

Der
Mondschein der Sâmkhya-Wahrheit,

Vâcaspatimiçra's Sâmkhya-tattva-kaumudî

in deutscher Uebersetzung,
nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft
der Sâmkhya-Philosophie

von

Richard Garbe.

Richard George

von Göttingen-Druckerei

Geht einer Eingetragenen über 490 Jahre, ungeschliffen, hergestellt

in Göttingen, 1801, 1802

Druckerei-Druckerei-Druckerei

Druckerei-Druckerei-Druckerei

Druckerei-Druckerei-Druckerei

Druckerei-Druckerei-Druckerei

Druckerei-Druckerei-Druckerei

Druckerei-Druckerei-Druckerei

Der Ausgangspunkt einer Untersuchung über die Herkunft und das Alter der Sâmkhya-Philosophie ist die Frage nach dem Verhältniss derselben zu dem Buddhismus. Der Tradition zufolge ist das Sâmkhya-system älter als Buddha und soll diesem geradezu als Quelle bei der Begründung seiner Lehre gedient haben. Gegen die Richtigkeit dieser Tradition haben sich neuerdings zwei gewichtige Stimmen erhoben, indem Max Müller (Chips I. 227 ff.) und Oldenberg (Buddha² 100 Anm.) erklärten, keine entscheidenden Aehnlichkeiten zwischen den beiden Systemen entdecken zu können. Wenn ich auch diesen beiden Gelehrten nicht Recht geben kann, so haben sie doch das unleugbare Verdienst, die bisherige Begründung der traditionellen Auffassung als unzulänglich bezeichnet und damit die Discussion der Frage angeregt zu haben. Alle älteren Forscher, Colebrooke (Misc. Ess.² I. 240), Hodgson (Journal As. Soc. of Beng. III. 428), Burnouf (Introd. à l'hist. du Bouddhisme indien 211, 455, 511, 521, 522), Wilson (Works, ed. Rost, II. 346), Lassen (Ind. Alt. I² 995—998), Barthélemy St.-Hilaire (Premier Mémoire sur le Sâmkhya 493 ff.) u. a. geben für den Zusammenhang der Sâmkhya-Philosophie und des Buddhismus entweder Gründe allgemeinsten Natur an oder solche Gründe, welche heute, wo wir für den Buddhismus ursprünglichere Quellen besitzen und auch die Sâmkhyalehren besser kennen, nicht mehr zu Recht bestehen. Auch Weber wird trotz der Gründe, die ihn „veranlasst die Sâmkhyalehre für das älteste der vorhandenen Systeme zu halten“ (Ind. Lit.² 252 ff.) und „den Buddhismus selbst ursprünglich nur als eine Form der Sâmkhyalehre anzusehen“ (Ind. Lit.² 183) die

Beibringung weiterer Gründe für das vorbuddhistische Alter des Sāṃkhya-systems und für Buddha's Abhängigkeit von dem letzteren als wünschenswerth erachten. Von neueren Autoren über den Gegenstand weiss John Davies (*Hindū Philosophy* 8) für den Zusammenhang beider Systeme nichts anderes ins Feld zu führen als: „In each, knowledge and meditation took the place of religious rites.“ Barth (*Religions of India*² 116) verhält sich zweifelnd: „Evidently (?) the two systems have grown up side by side, and have borrowed mutually from one another. We question, however, whether the true origin of Buddhism is to be sought in this quarter.“ L. v. Schröder (*Pythagoras u. d. Inder* 69 ff., *Indien's Lit. u. Cultur* 257 ff., 684 ff.) sucht die Abhängigkeit Buddha's von den Anschauungen Kapila's zu beweisen, indem er drei Uebereinstimmungen zwischen den Lehren beider anführt: die Eliminirung des Gottesbegriffs, die Annahme einer Vielheit individueller Seelen und die Auffassung des höchsten Zieles als völliger Erlösung der Seele von den Banden der Körperwelt. Den ersten, übrigens oft ins Feld geführten, Grund will ich gelten lassen, aber nicht als einen zwingenden, weil gegen ihn das von Max Müller (*Chips* I. 229) vorgebrachte spricht und weil auch sonst in Indien die Neigung sich ohne den Gottesbegriff zu behelfen verbreitet ist. Der zweite Grund, die übereinstimmende Annahme einer Vielheit individueller Seelen, beweist gar nichts; denn diese Annahme war für alle Inder, welche sich nicht zu dem Monismus des Vedānta bekannten, als die natürliche gegeben; und ausserdem ist diese Uebereinstimmung nicht einmal eine völlige, da Buddha eine beharrende seelische Substanz leugnete (*Oldenberg*² 274 ff.), also die Seele nicht als das anerkannte, als was sie den Sāṃkhyas galt. Der dritte Grund ist in seiner allgemeinen Fassung ebenso wenig stichhaltig; denn es giebt ausser dem Materialismus der Cārvākas kein einziges indisches System, welches nicht die Erlösung der Seele von den Banden der Körperwelt als das höchste Ziel menschlichen Strebens betrachtet. Kurz, wer nicht die innere Wahrscheinlichkeit der buddhistischen (aber meines Wissens nur nordbuddhistischen) Legenden, welche Kapila und Pāṇcaçikha als Vorläufer von Buddha nennen, sehr hoch anschlägt und sich durch sie von der Priorität des Sāṃkhya-systems überzeugt fühlt, für den ist gegenwärtig die Frage nach dem zwischen Buddhismus und Sāṃkhya-Philosophie bestehenden Verhältniss eine offene.

Wenn man an diese Frage herantritt und sich nicht im Nebel verlieren will, so muss man von dem mehrfach geäusserten Gedanken absehen, dass das ursprüngliche System Kapila's ein wesentlich anderes und einfacheres gewesen sein könne als das in den späteren, auf uns gekommenen Quellen vorliegende. Irgend welche nennenswerthe Veränderung hat das System in der Zeit von der endgiltigen Redaktion des Mahābhārata bis zur Abfassung unserer schulmässigen Quellen nicht erfahren; und auch in früherer Zeit ist an den Hauptsachen schwerlich etwas geändert; dagegen spricht der ganze Charakter dieses einheitlichen und in sich geschlossenen Systems, welches offenbar das Werk eines Mannes ist. Um festen Boden unter den Füßen zu behalten, gilt es also einfach die vorhandenen Sāṃkhyaquellen mit den ursprünglichen Quellen des Buddhismus oder mit Oldenberg's Bearbeitung derselben zu vergleichen. Dabei wird man gut thun, weniger nach Uebereinstimmungen in Fragen allgemeiner Natur, als nach einer Reihe von Uebereinstimmungen im Detail zu suchen; denn wenn das Sāṃkhyasystem älter ist als Buddha und wenn dieser sich an jenes angelehnt hat, so hat er jedenfalls fundamentale Anschauungen desselben aufgegeben, und unter solchen Umständen können wir von vorn herein nur erwarten, dass sich ein tatsächlicher Zusammenhang in Einzelheiten verrathen werde. Ferner werden Aehnlichkeiten nicht nur dann beweiskräftig sein, wenn sie sich auf den Abhidharma, die Metaphysik der Buddhisten, beziehen, wie Max Müller (Chips 227) meint, sondern meiner Ansicht nach in noch höherem Grade, wenn sie unwillkürlich beibehaltene Aeusserlichkeiten in der Darstellung oder Ausdrucksweise zum Gegenstand haben. Im übrigen wird jeder die Worte unterschreiben, die Max Müller a. a. O. ausspricht: „Such similarities would be invaluable. They would probably enable us to decide whether Buddha borrowed from Kapila or Kapila from Buddha, and thus determine the real chronology of the philosophical literature of India, as either prior or subsequent to the Buddhist era.“ Ich kann diesen Worten nur den Wunsch hinzufügen, dass die nachfolgende Reihe der von mir beobachteten Uebereinstimmungen ¹⁾ die Forderung Max

1) Dazu treten die von Oldenberg in der neuen Auflage seines Werkes über Buddha S. 226 Anm. 2 und 264 Anm. 2 angeführten Uebereinstimmungen. Wenn auch Oldenberg S. 100 Anm. 1 dieselben Worte beibehält, welche er in der ersten Auflage S. 93 Anm. ausgesprochen: „Die

Müller's nach 'definite similarities' erfüllen möge. Ich stelle im Anschluss an meine obige Bemerkung eine rein äusserliche Uebereinstimmung voran, welche mir besondere Beachtung zu verdienen scheint:

1. Die Neigung Buddha's zur Classificirung der Begriffe findet ihren Ausdruck in pedantischen Zählungen, welche stehend in seinen Predigten wiederkehren: das fünffache Haften am Irdischen, der heilige achttheilige Pfad, die zwölftheilige Erkenntniss (Oldenberg² 138—140), die achtfache Fastenfeier (Old.² 411 Anm. 1), das vierfache Vorwärtstreben und anderes der Art (Old.² 309: „Tugenden und Untugenden haben ihre Zahl; . . . es giebt fünf Kräfte und fünf Organe des sittlichen Lebens. Die fünf Hindernisse und die sieben Elemente der Erleuchtung kennen auch Ketzer und Ungläubige, aber nur die Jünger Buddha's wissen, wie jene Fünfheit zur Zehnzahl, diese Siebenheit zur Vierzehnzahl sich entfaltet.“). — Genau dieselbe Eigenthümlichkeit tritt uns in dem Sāṃkhyasystem entgegen, das seinen Namen von der Aufzählung der Principien hat¹⁾ und vielleicht auch von der absonderlichen Vorliebe dafür, abstrakte Begriffe in trockene Zahlenverhältnisse zu zerlegen. Wir finden in den Sāṃkhyaschriften oftmals den dreifachen (d. h. von den Göttern, von den Wesen ausser uns und von uns selbst ausgehenden) Schmerz genannt; ferner die fünffachen Affektionen (S. Sūtra II. 33), die fünfzigtheilige intellektuelle Schöpfung (S. Kārikā 46), das achtundzwanzigfache Unver-

angebliche Herkunft des Buddhismus aus der Sāṃkhya-Philosophie spielt in manchen Darstellungen des einen wie der andern eine Hauptrolle. Ich weiss darüber nichts besseres zu sagen, als was Max Müller gesagt hat etc., so scheint mir doch seit dem Erscheinen meiner Uebersetzung des Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya seine Beurtheilung dieser Verhältnisse eine gewisse Verschiebung erfahren zu haben. In der Erweiterung der eben erwähnten Anmerkung spricht er, wenn auch zunächst ablehnend, von 'in der That vorhandenen Anklängen der Sāṃkhyalehren an die buddhistische Doctrin' und an den verschiedenen neu hinzugefügten Stellen, welche im Sachregister angeführt sind, macht er auf innere Beziehungen zwischen den beiden Systemen aufmerksam; vgl. besonders S. 266 Anm. 1.

Da diese neueren Ausführungen Oldenberg's sich in einigen Punkten mit der vorliegenden Einleitung berühren, so bemerke ich, dass die letztere bereits geschrieben war, ehe mir die zweite Auflage von Oldenberg's Buddha zu Händen kam. Nach der Durchsicht derselben habe ich an dem Wortlaut dieser Einleitung nichts geändert, sondern nur diese Anmerkung hinzugefügt und die Citate aus Oldenberg's Buch mit den Seitenzahlen der neuen Auflage versehen. Man möge deshalb an der Aehnlichkeit dessen, was ich unten über *saṃskāra-saṃkhāra* sage, mit Oldenberg's Bemerkung S. 266 Anm. 1 keinen Anstoss nehmen.

1) Vgl. besonders die Mahābhārata-Stellen bei Hall, Sāṃkhyasāra, Preface 6.

mögen (S. Kârikâ 49, S. Sûtra III. 38, 42), die neunfache Befriedigung (S. Kârikâ 50, S. Sûtra III. 39, 43), die achtfache Vollkommenheit (S. Kârikâ 51, S. Sûtra III. 40, 44) und gar den zweiundsechzigfachen Irrthum (S. Sûtra III. 41), der da zerfällt in das achtfache Dunkel, die achtfache Bethörung, die zehnfache grosse Bethörung, die achtzehnfache Finsterniss und die achtzehnfache dichte Finsterniss (S. Kârikâ 48). Ich glaube, man wird diese merkwürdige Uebereinstimmung nicht durch die allgemeine Neigung der Inder zur Schematisirung hinwegdeuten können, sondern hier die Continuität einer in ganz bestimmter Art gefärbten scholastischen Lehrweise erkennen müssen. Wenn wir aber fragen, wer diese trockene Lehrmethode dem andern übermacht hat, Buddha dem Kapila, oder Kapila dem Buddha, so weist uns die Sache selbst in augenscheinlicher Weise auf Kapila, den Begründer der Aufzählungs-Philosophie.

2. Zwar ist es das Ziel aller philosophischen Systeme Indiens, den Menschen auf die eine oder andere Weise von den Leiden des weltlichen Daseins zu erlösen; doch ist die Vorstellung, dass dieses Leben ein Leben der Schmerzen sei, in keinem anderen System annähernd so entwickelt, als in der Sâmkhya-Philosophie. Schlagen wir die Lehrbücher der orthodoxen Schulen auf, so bieten sie alle in dem ersten Sûtra in üblicher Weise eine Art Inhaltsangabe ohne jeden pessimistischen Beigeschmack; nur die beiden Hauptwerke der Sâmkhyaschule, die Kârikâ und die Sûtras, machen eine Ausnahme, denn sie beginnen beide mit dem Worte *duḥkha*. „Wegen der Bedrückung durch den dreifachen Schmerz besteht das Streben nach der Erkenntniss des diesen beseitigenden Mittels“ hebt die Kârikâ an, und „Das absolute Aufhören des dreifachen Schmerzes ist das höchste Ziel der Seele“ lautet Sûtra I. 1. Dieser pessimistische Grundton, auf den die Sâmkhyalehre gestimmt ist, erschallt am vollsten und lautesten in den S. Sûtras VI. 7, 8: „Nirgends ist irgend jemand glücklich.“¹⁾ (Der Opponent bestreitet dies mit dem Hinweis auf die Erfahrung, welche lehre, dass es Glück giebt, aber erhält die

1) Nach der Lesart Aniruddha's. Vijñānabhikṣu, der Vedantist, mildert den krassen Ausdruck in charakteristischer Weise ab, indem er die Negativpartikel beseitigt: „Nur hie und da ist einer glücklich.“

Antwort): „Weil auch dieses mit Schmerz durchsetzt ist, rechnen die unterscheidenden es zu den Schmerzen.“ Wir sind ferner berechtigt den Pessimismus der Sâmkhyas aus den Werken des Yogasystems zu belegen, da dieses — als einfache Weiterbildung und Ausgestaltung der Sâmkhya-philosophie — sich in allen Punkten, welche nicht die Yogapraxis als solche oder die Persönlichkeit Gottes betreffen, mit den Anschauungen seines Originals deckt. Mit gutem Grunde tragen die Yogasûtras denselben Namen wie die Sâmkhyasûtras, nämlich *sâmkhya-pravacana*. Es ist mithin echte Sâmkhyadoktrin, was in Yogasûtra II. 15 steht: „Alles gilt den unterscheidenden als Schmerz“, oder was in dem alten trefflichen Commentare Vyâsa's zu Yogasûtra III. 18 dem erleuchteten Jaigishavya¹⁾ in den Mund gelegt wird: „Was ich auch, immer und immer wieder unter den Göttern und Menschen geboren, empfunden habe, alles dieses war nichts als Schmerz.“ Hier handelt es sich nicht mehr um eine Aehnlichkeit, sondern um völlige Gleichheit der buddhistischen Weltanschauung und der des Sâmkhyasystems; und wenn auch diese Uebereinstimmung uns keine Handhabe bietet festzustellen, welchem von beiden Systemen die Priorität zukommt, so ist sie doch ein wichtiges Glied in der Kette, welche Buddha mit Kapila verbindet.²⁾

3. „Buddha discreditirte das Opferwesen; mit bitterer Ironie geisselte er die vedische Schriftgelehrsamkeit als eine leere Thorheit, wenn nicht als frechen Schwindel,“ Oldenberg² 184. Was aber dem Manne, dessen erstes Gebot war 'kein lebendes Wesen zu tödten' das vedische Ceremonialgesetz besonders verwerflich machte, waren die blutigen Opfer, die dasselbe erforderte. Auch das Sâmkhyasystem wendet sich bekanntlich gegen das brahmanische Ceremonialwesen in Kârikâ 2 (und in Sûtra I. 6 nach Vijñânabhikshu's Erklärung) und nennt unter den Gründen, welche

1) Dessen Unterredung mit Âvatya in der grossen Anmerkung zu Kârikâ 5 unten vollständig übersetzt ist.

2) Ich habe mich hier in strikten Gegensatz zu Barth gestellt, der (Religions of India² 116) sagt: „It (d. h. das Sâmkhyasystem) is especially very little given to sentiment, and it cannot be from it that the pessimism was derived which is stamped so deeply on all the conceptions of Buddha.“ Allerdings kommt die Empfindungswelt in keinem der orthodoxen Systeme zu ihrem Rechte; wenn aber eines unter ihnen verhältnissmässig 'given to sentiment' ist, so ist es das Sâmkhyasystem.

die Opfer auf das Niveau der alltäglichen Mittel zur Bekämpfung des Schmerzes herabdrücken, als ersten die 'Unreinheit'. Ohne Zweifel haben die Commentare Recht, wenn sie dies auf die Tödtung der Thiere beziehen, welche unter allen Umständen eine Schuld sei und ihre böse Frucht tragen müsse, wenn schon im übrigen der Opferer seine Wünsche erreiche. Der Gedanke des Sâmkhyasystems und des Buddhismus ist also in diesem Punkte der gleiche; nur lassen die Sâmkhyas das Opferritual zwar als kein Mittel zur Erreichung des höchsten Zieles, jedoch immerhin als nützlich gelten trotz der dem Opfer inhärenten Verschuldung. Dafür haben wir als Beleg die eigenen Worte des alten Sâmkhyalehrers Pāṇcāṅkha, die uns in Vyāsa's Yogabhāṣya überliefert sind.¹⁾ Buddha nimmt mit der absoluten Verwerfung der Opfer einen consequenteren Standpunkt ein, dem gegenüber der weniger entschiedene Standpunkt der Sâmkhya-Philosophie die Wahrscheinlichkeit der Priorität für sich hat.

4. Eine bemerkenswerthe Uebereinstimmung scheint mir ferner zu sein, dass die Selbstpeinigung verworfen wird, welche schon zu Buddha's Zeit in Indien als Mittel zur Erlösung eine grosse Rolle spielte. Wenn auch unsere Quellen berichten, dass Buddha an seinem eigenen Leibe die Fruchtlosigkeit der Kasteiungen erkannt hat, so ist doch kaum zu entscheiden, ob es sich hier um eine Legende oder um ein wirkliches Erlebniss handelt. Oldenberg, der zwar zur letzteren Anschauung hinneigt, führt in klarer Weise S. 119 an, was zu Gunsten der ersten Annahme spricht. Jedenfalls vertritt die Sâmkhya-Philosophie denselben Standpunkt in dem Sūtra III. 33 (34 Vijñ.), welches wörtlich VI. 24 wiederholt wird: *sthira-sukham āsanam* „unbeweglich, aber bequem soll die Sitzart (des meditirenden) sein“. Diese Worte müssen auf alter Tradition beruhen; denn sie bilden auch das Yogasūtra II. 46, was um so mehr ins Gewicht fällt, als der Yoga bald eine grosse Zahl von Posituren gezeitigt hat, welche selbst für indische Gelenke nichts weniger als bequem gewesen sein können.

5. Wenn Oldenberg² S. 273 sagt, „dass die Speculation der Brahmanen in allem Werden das Sein, die der Buddhisten in allem scheinbaren Sein das Werden ergreift“, so ist unter der Speculation der Brah-

1) S. unten die Anmerkung zu Kārikā 2.

Abh. d. I. Cl. d. k. Ak. d. Wiss. XIX. Bd. III. Abth.

manen die des Vedânta verstanden; denn die Weltanschauung des Sâmkhyasystems deckt sich auch in diesem Punkte durchaus mit der des Buddhismus. Die ganze Welt mit allem, was in ihr ist — mit einziger Ausnahme der Seelen — d. h. alles was für die Sâmkhyas der Prakṛti angehört, besitzt keine charakteristischere Eigenschaft als die des ewigen Werdens und Sichveränderns (*pariṇāmi-nityatva*). Nun ist es ein Verdienst Oldenberg's (S. 229) mit Entschiedenheit darauf hingewiesen zu haben, dass der ursprüngliche Buddhismus noch nicht die vielbesprochenen Speculationen über die Nichtigkeit der Welt kennt, dass die Idee des Nichts vielmehr erst der späteren Metaphysik der Buddhisten angehört. Die Welt der Objekte ist also für Buddha wie für Kapila (S. Sûtra I. 79, VI. 52) real; und zwar umfasst die Welt der Objekte in den Systemen beider auch die psychischen Organe und Zustände. Wie im Sâmkhyasystem selbst die höchsten inneren Vorgänge, Denken, Wollen, Urtheilen u. s. w., mechanische Funktionen der Materie sind, die man dem Âtman nicht zuschreiben darf, sondern als *anâtman* erkennen lernen muss, so lehrt auch Buddha, dass *vedanâ*, *saññâ*, *viññânam* 'Empfindungen, Vorstellungen und Erkennen' *anattâ* (= *anâtman*) seien. In dem wichtigen Kapitel Mahâvagga I. 6, welches von diesen Dingen handelt und welches Oldenberg — meiner Meinung nach nicht mit Recht — in eine Gedankenverbindung mit der Lehre der Upanishaden von dem Brahman-Âtman bringen will, läuft die Betrachtung darauf hinaus, dass man auch von *vedanâ*, *saññâ*, *viññânam* sagen müsse: *n' etam mama, n' eso 'ham asmi, na me so attâ* „Das ist nicht mein, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“ Aus Oldenberg² 232 Anm. schliesse ich, dass dies eine stehende Formel in dem buddhistischen Kanon ist.

Diese „Ueberzeugung, dass des Menschen Selbst nicht der Welt des Geschehens angehören kann“ (Oldenberg² 232) kommt fast wörtlich so in der Sâmkhya-Kârikâ 64 zum Ausdruck: „So entsteht aus dem Studium der Principien die abschliessende . . . Erkenntniss: *nâ 'smi, na me, nâ 'ham*.“ Diese enge, selbst in der Form der Darstellung erscheinende Uebereinstimmung verliert dadurch nicht an Bedeutung, dass die Sâmkhya-Philosophie und Buddha in der Auffassung des Âtman selbst auseinandergehen. Wiederum nimmt Buddha, wenn er leugnet, dass die Seele etwas

in sich selbst geschlossenes sei, den radikaleren Standpunkt ein, der als solcher aller Wahrscheinlichkeit nach jünger ist als der des Sâmkhyasystems.

6. Auf dieser eben erwähnten Verschiedenheit in der Auffassung des Âtman beruht auch der ausserordentlich geringe Unterschied, der zwischen dem höchsten Ziel menschlichen Strebens in der Sâmkhya-Philosophie und dem Nirvâna des Buddhismus besteht. Die Erlösung des Âtman ist nach Kapila's Lehre dessen vollständige Isolirung von allem materiellen, d. h. auch von allen psychischen Vorgängen und Zuständen, eine ewige absolute Existenz, frei von Schmerz und Leid, aber auch frei von Freude und Glück, ohne Bewusstsein von sich selbst wie von allen anderen Dingen. Denkt man sich diese Vorstellung mit Buddha's Lehre von der Inconstanz des Âtman verbunden, so erhalten wir das Nirvâna, das — trotz aller Erörterungen der ältesten buddhistischen Quellen über seine Unerkennbarkeit — ursprünglich nichts anderes war und sein konnte, als die Negation der Existenz.

7. In meiner Uebersetzung des Sâmkhya-pravacana-bhâshya S. 228, Anm. 2 habe ich bereits auf die sonderbare Bildersprache aufmerksam gemacht, nach welcher die verschiedenen Stufen der Befriedigung (*tushti*) von den Sâmkhyas mit folgenden Namen belegt werden: Wasser, Woge, Fluth, Regen, herrlichstes Wasser, allerherrlichstes Wasser, hinüberführend, glücklich hinüberführend, vollkommen hinüberführend (*pâra*, *supâra*, *pâra-pâra*). Dazu kommen noch die synonymen Bezeichnungen für die ersten drei Vollkommenheiten (*siddhi*): *târa*, *sutâra*, *târatâra*. Alle Sâmkhya-Commentare haben uns diese wunderlichen Bezeichnungen mit unwesentlichen Varianten¹⁾ überliefert, von Gaudapâda an, der sie in einem 'anderen Lehrbuch' (*gâstrântare*) vorgefunden hat (Comment. zu Kâr. 50). Wilson (Sâmkhyakârîka 155) weiss mit den Ausdrücken nichts anzufangen, die seiner Meinung nach in diesem Zusammenhange eine ganz andere Bedeutung haben müssen als gewöhnlich; er hält sie für 'slang or mystical nomenclature' und schliesst seine Bemerkungen darüber mit den

1) *sunetra* bei Gaudapâda wird sicher nicht, wie Wilson Sâmkhyakârîkâ 155 meint, 'a beautiful eye' bedeuten, sondern ein Synonymon von *supâra* sein; *nârîka* ('feminine' nach Wilson) halte ich für Entstellung einer Weiterbildung von *nadî*, und *sutamas* scheint mir eine Corruptel aus *sutâra* zu sein.

Worten: „No explanation of the words is anywhere given, nor is any reason assigned for their adoption.“ Bedenkt man nun, dass sämtliche Commentatoren der Kârikâ und der Sûtras, während sie sonst glauben alles erklären zu können, hier vor einem Räthsel stehen, welches sie nicht einmal zu deuten versuchen, so scheint mir das ein Beweis dafür zu sein, dass es sich hier um eine sehr alte, völlig unverständlich gewordene Ueberlieferung handelt. Für mich besteht kein Zweifel, dass den Bezeichnungen dasselbe Bild zu Grunde liegt, welches dem Buddhismus so geläufig ist, das von der Ueberfahrt aus dem Ocean des Welt-daseins in den Hafen der Erlösung. Die 'Befriedigungen' des Sâmkhya-systems als Vorstufen der Erlösung sind mit glatten Wasserflächen verglichen, die demjenigen, der sie erreicht hat, die Ueberfahrt erleichtern.

Ich habe bei der Darlegung dieser Uebereinstimmungen¹⁾ mehrfach die Wahrscheinlichkeit betonen können, dass die Anschauungen des Buddhismus als die sekundären zu betrachten seien; doch bedarf dieser Punkt noch einer näheren und allgemeineren Begründung. Die unverfälschte Sâmkhyalehre war ihrer Natur nach zunächst zum Eigenthum einer beschränkten Schule bestimmt, die Lehre Buddha's von vorn herein für weitere, wenn nicht für die weitesten Kreise. Sind wir nun durch die Uebereinstimmungen vor die Frage gestellt, ob der Buddhismus aus der Sâmkhya-Philosophie oder diese aus jenem sich entwickelt habe, so werden wir gut thun uns die innere Unwahrscheinlichkeit klar zu machen, dass der Begründer eines in sich abgeschlossenen philosophischen Systems aus einer Religion, welche die wichtigsten Fragen aus dem Grunde offen lässt, weil sie nicht praktischen Zwecken dienen, das Material zum Aufbau seines Systems zusammengetragen haben wird. Das heisst den natürlichen Verlauf einer geistigen Entwicklung geradezu umkehren. Alles dagegen wird begreiflich und verständlich, wenn wir annehmen, dass Buddha unter dem Einfluss eines bestimmten philosophischen Systems stand, von dessen Weltanschauung ausging und demselben entnahm, was ihm zur Bekehrung und Erleuchtung der Massen förderlich schien. Hiergegen wird, wer mit

1) Eine Ergänzung meiner Untersuchung würde die Erforschung des Verhältnisses des Jinismus zur Sâmkhya-Philosophie sein, und ich will deshalb nicht unterlassen zu bemerken, dass Barth (Religions of India² 146) auf eine wichtige principielle Uebereinstimmung dieser beiden Systeme aufmerksam macht.

indischen Dingen vertraut ist, nicht geltend machen, dass alle unsere Sâmkhyaquellen — auch die ältesten im Mahâbhârata erhaltenen — beträchtlich jünger sind als der Buddhismus und dass sich möglicher Weise aus vorbuddhistischer Zeit in der indischen Literatur nicht eine Stelle mit Sicherheit nachweisen lässt, an der Sâmkhyalehren vorgetragen sind.¹⁾ Auf die Frage, weshalb die brahmanische Literatur erst in verhältnissmässig später Zeit anfängt auf dieses System einzugehen, werde ich weiter unten kommen; zunächst möchte ich noch darauf hinweisen, dass, wenn die angeführten Gründe den Zusammenhang des Buddhismus mit der Sâmkhya-Philosophie und die Priorität der letzteren erweisen, noch einige weitere Uebereinstimmungen anzureihen sind, die man unter anderen Umständen anders erklären würde. Meines Erachtens werden Anschauungen, die sowohl dem Vedânta als auch dem Sâmkhyasystem angehören, nicht aus jenem, sondern aus diesem herzuleiten sein, wenn sie sich im Buddhismus wiederfinden.²⁾ Hierher gehört die Vorstellung, dass eine bestimmte Art von 'Nichtwissen' als der letzte Grund der Metempsychose die Individuen aus einer Existenz in die andere treibt, und der Gebrauch einiger technischer Ausdrücke. Unter den letzteren ist mir

1) Da die drei Guṇas das ureigenste Eigenthum des Sâmkhyasystems sind, so könnte man sich versucht fühlen, in der Stelle Atharvaveda 10. 8. 43: *pundarikam nava-dvâram tribhir guṇebhir ârṇtam* die älteste Erwähnung einer Grundanschauung unseres Systems zu finden; und in der That haben Muir und Weber den Vers in diesem Sinne erklärt, wie ich aus Scherman, Philosophische Hymnen 62, ersehe. Scherman selbst folgt, ebenso wie ich es thue, der Auffassung des P. W., nach welcher die Bedeutung des Wortes *guṇa* hier nichts mit dem philosophischen Inhalt, den die Sâmkhyas ihm geben, gemein hat. Die Bedeutung von *pundarika* wird durch Chând. Up. 8. 1. 1 klar, wo das Wort durch *veçman* glossirt ist (vgl. auch Taitt. Âr. 10. 10. 3); und *nava-dvâram veçma* (cf. Mahâbh. 5. 1070) ist natürlich der menschliche Leib. Dieser heisst an unserer Atharvaveda-Stelle 'mit drei Schnüren (d. i. dreifach) umhüllt', worunter nichts anderes verstanden werden kann als Haut, Nägel und Haare. — Herr Prof. Roth, den ich um Mittheilung von Sâyana's Erklärung zu der Stelle bat, hatte die Güte mir zu schreiben, dass das zehnte Buch des Atharvan in Shaṅkar Paṇḍit's Ausgabe von Sâyana's Commentar fehlt.

2) Ich komme also gerade zu dem entgegengesetzten Resultat wie Edmund Hardy, der in seinem Werke 'Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken' (Münster 1890) S. 24 erklärt — freilich ohne dieser wichtigen Frage eine eigentliche Untersuchung gewidmet zu haben —: „Deswegen ist auch nicht im Sâmkhya-System des Kapila oder in irgend einem anderen, sondern einzig und allein in der Lehre vom *brahman-âtman* der Anknüpfungspunkt für den Buddhismus zu suchen.“ Uebrigens will ich nicht jeden Einfluss der Cultur des Veda, insbesondere der Upanishaden, auf die Entstehung des Buddhismus bestreiten, sondern nur das Sâmkhyasystem als die Hauptquelle desselben hinstellen; die vedische Cultur mag in demselben Maasse betheiligt gewesen sein wie das, was Senart l'indouisme populaire nennt.

besonders einer in die Augen gefallen, von dem die Sâmkhyas ebenso wie die Buddhisten einen ausgiebigen Gebrauch machen: *samskâra-samkhâra*. Bei den Sâmkhyas bedeutet *samskâra* die Disposition, deren Vorhandensein durch die Eindrücke erklärt wird, welche Erlebnisse, Wahrnehmungen, Empfindungen u. s. w. (auch aus früheren Existenzen) in dem inneren Organ zurücklassen. Der *avidyâ-samskâra*, die dem Menschen angeborene Anlage zum Nichtwissen, d. h. zur Verwechselung von Geist und Materie, ist die Wurzel alles Uebels.¹⁾ Buddha verwendet das Wort *samkhâra* zwar in anderem, aber in so vieldeutigem Sinne, dass sich die Grundbedeutung des buddhistischen Terminus mit dem Gebrauche des Wortes *samskâra* in der Sâmkhya-Philosophie sehr wohl verbinden lässt. *Samkhâra* bedeutet (nach Oldenberg² 264 ff., Edm. Hardy 163) die Gestaltungen, dann alles existirende überhaupt und insbesondere das, was das existirende zu dem macht, was es ist. Diese letzte Bedeutung, welche namentlich in dem Ausdruck *samkhârappatti* 'Entstehung je nach den Samkhâras' vorliegt, scheint mir dem Begriffe der Anlage oder Disposition so nahe zu stehen, dass ich ohne Bedenken die buddhistischen Bedeutungen des Wortes unmittelbar aus diesem Begriffe herleite.

Weber hält das Sâmkhyasystem für das älteste der vorhandenen, und dieser Ansicht schliesse ich mich insofern an, als auch ich der Ueberzeugung bin, dass die Lehren keiner andern Schule in so früher Zeit in systematischer Form vorgetragen sind, wie die der Sâmkhya-Philosophie. Die andern Systeme als solche sind sicherlich erst in nachbuddhistischer Zeit entstanden. Anders aber muss sich das Urtheil gestalten, wenn man die grundlegenden Ideen ins Auge fasst; denn dass die aus dem Veda herausgewachsene idealistische Lehre der Upanishaden vom Brahman-Âtman — der Kern und Mittelpunkt des späteren Vedântasystems — ein älteres Erzeugniss philosophischen Denkens ist, als die leitenden Gedanken der anderen Systeme, darüber kann meines Erachtens kein Zweifel bestehen. Alles spricht dafür, dass die Begründung des

1) Vgl. besonders Aniruddha zum S. Sûtra II. 1 (Seite 88, Zeile 2—4 meiner Ausgabe): „Nichtwissen ist diejenige Anschauung, welche das faktische Verhältniss umkehrt; die Disposition zu diesem [Nichtwissen, welche allen nicht-erlösten Wesen gemeinsam ist,] wird von den Weisen als die besondere Ursache des Verlangens und [der Erwerbung von Verdienst und Schuld] erklärt.“

Sâmkhyasystems eine Reaktion gegen das Umsichgreifen des mit Begeisterung verkündeten consequenten Idealismus war.

Den mythischen und sagenhaften Nachrichten über Kapila's Person, Geburtsort und Wirkungsstätte, welche im Mahâbhârata, in Purâṇas und anderweitig vorliegen, messe ich ebenso wenig Bedeutung bei, als den Dingen, die von Kapila in der nordbuddhistischen Erzählung von der Niederlassung der Çâkyas in Kapilavastu berichtet sind.¹⁾ Auch kann ich den Combinationen nicht folgen, welche Weber (Ind. Lit.² 152, 253, 303, Ind. Stud. I. 434) auf den Anklang des Namens Kapila an den des Kâpya Patamcala in der Brhadâr. Upanishad gründet. Eine Vertrauen erweckende Tradition liegt für mich allein in dem Namen Kapilavastu, der eben nichts anderes bedeutet als 'Kapila's Ort' und offenbar eine dem berühmten Philosophen erwiesene Ehrenbezeugung darstellt, sei es, dass man den Namen der Stadt, in welcher Kapila geboren war oder gelebt hatte, später ihm zu Ehren verändert oder dass man eine in der Gegend seines Wirkens erbaute Stadt nach seinem Namen benannt hat. Jedenfalls erklärt es sich, wenn wir annehmen dürfen, dass das Sâmkhyasystem in Kapilavastu und Umgegend von maassgebender Bedeutung war, am natürlichsten, dass der dort geborene Begründer des Buddhismus sich an dasselbe anlehnte.²⁾ Zu dieser Auffassung stimmt aber noch ein weiterer wichtiger Punkt vortrefflich. Das Heimathland des Buddhismus war, wie Oldenberg in überzeugender Weise dargethan hat, zwar zu der Zeit, als die vedische Cultur sich entwickelte, schon von Ariern bewohnt, hat aber diese eigenartige Cultur erst in verhältnissmässig später Zeit von den westlichen Völkern übernommen und ist von derselben jedenfalls noch im sechsten Jahrhundert vor Chr. nicht annähernd so durchtränkt gewesen als die Länder, in denen das Brahmanenthum entstand. Der Gedanke, dass in jener dem Brahmanenthum wenig ergebenden Gegend Indiens zum ersten Male der Versuch gemacht wurde, allein mit den Mitteln der Vernunft die Räthsel der Welt und unseres Daseins zu erklären, lässt uns den Ursprung des Sâmkhyasystems erst im richtigen Lichte erscheinen. Denn

1) S. Rockhill, Life of the Buddha 11 ff.; vgl. auch Divyâvadâna, ed. Cowell-Neil, 548. Sollten sich in den Pâli Piṭakas Nachrichten über Kapila vorfinden, so würden dieselben natürlich grössere Beachtung verdienen.

2) Vgl. Weber, Ind. Stud. I. 435.

die Sâmkhya-Philosophie ist ihrem Wesen nach nicht nur atheistisch, sondern dem Veda feindlich; alle Berufungen auf die Çruti in den uns vorliegenden Sâmkhyatexten sind etwas künstlich hineingetragenes; man kann diese aufgepfropften Elemente ausscheiden, und das System als solches wird dadurch gar nicht alterirt. Ursprünglich ist es, was es auch seinem wirklichen Inhalt nach geblieben, unvedisch und unabhängig von der brahmanischen Ueberlieferung. Mahâbhârata 12. 13702 stehen die *vedâh* als etwas gesondertes neben *sâmkhya*, *yoga*, *pâñcarâtra*, und *pâcupata*, und V. 13711 sind *sâmkhya* und *yoga* als zwei uralte Systeme (*sanâtane dve*) neben 'allen Vedas' (d. h. Samhitâs, Brâhmanas, Âraṇyakas und Upanishaden) angeführt. Darin kommt gewiss eine Erinnerung an den Gegensatz zum Ausdruck, der einst thatsächlich bestanden hat. Wenn die Sâmkhya-Philosophie später unter den orthodoxen Systemen erscheint, so kann uns das nicht Wunder nehmen; die Thatsache beweist uns, dass das System mit seiner nüchternen Klarheit sich neben dem Supernaturalismus des Vedânta zu behaupten gewusst hat, und dass in Folge dessen das Brahmanenthum mit seiner grossen Fähigkeit, alle geistigen Elemente von Bedeutung sich anzueignen, auch dieses System adoptirte, wie es z. B. die ursprünglich ebenso unvedische Religion der Bhâgavata-Pâñcarâtra sich einverleibt hat. Die geringste nominelle Anerkennung des Veda und der Prärogative der Brahmanen genügte ja, um als orthodox zu gelten, und wenn die Buddhisten diese Anerkennung nicht verweigert hätten, so hätten sie — ohne ihre Lehren irgendwie wesentlich ändern zu brauchen — zu einer brahmanischen Sekte und Buddha zu einem Rshi werden können, wie es sein Vorgänger Kapila geworden ist. Von dieser Anschauung aus erscheint es auch ganz begreiflich, dass uns die Sâmkhyalehren trotz ihres hohen Alters erst in späterer Zeit in der brahmanischen Literatur, an den bekannten Stellen in den jüngeren Upanishaden und im Mahâbhârata, entgentreten.

Vâcaspatimigra's Sâmkhya-tattva-kaumudî, von der ich hiermit eine vollständige Uebersetzung vorlege, ist nicht nur der werthvollste unter den Commentaren zur Sâmkhya-kârikâ, sondern das beste systematische Werk der Sâmkhya-Literatur überhaupt. Der in Indien hochangesehene Commentator schreibt ein klares und schönes Sanskrit, wie es bei philo-

sophischen Autoren selten zu finden ist, und stellt die Lehren des Systems in anschaulicher und objektiver Weise dar. Mit derselben Entschiedenheit, mit welcher er sich in der Tattvakaumudî auf den Standpunkt des Sâmkhya gestellt hat, verfißt er in der Bhâmatî die Vedânta- und in seinen Nyâyaschriften die Nyâyalehren. Dieser Vorzug erhebt Vâcaspatimiçra insbesondere über den eklektischen, zu verschwommenen Auffassungen hinneigenden Vedantisten Vijñânabhikshu, dem die klare Objektivität Vâcaspatimiçra's ein Gräuel gewesen zu sein scheint; wenigstens benutzt Vijñânabhikshu im Sâmkhya-pravacana-bhâshya jede Gelegenheit um seinem verdienteren Vorgänger, für den er nur die Bezeichnung 'ein Gewisser' hat, etwas am Zeuge zu flicken. — Vâcaspatimiçra schrieb in dem ersten Drittel des zwölften Jahrhunderts, wie ich glaube in meiner Abhandlung über die Theorie der indischen Rationalisten von den Erkenntnissmitteln erwiesen zu haben.¹⁾

Der nachfolgenden Uebersetzung habe ich die neuere der beiden Calcuttaer Ausgaben (ed. with a commentary by Târanâtha Tarkavâchaspâti, 1871) zu Grunde gelegt und zur Correctur des durchaus nicht immer zuverlässigen Textes die kleine Benares-Ausgabe (ed. by Dharmâdhikâri Dhunḍhirâja Pantasharman, 1873) und ein mir gehöriges Manuskript benutzt.

1) In den Berichten der königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften vom Jahre 1888.

Der Mondschein der Wahrheit.

Die eine roth-weiss-schwarze Ziege [zugleich: 'die ungeborene', d. h. die ewige, aus Rajas, Sattva und Tamas bestehende Materie], welche zahlreichen Nachwuchs hervorbringt, verehren wir. Die Böcke [zugleich: 'die ungeborenen', d. h. die ewigen Seelen] preisen wir, die sich an ihr, der willfähigen, erfreuen und [dann] die genossene verlassen (cf. Çvet. Up. 4. 5).

Dem grossen Weisen Kapila, seinem Schüler, dem weisen Āsuri, dem Pañcaṅkha und I'ṣvarakṛṣṇa erweisen wir hier¹⁾ Verehrung.

Wahrlich, wenn hier auf Erden ein Lehrer einen Gegenstand lehrt, den man kennen zu lernen wünscht, so müssen dessen Worte von Verständigen aufmerksam gehört werden; wer aber etwas lehrt, was man nicht kennen zu lernen wünscht, von dem sollen Verständige denken, dass er sich weder zu benehmen wisse²⁾ noch ein Kenner sei, und ihn ebenso wenig wie einen Verrückten beachten. Die Erkenntniss nun desjenigen Gegenstandes wird von solchen [verständigen Leuten] erstrebt, der, wenn er erkannt ist, zur [Erreichung des] höchsten Zieles der Seele dient. Aus diesem Grunde behandelt [I'ṣvarakṛṣṇa], da die Erkenntniss des Gegenstandes des Lehrbuches, welches er sich entschlossen in Angriff zu nehmen, die Erlangung des höchsten Zieles der Seele bewirkt, zur Einleitung [seines Werkes] das Streben nach der Erkenntniss dieses Gegenstandes:

1. Wegen der Bedrückung durch den dreifachen Schmerz besteht das Streben nach der Erkenntniss des diesen beseitigenden³⁾ Mittels. Wenn man sagt, dass ein solches [Streben] nutzlos sei, da es sinnliche [Mittel] gebe, so ist das nicht [richtig], weil ein mit Sicherheit wirkendes und absolutes [Mittel] nicht existirt.

Denn so [verhält es sich]: Man würde nicht bestrebt sein den Gegenstand des Lehrbuches kennen zu lernen, wenn 1) kein Schmerz in der Welt vorhanden wäre, oder wenn 2) nicht der Wunsch bestände sich von dem vorhandenen zu befreien, oder wenn 3) zwar der Wunsch bestände sich von ihm zu befreien, aber die Vernichtung

1) L. *°krṣṇāyai 'te* mit der Ben. Ed. und dem MS. „Wir hier“, d. h. ich und meine Schüler.

2) *laukika* = *laukika-vyavahāra-kuṣāla*, Paṇḍit.

(3) L. *tad-apaghātaka* mit der Ben. Ed. und dem MS.

[des Schmerzes] unmöglich wäre — und die Unmöglichkeit seiner Vernichtung würde in zwei Fällen gegeben sein, falls nämlich entweder der Schmerz ewig oder das Mittel zu seiner Vernichtung unbekannt wäre —, oder wenn 4) die Vernichtung [des Schmerzes] möglich, jedoch die Kenntniss des Gegenstandes des Lehrbuches nicht das [richtige] Mittel wäre, oder wenn es 5) ein anderes mit Leichtigkeit anzuwendendes Mittel gäbe. Nun ist es aber zunächst nicht [richtig], dass kein Schmerz vorhanden ist, noch auch, dass nicht der Wunsch besteht sich von ihm zu befreien; darum ist gesagt: „Wegen der Bedrückung durch den dreifachen Schmerz.“ ‘Der dreifache Schmerz’ bedeutet: die drei Arten von Schmerzen; diese nämlich sind 1) der von der eigenen Person, 2) der von den Wesen und 3) der von den Göttern ausgehende. Unter diesen ist der von der eigenen Person ausgehende zweifach: dem Körper und dem Gemüth angehörig. Der dem Körper angehörige wird hervorgerufen durch Störungen des normalen Zustands von Wind, Galle und Schleim; der dem Gemüth angehörige wird verursacht durch Liebe, Zorn, Begierde, Verwirrung, Furcht, Neid, Niedergeschlagenheit und Nichterblicken bestimmter [erwünschter] Gegenstände. Alle diese Schmerzen nun heissen ‘von der eigenen Person ausgehend’, weil sie durch innere Mittel zu heilen sind. Der durch äussere Mittel zu heilende Schmerz ist von zweierlei Art: von den Wesen und von den Göttern ausgehend. Unter diesen [beiden] wird der von den Wesen ausgehende hervorgerufen durch Menschen, Thiere, Vögel, Reptilien und Pflanzen; der von den Göttern ausgehende wird verursacht dadurch, dass man von [bösen Geistern wie] Yakshas, Rākshasas, Vināyakas oder von Planeten besessen ist.

