



# DIE SÛTRAS DES VEDÂNTA

**PAUL DEUSSEN**

# Die Sûtras des Vedânta

*oder die Çârîraka-Mîmânsâ des Bâdarâyana*

Übersetzt von Paul Deussen

## Inhalt:

[Vorrede.](#)

[Erster Adhyâya.](#)

[Des ersten Adhyâya erster Pâda.](#)

[Des ersten Adhyâya zweiter Pâda.](#)

[Des ersten Adhyâya dritter Pâda.](#)

[Des ersten Adhyâya vierter Pâda.](#)

[Zweiter Adhyâya.](#)

[Des zweiten Adhyâya erster Pâda.](#)

[Des zweiten Adhyâya zweiter Pâda.](#)

[Des zweiten Adhyâya dritter Pâda.](#)

[Des zweiten Adhyâya vierter Pâda.](#)

[Dritter Adhyâya.](#)

[Des dritten Adhyâya erster Pâda.](#)

[Des dritten Adhyâya zweiter Pâda.](#)

[Des dritten Adhyâya dritter Pâda.](#)  
[Des dritten Adhyâya vierter Pâda.](#)

[Vierter Adhyâya.](#)

[Des vierten Adhyâya erster Pâda.](#)  
[Des vierten Adhyâya zweiter Pâda.](#)  
[Des vierten Adhyâya dritter Pâda.](#)  
[Des Vierten Adhyâya vierter Pâda.](#)

[Zusätze](#)

[Übersicht der Abkürzungen.](#)

*Die Sutras des Vedanta, Paul Deussen  
Jazzybee Verlag Jürgen Beck  
Loschberg 9  
86450 Altenmünster*

*ISBN: 9783849600044*

*www.jazzybee-verlag.de  
admin@jazzybee-verlag.de*

## **Vorrede.**

Die Philosophie der Inder hat – wie so oft das Grosse, wenn es neu in den Zusammenhang eines fertigen Kulturganzen

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

Gesetzt, es gäbe – was ja wohl möglich ist – auf einem der andern Planeten unseres Sonnensystems, vielleicht auf dem Mars oder der Venus, Menschen oder menschenartige Wesen, die es, wie wir, zu einer Kultur und, als höchste Blüte derselben, zu einer Philosophie gebracht hätten, und es würde uns die Möglichkeit gegeben (etwa, indem es gelänge, von dort ein Projektil bis in den Bereich der überwiegenden Erdanziehung zu schleudern) von dieser Philosophie Kenntnis zu nehmen, so würden wir ohne Zweifel den Erzeugnissen derselben ein grosses Interesse zuwenden. Mit Aufmerksamkeit würden wir sowohl Übereinstimmung als Verschiedenheit jener translunaren Weltanschauung mit der unsrigen prüfen. Jede Abweichung in den Ergebnissen würde zu einer Untersuchung darüber anregen, auf wessen Seite die Wahrheit sei, jede Zusammenstimmung würde uns daran erinnern, dass es eine Gewähr für die Richtigkeit der Rechnung zu sein pflegt, wenn zwei Rechner unabhängig von einander zu demselben Facit gelangen, – wiewohl auch hierbei der Kantische Gedanke von den natürlichen und unvermeidlichen »Sophisticationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst« in Erwägung zu ziehen sein würde.

Nicht ganz, aber doch annähernd werden die Hoffnungen, die wir an eine solche »vom Himmel gefallene« Philosophie knüpfen würden, erfüllt durch dasjenige, was die Philosophie der Inder uns thatsächlich bietet. Denn während alles, was an philosophischen Gedanken diesseits des Hindukusch hervorgebracht worden ist, von Mose und Zoroaster, von Pythagoras und Xenophanes an durch Platonismus, Christentum und Kantianismus hindurch bis auf die Gegenwart herab in einem einzigen grossen Zusammenhange steht, durch welchen unser Denken mehr als wir es oft ahnen abhängig ist von uralten Traditionen, Einseitigkeiten der Auffassung und Irrtümern, – so haben die Inder, indem sie von ihren Bruderstämmen schon in vorhistorischer Zeit abgetrennt wurden, gegen die ursprünglichen Bewohner aber des Indus thales und der Gangesebene sich selbst auf das strengste absonderten, bis zu den Zeiten der vollen Ausgestaltung ihrer Weltanschauung – so weit bis jetzt zu erkennen – keinen Einfluss auf ihr Glauben und Denken irgendwoher empfangen, und als die Stürme der griechischen, skythischen, mohammedanischen und mongolischen Invasionen über Indien hereinbrachen, trafen sie, allem Anscheine nach, die indische Gedankenwelt schon in einer Erstarrung und schulmässigen Geschlossenheit an, in welcher sie dieselbe nicht mehr erheblich zu inquinieren vermochten, während vielmehr umgekehrt die fremden Eroberer zu dem geknechteten Indien vielfach in eine fast ebenso grosse geistige Abhängigkeit traten, wie das Römerreich zu dem eroberten Griechenland. Diese Verhältnisse sind es, welche den Erzeugnissen des indischen Denkens eine Originalität sichern, wie sie bis zu einer so hohen Stufe der Entwicklung hinauf nicht zum zweiten Male in der Weltgeschichte bewahrt wurde; und an diesem Vorzuge, die Dokumente einer durchaus ursprünglichen, nur in sich selbst ruhenden Bildung zu sein, nehmen, bis zu einer gewissen Grenze hin, die

