 219. 194 an, der Name erst 675.
- brahmatataman* 18 n.
- Brahma-Upanishad* 679—685. Mu. (als *Brahma*- und *Parabrahma-Up.*) 533. Co. Nā. 537. 539.
- brahmavidyā*, Gebetlehre 174. 175. 178; Brahmanlehre 395 (vielleicht doppelsinnig). 546. etc. (mißbräuchlich) 627.
- Brahmarūdyā-Upanishad* 629—632. (Mu. Da. Co. Nā.) 533. 535. 537. 538.
- brahmodyam*, Redestreit über die heiligen Dinge, 427. 444. 446.
- Branntwein (*surā*) 144. 741; (*madyam*) 148.
- Brennholz in der Hand als Zeichen

- der Schülerschaft, 56. 122. 148. 196. 199. 200. 550. 560. (Der Schüler hatte die Opferfeuer zu bedienen, 126.)
- Bṛihadāranyaka-Upanishad*, 382—522. (Mu. Da.) 533. 535.
- Bṛihaddiva Sumnaya*, Lehrername, 22.
- Bṛihadratha*, N. eines Königs, 315 fg.
- Bṛihajjābāla-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Bṛihannārāyaṇa-Upanishad* s. *Ma-hānārāyaṇa-Up.*
- bṛihant*, Unterart des *brahmacārin*, 713.
- Bṛihaspati*, vedischer Gott (= *Brahmaṇaspati*) 70. 95. 214. 224. 233. 754. 779; (von *Brahmaṇaspati* unterschieden) 389; von Yājñavalkya belehrt 707 (819). Als Lehrer der Dämonen 366 (daher wohl später Urheber der Cārvākalehre).
- Bṛihaspatisava*, eintägige Somafeier, 63.
- bṛihat*, N. eines Sāman, 9. 26. 27. 67. 92. 257. 363. 639.
- Bṛihatī* (Metrum von 8 + 8 + 12 + 8 Silben) 11. 389. 861.
- Bṛihatsena*, belehrt den Indra, 627.
- Brücke (Damm, *setu*), der Ātman als B. 192. 479 (365), der Unsterblichkeit 309. 553. Das Nāciketafeuer als B. 276.
- buddhi*, als Bestimmtheit der individuellen Seele, 305; allgemein Erkenntnis, Bewußtsein, Vernunft, Denken, Einsicht 624. 625. 741. 353. 277. 297 (300), Absicht 676. Neben *manas* als besonderes Vermögen 276. 277. 286 (352). 319. 338. 568. 586. 607. 616. 744. 782 (die Vorstellungen des Manas zu Entschlüsseln stempelnd, worauf diese vom Manas durch die Tatorgane ausgeführt werden).
- buddhi-indriyāṇi*, „Erkenntnisorgane“, fünf, zuerst 415. 321. 610. 617. (fünftheiliger *Buddhi*) 608.
- Buddhismus und Buddhistisches 2. 313. 316 n. 325. 365 fg. 431. 433 n. 494. 544. 575 (*atyantaçūnyavāda*). *Buḍiḷa Āçvatarāçvi* 147. 150. 499.
- Buhlerinnen, 148. 338.

C.

Çabari, eine von Rāma aufgesuchte Büßerin, 810.

çabda, Ton, Geräusch 296. etc.; vielleicht „Nachrede“ 55 (doch vgl. 409).

çabdabrahman und sein Gegenteil 345 fg. 648.

Çaçabindu, N. eines Fürsten, 316.

Çaikitāyana Dālhbhya, Unterredner, 78.

Çaiva's (Anhänger des Çiva) 585.

Çaivya Satyakāma, Unterredner, 560. 569 (333).

Çākāyanya, N. eines Weisen, 315 fg. *çākhā* („Zweig“), Vedaschule, 2. 214. 756. 770. 825.

Çakra (Indra) ist Nārāyaṇa 748.

cakshus, Auge, s. d. und Mann im Auge.

Çākshushi, eine Genie in der Brahmanwelt, 25.

Çakti, Personifikation der Schöpferkraft, 816. Vgl. *vijam*.

Çākvaram, N. eines Sāman, 27. 67. 364; *çakvari*-Verse, die ihm zugrunde liegenden Verse, 93.

Çālinavṛitti's, Unterart der *Grihastha's*, 714.

Çambhu = *Çāṅkara* (Çiva), 334. 365. *Çambhu*-Gelübde, 736.

çamyos, „Glück und Segen“; Formel, umgedeutet 616.

Caṅḍāla 144. 153, *Caṅḍāla* 471. 682, verachtete Menschenklasse.

Çāṅḍilīputra, Lehrername, 521.

Çāṅḍīlya, N. mehrerer Lehrer, 110. 424. 425. 486. 487. 522. Vgl. 376 fg.

Çāṅḍīlya-Upanishad (nur Mu.) 533.

Çāṅḍīlya-vidyā, die Lehre des Ç., 109 fg. 381.

- Candra, Candramas*, Mond(-gott), dem Manas entsprechend, 831. 388. 841. etc. (s. Mond).
- Çani*, der Planet Saturn, 364.
- Çaṅkara* („heilbringend“ = *Çiva*) 614. 758. 823.
- Çaṅkara-(âcârya)*, Verf. des Kommentars zu den Brahmasûtra's und vielen Upanishad's, vgl. jedoch 478 n. 570 n.
- Çaṅkara-(ânanda)*, Verf. des Kommentars zur Kaushîtaki- und vielen Atharva-Upanishad's, 22. 32 n. 607 n. 650. 653. etc.
- Çaṅkhâyana*, Lehrer, s. *Guṇâkhyâ*.
- Çaṅkhâyana's* s. *Kaushîtakin's*.
- Çaṅkhapulîka*, N. eines Schlangenfürsten, 628.
- Cannapurî* (Madras) 4.
- çânta âtman*, das Ruheselbst, 277. 329. 728.
- Çarabha-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- çarakâdhvaryu's*, die Anhänger des schwarzen Yajurveda, 374.
- çarîram*, der Leib, geschildert 316. 606 fg. etc.
- Çârîraka-Upanishad* (nur Mu.) 533. 622.
- Çârkarâkshya* s. *Jana*.
- Çarva*, N. eines Gottes (neben *Bhava*, *Rudra*), 638. 640. 734.
- Çaryâti*, N. eines Fürsten, 316.
- çastram* 1) (von *çans*) Rezitation des Hotar beim Somaopfer, 9. 12. 66. 114. 220; 2) (von *ças*) Waffe; von den Erklärern verwechselt, 32.
- çasyâ*, Preisvers, Preislied, 429. 430.
- Çatapatha-Brahmaṇam*, Br. der Vajasaneyischule des weissen Yajurveda, Inhalt 374 fg.
- Çatarudriyam*, Name für das 16. Buch der Vâj. Samh., 730; (als Upanishad nur Da.) 535; (verkürzt als *Nîlarudra-Upanishad*, Co. Nâ.) 537. 539; wird empfohlen 708. 741. 776.
- Çatrughna*, Bruder des Râma, 811 fg. 821. (= *Çatrumardana*, *Arimardana*) 814. 812.
- Caturshṭoma*, eine eintägige Somafeier, 9. 63.
- Catârâtra*, viertägige Somafeier, 63.
- caturhotârah*, Vierpriesterlitanei, 311.
- caturhotracayanam*, bes. Form der Altarschichtung, 213. 262.
- câturmâsyâni*, Viermonatsopfer, 12. 21. 260. 261. 311. 374. 548.
- caturvîṇça*, Anfangstag des Gavâmanayanam, 9.
- Çâtvyâyana-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Çaunaka*, von Aṅgîras belehrt, 546. 547, von Pippalâda, 679. Lehrt 875 fg. — *Ç. Kâpeya* 120. — *Ç.*, Lehrer des Åçvalâyana, 8. 11.
- Çaunaka-Upanishad* 875—879 (nur Da.) 536.
- Çaunakiya's*, Çâkhâ des Atharvaveda, 531.
- Çauṅgîputra*, Lehrername, 521.
- Châgaleya* (?) Rîshi 847.
- Châgaleya-Upanishad* (? *Tschhakli*) 844—848. (nur Da.) 536.
- Chandoga's*, die Sânger des Sâma-veda, 61.
- Chândogyabrâhmaṇam* des Sâma-veda, 61. Inhalt 64.
- Chândogyâ-Upanishad* 68—202. (Mu. Da.) 533. 535.
- chandoma*, N. eines Stoma, 63.
- Chronologie*, zur Chr. der Upanishad's 264. 289. 312 fg. 552 n. 646 Einl. 669. 728 n.
- çîçira*, kalt, Kälte, 724. Die kalte Jahreszeit (Mitte Januar bis Mitte März) 364.
- çikhâ* (Spitze), Pfeilspitze 346; Spitzflamme im Herzen 252. 666. 745, im Kopfe (wenn der Komm. Recht hat) 632; Haarbusch, Haarlocke 259. 761. 774, vom Sannyâsin (als Familienabzeichen) beseitigt 682 fg. 692 fg. 698 fg. 704. 710. 715.

- çikshâ*, Unterricht, speziell in der Lautlehre, 214 fg. 547.
- Çikshâvalli*, Name für Taitt. Up. 1 (214—224).
- Çilaka Çâlâvatya*, Unterredner, 78.
- Çilpa Kaçyapa*, Lehrername, 522.
- çiras* (Kopf), Name eines Spruches, 359 n. 613 n. 652 n. vgl. 724.
- çirovratam*, Kopfgeleubde, 544. 558.
- Çiti*, Titel des 8. Buches des Çatap. Br., 375.
- Citra Gân̄gyâyani*, N. eines Opferherrn, 23 fg.
- Citraratha*, N. eines Gandharva, 861.
- cittam* noch besonders neben *buddhi*, *ahañkâra*, *manas* 557. 578 n. 623 n. 638. 800. 825 (vierfaches Innenorgan).
- çiva*, „selig“, 250. 290. 298. 303; „selig“ und „Çiva“ 729; „Çiva“ (Genesis 752) 252. 674. 734. 736. 739; — ist Nârâyana 748. 757, aus Nâr. 744, steht unter Râma 823 fg.
- Çivasamkalpa-Upanishad* 837. (nur Da.) 535.
- Çiva-Upanishad's* des Atharvaveda 543. 716 n.
- Colebrooke's Liste der Upanishad's 537 fg.
- Çrâddham*, Manenopfer (vgl. darüber 618), 278. 641. 687.
- çramana*, Asket, nur 471 (682).
- Çrâvaṇa*, Monat (Juli—August), 873.
- Çravishthâh*, ein Sternbild (Delphin), 340.
- Çri*, Glück, Glücksgöttin, 769 etc.
- çrottram*, Ohr (Gehör), den Himmels-
gegenden (*dîç*) analog, 831. 16. 388 etc.
- çruti*, die Offenbarung, der Veda, die (heilige) Schrift, 2. Erst 590.
- Çûdra*, vierte Kaste, 119. 396. 397. 365. 757.
- Çukarahasya-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Çukra*, 1) der Planet Venus, 363.
2) Lehrer der Asura's, 366.
- Cûla Bhâgavitti*, Lehrername, 512.
- Cûlikâ-Upanishad* 638—641. (Mu. als *Mantrikâ*, 533) Da. Co. Nâ. 536. 537. 538.
- Çunâçîrya*, N. einer Zeremonie, 63.
- Çunahçepa*, N. eines zur Opferung bestimmten Brahmanensohnes, 9.
- Çushkabhrîṅgâra*, N. eines Lehrers, 32.
- Çvetâçvatara*, Lehrer der gleichnamigen Upanishad, 288. 310.
- Çvetâçvatara's*, angebliche Vedaschule, 288 fg.
- Çvetâçvatara-Upanishad* 291—310. (Mu. Da.) 533. 535. (Nâ.) 540. 880.
- Çvetaketu*, Sohn des (*Uddâlaka*) *Âruṇi*, 23. 140. 159 fg. 164 fg. 505 fg. 710.
- Çyaitam*, N. eines Sâman, 26.
- çyena*, Falke, Adler, 19. 35. 248. 470 (680); N. einer Zeremonie (als Abschnitt des *Shâdv. Br.*) 63.

D.

- Daçaratha*, der Vater des Râma, 805.
- daçarâtra*, zehntägige Somafeier, 63.
- Dadhyâñc Atharvaṇa*, mythisches Wesen, 422 fg.; als Lehrer 425. 487.
- daiva parimara*, das Göttersterben, 37.
- dakshinâ*, Opferlohn an die Priester, 82. 266. 453. 774; umgedeutet 114. 259. 616.
- Dakshina*-Feuer s. *Anvâhâryapacana*.
- Dakshinâmûrti-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Dämonen s. Asura's.
- Dara Schakoh*, Veranstalter der *Oupnek'hat*-Übersetzung, 535.
- Darçana-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- darçapûrnamâsau*, Neu- und Vollmondsopfer, 12. 21. 212. 213. 260. 261. 311. 374. 400. 548.
- Dattâtreyâ*, N. eines Sannyâsin, 710.
- Dattâtreyâ-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Daumenspitze, Geist auf der D. 614.
- Denken (*cit*) macht die Welt wesentlich 796.

- Devadatta*, konventioneller Name in Beispielen, 607. 680.
- Devakîputra*, Sohn der Devakî, Krişṇa, 114. 749. 751.
- Devarâta*, Lehrername, 22.
- Devatâdhyâya-Brâhmaṇam*, des Sâma-veda, 61. 62.
- devayâna*, der Götterweg, von dem keine Rückkehr ist (Vorstufen 494. 107 *devasushayaḥ*) 25. 128. 140. 143. vgl. 194. 260. 292. 556. (Brahmanweg) 128. 352. *devayâna* und *pitriyâna* 22. 24. 140 fg. 399. 403 n. 505 fg. 549. 561. 661; — in anderer Bedeutung nur 257 n.
- Devî-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- dhâraṇâ*, die Fixierung, Fesselung des Manas (286 der Indriya's) beim Yoga, 286. 344. 634. 635. 652—654.
- dhârâpotar*, „Stromläuterer“, der gewöhnlich *Potar* genannte Opferpriester; Gehilfe des Brahman; umgedeutet 616. 617.
- dharma* (von *dhar*, woran man sich hält), 1) (subjektiv) die Pflicht 97. 222. 255. 256. etc. 2) (objektiv) das Recht 396. (*dharma* und *adharma* 274. 586. 643. 715) personifiziert 812. 816. 3) das an den Dingen Haftende, ihr eigentliches Wesen 594. 599. etc., und 4) gerade umgekehrt, die vielheitlichen und daher unwesentlichen Bestimmungen derselben 281. 593. 604; so *dharmyam*, 273.
- dharmacâstram*, schon erwähnt 621.
- Dharmapâla*, Minister des Daçaratha, 812.
- Dhâtar* der Schöpfer, personifiziert 518. 814.
- Dhrişṭî*, Minister des Daçaratha, 812. 817.
- dhrûva-agni*, Om-Feuer, 630.
- Dhyânabindu-Upanishad* 658—662. (Mu. Da. Co. Nâ.) 533. 535. 537. 539.
- Diagramme (*yantra*) 674. 771 fg. 806. 816.
- diç's*, Himmelsgegenden, Pole, als Gottheiten dem Ohr. Gehör parallel 831. 16. 388; fünf 453 fg., sechs 462; sie sind unendlich 460 vgl. 409.
- dikshâ*, Einweihung, zum Somaopfer 8. 454. 551; umgedeutet 114. 259. 610; des Sannyâsin 690. 701.
- divahçyeni-ishtî's*, Zeremonie, 213.
- Donner, physisch erklärt 450; als göttliche Stimme Moral predigend 490.
- Doppelnamen 83. 149. 150.
- doppelte Überlieferung desselben Textes: (*Bâlâki*) 52. 407; (*Maitreyî*) 416. 481; (Hellseherin) 434. 439; (das immanente Brahman) 435. 436; (*Gârgî*) 437. 444; (Fünffeuerlehre) 140. 505.
- Drâviða*-Rezension 242.
- dreifache Wissenschaft (*trayi vidyâ*) der Ric, Yajus, Sâman, 33. 68. 73. 94. 97. 130. 131. 253. 257. 497. 498; (*tretâ*) 548. (ist *om*) 709.
- Dreifachmachung (später Fünffachmachung, vgl. 568) der Elemente 155. 161.
- Dundubhi*, ein von Vâlin getötetes Ungetüm, dessen Gebeine Râma (Râm. 4,11,84) als Kraftprobe mit der Fufsspitze fortschleudert, 810.
- Dûr*, mystischer (aus *dûram* gebildeter) N. des Prâṇa, 388.
- Durgâ*, Tochter des Himâlaya (Personifikation der Unwegsamkeit des Gebirges), 816.
- Durvâsas*, Sannyâsin der Vorzeit, 710.
- dvâdaçâha*, zwölftägige Somafeier, 9. 63.
- dvidevatya*, Spende beim Somaopfer, 8.
- divârâtru*, zweitägige Somafeier, 63.
- Dyaus*, Gen. *Divas* (Ζεύς, Δίας), der Himmel; „der dritte Himmel von hier“ 193 ist, wie noch mehreres dort, ein Verszitat (auch Atharvav. 5,4,3). Neun Himmel, 724.

E.

- Eigebornes, Lebendgebornes, Sproßgebornes 161 (vgl. 155); dazu Schweißgebornes 20; vgl. 324 n. 600 (Gaud. 4,63,65).
- Einsicht (*kratu*) bestimmt das Handeln und somit das Schicksal des Menschen im Jenseits 476. 109 (vgl. Cittam, 357); daher *Krato* in dem Gebete 500 (528).
- Einstabträger, Bezeichnung gewisser oder aller Sannyâsin's, 685. 704. Dreistab (als Kastenzeichen? 694) erlaubt 690, verboten 702. 710, nur dem höchsten Grade verboten 715.
- Eisen, soll in der Erde zu Erde werden, 349.
- Ekâdaçarâtra*, elftägige Somafeier, 63.
- Ekâha*, Eintagkelterungsfest, Formen desselben 9.
- Ekâkshara-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Ekapâdikâ*, das 2. Buch des Çatap. Br., 374.
- eka rishi* (*ekarshi*), mythisches Wesen von unbestimmtem Charakter, wie es scheint, Urbild der Weisheit; 425. 487 als Lehrer der Urzeit; gedeutet als Sonne 500 (527). 614. 615, als Prâna 563. 558, als Purusha, Îçâna 727 (761. 785).
- Ekaviñça*, N. eines Stoma, 364.
- Elâpatraka*, Schlangenfürst, 628.
- Elefanten 20. 364. 458 fg. 470.
- Elemente, drei 161, fünf 20. 296. 307. (*mahâbhûta*) 323. 332. 571. 572; im Körper 606 fg. 618. 620.
- Embryo 142; seine Entstehung 608.
- Embryomord 44. 471. 774. 820.
- Empfehlung des Studiums einer Upanishad in dieser selbst 278. 310. 617. 668. 729.
- Entsagung (*tyâga*) 249 (739); -- (*viratî*) 495; -- (*nyâsa*) 255. 257. 259, (*sannyâsa*) 557 (249. 739). 689. etc. — geschildert 436. 479 und in den Sannyâsa-Upanishad's.
- epische und mythologische Gedichte (*îtihâsa-purânam*) 102. 174 (175. 178). 725 (746). 860; vgl. 418 (483. 354). 458; s. auch Literaturkreis der Upanishad's.
- Erlösung (*moksha, mukti* etc.) „von allen Banden“ 293. 296. 303. 306. 308. 722; Bindung und Erlösung 309. 358. etc.; geschildert 477 fg.; definiert 623. Die Seele ist von Ewigkeit her erlöst 351. 596. 604; die Erlösung ist Befreiung vom Manas (als Wunschorgan) 357. 647; Erlösungsschriften verworfen 357. 647. 665.
- Erstgeborener der Schöpfung (vgl. 155. 328), (*Hiranyagarbha*) 297. 302. (*kapila rishi*) 304, (*Brahmân*) 309. etc.; (*mahân purushah*) 300, (*mahân âtmâ*) 265, vgl. 546, (*mahad = bud-dhi*) 337. Vgl. *Hiranyagarbha*.
- Erweckung, geistliche, 206. 285. 577. 603 fg. 674.
- etad vai tad* 265. 279 fg.; *tad vai tad* 490.
- Ethisches 113. 144. 222 fg. 246. 247. 276. 524. etc. (vgl. 222 Einl.).
- Etymologien: *a, u, m* 581; *Ângiras* 70; *Atri* 413; *Aditi* 384; *adhyardha* 450; *anâçakâyanam* 193; *annam* 135. 229; *Ayâsya* 70, *Ayâsya Ângirasa* 388; *aranyâyanam* 193; *arka* 383; *açanâyâ* 165; *açvamedha* 384; *aham* 492; *ahar* 492; *Ângirasa* 389; *âdi* 89; *âditya* 113. 334. 450; *âpas* 334; *Indra* 18; *ishtam* 192; *uktham* 406. 496. 45; *udanyâ* 165; *udgîtha* 389. 71—72. 76. 82; *upadrava* 89; *ric* 32; *om* 720. 728. 866; *kshatram* 496; *gâyatrî* 106. 498; *chandas* 73; *nâkam* 90; *nîdhanam* 89; *pati, patnî* 393; *pâvana* 334; *putra* 404; *purusha* 393; *pûshan* 396; *Prâjâpati* 56; *pranava* 720. 728; *pratihâra* 89; *prâna* 568; *Brihaspati* 70. 389; *brahman* 406. 720. 728.

