Einige Bemerkungen zum *ātman* in der *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*

Yutaka Yuda

In der Geschichte der indischen Philosophie ist es der *ātman*, welcher uns ein Thema von höchstem Interesse darbietet. Die Idee des *ātman* wird hier von mir in ihrer frühesten Entwicklungsstufe, worauf *ātman* als das wichtigste Gedanke allmählich Gestalt gewann, umfassender Weise begriffen werden. Hier handelt es sich, um *ātman*, in der *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* aufgetreten, sorgfältig unterzusuchen. Bei dieser Gelegenheit werde ich zeigen, wie der *ātman* in Bezug auf die betreffende *upaniṣad* verschiedenartige Denkweisen und Meinungen vertreten kann, indem ich dabei mich bemühe, um ihre praktischen Inhalte *grundsätzlich* zu begreifen.

Sofern unsere *upaniṣad* in Betracht kommt, ist der *ātman* ohne Zweifel als das zweifellose Wesen oder alleinige Existenz aufgefasst worden. Ich muss doch darauf aufmerken, dass der *ātman* in welcher Weise gebaut und zusammengesetzt wird. Wenn auch *ātman* einzig bleibt, ist dieser doch dreifach (I, 6. 4.). An anderer Stelle ist dieser als Rosse, Zehn und Tausende, Viele und Endlose erwähnt (II, 5. 19.). Ferner besteht *ātman* in seiner Eigenschaft als *brahman* aus Erkennen, Geist, Atem, Auge, Ohr, Erde, Wasser, Wind, Leere, Feuer, Nichtfeuer, Liebe, Nichtliebe, Zorn, Nichtzorn, Recht, Unrecht und Allem (IV, 4. 5.). Wie es sich damit auch verhalten mag, bleibt solche zusammengesetzte Idee des *ātman* tatsächlich willkürlich und zufällig. Umgekehrt, wissen wir den dreifachen Aufbau des *ātman* festgestellt in unserer *upaniṣad*. Wir sind im Stande, den Gedanken, nach welchem der *ātman* Geist, Stimme seine Frau und Atem die Nachkommenschaft ist, leicht zu konstatieren (I, 4. 17.). *Ātman* besteht aus Stimme (*vāc*), Geist (*manas*) und Atem (*prāṇa*) (I, 5. 3.). Wir nehmen Kenntnis davon, dass die Welten von Geist, Stimme und Atem gebildet werden. Die drei Welten sind aus

(40) Einige Bemerkungen zum *ātman* in der *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (Y. Yuda)

diesen drei gemacht; Diese Welt (Erde) ist die Stimme, Luftraum ist der Geist und jene Welt (Himmel) ist Atem (I, 5. 4.). Drei *veda* sind auch aus dieser Dreiheit gebildet: *ṛgveda* Stimme, *yajurveda* Geist und *sāmaveda* Atem ist (I, 5. 5.). Von Göttern, Manen, Menschen, Vater, Mutter, Nachkommenschaft, das Erkannte, das Zuerkennende und das Unerkannte ist eine und dieselbe Rede (I, 5. 6–10.). In diesen Fällen waren Stimme, Geist und Atem nebst Auge und Ohr für unsterbliche Elemente angesehen worden, während die anderen körperlichen Formen, d. i. Haar, Fleisch, Knochen und Mark sterblich gewesen waren (*Śatapatha-Brāhmaṇa*, X, 1. 3. 2–7.). Jedenfalls wird der *ātman* als etwas Verbundenes von drei (Stimme, Geist, Atem) oder zwei (Geist u. Stimme) körperlichen Funktionen gedacht.