späteren Schriften ebenso gut teil, wie die früheren. Mag daher auch z.B. Çankara, der grosse Reformator und Wiederhersteller der Upanishadlehre, dessen Hauptwerk wir hier in der Übersetzung vorlegen, erst 800 p.C. gelebt haben<sup>1</sup>, seine Gedanken sind darum doch nicht weniger, als wenn sie tausend Jahre älter wären, eine ganz unmittelbare Fortbildung der in den Upanishad's vorliegenden Keime, womit nicht ausgeschlossen ist, dass nebenbei Çankara in ähnlicher Weise unter dem Einflusse des von ihm bekämpften und perhorrescierten (vgl. z.B. Sûtram 2, 2, 32, S. 365) Buddhismus stehen mag, wie der Katholicismus unserer Tage unter dem der lutherischen Reformation. Je deutlicher aber sich in dieser Weise die völlige Ursprünglichkeit der indischen Gedankenwelt herausstellt und, wie wir vermuten, mit der Zeit immer noch mehr herausstellen wird<sup>2</sup>, um so überraschender ist es, auf indischem Boden ganz analogen Gebilden zu begegnen, wie wir sie aus der abendländischen Religion und Philosophie her kennen. So vollzieht sich z.B. in der indischen Religion ebenso wie anderweit der Übergang vom Polytheismus zum Monismus (der nicht eben ein Monotheismus zu sein braucht); aber während dieser Schritt auf hebräischem Gebiete durch Verstossung aller andern Götter ausser dem Nationalgotte, in Ägypten durch mechanische Gleichsetzung der verschiedensten Götternamen erfolgt, so vollzieht er sich in dem philosophischer angelegten Indien in der Art, dass man durch die mannigfaltigen Gestalten des vedischen Pantheons hindurch und ohne diese zunächst anzutasten, die ewige Einheit gewahrt, auf der alle Götter und alle Welten beruhen (*ekam sad viprâ bahudhâ vadanti*), um sodann, auf einer weitem Stufe der Entwicklung, mit nicht zu überbietendem Tiefsinne diese ewige Einheit wiederzufinden in dem eigenen Innern (*tat tvam asi.*) – So finden wir, um ein weiteres Beispiel anzuführen, als den Angelpunkt wie der christlichen, so auch der

brahmanischen und buddhistischen Religion die Frage nach der Erlösung; nur dass diese Erlösung nach christlicher Anschauung wesentlich eine solche von der Sünde, nach brahmanischer vom Irrtume, nach buddhistischer vom Leiden des Daseins ist; und fast scheint es, als wenn es hier ein und das nämliche Phänomen sei, welches von den drei grossen Weltreligionen abwechselnd von der Seite des Wollens, des Erkennens und des Empfindens ins Auge gefasst wird. – So endlich, um nur noch eines zu erwähnen, steht das hier in der Quelle vorliegende System der Vedântalehre in der merkwürdigsten Beziehung zu der gänzlich von ihr unabhängigen Philosophie Kants, der Art, dass die Consequenzen der Kantischen Grundlehren geraden Weges zu den Hauptsätzen der Philosophie des Çankara führen, während umgekehrt die Lehre des letztern in der Kritik der reinen Vernunft ihren eigentlichen wissenschaftlichen Unterbau finden würde.

Wie nun auch immer diese und andere Parallelen bei näherer Beleuchtung sich gestalten mögen, jedenfalls beweisen sie, welche tiefdringende Fragen von den Indern aufgeworfen und in ihrer Weise beantwortet worden sind, und wie unberechtigt es ist, aus dem Kreise der philosophischen Disciplinen, wie sie in Lehrbüchern und Vorlesungen vorgetragen werden, die Philosophie der Inder auszuschliessen. Dieser Zustand muss und wird sich mit der Zeit ändern. Er kann sich aber erst ändern – da eine Kenntniss des Sanskrit nicht wie die des Griechischen von den Vertretern der Philosophie wird gefordert werden können – wenn es gelingt, alle hauptsächlichsten Denkmäler der Philosophie der Inder in anerkannt zuverlässigen deutschen Übersetzungen allgemein zugänglich zu machen. Eine Zusammenfassung derselben müsste zunächst die philosophisch wichtigen Abschnitte des Veda, also namentlich die Upanishad's und was ihnen verwandt ist, enthalten, sodann die Sûtra's der sechs philosophischen

Hauptssysteme nebst den erforderlichen Commentaren, endlich was von sonstigen Schriften für die indische Philosophie von Bedeutung ist. Eine Sammlung dieser Art würde, wenn man von der Litteratur der Bauddha's und Jaina's zunächst noch absähe, nicht mehr als vier Bände etwa von dem Umfange des vorliegenden füllen, nach folgender Anordnung:

Band I. Die Upanishad's nebst den Vorstufen derselben aus den Samhitâ's und Brâhmana's.

Band II. Die Sûtra's des Vedânta nebst dem Commentare des Çankara, also das, was im gegenwärtigen Bande vorliegt.

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

Band IV. endlich würde die übrigen, für die Philosophie wichtigen Schriften befassen, also namentlich: Bhagavadgîtâ nebst Auszügen aus andern Abschnitten des Mahâbhâratam und aus Manu; Sânkhya-kârikâ, Sânkhya-sâra; Vedânta- sâra, Bâlabodhanî; Çândilya-sûtram; Prabodha- candrodaya; Sarva-darçana-samgraha u.s.w.

Ob es mit einzelnen oder vereinten Kräften möglich sein wird, eine solche Bibliothek der indischen Philosophie in deutscher Übertragung in den nächsten Jahrzehnten zu Stande zu bringen, muss dahingestellt bleiben. Einstweilen haben wir die Befriedigung, mit Dank gegen die Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, welche durch ihre Unterstützung den Druck des vorliegenden Werkes ermöglichte, dem Publikum dasjenige vorzulegen, was den

zweiten Band einer solchen Sammlung bilden würde, aber auch für sich allein eine selbstständige Bedeutung hat: das Hauptwerk derjenigen Lehre, welche, wie keine andere, im Mittelpunkte der religiösen und philosophischen Weltanschauung der Inder steht: die Sûtra's des Vedânta mit Çankara's Commentare, welche beide hier zum ersten Male vollständig in eine europäische Sprache übersetzt worden sind.