- 800; *Brahmaṇaspati* 389; *bhaṇati* 384; *bhargas* 334; *mantra* 806; *maunam* 192; *yajus* 32; 496; *yajña* 129. 192; *Yama* 55; *yoga* 348; *Rāma* 805; *Rāraṇa* 810; *Rudra* 112. 450. 721; *Vasu* 112. 450; *vi-
dyut* 492; *vairājam* 93; *ṣarīram* 610; *ṣuklam* 720; *sattrāyaṇam* 192; *satyam* 27. 192. 491; *saṁ-
dhartar* 728; *samāna* 568; *savitār* 334. 341; *sāman* 32. 75. 88. 389. 406. 495; *sūtram* 682. 693; *sūrya* 334; *śrīṣṭi* 394; *hṛidayam* 191. 490.
- ewiger Tag des Brahman 105. 114. 192 (591. 602. 800). 303. 346. 645. 699; vgl. Urlicht.
- exoterische und esoterische Eschato-
logie, im Keim 107 fg.
- F.**
- Falke und Luftraum 470. 680.
- Fasten, als höchste Askese 254; Mit-
tel der Erkenntnis 479 (vgl. 126),
ersetzt durch Brahmācāryam 193;
auf niederer Stufe des Sannyāsa
715. Tod durch Fasten 701. 710.
- Fata Morgana (*īndrajālam*) 326. 366.
367; (*gandharvanagaram*) 586.
- Feuer, im (Reib-)Holze verborgen, 58.
294. 394. 661. 675. 684. Feuer und
Funken 57. 348. 354. 411. 550.
Feuer, dessen Holz verbrannt, 309.
357. 632. 783; (Flamme ohne Rauch)
281 (316. 342). Nicht gegen das
Feuer Mundspülen oder Ausspucken,
91. — Opferfeuer, meist drei (s.
Gārhapatya, *Anvāhāryapacana*,
Āhavanīya); fünf 770. 825. 698.
276; umgedeutet, drei 610, fünf
615. — Feuer als Lehrer 122. 126.
- Finger, ihre Namen, 614.
- Fisch und Ufer 469.
- Formeln: des Nārāyaṇa 749, des Nṛi-
siṅha 753, des Rāma 807. 820, des
Hāṅsa 675.
- Freiheit und Unfreiheit 186. 190. 192.
193.
- Frosch und Brunnenloch 317.
- Fruchthaut 519. 142; des Welteies
116.
- fünffach ist alles 219. 398.
- Fünffeuerlehre 137 fg. 502 fg. 551.
- fünfundzwanzig Prinzipien (der Sān-
khyā's) 586. 744. 641.
- Funkenkreis (*alūtacakram*) 347. 577.
598.
- Furcht vor Brahman 232. 284. Furcht-
losigkeit des Ātman 393. 480. etc.,
des Ātmanwissers, 462 fg. 525. etc.
- Fußwasser, für den Gast 506. 267.
- G.**
- Gabe an den Lehrer 222. 498 fg. 105.
457 fg. 468 fg.
- Gālava*, Lehrername, 425. 487.
- gāna*, Sangweisen des Sāman, sieben
95.
- Gaṇapati-Upaniṣad* (nur Mu.) 533.
- Gandhāra*, Volksstamm am Indus
(südlich von Peshavar), 168.
- Gandharva's, Klasse himmlischer Ge-
nien (Vermittler der Offenbarung
835. 245.) 232. 245. 476. 644. 756;
— Weiber von ihnen (*Sudhanvan*,
Kabandha) besessen 434. 439 (vgl.
Viśvāvasu 518); — vergänglich 317;
— als himmlische Musiker (*Citra-
ratha*) schon 861. — Gandharva-
welt 285. 473. (Plur.) 438.
- Gāṅgā* (Fem.), Flufs, 823.
- Gans (Seele, Pilger) s. *Hāṅsa*.
- Garbha-Upaniṣad* 606 — 610, (Mu.
Da. Co. Nā.) 533. 535. 537. 539.
- Gardabhīvipīta Bhāradvāju*, Lehrer-
name, 459.
- Gārgī Vācaknavī*, Unterrednerin, 437.
444.
- Gārgya*, Name mehrerer Lehrer, 486.
Gārgya Bālūki 52. 407.
- Gārgyāyana*, Lehrername, 486.
- Gārhapatya*, das erste der drei Opfer-
feuer, der Erde und dem R̥gveda

- entsprechend, mit runder Einfassung, 98. 126. 130. 151. 257. 568. 610. 614. 615. 631. 698. 701. 717. 736.
- Garuḍa*, der Vogel des Viṣṇu, 627.
- Garuḍadvaja*, Viṣṇu-Kṛiṣṇa als Gott, daher 751 unpassend in den Vers 749 interpoliert.
- Ġaruḍa-Upaniṣad* 627—628. (Mu. Co. Nā.) 533. 537. 540.
- Gauḍapāda*, Lehrer des *Govinda*, Lehrers des Ṣaṅkara, Verfasser der *Kārikā* zur Māṇḍūkya-Upaniṣad 578—604, folglich nicht Verf. des Kommentars zur Sāṅkhyakārikā 574.
- Gauḍavana*, Lehrername, 424. 486.
- Gaurī* (*Umā*, *Pārvatī*, *Durgā*, *Devī*, *Kālī* etc.) Gemahlin des Ṣiva, 769. 825.
- Gautama* 1) vedischer Ṛiṣi 412. 855. fragt 674. 2) Name mehrerer Lehrer 424. 425. 486. 487. 3) Familienname des *Uddālaka Āruṇi* 23. 141. 150. 440. 506, vgl. 262. 281.
- Gautamīputra*, Lehrername, 521.
- Gavām ayanam*, 360tägige Somafeier, 9. 11. 12. 63. 212.
- Gāyatra*, Unterart des Brahmacārin, 713.
- Gāyātram*, N. eines Sāman, 67. 90.
- Gāyatrī*, das erste vedische Versmaß (daher ihm Erde, Gārhapatya, Ṛigveda usw. entsprechen) 363. 717. 724. 744. 859. 867. 869. 871. 876, aus dreimal acht Silben bestehend 112. 771; als Symbol des Brahman ist sie vierfüßig 106 und (in anderer Weise) 497 fg., sechsfach 106, und ihr Mund ist das Feuer 499. Speziell ist *Gāyatrī* die im Gāyātrimalse gedichtete *Sāvitrī* (Ṛigv. 3,62,10), 693. 713 und so wohl auch 725 (746). 852. — Die *Gāyatrī* des Nṛiṣiṅha 754. 769.
- Geburt 519. 610. 861, dreifache 11. 14. Geburtenkreislauf (*samsāra*), drastisch geschildert 670.
- Gedächtnis (*smṛiti*, *smara*) 163 fg. (vgl. 179 fg.) 182. Bitte um gutes Gedächtnis 246. 249.
- Geistige, das, (*mānasam*) 255. 257; *puruṣo mānasah* 508 n.
- Ghōra Āṅgīrasa*, Lehrer des Kṛiṣṇa, 114.
- Ghorasannyāsika's*, Unterart der Grihastha's, 714.
- Ghṛitakaucika*, Lehrername, 424. 486.
- Glaube (*graddhā*) 69. 184. 223. 230. 258. 259. 266. 401. 453. 548. 551. 560; — bedingt den Devayāna 143 (508. 549); hingegen den Pitṛiyāna 141 (507 fg. 571); vgl. über diesen Widerspruch 139.
- Glāva Maitreya* (83) = *Baka Dālbhya*, s. d.
- Glocke 346. 632. 661. 676.
- Glück, als schwarzzohrig, 768 n.
- Gnade (Gottes) 247. 274 n. (vgl. 344. 357). 300. 309. 310. 293. 631. 668. 787. 801. 806. 823.
- Gnadenwahl (Prädestination) 50. 275. 309. 557. (vielleicht auch Ṣvet. 4,7. Mund. 3,1,2 *jusṭam*, vgl. Ṣvet. 1,6).
- Goṣṛuti Vaiyāghrapadya*, Schüler des Satyakāma, 136.
- Goldschmied und Bildwerk 475.
- Gopālatāpinī-Upaniṣad* (nur Mu. Nā.) 533. 540.
- Gopīcandana-Upaniṣad* (nur Nā.) 540.
- Gosava*, ein Ekāha, 63.
- Gott, „der Herr“ (*iṣ*, *iṣa*, *iṣāna*, *iṣvara*, selten *deva*), gelegentliche Personifikation des Brahman-Ātman, 51. 478. 479. 524. 279. 555. etc., hervorgerufen durch den Gegensatz der Welt als des „Beherrschten“ und, so wie diese, vom höchsten Standpunkte aus nichtreal, vgl. 781. 783. 798. 289 fg. 298. 327. fg.; am meisten hervortretend in Ṣvet., Mahānār., Cūlikā, Atharvaṣiras; seine Hauptaufgabe ist, die Frucht der Werke (die Vergeltung) reifen

- zu machen, 305. 307. 308; teils neben *Rudra*, *Śiva*, teils mit diesen verfließend, 297. 302. 334 (365). 396. 631. 681. 722. 728. 744. 745. 769. 866.
- Götter (*deva's*); über ihre Stellung zur *Ātman*lehre vgl. 196 Einl. 270. 700. 797 fg. etc. Ihre Anzahl 449 fg. Götter durch Geburt und Götter durch Werke 232 fg. 473. Oft mit den Sinnesorganen parallelisiert oder identifiziert (Auge — *Āditya*, Odem — *Vāyu*, Rede — *Agni*, Manas — Mond, Ohr — Himmelsgegenenden, etc.) 831. 16. 388. 562. 679. etc.
- graha* 1) der Greifer a) die (acht) Organe 430 fg. (718. 770); b) Dämonen, von denen der Mensch besessen (*grihīta*) wird 317 (366). 775. 814. c) die Planeten (weil ihnen ein solcher Einfluß zugeschrieben wurde; vgl. *then no planets strike*, Hamlet 1,1) 341; neun 825, genannt werden Venus, Saturn, *Rāhu* und *Ketu* 364. 2) Das Greifen, Auffassen 591. 602; daher: die Schöpfung des Soma 66. 311, und *Graha* als Titel des 4. Buches des *Çatap. Br.*, 374.
- grammatische Fehler und Abnormitäten 243. 347 (*tamasah paryam*). 359 (*p. rusham*). 572 (vgl. 571 Einl.). 663. 691. 722 (*isham-ūrjena*).
- Grāvastut*, Priester, Gehilfe des *Hotar*, 9.
- Greisenalter, schildert 202.
- Grihastha*, Hausvater, sein Stand ist der zweite der vier *Āçrama's*, 3. 12. 96; schildert 202. 688. etc. 708. 776; vier Arten 713. (Ursprünglich waren wohl *grihastha* und *vānaprastha* nicht nacheinander folgend, sondern nebeneinander bestehend 97; jenem entsprach der *pitriyāna*, diesem der *devayāna* 143, jenem was sich zum *brāhmaṇam*, diesem, was sich zum *āraṇyakam* fortentwickelte 3. 12.)
- Grundelemente der Herrschaft (*prakṛitī's*), fünf, 806 n.
- Grundstoffe des Leibes, sieben, 607.
- Gruppen (*varga*), fünf, 625.
- guṇa*, Faktor (vgl. *gaṇayati* addieren, *guṇayati* multiplizieren). Die drei Faktoren, *Sattvam*, *Rajas* und *Tamas*, aus denen nach der Sāṅkhyalehre die Urmaterie und alles aus ihr Entwickelte besteht: noch nicht in den ältern Upanishad's, aber entstanden, wie wir vermuten, durch Umformung der Lehre 161—163, auf dem Wege, welchen der Vers von der *ajā* 248 (301, vgl. 639) bezeichnet; 292. 301. 305. 307. 308. 309. 322. 323. 324. 337. 351. 363. 585. 621. 638. 639. 643. 645. 664. 671. 788. 807. 816.
- Guṇākhyā Çāṅkhāyana*, Lehrername, 22.

H.

- Haare, 45 Millionen, 610. H. und Pflanzen 16. 17. 382. 433. 455.
- Haarlocke, vom *Sannyāsīn* abzuscheren, s. *çikhā*.
- Haarspitze oder Haar, gespalten 462. 470. 57. 305. 659 (stetig gesteigert).
- Haiṣā* (Gans, Schwan, Flamingo) 118. 636, als Lehrer 123. — Als Wandervogel wird *Haiṣa* zum Symbol 1) der Sonne, 2) der wandernden Seele, 3) des heimatlosen Parivrājaka (*Sannyāsīn*), vgl. 703 Einl. 1) Sonne (nach *Ṛigv.* 4,40,5) 248 (282); schon in die zweite Bedeutung überspielend 309. 359. 638. 2) die Seele, und zwar sowohl die individuelle 293. 299. 468. 619, als die höchste 334 (365). 643. 664. 843; beide werden durch den Hymnus *haiṣa* (Aus- und Einatmen; wird, wenn wiederholt, zu *so'haṇ* „ich bin er“ gefeiert 673, und 676 als *Haiṣa* und *Paramahaiṣa* unterschieden. Hierauf viel

- leicht beruht es, dafs 3) auch unter den heimatlosen Asketen *Hansa's* und *Paramahansa's* unterschieden werden 715. Die letztern (gleichsam ganz zur höchsten Seele gewordenen) werden geschildert 715. 710. 703 fg.
- Hansa-Upanishad* 673—677. (Mu. Da. Co. Nâ.) 533. 535. 537. 540.
- hanta!* (Ausruf), symbolisch gedeutet 493.
- (*Hanumadukta-*) *Râma-Upanishad* (Mu. Nâ.) 533 (n. 5), 541.
- Hanumân*, Affengeneral, Râma's Gefährte, 810 fg. 532.
- Hara* (der Zerstörer), Beiname Çiva's, 293.
- Hari* (feuerfarbig), Beiname Vishnu's, 250. 252. 734. 745. 757. 805.
- Hariçandra*, N. eines Fürsten, 316.
- Hârîdrumata Gautama*, Lehrer des Satyakâma, 121.
- Harita Kaçyapa*, Lehrername, 522.
- Hasighaça*, Titel des 7. Buches des Çatap. Br., 375.
- Haustiere (*paçu*), fünf, 87. 93.
- havirdhânapravartanam*, Zer. beim Somaopfer, 8.
- Haviryajña*, Titel des 1. Buches des Çatap. Br., 374.
- Hayagrîva-Upanishad* (nur Mu.) 533. Helfer bei der Schöpfung s. *yati*.
- Hellseherin (*gandharva-grihîtâ*) 434. 439.
- Herz als Sitz des Âtman 106. 191. 274. 281. 287. 454. 461. 479. 492. etc., namentlich im Tiefschlafe, 18. 57. 411. 684. etc.
- Herz als Lotosblume 189. 249. 251. 331. 648. 661. 671. 675. 684. 745. 749. 751.
- Herzensäther, Herzensraum 189. 219. 346. 349. 362. 410. 414. 462. 479. 841.
- Herzenshöhle (*guhâ*) 228. 276. 332. 552. etc.
- Herzensraum und Weltraum 189. 201 (Dunkles und Buntcs). 228. 413 fg. 421. 682.
- Himalaya 833. 445. 207; als Nordgrenze 38.
- Himmelsgegenden s. *diç*.
- Himmelsraum, nur scheinbar blau 588.
- hiñkâra*, der Laut *hiñ*, 37; beim Gesang des Sâman 66. 83. 85—94.
- Hinzeigen auf etwas beim Vortrage des Textes, 18. 228. 394. 412, macht wahrscheinlich, dafs derselbe ursprünglich nur mündlich überliefert wurde; vgl. auch *satyam* als dreisilbig 192. 491, *bhûmir antariksham dyaus* und *prâno 'pâno vyânaç* als achtsilbig 497.
- Hiranyagarbha*, ursprünglich als Prädikat des „unbekannten Gottes“ (Prajâpati), „der goldene Keim“, als der er zu Anfang hervorging, vgl. 116 Einl.; später (seit Çvet.) der kosmische Intellekt als Voraussetzung der Welt (*buddhi*, *mahad* der Sâñkhya's, der σοφς der Neuplatoniker, das „ewige Subjekt des Erkennens“ Schopenhauer's) 297 (302. 249). 304 (der *kapila rishi*). 334 (365). 826; allichbewusst 798. Auf die Traumseele (*Taijasa*) gedeutet 780. 782 (vgl. unsere Bemerkung 195). Als Prinzip der Offenbarung 746.
- Hiranyanâbha Kausalya*, Königssohn, 571.
- Hirnmuschel (*çañkha*), vielleicht richtiger (vgl. 362. 667) Herzmuschel, 631.
- Hitâh* heißen die 72000 vom Herzen im Perikardium verlaufenden Adern, welche der Ernährung der Seelenorgane dienen 462, und in denen die Seele im Traumschlafe umherzieht 470 und im Tiefschlafe zur Ruhe kommt, 57. 411.
- Hotar*, Hauptpriester des Rigveda, 1. 12. 33. 74. 129. 248.

Hotraka's, Gehilfen des Hotar, 21.
hum (huñ), Interjektion (der Drohung, Abscheu etc.) 88 und als Singlaut 84. In mystischen Formeln verwendet 761. 814.
 Hunde, beschützen die Herde 131, essen alles 135. 454 und (fraglich ob) 504; vgl. die Hundefleischesser 850.
 Hunde-Udgitha (ursprünglich wohl eine Parodie) 83.
 Hunger, der Tod als Hunger, 383; vgl. 236. 275. 297. 722. etc.
 Hunger und Durst, als dämonische Mächte 14. 16. 17; ihr Wesen 165. Erhabenheit über sie 436. 268. 189. 196. 665.
 Hypallage, 279 n.

I.

Īcā-(vāsya-) Upanishad 524—528. (Mu. Da.) 533. 535; 375.
Īcāna, Īcvara, s. Gott.
 „Ich“ und „Dieses“ hören auf 874; vgl. 321 (*nīrmama*) und *Sāñkhyak*. 64.
Idā, Ilā (Labung), eine Milchspende beim Opfer 616; als Ehrenname der Wöchnerin 520. Eine bestimmte Ader 635. Davon:
Ilya (labungsreich), ein Baum in der Brahmanwelt, 25. 26.
Indra, altvedischer Gott, 831. 836. 214 (224). 363, des Gewitters 450, auch des Windes 54. 408, erscheint an der Spitze der vedischen Götter 196 fg. 396. 812. 875. 876 fg., jedoch unter *Prajāpati*, *Brihaspati* und später *Brahmān*, *Vishṇu* und *Śiva* 25. 26 (Türhüter). 207. 233. 252. 645. 718. 739. 747; schafft mit *Varuṇa* den Soma 834, ist hilfreich bei der Geburt 519, entführt als Widder den *Medhātithi* 838, fürchtet sich 285. 232. 26, wohnt im Auge 412. 462; als Lehrer 22. 627, als Gott der Weisheit 836. — *Indra*

als der *Prāṇa* 10. 402. vgl. 563; als Vertreter des *Ātman* 18. 20. 33. 43. 217. 219. 840 fg.
Indradyumna, N. eines Königs, 316.
Indradyumna Bhāllaveya 147 (= *Vaiyāghrapadya* 149).
indrāgnistoma, N. einer Zeremonie, 63.
indragopa, ein roter Käfer (*coccinella*), 414. 656.
Indrajit, Sohn des Rāvaṇa, von Lakshmaṇa getötet, 811.
indrastoma, N. einer Zeremonie, 63.
indriyāni, die psychischen Organe, nämlich die fünf Erkenntnisinne (*buddhi-indriyāni*, Gehör, Gesicht, Geruch, Geschmack, Gefühl) und fünf Tatsinne (*karma-indriyāni*, Organe des Redens, Greifens, Gehens, Entleerens, Zeugens) 321. 610. 617; zehn mit *Manas* als elftem 744; unvollständig 47; vollständig neben andern 415; als zehn zuerst 567. Der Name, noch nicht *Chānd. Bṛih.* (101. 514 fg. „Kraft, Stärke“), erst seit *Kaush.* und *Kāth.* 40. 276. etc.
 Inspiration (oder vielmehr Expiration) des Veda; derselbe wird von *Brahman* „ausgehaucht“ 415 (354) und von den *Ṛishi's* „geschaut“ 548.
 Integrität des *Brahman*, seine Fülle wird durch die Welterschöpfung nicht vermindert 283. 488. 489. 794.
ishṭaviyoga - anishtasamprayoga 315, vgl. *Lalitavistara* p. 541,5.
Itarā, Mutter des *Mahidāsa Aitareya*, 7.
itihāsapurāṇa's s. epische und mythologische Gedichte.

