

ZUR ADVAITISCHEN THEORIE DER OBJEKTERKENNTNIS

Von Lambert Schmithausen, Münster

Abkürzungen:

- ASi = Advaitasiddhiḥ (Madhusūdana Sarasvatī). Ed. ANANT KRISNA ŚĀSTRĪ, Bombay, „Nirṇaya-Sāgar“ Press, 1937.
- Bhā = Bhāmatī (Vācaspatimiśra). Ed. in: Brahmasūtra Śāṅkara Bhāṣya, with the Commentaries Bhāmatī, Kalpataru and Parimala. Ed. ANANT-KRISNA ŚĀSTRĪ, 2nd ed., Bombay, Nirṇaya Sāgar Press, 1938.
- BSi = Brahmasiddhiḥ (Maṇḍanamīśra). Ed. KUPPUSWAMI ŚĀSTRĪ, Madras 1937.
- GPh = E. FRAUWALLNER, Geschichte der indischen Philosophie. Bd. I, Salzburg 1953. Bd. II, ib. 1956.
- ISi = Iṣṭasiddhiḥ (Vimuktātman). Ed. M. HIRYANNA, Gaekwad's Oriental Series No. LXV, Baroda 1933.
- Kṛṣṇ = Kṛṣṇālaṅkāraḥ (Acyutakṛṣṇānanda Tīrtha). Ed. in: Śāstra-Siddhāntaleśasaṅgraha of Appayadikṣita, with the Commentary „Kṛṣṇālaṅkāra“ of Acyutakṛṣṇānanda Tīrtha, Vol. I, Srirangam 1935.
- LC = Laghucandrikā (Gauḍabrahmānanda). Ed. in ASi.
- NM = Nyāyamañjarī (Jayantabhaṭṭa). Ed. SURYA NARAYANA ŚUKLA, Benares 1936.
- Pañc = Pañcapādikā (Padmapāda). Ed. ŚRĪRAMA ŚĀSTRĪ and KRISHNAMURTHI ŚĀSTRĪ, Madras Government Oriental Series No. CLV, Madras 1958.
- SBi = Siddhāntabindu (Madhusūdana Sarasvatī): Ed. VASUDEV ŚĀSTRĪ ABHYANKAR, Poona 1928.
- SLS = Siddhāntaleśasaṅgrahaḥ (Appayadikṣita). Kāśī (Acyutagrānṭhamālā-Kāryālayaḥ), Saṃvat 2011.
- TDi = Tattvadīpanam (Akhaṇḍānanda). Ed. RAMA ŚĀSTRĪ TAILANGA, Benares 1901.
- TVDi = Tattvavivekadīpanam (Nṛsimhāśrama). Ed. s. VTV.
- US = Upadeśasāhasrī (Śāṅkara). Ed. in: Minor Works of Śrī Śāṅkarācārya. Ed. H. R. BHAGAVAT, 2nd ed., Poona 1952.
- VeP = Vedāntaparibhāṣā (Dharmarāja Adhvarin). Ed. SURYANARAYANA ŚĀSTRĪ, Adyar 1942.
- Viv. = (Pañcapādikā-)Vivaraṇam (Prakāśātman). Ed. s. Pañc.
- VivBh = (Vivaraṇa-)Bhāvaprakāśikā (Nṛsimhāśrama). Ed. s. Pañc.
- VivT = (Vivaraṇa-)Tātparyadīpikā (Citsukha). Ed. s. Pañc.
- VSM = Vedāntasiddhāntamuktāvalī (Prakāśānanda). Kāśī (Acyutagrānṭhamālā-Kāryālayaḥ), Saṃvat 1993.
- VTV = Vedāntatattvavivekaḥ (Nṛsimhāśrama). Ed. NARAYANA SWAMY ŚĀSTRĪ Mysore 1955.
- VV = Vibhramavivekaḥ (Maṇḍanamīśra). Ed. L. SCHMITHAUSEN in: Maṇḍanamīśra's Vibhramavivekaḥ (mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre), Wien 1965.
- Vyom = Vyomavatī (Vyomaśiva). Ed. in: Prāśastapādabhāṣyam, with the Commentaries Sūkti ..., Setu ... and Vyomavatī. Ed. GOPINATH KAVIRAJ and DHUNDIRAJ ŚĀSTRĪ, Benares 1930.
- YBh = Yogabhāṣyam (Vyāsa). Ed. s. YV.
- YD = Yuktidīpikā. Ed. PULINBEHARI CHAKRAVARTI, Calcutta 1928.
- YS = Yogasūtrāṇi (Patañjali). Ed. s. YV.
- YV = (Patañjala-)Yogasūtra-Bhāṣya-Vivaraṇam (Śāṅkara-Bhagavatpāda). Ed. POLAKAM SRI RAMA ŚĀSTRĪ and S. R. KRISHNAMURTHI ŚĀSTRĪ, Madras Government Oriental Series, No. XCIV, Madras 1952.

I.

1. Im Gegensatz zu den meisten anderen Schulen fehlt im Advaita-Vedānta eine einheitliche Stellungnahme zum Grundproblem der Erkenntnistheorie, zur Frage des Verhältnisses von Subjekt und Objekt. Obwohl die Mehrzahl der Advaitins trotz ihrer illusionistischen Ontologie die Auffassung vertrat, das Objekt (worunter hier und im folgenden vor allem das äußere Objekt verstanden sein soll) sei nicht vom Subjekt bzw. dessen Erkenntnisakt gesetzt, sondern diesem vielmehr vorausgesetzt, gab es auch Lehrer, die das Objekt partiell oder total als eine Schöpfung des Subjektes auffaßten.

a) Nach Maṇḍanamīśras Brahmasiddhiḥ z. B. ist die gesamte vielheitliche Welt als solche eine Verfälschung des [in der reinen Anschauung, *avikalpakam pratyakṣam* (BSi 71, 1) erlebten, aber nicht begriffenen (vgl. BSi 70, 16: *niścayāśaktau*)] einheitlichen Brahman durch die Vorstellungen (*vikalpāḥ, kalpanāḥ*) der Einzelseelen (vgl. BSi 10, 3ff.)¹ und somit immer ein Produkt des jeweiligen einzelnen Subjektes. Die Identität der Außenwelt für alle Lebewesen ist nur scheinbar und in Wirklichkeit bloße Gleichheit², beruhend wohl auf der Gleichheit der Vorstellungstätigkeit, des "zerstreuenden" oder "projizierenden" Nichtwissens (*vikṣepikā avidyā*, vgl. BSi 149, 17ff.), bei den betreffenden Lebewesen.

b) Ein anderes Beispiel, aus späterer Zeit, ist das System Prakāśānandas, nach dessen Ansicht Sein nur Bewußtsein ist (*pratītimātram sattvam, pratītir eva sattvam*, VSM 43, 5 u. 7). "Wie die Traum(welt), (obwohl) nur Bewußtsein (*vijñānamātram*), als in Erkennen und Erkanntes gespalten aufgefaßt wird, so auch die Welt des Wachens" (VSM 54, 5f.). Dieser radikale Idealismus scheint schon durch seine Terminologie (*vijñānamātram!*) seine Bezogenheit auf den buddhistischen Vijñānavāda zu verraten. Auch ist es gewiß kein Zufall, wenn im Siddhāntaleśasamgrahaḥ (p. 362, 2f.) als Stütze für diese Form des „Dṛṣṭi-sṛṣṭi-vādaḥ“ ein deutlich vom Vijñānavāda beeinflusster Vers aus dem Viṣṇupurāṇam³ zitiert wird. Auch Maṇḍanas Lehre von der Idealität der Vielheit ist, als Umkehrung von Dharmakīrtis Lehre von der Idealität der Gemeinsamkeit (*sāmānyam*) (vgl. VV, Studie § 134), buddhistisch inspiriert.

2. Die meisten Advaitins, insbesondere auch der spätere Śāṅkara⁴ und seine Nachfolger, hielten demgegenüber daran fest, daß das Objekt nicht vom

¹ Vgl. VV, Studie § 134b.

² Vgl. Viv 693, 7, nach Citukha die Auffassung Maṇḍanamīśras. Eine entsprechende Aussage scheint zwar in der BSi zu fehlen, doch ist dieser Gedanke (der übrigens dem Yogācāra entlehnt zu sein scheint, vgl. Taishō, Bd. 31, p. 10 c 14–16) m. E. eine notwendige und adäquate Explikation des stark von Dharmakīrti und dem buddhistischen Vijñānavāda beeinflussten Systems der BSi.

³ Vgl. hierzu HACKER in OLZ, LV 7/8, p. 350.

⁴ Vgl. T. VETTERS Beitrag zum vorliegenden Band.

endlichen Erkennen gesetzt, sondern diesem vorausgesetzt sei, insbesondere in zeitlicher Hinsicht bereits vor der auf es bezüglichen Erkenntnis fertig existiere. Die das Objekt (bzw. die Welt als Inbegriff der Objekte) schaffende Instanz ist somit nicht das gewöhnliche Erkennen der unerlösten Geistigkeit, des *Jīvaḥ*, sondern etwas anderes, etwa das (von der unerlösten Geistigkeit durch eine illusorische Trennung verschiedene) *Brahman* bzw. der Weltenherr (*Īśvaraḥ*), oder auch eine untergründige Seite der unerlösten Geistigkeit selbst⁵.

Bei der genaueren Analyse des Prozesses der Erkenntnis des vorausgesetzten Objektes setzt das Advaita — soweit wir sehen können, wiederum seit Śāṅkara⁶ — die Psychologie des Sāṃkhya, genauer noch des sāmkyistischen Yoga voraus; diese Entlehnung ist jedoch zugleich mit wesentlichen Änderungen verbunden, u. zw. nicht nur bezüglich des Subjektes⁶, sondern, in der Zeit nach Śāṅkara, auch — und damit soll sich der vorliegende Aufsatz in erster Linie befassen — bezüglich der Art und Weise des Erkenntwerdens des Objektes. Um diese Änderungen aufzeigen zu können, bedarf es zunächst einer kurzen Skizze der die Ausgangsbasis bildenden Auffassung des Sāṃkhya und vor allem des Yoga vom Prozeß der Objekterkenntnis.

3. a) Die den Erkenntnisprozeß berührenden metaphysischen Voraussetzungen des Sāṃkhya-Yoga sind folgende: Zunächst, auf der einen Seite, als Subjekte eine Vielzahl von absolut unveränderlichen und untätigen reinen Geistseelen, auf der anderen Seite Objekte, die aus der Urmaterie hervorgegangen sind und den Subjekten als reale gegenüberstehen, sie aber in keiner Weise unmittelbar affizieren können. Für das Zustandekommen wechselnden Erkennens bestimmter Objekte muß daher ein vermittelndes Prinzip hinzutreten: die Psyche, zerlegbar in die fünf äußeren Sinne und den Inneren Sinn, welch letzterer teils als einfach (mit wechselnder Terminologie, insbes. *cittam*, *manaḥ* und *buddhiḥ*) angesetzt wird⁷, teils als drei Wesenheiten (*buddhiḥ*, *ahaṃkāraḥ* und *manaḥ*, die aber nicht unbedingt in jedem Fall alle drei am Erkenntnisprozeß beteiligt sein müssen⁸ umfassend⁹. Die Psyche ist ebenfalls ein Produkt der Urmaterie und gehört somit auf die Seite des Ungeistigen, Objektiven.

b) Erkenntnis eines bestimmten Objektes findet nun, nach der Auffassung des Yoga, in der Weise statt, daß der Innere Sinn vermittels der Sinnesorgane von den äußeren Objekten verfarbt wird (... *cittasya bāhyavastūparāgāt*, YBh 19, 2; *viśayenoparaktam cittam*, YBh 346, 8), wie ein an sich farbloser Kristall durch einen neben oder hinter ihm befindlichen farbigen Gegenstand

⁵ Vgl. den vorl. Aufs., II B, 3. Theorie.

⁶ Vgl. P. HACKERS Beitrag zum vorliegenden Band.

⁷ Z. B. im Yoga und bei Vindhyavāsin (GPh I, pp. 411 u. 401f.).

⁸ Vgl. YD 139, 6ff.

⁹ Z. B. in der Sāṃkhyakārikā (vv. 33 u. 35).

verfärbt wird (vgl. YBh 98, 3 ff. u. 356, 5). Diese Verfärbung des Inneren Sinnes durch das Objekt wird von Śaṅkara in seinem Kommentar zum Yogabhāṣyam als Transformation des Inneren Sinnes in die Gestalt des äußeren (Gegenstandes) (*cittaṃ bāhyākāreṇa pariṇamamānam*, YV 347, 8f.; vgl. auch YV 19, 9f.) interpretiert. Die dieser Deutung zugrundeliegende Auffassung ist auch für das (spätere? ¹⁰) Sāṃkhya belegbar ¹¹; dort wird jedoch im allgemeinen auch eine Transformation der äußeren Sinne ¹², gelegentlich anscheinend nur eine solche ¹³, angenommen.

Wenn die äußeren Gegenstände auf diese Weise auf die Lichtsubstanz des Inneren Sinnes übergegangen (*buddhisattvopārūḍhāḥ*, YBh 172, 6), d. h. in Gestalt der durch sie bewirkten Verfärbung oder Transformation in den Inneren Sinn hineingelangt sind, werden sie Objekt der Schau (*drśyāḥ*, ib.) der Geistseele, die scheinbar auf den sich wandelnden Spiegel des Inneren Sinnes übergeht (*pratisamkrānteva*, YBh 354, 10f.) und auf diese Weise auch ihrerseits den Inneren Sinn verfärbt (*uparañj-*) ¹⁴ und scheinbar geistig (*cetanam iva*, vgl. YBh 356, 5) macht, andererseits aber auch selbst scheinbar die Tätigkeit des Erkennens ausübt (vgl. YBh 354, 11 u. 355, 2f.). Im Sāṃkhya

¹⁰ Diese Auffassung, daß die Tätigkeit (*vr̥ttih*) des Inneren Sinnes (bzw. der Inneren Sinne) in der Annahme der Form des Gegenstandes bestehe, scheint nicht von Anfang an vorausgesetzt werden zu können. Auffällig ist, daß im ältesten der von Jinendrabuddhiḥ wiedergegebenen Kommentare zu Vṛṣagaṇas Ṣaṣṭitantram (s. E. FRAUWALLNER, Die Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhyasystems. WZKSO 2, 1958, p. 19ff.; im folgenden zitiert als FRAUWALLNER, Erkenntnislehre) von einer Annahme der Form des Gegenstandes durch die Psyche überhaupt nicht die Rede ist, während der zweite Kommentar sie nur für die äußeren Sinne bezeugt (s. FRAUWALLNER, ib., pp. 21, 15ff. u. 23, 12ff.). Statt der Vorstellung einer realen Transformation des Inneren Sinnes in die Form des Objektes kommt auch die Lehre vor, daß sich das Objekt im Inneren Sinn spiegelt (*buddhidarpaṇārūḍham arthapratibimbakam*, vgl. c, Absatz 3), womit, angesichts der Anwendung der gleichen Vorstellung auf die Geistseele, offenbar keine wirkliche Transformation gemeint ist; die eine solche implizierende Tätigkeit (*vr̥ttih*) des Inneren Sinnes fällt also hier wohl kaum mit der Abbildung des Objektes zusammen. Auf diesem Hintergrund kann auch die Lehre des YBh von der Verfärbung des Inneren Sinnes durch die Objekte nicht ohne weiteres mit der Interpretation Śaṅkaras im Sinne der Transformation des Inneren Sinnes in die Form des Objektes gleichgesetzt werden.