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

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

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

Mancherlei wäre hier noch, zur Einführung in das Werk des Bâdarâyana und Çankara vorauszuschicken, hätten wir nicht alles, was zu einem volleren Verständnisse desselben zunächst erforderlich ist, zusammengefasst in unserer vor

vier Jahren veröffentlichten Darstellung des Vedântasystemes.<sup>3</sup> Beide Arbeiten, jene Darstellung und die gegenwärtige Übersetzung ergänzen sich gegenseitig, sofern die Übersetzung die Quelle darbietet, auf welcher, neben Upanishad-Texten, die Darstellung beruhte, und dadurch auch den des Sanskrit nicht kundigen Leser instandsetzt, über unsere Auffassung des Systemes sich aus eigener Anschauung ein Urteil zu bilden, während hinwiderum unser früheres Werk durch seine einleitenden Betrachtungen, Analysen und Übersichten als eine Art fortlaufenden Commentares angesehen werden kann, welcher die Lehre des Çankara aus dem Zusammenhange des Systemes heraus von Punkt zu Punkt erläutert. Insbesondere sind dort auch die Upanishad-Texte, so weit auf ihnen das System des Bâdarâyana und Çankara beruht, mitgeteilt und bearbeitet worden. Eine vollständige deutsche Übersetzung der Upanishad's, so weit dieselben uns erhalten sind, ist in Arbeit und wird hoffentlich in einiger Zeit erscheinen können. Eine englische Übersetzung derselben hat Max Müller für die *Sacred Books of the East* unternommen und in Band I und XV dieser Sammlung zum grösseren Teile bereits geliefert. Der erste Band (1879) enthält Chândogya, Kena, Aitareya, Kaushîtaki und Îçâ, der zweite (1884 erschienene) Kâthaka, Mundaka, Taittirîya, Brihadâraryaka, Çvetâçvatara, Praçna und Maitrâyana; so dass nahezu alle Upanishad's, so weit sie von Çankara's Werk vorausgesetzt werden (vgl. System des Vedânta, S. 32 fg.), in dieser Übersetzung mit Einleitungen und Anmerkungen versehen vorliegen. Die Arbeit Müller's ist in manchen Punkten nicht ohne Grund angegriffen worden; indessen ist zu wünschen, dass das Bessere, welches zu hoffen und anzustreben uns freisteht, nicht der Feind des schon vorhandenen Guten werde. Eine weitgehende Erörterung würde die Polemik gegen andere philosophische Schulen erfordern, welche das

ganze Werk des Bâdarâyana und Çankara durchzieht, namentlich aber in Pâda II, 2 zusammengefasst ist. Doch wird ein Eingehen auf diese Fragen am besten bis dahin aufgeschoben, wo auch die Hauptwerke der andern Schulen in Übersetzungen vorliegen werden. Auch die mit dem Ritual sich berührenden Teile, wie namentlich Pâda III, 3, sind noch mancher Aufhellung bedürftig; vielleicht regt unsere Übersetzung mit dazu an, diesen Fragen weiter nachzugehen.

Der Text, welcher der Übersetzung zu Grunde liegt, ist der in der Bibliotheca Indica 1863 herausgegebene, mit welchem in zweifelhaften Fällen die ältere Ausgabe von 1818 verglichen wurde. Neues handschriftliches Material wurde nicht benutzt. Ebenso wurde von einer durchgehenden Verwertung der unter dem Texte der Bibliotheca Indica abgedruckten *tîkâ* oder Glosse des Govindânanda (für III, 4 des Ânandagiri) Abstand genommen, nachdem eine Prüfung derselben ergab, dass sie geeignet ist, das Verständnis, durch Hinleitung auf spätere Vorstellungen, irre zu führen. Sie wurde daher nur da, wo der Text des Çankara einen weiteren Aufschluss wünschenswert machte, mit Vorsicht zu Rate gezogen, in der Regel freilich ohne Erfolg, da sie meist alles erklärt mit Ausnahme dessen, was, für uns wenigstens, einer Erklärung gerade bedürftig ist. Somit beschränkte sich unser Verfahren wesentlich darauf, alle Aufmerksamkeit auf den Text des Çankara, in welchem jede Wortstellung, jedes *eva* und *iti* von Bedeutung ist<sup>4</sup>, zu concentrieren, nicht zu ruhen bis sich von hier aus der Gedanke in voller Klarheit darstellte, und dann diesen, so weit es der grundverschiedene Periodenbau beider Sprachen gestattete, in möglichst engem Anschlusse an das Original deutsch wiederzugeben. Hierbei waren manche Verbesserungen des Textes unumgänglich, welche, so weit sie sich nicht von selbst ergeben, in Klammern angemerkt

wurden. Ebenso wurden alle von uns herrührenden erklärenden Zusätze in eckige Klammern eingeschlossen. Die fortlaufenden Zahlen am Rande sind die Seitenzahlen der Ausgabe in der Bibliotheca Indica; es wäre zu wünschen, dass dieselben, um eine einheitliche Weise des Citierens zu gewinnen, auch von künftigen Herausgebern und Übersetzern berücksichtigt würden; mit p. wurde auf sie, mit S. auf die Seiten unserer Übersetzung verwiesen. Alle übrigen Abkürzungen sind die im »Systeme des Vedânta« gebrauchten und dort S. VII und 515 erklärten. Indem wir die ebendasselbst S. 41 fg. gegebene Inhaltsübersicht hier wieder abdrucken lassen, wollen wir, zum Vergleiche mit derselben, noch die Inhaltsangabe hier übersetzen, welche *Madhusûdana-Sarasvatî* in seinem *Prasthânbheda* (Weber's Indische Studien, I, p. 19) von dem vorliegenden Werke giebt:

»Die aus vier Adhyâya's bestehende Çârîraka-Mimansâ, wie sie beginnt mit den Worten: ›nunmehr daher die Brahmanforschung‹ und endigt mit den Worten: ›keine Wiederkehr nach der Schrift‹, hat als Zweck, die Einheit des Brahman und der Seele vor Augen zu stellen, sowie die Regeln aufzuzeigen, welche die Betrachtung der sogenannten Schriftoffenbarung lehren<sup>5</sup>, und ist verfasst von dem verehrungswürdigen Bâdarâyana.«

»Hierbei wird die **Übereinstimmung** (*samanvaya*), mit welcher alle Vedântatexte unmittelbar oder mittelbar auf das innerliche, unteilbare, zweitlose Brahman abzwecken, im ersten Adhyâya nachgewiesen. – Im ersten Pâda desselben werden diejenigen Stellen besprochen, in welchen deutliche Merkmale des Brahman vorkommen. – Im zweiten Pâda hingegen diejenigen, welche undeutliche Merkmale des Brahman enthalten und sich auf das Brahman als Gegenstand der Verehrung beziehen. – Im dritten Pâda solche, welche gleichfalls undeutliche