J.

Jabālā, Mutter des *Satyakāma Jābāla*, 121.
Jābāla-Upanishad 706—711, (Mu. Da. Co. Nā.) 533. 535. 537. 540.
Jābālayana, Lehrername, 486.
Jābāli-Upanishad (nur Mu.) 533.

- Jadabharata*, Sannyâsin der Vorzeit, 710.
- Jagati*, vedisches Versmaß, aus viermal zwölf Silben bestehend, 113. 771; erscheint stets nach *Gâyatri* und *Trishṭubh* an dritter Stelle, daher bei Symbolisierungen dem Himmel, Sāmaveda usw. gleichgesetzt 363. 717. 727. 745. 860. 872, sowie der dritten Kelterung 113. 878.
- Jahr (*samvatsara*), Entstehung 383. 116; ist eine Verkörperung des Prajâpati 403. 560 fg. vgl. 744, der Sonne 384, der Sonne und des Prajâpati 253 (258), der Zeit 340. 341 (vgl. 561); ist eine Altarschichtung 355; ist vom Âtman abhängig 445 (478. 551). Als Station des *Devayâna* 128. 143 (vgl. 508. 549. 561).
- Jahreszeiten, fünf, 86. 92. 355; sechs, 363 fg. 771. — Der Mensch als J. 25. 27.
- Jaiminîya-Brâhmanam* s. *Talavakâra-Brâhmanam*.
- Jamadagni*, altvedischer Rishi, 412. 854.
- Jâmbavân*, König der Bären, Kampfgenosse Râma's, 812.
- Jana Çârkarâkshya*, N. eines Mannes, 147.
- Jânaçruti*, N. eines reichen Mannes, 117 fg.
- Janaka*, König der *Videha*'s (s. d.), Vater der *Sitâ* 811; Freund des *Yâjñavalkya*, 427. 428 fg. 457 fg. 466 fg. 499. 708. Schon in den Upanishad's als König der Vorzeit, 52. 407.
- Jânaki*, *Sitâ* 809. 825.
- Jânaki Âyasthîna*, Lehrer des Satyakâma (vgl. *Hâridrumata*), 512.
- Jâṭakarnya*, Lehrername, 424. 486.
- Jayantaka*, N. eines Ministers des Daçaratha, 812.
- Jâyantîputra*, Lehrername, 521.
- Jihvâvant Vâdhyoga*, Lehrername, 522.
- Jitvan Çailini*, N. eines Lehrers, 457. *jiva* lebend (Lebewesen 243. 600. 601), *jiva âtman*, „das lebende Selbst“, 161. 167. 279; *jivaghana* „der lebende Komplex“, 570, dann, ohne Zusatz, *jiva*, zuerst, 167 (das Leben, besser wohl: der Lebende), die (lebende) individuelle Seele, 305. 253. 344. (im 7. Monate in den Leib eingehend) 608. (definiert) 624. 636. 681. 740. 770. Sie ist nur scheinbar 798. 580. 585, unentstanden 593 (601), weder ein Produkt noch Glied des Âtman 588, sondern dieser selbst 589, eingehüllt in die fünf Hüllen 588, zum Âtman sich verhaltend wie der Topfraum zum Weltraum 587 fg. und 648. *jivâtman* 847. 825.
- jîvan-mukta*, „der bei Lebzeiten Erlöste“, und *jîvan-mukti* „die Erlösung bei Lebzeiten“; diese Begriffe sind weder bei Çaṅkara (Syst. d. Vedânta, 460) noch in den Upanishad's, mit Ausnahme der *Muktikâ Upanishad*, nachweisbar. Vgl. 665.
- jñânâtman*, Bewußtsein-Selbst (neben *âtman*, *antarâtman*, *paramâtman*), 817. 826 (eine späte Abstraktion).
- jyotishstoma*, eine Form des *agnishṭomâ*, s. d.
- jyotis* Licht; N. einer Zeremonie 63. Brahman ist *jyotishâm-jyotis* „der Lichter Licht“ 478 (554. Skanda-Up. 5. Bhag. G. 13,17) und *svayam-jyotis* „Selbstlicht“ 467. 468 (625. 677); vgl. ewiger Tag des Brahman und Urlicht.

K.

- Ka*, das Fragepronomen „wer?“, Rîgv. 10,121,1 fg. als Name des dort gesuchten Gottes gefasst, 253.
- Kabândha*, ein von Râma getötetes und dadurch von seinem Fluch erlöstes Ungeheuer, 810.

- Kabandha Âtharvaṇa*, N. eines Gandharva, 439.
- Kabāndhin Kātyāyana*, N. eines Mannes, 569.
- Kāçv's*, Volksstamm, 52. 444, mit der spätern Hauptstadt *Kāçî* (Benares) 823.
- Kaçyapa*, altvedischer Rishi, 413. — *Kaçyapa Naidhruvi*, Lehrername, 522.
- Kahola Kaushîtaki*, Lehrername, 22. *Kāhola Kaushîtakeya*, Unterredner, 436.
- Kaiçorya Kāpya*, Lehrername, 425. 487.
- kaivalyam (kevalatvam 345)*, Zustand der Absolutheit (Erlösung) 287. 738 fg. 742. 850.
- Kaivalya-Upanishad* 738—742, (Mu. Da. Co. Nā.) 533. 535. 537. 540.
- Kāla*, die Zeit, personifiziert, 638. 640. 676. 718. Brahman als Zeit 340 fg.
- Kalā*, Teil, personifiziert, 817.
- Kālāgni*, das Weltuntergangsfeuer, 739. 783.
- Kālāgnirudra*, Rudra als Weltvernichter, 851; lehrt, 735 fg.
- Kālāgnirudra-Upanishad* 735—737. (Mu. Co. Nā.) 533. 537. 540.
- Kālakāñja's*, von Indra bekämpfte (Wolken-)Dämonen, 43.
- Kali* (m.), das vierte und schlechteste der vier Yuga's oder Weltalter (*Kṛitam* oder *Satyam*, *Tretā*, *Dvāpara*, *Kali*), begann am 18. Febr. 3102 a. C. und dauert 432 000 Jahre, nur 758.
- Kālîka*, N. eines Schlangenfürsten, 628.
- Kalîsamâtarāṇa-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Kam*, Lust, 383; als Bezeichnung Brahman's 126. 253 (wie *Katama* 253. 257, *sukham* 185 und gewöhnlich *ānanda* 225. 456. etc.).
- Kambalāçvatara*, N. eines Schlangenfürsten, 628.
- kāmyāh paçavah* und *ishtayah*, Tier- und andere Opfer, welche zur Erreichung bestimmter Zwecke unternommen werden, 261. 311.
- Kanṭhaçruti-Upanishad* 698—702, (Mu. als *Sannyāsa-Up.* und *Kāṭha-Up.*) 533. (Co. Nā.) 537. 539.
- Kanva* 1) altvedischer Rishi; 2) Fürst, Vater des *Medhātithi*, 838.
- Kānva*, Zweigschule der Vājasaneyin's, 374. — *Kānva-* und *Mādhyandina-*Rezension 469 n. 509 n.
- Kānviçputra*, Lehrername, 521.
- Kanyakubja*, Stadt am obern Laufe der Gaṅgā (jetzt Kanauj), 868.
- kapila* 304 „rotbraun“ (goldfarbig), nicht *Kapila*.
- Kāpiçputra*, Lehrername, 521.
- Kapyāsa-Lotus* 76.
- Kārçakeyiputra*, Lehrername, 521.
- Karkoçaka*, Schlangenfürst, 628.
- karmadevāh*, Götter, die es durch verdienstliche Werke geworden sind. 233. 473. Beispiele 476.
- karmam* (Werk), als das Unsterbliche am Menschen, 431. 433; vgl. 476.
- Kārttika*, Monatsname (Oktober-November), 714.
- Kāshāyana*, Lehrername, 486.
- Kasusbeziehungen, die verschiedenen, 864. 867.
- Katama*, Superlativ von *Kā* oder *Kam* (s. d.) 253. 257.
- Kāṭha's*, Schule des schwarzen Yajurveda, 261.
- Kāṭhakam*, Brāhmaṇawerk, Inhalt, 261.
- Kāṭhaka-Upanishad*, 266—287, (Mu. Da. Co. Nā.) 533. 536. 537. 539.
- Kāṭha(ruda)-Upanishad* (Mu.) 533. = (Co. Nā.) *Kanṭhaçruti-Up.* 3—5.
- Kātyāyanî*, Gattin des Yājñavalkya, 416. 481.
- Kātyāyanîputra*, Lehrername, 520. 521.
- Kauçika*, Lehrername, 424. 486.
- Kauçikāyanî*, Lehrername, 424. 486.
- Kauçikîputra*, Lehrername, 521.

- Kauṇḍīnya*, Lehrername, 424. 486.
Kauravyāyaṇiputra, Lehrername, 489 (nicht in den Listen).
Kausalya Ācvalāyana, Unterredner, 560. 565.
Kausalyā, Mutter des Rāma, 808.
Kaushitaki, Lehrername, 29. 33. 74; vgl. *Kahola*.
Kaushātakin's (= *Çāṅkhāyana's*), Schule des R̥gveda, 21.
Kaushātaki-Upanishad 23—58. (nur Mu. Da.) 533. 535.
Kautsa, Lehrername, 522.
Kena-(*Talavakāra*-) *Upanishad* 204—208. (Mu. Da. Co. Nā.) 533. 536. 537. 539.
Khara, Bruder des Rāvaṇa, von Rāma erschlagen, 809.
Khīlakāṇḍam der Bṛih. Up., 375. 376. Inhalt 381. 488.
Kim, wohl der Gott *Ka* (s. d.), unpersönlich gefasst, 253.
 Kinder, dem Wissenden unnötig 479, hinderlich 350. 664.
 Kindlichkeit als Zustand des Wissenden 436. 845 fg.
kleṣa, Plage, Not, Anfechtung, 293. 685; fünf (des Yoga) 293 n.
 Knochen, 360 (tatsächlich 207) an Zahl, 610.
 Knoten des Herzens, 187. 287 n. 554. 558. 625. K. des Nichtwissens 552. Zum Ursprung dieser Vorstellung vgl. 430 Einl.
koṣa, die fünf Hüllen (Taitt. 2) 225 fg.; so benannt erst 349. 350. 588. 624. 798.
 Kohlen für jemanden löschen 452.
 Komödianten (*raṅgāvatarīṇaḥ*) 366.
 Könige (oder Krieger), weiser als Brahmanen und diese belehrend, 24 (?). 52 fg. 56. 78. 141. 171. 410. 506 fg.
 Kopf 411 fg.; anatomisch 610. Zerspringen des Kopfes, als Strafe angedroht 78. 81. 148. 438. 440; wirklich erfolgend nur 455.
 Körper des Menschen, beschrieben 606 fg. 620; geschildert 316. 324. 624 (*annamaya koṣa*). — Körperteile, ihr Gewicht 610. Körper-sitze des Purusha, vier 681. 684. Körperwärme, woher 108. 252. 320 fg. 349. 353. Sechs mystische Kreise des Körpers 675.
 Kosmogonie 724; vgl. Schöpfungsmythen.
 Kosmographisches 434. 437; vgl. 105. 340.
 Kram, gelehrter (Verachtung der Schriftgelehrsamkeit), 357. 479. 647. 649. 651. 665. 842. 873.
krama, Südgang der Sonne, 340. (*dakṣiṇam ayanam*) 561.
kramamukti, Stufenlösung (der Devayāna als bloße Vorstufe der Erlösung) 285. 289. 294. 555.
kramapāṭha, Rezitationsweise des Veda, 11.
kratu, Opferhandlung, speziell Soma-feier (Ind. Stud. II, 97 n.) 63. 257. 273. 302. 361. 551. 725. 729. 775.
Kratu Prajāpati, einer der sieben oder zehn (aufgezählt Manu 1, 35) Prajāpati's, d. h. welterschaffenden Rishi's, 317. 318.
Krauñcīkīputra, Lehrername, 521.
 Krebs, der Ātman als Krebs 681.
Kṛishṇa Devakīputra, als Schüler des *Ghora Āṅgīrasa* 114; als Mensch auch noch 749. 751.
Kṛishṇa-Upanishad (Mu. Nā.) 533. 540.
 Kritik verschiedener Prinzipien 291 fg. 306. 457 fg.; 854 fg.; der Welt-schöpfungstheorien 160. 575. 579.
 Krugraum und Weltraum 106 Einl. 587. 588. 648.
kshatram, *kshatriya's*, die Kriegerkaste, 141. 202. 275. 396. 397. 563. etc., als Leben gedeutet 496.
kshetrajña, das bewufte Prinzip (*jña*) im Gegensatz zum *Pradhānam* 309, zum *Līṅgam* (feinen

- Leibe) 319. 329. 625, oder zum ganzen Leibe 641. 681. Bhag. G. XIII.
- Kshetrapāla*, eine die Felder beschützende Gottheit, 816.
- Kshurikā-Upanishad* 633—636. (Mu. Da. Co. Nā.) 533. 536. 537. 538.
- Kūbera*, Gott des Reichtums, im Himālaya wohnend, vgl. 110.
- Kuçri*, Lehrername, 522.
- Kulika*, Schlangenfürst, 628.
- Kulisse, bemalte, 326.
- Kumārāhārīta*, Lehrer, 425. 487. 514.
- Kumbhakarna*, Bruder des Rāvaṇa, von Rāma getötet, 811.
- Kummer (Schmerz, Leid, *çoka*), weicht nach erlangter Erkenntnis 174. 192. 273. 301. 436. 525. 558.
- Kuṇḍika-Upanishad* (nur Mu.) 533. (Co. Nā. 537. 539. *Sannyāsa-Up.*).
- Kuru's* 80. 131 (?), *Kuru's* und *Pañcālā's*, 52. 428. 453, Volksstämme (in der Gegend von Delhi).
- Kuruksketram*, Land der Kuru's, 707. 819. (*K'herk'hit*) 845.
- kūṭastha*, definiert 625.
- Kuṭicara*, eine Klasse von Asketen, 693; als Unterart des Parivrājaka 715; vgl. 692.
- Kutsāyana*, N. eines Dichters, nur 328.
- Kuvalayāçva*, N. eines Fürsten, 316.
- L.**
- Lakshmana*, jüngerer Bruder des Rāma, 808 fg. 821.
- Lakshmi*, Glück, Schönheit, Göttin des Glücks und der Schönheit, 766. 825; *Lakshmiyajus* der Nṛsīṅhaformel 754. 756. 768.
- Laṅkā*, Residenz des Rāvaṇa auf Ceylon und Ceylon selbst, 810 fg. Läterer der Versammlung, 725. 746; vgl. Stammglieder.
- Lebensdauer, hundert Jahre (Herbste) 36. 270. 524; hundert und sechzehn, 113.
- Lehrer, unentbehrlich, 272; vgl. 125. 169. 457 fg. 758.
- Leib, als Stadt des Brahman, 189. 249. 553. 679. 750; mit elf, 281. oder neun Toren 299; vgl. Körper.
- Leiche, ihr Anschwellen 433 (vgl. 431 n.), ihr Zerfallen 618. Schmückung derselben 198. Verbrennung 142. 183. 495. 507. Bestattungszereemonien unnötig 850.
- lelāyati iva* 467. 299 n.
- Leuchtkäfer (*khadyota*) 164. 296.
- Liebeszauber 31. 515.
- līṅgam*, Merkmal, 649 (Phallus 852); Attribut 649; Wesen 294. Der innere Mensch 476, der „feine Leib“ (der psychische Organismus) 286 n. 308 n. 329. 337. 351. *līṅgam nirāçrayam*) 344 n., (*līṅgaçarīram*) 625.
- Literaturkreis der Upanishad's: 174 fg. (178). 418 (458. 483, vgl. die Anm. zu 484). 547 (zuerst die sechs Vedāṅga's). 549 n. 621 (*purāṇam, nyāya, mīmāṃsā, dharmāçāstram*). 775 (*çākhā's* etc.) 825 (*aṅga's, çākhā's, purāṇa's*).
- Lohn der Werke vergänglich 143. 190. 397. 508. vgl. 501 (wo noch 397 zu berücksichtigen). 549. etc.
- Lokāyatika's*, Materialisten, 585. vgl. 197 fg. 272. 366. 367.
- Löten der Metalle 131.
- Lotosblüte 127. 323. 331. 661; vgl. Herz als Lotosblume.
- Luftraum als Kleid (Unmöglichkeit) 309; vgl. Nackendgehen.
- M.**
- Madhuka Paiṅgya*, Schüler des Yājñavalkya, 512.
- Madhukāṇḍam*, Titel von Bṛih. Up. 1—2. 375. 376. Inhalt 378.
- Madhusūdana*, Töter des Dämon *Madhu*, ist 749. 751 *Kṛishṇa*.
- Madhyamam*, Titel des 12. Buches des Çatap. Br., 375.