¹¹ Vgl. etwa Tattvasaṃgrahaḥ v. 296: *viśayākārā buddhir ... vivartate*; YD 97, 2f.: *antahkaraṇam apy upāttaviśayendriyopanipātāt tad rūpāpattau ... satyām ...*

¹² Vgl. etwa die Anm. 19 zitierte Erklärung zu dem Sāṃkhya-Vers Vyom 521, 19f., oder Syādvādaratnākarah 233, 10ff.: *... indriyavr̥ttih̥ prathamato viśayākāreṇa pariṇamate. tato manovr̥ttidvāreṇa buddhivr̥ttih̥ ... samkrāntaviśayākārā ...*

¹³ Vgl. Anm. 10, aber auch Formulierungen wie NM 24, 6f. (*viśayākārapariṇatendriyādivr̥tṭyanupātini buddhivr̥ttih̥*).

¹⁴ Vgl. YS IV, 23; ferner den Vyom 521, 28ff. zitierten Sāṃkhya-Vers: „Die Geistseele (*puruṣah*) bewirkt, ohne dabei eine Veränderung zu erleiden, daß der ungeistige Innere Sinn (*manah*) ihre (= der Geistseele) Erscheinungsform annimmt (*svanirbhāsam karoti*), (u. zw.) durch die bloße Nähe, wie (*yathā* ist am Versende zu ergänzen!) ein daneben liegender (Gegenstand) (*upādhiḥ*) einen Kristall (verfärbt).“ Die Bezeichnung des vom Geist verfärbten Inneren Sinnes als „*manah*“ zeigt, daß nur ein Innerer Sinn vorausgesetzt ist; es könnte sich also gut um einen Vers Vindhyaavāsins handeln.

findet sich daneben zur Erklärung der Verbindung von Geistseele und Innerem Sinn die Lehre, daß sich die Geistigkeit im Inneren Sinn bzw. seiner Transformation widerspiegele¹⁵, oder auch die Auffassung, daß die Seele (scheinbar) die Form des Gegenstandes aus dem Inneren Sinn übernimmt¹⁶.

c) Von besonderer Wichtigkeit ist dabei in unserem vor allem auf die Seite des Objektes konzentrierten Zusammenhang, daß nach dieser Lehre nur ein Bild, eine Repräsentation des Objektes im Inneren Sinn, nicht das Objekt an sich selbst, erkannt wird. Dies wird ausdrücklich hervorgehoben in Śāṅkaras Kommentar zu YBh II, 17, wo es heißt: „Alle Dinge — Hörbares etc. — sind Objekt der Schau (der Geistseele) nur insofern, als sie auf die Lichtsubstanz des Inneren Sinnes übergegangen sind (*buddhisattvam upārūḍhāḥ*), (d. h.) in der Form von Vorstellungen des Inneren Sinnes (*buddhipratyayākārāḥ*), nicht an sich selbst (*na svataḥ*)“ (YV 172, 26). Oder YV 190, 25f.: „Nur der Innere Sinn (*buddhiḥ*), der die Form des äußeren Gegenstandes angenommen hat (*bāhyārthākārā*) ist Objekt der Geistseele (*puruṣaḥ*), nicht der (äußere) Gegenstand unmittelbar an sich selbst (*nārthaḥ kevalaḥ svarūpeṇa*)“¹⁷.

Diese Auffassung, daß nicht der reale Gegenstand selbst, sondern nur seine Repräsentation im Inneren Sinn erkannt werde, darf übrigens anscheinend nicht vorbehaltlos auch für das gesamte Sāṃkhya vorausgesetzt werden. Nach dem in FRAUWALLNER, Erkenntnislehre, p. 21 ff. veröffentlichten Material hat man eher den Eindruck, daß zum mindesten dem ältesten dort zitierten Kommentar zu Vṛṣagaṇas Śaṣṭitantram, der einen direkten Kontakt des Inneren Sinnes (*manah*; von weiteren Inneren Sinnen ist keine Rede¹⁸) mit dem äußeren Gegenstand lehrt und bei dem von einer Abbildung des Gegenstandes in der Psyche keine Rede ist (vgl. Anm. 10), eine direkte Erkenntnis des äußeren Objektes vorschwebte.

Im späteren Sāṃkhya hingegen scheint wie im Yoga allgemein die Auffassung vorzuherrschen, daß nur eine Repräsentation des Gegenstandes erkannt wird. So heißt es z. B. in einem in der Vyomavatī (p. 521, 19f.) zitierten

¹⁵ Vgl. etwa den c, 3. Absatz, wiedergegebenen Sāṃkhya-Vers aus der Vyomavatī (... *buddhāv asya [= puruṣasya] ... pratibimbodayaḥ*).

¹⁶ Z. B. YD 104, 20f.: *karāṇasambandhāt puruṣaḥ ... viśayasarūpatāṃ pratipadyate* (die Stelle ist allerdings Teil eines Einwandes); YD 95, 26f.: „Wie der Innere Sinn (die Form des Gegenstandes annimmt), so erscheint auch die Geistseele gleichsam in der Form des Gegenstandes“ (*arthākāra ivābhāti yathā buddhis tathā pumān*); vgl. auch das zweite der unter c, 3. Absatz, zitierten Fragmente. — Vgl. zu dieser Problematik auch GPh I, 396f.

¹⁷ Dem scheint YV 348, 6ff. zu widersprechen, wo es heißt, daß die *citta-vṛttiḥ* (neben dem Objekt) wahrgenommen werde, da man sich ihrer (als der Erkenntnis) neben dem Objekt erinnere (YV 348, 9f.). Man kann diesem Widerspruch aber entgegen, wenn man die *citta-vṛttiḥ* hier nicht im Sinne des Abbildes des Gegenstandes, sondern im Sinne der zu dieser Abbildung führenden Aktivität des Inneren Sinnes interpretiert.

¹⁸ Vgl. auch YD 122, 13ff., wo der mit dem Objekt selbst in Kontakt tretende Innere Sinn nicht *manah*, sondern *buddhiḥ* heißt.

Sāṃkhya-Vers: „Das Erleben der (Geistseele) wird bestimmt als Zustandekommen eines Spiegelbildes (der Geistseele) im Inneren Sinn, welcher eine deutliche derartige (d. h. die Form des Sinnesorganes, das sich in die Form des Objektes transformiert hat, tragende¹⁹) Transformation angenommen hat“²⁰. Hier kommt die Geistseele ganz eindeutig nur mit einer Repräsentation des Gegenstandes im Inneren Sinn, und nicht mit den Dingen selbst, zusammen (vgl. auch YD 139, 10f.). Noch weiter geht ein anderes Fragment²¹: „Das auf den Inneren Sinn übergegangene Spiegelbild des Objektes überträgt sich auf die einem zweiten Spiegel vergleichbare Geistseele; darin allein besteht deren Subjekt-des-Erlebens-Sein“ (*buddhidarpaṇārūḍham arthapratibimbakaṃ dvitīyadarpaṇakalpe pūṃsi saṃkrāmati; tad evāsya bhokṛtvam ...*). Auch hiernach erkennt die Geistseele nur eine Repräsentation des Gegenstandes, die aber nicht mit der im Inneren Sinn befindlichen identisch, sondern noch weiter nach „innen“ verschoben ist.

d) Ein schwieriges Problem stellt sich in der vom Advaita her naheliegenden²² Frage, ob der Innere Sinn nach der Auffassung des Yoga und Sāṃkhya die Verfärbung durch die Objekte bzw. die Transformation in die Form des Objektes „innen“ erfährt, oder ob er dazu zum äußeren Objekt hinausgeht. Diese Frage ist deshalb schwierig zu beantworten, weil die Texte selbst sie nicht explizite zu stellen scheinen.

Was zunächst das Yogabhāṣyam angeht, so läßt die Aussage von YBh 19, 2, daß der Innere Sinn durch den Kanal des Sinnesorganes (*indriyapraṇālikayā*) von dem äußeren Gegenstand verfärbt werde, beide Deutungen zu: sowohl die, daß der Innere Sinn durch den Kanal des Sinnesorganes hinaustritt und dann vom Objekt verfärbt wird, als auch die, daß er „innen“ bleibt und die Verfärbung durch den Kanal des Sinnesorganes zu ihm hineindringt. YBh 346, 7f., wo es heißt, die Magneten vergleichbaren Objekte verfärbten den Inneren Sinn, der mit Eisen verglichen werden könne, nachdem sie ihn an sich gezogen hätten (*abhisambadhya*), scheint (vorausgesetzt, daß *abhisambadhya* in diesem Sinn verstanden werden darf) für ein Heraustreten des Inneren Sinnes zu sprechen. Eindeutig für diese Möglichkeit spricht aber wohl Śaṅkaras Bemerkung, daß sich „bei Innerem Sinn usw. ein Hingehen zu Objekt usw. beobachten lasse“ (*cittāder viśayāḍau pratisaṃkramadarśanāt*, YV 12, 11f.).

Für das ältere Sāṃkhya war bereits im vorigen Abschnitt (c, 2. Absatz) in Gestalt des ersten Kommentares zum Ṣaṣṭitantram ein Beispiel für ein Hinaus-

¹⁹ Diese Erklärung nach Vyom 521, 21: ... *īdṛg viśayākārapariṇatendriyākārā* (Text: *-ra-*) *pariṇatir yasyāḥ, sā tathoktā ...*

²⁰ *viviktedṛkparinātau buddhau bhogo 'sya kathyate | pratibimbodayaḥ ...*

²¹ Siehe GPh I, 397 u. Anm. 210.

²² Vgl. auch VTV 256, 1ff.; im TVDī (256, 9) wird allerdings die im Grundtext zurückgewiesene Auffassung „anderer“, die Transformation finde nur innen statt, als bloß hypothetisch aufgestellte These (*sambhāvita-matāntaram*) bezeichnet.

gehen des Inneren Sinnes zum Objekt gegeben worden. Im späteren Sāṃkhya hingegen begegnet die Auffassung, daß zwischen äußerem Objekt und Innerem Sinn offenbar keine Annäherung (*saṃnikarṣaḥ*) stattfindet (YD 43, 18), was vielleicht im Sinne eines Innenbleibens (vgl. auch YD 120, 2ff.) gedeutet werden darf.

II.

Für die Umgestaltung, die diese vom Sāṃkhya und insbesondere vom Yoga entwickelte Analyse des Erkenntnisprozesses im Advaita-Vedānta erfahren hat, findet sich ein eindrucksvolles Zeugnis in Prakāśātman's Vivaraṇam, p. 308, 10—317, 2, wo es um die Erklärung der Tatsache geht, daß die unerlöste Geistigkeit, der Jīvaḥ, nur begrenzte Erkenntnis besitzt (*kiṃci-jñātvam*) und bei jedem Erkenntnisakt auf ganz bestimmte Objekte beschränkt ist (*pratīkarma-vyavasthā*, vgl. VivT 297, 10). Dieses Textstück, dessen Bedeutung für die denkerischen Bemühungen des späteren Advaita um die Frage der Objekterkenntnis kaum überschätzt werden kann, hat K. CAMMANN in seiner wertvollen Studie „Das System des Advaita nach der Lehre Prakāśātman's“ (Wiesbaden 1965), p. 137ff., zugänglich gemacht. In CAMMANN'S Darstellung ist jedoch — nicht zuletzt vielleicht auf Grund seiner Tendenz, die Einheitlichkeit von Prakāśātman's System überzubetonen — die Gliederung des Abschnittes in drei Theorien, die zunächst in einem Pūrvapakṣaḥ bekämpft und dann in einem Uttarapakṣaḥ verteidigt werden, stark verwischt. Insbesondere die erste und die dritte Theorie werden nicht als zwei verschiedene Theorien mit verschiedenen Voraussetzungen dargestellt. Die dritte Theorie wird vielmehr als Prakāśātman's eigene Lehre gedeutet (op. cit., p. 139, Z. 32), in welcher es seine Aufgabe sei, die im Rahmen der 1. Theorie als Begründung gebotenen Analogien durch eine philosophische Theorie zu ersetzen (ib. Z. 25—31). Damit wird aber — auch wenn das vorhergehende Textstück (Viv 304, 7ff.) zeigt, daß Prakāśātman's eigene Ansicht tatsächlich mit der dritten Theorie übereinstimmt — der Charakter des hier zur Diskussion stehenden Textstückes verstellt: Hier handelt es sich, wie gesagt, um drei voneinander wesentlich verschiedene Theorien, die Prakāśātman zunächst in einem Pūrvapakṣaḥ angreifen läßt und dann alle drei, ohne jegliche Parteinahme²³, in einem Uttarapakṣaḥ verteidigt. Die Verteidigung der dritten Theorie basiert dabei genau so auf einer Analogie wie die der ersten Theorie; eine philosophische Theorie — aber eine unterschiedliche — steckt in beiden Fällen in gleicher Weise bereits im Pūrvapakṣaḥ.

Ich halte es infolgedessen nicht für überflüssig, die drei Theorien im folgenden noch einmal kurz darzustellen. Es brauchte dabei kein Unterschied

²³ Es fehlt, wie VivBh 317, 21 für die 1. Theorie feststellt, innerhalb dieses Textstückes jeglicher Hinweis darauf, daß eine oder mehrere der hier vorgetragenen Theorien von Prakāśātman nicht akzeptiert würden.

zwischen Aussagen des Pūrva- und Uttarakpakṣaḥ gemacht zu werden; nur im Falle der zweiten Theorie bietet der Uttarakpakṣaḥ eine Weiterbildung, die gesondert zur Darstellung kommen mußte (unter γ). Die von Prakāśātman zur Stützung der 1. und 3. Theorie herangezogenen Analogien habe ich, da sie für die eigentliche Gestalt der Theorien entbehrlich und überdies bereits bei CAMMANN ausführlich dargestellt sind, der Kürze halber unberücksichtigt gelassen. Nach der kurzen Darstellung der drei Theorien möchte ich einen Beitrag zu ihrer Interpretation leisten, indem ich versuche, die einzelnen Lehren jeweils zunächst in ihrer individuellen Gestalt so klar wie möglich herauszuarbeiten, dann, soweit ich dazu in der Lage bin, das Problem ihrer Herkunft zu diskutieren, und schließlich, wenn auch ohne Anspruch auf Vollständigkeit, die Deutungen der advaitischen Tradition zu referieren.