Merkmale des Brahman enthalten, jedoch zumeist sich auf Brahman als Gegenstand der Erkenntnis beziehen. – Nachdem in dieser Weise die Untersuchung der Textstellen durch die drei ersten Pâda's zum Abschlusse gebracht ist, so werden hingegen im vierten Pâda gewisse Schriftworte, bei denen es zweifelhaft sein kann, ob sie sich nicht auf das Pradhânam (die Urmaterie der Sânkhya's) beziehen, z.B. das von dem. *avyaktam*, von der *ajâ* u.s.w., in Erwägung gezogen.«

»Nachdem in dieser Weise die Übereinstimmung der Vedântatexte in Betreff des zweifellosen Brahman erwiesen worden, so wird weiter, in Erwartung eines Einspruches auf Grund der Argumente, wie sie von der in Ansehen stehenden Smriti, Reflexion u.s.w. vorgebracht werden, die Beseitigung dieses Einspruches unternommen, und somit im zweiten Adhyâya die **Unwidersprechlichkeit**

(*avirodha*) dargelegt. – Hierbei wird im ersten Pâda der Einspruch gegen die Übereinstimmung des Vedânta widerlegt, welcher aus den Smriti's des Sânkhyam, des Yoga, der Kanâdianer u.s.w., sowie aus den von den Sânkhya's u.s.w. vorgebrachten Reflexionen herrührt. – Im zweiten Pâda wird die Verfehltheit der Lehrsätze der Sânkhya's u.s.w. dargelegt, so dass diese Betrachtung aus zweien, einerseits der Befestigung der eigenen, andererseits der Bestreitung der fremden Lehre dienenden Teilen besteht. – Im dritten Pâda wird der gegenseitige Widerspruch der Schriftstellen in Betreff der Schöpfung u.s.w. der Elemente im ersten Teile gehoben, im zweiten Teile hingegen der in Betreff der individuellen Seele. – Im vierten Pâda wird der Widerspruch der auf die Sinnesorgane bezüglichen Schriftstellen gehoben.«

»Im dritten Adhyâya folgt die Erörterung der **Mittel** (*sâdhanam.*) – Hierbei wird im ersten Pâda durch Betrachtung des Hingehens der Seele in die andere Welt und ihres Wiederkommens die Entsagung [als das Mittel, der Seelenwanderung zu entgehen, vgl. p. 740, 3, S. 474] in

Betracht gezogen. – Im zweiten Pâda wird in der ersten Hälfte der Begriff des ›Du‹ (der Seele) und in der zweiten Hälfte der Begriff des ›Das‹ (des Brahman) ins Reine gebracht [wie sie in der Formel *tat tram asi* ›Das bist Du‹, Chând. 6, 8, 7, identisch gesetzt werden]. – Im dritten Pâda wird in Betreff des attributlosen Brahman eine Zusammenfassung der in den verschiedenen Çâkhâ's vorkommenden, so weit nicht tautologischen, Aussprüche vorgenommen, und bei dieser Gelegenheit wird erörtert, in wie weit in Betreff der attributhaften sowohl als attributlosen Lehren die in verschiedenen Çâkhâ's vorkommenden Attribute zusammenzufassen oder nicht zusammenzufassen sind. – Im vierten Pâda werden die Mittel der Erkenntnis des Brahman und zwar sowohl die aussenseitigen (unwesentlichen) Mittel, wie Lebensstadien, Opfer u.s.w., als auch die innenseitigen (wesentlichen) Mittel, wie Beruhigung, Bezähmung, Überdenkung u.s.w. in Betracht gezogen.«

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

»Dieses Lehrbuch ist unter allen das hauptsächlichste; alle andern Lehrbücher dienen nur zu seiner Ergänzung.

Darum sollen es hochhalten die nach Erlösung verlangen; und zwar in der Auffassung, wie sie von des erlauchten Çankara verehrungswürdigen Füßen dargelegt worden ist.«

»So viel über die Geheimlehre.«

Berlin, im Juli 1887.

P.D.

## Fußnoten

1 Über Çankara's Zeitalter vgl. mein »System des Vedânta« S. 37. Mit dem dort aus dem *Âryavidyâsudhâkara* mitgeteilten Geburtsjahre Kaliyuga 3889=787-789 p.C. stimmt überein Pathak im Indian Antiquary XI, 174, der Çankara's Lebenszeit auf Kaliyuga 3889-3921 ansetzt; während hingegen Telang im Ind. Ant. XIII, 95 auf 590 p.C. als spätesten Termin für Çankara's Blüte gelangt, und, von ihm unabhängig, Fleet den nepâlischen König Vrishadeva, gegen Ende von dessen Regierung (nach Wright, History of Nepal, p. 118 fg., 123) Çankara nach Nepâl gekommen sein und dessen Sohn und Thronfolger von ihm den Namen Çankaradeva erhalten haben soll, um spätestens 630 bis 655 p.C. ansetzt. Vgl. darüber Fleet im Indian Antiquary, Januarheft 1887, p. 41 fg.

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

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

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

5 Besser zu lesen: *çravana-âdya-vicâra-pratipâdakân*, »welche die Betrachtung [jener Einheit] mittels Anhören des Schriftwortes u.s.w. (vgl. Vedântasâra 196 Boehl.) lehren.«

## **Erster Adhyâya.**

## Des ersten Adhyâya erster Pâda.

Om! Verehrung dem heiligen Vâsudeva!

### *Einleitung.*

| Objekt (*vishaya*) und Subjekt (*vishayin*), wie sie als ihren Bereich die Vorstellung des »Du« [Nicht-Ich] und des »Ich« haben, sind so entgegengesetzter Natur wie Finsternis und Licht. | Steht es nun fest, dass das Sein des einen in dem andern nicht zutrifft, so folgt um so mehr, dass auch die Qualitäten (*dharma*) | des einen bei dem andern nicht statthaben. Hieraus ergibt sich, dass die Übertragung (*adhyâsa*) des als seinen Bereich | die Vorstellung des »Du« habenden Objektes und seiner Qualitäten auf das als seinen Bereich die Vorstellung des »Ich« habende, rein geistige Subjekt, | und umgekehrt, dass die Übertragung des Subjektes und seiner Qualitäten auf das Objekt folgerichtigerweise falsch ist. – Und doch ist den Menschen dieses, auf falscher Erkenntnis beruhende (*mithyâ-jñâna-nimitta*), Wahres und Unwahres [d.h. Subjektives und Objektives] paarende Verfahren angeboren (*naisargika*), dass sie die Wesenheit und die Qualitäten des einen auf das andere übertragen, Objekt und Subjekt, obgleich sie absolut verschieden (*atyanta-vivikta*) sind, nicht voneinander unterscheiden | und so z.B. sagen »das bin ich«, »das ist mein«. | –

|>Aber was ist unter dieser »Übertragung« zu verstehen?< – Wir antworten: sie ist das auf Erinnerung | beruhende Erscheinen eines früher Gesehenen an einem anderen. – Manche hingegen definieren sie als die Übertragung der Qualitäten, die der einen Sache zukommen, auf eine andere; – | einige wiederum als einen Irrtum, der dadurch bedingt sei, dass man den Unterschied der Sache nicht auffasse, auf welche die Übertragung geschehe; – wieder andere erklären sie als die Annahme von Qualitäten an dem

