

Feire Fiz (Hans Zimmermann), Görlitz : Vedânta-Sûtrâs des Bâdarâyana mit Shankaras Kommentar: Einleitung, und 1. Adhyâya, 1. Pâda

*

[grham/ Index](#) * [Indienreise](#) * [Sanskrit](#) * [Buddha \(Sâmañña-Phala Sutta\)](#)/ [Lalitavistara](#)/ [Ajanta](#)/ [Thankas](#)/
[Jâtakas](#)/ [Zen-Kunst](#)

[Rgveda](#) * [Vedânta](#) * [Yogasûtra](#) * [Chândogya- & Kena-](#), [Brhadâranyaka-](#) & [Îshâ-Upanishad](#) * [Mahâbhârata](#) *
[Râmâyana](#)

[Meister Eckhart: unio mystica](#) * [ICH BIN](#) der [ICH BIN \(Exodus 3\)](#) * [Meditation und Mantren](#)

Advaita-Vedânta

monistische (=nicht-dualistische) Veden-Vollendung (bzw. Upanishad-Interpretation)

Brahma-Sûtrâ-Shânkara-Bhâshyam

Paul Deussen

Die Sûtra's des Vedânta

oder die [Shârîraka-Mîmânsâ](#) des [Bâdarâyana](#)
nebst dem vollständigen [Kommentare](#) des [Shankara](#)
aus dem [Sanskrit](#) übersetzt

Vorrede (Paul Deussen, *Berlin, 1887*)

Shankaras Einleitung über die Avidhyâ und die Vidhyâ

Erster Adhyâya

erster Pâda:

Erstes Adhikaraṇam: Voraussetzungen des Vedânta

Zweites Adhikaraṇam: Das, woraus die Welt entsprungen ist, ist Brahman

Drittes Adhikaraṇam: Verhältnis des Brahman zum Veda

die weiteren Brahmasûtras (Sanskrit, mit Deussens Übersetzung, aber ohne Shankaras Kommentar):

Viertes Adhikaraṇam: Verhältnis des Vedânta zur Mîmânsâ

Fünftes Adhikaraṇam: Das Prinzip der Welt ist erkennend, nicht, wie die Sânkhya's lehren, erkenntnislos

Sechstes Adhikaraṇam: Der ânandamaya Taitt.2,5 ist Brahman

Siebtes Adhikaraṇam: Der antar âditye Chând.1,6,6 ist Brahman

Achtes Adhikaraṇam: Der âkâsha Chând.1,9,1 ist Brahman

Neuntes Adhikaraṇam: Der prâna Chând.1,11,5 ist Brahman

Zehntes Adhikaraṇam: Das paro divo jyotis Chând.3,13,7 ist Brahman

Elftes Adhikaraṇam: Der prâna Kaush.3,2 ist Brahman

zweiter Pâda:

Erstes Adhikaraṇam: 1–8. Der manomaya prānasharīra Chand.3,14,2 ist Brahman

Zweites Adhikaraṇam: 9–10. Der attar Kâth.2,25 ist Brahman

Drittes Adhikaraṇam: 11–12. Die guhâm pravishtau Kath.3,1 sind Brahman und Jīva

Viertes Adhikaraṇam: 13–17. Der antara Chand.4,15,1 ist Brahman

Fünftes Adhikaraṇam: 18–20. Der antaryâmin Brh.3,7,3 ist Brahman

Sechstes Adhikaraṇam: 21–23. Das adreshyam Mund.1,1,6 ist Brahman

Siebentes Adhikaraṇam: 24–32. Der âtman vaishvânara Chand.5,11,6 ist Brahman

dritter Pâda:

Erstes Adhikaraṇam: 1–7. Das âyatanam Mund.2,2,5 ist Brahman

Zweites Adhikaraṇam: 8–9. Der bhūman Chând.7,23 ist Brahman

Drittes Adhikaraṇam: 10–12. Das akṣharam Brh.3,8,8 ist Brahman

Viertes Adhikaraṇam: 13. Der Gegenstand des om Prashna 5,5 ist Brahman

Fünftes Adhikaraṇam: 14–18. Der dahara Chând.8,1,1 ist Brahman

Sechstes Adhikaraṇam: 19–21. Der samprasâda Chând.8,12,3 bezieht sich auf Brahman

Siebentes Adhikaraṇam: 22–23. Das na tatra sûryo bhâti Mund.2,2,10 bezieht sich auf Brahman

Achtes Adhikaraṇam: 24–25. Der angushtha-mâtra Kâth.4,12 ist Brahman

Neuntes Adhikaraṇam: 26–33. Beruf der Götter zur Vidyâ. Ewigkeit des Veda

Zehntes Adhikaraṇam: 34–38. Ausschließung der Shûdra's von der Vidyâ

Elftes Adhikaraṇam: 39. Der prâna Kâth.6,2 ist Brahman

Zwölftes Adhikaraṇam: 40. Das jyotis Chând.8,12,3 ist Brahman

Dreizehntes Adhikaraṇam: 41. Der âkâsha Chând.8,14 ist Brahman

Vierzehntes Adhikaraṇam: 42–43. Der vijñānamaya Brh.4,3,7 ist Brahman

vierter Pâda:

Erstes Adhikaraṇam: 1–7. Das avyaktam Kâth.3,11 ist nicht die Materie der Sânkhya's (pradhânam),

sondern "der feine Leib" (sûkshmam sharîram)

Zweites Adhikaraṇam: 8–10. Die ajâ Shvet.4,5 ist nicht die Sânkhya-Materie, sondern die Natur

Drittes Adhikaraṇam: 11–13. Die pañca pañca-janâh Brh.4,4,17 sind nicht die 25 Principien der Sankhya's,

sondern Odem, Auge, Ohr, Speise und Manas

Viertes Adhikaraṇam: 14–15. Widerspruchslosigkeit des Vedânta. Das Nichtseiende, aus dem nach Taitt. 2,7 die Welt entstanden, ist nur ein relatives

Fünftes Adhikaraṇam: 16–18. Der kartar Kaush.4,19 ist Brahman

Sechstes Adhikaraṇam: 19–22. Der âtman Brh.2,4,5 ist Brahman

Siebtes Adhikaraṇam: 23–27. Brahman ist die causa efficiens und causa materialis der Welt

Achtes Adhikaraṇam: 28. Die Bekämpfung der Sânkhya-Materie gilt auch den Atomisten

bei den folgenden Pâdas nur knappe Inhaltsangaben (vgl. auch Deussens Vorrede):

Zweiter Adhyâya:

erster Pâda, zweiter Pâda, dritter Pâda, vierter Pâda

Dritter Adyâya;

erster Pâda, zweiter Pâda, dritter Pâda, vierter Pâda**Vierter Adyâya;****erster Pâda, zweiter Pâda, dritter Pâda, vierter Pâda****VORREDE***(Paul Deussen)*

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 Industhales und der Gangesebene sich selbst auf das strengste absonderten, bis zu den Zeiten der vollen Ausgestaltung ihrer Weltanschauung – so weit bis jetzt zu erkennen – keinen Einfluß auf ihr Glauben und Denken irgendwoher empfangen, und als die Stürme der griechischen, skythischen, mohammedanischen und mongolischen Invasionen über Indien hereinbrachen, trafen sie, allem Anscheine nach, die indische Gedankenwelt schon in einer Erstarrung und

schulmäßigen Geschlossenheit an, in welcher sie dieselbe nicht mehr erheblich zu inquinieren vermochten, während vielmehr umgekehrt die fremden Eroberer zu dem geknechteten Indien vielfach in eine fast ebenso große geistige Abhängigkeit traten, wie das Römerreich zu dem eroberten 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 spätern Schriften ebenso gut teil, wie die früheren. Mag daher auch z.B. **Shankara**, der große Reformator und Wiederhersteller der **Upanishad**lehre, dessen Hauptwerk wir hier in der Übersetzung vorlegen, erst 800 p.C. gelebt haben *, seine Gedanken sind darum doch nicht weniger, als wenn sie tausend Jahre älter wären, eine ganz unmittelbare Fortbildung der in den **Upanishad**'s vorliegenden Keime, womit nicht ausgeschlossen ist, daß nebenbei **Shankara** in ähnlicher Weise unter dem Einflüsse 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 **, um so überraschender ist es, auf indischem Boden ganz analogen Gebilden zu begegnen, wie wir sie aus der abendländischen Religion und Philosophie her kennen.

* Über **Shankara**'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 **Shankara**'s Lebenszeit auf **Kaliyuga** 3889 – 3921 ansetzt; während hingegen Telang im Ind.Ant.XIII,95 auf 590 p.C. als spätesten Termin für **Shankara**'s Blüte gelangt, und, von ihm unabhängig, Fleet den nepalischen

König [Vrshadeva](#), gegen Ende von dessen Regierung (nach Wright, History of Nepal, p.118 fg., 123) [Shankara](#) nach Nepal gekommen sein und dessen Sohn and Thronfolger von ihm den Namen [Shankaradeva](#) erhalten haben soll, um spätestens 630 bis 655 p.C. ansetzt. Vgl. darüber Fleet im Indian Antiquary, Januarheft 1887, p.41 fg.

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

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

- Band I.** Die **Upanishad**'s nebst den Vorstufen derselben aus den **Samhitâ**'s und **Brahmaṇa**'s.
- Band II.** Die **Sûtra**'s des **Vedânta** nebst dem Commentare des **Shankara**, also das, was im

gegenwärtigen Bande vorliegt.

Band III. Die *Sûtra*'s der übrigen Systeme: *Sânkhyam* und *Yoga*, *Nyâya* und *Vaisheshikam* nebst den je ältesten oder besten Commentaren. Von der *Mîmânsa* 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*, *Bâlâbodhani*; *Shândilya-sûtram*; *Prabodha-candrodaya*; *Sarva-darshana-samgraha* usw.