Fürwahr geschieht die Weltschöpfung, wenn Geist und Stimme, beruhend auf Begattung (*mithuna*), sich verbinden lassen. Die Schöpfung des *ātman*, welche sich in I, 4 in dieser *upaniṣad* vollständig entfaltet, wird nur dadurch wohl verstanden werden, dass der *ātman* zweifachen Aufbau enthält. Der *ātman*, am Anfang einsam war, sich keines Dinges erfreute, erwünschte sich einen Zweiten. *Ātman* teilte sich in zwei Teile und davon entstanden ein Gattte (*pati*) und eine Gattin (*patnī*). Ich verstehe unter *pati* den Geist und unter *patnī* die Stimme. Wenn der Hunger in Gestalt des Nichts oder Todes den zweiten *ātman* wünschte (I, 2. 4.), ist es die Stimme, welche sich mit Geist verbindet. Oder, wenn alles, was hier gibt, durch die Stimme und den *ātman* geschaffen wird (I, 2. 5.), dürfen wir mit Sicherheit den *ātman* durch den Geist ersetzen, wie Śaṅkara in seinem Kommentar schon vor langer Zeit getan hatte. Gattin wollte sich vor dem Gatten verstecken, aber es gelang ihr nicht, seinem scharfen Blick zu entweichen (I, 4. 4.). In diesem Fall, bin ich der Meinung, dass die Gattin, am Ende, mit der Stimme gleichgesetzt worden ist. Die Stimme besitzt, so zu sagen, eben dieselbe übermenschlichen Macht, welche uns an *vibhāti* im Yoga erinnert. Sie ist im Stande, sich nach Belieben im Allem, was sie wünscht, zu verwandeln (*Taṇḍya-Mahā-Brāhmaṇa*, XIV, 2.). In diesem *Brāhmaṇa* (VI, 5. 10–13) gibt es solchen Umstand, wo sie (*vāc*) Göttern entflieht und die mannigfache Formen annimmt. Sie entweicht ihnen und verbirgt sich im Wasser oder im Baum.

Um es kurz zu sagen, in der Schöpfung des *ātman*, ist der Geist fähig, nur mit der Hilfe der Stimme, die Welten aus sich zu schöpfen. Die Stimme hat keine Selbständigkeit in den älteren *upaniṣaden* genossen, sondern sie ist nichts anderes als *alter ego* des Geistes, weil sie eigentlich zu ihm gehört. Zwischen Geist und Stimme, zweifle ich daran gar nicht, dass ersterer sicherlich überwiegen ist.

Für uns ist es sehr bemerkenswert zu wissen, dass der Atem die schwächste Spur vom *ātman* haben musste. Das ist leicht zu folgern aus den Stellen in unseren *upaniṣad*. Der Streit unter den Sinnesorganen liefert einen der Beweise dafür, dass der Atem den *ātman* einmal wirklich darstellte. In der Schöpfung durch den *ātman* hatten Geist und Stimme leitende Rolle gespielt, während der Atem da unbemerkt im Schatten trat. Hier herabstürzten diese beiden bis auf gleicher Höhe mit Auge, Ohr, u. s. w., und sie waren dem Atem untergeordnet. Der Geist und andere Sinnesorgane vermögen in dieser Welt ohne ihn nicht mehr fortleben (VI, 1. 13.). Der Atem besitzt die zentrale Stellung in den körperlichen Funktionen und kann als *ātman* von uns begriffen werden. Ein beredtes Zeugnis von der Verwandtschaft des Atems mit dem *ātman* ist durch sogenannten *neti neti ātman* Yājñavalkyas gegeben. Es wird uns die Tatsache zeigen, dass der *ātman* die von dem Atem plötzlich zu sich veränderte Vorstellung bedeutet hatte. Yājñavalkya definiert den in Allem vorhandenen *ātman* und sagt; was man mit *prāṇa* einhaucht, ist dein in Allem vorhandene *ātman*; was man mit *apāna* aushaucht, ist dein in Allem vorhandene *ātman*; was man mit *vyāna* durchhaucht, ist dein in Allem vorhandene *ātman*; was man mit *udāna* aufhaucht, ist dein in Allem vorhandene *ātman*; das ist dein in Allem vorhandene *ātman* (III, 4. 1.). An anderer Stelle (III, 9. 26.), sagt Yājñavalkya: *ātman* stützt sich auf fünf Atem (*prāṇa*, *apāna*, *vyāna*, *udāna* und *samāna*). Es interessiert mich zu wissen, dass hier und in IV, 2. 4, Yājñavalkya mittels des Atems *neti neti ātman* zu erklären versuchte. Der Zusammenhang zwischen *ātman* und Atem ist keineswegs äusserlich, sondern es ist von innerer Natur. Die folgende Beispiele werden uns klar machen, dass diese beiden in engstem Verhältnis miteinander stehen. *Ātman* teilt sich in drei Teile, und was in drei geteilt wird, ist eben

(42) Einige Bemerkungen zum *ātman* in der *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (Y. Yuda)