A. Darstellung

Erste Theorie (Viv 308, 10–15 u. 310, 10–312, 6)

Der Jivaḥ, die unerlöste Geistigkeit, ist allverbreitet (*sarvagataḥ*) (310, 10²⁴) und hat, wie eine Lampe, sowohl die (nach Ansicht dieser Theorie durch nichts eingeschränkte) Natur, selbst zu leuchten oder bewußt zu sein (*svayaṃ prakāśamāna-*, 308, 10), als auch die Eigenschaft, alles andere, das mit ihm verbunden ist (*svasamsargi, samyuktam*) zu beleuchten oder bewußt zu machen (308, 10 u. 311, 1). Eine solche Verbindung fehlt aber trotz der Allverbreitetheit des Jivaḥ normalerweise; denn die Geistigkeit (des Jivaḥ) „haftet“ nicht (*asaṅgi*) an allen Objekten (308, 13f.; 310, 10–311, 1); im Gegensatz zur (Geistigkeit des) Brahma, mit dem die Objekte in Verbindung stehen, indem sie von ihm als ihrer Materialursache (*upādānakāraṇam*) nicht verschieden oder getrennt (*abhinna-*) sind, und von dem sie somit notwendig miterleuchtet, d. h. erkannt werden (311, 1f.). Der Jivaḥ aber ist nicht Materialursache der Dinge und entbehrt somit dieser Verbindung (311, 2f.). Lediglich mit dem Inneren Sinn (*antaḥkaraṇam*) vermischt er sich auf Grund des besonderen Wesens (*svabhāvaviśeṣaḥ*) (dieses Inneren Sinnes) (312, 2f.) oder wird durch ihn verfärbt (*uparāgaḥ*²⁵, vgl. 308, 14f.), und insofern er mit dem Inneren Sinn vermischt ist und dieser durch eine (dem Objekt entsprechende) Transformation oder Gestaltmodifikation (*pariṇāmaḥ*) eine Verbindung mit dem Objekt hergestellt hat (vgl. 308, 11f.), treten auch die Objekte, obgleich für den Jivaḥ allein unerkennbar, mit ihm in Verbindung, verfärben ihn (*uparāgaḥ*, vgl. 308, 12ff.) und werden so von ihm beleuchtet und erkannt (312, 4f.).

²⁴ Diese und die folgenden Stellenangaben beziehen sich auf Viv.

²⁵ Auffallend ist die Konstruktion von *uparāgaḥ* (308, 12, 13f. u. 14f.), aber auch von *samsr̥jyate* (311, 4f.; 312, 3) mit dem Lokativ, so daß eigentlich zu verstehen wäre: „an (der Stelle von) etwas eine Verfärbung oder Vermischung erleiden“.

Zweite Theorie (Viv 308, 15—310, 2 u. 315, 1—316, 3)

α) Der Jivaḥ ist, im Gegensatz zur 1. Theorie, nicht allverbreitet, sondern begrenzt, endlich (*paricchinnaḥ*), indem er durch den Inneren Sinn abgegrenzt ist (*antaḥkaraṇāvachchinnāḥ*) und ein Spiegelbild (in diesem) darstellt (*pratibimba-sthānīyaḥ*) (309, 1 u. 315, 1). Er kann daher nicht alles erkennen (315, 1), sondern nur dasjenige Objekt, welches mit dem ihn konstituierenden Inneren Sinn vermittels einer entsprechenden Transformation (*parināmaḥ*) eben dieses Inneren Sinnes (vgl. 315, 2) in Kontakt steht (*samsrṣṭam*) (309, 1f.), wohingegen das Brahma, das das Urbild dieses Spiegelbildes darstellt (*bimba-sthānīyam*), da es allverbreitet (*sarvagatam*) ist, alles erkennen kann (309, 2f.).

β) Die Erkenntnis des mit dem Inneren Sinn verbundenen Objektes durch den Jivaḥ vollzieht sich, genauer analysiert, folgendermaßen: Die Verbindung oder Vermischung (*samsargaḥ*) der Transformation des Inneren Sinnes [der, wie gesagt, die den Jivaḥ konstituierende (illusorische) Begrenzung (*avaccheda-nimittam*) darstellt] mit dem Objekt (vgl. 315, 2), das als eine (illusorische) Begrenzung der urbildlichen Geistigkeit zu begreifen ist (vgl. 309, 5f.), bedeutet eine gegenseitige Durchdringung oder Überlagerung (*parasparānvayaḥ*) dieser beiden Begrenzungen (309, 7f.). Durch dieses Sichaufheben der illusorischen Abgrenzungen findet auch die Entfremdung der ihnen zugrundeliegenden „Geistigkeiten“ ein Ende: Die vom Objekt abgegrenzte Brahma-Geistigkeit manifestiert sich dem Jivaḥ (315, 2f.) in ihrer an sich immer schon bestehenden Ungetrenntheit von ihm (vgl. 310, 1f.) und verschmilzt mit der Geistigkeit des Jivaḥ (vgl. 309, 8: *ubhayāvachchinnaḥ . . . caitanyam anyonyasamsrṣṭam*, u. 315, 3: *viśayāvachchinnaḥ caitanyasya jīvacaitanyatā*), und das hat zur Folge, daß der Jivaḥ auch an dem für jene Geistigkeit bestehenden Bewußtsein des Objektes partizipiert.

γ) Wäre für die Manifestation oder unmittelbar-anschauliche Erkenntnis von etwas durch den Jivaḥ der Kontakt mit dem bloßen Inneren Sinn als solchem (*antaḥkaraṇa-svarūpa-mātram*, 316, 1) ausreichend, so müßten auch die diesem anhaftenden Entitäten Verdienst (*dharmāḥ*) und Schuld (*adharmāḥ*) unmittelbar-anschaulich erkannt werden (316, 1f.), oder auch das allverbreitete und somit auch den Inneren Sinn durchdringende Brahma, seine Allwissenheit und seine Identität mit dem Jivaḥ (309, 9—310, 2). Um derartige unerwünschte Konsequenzen zu vermeiden, ist die obige Lehre dahin zu präzisieren, daß die Manifestation von etwas für den Jivaḥ grundsätzlich nur dann erfolgt, wenn es mit dem entsprechend transformierten Inneren Sinn in Kontakt steht (vgl. 315, 3—316, 1). Dies gilt auch für die Manifestation des Jivaḥ selbst, für das Selbstbewußtsein des Jivaḥ (als Jivaḥ): auch dieses findet nur statt, wenn der Innere Sinn die die Form des Jivaḥ tragende Transformation „ich“ (*jīvākārāhamvṛttiḥ*) angenommen hat (316, 2); fehlt diese Transformation, so verfällt der Jivaḥ in Tiefschlaf (316, 3) und bleibt unbewußt.

Dritte Theorie (Viv 310, 3—8 u. 316, 4—317, 2)

Die Geistigkeit (des Jīvaḥ) ist, wie bei der 1. Theorie, allverbreitet (*sarvagatam*, 310, 3). Daß er trotzdem nicht alle Objekte beleuchtet oder bewußt macht, wird jedoch darauf zurückgeführt, daß er, im Gegensatz zur Auffassung der 1. Theorie, auch selbst nicht leuchtet (*svayam api na prakāśate*), und dies wiederum beruht darauf, daß er durch das Nichtwissen (*avidyā, ajñānam*) verhüllt (*āvṛtaḥ*) ist (310, 3—5; 316, 4f.). Dieses Verhülltsein der allverbreiteten (Jīva-)Geistigkeit durch das Nichtwissen ist trotz dessen Begrenztheit (*paricchinnatvam*) möglich; man kann ja auch mit einem Finger die Sonne verdecken (310, 5f.). Die Verhüllung wird jedoch partiell überwältigt (*abhībhaṅgaḥ*) oder verdeckt (*tirodhānam*) durch die Verfärbung (*uparāgaḥ*) (des Jīvaḥ) durch den Inneren Sinn (310, 6f. u. 316, 5). Dort wird seine Geistigkeit manifestiert (310, 7 u. 316, 5), leuchtet also auf, und beleuchtet auch das mit dem Inneren Sinn verbundene Objekt (316, 5—317, 1).

B. Interpretation

Vorbemerkung: 1. Einheitlich scheint in allen drei Theorien die Lehre vom Inneren Sinn zu sein, der wechselnd als *antaḥkaraṇam* oder *ahaṃkāraḥ* bezeichnet wird. Diese Terminologie geht auf Padmapāda zurück. Der *ahaṃkāraḥ* ist dort eigentlich das übergeordnete Vermögen, das neben dem vor allem als *antaḥkaraṇam* bezeichneten Erkenntnisvermögen auch noch ein Tätigkeitsvermögen, *prāṇaḥ* genannt, enthält²⁶. Da jedoch im vorliegenden Zusammenhang das Tätigkeitsvermögen keine Rolle spielt, konnte der Unterschied zwischen *ahaṃkāraḥ* und *antaḥkaraṇam* in der Darstellung unberücksichtigt bleiben und beide mit „Innerer Sinn“ wiedergegeben werden.

2. a) Der Innere Sinn ist nach Prakāśātman lichtartig (*prakāśasvabhāvaḥ*), trotz seiner Stofflichkeit, die sich daraus ergibt, daß er ein Produkt des die Urmaterie vertretenden Nichtwissens ist, und die in seiner Teilbarkeit (*sāvayavatvam*) zum Ausdruck kommt (Viv 304, 9).

b) Im Gegensatz etwa zu Vindhyavāsins (YBh 330, 2 angedeuteter) Auffassung, der Innere Sinn sei allverbreitet (vgl. GPh I, 403), setzen die im Vivaraṇam referierten advaitischen Theorien voraus, daß der Innere Sinn von begrenzter Ausdehnung ist; denn in allen drei Theorien ist er konstitutiv für die Begrenztheit des Jīvaḥ als Erkenntnissubjekt. Auch die spätere advaitische Tradition bestätigt die begrenzte Ausdehnung des Inneren Sinnes: SBi 56, 3 etwa heißt es, er befinde sich inmitten des Leibes und durchdringe diesen ganz (*śarīramadhye sthitaḥ sarvaśarīravypakaḥ*).

²⁶ Vgl. P. HACKER, Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda, I. Die Schüler Śaṅkaras. Akademie d. Wiss. u. d. Lit., Abh. d. geistes- u. sozialwiss. Kl., Jahrgang 1950, Nr. 26, p. 124; im folgenden zitiert: HACKER, Schüler Śaṅkaras.

c) Allen drei Theorien gemeinsam ist ferner die Auffassung, daß der Innere Sinn (im Falle direkter Erkenntnis) mit dem Objekt in unmittelbarem Kontakt tritt, indem er zu ihm hinausgeht und dort seine Gestalt annimmt (vgl. Viv 308, 10; 309, 1 f. u. 7 f., sowie 315, 2; 316, 5—317, 1; ferner Viv 305, 1 f.). Auch die spätere Tradition ist hier ganz eindeutig und lehrt, daß der Innere Sinn bzw. seine (zugleich materialisiert zu denkende) Tätigkeit (*vr̥ttih̥*) zum Objekt hinausgehe (*nirgamanam*) (z. B. VTV 263, 5; SBi 56, 4 f.) und dort dessen Gestalt annehme (SBi 56 5; im gleichen Sinne zu interpretieren: VTV 256, 1—3).

Erste Theorie

1. a) Die 1. Theorie stimmt in ihrer Lösung des Problems der begrenzten Erkenntnis von Objekten durch den unerlösten Geist, und in den Voraussetzungen, von denen sie bei dieser Lösung ausgeht, weitgehend mit dem Sāṃkhya-Yoga überein. Daran ändert nichts, daß die Objekte hier im Gegensatz zum Sāṃkhya-Yoga nicht aus der ungeistigen Urmaterie, sondern aus dem geistigen Brahma hervorgehen; denn für den unerlösten Geist ergibt sich daraus im Rahmen dieser Theorie lediglich das Vorausgesetztsein der Objekte; die Natur des Voraussetzenden spielt für das Erkennen des unerlösten Geistes keine Rolle. Auch macht es, für die Objekterkenntnis, keinen Unterschied, wenn man im Sinne der Kommentatoren (bei Prakāśātman fehlt bezeichnenderweise eine entsprechende Feststellung!) annimmt, der Jivaḥ als solcher sei nach dieser Theorie — die ja doch wohl eine advaitische, also in Wirklichkeit nur eine Geistigkeit, die des Brahma, anerkennende, ist — durch das Nichtwissen (*avidyā*) konstituiert²⁷; denn dieses bleibt ja ohne Einfluß auf sein geistiges Wesen, da es sein Leuchten, seine Erkenntnisfähigkeit, nicht (wie bei der 3. Theorie) verhüllt. Gerade diese ungehinderte Erkenntnisfähigkeit ist aber, auch wenn die Bezeichnung „selbstleuchtend“ (*svayam-prakāśamānah̥*) dort fehlt, auch bei der ebenfalls allverbreiteten (*vyāpī, vibhuh̥*: YD 104, 14 u. 105, 15 ff.) und somit mit allen Dingen, nicht nur dem Inneren Sinn, verbundenen (*samyuktah̥*) Geistseele (*puruṣah̥*) des Sāṃkhya-Yoga gegeben, so daß sich auch dort die unerwünschte Folge zu ergeben scheint, daß sich die Geistseele nicht nur mit dem Inneren Sinn, sondern auch mit allen übrigen Dingen, also auch den äußeren Objekten, durch Widerspiegelung vermischen und sie bewußt machen müßte (vgl. YD 104, 13—16). Die Lösung lautet ganz ähnlich wie in der vorliegenden advaitischen Theorie: „Diese unerwünschte Folge ergibt sich nicht, da (hierfür) eine (besondere) Fähigkeit (*śaktih̥*) erforderlich ist, wie bei Kristall usw. (D. h.): Wie, obwohl Kristall und Raumäther (*ākāśam*) in gleicher Weise mit einem (bestimmten,) neben (dem Kristall) liegenden (farbigen) Gegen-

²⁷ Vgl. TDi 263, 3; VivBh 311, 20; ASi 478, 6 u. 479, 1.

stand verbunden sind (lies: *upādhānasamyogāviśeṣe*), nur der Kristall auf Grund einer (besonderen) Fähigkeit als gleichfarbig (*sarūpam*) mit dem daneben liegenden Gegenstand erscheint (*pratyavabhāsate*), nicht aber der Raumäther, genau so wird, obwohl Innerer Sinn (*buddhiḥ*) und Topf in gleicher Weise mit der Geistseele (*puruṣaḥ*) verbunden sind, auf Grund einer (besonderen) Fähigkeit nur der Innere Sinn so aufgefaßt, als ob er die Natur der Geistigkeit angenommen hätte (*cetanārūpāpannevopalabhyate*), nicht aber der Topf“ (YD 104, 16–19).