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 *Shankara*'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 äniigmatische 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 entgegentreten, wie sie in dieser Tiefe, Folgerichtigkeit und Durchbildung ihres Gleichen in der Welt nicht leicht finden dürfte, – eine Weltanschauung, welche namentlich in der durchgeführten Unterscheidung einer exoterisch-

mythischen und einer esoterisch-philosophischen Auffassung gleichmäßig den Bedürfnissen des Volkes und den Anforderungen des denkenden Geistes Rechnung trägt und in diesem Sinne vielleicht noch einmal berufen sein wird, für die Fortbildung unserer eigenen Theologie vorbildlich zu werden. – Doch wir wollen es der Sache selbst überlassen, auf Geist und Gemüt zu wirken was sie vermag, indem wir den Freunden theologischer und philosophischer Studien ein Werk in unverkürzter und möglichst urkundlicher Form zugänglich machen, welches die bedeutendste und in Indien selbst 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 [Shankara](#) vorzuschicken, hätten wir nicht alles, was zu einem volleren Verständnisse desselben zunächst erforderlich ist, zusammengefaßt in unserer vor vier Jahren veröffentlichten Darstellung des [Vedântasystemes](#).

Das System des [Vedânta](#), nach den [Brahmasûtra](#)'s des [Bâdarâyana](#) und dein Commentare des [Shankara](#) über dieselben, als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des [Shankara](#) aus dargestellt (Leipzig 1883).

Beide Arbeiten, jene Darstellung und die gegenwärtige Übersetzung ergänzen sich gegenseitig, sofern die Übersetzung die Quelle darbietet, auf welcher, neben den [Upanishad](#)-Texten, die Darstellung beruhte, und dadurch auch den des [Sanskrit](#) nicht kundigen Leser instandsetzt, über unsere Auffassung des Systemes sich aus eigener Anschauung ein Urteil zu bilden, während hinwiderum unser früheres Werk durch seine einleitenden Betrachtungen, Analysen und Übersichten als eine Art fortlaufenden Commentares angesehen werden kann, welcher die Lehre des [Shankara](#) 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 **Shankara** 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**, **Kaushitaki** und **Îshâ**, der zweite (1884 erschienene) **Kâthaka**, **Mundaka**, **Taittirîya**, **Brhadâranyaka**, **Shvetâshvatara**, **Prashna** und **Maitrâyana**; so daß nahezu alle **Upanishad's**, so weit sie von **Shankara'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 **Shankara** 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 *tīkā* oder Glosse des **Govindānanda** (für III,4 des **Ānandagiri**) Abstand genommen, nachdem eine Prüfung derselben ergab, daß sie geeignet ist, das Verständnis, durch Hinleitung auf spätere Vorstellungen, irre zu führen. Sie wurde daher nur da, wo der Text des **Shankara** 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 **Shankara**, in welchem jede Wortstellung, jedes *eva* und *iti* von Bedeutung ist *, zu concentrieren, nicht zu ruhen bis sich von hier aus der Gedanke in voller Klarheit darstellte, und dann diesen, so weit es der grundverschiedene Periodenbau beider Sprachen gestattete, in möglichst engem Anschlüsse an das Original deutsch wiederzugeben.

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

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 **Vedānta**" gebrauchten und dort S.VII und 515 erklärten. Indem wir die ebendasselbst S.41 fg. gegebene **Inhaltsübersicht** hier wieder abdrucken lassen, wollen wir, zum Vergleiche mit

derselben, noch die Inhaltsangabe hier übersetzen, welche *Madhusûdana-Sarasvatî* in seinem *Prasthânbheda* (Weber's Indische Studien, I, p.19) von dem vorliegenden Werke giebt:

"Die aus vier *Adhyâya*'s bestehende Shâriraka-Mimânsâ, 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 Schrift-Offenbarung lehren *, und ist verfaßt von dem verehrungswürdigen *Bâdarâyana*.

* Besser zu lesen: *shravana-âdya-vicâra-pratipâdakan*, "welche die Betrachtung [jener Einheit] mittels Anhören des Schriftwortes usw. (vgl. *Vedantasâra* 196 Boehl.) lehren."

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* usw., in Erwägung gezogen.

Nachdem in dieser Weise die Übereinstimmung der Vedântatexte in Betreff des zweifellosten **Brahman** erwiesen worden, so wird weiter, in Erwartung eines Einspruches auf Grund der Argumente, wie sie von der in Ansehen stehenden **Smṛti**, Reflexion usw. 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 **Smṛti's** des **Sânkhyam**, des **Yoga**, der Kanâdianer usw., sowie aus den von den **Sânkhya's** usw. vorgebrachten Reflexionen herrührt. –

Im **zweiten Pâda** wird die Verfehltheit der Lehrsätze der **Sânkhya's** usw. 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 usw. 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 (*sadhanam*). –

Hierbei wird im **ersten Pâda** durch Betrachtung des Hingehens der Seele in die andere Welt und ihres Wiederkommens die Entsagung [als das Mittel, der Seelenwanderung zu entgehen, vgl. p.740,3, S.474] in Betracht gezogen. –

Im **zweiten Pâda** wird in der ersten Hälfte der Begriff des "Du" (der Seele) und in der

zweiten Hälfte der Begriff des "Das" (des **Brahman**) ins Reine gebracht [wie sie in der Formel *tat tvam asi* "Das bist Du", Chând.6,8,7, identisch gesetzt werden]. – Im **dritten Pâda** wird in Betreff des attributlosen **Brahman** eine Zusammenfassung der in den verschiedenen **Shâkhâ**'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 **Shâkhâ**'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 usw., als auch die innenseitigen (wesentlichen) Mittel, wie Beruhigung, Bezähmung, Überdenkung usw. 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 usw. das attributlose **Brahman** vor Augen gestellt worden, für den noch Lebenden schon die durch Nichtanhaftung der bösen und guten Werke gekennzeichnete Erlösung-bei-Lebzeiten eintritt. –

Im **zweiten 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 **Shankara** verehrungswürdigen Füßen dargelegt worden ist.

So viel über die Geheimlehre."

Berlin, im Juli 1887.

P. D.

Shankaras Einleitung über die Avidhyâ und die Vidhyâ:

Erörterung der scheinobjektiven Selbstverkenning des "Ich" (adhyâsa-vicârah)
(*sanskrit / deutsch*)

**yushmad-asmad-pratyaya-gocarayor-
vishaya-vishayinos-
tamah -prakâshavad-viruddha-svabhâvayor-**

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.**

**itaretara-bhâvânupapattau siddhâyâm
tad-dharmânâm-api sutarâmitaretara-bhâvânupapattih,**

**Steht es nun fest, daß das Sein des einen in dem andern nicht zutrifft,
so folgt um so mehr, daß auch die Qualitäten (*dharmā*) des einen bei dem andern nicht statthaben.**

ityato

**'smat-pratyaya-gocare vishayini cid-âtmake
yushmat-pratyaya-gocarasya vishayasya tad-dharmânâm
câdhyâsah,
tad-viparyayena
vishayinas-tad-dharmânâm ca vishaye 'dhyâso
mithyeti bhavatu yuktam;**

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. –**

tâpy-

**anyonyasminn-anyonyâtmakatâm-anyonya-dharmânsh-
câdhyasyetaretarâvivekenâtyanta-viviktayor-dharmar-dharminor-**

mithyâ-jñâna-nimittah
styâ-nr̥tte mithunî-kr̥tya
aham-idam mamedam iti
naisargiko 'yam lokavyavahârah .

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 von einander unterscheiden
und so z.B. sagen "das bin ich", "das ist mein".

âha – ko 'yam-adhyâso nâmeti?

'Aber was ist unter dieser "Übertragung" zu verstehen?' –

ucyate –

sm̥rti-rûpah paratra pûrvadr̥shtâva-bhâsah .

Wir antworten:

sie ist das auf Erinnerung beruhende Erscheinen eines früher Gesehenen an einem anderen.

–

tam kecit –

anyatrânya-

dharmâdhyâsa – iti vadanti

**manche hingegen
definieren sie als die Übertragung der Qualitäten,
die der einen Sache zukommen, auf eine andere; –**

**kecit –
yatra yad-adhyâsas-tad-vivekâgraha-nibandhano
bhrama iti**

**einige wiederum
als einen Irrtum, der dadurch bedingt sei,
daß man den Unterschied der Sache nicht auffasse, auf welche die Übertragung geschehe; –**

**anye tu –
yatra yad-adhyâsas-tasyaiva viparita-dharma-tv-
akalpa-nâmâ-cakshate iti.**

**wieder andere erklären sie
als die Annahme von Qualitäten an dem Gegenstande der Übertragung,
welche seinem Wesen entgegengesetzt seien. –**

**sarvathâpi tv-anyasyânya-dharmâvabhâsatâm
na vyabharati.**

**Wie dem auch sei, darin ist Übereinstimmung,
daß sie das Erscheinen der Qualität der einen Sache an einer anderen ist.**

**tathâ ca loke 'nubhavah . –
shuktikâ hi rajatavadavamâsate,
ekash-candrah sadvitîyavad iti.**

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.

**katham punah
pratyagâtmanyavishaye 'dhyâso vishayatad-dharmânâm?**

'Aber wie ist es möglich,
auf das innere Selbst, da es doch nicht Objekt ist, die Qualitäten von Objekten zu
übertragen?