Dieser von jedem einzelnen zu fühlende Schmerz, eine besondere Modification von Rajas, kann nicht abgeleugnet werden. Mit diesem dreifachen, im Innenorgan befindlichen Schmerz steht das [der Seele gehörige] Vermögen der bewussten Empfindung (*cetanā*) in einem oppositionellen Zusammenhang, und dieser ist die „Bedrückung“. Damit ist die Thatsache, dass [der Schmerz von der Seele] als etwas widriges empfunden wird, als der Grund für den Wunsch sich [von dem Schmerz] zu befreien bezeichnet. Wenn nun auch der Schmerz nicht vollständig aufzuheben ist, so kann doch dessen Unterdrückung bewirkt werden, wie weiter unten [in Kārikā 51] auseinandergesetzt werden wird. Darum ist [der Ausdruck] „des diesen beseitigenden¹⁾ Mittels“ berechtigt. ‘Diesen beseitigend¹⁾’ bedeutet: diesen dreifachen Schmerz beseitigend¹⁾; [denn] auch der untergeordnete Theil [des Compositums *duḥkha-trayābhi-ghāta*, nämlich *duḥkha-traya*], der in Gedanken angezogen ist, ist mit [dem Worte] *tad*²⁾ [in *tad-avaghātake*] gemeint. Die ‘beseitigende¹⁾ Ursache’ ist die in dem Lehrbuch zu verkündende [und] keine andere. Das ist der Sinn.

Hier macht sich [der Verfasser] einen Einwand: «Wenn man sagt, dass ein solches [Streben] nutzlos sei, da es sinnliche [Mittel] gebe». Das bedeutet:

1) L. *apa°* statt *ava°* mit der Ben. Ed. und dem MS.

2) *tadā* ist Instrumental des thematischen *tad*.

«Zugegeben, dass der dreifache Schmerz vorhanden sei, dass der Wunsch bestehe sich von ihm zu befreien, dass diese Befreiung möglich sei und dass das aus dem Lehrbuch zu erlernende Mittel im Stande sei ihn zu vernichten, so ist doch das Streben nach der Kenntniss dieses [Mittels, *atra*] bei Verständigen nicht wohl vorauszusetzen, weil es schon sinnliche, mit Leichtigkeit anzuwendende Mittel zu seiner Vernichtung giebt, ¹⁾ die Erkenntniss der Wahrheit aber überaus schwierig ist, da sie nur durch die Anstrengung ununterbrochenen Studiums in vielen Existenzen zu erlangen ist. Und so sagt ein Spruch, den Laien im Munde führen:

Wenn man den Honig in [einem Loche des] Arka-Baums [auf seinem Wege] findet, warum wird man [dann] zum [Wald]gebirge gehen?
Wenn das erwünschte ²⁾ Ding zur Hand ist, wer, der verständig ist, wird sich [dann] um dessentwillen abmühen? ³⁾

Und mit geringer Mühe zu beschaffende Mittel, von den trefflichsten der Aerzte gelehrt, giebt es hundertfach zur Heilung körperlicher Schmerzen. Auch zur Heilung der Leiden des Gemüths ist ein mit Leichtigkeit zu habendes Mittel die Gewinnung herzerfreuender Frauen, Getränke, Speisen, Salben, Kleider, Schmucksachen und anderer Dinge. Desgleichen ist ein mit geringer Mühe zu beschaffendes Schutzmittel gegen den von den Wesen ausgehenden Schmerz die Erfahrung, welche man aus dem Studium der Lehrbücher der Lebensklugheit gewinnt, [ferner] das Wohnen in sicheren Plätzen und dergl. Ebenso ist ein leicht zu handhabendes Mittel zur Abwehr auch des von den Göttern ausgehenden Schmerzes die Anwendung von Edelsteinen, Sprüchen, Kräutern, u. s. w.»

[Diesen Einwand] weist [der Verfasser] zurück mit den Worten: "So ist das nicht [richtig]". Warum [nicht]? "Weil ein mit Sicherheit wirkendes und absolutes [Mittel] nicht existirt". 'Mit Sicherheit wirkend' bedeutet die Nothwendigkeit des Aufhörens des Schmerzes, 'absolut' das Nichtwiederentstehen des Schmerzes, der aufgehört hat. [Der Wortlaut der Kārikā] *ekāntātyantato 'bhāvaḥ* bedeutet: die Nichtexistenz dieser beiden, eines mit Sicherheit wirkenden und eines absoluten [Mittels]. Das Suffix *tas* ⁴⁾, welches zur Bildung aller Casus verwendet wird, steht [hier] zur Bezeichnung des Genetivs. [Mit jenen Worten] ist folgendes gemeint: Weil trotz der vorschriftsmässigen Anwendung der Elixire und dergl., schöner Frauen, des Studiums der Lehrbücher der Lebensklugheit, der Sprüche und dergl. dieser und

1) Der folgende Satz ist hier aus der Ben. Ed. und dem MS. einzufügen: *tattva-jñānasya tv aneka-janmābhyāsa-paramparāyāsa-sādhyatayā 'tidushkaratvāt.*

2) L. *ishtasya* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) Cf. Çabarabhāshya 1. 2. 4 und Aniruddhavr̥tti 1. 1.

4) L. *tasīḥ* mit der Ben. Ed. und dem MS., nicht *tasīl*, wie die Calc. Ed. hat; denn das letztere ist Name des Suffixes *tas* nur, wenn dieses an Pronominalstämme tritt (also in *tatas*, *yatas* u. s. w.) an Nominalstämme gefügt heisst es *tasi*.

jener Schmerz — sowohl der von der eigenen Person als auch [der von den Wesen und den Göttern] ausgehende — bekanntlich nicht aufhört, wirken [diese Mittel] nicht mit Sicherheit; [und], da [der Schmerz], wenn er auch aufgehört hat, bekanntlich wieder entsteht, sind sie keine absoluten. Trotzdem also [ein solches Mittel] leicht zu beschaffen ist, giebt es doch kein sinnliches Mittel für das sichere und absolute Aufhören des Schmerzes. Darum ist das Streben nach der Erkenntnis nicht nutzlos. Das ist der Sinn.

Wenn auch [das Anfangswort des Lehrbuchs] 'Schmerz' kein glückverheissendes ist [wie man dem Brauche entsprechend ein solches zum Beginn erwarten sollte], so ist doch 'die Beseitigung desselben'¹⁾ ein glückverheissender Ausdruck, weil er besagt, dass man ihm [d. h. dem Schmerz] entgehen kann; und deshalb ist die Anführung dieses [Ausdrucks] zu Beginn des Lehrbuches angemessen.

«Zugegeben, dass dies so ist, dass es kein sinnliches Mittel giebt; so wird aber doch die Masse der vedischen Ceremonien vom Jyotishṭoma an bis zu dem Opfer, das Tausend Jahre²⁾ dauert, das dreifache Leiden mit Sicherheit und absolut beseitigen. Heisst es doch in der Schrift: „Es opfere, wer nach der Himmelswelt verlangt“ (Pañcav. Br. 16. 3. 3; 15. 5); und die Himmelswelt bedeutet eine besondere den Schmerz ausschliessende Wonne, [nach dem Verse]:

Die Wonne, welche nicht mit Schmerz gemischt ist und nicht unmittelbar [nach dem Genuss von dem Schmerz] verschlungen wird, welche durch das [blosse] Verlangen erreicht wird, befindet sich an der Stätte des Himmels.

Und diese Himmelswelt beseitigt³⁾ durch ihr [blosses] Dasein den Schmerz mit Stumpf und Stiel; auch ist sie nicht vergänglich; denn also heisst es in der Schrift:

Wir tranken den Soma, wir sind unsterblich geworden (RV. 8.48.3).

Wenn sie vergänglich wäre,⁴⁾ wie könnte da von Unsterblichkeit in ihr die Rede sein?

Da nun also vedische Mittel, welche die Heilung des dreifachen Leidens bewirken, in einem Augenblick, in einer Nachtwache, in dem Zeitraum von Tag und Nacht, in einem Monat, in einem Jahre oder [in mehreren Jahren] zu Stande zu bringen sind, mithin im Vergleich zu der discriminativen Erkenntnis, die [nur] durch die ununterbrochene Anstrengung vieler Existenzen zu erreichen ist, mit geringer Mühe beschafft werden können, so erscheint doch wiederum das Streben nach der Erkenntnis nutzlos». In der Voraussetzung, [dass dieser Einwand gemacht werden könne,] erklärt [der Verfasser]:

1) L. *tad-apaghāto* mit der Ben. Ed. und dem MS.

2) L. *sahasra-saṃvatsara* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) L. *apahanti* mit der Ben. Ed. und dem MS.

4) L. *tat-prakshaye* mit der Ben. Ed.; das MS. hat *tat-kshaye*.

2. Den sinnlichen [Mitteln] ist das auf der heiligen Ueberlieferung beruhende gleich; denn [auch] dieses ist behaftet mit Unreinheit, Vergänglichkeit [des erzielten Erfolges] und [dem Mangel], dass es immer noch ein höheres [Ziel als das durch dieses Mittel erreichbare] giebt. Besser ist das diesem entgegengesetzte, [welches sich ergibt] aus der richtigen Erkenntniss des entfalteten, des unentfalteten und des Erkenners.

Was durch den Vortrag des Lehrers überliefert wird, ist die 'heilige Ueberlieferung', d. h. der Veda. Damit ist gemeint, dass [der Veda] nur [gehört, d. h.] überliefert, aber von keinem verfasst wird. 'Auf der heiligen Ueberlieferung beruhend' bedeutet: in derselben enthalten, in ihr angetroffen, kurz: [aus ihr] gelernt. — Auch die Gesamtheit der auf der heiligen Ueberlieferung beruhenden Ceremonien ist von derselben Art wie die sinnlichen [Mittel], da die Thatsache, dass sie keine mit Sicherheit wirkenden und absoluten Mittel zur Heilung des Schmerzes sind, auf beiden Seiten in gleicher Weise [zu Recht] besteht. Wenn nun auch [in der Kārikā] das Wort 'auf der heiligen Ueberlieferung beruhend' ganz im allgemeinen [ohne eine Specialisirung] gebraucht ist, so wisse man doch, dass [nur] die Gesamtheit der Ceremonien gemeint ist; denn auch die discriminative Erkenntniss, [welche nicht auf gleiche Stufe mit den sinnlichen Mitteln zu stellen ist], wird in der heiligen Ueberlieferung [d. h. in den Upanishaden] gelehrt. Und so heisst es in der Schrift: "Das Selbst fürwahr muss erkannt werden ¹⁾" (cf. Brh. Up. 2. 4. 5; 4. 5. 6), d. h. es muss von der Materie unterschieden werden; „dieser kehrt nicht wieder“ (cf. Chând. Up. 8. 15. 1). Für diese Behauptung, [dass die vedischen Ceremonien ebenso wie die sinnlichen Mittel zu beurtheilen seien], giebt [der Verfasser] den Grund an [mit den Worten]: "Denn [auch] dieses ist behaftet mit Unreinheit, Vergänglichkeit [des erzielten Erfolges] und [dem Mangel], dass es immer noch ein höheres [Ziel als das durch dieses Mittel erreichbare] giebt." 'Unreinheit' bedeutet, dass das Soma und die anderen Opfer die Vernichtung von Thieren, Samenkörnern u. s. w. mit sich bringen; wie schon der ehrwürdige Lehrer Pāṇcaçikha sagt: "Die ganz geringe Beimischung ²⁾ ist abzuwenden [oder] zu ertragen." 'Die ganz geringe Beimischung' ²⁾ be-

1) *jñātavyaḥ* anstatt *drashtavyaḥ*, wie die Upanishad hat, lesen auch die Ben. Ed. und das MS.

2) L. *svalpaḥ saṃkaraḥ* mit der Ben. Ed., dem MS. und dem Wortlaut des Citats in Vyāsa's Commentar zu Yogasūtra 2. 13. Hier (S. 88 in Jivānanda's Ausgabe) ist das Citat vollständiger gegeben: *Syāt svalpaḥ saṃkaraḥ, sa-parihāraḥ sa-pratyavamarshaḥ kuṣālasya nā 'pakarshāyā 'lam. kasmāt? kuṣalam hi me bahu anyad asti, yatrā 'yam āvāpa-gataḥ svarge 'py apakarsham āpam karishyati.* "Eine ganz geringe Beimischung [von Schuld] mag [im Opfer] sein; [diese aber] ist [durch Sühnhandlungen] abzuwenden, [oder, wenn sie nicht abgewendet wird, sind ihre Folgen leicht] zu ertragen; [deshalb] ist sie nicht im Stande die [durch das Verdienst erworbene] Wonne zu mindern. Warum [nicht]? Es wird mir ja auf der anderen Seite so viel mehr Wonne zu Theil, dass diese [dem Verdienst] inhärirende [Beimischung von Schuld mir] auch im Himmel [nur] geringen Abbruch thun wird." — Hier liegt also das Wort *pratyavamarsha* deutlich vor, das B.R. mit Unrecht als eine Verschreibung für *pratyavamarça* aus dem Wortschatz austilgen wollen.

deutet: Das Vermischtsein der hauptsächlichlichen Wirkung [d. h. des Verdienstes], welche aus dem Jyotishtoma und den anderen [Opfern als solchen] hervorgeht, mit der ganz geringen Wirkung [d. h. der Schuld], welche aus der Tödtung der Thiere und dergl. hervorgeht und unerwünschte Folgen verursacht. [Diese Beimischung] 'ist abzuwenden', d. h. sie kann durch irgend eine geringfügige Sühnhandlung unschädlich gemacht werden. Wenn aber auch die Sühnhandlung aus Versehen nicht vollzogen ist und [die in dem Verdienst enthaltene Schuld] heranreift zu der Zeit, da die hauptsächlichliche [verdienstliche] Handlung zur Reife gelangt [d. h. ihre erwünschte Frucht trägt], so sind doch so viele unerwünschte Folgen, als diese [Schuld] hervorbringt, [leicht] zu ertragen, d. h. sie bestehen zusammen mit der Fähigkeit [des Geniessers] sie [leicht] zu ertragen, d. h. sie geduldig hinzunehmen [wegen der grossen gleichzeitigen Wonnen]; denn die Glücklichen, welche in dem grossen Nektarteich der Himmelswelt baden, die ihnen wegen der Fülle ihres Verdienstes zu Theil geworden, ertragen leicht das kleine Schmerzensfeuer, das durch das geringe Maass ihrer Schuld bedingt ist.

Und man darf nicht meinen, dass die allgemeine Vorschrift „man soll keines unter allen lebenden Wesen tödten“ durch die specielle Vorschrift „man soll das Thier für Agni und Soma opfern“ aufgehoben werde; weil kein Widerspruch [zwischen diesen beiden Vorschriften] besteht. Denn [nur], wo ein Widerspruch vorliegt, wird die schwächere [Vorschrift] durch die stärkere aufgehoben. In unserem Falle nun existirt deshalb kein Widerspruch, weil es sich um verschiedene Dinge handelt; denn es verhält sich also: Durch das Verbot „man soll nicht tödten“ wird gelehrt, dass die Tödtung unerwünschte Folgen verursache, nicht aber auch, dass sie zum Zwecke des Opfers nicht stattfinden dürfe. Durch [die Vorschrift] dagegen „man soll das Thier für Agni und Soma opfern“ wird erklärt, dass die Tödtung des Thieres zum Zwecke des Opfers stattfinden müsse, aber nicht, dass sie keine unerwünschten Folgen verursache. Denn wenn das so wäre, [d. h. wenn eine der beiden Vorschriften den zweifachen Sinn hätte.] so würde eine 'Satzspaltung' (*vākya-bheda*) gegeben sein.¹⁾ Und so sind die beiden Thatsachen, dass [ein und dasselbe] unerwünschte Folgen verursacht und beim Opfer nützlich ist, nicht unvereinbar; denn die Tödtung [des Thieres] wird dem Menschen einen Schaden bringen und für das Opfer von Nutzen sein.

Die Vergänglichkeit und [der Mangel], dass es immer noch etwas höheres giebt, haften zwar dem [erzielten] Erfolge an, gelten aber in übertragener Weise auch von dem Mittel. Die Vergänglichkeit der Himmelswelt und ähnlicher Dinge ist daraus erschlossen, dass dieselben etwas positives²⁾ und dabei Produkte sind. Mit dem Mangel, dass es immer noch etwas höheres giebt, ist [der Erfolg des Opfers und in zweiter

1) D. h. es würde, was die Mīmāṃsā für unzulässig erklärt, in ein und demselben Satze ein doppelter Sinn gelehrt werden. Vgl. meine Uebersetzung des Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya S. 168 Anm. 5.

2) Dies ist hinzugefügt, weil das einzige negative Produkt, die Vernichtung (*dhvaṃsābhāva*) unvergänglich ist.

Reihe das Opfer selbst deshalb] behaftet, weil der Jyotishṭoma z. B. ein Mittel nur zur Erlangung der Himmelswelt, aber der Vājapeya z. B. [ein Mittel zur Erlangung] unumschränkter Herrschaft ist. Und es ist natürlich, dass das höhere Glück eines andern dem weniger glücklichen Menschen Schmerzen bereitet.¹⁾

[Die Schriftworte, welche der Opponent in der Einleitung zu unserer Kārikā anführt und] welche von der Unsterblichkeit sprechen:

Wir tranken den Soma, wir sind unsterblich geworden (R.V. 8. 48. 3).

bezeichnen [nur] eine lange Dauer, wie man [auch] sagt:

Denn das Bestehen, bis die Wesen vergehen, heisst Unsterblichkeit (Vishnup. 2. 8. 96).

Darum sagt auch die Schrift:

Nicht durch Opferwerk, nicht durch Nachkommenschaft noch durch Reichthum, [nur] durch Entsagung erlangten einige²⁾ die Unsterblichkeit; jenseits des Himmels im Verborgenen weilend strahlt sie, zu der die Büsser eingeht (Taitt. Âr. 10. 10. 3);

ferner:

Die [einen unter den] Weisen verfielen durch ihr Opferwerk dem Tode sammt ihren Kindern, da sie Reichthum wünschten; andere Weise dagegen, die sich der Meditation ergeben, erlangten die Unsterblichkeit, die jenseits der Opfer liegt [d.h. durch Opfer nicht zu erreichen ist].³⁾

Alles dies hat [der Verfasser] im Sinne, wenn er sagt: "Besser ist das diesem entgegengesetzte." 'Diesem' in der heiligen Ueberlieferung vorgeschriebenen, den Schmerz beseitigenden⁴⁾ Mittel, d. h. dem Soma- und den anderen Opfern, welche unrein sind und Früchte tragen, die nicht ewig sind und jenseits deren es höhere Ziele giebt, 'entgegengesetzt' bedeutet: rein, weil nicht mit Tödtung oder ähnlicher [Schuld] vermischt, [und] eine ewig währende Frucht tragend, über welcher es nichts höheres giebt, weil die Schrift mehr als einmal lehrt, dass der nicht wiederkehrt, [der zu diesem andern Mittel seine Zuflucht nimmt]. Und man darf den Erfolg [dieses andern Mittels] nicht für vergänglich erklären, weil er ein Produkt sei; denn [nur] das positive Produkt, ist derartig, aber das [negative] Aufhören des Schmerzes ist, obwohl ein Produkt, das Gegentheil davon [d. h. unvergänglich]. Und ein neuer Schmerz kann [dann] deshalb nicht mehr entstehen, weil, wenn die Ursache [d. h. die Materie] nicht mehr wirkt,

1) Echt indisch.

2) Verbessere mit der Ben. Ed., dem MS. und dem Texte des Âranyaka: *prajayā dhanena, tyāgenai 'ke* u. s. w.

3) Cf. Aniruddha zum Sāmkhyasūtra I. 84. — *tathā* zu Anfang der zweiten Zeile gehört natürlich in das Citat hinein.

4) L. *duḥkhāpaghātakād* mit der Ben. Ed. und dem MS.

kein Produkt ¹⁾ entstehen kann, und weil das Wirken der Materie nur so lange währt, bis die discriminative Erkenntniss sich einstellt. Dies wird weiter unten ²⁾ begründet werden. [Den Ausdruck des Verfassers haben wir eben seinem Inhalte nach erklärt]; der Wortsinn aber ist: 'Diesem' in der heiligen Ueberlieferung vorgeschriebenen, den Schmerz beseitigenden ³⁾ Mittel 'entgegengesetzt' ist das [folgende] den Schmerz beseitigende Mittel, [nämlich] die Erfassung der Verschiedenheit von Materie ⁴⁾ und Seele, d. h. die unmittelbare Erschauung dieser [Verschiedenheit]. Aus folgendem Grunde ist [das letztere] 'besser'. Das in der heiligen Ueberlieferung vorgeschriebene ist allerdings vortrefflich, weil es im Veda angeordnet ist und den Schmerz bis zu einem gewissen Grade (*mātrayā*) beseitigt ⁵⁾; die Erfassung der Verschiedenheit von Materie und Seele ist gleichfalls vortrefflich; unter diesen beiden vortrefflichen [Mitteln aber] ist die Erfassung der Verschiedenheit von Materie und Seele besser. Woher aber entsteht diese [Erfassung]? Darauf ist die Antwort: „Aus der richtigen Erkenntniss des entfalteten, des unentfalteten und des Erkenners“. ⁶⁾ Die 'richtige Erkenntniss' dieser [Dinge] ist die Erkenntniss derselben in ihrer Verschiedenheit. Auf der Erkenntniss des entfalteten beruht die Erkenntniss seiner Ursache ⁷⁾, des unentfalteten, und daraus, dass diese beiden zum Zwecke eines andern da sind ⁷⁾, wird das Selbst als dieses andere erkannt. Es sind also [die drei Objekte der Erkenntniss] in der Reihenfolge genannt, in der sie zur Erkenntniss kommen. Gemeint ist folgendes. Nachdem man aus Schrift, Tradition, Legenden und Purāṇas das entfaltete und die [beiden] anderen Dinge als verschieden kennen gelernt und mit philosophischen Gründen in ihrer Besonderheit festgestellt hat, kommt die richtige Erkenntniss [zu Stande] in Folge des aus Meditation bestehenden Verdienstes [d. h. in Folge der Concentration im Yoga], wenn diese lange Zeit, gläubig, ohne Unterbrechung und mit Aufmerksamkeit geübt ist. Und in diesem Sinne wird [der Verfasser in Kārikā 64 sagen]:

So entsteht aus dem Studium der Principien die abschliessende, geläuterte, weil irrthumslose, absolute Erkenntniss: "Ich bin nicht; nichts ist mein; [das] ist nicht Ich".

Nachdem [der Verfasser] in dieser Weise die Abfassung des Lehrbuchs damit gerechtfertigt hat, dass dessen Inhalt Verständigen willkommen sein müsse, führt er zu Beginn des [eigentlichen] Lehrbuchs in gedrängter Form dessen Inhalt an, um Aufmerksamkeit in dem Geiste der Hörer zu erwecken:

1) Und der Schmerz ist ein Produkt der Materie.

2) Nicht in Kārikā 59, wie Tāranātha Tarkavāchaspati in der Tīkā sagt, sondern in Kārikā 66.

3) L. *duḥkhāpaghāta* ° mit der Ben. Ed. und dem MS.

4) S. die Citate im PW. unter *sattva* 5) und meine Uebersetzung der Aniruddhavr̥tti, S. 4 Anm.

5) Der folgende Satz ist unübersetzbar, weil er nur die grammatische Auflösung des Dvandva-compositums enthält.

6) Verbessere *tat-kāraṇasya*.

7) Verbinde *pārāthyena*.

3. Die Wurzelgrundform ist keine Umformung; sieben, das 'grosse' und die folgenden [Principien], sind sowohl Grundformen als Umformungen; die Reihe der sechzehn aber ist [nur] Umformung; weder Grundform noch Umformung ist die Seele.

Denn, kurz gesagt, die Gegenstände des Lehrbuchs sind von viererlei Art: ein Ding ist nur Grundform, ein anderes Ding nur Umformung, ein anderes ist sowohl Grundform als Umformung ¹⁾, das letzte ist seinem Wesen nach keins von beiden. Welche unter diesen [vier Klassen] ist nur Grundform? Darauf ist die Antwort: „Die Wurzelgrundform ist keine Umformung“. Diese Grundform [*prakṛti* genannt], weil sie wirkt [im ausgezeichneten Sinne des Worts, *prakaroti*] ist die Urmaterie, d. h. der Zustand des Gleichgewichts von Sattva, Rajas und Tamas; dieselbe ist keine Umformung, nur Grundform; das ist der Sinn. Warum [ist das so]? Darauf antwortet der Ausdruck 'Wurzel'. Wurzelgrundform bedeutet: was sowohl Wurzel als Grundform ist. Diese ist die Wurzel der gesamten Masse von Produkten, doch giebt es keine andere Wurzel für sie, weil sonst ein regressus in infinitum vorliegen würde; und für den regressus in infinitum giebt es [in diesem Falle] ²⁾ keinen Beweis. Das ist gemeint. Welche Dinge sind nun aber sowohl Grundformen als Umformungen, und wie viele der Art giebt es? Darauf ist die Antwort: „Sieben, das 'grosse' und die folgenden [Principien], sind sowohl Grundformen als Umformungen“. ³⁾ Denn also [verhält es sich]: Das 'grosse' Princip ist die Grundform, aus der das Subjektivierungsorgan hervorgeht, und Umformung der Wurzelgrundform [d. h. der Urmaterie]; desgleichen ist das Subjektivierungsprincip Grundform für die feinen Elemente sowie für die Sinne und Umformung des 'grossen'; desgleichen sind die fünf feinen Elemente Grundformen für die [groben] Elemente, Aether u. s. w., und Umformungen des Subjektivierungsorgans. Welche und wie viele Dinge sind nun nur Umformungen? Darauf ist die Antwort: „Die Reihe der sechzehn aber ist [nur] Umformung“. 'Die Reihe der sechzehn' bedeutet: die Gruppe, welche auf die Zahl sechzehn beschränkt ist. Das Wort 'aber' soll die Einschränkung bezeichnen und ist verstellt. ⁴⁾ Die fünf groben Elemente und die elf Sinne bilden die Gruppe der sechzehn und sind nur Umformungen, nicht Grundformen. Und wenn auch z. B. Kuh, Topf, Baum u. s. w. hinwiederum Umformungen des [Elements] Erde sind, [und wenn auch] ebenso die verschiedenen Umformungen dieser [Dinge.]

1) *Eva* hinter *prakṛti-vikṛtiḥ* ist mit der Ben. Ed. zu tilgen. — Die Reihenfolge der Kārikā ist hier dadurch gestört, dass die zweite und dritte Klasse vertauscht sind, wird aber in der Folge wieder aufgenommen.

2) Wo aber ein Beweis beizubringen ist, erkennt das Sāṃkhyasystem den regressus in infinitum an, z. B. im Falle von Samen und Spross.

3) In dem folgenden Satz, der als einfache Auflösung des Dvandvacompositums nicht übersetzt werden kann, ist das erste *tā* mit der Ben. Ed. zu streichen.

4) D. h. nach Vācaspatimiśra's gekünstelter Erklärung soll *tu* im Sinne von *eva* 'nur' stehen und in der Kārikā hinter *vikāro* zu denken sein.

als da sind Milch [Umformung von Kuh], Same [Umformung von Baum] und dergl. ¹⁾, [hinwiederum ihre Umformungen in der Gestalt von] Molke, Spross u. s. w. haben, so sind doch Kuh und dergl. oder Same und dergl. kein von [dem Element] Erde verschiedenes Princip. Und dasselbe gilt mit Bezug auf die anderen [Elemente und deren Umgestaltungen, *ādi* hinter *prthivī*]. Da nun hier [d. h. in unserem System] unter 'Grundform' die materielle Ursache eines anderen Princip verstanden wird, liegt nicht der Fehler [einer mangelhaften Aufzählung] vor. Alle Dinge wie Kuh, Topf und dergl. haben das gemeinsam, dass sie grob-materiell und mit den Sinnen zu erfassen sind, und darum sind sie kein anderes Princip [als Erde]. Das, welches seinem Wesen nach keins von beidem ist, wurde [bereits zu Anfang dieses Commentars] erwähnt; dasselbe bezeichnet [der Verfasser mit den Worten]: „Weder Grundform noch Umformung ist die Seele“. Alles dies wird weiter unten [zu Kārikā 20 und 22] begründet werden.

Es sind [jetzt] die verschiedenen Erkenntnismittel zu definiren, die dazu dienen sollen diesen [bisher in Kürze angeführten] Inhalt durch Beweise zu stützen; und da ohne eine allgemeine Definition specielle nicht gegeben werden können, definirt [der Verfasser] zunächst den allgemeinen Begriff des Erkenntnismittels:

4. Wahrnehmung, Schlussfolgerung und zuverlässiger Ausspruch gelten, da alle [sonstigen] Mittel sich [aus ihnen] ergeben, für das dreifache Erkenntnismittel. Denn durch dasselbe wird die Gewissheit hinsichtlich des zu erkennenden gewonnen.

Hier ist also der Ausdruck 'Erkenntnismittel' das Wort, welches definirt werden soll ²⁾, und die etymologische Erklärung des Begriffs die Definition. Aus dieser Erklärung „durch dasselbe wird die richtige Erkenntniss gewonnen“ (*pramāyate*) folgt, dass wir es mit dem Werkzeug zur richtigen Erkenntniss (*pramā*) zu thun haben. [Die letztere hat zur Voraussetzung erstens] eine Affektion (*vṛtti*) des Denkorgans (*citta*), welche durch ein dem Zweifel und Irrthum entrücktes, sowie [bis dahin] nicht gekanntes Objekt bedingt ist, und [zweitens] das Erfassen [des so afficirten Denkorgans] von Seiten der Seele ³⁾, [in welcher dasselbe wie in einem Spiegel reflektirt]; das Resultat [dieser beiden Processe, von denen der zweite den Zweck hat, den ersten zum Bewusstsein zu bringen,] ist die richtige Erkenntniss (*pramā*); dasjenige, wodurch dieselbe bewirkt [resp. die beschriebene Affektion des Denkorgans erzeugt] wird, ist das Erkenntnismittel (*pramāṇa*). Demzufolge findet [unsere Definition des Erkenntnismittels]

1) Hinter *tad-vikāra-bhedānām* ist *payo-bijādinām* mit der Ben. Ed. und dem MS. einzufügen.

2) L. *samākhyā lakshya-padam* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) L. *pauruṣeyaḥ* hinter *bodhaḥ* mit der Ben. Ed. und dem MS. und vgl. *pauruṣeya-bodha* im *Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya* I. 87 (S. 64, Z. 1 v. u. in Hall's Ausgabe).

tels] keine Anwendung ¹⁾ auf dasjenige, wodurch der Zweifel, der Irrthum und die Erinnerung ²⁾ hervorgerufen wird.

Die verschiedenen abweichenden Meinungen hinsichtlich der Anzahl [der Erkenntnissmittel] weist [der Verfasser] zurück mit dem Worte „das dreifache“. D. h. der allgemeine Begriff des Erkenntnissmittels zerfällt in drei Unterbegriffe. 'Dreifach' bedeutet, dass es weder weniger noch auch mehr giebt. Dies werden wir begründen, nachdem wir die einzelnen Arten [im Commentar zu Kār. 5] ³⁾ definirt haben. Welches sind nun diese Unterbegriffe? Darauf erwidert [der Verfasser]: „Wahrnehmung, Schlussfolgerung und zuverlässiger Ausspruch“. Diese [Erklärung] will [nur] weltliche Erkenntnissmittel nennen, weil unser Lehrbuch die Aufklärung von Menschen, wie wir sind, bezweckt und hierzu (*atra*) nur solche [Erkenntnissmittel, *tasyaiva*] geeignet sind. Das übernatürliche Wissen aber der Yogins und ⁴⁾ der aufwärts Gestiegenen [d. h. der Genien und Götter] ist nicht im Stande Menschen, wie wir sind, aufzuklären, und darum ist es, obwohl thatsächlich vorhanden, seiner Ungeeignetheit wegen nicht mitgenannt. «Zugegeben nun, dass [die Erkenntnissmittel an Zahl] nicht weniger seien [als drei], warum aber sind es nicht mehr? Nennen doch die Erkenntniss-Theoretiker [d. h. hauptsächlich die Naiyāyikas] übereinstimmend auch die Analogie (*upamāna*) und [die Mīmāṃsakas] dazu noch [die Selbstverständlichkeit, *arthāpatti*, das Nichtsein, *abhāva*, das Enthaltensein in Etwas, *sambhava*, und die Tradition, *aitihya*] als Erkenntnissmittel». Darauf erwidert [der Verfasser]: „Da alle [sonstigen] Mittel sich [aus ihnen] ergeben“. Das bedeutet: da alle [sonstigen] Erkenntnissmittel sich aus den genannten, Wahrnehmung, Schlussfolgerung und zuverlässigem Ausspruch, ergeben, d. h. in ihnen einbegriffen sind. Das werden wir, wie [eben] gesagt, unten begründen. Warum aber definirt das Lehrbuch, das zur Aufklärung über die Objekte der Erkenntniss dienen soll, [überhaupt] den Begriff des Erkenntnissmittels im allgemeinen und speciellen? Darauf erwidert [der Verfasser]: „Durch dasselbe wird die Gewissheit hinsichtlich des zu erkennenden gewonnen“. Gewissheit ist feste Ueberzeugung.

Dieser Āryā-Vers ⁵⁾ ist hiermit dem Gedankengang entsprechend, ohne Rücksicht auf die Wortfolge, erklärt.

1) L. *aprasaṅgaḥ* anstatt *pramāṇeṣhu na prasaṅgaḥ* mit der Ben. Ed. und dem MS. Die Glosse zur Calc. Ed. sucht das *pramāṇeṣhu* durch eine künstliche Erklärung zu rechtfertigen.

2) Weil nach der vorstehenden Beschreibung der erforderlichen Affektion des Denkkorgans das Object früher nicht gekannt sein darf.

3) S. 27, Z. 1 ff. der Calc. Ed.

4) L. *ca* hinter *ūrdhva-srotasām* mit der Ben. Ed. und nach der Parallelstelle S. 14, Z. 3 der Calc. Ed.; in meinem MS. fehlt *ūrdhva-srotasām ca* an dieser Stelle.

5) Ergänze die abgesprungenen Lettern in der Calc. Ed. zu *seyam āryā*.

Da es nun jetzt am Platze ist, die Erkenntnismittel einzeln zu definiren, giebt [der Verfasser], weil unter denselben die Sinneswahrnehmung das hauptsächlichste ist und die übrigen, Schlussfolgerung u. s. w.¹⁾, auf dieser beruhen, auch weil dieselbe von den Lehrern aller Schulen einstimmig [als Erkenntnismittel] anerkannt wird, zunächst von dieser eine Definition:

5. Die Feststellung jedes einzelnen Objectes ist Wahrnehmung. Die Schlussfolgerung, wird gelehrt, ist von dreierlei Art; dieselbe setzt ein Merkmal und den Träger dieses Merkmals voraus. Die zuverlässige Ueberlieferung aber ist der zuverlässige Ausspruch.

Hier ist mit dem Worte 'Wahrnehmung' der Gegenstand der Definition bezeichnet, und der Rest [des ersten Satzes] ist die Definition. Der Zweck derselben ist die Absonderung [des zu definirenden] von [allem andern], sowohl dem gleich- wie verschiedenegearteten. Der Sinn [der die Definition liefernden Worte] aber, wie er sich aus den Bestandtheilen ergibt, ist folgender: [die Objecte, *vishayāḥ*] fesseln (*vi-shiṅvanti*) den sie wahrnehmenden (*vishayin*), d. h. sie binden ihn an sich, kurz: sie machen ihn zu einem durch ihre Beschaffenheit bestimmten²⁾. Objecte [der Wahrnehmung] für Menschen wie wir sind Erde u. dgl., und [Objecte der Empfindung] sind Freude u. s. w.; wie [die ersteren aber] auch [für uns] nicht Objecte sind, d. h. [in unentwickeltem Zustande] als Grundstoffe (*tanmātra*), sind sie doch Objecte für Yogins und aufwärts Gestiegene. Weil die Sinne in Bezug auf jedes einzelne Object wirken, heissen sie [in der Kārikā] 'jedes einzelne Object erfassend' (*prativishaya*³⁾, und ihr Wirken⁴⁾ ist Berührung. [Demzufolge] ist die Bedeutung [des Wortes *prativishaya*]: die mit den Objecten in Berührung stehenden Sinne. An denselben hängt, das will sagen: aufhören beruht 'die Feststellung' (*adhyavasāya*). Diese Feststellung nun ist die Thätigkeit des Urtheilsorgans (*buddhi*), d. h. das Erkennen. Wenn eine Affektion (*vr̥tti*) der Sinne eintritt, — und das geschieht dadurch, dass diese ein Object erfassen — so wird das Tamas des Urtheilsorgans unterdrückt, und damit ist ein Ueberwiegen des Sattva gegeben; dieses [Ueberwiegen] wird sowohl Feststellung als Affektion als Erkennen genannt. Dieses ist das in Rede stehende⁵⁾ Erkenntnismittel. Die Einwirkung nun, die durch den beschriebenen [Vorgang] auf die [der Seele gehörige] Kraft der bewussten Empfindung (*cetanā*) geübt wird, [welche den bis jetzt unbewussten, rein mechanischen Erkennungsprocess 'erleuchtet', d. h. die Wahrnehmung

1) 'u. s. w.' (der Plural *ādīnām*) ist mit Rücksicht auf die grössere Zahl der von anderen Schulen angenommenen Erkenntnismittel gesagt.

2) Das *pustaka* z. B., welches ich sehe, macht mich in dem Augenblick zu einem *pustaka-jña*.

3) Dieses Wort, das in dem Compositum in der Kārikā deutlich *Avyayibhāva* ist, wird von Vācaspatimiśra irrthümlich für ein Adjectiv gehalten; daher die ganze etwas verschrobene Erklärung.

4) *vr̥ttiḥ* nimmt das voranstehende *var̥tate* auf.

5) L. *idam tat* mit der Ben. Ed.; im MS. befindet sich hier eine Lücke.

zu einer bewussten macht], heisst das Resultat (*phala*), die richtige Erkenntniss (*pramā*), das Erfassen (*bodha*). Denn das Urtheilsprincip ist, weil es der Materie angehört, ungeistig, und deshalb ist auch die in demselben vor sich gehende Feststellung ebenso ungeistig wie ein Topf und andere Objekte. Gerade so sind auch [die Empfindungen] Freude u. s. w. [nur] eine besondere Art von Modifikationen des Urtheilsprincips [und deshalb] ungeistig. Die Seele aber, welche von Freude u. s. w. nicht berührt wird, ist Geist. Dieser wird nun durch die in dem Urtheilsprincip haftende Wahrnehmung, Freude u. s. w., da er in jenem [Urtheilsorgan] reflektirt, also ein Abbild desselben in ihn übergeht, zu einem scheinbar wahrnehmenden, Freude u. s. w. empfindenden; das war gemeint, als wir [vorher] von einem Einwirken auf den Geist sprachen (*iti cetano 'nugrhyate*). Da nun [andererseits] auch ein Abbild des Geistes [auf das Urtheilsorgan] fällt ¹⁾, wird [umgekehrt], obwohl es ungeistig ist, auch das Urtheilsorgan und dessen [Funktion, die] Feststellung ²⁾, zu etwas scheinbar geistigem. Und in diesem Sinne wird [der Verfasser in Kārikā 20] sagen:

Deshalb wird in Folge der Verbindung mit ihr [der Seele] der ungeistige innere Körper (*līṅga*) scheinbar geistig und ebenso die [am Handeln] unbetheiligte [Seele] scheinbar handelnd, während [in der That] die Constituenten handeln.

Dadurch, dass [der Verfasser] in unserer Kārikā (*atra*) den Ausdruck 'Feststellung' gebraucht, schliesst er den Begriff des Zweifels aus, weil der Zweifel etwas unbestimmtes erfasst und deshalb sein Wesen Ungewissheit ³⁾ ist. Zwischen 'Gewissheit' und 'Feststellung' liegt ja kein Bedeutungsunterschied vor. Durch den Ausdruck 'Objekt' schliesst [der Verfasser] ferner den Begriff des Irrthums aus, weil dieser kein reales Objekt hat, und durch den Ausdruck 'jedes einzelnen' (*prati*) wird die Berührung der [einzelnen] Sinne mit den Objekten angedeutet, und somit die Schlussfolgerung, die Tradition und was sonst noch [für Erkenntnismittel von anderen Schulen angenommen werden] ausgeschlossen ⁴⁾. Demnach ist 'Feststellung jedes einzelnen Objektes' eine ganz vollständige Definition von 'Wahrnehmung', weil sie sowohl das gleichgeartete [d. h. die übrigen Erkenntnismittel] wie das verschiedengeartete [d. h. alles sonst] ausschliesst. Die abweichenden Definitionen aber, welche von Heterodoxen in anderen Lehrbüchern gegeben werden, sind aus Furcht vor Weitschweifigkeit [hier] nicht widerlegt.

Wenn der Materialist (*laukāyatika*) erklärt: „die Schlussfolgerung ist kein Erkenntnismittel“, wie kann von ihm ein Mensch als unwissend, im Zweifel oder Irrthum seiend erkannt werden ⁵⁾? Denn an einem anderen Menschen sind ja Unwis-

1) Zu der Vorstellung, dass der Geist und das Urtheilsorgan sich gegenseitig in einander spiegeln, vgl. besonders Vijñānabhikṣhu zu dem Sāṃkhyasūtra I. 87.

2) Die Ben. Ed. fügt noch ein *acetanaḥ* hinter 'pi', das MS. vor demselben ein.

3) *aniṣcita* = *aniṣcaya*, Paṇḍit.

4) Die Ben. Ed. hat *parāhatā* anstatt *parākṛtā*, wie auch das MS. liest.

5) Die Ben. Ed. und das MS. lesen *pratipādyeta* „wie kann ihm klar gemacht werden, dass ein Mensch unwissend u. s. w. sei?“

senheit, Zweifel und Irrthum [zwar von einem Yogin oder Gotte, aber] unmöglich von einem [gewöhnlichen] kurzsichtigen [Menschenkinde] durch Sinneswahrnehmung zu erkennen; und durch ein anderes Mittel [ist dies dem Materialisten] ebensowenig [möglich], weil er [ja andere Erkenntnismittel ausser der Sinneswahrnehmung] nicht gelten lässt. Ein solcher Mann aber, der nicht [einmal] feststellen kann, ob Unwissenheit, Zweifel oder Irrthum vorliegt, wird doch, wenn er sich daran macht, irgend einen anderen Menschen [belehren zu wollen], von [allen] Verständigen, als wie einer, der von Sinnen ist, unbeachtet bleiben, da seine Worte gar keine Aufmerksamkeit verdienen. Demnach muss [auch] von jenem die Unwissenheit u. s. w. an anderen Menschen aus der Art ihres Vorhabens oder aus ihrer Redeweise ¹⁾ erschlossen, also selbst wider Willen die Schlussfolgerung als Erkenntnismittel anerkannt werden.

Es war dort [d. h. in unserer Kārikā] die Schlussfolgerung unmittelbar nach der Sinneswahrnehmung zu definiren ²⁾, weil sie ein Produkt der Sinneswahrnehmung ist; und so definirt [der Verfasser] an der Stelle, da den speciellen Definitionen eine allgemeine vorausgehen muss ³⁾, zunächst den allgemeinen Begriff der Schlussfolgerung mit den Worten: „dieselbe setzt ein Merkmal (*līṅga*) und den Träger dieses Merkmals (*līṅgin*) voraus“. Das Merkmal ist das 'ständig begleitete' (*vyāpya*), [und] der Träger des Merkmals der 'ständige Begleiter' ⁴⁾ (*vyāpaka*). Das 'ständig begleitete' ist dasjenige, welches mit einem Dinge wesentlich verbunden ist unter Ausschluss [aller] Bedingungen (*upādhi*), die man vermuthen oder hineintragen könnte; und der 'ständige Begleiter' ist dasjenige, mit dem dieses [regelmässig vorhandene Merkmal] verbunden ist. Mit den Ausdrücken 'Merkmal' und 'Träger des Merkmals', [welche an sich] Objekte bezeichnen, meint [der Verfasser hier] die Vorstellung der betreffenden Objekte. [Also: die Schlussfolgerung] setzt die Vorstellung des ständig begleiteten, z. B. des Rauches, und des ständigen Begleiters, in diesem Falle des Feuers ⁵⁾, voraus. Das Wort 'Träger des Merkmals' ist doppelt zu denken; [denn nicht nur das Feuer ist Träger des Merkmals, des Rauches, sondern auch der Ort, an dem sich dasselbe befindet]; dadurch wird gelehrt, [dass für die Schlussfolgerung] auch die Erkenntniss der Zugehörigkeit [des Merkmals] zu dem Subjekt der Schlussfolgerung [*paksha*-

1) L. *vacana-bhedād vā* mit der Ben. Ed.; mein MS. hat *vacana-bhedāt*.

2) Nach dem Sprachgebrauche unseres Autors möchte ich die Lesart der Ben. Ed. und des MS. *lakṣhaṇīyam* dem *nirūpanīyam* der Calc. Ed. vorziehen.

3) Tilge das *iti* hinter *lakṣhaṇasya* mit der Ben. Ed. und dem MS.

4) Ich bitte sich nicht an diesen Ausdrücken zu stossen, die ich nach langer Ueberlegung gewählt habe, trotzdem sie in vielen Fällen, wie in dem stehenden Beispiel von dem Rauch und dem Feuer, den Leser fremdartig anmuthen mögen. Das logische Verhältniss, das die Inder mit *vyāpya* und *vyāpaka* ausdrücken wollen, wird aber präzise durch meine Uebersetzung wiedergegeben: das Merkmal, der Rauch, ist von dem Träger des Merkmals, dem Feuer, ständig und bedingungslos begleitet; denn wo Rauch ist, da ist auch Feuer; nicht ist aber umgekehrt das Feuer von dem Rauch ständig begleitet, denn es giebt Feuer, das nicht raucht.

5) L. *vahny-ādir* mit der Ben. Ed. und dem MS.