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

– »Aber wie ist es möglich, auf das innere Selbst, da es doch nicht Objekt ist, die Qualitäten von Objekten zu übertragen? Denn ein jeder überträgt doch nur auf ein vor ihm stehendes Objekt | ein anderes Objekt; und du selbst sagtest [oben], dass das der Vorstellung des »Du« entbehrende innere Selbst kein Objekt sei (*avishayatvam*)?«

– Wir antworten: dasselbe ist doch nicht in jedem Sinne Nicht-Objekt; denn es ist das Objekt der Vorstellung des Ich; und nur darum nimmt man ja auch allgemein ein inneres Selbst an, weil es der Wahrnehmung nicht unzugänglich ist. Auch besteht eben keine Notwendigkeit, dass man nur auf ein vor uns stehendes Objekt ein anderes Objekt übertragen könne; indem z.B. auf den Weltraum (*âkâça*), wiewohl er nicht wahrnehmbar ist, Unerfahrene die dunkle Farbe des Grundes und dergleichen übertragen. | Ebenso ist es nicht ausgeschlossen, dass man auch auf das innere Selbst überträgt, was nicht das Selbst ist.

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

Diese, »Nichtwissen« genannte, das Selbst und das Nicht-Selbst miteinander verwechselnde Übertragung bildet nun die Voraussetzung, unter welcher alle Beschäftigung mit Beweisen | oder zu Beweisendem, und zwar auf weltlichem

wie auf vedischem Gebiete, stattfindet; und ebenso beruhen auf ihr alle Lehrbücher, mögen sie nun Gebote und Verbote oder auch die Erlösung betreffen. - ›Aber wie ist es möglich, dass die Erkenntnismittel, wie Wahrnehmung u.s.w., und auch die Lehrbücher sich auf den Bereich des im Nichtwissen Beruhenden beziehen?‹ - Antwort: weil man ohne den Wahn, dass in Leib, Sinnesorganen u.s.w. das »Ich« und das »Mein« bestehe, kein Erkennender sein kann, und folglich eine Bethätigung der Erkenntnismittel nicht möglich ist. Denn ohne die Sinnesorgane zur Hülfe zu nehmen, findet eine Thätigkeit des Wahrnehmens u.s.w. nicht statt; die Verrichtung der Sinnesorgane aber wiederum ist nicht möglich ohne einen Standort [den Leib]; | keinerlei Aktion des Leibes aber ist möglich, ohne dass man auf ihn das Sein des Selbstes (der Seele, *âtman*) übertrüge; und ohne dass dieses alles stattfindet, d.h. bei der [von der Leiblichkeit] unabhängigen Seele ist eine Erkenntnisthätigkeit gar nicht möglich. Ohne Erkenntnisthätigkeit aber geht das Erkennen nicht vor sich. Folglich beziehen sich die Erkenntnismittel, Wahrnehmung u.s.w. sowie die [erwähnten] Lehrbücher auf den Bereich des im Nichtwissen Beruhenden. - Ferner auch deswegen [gehört die weltliche und die vedische Erkenntnis in den Bereich des Nichtwissens], weil [dabei] ein Unterschied von den Tieren nicht stattfindet. Denn sowie die Tiere, wenn z.B. ein Ton ihr Ohr berührt, | falls die Erkenntnis durch diesen Ton u.s.w. für sie von unangenehmer Art ist, sich davon wegwenden, und, falls sie angenehm ist, sich hinzuwenden, - wie sie z.B., wenn sie einen Menschen mit einem aufgehobenen Stocke in der Hand vor sich sehen, in der Meinung: »der will mich schlagen«, zu fliehen suchen, und wenn sie ihn mit einer Hand voll frischen Grases sehen, sich zu ihm hinwenden: - ebenso pflegen auch die Menschen, wiewohl ihre Erkenntnis entwickelter ist (*vyutpanna-cittâh*), wenn sie Stärke von grausigem Ansehen schreiend und mit

gezückten Schwertern in den Händen wahrnehmen, sich von ihnen abzuwenden und zu den Entgegengesetzten sich hinzuwenden. – Sonach ist, in Bezug auf Mittel und Gegenstände des Erkennens, das Verfahren bei Menschen und Tieren das gleiche. Allerdings geht bei den Tieren die auf das Wahrnehmen u.s.w. folgende Thätigkeit ohne vorheriges Urteilen (*vieveka*) vor sich; aber, wie man an der Gleichheit damit ersieht, ist auch bei den [geistiger] Entwicklung teilhaften (*vyutpattimatâm*) Menschen die auf das Wahrnehmen u.s.w. folgende Thätigkeit für jene Zeit [der falschen Erkenntnis, vgl. p. 449,3] entschieden die nämliche; | und wenn hingegen zu einer Werkthätigkeit gemäss dem Schriftkanon nur ein solcher, der vorher die [erforderliche] Einsicht (*buddhi*) erworben hat, und keiner, der nicht die Verbindung der Seele mit der andern Welt erkannt hat, zugelassen wird, so ist doch zu dieser Zulassung nicht erforderlich, dass man die vom Vedânta zu lehrende, den Hunger und die übrigen [Begierden] hinter sich lassende, von den Unterschieden zwischen Brahmanen, Kriegern u.s.w. Abstand nehmende Wahrheit über die vom *Samsâra* (der Seelenwanderung) freie Seele [erkannt habe]. Denn diese kommt bei der Betrauung [mit dem Opferwerke] nicht zur Anwendung, ja, sie steht mit derselben in Widerspruch. Und indem der Kanon der Vorschriften [nur] vor der sothanen Erkenntnis der Seele in Wirkung steht, so erstreckt er sich nicht über den Bereich des im Nichtwissen Beruhenden hinaus. So z.B. wenn es heisst: »der Brahmane soll opfern«, so sind diese und ähnliche kanonische Vorschriften nur möglich, sofern man Kasten, *Âçrama*'s (Lebensstadien), Lebensalter und andere unterschiedliche Zustände auf das Selbst überträgt. Diese Übertragung aber ist, wie wir sahen, die Annahme einer Sache da, wo sie nicht ist. So wie daher jemand, wenn es seinem Sohne, seiner Gattin und dergleichen schlecht oder gut geht, | zu sagen pflegt, »es geht bei mir schlecht oder gut«, und damit Qualitäten von Aussendungen auf das