Atem (I, 2. 3.) Im Streit zwischen Göttern und Dämonen, wollten Götter die letzteren: mittels des *udgītha* besiegen. Noch haben sie vermittels Atems, Auges, Ohres und Geistes die Dämonen bezwingen nicht können. Die Dämonen wurden aber nach allen Richtungen zerstreut und mittels im Munde befindlichen Atems sich verloren hatten. Damit werde ich auf den folgenden Satzweisen: *bhavaty ātmanā parāsyā dviṣan bhrātṛvyo bhavati* (I, 3. 7.). Der *ātman* in dieser Stelle hat den im Munde befindlichen Atem zu zeigen, nach seinen Kontexten zu urteilen. Denn, hassender Gegner wird mittels des *ātman* als *āsanya prāṇa* zunichte. Der göttlicher Atem, welcher, aus dem Wasser oder dem Monde in ihn eingeht, sich bewegend oder unbewegend, weder schwankt noch Schaden leidet (I, 5. 20.). Was weder schwankt (*na vyathate*) noch Schaden leidet (*na riṣyati*), vertritt eine und dieselbe Idee, die *neti neti ātman* Yājñavalkyas vertreten hat. Mit Rücksicht auf den in der Mitte befindlichen Atem (*madhyama prāṇa*), wie oben erwähnt, ganz gleich kann man behaupten. Wir haben jene Fussspur, welche sich die Identifizierung des *ātman* mit Atem vermuten lässt, aufmerksam einem gewissen Grade zurückgeführt. Dabei müssen wir hinzufügen, dass der in der Mitten befindliche Atem nichts anderes als die zentrale Funktion im menschlichen Leibe ist. (I, 5. 22.). In der Zeit des Todes versammeln sich alle Lebensfunktionen (*sarve prāṇāḥ*) rings um den *ātman* (IV, 3. 38.). Eben in der von mir hier behandelte *upaniṣad*, ist man imstande, Ursprünglichkeit des Atems ohne Schwierigkeiten festzustellen. Zum Beispiel, ist der im Munde befindliche Atem die Essenz (*rasa*) des Glied (*aṅga*) und wenn er von ihm hinausgeht, trocknet sich das Glied (I, 3. 19.). Die Sonne geht aus dem Atem auf und sie geht in ihn unter (I, 5. 23.). Yājñavalkya angibt die Zahl der Göttern; zunächst ist die Zahl derselben 303 oder 3003. Zuletzt erwähnt er nur Einen, indem er seine Zahl bis 33, 6, 3, 2 und 1. 5 abnimmt. Dieser „ein Gott“ ist von Yājñavalkya Atem (*prāṇa*) und Jenes (*tyad*) genannt worden. Ein anderes Beispiel dazu wird von mir unten gegeben worden: wenn man stirbt, eilt er, abgelöst von den Gliedern, in umgekehrter Ordnung seiner Heimat (*pratiyoni*) zurück (IV, 3. 36.). Und die Heimat (*yoni*) heisst *prāṇa* (Atem). Der Text ist wie folgt: *evam evāyaṃ puruṣa ebhyo 'ṅgebhyaḥ*

saṃpramucya punaḥ pratinīyāyaṃ pratinīyony ādravati prāṇāyaiva. Ich bin überzeugt davon, dass der Atem, soweit er die *Ursprünglichkeit* in sich tragen kann, die schwächste Erinnerung an *ātman* bei sich leise behält.