*dharmatā*¹⁾, im Gleichniss 'zu dem Berge', erforderlich ist,—welche Erkenntniss sich einfach aus der grammatischen Auflösung des Wortes *lingin* ergibt]: das Merkmal (*linga*) gehört ihm [dem Berge] an, [also ist er *lingin*]. Demnach ist [in unserer Kārikā] der allgemeine Begriff der Schlussfolgerung [als] so definirt [zu betrachten]: die Schlussfolgerung setzt [erstens] die Erkenntniss des Verhältnisses voraus, das zwischen dem ständig begleiteten und dem ständigen Begleiter besteht, und [zweitens die Erkenntniss] der Zugehörigkeit [des ständig begleiteten] zu dem Subjekt der Schlussfolgerung. Die besonderen Arten von Schlussfolgerung, wie sie in einem anderen [d. h. dem Nyāya-] System²⁾ definirt sind, erwähnt [der Verfasser] mit den Worten; „die Schlussfolgerung, wird gelehrt, ist von dreierlei Art“; d. h. diese dem allgemeinen Begriff nach definirte Schlussfolgerung ist im speciellen dreierlei Art: 1) auf etwas früher erfasstem beruhend (*pārvavat*), 2) auf etwas abgesondertem beruhend (*ṣeṣavat*), 3) induktiv (*sāmānyato dṛṣṭam*). Doch ist bei dieser Gelegenheit (*tatra*) vorerst [zu bemerken], dass dieselbe zunächst in zwei Unterabtheilungen zerfällt, nämlich in die 'geradezu gehende' (*vīta*) und die 'nicht geradezu gehende' (*avīta*). 'Geradezu gehend' heisst die in positiver Weise (*anvaya-mukhena*) auftretende, etwas behauptende; 'nicht geradezu gehend' die in negativer Weise (*vyatireka-mukhena*) auftretende, etwas leugnende. Von diesen beiden (*tatra*) ist die letztere [dieselbe, welche vorher bei der Dreitheilung] 'auf etwas abgesondertem beruhend' [genannt wurde]. 'Abgesondert' (*ṣeṣa*) bedeutet nun: das Betreffende bleibt übrig, wird als Rest übrig gelassen (*ṣiṣyate, pariṣiṣyate*), und diejenige durch Schlussfolgerung gewonnene Erkenntniss, die so etwas zum Gegenstande hat, heisst 'auf etwas abgesondertem beruhend'³⁾. Wie denn [die Naiyāyikas] lehren: Wenn etwas an einer Stelle als nicht vorhanden dargethan ist, wo man es [auf Grund einer anscheinenden Schlussfolgerung] vermuthen könnte (*prasakta*), lässt es sich an andersgearteten Stellen [durchaus] nicht vermuthen (*aprasaṅga*), [d. h. ist dort erst recht ausgeschlossen]; deshalb heisst das an dem 'übrig bleibenden' (*ṣiṣyamāṇe*) [d. h. an dem von allem gleichartigen und verschiedenartigen

1) *parvate dhūmena vahnī-sādhane parvataḥ pakṣaḥ*, Tarkasamgraha im Nyāyakoṣa. Der Deutlichkeit halber setze ich das bekannte Schema des fünfgliedrigen Nyāya-Syllogismus hierher:

1. Der Berg hat ein Feuer auf sich (*pratijñā* Proposition, *sādhya* das zu beweisende);
2. Denn der Berg raucht (*hetu* Grund);
3. Wo Rauch ist, da ist stets Feuer, wie z. B. auf dem Kochherde (*udāharana, dṛṣṭānta* Beispiel, angeschlossen an die Constatirung der *vyāpti*, der ständigen Begleitung);
4. Der Berg raucht (*upanaya* Wiedervorführung des Grundes);
5. Also hat der Berg ein Feuer auf sich (*nigamana* Ergebniss).

2) Der Druckfehler *tatrāntare* anstatt *tantrāntare* ist schon in der *Tikā* verbessert; die Ben. Ed. und das MS. lesen *tantrāntara* und fügen noch hinter *lakṣitān* ein überflüssiges *abhimatān* „als [hier] gemeint“ hinzu.

3) Vgl. Vijñānabhikṣu's Comm. zu dem Sāmkhyasūtra I. 103, Z. 4—6. Das gewöhnliche Beispiel für diese Art der Schlussfolgerung ist: Das Element Erde ist von allem anderen verschieden [d. h. ist nicht Wasser, Licht, Luft, Aether], weil es die Eigenschaft des Geruchs besitzt, welche keinem anderen ausser ihm zukommt (*prthivī 'tara-bhinnā gandhavattvāt*). Hier ist der Gegenstand der Schlussfolgerung, das Element Erde, von allem was nicht Erde ist, 'abgesondert', resp. bleibt übrig, nachdem alles andere von ihm abgesondert ist.

losgelöst] mit Sicherheit [als ihm allein zugehörig] erkannte (*saṃpratyayaḥ*)¹⁾ das 'völlig abgesonderte' (*pariṣeṣha*)²⁾.

Für diese 'nicht geradezu gehende', d. h. negative [Weise der Schlussfolgerung] wird weiter unten³⁾ ein Beispiel angeführt werden. Die 'geradezu gehende' [positive] ist zweierlei Art; [denn sie umfasst die beiden aus der obigen Dreitheilung noch übrigen Gattungen], die 'auf etwas früher erfasstem beruhende' und die 'induktive'.

Die erste (*ekam*)⁴⁾ dieser beiden (*tatra*), die 'auf etwas früher erfasstem beruhende' [Schlussfolgerung], hat es mit einem allgemeinen Begriff zu thun, dessen spezifische Merkmale (*sva-lakṣhaṇa*) [früher] wahrgenommen [resp. wahrnehmbar] sind; [denn] 'früher erfasst' bedeutet 'bekannt', und damit ist der eben beschriebene allgemeine Begriff gemeint. Diejenige durch Schlussfolgerung gewonnene Erkenntniss also, die so etwas zum Gegenstande hat, heisst 'auf etwas früher erfasstem beruhend'. Im Beispiel: Aus dem Rauche wird auf dem Berge ein unter den allgemeinen Begriff Feuer fallender Einzelgegenstand [d. h. ein speciell Feuer] erschlossen, und diesen unter den allgemeinen Begriff Feuer fallenden Einzelgegenstand kennzeichnet als zu seinem Genus gehörig⁵⁾ [z. B.] das in der Küche [früher] wahrgenommene Einzelfeuer.

Die zweite 'geradezu gehende' [d. h. positive Schlussfolgerung], die induktive, hat es mit einem allgemeinen Begriff zu thun, dessen spezifische Merkmale nicht wahrnehmbar sind, wie z. B. die Schlussfolgerung, deren Gegenstand die Sinne sind. Denn in diesem Falle wird erschlossen, dass die Perceptionen der Farbe u. s. w. [d. h. des Geruchs, Geschmacks, Gefühls und des Tons] Werkzeuge benöthigen, weil sie Thätigkeiten sind [und jede Thätigkeit ein Werkzeug erfordert]. Wenn auch z. B. beim Holzspalten das Messer oder dgl. wahrgenommen wird, als ein spezifisches Merkmal des allgemeinen Begriffs 'Werkzeug', so wird doch ein solches spezifisches Merkmal

1) Nach der Tīkā: *saṃpratyayaḥ pratiyamānaḥ gandhavattva-rūpa-padārthaḥ*.

2) Dieser Satz wird erst klar werden, wenn er durch eine weitere Ausführung des eben herangezogenen Beispiels seine richtige Beleuchtung empfängt. Daraus, dass die Erde den Geruch als charakteristische Eigenschaft besitzt, könnte man schliessen, dass auch die übrigen derselben Kategorie angehörigen Substanzen, Wasser, Luft u. s. w., diese Eigenschaft besitzen (auf Grund des Trugschlusses *yatra-yatra dravyatcam, tatra-tatra gandhavattvam, yathā pṛthivyām*). Die Uebertragung des Geruch-Besitzens auf Wasser, Luft u. s. w. gilt als *prasakta*. Hat man nun aber die Erkenntniss gewonnen, dass die in Rede stehende Eigenthümlichkeit nur einer speciellen Substanz, nicht der ganzen Kategorie Substanz zukommt, darf man gar nicht mehr vermuthen, dass diese Eigenthümlichkeit sich bei anderen Kategorien vorfinde — im Beispiel: dass der Besitz des Geruchs Qualitäten, Bewegungen u. s. w. eigen sei; denn hier ist derselbe *aprasakta*. Die charakteristische Eigenschaft des Duftens trennt also die erdige Substanz von allem gleichartigen (d. h. den anderen Substanzen) wie von allem ungleichartigen derart ab, dass sie allein 'übrig bleibt'; und das Merkmal des Duftens ist ebenso von schlechthin allem, was nicht Erde ist, 'völlig abgesondert'.

3) D. h. im Commentar zu Kārikā 9, auf S. 47 der Calc. Ed.

4) Correspondirend mit *aparam* 5 Zeilen später.

5) *sva-lakṣhaṇa* erklärte der Paṇḍit mit *svajātyatvena bodhakaḥ*, etwas abweichend von der Tīkā.

nicht sinnlich wahrgenommen im Falle eines Werkzeuges, das zu dem Genus derjenigen gehört, welche als Werkzeuge für die Perception der Farbe u. s. w. erschlossen werden ¹⁾. Denn ein solches Werkzeug gehört zu dem Genus Sinn; und ein specieller Sinn [sagen wir etwa: der Gesichtssinn], das spezifische Merkmal für den allgemeinen Begriff Sinn ²⁾, ist [wohl für Yogins und Götter, aber] nicht für uns kurzsichtige [Menschenkinder] sinnlich wahrnehmbar — wie z. B. ein Feuer [wahrnehmbar ist], d. h. das spezifische Merkmal des allgemeinen Begriffs Feuer. Dieser Unterschied besteht zwischen der auf etwas 'früher erfasstem beruhenden' und der induktiven [Schlussfolgerung], wenn sie auch insofern sich gleich sind, als sie [beide] zur Kategorie der positiven (*vita*) gehören. [In der Bezeichnung, welche] hier [mit 'induktiv' übersetzt ist] (*sāmānyato dr̥ṣṭam*), heisst *dr̥ṣṭam* 'Erkennen' (*darśanam*), und *sāmānyatas* ist [der Genetiv]: 'des allgemeinen Begriffs'; [denn] das suffix *tas* wird zur Bildung aller Casus verwendet ³⁾. Das Erkennen eines bestimmten allgemeinen Begriffs, dessen spezifische Merkmale nicht wahrnehmbar sind, ist also eine 'induktive Schlussfolgerung'; das ist der Sinn. Alles, was hierüber zu sagen wäre, ist von uns ausführlich in der *Tātparyatikā* ⁴⁾ zum *Nyāyavārttika* entwickelt und [deshalb] hier nicht aus Furcht vor Weitschweifigkeit erörtert worden.

Da die Erkenntnis des Zusammenhangs von Wort und Bedeutung [von Seiten eines Kindes] die Schlussfolgerung voraussetzt, dass ein Wissen die Vorbedingung für die Handlung ist, welche ein beauftragter Kundiger vornimmt, unmittelbar nachdem er das Wort des beauftragenden Kundigen vernommen, und da [ferner] ein Wort [nur] dann seinen Sinn kund thut, wenn es von der Erkenntnis des Zusammenhangs seiner selbst und der Bedeutung begleitet ist, — muss [dem Wort, resp. dem Verstehen desselben] eine Schlussfolgerung vorausgehen. Deshalb definiert [der Verfasser] den Begriff des [autoritativen] Wortes nach dem der Schlussfolgerung: „Die zuverlässige Ueberlieferung aber ist der zuverlässige Ausspruch“. Dabei ist mit dem Worte 'der zuverlässige Ausspruch' der Gegenstand der Definition bezeichnet, und der

1) In diesem Satze ist der Text der Ben. Ed. schlechter als der der Calc. Ed. und wird auch nicht, wie sonst gewöhnlich, durch mein MS. bestätigt. Nur ist in der Calc. Ed., welcher ich folge, mit der Ben. Ed. *rūpādi-jñāne karanatvam anumiyate* zu lesen, (das fehlerhafte *karanavattvam* ist aus dem gleichlautenden Satzschluss zwei Zeilen vorher hereingekommen). In der Ben. Ed. ist aber hinwiederum an der Stelle *karanavattvam* falsch, weil dort *yaj-jātiyam* vorausgeht; man hat entweder *yaj-jātiyam karanam* mit dem MS. zu lesen oder, wie ich in der Calc. Ed. verbessert habe, *yaj-jātiyasya karanatvam*.

2) Denke *indriyatva-rūpasya sāmānyasya*. — Der Paṇḍit sagte: *cakṣur-ādīkam ghrāṇādi-vyaktau jñāna-sādhana-tva-rūpeṇa sva-sāmānyam bodhayati*: Wenn ein Mann sich über das Wesen des Gesichtssinnes klar geworden ist, wird er später bei Uebung des Geruchssinnes erkennen, dass dieser in dasselbe Genus gehört wie der Gesichtssinn, u. s. f. mit den übrigen Sinnen. Auf diesem Wege wird er durch Induktion den allgemeinen Begriff des Wahrnehmungswerkzeuges gewinnen.

3) L. *tasī* h mit der Ben. Ed. und dem MS., nicht *tasīl*, wie die Calc. Ed. hat, und vgl. S. 536 Anm. 4 dieser Uebersetzung.

4) Das Buch wird noch in den Commentaren zur 9. und 17. Kārikā citirt.

Rest ist die Definition. Zuverlässig (*āpta*) bedeutet 'giltig' (*prāpta*), kurz 'richtig' (*yukta*). Was sowohl 'zuverlässig' als auch 'Ueberlieferung' ist, heisst 'zuverlässige Ueberlieferung' ¹⁾. Unter Ueberlieferung ist die durch einen [überlieferten] Ausspruch erzeugte Erkenntniss des Sinnes dieses Ausspruchs zu verstehen. Und diese [Erkenntniss], welche ihren Beweis in sich selbst trägt (*svataḥ-pramāṇam*), ist, weil sie durch die Worte des übermenschlichen Veda hervorgerufen wird, über allen Verdacht der Fehlerhaftigkeit erhaben, mithin richtig. Desgleichen ist auch diejenige Erkenntniss richtig, welche durch die auf dem Veda beruhenden Schriften hervorgerufen wird, d. h. durch die Aussprüche der Tradition, der Legenden und der Purāṇas. Und der Weise der Urzeit Kapila [der Begründer des Sāṃkhya-Systems] konnte sich am Anfang dieser Weltperiode an die in den früheren Weltperioden gelernte [anfanglose, heilige] Ueberlieferung ebenso erinnern, wie am folgenden Tage ein aus dem Schlaf erwachter ²⁾ an die Tags zuvor in Erfahrung gebrachten Dinge. So sagte ja auch in der Zwiesprach zwischen Āvaṭya und Jaigishavya der erhabene Jaigishavya, dass er sich seiner Existenzen innerhalb zehn grossen Weltperioden erinnere, mit den wohlgefügteten Worten, die anheben: „In zehn grossen Schöpfungsperioden ³⁾ habe ich auf meiner Wanderung....“

1) Dieser Satz hat nur den Zweck, das Compositum als ein Karmadhāraya zu erklären.

2) Die Lesart der Ben. Ed. und des MS. *supta-prabuddhasyeva* ist vorzuziehen.

3) Ich lese mit meinem MS. gegen die beiden Ausgaben *mahā-sargeshu*, wie die Erzählung in Vyāsa's Commentar zum Yogasūtra 3.18 hat. Wenn auch dort *daṣa mahā-sargeshu bhavyatvād anabhibhūta-buddhi-sattvena mayā* steht, also anstatt unseres *viparivartamānena* (dem übrigens dort *punahpunar utpadyamānena* entspricht) etwas anderes gelesen wird, glaube ich doch in jener Stelle des Yoga-Commentars die Quelle unseres Citats sehen zu können. Ich gebe deshalb hier eine Uebersetzung derselben (von S. 181, Z. 9 der Calcuttaer Ausgabe) mit einem Hinweise auf die Erläuterungen des Yogavārttika S. 218 der schlechten Ausgabe, welche von diesem Buch durch die Paṇḍits Rāmkr̥ṣṇa und Keçavāstrin, Benares 1884, veranstaltet ist:

Dem erhabenen Jaigishavya ward, da er in Folge der unmittelbaren Erschauung der [in dem Innenorgan] zurückgebliebenen Eindrücke die Reihe seiner wechselnden Existenzen in zehn grossen Schöpfungsperioden überblickte, die durch die Discrimination bedingte Erkenntniss zu Theil. Da sagte der erhabene Āvaṭya, [der durch die Kraft seiner Yoga-Uebungen sich so hoch über die Menschenwelt erhoben, dass er nur noch ein Liṅgaśarīra, einen inneren Körper, besass, der aber zum Zwecke dieser Unterredung] einen groben Körper angenommen hatte (so *tanu-dhara* nach dem Vārttika): „Da wegen deines Verdienstes (*bhavyatvāt*) das Sattva deines Innenorgans unverfinstert [eigentlich: nicht von Rajas und Tamas überwältigt] ist, und du somit den Schmerz, der durch die Existenz in der Hölle und in Thierleibern bedingt ist, in zehn grossen Schöpfungsperioden überblickst, was hast du, immer und immer wieder unter den Göttern und Menschen geboren, als das überwiegende erkannt, die Freude oder den Schmerz?“ Jaigishavya sprach zu dem erhabenen Āvaṭya: „Da wegen meines Verdienstes das Sattva meines Innenorgans unverfinstert ist und ich somit den Schmerz der Existenz in der Hölle und in Thierleibern in zehn grossen Schöpfungsperioden überblicke, erkenne ich dies (l. *pratyavaimīti*): was ich auch, immer und immer wieder unter den Göttern und Menschen geboren, empfunden habe, alles dieses war nichts als Schmerz.“ Da sagte der erhabene Āvaṭya: „Die Gewalt über die Natur und die allerhöchste Freude der Befriedigung, welche du, o Herrlicher, gewonnen, rechnest du diese auch zu den Schmerzen?“ Der erhabene Jaigishavya

Durch das Wort 'zuverlässig' werden die Scheinüberlieferungen der buddhistischen Bettler, der nackten Welterlöser (*samsāra-mocaka*)¹⁾ und anderer als unrichtigen Inhalts abgewiesen. Die Unrichtigkeit jener [Schriften] ist nämlich daran zu erkennen, dass sie in schlechtem Rufe stehen, dass sie auf keine feste Basis gegründet sind, dass sie Dinge lehren, welche sich mit den Erkenntnismitteln nicht vertragen, und dass sie nur von einigen Barbaren und derartigem Volk, von den Auswürflingen der Menschheit, viehähnlichen Leuten angenommen sind. — Mit dem Worte 'aber' erklärt [die Kārikā den 'Ausspruch'] für etwas von der Schlussfolgerung verschiedenes²⁾. Denn der Gegenstand des Ausspruchs ist das zu erkennende, nicht aber ist der Ausspruch eine Eigenthümlichkeit dieses [Gegenstandes], dass er als ein Merkmal zur Erschliessung desselben (*tatra*) gelten könnte³⁾. Auch erfordert der Ausspruch, der seinen Gegenstand kundthut, nicht [wie die Schlussfolgerung] die Beobachtung eines [früher wahrgenommenen] Zusammenhangs [zwischen einem Dinge und seinem Merkmal]; denn [z. B.] ein von einem zeitgenössischen Dichter verfasster Ausspruch kann als seinen Gegenstand etwas kundthun, das früher weder gesehen noch [durch irgend einen anderen Ausspruch] in Erfahrung gebracht ist⁴⁾.

Da wir nun hiermit die allgemeinen und speciellen Definitionen der Erkenntnismittel gegeben haben, sind die von unsern Gegnern [den Naiyāyikas und Mīmāṃsakas] angenommenen weiteren Erkenntnismittel, die Analogie (*upamāna*) u. dgl., in den von uns definirten mit einbegriffen. Und zwar in folgender Art: [Ein Beispiel für die Analogie⁵⁾ ist zunächst der Ausspruch: „der Gavaya (Bos Gavæus) sieht wie ein Hausrind aus“; die durch diesen [Satz] hervorgerufene Vorstellung ist nichts anderes, als eine [Erkenntniss aus der] Ueberlieferung. Ferner ist die Idee „dieses Wort Gavaya bezeichnet etwas dem Hausrind ähnliches“ nichts anderes als eine Schlussfolgerung. Denn ein Wort bezeichnet denjenigen Gegenstand, zu dessen Benennung (*yatra*) es von Kundigen verwendet wird, falls es keine andere Bedeutung (*vr̥tti*) daneben

spricht: „Diese allerhöchste Freude der Befriedigung nennt man so nur im Vergleich mit der Freude an den Objecten; [aber] Schmerz ist sie im Vergleich mit der Isolirung [der Seele in der Erlösung]. [Auch] dieser dem Sattva des Innenorgans eigene Zustand [der höchsten Befriedigung] gehört den drei Constituenten [der Materie] an, und die Empfindung von allem, was den drei Constituenten angehört, ist unter die Schmerzen zu rechnen.“

1) D. h. der Digambara Jainas.

2) Wogegen die Vaiṣeṣikas behaupten, dass auch die durch einen Ausspruch hervorgerufene Erkenntniss eine Art Schlussfolgerung sei; vgl. die Tikā.

3) Das *vākyam* ist nicht ein *anumāṇam*, sondern ein *bodhakam* des *vākyārtha*.

4) *cara* in der Bed. 1, b, γ im PW.—Von *tu-ṣabdena* an ist die Auseinandersetzung aus dem Gebiete des 'zuverlässigen Ausspruchs' auf das des 'Ausspruchs' im allgemeinen hinübergespielt, wie schon äusserlich das Fehlen des *āpta* anzeigt.

5) Im Folgenden wird bewiesen, dass die Erkenntniss aus der Analogie theils Ueberlieferung, theils Schlussfolgerung und theils Sinneswahrnehmung ist.

hat; wie z. B. das Wort 'Hausrind' alles bezeichnet, was Hausrind ist ¹⁾. In gleicher Weise wird nun das Wort Gavaya zur Benennung dessen verwendet, was dem Hausrind ähnlich ist. Also ist die Erkenntniss, dass [dieses Wort] etwas derartiges bezeichnet, nichts anderes als eine Schlussfolgerung ²⁾. Die Beobachtung aber der Aehnlichkeit [des Gavaya] mit dem Hausrind, wenn ein Gavaya in den Gesichtskreis kommt, ist eine Sinneswahrnehmung, und daher ist [auch] die Beobachtung der Aehnlichkeit [des Hausrinds] mit dem Gavaya, wenn man sich des Hausrinds erinnert, eine Sinneswahrnehmung; denn dem Hausrind wohnt keine andere Aehnlichkeit inne als dem Gavaya. Es heisst nämlich der Besitz (*yoga*) der Gemeinsamkeit überwiegender Theile, welcher der einen Gattung angehört, an der anderen Gattung Aehnlichkeit; und dieser Besitz der Gemeinsamkeit ist ein und derselbe [auf beiden Seiten]. Wird dieser [also] an dem Gavaya sinnlich wahrgenommen, so wird er es auch ebenso an dem Hausrind. Aus allen diesen Gründen (*iti*) existirt für die Analogie kein neues Ziel der Erkenntniss, um dessentwillen sie als ein [besonderes] Erkenntnissmittel constatirt werden müsste. Deshalb ist die Analogie kein neues Erkenntnissmittel [neben den drei von uns aufgestellten].

Ebenso ist auch die Selbstverständlichkeit (*arthāpatti*) kein neues Erkenntnissmittel, [wie die Mīmāṃsakas behaupten, von denen auch die in der Folge widerlegten Erkenntnissmittel angenommen werden]; denn damit verhält es sich folgendermassen: Sieht man, dass ein lebender Caitra [= Gajus] nicht zu Hause ist, so gilt die Annahme seines nicht wahrnehmbaren Auswärtsseins bei denkenden Leuten für eine Selbstverständlichkeit; und auch diese ist nichts anderes als eine Schlussfolgerung. Wenn nämlich ein nicht-allgegenwärtiges [d. h. räumlich begrenztes] ³⁾ an einem bestimmten Orte nicht ist, so ist es anderswo, und wenn ein solches nicht-allgegenwärtiges an einem bestimmten Orte ist, so ist es anderswo nicht: diese allgemein giltige Regel (*vyāpti*) kann jeder leicht an seiner eigenen Person feststellen. Dementsprechend ist die Erkenntniss, dass ein existirender [Caitra] sich auswärts befinde, für deren Gewinnung die Wahrnehmung seines Nichtzuhausesseins das Merkmal ist, einfach eine Schlussfolgerung. Auch kann nicht das Nichtzuhausessein Caitra's abgeleugnet werden, indem man sagt, das er irgendwo sei, wodurch das Nichtzuhausessein als nicht feststehend [erscheinen und demzufolge] keinen Grund für das Auswärtssein abgeben würde. Eben-

1) Des Parallelismus wegen ist wohl die Lesart der Ben. Ed. und des MS. vorzuziehen: *yathā go-ṣabdo gotvasya*.

2) Der Leser wird gemerkt haben, dass wir es hier mit einem regelrechten fünftheiligen Nyāya-Syllogismus zu thun haben: *yo 'py ayaṃ gavaya-ṣabdo* bis *so 'py anumānam eva Pratijñā*, *yo hi ṣabdo yatra* bis *tasya vācako Hetu*, *yathā go-ṣabdo gotvasya* (resp. *go-ṣabdo gotve yathā*) *Dṛṣṭānta*, *prayujyate caivam gavaya-ṣabdo go-sadṛṣe Upanaya*, *iti tasyaiva* bis *anumānam eva Nigamana*.

3) L. nothwendig *avyāpakah* mit der Ben. Ed. und dem MS. und ergänze dazu *padārthah*; ebenso ist in der folgenden Zeile der Calc. Ed. das Spatium zwischen *yadā* und *vyāpaka* zu beseitigen. Die Tīkā sucht *vyāpaka* in ganz unnatürlicher Weise zu erklären.

sowenig wird durch [die Constatirung] des Nichtzuhauseseins die Existenz [Caitra's] abgeleugnet, da in dem Falle eine nicht anzunehmende Existenz sich selbst nicht als auswärts vorhanden darthun könnte. [Wenn nämlich Jemand fragt:] „Wird durch das Nichtzuhausesein Caitra's dessen Existenz als solche ausgeschlossen oder [nur] sein Zuhausesein?“ [so muss man antworten:] Zunächst wird das Irgendwosein nicht durch das Nichtzuhausesein ausgeschlossen, weil [diese beiden Begriffe] sich auf verschiedene räumliche Gebiete beziehen. Sollte daraufhin Jemand einwenden: „Da [das Irgendwosein] den Begriff des Ortes im allgemeinen enthält, könnte es doch möglicherweise auch gerade auf das bestimmte Haus Anwendung finden, also [jene beiden Begriffe, das Irgendwosein und das Nichtzuhausesein] sich auf dasselbe räumliche Gebiet beziehen und sich demnach gegenseitig ausschließen“, so erwidern wir: Nein! Denn ein durch ein Erkenntnissmittel [in diesem Fall: durch die Sinneswahrnehmung] sichergestelltes Nichtzuhausesein kann nicht auf Grund eines logisch möglichen, also zweifelhaften Zuhauseseins bestritten werden. Ebenso wenig ist es richtig, dass ein durch Erkenntnissmittel sichergestelltes Nichtzuhausesein, welches ein logisch mögliches Zuhausesein der betreffenden Person negirt, auch die Existenz [derselben] als solche negiren oder ihre Zweifelhaftigkeit beseitigen könne. Durch ein auf das Haus beschränktes Nichtsein Caitra's wird [lediglich dessen] Zuhausesein als ausgeschlossen negirt, nicht aber die Existenz als solche, weil dieses [auf das Haus beschränkte Nichtsein] mit jener [Existenz als solcher] gar nichts zu thun hat ¹⁾.

Darum ist richtig [was wir vorher gesagt], dass nämlich das Auswärtssein eines existirenden [Menschen] erschlossen wird durch das Nichtzuhausesein als durch ein untrügliches Merkmal. Damit ist auch [die Erklärung] zurückgewiesen, dass der Gegenstand der Selbstverständlichkeit die Herstellung der Widerspruchslosigkeit zwischen zwei sich widersprechenden Erkenntnissmitteln ²⁾ durch Vertheilung auf [getrennte] räumliche Gebiete sei; denn ein solcher Widerspruch existirt gar nicht zwischen dem beschränkten [Nichtzuhausesein] und der unbeschränkten [Existenz als solcher].

In dieser Weise sind auch [alle] anderen Beispiele der Selbstverständlichkeit auf die Schlussfolgerung zurückzuführen, und daraus folgt, dass die Selbstverständlichkeit kein von der Schlussfolgerung verschiedenes Erkenntnissmittel ist.

Ebenso ist auch das Nichtsein (*abhāva*) [kein neues Erkenntnissmittel, sondern] einfach eine Sinneswahrnehmung. Denn das sogenannte 'Nichtsein des Topfes [auf dem Erdboden]' ist nichts anderes, als die besondere Modifikation des Erdbodens, welche als sein Alleinsein zu definiren ist; denn alle Dinge mit Ausnahme der Geisteskraft [der Seele] unterliegen in jedem Augenblick der Modifikation. Die hier vorliegende Art der Modifikation nun [d. h. das Alleinsein des Erdbodens] ist mit den Sinnen zu

1) Deshalb war oben S. 29, Z. 6 der Calc. Ed. *jīvataḥ* 'eines lebenden' und Z. 11 *sato* 'eines existirenden' ausdrücklich postulirt, und das letztere wird jetzt in der folgenden Zeile wiederholt.

2) Von denen das erste lehrt: „Caitra ist“, und das zweite: „Caitra ist nicht (scil. zu Hause)“.

erfassen und deshalb kein Objekt, das der Sinneswahrnehmung nicht erreichbar wäre ¹⁾, so dass man für dasselbe ein neues Erkenntnis mittel Namens 'Nichtsein' constatiren müsste.

Für das Enthaltensein in Etwas (*sambhava*) aber ist ein Beispiel die Erkenntnis, dass ein Droṇa, Āḍhaka, Prastha und andere [Hohlmaasse] in einer Khârî [einbegriffen] sind; und diese [Erkenntnis] ist einfach eine Schlussfolgerung. Denn der Begriff der Khârî lehrt, wenn er als unzertrennlich mit dem [des] Droṇa u. s. w. verbunden erfasst ist, das Vorhandensein des Droṇa u. s. w. in der Khârî erkennen.

Die Sage (*aitihya*) dagegen, die auf nicht anzugebende Urheber zurückgeht und eine bloße Continuität von Gerede ist, die sich mit den Worten einführt: „So sagen die Alten“ — z. B. „In diesem Feigenbaum haust ein Kobold“ —, die ist kein Erkenntnis mittel, weil sie eben aus dem Grunde, dass ihr Urheber sich nicht angeben lässt, zweifelhaft ist. Wenn jedoch die Gewissheit vorliegt, dass sie auf einen zuverlässigen Urheber zurückgeht, so ist sie autoritative Ueberlieferung.

Durch [alles] dies ist der Satz begründet, dass das Erkenntnis mittel [nur] dreierlei Art ist.

Hiermit sind also bisher die Erkenntnis mittel beschrieben zu dem Zwecke, damit sich [durch sie] das zu erkennende feststellen lasse, d. h. das entfaltete [die materielle Welt], das unentfaltete [die Urmaterie] und der Erkennen (*jñā*) [d. h. die Seele]. Von diesen Dingen (*tatra*) erkennt auch ein Pflüger mit staubigen Füßen durch Sinneswahrnehmung das entfaltete, d. h. Erde u. s. w., seiner Beschaffenheit nach, d. i. in der Form von Topf, Kleid, Stein, Erdklumpen u. s. w., desgleichen durch die 'auf etwas früher erfasstem beruhende' Schlussfolgerung z. B. aus dem Anblick des Rauches das Vorhandensein von Feuer. Da unser Lehrbuch, wenn es bestimmt wäre, solche Dinge zum Verständniss zu bringen, einen kläglichen Zweck hätte, muss es seine Aufgabe sein, etwas schwer fassliches verstehen zu lehren. Mit Bezug darauf zeigt [der Verfasser] nun, für welche Dinge einzelne Erkenntnis mittel zuständig sind ²⁾, indem er dieselben aus den [oben] definierten heraushebt:

6. Durch induktive Schlussfolgerung aber erkennt man, was jenseits der Sinne liegt; und was auch durch diese nicht ermittelt wird, das geheimnisvolle, ergibt sich aus der zuverlässigen Ueberlieferung.

Das Wort 'aber' stellt [die induktive Schlussfolgerung] der Sinneswahrnehmung und der 'auf etwas früher erfasstem beruhenden' [Schlussfolgerung] gegenüber.—Aus der auf induktiver Schlussfolgerung beruhenden Feststellung erkennt man, d. h. lernt

1) L. *pratyakṣhānavaruddho* mit der Ben. Ed. und dem MS.

2) *yatra samartham* = *yasya vishayasya bodhane samartham*, *tasya sādhatayā*, Paṇḍit.

man verstehen, was jenseits der Sinne liegt: Urmaterie, Seele u. s. w. [d. h. noch die sinnlich nicht wahrnehmbaren Modifikationen der Urmaterie: das Innenorgan mit den drei verschiedenen Aeusserungen seines Wesens und die feinen Elemente]. Und unter dieser [Erkenntniss] ist das Auffallen des Reflexes des Geistes, d. h. die Feststellung von Seiten des Innenorgans, verstanden ¹⁾.

[Wenn in der Kārikā nur gesagt ist: „durch induktive Schlussfolgerung“, so ist das eine elliptische Ausdrucksweise; man hat „durch die auf etwas abgesondertem beruhende“ hinzuzudenken. Denn, gilt die Induktion allein [als Erkenntnissmittel] für alle übersinnlichen Dinge? Wenn das der Fall wäre, würde sich ja die Nichtexistenz [aller] derjenigen Dinge herausstellen, bei denen diese [Induktion] unmöglich ist, wie z. B. bei der Reihenfolge in der Entstehung des ‘grossen’ [d. h. des Urtheilsorgans] und der nächstfolgenden [Principien], bei den Begriffen des Himmels, der unsichtbaren Kraft des Verdienstes und der Verschuldung (*apūrva*=*adr̥ṣṭa*), der Gottheiten u. s. w. Deshalb sagt [der Verfasser]: „Was auch durch diese....“ Da schon aus diesen Worten [der Sachverhalt] klar wird, ist wegen des Wortes ‘und’ auch ‘durch die auf etwas abgesondertem beruhende [Schlussfolgerung]’ mitgemeint.

«Ganz schön! Wie [aber] die Thatsache, dass die Sinneswahrnehmung in Bezug auf die Blume in der Luft, das Haar der Schildkröte, das Hasenhorn und ähnliche [Undinge] nicht [als Erkenntnissmittel] wirkt, die [absolute] Nichtexistenz dieser [Undinge] erkennen lehrt, geradeso kann es doch auch mit der Urmaterie und den übrigen [vorher genannten Begriffen] stehen; warum sollen denn diese durch Induktion u. s. w. sich ergeben?» Auf diesen Einwand erwidert [der Verfasser]:

7. Wegen zu grosser Entfernung [oder] Nähe, Schäden an den Sinnesorganen, Unaufmerksamkeit, zu grosser Feinheit, Dazwischenliegens [von Etwas], Unterdrücktwerdens und Vermengung mit gleichartigem.

„Werden [bestimmte Dinge] nicht wahrgenommen“; dies, das [in der folgenden Kārikā] gesagt werden wird, ist nach Art des Löwenblicks [d. h. vorwärts-, resp. rückwärts schauender Weise] zu ergänzen.

„Wegen zu grosser Entfernung“, wie ein in die Luft auffliegender Vogel, obwohl er doch thatsächlich vorhanden ist, durch Sinneswahrnehmung nicht mehr erkannt wird. „Wegen der Nähe“; auch hier ist ‘wegen zu grosser [Nähe]’ (*atī*) zu suppliren; wie die Schminke auf [den Wimpern] des Auges wegen zu grosser Nähe nicht gesehen wird. „Schäden an den Sinnesorganen“ sind Blindheit, Taubheit u. s. w.

1) Vgl. oben S. 14 und 15 der Calc. Ed.—Wenn hier die *citi-cchâyâpatti* mit dem *buddher adhyavasâya* identificirt ist, so ist das so zu verstehen, dass der zweite Vorgang des ersteren bedarf, um aus einem rein mechanischen ein bewusster zu werden.

„Wegen Unaufmerksamkeit“, wie ein z. B. von Leidenschaft heimgesuchter auch einen mitten in ausreichendem Licht befindlichen ¹⁾ Gegenstand in der Nähe der Sinnesorgane nicht wahrnimmt. „Wegen zu grosser Feinheit“, wie man ein Atom oder dgl. in der Nähe der Sinnesorgane auch trotz angespannter Aufmerksamkeit nicht erspäßt. „Wegen des Dazwischenliegens [von Etwas]“, wie ²⁾ man das durch Wände u. s. w. der Wahrnehmung entrückte, die Frauen des Königs z. B., nicht sieht. „Wegen des Unterdrücktwerdens“, wie man bei Tage die vom Sonnenlicht unterdrückte [d. h. verdunkelte] Schaar der Planeten und der [anderen] Gestirne nicht wahrnimmt. „Wegen der Vermengung mit gleichartigem“, wie man die aus einer Wolke gefallenen Wassertropfen in einem Teiche nicht wahrnimmt.

Das Wort 'und' (*ca*, im Original am Schlusse der Kārikā) bedeutet, dass noch etwas nicht angeführtes hinzuzudenken ist ³⁾. Dahin gehört auch der Begriff des Nochnichtentstandenseins, wofür sich als Beispiel anführen lässt: wie im Stadium der Milch die Molke wegen ihres Nochnichtentstandenseins nicht sichtbar ist, oder dergl.

Gemeint ist also: aus dem blossen Versagen der Sinneswahrnehmung folgt nicht ⁴⁾ die Nichtexistenz eines Dinges, weil sonst [die Nichtexistenz] mehr umfassen würde, als sie in der That umfasst. Denn in dem Falle müsste Jemand, der aus einem Hause herausgegangen die Einwohner dieses Hauses nicht sieht, zu der Ueberzeugung kommen, dass diese nicht existiren. Und das ist doch nicht richtig. Wenn dagegen die Sinneswahrnehmung im Falle eines [Dinges] versagt, das [seiner Natur und den Umständen nach wahrgenommen] werden müsste, constatirt man die Nichtexistenz [desselben]. Da nun [aber] die Urmaterie, die Seele und die übrigen [vorher genannten Dinge] nicht von der Art sind, dass man sie durch Sinneswahrnehmung erkennen kann, dürfen logisch denkende Leute lediglich auf Grund des Versagens dieses [Erkenntnissmittels] nicht an deren Nichtexistenz glauben.

Welches nun aber unter diesen [Hindernissen] ist die Ursache für die Nichtwahrnehmbarkeit der Urmaterie und [ihrer ersten Produkte]? Auf diese [Frage] antwortet [der Verfasser]:

1) Denselben Ausdruck *sphītāloka-madhya-varīn* gebraucht Vācaspatimiśra in der Bhāmati S. 2, Z. 5.

2) L. auch hinter *vyavadhānāt* ein *yathā* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) Wenn Vācaspatimiśra dem *ca* hier nach der Weise der Commentatoren die Bedeutung 'und so weiter' beilegt, so glaube ich kaum, dass er Recht hat; wenigstens erweckt bei der Beurtheilung dieses Falles die spitzfindige und sicher unrichtige Deutung des *ca* am Schlusse des Commentars zur vorangehenden Kārikā ein ungünstiges Vorurtheil.

4) *hi* fehlt in der Ben. Ed. und im MS.

8. Wegen ihrer Feinheit wird dieselbe nicht wahrgenommen, nicht wegen ihrer Nichtexistenz, weil sie aus ihren Produkten wahrgenommen wird; und diese Produkte sind das 'grosse' und die folgenden [Principien], welche mit der Urmaterie sowohl gleichartig als auch [von ihr] verschiedengeartet sind.

«Warum aber ist die Nichtwahrnehmbarkeit dieser [Dinge] nicht einfach durch ihre Nichtexistenz bedingt, wie es mit dem siebenten Geschmack¹⁾ der Fall ist?» Darauf antwortet [der Verfasser]: „Nicht wegen ihrer Nichtexistenz“. Warum [nicht]? Weil sie aus ihren Produkten wahrgenommen wird.“ Mit dem Worte 'dieselbe' [oder 'sie'] meint [der Verfasser] die Urmaterie. Für die Erkenntniss der Seele aber wird er das Mittel [in Kārikā 17] anführen: „Weil das zusammengesetzte zum Zwecke eines andern da ist, [u. s. w.]“. Denn wenn die Sinneswahrnehmung nicht erfolgt im Falle eines durch ein stärkeres Erkenntnissmittel [d. h. durch die Schlussfolgerung] festgestellten [Dinges], so thut sie dies nach unserer Theorie deshalb nicht, weil [das betreffende Ding] kein [für die Sinneswahrnehmung] geeignetes [Objekt] ist. Der siebente Geschmack dagegen ist durch keinerlei Erkenntnissmittel festgestellt, und deshalb darf man in seinem Falle [d. h. dafür, dass er sinnlich nicht wahrnehmbar ist,] nicht [als Grund] voraussetzen, dass er kein [für die Sinneswahrnehmung] geeignetes [Objekt] sei²⁾. Das ist gemeint. Welches nun aber sind diese Produkte, aus denen die Urmaterie erschlossen wird? Darauf antwortet [der Verfasser]: „Und diese Produkte sind das 'grosse' und die folgenden [Principien]“. In welcher Weise diese zur Erkennung [der Urmaterie] führen, wird weiter unten [in Kārikā 15] gelehrt werden. Die Gleichartigkeit und Verschiedenartigkeit nun, welche zwischen diesen Produkten [und der Urmaterie] besteht, lehrt [der Verfasser] als etwas für die discriminative Erkenntniss dienliches mit den Worten: „Welche mit der Urmaterie sowohl gleichartig als [von ihr] verschiedengeartet sind.“ Diese beiden [Eigenschaften] sind in ihrer Besonderheit weiter unten [in Kārikā 10] zu beschreiben.

Aus dem Produkt wird nur erschlossen, [dass es] eine Ursache [giebt; nicht aber auch, welcher Art diese Ursache ist]. Und so sind über diesen Punkt die [einzelnen] Lehrer verschiedener Ansicht; die einen [d. h. die Buddhisten] sagen: „Aus dem nicht-seienden entsteht das seiende“; andere [d. h. die Vedantisten]: „Die Gesamtheit der Produkte ist [nur] eine scheinbare Entfaltung (*vivarta*) des einen seienden, nichts in Wirklichkeit seiendes“; andere aber [d. h. die Vaiṣeṣhikas und Naiyāyikas]: „Aus dem seienden entsteht das [bis dahin] nicht seiende“; [unsere] alten [Sāṃkhya-Auto-

1) D. h. mit einem Undinge, weil es nur sechs Geschmäcke, süß, sauer, salzig, bitter, scharf und zusammenziehend, giebt; in *saptama-rasa*, das mir sonst nirgends begegnet ist, haben wir also ein Synonymon für die geläufigen Ausdrücke *kha-pushpa*, *m-ṛṅga*, *ṣaṣa-vishāṇa*, *bandhyā-putra* u. s. w.

2) Verbessere *pratyakṣhāyogyatā* mit der Ben. Ed. und dem MS.

ritäten dagegen] lehren: „Aus dem seienden entsteht das seiende.“ Für die ersten drei unter diesen Theorien¹⁾ ist die Annahme der Urmaterie unmöglich, [was wir als einen Fehler bezeichnen müssen]; denn die Welt, welche aus Tönen und anderen [Sinnesobjekten] besteht²⁾, die [alle] sich danach unterscheiden, dass sie entweder Freude oder Schmerz oder Apathie erwecken, und die sich ihrer Natur nach verändern, lässt erkennen³⁾, dass ihre Ursache⁴⁾ die Urmaterie ist, d. h. [dass ihre Ursache] das Wesen von Sattva, Rajas und Tamas haben muss. Wenn dagegen, [wie die Buddhisten meinen,] aus dem nichtseienden das seiende entstände, wie könnte eine nichtseiende, d. h. aller Qualifikation entbehrende, Ursache die Eigenthümlichkeiten von Tönen und anderen [Dingen] in sich tragen, die ihrer Natur nach Freude u. s. w. erregen? Die Identität von seiendem und nichtseiendem ist ja unmöglich⁵⁾. Wenn aber [die Vedantisten Recht hätten und] die aus Tönen u. s. w. bestehende empirische Welt [nur] eine scheinbare Entfaltung des einen seienden wäre, so könnte doch ebenso wenig [als auf Grund der buddhistischen Anschauung der Sāṃkhya-Grundsatz] „aus dem seienden entsteht das seiende“ gelten. Denn [für die Vedantisten] stellt sich das 'zweitlose' [Brahman] nicht in der Erscheinungswelt dar, sondern [ihnen] gilt die Vorstellung, dass das nicht zur Erscheinungswelt gehörige⁶⁾ sich in der Erscheinungswelt darstelle, als ein einfacher Irrthum. Ferner kann es auch für diejenigen, welche eine Entstehung des [bis dahin] nichtseienden aus einer seienden Ursache annehmen, d. h. für Kaṇabhakṣha [=Kaṇāda], Akṣhacaraṇa [=Gotama] und [deren Anhänger] keine Ursache, die das Wesen der Produkte hat, geben — wegen der Unmöglichkeit der Identität von seiendem und nichtseiendem —, und deshalb ist [auch für sie] die Annahme der Urmaterie unmöglich. Um deshalb die Existenz der Urmaterie zu erweisen, stellt [der Verfasser] zunächst den Satz auf, dass das Produkt [allzeit] real ist [d. h. auch bevor es in die Erscheinung und nachdem es aus der Erscheinung getreten ist]:

9. Weil etwas unreales nicht gemacht werden kann, weil [das Produkt] die materiellen Grundlagen in sich begreift, weil es nicht aus allem entstehen kann, weil [nur] dasjenige, welches dazu befähigt ist, hervorbringt was möglich ist, und weil [das Produkt] eins ist mit der Ursache, ist das Produkt [allzeit] real.

Das Produkt ist [allzeit] real, auch bevor die Ursache in Thätigkeit tritt; so ist zu ergänzen. Und demnach darf uns von denen, welche der Lehre der Naiyāyikas

1) L. *pakṣa-traye*.

2) L. ° *ātmakam* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) Hinter ° *svabhāvatvam* ist *gamayati* mit der Ben. Ed. einzufügen.

4) Tilge das Komma hinter *kāraṇasya*.

5) Während doch das Produkt mit der materiellen Ursache seinem Wesen nach identisch ist; cf. *kāraṇa-bhāvāt* in der folgenden Kārikā.

6) Verbessere *aprapañcasya*.

folgen, nicht untergeschoben werden, dass wir etwas ganz klares [nämlich die einfache Realität des Produkts] zu beweisen suchen. Wenn auch die Entstehung des Sprosses, des Topfes u. s. w. [erst] nach dem Zugrundegehen des Samens, des Thonklumpens u. s. w. wahrgenommen wird, so ist doch nicht dieses Zugrundegehen, sondern lediglich etwas wirkliches, nämlich im Beispiel ein Theil des Samens, die Ursache [jenes Entstehens]. Wenn aber, [wie die Buddhisten meinen,] das wirkliche aus dem unwirklichen entstände, so würden, da das letztere überall anzutreffen ist, alle Produkte überall entstehen können. Dieses und anderes ist von uns in der Tātparyāṭikā zum Nyāyavārttika erörtert worden. Da nun die Wahrnehmung der Erscheinungswelt nicht [mit den Vedantisten] als eine illusorische bezeichnet werden kann, weil es keinen Grund gegen [die Realität der Welt] giebt, so bleibt [für unsere Erwägung nur] die [gemeinsame] Ansicht Kaṇabhakṣha's und Akṣhacarāṇa's übrig. Mit Bezug auf diese [Theorie des Nyāya- und Vaiśeṣika-Systems] ist [in unserer Kārikā] der Satz aufgestellt: „Das Produkt ist [allzeit] real.“ Für denselben giebt [der Verfasser] den Grund an mit den Worten: „Weil etwas unreales nicht gemacht werden kann.“ Wenn das Produkt, bevor die Ursache in Thätigkeit tritt, unreal wäre [wie die Naiyāyikas und Vaiśeṣikas meinen], so würde dessen Realität von Niemand bewirkt werden können; denn auch Tausend Künstler können das nicht gelb machen, was [seinem Wesen nach] blau ist. Wenn [uns darauf eingewendet wird]: «Realität und Nichtrealität sind [auf verschiedene Zeiten vertheilte] Qualitäten des Topfes», [so antworten wir]: Es kann doch, wenn ein Ding unreal ist, dieses keine Qualität haben; deshalb bleibt an demselben lediglich Realität und damit keine Nichtrealität bestehen. Wie kann ein Topf unreal sein um einer Nichtrealität willen, welche weder mit ihm in Verbindung steht noch auch sein Wesen ausmacht? Gleichwie darum das Produkt, nachdem die Ursache in Thätigkeit getreten, [real ist, so] ist es auch vor dieser Zeit schon real. Und so bleibt nur [unsere Theorie] übrig, dass [die sogenannte Entstehung eines Dinges] die Manifestierung des [allzeit] realen aus seiner Ursache heraus ist. Und nur von dem [allzeit] realen kann man sagen, dass es sich manifestire; wie z. B. das in den Sesamkörnern [befindliche] Oel in Folge des Pressens, die im Getreide [befindlichen] Körner in Folge des Dreschens, die in den Kühen [befindliche] Milch in Folge des Melkens. Aber dafür, dass etwas unreales gemacht werde, giebt es kein einziges Beispiel; nirgends fürwahr sieht man, dass etwas unreales sich manifestire oder entstehe.