Selbst (die Seele) überträgt: ebenso auch überträgt er auf dasselbe Qualitäten des Leibes, wenn er denkt: »ich bin fett, ich bin mager, ich bin weiss, ich stehe, gehe, springe;« und ebenso Qualitäten der Sinnesorgane, wenn er denkt: »ich bin stumm, entmannt, taub, einäugig, blind«; und ebenso die Qualitäten des Innenorgans [*antahkaranam*, d.h. des *Manas*], Verlangen, Entscheidung, Zweifel, Entschluss u.s.w. [vgl. Brih. 1, 5, 3]; – so also überträgt er den Vorsteller des Ich (*ahampratyayin = Manas*) auf die seinen Verrichtungen lediglich als Zuschauer (*sâkshin*) gegenüberstehende innere Seele, und umgekehrt die allem als Zuschauer beiwohnende innere Seele auf das Innenorgan u.s.w. [d.h. auf die Sinnesorgane, den Leib und die Gegenstände der Aussenwelt]. So steht es mit dieser anfanglosen, endlosen, angeborenen Übertragung, welche ihrem Wesen nach eine falsche | Annahme ist, alle Zustände des Thuns und des Geniessens [oder Leidens] hervorbringt und die Sinneswahrnehmung aller Menschen befasst. Sie, welche die Ursache des Unheils ist, zu beseitigen und das Wissen von der Einheit der Seele zu lehren, – das ist der Zweck aller Vedântatexte [d.h. der Upanishad's]. Und wie dieses den Gegenstand aller Vedântatexte ausmacht, so wollen auch wir denselben in dieser | *Çârîraka-Mîmânsâ* [Erforschung der verkörperten Seele] darlegen.

### *Erstes Adhikaranam.*

In dem Lehrbuche der *Vedânta-mimansâ* [Erforschung der Upanishad's], welches wir erklären wollen, lautet das erste Sûtram wie folgt:

## **1. atha ato brahma-jijñâsâ, iti**

nunmehr daher die Brahmanforschung.

Das Wort *atha* (nunmehr) bedeutet hier unmittelbare Folge, nicht einen Vorsatz, da die Brahmanforschung [wörtlich: der Wunsch, Brahman zu erkennen] nicht Gegenstand eines Vorsatzes sein kann; da ferner dafür, [das Wort *atha*] als Segenswunsch zu fassen, im Inhalte des Satzes keine Berechtigung liegt; denn nur wo es einem schon anderweit ausgedrückten Inhalte sich anschliesst, liegt dem Worte *atha* das Motiv zu Grunde, dadurch, dass man es zu Gehör bringt, einen Segenswunsch auszusprechen. | Hier aber, wo es sich um die Erfüllung einer vorher rege gemachten Erwartung handelt, kann es in seiner Bedeutung einer »unmittelbaren Folge« nicht entbehrt werden. Steht nun die Bedeutung »unmittelbare Folge« fest, so fragt sich: so wie die Pflicht-Forschung [die *Karma-Mîmânsâ* des *Jaimini*] notwendigerweise das Veda-Studium zur Voraussetzung hat, was ist in diesem Sinne die Voraussetzung der Brahmanforschung, auf die sie sich notwendigerweise bezieht? Das ist zu erklären. Die Voraussetzung des Veda-Studiums nun ist beiden gemeinsam. | Liegt also der Unterschied vielleicht darin, dass hier [bei der Brahmanforschung] eine Kenntnis der Werke vorausgesetzt wird? – Mit nichten! Denn auch vor der Pflichtforschung ist für den, welcher den Vedânta studiert hat, eine Erforschung des Brahman zulässig. Und so wie [beim Tieropfer] für die Zerstückelung des Herzens u.s.w. eine bestimmte Folge erfordert wird, indem der Gang vorgezeichnet ist, in derartiger Weise ist hier kein Gang | vorgezeichnet. Denn für die Annahme, dass sich Pflichtforschung und Brahmanforschung verhielten wie Grund und Folge, oder wie Gebot und Gebotenes, ist kein Beweis vorhanden; auch sind beide verschieden, sowohl was ihre Frucht als was den Gegenstand der Forschung betrifft. Nämlich die Erkenntnis der Pflicht bringt als Frucht Beglückung (*abhyudaya*) | und bezieht sich auf Observanz; die Erkenntnis des Brahman hingegen hat als Frucht das höchste Gut [*nihçreyasam*, d.h. Erlösung] und