- Mādhyandina's*, Zweigschule der Vājasaneyin's, 374; vgl. *Kāva's*.
mādhyandināṃ saraṇam, die Mittagskelterung, 66. 98 fg. 877. 878; umgedeutet 112. 736.
Mādhyandināyana, Lehrername, 486.
Madra's, Volksstamm an der Vipāçā (Hyphasis), 434. 439.
Maghā, ein Sternbild (Leo), 340.
Maghavān („freigebig“ oder „mächtig“), Beiname des Indra, 36. 198 fg. 207. 562.
Mahābhāṣyam, 867.
mahābhisheka (die große Königsalbung) Zeremonie, 10.
Mahācamasya, N. eines Ṛishi, 218.
Mahādeva, Beiname des Rudra (Çiva), 254. 826.
Mahāilāpatraka, Schlangenfürst, 628.
mahān ātmā 277. 285; *mahad* 299 n. 337, s. Erstgeborener und Hiraṇyagarbha.
Mahānāmnī-Verse, eine bestimmte Versgruppe, 11.
Mahānārāyaṇa-Upanishad (auch *Bṛīhanārāyaṇa-Up.*, *Yājñiki-Up.*) 241—260 (Da. Co. Nā.) 534 n. 535. 537. 539.
Mahāpadmakā, Schlangenfürst, 628.
Mahāraurava, Name einer Hölle, 704.
mahas, Größe, Macht, 108. 230, als vierte Vyāhṛiti 218. 219. 718, als vierte Welt (auch *mahar*) 693. 643. 775.
Mahā-Upanishad 743—746. (Mu. Da. Co. Nā.) 533. 535. 537. 539; 725.
Mahāvākya-Upanishad (nur Mu.) 533.
mahāvratam, vorletzter Tag des Gavām ayanam, 9. 10. 11.
Mahāvṛiṣha's, Volksstamm, 119.
mahāyājña's, die fünf täglich den Göttern, Ṛishi's, Vätern, Menschen und Tieren darzubringenden Spenden, 397 n.
Maheçvara (der große Gott), Steigerung von *Īçvara*, 302. 307, und wie dieses für *Rudra = Çiva*, 249. 609. 631. 720. 721. 769. 773. 826; als besondere Form des Çiva 736.
Mahidāsa Aitareya, Urheber des Ait. Br. und Ār., 7. 113.
Māhīthi, Lehrername, 522.
Māihilī (aus *Mīhīlā* stammend), *Sītā*, 810.
Māitrāvaruṇa, Priester, Gehilfe des Hotar, 616.
Māitrāyaṇa's (*Māitrāyaṇīya's*), Schule des schwarzen Yajurveda, 311; ihr Ritualwerk ist die *Māitrāyaṇī Samhitā*, Inhalt 311.
Māitrāyaṇa-Upanishad, 315--370. (Mu. Da.) 533. 535.
Māitreya-Upanishad (nur Mu.) 533.
Māitreyī, Gattin des Yājñavalkya, 416 fg. 481 fg.
Māitri, Lehrer des Çākāyanya, 318.
mālāmantra, Kranzspruch, ein um ein Diagramm herum krantzförmig aufgetragener Spruch (Beispiel 773), 813. 815. vgl. 269.
manas (Neutr.), Zentralorgan sowohl der *buddhi-indriyāni* (*pañca-buddhi-ādīmātam* 292) als der *karma-indriyāni* (daher Zügel der Sinnesrosse 276); in ersterem Sinne das Vermögen der Wahrnehmung, der Verstand, Hauptstelle 401, (hinter welchem jedoch noch das Subjekt des Erkennens als *prajñā, ātman, puruṣha* steht) 48—49. 351. etc.; in letzterem Sinne das Organ der Wünsche, der bewusste Wille 175. 460. etc.; *manomaya puruṣha* 229, vgl. 226. Das Manas ist der Sitz des Ātman im Traume, 14. 18. 567 fg., ist gedankenschnell 194. 525, ist unendlich 430. In kosmischem Sinne entspricht ihm der Mond 831. 16. 388. 421. 429. 433. Auf der noch nicht durchgeführten Trennung von Erkenntnis-subjekt und Manas beruht wohl die Neigung, letzteres mit Brahman

- zu identifizieren 837. 237. 460. 690 fg. und als welterschaffend aufzufassen 383. 402. Der *Yoga* beruht darauf, daß die Tätigkeit des *Manas* zum Stillstande gebracht wird, 357. 576. 591 fg. 645. 647. 653. 676. 677. — *Mānasi*, die Verstandesgenie in der Brahmanwelt, 25.
- Māṇḍalabrāhmaṇa-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- maṇḍalam*, Kreis, vieldeutig 651.
- Māṇḍavya*, Lehrername, 522.
- Māṇḍūkāyani*, Lehrername, 522.
- Māṇḍūkāyanīputra*, Lehrername, 521.
- Māṇḍūkīputra*, Lehrername, 521.
- Māṇḍūkya-Upanishad* 577—582 (Mu. Da. Co. Nā.) 533. 535. 537. 539.
- Manenkult, 40 Einl. 146. 257. 278. 397. 445. 618—619.
- Maṇikarnī*, heiliger Teich (*tīrtham*) in Benares, 823.
- Mann (Person, Geist, *puruṣa*), in der Sonne: 76. 126. 331. 359. (Geist) 408. 413 fg. 451. 491 (Geheimname *ahar*). 500. 528. 757. 856; — im Auge: 77. 128. 369 (*Indra*). (Geist) 408. 413 fg. 491 (Geheimname *aham*); — im rechten Auge 462 (*Indha*); im rechten und linken 56; — M. im Auge des andern 196; — im Monde 126. (Geist) 408; — im Blitze 127. (Geist) 408.
- Māṇṭi*, Lehrername, 424. 486.
- mantra's*, Lieder und Sprüche der Veden (im Gegensatz zu den *brāhmaṇa's*, 2. 62. 211. 373), 175. 176. 182. 186. 548. 840. 861. 871. 877. etc. (im Gegensatz zu *vidhi* und *brahman* [= *Upanishad*?]) 869. — So heißen auch die zur Verehrung des *Nṛsiṅha*, *Rāma* etc. ersonnenen Formeln, 806 etc.
- mantrarāja*, Spruchkönig, 1) des *Nṛsiṅha* 753. 755 fg. 776; seine fünf Attribute (Herz, Kopf, Haarlocke, Panzer, Geschofs) 761; *vijam*, *kīlaka*, *çakti* desselben-765 fg.; seine Gliedsprüche, 756. 766 fg.; sein Diagramm 773; 2) des *Rāma* 803. 806; *vijam*, *kīlaka*, *çakti* 808; Diagramm 813 fg. 3) des *Hansa* 673; sechs Attribute (Herz, Kopf, Haarlocke, Panzer, Dreiauge, Waffe) 675; *vijam*, *kīlaka*, *çakti* 675; Diagramm 675 fg.
- Mantrikā-Upanishad* (Mu.) 533 n. 3. (Da. Co. Nā. *Cūlikā-Up.*).
- Manu* (Mensch) der Stammvater des Menschengeschlechts, zwischen *Prajāpati* und den Geschöpfen stehend, 105. 202; 253. 395. 770. — *Manu-Periode* (*manvantaram*) 823 (71 × 12000 × 360 Jahre befassend, *Manu* 1,79).
- mānusham*, das Menschenartige in der Natur, 419.
- Marut's* Götter der Winde, 104. 363. 396. 727.
- Marut* = *Bṛihadrātha* 318. 352.
- Marutstoma*, ein best. Ekāha, 63.
- Marutta*, N. eines Fürsten, 316.
- Marutvatīyam*, Çastram beim Somaopfer, 8. 10.
- Mātariçvan* (563 -çva), der Windgott, 207. 525. (der *Prāṇa*) 563.
- mātrā*, Mora, prosodische Einheit, die Zeit eines kurzen Vokals, s. *om*.
- mātrāsāṃsargas tu asya bhavati* 485 n.
- mātrīkam*, das Mutterwesen, 368.
- mātrīkāmānta* 772.
- Matsya*, Volksstamm, westlich von der obern *Yamunā*, 52.
- maunam*, Schweigen (als religiöse Observanz), empfohlen 700; ist noch nicht das Höchste 192. 436. vgl. *muni*.
- māyā*, Zauberkunst 423, Blendwerk, Täuschung 293. 326 (*indrajālam*). 562. 740; das Blendwerk der empirischen Realität 301 fg. 585. 589 fg.; definiert 626. 782. (Hauptstelle) 797 fg.; materieller als *Werde-mutter*, Schöpferkraft 639. 765. 807; bei Diagrammen die Außenseite einnehmend 771 fg. vgl. 817.

- Medhātithi*, Sohn des Kanva, von Indra geraubt, 838 fg.
 Meer des Samsāra, schon 16 (Ozean). 243. 609; vgl. Boot, Ufer, Wogen.
 Menschenopfer 213. 375. vgl. auch 831.
 Metronymika, der Lehrer, wie zu erklären 377.
 Milch und Butter 163. 294. 303. 649. 660. 671. 684. 685.
 Milchhonigbutter, den Neugeborenen eingeflößt, 519.
 Milchmeer 758.
mīmāṃsā, Betrachtung, 147. 232. 405; als Name des Systems 621.
 Mitleid (*dayā*) als Kardinaltugend 489.
Mitra, Name eines *Āditya*, 214. 224. 253. 520. *Mitra-Varuṇa* 364.
 Mond (*Candramas*, *Candra*, *Soma*) 108. 119. 35. etc., beschrieben 841; aus dem Manas entstanden 831. 16. 388; durchläuft die 27 Mondstationen (*nakshatra*'s) 340. 75. 94, wie die Seele die Leiber 850. (Opfer an die Mondstationen 213.) männliche Mondstation 509. Mondlaufsfasten 715. Der Mond als Station des (Devayāna und) Pitriyāna, 24. 128. 143. 508. etc.; nimmt zu durch die in ihn gelangenden Seelen 24. 34. 53 n. (umgekehrt 35). — Mond im Teich 648.
Mrityu, Tod, Todesgott 16. 17. 96. 232. 253; = *Yama* 266 fg., von ihm verschieden 396, auch 285.
Mrityu Prādhvaṅsana als Lehrer 425. 487.
mṛityujaya, Formel zur Abwehr des Todes, 851.
Mrityulāṅgala-Upanishad 851—852. (nur Da.) 536.
Mudgala-Upanishad (nur Mu.) 533. 327 n.
mukhyaprāṇa, Lebensodem im Munde, 70. 74 (= *āsanya prāṇa* 387). Später Hauptlebensodem 405. 412.
Muktikā Upanishad (nur Mu.) 532. 533. 3. 4.
mūlaprakṛiti, Urmaterie der Sāṅkhyā's, 821.
muṇḍa, kahlgeschoren, für *Muṇḍaka-Ūp.* 544.
Muṇḍaka-Upanishad 545—558. (Mu. Da. Co. Nā.) 533. 535. 537. 538.
 Mundausspülen (nicht gegen das Feuer 91), als Bekleidung des Prāṇa beim Prāṇāgnihotram 135. 505. 336. 614. 710.
Muni, in der Regel der vollendete „Weise“, 281. 479. 583. 587. 739. 812. 817; der Einsiedler 254. 256. 664; seine Schweigsamkeit 722, vgl. *maunam*. Als Vorstufe nur 436.
 Muschel, Diskus, Keule, Lotos (als Attribute des Viṣṇu) 750, 817.
 Muskeln, fünfhundert am Leibe, 610.
 mystische, nur dem Eingeweihten verständliche, Worte und Aussprüche 109 n. 136. 489. 614 n.; ein mystisches Alphabet 815.
- N.
- Nabe, Speichen, Radkranz 50. 183. 292. 403. 422. 553. 562. 572. 837.
 Nachopfer (*anuyāja*), N. bestimmter Spenden, 616.
Nāciketa agni und *Naciketas* 263 n. 269 n. 8.
Nāciketam (cayanam), Name einer bestimmten Form der Altarschichtung, 213. 262. Daher *Nāciketa-Feuer* 268 fg. 841.
Naciketas, Sohn des *Vājaçravasa*, des *Gautama*, des *Auddālaki Āruni*, 266. 268 (vgl. 522 die Namen *Vājaçravasa*, *Arūna*, *Uddālaka*; s. auch *Çvetaketu*); 262 fg. 266 fg. 366.
 Nackengehen der Sannyāsin's 704. 710.
nāda, der Nachhall von *om* (s. d.) und andern Lauten, 659. 671. 675. 676 (zehnfach). 728. 814. 820. 865. 863 (?*mad*). 879.
Nādabindu-Upanishad 642—645. (Mu. Co. Nā.) 533. 537. 539.

- Naghârishâ*, N. eines Krautes, 613.
 Nahrung (*annam*), ihr Ursprung 17.
 361, Preis 179. 228. 237 fg.; als
 Gottheit 82; Brahman als N. 236.
 338 fg. 495; = Erde 161 fg., Ur-
 materie 547; vgl. *annarasamaya*
 226. — Nahrung und Nahrungesser
 394. 336 fg.
- Nahrungssaft, sechsfach 607. 608.
Nakusha, König der Vorzeit, 316.
Naimisha, *Naimishâranam*, ein heiliger Wald an der Gomati, in welchem Sauti den Rishi's das Mahâbhâratam erzählt, 70. 845 (*nimkehar*).
naishthika, Brahmenschüler auf Lebenszeit, 97. 713.
Nâka Maudgalya, Vedalehrer, 221. 514.
nâkasya prishtham, „der Rücken des Himmels“, 434 Einl. 549.
 Name, bloßer N. 160. 174. Ist das Unsterbliche am Menschen, 431. 433. Namen und Gestalten (die empirische Realität) 394. 407. 161. 202. 547. 558. 572. vgl. 25.
 Namengebung des Kindes 520.
 Namentradition in den Upanishad's 153 fg. 454 n.
Nara = *Nârâyana* 744.
Naraçansa-Lieder, 860.
Nârada, Rishi der Vorzeit 627; wird belehrt 174. 703.
Nârada-parivrâjaka-Upanishad (nur Mu.) 533.
Nârâyana, 1) der Purusha (Rigv. 10,90) als Erstgeborener 250 Einl., 830—832. 250—252. (noch neben *Vishnu*) 334 (365). (= *Vishnu*) 609. 744 fg. 747 fg. 850. (= *Râma*) 824. 2) Upanishad-Kommentator; seine Upanishadsammlung 538 fg. 880.
Nârâyana-Formel, achtsilbig 772. 749. 813.
Nârâyana-Upanishad 747—749; (Mu. Da. Co. Nâ.) 533. 535. 537. 539.
 Nasenwurzel, als Sitz des Âtman, 662. 672. 703. 786. 823.
Nâsi für *Asi*, Flüschen bei Benares, 708. 823.
nâstikyam, Nihilismus, 312 (324).
Naudhasam, N. eines Sâman, 26.
navarâtra, neuntägige Somafest, 63. 73.
 negative Natur des Âtman (vgl. *neti, neti*) 445. 273 fg. 547. 579. 647. 664. 681 fg. 700. 781. 800. etc.
neti, neti, 414. 454. 462. 480. 485; vgl. 590. 857.
 Netz des Âtman 297. 304. Vogel und Netz 323 (351). Spinne und Netz 411. 297 n. 304. 308. 547. 680. 684; vgl. 345. 635.
 Nichtigkeit alles Irdischen 271. (*mṛityo rūpâni*) 467. 478; (*ato 'nyad ârtam*) 436. 437. 443; 316. 325 fg. 670. etc.
 Nichtrealität der Welt 154. 160. 280. 479. 527. 583 fg. etc.
 Nichtseiendes am Weltanfang, 116. 155. 231; bestritten 160. 231.
 Nichtwissen (*avidyâ*) 475. 476. 478 (526). 272 (549). 552. 572. 784 (822). 797 fg. — Nichtwissen und Wissen 194. 231. 271 fg. 304. 366 fg. 526. 623.
Nidâgha, Sannyâsin der Vorzeit, 710.
nidhanam, Schlusssatz des Sâman, 66. 85 fg.
 Niedere und höhere Wissenschaft (*aparâ* und *parâ vidyâ*) bedeuten 546 nur Karmakâṇḍam und Jñânakâṇḍam; entsprechend ist 569 (333). 582. 586. 651 niederes und höheres Brahman. Wenn aber diese beiden (*Om*) für Wortbrahman erklärt und von dem wortlosen, höchsten Brahman unterschieden werden, 315. 648, so liegt hierin der Übergang zur Lehre vom *aparam* und *param* (*saguṇam* und *nirguṇam*) *brahma* (und entsprechend *vidyâ*) im spätern Sinne (vgl. 23. 204), zu der in den Upanishad's nur die Keime sich finden, wie 107 fg. 205 fg.

- Nīla*, Affenheld in Rāma's Gefolge, 812. 817.
- Nilagrīva*, *Nilakanṭha* (Schwarzhals, Blauhals) heisst Rudra (Śiva), wohl aus demselben Grunde, aus dem auch sein Bauch schwarz ist, 730 Einl., 731. 732. 734. 739.
- Nīlarudra-Upaniṣad* 731—734. (Co. Nā.) 537. 539. (Da. *Çatarudriyam*, 535).
- Nirātamba-Upaniṣad* (nur Mu.) 533; vgl. 622.
- nirātman*, *nirātmaka*, selbstlos, 345; vgl. 319. 350. 364.
- nirmama*, selbstlos, 312. 321. 711.
- Nirṛiti*, Genie des Todes, 245.
- nirvāṇam*, Auslöschen der Flamme, 636, windlos 672; im Sinne von *Brahmanirvāṇam* nur 695.
- Nīrvāṇa-Upaniṣad* (nur Mu.) 533; vgl. 622.
- nīrvikalpa samādhi* 873.
- Nishkevalyam*, Çastram beim Somaopfer, 8. 10. 11. 32.
- nivid's*, Einladungsformeln der Götter beim Somaopfer, 8. 449.
- Norden (die Richtung des Devayāna); nach N. geneigtes Opfer 131 n. 2, vgl. 863. Nordweg 352. 143. 508. 719. 722.
- Nṛisīnha*, Viṣṇu als Mannlöwe; Ursprung dieser Vorstellung 752.
- Nṛisīnhaformel* (32silbig) 772. 784. 788 fg. 814.
- Nṛisīnhatāpanīya-Upaniṣad*, *pūrvā*, 752—776; *uttarā* 779—801; (Mu., Da. teilweise, Co. Nā.) 533. 536. 537. 539.
- Nyagrodha*, auch *Vaṭa* genannt (*ficus Indica*, vgl. 284), 167 (im Anschluß an diese Stelle 624. 798. 807); *Vaṭa*-Laube 365.
- Nyāya*, System der Logik (Eristik), 621.
- O.**
- Ohrensauen, woher, 108. 346. 493.
- Om* (vgl. *O* und *Om Çom* 220) der Praṇava, der heilige Laut, vgl. 629; seine Entstehung 97. 720, Bedeutung („ja!“) 68. 449. 876; er ist der Veda 68, der Udgītha 68, ist unendlich 719, allbefassend 876, die ganze Welt 98. 577. Er ist das Mittel, um zu Brahman zu gelangen (Vehikel) 274. 294. 331 fg. 361. 367, (Bogen) 553. 661, (Schiff) 349, (Wagen) 651. Er ist Brahman 220. 274. 303, der Ātman 573 fg., Indra (als der Ātman) 877, *Śiva* 729; nur das Wortbrahman 345. 648. — Er hat drei Moren (*mātrā's*) 332. 569 fg., drei und einen moralosen Teil 574. 582, (das lautlose *m* 651), dreieinhalb 643. 661. 671. 722. 866. 879, vier 728. 784. 859 (entsprechend den vier Zuständen 574), fünf 655, drei Moren und drei Nachhalle 868, *a*, *u*, *m*, Halbhora, *bindu*, *nāda* 818—820, sieben (*Ōm* und vier Halbmoren) 826, zwölf 634. 654, zwölf Teilmoren, aufgezählt 644, in anderer Art zwölf-fach 783. Seine Farbe ist weiß 869 (vielfarbig 722. 727. 866), seine Aussprache dreifach 728. Er verbirgt sich in den Nachhall 877. 878. Opfer 255. 257. etc. Der Mensch als Opfer 112. 113. 259. 610. 616. Opferfeuer 255. 268. etc. Drei 151. 257. 355. 356. etc., fünf 276. 770. 698; vgl. 614. 615.
- Opferflammen, sieben 548, metaphorisch 551 (565).
- Opferschnur (*yajñopavitam*) 33, vom Sannyāsin abzulegen 682. fg. 692. etc. (vgl. Sannyāsin).
- Ordal 169.
- Osten, Sitzen gegen O., 123 fg. 136. 512. 862.
- ota* (und *protā*) 835 (245). 837. 437 fg. 444 fg. 332. 364. 553. 556. 682. 720. 724. 763. 778 fg.
- Oupnek'hat*, persische Übersetzung von 50 Upaniṣad's, 535 fg.

P.