Auch aus folgendem Grunde, sagt [der Verfasser], ist das Produkt bereits real, ehe die Ursache in Thätigkeit tritt: „Weil [das Produkt] die materiellen Grundlagen in sich begreift.“ ‘Die materiellen Grundlagen’ bedeutet: die Ursachen; das ‘Insichbegreifen’ derselben ist ihre Verbindung mit dem Produkt; also: weil das Produkt mit den materiellen Grundlagen in Verbindung steht. Damit ist folgendes gemeint: Die mit dem Produkt in Verbindung stehende Ursache bringt das Produkt hervor, und die Verbindung mit einem unrealen Produkt ist unmöglich; deshalb ist [dieses schon vor der sogenannten Entstehung] real.

«Das mag auf sich beruhen. Aus welchem Grunde soll das Produkt nicht von seinen [materiellen] Ursachen hervorgebracht werden, ohne dass es mit diesen in Verbindung steht? Es wird also wohl etwas [bis dahin] unreales entstehen können.» Auf diesen [Einwand des Naiyāyika] antwortet [der Verfasser]: „Weil es nicht aus allem entstehen kann.“ Wenn etwas hervorgebracht werden könnte, ohne [mit der materiellen Ursache] in Verbindung zu stehen, so würde, weil das Nicht-in-Verbindungsstehen [überall] unterschiedslos dasselbe ist, die ganze Gesamtheit der Produkte aus allem entstehen können; und dies ist [doch in der That] nicht der Fall. Deshalb wird nicht das unverbundene von dem mit ihm unverbundenen hervorgebracht, sondern das verbundene von dem mit ihm verbundenen; wie unsere alten Sāṃkhya-Autoritäten sagen:

Wenn [die Produkte vor ihrer sogenannten Entstehung] unreal wären, so gäbe es keine Verbindung [derselben] mit ihren Realität besitzenden Ursachen. Und für denjenigen, der die Entstehung eines [mit seiner Ursache] unverbundenen Produkts annimmt, kann nicht die gesetzmässige Vertheilung gelten, [dass ein bestimmtes Produkt von einer bestimmten Ursache stammen muss].

«Ganz schön! Auch wenn [das Produkt mit seiner Ursache] nicht in Verbindung steht, so schafft [doch] die Ursache nur dasjenige Produkt, zu dessen [Hervorbringung] sie befähigt ist. Und diese Befähigung [der Ursache] erkennt man aus dem Anblick [des Produktes]. Deshalb ist es nicht [richtig, dass auf Grund unserer Theorie] die gesetzmässige Vertheilung nicht [zu Recht] bestehen könne.» Auf diesen [Einwand des Naiyāyika] antwortet [der Verfasser]: „Weil [nur] dasjenige, welches dazu befähigt ist, hervorbringt was möglich ist.“ Soll diese auf der befähigten Ursache beruhende Befähigung überall sein oder [nur] in dem ‘möglichen’ [Produkt]? Wenn [ihr sagt:] „Überall“, so bleibt [unser Vorwurf,] dass [für euch] keine gesetzmässige Vertheilung gelten kann, bestehen wie vorher; wenn [ihr aber sagt: „Nur in dem möglichen [Produkt“, so antworten wir:] Wie könnt ihr behaupten, dass [die Befähigung] dort sei, da ja dieses mögliche [Produkt nach eurer Meinung vor der Entstehung] unreal ist? Wenn [ihr aber sagt:] „Einzig und allein die in Rede stehende [der Ursache zukommende] besondere Befähigung ist von der Art, dass sie nur ein Produkt [und] nicht jedes hervorbringt“, [so müssen wir fragen:] Wohlan, soll diese besondere Art von Befähigung mit dem Produkt in Verbindung stehen oder nicht? Wenn [ihr meint, dass] sie in Verbindung stehe, so ist [damit von euch unsere Theorie von der allzeitigen] Realität der Produkte [angenommen], weil es keine Verbindung mit unrealem giebt; wenn [ihr dagegen meint, dass jene besondere Art von Befähigung mit dem Produkt] nicht in Verbindung stehe, so bleibt eben derselbe [Vorwurf,] dass [für euch] keine gesetzmässige Vertheilung gelten kann, in Kraft, und deshalb ist [von dem Verfasser] mit Recht gesagt: „Weil [nur] dasjenige, welches dazu befähigt ist, hervorbringt was möglich ist.“

Auch aus folgendem Grunde, sagt [der Verfasser], ist das Produkt [allzeit] real: „Und weil [das Produkt] eins ist mit der Ursache;“ d. h. weil das Produkt

aus der Ursache besteht. Denn das Produkt ist nichts von der Ursache verschiedenes. Da nun die Ursache real ist, wie kann das von derselben nicht verschiedene Produkt unreal sein? Die Identität des Produkts mit der Ursache zu erhärten, haben wir die [folgenden vier] Beweise:

- 1) a) Das Kleid ist nicht von den Fäden verschieden;
 b) Weil [das Kleid] ein [besonderer] Zustand derselben ist.
 c) Was hier [auf Erden] von etwas verschieden ist, das ist kein [besonderer] Zustand desselben; wie z. B. die Kuh [kein Zustand] des Pferdes [ist].
 d) Das Kleid aber ist ein Zustand der Fäden;
 e) Deshalb ist es kein anderer Gegenstand.
- 2) a) Da Fäden und Kleid in dem Verhältniss von materieller Ursache und materiellem Produkt stehen, sind sie keine verschiedenen Dinge.
 c) Wenn zwei Dinge von einander verschieden sind, so besteht zwischen ihnen nicht das Verhältniss von materieller Ursache und materiellem Produkt; wie z. B. [nicht] zwischen Topf und Kleid.
 d) Das Verhältniss von materieller Ursache und materiellem Produkt besteht aber zwischen Fäden und Kleid;
 e) Deshalb sind es nicht zwei verschiedene Dinge.
- 3) a) Auch aus folgendem Grunde sind Fäden und Kleid nicht zwei verschiedene Dinge;
 b) Weil weder Zusammenkommen noch Getrenntheit (*aprápti*) [zwischen ihnen hergestellt] werden kann.
 c) Denn wo es sich um verschiedene Gegenstände handelt, ist bekanntlich das Zusammenkommen [möglich], wie im Falle der Schüssel und der [in dieselbe gelegten] Früchte des Judendorns; oder es besteht Getrenntheit, wie im Falle des Himālaya und des Vindhya-Gebirges.
 d) In unserem Falle aber ist weder Zusammenkommen noch Getrenntheit [denkbar];
 e) Deshalb sind [Fäden und Kleid] nicht zwei verschiedene Dinge.
- 4) a) Auch aus folgendem Grunde ist das Kleid nicht von den Fäden verschieden;
 b) Weil man [an dem Kleide] nicht die Wirkung eines anderen Gewichts [d. h. das Auf- oder Niedersteigen der Wage] beobachtet, [als an den Fäden].
 c) Wenn hier [auf Erden] ein Ding von einem andern verschieden ist, so wird an dem ersten die Wirkung eines anderen Gewichts beobachtet, als an dem zweiten; wie z. B. der durch das Gewicht eines goldenen Haarschmucks (*svastika*) von zwei Pala bewirkte Grad des Niedersinkens [der Wage] ein höherer ist als der durch das Gewicht eines goldenen Haarschmucks von einem Pala bewirkte Grad des Niedersinkens.
 d) In dieser Art wird aber keine von der Wirkung des Gewichts der Fäden verschiedene Wirkung des Gewichts des Kleides beobachtet;
 e) Deshalb ist das Kleid nicht von den Fäden verschieden.

Dies sind die von negativer Betrachtung aus beizubringenden (*avīta*) Beweise für die Identität. Da wir nun in dieser Weise die Identität festgestellt haben, ist also das Kleid nichts anderes als die zu dieser oder jener bestimmten Form modificirten Fäden. [Mithin steht als Resultat fest, dass] das Kleid kein von den Fäden verschiedenes Ding ist. [«Vier Dinge aber» — wendet der Naiyāyika hier ein — «lehren doch, dass die Ursache und das Produkt verschieden sind, nämlich die] über das Wesen des in Rede stehenden¹⁾ [Produktes herrschenden Vorstellungen, d. h.] die Vorstellung von seiner Hervorbringung (*kriyā-buddhi*) und die von seiner Vernichtung (*nirodha-buddhi*), [ferner] die Verschiedenheit des Sprachgebrauchs (*vyapadeṣa-bheda*), [dem zufolge man anstatt «Fäden» nicht «Kleid» sagen darf, und umgekehrt], und [schliesslich] die Verschiedenheit des praktischen Zwecks²⁾ (*arthakriyā-bheda*) [d. h. die Thatsache, dass man die Fäden nicht ebenso wie das Kleid gebrauchen kann.» Darauf erwidern wir: Diese vier Dinge] können nicht eine absolute Verschiedenheit erweisen, da dieselben nicht [unserer Lehre] widersprechen, dass diese und jene besonderen Formen an ein- und demselben [d. h. sowohl Ursache wie Produkt seienden Gegenstände] in die Erscheinung und aus der Erscheinung treten. Denn wie die Gliedmaassen der Schildkröte aus der Erscheinung treten, wenn sie in den Leib der Schildkröte hineingehen, und in die Erscheinung treten, wenn sie herauskommen — nicht aber entstehen aus der Schildkröte ihre Gliedmaassen noch gehen sie zu Grunde —, geradeso steht es mit dem Topf, dem Diadem und [allen] den anderen besonderen Formen des einen Thons oder Goldes: wenn sie herauskommen, d. h. in die Erscheinung treten, so sagt man 'sie entstehen';³⁾ wenn sie hineingehen, d. h. aus der Erscheinung treten, so sagt man 'sie gehen zu Grunde'; [in der That] aber giebt es weder eine Entstehung unrealer noch eine Vernichtung realer Dinge, wie der erhabene Kṛṣṇa-Dvaipāyana sagt:

Realität wird weder dem nichtseienden zu Theil, noch Nichtrealität dem seienden (Bhagavadgītā 2. 16).

Gleichwie die Schildkröte nicht von ihren sich zusammenziehenden und ausdehnenden Gliedmaassen verschieden ist, so sind auch Topf, Diadem u. s. w. nicht von Thon, Gold u. s. w. verschieden. Wenn sich dies nun so verhält, so ist der Ausdruck 'das Kleid ist in den Fäden' geradeso zutreffend wie 'die Tilaka-Bäume sind in diesem⁴⁾ Walde'. Und auch die Verschiedenheit des praktischen Zwecks bringt keine [essentielle]

1) *sva* = *prakrānta-vishaya*, Paṇḍit; *svātmani* ist grammatisch mit allen vier folgenden Begriffen zu verbinden.

2) *kriyā-vyavasthā* ist mit der Ben. Ed. und dem MS. zu tilgen; der Ausdruck dient zur Ergänzung von *arthakriyā-bheda* und hat wahrscheinlich als Tippani am Rande einer Handschrift gestanden oder ist aus der Stelle weiter unten (S. 51, Z. 7 der Calc. Ed.) hier hereingekommen.

3) Hinter *ucyante* ist der folgende (in der Calc. Ed. offenbar wegen des gleichlautenden Schlusses ausgefallene) Satz mit der Ben. Ed. und dem MS. einzufügen: *nivṛṣṭamānās tirobhavanto vinagyanāṁ 'ty ucyante*.

4) D. h. aus Tilaka-Bäumen bestehenden.

Verschiedenheit [von Ursache und Produkt] mit sich, da ja bekanntlich ein und dasselbe verschiedene praktische Zwecke erfüllt, wie z. B. ein und dasselbe Feuer verbrennt, leuchtet und kocht. Und ebenso ist die verschiedene Art praktischer Verwendbarkeit¹⁾ kein Grund für die Verschiedenheit der Dinge, da man an diesen nur insofern eine verschiedene Art praktischer Verwendbarkeit beobachtet, als dieselben entweder in der Gesamtheit oder einzeln vorhanden sind. Gleichwie [nämlich] die [auf Reisen gemietheten] Führer (*vishṭi*) einzeln [nur] den praktischen Zweck erfüllen, den Weg zu zeigen, nicht aber [auch] das Tragen der Sänfte [besorgen, während] sie dagegen in der Vereinigung die Sänfte tragen, ebenso werden die Fäden, obschon sie einzeln keine Verhüllung bewirken, in der Vereinigung, d. h. nachdem ihr Kleidzustand in die Erscheinung getreten, [den Körper] verhüllen.

«Ganz schön!» [wendet der Naiyāyika aufs neue ein] «Ist das In-die-Erscheinung-treten des Kleides, bevor die Ursache in Thätigkeit kommt, real oder unreal? Wenn es unreal sein soll, so wären wir [damit] bei der [von uns constatirten] Hervorbringung des [bis dahin] unrealen angelangt; wenn es aber real sein soll, wozu dann überhaupt die Thätigkeit der Ursache? Denn, wenn das Produkt schon vorhanden ist, so sehen wir keinen Grund ein, warum die Ursache in Thätigkeit treten sollte. Und wenn wir für das In-die-Erscheinung-treten [wieder] ein anderes In-die-Erscheinung-treten anzunehmen hätten, so bekämen wir einen regressus in infinitum. Darum ist es ein leeres Wort, [wenn ihr sagt:] 'die Fäden werden dazu gebracht, dass ihr Kleidzustand in die Erscheinung tritt'.» [Auf diesen Einwand entgegnen wir:] Dann [können wir] aber auch in Bezug auf [eure Naiyāyika-Meinung], dass ein [bis dahin] nicht vorhandenes entstehe, [fragen]: Was ist diese Entstehung eines [bis dahin] nicht vorhandenen? ist sie real oder unreal? Wenn sie real sein soll, wozu dann überhaupt die Ursachen? Wenn sie unreal sein soll, so hätten wir für diese [Entstehung] wieder eine andere Entstehung [anzunehmen] und [bekämen] so einen regressus in infinitum. Wenn [ihr Naiyāyikas] dagegen [sagt,] die Entstehung sei kein von dem Kleide verschiedenes Ding, sondern sie sei eben das Kleid, [so antworten wir darauf:] Dann müsste aber doch, so oft 'Kleid' gesagt wird, damit gleichzeitig gesagt sein 'es entsteht'; und deshalb dürfte man, wenn man 'Kleid' sagt, nicht hinzufügen 'es entsteht'; denn das wäre ja [eurer Erklärung zufolge] eine Tautologie. Ferner würde, [wenn das Wort 'Kleid' den Begriff des Entstehens in sich schlosse,] nicht gesagt werden können 'es geht zu Grunde', weil Entstehen und Zugrundegehen gleichzeitig an einunddemselben nicht sein können. Deshalb kann diese [von euch angenommene] Entstehung des Kleides, sei es, [dass ihr sie als] Inhärenz in der Ursache desselben (*sva*) oder als Inhärenz in der Existenz desselben [auffasst], in beiden Fällen nicht entstehen²⁾; vielmehr werden

1) *arthakriyā-vyavasthā* ist ein Unterbegriff von *arthakriyā-bheda*.

2) Denn die Inhärenz gilt den Naiyāyikas als ewig, nicht dem Entstehen und Vergehen unterworfen.

zum Zwecke dieser [Entstehung] die Ursachen in Thätigkeit gesetzt [im Beispiel: von dem Weber]¹⁾. Demnach ist [unsere Meinung] berechtigt, dass eine Ursache erforderlich ist, auf dass das einzig und allein reale [d. h. niemals unreale Produkt, sei dieses nun ein] Kleid oder etwas anderes, in die Erscheinung trete. Auch [dürft ihr] nicht [sagen, die Entstehung] sei die Verbindung der Ursachen mit der Farbe des Kleides; denn die Farbe desselben ist keine Thätigkeit, und die Ursachen²⁾ stehen [immer, wenn sie ein Produkt hervorbringen,] in Verbindung mit Thätigkeit; sonst würden sie eben keine Ursachen sein. Aus [allen] diesen Gründen ist das Produkt [stets] real, was [jetzt wohl] zur Genüge bewiesen ist.

Nachdem [der Verfasser] hiermit die für den Beweis der Urmaterie dienliche [Lehre von der steten] Realität der Produkte begründet hat, lehrt er zunächst, um diese Urmaterie in der Eigenschaft darzustellen, in welcher sie zu beweisen ist, etwas für die discriminative Erkenntniss förderliches, nämlich in welcher Weise das entfaltete und das unentfaltete gleichartig und in welcher es verschiedengeartet ist:

10. Veranlasst, nicht-ewig, nicht-allgegenwärtig, beweglich, in der Vielheit existirend, auf etwas beruhend, ein Merkmal zur Erschliessung, in Verbindung tretend, von einem andern abhängig ist das entfaltete; das Gegentheil ist das unentfaltete.

‘Das entfaltete ist veranlasst’, d. h. da Veranlassung Ursache bedeutet, eine solche besitzend. Und was [in jedem einzelnen Fall] die Ursache des [entfalteten] ist, wird [der Verfasser] weiter unten [in Kārikā 22] darlegen. ‘Nicht-ewig’ bedeutet vergänglich, d. h. so viel als: aus der Erscheinung tretend. ‘Nicht-allgegenwärtig’, d. h. es ist nicht in jedem der Veränderung unterliegenden [Objekt] gegenwärtig, [wie es die Urmaterie ist]; denn das Produkt ist von seiner Ursache durchdrungen, [aber] nicht die Ursache von ihrem Produkt. Da nun das Urtheilsorgan und die folgenden [materiellen Objekte] nicht die Urmaterie erfüllen³⁾, [sondern von dieser erfüllt werden,] sind dieselben nicht-allgegenwärtig. ‘Beweglich’ bedeutet: seine Stelle wechselnd. Denn also verhält es sich: das Urtheilsorgan und die andern [Bestandtheile des innern Körpers] verlassen einen angenommenen [groben] Körper nach dem andern und nehmen einen neuen Körper an. Während diese in solcher Weise ihre Stelle wechseln, ist die Bewegung der [groben] Körper und [überhaupt der Elemente,] Erde u. s. w., [in

1) Dieser Satz bezieht sich auf die obigen Worte des Opponenten: „Denn, wenn das Produkt schon vorhanden ist, so sehen wir keinen Grund ein, warum die Ursache in Thätigkeit treten sollte“.

2) L. *kāraṇānām* mit der Ben. Ed.

3) L. anstatt der grammatischen Uniform *vevishanti* mit der Ben. Ed. *vevishati*. Hier hat die Wurzel *vish* deutlich die im Dhātup. angegebene Bedeutung *vyāpti*.

der ganzen Welt] bekannt. 'In der Vielheit existirend' [ist gesagt] wegen der Verschiedenheit der den einzelnen Seelen zugehörigen Urtheilsorgane u. s. w.; auch Erde und die übrigen [Elemente] existiren in der Vielheit wegen der Verschiedenheit von Körpern, Töpfen u. s. w. 'Auf etwas beruhend', d. h. die Produkte vom Urtheilsorgan an beruhen auf ihrer Ursache; denn obschon [Ursache und Produkt im höheren Sinne] identisch sind, so [kann man doch] wenn man den gewissen [vorhandenen] Unterschied zum Ausdruck bringen will, [von dem] Verhältniss der Grundlage und des auf ihr beruhenden [reden], wie man z. B. sagt 'die Tilakabäume in diesem Walde', [obgleich der Wald aus den Tilakabäumen besteht]. 'Ein Merkmal zur Erschliessung', nämlich der Urmaterie. In welcher Weise nun diese Dinge, d. h. das Urtheilsorgan u. s. w., ein Merkmal zur Erschliessung der Urmaterie sind, das wird [der Verfasser] weiter unten [in Kārikā 16] darlegen. Die Urmaterie dagegen ist kein Mittel zur Erschliessung ihrer selbst, wenn sie auch ein solches zur Erschliessung der Seele ist; das ist gemeint. 'In Verbindung tretend' (*sāvayava*)¹⁾ [ist folgendermassen zu verstehen:] *avayava* steht im Sinne von *avayavana* und bedeutet so viel als gegenseitige Vermengung, Vermischung, Vereinigung; [und] 'Vereinigung' heisst das Zusammenkommen, dem eine Getrenntheit vorangeht. Was mit dieser [Eigenschaft behaftet] besteht, heisst 'in Verbindung tretend'. Denn so verhält es sich: Erde und dergl. verbinden sich mit einander, ebenso auch [alle] übrigen Dinge. Die Urmaterie aber tritt nicht in Verbindung mit dem Urtheilsorgan und den folgenden [Principien], weil diese aus jener bestehen; auch gehen Sattva, Rajas und Tamas keine gegenseitige Verbindung ein, weil sie nicht [zu irgend einer Zeit von einander] getrennt sind. 'Von einem andern abhängig' sind das Urtheilsorgan und die folgenden [Principien; denn] wenn von dem Urtheilsorgan sein Produkt, das Subjektivierungsorgan, hervorgebracht werden soll, so ist dazu eine Stärkung (*āpūrāṇa*) von Seiten der Urmaterie erforderlich; sonst würde [das Urtheilsorgan,] das [selbst] nur schwach ist, nicht im Stande sein das Subjektivierungsorgan hervorzubringen²⁾; das ist [unsere] Ansicht³⁾. Ebenso steht es auch, wenn von dem Subjektivierungsorgan oder einem der folgenden [Principien] sein Produkt hervorgebracht wird⁴⁾. In dieser Weise⁵⁾ erfordert ein jedes bei [der Erzeugung] seines Produkts eine Stärkung von Seiten der Urmaterie. Darum

1) *sāvayava* bedeutet in der That wie überall so auch in unsrer Kārikā 'aus Theilen bestehend'; das Wort hier von der Wurzel *yu*, *yauti* anstatt von *yu*, *yuyoti* abzuleiten ist Vācaspati-*miṣra* offenbar deshalb bestimmt, weil auch die Urmaterie, auf die das Gegentheil von allen diesen Definitionen passen soll, aus Theilen, d. h. aus Sattva, Rajas und Tamas, besteht. Man vergleiche, wie *Vijñānabhikṣu* zu S. Sūtra I. 124 sich bei der Erklärung des Ausdrucks *aneka* behilft.

2) cf. *Aniruddha* zum S. Sūtra I. 132.

3) L. *sthitih* statt *vyavasthitih* mit der Ben. Ed. und dem MS.

4) Ergänze grammatisch: *prakṛty-āpūrāṇam apekṣhyate*.

5) Setze den Interpunktionsstrich vor *iti*.

ist das entfaltete, wenn es auch bei der Hervorbringung seiner Produkte [materielle] Ursache ist, bei dieser Gelegenheit doch 'von einem andern abhängig', weil es ein anderes [mitwirkendes, nämlich] die Urmaterie, erfordert. 'Das unentfaltete ist das Gegenteil', nämlich: von dem entfalteten; d. h. nicht-veranlasst, ewig, allgegenwärtig, unbeweglich — [denn], wenn auch dem unentfalteten insofern eine Bewegung zukommt, als es der Umwandlung unterliegt, so wechselt es doch nicht seine Stelle —, eines, auf nichts beruhend, kein Merkmal zur Erschliessung, nicht in Verbindung tretend, selbstständig ist das unentfaltete.

In diesem Abschnitt wurde beschrieben, in welcher Weise das entfaltete und das unentfaltete verschiedengeartet sind; jetzt lehrt [der Verfasser,] in welcher Weise beide gleichartig sind und wie sie sich von der Seele unterscheiden:

11. Aus den drei Constituenten bestehend, ununterschieden, Objekt, gemeinschaftlich, ungeistig, von fruchtbarer Art ist das entfaltete: ebenso die Urmaterie; das Gegenteil davon und [in mancher Hinsicht] ebenso ist die Seele.

'Aus den drei Constituenten bestehend' [ist folgendermassen zu verstehen:] dasjenige, dem die drei [charakteristischsten] Eigenschaften¹⁾ [der Constituenten, nämlich] Freude, Schmerz und Besinnungslosigkeit angehören, heisst 'aus den drei Constituenten bestehend'. Damit ist die Meinung anderer [d. h. der Naiyāyikas], dass nämlich Freude und dergl. Eigenschaften des Selbstes seien, zurückgewiesen. 'Ununterschieden'; d. h. gleichwie die Urmaterie nicht von sich selbst geschieden werden kann, so können auch das 'grosse' und die folgenden [Entwicklungsstufen] nicht von ihr geschieden werden, weil dieselben aus ihr bestehen. Oder es bedeutet 'Ununterschiedenheit' das Wirken in der Gemeinschaft. Denn nichts ist allein [für sich] zur [Hervorbringung] seines Produkts befähigt, sondern [nur] in der Gemeinschaft [mit etwas anderem]²⁾; aus einem allein kann nichts auf irgend eine Weise entstehen. Gegen diejenigen aber, welche sagen: „Es giebt nur eine Vorstellung in der Form von Freude, Betrübniß, Verwirrung, Tönen u. s. w., aber kein davon verschiedenes [Objekt] mit solchen Attributen“ [d. h. gegen die buddhistische Sekte der Yogācāras oder Vijñānavādins] wendet sich [der Verfasser] mit dem Worte 'Objekt'. Objekt bedeutet dasjenige, was erfasst wird, d. h. ausserhalb der Vorstellung. Deshalb [heisst dieses auch] 'gemeinschaftlich' oder gemeinsam zugehörig, womit gesagt sein soll, dass es — wie Töpfe und dergl. — von [allen den] vielen Seelen erfasst wird. Wenn aber [die Objekte nur] Formen der Vorstellung wären, so würden dieselben, da die Vorstellungen in der Gestalt der Affektionen [auf ein Individuum] beschränkt sind, ebenfalls [in dieser Weise] beschränkt sein,

1) Für Vācaspatimiśra fließen die beiden Bedeutungen von *guṇa* hier in einander; vgl. seine Einleitung zur folgenden Kārikā.

2) *tatra* = *teshām kāraṇānām madhye*, Paṇḍit.

[d. h. ein Topf z. B. könnte nur von einer, aber nicht von mehreren Personen wahrgenommen werden,] gleichwie die [in dem einen entstandene] Vorstellung von einem andern nicht wahrgenommen wird, weil das Innenorgan des andern unsichtbar ist. Das ist gemeint. Und so [d. h. auf Grund unserer Theorie] wird es begreiflich, dass viele [Männer] sich an ein einziges kokettes Augenspiel einer Tänzerin erinnern, während dies andernfalls [d. h. auf dem Standpunkt der Vijñānavādins] nicht möglich wäre. Das ist der Sinn. 'Ungeistig'; das bedeutet: alle [materiellen Dinge] von der Urmaterie und dem Urtheilsorgan an sind ungeistig, und nicht etwa ist das Urtheilsorgan von geistigem Wesen, wie die Buddhisten meinen. 'Von fruchtbarer Art'; d. h. dasjenige, welchem die als Fruchtbarkeit sich darstellende Art und Weise eigen ist, heisst 'von fruchtbarer Art'. An das zu erwartende (*vaktavye*) *prasava-dharma* [ist Suff. *in* angefügt] im Sinne von *°mant*, um die ewige Verbindung mit der Eigenschaft der Fruchtbarkeit zum Ausdruck zu bringen¹⁾; [ein *prasava-dharmin* also] kann niemals getrennt werden von [der Eigenthümlichkeit] sich entweder in etwas gleichartiges oder in etwas verschiedenartiges umzuwandeln²⁾. Das ist der Sinn. [Alles dieses] von dem entfalteten geltende dehnt [der Verfasser nun] auf das unentfaltete aus mit den Worten: „Ebenso die Urmaterie“. D. h. wie das entfaltete [in den genannten Hinsichten] ist, ebenso ist die Urmaterie. Wie nun die Seele von diesen beiden [d. h. von der Urmaterie sowohl als von ihren Entfaltungen] verschieden geartet ist, lehrt [der Verfasser mit den Worten]: „Das Gegentheil davon ist die Seele“. «Ganz Schön!» [kann hierauf eingewendet werden] «Es hat [aber doch auch] die Seele Gemeinsamkeiten mit der Urmaterie, insofern sie nicht-veranlasst, ewig u. s. w.³⁾ ist, und [ebenso eine Gemeinsamkeit mit den Entfaltungen, insofern sie in der Vielheit existirt; wie kann also gesagt werden, dass die Seele das Gegentheil von jenen sei?» Darauf erwidert [der Verfasser]: „Und [in mancher Hinsicht] ebenso“. Das Wort 'und' steht im Sinne von 'doch auch'. Obschon [die Seele] die Gemeinsamkeiten [mit der Materie] besitzt, dass sie nicht-veranlasst u. s. w. ist, so ist sie doch insofern das Gegentheil⁴⁾, als sie nicht aus den drei Constituenten besteht, noch auch [die anderen Eigenthümlichkeiten besitzt, welche in unserer Kārikā von der Materie ausgesagt sind]. Das ist der Sinn.

«[Soeben] ist [die Materie] 'aus den drei Constituenten bestehend' genannt. Welches sind nun diese drei Constituenten, und wie sind sie zu definiren?» Darauf antwortet [der Verfasser]:

1) Diese Kraft besitzen die Suffixe *°in*, *°mant*, *°vant*; wenn es sich nicht um eine beständige Verbindung handelte, würde *prasava-dharma* gebraucht sein.

2) Einen *sarāpa-pariṇāma* erleiden z. B. die Fäden, wenn aus ihnen ein Gewebe gemacht wird, einen *virūpa-pariṇāma*, wenn sie im Wasser verfaulen.

3) D. h. insofern von ihr alles dasjenige gilt, was zum Schluss des Commentars zu Kārikā 10 von der Urmaterie ausgesagt ist.

4) Es ist natürlich *°vaiparītyam* zu verbessern.

12. Die Constituenten haben das Wesen von Freude, Leiden und Bestürzung, bezwecken Erleuchtung, Thätigkeit und Hemmung und haben die Funktion sich gegenseitig zu unterdrücken, zu stützen, hervorzubringen und mit einander zu paaren.

[Die Constituenten heissen] *guṇa*, [was] bedeutet 'zum Zwecke eines andern [nämlich der Seele] da seiend'¹⁾. In [Kārikā 13] „Sattva gilt als leicht und erleuchtend, [u. s. w.]“ werden Sattva und die [beiden] andern [Constituenten] der Reihe nach beschrieben werden. Diese [in unserer Kārikā gegebene Definition] mit Freude u. s. w. ist in Anbetracht der folgenden [Kārikā] oder [einfach] aus systematischen Gründen Zahl für Zahl zu verstehen [d. h. in der Weise, dass die erste Eigenschaft der ersten Constituente, die zweite der zweiten, die dritte der dritten angehört]. Damit ist folgendes gemeint. 'Freude' ist Glück, [und] das Wesen der Freude hat die Constituente Sattva; 'Leiden' ist Schmerz, [und] das Wesen des Leidens hat die Constituente Rajas; 'Bestürzung' ist Verwirrung, [und] das Wesen der Bestürzung hat die Constituente Tamas. Gegen diejenigen aber, welche meinen, dass die Freude sich nicht von der Nichtexistenz des Schmerzes unterscheide und dass auch der Schmerz ebenso nichts anderes sei als die Nichtexistenz der Freude, ist der Ausdruck 'Wesen' [gerichtet]. Freude u. s. w. sind nicht Negationen je der anderen Begriffe, sondern positive Dinge, weil das Wort Wesen etwas positives bezeichnet. Von denjenigen Dingen [also], deren Wesen — d. h. positive Natur — die Freude ist, heisst es: sie haben das Wesen von Freude. Ebenso ist auch das übrige zu erklären. Dass nun diese [Gefühle] ihrer Natur nach positiv sind, ergibt sich aus der [persönlichen] Empfindung. Wenn aber [Freude und Schmerz] ihrem Wesen nach [nur] Negationen von einander wären, so würden wir einen *circulus vitiosus* (*parasparācraṇa*) bekommen, und, da sich nicht einmal eines feststellen liesse, beides nicht feststellen können. Das ist gemeint.

Nachdem [der Verfasser] das Wesen dieser [Constituenten] beschrieben hat, nennt er ihren Zweck: „Sie bezwecken Erleuchtung, Thätigkeit und Hemmung“. Auch hier [denke man:] Zahl für Zahl. Da das Rajas [seiner Natur nach] zur Wirksamkeit anregt, so würde es das leichte Sattva beständig zur Wirksamkeit anregen [d. h. dazu, sich in Freude, Erkenntniss u. s. w. zu äussern], wenn es nicht durch das schwere Tamas gehemmt würde; weil es aber vom Tamas gehemmt ist, regt es nur zuweilen [das Sattva] zur Wirksamkeit an. In dieser Weise dient das Tamas zur Hemmung.

Nachdem [der Verfasser] den Zweck [der Constituenten] beschrieben, nennt er ihr Geschäft: „Sie haben die Funktion sich gegenseitig zu unterdrücken, zu stützen, hervorzubringen und zu paaren“. 'Funktion' bedeutet Geschäft. Dieses [Wort 'Funktion'] ist mit jedem einzelnen [der vier Begriffe] zu verbinden.

1) Bei der Erklärung des Wortes *guṇa* geht also Vācaspati-miśra nicht von der Bedeutung 'Strähne des Strickes', sondern von der Bedeutung 'Hilfsmittel' aus.

‘Sie haben die Funktion sich gegenseitig zu unterdrücken’; d. h. von einer dieser [Constituenten], die zu einem bestimmten Zwecke anwächst, werden die übrigen unterdrückt. Denn also verhält es sich: wenn das Sattva [die beiden andern Constituenten] Rajas und Tamas unterdrückt, so wird es seiner eigenen, d. h. der Friedensfunktion theilhaft; ebenso das Rajas seiner Schreckensfunktion, wenn es das Sattva und Tamas unterdrückt; ebenso das Tamas seiner Verwirrungsfunktion, wenn es das Sattva und Rajas unterdrückt. ‘Sie haben die Funktion sich gegenseitig zu stützen’; d. h. wenn auch die Bedeutung [des Wortes] Stütze (*āgraya*) nicht im Sinne des Verhältnisses von Behälter und Enthaltenem zu denken ist, so [kann] doch dasjenige, mit Rücksicht worauf die Wirksamkeit von etwas vor sich geht, [als] Stütze dieses letzteren gelten. Denn also verhält es sich: das Sattva ergänzt das Rajas und Tamas [gewissermaassen] mit seiner Erleuchtung, indem es sich [in dem eben angedeuteten Sinne] auf [deren Funktionen,] Thätigkeit und Hemmung, ‘stützt’; das Rajas [ergänzt] die beiden andern mit seiner Thätigkeit, indem es sich auf Erleuchtung und Hemmung stützt; das Tamas [ergänzt] die beiden anderen mit seiner Hemmung, indem es sich auf Erleuchtung und Thätigkeit stützt. ‘Sie haben die Funktion sich gegenseitig hervorzubringen’; d. h. eine [Constituente] bringt die andere hervor. Hervorbringung nun bedeutet Veränderung, und diese ist im Falle der Constituenten so, dass die Art gleich bleibt¹). Darum ist [eine auf diese Weise entstandene Constituente] nicht verursacht [im eigentlichen Sinne des Worts], weil kein anderes Princip als [materielle] Ursache vorhanden ist; noch auch ist [eine Constituente, die sich in eine andere verwandelt,] vergänglich weil sie nicht in ein anderes Princip aufgeht. ‘Sie haben die Funktion sich mit einander zu paaren’; das heisst so viel als: sie befinden sich bei einander, sie sind unzertrennlich mit einander verbunden. — Das Wort ‘und’ (*ca*) ist [hier einfach] anreihend [und steht nicht etwa im Sinne von ‘aber’ oder ‘nur’]. — Für das [zuletzt angeführte] haben wir eine Belegstelle:

„Alle [drei] paaren sich mit einander; alle [drei] sind überall gegenwärtig. Das Sattva paart sich mit dem Rajas, das Rajas paart sich mit dem Sattva; ebenso paaren sich diese beiden, Sattva und Rajas, mit dem Tamas, und das Tamas paart sich mit beiden, Sattva und Rajas; so heisst es. An diesen [dreien] wird kein Anfang, keine Verbindung oder Trennung wahrgenommen.“

«[In Kārikā 12] wurde gelehrt: „Sie bezwecken Erleuchtung, Thätigkeit und Hemmung“. Welches sind nun diese so gearteten Dinge, und warum [sind sie so]?» Darauf antwortet [der Verfasser]:

1) D. h. aus einer Constituente wird immer nur eine Constituente und nichts anderes. Wenn z. B. ein Mann zornig wird, so verändert sich das Sattva in seinem Innenorgan zu Rajas.

13. Sattva gilt als leicht und erleuchtend, Rajas als anregend und beweglich, Tamas nur als schwer und hindernd; und sie wirken zu einem [bestimmten] Zwecke, wie die Lampe.

Sattva gilt den Sāṃkhyalehrern als leicht und erleuchtend. Dabei ist die Qualität Leichtigkeit, die der Schwere entgegenwirkt, die Ursache für das Entstehen der Produkte. Dieselbe Leichtigkeit, in Folge deren das Feuer aufwärts flackert, ist die Ursache für die wagerechte Bewegung mancher Dinge, wie z. B. des Windes. Ebenso ist die Leichtigkeit die Ursache dafür, dass die Organe für ihre Funktionen befähigt sind; denn wenn sie schwer wären, so würden sie träge [und unfähig, *manda*] sein. Aus diesem Grunde [nämlich weil die inneren Organe und die Sinnesorgane erleuchten, d. h. die Erkenntniss hervorrufen,] ist das Sattva als erleuchtend bezeichnet. Sattva und Tamas, welche beide nicht von selbst thätig und deshalb nicht zur Ausübung ihrer eignen Geschäfte fähig sind, werden vom Rajas angeregt, d. h. von ihrer Unfähigkeit befreit und angetrieben mit Bezug auf ihre Geschäfte Wirksamkeit, d. h. Thätigkeit, auszuüben. Dies ist mit den Worten „Rajas [gilt] als anregend“ gemeint. «Warum [ist das so]?» Darauf wird das Wort 'beweglich' erwidert. Mit demselben ist gezeigt, dass Rajas Thätigkeit bezweckt. Obwohl nun aber das Rajas seiner Beweglichkeit wegen allerwärts alle drei Constituenten [also auch sich selbst] in Bewegung setzt, wirkt¹⁾ es [doch] nur hier und da wegen [des Einflusses] des schweren und hindernden Tamas, welches dessen Thätigkeit bald hier bald dort²⁾ hemmt. Deshalb wird das Tamas, weil es [das Rajas] von diesem und jenem abhält, als hemmend bezeichnet mit den Worten: „Tamas [gilt] nur als schwer und hindernd“. Das Wort 'nur' (*eva*) steht nicht am richtigen Platze und ist mit jedem einzelnen [der drei Subjekte] zu verbinden: Nur Sattva..., nur Rajas..., nur Tamas....

«Nun sollte man aber doch annehmen, dass die Constituenten, die ihrer Natur nach mit einander im Streit liegen, durch einander zu Grunde gehen — wie [die beiden Dämonenbrüder] Sunda und Upasunda [sich gegenseitig tödteten] — und zwar noch ehe dieselben ein einziges Werk zu Stande gebracht.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Und sie wirken zu einem [bestimmten] Zweck, wie die Lampe.“ Die Erfahrung lehrt folgendes: gleichwie Docht und Oel [jedes für sich] dem Feuer widerstreiten³⁾, aber, wenn sie beide zusammen sind und mit Feuer [in Berührung gebracht werden,] ihr Geschäft verrichten, d. h. die Farben zur Erkenntniss bringen, wie ferner Wind, Galle und Schleim, die mit einander im Streit liegen [und die Krankheiten erregen, sobald einer dieser drei Humores ein Uebergewicht über die anderen

1) L. *pravartate* (nicht *pravartyate*) mit der Ben. Ed.

2) L. *tatra-tatra* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) Man bedenke, dass das vegetabilische Oel sich schwer entzündet und dass man durch Aufgiessen solchen Oeles ein kleines Feuer erstickt, ebenso wie durch Aufhäufen von Baumwolle, dem Material des Dochtes.

gewinnt, jedoch in ungestörter Vereinigung] ihr Geschäft verrichten, d. h. den Körper erhalten, — ebenso werden [auch] Sattva, Rajas und Tamas, obgleich sie sich gegenseitig widerstreiten, in einander greifen (*anuvartsyanti*) und ihr Geschäft besorgen. 'Zu einem [bestimmten] Zweck' bedeutet: für die Zwecke der Seele; wie [der Verfasser in Kārika 31] sagen wird: „Das Ziel der Seele allein ist die Ursache; von keinem [sonst] wird ein Organ zur Wirksamkeit angetrieben.“ Hier lassen nun Freude, Schmerz und Verwirrung, die sich gegenseitig widerstreiten, schliessen, dass die sie erregenden Ursachen ihnen entsprechen, d. h. dass [jede einzelne für sich] das Wesen von Freude, Schmerz und Verwirrung hat; und da dieselben in dem Verhältniss zu einander stehen, dass sie sich unterdrücken und von einander unterdrückt werden, so erklärt sich daraus die Verschiedenartigkeit [der bei mehreren Personen von demselben Gegenstand hervorgerufenen Empfindungen]; wie z. B. eine einzige mit Schönheit, Jugend, Vornehmheit und Anstand ausgestattete Frau [ganz verschiedene Gefühle erregt:] dem Gatten bereitet sie Freude; warum das? weil dem Gatten gegenüber ihre Freudenatur zur Geltung kommt. Ebendieselbe Frau bereitet ihren Nebenfrauen Schmerz; warum das? weil diesen gegenüber ihre Schmerznatur zur Geltung kommt. Desgleichen versetzt ebendieselbe einen anderen Mann, der sie nicht gewinnt¹⁾, in Verwirrung [oder Verzweiflung]; warum das? weil diesem gegenüber ihre Verwirrungsnatur zur Geltung kommt. Durch dieses [eine Beispiel von der] Frau sind alle Dinge erklärt. Was in denselben die Ursache der Freude ist, das ist das freudeartige Sattva; was die Ursache des Schmerzes ist, das ist das schmerzartige Rajas; was die Ursache der Verwirrung ist, das ist das verwirrungsartige Tamas. Freude, Licht und Leichtheit aber können unwiderleglich an einunddemselben Dinge gleichzeitig zur Geltung kommen, weil sie zusammen gesehen werden [z. B. an der Feuerflamme, die den erfrorenen erwärmt, also 1) Freude erzeugt, 2) leuchtet, 3) Leichtheit manifestirt, weil sie nach oben züngelt]. Deshalb sind aus den sich nicht widerstrebenden²⁾, in derselben³⁾ Constituenten ruhenden [Eigenschaften] Freude, Licht, Leichtheit nicht verschiedene bewirkende Ursachen zu erschliessen — wie [man solche zu erschliessen hat] aus den sich widerstrebenden [Eigenschaften] Freude, Schmerz, Verwirrung. Ebenso [sind nicht verschiedene bewirkende Ursachen zu folgern] aus Schmerz, Anregung, Thätigkeit oder aus Verwirrung, Schwere, Hinderung. Hiermit sind die drei Constituenten festgestellt.

«Dies zugegeben, [dass jedes materielle Ding die Natur der drei Constituenten hat; auch] mögen an den wahrnehmbaren Dingen, wie Erde u. s. w., die Ununter-

1) *avindat* acc. part. neutr., ebenso wie das folgende *tat prati*, wegen des Neutrums *puru-shāntaram*.

2) L. *virodhībhir avirodhībhir* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) *ekaika* °, weil dies nicht nur mit Bezug auf Sattva, sondern auch auf Rajas und Tamas gesagt wird.

schiedenheit und die übrigen [in Kārikā 11 aufgezählten Eigenschaften] durch die Wahrnehmung sich feststellen lassen. Woher aber [soll sich nachweisen lassen, dass] Sattva und die übrigen [materiellen] Dinge, welche nicht in den Bereich der Wahrnehmung gelangen, ununterschieden, Objekt, gemeinschaftlich, ungeistig und von fruchtbarer Art sind?» Darauf antwortet [der Verfasser]:

14. Die Ununterschiedenheit und die übrigen [Eigenschaften] folgen aus der Drei-Constituenten-Natur [dieser Dinge] und aus der Abwesenheit [dieser Natur] in deren Gegentheil. Daraus, dass das Produkt seinem Wesen nach die Eigenschaften der Ursache hat, folgt auch die Existenz des unentfalteten.

Avivekin ist s. v. a. *avivekitva*, ebenso wie in [Pāṇini's Sūtra 1. 4. 22] „Der Dual dient zur Bezeichnung des Paares, der Singular zu der der Einheit“ [mit *dvī* *dvitva* und [mit *eka* *ekatva* [gemeint ist]; sonst müsste ja, [da $2 + 1 = 3$ ist, in jenem Sūtra nicht der Dual *dvī-ekayor*, sondern der Plural] *dvī-ekeshu* stehen. Woraus aber folgen die Ununterschiedenheit und die übrigen [Eigenschaften]? Darauf antwortet [der Verfasser]: „Aus der Drei-Constituenten-Natur [dieser Dinge]“. Was auch immer das Wesen von Freude, Schmerz und Verwirrung hat, das ist mit Ununterschiedenheit und den übrigen [in Kārikā 11 aufgezählten Eigenschaften] verbunden, wie z. B. diese [ganze] vor unseren Augen liegende entfaltete [Welt]. Dies ist der Deutlichkeit halber [zunächst] in positiver Weise ausgedrückt; den Beweis von negativer Seite giebt [der Verfasser] mit den Worten: „Aus der Abwesenheit [dieser Natur] in deren Gegentheil“, d. h. aus der Abwesenheit der Drei-Constituenten-Natur in der Seele, welche das Gegentheil von dem ununterschiedenen u. s. w. ist.

Oder [man kann die erste Zeile unsrer Kārikā auch anders erklären,] indem man das entfaltete und unentfaltete [zusammen, d. h. nicht nur das unentfaltete, wie bei der ersten Erklärung,] zum Gegenstande der Betrachtung macht; dann liegt gar kein positiver Beweis vor, und mit dem Worte 'aus der Drei-Constituenten-Natur' ist lediglich ein negativer¹⁾ Grund gemeint²⁾. «Ganz schön! Wenn die Existenz des unentfalteten [d. h. der Urmaterie] bewiesen wäre, so würden die Ununterschiedenheit und die übrigen [in Kārikā 11 genannten Eigenschaften] für dasselbe feststehen; die Existenz des unentfalteten aber ist bis jetzt noch nicht bewiesen; wie kann man also dessen Ununterschiedenheit u. s. w. feststellen?» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]:

1) L. *traigunṇyād ity avīta* mit der Ben. Ed.; das MS. hat *avīta eva hetus traigunṇyād iti*.