**sarvo hi puro 'vasthite vishaye
vishayântara-madhyasyati,**

Denn ein jeder überträgt doch nur auf ein vor ihm stehendes Objekt
ein anderes Objekt;

**yushmat-
pratyayâpetasya ca pratyagâmano 'vishayatvam bravîshi?**

und du selbst sagtest [oben],
daß das der Vorstellung des "Du" entbehrende innere Selbst kein Objekt sei (*avishayatvam*)?'

ucyate –

**tâvad-ayam-ekântênâvipayah ,
 asmat-pratyayavishayatvât,
 aparokshatvân-ca
 pratyagâtma-prasiddheh.**

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.**

na câyam-asti niyamah . –

**puro 'visthita eva vishaye vishayântara-madhyasitavyam-iti;
 apratyakshe 'pi hy-âkâshe
 vâlâstalamalinatâd-vadhyasyanti.**

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 (*âkâsha*), wiewohl er nicht wahrnehmbar ist,
 Unerfahrene die dunkle Farbe des Grundes und dergleichen übertragen.**

evam-aviruddhah

pratyagâtmany-apy-anâtmâdhyâsah

Ebenso ist es nicht ausgeschlossen,

daß man auch auf das innere Selbst überträgt, was nicht das Selbst ist.

**tam-etam-evam-lakṣhanam-adhyâsam paṇḍitâ avidyeti manyante;
tad-vivekena ca vastutva-rûpâ-vadhâraṇam vidyâm-âhuḥ.**

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*).

**tatraivam
sati yatra yad-adhyâsaḥ ,
tat-kr̥tena doṣhena guṇena vâ 'numatrenâpi sa na sambadhyate,**

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.

**tam-etam-avidyâkhyâm-âtmânâtmanor-itaretarâdhyâsam
puraskr̥tya sarva pramâṇa-prameya-vyavahârâ
laukikâ vaidikâsh-ca pravṛttâḥ,**

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;

sarvâṇi ca shâstrâṇi

vidhi-pratishedha-mokshaparâni.

und ebenso beruhen auf ihr alle Lehrbücher,
mögen sie nun Gebote und Verbote oder auch die Erlösung betreffen. –

**katham punar-avidhâvad-vishayâni pratyakshâdîni pramânâni
shâstrâni cetti?**

'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?'

**ucyate –
dehendriyâdishv-aham-mamâbhimâna-rahitasya
pramâtrtvânupapattau
pramâna-pravrtyi-anupapatteh.**

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.

**na hîndriyâny-anupâdâya
pratyakshâdivyavahârah sambhavati.**

Denn ohne die Sinnesorgane zur Hülfe zu nehmen,
findet eine Thätigkeit des Wahrnehmens u.s.w. nicht statt;

na cânadhyastâtma-bhâvena dehena

kashcid-vyâprayata.

die Verrichtung der Sinnesorgane aber wiederum
ist nicht möglich ohne einen Standort [den Leib];

**na daitasmin-sarvasminn-asati
asangasyâtmanah pramâtrtvam-upapadyate.**

keinerlei Aktion des Leibes aber ist möglich,
ohne daß man auf ihn das Sein des Selbstes (der Seele, *âtman*) übertrüge;

**na ca pramâtrtvam-antarena
pramâna-pravrttir-asti.**

und ohne daß dieses alles stattfindet, d.h. bei der [von der Leiblichkeit] unabhängigen Seele
ist eine Erkenntnisthätigkeit gar nicht möglich.

**tasmâd-avidyâvad-
vishayâny-eva-pratyakshadîni pramânâni
shâstrâni ca.**

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.

**pashvâdibhish-câvisheshât.
yathâ hi pashvâdayah shabdâdibhih shrotrâdînâm
sambandhe sati shabdâdivijñâne praktikûle jate tato nivartante,
anukûle ca pravartante;**

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, –

**yathâ dandodyatakaram purusham-abhimu mukha-palamya
mâm hantum-ayam-icchatîti palâyitum-ârabhante,
harita-tr̥na-pûr̥napânim-upalabhya tam pratyabhimukhî-bhavanti;**

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: –

**evam purushâ api vyutpanna-cittâh
krûadr̥sh̥tînâkroshatah khangodyatakarân-balavata
upalabhya tato nivartante,
taddhi parîtan-prati pravartante –**

ebenso pflegen auch die Menschen, wiewohl ihre Erkenntnis entwickelter ist (**vyutpanna-cittâh**),

wenn sie Starke von grausigem Ansehen schreiend und mit gezückten Schwertern in den Händen wahrnehmen,

sich von ihnen abzuwenden

und zu den Entgegengesetzten sich hinzuwenden. –

**atah samâna pashvârdibhih
purushânâm pramâna-prameya-vyavahârah .**

**Sonach ist, in Bezug auf Mittel und Gegenstände des Erkennens,
das Verfahren bei Menschen und Tieren das gleiche.**

**pashvadînâm ca
prasiddho 'viveka-purah sarah pratyakshâdi-vyavahârah.**

**Allerdings geht bei den Tieren
die auf das Wahrnehmen u.s.w. folgende Thätigkeit ohne vorheriges Urteilen (*viveka*) vor
sich;**

**tat-sâmânya-darshanâd
vyutpattimatâm-api purushânâm
pratyakshâ-divyavahâras-
tat-kâlah samâna iti nishcîyate**

**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;**

**shâstrîye tu vyavahâre yady-api
buddhi-pûrvakârî
nâviditvâtmanah paraloka-sambandham-adikriyate,
tathâpi na**

**vedânta-vedyam, ashanâyâdyatîtâm,
 apeta-brahma-kshatrâdibhedam,
 asansâryâtma-tattvam-adhikâre 'pekshyate,
 anupayogâd-adhikâra-
 virodhâsh-ca.**

**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 Sansâra (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.**

**prâk ca tathâ-bhûtâtma-vijñânât-pravartamânâ
 shâstram-avidyâvad-vishayatvam nâtivartate.**

**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.**

**tathâ hi – brâhmano yajeta –
 ity-âdîni shâstrânyâtmani
 varnâshrama-vayo
 'vasthâdi-visheshâdhyâsam-âshritya pravartante.**

**So z.B. wenn es heißt: "der Brahmane soll opfern",
so sind diese und ähnliche kanonische Vorschriften nur möglich,
sofern man Kasten, *âshramâs* (Lebensstadien), Lebensalter
und andere unterschiedliche Zustände auf das Selbst überträgt.**

**adhyâso nâma
atasmins-tad-buddhir-ity-avocâma.**

**Diese Übertragung aber ist,
wie wir sahen, die Annahme einer Sache da, wo sie nicht ist.**

**tad-yathâ – putra-bhâryâ-dishu vikaleshu sakaleshu vâ
aham-eva vikalah sakalo vetti
bâhya-dharmân-âtmany-adhyasyati;**

**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 Außendingen auf das Selbst (die Seele) überträgt:**

**tathâ deha-dharmân –
sthûlo 'ham, krsho 'ham, gauro 'ham tishtâmi, gacchâmi, langhayâmi ceti;
tathendriyadharmân –
mukah , kânah , klîbah , vadhiraḥ , andho 'ham-iti;
tathâ 'ntah karaṇa-dharmân –
kâma-samkalpa-vicikitsâdhyavasâyâdîn.**

**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 [*antah karanam*, d.h. des Manas],
Verlangen, Entscheidung, Zweifel, Entschluß u.s.w. (vgl. Brh. 1,5,3); –

evam-aham-pratyayinam-

*ashesha-svaprachâra-sâkshini pratyagâtman-yadhyasya,
tam ca pratyagâtmanam sarva-sâkshinam
tad-viparyayanantah karanâdish-vadhyasyati.*

so also überträgt er den Vorsteher 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].

evam-ayam-anadir-ananto naisargiko 'dhyâso

mithyâ-pratyaya-rûpâh

kartrva-bhoktrva-pravartakah

sarva-loka-pratyakshah .

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.

*asyân-ârtha-hetoh prahâyâ âtmaikatva-vidyâ-pratipattaye sarve
vedântâ ârabhyante.*

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 Upanishads].

**yathâ câyam-arthah sarveshâm vedântânâm
tathâ vayam-asyâm sharîraka-mîmânsâyâm
pradarshayishyâmah .**

**Und wie dieses den Gegenstand aller Vedântatexte ausmacht,
so wollen auch wir denselben in dieser *Shârîraka-mîmânsâ* [Erforschung der verkörperten Seele]
darlegen.**

Erster Adhyâya

Des ersten Adhyâya erster Pâda:

*Erstes Adhikaraṇam
Voraussetzungen des Vedânta*

In dem Lehrbuche der Vedântamimânsâ [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-mimânsâ* 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 [*nishreyasam*, 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 hegt 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 belehrte.

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];
[V.] 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] Tätigkeit, nicht eine bloße Ergänzung [des Begriffs der Forschung, unbestimmt in welchem Sinne]; denn die Erforschung findet statt in Hinsicht auf ein zu Erforschendes, ein andres Objekt der Forschung aber liegt nicht vor.

– 'Aber', könnte man sagen, 'daß das Brahman der Gegenstand der Forschung ist, wird dadurch nicht ausgeschlossen, daß man den Genitiv als den der Ergänzung ansieht;

da in der Allgemeinheit der Verbindung [mit einem Genitiv, der bloß zur Ergänzung, unbestimmt in welchem Sinne, dient] die besonderen Fälle [also auch der hier erforderliche *Genitivus objectivus*] enthalten sind.'

– Wenn man dies auch zugeben wollte, so würde es doch eine zwecklose Erschwerung sein, auf das deutliche Objektsein des Wortes "des Brahman" zu verzichten, um vermitteltst 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 Seelenwauderung (*sansâra*) 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 *brh* (1."ausreißen", 2. "stärken", 3. "brüllen"; vgl.

***brhat* – "hoch, groß") 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 (*shûnyam*);

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 (*îshvara*);

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, woraus die Welt entsprungen ist, ist Brahman

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 ans der Wurzelursache nicht ausgedrückt zu sein scheinen;

um diesen Schein zu vermeiden, werden diejenigen [Phasen] erwähnt, welche besagen, daß, so wie der Ursprung aus dem Brahman ist, ebenso der Bestand und der Vergang in ebendemselben stattfinden.