- paçu* (Geschöpf) und *paçupati* (Schöpfer) sind Seele und Gott in der Terminologie der *Paçupata's*, 722. 723. 645.
- paçukarman*, Tieropfer (der Somakelterung vorhergehend) 8. 212. 213. 202.
- Paçupata's*, eine çivaitische Sekte, 586. 716. 723.
- Paçupatabrahmana-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- pâda* (Fuß, Viertel), ein bestimmtes Gewicht, 428.
- padapâtha*, Rezitationsweise des Veda, 11.
- Padmaka*, Schlangenfürst, 628.
- Paingala*, N. eines Mannes, der 849 von Yājñavalkya belehrt wird.
- Paingala-Upanishad* 849—850; Mu. Da. (teilw.) 533. 535.
- Paingya*, Vedalehrer, 29. Vgl. *Madhuka P.*
- Paippalâd's*, Schule des Atharvaveda, 531. 559.
- pakshin*, eine best. Opferhandlung, 63.
- Pañcabrahma-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Pañcâlacanḍa*, N. eines Weisen, 869.
- pañcadaça*, N. eines Stoma, 363.
- Pañcâla's*, Volksstamm, 140. 505; s. auch *Kuru's*.
- pañcarâtra*, fünftägiger Ahina, 63.
- Pañcaviṅçabrâhmaṇam* des Sâma-veda, 61; Inhalt 62—63.
- Pañkti*, Metrum von 5×8 Silben, 364. 675.
- Panthâḥ Saubharah*, Lehrername, 425. 487.
- Parabrahma-Upanishad* (nur Mu.) 533. (Co. Nâ. *Brahma-Up.*) 537. 539. 678 n.
- Pârâçarîputra*, Lehrername, 521.
- Pârâçarya*, Name mehrerer Lehrer, 424. 486.
- Pârâçaryâyâna*, Lehrername, 424. 486.
- Paramahansa* 1) die höchste Seele, 674. 675. 676. 2) Asket höchster Ordnung 703. etc. 715. s. *Hansa*.
- Paramahansaparivrajaka-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Paramahansa-Upanishad* 703—705. (Mu. Da. Co. Nâ.) 533. 536. 537. 540.
- Parameshthin*, Personifikation des höchsten Wesens, 258. 667. 668. lehrt 738 fg., als Lehrer auch 425. 487.
- Pâratattvam*, im Gegensatze zum höchsten Wesen (*paratattvam*) das von ihm Stammende, 817.
- Pârîkshita*, Königsgeschlecht, Nachkommen des *Parîkshit*, 434.
- parivrâj*, *parivrâjin*, *pravrâjin*, *parivrâjaka*, heimatloser Pilger, (= *Sannyâsin*) 41. 479. 708. 710. 694; vier Arten 715.
- Parjanya*, Gott des Regens, 108. 141. 152. 258. 396. 412. 562.
- Pârvatî*, Gemahlin des Çiva, 674.
- paryan̄kavidyâ*, Ruhebettlehre, 22.
- Patañcala Kâpyu*, brahmanischer Lehrer, 434. 439.
- Pâtanjala's*, Anhänger des Yogasystems, 586.
- Patnîsamnyâja*, N. bestimmter Spenden, 616.
- Patronymika, in der Anrede gebraucht, 439 n.
- Paulkasa's*, Klasse der Çûdra's, 471. 682. 705.
- Pauloma's*, (Wolken-)Dämonen, 43.
- Paurânika's*, Kenner der Purâna's, 585.
- Pautimâshîputra*, Lehrername, 520; vgl. 377.
- Pautimâshya*, Lehrername, 424. 486.
- Pavamâna*, *Pavaka*, *Çuci*, 356 n.
- pavamânânâm abhyârohah* 390.
- Perikardium (*purîtat*) 57. 411.
- periodische Welterschöpfung, zuerst gelehrt 304. 307.
- Perlmutter und Silber 48 n.

- persönlicher Gott (nur exoterisch) s. Gott.
- Pessimismus s. Nichtigkeit alles Irdischen.
- Pflanzen als Durchgangsstation der Seele 143; als verkörperte Seelen 282. 641; vgl. 20.
- phaṭ*, Interjektion, bei Formeln 761. 814.
- Phenapa's*, Unterart der *Vānaprastha's*, 715.
- Physiologisches 156. 162 fg. 462. 493. 606 fg. 615.
- Piṣāca's*, Klasse dämonischer Wesen, 317. 366. 613.
- piṇḍa*, Mehlklöße, den Toten dargebracht 618.
- Piṇḍa-Upanishad* 618—619; (Co. Nā.) 537. 539.
- Pippalāda*, Lehrer der Vorzeit, („der *Aṅgiras*“) 679, (neben *Aṅgiras*) 727. 560. 610.
- pitṛimedha*, Bestattungszeremonie, 213. 375; vgl. Leiche.
- pitṛiyāna*, Väterweg, der zum Mond und zurück zur Erde führt, s. unter *devayāna*.
- Plutierung (Dehnung der Vokale) 728. 766. 864. 868.
- Polarstern (*dhruva*); selbst er ist nicht fest 317.
- Polemik gegen den Götterkult 394; gegen andere Richtungen 160. 291 fg. 306. 579. 585 fg.; gegen Häretiker 365 fg.
- Prabhūvimitam*, Palast in der Brahmanwelt, 193.
- Prācīnaçāla Aupamanyava*, N. eines Mannes, 147.
- Prācīnayogīputra*, Lehrername, 521.
- Prācīnayogyā* 1) = *Satyayajña Paulushi* 149. 2) Schülernamen 219. 3) Lehrername 424.
- Praçna-Upanishad* 560—572; (Mu. Da. Co. Nā.) 533. 535. 537. 538.
- Prācīnīputra Āsurivāsin*, Lehrernamen, 521.
- Prädestination s. Gnadenwahl.
- Pradhvaṅsana* (Vernichter), als Lehrer des *Mṛityu* (Tod) 425. 487.
- Prāhlādī's*, (Gewitter-)Dämonen, 43.
- Prajāpati*, altvedischer Gott, 638. 640, Personifikation der Schöpferkraft; in den Upanishad's ist seine Stelle hinter *Brahman* (*Īva* etc.) 20. 22. 202. 233. 334 (365). 491. 522. 857; seine Welt wird erwähnt 25. 473 (er ist Türhüter der Brahmanwelt 25). Er ist eine wandernde Seele 476 und der Furcht unterworfen 26. Er ist Schöpfer und steht nach wie vor an der Spitze der Schöpfungsmythen, 36. 97. 130. 243. 248. 319. 333. 511. 755 fg. 833. 834, als unentwickelt (vgl. *avyaktam*) ist er dunkel 84. 95. 96, ist Erstgeborener der Schöpfung 245. 682, auch Weltverzehrer (Tod 384, Vater des Todes 527). Speziell ist er der Gott der Zeugung und des Geschlechtslebens, sowie der Leiblichkeit 53. 56. 452. 513. 518. 563. 713. 832; daher *prajāpati-vratam* 559. 561; daher auch der *Sannyāsin* durch ein Opfer sich von ihm loskauft 688. 701. 709 n. Als Vater der Götter, Dämonen, Menschen 386. 350, Urquell der Weisheit 836 und *Ātman*-wischer 355, erscheint er namentlich oft als Lehrer 22. 105. 196 fg. 202. 256. 489. 522. 692. 700. 779 fg., auch als Schiedsrichter 134. Umgedeutet wird er als Opfer 450, als Jahr 253. 341. 403. 559. 560, als Mond (Monat) 35. 403 (daher sechzehnteilig 403. 570 fg.) und abstrakter als Zeit 327. 329.
- Prajāpatya*, Unterart des Brahman, 713.
- prajāñā*, *prajāñānam*, *prajāñā ātman* *prajāñātman*, Bewußtsein (als Wesen des *Ātman*) 15, das objektlose Subjekt des Bewußtseins, die keine

- Objekte aufer sich habende (daher unbewufte 418) höchste Seele, welche im Tiefschlaf die individuelle Seele umschlingt 470 (vgl. 473) 847. Daher *Prājña* die Seele im Tiefschlaf 578. 581; diese mit dem *Īvara* identifiziert 780. 783. 821.
- Präkrit-Zitat in einem Vedatexte 247. *prakṛiti* (*pradhānam*), die spätere Urmaterie der Sāṅkhya's, 302 mit der *māyā* identifiziert, 249. 279. 293. 302. 308. 309. 321. 323. 337. 351. 769. 821. 826.
- prāna* 1) Hauch, Odem, ursprünglich, ebenso wie *apāna*, unbestimmt für Einhauch und Aushauch; später differenziert sich nach einigem Schwanken (17. 386 riecht der *Prāna*, 432 der *Apāna*) der Gebrauch dahin, dafs *prāna* entweder Aushauch oder Odem im allgemeinen (Aus- und Einhauch) wird (s. unter *apāna*). 2) Der Odem als Träger des Lebens 82, das Leben 183. 39. 387 fg. 399. 403, mit dem Winde als dem kosmischen Lebenshauche parallel gesetzt 831. 16. 37. 39. etc., und wie dieser ein Symbol des Brahman 117 fg. 229. 562 fg.; daher identifiziert mit dem *Prajñātman* 39. 44 fg. 57, *Brahman* 28—30. 236. 315. 331 fg. 385 fg. 495. 638. 640. etc., während er 564 aus dem *Ātman*, 747 aus *Nārāyaṇa* entstanden ist. — *Prāna* und Organe: 18. 38. 45—46. 58. 70. 200. 389. 405. 411 fg. 433. 562—566. etc.
- prāna*'s, die Lebenshauche, 320. 564. etc.; zwei 10, drei 229. 497, vier 435, fünf 107 fg., 151 fg. 220. 320. 332. 336. 355. 363 fg. 402. 454. 564. 565. 614. (Sitz und Farbe derselben) 656. 698. 800; vierzehn 624.
- Prānāgnihotram*, vgl. 611 fg. Vorläufer 32 (*āntaram* *agnihotram*, vgl. 22), 401 n. Hauptstellen 144—153. 335 fg. 356 fg. 612 fg.
- Prānāgnihotra-Upanishad* 612—617. (Mu. Co. Nā.) 533. 537. 539.
- Pranava* ist der *Om*-Laut (s. d.). 73. 74. 332. 348. 652. 720. 725. 750. 821. 861. etc.; als *Āngamantra* des *Nṛsiṅhaspruches* 753. 756. 767.
- Pranava-Upanishad* (aus *Gopatha Brāhmanam* I, 1,16—30) 858—874. (aufer im *Gop.-Br.* nur *Da.*) 536.
- prānāyāma*, Regelung des Atems, Übung beim Yoga (s. d.); Vorläufer derselben 400. 406. 254. 295.
- prastāva*, Bestandteil des *Stotram*, 66. 81. 85 fg.
- prastotar*, Priester, Gehilfe des *Udgātar*, 66. 81. 390. 616.
- prātahsavanam*, Morgenkelterung, 66. 98. 112. 736. 875.
- prātaranuvāka*, Frühgebet am Kelterungstage, 8. 98. 129.
- Pratardana*, N. eines von *Indra* belehren Königs, 43 fg. vgl. 32.
- pratihāra*, Bestandteil des *Stotram*, 66. 81. 85 fg.
- Pratihartar*, Priester, Gehilfe des *Udgātar*, 66. 81.
- Pratiprasthātār*, Priester, Gehilfe des *Adhvaryu*, 616.
- Pratīveçya*, Lehrername, 22.
- Prātrida*, von seinem Vater belehrt, 495.
- pratyagātman*, innerer *Ātman*, 279; definiert 626.
- pratyāhāra*, Übung beim Yoga (s. d.), 286 n.
- Pra-ugam*, *Çastram* beim *Somaopfer*, 8. 10.
- Pravāhana Jaivali*, König der *Pañcāla*'s, 78. 140. 505.
- Pravargya*, Zeremonie beim *Somaopfer*, 8. 213. 260. 312. 375.
- praviviktabhuj* 462. 578. (vgl. 162).
- prāyaçcitti*'s, Sühnungen, 261.
- Prāyaṇīya*, Eingangsspende beim *Somaopfer*, 8.

- Pṛiçni* (bunt), das Prinzip der Vielheit, 638. 640.
- pṛithivī*, die Erde, als fünftes Element, 228; Entstehung 383. Umgibt die (bewohnte) Welt und ist vom Meer umgeben, 434. Als Gottheit 412.
- Priyavrata Saumâpi*, Lehrername, 22.
- pūjâ*, Verehrung, 246. 806.
- punaḥstoma*, N. einer Zeremonie, 63.
- punarabhisheka*, Wiedersalbung des Königs, Zeremonie, 10.
- punarâdhânam (âdheyam)*, erneuerte Anlegung des heiligen Feuers, 261. 311.
- Puṇḍarikâksha* (lotosäugig), Beiname des Vishṇu, 751.
- purâṇa's*, Gedichte, welche in Mythen und Sagen die Vorzeit behandeln, 621. 775. 825 (vgl. *itihâsa-purânam*).
- pûrnam apravarti*, Bezeichnung Brahman's, 107, mißbilligt 408 (54).
- purodâçabrâhmaṇam*, Name eines Abschnittes der Maitr. Samh., 312.
- purohita*, der Hauspriester eines Königs, 10.
- puro 'nuvâkyâ*, Einladungsvers., -lied, 429. 430.
- purusha*, Mann, Person, Geist (s. Mann). Namentlich 1) der kosmische Purusha, aus dem die Welt geschaffen worden 830 fg. 299. 10. 16. 401. 2) Der Purusha im Menschen (zollgroß etc.) 277. 279. 281. 286. 287. 305. 319. 325, (mehr und mehr das Subjekt des Erkennens im Sinne der Sâṅkhyalehre) 328. 337. 639. etc.
- Purushasûktam*, Purushalied, Rîgv. 10,90, als Upanishad 830—832 (nur Da. 536. 537).
- purusho 'mânavaḥ* 128. 143 und *purusho mânasaḥ* 508.
- pûrvaprajñâ*, der durch die Lebenserfahrungen geformte Charakter, 475 n.
- Pûshan*, altvedischer Gott (die ernährende Kraft der Sonne), 754 (779); Sonnengott 499 (527. 359). Auf die Erde gedeutet 396.

R.

- Râghava* (von Raghu stammend), *Râma*, 810. etc.
- Raghu*, Stammvater des Râma, 805.
- Râhu*, Kopf eines Dämons, der den Mond bei Mondfinsternissen verschlingt, 201. 805; *Râhu* und *Ketu* auf- und niedersteigender Knoten, 364.
- Raikva*, N. eines Weisen, 118 fg. *Raikvaparna*, die nach ihm benannten Dörfer, 119.
- Raivatam*, N. eines Sâman, 27. 67. 93. 364.
- Raivataka*, Sannyâsin der Vorzeit, 710.
- râjâ*, König, von Menschen und Göttern (Soma, Yama, Varuṇa); auch von kleinen Fürsten, 81; Plur. für *Kshatriya's*, 202.
- Râjanam*, N. eines Sâman, 67. 94.
- rajas* (Leidenschaft), der zweite Guṇa der Sâṅkhya's, 350. 643. 709; seine Wirkungen 324. 329; an erster Stelle 736. 807. 817.
- Râjasûya*, Königsweihe (Zeremonie) 9. 63. 212. 261. 312. 374.
- rakshas, râkshasa* (Schädiger), eine Klasse von Dämonen, 317. 364. 366. 613. 805 fg. 815.
- Râma*, König von Ayodhyâ, der Held des Râmâyanam, kommt in den ältern Upanishad's nicht vor. Später als Inkarnation (*avatâra*) des Vishṇu göttlich verehrt in den nach ihm benannten Upanishad's, 802 fg. 818 fg.
- Ramâ* = *Sitâ* 813.
- Râmabhadra* 809. 822. und *Râmâcandra* 822. 824, Bezeichnungen Râmâ's.
- Râmaformel* (sechssilbig) 806 fg. 824; erweitert 820.

- Râmarahasya-Upanishad* (nur Mu.) 533; teilweise Co. als (*Hanumad-ukta*)-*Râma-Up.* 533 n. 541.
- Râmatâpanîya-Upanishad*, *pûrvâ*, 805—817. *uttarâ* 818—826 (Mu. Co. Nâ.) 533. 537. 539.
- Râmatîrtha*, Kommentator der *Maitr. Up.*, 312.
- Rangstreit der Lebensorgane 22. 39. 133. 405. 503. 562.
- Râshtravardhana*, Minister des Daçaratha, 812.
- Rât*, N. eines Ekâha, 63.
- Rathantaram*, N. eines Sâman, 9. 26. 27. 66. 91. 257. 363. 639.
- Râthitarîputra*, Lehrername, 521.
- Rätselfragen und -sprüche, 120. 400. 411. 505.
- Raum, Zeit, Kausalität (*deça-kâlanimitta*) 626.
- Raupe (und Blatt) 475. 680.
- Râvana*, Fürst der Râkhasa's, zehnköpfig, von Râma besiegt, 809 fg. *rayi*, Materie, 559.
- Reichtum, seine Wertlosigkeit, 416, und Gefahren, 272. 705.
- Reim, gelegentliche Neigung zu demselben 221.
- Relativität der Erscheinungen 237. 420.
- Reminiszenz der frühern Geburt 19. 395. 609.
- Rîbhu* als Name eines Sannyâsin der Vorzeit 710.
- ric* (Fem.), Vers (des *Rîgveda*) 1. 75. 101. etc.
- Rîgveda*, Manual des Hotar, 1.
- rishabha*, N. eines Ekâha, 63.
- Rîshi*, Dichter und Sänger vedischer Hymnen, 19. 27. 72. 395. 397. etc. „Die sieben *Rîshi's*“ aufgezählt 412.
- ritapeya*, N. eines Ekâha, 63.
- ritu* 1) Jahreszeiten (s. d.) 2) Periode der Weiber und die ihr folgenden Tage, 608. 713.
- rituyâja*, Spende beim Somaopfer, 8.
- ritvij*, Opferpriester; vier Hauptpriester 1; 63. 81. 148. 616. 698. etc.
- Rohita* (die Sonne) als Brahman 638. 640.
- Röhrenwerk (Gefäßsystem, *bânam*) des Leibes 562.
- Rudra, altvedischer Gott (ursprüngliche Bedeutung 730 fg.), 249. 254. 297. 302. 327. 330. 334. 348. 365. 396. 412. 563. 613. 645. 707. 717 fg. 727. 747. 748. 774. 820. 842. 852. 867.
- Rudra's, vedische Götterklasse (elf 450. 748), 98. 103. 112. 396. 363. 450. 613. 727. 748. 756. 770. 772. 814. 826. 877.
- Rudragebete, -lieder, 725. 737. 746. 776.
- Rudrahridaya-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Rudrâkshajâbâla-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Rudrâñi* neben Rudra 676.
- Ruheselbst (*çântâtman*) 277. 329 n. 728. vgl. 720.
- Rührtrankzeremonie 132. 136. 502. 509 fg.

S.

- Sabhya*, das die Halle (*sabhâ*) schützende heilige Feuer, 698.
- sac-cid-ânanda*, „Sein, Denken und Wonne“ (als Attribute Brahman's), nur (vgl. jedoch 225) in *Nrisîhhatâp.* und *Râmat. Up.*, 787. 791. 793. 817. 820. 823. 826.
- Sadâçiva* (ewigselig), als besondere Form des Çiva, 736.
- sâdhya's* (die zu gewinnenden), im System (wie *vasi's*, *viçve devâh*) eine besondere Götterklasse, 831. 832. 104. 364. 551.
- Saitava*, Lehrername, 424. 486.
- Sâkamaçva*, Lehrername, 22.
- Sâlajya*, Stadt in der Brahmanwelt, 25. 26.
- salîlam*, Urwasser, 638. 640. 755 (vgl. 309. 472 n.).
- Salzklumpen 168. 418 (entstellt 484). 360. 368.
- Sâmaçravas*, Schülernamen, 428.