2) Siehe den Schluss der Tīkā auf S. 70: „[Beides zusammen,] das entfaltete und das unentfaltete, ist nicht verschieden von dem, was Ununterschiedenheit u. s. w. besitzt, weil [diese Eigenschaften] nicht da vorhanden sind, wo es keine Drei-Constituenten-Natur giebt; wie z. B. [nicht] in der Seele“. Demnach würde die erste Zeile der Kārikā dieser zweiten Erklärung zufolge zu übersetzen sein: „Die Ununterschiedenheit und die übrigen [Eigenschaften] des unentfalteten wie des entfaltenen folgen aus der Drei-Constituenten-Natur [dieser Dinge], d. h. aus der Abwesenheit [dieser Natur und jener Eigenschaften] in dem Gegentheil des [unentfalteten und des entfaltenen, d. h. in der Seele]“.

„Daraus, dass das Produkt seinem Wesen nach die Eigenschaften der Ursache hat, folgt auch die Existenz des unentfalteten“. Damit ist folgendes gemeint. Aus der Erfahrung weiss man ja, dass das Produkt seinem Wesen nach die Eigenschaften der Ursache hat; wie [also] z. B. das Kleid seiner Natur nach die Eigenschaften der Fäden besitzt, so müssen auch die Produkte, welche die Natur von Freude, Schmerz und Verwirrung besitzen — d. h. das 'grosse' und die folgenden [Prinzipien] — das Wesen der in ihrer Ursache befindlichen [Eigenschaften] Freude, Schmerz und Verwirrung haben. Damit ist als die Ursache dieser [Produkte] die mit den Eigenthümlichkeiten der Freude, des Schmerzes und der Verwirrung behaftete unentfaltete Urmaterie erwiesen.

«Ganz schön! Diejenigen [aber,] welche den Theorien Kaṇabhaksha's und Akshacarāṇa's folgen, [d. h. die Vaiṣeṣikas und Naiyāyikas] lehren, dass das entfaltete aus dem entfalteten entsteht. Denn die [von jenen angenommenen] Atome sind entfaltete Dinge; von denselben werden zunächst die Aggregate von zwei Atomen und dann nach der Reihe [alle] entfalteten Produkte, d. h. die Erde u. s. w., hervorgebracht. An der Erde nun und den anderen [groben Elementen] entstehen Farbe und dergl., entsprechend den Qualitäten der Ursachen. Da also aus dem entfalteten das entfaltete und dessen Qualitäten entstehen, bedarf es der Annahme eines unsichtbaren unentfalteten nicht». Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]:

15. Weil die einzelnen Dinge begrenzt sind, weil sie durchdrungen sind, weil sie in Folge der Kraft hervorgehen, weil [einerseits] Ursache und Produkt verschieden sind, [andererseits aber] das allgestaltige nicht verschieden ist,¹⁾

Die Ursache der einzelnen oder specifischen Dinge, d. h. der Produkte von dem 'grossen' an bis zur Erde, die Wurzelursache [also] ist unentfaltet. Warum? 'Weil [einerseits] Ursache und Produkt verschieden sind, [andererseits] das allgestaltige nicht verschieden ist'. [In Kārikā 9] ist festgestellt, dass das Produkt [bereits] in seiner Ursache real ist. Denn also [verhält es sich]: gleichwie die bereits in dem Leibe der Schildkröte real seienden Glieder, wenn sie herauskommen, in der Weise unterschieden werden, dass man sagt „Dies ist der Leib der Schildkröte, dies sind ihre Glieder“, [wie] ferner [die Glieder], wenn sie [in den Leib] eingehen, in demselben verschwinden, ebenso werden die bereits [früher] realen Produkte Topf, Diadem²⁾ u. s. w. unterschieden, wenn sie aus ihrer Ursache, d. h. aus dem Thonklumpen oder aus dem Goldklumpen, in die Erscheinung treten. So werden Erde und die anderen [groben Elemente], obwohl bereits [früher] real, unterschieden, wenn sie aus ihrer

1) Diese Kārikā ist mit dem Anfang der folgenden, *kāraṇam asty avyaktam*, grammatisch zu verbinden, wenn es auch nicht gerade nothwendig ist, mit Vācaspatimiśra *bhedānām* von *kāraṇam* abhängig zu machen.

2) Tilge *kundala* mit der Ben. Ed. und dem MS.

Ursache, d. h. aus den feinen Elementen, in die Erscheinung treten; [desgleichen] die bereits [früher] realen feinen Elemente, wenn sie aus ihrer Ursache, dem Subjektivierungsorgan, [hervorgehen; desgleichen] das bereits [früher] reale Subjektivierungsorgan, wenn es aus seiner Ursache, dem 'grossen' [Princip, hervorgeht; desgleichen] das bereits [früher] reale 'grosse' [Princip], wenn es aus dem im höchsten Sinne unentfalteten [hervorgeht]. Derartig ist die Verschiedenheit aller, [mit der letzten Ursache] entweder unmittelbar oder mittelbar zusammenhängenden Produkte von [dieser] im höchsten Sinne unentfalteten Ursache. Bei der Rückschöpfung (*pratisarga*) aber treten Topf, Diadem¹⁾ u. s. w., wenn sie in den Thonklumpen oder in den Goldklumpen eingehen, aus der Erscheinung [wörtlich: werden unentfaltete]. Dieser [Klumpen] ist [zwar, mit der Urmaterie verglichen, entwickelt, aber] als Ursache aufgefasst unentwickelt, d. h., mit den Produkten verglichen, unentfaltet. Ebenso lassen auch Erde und die übrigen [grobe Elemente,] wenn sie in die feinen Elemente eingehen, diese feinen Elemente im Verhältniss zu sich selbst als unentfaltet erscheinen; desgleichen lassen die feinen Elemente, wenn sie in das Subjektivierungsorgan eingehen, das Subjektivierungsorgan als unentfaltet erscheinen; desgleichen lässt das Subjektivierungsorgan, wenn es in das 'grosse' [Princip] eingeht, das 'grosse' [Princip] als unentfaltet erscheinen, [und] das 'grosse' [Princip] lässt, wenn es in seine Ursache, d. h. in die Urmaterie eingeht, die Urmaterie als unentfaltet erscheinen. Die Urmaterie aber geht in nichts [anderes mehr] ein, und deshalb ist sie die unentfaltete [Ursache] von allen Produkten. Derartig ist die Nichtverschiedenheit des allgestaltigen, d. h. der mannigfaltig gestalteten Produkte, von der Urmaterie. — Das sekundäre Suffix *ya* [in *vaiçvarūpya*] ist pleonastisch; [d. h. *vaiçvarūpya* ist so viel als *vaiçvarūpa*]. — Da also die [allzeit] realen Produkte von der Ursache [einerseits] verschieden und [andererseits] nicht verschieden sind, ist die [letzte] Ursache unentfaltet. Auch aus folgendem Grunde, sagt [der Verfasser,] ist sie unentfaltet: „Weil sie in Folge der Kraft hervorgehen“. Bekanntlich gehen die Produkte in Folge der Kraft der Ursache hervor, weil keine Produkte aus einer kraftlosen Ursache entstehen; und die in der Ursache ruhende Kraft ist nichts anderes als das Unentfaltetsein des Produkts; denn auf Grund der Theorie, dass die Produkte [allzeit] real sind, lässt sich eine andere Kraft [in der Ursache] als das Unentfaltetsein des Produkts nicht erweisen. Denn nur darin besteht der Unterschied der Sesamkörner, welche die materielle Ursache des Sesamöls sind, von dem Kies, dass sich allein in jenen Sesamöl im Zustande der Zukunft befindet, [aber] nicht in dem Kies. «Das mag sein! [aber gerade diese beiden Gründe,] das Hervorgehen in Folge der Kraft und die Thatsache, dass Ursache und Produkt [einerseits] verschieden und [andererseits] nicht verschieden sind, werden beweisen, dass allein das 'grosse' [Princip] im höchsten Sinne unentfaltet ist; wozu also bedarf es einer von diesem verschiedenen unentfalteten [Ursache]?» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Weil sie

1) Tilge *kundala* mit der Ben. Ed. und dem MS.

begrenzt sind“; weil sie räumlich beschränkt, d. h. so viel als: nicht allgegenwärtig sind. [Dies lässt sich in einem dreitheiligen Syllogismus folgendermaassen ausdrücken]:

- 1) Die den Gegenstand der Discussion bildenden ‘einzelnen Dinge’ vom ‘grossen’ [Princip] an haben zur Ursache etwas unentfaltetes,
- 2) weil sie begrenzt sind,
- 3) wie Töpfe und dergl.

Denn Töpfe und dergl. begrenzte Dinge haben bekanntlich zur Ursache etwas [im Vergleich mit ihnen selbst] unentfaltetes, d. h. den Thon und dergl. Damit soll gesagt sein, dass der unentfaltete Zustand des Produkts nichts anderes ist als die Ursache. Die Ursache nun des ‘grossen’ [Princip] ist das letzte unentfaltete, weil es keinen Beweis für die Annahme eines über diese [Ursache] hinausliegenden unentfalteten¹⁾ giebt. Auch aus folgendem Grunde haben die den Gegenstand der Discussion bildenden ‘einzelnen Dinge’ zur Ursache etwas unentfaltetes: ‘weil sie durchdrungen sind’. Dieses Durchdrungensein (*samanvaya*) bedeutet, dass verschiedene [Produkte] dasselbe Wesen haben²⁾. Wir erkennen ja, dass das Urtheilsorgan und die folgenden [Principien,] die durch [die Funktionen der] Entscheidung u. s. w. gekennzeichnet sind³⁾, von Freude, Schmerz und Verwirrung durchdrungen sind. Diejenigen Dinge nun, welche mit bestimmten Eigenthümlichkeiten unzertrennlich verbunden sind, haben zur Ursache etwas unentfaltetes, dem diese [Eigenthümlichkeiten] wesentlich angehören; wie z. B. Topf, Diadem und dergl., welche mit dem Thon- oder Goldklumpen unzertrennlich verbunden sind, zur Ursache etwas unentfaltetes, d. h. [eben] den Thon- oder Goldklumpen, haben. Damit ist festgestellt, dass es eine unentfaltete Ursache der Einzeldinge giebt.

Nachdem [der Verfasser] die Existenz des unentfalteten bewiesen, beschreibt er die Art und Weise seines Wirkens:

16. giebt es eine unentfaltete Ursache; dieselbe äussert sich in den drei Constituenten und in Folge der Verschmelzung durch Veränderung, dem Wasser vergleichbar, wegen der verschiedenen Art, in der die Constituenten sich gegenseitig stützen.

[Wenn die Welt sich] im Zustande der Auflösung (*pratisarga*) [befindet,] unterliegen Sattva, Rajas und Tamas [nur der Veränderung] zu gleichartigem, [d. h. aus Sattva entwickelt sich dann nur reines Sattva u. s. f.]; denn die ihrem Wesen nach sich verändernden Constituenten bestehen auch nicht einen Augenblick, ohne sich zu verändern. Darum äussert sich auch, [wenn die Welt sich] im Zustande der Auflösung [befindet,] das Sattva [nur] in der Form des Sattva, das Rajas [nur] in der Form des

1) L. *paratarācyakta*° mit der Ben. Ed. und dem MS.

2) Der *samanvaya* der Töpfe z. B. ist die Thatsache, dass sie aus Thon bestehen.

3) Dies ist hinzugefügt, damit *buddhy-ādi kārya-rūpeṇa*, nicht *kāraṇa-rūpeṇa* gedacht werde.

Rajas, das Tamas [nur] in der Form des Tamas. Das soll mit dem Ausdruck 'in den drei Constituenten'¹⁾ gesagt sein. Die andere Art und Weise, in welcher sich [die Urmaterie] äussert [bei der Schöpfung nämlich], beschreibt [der Verfasser] mit den Worten: „Und in Folge der Verschmelzung“. Verschmelzung (*samudaya*), d. h. [wörtlich] Heraustreten in der Vereinigung, bedeutet enge Verbindung²⁾ (*samavāya*). Und eine solche [Verschmelzung] ist bei den Constituenten nicht möglich, ohne dass das Verhältniss von Hauptsache und Beiwerk obwaltet, [d. h. ohne dass eine der drei Constituenten die Hauptrolle, die beiden andern Nebenrollen spielen]. Das Verhältniss von Hauptsache und Beiwerk [aber] kann nicht ohne Ungleichheit bestehen, und Ungleichheit nicht ohne das Verhältniss von unterdrückendem und unterdrückt werden-dem³⁾. Dies ist die zweite Art und Weise, in welcher sich [die Urmaterie] äussert, wobei das 'grosse' [Princip] und die übrigen [Produkte] entstehen. «Das mag sein; wie [aber] können die einförmigen Constituenten sich in verschiedenen Formen äussern?» Darauf antwortet [der Verfasser]: „Durch Veränderung, dem Wasser vergleichbar“. Denn gleichwie das aus der Wolke herabgefallene Wasser, welches doch nur einen Geschmack hat, wenn es in diese oder jene besondere Art des Erdbodens gelangt, sich so verändert, dass es die Geschmäcke der Früchte der Kokospalme, der Weinpalme, des Bilva, des Cirabilva, des Tinduka, der Myrobalane, des Prācināmalaka und des Kapittha annimmt, und sich in Folge dessen so mannigfaltig gestaltet, dass es süss, sauer, bitter, scharf und zusammenziehend wird, ebenso stützen sich, nachdem die einzelnen Constituenten in die Erscheinung getreten, [je] die untergeordneten Constituenten⁴⁾ auf die Haupt-Constituente und rufen so [alle] die verschiedenen Modifikationen ins Leben. Dies ist mit den Worten ausgedrückt: „Wegen der verschiedenen Art, in der die Constituenten sich gegenseitig stützen“. Das bedeutet: wegen der Verschiedenheit, die dadurch bedingt ist, dass die einzelnen Constituenten sich auf einander stützen.

Gegen die Tausṭikas⁵⁾ aber, welche das unentfaltete, das 'grosse' Princip, das Subjektivierungsorgan, die Sinne oder die Elemente irrthümlich für das Selbst halten und diese Dinge verehren, wendet sich [der Verfasser] mit den Worten:

1) *triguṇataḥ* = *triguṇa-mātra-rūpeṇa*, Paṇḍit.

2) In diesem, nicht im Vaiṣeṣhika-Sinne, ist das Wort zu fassen. Die Sāṃkhya erkennen die 'Inhärenz' der Vaiṣeṣhikas nicht an, und zudem würde diese Bedeutung nicht an unsrer Stelle passen.

3) L. *upamardyo* mit dem MS.

4) Der Plural *apradhāna-guṇāḥ* ist gesetzt, weil die zahllosen individuellen Constituententheile gemeint sind.

5) D. h. diejenigen, welche nicht der Erlösung, sondern den in Kārikā 50 besprochenen Befriedigungen (*tusṭi*) zustreben.

17. Die Seele ist, weil das zusammengesetzte zum Zwecke eines andern da ist, weil es ein Gegentheil von dem, was aus den drei Constituenten besteht u. s. w., einen Regierer und einen Empfinder geben muss, und weil die Bemühung sich auf die Isolirung richtet.

‘Die Seele ist’, d. h. etwas von dem unentfalteten und den übrigen [materiellen Dingen] verschiedenes. Warum? ‘Weil das zusammengesetzte zum Zwecke eines andern da ist’. Das unentfaltete, das ‘grosse’, das Subjektivierungsorgan u. s. w. sind zum Zwecke eines andern da, weil [diese Dinge] zusammengesetzt sind, wie Betten, Stühle oder Salben. Alle [materiellen Dinge] vom unentfalteten an sind zusammengesetzt, weil sie das Wesen von Freude, Schmerz und Verwirrung haben. «Das mag sein! Bekanntlich [jedoch] sind Betten, Stühle und dergleichen zusammengesetzte Dinge zum Zwecke [gleichfalls] zusammengesetzter Dinge, [wie] der Körper u. s. w. [d. h. der Sinne] da, aber sie existiren nicht in der Weise zum Zwecke eines andern, dass sich dies auf ein von dem entfalteteten und unentfalteten verschiedenes Selbst bezieht. Darum lassen sie schliessen, dass dieses ‘andere’ einfach etwas anderes zusammengesetztes, aber nicht ein unzusammengesetztes Selbst ist.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Weil es ein Gegentheil von dem, was aus den drei Constituenten besteht u. s. w., geben muss“. Damit ist folgendes gemeint: wenn [das zusammengesetzte] zum Zwecke eines anderen zusammengesetzten da wäre, so müsste auch dieses, weil dasselbe gleichfalls zusammengesetzt ist, [hinwiederum] zum Zwecke eines anderen zusammengesetzten da sein, desgleichen dieses u. s. f., womit wir einen regressus in infinitum erhalten würden. Und [in unserem Fall] ist, da es eine logische Begrenzung (*vyavasthā*) giebt, die Annahme eines regressus in infinitum nicht angemessen, weil damit eine unnütze Complication gegeben sein würde; auch darf man [auf unsern Fall nicht den Grundsatz] anwenden, dass man sich auch die complicirtere Annahme¹⁾ gefallen lassen muss, wenn diese sich beweisen lässt; denn der Begriff des zusammengesetzten schliesst lediglich den [allgemeinen] Begriff des für ein anderes daseienden ein, [aber nicht den begrenzteren Begriff des für ein anderes zusammengesetztes daseienden]²⁾. Wer aber meint, dass die Schlussfolgerung im Einklang mit allen an dem Beispiel [d. h. in unserem Fall: an Betten, Stühlen und Salben] erscheinenden Eigenschaften stehen müsse, für den würden alle Schlussfolgerungen fortfallen müssen, wie wir dies in der *Tātparyāṭikā* zum *Nyāyavārttika* begründet haben. Wer deshalb aus Furcht vor dem regressus in infinitum annimmt, dass dasjenige, [um dessentwillen das zusammengesetzte da ist,] nicht zusammengesetzt ist, muss [auch] zugeben, dass dasselbe nicht aus den drei Constituenten besteht, dass

1) L. natürlich *kalpanā-gauravam* als Compositum.

2) Oder technisch: es existirt nur die *Vyāpti yat saṃhatam, tat parārtham*, aber nicht die *Vyāpti yat saṃhatam, tat saṃhatāntarārtham*.

es unterschieden¹⁾, nicht Objekt, nicht gemeinschaftlich, geistig und nicht von fruchtbarer Art ist. Denn das Aus-den-drei-Constituenten-bestehen und die übrigen [in Kārikā 11 genannten] Eigenschaften sind unzertrennlich mit dem Begriff des Zusammengesetztseins verbunden. Das Zusammengesetztsein, welches in jenem 'ändern', [um dessentwillen das zusammengesetzte da ist,] fehlt, schliesst [an demselben] also das Aus-den-drei-Constituenten-bestehen und die übrigen [Eigenschaften] aus; gleichwie der Begriff des Brahmanen [an der Person], wo er fehlt, die Zugehörigkeit zu der Schule der Kāṭha u. s. w. ausschliesst. Deshalb steht fest, dass von dem Lehrer, wenn er sagt: „Weil es ein Gegentheil von dem, was aus den drei Constituenten besteht u. s. w., geben muss“, unter dem 'ändern' das unzusammengesetzte verstanden wird und dass dieses das Selbst ist. — Auch deshalb ist die Seele, 'weil es einen Regierer geben muss', d. h. weil die aus den drei Constituenten bestehenden Dinge regiert werden. [In der Form eines dreitheiligen Syllogismus ausgedrückt]:

- 1) Alles das, was das Wesen von Freude, Schmerz und Verwirrung hat, wird bekanntlich von einem andern regiert, wie z. B. der Wagen von dem Lenker.
- 2) Diese [ganze entfaltete Welt] von dem Urtheilsorgan an hat das Wesen von Freude, Schmerz und Verwirrung.
- 3) Also muss dieselbe auch von einem andern regiert werden.

Und dieses 'andere', d. h. von den drei Constituenten verschiedene, ist das Selbst. — Auch deshalb ist die Seele, 'weil es einen Empfinder geben muss'. Wenn [der Verfasser sagt, dass] es einen Empfinder geben muss, so bezeichnet er [zugleich] Freude und Schmerz als die Objekte der Empfindung. Denn die Objekte der Empfindung, Freude und Schmerz, d. h. das angenehm und widerwärtig empfundene, werden von jedem einzelnen gefühlt. Darum muss es [ausser Freude und Schmerz] noch irgend etwas anderes geben, das durch diese beiden angenehm und widerwärtig berührt wird. Und die Organe, z. B. das des Urtheils, können nicht [das Subjekt] sein, welches angenehm und widerwärtig berührt wird, weil dieselben, da sie das Wesen von Freude, Schmerz u. s. w. haben, auf sich selbst einwirken würden, was eine logische Unmöglichkeit ist. Deshalb muss etwas, das nicht das Wesen von Freude u. s. w. hat, das angenehm, resp. widerwärtig berührte sein; und dieses ist das Selbst. Andere aber erklären [den Ausdruck 'weil es einen Empfinder geben muss' folgendermaassen]: Das Urtheilsorgan und die übrigen [inneren Organe] werden empfunden, d. h. erkannt; und dass dieselben erkannt werden, ist nicht möglich ohne einen Erkennen. Deshalb giebt es einen von dem Urtheilsorgan und den übrigen erkennbaren [innern Organen] verschiedenen Erkennen; und dieser ist das Selbst. 'Weil es einen Empfinder geben muss' bedeutet [demnach dieser Auffassung zufolge]: weil die Existenz des Erkenners aus dem

1) Da hier die Negationen der in Kārikā 11, Zeile 1 stehenden Begriffe angeführt werden, ist mit dem MS. *atriguṇatvam vivekitvam* u. s. w. zu lesen, wie auch richtig S. 79, Z. 8 der Calc. Ed. steht. An unserer Stelle theilt die Ben. Ed. den Fehler *avivekitvam* mit der Calc. Ed.

erkannt werdenden erschlossen wird. Und die Erkennbarkeit des Urtheilsorgans und der übrigen [inneren Organe] erschliessen wir daraus, dass dieselben das Wesen von Freude u. s. w. haben, ebenso wie Erde und dergl. — Auch aus folgendem Grunde, sagt [der Verfasser], ist die Seele: „Und weil die Bemühung sich auf die Isolirung richtet“, d. h. [die Bemühung] der Lehrbücher und der grossen Seher mit den göttlichen Augen. Und die Isolirung, d. h. das absolute Aufhören des dreifachen Schmerzes, ist bei dem Urtheilsorgan und den anderen [inneren Organen] nicht möglich; denn wie können diese, welche das Wesen von Schmerz u. s. w. haben, von ihrer ureigenen Natur getrennt werden? Die Trennung aber des von jenen [inneren Organen] verschiedenen Selbstes, welches nicht das Wesen des [Schmerzes] hat, von diesem [Schmerz] kann bewerkstelligt werden. Da deshalb die Bemühung der überlieferten Systeme und der grossen Seher sich auf die Isolirung richtet, steht es fest, dass es ein von dem Urtheilsorgan und den übrigen [inneren Organen] verschiedenes Selbst giebt.

Nachdem [der Verfasser] hiermit die Existenz der Seele dargelegt hat, zeigt er mit Rücksicht auf den Zweifel, ob diese [Seele] in allen Körpern einunddieselbe sei oder entsprechend den einzelnen Leibern in der Vielheit existire, dass sie entsprechend den einzelnen Leibern in der Vielheit existirt:

18. Die Vielheit der Seelen ergiebt sich aus der Vertheilung von Geburt, Tod und Organen, aus dem nicht-gleichzeitigen Wirken und schon aus dem verschiedenen Zustand der drei Constituenten.

‘Die Vielheit der Seelen ergiebt sich’ woraus? ‘Aus der Vertheilung von Geburt, Tod und Organen’. Geburt ist die Verbindung der Seele mit den folgenden neuen, als Wohnstätte charakterisirten Dingen: Körper, äussere Sinne, innerer Sinn, Subjektivirungsorgan, Urtheilsorgan und Empfindung; sie ist aber keine Veränderung an der Seele, weil diese unveränderlich ist. Tod ist das Verlassen eben dieser angenommenen Dinge, des Körpers u. s. w., aber nicht die Vernichtung des Selbstes, weil dieses unwandelbar und ewig ist. Unter den Organen sind die dreizehn vom Urtheilsorgan an [bis zu den Organen der Wahrnehmung und des Handelns] verstanden. Die Vertheilung dieser [drei Dinge, d. h.] von Geburt, Tod und Organen, bedeutet das Je-anders-sein; [und] dieses [in Wirklichkeit bestehende Je-anders-sein] ist doch unvereinbar mit [der Annahme,] dass einunddieselbe Seele in allen Körpern sei. Dann müssten ja, wenn einer geboren wird, alle geboren werden, wenn [einer] stirbt, [alle] sterben, wenn einer z. B. erblindet, alle erblinden, und wenn einer bewusstlos wird, alle bewusstlos sein. Es würde also, [wenn es nur eine Seele gäbe,] keine Vertheilung bestehen können, sondern diese ist [nur] möglich, wenn entsprechend den einzelnen Leibern die Seelen verschieden sind. Auch darf man nicht annehmen, dass die Vertheilung sich dadurch ergebe, dass die Seele, trotzdem sie nur eine sei, durch die Bestimmungen (*upādhāna* = *upādhi*), d. h. durch die Körper, differenzirt werde;

denn dann müsste die Vertheilung von Geburt, Tod u. s. w. auch von der Differenzierung durch solche Upādhis wie Hand, Brust und dergl. abhängig sein; und [thatsächlich] stirbt doch eine Jungfrau nicht, wenn ihr eine Hand abgehauen wird, noch wird sie geboren, wenn ihr ein grosser Körpertheil wie z. B. die Brust wächst. — Auch aus folgendem Grunde, sagt [der Verfasser], ergiebt sich die Verschiedenheit der Seelen entsprechend den einzelnen Leibern: „Aus dem nicht-gleichzeitigen Wirken“. Wenn auch das Wirken — d. h. die Thätigkeit — dem inneren Organ angehört, so wird dasselbe doch metaphorisch auf die Seele übertragen; und demnach müsste, wenn diese in einem einzigen Körper thätig ist, dieselbe unter der Voraussetzung, dass es nur eine [Seele] in allen Körpern giebt, überall thätig sein und in Folge dessen alle Körper gleichzeitig in Bewegung setzen. Bei der [Annahme einer] Vielheit [der Seelen] aber fällt dieser Einwand fort. — Auch aus folgendem Grunde, sagt [der Verfasser], ergiebt sich die Verschiedenheit der Seelen: „Und schon aus dem verschiedenen Zustand der drei Constituenten.“ Das Wort ‘schon’ ist verstellt [und] unmittelbar hinter ‘ergiebt sich’ zu denken: ‘ergiebt sich schon’, d. h. steht ganz fest. *Traigunya* ist so viel als *trayo gumāḥ* ‘die drei Constituenten’; der ‘verschiedene Zustand’ ist das Anderssein derselben. Einige Wohnstätten der Existenz [d. h. einige Körper] nämlich sind reich an Sattva, wie die aufwärts gestiegenen (*ūrdhva-srotas*) [d. h. die Götter]; einige sind reich an Rajas, wie die Menschen; einige reich an Tamas, wie die Thiere. Solch ein verschiedener Zustand — d. h. [solch ein] Anderssein — der drei Constituenten in diesen und jenen Wohnstätten der Existenz wäre nicht möglich, wenn es [nur] eine Seele gäbe. Bei der [Annahme einer] Verschiedenheit [der Seelen] aber fällt dieser Einwand fort.

Nachdem [der Verfasser] hiermit die Vielheit der Seelen bewiesen, nennt er ihre Eigenschaften, weil [die Bekanntschaft mit denselben] zur Erkenntniss des Unterschiedes [zwischen Seele und Materie] dient:

19. Und aus jenem Gegensatz ergiebt sich, dass diese Seele Zeuge, isolirt, neutral, Zuschauer und nicht-handelnd ist.

‘Und aus jenem’; das Wort ‘und’ coordinirt die anderen [hier genannten] Eigenschaften der Seele mit der [in Kārikā 18 gelehrt] Vielheit. Wenn [in unserer Kārikā] ‘aus diesem (*asmāt*) Gegensatz’ gesagt wäre, so müsste man dies auf die unmittelbar [in Kārikā 18] vorangehenden Worte ‘aus dem verschiedenen Zustand der drei Constituenten’ beziehen; deshalb ist, um diese [Auffassung] auszuschliessen, der Ausdruck ‘aus jenem’ gebraucht. Denn das unmittelbar vorher erwähnte ist wegen seiner Nähe das Objekt des [Pronomens] ‘dieser’ (*idam* grammatischer Gen. von *idam*), während das entferntere [das Objekt] des [Pronomens] ‘jener’ (*tadaḥ* gramm. Gen. von *tad*) ist. Demzufolge bezieht sich [unser Ausdruck] auf das entferntere [in Kārikā 11] „Aus den drei Constituenten bestehend, ununterschieden u. s. w.“ Der Gegensatz zu jenem [also], was aus den drei Constituenten besteht u. s. w., bedeutet, dass die Seele nicht

aus den drei Constituenten besteht, dass sie unterschieden, nicht Objekt, nicht gemeinschaftlich, geistig und nicht von fruchtbarer Art ist. Damit nun, dass sie geistig ist und nicht Objekt, ist aufgezeigt, dass sie Zeuge und Zuschauer ist; denn der Geist ist Zuschauer, [und] nicht das ungeistige; und Zeuge ist der, den man ein Objekt sehen lässt; d. h. wem ein Objekt gezeigt wird, derjenige ist Zeuge. Denn wie im täglichen Leben Kläger und Verklagter dem Zeugen das Streitobjekt zeigen, ebenso zeigt auch die Materie ihr Thun als Objekt der Seele, und deshalb ist die Seele Zeuge. Dagegen kann etwas ungeistiges oder ein Objekt nicht einem Objekt gezeigt werden, [da dieses nicht im Stande ist zu sehen]. Zeuge ist also [die Seele] deshalb, weil sie geistig und nicht Objekt ist. Aus demselben Grunde ist sie auch Zuschauer. Und weil sie nicht aus den drei Constituenten besteht, ist sie isolirt. Isolirung bedeutet die absolute Negation des dreifachen Schmerzes. Und diese [Isolirung] der [Seele] folgt einfach aus dem ihr Wesen ausmachenden Umstande, dass sie nicht aus den drei Constituenten besteht, d. h. dass sie frei ist von Freude, Schmerz und Verwirrung. — Aus demselben Grunde, d. h. weil [die Seele] nicht aus den drei Constituenten besteht, ist sie neutral. Denn wer Freude empfindend an Freude sich labt und Schmerz empfindend den Schmerz hasst, ist nicht neutral; wer aber von diesen beiden frei ist, wird neutral und unbetheiligt genannt. — Daraus schliesslich, dass [die Seele] unterschieden und nicht von fruchtbarer Art ist, ergibt sich, dass sie nicht-handelnd ist.

«Das mag sein! Wenn ich [aber] durch ein Erkenntnissmittel zu der Ueberzeugung gelangt bin, dass eine Sache zu thun ist, so thue ich sie, weil ich sie als denkendes Wesen zu thun wünsche. In dieser Weise ergibt sich aus der [eigenen] Empfindung, dass Handeln und Denken [oder Geist] einunddenselben Sitz haben. Das [aber] ist nach dieser [eurer] Theorie nicht möglich, da [eurer Ansicht zufolge] der Geist nicht handelt und das handelnde [d. h. die Materie] ungeistig ist». Auf diesen [Einwand eines Naiyāyika] antwortet [der Verfasser]:

20. Deshalb wird in Folge der Verbindung mit ihr [der Seele] der ungeistige innere Körper (*linga*) scheinbar geistig, und ebenso die [am Handeln] unbetheiligte [Seele] scheinbar handelnd, während [in der That] die Constituenten handeln.

Weil durch Gründe bewiesen ist, dass Geist und Handeln einen verschiedenen Sitz haben, deshalb ist dies [was der Naiyāyika sagt] ein Irrthum. Das ist der Sinn. Dass der innere Körper aus dem 'grossen' und den anderen [Principien] bis herunter zu den feinen [Elementen] gebildet ist, wird [der Verfasser in Kārikā 40] lehren. Die Verbindung [der Seele] mit diesem [inneren Körper], d. h. die Nähe des letzteren, ist der Keim jenes Irrthums. Das übrige ist seinem Sinne nach klar (*a-tirohita*).

[Eben] hiess es 'in Folge der Verbindung mit ihr'. Da nun eine Verbindung zweier getrennter Dinge nicht eintritt ohne ein Erforderniss, und da ein solches nicht vorliegt, ohne dass das Verhältniss von dienendem und bedientem besteht, bezeichnet [der Verfasser] den Dienst [des einen] als die Ursache des Erforderns [von Seiten des andern]:

21. Damit die Seele die Materie erschauet und sich von ihr isolire, findet die Verbindung der beiden statt, die der des Lahmen und Blinden vergleichbar ist. Dadurch wird die Schöpfung hervorgebracht.

Pradhānasya ist Genitivus objectivus; [d. h. 'die Materie' ist Objekt, und so bedeutet der Anfang der Kārikā]: zu dem Zwecke, dass die Materie, welche die Ursache von allem ist, von der Seele erschaut werde. Damit ist dargethan, dass die Materie das Objekt der Empfindung ist, und deshalb ist es richtig, da die empfundene Materie nicht ohne einen Empfinder sein kann, dass dieselbe einen Empfinder erfordert. Was [andererseits] die Seele erfordert, zeigt [der Verfasser mit den Worten:] „Damit die Seele sich von ihr isolire“. Denn also [verhält es sich]: die mit der Materie verbundene Seele, welche sich selbst den jener anhaftenden dreifachen Schmerz fälschlich zuschreibt, trachtet nach der Isolirung; und diese ist bedingt durch die Erkenntniss der Verschiedenheit von Materie¹⁾ und Seele. Da nun die Erkenntniss der Verschiedenheit von Materie¹⁾ und Seele nicht ohne die Materie [möglich ist], erfordert die Seele die Materie zum Zwecke der Isolirung. In Anbetracht nun der Thatsache, dass die Continuität der [in Rede stehenden] Verbindung anfanglos ist, haben wir anzunehmen, dass [die Seele], obwohl sie schon [mit der Materie] zum Zwecke des Empfindens in Verbindung steht, doch wiederum [mit derselben] zum Zwecke der Isolirung in Verbindung tritt. — «Zugegeben, dass eine Verbindung zwischen den beiden besteht; woher aber kommt die Schöpfung des 'grossen' und der übrigen [materiellen Produkte]?» Auf diese [Frage] antwortet [der Verfasser]: „Dadurch wird die Schöpfung hervorgebracht“. Denn jene Verbindung würde ohne die Schöpfung des 'grossen' und der übrigen [Produkte] nicht zur Empfindung und Isolirung²⁾ ausreichend sein; das bedeutet: eben jene Verbindung bringt die Schöpfung zum Zwecke der Empfindung und Erlösung hervor.

[Der Verfasser] beschreibt [nun] die Reihenfolge der Schöpfung:

22. Aus der Urmaterie entsteht das 'grosse', aus diesem das Subjektivierungsorgan und aus diesem die Reihe der sechzehn; aus fünf ferner unter diesen sechzehn die fünf Elemente.

Die Urmaterie ist das unentfaltete. Die Definitionen des 'grossen' und des Subjektivierungsorgans werden [in Kārikā 23 und 24] gegeben werden. Die [in

1) *satteva* im Sinne von *prakṛti*; vgl. Anm. 1 auf S. 4 meiner Uebersetzung der *Aniruddhavyṛtti*.

2) Hinter *bhogāya* ist *kaivalyāya ca* mit der Ben. Ed. und dem MS. einzufügen.

Kārikā 26 und 27) zu beschreibenden elf Sinne und die fünf Grundstoffe bilden 'die Reihe der sechzehn', d. h. die durch die Zahl sechzehn begrenzte [Reihe]. 'Aus fünfen ferner' aus der Zahl 'dieser sechzehn', d. h. aus den Grundstoffen, [entstehen] 'die fünf [grobe] Elemente', Aether u. s. w. Unter diesen geht aus dem Ton-Grundstoff der Aether hervor, dessen charakteristische Eigenschaft der Ton ist; aus dem mit dem Ton-Grundstoff verbundenen Gefühls-Grundstoff die Luft, deren charakteristische Eigenschaften Ton und Fühlbarkeit sind; aus dem mit den Ton- und Gefühls-Grundstoffen verbundenen Farben-Grundstoff das Feuer, dessen charakteristische Eigenschaften Ton, Fühlbarkeit und Farbe sind; aus dem mit den Ton-, Gefühls- und Farben-Grundstoffen verbundenen Geschmacks-Grundstoff das Wasser, dessen charakteristische Eigenschaften Ton, Fühlbarkeit, Farbe und Geschmack sind; aus dem mit den Ton-, Gefühls-, Farben- und Geschmacks-Grundstoffen verbundenen Geruchs-Grundstoff die Erde, deren charakteristische Eigenschaften Ton, Fühlbarkeit, Farbe, Geschmack und Geruch sind. Das ist der Sinn.

Das unentfaltete ist im allgemeinen [in Kārikā 10] mit dem Worte „das Gegentheil“¹⁾ definirt und im besondern [in Kārikā 13] mit den Worten „Sattva gilt als leicht und erleuchtend u. s. w.“ Desgleichen ist das entfaltete im allgemeinen [in Kārikā 10] definirt mit den Worten „Veranlasst u. s. w.“. Jetzt beschreibt [der Verfasser] — weil dies zur [Erreichung der] discriminativen Erkenntniss dienlich ist — eine besondere Art des entfalteten, nämlich das Urtheilsorgan:

23. Entscheidung ist das Urtheilsorgan; Verdienst, Erkenntniss, Gleichgiltigkeit und übernatürliche Kraft, dies ist seine Sattva-Natur; seine Tamas-Natur ist das Gegentheil davon.

'Entscheidung ist das Urtheilsorgan' [sagt der Verfasser] in der Meinung, dass eine Thätigkeit und das die Thätigkeit ausübende nicht zu trennen sind. Jeder Mensch des praktischen Lebens (*vyavahartar*) gebraucht [zuerst] die Sinne (*ālocya*), dann denkt er [mit dem inneren Sinn], dann setzt er [mit dem Subjektivierungsorgan den betreffenden Gegenstand] zu seiner eignen Person in Beziehung (*abhimatya*) „Ich bin dazu berufen“, dann entscheidet er sich [mit dem Urtheilsorgan] „Dies ist von mir zu thun“, und darauf handelt er, wie das aus dem täglichen Leben bekannt ist. Dieser Entschluss nun „Das ist zu thun“, welcher dem Urtheilsorgan angehört, in das in Folge der Nähe des Geistes²⁾ die geistige Natur übergeht, ist die 'Entscheidung', d. h. die specielle Funktion des Urtheilsorgans. Von dieser ist das Urtheilsorgan nicht zu trennen, und [so] ist diese [Funktion als] Definition des Urtheilsorgans [angeführt],

1) Trotz der übereinstimmenden Lesart der Ausgaben und des MS. ist nach dem Wortlaut von Kārikā 10 *tad* vor *viparītam* zu streichen.

2) L. natürlich *citi-samnidhānāt* als Compositum.

weil sie dasselbe von [allem] generell gleichen [d. h. von den übrigen Organen] wie von dem generell verschiedenen [d. h. von Töpfen u. s. w.] unterscheidet. Nachdem [der Verfasser] in dieser Weise das Urtheilsorgan definirt hat, nennt er als zur [Erreichung der] discriminativen Erkenntniss dienlich dessen Sattva-, Rajas-¹⁾ und Tamas-Eigenschaften: „Verdienst, Erkenntniss, Gleichgiltigkeit und übernatürliche Kraft, dies ist seine Sattva-Natur; seine Tamas-Natur ist das Gegentheil davon“. Verdienst ist die Ursache des Glücks und der Erlösung; und zwar ist dasjenige Verdienst, welches hervorgeht aus der Vollziehung der Opfer, des Spendens und dergl., die Ursache des Glücks, während das aus der Vollziehung der achthgliedrigen Yogapraxis²⁾ hervorgehende die Ursache der Erlösung ist. Erkenntniss ist die Erschauung des Unterschieds von Materie³⁾ und Seele. Gleichgiltigkeit ist die Negation der Begierde; dieser [Zustand] stellt vier [verschiedene Stufen des] Bewusstseins⁴⁾ dar: 1) das Bewusstsein der Bemühung, 2) das Bewusstsein des Gesondertseins, 3) das Bewusstsein von [nur noch] einem Sinn, 4) das Bewusstsein der Herrschaft.

Begierde und dergl. sind die dem Denkorgan anhaftenden Schäden; von denselben werden die Sinne mit Bezug auf je ihre besonderen Objekte zur Thätigkeit angetrieben. Wenn man sich nun dazu anschickt diese [Schäden] zu beseitigen (*paripācanāya*⁵⁾ mit dem Gedanken „Auf diesen [Antrieb hin, *taṭ*] sollen die Sinne nicht [mehr] mit Bezug auf die Objekte hier thätig sein“, so ist dieses Bestreben das 'Bewusstsein der Bemühung'. Liegt man [jener] Beseitigung ob, so sind einige Schäden zu Ende, während andere erst ihrem Ende entgegen gehen. Da nun in dieser Weise zwischen den [beiden Theilen] das Verhältniss des Früher und Später obwaltet, so stellt man fest, dass diejenigen Schäden, welche zu Ende sind, von denen gesondert sind, welche erst ihrem Ende entgegen gehen. Dies ist das 'Bewusstsein des Gesondertseins'. Wenn die [Schäden], welche in Folge der [durch die Yogapraxis erzielten] Wirkungsunfähigkeit der Sinne vergangen sind, nur noch in [der Form] der sehnächtigen Erinnerung in dem inneren Sinne verharren⁶⁾, so ist das 'Bewusstsein von [nur noch] einem Sinn' [erreicht]. Auf die drei [bisher besprochenen Stufen des] Bewusstseins folgt nun auch das Aufhören selbst jenes Minimum von sehnächtiger Erinnerung an

1) Da in der Kārikā von einer Rajas-Natur des Urtheilsorgans nicht die Rede ist, erklärt die Tīkā, dass die Sattva- und Tamas-Eigenschaften desselben der anregenden Mitwirkung des Rajas bedürfen um ins Leben zu treten.

2) S. Yogasūtra 2. 29.

3) Wegen *sattva* im Sinne von *prakṛti* vgl. Anm. 1 auf S. 583.

4) In den folgenden technischen Ausdrücken hat *saṃjñā* die beiden Bedeutungen 'Bewusstsein' und 'Name'; doch überwiegt entschieden die erstere, wie denn auch Bhojarāja zum Yogasūtra 1.15 *saṃjñā* in *vaçīkāra-saṃjñā* durch *vimarṣa* erklärt. Vgl. Aniruddha zum Sāṃkhyasūtra 2.1.

5) Vgl. *pakva* in der Bedeutung 1) i) des Böttlingk'schen Wörterbuchs in kürz. Fass.

6) L. *vyavasthānam* anstatt *cā 'navasthāpanam* mit der Ben. Ed., dem MS. und der in der nächstfolgenden Anmerkung angegebenen Quelle.

die [früher] herangetretenen sinnlichen und übersinnlichen Objekte¹⁾. Dies ist das 'Bewusstsein der Herrschaft', welches der verehrungswürdige Patañjali [im Yogasūtra 1.15] mit folgenden Worten beschrieben hat: „Das Bewusstsein der Herrschaft bei einem, der kein Verlangen mehr nach sinnlichen und übersinnlichen Objekten empfindet, ist Gleichgiltigkeit“. Diese Gleichgiltigkeit [also] ist eine Eigenschaft des Urtheilsorgans. Auch übernatürliche Kraft ist eine Eigenschaft des Urtheilsorgans, aus welcher die [auf Wunsch angenommene] unendliche Kleinheit und die anderen [derartigen Fähigkeiten] hervorgehen. Unter denselben ist unendliche Kleinheit (*anīman*) das Unendlich-klein-werden, in Folge dessen man selbst in einen Stein eindringt; [unendliche] Leichtigkeit (*laghīman*) ist das [Unendlich-]leicht-werden, in Folge dessen man sich an den Sonnenstrahlen festhält und in die Welt der Sonne begiebt; Grösse (*mahīman*) ist das Grosswerden, in Folge dessen man sich [beliebig] vergrössern kann; die Fähigkeit alles zu erreichen (*prāpti*) [äussert sich z. B. darin, dass] man mit seiner Fingerspitze den Mond berührt; die Wundermacht des Willens (*prākāmya*) ist die Unbeschränktheit des Beliebens, in Folge deren man in die Erde, wie in das Wasser, eintaucht und [wieder aus ihr] emportaucht; Herrschaft (*vaçitva*) [ist diejenige übernatürliche Kraft, durch welche] man die Elemente und [alles] aus den Elementen bestehende mit Sicherheit in seiner Gewalt hat²⁾; Allmacht (*içitva*) [ist diejenige Kraft, vermöge deren] man über Entstehen, Dauer und Vergehen³⁾ der Elemente und [aller] aus den Elementen bestehender Dinge gebietet; die Fähigkeit andere nach seinem Willen zu bestimmen (*kāmāvasāyitva*) ist das In-Erfüllung-gehen [aller auf andere Personen gerichteter] Wünsche. Wie der Wunsch desjenigen, [der diese übernatürliche Kraft besitzt,] in Bezug auf die Wesen ist, geradeso werden die Wesen; [d. h.] anderer Leute Entschlüsse richten sich nach dem Objekt des Entschlusses, aber bei dem Yogin richten sich die Gegenstände des Entschlusses nach dem Entschluss⁴⁾.

Dies sind die vier Sattva-Eigenschaften des Urtheilsorgans; die Tamas-Eigenschaften desselben aber sind das Gegentheil davon; das bedeutet: es sind die vier, die da heissen Schuld, Mangel der Erkenntniss, der Gleichgiltigkeit und der übernatürlichen Kraft.

[Der Verfasser] giebt nun die Definition des Subjektivirungsorgans:

24. Wahn ist das Subjektivirungsorgan; aus demselben geht eine doppelte Schöpfung hervor, die Reihe der elf und die der fünf Grundstoffe; nichts weiter.

'Wahn ist das Subjektivirungsorgan'. Wenn man nämlich in Bezug auf das [mit den äusseren Sinnen] wahrgenommene und [mit dem inneren Sinn] erwo-

1) Dieser ganze Gegenstand, der übrigens im Yogasūtra fehlt, ist von Vācaspatimiçra fast mit denselben Worten wie hier in seiner Glosse zu Vyāsa's Yogabhāṣya 1.16 behandelt.