bezieht sich nicht auf irgend eine weitere Observanz.  
Ferner: die zu erforschende Pflicht ist ein Zukünftiges, zur Zeit der Erkenntnis noch nicht Vorhandenes, welches von dem Thun des Menschen abhängig ist; hier hingegen ist das zu erforschende Brahman ein schon Vorhandenes, weil schon von Ewigkeit her Bestehendes, welches nicht von irgend einem Thun des Menschen abhängig ist. Ein weiterer Unterschied liegt in der Art, wie die Aufforderung zu beiden stattfindet. Denn die Aufforderung, wie sie ein Merkmal der Pflicht bildet, beschränkt sich darauf, innerhalb ihres Bereiches den Menschen anzutreiben, ohne dass sie ihn belehrt. Die auf das Brahman bezügliche Aufforderung hingegen will lediglich den Menschen belehren; und da es eine [blosse] Belehrung ist, welche hier aus der Aufforderung resultiert, so wird der Mensch, | bei dieser Belehrung nicht verpflichtet, sondern es verhält sich dabei ähnlich, wie wenn man sich über eine Sache dadurch belehrt, dass man sie dem Auge nahe bringt. – »Aber da dem so ist, was sollen wir denn annehmen, als dessen unmittelbare Folge die Brahmanforschung bezeichnet wird?« – Wir antworten: [I.] die Unterscheidung der ewigen und der nichtewigen Substanz; [II.] Verzichtung auf einen Genuss des Lohnes seiner Bemühungen, hier und im Jenseits; [III.] Erlangung der [sechs] Mittel, Gemütsruhe, Bezähmung u.s.w. [Entsagung, geduldiges Ertragen, Meditation, Glaube]; [IV.] das Verlangen nach Erlösung. Wenn diese vorhanden sind, so kann auch vor der Pflichtforschung ebenso gut wie nach ihr das Brahman erforscht und erkannt werden; nicht aber umgekehrt. Somit wird durch das Wort *atha* die unmittelbare Folge auf die Erlangung der erwähnten Mittel angedeutet. Das Wort *atas* (daher) bezeichnet einen Grund: weil nämlich der Veda erklärt, dass das Feueropfer und die sonstigen [Werke], welche zum Glücke dienen, | eine Frucht bringen, die vergänglich ist, – denn es heisst: »darum, gleichwie hienieden die durch Werke gewonnene

Welt vergeht, also auch vergeht im Jenseits die durch heiligen Wandel gewonnene Welt« u.s.w. (Chând. 8, 1, 6), weil ferner das höchste Ziel des Menschen als durch die Erkenntnis des Brahman zu erreichen bezeichnet wird durch die Worte: »wer Brahman kennt, erlangt das Höchste« u.s.w. (Taitt. 2, 1), – darum ist unmittelbar nach Erlangung der erwähnten Mittel die Brahmanforschung ins Werk zu setzen.

Die Brahmanforschung (*brahma-jijñâsâ*) bedeutet die Erforschung des Brahman; Brahman aber ist, wie weiterhin erklärt werden wird, dasjenige, »woraus Ursprung u.s.w. dieses [Weltalls] ist« | (Sûtram 1, 1, 2.) Darum darf man bei dem Worte Brahman nicht an eine andere Bedeutung, wie z.B. etwa an die Brahmanen-Kaste, denken. Der Genitiv »des Brahman« bedeutet eine [auf Brahman als Objekt bezügliche] Thätigkeit, nicht eine blosser Ergänzung [des Begriffs der Forschung, unbestimmt in welchem Sinne]; denn die Erforschung findet statt in Hinsicht auf ein zu Erforschendes, ein andres Objekt der Forschung aber liegt nicht vor. – »Aber«, könnte man sagen, »dass das Brahman der Gegenstand der Forschung ist, wird dadurch nicht ausgeschlossen, dass man den Genitiv als den der Ergänzung ansieht; da in der Allgemeinheit der Verbindung [mit einem Genitiv, der bloss zur Ergänzung, unbestimmt in welchem Sinne, dient] die besonderen Fälle [also auch der hier erforderliche *Genitivus objectivus*] enthalten sind.« – Wenn man dies auch zugeben wollte, so würde es doch eine zwecklose Erschwerung sein, auf das deutliche Objektsein des Wortes »des Brahman« zu verzichten, um vermittelt der Allgemeinheit [und Unbestimmtheit der Genitivverbindung] ein undeutliches Objektsein desselben anzunehmen. – »Sie ist doch nicht zwecklos, denn sie hat den Zweck, sämtliche mit dem Brahmanbegriff zusammenhängende | Untersuchungen [über seine Merkmale, die Beweismethoden, Beweisgründe, Mittel und Frucht seiner Erkenntnis] als berechtigt anzuerkennen.« –

Das bestreiten wir, weil durch Befassung der Hauptsache auch dasjenige, was sich auf dieselbe bezieht, als Zweck schon mit einbegriffen ist. Die Hauptsache nämlich ist das Brahman, sofern seine Erlangung durch die Erkenntnis das dabei am meisten Gewünschte ausmacht. Ist nun diese Hauptsache unter dem Gegenstande der Forschung befasst, so ist damit zugleich dasjenige als Zweck mit einbegriffen, ohne dessen Erforschung die Erforschung des Brahman nicht möglich ist; daher es nicht noch erst besonders erwähnt zu werden braucht; ähnlich wie durch die Worte »der König kommt« angedeutet wird, dass der König mitsamt seinem Gefolge kommt. Ebendasselbe ergibt sich auch aus dem Zusammenhange der Schrifttexte; denn wenn es z.B. in Stellen wie: »Dasjenige, fürwahr, woraus diese Wesen entspringen« u.s.w. (Taitt. 3, 1) weiter heisst: »das erforsche, das ist das Brahman«, so beweisen diese Worte offenbar, dass Brahman der Gegenstand der Forschung ist; und dem entspricht das Sûtram, wenn man den Genitiv »des Brahman« im Sinne der Thätigkeit nimmt.

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

- >Ist nun dieses Brahman bekannt oder unbekannt? Wenn es bekannt ist, so braucht man es nicht zu erforschen, ist es aber unbekannt, so kann man es nicht erforschen!< - | Auf diese Einwendung antworten wir: was zunächst das Brahman betrifft, so ist es ein seiner Natur nach ewiges,