- sâman* n. (Bedeutungen des Worts 85; ursprünglich Lied, später auch Melodie; „Ausgleichung“ 215 n.) Gesang im allgemeinen (daher auch von der Nrisiñhaformel gebraucht, 755 fg.), speziell der Gesang des Udgâtar und seiner Gehilfen, in seiner Anpassung an die *Ric*'s zur liturgischen Verwendung *stotram* genannt 66 (vgl. 390. 391 *sâman* = *stotram*). 68 fg. 75 fg. 389 fg. 496. 877. Fünfteiliges *Sâman*, 66. 85 fg., siebenteiliges 67. 88; 9-, 15-, 17-, 21-, 27-, 33-faches (nach den Stomaformen?) 859 fg. Zehn *Sâman*'s aufgezählt 90 fg., sieben Sangesweisen 95. — Plural (auch Sing.) die Gesamtheit der *Sâman*'s, die den *Sâmaveda* bilden, 27. 496. 570. etc.
- Sâmaveda*, das Manual des Udgâtar, 1 fg. Nach indischer Anordnung der dritte Veda (daher dem Himmel usw. entsprechend) 570. 727. etc. (an zweiter Stelle 253. 831. 551).
- Sâmavidhânabrâhmanam* 61. 62.
- sambhûti*, *sambhava*, das Entstehen, 527. 590.
- Samdânça*, Abschnitt des Shaḍv. Br., 63.
- Samciti*, das 9. Buch des Çatap. Br., 375.
- Samen (*retas*), die Kraft der Glieder 19; 383. 453. 455. 513. 514. etc.
- Samhitâ*'s, die „Sammlungen“ vedischer Lieder und Sprüche, 1 fg. („Buchstabenverbindung“ 216).
- samhitâpâtha*, Rezitationsweise des Veda, 11.
- Samhitopanishad* 61. 62; vgl. 215.
- samprasâra*, *samprasâda* 681.
- samsâra*, „der zum Ausgangspunkt zurückkehrende (*sam*) Lauf (*sar*)“, die Seelenwanderung, zuerst (vgl. jedoch 128 *âvarta* „Strudel“, besser wohl „Rückkehr“ und 508 *evam eva anuparivartante*) 277 und 309. (293. 306 Brahmanrad, vgl. 26). 317. 350. 357. 596. 599. 612. 636. 668. (geschildert) 670. 742. 749. 750. 758. 760. 774. 820. 822.
- Samvartavidyâ* 117 fg.
- Samvartaka*, Sannyâsin der Vorzeit, 710.
- Sanaga*, *Sanâru*, *Sanâtana*, als Lehrer, 425. 487.
- Sanatkumâra*, der Kriegsgott *Skanda* 171; 174. 187 als Lehrer; 727. 735 als Schüler.
- Sanatsujâta*, Rishi, als Lehrer 674.
- sandhi*, Verbindung (der Buchstaben), 215. 864. 867; Verbindungsart 708; Einswerdung (mit dem *Âtman*) 693.
- sandhyâ*, Verbindungszeit, Dämmerung, Dämmerungsandacht 63. 685. 704. 708 (Wortspiel zwischen den verschiedenen Bedeutungen).
- Sânjiviputra*, Lehrername, 521.
- Sânkhyalehre: zur Vorgeschichte derselben 265. 290. 313. 546; auf ihr fußend 337. 585. 586. 609. — *Sânkhya-Yoga* 609. 612. 637. 640 fg.
- sânkhyam* „Prüfung“, nicht Sânkhyam, 308.
- Sânkritiputra*, Lehrername, 521.
- sannyâsa*, Entsagung, 689. 698. 700. 708. 711.
- Sannyâsa-Upanishad* 687—691. Mu. (*Kuñḍikâ-Up.*) Co. Nâ. 533. 537. 539. (*Sannyâsa-Up.* der Mu. ist = *Kanṭhaçruti* 1—2, 533).
- Sannyâsa-Upanishad's des Atharvaveda 543. 678 n.
- sannyâsin* (*parivrâjaka*, *bhikshu*), der besitzlos umherwandernde religiöse Bettler. Zur Genesis (vgl. 4. 12. 96): ursprünglich standen, wie es scheint, *Grihastha* (*pitrîyâna*, *brâhmanam*) und *Vânaprastha* (*devayâna*, *ârañyakam*) als gleichberechtigte Lebensrichtungen nebeneinander (neben ihnen noch der lebenslängliche *Brahmacârin*) 97 (nacheinander schon 416. 481). Eine

- höhere Forderung tritt auf 97 und, vertreten durch Yājñavalkya, 436, vgl. 479 (entsprechend dessen Eschatologie, 502 Einl.). Aus ihr entwickelt sich der Sannyâsin, vom Vānaprastha oft noch ungeschieden 479 (auch 416. 481). 683. 688 fg. 700, geschieden 97. 436. 479. 693. 708. 715. — Seine Heiligung (*sam-skāra*) 687, Weihe (*dīkshā*) 689. 690. 701. Abschied von der Familie 694. 698. 700. 704 (von der Gattin begleitet 689). Letzte Opferzeremonien 687. 688. 689. 693. 698. 701. 709. Ablegung der Opferschnur (und Haarlocke) 682. 692. 693. 698. 699. 700. 701. 704. 710. Aufzug und Lebensweise 690. 693. 694. 699. 701. 702. 704. 705. 710. 715. Kein Vedastudium mehr 692. 702. 704. 709 (Ausnahme 693). Waschungen 693. 702, Meiden des Goldes 705, *Ahiṅsā* 694. 702. Die große Reise 701. 710; Emporstieg 691. —
- saptadaśa*, N. eines Stoma, 363.
saptarātra, N. eines Ahina, 63.
Sarasvatī, 1) N. eines Flusses zwischen dem Indus- und Gangesgebiete 844. 2) Göttin der Rede 520, als Gemahlin des Brahmān 769. 825.
Sarasvatīrahasya-Upanishad (nur Mu.) 533.
Sarbsar, des *Oupnek'hat* (ist Ait. Âr. 2) 535. 829.
sarvamedha, zehntägiges Somaopfer, 375.
Sarveçvara (Allherr) neben Brahmān, Viṣṇu, Rudra, 786.
sarvopaniṣatvidyā, die Upanishad's schon als Ganzes, 312 (318).
Sarvopaniṣatsāra (auch *Sarvasāra-Up.*) 622—626. (Mu. Da. Co. Nā.) 533. 535. 537. 540.
Satram, große, mehr als 12 Tage dauernde Somafeier, 63. 260. 261; tausendjährige 63. 361.
- sattvam*, Wesenheit, Güte, = *buddhi* 285. 298. 326; in kosmischem Sinne 362; als Sāṅkhyaterminus 329. 638. 643. 800. 807. 817.
Satvant's, Volksstamm im Süden, 52.
satya, wahr, wirklich, 253. etc.; *satyam*, die Wahrheit, Realität, 254. 256. 396. 490. 491. *satyasya satyam* 411. 415. *satyam, jñānam, anantam* 225. 228; *satyam, jñānam anantam, ānandam* 626 (vgl. 456).
Satyadharmā (wahrhafter Satzung) Viṣṇu, 359.
Satyakāma Jābāla, Vedalehrer, 121 fg. 125 fg. 136. 460. 512. (Vgl. *Çaivya*.)
Satyam, Tretā, Dvāpara (vgl. *Kali*) nur 870 (*tretā* 548 ist *trayi*).
Satyavacas Rāthītara, Vedalehrer, 221.
Satyavāha Bhāradvāja, Vedalehrer, 546.
Satyayajña Paulushi, Unterredner, 147 (= *Prācinayogyā* 149).
Saubhāgyalakṣmī-Upanishad (nur Mu.) 533.
Saukarāyaṇa, Lehrername, 486.
saumyacarū, als Abschnitt des *Shāḍv.* Br., 63.
Saurjāyanin Gārgya, Unterredner, 560. 567.
sautrāmaṇi, 4tägige Zeremonie (Ind. Stud. X, 349 fg.), 261. 312. 375; *kaukili* 213.
sava, Inauguralopfer, 213. (= *Çatap.* Br. 5) 374.
Savitar, Sonnengott, 83. 334. 341. 517; Gebet an *S.* 294 fg.
sāvitracayanam, besondere Form der Altarsichtung, 213. 262.
sāvitrī, die Sonnenstrophe *Ṛigv.* 3, 62, 10 (s. 496 fg.) 331. 333 fg. 356. 498. 511; neben *Gāyatrī* (s. d.) 717. 724.
Sāvitrī des *Nṛsiṅha* 753. 756. 768.
Sāvitrī-Upanishad (nur Mu.) 533.
Sāyakāyana, Lehrername, 486.
Schädelschmuck (gewisser Asketen) 366.

- Schatten (*châyâ*) 764; 55. 409; die individuelle Seele 276. 285. 565. emendiert 658.
- Schaumblasen und Ozean 641.
- Schermesser (und Scheide) 394 (58). Schmalheit seiner Schneide 435. 278 (Schwertschneide 247). — 633 fg.
- Schlaf, sein Wesen 120. 164. 410. 567. vgl. 680.
- Schlange (und Strick) 585; Schlangen im Luftraum 733; Schlangenhaut abgeworfen 477. 570. 850.
- Schlingen (Netz, Stricke) des Todesgottes 269. 851; 279; 303. 722.
- Schöpfung (und Schöpfungsmythen) 830 fg. 15 fg. 97. 116. 130. 160 fg. 176. 228. 231. 319 fg. 329. 333. 382 fg. 392 fg. 491. 551. 560. 755; — periodische Schöpfung 289. 724. 794.
- Schülerweihe (*upanayanam*) 375. 213. 122 fg. 196 fg. 713. 846. etc.
- Schutzgötter in den Himmelsgegenden 453; vgl. Welthüter.
- Schwangerschaft 19. 142. 608. 519. sechzehnteilig ist der Mensch 163. 306. 557. 571, Prajâpati 403, der Purusha 771.
- Seelenmörder 525. 705.
- Seelenwanderung (s. *samsâra*). Hauptstellen 23 fg. 128. 137 fg. 505 fg. 670.
- Sektenzeichen, auf Stirn usw. 735.
- Selbst, das, (*âtman*) als Grund der Gewiſsheit 292 (vgl. 416. 579. etc.) drei Selbste, 196 fg. 620 fg. vgl. 623; fünf 228 fg. (vgl. *âtman*).
- shadaha*'s, Abteilungen zu 6 Tagen, 9. *shadrâtra*, sechstägige Somafeier, 63. *Shadvinçâ-Brahmanam*, das Sâmaveda 61. Inhalt 63.
- Shatçakra-Upanishad* (nur Nâ.) 541. *shoçain*, Form des Somaopfers, 9. 361. 775.
- Sinivâlî*, Schutzgöttin der Schwangerschaft, 518.
- Sitâ*, Tochter des Janaka, Gemahlin des Râma, 807. etc. (= *Prakriti*) 808. 821.
- Sitâ-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Skambha*, (Stütze), als Brahman 637. 640.
- Skanda*, der Kriegsgott, 187. 718. *Skanda-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Sklave, Sklavin 149. 185. 480. 506. *smṛiti* (die Tradition) im Gegensatz zu *çruti* (Offenbarung) 2.
- so 'ham, „ich bin er“, 675. 800. 822. 850.
- Sohn der Unfruchtbaren (als Beispiel der Unmöglichkeit) 590.
- soma*, 1) ein als Opfertrank dienender Pflanzensaft, 2) der Mond. „Der König Soma“ ist sowohl der Trank 141. 390. 507. 508, als auch der Mond 35. 53. 143, (als Gottheit 396. 454. etc.) der Herr der Pflanzen und der Sterne 612. 757.
- Soma Prâtimeçya*, Lehrername, 22.
- somakraya*, Somakauf, Zeremonie beim Somaopfer, 8. 212.
- Somaloka*, die Somawelt, 570. 644. 761 (785).
- Somapa*, Lehrername, 22.
- Somaprefsstein 320. 766, bildlich 513.
- Somasavana*, Baum in der Brahmanwelt, 193.
- Spende bringen alle dem Prâna (*âtman*) dar 29. 30. 95. 118. 474. 490. 563.
- Spiegel 54. 197. 285. 296. 452.
- Spinne (und Faden) 308. 345. 411. 547. 635. 680. 684.
- Spitznamen (der Lehrer) 377 n. 459 n.
- Spukgeister (*yâtudhâna*) 733.
- sriṅkâ*, Kette (?), 269. 271.
- Sruva*-Löffel (beim Opfern gebraucht) 30. 513, umgedeutet 616.
- Stammglieder, vom Wissenden errettet 849; vgl. Läuterer.
- Steinbilder, in ihnen die Götter gegenwärtig, 824.
- Sterbebet 499 (527).
- Sterben 166. 169. 193. 473 fg.
- Stier, als Lehrer, 122.

- stobha*, Singlaute, wie die 84 aufgeführten.
- stoma*, die (sieben) Grundformen (Variationen) beim Gesang des *stotram*, 72. (9-, 15-, 17-, 21-, 27-, 33-faches) 363 fg. Vgl. unter *sāman*.
- stotram*, das für den Gesang des Udgātar und seiner Gehilfen mit *Ric*'s verbundene *Sāman* (Beispiel 66), dem *Çastram* des Hotar entsprechend, 10. 72. 81. 96. 114. 391.
- Sträuben, die Wahrheit mitzuteilen, 43. 119. 126. 141. 196 fg. 270. 316. 463 fg. 506.
- Ströme und Ozean 166. 558. 572. 641 n.
- Subālā-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Subjekt des Erkennens 50. 418. 419. 436. 443. 446. 471. 474. 484. (*paridraṣṭar*) 572. 840 n. vgl. Zuschauer.
- Subrahmanya*, Priester, Gehilfe des Udgātar, 9.
- Sudarçanam*, der Diskus des Viṣṇu (Sonnendiskus) 771. 772.
- Sudhā* (Nektar), = *Vasordhārā*, Stadt des Indra, 862.
- Sudhanvan Āṅgīrasa*, N. eines Gandharva, 434.
- Sudyumna*, N. eines Fürsten, 316.
- Sugrīva*, Affenkönig, 810 fg.
- Sūkara*, (Viṣṇu als) Eber, 814.
- Sukeçan Bhāradvāja*, Unterredner, 560. 571.
- Sumantra*, Ratgeber des Daçaratha, 812.
- śura*, „Gott“, nur 312. 317. 670.
- Surāshṭra*, Ratgeber des Daçaratha, 812.
- Sūrya*, Sonne, Sonnengott, 334. etc.
- Sūrya-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- sushumṇā*, die Kopfadler, *Carotis* (der Sache nach schon 194. 287) nur 345. 634. 635. 636. 668 (vgl. 218. 564. 632).
- sūtram*, 1) Faden 164. 348; 2) Opfersehnur 682 fg. 692; 3) Weltfaden (Vāyu, Ātman) 440 (vgl. 660. 683). 693. (Wortspiele zwischen 2. und 3.); 4) Schriftgattung, Sinnsprüche 418 (458. 484. 354), Leitfaden 2.
- śutya* (sc. *ahan*), Kelterungstag des Soma.
- svadhā*, Spende an die Manen, 96. 563, auch bloßer Anruf an dieselben 493. 700.
- svāhā* (Heil!), Ausruf bei den Havispenden, die man sitzend darbringt (*juhoti*), 493. 700.
- svarasāman*'s, gewisse Tage des *Gavām ayanam*, 9.
- Svarita*, 866.
- svayambhū* („durch sich selbst seiend“) 1) als Beiwort des Brāhman (Neutr.) 425. 487. 522; 253; 2) personifiziert 258. 279. 526. 634.

T.

- Tadeva* als Upanishad 833—836 (nur Da.) 535.
- tadvanam*, „nach ihm das Sehnen“ ($\tau\alpha\upsilon\epsilon\acute{\iota}\ \delta\epsilon\ \acute{\omicron}\varsigma\ \epsilon\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$), 208.
- Taijasa* (Traumschlaf, vgl. 573) 578 (767. 821). 579—582. 780. 782. 821.
- Taittirīyaka*'s, Schule des schwarzen Yajurveda, 211 fg. *Taittirīya-Saṃhitā*, Inhalt 212; *T.-Brāhmaṇam* 212; *T.-Āraṇyakam* 213.
- Taittirīya-Upanishad* 214—240; (Mu. Nā.) 533. 540; Taitt. 2 und 3 (Da. Co.) 536. 537.
- tajjalān*, Geheimname des Brahman, 109.
- Takshaka*, Schlangenfürst, 628.
- Talavakāra*'s (= *Jaiminīya*'s), Schule des Sāmaveda, 61. 62; *Talavakāra-Brāhmaṇam* 61. 203 n.
- tamas* (Finsternis), der dritte Guṇa der Sāṅkhya's; seine Wirkungen 324. 329.
- Tāṇḍin*'s, Schule des Sāmaveda, 61.
- tanmātra*, die Reinstoffe, (Ursprung des Worts 567 n.) 323. 617. 744.
- tānmapram*, Zer. beim Somaopfer, 8.
- tapas*, 1) Hitze, 2) Askese, s. d.

- Taponitya Pauruṣiṣṭi*, Vedalehrer, 221.
- tāra, tāraḥ*, „rettend“ ist *Om*, 719. 720. 772. 818 n. 820.
- Tāraḥ-Upanishad* (Da.) 536. 818. (Co. Nā.) in Rāmottarat. Up. 537. 539.
- Tārasāra-Upanishad* (Mu.) 533; eine Kompilation 818 n.
- tarka* (Yogaübung) Kontrollierung 345. Reflexion 652. 653. vgl. 650.
- Tārkshya*, Sonnenroß, Sonnenvogel, später Garuḍa, 754. 779.
- tat tvam asi*, „das bist du“, 157. 166 fg. 626 (vgl. *etad vai tad*). *Tad* als Name des Brahman (zurückgehend auf R̥g̥v. 10,129,2) 253.
- Tauchervogel als Lehrer 124.
- teillo* (*akala, nishkala*) ist Brahman, 307. 309. 341. 554. 556. 572. 645. 647. 649. 660. 680. 805.
- tejas* (Glut) als Element 161 fg. Eingang in das *tejas* beim Tiefschlaf 568 und Sterben 166. 169.
- Tejobindu-Upanishad* 663—665. (Mu. Da. Co. Nā.) 533. 535. 537. 539.
- Tiefschlaf (*sushupti*) 45. 57. 120. 193. 199. 411. 470 fg. 568. 574. 578. 591. 623. 676. etc. vgl. *Prājña*.
- Tierkreis 340 n. 814.
- Tivrasoma*, ein Ekāha, 63.
- Todesstunde, Gedanken in ihr, 566.
- Töne (die sieben der Tonleiter) 607. 860. 861. 879.
- Tonklumpen 160. 589. 626.
- Töpferrad 321. 324.
- Totenmahl (*grāddham*) 278. 641. vgl. 687.
- Tradition, rituelle und philosophische verschieden, 378. Tr. der Namen in den Upanishad's 153 fg. 454 n.
- Traidhātaviya* - Opfer (an die drei Guṇa's) 709.
- Traivani*, Lehrername, 424. 486.
- Traum, vorbedeutend, 137.
- Traumschlaf 18. 55. 198. 410. 467 fg. 568. 573. 578. 583. 623. vgl. *Taijasa*.
- trayastrin̄ca*, Stoma (von 33 Versen), 364.
- trayi vidyā*, die drei Veden, 33. 68. 73. 94. 97. 130. 131. 497. 498. 253. 257.
- tretā* (= *trayi vidyā*) 548. Das Weltalter 870.
- Triṣaṅku*, mythischer König, 221.
- Triṣikhibrah̄maṇa-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- trimūrti*, der „dreigestaltige“ Gott, 252 n.
- trin̄ava*, Stoma (aus 27 Versen), 364. vgl. 860. 861.
- Tripādvibhūtimahānārāyaṇa-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Tripundram*, Sektenzeichen, 735 fg.
- Tripura-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Tripurātāpini-Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Trivātra*, dreitägige Somafeier, 63.
- Trishtubh*, vedisches Metrum, 4 × 11 Silben, 112, das zweite (daher mit Luftraum, Yajurveda etc. parallel) 363. 717. 727. (760. 785.) 744. 860. 872. 878.
- Trisuparna-Mantra's*, zur Tilgung der Sünde, 254.
- trīṇiyasavanam*, die Abendkelterung, 98 fg. 113. 736. 878.
- Trivridagnisṭoma*, als Abschnitt des Shaḍv. Br., 63.
- Trivrit*, ein Stoma (aus 9 Versen), 363. 859.
- Trunksucht 148. 349. 741.
- Tura Kāvasheya*, als Lehrer, 522.
- turiya* (auch *turya, caturtha*), der „vierte“ Zustand (außer Wachen, Traum, Tiefschlaf) und der Ātman in ihm, erklärt 574. 623 fg. 778; 344. 370. (als vierter Fuß der Gāyatrī) 497. 579. 580. 681. 684. Seine Vierteilung (*ota, anujñātri, anujñā, avikalpa*) 778. 781. 783. 795. 801. *turiya-turiya* 790. 791. *turiya-atita* 676.
- Turiyātītāvadhūta-Upanishad* (nur Mu.) 533.

Trashtar (Bildner), altvedische Gottheit, 832. 518. 43. 700.
tyam, tyad 413 fg. 450. 231.

U.

Übergöttlichkeit über die Götter, 327.
überintellektuelle Einswerdung 206.
232. 233. 334. 344 fg. 418. 474. 556.
558. 572. 579. 592. 604. vgl. *Yoga*.
Überschöpfung (*atisṛiṣṭi*) 391.
ucchishṭa, Rest, Brahman als U., 638.
640.
Uçinara, Volksstamm in Madhyadeça, 52.
Udañka Çaulbâyana, Vedalehrer, 458.
Udaraçandilya, als Schüler 79.
Udâtta, 866.
udbhîd und *valabhîd*, bestimmte Opfer beim Gavâm ayanam, 63.
Uddâlaka Âruṇi, Sohn des *Arûna* und Vater des *Çretaketu* (vgl. *Naciketas* als Sohn des *Auddâlaki Âruṇi* 268, und *Yâjñavalkya* als Schüler des *Uddâlaka Âruṇi*, 512. 522) 22. 23 fg. 105. 147. 150. 164. 439. 512. 514. 522. Unvereinbarkeit der Traditionen über ihn 153 fg.
Uddâlakâyana, als Lehrername, 486.
Udgâtar, „Sänger“, Hauptpriester des Sâma-veda, 1. 33. 66. 77. 81 (Sing. und Plur.). 129. etc.
udgîtha, Mittelglied und Hauptteil des fünffachen wie des siebenfachen Sâman 66 fg., oft allegorisch gedeutet 27. 64. 66. 68. 69. 85 fg. 332. 361. 386 fg. 389. 869. 878.
Udumbara's, als Unterart der *Vânâprastha's*, 714.
Ufer, jenseitiges, 187. 276. 351. 553. 572. 857 (vgl. Meer, Boot, Wogen).
Ukhasambharaṇam, N. des 6. Buches des *Çatap. Br.*, 375.
Ukshasena, N. eines Fürsten, 316.
uktham, älterer Name für *Çastram*, speziell das *Nishkevalya-çastram* 10. 11. 32; im weitern Sinne für

Hymnus 13, Preisrede 77, *Rigveda* 406. U. als Leben 496.

ukthya, Form des Somaopfers, 9. 361. 775.