2) L. *vaçī-bhavaty asyā 'vaçyam* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) L. *prabhava-sthiti-vyayānām iṣṭe* mit der Ben. Ed.; das MS. fügt noch *vyūha* vor *vyayānām* ein.

4) Hinter *niçayam* ist ein Interpunktionsstrich zu setzen und hinter *iti* das Komma zu tilgen.

gene denkt: „Ich bin dazu berufen, ich bin ja dazu befähigt, nur für mich sind diese Dinge da, kein anderer als ich ist dazu berufen, deshalb bin ich es, [der allein dazu befähigt ist]“, so ist dieser Wahn¹⁾ das Subjektivierungsorgan, weil er dessen specielle Funktion ist [und weil eine Thätigkeit und das die Thätigkeit ausübende nicht zu trennen sind²⁾]. Von diesem [Subjektivierungswahn] lebt nun das Urtheilsorgan und entscheidet sich dahin: „Dies ist von mir zu thun“. Die besonderen Produkte dieses [Subjektivierungsorgans] nennt [der Verfasser mit den Worten]: „Aus demselben geht eine doppelte Schöpfung hervor“, [und] die beiden Arten beschreibt er [mit den Worten]: „Die Reihe der elf“, welche ‘Sinne’ heissen, „und die der fünf Grundstoffe; nichts weiter“. Mit dem Ausdruck ‘nichts weiter’ (*eva*) stellt er fest, dass nur diese doppelte Schöpfung, aber keine andere aus dem Subjektivierungsorgan entsteht.

«Das mag sein! Wie [aber] können von dem Subjektivierungsorgan, d. h. von einer einförmigen Ursache, zwei wesensverschiedene Reihen ausgehen, [von denen die eine, d. h. die der Grundstoffe] ungeistig [und die andere, d. h. die der Sinne] erleuchtend [= eine Erkenntniss hervorrufend] ist?» Darauf antwortet [der Verfasser]:

25. Die Sattva-artige [Reihe] der elf entspringt dem modifizirten Subjektivierungsorgan; dem Ausgangspunkt der Elemente die der Grundstoffe³⁾, diese ist Tamas-artig; dem wirksamen die von beiderlei Art.

Die Reihe der elf, nämlich Sinne, ist Sattva-artig, weil diese erleuchten und leicht sind; sie entspringt dem modifizirten — d. h. Sattva-artigen — Subjektivierungsorgan. Dem Ausgangspunkt der Elemente, d. h. dem Tamas-artigen Subjektivierungsorgan, entspringt die Reihe der Grundstoffe. Weshalb? weil diese Tamas-artig ist. Damit ist folgendes gemeint: wenn das Subjektivierungsorgan auch [nur] eines ist, so bringt es doch [zwei] verschiedene Produkte hervor, je nachdem die bestimmte, Constituente, [d. h. Sattva oder Tamas, in dem Subjektivierungsorgan] zunimmt oder unterdrückt wird. «Wenn nun aber alle Produkte allein von Sattva und Tamas erzeugt werden, dann bedürfen wir doch des nichts hervorbringenden Rajas nicht!» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Dem wirksamen die von beiderlei Art“. Durch das wirksame — d. h. Rajas-artige — [Subjektivierungsorgan] entstehen die von beiderlei Art, d. h. die beiden [besprochenen] Reihen. Wenn es auch kein anderes Produkt des Rajas giebt, so bringen doch Sattva und Tamas, obwohl dazu befähigt, nicht von selbst je ihre Produkte hervor, weil sie beide unthätig sind; sondern [nur] dann, wenn das Rajas durch seine Beweglichkeit sie in Bewegung

1) Wahn hauptsächlich deshalb, weil dem Ich, d. h. dem unbetheiligten Selbst, etwas ihm in Wirklichkeit nicht zukommendes zugeschrieben wird.

2) Siehe den Anfang des Commentars zu Kārikā 23.

3) *tanmātra* ist natürlich adj., abhängig von dem zu ergänzenden *gaṇa*.

setzt, bringen sie je ihre Produkte hervor. Deshalb ist das Rajas auch für jene beiden Produkte [d. h. für die Sinne und Grundstoffe] insofern Ursache, als es die Thätigkeit des Sattva und Tamas ins Leben ruft; darum ist das Rajas nicht zwecklos.

Um die Reihe jener elf Sattva-Produkte aufzuzählen, nennt [der Verfasser] zunächst die zehn äussern Sinne¹⁾:

26. Die Sinne der Wahrnehmung heissen Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl; die Sprache, die Fähigkeiten zu greifen, zu gehen, sich zu entleeren und sich zu begatten nennt man die Sinne des Handelns.

Die Sinne haben das von Sattva erfüllte Subjektivierungsorgan zur materiellen Ursache und sind von zweierlei Art: Sinne der Wahrnehmung und Sinne des Handelns. Diese beiden Klassen heissen *indriya*, weil sie Merkmale [zur Erschliessung] des Herrn (*indra*), d. h. des Selbstes, sind. [In unsrer Kârikâ] sind sie mit ihren Namen 'Gesicht' u. s. w. benannt; unter ihnen ist das Gesicht derjenige [Sinn], dessen Kennzeichen die Wahrnehmung der Farben ist; das Gehör derjenige, dessen Kennzeichen die Wahrnehmung der Töne ist; der Geruch derjenige, dessen Kennzeichen die Wahrnehmung der Gerüche ist; der Geschmack derjenige, dessen Kennzeichen die Wahrnehmung der Geschmäcke ist; das Gefühl derjenige, dessen Kennzeichen die Wahrnehmung der Berührungen ist. Die Funktionen der Sprache und der übrigen [Sinne des Handelns] wird [der Verfasser in Kârikâ 28] anführen.

[Jetzt] beschreibt er den elften Sinn:

27. Unter diesen besitzt das innere Sinnesorgan das Wesen der beiden; es ist bestimmend und ein Sinn wegen der Gleichartigkeit. Aus der Verschiedenheit der Modification der Constituenten folgen die Mannigfaltigkeit [der Sinne] und die Unterschiede der Aussendinge.

Unter [diesen] elf Sinnen besitzt das innere Sinnesorgan das Wesen der beiden, d. h. es ist sowohl Sinn der Wahrnehmung als auch Sinn des Handelns, weil [die Sinne der Wahrnehmung] Gesicht u. s. w. und [die Sinne des Handelns] Sprache u. s. w. nur deshalb in Bezug auf je ihre Objekte wirken, weil sie unter der Leitung des inneren Sinnesorgans stehen. Dieses definirt [der Verfasser] seiner besondern Natur nach mit den Worten: „Das innere Sinnesorgan ist bestimmend“; der innere Sinn wird [also] durch seine Natur, d. h. durch das Bestimmen, definirt.

1) Diese Einleitung ist in der Calc. Ed. ausgefallen und muss nach der Ben. Ed. und dem MS. folgendermaassen ergänzt werden: *sâttvikam ekâdaçakam âkhyâtuṃ bāhyendriya-daçakam tâvad âha.*

Derselbe bestimmt [nämlich] den durch einen äusseren Sinn wahrgenommenen Gegenstand, der [bis dahin nur] undeutlich als 'dies da' erkannt war, genau: „dies ist so [und] nicht so“; das heisst: er unterscheidet [den Gegenstand von anderen Dingen] auf Grund des Verhältnisses von charakterisirendem und charakterisirtem [oder von Prädikat und Subjekt, z. B. 'der Topf ist gelb']; wie man sagt:

Zuerst erfassen verständige Leute [nur] etwas undeutliches, ununterschiedenes¹⁾, einfach 'ein Ding'; darauf bestimmen sie dasselbe seiner allgemeinen Natur [z. B. als Topf] und seinen besonderen Eigenschaften nach [z. B. als gelb].

Denn also [verhält es sich]:

Die erste Erkenntniss durch Wahrnehmung, die durch einen undeutlich erfassten Gegenstand hervorgerufen wird, ist nicht-differenzirt, ähnlich den Vorstellungen von Kindern, Narren²⁾ und dergl. Diejenige Auffassung erst, durch welche darauf das Ding³⁾ nach seinen Qualitäten, seinem Genusbegriff u. s. w. festgestellt wird, gilt allgemein als [wirkliche] Sinneswahrnehmung⁴⁾.

Diese als Bestimmen zu definirende Funktion des inneren Sinnes kennzeichnet denselben, weil sie ihn von [allem] generell gleichen [d. h. von den äusseren Sinnen] wie von dem generell verschiedenen [d. h. von Töpfen u. s. w.] unterscheidet. «Das mag sein! Wie [aber] das 'grosse' und das Subjektivierungsorgan, welche beide eine specielle Funktion besitzen, nicht zu den Sinnen gehören, so braucht doch auch der [sogenannte] innere Sinn, der [wie jene] eine specielle Funktion besitzt, nicht ein Sinn zu sein.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Und ein Sinn“. Warum? „Wegen der Gleichartigkeit“, d. h. mit den anderen Sinnen. Die [hier gemeinte] Gleichartigkeit besteht darin, dass [der innere wie die äusseren Sinne] das Sattva-artige Subjektivierungsorgan zur materiellen Ursache haben, aber nicht darin, dass sie [beide] Merkmale zur Erschliessung des Herrn [d. h. der Seele] sind; denn auch das 'grosse' und das Subjektivierungsorgan sind Merkmale zur Erschliessung des Selbstes und müssten deshalb dann [auch] Sinne sein. Darum ist [das im Commentar zu Kārikā 26 gesagte, nämlich] dass [die Sinne, *indriya*] Merkmale zur Erschliessung des Herrn (*indra*) seien, nur eine Etymologie, aber nicht eine Bestimmung dessen, was das Wort [*indriya*] zu bedeuten hat⁵⁾. — «Wie nun aber können die elf Sinne dem einen Sattva-artigen Subjektivierungsorgan entstammen?» Auf diese [Frage]

1) *avikalpita* = *nirvikalpaka* 'nicht-differenzirt'.

2) Ich verbessere das *omūkhādīo* der Ausgaben und des MS. in *omūdhādīo*; denn was sollen die Stummen hier? Vgl. *bālonmattādi-samatvam* im *Sāṃkhyasūtra* 1. 26.

3) *vastu* ist in den Ausgaben von dem folgenden *dharmair* abzutrennen.

4) Vgl. die Varianten in den Citaten *Aniruddhavṛtti* 1. 89 und *Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya* 2. 32.

5) *pravṛtti-nimittam* = *pada-ṣakyatāvachedakam*, *Nyāyakoṣa*. — *Vācaspatimiṣra* will sagen, dass man aus der Etymologie nicht die *Vyāpti* entnehmen darf: *yatra-yatre 'ndra-līngatvam, tatra-tatre 'ndriyatvam*.

antwortet der Verfasser: „Aus der Verschiedenheit der Modification der Constituenten folgen die Mannigfaltigkeit [der Sinne] und die Unterschiede der Aussendinge“. Die Verschiedenheit der Produkte [d. h. der Sinne] folgt aus der Verschiedenheit der begleitenden [Ursache], d. h. der unsichtbaren Kraft [des Verdienstes], welche das Wahrnehmen der Töne und der anderen [Sinnesobjekte] hervorruft. [Ebenso wie jede andere Verschiedenheit] ist auch die Verschiedenheit jener unsichtbaren Kraft nur eine Modification der Constituenten. Die Worte 'und die Unterschiede der Aussendinge' sind als Beispiel gemeint und bedeuten: gleichwie die Unterschiede der Aussendinge, so [folgt] auch diese [Mannigfaltigkeit der Sinne etc.]

Nachdem [der Verfasser] so [in Kārikā 26 und 27] die elf Sinne ihrem Wesen nach beschrieben, nennt er die besonderen Funktionen der zehn [äusseren Sinne]:

28. Als Funktion der fünf [ersten Sinne] gilt nur die Wahrnehmung mit Bezug auf Töne und dergl.; die [Funktionen] der fünf [anderen] sind Reden, Greifen, Gehen, Entleerung und Wollust.

Die Wahrnehmung — d. h. die Beobachtung nur undeutlicher Dinge — von Seiten der wahrnehmenden Sinne ist [bereits im Commentar zur vorigen Kārikā] beschrieben. Von den Sinnen des Handelns ist die Sprache derjenige Sinn, welcher in Hals, Gaumen u. s. w. seinen Sitz hat; ihre Funktion ist das Reden. Das übrige ist deutlich.

Der Verfasser nennt [nun] eine den drei inneren Organen [gemeinsame] Funktion:

29. Die Funktionen machen die spezifische Unterschiedenheit der drei aus; diese sind nicht gemeinschaftlich. Eine gemeinschaftliche Funktion der Organe sind die fünf Lebenshauche, Athem u. s. w.

'Die Funktionen machen die spezifische Unterschiedenheit (*svālakṣhanya*) der drei aus'. D. h. diejenigen Dinge, welche ein eigenes (*sva*) oder specielles Merkmal (*lakṣhaṇa*) haben, sind specifisch unterschieden (*sva-lakṣhaṇa*). [Dazu gehören] das 'grosse', das Subjektivierungsorgan und der innere Sinn. Der Zustand derselben ist spezifische Unterschiedenheit, und diese besteht lediglich in den einzelnen specifischen Merkmalen. In dem vorliegenden Fall ist die Funktion oder Thätigkeit des 'grossen' die Entscheidung, des Subjektivierungsorgans der Wahn, des inneren Sinnes die Feststellung. Dass die Funktionen von zweierlei Art sind, lehrt [der Verfasser], indem er sie als theils gemeinsam theils speciel hinstellt, [mit den Worten]: „Diese sind nicht gemeinschaftlich“, d. h. speciel; „eine gemeinschaftliche Funktion der Organe sind die fünf Lebenshauche, Athem u. s. w.“¹⁾ Die fünf

1) Der nächste Satz ist unübersetzbar, weil er nur eine Auflösung des Karmadhāraya-Compositums *sāmānya-karāṇa-vṛtti* enthält.

Lebenshauche sind die Funktion—d. h. [das Wort *vr̥tti* bedeutet hier so viel als] das Lebensmittel [oder Lebensprinzip] — aller drei Organe; denn wenn jene [Lebenshauche] da sind, besteht [auch das Leben der Organe], und wenn jene fehlen, fehlt [auch dieses]. Unter den [Lebenshauchen] ist der Athem derjenige, der von der Nasenspitze, durch das Herz und den Nabel bis zu den grossen Zehen wirkt; der Abhauch wirkt in den Halswirbeln, im Rücken, in den Beinen, im After, in den Genitalien und den Rippengenden; der Mithauch wirkt im Herzen, im Nabel und in allen Gelenken; der Aufhauch wirkt im Herzen, Hals, Gaumen, Schädel und zwischen den Augenbrauen; der Durchhauch wirkt in der Haut. Dies sind die fünf Lebenshauche.

[Der Verfasser] lehrt nun, dass die speciellen Funktionen dieser [ganzen Reihe von Organen] sowohl nach einander als auch gleichzeitig [sich äussern], und dazu, in welcher Weise sie es thun:

30. Die Funktionen aber dieser vier¹⁾ mit Bezug auf wahrnehmbares werden als gleichzeitig und auf einander folgend bezeichnet; ebenso sind auch die auf jenem beruhenden Funktionen der drei mit Bezug auf nicht-wahrnehmbares.

‘Mit Bezug auf wahrnehmbares’; z. B. wenn Jemand in dichter Finsterniss nur in Folge eines Blitzstrahls einen Tiger ganz nahe vor sich sieht, dann treten ja bei demselben Wahrnehmung, Feststellung, Bezugnahme auf die eigene Person und Entschliessung gleichzeitig ins Leben, weil er [sofort] darnach aufspringt und von jenem Orte im Nu enteilt. ‘Und auf einander folgend’; [z. B.] wenn Jemand im Halbdunkel zuerst nur einen Gegenstand undeutlich wahrnimmt, darauf mit angespannter Aufmerksamkeit des inneren Sinnes feststellt: „Da ist ein grimmiger Räuber mit einem Bogen, der [schussbereit] gekrümmt ist durch die mit einem Pfeil belegte, bis an das Ohr zurückgezogene Sehne“²⁾, darauf die Beziehung zu seiner eigenen Person herstellt: „Er kommt auf mich los“ und darauf den Entschluss fasst: „Ich will von diesem Orte forteilen“.

Im Falle eines übersinnlichen [Objektes] hingegen liegen nur die Funktionen der drei inneren Organe vor, und die der äusseren Sinne [d. h. die Wahrnehmung] fällt fort. Dies sagt [der Verfasser mit den Worten aus]: „[Ebenso sind auch] die auf jenem beruhenden Funktionen der drei mit Bezug auf nicht-wahrnehmbares“. D. h. die Funktionen der drei inneren Organe sind ebensowohl gleichzeitig als auf einander folgend und beruhen auf etwas wahrnehmbarem. Denn Schlussfolgerung, Schrift und Tradition äussern ihre [Erkenntniss erzeugende] Wirkung in Bezug

1) Die äusseren Sinnesorgane sind hier als Einheit behandelt.

2) Da der Text der Calc. Ed. hier keinen grammatischen Zusammenhang giebt, ist nach der Ben. Ed. zu lesen: *karmāntā-kṛṣṭa-saṅgāra-cinjinī-maṇḍali-kṛta-kodāṇḍaḥ* etc.

auf einen übersinnlichen Gegenstand [nur dann], wenn sie sich auf eine Wahrnehmung¹⁾ stützen, sonst nicht. Wie dies bei dem wahrnehmbaren ist, ebenso ist es auch bei dem nicht-wahrnehmbaren; so ist zu construieren.

«Das mag sein! Die Funktionen der vier — resp. drei — [Organe] können [nun aber doch] nicht lediglich von jenen [Organen] (*tan-mātra*) abhängen; [sondern es muss doch noch einen weiteren Faktor geben, der Ort und Zeit der Entstehung der Funktionen bestimmt]; denn da jene [Organe] ewig sind, würden [auf Grund eurer Anschauung] die Funktionen immerdar entstehen können. Wenn aber eine [derartige] Zufälligkeit obwaltete, würde [auch] eine Vermengung der Funktionen möglich sein, [d. h. man würde beispielsweise mit dem Gesichtssinn hören und mit dem Geschmacksinn sehen können], weil [für euch Sāṃkhyas keine Ursache der Vertheilung vorhanden ist.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]:

31. Sie treten ihre durch das gegenseitige Vorhaben bedingten Funktionen an, jedes die seine; das Ziel der Seele allein ist die Ursache; von keinem [sonst] wird ein Organ zur Wirksamkeit angetrieben.

‘Die Organe’ ist [in dem ersten Satz] zu ergänzen. Denn gleichwie viele Männer, Lanzen-, Keulen-, Bogen- und Schwerträger nach Verabredung ausziehen um andere zu überfallen und [wie] unter diesen jeder einzelne handelt, indem er das Vorhaben der anderen kennt, [der Art dass] der Lanzenträger bei der Aktion nur die Lanze ergreift, aber nicht die Keule oder etwas anderes, desgleichen auch der Keulenträger nur die Keule [und] nicht die Lanze oder etwas anderes, — ebenso wirkt jedes einzelne Organ mit Rücksicht auf das Vorhaben der anderen Organe, d. h. mit Rücksicht auf die Bereitschaft²⁾ derselben ihr eigenes Geschäft zu besorgen, [und vermeidet so jede Collision mit diesen anderen Organen]. Da also das Wirken derselben [in dieser Weise] bedingt ist, kann keine Vermengung der Funktionen eintreten. Dies ist [in der Kārikā] mit den Worten ausgesagt: „Sie treten [ihre Funktionen] an, jedes die seine“. «Das mag sein! Es ist ganz richtig, dass Leute, welche Keulen oder etwas anderes tragen, unter Kenntniss des gegenseitigen Vorhabens handeln, weil sie beseelte [und denkende] Wesen sind; die Organe aber sind ungeistig, also nicht im Stande in derselben Weise zu wirken; es muss deshalb einen Leiter derselben geben, welcher Wesen, Fähigkeit und Zweck der Organe kennt.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Das Ziel der Seele allein ist die Ursache; von keinem [sonst] wird

1) D. h. Schrift und Tradition, indem sie die Wahrnehmung — resp. Erkenntniss — des Zusammenhangs zwischen Wort und Bedeutung voraussetzen; vgl. oben S. 550 im Commentar zu Kārikā 5.

2) Da *ākūta* nicht durch das Adjektiv *ābhimukha* erklärt werden kann, ist in den Ausgaben mit dem MS. ° *ābhimukhyād* zu lesen. Das hat auch der Calcuttaer Herausgeber gefühlt, als er in der Tīkā ° *ābhimukhya-rūpāt ākūtād* schrieb.

ein Organ zur Wirksamkeit angetrieben“. Allein das Ziel der Seele im zukünftigen Zustande — d. h. der [bevorstehende] Genuss und die Erlösung — setzt die Organe in Thätigkeit, wir bedürfen [also] hier keines das Wesen dieser [Organe] kennenden Urhebers. Dies wird in [Kārikā 57] „Wie.... die Veranlassung für das Wachstum des Kalbes....“ [näher] begründet werden.

„Von keinem [sonst] wird ein Organ zur Wirksamkeit angetrieben“ ist [soeben] gelehrt worden; [der Verfasser] theilt nun die Organe ein:

32. Dreizehnerlei Organe giebt es; dieselben wirken annehmend, erhaltend und erleuchtend; und die Objekte ihres Wirkens sind in zehnfacher Art das anzunehmende, zu erhaltende und zu erleuchtende.

‘Dreizehnerlei Organe giebt es’; d. h. dreizehn Arten von Organen; elf Sinne, Urtheilsorgan und Subjektivierungsorgan. Organ [oder Werkzeug] ist einer der [sechs] Faktoren, [welche zu dem Begriff der Thätigkeit in Beziehung stehen], und da nichts solch ein Faktor sein kann ohne das Hinzutreten einer Thätigkeit, nennt [der Verfasser] die Thätigkeit [unserer Organe mit den Worten]: „Dieselben wirken annehmend, erhaltend und erleuchtend“, [und zwar] in dieser Reihenfolge. Unter den [Organen] ‘nehmen’ die Sinne des Handelns, Sprache u. s. w., ‘an’; das heisst so viel als: sie eignen sich [das weiter unten genannte] an, jeder das seine, oder gewinnen es durch ihre Thätigkeit; das Urtheilsorgan, das Subjektivierungsorgan und der innere Sinn aber erhalten es durch ihre [gemeinschaftliche] Funktion, nämlich durch den Athem und die anderen [Lebenshauche]; die Sinne der Wahrnehmung erleuchten es. Da nun die Thätigkeiten des Annehmens, Erhaltens und [Erleuchtens] ein Objekt erheischen, [so müssen wir fragen]: welches ist [dieses] Objekt und von wie vielfacher Art ist es? Darauf antwortet [der Verfasser]: „Und die Objekte ihres Wirkens“, d. h. [des Wirkens] dieser dreizehnerlei Organe, „sind in zehnfacher Art das anzunehmende, zu erhaltende und zu erleuchtende“¹⁾. Das ‘anzunehmende’ ist das in Besitz zu nehmende. Für die Sinne des Handelns sind nach der Reihe Reden, Greifen, Gehen, Entleerung und Wollust in Besitz zu nehmen, und diese Dinge sind, da jedes einzelne sowohl den Göttern als auch den nicht-göttlichen Wesen angehört, zehn [an der Zahl]; das ‘anzunehmende’ ist also zehnfach. Dasselbe gilt auch von dem ‘zu erhaltenden’, d. h. von dem durch die [gemeinschaftliche] Funktion der drei Innenorgane²⁾ — durch den Athem u. s. w. nämlich — [zu erhaltenden] Körper. Dieser besteht aus den fünf Elementen der Erde u. s. w., [wenn] man [auch] die Gesamtheit der fünf [Elemente], des Tonelements u. s. w., [im Falle unserer Körper wegen des Ueberwiegens des

1) Hier ist *kāryam* mit der Ben. Ed. und dem MS. zu tilgen.

2) L. mit der Ben. Ed. und dem MS. *antahkaraṇa-trayaśya* anstatt *antahkaraṇādi-trikaśya*.

Geruchselements kurzweg] 'Erde' nennt¹⁾. Diese fünf [Bestandtheile des Körpers] nun sind nach dem Unterschied der göttlichen und nicht-göttlichen [Leiber] zehn [an der Zahl]; das 'zu erhaltende' ist also gleichfalls zehnfach. Ebenso sind [schliesslich] von den Sinnen der Wahrnehmung nach der Reihe Ton, Gefühl, Farbe, Geschmack und Geruch in Besitz zu nehmen, und diese Dinge sind, da jedes einzelne sowohl von den Göttern als auch von den nicht-göttlichen Wesen empfunden wird, zehn [an der Zahl]; das 'zu erleuchtende' ist also gleichfalls zehnfach.

[Der Verfasser] stellt nun die Unterabtheilungen der dreizehnerlei Organe fest:

33. Das innere Organ ist dreifach, zehnfach das äussere, welches jenen dreien die Objekte kund thut; das äussere wirkt [nur] mit Bezug auf die jetzige Zeit, das innere Organ auf [alle] drei Zeiten.

'Das innere Organ ist dreifach': Urtheilsorgan, Subjektivierungsorgan und innerer Sinn; das 'innere Organ' [heisst es deshalb], weil es sich im Innern des Körpers befindet. 'Zehnfach das äussere' — d. h. die [äusseren] Sinne — 'welches jenen dreien', d. h. den inneren Organen, 'die Objekte kund thut'. 'Es thut die Objekte kund' [bedeutet]: es ist Vermittler für die Feststellung, Subjektivierung und Entschliessung, welche mit Bezug auf die Objekte gebildet werden. Dabei sind die Sinne der Wahrnehmung [Vermittler] durch Reception, die Sinne des Handelns aber durch je ihre besondere Thätigkeit. [Der Verfasser] nennt [noch] einen weiteren Unterschied zwischen den äusseren und inneren Organen: „Das äussere wirkt [nur] mit Bezug auf die jetzige Zeit, das innere Organ auf [alle] drei Zeiten“. Die 'jetzige Zeit' ist die Gegenwart, 'das äussere' sind die [äusseren] Sinne. Auch die Zukunft und Vergangenheit, sofern sie der Gegenwart nahe sind, gelten als Gegenwart; darum ist auch die Sprache, [obwohl sie vergangenes und zukünftiges kund thut, wie z. B. 'ich kam gestern, ich werde morgen kommen'] in den Bereich der Gegenwart gehörig. 'Das innere Organ [wirkt] mit Bezug auf [alle] drei Zeiten'; z. B. wenn [es] aus einer besonderen Anschwellung eines Flusses [schliesst, dass] es geregnet hat; aus dem Rauche, [dass] hier in dem Buschwerk auf dem Berge Feuer ist; aus dem Herumlaufen der Ameisen mit ihren Eiern²⁾ — in dem Falle dass [sonst] keine [die Ameisen] störende [Veranlassung] vorliegt — [dass] es Regen geben wird. Und solchen [Schlussfolgerungen] entsprechend gestalten sich [dann] die Feststellung, die Subjektivierung und die Entscheidung. Die Zeit nun, wie sie von den Vaiçeshikas

1) Wie man das körperliche Aggregat der Wassergeschöpfe kurzweg als Wasser bezeichnet und so fort.

2) D. h. wenn die Ameisen geschäftig sind ihre Eier in Sicherheit zu bringen, so ist das ein Symptom bevorstehenden Regens. Diese einfache Thatsache ist von Wilson, Sāṅkhya Kārikā S. 113 in einer wahrhaft unglaublichen Weise missverstanden.

angesehen wird, nämlich als etwas einheitliches, kann nicht die verschiedenen landläufigen Vorstellungen von der Zukunft u. s. w. [d. h. von der Vergangenheit und Gegenwart] ins Leben rufen; darum sollen — während [nach der Meinung der Vaiṣeṣhikas] diese [d. h. die Zeit] durch bestimmte Upādhis [d. h. durch die Stellungen und den Lauf von Sonne und Mond] der Unterschiede der Zukunft u. s. w. theilhaft wird — einfach eben diese Upādhis die Ursachen der landläufigen Vorstellungen von der Zukunft u. s. w. sein. Wir bedürfen hier [also] einer überflüssigen [einheitlichen, untheilbaren] Zeit nicht. Dies ist die Ansicht der Sāṃkhyalehrer; darum erkennen sie kein neues [besonderes] Princip in Gestalt der Zeit an¹⁾.

[Der Verfasser] unterscheidet [nun] die Objekte der in Bezug auf die Gegenwart wirkenden äusseren Sinne:

34. Von diesen haben die fünf Sinne der Wahrnehmung zu Objekten das unterschiedene und das ununterschiedene; die Sprache hat zum Objekt die Töne; die übrigen aber haben fünf Objekte.

‘Von diesen’, d. h. unter den zehn Sinnen, ‘haben die fünf Sinne der Wahrnehmung zu Objekten das unterschiedene und das ununterschiedene’. ‘Unterschieden’ sind die groben Elemente des Tons u. s. w., welche Freude, Schrecken und Verwirrung hervorrufen, d. h. Erde u. s. w.; ‘ununterschieden’ sind die Grundstoffe, d. h. die feinen Elemente des Tons u. s. w. Dadurch dass [der Verfasser] die Grundstoffe [besonders] anführt, beugt er [der Annahme] vor, dass diese zu den [groben] Elementen gehören²⁾. Die Sinne der Wahrnehmung nun, deren Objekte eben diese [Dinge], die unterschiedenen und die ununterschiedenen, sind, werden so genannt [d. h. ‘zu Objekten das unterschiedene und das ununterschiedene habend’]. Unter diesen [Sinnen] hat das Gehör bei aufwärts gestiegenen [d. h. Göttern] und Yogins zum Objekt sowohl das feine Ton-Element als auch die groben Töne, dagegen bei [alltäglichen Menschen], wie wir sind, nur die groben Töne. Ebenso hat bei jenen der Gefühlssinn zum Objekt grobe und feine Gefühle, dagegen bei unsereinem nur das grobe Gefühl. Ebenso, verstehe man, [verhalten sich] auch das Gesicht und die [beiden noch] übrigen [Sinne] bei jenen und bei unsereinem den feinen und groben Farben etc. gegenüber. In gleicher Weise ‘hat’ unter den Sinnen des Handelns ‘die Sprache zum Objekt die Töne’, d. h. die groben Töne, weil sie die Ursache derselben ist;

1) Der Unterschied in der Lehre der beiden Systeme ist also hinsichtlich dieses Punktes folgender. Die Sāṃkhyas sagen: *sūryādi-kriyā kālāḥ*; die Vaiṣeṣhikas: *sūryādi-kriyopādhikāḥ sūryādi-kriyāto bhinno khaṇḍa-kālo vartate*.

2) L. *bhūta-bhāvam apākaroti* mit der Ben. Ed. und dem MS. und vgl. zur Sache die beiden ersten Zeilen des Commentars zu Kārikā 33. — Der folgende Satz ist als einfache Auflösung des Dvandva-Compositums *viśeṣhāviśeṣha* unübersetzbar.

d. h. auf Töne u. s. w., zu Stande.¹⁾ «Wenn nun aber das Urtheilsorgan der Seele [nichts anderes als] die Empfindung aller Objekte verschafft, so kann es doch keine Erlösung geben.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Hernach unterscheidet, d. h. macht, es den Unterschied, d. h. die Unterscheidung, zwischen Urmaterie und Seele.“ «Wenn der Unterschied zwischen Urmaterie und Seele gemacht ist, so kann doch die dadurch bewirkte Erlösung [nur] vergänglich sein, [weil alles gemachte oder bewirkte vergänglich ist].» Auf diesen [neuen Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Es unterscheidet“, [constatirt nur den Unterschied], d. h. das Urtheilsorgan lehrt einen schon vorhandenen Unterschied, der [nur] in Folge der Nichtunterscheidung nicht vorhanden zu sein scheint, erkennen: ‘Die Urmaterie sammt ihren Umgestaltungen ist eines, das Ich [oder Selbst] ein anderes’; nicht aber macht [das Urtheilsorgan die Unterscheidung,] in welchem Falle dieselbe vergänglich sein würde. Das ist der Sinn. [Der Ausdruck ‘es unterscheidet den Unterschied’ ist zu beurtheilen] wie ‘er kocht das Musskochen’. Und ‘machen’ [womit wir eben den Ausdruck ‘unterscheiden’ erläuterten] bedeutet ‘erkennen lehren’. Durch diese [letzte Ausführung] ist die Erlösung als das Ziel der Seele hingestellt. Das Wort ‘fein’ bedeutet, dass dieser Unterschied schwer zu erkennen ist.

Nachdem [der Verfasser] in dieser Weise die Organe eingetheilt, zerlegt er die unterschiedenen und ununterschiedenen Substanzen:

38. Die Grundstoffe sind die ununterschiedenen Substanzen; aus diesen gehen die [groben] Elemente hervor, fünf aus fünf. Diese heissen unterschiedene Substanzen; sie erregen Freude und Schrecken und Betäubung.

Die Grundstoffe des Tons u. s. w. sind feine [Elemente]; denselben gehören noch nicht die Unterschiede des Freude-u. s. w.-erweckens an, welche [allein] geeignet sind [von uns gewöhnlichen Menschen] empfunden zu werden. Dies ist der Sinn des Wortes *mātra* ‘nur’ [in *tan-mātra* ‘Grundstoff’]²⁾. Nachdem [der Verfasser] die ununterschiedenen

1) Von hier an bis zum Schluss des Commentars ist der Text der Calc. Ed. unbrauchbar. Derselbe ist auf Grund der in der Tikā S. 106 mitgetheilten (eingeklammerten) Variante, besonders aber auf Grund der Lesart der Ben. Ed. und des MS. folgendermaassen herzustellen: *nanu puruṣasya sarva-viśayopabhogasāmpādikā yadi buddhis, tarhy anirmokṣa ity ata āha: paṇḍit pradhāna-puruṣayor antaram viśeṣam viśinashṭi karoti. nanu pradhāna-puruṣayor antarasya kṛtatvād anityatvam tat-kṛta-mokṣasya syād ity ata āha: viśinashṭi, ‘pradhānam sa-vikāram anyad, aham anya’ iti vidyamānam eva ‘ntaram avivekenā ‘vidyamānam iva buddhir bodhayati, na tu karoti-yeṇā ‘nityatvam ity arthaḥ. yathau ‘dana-pākaṁ pacati ‘ti. karaṇam ca pratipādanam. anenā ‘pa, vargaḥ puruṣārtho darśitaḥ. sūkṣmam iti durlakṣyam tad antaram.*

2) *tan-mātra* ‘nichts als das’, d. h. ein bestimmter Grundstoff in völliger Isolirung. Durch die Verbindung mit einander werden, wie der Commentar zu Kārikā 22 lehrt, die fünf Tanmātra zu groben Elementen und bekommen die drei in unserer Kārikā genannten Unterschiede, durch welche sie für uns alltägliche Menschen wahrnehmbar werden. *Ābdādī-tanmātram na sparśādiguṇāntara-saṅkīrṇam*, Paṇḍit.

Stoffe beschrieben, legt er, um die unterschiedenen zu beschreiben, die Entstehung der letzteren dar: 'aus diesen' Grundstoffen, d. h. nach der Reihe aus einem, zweien, dreien, vieren, fünfen, 'gehen die [grogen] Elemente hervor', d. h. Aether, Luft, Feuer, Wasser, Erde; 'fünf aus fünfen', d. h. aus den Grundstoffen. «Die Entstehung dieser [grogen] Elemente zugegeben; wie kommt man [aber] dazu, denselben Unterschiedenheit zuzuschreiben?» Darauf antwortet [der Verfasser]: „Diese heissen unterschiedene Substanzen.“ Warum? „Sie erregen Freude und Schrecken und Betäubung.“ Das erste 'und' soll den Grund, das zweite die Anreihung bezeichnen (!)¹⁾. Weil unter den groben Stoffen, Aether u. s. w., einige in Folge des Ueberwiegens von Sattva Freude erregend, d. h. wonnig, klar und leicht, einige in Folge des Ueberwiegens von Rajas Schrecken erregend, d. h. peinvoll und unstät, einige in Folge des Ueberwiegens von Tamas Betäubung erregend, d. h. Bestürzung bewirkend²⁾ und schwer sind. Diese [Stoffe,] welche [von uns] als von einander gesondert wahrgenommen werden, heissen 'unterschiedene' und 'grobe Stoffe'. Die Grundstoffe aber werden von unsereinem als von einander gesondert nicht wahrgenommen und heissen deshalb 'ununterschiedene' und 'feine Stoffe'.

[Der Verfasser] zerlegt [nun] die unterschiedenen Stoffe in ihre Unterabtheilungen:

39. Die feinen [Körper]³⁾, die von Vater und Mutter erzeugten zusammen mit dem grob-materiellen sind die dreierlei unterschiedenen Dinge; von diesen sind die feinen [Körper] constant, die von Vater und Mutter erzeugten vergehen.

'Dreierlei unterschiedene Dinge giebt es'; diese beschreibt [der Verfasser] ihrer besonderen Art nach mit den Worten 'die feinen [Körper] u. s. w.' Die feinen Körper werden theoretisch angesetzt; 'die von Vater und Mutter erzeugten' sind die [bekannten] sechshülligen. Unter diesen [Hüllen] kommen von der Mutter Haare, Blut und Fleisch, vom Vater aber Sehnen, Knochen und Mark; so setzt sich die Sechszahl zusammen. Das 'grob-materielle' (*prabhūta*) sind die kompakten⁴⁾ oder groben Elemente; mit diesem zusammen [werden die beiden Arten von Körpern gerechnet]. Das erste der unterschiedenen Dinge ist [also] der feine Körper, das zweite der von Vater und Mutter erzeugte, das dritte sind die groben Elemente. Zur Klasse der groben Elemente gehören [auch] Töpfe und dergl. [Der Verfasser] nennt nun den Unterschied zwischen den feinen Körpern und den von Vater und Mutter erzeugten:

1) Dieser grammatischen Fabeli zufolge bedeutet also der Satz: „Weil sie Freude, Schrecken und Betäubung erregen.“ Auf diese grammatische Parenthese folgt die Sinnerklärung.

2) *vishanṇāḥ* = *vishāda-janakāḥ*, Paṇḍit.

3) Warum auch diese zu den *vīśeṣās* gehören, obwohl sie nicht aus den groben Elementen gebildet sind, wird im Commentar zu Kārikā 40 gesagt.

4) *prakṛṣṭa* umschreibt in üblicher Weise die Präposition *pra* in *prabhūta*.

‘von diesen’, d. h. in der Reihe der unterschiedenen Dinge, ‘sind die feinen [Körper] constant’, d. h. ewig; ‘die von Vater und Mutter erzeugten vergehen’, d. h. sie werden [beim Begraben] zu Erde oder [beim Verbrennen] zu Asche oder [wenn aufgezehrt] zu Koth.

[Der Verfasser] zerlegt nun den feinen Körper in seine Bestandtheile:

40. Im Anfang entstanden, ungebunden¹⁾, constant, aus dem ‘grossen’ und den anderen [Principien] bis herunter zu den feinen [Elementen] gebildet, wandert der innere Körper, weil er [sonst] nicht empfinden kann, afficirt von den Zuständen.

[‘Im Anfang entstanden’ bedeutet:] von der Urmaterie bei der Anfangsschöpfung für jede Seele einzeln hervorgebracht. ‘Ungebunden¹⁾’, d. h. ungehindert geht er selbst in einen Stein ein. ‘Constant’, d. h. seit der Anfangsschöpfung bleibt er bis zur grossen Weltvernichtung bestehen. ‘Aus dem ‘grossen’ und den anderen [Principien] bis herunter zu den feinen [Elementen] gebildet’, d. h. aus dem ‘grossen’, dem Subjektivirungsorgan, den elf Sinnen und schliesslich den fünf Grundstoffen gebildet. Die Vereinigung dieser [Principien] stellt den feinen Körper dar, [der in Kārikā 39] zu den unterschiedenen Dingen deshalb gezählt [wurde,] weil er die Sinne in sich begreift, die Freude, Schrecken und Betäubung herbeiführen. «Lasst [dann] doch nur diesen Körper den Sitz des Empfindens der Seele sein; [unter solchen Umständen] wird ja der sichtbare sechshüllige Körper überflüssig.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Er wandert“, d. h. er giebt einen angenommenen sechshülligen Körper nach dem andern auf und nimmt nach [diesem] beständig sich wiederholenden Aufgeben [immer wieder neue grobe Körper] an. Weshalb? ‘Weil er [sonst] nicht empfinden kann’, d. h. weil der feine Körper ohne den sechshülligen Körper nicht empfinden kann, deshalb wandert er. «Die Wanderung ist aber doch durch Verdienst und Schuld bedingt, und damit steht doch der feine Körper nicht in Verbindung; wie also kann er wandern?» Auf diesen [neuen Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Afficirt von den Zuständen.“ Die Zustände sind Verdienst und Schuld, Erkenntniss und Nichterkenntniss, Gleichgiltigkeit und Nichtgleichgiltigkeit, übernatürliche Kraft und Mangel der übernatürlichen Kraft. Mit diesen [Zuständen] ist das Urtheilsorgan behaftet, und da der feine Körper dieses in sich begreift, ist derselbe gleichfalls von den Zuständen afficirt [eigentlich: durchduftet], ebenso wie ein Kleid, wenn es mit schönduftenden Campaka-Blüthen versehen ist, von dem Wohlgeruch derselben durchduftet wird. Weil also [der innere Körper] von den Zuständen afficirt ist, deshalb wandert er. «Warum aber bleibt dieser Körper nicht ebenso wie die Urmaterie auch zur [Zeit der] grossen Weltvernichtung bestehen?» In Beantwortung

1) L. *asaktam*.

dieser [Frage] nennt [der Verfasser den inneren Körper] *līṅga*; [denn] *līṅga* bedeutet, dass er [in die Urmaterie] aufgeht (*layam gacchati*); und die Thatsache, dass er [in dieselbe] aufgeht, folgt daraus, dass er [die Urmaterie] zu seiner Ursache hat. Das ist der Sinn.

«Ganz schön! Warum [aber] wandert nicht das Urtheilsorgan allein sammt dem Subjektivierungsorgan und den Sinnen? Wir bedürfen [doch] des feinen [aus der Vereinigung der Organe mit den Grundstoffen bestehenden] Körpers nicht, für den es gar keinen Beweis giebt». Darauf antwortet [der Verfasser]:

41. Wie ein Bild nicht ohne eine Grundlage, wie ein Schatten nicht ohne einen Pfahl oder dergleichen, ebenso wenig kann der innere Körper haltlos ohne die unterschiedenen Dinge bestehen.

Das Wort *līṅga* 'innerer Körper' ist [hier] von *līṅgay* 'zur Erkenntniss bringen' abzuleiten und bezeichnet [in unsrer Kārikā lediglich] das Urtheils- und die anderen Organe. Dieses [Aggregat] kann nicht bestehen, ohne auf einer Grundlage zu ruhen. [Dieser Gedanke lässt sich in der Form eines dreitheiligen Syllogismus ausdrücken]:

1) In der Zeit zwischen der Wiedergeburt und dem Tode [d. h. vom Tode an bis zur Wiedergeburt] ruhen¹⁾ das Urtheils- und die übrigen Organe in dem [feinen] Körper, der für jede einzelne [Seele am Anfang der Schöpfung] entstanden ist²⁾;

2) denn das Urtheils- und die übrigen Organe können [nur] existiren, wenn sie mit den für jede einzelne [Seele am Anfang] entstandenen³⁾ [Theilen der] fünf Grundstoffe verbunden sind;³⁾

3) wie [im täglichen Leben] das Urtheils- und die übrigen Organe in den sichtbaren Körpern ruhen.

'Ohne die unterschiedenen Dinge' bedeutet: ohne die feinen Körper. Hierfür giebt es eine [Belegstelle aus der] Ueberlieferung:

Die daumengrosse Seele riss Yama mit Gewalt heraus (Mahābh. 3. 16763).

Mit der Daumengrösse bezeichnet [der Verfasser] metaphorisch die Feinheit. Da nun das Selbst nicht herausgerissen werden kann, ist [unter] *puruṣha* 'Seele' [in dem Citat] lediglich der feine Körper zu verstehen; denn auch dieser ruht ja in der Stadt (*puri cete*⁴⁾), d. h. in dem groben Körper.

1) Verbessere *pratyutpanna-ṣarīrācṛitāḥ* nach der Ben. Ed.; das MS. hat *ṣarīrācṛayāḥ*.

2) *pratyutpanna*° = *prati-puruṣaṁ niyata*°, Paṇḍit; vgl. den Anfang des Commentars zu Kārikā 40.

3) D. h. ohne die Basis der Tanmātra kann die *viśiṣṭā buddhi* 'das individuelle Urtheilsorgan' nicht existiren. Es handelt sich hier natürlich nicht um die *sādhārāṇī buddhi*, welche ja vor den Tanmātra aus der Urmaterie hervorgegangen ist.

4) Die übliche furchtbare Etymologie von *puruṣha*.

Nachdem [der Verfasser] so die Existenz des feinen Körpers dargethan, lehrt er folgendes beides: wie [der innere Körper] wandert und aus welcher Veranlassung:

42. Dieser innere Körper, veranlasst durch das Ziel der Seele, benimmt sich wie ein Schauspieler wegen der engen Beziehung zu der bewirkenden Ursache und zu der Wirkung, in Folge der Verbindung mit der Allmacht der Materie.

‘Durch das Ziel der Seele als Veranlassung’ angetrieben, [d. h., damit die Empfindung der Seele zu Theil werde]. ‘Die bewirkende Ursache’ sind Verdienst, Schuld und die übrigen [im Commentar zu Kārikā 40 genannten ‘Zustände’]; ‘die Wirkung’ ist das Annehmen des sechshülligen Körpers in diesen und jenen gerade fälligen (*yathāyatham*) Körperformen; denn dieses folgt aus Verdienst und [Schuld etc.] als der bewirkenden Ursache. ‘Wegen der engen Beziehung zu’—d. h. wegen des Zusammenhangs mit—‘dieser bewirkenden Ursache und dieser Wirkung’¹⁾ benimmt sich der innere—d. h. der feine—‘Körper wie ein Schauspieler’. Denn gleichwie ein Schauspieler, der diese oder jene Rolle spielt, entweder Paraçurāma oder Ajātaçatru [= Yudhishtīra] oder der König der Vatsa wird, so wird der feine Körper, wenn er diesen oder jenen groben Körper annimmt, entweder ein Gott oder ein Mensch oder ein Thier oder ein Baum. Das ist der Sinn. «Woher aber kommt ihm [d. h. dem feinen Körper] eine solche wunderbare Kraft?» Auf diese [Frage] antwortet [der Verfasser]: „In Folge der Verbindung mit der Allmacht der Materie.“ Und so sagt das [welches?] Purāṇa²⁾:

Diese wunderbare Verwandlung kommt von der Universalität der Materie her.

[In Kārikā 42] ist gesagt: „wegen der engen Beziehung zu der bewirkenden Ursache und zu der Wirkung“; im Anschluss daran zerlegt [der Verfasser] die bewirkende Ursache und die Wirkung:

43. Die Zustände, Verdienst u. s. w., erscheinen sowohl ursprünglich, d. h. natürlich, als auch geworden³⁾; sie ruhen in dem [inneren] Organ, während der Embryostoff und [alles] der Art in dem Produkt ruht.