Es läßt sich nämlich für die wie bezeichnet beschaffene Welt eine andre Ursache als den wie bezeichnet beschaffenen Gott nicht annehmen, indem sich weder aus einer ungeistigen Urmaterie, noch aus Atomen, noch aus dem Nichtsein, 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 Sutra'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", (Brh. 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 sechzehnteilige "[Strophe]", (vgl. p. 370,1. 483,1);

oder: "er opfert nach Sonnenaufgang" – "er opfert vor Sonnenaufgang" (Ait.br. 5,31,1),

so handelt es sich dabei um Vorschriften und Verbote,

und hierbei hat es einen Sinn, von einer Wahlfreiheit, von Regeln und von Ausnahmen zu reden.

Ein wirklicher Gegenstand hingegen läßt keine Wahlfreiheit darüber zu, ob er so oder so ist oder

nicht ist.

Mag immerhin, wo es sich um ein Auswählen handelt, dieses von dem Dafürhalten des Menschen abhängig sein, so ist doch die Erkenntnis der Wesensbeschaffenheit eines Gegenstandes nicht von dem Dafürhalten des Menschen abhängig, sondern allein von dem Gegenstande selbst.

Wenn z.B. der Gegenstand ein Baumstamm ist, so kann er nicht nach der wahren Erkenntnis ein Baumstamm oder ein Mensch oder sonst etwas sein;

denn daß es ein Mensch oder sonst etwas sei, ist eine falsche Erkenntnis, und nur daß es ein Baumstamm ist, ist die wahre Erkenntnis, indem dieselbe von dem Gegenstande abhängig ist.

Wo es sich also um irgendwie beschaffene Gegenstände handelt, da wird die Richtigkeit der Erkenntnis bedingt durch das Objekt.

Ist dem so, dann muß auch die Erkenntnis des Brahman nur durch das Objekt bedingt sein, weil es sich dabei um einen wirklich vorhandenen Gegenstand handelt.

'Aber, wenn es sich bei Brahman um einen wirklich vorhandenen Gegenstand handelt, muß dann derselbe nicht ein bloßes Objekt der andern [weltlichen] Erkenntnisinstrumente sein, und ist somit die Untersuchung der Upanishadworte nicht überflüssig?' –

Doch nicht! Denn da Brahman kein Objekt der Sinne ist, so würde sich sein [Kausal-] Nexus mit der Welt nicht [mit Sicherheit] ergreifen lassen.

Nämlich: die Sinne haben ihrer Natur nach als Objekt die Außendinge und nicht das Brahman.

Wäre nun Brahman ein Objekt der Sinne, so würde man diese Welt als eine mit Brahman verknüpfte Wirkung wahrnehmen.

Nun man aber die Wirkung allein wahrnimmt, so läßt sich [ohne Offenbarung] nicht ausmachen, ob sie mit Brahman oder vielleicht mit sonst etwas [als Ursache] verknüpft ist, [da dieselbe Wirkung verschiedene Ursachen haben kann].

Somit hat unser Sûtram nicht den Zweck, eine Schlußfolgerung darzulegen, sondern vielmehr, auf das Vedântawort hinzuweisen.

**Welches ist nun dasjenige Vedântawort, auf welches durch unser Sûtram hingedeutet wird?
In der Stelle, die anhebt mit den Worten:**

**"Bhrigu, fürwahr, der Sohn des Varuna, trat vor seinen Vater Varuna und sprach:
Lehre mich, Verehrungswürdiger, das Brahman",**

heißt es weiterhin:

**"dasjenige, fürwahr, woraus diese Wesen entspringen, wodurch sie, entsprungen, leben,
und worein sie dahinscheidend wieder eingehen,
das suche zu erkennen, das ist das Brahman" (Taitt. 3,1),**

und das Resultat dieser Forschung wird angegeben in den Worten:

**"die Wonne wahrlich ist es, aus welcher diese Wesen entspringen,
die Wonne, durch welche sie, entsprungen, leben,
die Wonne, in welche sie dahinscheidend wieder eingehen" (Taitt. 3,6).**

**Und so ließen sich noch manche andere derartige Stellen anführen,
welche das seiner Natur nach ewige, reine, weise, freie, allwissende Wesen als die Weltursache
bezeichnen.**

Drittes Adhikaranam *Verhältnis des Brahman zum Veda*

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

3. *shâstra-yoni-tvâd, iti*

wegen des Grundseins des [Schrift]-Kanon's.

Der große vom Rgveda anfangende Schriftkanon, welcher, durch mancherlei Wissensdisciplinen verstärkt, wie eine Lampe alle Dinge beleuchtet und gewissermaßen allwissend ist, hat als Grund, als Ursache das Brahman.

Denn nicht kann ein solcher Kanon wie der Rgveda u.s.w., der mit der Eigenschaft der Allwissenheit ausgestattet ist, von einem andern als einem Allwissenden herrühren.

Denn auch sonst, wenn irgend ein ausführliches Lehrbuch von einem ausgezeichneten Manne hervorgebracht worden ist, wie z.B. das der Grammatik von Pânini, wiewohl sich dieses nur erst auf ein einzelnes Gebiet des Wissens bezieht, so nimmt man doch allgemein an, daß der Urheber noch mehr wisse, als es enthält;

um wieviel mehr muß man [wo es sich um ein so universelles Werk wie den Veda handelt] annehmen, daß das große Wesen, welches den in viele Zweige (*shâkhâ*) auseinandergehenden, der Einteilung in Götter, Tiere, Menschen, Kasten, Âshramâs u.s.w. zu Grunde liegenden, Rgveda u.s.w. genannten Schacht alles Wissens mühelos, zum Spiele, dem Aushauche eines Menschen vergleichbar, aus sich hervorgebracht hat, – wie die Schrift sagt:

"aus diesem großen Wesen ausgehaucht worden ist der Rgveda" u.s.w. (Brh.2,4,10), – daß dieses große Wesen eine überschwengliche Allwissenheit und Allmacht besitzen muß.

Oder auch [man kann das Sûtram folgendermaßen erklären]:

das erwähnte Lehrbuch des Rgveda u.s.w. ist der Grund, der Erkenntnisgrund, die Ursache für die Annahme jenes Brahman, wenn man anders sein Wesen in gebührender Weise erforscht; denn das Brahman, welches die Ursache für Ursprung u.s.w. des Weltalls ist, kann, das ist die Meinung [des Sûtram], nur aus dem Schriftkanon als Beweisgrunde erkannt werden.

Daher der Schriftkanon schon im vorigen Sûtram [als Beweisgrund] herangezogen wurde in den Worten:

"fürwahr, woraus diese Wesen entspringen" u.s.w. (Taitt. 3,1). –

'Aber wozu noch das gegenwärtige Sûtram, da doch der Autor schon im vorigen Sûtram damit, daß er den Schriftkanon [als Beweisgrund] heranzog, das Grundsein des Schriftkanons für die Annahme des Brahman anerkannte?' –

Wir antworten: dort war in dem Wortlaute des Sûtram der Schriftkanon nicht in deutlicher Weise herangezogen,

und so könnte man auf die Meinung kommen, als werde der Ursprung u.s.w. der Welt [aus Brahman] als eine bloße [weltliche] Schlußfolgerung vorgebracht.

Diese Meinung zu beseitigen, ist der Zweck des vorliegenden Sûtram:

"wegen des Grundseins des Schriftkanons."

Viertes Adhikaranam: Verhältnis des Vedânta zur Mîmânsâ

4. tat tu, samanvayât

jenes vielmehr, wegen der Übereinstimmung.

Fünftes Adhikaranam: Das Prinzip der Welt ist erkennend, nicht, wie die Sânkhya's lehren, erkenntnislos

5. îkṣhater na, aśhabdam

wegen des Erwägens nicht; schriftwidrig!

6. gaunash cen? na! âtma-śhabdât

bildlich, meint ihr? Nein! wegen des Wortes Âtman.

7. tan niśhthasya mokṣha-upadeshât

weil von dem in ihm Stehenden Erlösung gelehrt wird.

8. heyatva-avacanâc ca

auch, weil ein Abgehen nicht befohlen wird.

9. sva-apyayât

wegen des Eingehens in sich.

10. gati sâmânyât

wegen der Gleichheit des Ganges.

11. śhrutatvâc ca

auch wegen der Offenbarung.

Sechstes Adhikaraṇam: Der ânandamaya Taitt.2,5 ist Brahman

12. ânandamayo 'bhyâsât

der Wonneartige, wegen der Häufigkeit.

13. vikâra-shabdân na! iti cen?

wegen des Umwandlungswortes nicht, meint ihr?

na! prâcuryât

Nein, wegen der Reichlichkeit.

14. tadd-hetu-vyapadeshâc ca

auch, weil er als ihre Ursache bezeichnet wird.

15. mântra-varnikam eva ca gîyate

auch wird es als Schriftlied gesungen.

16. na itaro, 'nupapatteḥ

nicht der andere, weil unzutreffend.

17. bheda-vyapadeshâc ca

und wegen der Hervorhebung des Unterschiedes.

18. kâmâc ca na anumâna-apeksha
Erschlossene.

auch ist, wegen des Begehrens, kein Gedanke an das

19. asmin asya ca tad-yogam shâsti

auch lehrt er ihm seine Verbindung mit selbigem.

Siebtes Adhikaraṇam: Der antar âditye Chând.1,6,6 ist Brahman

20. antas, tad-dharma-upadeshât

der im Innern, wegen Aufzeigung seiner Eigenschaften.