b) Eine Übereinstimmung der vorliegenden Theorie mit dem Sāṃkhya-Yoga ist ferner die Verwendung des Begriffes der „Verfärbung“ (*uparāgaḥ*). Aber im Yoga war nur von einer Verfärbung des Inneren Sinnes — vor allem durch die Objekte, aber auch durch die Geistseele — die Rede gewesen. Hier hingegen wird von einer Verfärbung der Geistseele gesprochen. Das mag, mit NM 24, 7 (*buddhivṛttir eva puruṣam uparañjayanti*), auch für den sām-khyistischen Sprachgebrauch angehen, solange es sich um ein Verfärbtwerden der Geistseele durch den Inneren Sinn (bzw. seine Transformation) handelt; denn auch im Sāṃkhya findet sich ja, neben der Lehre, bestimmtes Bewußtsein entstehe durch scheinbares Übergehen der Geistseele auf den Inneren Sinn, auch die Auffassung, daß es durch ein (scheinbares) Übergehen der im Inneren Sinn enthaltenen Repräsentation des Objektes auf die Geistseele entstehe (vgl. oben, I 3 b, 2. Absatz). Hingegen ist mir keine Stelle bekannt, an der im Sāṃkhya oder Yoga von einer Verfärbung der Geistseele durch das äußere Objekt die Rede ist, und im Yoga und späteren Sāṃkhya wäre sie allenfalls im Sinne einer indirekten Verfärbung möglich. Im vorliegenden Text hingegen scheint sie eine direkte Verfärbung auszudrücken; denn man hat den Eindruck, daß hier eine unmittelbare Erkenntnis des äußeren Gegenstandes selbst intendiert ist. Der einzige positive Beleg steht allerdings im Pūrva-pakṣaḥ: Viv 308, 11f. setzt der Gegner voraus, daß die Geistseele nur solche Objekte beleuchte, die mit einer Transformation (*pariṇāmaḥ*) des Inneren Sinnes verbunden (*samsrṣṭa-*) sind. Der Ausdruck *samsrṣṭa-* kann nun nach dem Sprachgebrauch unseres Textes gleich *samyukta-* („verbunden, in Kontakt mit“) (vgl. Viv 308, 10 mit 311, 1) oder auch gleich *samārūḍha-* („übergegangen auf, verschmolzen mit“) (vgl. Viv 311, 5 mit 312, 5) sein. Der Gegenstand kann aber doch wohl kaum auf die Transformation des Inneren Sinnes, sondern nur in Gestalt einer (seine Form tragenden) Transformation auf den Inneren Sinn selbst übergehen. Also besagt die Stelle, daß der mit der Transformation des Inneren Sinnes in Kontakt stehende äußere Gegenstand selbst erkannt werde. Es scheint also, daß zum mindesten Prakāśātman selbst die Theorie im Sinne einer direkten Erkenntnis des äußeren Gegenstandes selbst, und nicht bloß einer Repräsentation im Inneren Sinn, verstanden hat. Dem entspricht auch, daß nirgendwo davon die Rede ist, daß das Objekt, um erkannt zu werden, auf den Inneren Sinn übergegangen (*[sam]ārūḍhaḥ*)

sein müsse. Auf den Inneren Sinn übergehen muß lediglich die an sich beziehungslos neben den Dingen herbestehende Geistseele (Viv 312, 5), deren Geistigkeit sich auf diese Weise gleichsam verfängt und so auch anderes beleuchtet.

c) In dieser Auffassung, daß nicht bloß eine Repräsentation des Objektes im Inneren Sinn, sondern das Objekt an sich selbst erkannt werde, — sei sie nun von Anfang an mit dieser Theorie verbunden oder Prakāśātman's Interpretation oder, im äußersten Falle, das Werk der nachfolgenden advaitischen Tradition (s. unter 3) —, liegt der in unserem Zusammenhang relevante Unterschied zwischen dieser advaitischen Theorie und der in Sāṃkhya und Yoga vorherrschende Lehre. Es handelt sich hier zweifellos um eine Auswirkung der durch Dignāga und Dharmakīrti ausgelösten Reaktion der „realistischen“ Schulen auf den buddhistischen „Sākāravādaḥ“, d. h. die Lehre, daß die — hier als durch sich selbst geistig gefaßte — jeweilige Erkenntnis das Bild ihres Gegenstandes trage und ihn nur in Gestalt dieses Bildes erkenne; eine Lehre, die bei den Buddhisten mit der Annahme verbunden war, daß zahlreiche Erkenntnisinhalte überhaupt nur eine ideelle Existenz hätten, und die häufig sogar zu einem totalen Idealismus, in dem die Existenz erkenntnisäußerer Dinge überhaupt geleugnet wurde, gesteigert wurde. Dieser Auffassung setzten die realistischen Schulen — insbesondere Nyāya und Mīmāṃsā — die Ansicht entgegen, daß die Erkenntnis formlos (*nirākārā*) oder transparent (*svacchā*) sei und einen Inhalt (im wesentlichen) nur in Gestalt des unmittelbar erkannten realen Gegenstandes selbst erhalte. Von diesem Standpunkt aus war natürlich die Auffassung des Yoga und späteren Sāṃkhya suspekt; denn sie beinhaltete eine bloß indirekte Erkenntnis der äußeren Objekte vermittelt einer Repräsentation in der (jeweils einem einzelnen Subjekt zugeordneten, also insofern „subjektiven“) Psyche und unterschied sich damit, auch wenn man die durchgängige Adäquatheit dieser „subjektiven“ Repräsentation herausstellte²⁸, doch im Prinzip nicht allzu sehr vom buddhistischen „Sākāravādaḥ“²⁹, war also zur erkenntnistheoretischen Fundierung einer objektiven, erkenntnisäußeren Welt ungeeignet. Die Existenz einer äußeren, dem subjektiven Erkennen vorausgesetzten Welt (wenn auch einer illusorischen) wurde aber, wie gesagt, auch von den meisten Advaitins anerkannt, und es lag daher nahe, das aus dem Sāṃkhya-Yoga übernommene Erkenntnismodell unter dem Einfluß der Auffassung der nunmehr erkenntnistheoretisch führenden Schulen Nyāya und Mīmāṃsā im Sinne einer direkten Wahrnehmung der äußeren Gegenstände umzuformen, und ein solcher Versuch scheint in der hier besprochenen Theorie vorzuliegen. Dabei ist es vielleicht nicht ohne Interesse, daß auch im Nyāya das Bewußt-

²⁸ Vgl. etwa YV 28, 23f.

²⁹ Vgl. NM 24, 17: *sākārajñānavādāc ca (statt -dāms ca) nātivaiṣa viśiṣyate tvatpakṣaḥ*.

werden des äußeren Gegenstandes als Verfärbung (*uparāgaḥ*) des Geistigen (hier der wechselnden Erkenntnis, *buddhiḥ*) durch das äußere Objekt bezeichnet werden konnte³⁰.

d) Es darf bei dieser Gelegenheit noch bemerkt werden, daß im Advaita gelegentlich sogar die bloße Existenz der Form des Objektes im Inneren Sinn, obwohl sie, falls überhaupt, nur neben dem Objekt im Bewußtsein auftritt, schon als zuweitgehendes Zugeständnis an den buddhistischen „Sākāravādaḥ“ angesehen und in eine abstraktere Bestimmung — etwa das „Erzeugtsein durch ein mit dem Objekt in Kontakt stehendes (Sinnes)organ“ oder (SBI 58, 2) die „Geeignetheit (des Objektes), sich zu manifestieren“ (*abhivyakti-yogyatā*) — umgedeutet wurde (vgl. ASi 483, 10–14).

2. Was die Frage nach der Herkunft dieser I. Theorie angeht, so reizt die auffällige Nähe zum Sāṃkhya-Yoga dazu, ihren Ursprung bei Śāṅkara selbst zu suchen (vgl. überdies CAMMANN, op. cit., p. 138f., Anm. 3). Die Verifizierung dieser Vermutung an Hand des Gesamtwerks Śāṅkaras kann jedoch im Rahmen dieses Aufsatzes nicht geleistet werden. Zwei Punkte scheinen jedoch schon bei oberflächlicher Betrachtung Schwierigkeiten zu machen:

a) Die Ausdrücke *svayaṃprakāśamānaḥ* und *uparāgaḥ* entsprechen Śāṅkaras Sprachgebrauch nicht³¹. Es besteht aber die Möglichkeit, daß Prakāśātman für diese abweichende Terminologie verantwortlich ist^{31a}.

b) Entsprechendes gilt auch für die Auffassung von der Art und Weise des Erkenntseins des Objektes, in der unsere Theorie, wenn wir sie in diesem Punkte richtig interpretiert haben, ebenfalls von Śāṅkara abzuweichen scheint; denn es hat zum mindesten nach der Upadeśasāhasrī den Anschein, als ob Śāṅkara an seiner vom Yoga ererbten³¹ Auffassung festgehalten hat, daß die Objekte nur erkannt werden, insofern sie auf den Inneren Sinn übergegangen, in ihm durch ein Bild repräsentiert sind (vgl. etwa US Gadya 73; US Padya VII, 1 u. V, 4). Seine Polemik gegen den Vijñānavāda im Brahmasūtrabhāṣyam macht allerdings demgegenüber eher den Eindruck, daß eine direkte Erkenntnis der Objekte intendiert ist, doch ist mir ein eindeutiger, ausdrücklicher Beleg nicht begegnet.

Vorausgesetzt hingegen scheint die in unserer Theorie entwickelte Art und Weise des Erkenntseins des Objektes in Vācaspatimīśras Bhāmatī (Bhā 551, 16ff.): „Unmittelbar damit, daß aus dem Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand (lies: *indriyārthasannikarṣād a...*) die entsprechende Transfor-

³⁰ Vgl. NM 288, 20ff.: *vikalpo nāma bodhātma, sa ca svacchaḥ svabhāvataḥ ...; nānam abhyupagantavyaṃ kiṃcid aśyoparañjakam. ... viśayā eva buddhīmām āñjasyenoparañjakāḥ.*

³¹ Vgl. P. HACKERS Beitrag zum vorliegenden Band.

^{31a} Womit nicht ausgeschlossen werden soll, daß diese Termini, außerhalb des Rahmens der vorl. Theorie, schon vor Prakāśātman im Advaita gebraucht werden konnten, was ja zum mindesten für *svayaṃprakāśa (māna)ḥ* tatsächlich der Fall ist (vgl. etwa Pañc 88, 2).

mation des Inneren Sinnes (*antaḥkaraṇavikārabhedāḥ*) entstanden ist, sind dem Erkenntnissubjekt (*pramātā*) sowohl der Gegenstand als auch die Wahrnehmung (*upalambhaḥ*) manifest (*pratyakṣau*). Denn der (äußere) Gegenstand bedarf, (weil er) seinem Wesen nach ‚verborgen‘ (ist) (*nilīnasvabhāvaḥ*), einer (in) einer entsprechenden Transformation des Inneren Sinnes (bestehenden) Wahrnehmung (*anubhavaḥ*), um für das Erkenntnissubjekt manifest zu werden; die Wahrnehmung (ihrerseits) hingegen bedarf, obwohl (auch sie) ungeistig (*jadāḥ*) ist, auf Grund ihrer Klarheit (*svacchatayā*) keiner weiteren Wahrnehmung, um das Spiegelbild der Geistigkeit (des Subjektes) (in sich) aufzunehmen (*caitanyaśimbodgrahaṇāya*).“ Die metaphysischen Voraussetzungen bleiben allerdings in diesem Textstück unausgesprochen und könnten auch die der 3. Theorie [vgl. die im Zusammenhang mit deren Interpretation (3 b) erwähnte Kalpataru-Stelle!] sein. Außerdem findet sich, anstelle der „Verfärbung“ (*uparāgaḥ*) der Geistseele durch den Inneren Sinn, wie in der unter 3 b referierten Deutung der 1. Theorie die (bereits im Sāṃkhya nachweisbare³²) Vorstellung der Widerspiegelung der Geistseele im Inneren Sinn bzw. seiner Transformation.

3. Die oben vertretene Auffassung, daß sich die vorliegende Theorie von der Lehre des Sāṃkhya-Yoga vor allem dadurch unterscheidet, daß sie eine Erkenntnis des äußeren Gegenstandes selbst intendiert, wird durch die advaitische Tradition bestätigt, die im folgenden zu Wort kommen soll. Die wichtigste Quelle ist dabei Appayyadīkṣitas Siddhāntaleśasamgrahaḥ, wo unsere Theorie referiert wird (SLS 143, 11 ff.) und anschließend verschiedene Deutungen wiedergegeben werden (SLS 146, 8 ff.). Es geht dabei vor allem um eine Konkretisierung des als „Verfärbung der (Jiva-)Geistigkeit (durch das Objekt)“ (*ciduparāgaḥ*)³³ bestimmten Zweckes der Transformation des Inneren Sinnes.

a) Nach der ersten und offenbar ältesten Deutung, die der SLS referiert, besteht die Verfärbung des Jivaḥ durch das Objekt schlicht darin, daß zwischen beiden die Subjekt-Objekt-Beziehung (*viśaya-viśayi-sambandhaḥ*) hergestellt wird (SLS 147, 1). Diese Relation ist, wie auch die Vedāntasiddhāntasūkti-māñjarī (eine Versbearbeitung des SLS von Gaṅgādharendrasarasvatī, Ausg. in SLS), v. I, 66 ab, bemerkt, typisch für die „Naiyāyikas etc.“ (vgl. etwa Vyom 528, 25 f.). Bei der vorliegenden Deutung ist somit bezüglich des Einflusses von seiten dieser Schulen und damit auch bezüglich der Tatsache, daß im Gegensatz zum Sāṃkhya-Yoga der äußere Gegenstand selbst erkannt wird, kein Zweifel mehr möglich.

b) Bevor wir zur 2. Deutung des SLS, in der bereits nicht mehr nur interpretiert, sondern auch modifiziert wird, übergehen, sei noch auf eine Deutung

³² Vgl. den vorl. Aufs., I 3 b (2. Absatz).

³³ Daneben anderswo die abstraktere Formulierung „(Herstellung einer) Verbindung (*sambandhaḥ*) (der Geistseele mit dem Objekt)“ (z. B. VeP 141, 3).

hingewiesen, die im SLS fehlt und möglicherweise späteren Ursprungs ist, die aber m. E. der Intention der Grundquelle (wie sie im Vivaraṇam vorliegt) ziemlich nahekommt. Sie geht aus von der Konkretisierung des „besonderen Wesens“ des Inneren Sinnes als „Klarheit“ (*svacchatā*) (Kṛṣṇ 214, 10; VeP 142, 5f.), die uns bereits in der Bhāmatī (s. unter 2b, 2. Absatz) begegnet war und schon in Śaṅkaras Kommentar zum Yogabhāṣyam angedeutet ist (YV 24, 26)³⁴, sowie von der (ebenfalls der Bhāmatī — und dem Sāṃkhya — entsprechenden) Interpretation des Verfärbtwerdens (*uparāgaḥ*) der Geistseele durch den Inneren Sinn als Sichspiegeln der Geistseele im Inneren Sinn. Sie überträgt diese Deutung aber auch auf die Verfärbung der Geistseele durch das Objekt: Die Wirkung der zum Objekt hinausgegangenen Transformation des Inneren Sinnes besteht darin, daß sie das zwischen Geistseele und Innerem Sinn bestehende (vgl. VeP 142, 6) Verhältnis von Manifestiertem und Manifestierendem (*vyāṅgya-vyāñjaka-bhāvaḥ*) auch zwischen Geistseele und Objekt herstellt (VeP 142, 4f.; Kṛṣṇ 214, 7–9). Dieses Manifestiertwerden der Geistigkeit durch das Objekt besteht aber darin, daß sie sich nunmehr auch in ihm widerspiegelt³⁵ (*tatra pratibimbitvam*, VeP 143, 5 u. Kṛṣṇ 214, 18f.), daß sich unter dem Einfluß der Verbindung des Objektes mit der klaren Substanz des Inneren Sinnes die Jīva-Geistigkeit gleichsam auch in ihm verfängt und es auf diese Weise zum Leuchten, zum Bewußtsein bringt; wie eine feuchte Wand das Spiegelbild des Gesichtes zeigt, obwohl sie ohne die Verbindung mit Wasser der hierzu notwendigen Klarheit entbehrt. (VeP 143, 3f.; Kṛṣṇ 214, 15–17).