Nebst dem Atem ist der Begriff des *puruṣa* sehr wichtig für Nachforschung des *ātman*. Hier weist der *puruṣa* besonders auf Menschen selbst nicht, sondern wir müssen unter diesem Ausdruck das in der Natur und dem menschlichen Körper befindliche Seele verstehen. Ein Beispiel dafür ist, ohne Zweifel, II, 5. 1: sowohl der in Erde scheinende, unsterbliche *puruṣa*, als auch, in Bezug auf den *ātman*, der im Leibe scheinende unsterbliche *puruṣa* ist nichts anderes als *ātman* (s. u.). In diesem Fall, entspricht der *puruṣa* in dem Makrokosmos dem *puruṣa* in dem Mikrokosmos, weil diese beiden wesentlich dieselbe sind. Der wahre Geist der *uṇiṣad* ist zuletzt nur in dieser Entsprechung zu finden. Mit Recht wird der innere Lenker (*antaryāmin*) als *puruṣa* gedacht werden. *Neti neti ātman* zeigt uns sicherlich den Charakter des Atems, d. h. Ursprünglichkeit. Und dieser *ātman* weder schwankt noch Schaden leidet. Die Grundcharakteristik des *ātman* in Gestalt des *puruṣa* wird in dem inneren Lichte, d. i. in der Quelle des Wissens gesucht werden. In diesem Sinn, heisst der *ātman* Masse von Erkenntnis (IV, 5. 13.). Wenn der *ātman* gesehen wird, werden dies alle gleichzeitig gesehen (II, 4. 5; IV, 5. 6. u. s. w.). Kein Zweifel kann wohl sein darüber, dass der innere Lenker, teils er in Erde, u. s. w. befindlich ist, teils er ungesehener Seher (*adrṣṭo draṣṭṛ*) u. s. w. ist, den aus *puruṣa* abstammten *ātman* wirklich bedeutet hatte (III, 7. 1. u. s.). Dieser *ātman* als *brahman* ist *sarvānubhūḥ* d. h. das all-erblickende Selbst.

Das unvergängliche (*akṣara*) ist von Yājñavalkya als der ungesehene Seher verkündet worden. Ich habe keine Bedenken darüber, dass *akṣara* deutlich den *ātman* bedeutet, während es eigentlich persönliche Seite besitzte (III, 8. 11.). Weiter, erörterte Yājñavalkya einmal mit Brahmanen das letzte Ziel des jeden *ātman* (*sarvasyātmanah parāyaṇa*). *Ātmanah parāyaṇa* war gewiss von Leute als *puruṣa* bei dieser Erörterung aufgefasst worden. Der *Puruṣa* war im Leibe, gebildet aus Liebe, befindlich in der Sonne, Ohr und Ertonen, gebildet aus dem Schatten, befindlich im Spiegel,

(44) Einige Bemerkungen zum *ātman* in der *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (Y. Yuda)

im Wasser und gebildet aus dem Sohn (III. 9, 10-17.). Solche Anschauung des *puruṣa* beruht auf dem Seelenglauben, dessen Ursprung, sofern es nur den *puruṣa* betrifft, in den Natur und menschlichem Leibe befindlichen kleinen Menschen gesucht werden muss. *Puruṣa* ist hier als etwas Individuelles aufgefasst nicht, sondern er ist, in Wirklichkeit, die Quelle des Erkennen, Masse von Energie, innere Tätigkeit. Ich bin der Meinung, dass *das Wirken des Intellektes zum Wesen der alt-indischen Seele gehört*. Welcher ist der *ātman*?—so gefragt, zusammenfasst Yājñavalkya seine Gedanken in einem Wort: *ātman* ist dieser aus Erkennen bestehende *puruṣa* in den Sinnesorganen (Hauchen), das innere Licht innerhalb Herzens (katama ātmeti yo 'yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeṣu hṛdy antarijyotiḥ puruṣaḥ IV, 37.). Solche kosmische Energie ist allezeit, sowohl im Wachen als auch im Schlafen, im menschlichen Leibe tätig ohne Unterbrechung und es ist unmöglich, ihr einen Verlust (*vilopa*) zu bringen. Denn, der *puruṣa* ist unvergänglich (I. 5. 2.). Aus II, I. 20 in unserer *upaniṣad* vermögen wir *puruṣa*artigen *ātman*, herausnehmen: aus diesem *ātman* hervorkommen alle Sinnesorgane, alle Welten, alle Götter, alle Wesen und sie zerstreuen sich in verschiedenen Himmelsgegenden. Dieser *ātman* bedeutet *puruṣa* ohne Zweifel. Wenn der *puruṣa* aus Herzbeutel oder Leere innerhalb Herzens zurückkehrt, fangen die Sinnesorgane an zu wirken wieder. Daher wird man sich der Welt ausser sich befindlicher bewusst sein. Wenn der *ātman* vom *puruṣa* abgeleitet ist, muss er wohl die *kosmische Energie* inmitten der menschlichen Lebensfunktionen bedeuten.