21. bheda-vyapadeshâc ca anyah
unterscheiden.

auch wegen der Hervorhebung der Verschiedenheit zu

Achstes Adhikaraṇam: Der âkâsha Chând.1,9,1 ist Brahman

22. âkâshas, tal-lingât

der Äther, weil seine Merkmale.

Neuntes Adhikaraṇam: Der prāṇa Chând.1,11,5 ist Brahman

23. ata' eva prāṇah

aus eben dem Grunde der Prāṇa (Odem, Leben)

Zehntes Adhikaraṇam: Das paro divo jyotis Chând.3,13,7 ist Brahman

24. jyotish, caraṇa-abhidhânât

das Licht, wegen Erwähnung der Füße.

25. chando 'bhidânân na, iti cen?
na! tathâ ceto-'rpaṇa-nigadât,
ausgedrückt,

wegen der Erwähnung des Metrums nicht, meint ihr?
O nein! weil dadurch die Fixierung der Gedanken

tathâ ca darshanam

indem dies erweisbar.

26. bhûta-âdi-pâda-vyapadesha-
upapattesh ca evam

ebenso auch, weil Bezeichnung der Wesen usw.
als seiner Füße möglich.

27. upadesha-bhedân na, iti cen na?
ihr?

wegen der Verschiedenheit der Bezeichnung nicht, meint

ubhayasmin api avirodhât

Nein! weil in beiden kein Widerspruch.

Elfte Adhikaraṇam: Der prāṇa Kaush.3,2 ist Brahman

28. **prâṇas, tathâ anugamât**

der Prâṇa (Leben, Odem), weil man dies erreicht.

29. **na, vaktur âtma-upadeshât, iti ced?
ihr?**

nicht, weil der Redende sich selbst bezeichnet, meint

**adhyâtma-sambandha-bhûmâ
hi asmin**

Aber es ist ja darin eine Menge von Beziehungen
auf die innere Seele.

30. **shâstra-drshtyâ tu
die**

vermöge einer Schrift-Anschauung vielmehr [geschieht]

upadesho, Vâmadeva-vat

Bezeichnung, wie bei Vâmadeva.

31. **jîva-mukhaprâṇalingam
Mukhya Prâṇa**

wegen der Merkmale der individuellen Seele und des

**na, iti cen? na! upâsâtraividhyât,
Verehrung,**

nicht, meint ihr? O nein! wegen der Dreifachheit der

ashritatvâd, iha tad-yogât

wegen des Beziehens, und weil auch hier

Verbindung mit ihm.

Des ersten Adhyâya zweiter Pâda

Erstes Adhikaraṇam: 1–8. Der manomaya prâṇasharîra Chand.3,14,2 ist Brahman

1. **sarvatra-prasiddha-upadeshât**

weil sie das allerwärts Angenommene lehren.

2. **vivakshita-guṇa-upapatteshca**

und weil die beabsichtigten Eigenschaften zutreffen.

3. **anupattes tu na shârîrah**
verkörperte.

4. **karma-kartr-vyapadeshâc ca**
Thäter.

5. **shabda-visheṣhât**

6. **smṛtesh ca**

7. **arbhaka-okas-tvât**
tad-vyapadeshâc ca
na, iti cen? na!
nicâyvatvâd evam,
werden soll.

vyomavac ca

8. **sambhoga-prâptir, iti cen?**
na! vaisheshyât

wegen Unzutreffendheit hingegen nicht die

und wegen der Unterscheidung als Thatobjekt und

wegen Verschiedenheit des Wortes.

auch wegen der Smṛti

weil seine Behausung winzig

und auch [von ihm] dies aufgewiesen,

nicht, meint ihr? O nein,

weil er auf diese Weise bemerklich gemacht

und es ist wie bei dem Raume.

daß er mitleide, meint ihr, folge?

O nein! wegen der Unterschiedlichkeit.

Zweites Adhikaraṇam: 9–10. Der attar Kâth.2,25 ist Brahman

9. **attâ, cara-acara-grahaṇât**
Unbeweglichen.

10. **prakaraṇâc ca**

der Esser, wegen Befassung des Beweglichen und

auch wegen der Voranstellung.

Drittes Adhikaraṇam: 11–12. Die guhâm pravishtau Kath.3,1 sind Brahman und Jîva

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

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

12. **visheshanâc ca**

auch wegen der Scheidung.

Viertes Adhikaranam: 13–17. Der antara Chand.4,15,1 ist Brahman

13. **antara' upapatteḥ**

der innere, wegen der Zutreffung.

14. **sthâna-âdhi-vyapadeshâc**
 werden.

auch weil ihm Standorte und anderes beigelegt

15. **sukha-vishishta-abhidhânâd eva ca**
 specificierte Lust.

auch schon wegen seiner Erwähnung als

16. **shruta-upanishatka-gati-**
 führend]

auch weil der Weg des Upanishad-Hörers [als zu ihm

abhidhânâc

erwähnt wird.

17. **anavasthiter asambhavâc ca**
na itarah

wegen der Unbeständigkeit und der Unzutreffendheit
 nicht ein anderer.

Fünftes Adhikaranam: 18–20. Der antaryâmin Brh.3,7,3 ist Brahman

18. **antaryâmî adhidaiva-âdishu,**
tad-dharma-vyapadeshât

der innere Lenker in der Göttersphäre usw.,
 wegen Nachweisung seiner

Eigenschaften.

19. *na ca smârtam,
a-tad-dharma-abhilâpât*
zukommt.

nicht aber das Überlieferte,
weil erwähnt wird was ihm nicht

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

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

Sechstes Adhikaraṇam: 21–23. Das adreshyam Mund.1,1,6 ist Brahman

21. *adrshyatva-âdi-guṇako,
dharma-ukteh*

der mit den Eigenschaften der Unsichtbarkeit usw.,
wegen Nennung seiner Qualitäten.

22. *visheshana-bheda-vyapadeshâbhyâñ ca
na itarau*
Verschiedenheit.

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

23. *rûpa-upanyâsâc ca*

auch wegen der Schilderung seiner Gestalt.

Siebentes Adhikaraṇam: 24–32. Der âtman vaishvânara Chand.5,11,6 ist Brahman

24. *vaishvânarah, sâdhâraṇa-shabda-
visheshât*

der Allverbreitete, wegen Specificierung
der allgemeinen Ausdrücke.

25. *smaryamânam anumânam syâd, iti mag.*

auch sofern das Smrtiwort zur Bestätigung dienen

26. *shabda-âdibhyo, 'ntahpratishtânâna, iti cen? na!*

wegen des Worts usw. und wegen der Einwohnung nicht, meint ihr? O nein!

tathâ drshtî-upadeshâd, asambhavât,

weil so Aufzeigung in der Anschauung, und weil sonst Unmöglichkeit;

purusham api ca enam adhîyate

ja, sie lesen ja auch von ihm als einem

Menschen.

27. *ata' eva na devatâ bhûtañ ca*

ebendarum nicht die Gottheit oder das Element.

28. *sâkshâd api avirodham Jaiminih Jaimini.*

auch wenn geradezu, sei kein Widerspruch, so

29. *abhivyakter, iti Âshmarathyah*

wegen der Offenbarung, so Âshmarathya

30. *anusmrter, Bâdarih*

wegen der Erinnerung [des sich-Denkens], meint

Bâdari.

31. *sampatter, iti Jaiminis, tathâhi darshayati so erklârt.*

wegen der Gleichsetzung, meint Jaimini, weil sie es

32. *âmananti ca enam asmin*

auch überliefern sie, daß er hier.

Des ersten Adhyâya dritter Pâda

Erstes Adhikaraṇam: 1–7. Das âyatanam Mund.2,2,5 ist Brahman

1. *âyu-bhû-âdi-âyatanam,
sva-shabdât*

Wortes.

der Stützpunkt von Himmel, Erde usw.,
wegen des ihm eigentümlichen

2. *mukta-upasrpya-vyapadeshât*
Erlösten.

wegen Bezeichnung als der Zufluchtsort der

3. *na anumânam, a-tac-shabdât*

nicht das Gefolgerte, weil nicht Rede von ihm.

4. *prâṇa-bhrc ca*

noch auch der Lebensträger.

5. *bheda-vyapadeshât*

wegen Hinweisung auf die Verschiedenheit.

6. *prakaranât*

wegen des Vorhabens.

7. *sthiti-adanâbryân*

auch wegen des Dabeistehens und des Essens.

Zweites Adhikaraṇam: 8–9. Der bhûman Chând.7,23 ist Brahman

8. *bhûmâ, samprasâdât
adhi upadeshât*

die Unbeschränktheit, wegen der Höherstellung
über die Vollberuhigung.

9. *dharma-upapattesh ca*

auch wegen des Zutreffens der Qualitäten.

Drittes Adhikaraṇam: 10–12. Das aksharam Brh.3,8,8 ist Brahman

10. *aksharam, ambara-anta-dhrteh*

das Unvergängliche, wegen der Befassung bis zum

Äther hin.

11. *sâ ca prashânât*

und eine solche, wegen des Geheißenes.

12. *anya-bhâva-vyâvrttesh ca*

auch wegen der Ausschließung anderer Möglichkeit.

Viertes Adhikaranam: 13. Der Gegenstand des om Prashna 5,5 ist Brahman

13. *îkshati-karma-vyapadeshât*

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

Fünftes Adhikaranam: 14–18. Der dahara Chând.8,1,1 ist Brahman

14. *dahara', uttarebhyah*

der kleine [Raum], wegen des Folgenden.

15. *gati-shabdâbhâm, tathâ hi*

wegen des Gehens und des Wortes; denn daß dem

so,

drshtam, lingañ ca

ist ersichtlich, und dies ist ein

Anzeichen.

16. *dhrtesh ca, mahimno 'sya asmin*

auch wegen des Haltens, weil von ihm solche Größe

upalabdheh

bezeugt.