Umâ Haimavati, Gemahlin des Rudra-Çiva, 207. 739. 758.

unaussprechlich ist, was der Eingewordne fühlt, 334. 358.

Unbeschränktheit (*bhûman*) 185 fg.

Unerkennbarkeit des Brahman 206. 233. etc. s. überintellektuell.

Unerschöpflichkeit des Brahman s. Integrität.

Unsinnige, wie solche erscheinen die Wissenden 710. 715. 791. vgl. Kindlichkeit.

Untermensch (*vriṣhala*), für Çûdra, 516.

upâdhi, Bestimmung, nur 625. 664. vgl. 275.

upadrava, Glied des sieben teiligen Sâman, 67. 88 fg.

upahava, Einladung, 63.

upahavya, ein Opfer für bestimmte Zwecke, 63.

upahoma, Zusatzopfer, 213.

Upakosala Kâmalâyana, Schüler des Satyakâma, 125 fg.

upânçu-Spende 8; -Gefäß 320; -*savana*-Stein 320.

Upanishad, ursprünglich „vertrauliche (*upa*) Sitzung“ (Gegensatz *parishad*); daher alles, was auf geheimer Mitteilung beruht und geheim zu halten ist (vgl. als Synonyma *guhya' âdeçâh* 100. 102, *guhya* 278, *paramam guhyam* 310): geheime Losung 29. 30; Geheimname 411 (354). 492; geheimer (allegorischer) Sinn 11. 69. 84. 216; Geheimwort oder -formel 694. 737. 759; Geheimlehre 208. 461 (Plural). 822 (auch falsche, 197. 198); so namentlich am Ende von Darlegungen (*iti upanishat* u. dgl.) 223. 234. 240 (765). 253. 255. 259. 260. 759.

760. 766. 770. 822; von geheim zu haltenden (mündlichen oder schriftlichen) Literaturwerken 418 (458. 483. 354); 294 (685). 305 (*guhya-upanishatsu*). 693. 751. 800. 860; *upanishadam* (Upanishadwerk) 748. *upanishada purushah* (der Purusha der Geheimlehren) 455. — Allen Bedeutungen haftet das Merkmal des Geheimen an; zur Erläuterung vgl. man die unter „Warnung“ und „Sträuben“ angeführten Stellen.

Upanishadbrâhmanam (der Talavakâr's) 203 n.

Upanishadsammlungen, der Muktikâ Up., 532 fg.; des Darashakoh (Oupnek'hat) 535 fg.; Colebrooke's 537 fg.; Nârâyana's 538 fg.

upasad, Soma-Vorfeier, mit Abstinenz, 8. 114. 260. *upasadvratam* 509.

Upaveçi, Lehrername, 522.

Urlicht, Brahman als U., 284. 308. 346. 554. 645; vgl. *jyotis* und ewiger Tag.

das Ursachartige (*kâranârûpam*) ist Nârâyana 749. 751, hingegen entspringt es aus ihm 751.

Urwasser 835. 872. 15 (vgl. 13). 16. 17. 28. 180. 279. 383. 491. 525. 744. 755. 872. etc.

Urwesen — Urstoff — Erstgebornes 155. 328.

Ushasta Câkrâyaṇa, Unterredner, 435.

Ushasti Câkrâyana, Vedalehrer, 80.

utkrama, Nordgang der Sonne, 340. vgl. 561 und *kramâ*.

V.

vâc, Rede, 401 fg.; als Lehrer 522.

Vadhryaçva, N. eines Helden, 316.

Vaiçeshika's, Anhänger des Kaṇâda, angeblich, 585.

Vaiçvadevam, N. eines Çastram, 9. 63. 442. 548.

Vaiçvânara 1) *agni*, das „allverbreitete“ (vgl. 144 fg.) Feuer, 381. 267;

gedeutet als Verdauungsfeuer 493 (321), als Prâṇa (Sonne) 560. 2) *âtman Vaiçvânara* 147 fg.; vgl. 857 (diese Lehre heisst *Vaiçvânara-ravidyâ* 144. 381); fortentwickelt 336 und 614 (*Vaiçvânara* oder *Viçva*); vgl. das *Vaiçvânara*-Opfer des Sannyâsin 698. 701. 709. 3) *Vaiçvânara* oder *Viçva* heisst (vgl. 573) der Zustand des Wachens 578 (767. 780. 821). 581. (782). vgl. *viçva* 319. 808 und *viçvâ* 329.

Vaiçvasrîjacayanam, eine Altarschichtung, 213. 262.

Vaiçya's 831. 397. 144, kollektiv *Viç* (f.) 35. 202. 396. 397, die dritte Kaste (die Kolonisten, das Volk).

Vaiçyastoma, N. eines Ekâha, 63.

Vaidribhatîputra, Lehrername, 521.

Vaijarâpâyana, Lehrername, 424.

Vaikhânasa, Unterart der Vânaprastha's, 714.

Vaikunṭha, Name des Indra, 52. 54. 408, des Vishṇu 749 und seines Himmels 750.

Vairâjam, } Name zweier Sâman's,
Vairûpam, } 27. 363. 67. 92.

Vaishṇava-Winde (die der Aufsenwelt) 610.

Vaitathyam, Titel von Gaud. Kâr. II, 575. 583 fg.

Vaivasvata (Sohn des Sonnengottes *Vivasvant*), Yama, 267.

Vaiyâghrapadîputra, Lehrername, 521.

Vaiyâghrapadya (= *Indradyumna*) 149. (= *Buḍila*) 150.

Vâjaçravas, Lehrer (vier Generationen vor *Uddâlaka*) 522.

Vâjaçravasa (= *Auddâlaki Âruni*) 262. 266.

Vâjapeya, Form des Somaopfers, 9. 63. 212. 261. 311. 374. 514. 775.

Vâjasaneyya, Beiwort des *Yâjñavalkya*, 512. 522.

Vâjasaneyin's, Schule des weisen Yajurveda, 374.

- Vâjasaneyi-Samhitâ*, Inhalt 374.
Vajra, als Abschnitt des Shaḍv. Br., 63.
Vajrasûci-Upanishad (nur Mu.) 533.
Vala als Beiwort Râma's (etwa „Beschützer“) 815.
Vâlakkîlûya's (ursprünglich Spottname)
 1) Bezeichnung gewisser Rîshi's, 317. 318; da dieselben als zwerghaft geschildert werden, könnten sie möglicherweise auch 845 fg. zu verstehen sein. 2) Unterart der *Vânaprastha's* 714.
valli, Schlingpflanze, Ranke, Hauptstück einer Schrift, 214.
Vâmadeva, altvedischer Rîshi, 15. 19. 20. 395. 751. 812.
Vâmadevyam, N. eines Sâman, 67. 91. 257.
Vâmakakshâyaṇa, Lehrername, 522.
Vânaprastha (auch *Vanin* 708, *Muni* 254. 256, und so wohl auch 436), Waldeinsiedler, im dritten Âçrama (öfter von dem vierten ungeschieden, vgl. *Âçrama*, *Grihastha*, *Sannyâsin*) 3. 12. 96. 688—689. 693. 708. 736. 776; vier Arten 714.
vañça, Stammbaum, Lehrerliste, 22. etc.; über die vier *Vañça's* der *Vâjasaneyin's* 376 fg.
Vaṅçabrâhmaṇam des *Sâmaveda* 61. 62.
Vânî (Stimme, Rede), *Śarasvatî*, 816.
vapâ, Netzhaut des Opfertiers, 8.
Varadatâpini-Upanishad (nur Nâ.) 540.
Varâha-Spruch, auf *Vishṇu* als Eber, 814.
Varâha-Upanishad (nur Mu.) 533.
Varaṇâ, Fluß bei Benares, 708. 823.
Vârkaruṇîputra, Lehrername, 521.
Vârîtâkavṛittî's, Unterart der *Grihastha's*, 713.
Varuṇa, altvedischer Gott, ursprünglich des Sternhimmels, später der Wasser mit dem Wohnsitz im Westen (wo die Sterne im Meere untergehen) 453. 10. 25. 95. 110. 236. 328. 364. 396. 453. 520. 644. 812. 834. 836.
Vârûṇi-Upanishad (N. für *Taitt.* 2—3) 213.
vashat-Ruf, Ausruf bei denjenigen *Havisspenden*, die man stehend darbringt (*yajati*), 8. 493. 700; auch bei Formeln verwendet 761. 814.
Vasishtha, altvedischer Rîshi, 412. 856; im Gefolge Râma's, 812. 817.
Vasordhârâ, Stadt des *Indra*, 862. s. *Sudhâ*.
Vasu's, Götterklasse, 98. 102. 112. 248. (*Vasu's Filter*) 336. 363. 396. (acht, aufgezählt) 450. 727. 748. 756. 770. 772. 814. 826. 875.
Vâsudeva, *Vishṇu* als *Krishṇa* (Sohn des *Vasudeva*), 649. 812; seine Formel ist 12silbig, 772. 813. 826.
Vâsudeva-Upanishad (Mu. Nâ.) 533. 540.
Vâsuki, Schlangenfürst, 628.
Väter und *Väterwelt*, 232. 285. 403. 429. 508.
Vatsanapâd Bâbhava, Lehrername, 425. 487.
Vâtsîputra, Lehrername, 521.
Vâtsya 425. 487 Schüler des *Çandilya*, 522 dessen Lehrer.
Vâtsyâyana, Verfasser eines *Kâmaçâstram* (Lehrbuchs der Liebe), 585.
Vâyû, Wind, Windgott, 25. 207, auf kosmischem Gebiete dem *Prâṇa* entsprechend 831. 16. 388, und wie dieser oft ein Symbol des *Brahman*, 37. 117 fg. 214. 224. 405. 413 fg. 440. 872.
Veda's, ursprünglich drei (vgl. *trayî*); die vier 1 fg.; fünf 174. vgl. 355. *vedânâm vedah* (Grammatik) 174. 175. 178. Studiert werden einer, zwei, drei oder alle (vier) *Veden* 517, alle (drei oder vier) in zwölf Jahren 160 (vgl. 373), in 48 Jahren 713, „mit dem *Veda* begnadigt“ 310.
vedadevayoniḥ 680 n. 728 n.

- Vedānga's, aufgezählt 547; 717. 756. 770. 825. 860. 869.
- Vedānta (die Upanishad's, vgl. 1 fg.), 310. 557 (249. 739). 635. 584. 586. — Reine Vedānta-Upanishad's des Atharvaveda, 543. 605 n. — Vedānta und Sāṅkhyam 290 n. 291. 265. 322. 325.
- vedi, das Opferbett, umgedeutet 151. 514. 259. 616.
- vena, der Seher, der (himmlische, später irdische) Träger der Offenbarung, 835. 245.
- Vergeltung, *ṛitam*, im Jenseits 276 und Diesseits 322.
- Vermachungszeremonie 40. 404.
- Vettern, die feindlichen, 387. (sieben) 412. 239.
- Vibhishana, Bruder des Rāvaṇa, mit Rāma verbündet, 811 fg.
- Vibhu, Halle in der Brahmanwelt, 25. 26.
- viç, die dritte Kaste, s. *vaiçya*.
- Vicakṣana, Thron in der Brahmanwelt, 25. 26.
- viçesha, als Sāṅkhyaterminus 337. (vgl. 624).
- viçva s. *vaiçvānara*.
- Viçvajit, ein Tag des Gavām ayanam, 9.
- Viçvakarman, Allschöpfer, 832. 303.
- Viçvamanāh, Lehrername, 22.
- Viçvāmītra, altvedischer Rishi, 10. 412. 853; als Lehrer 22.
- Viçvarūpa Trāshṭra, als Lehrer, 425. 487.
- Viçvarūpāh, als Abschnitt des Shaḍv. Br., 63.
- Viçvasrij, Allschöpfer, 334 (365). (Plur.) 759.
- Viçvāvasu, ein Gandharva, 518.
- viçve devāh, ursprünglich „alle Götter“; dann (ähnlich wie *vasu*, *sādhyā*) beschränkt auf eine bestimmte Götterklasse, 84. 98. 364. 396. 433. 772.
- Vidagdha Çākalya, Vedalehrer, 448 fg. 461.
- Vidarbhikaundīnya, Lehrername, 425. 487.
- Vidcha's, Volksstamm (Hauptstadt *Mithilā*), N.O. von Patna, 52. 444. 463.
- vidhi (Vorschrift), Bestandteil der Brāhmana's 1 fg. vgl. 223. 860. 869.
- vidṛiti, die Schädelnaht, 14. 18. (vgl. 218, und zur Sache 161. 231. 394. 320).
- Vidyā, Wissen, ist 817 das rituelle Wissen (vgl. niedere und höhere Wissenschaft) oder (mit Weber) als *Avidyā* zu lesen.
- Vidyā und *Avidyā* 271 fg.; definiert 623. Beide verworfen 526.
- Vidyādharma's, Luftgenien in Çiva's Gefolge, 644.
- Vielheit, keine, s. *advaitam*.
- die vier Zustände des Ātman sind Wachen, Träumen, Tiefschlaf und *Turiya* (s. d.).
- Vighana, N. eines Ekāha, 63.
- Vighna, „Beseitiger“ (der Hindernisse) ist Ganeça, 816.
- vighraha, „Leib“, 334. 341. 806. 810. 821.
- vijam, *kīlaka*, *çakti* der Nṛsiṅhaformel 765 fg., der Rāmaformel 808, der Haṅsaformel 675.
- Vijarā, Strom in der Brahmanwelt, 25. 26.
- Vijaya, Ratgeber des Daçaratha, 812.
- Vindhya-Gebirge, als Südgrenze 38.
- Vipracitti, Lehrername, 425. 487.
- vi-ram, entsagen, 495.
- Virāt (Virāj), mythologische Repräsentantin der Materie, 830. 84. 120. 219 n. 462 (Gattin des Indra-Purusha). 638. 640. 770. 798. 826. N. eines Metrums 120. 727, eines Ekāha 63.
- Virocana, ein Asura, 196 fg.
- Vishṇu (zu seiner Geschichte vgl. 752), altvedischer Sonnengott, 214. 224. 339. 359. 728. (die Leibesfrucht segnend) 518, (als Wagenlenker) 651, der in drei Schritten den Himmel durchmifst; sein höchster

- Schritt (*Vishṇoḥ paramaṇ padam*) ist der Aufenthaltsort der Seligen 277. 348. 362. 664. 695. 748. 758. 776. Oft in Aufzählungen, meist mit *Brahmān* und *Rudra-Īcāna-Īva* zusammen 327. 328. 613. 631. 660. 722. 727. 773. 774. 799, oder in andern Verbindungen 645. 681. 718. 739. 826. Als der *Ātman* 334 (365), als *Om* 346, als das Sattvam der *Sāṅkhya's* 330, als *Yogin* 659 (670); ihm gilt das letzte Opfer des *Sannyāsin*, 701. *Vishṇu* als *Nārāyaṇa* 751, als *Nṛisinha* 753 fg., als *Rāma* 805 fg.
- Vishṇu-Upanishad's* des *Atharvaveda* 543. 743 n.
- vishuvant*, Mitteltag des *Gavām ayanam*, 9.
- Vollberuhigung, *samprasāda*, heisst der Tiefschlaf, 468 und die Seele im Tiefschlaf 191 (200. 318), und so wird wohl auch 681 zu lesen sein.
- Vorboten nahen Todes 11.
- Voropfer (*prayāga*), N. bestimmter Spenden, 616.
- vrātam*, Gelübde, *Maxime*, 90 fg. 237 fg. — *vrātamīmānsā* 405. *vrātam Pācupatam* 723; *Īambhavam* 736.
- vrātya* als *Brahman* 637. 640.
- vrātyayajña*, ein bestimmtes Opfer, 63.
- Vṛitra (Ahi)*, ein von *Indra* bekämpfter Dämon, 840.
- Vyaçva*, Lehrername, 22.
- Vyāhṛiti's*, die drei heiligen Rufe *bhūr*, *bhuvāh*, *svāh* (s. d.) 331. 652. 744. 770. 859—860; vier 869. 870; sieben 825. 860.
- vyāna*, Zwischenhauch, erklärt 71 fg.; anders 320. 565.
- Vyāsa*, der *Rishi*, nur 873.
- Vyashṭi*, (Entfaltung) als *Lehrer*, 425. 487.
- vyashṭi* und *samashṭi* 435.
- W.**
- Wachen, Traum, Tiefschlaf, definiert 623. Hauptstellen 198 fg. 467 fg. 567 fg. 578 fg. 583. 584. 590. 597. 600 fg. 740. 679 fg. etc.
- Wagen (und Wagenfahrer) 276. 295. 319. 321. 846 fg. 849.
- Wahn des „Ich“ und des „Mein“ 323. 351.
- Warnung vor Mitteilung an Unwürdige 11. 105. 310. 350. 513. 558. 757. 816.
- Wegespur zum Weltall ist der *Ātman* 395. 480.
- Weiber (Kinder, Sippschaft) als Hemmnis 350; aufzugeben 664. 704; W. ausgeschlossen 757, zugelassen 759.
- Welt-Ei (*Brahman-Ei*) 116. 334. 361. 434. 693. 704. 744. 826.
- Welten, meist drei 450; vier 15; sieben 548 (bildlich 551), aufgezählt 548 n. 643; neun 437; vierzehn 693. — Grenzen d. W. 434. Weltstrom 833.
- Welthüter (acht) 11. 13. 16. 770. 817. 826.
- Weltvernichtung (durch *Brahman* etc.) 297. 300. 302. 304. 307. 721. 724. 727. 762. 794.
- Werden, Bekämpfung des W. 527. 590. 593 fg.
- Werke, Zunichtwerden der guten und bösen 26. 44 n. 192. 233. 321. 357. 480. 554. 555; vgl. Böses.
- Wert der Belehrung 498. 847.
- Wertlosigkeit irdischer Güter 416. 482. 271. 316.
- widerspruchsvolle Natur des *Ātman* 275. 525. 556. 665. 837.
- Wiedergeburt 433. 19. 565 fg. 670; als *Gott* 476 (vgl. *karmadevāh* 233. 473); als *Mensch* oder *Tier* 24. 144. 508. (als *Elefant*) 499; als *Pflanze* 282.
- Wiedersterben, Abwehr desselben 145. 262. 384. 401. 432. 435.
- Windseile 317.
- Wirkung und Ursache 165. 594 fg.

Wogen des Samsâra (vgl. Meer, Boot, Ufer), sechs 704. fünf 293.

Wonne (*ânanda*) 230 fg. 237 (vgl. 126. 185); stufenweise 232. 472.

Wonne, nicht Lust 665.

Wortspiele 71. (*svar* und *svara*); 114 (*soshyati*, *asoshṭa*); 136 (*ama*, *amâ*); 231 (*sukṛitam*); 262 (*na kshiti*, *na jiti*); 423 (*pûras*, *pûrusha*); 453 (*dakshina*); 495 (*vi ram*); 685 (*sandhyâ*, vgl. 704. 708); 821 (*pranava*, *prakṛiti*); 873 (*ap*, *om*). Vgl. Etymologien.

Wünsche, gewährt 43. 267 fg. 316. 506; beflecken 357. 647; — werden erlangt 556, schwinden 557.

Würfelspiel 118. 120.

Wüstenspiegelung, *gandharvanagarâram*, 586; *indrajâlam* 326. 366. 367.

Y.

Yajamâna, der Veranstalter des Opfers, 98. 129. 220. 311. 355. 358 fg. 390. 428 fg. 616.

Yajñavacas Râjâstambâyana, als Lehrer 522.

Yâjñavalkya Vâjasaneyâ, berühmter Vedalehrer (vgl. 374. 376 fg. 426 fg.) 393. 416 fg. 428—485. 707—710. 819—826. 849—850. Er ist (in rituellen Texten) 512. 522 Schüler des Uddâlaka; vgl. hingegen 439 fg.