‘Geworden’ bedeutet ‘bewirkt’, ‘natürlich’ bedeutet ‘grundwesentlich’. [Das letztere] sind die [sogenannten] ‘ursprünglichen Zustände’; wie man z. B. erzählt, dass

1) *nimittam ca naimittikam ca* ist Auflösung des Dvandvacompositums, welchem durch das folgende *tatra* die Bedeutung des Locativs in dem Tatpuruṣa *nimitta-naimittika-prasaṅga* gegeben wird.

2) Verbessere natürlich *purāṇam*.

3) *vaikṛtāç ca*, wie in der Kārikā zu lesen ist (s. P. W. s. v. *vaikṛtika*), hat die Ben. Ed. und mein MS. — Andere Erklärer finden hier drei Kategorien: 1) *sāṃsiddhika*, 2) *prākṛtika* und 3) *vaikṛta*.

am Anfang der Schöpfung der Urweise, der erhabene Kapila, der grosse Seher hervortrat im Besitz des Verdienstes, der Erkenntniss, der Gleichgiltigkeit und der übernatürlichen Kraft. [Dieselben] Zustände sind auch 'geworden' d. h. [in der Regel] nicht ursprünglich, [sondern] hervorgerufen durch die Anwendung der [bekannten] Mittel, wie bei Prācetasa [= Vālmiki] und anderen grossen Rshis. Ebenso steht es auch mit [den gegentheiligen Zuständen] Schuld, Nichterkenntniss, Nichtgleichgiltigkeit und Mangel der übernatürlichen Kraft, [welche gleichfalls den einen, d. h. den Çūdras und sonstigen Auswürflingen, von Natur angehören, von anderen aber erst erworben werden]. — Das 'Produkt' ist der Körper; was in demselben 'ruht', sind seine Stadien, nämlich so lange er sich im Mutterleibe befindet; Bildung des Embryostoffes, des Bläschens, des Fleisches, der Muskeln, des Rumpfes, der Hauptglieder, der Nebenglieder; und nachdem das Kind aus dem [Mutterleibe] herausgekommen: Kindheit, Jugend, Reife und Alter.

«Die bewirkenden Ursachen und die Wirkungen sind nun bekannt; welche Wirkung aber folgt aus welcher Ursache?» Auf diese [Frage] verkündet [der Verfasser] die beiden folgenden Kārikās:

44. Durch Verdienst steigt man aufwärts, durch Schuld steigt man abwärts, und aus der Erkenntniss folgt bekanntlich die Erlösung, aus dem Gegentheil das Gebundensein.

'Durch Verdienst steigt man aufwärts', d. h. erhebt man sich in die Welten des Himmels u. s. w.; 'durch Schuld steigt man abwärts', d. h. in die Sūtalā-Hölle und tiefer¹⁾. 'Und aus der Erkenntniss folgt die Erlösung', d. h. so lange schafft die Materie, als sie nicht die unterscheidende Erkenntniss erwirkt; dann aber, wenn die unterscheidende Erkenntniss [erreicht] ist, steht [die Materie], weil sie ihr Werk vollendet hat, [von der schöpferischen Thätigkeit] ab mit Rücksicht auf diejenige Seele, welche im Besitz der unterscheidenden Erkenntniss ist; wie es heisst:

„Das Wirken der Materie ist wahrzunehmen bis zur [Erreichung der] unterscheidenden Erkenntniss.“

'Aus dem Gegentheil', d. h. aus der Nichterkenntniss der Wahrheit, 'folgt bekanntlich das Gebundensein'; und dieses ist von dreierlei Art: 1) auf der Urmaterie 2) auf deren Umwandlungen und 3) auf Spenden beruhend. In dem Falle derjenigen nun, welche die Urmaterie verehren, weil sie in der Urmaterie das Selbst sehen, liegt das 'auf der Urmaterie beruhende' Gebundensein vor, welches im [?] Purāṇa von den in die Urmaterie aufgehenden²⁾ ausgesagt wird:

Volle hunderttausend [Manu-Perioden] aber bleiben diejenigen bestehen, welche ihre Andacht auf das unentfaltete richten.

1) L. *sūtalādīshu* mit der Ben. Ed. und dem MS.

2) Vgl. Sāṃkhyasūtra 3. 56 mit Vijñānabhikṣu's Erklärung.

Das 'auf den Umwandlungen [der Urmaterie] beruhende' Gebundensein liegt in dem Falle derjenigen vor, welche die Umwandlungen, d. h. die Elemente, die Sinne, das Subjektivierungsorgan oder das Urtheilsorgan, verehren, weil sie diese Dinge für die Seele halten. Von diesen wird [an jener Purāṇastelle] folgendes gesagt:

Zehn Manu-Perioden bleiben hier diejenigen bestehen, welche ihre Andacht auf die Sinne richten¹⁾; volle hundert die Verehrer der Elemente, tausend die des Subjektivierungsorgans; zehntausend bleiben die des Urtheilsorgans bestehen, von Schmerzen frei.

[Alle] diese nämlich, deren Gebundensein 'auf den Umwandlungen [der Urmaterie] beruht', [weilen die genannten Zeiten] ohne einen [groben] Körper. Das 'auf Spenden beruhende' [Gebundensein] wird [bewirkt] durch Opfer und frommes Werk; denn wer das Wesen der Seele nicht erkennend Opfer und frommes Werk übt, ist gebunden, weil sein Sinn mit Begierden behaftet ist.

45. Aus der Gleichgiltigkeit folgt das Aufgehen in die Urmaterie, aus der vom Rajas bewirkten Begierde der Kreislauf des Lebens²⁾, aus der übernatürlichen Kraft ungehinderte Erfüllung, aus dem Gegentheil das dieser entgegengesetzte.

'Aus der Gleichgiltigkeit folgt das Aufgehen in die Urmaterie'; d. h. wer das Wesen der Seele nicht erkennt, geht in Folge der blossen³⁾ Gleichgiltigkeit in die Urmaterie auf. Unter dem Ausdruck 'Urmaterie' sind [hier] die Urmaterie und deren Produkte, das 'grosse', das Subjektivierungsorgan, die Elemente und die Sinne verstanden. In diese geht man auf, wenn man dieselben für das Selbst hält und in Folge dessen verehrt⁴⁾. 'Aus der vom Rajas bewirkten Begierde folgt der Kreislauf des Lebens'. Durch den Ausdruck 'vom Rajas bewirkt' ist, weil das Rajas schmerzvoll, dargelegt, dass der Kreislauf des Lebens schmerzvoll ist. 'Aus der übernatürlichen Kraft ungehinderte Erfüllung', nämlich [jedes] Willens; denn Gott [d. h. der Besitzer der übernatürlichen Kraft] vollbringt [alles], was er will. 'Aus dem Gegentheil', d. h. aus dem Mangel der übernatürlichen Kraft, 'das dieser entgegengesetzte', d. h. die Nichterfüllung des Willens in jeder Hinsicht. Das ist der Sinn.

1) L. *tisṭhantī 'ndriya-cintakāḥ* mit der Ben. Ed., dem MS. und dem Wortlaut des Citats bei Aniruddha zum Sāṃkhyasūtra 3. 54.

2) *samsāre* ist Druckfehler für *samsāro*.

3) D. h. ohne die unterscheidende Erkenntniss nicht zur Erlösung führenden.

4) Die Ben. Ed. und das MS. fügen hier den folgenden Satz hinzu: *kālāntareṇa ca punar āvirbhavanti 'ti*, 'nach Ablauf der [betreffenden] Zeit tritt man jedoch [zu neuem empirischen Dasein] hervor'.

Um die acht [aus Kārikā 40 bekannten] Zustände, Verdienst u. s. w., welche Attribute des Urtheilsorgans sind, im allgemeinen [in Kārikā 46a] und im besondern [in Kārikā 46b—51] als etwas zu schildern, was von den nach Erlösung trachtenden [zum Theil] aufzugeben und [zum Theil] zu erwerben ist, nennt [der Verfasser] zuerst nun das allgemeine:

46. Dies ist die intellektuelle Schöpfung¹⁾, welche Irrthum, Unvermögen, Befriedigung, Vollkommenheit heisst; dieselbe zerfällt aber, weil die Constituenten sich wegen ihrer Ungleichheit befeinden, in fünfzig Theile.

Wodurch etwas begriffen wird (*pratyate*), das ist der Intellekt (*pratyaya*), [und damit ist] das Urtheilsorgan [gemeint]; dessen Schöpfung [d. h. was von diesem geschaffen wird] ist also die 'intellektuelle Schöpfung'. Unter den [Haupttheilen derselben] ist der Irrthum dasjenige Attribut des Urtheilsorgans, [welches sonst] Nichterkennen und Nichtwissen [heisst]; ebenso ist das Unvermögen, welches durch Fehler an den Organen hervorgerufen wird, nur ein Attribut des Urtheilsorgans; auch die Befriedigung und die Vollkommenheit, welche [in Kārikā 47, 50, 51] beschrieben werden, sind nur zwei Attribute des Urtheilsorgans. Dabei sind in Irrthum, Unvermögen und Befriedigung je nach Bewandtniss sieben [von den acht Zuständen], Verdienst u. s. w. mit Ausschluss der Erkenntniss, enthalten, und in der Vollkommenheit die Erkenntniss.

Auf das besondere geht [der Verfasser] ein [mit den Worten]: „Dieselbe zerfällt aber in fünfzig Theile.“ Weshalb? „Weil die Constituenten sich wegen ihrer Ungleichheit befeinden.“ Die Ungleichheit der Constituenten besteht darin, dass je eine [die beiden anderen] an Stärke überragt oder je zwei [die dritte, resp.] dass je eine von geringerer Stärke ist [als die beiden andern] oder je zwei [von geringerer Stärke als die dritte]. Dabei bedeutet geringere oder grössere [Stärke] einfach das Wenig, Mittel und Viel, wie es jedesmal aus den Produkten [oder Wirkungen] zu erschliessen ist. Dies ist die Ungleichheit der Constituenten; wegen derselben befeinden sie sich, d. h. je eine von geringerer Stärke oder je zwei werden unterdrückt. In Folge davon entstehen die fünfzig Theile der [intellektuellen Schöpfung].

[Der Verfasser] zählt nun diese fünfzig Theile auf:

47. Der Irrthum zerfällt in fünf Theile, das Unvermögen, [welches] aus Fehlern an den Organen [entsteht,] in achtundzwanzig Theile, die Befriedigung ist von neunerlei, die Vollkommenheit von achterlei Art.

Nichtwissen, Subjektivismus²⁾, Verlangen, Abneigung und Besorgniss, welche nach der Reihe 'Dunkel, Bethörung, grosse Bethörung, Finsterniss und dichte Finsterniss'

1) *pratyaya-sarga* gegenübergestellt dem *bhautika-sarga*.

2) Erklärt im Commentar zur folgenden Kārikā und von den Commentatoren zum Sāṃkhya-sūtra 3. 37, 41.

heissen, sind die fünf Unterarten des Irrthums; denn Subjektivismus und die folgenden [Arten]¹⁾, die aus dem Irrthum hervorgehen, tragen das Wesen des Irrthums an sich. Oder [man könnte auch folgendermaassen erklären]: Denjenigen Gegenstand, welcher vom Nichtwissen—d. h. vom Irrthum—erfasst wird, eignen sich der Subjektivismus und die übrigen [Arten] an, weil sie das Wesen des [Nichtwissens] an sich tragen; deshalb sagt [auch] der erhabene Vārshaganya, dass das Nichtwissen fünfgliedrig sei.

Jetzt nennt [der Verfasser] die Unterabtheilungen der fünf Theile des Irrthums:

48. Die Verschiedenheit des Dunkels ist achtfach, desgleichen die der Bethörung, zehnfach ist die grosse Bethörung²⁾, achtzehnfach die Finsterniss und ebenso die dichte Finsterniss.

‘Die Verschiedenheit des Dunkels’, d. h. des Nichtwissens, ‘ist achtfach’. Die Vorstellung, dass die [folgenden] acht Dinge, welche nicht das Selbst sind, nämlich das unentfaltete, das ‘grosse’, das Subjektivierungsorgan und die fünf Grundstoffe, das Selbst seien, heisst Nichtwissen [oder] Dunkel; dasselbe ist achtfach, weil es acht verschiedene Objekte hat. ‘Desgleichen die der Bethörung’; auch dieser ist eine achtfache Verschiedenheit eigen: so ist wegen [des Wortes] ‘ebenso’ (*cena = ca-kāreṇa*) zu ergänzen. Die Götter nämlich, welche die achtfache übernatürliche Kraft³⁾ errungen haben, befinden sich in dem Wahn, dass sie unsterblich seien, und wähnen, dass die Fähigkeit sich unendlich klein zu machen und die übrigen [wunderbaren Kräfte] ihrem Selbst angehörig [und somit] von beständiger Dauer seien. Diese⁴⁾ [Vorstellung] heisst Subjektivismus [oder] Bethörung und ist achtfach, weil sie die achtfache übernatürliche Kraft zum Objekt hat. ‘Zehnfach ist die grosse Bethörung’. Das Verlangen nach—d. h. das Hängen an—den fünf die Begierde reizenden [Sinnes-]Objekten, Tönen u. s. w., welche als zehn an der Zahl [gerechnet werden können], weil es sowohl himmlische als irdische giebt, heisst grosse Bethörung; dieselbe ist zehnfach, weil sie zehn verschiedene Objekte hat. ‘Die Finsterniss’, d. h. die Abneigung, ‘ist achtzehnfach’. Die zehn [Arten der] Sinnesobjekte, Töne etc., reizen an sich die Begierde, während die übernatürlichen Kräfte, d. h. die Fähigkeit sich unendlich klein zu machen u. s. w., nicht an sich die Begierde reizen, sondern [nur] Mittel sind zur [Erlangung] der die Begierde reizenden Töne u. s. w. Diese Töne etc. nun, wenn sie nahe gekommen durch einander beeinträchtigt werden, und [ebenso] die Mittel zu ihrer [Erlangung], d. h. die Fähigkeit sich unendlich klein zu machen u. s. w.,

1) Die *avidyā* ist hier nicht mitgezählt, weil deren Zugehörigkeit zum *viparyaya* von Niemand bezweifelt wird.

2) *mohāmohaḥ* ist Druckfehler für *mahāmohaḥ*.

3) S. den Schluss des Commentars zu Kārikā 23.

4) L. besser *seyam* mit dem MS.; nach der Lesart der Ausgaben so *'yam* ist *asmitā-mohaḥ* als Karmadhāraya aufzufassen.

werden [unter solchen Umständen] unmittelbar¹⁾ Gegenstände der Abneigung. Die acht [übernatürlichen Kräfte], d. h. die Fähigkeit sich unendlich klein zu machen u. s. w., zusammen mit den zehn [Arten der Sinnesobjekte], Tönen etc., sind achtzehn an der Zahl; die Abneigung also, welche sich gegen dieselben richtet, 'Finsterniss' [genannt], ist achtzehnfach, weil sie achtzehn [verschiedene] Objekte hat. 'Ebenso die dichte Finsterniss', d. h. die Besorgniss [oder] Furcht. Wegen des Wortes 'ebenso' ist [hier] zu ergänzen: ist achtzehnfach. Die Götter nämlich, welche die achtfache übernatürliche Kraft, d. h. die Fähigkeit sich unendlich klein zu machen u. s. w., errungen haben und sich im Genuss der zehn [Arten von Sinnesobjekten], d. h. der Töne etc., befinden, leben in der folgenden Befürchtung: „Möchten doch nicht die Gegenstände unseres Genusses, Töne etc., und unsere Mittel [zur Erlangung] derselben, d. h. die Fähigkeit unendlich klein zu werden u. s. w., von den Dämonen oder von sonst Jemand zu Schanden gemacht werden.“ Diese Befürchtung heisst Besorgniss [oder] dichte Finsterniss und ist achtzehnfach, weil sie achtzehn [verschiedene] Objekte hat. Dies ist der fünffältige Irrthum²⁾, der durch die Unterabtheilungen zweiundsechzig [Abarten aufweist].

Nachdem [der Verfasser] so die fünf Arten des Irrthums beschrieben, schildert er das in achtundzwanzig Theile zerfallende Unvermögen:

49. Die elf Fehler an den Sinnen zusammen mit den Fehlern des Innenorgans heissen Unvermögen; siebzehn sind diese Fehler des Innenorgans als die Gegenstücke zu den Befriedigungen und Vollkommenheiten.

'Die elf Fehler an den Sinnen'

Taubheit, Aussatz [der Fehler des Gefühlssinns], Blindheit, Stumpfheit des Geschmacks und des Geruchs, Stummheit, Lahmheit der Hände und der Füße, Impotenz, Verstopfung und Stumpsinn [der Fehler des inneren Sinnes]

sind nach der Reihe die Fehler an den Sinnen vom Gehör an; so vielfältig ist das durch dieselben verursachte Unvermögen des Innenorgans zur [Ausübung] seiner Thätigkeit, und demnach wird das Unvermögen des Innenorgans, so weit es durch jene elf [Fehler] verursacht ist, als elffach bezeichnet. In der Meinung, dass die Ursache und das verursachte nicht [von einander] zu trennen sind, hat [der Verfasser hier die Fehler an den Sinnen mit dem Unvermögen des Innenorgans] in eine Kategorie gebracht. Nachdem er so das durch die Fehler an den Sinnen [bewirkte] Unvermögen des Innenorgans erwähnt, führt er die [dem letzteren] ureigenen Formen des Unvermögens mit folgenden Worten an: „Zusammen mit den Fehlern des Innenorgans.“ Wie viele dem Innenorgan ureigene Fehler giebt es denn? Darauf antwortet [der Verfasser]:

1) *svarūpenaiva*, nicht *paramparayā*.

2) L. *pañcavidho viparyayo* mit der Ben. Ed.

„Siebzehn sind diese Fehler des Innenorgans.“ Wie so? „Als die Gegenstände zu den Befriedigungen und Vollkommenheiten.“ Neunerlei Befriedigungen giebt es; also sind [auch] deren Gegentheile, weil sie durch jene bestimmt werden, neun an der Zahl. Ebenso giebt es acht Vollkommenheiten; also sind [auch] deren Gegentheile, weil sie durch jene bestimmt werden, acht.

[In Kārikā 47] ist gelehrt worden, dass die Befriedigung von neunerlei Art ist; diese [einzelnen Formen] zählt [nun der Verfasser] auf:

50. Neun Befriedigungen werden angenommen: vier subjektive, Materie, Uebernahme, Zeit und Glück mit Namen; fünf objektive, entstehend aus dem Aufgeben der Objekte.

Wer gelernt hat, dass das Selbst von der Materie verschieden ist, darauf aber sich nicht bemüht, durch Hören [weiterer Unterweisung], Erwägen und [unablässiges Ueberdenken¹⁾] zur unmittelbaren Erschauung der Verschiedenheit desselben zu gelangen, weil er sich mit einer unrichtigen Belehrung zufrieden giebt, bei dem liegen die 'vier subjektiven' Befriedigungen vor. Weil diese Befriedigungen sich auf das von der Materie verschiedene Selbst beziehen, deshalb heissen sie 'subjektiv'. Welches sind dieselben? Darauf antwortet [der Verfasser]: „Materie, Uebernahme, Zeit und Glück mit Namen“; d. h. diejenigen werden so genannt, deren Namen 'Materie' u. s. w. sind²⁾. Unter ihnen ist die Befriedigung, welche 'Materie' heisst, von folgender Beschaffenheit. Wenn Jemand lehrt³⁾: „Die unmittelbare Erschauung des Unterschiedes [von Geist und Materie] ist ja [nur] eine Art Modifikation der Materie, und die Materie allein bringt diese [Erkenntniss] zu Wege; deine Meditationsübung ist also überflüssig. Darum verhalte dich nur ruhig abwartend, mein Lieber“, so ist das Genügen, welches darauf der belehrte Schüler an der Materie hat, die den Namen 'Materie' führende Befriedigung, [welche auch bildlich] 'Wasser' genannt wird. — „Wenn aber auch die unterscheidende Erkenntniss ein materieller Vorgang ist⁴⁾, so wird sie doch nicht allein von der Materie [hervorgebracht]; sonst würde sie Jedem zu Theil werden [und] zu jeder Zeit [eintreten], weil jene [d. h. die Materie] als solche für alle unterschiedslos dieselbe ist; aber in Folge der Weltentsagung tritt die [Erkenntniss] ein. Darum übernimm die Weltentsagung; deine Meditationsübung ist überflüssig. Mögest du lange leben!“ Diejenige Befriedigung, welche auf Grund dieser Belehrung [entsteht], heisst

1) *ādi* = *nīdīdhyāsa*.

2) Diese Bezeichnungen sind natürlich als Kurznamen anzusehen: *prākṛti* steht für *prākṛti-tusṭi* 'die an der Materie gefundene Befriedigung' u. s. w. — Zu den nachfolgenden Erklärungen vgl. die berechnigte Polemik Vijnānabhikṣu's in seinem Commentar zum Sāṃkhyasūtra 3. 43.

3) L. *upadeṣe* mit der Ben. Ed.

4) L. *prākṛty api viveka* mit der Ben. Ed.; das MS. hat *prākṛtikā 'pi viveka*.

'Uebernahme' und wird [auch bildlich] 'Woge' genannt. — „Aber auch die Weltentsagung verschafft die Erlösung nicht auf einmal; [sondern] sie muss das Heranreifen der Zeit abwarten und wird dir [dann] den Erfolg bringen; deine Sorge ist unnöthig.“ Diejenige Befriedigung, welche auf Grund dieser Belehrung [entsteht,] heisst 'Zeit' und wird [auch bildlich] 'Fluth'¹⁾ genannt. — „Aber auch weder mit der Zeit noch in Folge der Uebernahme [des Asketenlebens] tritt die unterscheidende Erkenntniss ein, sondern nur durch Glück [wird sie diesem oder jenem zu Theil]. Deshalb gewannen die ganz jungen Kinder der Madālasā in Folge der blossen Belehrung von Seiten ihrer Mutter die unterscheidende Erkenntniss und [damit] die Erlösung. Die Ursache dafür ist lediglich das Glück [und] nichts anderes.“ Diejenige Befriedigung, welche auf Grund dieser Belehrung [entsteht,] heisst 'Glück' und wird [auch bildlich] 'Regen' genannt.

[Der Verfasser] führt nun die objektiven [Befriedigungen] an: „Fünf objektive“ Befriedigungen giebt es, „entstehend aus dem Aufgeben der Objekte.“ Diejenigen Befriedigungen nämlich, welche entstehen, wenn die Gleichgiltigkeit bei Jemand [eingetreten] ist, der die Urmaterie, das 'grosse', das Subjektivierungsorgan oder andere Dinge, welche nicht das Selbst sind, irrthümlich für das Selbst hält, heissen 'objektiv', weil sie da, wo das Selbst nicht erkannt wird, auftreten, indem sie Bezug haben auf etwas, das nicht das Selbst ist. Diese Befriedigungen entstehen also da, wo Gleichgiltigkeit ist; da es nun, [wie gleich näher begründet werden wird,] fünf verschiedene Ursachen der Gleichgiltigkeit giebt, haben wir auch fünf Formen der Gleichgiltigkeit, [und] wegen dieser Fünfheit sind [auch] die [jetzt zu erörternden] Befriedigungen fünf [an der Zahl]. Das Wort 'Aufgeben' bedeutet die Handlung, durch welche etwas aufgegeben wird, [ist also synonym mit 'Eintritt der] Gleichgiltigkeit'. Das 'Aufgeben der Objekte' bedeutet das Abstehen von denselben²⁾. Die Objekte sind die fünf Gegenstände des [Sinnen]genusses, Töne u. s. w.; [ebenso giebt es] auch fünf Arten des Aufgebens. Denn also [verhält es sich]³⁾: die fünf Arten des Aufgebens gehen hervor aus⁴⁾ der Erkenntniss, dass 1) das Erwerben, 2) das Erhalten, 3) die Vergänglichkeit, 4) der Genuss [der Objekte] und 5) das [zum Zwecke des Genusses erforderliche] Tödten [anderer Wesen] vom Uebel ist. Denn Dienst und andere [Beschäftigungen] sind die Mittel zum Erwerben von Reichthum, und diese bereiten denen Schmerz, welche den Dienst oder eine andere [Beschäftigung] übernehmen.

Welcher Verständige wird gern Dienst thun, wenn er an den Schmerz denkt, der dadurch verursacht wird, dass man von dem einen Stock tragenden⁵⁾ Pförtner eines stolzen bösen Herren in roher Weise am Halse gepackt [und hinausgeworfen] wird?

1) L. *ogha* mit der Ben. Ed. und dem MS.

2) Im Text rein grammatische Erklärung des Compositums.

3) L. *tathā hi* mit der Ben. Ed. und dem MS.

4) *hetu* ist mit der Ben. Ed. zu tilgen.

5) L. *dandī* statt *hasta-datta* mit der Ben. Ed. und dem MS.; der Herausgeber hat nicht gesehen, dass hier ein *Ḍloka* vorliegt.

Ebenso sind auch die anderen Mittel zum Erwerb mühselig. Wenn man aus dieser Erwägung die Objekte aufgibt, so wird die [auf Grund dessen entstehende] Befriedigung 'das hinüberführende' genannt. — Da ferner der erworbene Reichthum durch Könige, Diebe, Feuer, Ueberschwemmungen u. s. w. zu Grunde gehen kann, ist grosse Mühsal zur Erhaltung desselben [erforderlich]. Wer mit diesem Gedanken die Objekte aufgibt, bei dem tritt die zweite Befriedigung ein, die 'das glücklich hinüberführende' genannt wird. — Ferner schwindet der mit grosser Anstrengung erworbene Reichthum, wenn er genossen wird. Wer mit dem Gedanken an diese Vergänglichkeit desselben die Objekte aufgibt, bei dem tritt die dritte Befriedigung ein, die 'das vollkommen hinüberführende'¹⁾ heisst. — Ferner wachsen durch die Ausübung des Genusses der Töne u. s. w. die Begierden, und diese verursachen, wenn die Gegenstände [des Genusses] nicht erreicht werden, demjenigen Schmerz, der von den Begierden erfüllt ist. Wer mit dem Gedanken an dieses Uebel [des Genusses] die Objekte aufgibt, bei dem tritt die vierte Befriedigung ein, welche 'allerherrlichstes Wasser' genannt wird. — Ferner ist kein Geniessen der Sinnesobjekte möglich ohne die Vernichtung lebender Wesen. Wenn man das Uebel solcher Grausamkeit erkennt und in Folge dessen die Objekte aufgibt, so entsteht die fünfte Befriedigung, welche 'herrlichstes Wasser' genannt wird. — Wegen der hiermit [aufgezählten] vier subjektiven und fünf objektiven 'werden neun Befriedigungen angenommen'.

[Der Verfasser] beschreibt nun die Vollkommenheiten, die sich als untergeordnete und hauptsächliche unterscheiden:

51. Ueberlegung, Wort, Lernen, die drei Schmerzunterdrückungen, Freundesgewinnung und Läuterung sind die acht Vollkommenheiten; die drei früheren sind ein Stachel für die Vollkommenheit.

Da der zu unterdrückende Schmerz dreifach ist, giebt es [auch] drei Unterdrückungen desselben. Diese sind die drei hauptsächlichen Vollkommenheiten, während die übrigen fünf Vollkommenheiten als Mittel zur Erreichung jener untergeordnete sind. Auch stehen diese [acht] einzeln unter sich in dem Verhältniss von Ursache und Wirkung, [wie z. B.] die erste von diesen Vollkommenheiten, d. h. das Lernen, Ursache ist, während die [drei] hauptsächlichen [d. h. die drei Schmerzunterdrückungen] Wirkungen sind. Das 'Lernen', d. h. das vorschriftsmässige Erfassen der blossen Worte der philosophischen Disciplinen aus dem Munde des Lehrers, ist die erste Vollkommenheit und wird 'das hinüberleitende' genannt. — Die Wirkung derselben ist das 'Wort'. Der Ausdruck 'Wort' bezeichnet [hier] die durch das Wort

1) Bei den Commentatoren zum Sāṃkhyasūtra 3. 43 heisst diese Form *pārapāra*, nicht *pārāpāra*, wie die Ausgaben und das MS. der Tattvakaumudī haben. Das erste ist vorzuziehen, zumal im Hinblick auf *tāratāra* im Commentar zur nächstfolgenden Kārikā.

hervorgerufene Erkenntniss des Sinnes, weil die Ursache in übertragener Weise zur Bezeichnung der Wirkung gebraucht werden kann. Dieses ist die zweite Vollkommenheit und wird 'das glücklich hinüberleitende' genannt. Dieses [bisher angeführte, d. h. Lernen und Wort,] ist [dasselbe, was sonst] 'Hören' [heisst], in zweierlei Art. — 'Ueberlegung' oder Nachdenken ist Prüfung des Inhalts der Schrift nach einer logischen, mit der Schrift nicht im Widerspruch stehenden Methode, und Prüfung¹⁾ ist Feststellung der Antwort zur Begründung der These unter Beseitigung der Zweifel und Einwände [des Opponenten]. Dies nennen die Männer der Wissenschaft 'Reflexion'. Dieselbe ist die dritte Vollkommenheit und heisst 'das vollkommen hinüberleitende'. — Da nun eine Reflexion, die wir bei uns allein anstellen, noch keine [richtige, vollgiltige] Reflexion ist, so lange sie nicht von den Freunden gebilligt ist, nennt der Verfasser eine zweite [Art der] Reflexion mit dem Worte²⁾ 'Freundesgewinnung'. Wenn man auch einen Gegenstand selbst logisch geprüft hat, so ist man seiner Sache doch nicht eher sicher, als bis man sich mit seinen Lehrern, Schülern oder Mitschülern in Uebereinstimmung befindet³⁾. Die Gewinnung also von Freunden, d. h. Lehrern, Schülern oder Mitschülern, die [in ihren Ansichten mit uns] übereinstimmen, ist 'Freundesgewinnung'. Diese ist die vierte Vollkommenheit und wird 'Vergnügen' genannt. — 'Läuterung' (*dāna*) ist die Klarheit der unterscheidenden Erkenntniss, da das Wort *dāna* von derjenigen Wurzel *dā* (*daip*) abzuleiten ist, welche 'klären' bedeutet; wie der erhabene Patañjali [im Yogasūtra 2. 26] sagt: „Die ungetrübte unterscheidende Erkenntniss ist das Mittel zur Befreiung⁴⁾.“ Mit 'ungetrüb⁵⁾' ist [hier] die Klarheit [des Innenorgans] gemeint, und diese ist das auf der Beseitigung⁶⁾ der Zweifel und Irrthümer sammt den Dispositionen [zum Zweifel und Irrthum] begründete Ruhen in dem reinen Strome der unmittelbaren unterscheidenden Erkenntniss. Und diese [Klarheit] entsteht lediglich durch die vollständige Reife des unablässig, lange Zeit und liebevoll geübten Studiums; mithin ist auch diese [Reife des Studiums] in der Läuterung, d. h. [kurzweg] in der unterscheidenden Erkenntniss, welche das Resultat [des Studiums] ist, einbegriffen. Diese [Läuterung] ist die fünfte Vollkommenheit und wird 'ewige Freude' genannt. — Die drei hauptsächlichsten Vollkommenheiten, [genannt] 'Wonne, Freude und Lust', [hinzurechnend] erhalten wir acht Vollkommenheiten.

Andere [d. h. Gauḍapāda und seine Anhänger] erklären [folgendermaassen]. Wenn man ohne [vorausgegangene] Belehrung oder [ohne Studium] in Folge der Bemühung in früheren Existenzen von selbst die Wahrheit ermittelt, so heisst diese Vollkommenheit

1) *parīkṣaṇam* ca ist mit der Ben. Ed. und dem MS. einzufügen.

2) Dieser ganze Satz fehlt in der Ben. Ed. und im MS.

3) Zu *saṃvādyate* ist *arthah* zu ergänzen.

4) Tilge *duḥkha-trayaśya* mit dem Texte des Yogasūtra, der Ben. Ed. und dem MS.

5) Die Ben. Ed. hat *aviplavaḥ* und ebenso Mahādeva zum Sāṃkhyasūtra 3. 44, der an dieser Stelle unsern Commentar fast wörtlich copirt.

6) L. *parihāreṇa* mit der Ben. Ed., dem MS. und Mahādeva a. a. O.

‘Ueberlegung’. Wenn bei Jemand die Erkenntniss der Wahrheit eintritt, weil er einen anderen ein Sāṃkhyalehrbuch lesen hört, so heisst diese Vollkommenheit ‘Wort’, denn [die Erkenntniss] entsteht ja unmittelbar, nachdem die Worte gelesen sind. Wenn bei Jemand die Erkenntniss eintritt, nachdem er unter Besprechung mit Schülern und Lehrern¹⁾ ein Sāṃkhyalehrbuch dem Wortlaut und dem Sinne nach erlernt hat, so heisst diese aus dem Lernen hervorgegangene Vollkommenheit ‘Lernen’. [Nun folgt die] ‘Freundesgewinnung’. Wenn bei Jemand die Erkenntniss eintritt dadurch, dass er einen Freund gewinnt, der die Wahrheit erfasst hat, so heisst diese Vollkommenheit — die Erkenntniss nämlich — ‘Freundesgewinnung’. Auch das ‘Spenden’ (*dāna*) ist [nicht eine Vollkommenheit an sich, sondern] eine Ursache der Vollkommenheit; [wenn nämlich] ein Wissender, gewonnen durch das Spenden von Geld oder dergl., seine Erkenntniss mittheilt.

Die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser [Erklärung] mag von den Kennern festgestellt werden; wir, die wir es nur unternommen haben die Lehre darzustellen, betrachten es nicht als unsere Sache (*kṛtam*), die Fehler anderer aufzudecken. Als das Gegenstück zu den [acht] Vollkommenheiten und [neun] Befriedigungen ist das Unvermögen, d. h. die Fehlerhaftigkeit des Innenorgans, für siebzehnfach anzusehen²⁾. Aus dieser intellektuellen Schöpfung³⁾ soll man sich bekanntlich nur die Vollkommenheit aneignen, die Ursachen aber, welche dieselbe verhindern, d. h. den Irrthum, das Unvermögen und die Befriedigung, von sich fernhalten. Dies lehrt [der Verfasser mit den Worten]: „Die drei früheren sind ein Stachel für die Vollkommenheit.“ Unter den ‘früheren’ versteht er Irrthum, Unvermögen und Befriedigung; diese sind, weil sie zurückhaltend wirken, ein Stachel [zu nennen], wenn man die Vollkommenheiten mit Elefantenweibchen vergleicht⁴⁾. Deshalb soll man sich den Irrthum, das Unvermögen und die Befriedigung, weil sie der Vollkommenheit feindlich sind, fernhalten, ebenso wie [die Elefanten] sich vor dem Stachel [scheuen]. Das ist der Sinn⁵⁾.

«Das mag sein! Die Schöpfung ist durch das Ziel der Seele veranlasst. Dieses Ziel der Seele aber wird entweder durch die intellektuelle Schöpfung oder durch die

1) Tilge *saṃbandhena* mit der Ben. Ed.

2) Vgl. Kārikā 49, Zeile 2.

3) S. Kārikā 46.

4) Das Bild ist von dem eisernen Stachel oder Haken hergenommen, mit welchem der Mahaut den Elefanten im Zaum hält. Die richtige Lesart *siddhi-karīṇinām* bietet mein MS.; die Ausgaben lesen *siddhi-karaṇānām*, und dies ist im Fehlerverzeichnis der Calc. Ed. in *‘kāraṇānām* geändert.

5) Vgl. die Polemik, welche Vijñānabhikṣu gegen diese Erklärung in seinem Commentar zum Sāṃkhyasūtra 3. 44 (am Schluss) übt.

Schöpfung der Grundstoffe erreicht; wir bedürfen also einer doppelten Schöpfung nicht.»¹⁾ Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]:

52. Ohne die Zustände kein innerer Körper, ohne den inneren Körper kein Hervortreten²⁾ der Zustände! Darum geht eine zweifache Schöpfung vor sich, benannt nach dem inneren Körper und nach den Zuständen.

Mit dem Worte 'innerer Körper' bezeichnet [der Verfasser] die Schöpfung der Grundstoffe, mit dem Worte 'Zustände' die intellektuelle Schöpfung. Gemeint ist folgendes: dass die Schöpfung der Grundstoffe die Ziele der Seele zur Erreichung bringt³⁾ oder [auch nur] selbst besteht (*svarūpan*), ist ohne die intellektuelle Schöpfung nicht möglich; ebenso wenig kann die intellektuelle Schöpfung ohne die Schöpfung der Grundstoffe bestehen oder die Ziele der Seele zur Erreichung bringen; darum geht die Schöpfung in beiderlei Formen vor sich. Die Empfindung als das [erste] Ziel der Seele ist ohne die Objekte der Empfindung, Töne etc., und ohne den Sitz der Empfindung, d. h. ohne die beiden Körper, nicht möglich; mithin ist es berechtigt, die Schöpfung der Grundstoffe anzunehmen. Desgleichen ist eben diese Empfindung nicht ohne die Werkzeuge der Empfindung, d. h. ohne die Sinne und inneren Organe, möglich; und diese [letzteren hinwiederum] sind nicht ohne die Zustände, Verdienst u. s. w.⁴⁾, möglich; und [schliesslich] die unterscheidende Erkenntniss, die Ursache der Erlösung, nicht ohne die beiden Schöpfungen. Mithin ist es richtig, die Schöpfung von beiderlei Art anzunehmen; und da diese anfanglos ist wie [die Continuität von] Samen und Spross, bietet sie zu dem Einwand, dass hier ein *circulus vitiosus* vorliege, keine Handhabe. Auch ist die Annahme nicht unberechtigt, dass am Anfang eines Weltalters die Zustände und inneren Körper entstehen in Folge der Eindrücke, welche die im vorangegangenen Weltalter entstandenen Zustände und inneren Körper [bei der Weltauflösung in der Urmaterie] hinterlassen haben. Und somit ist alles in Ordnung.

Die intellektuelle Schöpfung war in ihre Theile zerlegt; [jetzt] zerlegt [der Verfasser nun auch] die von den Elementen ausgehende Schöpfung:

1) *Purushārtho dvividhah: bhogo 'pavargaḥ ce 'ti. tatra yadā pratyaya-sarga-madhye viparyaya-ḥṣakti-tuṣṭayo bhavanti, puruṣasya tadā bhogaḥ; yadā siddhaya bhavanti, tadā 'pavargaḥ. evam tanmātra-sarga-madhye carāra-sambandhe sati bhogo bhavati, tad-viyoge tv apavargaḥ.* Paṇḍit.

2) Hiernach ist in meiner Uebersetzung des Sāṃkhya-pravacana-bhāṣhya S. 231 der böse, auf einer Verwechslung von *nirvṛtti* und *nirvṛtti* beruhende Fehler zu verbessern.

3) *osādhanaṭva* ist natürlich Druckfehler für *osādhanatvam* (Ben. Ed. und MS.).

4) S. Kārikā 40 fg.

53. Die göttliche ist achtfältig, die thierische fünffach, die menschliche von einer Art; dies ist in Kürze die aus den Elementen gebildete¹⁾ Schöpfung.

Die achtfache göttliche Schöpfung umfasst die des Gottes Brahman, des Prajapati, des Indra, der Ahnen, der Gandharva, der Yaksha, der Rākshasa und der Piçāca. 'Die thierische ist fünffach', d. h. [sie begreift in sich] die zahmen und wilden Thiere, die Vögel, die Reptilien und [dazu] das Reich des unbeweglichen [d. h. hauptsächlich der Pflanzen]. 'Die menschliche ist von einer Art', wenn man die Unterabtheilungen, Brahmanenkaste u. s. w., wegen der Gleichheit der körperlichen Structur in allen vier [Kasten] nicht in Betracht zieht. 'Dies ist in Kürze', d. h. summarisch, 'die aus den Elementen gebildete Schöpfung'. Töpfe und dergl. aber gehören, obschon sie keine Leiber sind, zu dem Reich des unbeweglichen.

[Der Verfasser] lehrt nun, dass diese aus den Elementen gebildete Schöpfung in Folge des Mehr oder Minder — d. h. des grösseren oder geringeren Maasses — von Geistigkeit von dreierlei Art ist, nach dem Unterschiede der oben, unten und in der Mitte befindlichen [Schöpfung]:

54. Oben ist die Schöpfung reich an Sattva, unten reich an Tamas, in der Mitte reich an Rajas; sie beginnt bei Brahman und endet bei dem Grashalm.

'Oben ist die Schöpfung reich an Sattva', d. h. die Welt von dem untersten Himmel an bis zu [dem obersten oder] dem der Wahrheit ist reich an Sattva. 'Unten reich an Tamas', d. h. die Schöpfung von den zahmen Thieren an bis zum Pflanzenreich²⁾; diese ist, weil voll von Apathie, reich an Tamas. Die Erdenwelt aber, d. h. die Gesamtheit der sieben Welttheile und Meere, 'in der Mitte' ist 'reich an Rajas', weil in ihr hauptsächlich gutes und böses Werk vollbracht [d. h. überhaupt gehandelt] wird, und weil sie voll von Schmerz ist. Diesen ganzen Complex von Welten fasst [der Verfasser mit den Worten] zusammen: „Sie beginnt bei Brahman und endet bei dem Grashalm.“ In dem Ausdruck 'Grashalm' sind Bäume und dergl. einbegriffen.

Nachdem [der Verfasser] in dieser Weise die Schöpfung beschrieben hat, lehrt er, dass dieselbe leidvoll ist, weil [die Erkenntniss dieser Thatsache] zur Beförderung der Gleichgiltigkeit dient und diese ein Mittel zur Befreiung ist:

1) Dass Vācaspatimiçra bhautika in diesem Sinne versteht, zeigt das bhūtādīo der Einleitung und der Gegensatz zum pratyaya-sarga.

2) S. den Commentar zu der vorangehenden Kārikā.

55. Darin erfährt die geistige Seele den durch Alter und Tod bewirkten Schmerz, weil der innere Körper nicht aufhört zu wirken; darum ist [die Schöpfung] ihrer Natur nach Schmerz¹⁾.

'Darin', d. h. in dem Leibe und [in der empirischen Welt überhaupt]. Wenn auch verschiedene Arten von lebenden Wesen des Genusses von mancherlei Wonne theilhaft werden, so leiden sie doch alle ohne Unterschied 'den durch Alter und Tod bewirkten Schmerz'; allen, selbst dem Wurm, ist ja die Todesfurcht [gemeinsam], die sich in dem [Wunsche] darstellt: „Möge ich nicht aufhören zu existiren, möge ich leben!“ Und was Furcht hervorruft, ist Schmerz; deshalb ist der Tod Schmerz. «Das mag sein! [Aber] Schmerz und dergl. gehören doch als Eigenthümlichkeiten des Innenorgans der Materie an; wie können dieselben denn mit dem Geiste in Verbindung stehen?» In Erwiderung auf diesen [Einwand] sagt [der Verfasser]: „Die Seele.“ *Purusha* 'Seele' bedeutet: was in der Stadt (*puri*), d. h. in dem inneren Körper, ruht (*çete*²⁾. Da nun der innere Körper in Verbindung mit dem [Schmerz] steht, so steht auch der Geist in Verbindung mit ihm. Das ist der Sinn. «Aus welchem Grunde aber gehört der mit dem inneren Körper in Verbindung stehende Schmerz [auch] der Seele³⁾ an?» Darauf antwortet [der Verfasser]: „Weil der innere Körper nicht aufhört zu wirken“ (*līngasya āvinivṛtteḥ*); d. h. weil die Verschiedenheit [des inneren Körpers] von der Seele nicht erfasst wird, schreibt die Seele sich selbst fälschlich die Attribute des inneren Körpers zu. Oder [man könnte auch *līngasya āvinivṛtteḥ* verstehen und erklären, dass] mit der Präposition *ā* die Grenze⁴⁾ für das Erfahren des Schmerzes bezeichnet wird; also: so lange als der innere Körper nicht vergeht.

[Der Verfasser] widerlegt nun die abweichenden Ansichten in Betreff der Ursache der [eben] beschriebenen Schöpfung:

56. Dieses von der Urmaterie hervorgebrachte, bei dem 'grossen' anfangende und bei den unterschiedenen Elementen endigende Werk dient zur Erlösung jeder einzelnen Seele, ist [also] zum Zwecke eines andern da, als wäre es zu eignen Zwecken.

Was gewirkt wird, heisst 'Werk', [und damit ist] die Schöpfung [gemeint]⁵⁾, die lediglich 'von der Urmaterie hervorgebracht' ist, nicht von Gott, [auch] weder das Brahman zur materiellen Ursache hat, [wie die Vedantisten meinen], noch

1) Nārāyaṇa Tīrtha's Candrikā sagt zu den Schlussworten dieser Kārikā: *tasmād duḥkham svabhāvena = svata eva sargo duḥkha-rūpaḥ, vivekinām iti çeṣaḥ*.

2) Vgl. oben S. 601 Anm. 4.

3) Tilge *cetanasya* mit der Ben. Ed. und dem MS.

4) L. *duḥkha-prāptāv acadhiḥ* mit der Ben. Ed. und dem MS.

5) Tilge *mahad-ādi-bhūtaḥ* mit der Ben. Ed. und dem MS.

ursachlos ist, [wie die Heretiker lehren]. Denn wenn [die Schöpfung] keine Ursache hätte, so müsste sie entweder absolut [d. h. ewig und unveränderlich] existiren oder absolut nicht existiren; Brahman hat sie deshalb nicht zur materiellen Ursache, weil die geistige Kraft keiner Veränderung unterliegt; [auch] ist sie nicht von der durch Gott geleiteten Urmaterie hervorgebracht, weil Jemand, der [völlig] unthätig ist, nicht Leiter sein kann; denn ein unthätiger Zimmermann leitet nicht die Axt¹⁾ und die andern [Werkzeuge]. «Wenn nun aber die Schöpfung von der Urmaterie hervorgebracht ist, so müsste sie doch, da diese ewig ist und ihrer Natur nach wirkt, also niemals [zu wirken] aufhört, für alle Zeiten bestehen; mithin könnte Niemand erlöst werden.» Auf diesen [Einwand] erwidert [der Verfasser]: „Das Werk dient zur Erlösung jeder einzelnen Seele, ist [also] zum Zwecke eines andern da, als wäre es zu eignen Zwecken.“ Wie Jemand, der nach Reisbrei verlangt, sich um dieses Reisbrei willen ans Kochen macht, aber damit aufhört, sobald der Reisbrei fertig ist, ebenso wirkt die Materie, welche es unternommen hat die Seelen einzeln zu erlösen, nicht aufs neue für diejenige Seele, die sie erlöst. Dies sagt [der Verfasser mit den Worten aus]: „Als wäre es zu eignen Zwecken.“ Das bedeutet: wie [man im täglichen Leben nach dem eben angeführten Beispiel] zu eignen Zwecken [thätig ist], so wirkt [die Materie] zum Zwecke eines andern [d. h. für die Seelen].