e) Eine andere Fundierung der Sonderstellung des Inneren Sinnes (die aber sicherlich nicht der Intention der Grundquelle entspricht) setzt anscheinend die 2. und mit Sicherheit die 3. der vom SLS überlieferten Deutungen unserer Theorie voraus: Daß der Jīvaḥ durch den Inneren Sinn verfärbt wird, nicht aber durch die übrigen Dinge, liegt darin, daß der Innere Sinn im Gegensatz zur übrigen Welt den Jīvaḥ zur Materialursache (*upādānam*, SLS 149, 1; gleiche Lehre VivBh 311, 20) und zur Grundlage (*adhiṣṭhānam*, Kṛṣṇ 209, 13f. [zu SLS 147, 8]) hat, d. h. daß er nicht unmittelbar der Brahman-Geistigkeit, sondern der Jīva-Geistigkeit auffingiert ist. Insofern besteht, im Gegensatz zu den übrigen Dingen, zwischen Innerem Sinn und Jīva-Geistigkeit das sog. „Verbundensein durch Übertragung“ (*ādhyāsika-sambandhaḥ*), das Verhältnis einer (fiktiven) Identität (*tādātmyam*) (SLS 147, 8; vgl. auch VivBh 311, 24f.). Diese Relation gilt aber — im Falle des Brahma schon in der Grundquelle — als Grund für ein unmittelbares und notwendiges Bewußtsein von

³⁴ Vgl. auch Śaṅkaras Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣyam zu IV, 3, 7: *buddhis tāvat svacchatvāt . . . ātmacaitanyaḥpraticchāyā bhavati.*

³⁵ SBi 60, 2ff., wo die gleiche Lehre vorausgesetzt zu sein scheint, heißt es, der Geist nehme (scheinbar!) die Form des Objektes an (*cāitanyasya tattadākāra-tva-*). Dies ergibt sich aus seinem Sich-im-Objekt-Spiegeln (vgl. ASi 485, 14f.).

dem entsprechenden Gegenstand. Das Bewußtsein des Jīvaḥ beschränkt sich allerdings, auch nach dieser Deutung, nicht auf den Inneren Sinn, sondern greift auf das mit dessen Transformation verbundene äußere Objekt über. Die für dessen Erkenntsein ausschlaggebende Relation ist aber eine andere als beim Inneren Sinn; denn die äußeren Objekte sind dem Jīvaḥ schlechthin vorausgesetzt. Nach der zweiten Deutung besteht sie darin, daß das Objekt auf Grund seiner Verbindung (*saṃyogaḥ*) mit dem Inneren Sinn, der seinerseits zur Jīva-Geistigkeit in der Relation der (fiktiven) Identität steht, mittelbar auch mit der Jīva-Geistigkeit verbunden ist (SLS 147, 8—148, 1); nach der dritten Deutung hingegen besteht sie darin, daß aus der Verbindung (*saṃyogaḥ*) des Objektes mit dem Inneren Sinn auch eine unmittelbare Verbindung (*saṃyogaḥ*) mit dessen Materialursache, der Jīva-Geistigkeit, entsteht (SLS 149, 1—3).

d) Die 4. Deutung des SLS, die von Nṛsiṃhāśrama vertreten wird (vgl. vor allem VivBh 312, 9—315, 16), wendet die — auf der Materialursächlichkeit (*upādānavatvam*) beruhende — Relation des „Verbundenseins durch Übertragung“ (*ādhyāśika-sambandhaḥ*) auch ³⁶ auf die Erkenntnis des Objektes an (SLS 150, 6). Eine solche Beziehung zum Objekt besteht natürlich von Hause aus nicht für die Jīva-Geistigkeit, der die Welt vorausgesetzt ist, sondern nur für die weltschaffende Geistigkeit des Brahma. Die Jīva-Geistigkeit kann an dieser Relation, durch die allein (nach der Deutung Nṛsiṃhāśramas) eine Erkenntnis des Objektes möglich ist, nur partizipieren und auf diese Weise durch das Objekt verfärbt werden, wenn, vermittelt einer entsprechenden Transformation des Inneren Sinnes, ihre an sich immer schon gegebene Einheit mit der dem Objekt zugrundeliegenden Brahma-Geistigkeit manifestiert wird (vgl. VivBh 313, 25—27; SLS 150, 1—3). „Nur wenn vermittelt der Transformation (des Inneren Sinnes) die vom Objekt abgegrenzte Geistigkeit (*viśayāvācchinnacaitanyam*) mit der Geistigkeit des Erkenntnisobjektes (*pramātracaitanyam*) eins wird (*abhede*), kann auch das jener (ersten Geistigkeit) auffingerte (*adhyasta-*) Objekt mit der (Subjekt-Geistigkeit fiktiv eins) werden ³⁷.“ Diese Auffassung von der Art und Weise des Erkenntwerdens des Objektes ist aber nicht mehr die der 1., sondern die der 2. Theorie und braucht infolgedessen, samt den der 2. Theorie analogen Problemen, die sich bei Nṛsiṃhāśrama aus diesem Ausgangspunkt ergeben, an dieser Stelle nicht weiter betrachtet zu werden.

Auch bezüglich der Auffassung des geistigen Subjektes ist bei Nṛsiṃhāśrama eine Annäherung an die 2. Theorie festzustellen. Er bestreitet zwar die Allverbreitetheit des Jīvaḥ nicht (vgl. VivBh 313, 4 f.; SLS 150, 3 u. 151, 1),

³⁶ Sie gilt für ihn, nach VivBh 311, 20ff., auch, im Sinne der vorhergehenden Deutung, für das Bewußtsein des Inneren Sinnes.

³⁷ Nṛsiṃhāśrama, Advaitadīpikā (Kāśī, ohne Jahr), p. 154, 14—16.

akzeptiert jedoch offenbar die einem Opponenten in den Mund gelegte Behauptung, der Jīvaḥ werde nicht als allverbreitet bewußt und sei daher in dieser Form (auch im Rahmen der 1. Theorie) als vom Nichtwissen verhüllt anzusetzen (VivBh 316, 25ff.). Für Nṛsiṃhāśrama fungiert daher der Jīvaḥ nicht nur als aktives Erkenntnissubjekt (*pramātā*), sondern (in offensichtlichem Gegensatz zur Intention der Grundquelle) auch als bloßes Prinzip klaren Bewußtseins, als ohne eigene Tätigkeit das ihm Dargebotene beleuchtender „Zuschauer“ (*sākṣī*) ausschließlich in seiner durch den Inneren Sinn begrenzten Form (VivBh 313, 4f. u. 21f.; TVDi 500, 8 u. 501, 8–10; SLS 150, 1 u. 3–5): „Zuschauer“ (*sākṣī*), ist er, insofern die Bestimmung durch den Inneren Sinn nur eine (illusorische und daher) äußerliche ist (*antaḥkaraṇopahitaḥ*: VivBh 313, 23; TVDi 501, 8–10), d. h. insofern die begrenzende Bestimmung (als illusorische) nicht in das durch sie konstituierte Produkt (illusorischerweise) miteingeht (*kāryānavayi*, vgl. VeP 30, 3) und ihre Natur und ihre Eigenschaften nicht auf die Jīva-Geistigkeit übertragen werden; tätiges Erkenntnissubjekt (*pramātā*) hingegen ist er, insofern die Bestimmung durch den Inneren Sinn (durch eine sekundäre illusorische Identifikation, gewissermaßen durch eine sekundäre Spiegelung [vgl. Viv 294, 7–9]) zu einer wesentlichen wird (*antaḥkaraṇa-viśiṣṭaḥ* VivBh 313, 22f.; TVDi 501, 10), d. h. insofern die einschränkende Bestimmung in das durch sie konstituierte Produkt miteingeht (*kāryānavayi*, TVDi 501, 10f.) und ihre Natur und ihre Eigenschaften (z. B. das Tätigsein) auf die Jīva-Geistigkeit übertragen werden. Wäre der Jīvaḥ als allverbreiteter „Zuschauer“ (= Bewußtseinsprinzip), so müßte dieses Bewußtsein allen Lebewesen in gleicher Weise zuteil werden (TVDi 501, 2f.; vgl. auch VivBh 313, 5ff.; SLS 150, 4f.); denn der Jīvaḥ in seiner nur durch das Nichtwissen (das ja eines ist) bestimmten, allverbreiteten Form ist, so muß man mit VeP 139, 5 voraussetzen, nur einer und steht noch jenseits der Individuation in viele Einzelseelen. Als Zuschauer, als Prinzip unverhüllten Bewußtseins, ist der Jīvaḥ somit durch den Inneren Sinn begrenzt. Damit liegt aber bezüglich des Subjektes faktisch dieselbe Situation vor wie bei der 2. Theorie, und es ergibt sich wie dort (vgl. Interpr. d. 2. Th., 1b) die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Erkenntnis des äußeren Gegenstandes durch die Jīva-Geistigkeit allein und damit die Notwendigkeit, die Erkenntnis des äußeren Objektes nach der Weise der 2. Theorie als Partizipation an dem auf dieses gerichteten Erkennen des Brahma zu erklären, was ja, wie gezeigt wurde, bei Nṛsiṃhāśrama tatsächlich geschieht.

e) In Madhusūdana's Advaitasiddhiḥ findet sich eine Kombination der unter b erwähnten Auffassung, die Verfärbung der Jīva-Geistigkeit durch den Inneren Sinn bzw. seine Transformation sei als Spiegelung der Jīva-Geistigkeit darin zu verstehen, mit der soeben beschriebenen Auffassung, daß das Objekt selbst nur auf Grund des „Verbundenseins durch Übertragung“ (*ādhyāsika-sambandhaḥ*) erkannt werden könne: Bei einer mittelbaren Erkenntnis wird

der Geist nur durch eine innen bleibende, nicht zum Objekt hinaustretende gegenstandsformige Transformation des Inneren Sinnes verfärbt (vgl. ASi 480, 19: *antar eva tatra dhīsamullāsāt*), indem er sich in dieser spiegelt (vgl. ASi 484, 16f.: *na cā vṛtṭyuparaktatvaṃ caitanyasya na tatpratibimbitatvaṃ*); bei der unmittelbaren dagegen führt die das Spiegelbild der Jīva-Geistigkeit tragende Transformation des Inneren Sinnes durch ihr Hinausgehen zum Objekt zu einer Manifestation der Nichtverschiedenheit dieser Jīva-Geistigkeit von der dem Objekt unterliegenden und es somit auf Grund des „Verbundenseins durch Übertragung“ (*ādhyāsika-sambandhaḥ*) unmittelbar beleuchtenden Brahma-Geistigkeit (vgl. etwa ASi 483, 1f. (u. 5): *ghaṭapṛakāśakam ... dhīpratibimbitacaitanyābhedābhivyakta-viśayādhiṣṭhānacaitanyam*).

f) Schließlich ist noch zu bemerken, daß im Rahmen der 1. Theorie gelegentlich auch die in der 3. Theorie gelehrt Funktion der Transformation des Inneren Sinnes, eine „Verhüllung zu überwältigen“ (*āvaraṇābhībhavaḥ*) auftritt. Dies wird vor allem im Falle des Brahma notwendig; denn ihm steht die Jīva-Geistigkeit nicht beziehungslos gegenüber, da sie mit ihm identisch und somit von ihm immer schon „verfärbt“ ist (vgl. LC 479, 19). Es müßte daher dem Jīvaḥ das Brahma und seine Identität mit ihm immer schon bewußt sein. Daß hierzu das Erlösungswissen, eine die Form des Brahma tragende Transformation des Inneren Sinnes, erforderlich ist, setzt voraus, daß das Brahma für den Jīvaḥ verhüllt ist und die Transformation des Inneren Sinnes in diesem Falle die Funktion der Überwältigung dieser Verhüllung und nicht die der Verfärbung oder Herstellung einer Beziehung hat (LC 479, 18f.).

Diese Annahme ist auch möglich auf der Basis der unter b referierten Deutung der Verfärbung der Jīva-Geistigkeit durch das Objekt als Spiegelung in ihm: Das Brahma müßte auf Grund seiner Klarheit (*svacchatā*) eigentlich das Spiegelbild der Jīva-Geistigkeit in sich aufnehmen und sie auf diese Weise brahmaförmig³⁸ werden lassen; daß dies nicht geschieht, beruht auf dem Verhülltsein des Brahma (vgl. SBi 60, 1–3).

Es findet sich jedoch auch die Auffassung, daß das Brahma, auch ohne verhüllt zu sein, ohne Vermittlung einer entsprechenden Transformation des Inneren Sinnes kein Spiegelbild der Jīva-Geistigkeit aufnehmen könne. In diesem Falle kann es für die Transformation des Inneren Sinnes bei der Funktion der Verfärbung (im Sinne von Bewirken einer Widerspiegelung der Jīva-Geistigkeit) bleiben (LC 479, 20ff., insbes. 23f.). Diese Lehre entspricht, mutatis mutandis, der offenbar bereits der 2. Theorie der Grundquelle (γ) zugrundeliegenden Auffassung.

g) An einigen Stellen der Advaitasiddhiḥ scheint schließlich die Funktion der „Überwältigung einer Verhüllung“ (*āvaraṇābhībhavaḥ*) mit der unter e)

³⁸ Vgl. Anm. 35.

beschriebenen Interpretation der Objekterkenntnis kombiniert: Wenn bei der Erkenntnis des Brahma die Transformation des Inneren Sinnes die Aufgabe der Überwältigung einer Verhüllung hat, bei jeder unmittelbaren Objekterkenntnis aber die Brahma-Geistigkeit als ungetrennt von der (in der Transformation des Inneren Sinnes gespiegelten) Jīva-Geistigkeit manifestiert werden muß, so setzt jede unmittelbare Objekterkenntnis auch die Überwältigung einer Verhüllung voraus, durch welche die vorher für den Jīvaḥ verhüllte und nur in unterschwelliger (*nirvikalpakam*) Form leuchtende³⁹ dem Objekt unterliegende Brahma-Geistigkeit zu klarer Manifestation gelangt (vgl. ASi 483, 6 ff.).

h) Auch für Nṛsimhāśrama hat die zum Objekt hinausgehende Transformation des Inneren Sinnes, neben dem Zweck der Verfärbung (*aparāgaḥ*) = Manifestation der Nichtverschiedenheit (*abhedābhivyaktiḥ*), auch den Zweck, eine Verhüllung zu überwältigen, vorausgesetzt, daß man die Ansicht vertritt, daß das Nichtwissen, das die vom Objekt begrenzte Geistigkeit verhüllt, auch eben diese (und nicht etwa die Subjekt-Geistigkeit⁴⁰) zum Träger hat⁴¹ (VTV 265, 1 f.). Das Motiv für die Annahme einer Verhüllung der vom Objekt abgegrenzten Geistigkeit ist aber bei Nṛsimhāśrama nicht, daß andernfalls nicht erklärt werden könnte, warum es vor dem Erkenntnisakt unerkannt ist; denn da für ihn der Jīvaḥ als Prinzip unverhüllten Bewußtseins durch den Inneren Sinn begrenzt ist (vgl. d, 2. Absatz), ergibt sich jenes Unerkanntsein schon aus der durch die Begrenzung bedingten Trennung (*bhedatḥ*) der beiden Geistigkeiten (vgl. TVDi 267, 8) und dem Fehlen eines entsprechenden Erkenntnismittels oder -aktes (*pramāṇavaiakalyam*, vgl. Pañc 28, 2) (TVDi 267, 1–3). Die Annahme einer Verhüllung des Objektes ist vielmehr nur deshalb notwendig, weil es vorkommt, daß trotz des Kontaktes mit der Transformation des Inneren Sinnes die besonderen Aspekte eines Objektes nicht erkannt werden (TVDi 268, 6 f.) und statt ihrer die besonderen Aspekte eines falschen Dinges in Erscheinung treten (vgl. TVDi 502, 10), also zur Erklärung des empirischen Irrtums, und allenfalls noch zur Erklärung des Erlebens: „durch (diese) Erkenntnis ist ein Nichtwissen beseitigt worden“ (vgl. TVDi 502, 10).