reines, weises und freies, allwissendes und mit Allmacht ausgestattetes Wesen; denn diese Eigenschaften der Ewigkeit, Reinheit u.s.w. ergeben sich, wenn man das Wort Brahman analysiert, indem man der Bedeutung der Wurzel *brih* (»ausreissen«) nachgeht. Die Existenz des Brahman aber wird daraus erwiesen, dass es das Selbst (die Seele) von allem ist; denn ein jeder nimmt die Existenz seines eignen Selbstes an, indem er nicht sagen kann: »ich bin nicht.« Würde nämlich nicht die Existenz des eignen Selbstes allgemein angenommen, so könnte alle | Welt sagen: »ich bin nicht.« Das Selbst aber ist das Brahman. - >Aber, wenn das Brahman wirklich als das Selbst allgemein anerkannt wird, so ist es doch schon bekannt, und hieraus folgt wieder, dass es nicht erst erforscht zu werden braucht?« - Dem ist nicht so, weil in Bezug auf seine Merkmale Uneinigkeit besteht. So z.B. behaupten das ungebildete Volk und die Materialisten, das Selbst sei nur der mit Geistigkeit ausgestattete Leib; andre wiederum sehen das Selbst in den die Erkenntnis bewirkenden Sinnesorganen; andre in dem Manas; wieder andre in der blossen Vorstellung des jedesmaligen Augenblicks: wieder andre in dem Nichts (*çûnyam*); einige behaupten, es sei die den Leib u.s.w. überdauernde, umwandernde, handelnde und leidende Seele; etwelche sagen, es sei nur die leidende, nicht die handelnde Seele; wieder andre, es sei der von ihr verschiedene, allwissende und allmächtige Gott (*îçvara*); | noch andre, es sei das [wahre] Selbst der geniessenden (individuellen) Seele. So stehen viele einander entgegen und stützen sich dabei auf Argumente und Schriftworte oder den Schein derselben. Wollte man nun unbedacht das eine oder das andre annehmen, so könnte man an seiner Seligkeit Schaden nehmen und in Unheil geraten. Darum | ist eine Vornahme der Brahmanforschung und, infolge derselben, eine Untersuchung der Vedântatexte, unterstützt durch eine ihr

nicht widersprechende Reflexion, als ein Mittel zur Seligkeit zu empfehlen.

### *Zweites Adhikaranam.*

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

## **2. janma-âdi asya yata', iti**

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

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

Bestand und Vergang dieser in Namen und Formen ausgebreiteten, viele Handelnde und Geniessende beschliessenden, die nach Raum, Zeit und Ursache speciell bestimmte Frucht der Werke enthaltenden, in einer auch für den Gedanken unfassbaren Anordnung gestalteten Welt [herrührt], – diese allwissende und allmächtige Ursache ist das Brahman. Ursprung, Bestand und Untergang werden hier erwähnt, sofern alle andren Wandlungen des Seins | in diesen dreien inbegriffen sind. Wollte man hier hingegen die von *Yâska* (p. 31, 15 ed. Roth) aufgestellten [Phasen der Existenz]: »er entsteht, ist«, u.s.w. [»wächst, wandelt sich, schwindet, vergeht«] verstehen, so könnte, da diese auch während des Bestehens der Welt wahrgenommen werden, dadurch Ursprung, Bestand und Vergang der Welt aus der Wurzelursache nicht ausgedrückt zu sein scheinen; um diesen Schein zu vermeiden, werden diejenigen [Phasen] erwähnt, welche besagen, dass, so wie der Ursprung aus dem Brahman ist, ebenso der Bestand und der Vergang in ebendenselben stattfinden. Es lässt sich nämlich für die wie bezeichnet beschaffene Welt eine andre Ursache als den wie bezeichnet beschaffenen Gott nicht annehmen, indem sich weder aus einer ungeistigen Urmaterie, | noch aus Atomen, noch aus dem Nichtsein, noch aus der Wanderseele der Ursprung u.s.w. der Welt begreifen lässt, und ebensowenig aus ihrer eignen Natur, sofern alle die besonderen Zustände des Raumes, der Zeit und der Ursache das [zu erklärende] Gegebene bilden. Dieses ist nur eine Schlussfolgerung, welche jedoch von den an der Causalität Gottes Festhaltenden als beweiskräftig angesehen wird für die Existenz u.s.w. eines über die Wanderseele hinausliegenden Gottes. – »Wird nun vielleicht auch hier, in unserem Sûtram, nur auf diese Schlussfolgerung hingedeutet?« – Doch nicht! Denn der Zweck der Sûtra's ist vielmehr der, die Upanishadworte zu einem Blumenkranze zusammenzureihen, indem es Upanishadworte sind, welche in den Sûtra's citiert und

betrachtet werden. Denn allein dadurch, dass man den Sinn der heiligen Worte betrachtet und hierbei stehen bleibt, wird | die Erlangung des Brahman vollbracht, nicht aber dadurch, dass man Schlussfolgerungen und sonstige Beweismittel anwendet. Sind aber einmal solche Vedântatexte, welche die Ursache für Ursprung u.s.w. der Welt anzeigen, vorhanden, so ist weiterhin auch ein Schlussverfahren, welches zur Bestätigung, dass man den Sinn der Schriftworte wirklich erfasst hat, dient und mit denselben nicht in Widerspruch tritt, als ein Beweismittel nicht unzulässig. Denn auch von der Schrift selbst wird die Reflexion herbeigezogen. So, wenn es heisst: »man soll ihn hören, soll ihn | verstehen«, (Brih. 2, 4, 5); und ferner: »wie jener belehrt und verständig zu den Gandhârern heimgelangt, also auch ist ein Mann, der hienieden einen Lehrer gefunden, sich bewusst« (Chând. 6, 14, 2.) In diesen Worten weist die Schrift sich selbst zur Gefährtin die menschliche Erkenntnis zu. Auch sind nicht so wie bei der Pflichtforschung die Schriftworte die alleinige Autorität auch bei der Brahmanforschung; vielmehr haben hier die Schriftargumente und, je nachdem es kommt, auch die aus der Wahrnehmung u.s.w. geschöpften Argumente Beweiskraft, und zwar weil die Brahmanforschung in der unmittelbaren Wahrnehmung ihr Endziel findet, und weil sie sich auf einen thatsächlich vorhandenen Gegenstand richtet. Denn wo es sich um Pflichterfüllung handelt, kommt die Wahrnehmung nicht in Betracht, und sind mithin die Schriftworte die einzige Autorität; auch schon deswegen, weil eine zu erfüllende Pflicht in ihrer Verwirklichung von dem Menschen abhängig ist; denn ein weltliches wie ein vedisches Werk kann gethan werden oder nicht gethan werden oder anders gethan werden, sowie man zu Pferde reisen kann, oder zu Fuss, oder sonstwie, | oder überhaupt nicht. So z.B. wenn es heisst: »er benutzt beim Übernachtsoffer die sechzehnteilige [Strophe]«, - »er benutzt nicht beim Übernachtsoffer die