17. *prasiddhesh ca*

auch wegen der Üblichkeit.

18. *itara-parâmarshât sa', iti cen?*

wegen Berührung des andern, dieser, meint ihr?

na! asambhavât

Nein! wegen der Unmöglichkeit.

Sechstes Adhikaraṇam: 19–21. Der samprasāda Chând.8,12,3 bezieht sich auf Brahman

19. *uttarâc, ced?*

âvir-bhûta-svarûpas tu

Natur!

wegen des Spättern, meint ihr?

Ja, aber in seiner offenbar gewordenen

20. *anya-arthâsh ca parâmarshaḥ*

21. *alpa-shruter, iti cet?*

tad uktam

und um des andern willen [geschieht] die Berührung.
wegen der Stelle, wonach er klein, meint ihr?

Darüber war die Rede.

Siebentes Adhikaraṇam: 22–23. Das na tatra sūryo bhâti Mund.2,2,10 bezieht sich auf Brahman

22. *anukṛtes; tasya ca*

23. *apī ca smaryate*

wegen der Nachmachung; und "von seinem" –
wie auch die Smṛti sagt.

Achstes Adhikaraṇam: 24–25. Der angushtha-mâtra Kâth.4,12 ist Brahman

24. *shabdâd eva pramitaḥ*

wegen des Wortes schon der Gemessene.

25. *hṛdi, apekshayâ tu,*

manushya-adhikâratvât

im Herzen, doch mit Rücksicht,

weil die Menschen berufen.

Neuntes Adhikaraṇam: 26–33. Beruf der Götter zur Vidyâ. Ewigkeit des Veda

26. *tad-upari api Bâdarâyanaḥ, sambhavât* auch die über ihnen, lehrt Bâdarâyanaḥ, wegen des Zutreffens.
27. *virodhah karmani, iti cen? na!
aneka-pratipatter darshanât* Widerspruch in Betreff des Werkes, meint ihr? O nein! wegen Annehmung verschiedener, weil dies ersichtlich.
28. *shabda', iti cen?
na! ataḥ prabhavât,
pratyakṣa-anumânâbhyâm* in Betreff des Schriftwortes, meint ihr? Nein, weil aus diesem ihr Ursprung, nach der Wahrnehmung und Folgerung.
29. *ata' eva ca nityatvam* und gerade darum die Ewigkeit.
30. *samâna-nâma-rûpatvâc ca
âvṛtau api avirodho,
darshanât smṛtesh ca* und wegen der Gleichheit der Namen und Gestalten ist auch bei der Widerkehr kein Widerspruch, wegen der Offenbarung und der Smṛti.
31. *madhu-âdishu asambhavâd
anadhikâram Jaiminiḥ* wegen der Unmöglichkeit bei der Honiglehre usw. lehrt ihre Nichtberufung Jaimini.
32. *jyotiṣhi bhâvâc ca*
33. *bhâvan tu Bâdarâyano, 'sti hi*
Thatsache. 'auch weil im Lichte ihr Sein'. sie sind es doch, lehrt Bâdarâyana; denn sie ist

Zehntes Adhikaraṇam: 34–38. Ausschließung der Shûdra's von der Vidyâ

34. *shug asya,* denn auf den Kummer desselben,
tad-anâdara-shravaṇât weil er, ihre Mitachtung vernehmend,
tad-âdravanât, sūcyate hi zu ihm hinlief, wird dadurch angespielt.
35. *kshatriyatva-gatesh ca* und weil für den Schluß, daß er ein Kshatriya,
uttaratra weiterhin ein Indicium, daß er mit
Caitrarathena lingât einem Caitraratha [zusammen erwähnt
wird].
36. *sanskâra-parâmarshât* auch wegen Befassung der Sakramente,
tad-abhâva-abhilâpâc ca und weil diese ihm nicht zuerkannt.
37. *tad-abhâva nirdhârane ca* auch weil [erst] nach Bestätigung, daß er kein solcher,
pravṛtteh der Übergang.
38. *shsravama-adhyayana-arthapratiśhedhât* und weil die Smṛti ihn von Hören, Lesen und Inhalt
smṛtesh ca ausschließt.

Elftes Adhikaraṇam: 39. Der prâṇa Kâṭh.6,2 ist Brahman

39. *kampanât* wegen des Bebens.

Zwölftes Adhikaraṇam: 40. Das *vyotis Chând.8,12,3* ist Brahman

40. *vyotir, darshanât*

das Licht, weil dies ersichtlich.

Dreizehntes Adhikaraṇam: 41. Der *âkâsha Chând.8,14* ist Brahman

41. *âkâsho,*
'rtha-antarâtva-âdi-vyapadeshât
USW.

der Raum (Äther),
wegen der Bezeichnung seiner Anderwesenheit

Fünfzehntes Adhikaraṇam: 42–43. Der *vijñânamaya Brh.4,3,7* ist Brahman

42. *sushupti-utkrântyor bhedena*
Auszug.

wegen derjenigen als verschieden bei Tiefschlaf und

43. *pati-âdi-shabdebhyah*

wegen der Benennungen als Herr usw.

Des ersten Adhyâya vierter Pâda

Erstes Adhikaraṇam: 1–7. Das *avyaktam Kâth.3,11* ist nicht die Materie der Sâmkhya's (*pradhânam*), sondern "*der feine Leib*" (*sûkshmam sharîram*)

1. *ânumânikam api ekeshâm,*
schriftgemäß],

iti cen? na!

sharîra-rûpaka-vinyasta-grhiter,
darshayati ca

2. *sûkshmam tu, tad arhatvât*

3. *tad-adhînatvâd, arthavat*

4. *jñeyatva-avacanâc ca*

5. *vadati, iti cen? na!*

prâjño hi, prakavanât

Vorhabens.

6. *trayânâm eva ca evam*

upanyâsah prashnash ca

7. *mahad-vac ca*

auch das Gefolgerte sei nach einigen [texten

meint ihr? Nein! weil unter dem in dem

Gleichnisse Versinnbildlichten der Leib
verstanden wird, wie auch ersichtlich.

vielmehr der feine, sei dieser ein Recht darauf hat.

weil von ihm abhängig, sachentsprechend.

und weil nicht gesagt, daß es erkannt werden solle.

sie sage es, meint ihr? O nein,

denn es ist der Erkenner, wegen des

auch ist nur dreier in solcher Art

Vorbringung und Erfragung.

auch ist es ebenso wie mit dem Großen.

Zweites Adhikaraṇam: 8–10. Die ajâ Shvet.4,5 ist nicht die Sâṅkhya-Materie, sondern die Natur

8. *camasavad, avisheshat*

weil, wie bei dem Becher, Unentschiedenheit.

9. *vyotir-upakramâ tu,*

vielmehr die vom Lichte anhebende,

tathâ hi adhiyata' eke

denn so haben es einige.

**10. *kalpanâ-upadeshâc ca,
madhu-âdivad, avirodhaḥ***

**auch ist, weil es eine Bezeichnung durch ein Bild ist,
so wie bei dem Honig usw. kein Widerspruch.**

Drittes Adhikaraṇam: 11–13. Die pañca pañca-janâh Brh.4,4,17 sind nicht die 25 Principien der Sankhya's,

sondern Odem, Auge, Ohr, Speise und Manas

**11. *na samkhyâ-upasamgrahâd api
nânâ-bhâvâd
atirekhâc ca***

**auch nicht durch Zusammenfassung der Zahl,
weil Ungleichartigkeit vorhanden
und wegen des Überschießens.**

**12. *prâna-âdayo, vâkya-sheshât
Folgenden.***

der Prâna (Odem) und die andern, wegen des

13. *vyotishâ-ekeshâm, asati anne*

durch das Licht bei einigen, wo die Nahrung fehlt.

***Viertes Adhikaraṇam: 14–15. Widerspruchslosigkeit des Vedânta. Das Nichtseiende,
aus dem nach Taitt. 2,7 die Welt entstanden, ist nur ein relatives***

**14. *kâraṇatvena ca âkâsha-âdishu
yathâ-vyapadishta-ukteḥ*
wird.**

**und weil er als Ursache von Äther usw. in der
[auch anderweit] bezeichneten Weise genannt**

15. *samâkarshât***wegen der Heranziehung.*****Fünftes Adhikaraṇam: 16–18. Der kartar Kaush.4,19 ist Brahman*****16. *jagad-vâcitvât*****weil es die Welt bedeutet.****17. *jîva-mukhyaprâṇa-lingân*
*Mukhya Prâṇa*****wegen der Merkmale der individuellen Seele und des*****na! iti cet? tad vyâkhyâtam*****nicht, meint ihr? Darüber ist gehandelt worden.****18. *anya-artham tu Jaiminih,*
prashna-vyâkhyânâbhyâm;
*api ca evam eke.*****vielmehr um des andern willen, meint Jaimini,
wegen der Frage und Darlegung;
auch [lesen] so einige.*****Sechstes Adhikaraṇam: 19–22. Der âtman Brh.2,4,5 ist Brahman*****19. *vâkya-anvayât*****wegen des Zusammenhanges der Stelle.****20. *pratijñâ-siddher lingam*
*Âshmarathyah*****als Zeichen der Bewährung der Verheißung,
meint Âshmarathya.****21. *utkramishyata' evam-bhâvâd,*
*iti Audulomiḥ*****weil sie bei ihrem Auszuge dazu werden wird,
meint Audulomi.**

22. *avasthiter, iti Kâshakṛtsnaḥ*

wegen des Bestehens, so Kâshakṛtsna.

Siebtes Adhikaraṇam: 23–27. Brahman ist die causa efficiens und causa materialis der Welt

23. *praktish ca,*

pratijñâ-dṛshtânta-anuparodhât

auch der Urstoff,

weil Verheißung und Gleichnis widerspruchlos.