Zweite Theorie

1. Die 2. Theorie — von den unter γ wiedergegebenen, nur im Uttarapakṣaḥ belegbaren Ausführungen sei zunächst einmal abgesehen — entfernt sich von den Voraussetzungen des Sāṃkhya-Yoga durch die Annahme, der unerlöste Geist sei durch den Inneren Sinn konstituiert und somit endlich, nicht

³⁹ Die Verhüllung muß also nicht unbedingt als eine totale aufgefaßt werden.

⁴⁰ VTV 502, 4 ff.

⁴¹ Vgl. VTV 492, 2 ff.

allverbreitet. Damit ist die unerwünschte Konsequenz, daß er eigentlich alles erkennen müßte, im Ansatz vermieden.

a) Nach dem Abschnitt α der Darstellung der 2. Theorie [der im wesentlichen auf dem Anfang des einschlägigen Teiles des Pūrvapakṣaḥ (Viv 309, 1–5) fußt] scheint es, als ob der Jīvaḥ durch eine bloße Ausdehnung seiner Begrenzung — des Inneren Sinnes — zum Objekt hin dieses erkennen könne, so wie es vom Brahma heißt, daß es auf Grund seiner Allverbreitetheit alles erkenne.

b) Der Abschnitt β (nach Pūrvapakṣaḥ 309, 5ff. und Uttarapakṣaḥ 315, 2–3) zeigt jedoch, daß dies nicht gemeint ist⁴². Hier heißt es vielmehr, daß eine Erkenntnis des Objektes durch den Jīvaḥ unmöglich sei, da die vom Objekt begrenzte Geistigkeit (*viśayāvacchinnacaitanyam*) Brahma-Geistigkeit sei und somit keine Verbindung (*anusaṅgaḥ*) des durch den Inneren Sinn begrenzten Jīvaḥ mit dem Objekt bestehe (Viv 309, 5ff.). Damit dürfte gemeint sein, daß der Jīvaḥ mit seiner eigenen Erkenntnis grundsätzlich nicht über den ihn konstituierenden Inneren Sinn hinauskommt, daß er also (zum mindesten soweit er auf sich selbst angewiesen ist) auch im Falle eines Kontaktes der Transformation des ihn konstituierenden Inneren Sinnes mit dem Objekt, und selbst im Falle einer Überlagerung des Objektes durch sie, immer nur den Abdruck des Objektes im Inneren Sinn erkennen kann, also nur eine Repräsentation, die, wie eng sie sich auch immer an das Objekt anschmiegt, doch nie dieses selbst ist. Bei der 1. Theorie, für die die Jīva-Geistigkeit allverbreitet ist und somit auch das Objekt durchdringt, konnte demgegenüber — am deutlichsten wird dies in der unter 3b referierten Deutung — durch den Kontakt⁴³ mit der Transformation des Inneren Sinnes eine Erkenntnis des Objektes selbst durch die es durchdringende Jīva-Geistigkeit ausgelöst werden. In der 2. Theorie hingegen durchdringt nur die Brahma-Geistigkeit das Objekt. Eine direkte Erkenntnis des Objektes selbst durch den Jīvaḥ kann daher nur dadurch erreicht werden, daß er irgendwie an der Erkenntnis des Objektes durch die Brahma-Geistigkeit partizipiert, und dies ist ja auch tatsächlich der Weg, den die 2. Theorie einschlägt.

2. Der Ursprung der 2. Theorie ist ohne Zweifel bei Padmapāda zu suchen, auch wenn die Darstellung im einzelnen nicht für eine unmittelbare Beziehung spricht, zumal Prakāśātman den einschlägigen Text der Pañcapādikā anders, nämlich im Sinne der 3. Theorie, interpretiert (vgl. z. B. Viv 307, 8ff.).

a) Bei Padmapāda findet sich zunächst die Auffassung des Jīvaḥ als Spiegelbild der urbildlichen Brahma-Geistigkeit im Inneren Sinn (vgl. HACKER, Schüler Śaṅkaras, p. 139). Dabei ist zu beachten, daß hiermit für Padmapāda

⁴² Die Möglichkeit, hier zwei Entwicklungsstufen zu unterscheiden, scheidet m. E. auf Grund des unter 2 über die Herkunft dieser Theorie Gesagten aus.

⁴³ Von einer Überlagerung, wie sie sich für die 2. Theorie aus Viv 309, 8 ergibt, scheint im Rahmen der 1. Theorie nicht die Rede zu sein.

(nach Pañc 111, 3), im Gegensatz etwa zu Prakāśātman, lediglich ein Vergleich ausgesprochen zu sein scheint: Der Jivaḥ kann mit einem Spiegelbild verglichen werden, aber genau so gut auch mit anderen Erscheinungen, etwa dem Topfraum (Pañc 113, 3), der später zur Standardillustration der sog. „Begrenzungstheorie“ (*avacchedavādaḥ*) wird. Daraus erklärt sich vielleicht, daß in der 2. Theorie des Vivaraṇam neben der Feststellung, der Jivaḥ stelle ein Spiegelbild dar, die Behauptung stehen kann, er sei durch den Inneren Sinn begrenzt (*avacchinnāḥ*). Spätere Kommentatoren konstruieren hieraus, im Sinne des späteren Gegensatzes von „Spiegelbild-“ und „Begrenzungstheorie“, eine Anspielung auf zwei verschiedene Theorien der Konstitution des Jivaḥ durch den Inneren Sinn (TDi 261, 21 f.; VivBh 309, 21 f.).

b) Auch die von Padmapāda entwickelte Theorie der Objekterkenntnis (Pañc 114, 5 ff. ⁴⁴) stimmt, wenn auch nicht in allen Einzelheiten, so doch im wesentlichen mit Prakāśātmans 2. Theorie überein: Padmapāda spricht von einer besonderen Tätigkeit (*vyāpārah*) des objektiven Momentes des Ich (*ahaṅkartur idam-aṁśaḥ*, d. h. des Inneren Sinnes, vgl. Pañc 115, 4), die in letzterem einen besonderen Zustand (*avasthā-viśeṣaḥ*), der auf das Objekt ausgerichtet ist (*karmakāraḥ-kābhimukhaḥ*) und als Verbindung mit dem Objekt angesprochen werden kann, hervorruft. Hierdurch wird bewirkt, daß das Objekt — das mit seiner Tätigkeit (als Objektursache) am Zustandekommen der Haupttätigkeit (*pradhāna-kriyā*, sc. des Erkennens) beteiligt war — sein (an sich immer schon gegebenes) Bewußt-sein (*aparokṣatā*), das ihm als Scheinentfaltung der (ihm unterliegenden) Geistigkeit (*caitanya-vivartaḥ*) zukommt, und das (angesichts der ursprünglichen Einheit aller Geistigkeit) mit dem als Subjekt fungierenden Bewußtsein (*aparokṣatā* wesenhaft gleichförmig oder eins (*ekarūpā*) ist, manifestiert (*abhivyanakti*).

Padmapāda weist somit ausdrücklich darauf hin, daß das Erkenntnis des Objektes durch die durch es begrenzte Geistigkeit darauf beruht, daß es deren Scheinentfaltung (*vivartaḥ*) ist, daß es auf diese Geistigkeit übertragen, ihr auffingiert ist, also bedingt ist durch das, was später „Verbundensein durch Übertragung“ (*ādhyāsikasambandhaḥ*) genannt wird. Zu Anfang der 2. Theorie des Vivaraṇam hatte es demgegenüber geheißen, das Brahma erkenne alle Objekte, weil es allverbreitet ist (also offenbar auf Grund seiner bloßen Raumgleichheit). Angesichts der soeben hervorgehobenen Aussage der Pañcapādikā muß jedoch damit gerechnet werden, daß auch für die 2. Theorie des Vivaraṇam als eigentlicher Grund für die Erkenntnis der Objekte durch das Brahma das „Verbundensein durch Übertragung“ vorauszusetzen ist, daß, wie im Falle des Jivaḥ, die bloße Raumgleichheit zur Erkenntnis der Objekte nicht ausreicht, sondern durch eine wesentlichere Beziehung unterstützt werden muß; zumal auch für diese Theorie, eben weil sie eine advaitische

⁴⁴ Vgl. HACKER, Schüler Śaṅkaras, p. 145f.

ist, die Objekte kein selbständiges Sein haben, sondern nur als Scheinentfaltungen der (Brahma-)Geistigkeit existieren können. Auch für die advaitische Tradition scheint es im Rahmen dieser Theorie selbstverständlich zu sein, daß der Grund des Bewußtseins des Objektes das „Verbundensein durch Übertragung“ (*ādhyāsikasambandhaḥ*) ist (vgl. SLS 155, 3 ff.).

Bemerkenswert ist, daß, im Gegensatz zur 2. Theorie des Vivaraṇam, bei Padmapāda in diesem Zusammenhang von einer Differenzierung der Geistigkeit in Jīvaḥ und Brahma nicht die Rede ist. Das dürfte daran liegen, daß es in diesem Zusammenhang ja gerade auf die Einheit der Geistigkeit ankommt. Da aber der Jīvaḥ für Padmapāda durch den Inneren Sinn konstituiert wird (vgl. unter a, sowie Pañc 115, 4), kann die dem Objekt zugrundeliegende Geistigkeit in der Tat nur Brahma-Geistigkeit sein. Gegen Prakāśātman Deutung der Stelle im Sinne der 3. Theorie (vgl. deren Interpr., 3b) spricht, daß von einer Verhüllung und ihrer Überwältigung nicht gesprochen wird; vgl. auch Pañc 28, 2, wo es heißt, daß zur Erklärung des Unerkanntseins der Objekte keine Verhüllung derselben angenommen werden müsse, da es sich schon aus dem Fehlen eines entsprechenden Erkenntnismittels oder -vorganges (*pramāṇavaikalpyāt*), d. h. aus dem Fehlen eines Kontaktes zwischen Jīvaḥ und Objekt, erkläre.

Auffällig ist ferner, daß Padmapāda im Zusammenhang der obigen Erklärung der Objekterkenntnis statt der für das Sāṃkhya typischen Termini *vyttiḥ* und *pariṇāmaḥ* die eher auf die (Bhāṭṭa-)Mīmāṃsā verweisenden Termini *vyāpāraḥ* (vgl. etwa Ślokavārttikam IV, 56; BSi 45, 13) und *kriyā* verwendet. Auch die Lehre von der Manifestation des am Objekt befindlichen Bewußtseins durch die Tätigkeit des Erkennens ähnelt der Bhāṭṭa-Lehre von der „Offenbarkeit“ (*prākāṣyam*) als einer vom Erkenntnisakt am Objekt erzeugten Eigenschaft. Diese Lehre liegt zwar erst in späteren Texten (etwa Cidānandas Nītitattvāvirbhāvaḥ (p. 132, 1 ff.)) in voll entwickelter Gestalt vor, doch finden sich entscheidende Ansätze schon bei Kumārila (vgl. VV, Studie § 63) und Maṇḍanamīra (ib. § 104)⁴⁵, bei welcher letzterem auch schon der Terminus *prakāṣatā* — allerdings im Zusammenhang mit der Erkenntnis des Brahma — vorkommt (BSi 34, 13)⁴⁶.

Liegt bei Padmapāda tatsächlich ein Einfluß von seiten der Bhāṭṭa-Mīmāṃsā vor, so besteht dennoch seine nicht zu unterschätzende Leistung

⁴⁵ Vgl. auch Nītitattvāvirbhāvaḥ 133, 17 ff.: „Damit ist (auch) widerlegt, daß der Sinn des Wortes ‚Bewußt-sein‘ das Geeignetsein für ein (entsprechendes) Verhalten (*vyavahāra-yogyatvam*, Maṇḍanas Lehre!) sei; denn . . . wenn (dieses etwas) Vorübergehendes ist (*āgantukatve*), so hätte man damit das Offenbarsein (*prākāṣyam*) akzeptiert, nur unter einem anderen Namen.“

⁴⁶ Der Terminus hat übrigens (anscheinend über Vācaspati, vgl. Bhā 552, 7) auch Eingang in das Advaita gefunden (vgl. etwa Citsukha, VivT 305, 21 u. 102, 7) — doch wohl ein Zeichen dafür, daß man sich, trotz gewisser Unterschiede, der Verwandtschaft der beiden Lehren bewußt war.

darin, diese Anregung unter Auswertung der metaphysischen Voraussetzungen des Advaita zu einer ihrem Vorbild an Plausibilität zweifellos weit überlegenen Theorie fortgebildet zu haben: Die Möglichkeit des unmittelbaren Erkenntnerwerdens des Objektes selbst ergibt sich dadurch, daß dieses nicht mehr, wie in der 1. Theorie, bloß als vorausgesetztes, sondern als von einer Geistigkeit vorausgesetztes und somit immer schon vom Geist durchstrahltes, bewußtes, erkanntes gefaßt und sein Bewußtwerden für das unerlöste Subjekt als Partizipation an jenem immer schon wirklichen Bewußtsein verstanden wird.

Aus der Sicht der inneradvaitischen Entwicklung, kommt Padmapādas Theorie das Verdienst zu, eine Synthese des (möglicherweise von Dharmakīrti angeregten⁴⁷) Grundsatzes der Brahmasiddhi, die Beziehung von Subjekt und Objekt sei nur möglich, wenn beide wesenhaft eins sind (indem das Objekt eine (Realumwandlung oder) Scheinentfaltung des Subjektes ist) (BSi 7, 23 ff.), und der vom späteren Śāṅkara betonten Auffassung, das Objekt sei dem (endlichen) Erkennen als ein äußeres vorausgesetzt, zustandegebracht zu haben.

3. Nach der advaitischen Tradition hat die zum Objekt hinausgehende Transformation des Inneren Sinnes in der 2. Theorie den Zweck, die (an sich immer schon bestehende, aber durch das illusorische Eingeschränktheit des Jīvaḥ auf den Inneren Sinn nicht manifeste) Nichtverschiedenheit der Jīva-Geistigkeit von der dem Objekt unterliegenden und es beleuchtenden Geistigkeit zu manifestieren (ASi 479, 3: *jīvacaitanyasya viṣayaprakāśakatadhiṣṭhānacaitanyābhedābhivyaṅgyarthā*; SLS 146, 1f.: *viṣayacaitanyābhedābhivyaṅgyartha*-)⁴⁸. Das Problem, das sich die advaitische Tradition stellt, ist, wie diese Manifestation der Nichtverschiedenheit angesichts des Aufgespaltenseins von Jīvaḥ und Brahma in spiegelbildliche und urbildliche Geistigkeit möglich ist. Als Ausgangspunkt mag wieder der Siddhāntaleśasamgrahaḥ (p. 152, 6 ff.) dienen.

a) Die erste Deutung des SLS (152, 7–153, 2) repräsentiert die auch in der Grundquelle vorliegende naive Nichtbeachtung der genannten Differenz, wohl auf Grund der Tatsache, daß die Bezeichnung des Jīvaḥ als Spiegelbild ursprünglich, wie gesagt, wohl nur ein Vergleich war. Die erste Deutung — die auch dem Wahrnehmungsabschnitt der Vedāntaparibhāṣā (vgl. VeP 12, 1 ff.) zugrundeliegt — geht somit von einer einheitlichen, gleichförmigen Geistigkeit aus, die lediglich durch verschiedene (illusorische) Begrenzungen (*avacchedaḥ*) (scheinbar) in Subjekt und Objekt aufgespalten ist. Vermittels

⁴⁷ Vgl. Pramānavārttikam III, 330 ab: *tasyāś cārthāntare vedye durghatau vedyavedakau*.