— Auffallend ist auch bei der genannten Rolle, die er in den genannten Stellen spielt, das völlige Schweigen über ihn in den übrigen.

Yâjñavalkyakâṇḍam ist Brih. 3—4; vgl. 375. 376. Inhalt 379. 426.

Yâjñavalkya-Upanishad (nur Mu.) 533. (= *Jâbâla-Up.* 5—6 u. a.)!

yajñâyajñyam, N. eines Sâman, 27. 67. 94.

Yâjñiki Upanishad s. *Mahânâr. Up.*; vgl. 241.

Yajurveda, der zweite Veda nach indischer Zählung (Ausnahmen 831. 551. 253), vgl. 1 fg. (schwarzer und

weißser) 211. 373. Als Quelle genannt 758.

yajus, Opferspruch (des Yajurveda), 27. etc.; als Leben 496.

yâjyâ, Begleitvers, Begleitlied, 429. 430.

yâjyânuvâkyâh als Abschnitt der Maitr. Samh. 312.

Yaksha's, Halbgötter (im Gefolge Kubera's), 317. 364. 366. 644. 756. 775.

yaksham, „Wunderding“, 837. 204. 207. 490.

Yama, Todesgott, 53. 55. 110. 267 fg. 326. 361. 453. 500. 527. 852; neben

Mrityu 396. 718. 770. 825.

Yâska, Lehrername, 424. 486.

yati 1) Helfer bei der Weltschöpfung 305 und Anm. (vgl. *Kratu*); 2) „Streber“ 43; 3) Bûfser, Asket (im vierten Lebensstadium) 556. 557 (249. 739). 587. 690 (702). 694. 736. 776.

Yauvanâçva, altvedischer Fürst (= *Mândhâtara*), 316.

Yayâti, König der Vorzeit, 316.

Yâyâvara's, Unterart der Grihastha's, 714.

yeshṭiha, Stunden in der Brahmanwelt, 25. 26.

Yoga, eine besondere „Praxis“ (vgl. *yujîta* 259. 332), die Einswerdung mit dem Âtman zu verwirklichen (vgl. 343); 230. 273. 277. 285. 292. 295 fg. 308. 343 fg. 348. 592. 621. 683. 721. 729. 851. Erste Spuren 202 (des *pratyâhâra*). 406 (des *prânâyâma*); Hauptstellen: 277. 285 fg. 295 fg. 344 und die *Yoga-Upanishad's* 629—677. *asparçayoga* 591. 593. Als Glieder des *Yoga* (343 fg. 650. 652) werden, aufser *âsanam* (634; verschiedene Arten des Sitzens aufgezählt, 654; Fixieren der Nasenspitze 667) folgende sechs aufgeführt: 1) *prânâyâma* 633. 634. 652 (*recaka* 653. 660, *pûraka* 653. 660. 671, *kumbhaka* 653. 660. 672); 2) *pratyâhâra* 633.

634. 652. 671 (Schildkröte); 3) *dhyānam* 652. 664; 4) *dhāraṇā* 635. 652. 654; 5) *tarka* 652, anders 344 fg. 6) *samādhi* 652. — Der Weg nach oben 352. 655. 667 fg. 672. Vgl. auch unter *Manas*.
- Yogaçikhā - Upanishad* 666—668; (Mu. Da. Co. Nā.) 533. 535. 537. 539.
- Yogacūdāmaṇi - Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Yogakuṇḍali - Upanishad* (nur Mu.) 533.
- Yogatattva - Upanishad* 669—672; (Mu. Da. Co. Nā.) 533. 535. 537. 539.
- Yoga-Upanishad's des Atharvaveda 543. 629 n.
- Yogin* 338. 363. 591. 634. 635. 636. 655. 659. 662. 667. 670. 683. 703. 705. 749. 750. 771. 776. 805.
- yūpa*, der Opferpfosten, 63; umgedeutet 259. 616.
- Z.**
- Zäpfchen 219. 345.
- Zauber 30. 31. 499. 515 fg. 774 fg. (Schlangen) 627. (Tod) 852.
- Zeit und Zeitloses, Brahman als Zeit 340, als Zeitloses 341—342. Die Zeit durch ihn 445, er über sie erhaben 478. 307.
- Zeugung 19. 25. 142. 222. 255. 257. 393. 453. 503. 507. 513 fg. 561. 608. 615 n., als Pflicht 222.
- Ziege und Junge, 248. 301.
- Zitate. *Rigveda*: (1,18,6) 245; (1, 22,20—21) 695. 776; (1,40,5) 765; (1,50,10) 114; (1,89,8. 6) 754. 779; (1,89,8) 764; (1,90,9) 214; (1,91,16. 18) 34; (1,114,8) 304. 736; (1,116, 12) 422; (1,117,22) 423; (1,154,2) 764; (1,164,12) 561; (1,164,20) 301. 555; (1,164,39) 301. 768. 773. 862; (1,164,49) 520; (1,189,1) 500. 528; (2,21,6) 36; (2,33,11) 762; (3,4,9) 763; (3,29,2) 280; (3,36,10) 36; (4, 26,1) 395; (4,27,1) 19; (4,40,5) 248. 282. 766; (5,78,7—8) 519; (5,82,1) 136; (6,17,2) 766; (6,47,18) 423; (7,32,22) 721; (7,59,12) 736; (8,6,30) 114; (8,48,3) 719; (9,96,6) 248; (9, 113,7) 751; (10,81,3) 244. 297; (10, 85,22) 518; (10,90) 830; vgl. 250; (10,90,1—2) 299; (10,90,3) 106; (10, 97,15) 613; (10,121,1—8) 244; (10, 121,2) 764; (10,121,3) 302; (10,129,4) 755; (10,184) 518. — *Atharvaveda*: (3,20,1) 709; (4,1,1) 687; (6,96,1) 612; (7,81,5) 34; (7,81,6) 34; (10,2,26—27) 724; (10,8,9) 412; (10,8,16) 280; (10,8,27) 300; (10,8,29) 489; (11,4, 13) 551; (11,8) 689. 701; (18,1—4) 688. — *Vājasaneyi-Saṃhitā*: (8,36) 763; (11,1—5) 294; (13,6. 8. 7) 733; (16,1.3.4) 731; (16,2—3) 297; (16, 11. 2. 6. 7. 8. 14) 732; (16,9. 13. 10. 12. 11) 733; (31,18) 298; (31,17—22) 244. 832; (32) 833; (32,1) 243. 300; (32,2. 3. 4) 244; (32,2. 3) 303; (32,4) 296. 721; (32,8—12) 245; (34,1—6) 837. — *Taittirīya-Saṃhitā*: (7,5,24) 358. — *Taittirīya-Brāhmaṇam*: (3,10,1,2) 763; (3,12, 9,8) 759. — *Taittirīya-Āraṇyakam*: (1,23) 755; (3,10,1,1) 764; (10,11—12) 851; (10,12. 47) 758; (10,43) 736. — *Mahābhāṣyam* (1,1,38) 867. — Vgl. auch die Anklänge an: *Āçvalāyana Gṛihyasūtram*: (1,13,7) 34. — *Mānavadharmāçastram*: (3,76) 361. — *Sāṅkhyakārikā*: (24) 323; (41) 344; (53) vgl. 324; (63) 323; (65) 322.
- Zorn eines Brahmanen, auch Göttern gefährlich 839; vgl. 267.
- Zungen, die sieben des Opferfeuers, 548.
- Zuschauer (*sākshin*), das Subjekt des Erkennens (vgl. *paridraṣṭar* 572. *prekshaka* 321 fg., vielleicht schon *satīta* 472) 308 (684). (definiert) 625. 741. 782 (erklärend). 799. 838. 840. 843.
- Zwillinge, wodurch 608.

Alphabetisches Verzeichnis der übersetzten Upanishad's.

(Die Zahlen verweisen auf die Seiten.)

<p><i>Ācrama</i> 713. <i>Āitareya</i> 15. <i>Amṛitabindu</i> 651. <i>Ārsheya</i> 853. <i>Āruṇeya</i> 692. <i>Atharvaçikhâ</i> 727. <i>Atharvaçiras</i> 717. <i>Ātma</i> 620. <i>Ātma(pra)bodha</i> 750. <i>Bâshkala</i> 838. <i>Brahma</i> 679. <i>Brahmabindu</i> 646. <i>Brahmavidyâ</i> 631. <i>Bṛihadâraṇyaka</i> 382. <i>Çaunaka</i> 875. <i>Châgaleya</i> 844. <i>Chândogyâ</i> 68. <i>Çivasamkalpa</i> 837. <i>Cûlikâ</i> 638. <i>Çvetâçvatara</i> 291. <i>Dhyânabindu</i> 659. <i>Garbha</i> 606. <i>Gârûḍa</i> 627. <i>Haṇsa</i> 674. <i>Îçâ</i> 524. <i>Jâbâla</i> 707. <i>Kaivalya</i> 738. <i>Kâlâgnirudra</i> 735. <i>Kanṭhaçruti</i> 698. <i>Kâthaka</i> 266.</p>	<p><i>Kaushîtaki</i> 23. <i>Kena</i> 204. <i>Kshurikâ</i> 634. <i>Mahâ</i> 744. <i>Mahânârâyaṇa</i> 243. <i>Maitrâyaṇa</i> 315. <i>Mâṇḍûkyâ</i> 577. <i>Mṛityulângala</i> 851. <i>Munḍaka</i> 546. <i>Nâdabindu</i> 643. <i>Nârâyaṇa</i> 747. <i>Nîlarudra</i> 731. <i>Nṛisînha-pûrvat.</i> 754. <i>Nṛisînha-uttarat.</i> 779. <i>Paiṅgala</i> 849. <i>Paramahaṇsa</i> 703. <i>Piṇḍa</i> 618. <i>Praçna</i> 560. <i>Prânâgnihoṭra</i> 612. <i>Pranava</i> 859. <i>Purusha-sûkta</i> 830. <i>Râma-pûrvat.</i> 805. <i>Râma-uttarat.</i> 819. <i>Sannyâsa</i> 687. <i>Sarvopanishatsâra</i> 622. <i>Tadeva</i> 833. <i>Taittirîya</i> 214. <i>Tejobindu</i> 664. <i>Yogaçikhâ</i> 667. <i>Yogatattva</i> 670.</p>
--	--

VERLAG VON F. A. BROCKHAUS IN LEIPZIG

WERKE VON PAUL DEUSSEN

Deussens Haupt- und Lebenswerk
**Allgemeine Geschichte
der Philosophie**

mit besonderer Berücksichtigung der Religionen.

★

Die erste Geschichte der Philosophie,

die nicht erst bei den alten Griechen beginnt, sondern
in Indien, der Urheimat der Lebensweisheit.

Die erste Geschichte der Philosophie,

in der die Religionen in enger Verbindung mit der philo-
sophischen Weltanschauung dargestellt werden.

Eine Quelle der Belehrung und des ästhetischen Genusses.

VERLAG VON F. A. BROCKHAUS IN LEIPZIG

WERKE VON PAUL DEUSSEN

Die

Allgemeine Geschichte der Philosophie

ist erschienen:

1. als Gesamtausgabe in 6 Bänden.

In Halbleinen geb. 300 *M.*, in Halbleder geb. 440 *M.*
(nur wenige Exemplare).

2. als Bandausgabe in den folgenden einzeln käuflichen Abteilungen.

(Von den Abteilungen dieser Ausgabe können **gebundene** Exemplare nur soweit geliefert werden, als jetzt Vorräte vorhanden sind.)

I, 1: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's. 4. Auflage.

Geh. 20 *M.*, geb. 36 *M.*

„Das Buch leuchtet in die dunkelsten Tiefen brahmanischer und buddhistischer Lehren mit erfreulicher Klarheit hinein. Deussen war der Berufenste, die Gedanken des Hindustan dem Okzident zu vermitteln, und er hat sich dieser Aufgabe mit einer Klarheit und Vertiefung entledigt, die Bewunderung verdient.“

(Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soz.)

I, 2: Die Philosophie der Upanishad's. 4. Auflage.

Geh. 26 *M.*, geb. 42 *M.*

„Die philosophische Wissenschaft wird Deussen danken, wenn er durch eine so eingehende Behandlung seines Gegenstandes dafür gesorgt hat, daß der über jener Religion lagernde Nebel gehoben wird.“

(Kieler Zeitung.)

I, 3: Die nachvedische Philosophie der Inder. 3. Auflage.

Geh. 36 *M.*, geb. 54 *M.*

„Deussen besitzt eine ungemein gute Lehrbegabung. Alles wird klar und durchsichtig vorgetragen, die Beziehungen werden deutlich aufgewiesen, der Zusammenhang straff festgehalten. Man lernt an der Hand dieses Führers in der angenehmsten und sichersten Weise.“ (Die Christliche Welt.)

VERLAG VON F. A. BROCKHAUS IN LEIPZIG

II, 1: Die Philosophie der Griechen. 2. Auflage.

Geh. 28 *M.*, geb. 44 *M.*

„Deussens Geschichte der griechischen Philosophie gehört zu den besten Darstellungen. Das Werk zeichnet sich aus durch große Literaturkenntnis, Hineinleben in den Gegenstand und Verständnis desselben, eine im allgemeinen zutreffende Kritik, sowie Schönheit der Sprache.“

(Allgemeines Literaturblatt, Wien.)

II, 2: Die biblisch-mittelalterliche Philosophie.

3. Auflage. Geh. 30 *M.*, geb. 46 *M.*

„Selbständige Auffassung, reiches Wissen und — nicht zuletzt — die so manchem Universitätsgelehrten fehlende Gabe klarer, übersichtlicher Darstellung zeichnen den vorliegenden Teil in besonderem Maße aus.“

(Monatsschrift für höhere Schulen.)

II, 3: Die Neuere Philosophie von Descartes bis

Schopenhauer. 2. Auflage. Geh. 30 *M.*, geb. 48 *M.*

„Die großen Gestalten der Geschichte der Philosophie seit den Tagen der Renaissance ziehen an uns vorüber. Wir lernen ihr Leben kennen und ihre Werke, und an der Hand des kundigsten Führers können wir ermesen, welch ungeheure Gedankenarbeit in den letzten drei Jahrhunderten von diesen Männern geleistet worden ist.“

(Bayerische Lehrerzeitung.)

3. in Einzelausgaben verschiedener Abteilungen mit selbständigen Titeln.

Die Philosophie der Upanishad's. Geh. 26 *M.*, geb. 42 *M.*

Die Philosophie der Griechen. Geh. 28 *M.*, geb. 44 *M.*

Die Philosophie der Bibel. Geh. 15 *M.*, geb. 27 *M.*

Die Philosophie des Mittelalters. Geh. 15 *M.*, geb. 27 *M.*

Die Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer. Geh. 30 *M.*, geb. 48 *M.*

VERLAG VON F. A. BROCKHAUS IN LEIPZIG

Die Elemente der Metaphysik. Als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen, sowie zum Selbststudium zusammengestellt. Nebst einer Vorbetrachtung über das Wesen des Idealismus. 6. Auflage. Geh. 10 *M.*, geb. 16 *M.*

Die Geheimlehre des Veda. Ausgewählte Texte der Upanishad's. Aus dem Sanskrit übersetzt. 5. Auflage. Geh. 9 *M.*, geb. 17 *M.*

Der Gesang des Heiligen. Eine philosoph. Episode des Mahâbhâratam. Aus dem Sanskrit übersetzt. Geh. 7 *M.*, geb. 15 *M.*

Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. 3. Auflage. Geh. 150 *M.*, in Halbleinen geb. 165 *M.*

Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam. Sanatsujâta-Parvan-Bhagavadgîtâ-Mokshadhârma-Anugîtâ. In Gemeinschaft mit Dr. Otto Strauß aus dem Sanskrit übersetzt. Geh. 40 *M.*

Das System des Vedânta nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyana und dem Kommentare des Çaṅkara über dieselben als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çaṅkara aus. 3. Auflage. Geh. 90 *M.*

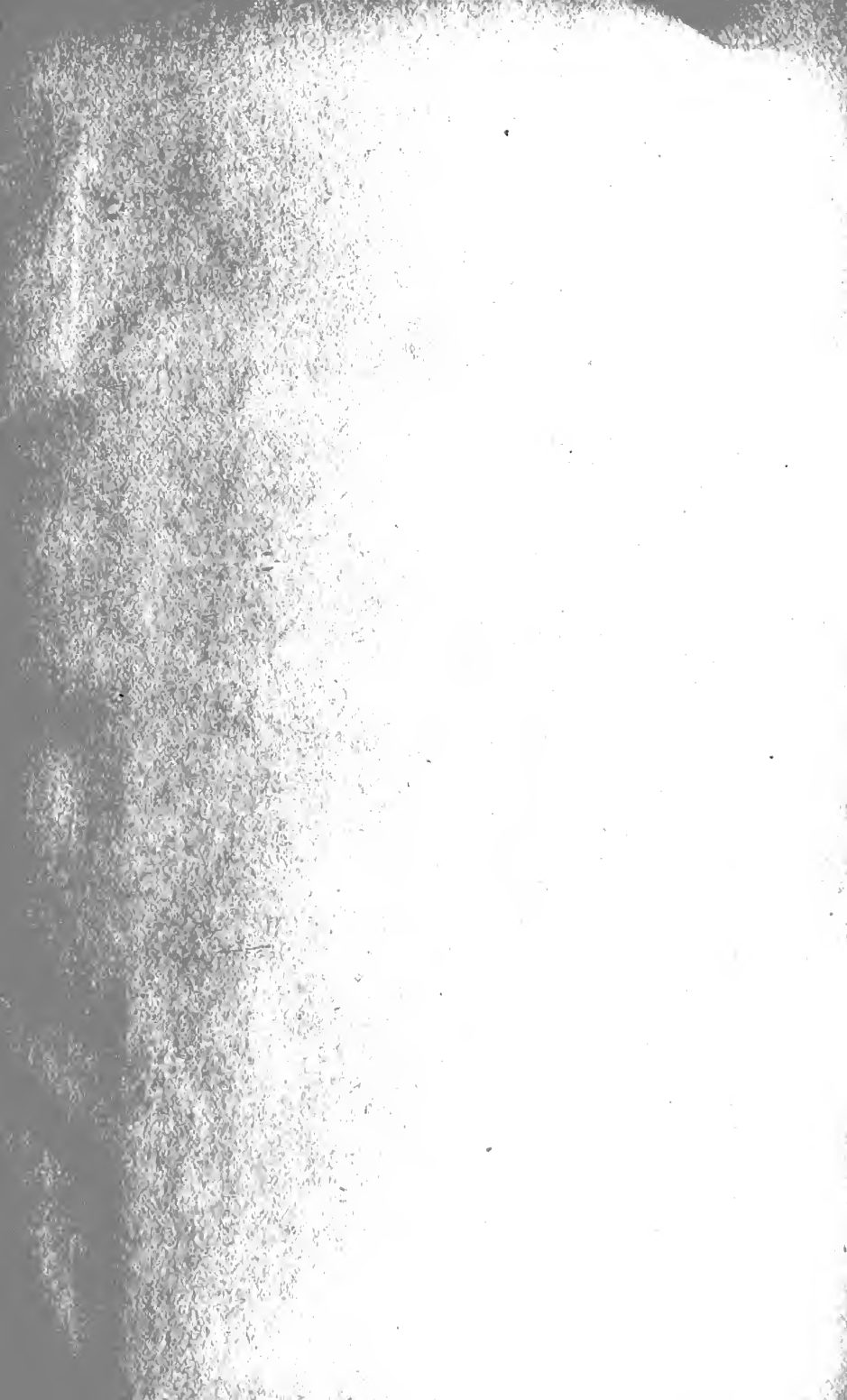
Die Sûtra's des Vedânta oder die Çârîraka-Mimânsâ des Bâdarâyana nebst dem vollständigen Kommentare des Çaṅkara. Aus dem Sanskrit übersetzt. 2. Aufl. Geh. 130 *M.*

Jakob Böhme. Über sein Leben und seine Philosophie. 2. Auflage. Mit einer Abbildung des Jakob-Böhme-Denkmal's. Geh. 3 *M.*

Erinnerungen an Friedrich Nietzsche. Mit einem Porträt und drei Briefen in Faksimile. Geh. 5 *M.*, geb. 13 *M.*

Commentatio de Platonis Sophistae compositione ac doctrina. Geh. 2 *M.*

Preisänderungen vorbehalten.





CA

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BL
1120
A4G44
1921

Upanishads. German
Sechzig Upanishad's des Veda