24. *abhidhyâ-upadeshâc ca*

auch wegen Erwähnung der Absicht.

25. *sâkshâc ca ubhaya-âmnânât*

offenbar auch, wegen der Erwähnung beider.

26. *âtma-kṛteḥ pariṇâmât*

wegen der Selbstmachung durch Umschaffung.

27. *yonish ca hi gîyate*

auch wird er ja besungen als der [Mutter-]Schoß.

Achtes Adhikaraṇam: 28. Die Bekämpfung der Sânkhya-Materie gilt auch den Atomisten

28. *etena sarve vyâkhyâtâ, vyâkhyâtâḥ*

damit sind alle besprochen, besprochen.

Zweiter Adhyâya

Des zweiten Adhyâya erster Pâda

Erstes Adhikaraṇam: 1–2. Warum die Sânkhya's das Brahman nicht erwähnen

Zweites Adhikaraṇam: 3. Dies auch auf den Yoga bezogen

**Drittes Adhikaraṇam: 4–11. Brahman ist auch die caussa materialis der Natur.
Einwürfe der Reflexion zurückgewiesen**

Viertes Adhikaraṇam: 12. Diese Zurückweisung auch auf die Atomisten u.a. ausgedehnt

Fünftes Adhikaraṇam: 13. Subjekt (bhoktar) und Objekt (bhogyam) eins in Brahman

Sechstes Adhikaraṇam: 14–20. Identität von Ursache und Wirkung, Brahman und Welt.

Siebttes Adhikaraṇam: 21–23. Woher das Böse? Die Seele, obwohl nicht Schöpfer, trägt alle Schuld daran.

Illusorischer Charakter des Sansâra

Achstes Adhikaraṇam: 24–25. Brahman schafft ohne Werkzeuge, obwohl er reiner Geist ist

**Neuntes Adhikaraṇam: 26–29. Brahman wandelt sich in die Welt und bleibt doch ganz und ungeteilt,
wie ein Träumender, ein Zauberer Gestalten schafft und doch einer bleibt**

Zehntes Adhikaraṇam: 30–31. Brahman als Schöpfer hat viele Kräfte und ist doch unterschiedslos

Elftes Adhikaraṇam: 32–33. Motiv der Schöpfung: Brahman, allgenugsam, schafft nur zum Spiele

Zwölftes Adhikaraṇam: 34–36. Brahman weder ungerecht noch grausam; die Ungleichheit der Geschöpfe durch

sie selbst in frühern Daseinsformen verschuldet. Anfangslosigkeit des Sansâra

Dreizehntes Adhikaraṇam: 37. Rekapitulation über Brahman als Schöpfer

2.Adhy., zweiter Pâda

Erstes Adhikaraṇam: 1–10. Widerlegung der Sâhkhya's. Physikotheologischer Beweis

Zweites Adhikaraṇam: 11. Ein Einwurf der Vaisheshika's beantwortet

Drittes Adhikaraṇam: 12–17. Widerlegung der *Vaisheshika*'s. Unmöglichkeit der Atome

**Viertes Adhikaraṇam: 18–27. Widerlegung der *Buddhisten* realistischer Richtung;
Beharren von Subjekt und Substanz.**

**Fünftes Adhikaraṇam: 28–32. Widerlegung der *Buddhisten* idealistischer Richtung;
die Realität der Außenwelt erwiesen.**

Sechstes Adhikaraṇam: 33–36. Widerlegung der *Jaina*'s; wie groß die Seele zu denken?

Siebtens Adhikaraṇam: 37–41. Widerlegung der *Pâshupata*'s.

Achstes Adhikaraṇam: 42–45. Widerlegung der *Pâñcarâtra*'s

2.Adhy., dritter Pâda

1–7. Der *Akâsha* ist entstanden. Nicht so *Brahman*. Cogito, ergo sum

8. Aus dem *âkâsha* entstand der *vâyu*

9. *Brahman* ist nicht entstanden; kosmologischer Beweis

10. Aus dem *vâyu* entstand *agni*

11. Aus dem *agni* die *âpas*

12. Aus den *âpas* das *annam* d.i. die Erde

13. Nicht die Elemente, sondern *Brahman* in ihnen ist das Schaffende

14. Reabsorption der Welt in umgekehrter Ordnung

15. Entstehung der Seelenorgane: *indriya*'s, *manas*, *buddhi*.

16. Nicht entstanden ist die individuelle Seele. Moralische Gründe

17. Gegengründe erwogen. Identität der Seele mit *Brahman*. Nur ihre *upâdhi*'s entstehen und vergehen

**18. Die Seele ist wesentlich (wie die *Sânkhya*'s), nicht accidentiell (wie die *Vaisheshika*'s lehren)
erkennend**

19–32. Verhältnis der Seele zum Leibe; sie ist nicht *anu*, sondern *vibhu*

33–39. Über das *kartrtvam* (Thäter-sein) der Seele.

40. Ihr *kartrtvam* ist nicht *svâbhâvikam*, sondern *upâdhi-nimittam*

41–42. Die Seele ist unfrei und wird beim Thun von Gott (*îshvara*) gemäß ihrem frühern Thun gelenkt

43–53. Die Seele mit *Brahman* identisch und nicht identisch.

Illusorischer Charakter aller individuellen Existenz und ihrer Schmerzen

2.Adhy., vierter Pâda

1–4. Auch die *prâna*'s (Organe der Relation) sind aus *Brahman* entstanden

5–6. Ihrer sind elf: 5 *buddhi-indriya*'s 5 *karma-indriya*'s 1 *manas*

7. Über ihre räumliche Größe

8. Auch der *mukhya prâna* (Organ der Nutrition) ist erschaffen

9.–12. Über sein Wesen und seine fünf Funktionen

13. Über seine räumliche Größe

14–15. Verbindung der *prâna*'s mit der Seele. Mitwirkung der Götter

17–19. Verhältnis des *mukhya prâna* zu den übrigen *prâna*'s

20–22. Verhältnis des Leibes und seiner Organe zu den Elementen

Dritter Adhyâya, erster Pâda

1–7. Auswanderung der Seele mit ihren Organen beim Tode.

8–11. Warum sie wieder in einen neuen Leib eingehen muß?

12–21. Bestrafung der Übelthäter; verschiedene Schicksale der Seele nach dem Tode.

Die vier Klassen der (organischen) Wesen

22. Rückkehr durch âkâsha usw. Verhältnis zu diesen das eines Gastes

23. Über die Zeitdauer des Weilens auf diesen Zwischenstationen

24–27. Beseeltheit der Pflanzen. Rückkehr der Seele durch Pflanzen, Speise, Same, Mutterschoß zur Verkörperung

3. Adhy., zweiter Pâda

1–6. Vom Wesen des Traumes; Unterschied vom Wachen

7–8. Wesen des Tiefschlafes; er ist ein Eingehen in Brahman

9. Warum der Erwachende mit dem Entschlafenen identisch ist?

10. Die Ohnmacht; Unterschied von Tiefschlaf und Tod. Metaphysische Bedeutung des Todes

11–21. Brahman ist ohne alle Unterschiede, Bestimmungen und Attribute

22–30. Brahman ist nie Objekt, weil ewig Subjekt (sâkshin).

31–37. Über einige bildliche, von Brahman gebrauchte Ausdrücke

**38–11. Die Frucht der Werke kommt von Gott, der dabei die frühern Werke berücksichtigt.
Über das apûrvam**

3. Adhy., dritter Pâda

1–4. Auch in den Sagunâ Vidyâh ist Einheit der Erkenntnis.

Widerspruchslosigkeit der Vedânta-Texte

5. Daher Zusammenfassung der verschiedenen vijñâna's erforderlich.

6–8. Über Differenzen beim prâna-samvâda Chând.1,3, Brh.1,3

9. Verhältnis zwischen om und udgîtha Chând.1,1,1

10. Die Parallelstellen **Brh.6,1,14**, **Chând.5,1,13**, **Kaush.2,14** über den **prâna-samvâda** sind zu verbinden
- 11–13. Qualitäten des **Brahman** von allgemeiner und solche von stellenweiser Gültigkeit, erläutert an **Taitt.2**
- 14–15. In **Kâth.3,10–11** ist keine Stufenfolge der Vermögen, sondern nur Primat des **Puruṣa** beabsichtigt
- 16-17. Auf **Brahman** geht **Ait.1,1** [oder **Brh.4,3,7–4,25** und **Chând.6,8-16**]
18. **Chând.5,2**, **Brh.6,1** wird **vâsovijñânam**, nicht **âcamanam** befohlen.
19. Die **Shândilya-vidyâ Shat.Br.10,6,3** ist mit **Brh.5,6** zu verbinden
- 20–22. Hingegen **Brh.5,5** sind **ahar** und **aham** auseinander zu halten.
23. Ebenso die **vibhûti's** in den **Rânâyaniya-Khila's** und **Chând.3,14**
24. Ebenso der **puruṣa-yajñâ** der **Tândin's Paingin's** und **Taittirîyaka's**
25. Diverse Eingangsstellen von **Upaniṣhad's**, die nicht zur **Vidyâ** gehören
26. **Chând.8,13**, **Mund.3,1,3** usw. durch **Kaush.1,4** zu ergänzen
- 27–28. Die Abschüttelung der guten und bösen Werke beim Sterben
- 29–30. Der **devayâna** ist nur in den **sagunâ vidyâh** gültig
31. In diesen aber allgemein. Über die Differenz von **satyam (Brh.6,2,15)** und **tapas (Chând.5,10,1)** in der **Pañcâgni-vidyâ**
32. Möglichkeit eines neuen Leibes bei Erlösten, zum Zwecke einer Mission. – Unmittelbare Gewißheit der Erlösung
33. Die Stellen über das **akṣharam (Brh.3,8,8, Mund.1,1,6)** ergänzen sich gegenseitig
34. Die Stellen **ṛtam pibantau (Kâth.3,1)** und **âcâ suparnâ (Mund.3,1)** gehören zusammen
- 35–36. Ebenso **Brh.3,4** und **3,5**. **Brahman** 1) kausalitätlos, 2) leidlos
37. **Brahman** und der Verehrer zum Zwecke der Meditation getrennt
38. **Brh.5,4** und **5,5** [nicht **Brh.5,4.5** und **Chând.1,6.7**] sind eine **Vidyâ**
39. Einheit und Unterschied von **Chând.8,1,1. 5** und **Brh.4,4,22**