⁴⁸ Gelegentlich findet sich die weniger deutliche, auch auf die 1. Theorie anwendbare Ausdrucksweise, daß die Transformation des Inneren Sinnes den Zweck der (Herstellung einer) Beziehung (*sambandhaḥ*) habe (z. B. VeP 144, 3), und diese Beziehung kann dann wiederum als „Verfärbung“ (der Jīva-Geistigkeit) (*uparāgaḥ*) bezeichnet werden (z. B. VivBh 315, 17f.; SBi 59, 1–3).

der zum Objekt hinausgehenden Transformation des Inneren Sinnes wird nun diese Aufspaltung überwunden und die den beiden Begrenzungen (Innerer Sinn und Objekt) unterliegenden „Geistigkeiten“ vereinigen sich (*ekībhāvaḥ*), wie das Wasser eines Teiches, wenn es vermittels eines Kanales auf ein Feld hinaustritt, sich mit dem dort bereits befindlichen Wasser vereinigt (SLS 152, 7f.; VeP 13, 1ff.).

b) An dieser Überspielung der Differenz von spiegelbildlicher und urbildlicher Geistigkeit — es wird ja praktisch von der Basis der „Begrenzungstheorie“ (*avacchedavādaḥ*) ausgegangen — übt die 2. Deutung des SLS (153, 8ff.) scharfe Kritik (vgl. hierzu auch VivBh 314, 4–7 u. TVDī 264, 12–265, 6): 1. Solange die das Spiegelbild konstituierende Entität (die dem Spiegel vergleichbar ist) existiert, ist ein Einswerden mit dem Urbild unmöglich (SLS 153, 9f.; VivBh 314, 5f. [vgl. auch 315, 22–26!]; TVDī 265, 5f.). 2. Wenn durch den Kontakt mit der Transformation des Inneren Sinnes die dem Objekt unterliegende Brahma-Geistigkeit mit der Jiva-Geistigkeit eins würde, dann würde der Jivaḥ gleichzeitig auch Brahma werden (vgl. VivBh 314, 6). 3. Andererseits würde, durch diese Einverleibung der vom Objekt begrenzten Brahma-Geistigkeit in den Jivaḥ, das Brahma selbst nicht mehr mit dem Objekt verbunden sein, es somit nicht mehr erkennen und damit seine Allwissenheit verlieren (SLS 154, 2–4; VivBh 314, 7). Eine wirkliche Vereinigung des Jivaḥ mit der dem Objekt unterliegenden Brahma-Geistigkeit ist daher unmöglich. Der Jivaḥ vereinigt sich vielmehr nur mit einem Spiegelbild der Brahma-Geistigkeit: Die vom Objekt begrenzte Brahma-Geistigkeit spiegelt sich im vordersten Teil der Transformation des Inneren Sinnes (d. h. der Stelle, wo sie mit dem Objekt verbunden ist) wider, u. zw. als vom Objekt begrenzte und somit dieses beleuchtende (SLS 154, 4f.).

Damit ist, bei aller Adäquatheit der spiegelbildlichen Repräsentation des ursprünglichen Bewußtseins des Objektes, eine unmittelbare Erkenntnis des Objektes selbst, bzw. eine direkte Partizipation des Jivaḥ an dieser, aufgegeben. Hiermit aber ist, wenn auch in veränderter Gestalt — da nicht nur das Objekt, sondern auch die es ursprünglich beleuchtende Brahma-Geistigkeit im Inneren Sinn repräsentiert wird und somit das Erkenntnisprinzip des „Verbundenseins durch Übertragung“ (*ādhyāsika-sambandhaḥ*) gewahrt bleibt (vgl. SLS 155, 3ff.) —, eine Wiederannäherung an die Lehre des Yoga und späteren Sāṃkhya gegeben.

Die soeben skizzierte Lehre wird offenbar von Citsukha, zum mindesten in seinem Kommentar zum Vivaraṇam, vertreten. VivT 309, 17f. heißt es: „Obwohl der Jivaḥ begrenzt ist, kann er das Objekt erkennen (wörtl.: beleuchten), indem er eins wird mit der (dem) Objekt (unterliegenden) Geistigkeit, insofern sie sich in der Transformation des Inneren Sinnes, der die illusorische Begrenzung des (Jivaḥ) ist, spiegelt“ (*paricchinnatve 'pi jīvasya*

svopādhibhūtāntaḥkaraṇavṛttipratibimbaviṣayacaitanyābhedāt tadavabhāsakavam yuktam).

c) Die 3. Deutung des SLS (156, 7ff.), die auch von Nṛsiṃhāsrama (im Rahmen seiner modifizierten Deutung der 1. Theorie, vgl. deren Interpr., 3 d) vertreten wird, ist eine reflektierte, über die Auseinandersetzung mit der 2. Deutung vermittelte Rückkehr zur Bejahung einer wirklichen Vereinigung von Subjekt-Geistigkeit und Objekt-Geistigkeit. Ähnlich wie oben (Interpr. d. 1. Theorie, 3 d, 2. Absatz) durch die Konstitution des tätigen Erkenntnissubjektes (*pramātā*) — als illusorischer Vermischung der Jīva-Geistigkeit mit dem Inneren Sinn — die Jīva-Geistigkeit in ihrer reinen, bloß „zuschauenden“ Gestalt, für die der Innere Sinn nur eine äußerliche, ihr Wesen nicht affizierende Begrenzung ist, nicht verdrängt wird, sondern gewissermaßen neben oder besser in dem tätigen Erkenntnissubjekt weiterbesteht, so wird auch durch die illusorische Spaltung der Geistigkeit in Spiegelbild und Urbild die dieser Spaltung (metaphysisch) vorausgehende reine, ungeteilte Geistigkeit als solche (*caitanyamātram*, vgl. VivBh 314, 13), für die Spiegelbildlichkeit und Urbildlichkeit nur eine uneigentliche Bestimmung sind (*tad-upalakṣitam*, vgl. VivBh 314, 9; TVDi 265, 8; SLS 156, 9), nicht verdrängt, sondern besteht in Urbild und Spiegelbild fort (TVDi 265, 7–9). Daraus ergibt sich folgendes: Wenn auch eine Vereinigung der spiegelbildlichen Jīva-Geistigkeit mit der Brahma-Geistigkeit, insofern diese wesentlich durch Urbildlichkeit bestimmt (*bimbatvaviṣṭam*, SLS 156, 8f.; TVDi 265, 6) und somit dem Jīvaḥ entgegengesetzt ist, als unmöglich zugegeben werden muß, so besteht doch kein Gegensatz zwischen der spiegelbildlichen Geistigkeit des Jīvaḥ und der in der urbildlichen Brahma-Geistigkeit gegenwärtigen, nur äußerlich durch die Urbildlichkeit bestimmten reinen Geistigkeit, die nicht das Brahma als Weltenherr (*īśvaraḥ*, vgl. TVDi 265, 14), sondern als Gegenstand der upaniṣadischen Identitätsaussagen (vgl. VivBh 314, 10 u. 315, 20; TVDi 265, 8) ist (vgl. VivBh 314, 11; TVDi 265, 11). Der Jīvaḥ kann also durchaus mit der vom Objekt begrenzten Geistigkeit, eben insofern sie reine Geistigkeit ist, eins werden (VivBh 314, 17; SLS 156, 9). Da aber keine Vereinigung mit dieser Geistigkeit, insofern sie wesentlich durch Urbildlichkeit bestimmt ist, stattfindet, ist die Gefahr, daß durch die Objekterkenntnis ein Teil des (als Urbild entgegengesetzten) Brahma in den Jīvaḥ hineingeriete, vermieden (vgl. VivBh 314, 17f.). Auch ergibt sich nicht die unerwünschte Folge, daß im Falle der Objekterkenntnis des Jīvaḥ das Brahma dieses Objekt nicht mehr erkennt, da die dem Objekt zugrundeliegende Geistigkeit (obwohl als reine Geistigkeit nur eine) in diesem Zustand „in doppelter Weise — als Urbild und als Spiegelbild — fungiert“ (*bimba-pratibimba-bhāvena dvīdhā vṛttatvena*), und somit das Brahma (als Urbild) nach wie vor mit dem Objekt verbunden ist (VivBh 314, 18–20; TVDi 265, 12–14).

4. a) Zum Abschluß sei noch kurz auf die unter γ wiedergegebenen Thesen

der 2. Theorie eingegangen. Sie finden sich nur im Uttarapakṣaḥ und enthalten offenbar eine spätere Weiterbildung der Grundlehre: Die unerwünschte Konsequenz, daß, wenn für den Jīvaḥ bewußt ist, was mit dem ihn konstituierenden Inneren Sinn verbunden ist, auch das allgegenwärtige Brahma dem Jīvaḥ bewußt sein müßte, wird hier durch die Spezifizierung, daß grundsätzlich auch eine entsprechende Transformation des Inneren Sinnes erforderlich ist, vermieden. Dies entspricht der für den Yoga belegbaren Auffassung, daß die Geistseele sich nicht im Inneren Sinn als solchem, sondern nur in den Tätigkeiten (*vṛttayaḥ*) des Inneren Sinnes widerspiegeln [vgl. YV 347, 22f.: „... Der Innere Sinn ist nur in Gestalt seiner Tätigkeiten (*vṛttirūpeṇa*) Objekt (der Geistseele); denn wenn der Innere Sinn seine Tätigkeiten eingestellt hat, ist er nicht Objekt (der Geistseele).“].

b) Eine konsequente Fortsetzung dieser Auffassung bietet die Vedānta-paribhāṣā, die ausdrücklich bemerkt, daß auch der Innere Sinn selbst und seine Eigenschaften (Lust, Leid etc.) nur erkannt werden, wenn eine ihre Form tragende Transformation des Inneren Sinnes vorliegt (VeP 24, 4ff.). Für den Inneren Sinn geschieht dies durch eine Transformation, die die Form „ich“ hat (*ahamākārā 'ntaḥkaraṇavṛttiḥ*, VeP 25, 2; vgl. Viv 259, 8: *aham-vṛtṭy-avacchinnam evāntaḥkaraṇam caitanyaśya viśayabhāvam āpadyate*): eine Transformation, welche sich (nach VivBh 259, 20f.) sowohl auf den Inneren Sinn als auch auf die dadurch bestimmte Geistigkeit (also den Jīvaḥ selbst) beziehen kann ⁴⁹.

c) Die übliche Auffassung des Advaita ist aber demgegenüber, daß der Innere Sinn und seine Eigenschaften ohne Vermittlung einer entsprechenden Transformation des Inneren Sinnes wahrnehmbar seien. In diesem Sinne erklärt die Laghucandrikā — im Anschluß an SBi 60, 1—3 — die Erforderlichkeit einer entsprechenden Transformation im Falle des Brahma wie bei der 1. Theorie mit seinem Verhülltsein (LC 479, 26; vgl. auch VivBh 315, 20—22, daneben aber auch ib., Z. 22ff.). Aus dem gleichen Grunde werden auch Verdienst und Schuld nicht bewußt (LC 479, 26). Lust und Leid hingegen sind nicht verhüllt und werden deshalb ohne entsprechende Transformation unmittelbar erkannt (LC 479, 25f.).

Dritte Theorie

1. Die 3. Theorie ist am wenigsten explizit. Klar scheint jedoch, daß die die Objekte beleuchtende Geistigkeit hier — wie in der 1. Theorie und im Gegensatz zur 2. Theorie — die unerlöste, die Jīva-Geistigkeit ist; denn sie wird ja, um die unerwünschte Konsequenz, daß sie allwissend sein müßte, zu vermeiden, als „verhüllt“ bestimmt.

⁴⁹ Im übrigen kann das Problem der Ichvorstellung und ihrer Interpretation in der advaitischen Tradition hier nicht weiter verfolgt werden.

Die Frage ist jedoch, ob auch die Beziehung der Jīva-Geistigkeit zum Objekt nach der Weise der 1. Theorie als eine äußerliche, oder ob sie nicht vielmehr im Sinne der 2. Theorie als „Verbundensein durch Übertragung“ (*ādhyāsika-sambandhaḥ*) zu fassen ist. Die Entscheidung dieser Frage hängt an den metaphysischen Voraussetzungen: Im ersteren Falle wäre die Jīva-Geistigkeit als von der die Objekte schaffenden Brahma-Geistigkeit verschieden, als ihr Spiegelbild im Nichtwissen, zu fassen; im zweiten Falle hingegen dürfte keine Entgegensetzung zwischen Jīvaḥ und objektschaffender (Brahma-) Geistigkeit bestehen, und die Jīva-Geistigkeit selbst müßte (in ihrer verhüllten, gewissermaßen untergründigen Gestalt) die Objekte schaffen; sie würde sie dann (an sich) immer schon erkennen und müßte lediglich diese Erkenntnis durch Beseitigung der sie überlagernden Verhüllung manifestieren.

Die letztere Deutung scheint mir die wahrscheinlichere; denn tatsächlich ist ja im Rahmen dieser Theorie nicht von einem Unterschied zwischen (urbildlicher) Brahma-Geistigkeit und (spiegelbildlicher) Jīva-Geistigkeit die Rede, sondern einzig und allein von der verhüllten (Jīva-) Geistigkeit, was leicht im Sinne der Lehre, daß das Brahma selbst durch das Nichtwissen zum Jīvaḥ werde (also nicht als allwissender Weltschöpfer neben dem Jīvaḥ besteht), gedeutet werden kann. Auch der Umstand, daß der Jīvaḥ als allverbreitet, das Nichtwissen hingegen als begrenzt bestimmt ist, scheint eine Konstitution des Jīvaḥ durch Spiegelung der Brahma-Geistigkeit im Nichtwissen auszuschließen, da er in diesem Falle wie dieses begrenzt sein müßte.

2. Unsere Deutung der 3. Theorie scheint auch durch den Umstand bestätigt zu werden, daß sie wahrscheinlich durch Vimuktātman angeregt wurde, dem bekanntlich von der Tradition die oben benutzte Formulierung, daß das Brahma selbst durch sein Nichtwissen die unerlöste Geistigkeit sei, zugeschrieben wird [vgl. etwa Nayanaprasādinī zu Tattvapradīpikā (Kāśī 1956) 572, 5]. Vimuktātman beschreibt nämlich nicht nur das Nichtleuchten des Brahma — das nach dem soeben Gesagten unmittelbar mit der Geistigkeit des Jīvaḥ identisch ist — (ISi 71, 3 ff.); er vertritt darüber hinaus auch den Standpunkt, alles Erkennen beseitige ein Nichtwissen (bezüglich des betreffenden Objektes) (ISi 64, 9 f.; vgl. auch ISi 72, 11 ff.)⁵⁰. Diese „Beseitigung“ (*nivṛtīḥ*) von Nichtwissen ist natürlich nicht ganz das Gleiche wie die „Überwältigung“ (*abhibhavaḥ*) einer (durch das Nichtwissen bewirkten) Verhüllung. Deshalb gilt auch hier, daß eine direkte Beziehung auf Vimuktātman kaum in Frage kommt; er kann wohl nur als Anreger gelten.