«Ganz schön! [Man weiss freilich, dass] ein beseeltes Wesen für sich selbst oder andere wirkt; aber das kann nicht von der unbeseelten Materie gelten. Darum muss es einen [beseelten oder] geistigen Leiter der Materie geben. Die Seelen [in ihrer Gesamtheit] können, obwohl sie geistig sind, nicht die Materie leiten, weil diese nicht das Wesen der Materie kennen. Darum muss ein alle Dinge überschauender Leiter der Materie existiren, und das ist Gott.» Auf diesen [Einwand eines Anhängers des Yogasystems] antwortet [der Verfasser]:

57. Wie das Ausströmen (*pravṛtti*) der kein Bewusstsein habenden Milch die Veranlassung für das Wachsthum des Kalbes ist, so ist das Wirken (*pravṛtti*) der Materie die Veranlassung für die Erlösung der Seelen.

Bekanntlich tritt auch etwas ungeistiges zu [bestimmten] Zwecken in Thätigkeit, wie z. B. die ungeistige Milch ausströmt, damit das Kalb wachse; ebenso wird auch die ungeistige Materie zur Befreiung der Seelen wirken. Und [hiergegen] wäre [der folgende Einwand des Yogin] nicht berechtigt: «Weil auch das Ausströmen der Milch durch Gottes Leitung bedingt ist, also [mit] zu dem gehört, was wir beweisen wollen, wird durch ein derartiges [Argument unsere Theorie] nicht hinfällig»; denn [jedes] bewusste Handeln ist ausnahmslos bedingt entweder durch einen egoistischen Zweck

1) *vyāsyāo* ist natürlich Druckfehler für *vāsyāo*.

oder durch Güte. Und da diese beiden [Motive] bei der Weltschöpfung ausgeschlossen sind, machen sie auch [die Annahme] unmöglich, dass [die Erschaffung der Welt] auf bewusstem Handeln beruht. Denn ein Gott, dessen Wünsche doch alle erfüllt sind, kann an der Erschaffung der Welt [lediglich] kein [persönliches] Interesse gehabt haben; [die Möglichkeit eines egoistischen Zweckes fällt also fort. Aber] auch aus Güte kann er nicht die Schöpfung unternommen haben; denn da vor dem Schöpfungsakt die Seelen keinen Schmerz litten, weil noch keine Sinne, Körper und Objekte entstanden waren, wovon konnte die Güte [Gottes die Seelen] befreit zu sehen wünschen? Wenn man [aber] meint, [dass] die Güte [Gottes sich später zeigte,] als er nach dem Schöpfungsakt [seine Geschöpfe] leidvoll sah, so wird man schwerlich über den *circulus vitiosus* hinwegkommen: in Folge der Güte die Schöpfung und in Folge der Schöpfung die Güte! Ferner würde ein durch Güte getriebener Gott nur freudvolle Geschöpfe schaffen, [aber] nicht solche in verschiedenartigen Lagen. Wenn [uns hierauf eingewendet wird]: «Die Verschiedenartigkeit folgt aus der Verschiedenartigkeit des Werkes, [dessen Lohn die Individuen von Gott empfangen]», so [antworten wir: Dann aber] ist doch die Leitung des Werkes von Seiten jenes bewussten [höchsten Wesens vollständig] überflüssig; denn die Wirksamkeit des [von den Individuen vollbrachten] Werkes [d. h. die nachwirkende Kraft des Verdienstes und der Schuld] erklärt sich trotz der Ungeistigkeit [des Werkes] völlig ohne eine Oberleitung von Seiten jenes [Gottes]; auch das Nicht[wieder]entstehen des Schmerzes, [nachdem die Erlösung erreicht ist,] begreift sich sehr wohl [auf Grund dieser Theorie], da, [wenn die nachwirkende Kraft des Werkes durch die unterscheidende Erkenntnis aufgehoben ist], die Produkte jener [Kraft], d. h. Körper, Sinne und Objekte, [mithin auch die Schmerzen] nicht [wieder] entstehen können.

Das [von uns angenommene] Wirken der ungeistigen Materie dagegen birgt weder einen egoistischen Zweck in sich, noch¹⁾ ist die Güte sein Motiv; und deshalb kann man gegen [unsere Theorie] nicht geltend machen, dass die genannten Widerlegungsgründe auf sie Anwendung finden. Vielmehr ist als Motiv allein die [unbewusste] Betreibung der Zwecke eines andern [d. h. der Seele] berechtigt. Darum ist ganz treffend gesagt: „[Wie das Ausströmen u. s. w.] die Veranlassung für das Wachsthum des Kalbes ist.“

„Als wäre es zu eignen Zwecken“ ist vergleichsweise [in Kārikā 56] gesagt; dies unterscheidet [der Verfasser im folgenden deutlicher]:

58. Wie die Menschen in ihren Handlungen wirken um ihre Begierde zu stillen, so wirkt das unentfaltete um die Seele zu erlösen.

‘Begierde’ ist Wunsch; dieser nun wird gestillt, wenn das gewünschte erreicht ist; und das gewünschte sind die ‘eigenen Zwecke’ [in Kārikā 56]; denn das Ziel ist

1) L. *na vā* mit der Ben. Ed.

das Merkmal des Wunsches. [Das Gleichniss] setzt [der Verfasser] mit dem, was durch das Gleichniss erläutert werden soll, [mit folgenden Worten] in Verbindung: „So wirkt das unentfaltete um die Seele zu erlösen.“

«Zugegeben, dass das Ziel der Seele die Materie zur Wirksamkeit treibt; aus welcher Ursache aber hört die Materie auf zu wirken?» Darauf antwortet [der Verfasser]:

59. Wie eine Tänzerin aufhört zu tanzen, wenn sie sich dem Theater gezeigt hat, so hört die Materie auf zu wirken, wenn sie sich selbst der Seele offenbart hat.

‘Dem Theater’; mit dem Ort bezeichnet [der Verfasser] die an dem Ort befindlichen Zuschauer. ‘Wenn sie sich selbst’, d. h. wie sie sich in Tönen etc. [also in Farben, Geschmücken, Gerüchen und Gefühlen] darstellt, und in ihrer Verschiedenheit von der Seele ‘offenbart hat’. Das ist der Sinn.

«Ganz schön! Die Materie mag das Ziel der Seele betreiben; [aber aus dem der Seele erwiesenen Dienst wird die Materie doch irgend welchen [eigenen] Vortheil ableiten¹⁾, wie eine Dienerin [eigenen Nutzen] davon [hat], dass ihr Herr durch die Ausführung seiner Befehle zufrieden gestellt ist. Und so wird [auch] ihr [d. h. der Materie] Wirken nicht [ausschliesslich] den Zwecken des anderen [d. h. der Seele] dienen.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]:

60. Mit mannigfachen Mitteln der Seele dienend, die nichts dafür erweist, lässt die edle sich uneigennützig den Nutzen jener, die undankbar²⁾ ist, angelegen sein.

Gleichwie selbst ein edler und williger Diener einen undankbaren und deshalb nichts dafür erweisenden Herrn zufrieden stellt, ohne [selbst] einen Vortheil davon zu haben, ebenso müht sich diese geplagte Materie ohne [eigenen Nutzen] für die Seele ab, die, obwohl [die Materie] eine edle [oder vorzügliche] Dienerin ist, doch undankbar nichts dafür erweist. Es steht also fest, dass [die Materie] das Ziel der Seele [und] kein eignes Ziel betreibt.

«Ganz schön! Wie [aber] eine Tänzerin zwar aufhört, wenn sie den Tanz den Zuschauern gezeigt hat, jedoch wieder [zu tanzen] anfängt, wenn ihre Zuschauer danach Verlangen tragen, ebenso wird auch die Materie zwar aufhören zu wirken, wenn sie

1) L. mit dem MS. *lasyate* anstatt *lasyati*, wie beide Ausgaben haben.

2) Die Worte *gunavati* und *aguna* haben noch die Nebenbedeutung ‘mit Qualitäten behaftet’ und ‘qualitätslos’ (vgl. die Einleitung zu Kārikā 62).

sich selbst der Seele gezeigt hat, aber doch wieder anfangen.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]:

61. Nichts zartfühlenderes giebt es meiner Meinung nach als die Materie, die sich nach der Wahrnehmung „Ich bin erkannt“ nicht wieder dem Blicke der Seele aussetzt.

Das grosse 'Zartgefühl' bedeutet 'ausserordentliche Schüchternheit' und ist so viel als 'Unfähigkeit den Blick eines fremden Mannes [gleichzeitig: des andern, d. h. der Seele] auszuhalten'. Denn wenn eine Frau aus guter Familie, welche die Sonne nie zu sehen bekommt, [weil sie die Zenana nicht verlässt,] und sich aus übergroßem Schamgefühl nur langsam bewegt, von einem fremden Manne zu einer Zeit erblickt wird, da ihr aus Achtlosigkeit der Saum des Kopftuches heruntergeglitten ist, dann trägt dieselbe Sorge, dass andere Männer sie nicht wieder in solcher Achtlosigkeit beobachten. Geradeso [hütet sich] auch die Materie, die in noch höherem Grade [zartfühlend] ist als eine Frau aus guter Familie, wenn sie [einmal] in Folge der Unterscheidung erblickt ist, [dass] sie nicht wieder erblickt wird. Das ist der Sinn.

«Ganz schön! Wenn [aber] die Seele qualitätlos, d. h. unveränderlich ist, wie kann es eine Erlösung für dieselbe geben? Denn die Wurzel *muc*, [von der *moksha* 'Erlösung' abgeleitet ist,] bezeichnet das Auflösen der Fesseln, und die mit dem Namen 'Fesseln' benannten Leiden und Werkansammlungen sammt den nachwirkenden Eindrücken, [welche beide hinterlassen,] können nicht der unveränderlichen Seele angehören; es giebt also für diese, da sie [nicht handelt und] unbeweglich ist, keine Wanderung, mit anderen Worten: weder Tod noch Wiedergeburt¹⁾. Mithin ist es ein inhaltloses Gerede, was [in Kārikā 58] gesagt wurde: „um die Seele zu erlösen.“ Dieses Bedenken weist [der Verfasser] zurück, indem er in der Form einer scheinbaren zusammenfassenden Schlussfolgerung [die theilweise Richtigkeit des eingewendeten] zugiebt:

62. Keine [Seele] ist darum²⁾ fürwahr³⁾ gebunden, wird erlöst oder wandert; die von den verschiedenen [Seelen] abhängige Materie [allein] wandert, ist gebunden und wird erlöst.

Keine Seele fürwahr ist gebunden, keine wandert, keine wird erlöst; sondern allein die von [allen] den verschiedenen [Seelen] abhängige Materie ist gebunden, wandert und wird erlöst. Gebundensein, Erlösung und Wanderung werden metaphorisch der Seele zugeschrieben, wie Sieg und Niederlage, die doch [in Wirklichkeit] den

1) Wörtlich: kein Neuentstehen nach dem Tode.

2) D. h. aus den von dem Opponenten angeführten Gründen.

3) L. 'ddhā na mit der Ben. Ed., dem MS. und dem Citat im Sāmkhya-pravacana-bhāṣya 3. 72; Lassen, Wilson und die Ausgabe in der Benares Sanskrit Series haben nā 'pi, die Calc. Ed. 'sau na.

Untergebenen angehören, metaphorisch ihrem Herren zugeschrieben werden; denn wegen ihrer Abhängigkeit von diesem gewinnen die Untergebenen den [Sieg oder erleiden die Niederlage], und [eben deswegen] hat der Herr Theil an dem Resultat jener [Ereignisse], d. h. an dem Eintreten von Kummer oder [Freude]. Und so ist es begründet, dass die Seele so lange, als ihre Verschiedenheit [von der Materie] nicht begriffen ist, Theil hat an Empfindung und Befreiung, obwohl¹⁾ diese [beiden Dinge] der Materie angehören. Damit ist alles in Ordnung.

«Wir haben also gelernt, dass Gebundensein, Wanderung und Befreiung [in Wirklichkeit] der Materie angehören und [nur] metaphorisch auf die Seele übertragen werden; durch welche Mittel aber werden diese [Zustände] an der Materie [hervorgerufen]?» Darauf antwortet [der Verfasser]:

63. Auf sieben Arten aber bindet sich die Materie durch sich selbst²⁾, und sie erlöst sich mit Rücksicht auf das Ziel der Seele auf eine Art.

Sie 'bindet [sich] auf sieben Arten', d. h. durch die [aus Kārikā 40 fg. bekannten] Zustände, Verdienst u. s. w. mit Ausschluss der Erkenntniss der Wahrheit. 'Mit Rücksicht auf das Ziel der Seele', d. h. zu Gunsten der Empfindung und der Befreiung, 'erlöst sie sich durch sich selbst auf eine Art', durch die Erkenntniss der Wahrheit nämlich, d. h. durch die unterscheidende Erkenntniss. Das bedeutet: sie bewirkt nicht aufs neue Empfindung und Befreiung.

«So weit haben wir den Sachverhalt verstanden; was [aber] folgt daraus?» Auf diese [Frage] antwortet [der Verfasser]:

64. So entsteht aus dem Studium der Principien die abschliessende, geläuterte, weil irrthumslose, absolute Erkenntniss: „Ich bin nicht; nichts ist mein; [das] ist nicht Ich.“

Mit den Principien, d. h. mit dem Objekt [der Erkenntniss], bezeichnet [der Verfasser] zugleich die das Objekt erfassende Erkenntniss. Aus der liebevoll, ununterbrochen und lange Zeit gepflegten Uebung derjenigen Erkenntniss, deren Objekt die ihrem Wesen und ihrer Wirkungsart nach beschriebenen [fünfundzwanzig] Principien sind, entsteht die Erkenntniss, welche die Verschiedenheit von Materie (*sattva*)³⁾ und Seele erschaut. Und die Uebung [oder das Studium] erzeugt die Erkenntniss ebendesselben Objekts, auf welches sich [das Studium] richtet; da es sich nun [hier] um das

1) L. natürlich *api*.

2) *âtmanam âtmanâ = sva-svarûpam svena vyâpâreṇa*, Paṇḍit.

3) Vgl. oben S. 583 Anm. 1.

auf die Wahrheit¹⁾ gerichtete Studium handelt, so erzeugt dasselbe also die Erkenntniss der Wahrheit. Deshalb ist das Wort 'geläuterte' [in der Kārikā] gebraucht. Warum [ist diese Erkenntniss] geläutert? Darauf antwortet [der Verfasser]: „Weil irrthumslose“; denn Zweifel und Irrthum sind die Trübungen der Erkenntniss, [und] was von diesen [beiden] frei ist, heisst 'geläutert'. Dies ist mit dem Ausdruck 'weil irrthumslose' gemeint. Auch der Zweifel ist ein Irrthum, weil er etwas bestimmtes als unbestimmt erfasst; darum ist mit dem Ausdruck 'weil irrthumslose' das Fehlen des Zweifels sowohl als des Irrthums dargelegt. Auch daraus, dass [die erwähnte Erkenntniss] die Wahrheit zum Objekt hat, folgt ihre Zweifels- und Irrthumslosigkeit. «Ganz schön! Die Erkenntniss der Wahrheit mag aus solchem Studium hervorgehen; trotzdem muss durch die anfangslose Disposition zur falschen Anschauung falsche Anschauung hervorgebracht werden; und demnach liegt die Sache so, dass das auf jener beruhende fortgesetzte Welt-dasein nicht aufgehoben werden kann.» In Erwiderung auf diesen [Einwand] ist [die Erkenntniss] 'absolut' genannt, d. h. nicht mit Irrthum durchsetzt. Wenn auch eine anfangslose Disposition zum Irrthum besteht, so kann dieselbe doch durch die, zwar einen Anfang habende, Disposition zum Erkennen der Wahrheit, welche das die Wahrheit erfassende Erschauen verursacht, aufgehoben werden; denn es ist die Natur der Gedanken, die Partei der Wahrheit zu ergreifen, wie ja auch die Laien sagen:

Man kann, wenn man sich auch abmüht, nicht mit Irrthümern
dasjenige beseitigen, was die Natur einer unangreifbaren Thatsache hat,
weil das Urtheil dafür Partei nimmt.

Das Wesen der [besprochenen] Erkenntniss ist [in der Kārikā] mit folgenden Worten beschrieben: „Ich bin nicht; nichts ist mein; [das] ist nicht Ich.“ Die Worte 'Ich bin nicht' negiren an dem Selbst alles was Thätigkeit heisst; wie [auch die Grammatiker] sagen: „[Die Verben] *kar*, *bhū* und *as(ti)* bezeichnen die Thätigkeit im allgemeinen²⁾.“ Und demnach ist zu verstehen, dass [mit jenen Worten] sowohl die inneren Vorgänge (*āntarāni*) — d. h. die Entscheidung [des Urtheilsorgans], der Wahn [des Subjektivirungsorgans], die Feststellung [des inneren Sinnes] und die Wahrnehmungen [der übrigen Sinne] — als auch alle äusseren Funktionen [des Körpers] dem Selbst abgesprochen sind. Und weil das Selbst von keiner Funktion betroffen wird, deshalb [ist gesagt: „Das] ist nicht Ich.“ 'Ich' ist ein Wort für 'Thäter'; denn in allen solchen Ausdrücken wie 'Ich erkenne, ich opfere, ich gebe, ich geniesse' ist [mit dem Worte 'Ich'] der Thäter gemeint. Da nun [das Selbst] unthätig ist, ist bei ihm jegliche

1) Das Wort *tattva* bedeutet sowohl 'Principien' als 'Wahrheit'; beide Begriffe fliessen zusammen, denn die fünfundzwanzig Principien repräsentiren eben für den Sāṃkhya die Wahrheit. Von hier an tritt aber in diesem Commentar der Begriff der Wahrheit in *tattva* so in den Vordergrund, dass er in der Uebersetzung wiedergegeben werden muss.

2) Nämlich im periphrastischen Perfekt, wo z. B. in *corayām-cakāra*, *obabhāva*, *oāsa* der spezielle Begriff in *corayām* liegt, während die Hilfsverba nur die Thätigkeit im allgemeinen ausdrücken. Die Schwäche dieser Begründung bedarf kaum eines besonderen Hinweises.

Thäterschaft ausgeschlossen. Darum ist treffend gesagt: „[Das] ist nicht Ich“ [und] aus demselben Grunde: „Nichts ist mein“; denn der Thäter wird zum Besitzer; wo aber kein [Thäter] ist, woher soll da das [diesem] wesentliche Besitzersein kommen? Das ist der Sinn.

Oder [man könnte auch folgendermaassen erklären:] *Nā 'smi* [= *nā* (Nom. sg. von *nar*) *asmi*!] 'Ich bin die Seele (*puruṣha*)', d. h. 'ich habe nicht die Eigenschaft, etwas hervorzubringen'. Und weil [das Selbst] nicht die Eigenschaft hat, etwas hervorzubringen, deshalb sagt [der Verfasser], dass es nicht Thäter sei, mit den Worten: „[Das] ist nicht Ich.“ Und weil es nicht Thäter ist, deshalb sagt er, dass es nicht Besitzer sei, mit den Worten: „Nichts ist mein“.

«Wenn nun aber auch so viele [d. h. die fünfundzwanzig Principien] erkannt sind, so giebt es doch vielleicht noch irgend ein unerkanntes Ding; und das Nicht-erkennen dieses mag das Gebundensein der Wesen veranlassen.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Die abschliessende.“ Das bedeutet: es ist, wenn diese [Erkenntniss erreicht ist], nichts zu erkennendes übrig, dessen Nichterkennen das Gebundensein veranlassen könnte.

«Was aber wird durch eine solche Erschauung der Wahrheit erreicht?» Darauf antwortet [der Verfasser]:

65. In Folge derselben blickt die Seele unbeweglich und zufrieden wie ein Zuschauer auf die Materie, die wegen der Kraft jenes Resultats aufgehört hat etwas hervorzubringen und die sieben Zustände abgelegt hat.

Genuss und unterscheidende Erkenntniss sind ja die beiden Dinge, welche von der Materie hervorzubringen sind; und wenn diese beiden hervorgebracht sind, so bleibt für jene nichts hervorzubringendes übrig, das sie noch hervorbringen könnte. Dies ist mit den Worten 'die Materie, die aufgehört hat etwas hervorzubringen' gemeint. 'Wegen der Kraft' — d. h. wegen der Wirksamkeit — 'jenes Resultats', d. h. der unterscheidenden Erkenntniss. — Verdienst, Schuld, Nichterkenntniss, Gleichgiltigkeit, Nichtgleichgiltigkeit, übernatürliche Kraft und Mangel der übernatürlichen Kraft: [diese sieben Zustände] nun beruhen auf der Nichterkenntniss der Wahrheit; auch die Gleichgiltigkeit, welche sich bei denen einstellt, die [ohne das Selbst zu erkennen] an den blossen Befriedigungen¹⁾ ihr Genüge finden (*taushṭika*), beruht nur auf der Nichterkenntniss der Wahrheit. Nun hebt die Erkenntniss der Wahrheit die Nichterkenntniss derselben auf, weil sie ihr widerstreitet; und wenn [die letztere als] die Ursache vergangen ist, so vergehen [auch ihre Wirkungen, d. h.] jene sieben Zustände. Deshalb [ist gesagt, dass] die Materie 'die sieben Zustände abgelegt

1) S. Kārikā 46, 47, 49, 50.

hat'. 'Unbeweglich' bedeutet 'unthätig', 'zufrieden' ist so viel als: nicht [mehr] verbunden mit dem durch das Wirken von Rajas und Tamas besudelten Innenorgan. Mit dem von Sattva erfüllten Innenorgan steht aber [die Seele] auch dann noch [d. h. in der Zeit, in welcher sich das die unterscheidende Erkenntniss besitzende Individuum noch im Leibesleben befindet,] ein wenig in Verbindung, weil sonst von keinem Erblicken der Materie in der eben beschriebenen Beschaffenheit die Rede sein könnte.

«Ganz schön! Dass [aber die Materie] aufhöre etwas hervorzubringen, können wir nicht hinnehmen; denn [in Kārikā 21] ist gelehrt, dass die Schöpfung¹⁾ durch die Verbindung [der Seelen und der Materie] hervorgebracht wird. Und diese Verbindung besteht darin, dass [die Seele] berufen [und geeignet] ist [zu empfinden, und die Materie empfunden zu werden]; und das Berufensein der Seele zu empfinden bedeutet: dass sie geistig ist, das Berufensein der Materie empfunden zu werden bedeutet: dass sie ungeistig und Objekt ist²⁾. Nun hören weder diese beiden [Eigenthümlichkeiten] auf, noch [dürft ihr sagen, dass die Materie] aufhöre zu wirken, weil es [für sie im Interesse der durch die Unterscheidung befreiten Seele] nichts mehr zu thun gebe; denn es giebt [immer wieder] etwas neues von derselben Art [für sie] zu thun, [d. h. sie hat immer wieder aufs neue die unterscheidende Erkenntniss hervorzubringen]; geradeso wie [sie] immer wieder [aufs neue] den Genuss von Tönen und anderen [Sinnesobjekten zu bewirken hat].» Auf diesen Einwand antwortet [der Verfasser]:

66. Die eine wendet sich verachtend ab mit dem Gedanken: „Sie ist von mir erkannt“, die andere hört auf thätig zu sein mit dem Gedanken: „Ich bin erkannt“. [Darauf] giebt es, wenn auch zwischen den beiden noch eine Verbindung besteht, keine zur Schöpfung treibende Ursache [mehr].

Es wird allerdings die Materie, so lange von ihr nicht die unterscheidende Erkenntniss bewirkt ist, immer wieder den Genuss von Tönen und anderen [Sinnesobjekten] bewirken. Wenn sie aber die unterscheidende Erkenntniss bewirkt hat, so verursacht sie nicht [mehr] den Genuss von Tönen und dergl.; denn der Genuss dieser [Objekte] ist durch das Fehlen der unterscheidenden Erkenntniss bedingt; [und] wo die Vorbedingung fehlt, kann dies nicht sein [d. h. der Genuss der Objekte nicht eintreten], ebenso wenig wie ein Spross [entstehen kann], wo kein Samen ist. Das Selbst wird freilich die Töne und die übrigen der Materie angehörigen [Objekte], die ihrem Wesen nach Freude, Schmerz und Besinnungslosigkeit bewirken, so lange geniessen, als es dieselben nicht in ihrer Verschiedenheit erkennt und in Folge dessen wähnt: „Sie gehören mir“; ebenso meint auch in Folge der Nichtunterscheidung das Selbst von der [in Wirklichkeit doch] der Materie angehörigen unterscheidenden Erkenntniss:

1) L. *sarga* statt *sa* mit der Ben. Ed. und dem MS.

2) Dies ist von Vijñānabhikṣhu im Sāṃkhya-pravacana-bhāṣhya 1. 19 controvertirt.

„Sie ist um meinetwillen da.“ Wenn aber in ihm die unterscheidende Erkenntniss entstanden ist, so kann es, weil in keiner Verbindung [mehr] mit jener [d. h. mit der Nichtunterscheidung] stehend, keine Töne oder dergl. [mehr] geniessen; ebenso wenig kann das von der [Materie] geschiedene Selbst wähnen, dass die der Materie angehörige unterscheidende Erkenntniss um seinetwillen da sei. — Genuss und Unterscheidung nun als die beiden Ziele der Seele veranlassen die Wirksamkeit der Materie; wenn diese beiden Dinge nicht [mehr] Ziele der Seele sind, können sie also [auch] die Materie nicht [mehr zur Thätigkeit] antreiben. Dies ist [in der Kārikā] mit den Worten ausgedrückt: „Es giebt keine zur Schöpfung treibende Ursache [mehr].“ Hier bedeutet die 'treibende Ursache' dasjenige, wodurch die Materie zum Schaffen angetrieben wird; eine solche [Ursache] besteht nicht [mehr], wenn es kein Ziel der Seele [mehr] giebt. Das ist der Sinn.

«Das mag sein! Wenn man [aber] erlöst ist, sobald die Erkenntniss der Wahrheit entstanden ist, so müsste doch, unmittelbar darauf der Körper dieses erlösen zu nichte werden, und wie kann ein körperloser die Materie erschauen? Wenn [ihr Sāṃkhyas darauf erwidert, dass] man trotz der Erkenntniss der Wahrheit nicht [augenblicklich] erlöst wird, weil die Werke noch nicht aufgebraucht sind, [so frage ich]: Wodurch werden diese aufgebraucht? Antwortet ihr: „Durch das Geniessen [ihrer Früchte]“, wohlan! so ist doch die Erkenntniss der Wahrheit kein Mittel zur Erlösung, und mithin ist es ein inhaltsloses Gerede, [wenn ihr sagt,] dass die Befreiung durch die Erkenntniss der Wahrheit bewirkt werde, die da entstehe aus der richtigen Erkenntniss des entfalten, des unentfalteten und des Erkenners¹⁾. [Nach wie vor] muss durch das Geniessen [der Früchte] die unübersehbare Menge von Werkansammlungen, für deren Heranreifen [zum Zwecke des Genusses] es keinen festen Zeitpunkt giebt, aufgebraucht werden; und mithin bleibt auch [nach der Erreichung der unterscheidenden Erkenntniss] die Gewinnung der Erlösung nichts als ein [unerfüllbarer] Wunsch.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]:

67. Wenn in Folge der Erreichung der vollkommenen Erkenntniss Verdienst u. s. w.²⁾ aufhören Ursache zu sein, so bleibt man [doch noch] wegen der Kraft des gegebenen Anstosses³⁾, der Umdrehung der Scheibe vergleichbar, den Körper festhaltend bestehen.

In Folge des Entstehens der Erkenntniss der Wahrheit ist die Menge der Werkansammlungen, obwohl sie anfangslos ist und obwohl die Zeit für ihr Heranreifen [zum Zwecke des Genusses] nicht feststeht, nicht [mehr] geeignet Früchte, d. h. den

1) S. Kārikā 2.

2) *ādi* bedeutet Schuld und Disposition.

3) Die bisherigen Uebersetzungen beziehen *saṃskāra-vaçāt* irrthümlich nur auf das Gleichniss.

Genuss des Geborenwerdens u. s. w., zu zeitigen, weil die Keimkraft [der Werke] verbrannt ist. Denn wenn der Boden des Innenorgans mit dem Wasser der [fünf] Fehler (*kṛeṣa*)¹⁾ getränkt ist, so treiben die Werksamen ihre Sprossen; wie [aber] können die Werksamen auf einem unfruchtbaren Salzboden, auf dem das gesammte Wasser der Fehler von der Gluth der Erkenntniss der Wahrheit aufgesogen ist, ihre Sprossen treiben? Das ist mit den Worten gemeint: „Wenn Verdienst u. s. w. aufhören Ursache zu sein“; das heisst: wenn sie aufhören die Eigenschaft der Ursache zu haben. Auch derjenige nun, in dem die Erkenntniss der Wahrheit entstanden ist²⁾, 'bleibt wegen der Kraft des gegebenen Anstosses bestehen', gleichwie die Scheibe, wenn auch die Thätigkeit des Töpfers eingestellt ist, in Folge des gegebenen Anstosses, d. h. des Schwunges, sich zu drehen fortfährt, aber bewegungslos wird, wenn der gegebene Anstoss in Folge des Heranreifens der Zeit aufhört zu wirken. Und im Falle des Fortbestehens des Körpers 'geben' dasjenige Verdienst und diejenige Schuld, deren Heranreifen begonnen hat, den 'Anstoss'³⁾. Und so heisst es in der Ueberlieferung: „Wenn man aber durch den Genuss die beiden andern [d. h. dasjenige Verdienst und diejenige Schuld, deren Wirkung begonnen,] aufgebraucht hat, dann⁴⁾ ist man am Ziel“ (Brahmasūtra 4. 1. 19), „Nur so lange dauert es bei ihm⁵⁾, als er glaubt, dass er nicht erlöst werden und sein Ziel erreichen werde“ (Chândogya Up. 6. 14. 2). Der 'gegebene Anstoss' nun, [in Folge dessen das Leben auch noch nach der Erreichung der erlösenden Erkenntniss fort dauert,] ist eine besondere Art des Nichtwissens, das im Verschwinden begriffen ist; 'wegen dessen Kraft', d. h. wegen dessen Wirksamkeit, 'bleibt man den Körper festhaltend bestehen'.

«Das mag sein! Wenn man den Körper in Folge eines bestimmten 'gegebenen Anstosses' festhält, so [möchte ich] doch [noch wissen], wann einem die [definitive] Erlösung zu Theil werden wird.» Darauf antwortet [der Verfasser]:

68. Wenn die Trennung vom Körper erreicht ist, da die Materie aufhört zu wirken⁶⁾, weil sie ihre Aufgabe erfüllt hat, so erlangt [die Seele] beides, die unbedingte und absolute Isolirung.

Zunächst wird durch das Feuer der Erkenntniss der Wahrheit die Keimkraft derjenigen Werkansammlungen verbrannt, deren Heranreifen noch nicht begonnen hat,

1) D. h. Nichtwissen, Subjektivismus u. s. w.; s. den Commentar zu Kārikā 47. *kṛeṣa* ist der Yoga-Terminus für das, was die Sāṃkhyas *viparyaya* nennen.

2) L. *utpanna-tattva-jñāno 'pi* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) L. *saṃskāraḥ* mit der Ben. Ed. und dem MS.

4) Im Texte des Brahmasūtra fehlt *atha*.

5) Der Text der Upanishad hat *tasya tāvad eva ciraṃ*.

6) L. *°vinirṇāta* mit sämmtlichen Ausgaben der Kārikā.

[d. h. die noch nicht angefangen haben zu wirken]. Wenn aber [darauf] diejenigen, deren Heranreifen bereits begonnen hat, durch den Genuss aufgebraucht sind, [mit anderen Worten:] 'wenn die Trennung vom Körper' — d. h. die Vernichtung [des Körpers] — 'erreicht ist, da die Materie' für diese Seele 'aufhört zu wirken, weil sie ihre Aufgabe erfüllt' — d. h. ihren Zweck erreicht — 'hat, so erlangt' die Seele 'beides, die unbedingte', d. h. mit Nothwendigkeit eintretende, 'und absolute', d. h. unvergängliche, 'Isolirung'; [mit anderen Worten]: das Aufhören des dreifachen Schmerzes.

Wenn nun auch [dieses ganze System] durch Beweise begründet ist, so lehrt [der Verfasser doch im folgenden], um ein absolutes Vertrauen zu erwecken, dass [die Lehre] von dem grössten Weisen ausgegangen ist:

69. Diese verborgene, [dem Heile] der Seele dienende Erkenntniss, im Hinblick auf welche das Dasein, Entstehen und Vergehen der Wesen erwogen wird, ist von dem grössten Weisen kundgethan¹⁾.

'Verborgen', d. h. im Verborgenen weilend, bedeutet so viel als: für Leute mässigen Verstandes schwer zu begreifen. 'Von dem grössten Weisen', d. h. von Kapila. Dieses Vertrauen, [von dem in der Einleitung zu unserer Kārikā die Rede war,] stärkt [der Verfasser, indem er sagt,] dass [die Lehre] eine altüberlieferte ist. 'Im Hinblick auf welche das Dasein, Entstehen und Vergehen der Wesen erwogen wird'. 'Im Hinblick auf welche' [Erkenntniss], d. h. um derentwillen. [Der Locativ *yatra* ist hier gebraucht,] wie z. B. in dem Satze 'man tödtet den Tiger im Hinblick auf sein Fell' (*carmani*) [d. h. um seines Felles willen; also: um derentwillen] das Dasein, Entstehen und Vergehen der lebenden Wesen in den Werken der Ueberlieferung erwogen wird.

«Ganz recht! Was von dem grössten Weisen unmittelbar verkündet ist, das glauben wir; wie sollten wir aber Vertrauen auf das setzen, was von [dir] Īṣvara-kṛṣṇa verkündet wird?» Darauf antwortet [dieser]:

70. Dieses vortrefflichste Reinigungsmittel theilte der Seher in seiner Güte dem Āsuri mit; Āsuri hinwiederum dem Pañcaṣikha; von diesem wurde die Lehre verbreitet.

'Dieses Reinigungsmittel', d. h. Läuterungsmittel; [so ist die Lehre genannt], weil sie von der Sünde reinigt, welche die Ursache des dreifachen Schmerzes ist. Das 'vortrefflichste' ist es, weil es vorzüglicher als alle [übrigen] Reinigungsmittel ist. 'Der Seher' Kapila 'theilte es in seiner Güte dem Āsuri mit; Āsuri hinwiederum dem Pañcaṣikha'; und 'von diesem wurde die Lehre verbreitet'.

1) Da der älteste Commentar, der des Gauḍapāda, mit der Erklärung dieser Kārikā endet, ist wohl nicht zu bezweifeln, dass das Werk ursprünglich hier seinen Abschluss gehabt hat.

71. Und, durch eine ununterbrochene Reihe von Schülern überliefert, ist dasselbe in Āryā-Strophen kurz von dem edelgesinnten Īvarakṛṣṇa dargestellt, nachdem dieser die Lehre vollkommen verstanden hat.

Āryā bedeutet [etymologisch!] *ārāt yātā*: 'von der Ferne, d. h. von den Principien, ausgehend'. Wessen Gesinnung edel ist, der heisst edelgesinnt¹⁾.

Und dieses [hier in den Kārikās gelehrt] ist das [ganze] System, nicht etwa [bloss] ein Abschnitt [desselben], weil [die Kārikās, wenn auch nur] andeutungsweise, den gesamten Inhalt des Systems behandeln. Dies sagt [der Verfasser in dem Schlussverse] aus:

72. Die Gegenstände nun, welche in [diesen] siebzig²⁾ [Strophen behandelt] sind, bilden den Inhalt des ganzen 'Systems der sechzig Begriffe'³⁾, mit Ausschluss der Erzählungen und auch ohne die [Widerlegungen der] Theorien anderer⁴⁾.

Und so lehrt das Rājavārttika⁵⁾:

Die Realität der Urmaterie, die Einheit, die Zweckdienlichkeit, die Verschiedenheit, das Wirken zu Gunsten des andern, die Vielheit, die Trennung und die Verbindung,

Das Vorhandensein von etwas weiterem [neben der Urmaterie und den Seelen, d. h. das Vorhandensein der ganzen Fülle materieller Entfaltungen, und] die Unthätigkeit sind als die zehn Grundbegriffe angeführt. Der Irrthum ist fünffach, und neun Befriedigungen sind genannt.

Das Unvermögen der Organe gilt als achtundzwanzigfach. Dies sind zusammen mit den acht Vollkommenheiten die sechzig Begriffe.

Da diese sechzig Begriffe [in den Kārikās] erörtert sind und mithin [in ihnen] der gesammte Inhalt des Systems dargestellt ist, so steht fest, dass hier nicht ein Abschnitt, sondern das [ganze] System vorliegt.

1) Rein grammatische Auflösung des Bahuvrīhi-Compositums.

2) L. *saptatyām* mit den übrigen Ausgaben der Kārikā.

3) Professor Deussen machte mich im Herbst 1889 gesprächsweise darauf aufmerksam, dass *Shashtītantra* der Titel eines verloren gegangenen Werkes sein müsse, wie aus der Anführung eines Citats in Gauḍapāda's Commentar zu Kārikā 17 hervorgehe. Später fand ich in meinen Anmerkungen zu dem Schlussvers die Notiz: „Das Shashtītantra ist doch vielleicht ein besonderes Buch, da aus demselben ein Ṣloka im Yogabhāṣya S. 238 (cf. Tīkā S. 239 unten, Calc. Ed.) citirt wird.“ Dieser Halbṣloka lautet in Vyāsa's Comm. zum Yogasūtra 4. 13: „*guṇānām paramam rūpam na drṣṭi-patham pṛcchati*“ und wird von Vācaspati-miśra in seiner Glosse zu der Stelle auf das Shashtītantra zurückgeführt. Dass es sich in der That hier um ein bestimmtes älteres Sāṃkhyawerk handelt, ist kaum zu bezweifeln.

4) Diese beiden Abschnitte des Shashtītantra sind in Buch IV und V des Sāṃkhyasūtra verarbeitet.

5) Die beiden ersten Verse sind mit Varianten auch in der Sāṃkhyā-krama-dīpikā Nr. 68 citirt, bei Ballantyne, A lecture on the Sāṃkhyā Philosophy (Mirzapore 1850) S. 43.

[In den eben angeführten Versen des Rājavārttika] beziehen sich die Einheit, die Zweckdienlichkeit und das Wirken zu Gunsten des andern auf die Urmaterie; die Verschiedenheit, die Unthätigkeit und die Vielheit auf die Seelen; die Realität, die Trennung und die Verbindung auf beide; das Vorhandensein¹⁾ [etc.] auf die groben und feinen [Entfaltungen der Materie].

Möge [dieser] Mondschein der Wahrheit, das Werk des trefflichen Vācaspatimiṣra, immerdar²⁾ den Sinn der Guten erwecken, gleichwie [der wirkliche Mondschein] die Lotusblumen!

Hiermit ist die Sāṃkhya-tattva-kaumudī, verfasst von Vācaspatimiṣra, der zu [allen] sechs Systemen Erläuterungen geschrieben hat, zu Ende.

1) Mit *sthitī* ist *śeṣha-vṛtti* aus dem obigen Citat gemeint.

2) L. *sadā* anstatt *mudā* mit der Ben. Ed. und dem MS.

Verbesserungen und Nachträge.

S. 520, Z. 31 tilge die Worte „aber meines Wissens nur nordbuddhistischen“ und vgl. Weber, Ind. Stud. V. 413.

S. 523 oben füge hinzu: „das vierfache Nichtwissen (*catuspadā avidyā*) bei Pañcaçikha in Vyāsa's Yogabhāṣya II. 5; cf. F. E. Hall, Sāṃkhya-Sāra, Preface 24 Anm.“

S. 524, Z. 27 füge die Hauptstelle Sāṃkhyasūtra I. 82—85 hinzu.

S. 531, Z. 10, 11 l. erweckende.

S. 587, Z. 26 tilge das Komma hinter „bestimmte.“

Zugleich mit dem letzten Correcturbogen dieser Arbeit erhielt ich die Nachricht, dass eine englische Uebersetzung der Sāṃkhya-tattva-kaumudī zu erscheinen begonnen hat. Ein Paṇḍit Govindadāsa schreibt mir in einem Briefe aus Benares (datirt 13th March 1892): „By to-day's mail I have despatched to your address a portion of the translation of 'Sāṃkhya-tattva-kaumudī' which is appearing in a monthly periodical The Theosophist [Adyar, Madras]. It was begun in Vol. XIII and will, it is hoped, be finished by the end of the year; after which it will be brought out in a book-form, with all necessary additions and corrections of mistakes which have here and there crept in. I hope, it will prove of some good to you in your translating the work, if you still stick to it, as announced in the Preface to the Sāṃkhya-Sūtra-Vṛtti....“. Dieser Brief war von neun Druckseiten begleitet, welche eine Uebersetzung der S. T. Kaumudī zu Kārikā 3—6 enthalten; ich bin also nicht in der Lage gewesen Govindadāsa's Arbeit zu benutzen.

aber sie ist nicht die Ursache des feinen Ton-Elements, da dieses aus dem Subjektivierungsorgan hervorgegangen ist, also mit dem Sprachsinn zusammen einunddieselbe Ursache hat. 'Die übrigen' vier [Sinne des Handelns] 'aber', d. h. die Fähigkeiten sich zu entleeren, sich zu begatten, zu greifen und zu gehen, 'haben fünf Objekte'; denn die von den Fähigkeiten zu greifen u. s. w. 'anzunehmenden'¹⁾ [Objekte], Töpfe und dergl., bestehen aus den fünf [Elementen], dem Ton-Element u. s. w.²⁾.

[Der Verfasser] lehrt jetzt, dass unter den dreizehn Organen einige eine untergeordnete Stellung, andere den Vorrang einnehmen, unter Anführung des Grundes:

35. Weil das Urtheilsorgan sammt den [anderen] inneren Organen ein jedes Objekt erfasst, deshalb ist das dreifache Organ Thorhüter; die übrigen sind Thore.

'Thorhüter' bedeutet [so viel als]: den Vorrang einnehmend. 'Die übrigen' Organe, d. h. die äusseren Sinne, 'sind Thore'. 'Weil das Urtheilsorgan sammt dem inneren Sinn und dem Subjektivierungsorgan 'ein jedes' von jenen gelieferte 'Objekt erfasst', d. h. sich [über jedes Objekt] entscheidet, deshalb sind die äusseren Sinne Thore und das Urtheilsorgan sammt den [anderen] inneren Organen ist Thorhüter.

Nicht allein den äusseren Sinnen gegenüber nimmt das Urtheilsorgan den Vorrang ein, sondern auch dem Subjektivierungsorgan und dem inneren Sinn gegenüber, welche beide doch auch Thorhüter sind, ist dies der Fall. Dies lehrt [der Verfasser im folgenden]:

36. Diese, obwohl sie von einander verschiedengeartete Species der Constituenten sind, bieten alles, was Ziel der Seele ist, dem Urtheilsorgan dar, indem sie es lampenähnlich erleuchten.

Denn wie die Dorfältesten von den Hausvorständen die Steuer erheben und dem Gouverneur des Distrikts übergeben, der Gouverneur des Distrikts dem obersten Leiter [der Finanzen] und dieser dem König, ebenso liefern die äusseren Sinne, wenn sie ihre Wahrnehmung gemacht haben, diese dem inneren Sinn, der innere Sinn, nachdem er sie festgestellt, dem Subjektivierungsorgan, und das Subjektivierungsorgan, nachdem es [den Gegenstand] zur eigenen Person in Beziehung gesetzt, dem Urtheilsorgan, welches die Rolle des obersten Leiters spielt. Dies ist mit den Worten ausgesagt: „Sie bieten, was Ziel der Seele ist, dem Urtheilsorgan dar, indem sie es erleuchten“. Die äusseren Sinne, der innere Sinn und das Subjektivierungsorgan sind [zwar] Species

1) *āhārya* in demselben Sinne wie in Kārikā 32.

2) L. *pañca-ṣabdādya-ātmakatvād iti* mit der Ben. Ed. und dem MS.

der Constituenten, d. h. Modifikationen der Constituenten Sattva, Rajas und Tamas; aber sie werden, wenn es auch ihre Natur ist sich einander entgegen zu wirken, einmütig¹⁾ gemacht durch das Ziel der Seele, d. h. durch Empfindung und Erlösung; [denn das Ziel der Seele zu erfüllen ist die gemeinsame Aufgabe aller Organe]. Gleichwie Docht, Oel und Feuer, zu dem Zwecke vereinigt durch Entfernung der Finsterniss die Farben zu erleuchten, die Lampe bilden, geradeso sind diese Species der Constituenten [eins zum Zwecke der Erleuchtung, d. h. um die Objekte zur Erkenntniss zu bringen]. So ist zu construiren.

«Warum aber bieten [jene Organe die Objekte] dem Urtheilsorgan dar, und nicht das Urtheilsorgan dem Subjektivierungsorgan, welches [doch auch] Thorhüter ist, oder dem inneren Sinn?» Auf diese [Frage] antwortet [der Verfasser]:

37. Weil das Urtheilsorgan das Empfinden der Seele mit Bezug auf alles²⁾ zu Stande bringt, unterscheidet eben dasselbe auch hinwiederum den feinen Unterschied zwischen Urmaterie und Seele.

Da das Ziel der Seele die Veranlassung [des ganzen besprochenen Processes ist], so nimmt dasjenige [Organ], welches das unmittelbare Werkzeug dafür [d. h. für die Erreichung des Zieles der Seele ist], den obersten Rang ein. Das Urtheilsorgan ist nun das unmittelbare Werkzeug dafür; also nimmt dieses den obersten Rang ein, gleichwie der Premierminister, weil er das unmittelbare Werkzeug für die Zwecke des Königs ist, die höchste Instanz vertritt, während die anderen, die Dorfältesten und die übrigen [Beamten] ihm gegenüber eine untergeordnete Stellung haben. Denn 'das Urtheilsorgan' nimmt, weil wegen der Nähe der Seele ihr Reflex auf dasselbe fällt, gleichsam die Natur der [Seele] an und 'bringt' so 'das Empfinden aller' Objekte von Seiten 'der Seele zu Stande'. Denn Empfinden ist Freude- und Schmerzgefühl, und dieses haftet in dem Urtheilsorgan. Da aber das Urtheilsorgan gleichsam die Natur der Seele annimmt, so verhilft es [auf Grund dieser Verbindung] der Seele zur Empfindung. Weil nun die Wahrnehmung der Objekte, ihre Feststellung und die Bezugnahme auf die eigene Person — [alle drei Vorgänge] modificirt in diese oder jene Form — in das Urtheilsorgan übergehen, so werden auch die Funktionen der Sinne und [der beiden untergeordneten inneren Organe] zu Funktionen des Urtheilsorgans zusammen mit dessen eigener Funktion, der Entscheidung; gleichwie die Dorfältesten und die übrigen [Beamten] mit ihren Truppen zu den Truppen des obersten Anführers werden. [Das Urtheilsorgan] bringt [also] das Empfinden der Seele mit Bezug auf alles,

1) *ekavākyata* = *aikamatyam*, Paṇḍit.

2) So übersetze ich wegen des Commentars, der *pratyupabhogam* in zwei Worte zerlegt, obwohl es offenbar in der That eins ist.