- 40–41. Rituelle Fragen betreffend die Vaishvânara-vidyâ Chând.5,11–24**
- 42. Verhältnis der Vorstellungen wie Chând.1,1,1 zu den Werken**
- 43. Brh.1,5,21–23 und Chând.4,3 sind adhyâtman und adhidaivam zum Zwecke der Verehrung zu trennen**
- 44–52. Im Agnirahasyam gehört Shat.Br.10,5 manashcit usw. zur Vidyâ**
- 53–54. Episode über die Unsterblichkeit der Seele**
- 55–56. Mit Werken verknüpfte Vorstellungen wie Chând.1,1,1. 2,2,1. Ait.br.2,1,2,1. Shat Br.10,5,4,1 gelten nicht nur für die eigene Shikhâ, sondern, wie auch die Mantra's und ähnliches, allgemein**
- 57. Chând.5,11–24 ist der samasta, nicht der vyasta zu verehren**
- 58. Stellen, wo Einheit des zu Lehrenden, Verschiedenheit der Lehre**
- 59. Bei letzterer findet Wahl, nicht Zusammenfassung statt**
- 60. Nur auf Wünsche bezügliche Lehren können zusammengefaßt werden**
- 61–66. Bei den 65–66 erwähnten ist Zusammenfassung oder Wahl**

3. Adhy., vierter Pâda

- 1–17. Die Upanishad-Lehre ohne Werkthätigkeit führt den Menschen zum Ziele.
Stellung des Wissenden zu den Werken**
- 18–20. Kontroverse zwischen Jaimini und Bâdarâyana über die Âshrama's**
- 21–22. Stellen wie Chând.1,1,3. 1,6,1. Shatap. Br. 10,1, 2, 2. Ait.âr.2,1, 2, 1 sind nicht bloß stuti, sondern Teil des upâsanam**
- 23–24. Beschränkte Gültigkeit der Legenden Brh.4,5, Kaush.3,1, Chând.4,1**
- 25. Résumé von 1–17: Wissen ohne Werke führt zum Ziel**
- 26–27. Yajña, dânam, tapas usw. als Mittel zur Wissenschaft**

- 28–31. *In Lebensgefahr ist Vernachlässigung der Speisegesetze statthaft*
- 32–35. *Auch wer nicht nach Wissen begehrt, muß die âshrama-karmâni betreiben, da sie das Wissen nur fördern, nicht erzeugen*
- 36–39. *Auch die aus Armut Âshrama-losen sind zur Vidyâ berufen*
40. *Character indelebilis des Ūrddhvaretas-Gelübdes*
- 41–42. *Inwieweit für den gefallenen Brahmachârin Buße möglich?*
43. *Ausschließung desselben bei mahâpâtaka's und upapâtaka's*
- 44–46. *Ob die upâsana's Sache des yajamâna oder rtvij sind?*
- 47–49. *Inwiefern Brh.3,5,1 die Âshramâ's zu verstehen sind*
50. *"ean mê genesthe hôs ta paidia" – "lathe biôsas"*
51. *Das Wissen als Frucht dieser Mittel erfolgt hier, wenn keine stärkere atîndriyâ shaktih da ist, sonst im nächsten Leben*
52. *Ein Mehr und Minder, zufolge der verschiedenen Kraft der sâdhana's besteht nur bei den sagunâ vidyâh, nicht in der nirgunâ vidyâ*

Vierter Adhyâya, erster Pâda

- 1–2. *Der pratyaya des âtman ist zu üben, bis Intuition erreicht ist*
3. *Dann erfolgt Identität von Ich und Brahman; für den Erweckten giebt es kein Übel, keine Wahrnehmung,*
keinen Veda mehr
4. *"Du sollst dir kein Bildnis (pratikam) machen!"*
5. *Chând.3,19,1 ("âdityo brahma") wird brahman von âditya prädiciert*
6. *Hingegen Chând.1,3,1 wird âditya von udgîtha prädiciert.*
- 7–10. *Das upâsanam übe man sitzend, nicht liegend oder stehend*

11. Im übrigen ist Ort, Zeit und Himmelsrichtung gleichgültig, nur völlige Ungestörtheit erforderlich
12. Die *upâsana*'s bezwecken teils *samyagdarshanam*, teils *abhyudaya*;
 erstere sind, bis der Zweck erreicht ist, letztere bis zum Tode zu üben
13. Bei erreichter Erkenntnis erfolgt die Vernichtung früherer, Unmöglichkeit künftiger Sünden.
 (Die Kraft des *karman* ist paralysiert.)
14. Vernichtung auch der guten Werke. Warum?
15. Fortbestehen des Leibes trotz der Erlösung bis zur Tilgung der angebrochenen Werkfrucht.
 Töpferscheibe; Doppelmond
- 16–17. Opfer usw. sind nicht mehr für den *Brahmavid*, wohl aber noch für den *Sagunavid* verbindlich
18. Läuternde Wirkung von Opfer usw. mit, aber auch ohne Wissen.
19. Nach Abbüßung des *karman*: Tod und mit ihm *Kaivalyam*

4. Adhy., zweiter Pâda

- 1–2. (*Aparavidyâ*.) Beim Tode gehen die *indriya*'s in das *manas* ein
3. Das *manas* in den *prâna*
- 4–6. Der *prâna* in den *vijñânâtman* (*jiva*), dieser in die Elemente
7. Von hier gelangt der *Avidvân* zur Verkörperung, der *Vidvân* zur Unsterblichkeit.
 Dieses *amṛtatvam* ist *âpekṣhikam*
- 8–11. Fortdauer des "feinen Leibes". Sein Wesen beschrieben
- 12–14. (*Paravidyâ*.) Für den *Akâmayamâna* (*Parabrahmavid*) giebt es keinen Auszug der Seele;
 er ist schon *Brahman*
15. Seine *prâna*'s gehen auf in *Brahman*, das Grobe wird zu Erde usw.
16. Sein Aufgehen geschieht ohne Rest, nicht, wie sonst, mit Rest
17. (*Aparavidyâ*.) Der *Vidvân* (esoterisch Wissende) geht aus durch die 101^{ste} Ader

(die andern durch andere)

**18–19. Von da durch einen Sonnenstrahl, der bei Tag und Nacht,
20–21. im Sommer wie im Winter vorhanden ist. (Anders Sânkhya-Yoga)**

4. Adhy., dritter Pâda

1. Stationen des Weges: nâdi, – rashmi, – arcis, –

2. ahar, – âpûryamânapaksha, – yân shadu dan eti, – samvatsara, – vâyu, – âditya, –

3. candra, – vidyut, – varunaloka, – indra, – prajâpati

4–6. Diese sind Führer der Seele, deren Organe, weil sie eingepackt sind, nicht funktionieren.

**7–14. Endstation: Brahman, nicht das allgegenwärtige param brahma,
sondern das aparam, sagunam brahma, welches als Kâryam
vergänglich ist.**

Kramamukti

15–16. Die aber Brahman unter einem pratikam verehren, haben andern Lohn

4. Adhy., vierter Pâda

1–3. (Paravidyâ.) Identität der Erlösten mit der in Unwissen, Leiden, Vergänglichkeit gebundenen Seele

4. Unio mystica

5–1. (Aparavidyâ.) Charakteristik des (unvollkommen) Erlösten.

8–9. Die "Wünsche" (Chând.8,2) des Erlösten. Freiheit desselben

10–14. Ob der Erlöste Organe (manas usw.) besitze?

15–16. Wunderkräfte desselben: Beseelung mehrerer Leiber zugleich

17–22. Sein aishvaryam und dessen Schranken. Schilderung von Brahmaloaka.

**Nachdem ihm dort das Samyagdarshanam zu Teil geworden,
geht auch er in das ewige, vollkommene Nirvânâ ein**

Paul Deussen (übers.) : Sechzig Upanishad's des Veda : Inhaltsverzeichnis

Aitareya- & Kaushîtiki-Upanishad des *Rgveda*

Chândogya-Upanishad : tat tvam asi & **Kena-Upanishad** des *Sâmaveda*

Taittirîya- * Mahânârâyana- * Kâthaka- * Shvetâshvatara- * Maitrâyana-Upanishad
des schwarzen *Yayurveda*

Bṛhadâran̄yaka-Upanishad : Yâjñavalkya & **Îshâ-Upanishad** des weißen *Yayurveda*

Mundaka- / Prashna- / Mândûkya-Upanishad & Gaudapâdas Kârikâ des *Atharvaveda*

gr̄ham/ Index * Indienreise * Samskr̄t * R̄gveda * Vedânta * Yogasûtra * Mahâbhârata * Râmâyana

Buddha (Sâmañña-Phala Sutta)/ Lalitavistara/ Ajanta/ Thankas/ Jâtakas/ Zen-Kunst

Meister Eckhart: unio mystica * ICH BIN der ICH BIN (Exodus 3) * Meditation und Mantren

Feire Fiz (Hans Zimmermann), Görlitz : Vedânta-Sûtrâs des Bâdârâyana mit Shankaras Kommentar: Einleitung, und 1. Adhyâya, 1. Pâda