3. a) Die 3. Theorie wird offensichtlich auch von Prakāśātman selbst vertreten, da er sie mehrfach (und nicht immer ohne Gewalttätigkeit) in den

⁵⁰ Ob sich auch die Lehre von der Begrenztheit des Nichtwissens — die nach TDi 262, 18–20 keineswegs selbstverständlich ist — bei Vimuktātman nachweisen läßt, vermag ich nicht zu entscheiden.

Grundtext der Pañcapādikā hineininterpretiert, so z. B. im Kommentar zu Pañc 114, 5ff. (vgl. Interpr. d. 2. Th., 2 b): vgl. Viv 305, 6: *sarvatrāvidyā-vṛtatayā anabhivyaktasvabhāvam api caitanyam . . .*; 307, 8—10: *sarvagatasyaṅpy ātmano 'vidyāvṛtaprakāśasya paricchinnāntaḥkaraṇa-pariṇāma*⁵¹-*upādhy-abhivyakty-apekṣayā viśayaviśeṣaṃ prati pramāṭṛtvam*; 307, 11: *keyaṃ abhivyaktiḥ? āvaraṇābhībhavah*. Eine andere Stelle ist Viv 97, 1 ff., wo Prakāśātman den Satz der Pañcapādikā, das Unerkanntsein der Objekte ergebe sich schon aus dem Fehlen eines Erkenntnismittels oder -aktes (*pramāṇavaiḥkalyāt*, vgl. Interpr. d. 2. Th., 2 b, 3. Absatz), im Sinne der 3. Theorie folgendermaßen interpretiert: „Weil sich das Unerkanntsein der Objekte schon aus dem Fehlen, d. h. dem Verhülltsein, des Mittels der Erkenntnis des Nichtselbstes (= Objektes), d. h. der Geistigkeit, ergibt.“ An beiden Stellen fehlt bezeichnenderweise eine Differenzierung der Geistigkeit in einen (spiegelbildlichen) Jivaḥ und ein (urbildliches) Brahma. Zur Frage, ob das Objekt nach der Weise der 1. oder der 2. Theorie erkannt wird, läßt sich vielleicht Viv 308, 8 heranziehen, wo das Objektbewußtsein als Manifestation der Objekt-Geistigkeit (*abhivyaktam . . . viśayacaitanyam*) bestimmt wird, eine Ausdrucksweise, die doch eher im Sinne der Manifestation der dem Objekt zugrundeliegenden Geistigkeit als im Sinne des Verfärbtwerdens einer ihm bloß raumgleichen, aber äußerlichen (Jīva-)Geistigkeit zu verstehen ist.

b) Auch von der späteren advaitischen Tradition, z. B. Madhusūdana (SBi 59, 4) und Dharmarāja Adhvarin (VeP 140, 2), wird die 3. Theorie häufig mit der Position, die Jīva-Geistigkeit sei Materialursache der Welt und damit die den Objekten zugrundeliegende Geistigkeit, in Verbindung gebracht. Zum mindesten Madhusūdana scheint jedoch dabei eher an die Richtung Vācaspati-miśras zu denken als an die [später unter der Lehre, daß es nur einen einzigen Jivaḥ gebe (*ekajīvavādaḥ*), subsumierte] Position Vimuktātman's. Beide Standpunkte setzen zwar seiner Ansicht nach voraus, daß der Jivaḥ Materialursache der Welt sei (SBi 47, 5 u. 49, 3), doch verbindet der „*Ekajīvavādaḥ*“ hiermit nach Madhusūdana den „*Dṛṣṭi-sṛṣṭi-vādaḥ*“, die Lehre, daß die Objekte dem Jivaḥ nicht vorausgesetzt sind, sondern immer erst zur Zeit ihres Erkenntnens geschaffen werden [allerdings bei Madhusūdana, wie es scheint, realiter (vgl. ASi 533, 13 ff.)]. Für diesen Standpunkt gibt es natürlich keinen Unterschied zwischen erkannten und unerkannten Objekten (vgl. ib.), keine *pratikarmavyavasthā* (ASi 534, 11 u. 14), deren Erklärung aber doch gerade unsere Theorie dienen soll⁵². Madhusūdana scheint also eher an die Vācaspati-

⁵¹ Diese Einschränkung der Manifestation der (Jīva-)Geistigkeit auf die Transformation des Inneren Sinnes entspricht der in der 2. Theorie, γ, entwickelten Auffassung. Vgl. auch Viv 259, 8.

⁵² Es muß jedoch beachtet werden, daß dieser Jivaḥ nicht ein bestimmtes empirisches, endliches Subjekt ist. Die empirischen Subjekte sind vielmehr bloße (durch einen bestimmten Inneren Sinn begrenzte) Schein-Jivas (*jīvābhāsāḥ*, ASi

Richtung zu denken. Der Anlaß hierfür mag Vedāntakalpataruḥ (Ausgabe: s. Bhā) 552, 17 ff. gewesen sein, wo sich in der Tat wichtige Elemente unserer Theorie finden (vgl. insbes. Z. 21 f.: *sarvavyāpī sann apī svarūpānubhavo 'vidyāvṛtatvān na bhāsate; sa tu, nirmale iva mukuratale mukhaṃ, bhāsvara-svabhāvaviśeṣavad-antaḥkaraṇe vyajyate . . .*).

Eine ganz andere Behandlung erfährt die 3. Theorie durch Nṛsimhāśrama, der — zum mindesten im Rahmen der Problematik dieses Aufsatzes — im Gegensatz zu Madhusūdana einen konsequent durchgehaltenen eigenen Standpunkt vertritt: Für ihn handelt es sich gar nicht um eine 3. Theorie, sondern nur um die Angabe eines weiteren Zweckes, den das Heraustreten der Transformation des Inneren Sinnes bei den beiden vorhergehenden Theorien (deren erste, entsprechend gedeutet, Nṛsimhāśramas eigene Auffassung darstellt) hat (VivBh 317, 24 f.; vgl. Interpr. d. 1. Th., 3 h). Vom philosophiegeschichtlichen Standpunkt aus muß diese Ansicht natürlich zugunsten der von Akhaṇḍānanda (TDi 264, 16) ausgesprochenen, daß es sich um eine von der 1. (u. 2.) verschiedene Theorie handle, abgelehnt werden.

c) Im übrigen hat sich die Tradition hauptsächlich mit der Deutung der Verhüllung (*āvaraṇam*) und ihrer Überwältigung (*abhibhavaḥ*) beschäftigt. Ich muß mich hier auf einen knappen Überblick beschränken:

Die nähere Bestimmung der „Überwältigung der Verhüllung“ hängt vor allem davon ab, ob man das verhüllende Nichtwissen als eine schlechthinige Einheit oder als irgendwie zu einer Vielheit differenziert auffaßt.

Im ersteren Falle kann die Überwältigung der Verhüllung natürlich nicht die totale Vernichtung des Nichtwissens sein, da sonst die Objekterkenntnis die Erlösung bringen müßte. Sie ist also nur Vernichtung eines Teiles des Nichtwissens (*ekadeśanāśaḥ*) oder — besser — seine (vorübergehende) Vertreibung an der Stelle des Objektes, wie wenn eine Matte aufgerollt wird (und, wenn man sie losläßt, d. h. wenn der Erkenntnisakt aufhört, wieder zurückrollt), oder wie wenn ein Soldat in die Flucht geschlagen wird (aber zurückkehrt, wenn die Gefahr vorüber ist) (SLS 157, 13–15; ASi 487, 11). Oder aber — und dies scheint dem ursprünglichen Sinn am nächsten zu kommen — die Überwältigung der Verhüllung besagt, daß das Nichtwissen zwar an der betreffenden Stelle vorhanden bleibt, aber seine (Verhüllungs)kraft überwältigt (ASi 487, 10), ihm vorübergehend das Wesen, die dem Objekt zugrundeliegende Geistigkeit nicht zu verhüllen, verliehen wird (SLS 158, 9 f.).

Die andere Möglichkeit war, wie gesagt, von der strengen Einheit des Nichtwissens abzugehen und eine Vielzahl besonderer Zustände oder Aspekte (*avasthā-viśeṣāḥ*, SLS 159, 9 ff. u. ASi 487, 10 u. 12) oder sekundärer Nicht-

539, 9), denen der eigentliche Jivah (*mukhya-jivah*) gewissermaßen als ihre Summe übergeordnet ist (vgl. ASi 539, 8 f. u. 540, 5 f.). Auf das Erkennen der einzelnen Schein-Jivas geht Madhusūdana anscheinend nicht näher ein, doch dürfte es etwa als ein vorübergehendes Mitschaffen charakterisiert werden.

wissen (*tūlājñānāni*, ASi 487, 10) anzusetzen, die jeweils bestimmte, durch ein bestimmtes Objekt abgegrenzte „Stellen“ der Geistigkeit verhüllen und durch die entsprechende Erkenntnis vernichtet werden.

Ein Problem ergab sich jedoch dadurch, daß derselbe Gegenstand wieder aus der Wahrnehmung verschwindet und von neuem erkannt werden muß. Wenn nun jede Erkenntnis ein (Teil-)Nichtwissen vernichten soll, mußte man viele Nichtwissen ein und desselben Gegenstandes (bzw. der ihm unterliegenden Geistigkeit) annehmen. Dabei gab es zwei Möglichkeiten: Entweder wird angenommen, daß immer wieder neue Nichtwissen des betreffenden Gegenstandes entstehen (SLS 160, 9 ff.), oder aber ein und derselbe Gegenstand ist gleichzeitig von einer Vielzahl anfangloser Nichtwissen verhüllt, wobei aber immer nur eines dieser Nichtwissen durch einen bestimmten Erkenntnisakt vernichtet wird, während die übrigen bestehen bleiben, den betreffenden Gegenstand aber, solange die Erkenntnis andauert, nicht verhüllen. Um dies letztere zu erklären, verwies man auf das Nochnichtsein (*prāgabhāvah*) von Erkenntnis, welches der Nyāya lehrte und bei dem sich das gleiche Problem stellte (SLS 162, 5 ff.; ASi 487, 22—488, 1), und nahm entweder an, daß immer nur ein Nichtwissen aktuell verhüllend wirke und nach seiner Vernichtung und dem Aufhören der betreffenden Erkenntnis durch das nächste ersetzt werde (SLS 163, 7 ff.), oder aber, daß jede Erkenntnis neben der Vernichtung eines Nichtwissens auch noch die Verhüllungskraft der übrigen unterdrücke (SLS 165, 5 ff.; ASi 487, 20 ff.).

d) Zum Abschluß sei noch kurz auf den Versuch eingegangen, mit Hilfe einer Differenzierung der Lehre von der Verhüllung und ihrer Überwältigung den Unterschied von unmittelbarer (*aparokṣam*) und mittelbarer (*parokṣam*) Erkenntnis zu erklären.

Man postulierte zu diesem Zweck zwei verschiedenartige Verhüllungen einer bestimmten Objekt-Geistigkeit: die eine hat ihren Sitz an der Objekt-Geistigkeit, die andere an der Subjekt-Geistigkeit (SLS 174, 12—14). Letztere bewirkt, daß das Objekt für das betreffende Subjekt überhaupt nicht existiert (= daß dieses gar nichts von ihm weiß), erstere hingegen, daß es ihm nicht (in seiner unmittelbaren, leibhaftigen Konkretheit) erscheint (SBI 65, 3 f.). Da eine bestimmte Verhüllung nur beseitigt werden kann durch eine Erkenntnis (= Transformation des Inneren Sinnes), die mit ihr räumlich kongruiert (vgl. VTV 266, 1), kann die am Objekt selbst befindliche Verhüllung nur durch ein Hinaustreten des Inneren Sinnes, das normalerweise durch die Sinnesorgane vermittelt ist, also nur bei der Wahrnehmung, erfolgen. Die Beseitigung der am Subjekt befindlichen Verhüllung des Objektes hingegen ist auch ohne ein Hinaustreten des Inneren Sinnes, also auf Grund indirekter Erkenntnis-mittel wie Schlußfolgerung, möglich (SLS 174, 16—175, 2).

Daß diese Lehre in Madhusūdanas Siddhāntabinduḥ unter der Voraussetzung, die dem Objekt unterliegende Geistigkeit sei Brahma-Geistigkeit

(SBI 65, 4), formuliert ist, liegt daran, daß die Funktion der Transformation des Inneren Sinnes, eine Verhüllung zu überwältigen, auch mit den übrigen Theorien verbunden wurde, und daß infolgedessen alle Probleme der Interpretation der Verhüllung und ihrer Überwältigung auch im Zusammenhang dieser Theorien auftreten können.

Im SLS sind übrigens noch zwei andere Versuche, den Unterschied von unmittelbarer und mittelbarer Erkenntnis zu erklären, überliefert. Der erste (SLS 176, 1 ff.) geht davon aus, daß alle Verhüllung ihren Sitz im Subjekt hat (SLS 176, 1 f.), unterscheidet aber verschiedene Aspekte (*avasthā*) der Verhüllung eines bestimmten Objektes und läßt die mittelbare Erkenntnis lediglich einen dieser Aspekte beseitigen (SLS 176, 6 f.). Der andere Versuch (SLS 177, 6 ff.) lokalisiert alle Verhüllung am Objekt und muß infolgedessen ableugnen, daß die mittelbare Erkenntnis überhaupt eine Verhüllung überwältigt (SLS 178, 8 f.).

Summary

After having sketched briefly the Sāṅkhya-Yoga theory of object-knowledge on which the corresponding Advaitic theory is largely dependant, the present paper considers the latter departing from a text of Prakāśātman's Vivaraṇam which contains three different theories. The first of these is very close to the Sāṅkhyic theory but seems to imply a direct knowledge of the object itself, and not only of its representation in the Inner Sense (*antaḥkaraṇam*, *buddhiḥ* etc.). In later times, this theory is interpreted in different ways. The second theory explains object-knowledge as a participation in Brahma's knowledge which apparently takes place on account of the object's being its *vivartaḥ*, i. e. on the basis of the *ādhyāsikasambandhaḥ*. Jīva's participation in Brahma's knowledge is possible because they are fundamentally identical. At the same time, however, they are illusorily separated as *bimbam* and *pratibimbam*, and so their actual unification, and therefore Jīva's direct participation in Brahma's knowledge, is problematic. Consequently, according to one opinion, Jīva's participation in Brahma's knowledge is only possible through a reflection of the latter in the Inner Sense. The third theory seems to start from the idea of Jīva's being the "material cause" (*upādānam*) and underlying consciousness of the objects. As, however, this consciousness is veiled by nescience (*avidyā*), actual object-knowledge is only possible by the means of the Inner Sense and its transformation (*pariṇāmah*) which overpowers the veiling nescience.

Inhaltsverzeichnis

	Seite
DIETER SCHLINGLOFF: Fragmente einer Palmblatthandschrift philosophischen Inhalts aus Ostturkistan (Ms. Spitzer).....	323
LAMBERT SCHMITHAUSEN: Zur advaitischen Theorie der Objekterkenntnis	329
ERNST STEINKELLNER: Die Entwicklung des Kṣaṇikatvānumānam bei Dharmakīrti	361
ANANTALAL THAKUR: Textual studies in the Nyāyavārtika	379
A. N. UPADHYE: The Jaina conception of divinity	389
CHARLOTTE VADEVILLE: The cult of the divine name in the Haripāṭh of Dñyāndev	395
TILMANN VETTER: Zur Bedeutung des Illusionismus bei Śāṅkara	407