Öfters bezeichnet der *ātman* die individuelle Existenz. Ich bin voll bewusst davon, dass diese Existenz verschieden von blossen Dingen ist und den Gliedern gegenüber das zentrale Ding, das Hauptgegenständliche bezeichnet. Solche Auffassung des *ātman* nachfolgt der Anschauung des *Śatapatha-Bṛahmaṇa*, in welchem derartige Anwendungen überwiegend sind. Wenn es gesagt ist, dass der *ātman* des opferreinen Rosses das Jahr ist (I, 1. 1.), zeigt der *ātman* deutlich den Körper oder den Rumpf des Rosses. An der Stelle, wo man den *prajāpati* als das Jahr (I, 5. 15.) schildert, gibt es solche Darstellung, dass sein Vermögen die fünfzehn Teile, sein *ātman* der sechzehnte

Teil ist. Sein Reichtum entweder zunimmt oder abnimmt und dies lässt sich auf den *ātman* anwenden nicht. Weiterhin ist dieser *ātman* die Nabe (*nabhya*), indessen das Vermögen die Felge ist. In diesem Beispiel ist es klargemacht, dass der *ātman* die in den Mittelpunkt gestellte Existenz bedeutet hatte. Das ähnliche Gedanke ist bekanntlich auch an anderer Stelle (II, 5. 15.) gezeigt worden. Dieser *ātman* ist das Oberhaupt (*adhipati*) allen Wesen, der König allen Wesen, wie alle Radspeiche in die Radnabe und in den Radkranz eingefügt sind, so sind in diesem *ātman* alle Wesen, alle Götter, alle Welten, alle Atem, alle diese *ātmāṇaḥ* eingefügt (II, 5. 15.). *Ātman* ist ein blosses Ding, vielmehr die hauptsächliche oder wichtige Einzelheit. Ich werde davon ein Beispiel anführen (I, 3. 7.). Dass der *ātman* als Plural in Gebrauch war, weist uns am deutlichsten die Einzelheit des *ātman* auf. Die Leere innerhalb des *ātman* zeigt uns diesen *ātman* in seiner Körperbeschaffenheit. Dasselbe Gedanke ist auch in II, 3. 5 zum Ausdruck gebracht worden. In Bezug darauf wird die Anschauung über *ātman*, welche von Yājñavalkya Jāratkāra Ārtabhāga gegenüber geheim geredet wurde, für höchst berühmt gehalten werden. Nach seinem Wort, stehen *ātman*, u. s. w. nebeneinander und er, wenn man stirbt, geht in die Leere (*ākāśa*); nach meiner Meinung, kann er nur als etwas Individuelles anerkannt werden, im Gegensatz zu dem intellektuellen *ātman* (*prājñātman*) (IV, 3. 21.). *Ātman* in dieser Stelle ist ein blosser Bestandteil wie Stimme, Atem, Auge, Geist, Ohr, Körper, Haare, Kopfhaare, Blut und Same. Wenn der *ātman* bei dem Tode aufgelöst wird, bleibt der *puruṣa* allein übrig. Weiter, wenn der *ātman*, diesen Leib erschlagend und die Unwissenheit vertreibend, nachdem er sich selbst zusammengezogen hatte, ein neueres und schöneres Form annimmt (IV, 4. 4.), liegt es klar auf der Hand, dass solch ein *ātman* ganz von individueller Natur ist und, einmal wiedergeboren, sich mehrfach verkörpern lässt. Ich zähle doch diesen *ātman* zu etwas Individuelles nicht, obgleich der *ātman* mittels des Glanzes der Herzensspitze entweder aus dem Auge, oder aus dem Kopf oder aus anderen Teile des Leibes hinausgeht (IV, 4. 2). Meinem Erachten nach, ist dieser *ātman* gewiss der *puruṣa*, dessen Wesen, obwohl wieviel er anschaulich begriffen wäre,

(46) Einige Bemerkungen zum *ātman* in der *Bṛhadāraṇyakoṇiṣad* (Y. Yuda)

völlig durch seelische Beschaffenheit erfüllt ist.

Wenn wir im Begriffe sind, den *ātman* als etwas Individuelles zu fassen, wird es von uns sofort verstanden, dass der *ātman* vorzüglich *uns selbst* oder *unseren Leib* bedeutet. Oft ist es sehr schwer, uns selbst und unseren Leib deutlich unterzuscheiden. Aus I. 2. 3 unserer *upaniṣad* zitieren wir, dass sa *tredhātmanaṃ vyakuruta*.....; kann der *ātman* entweder sich selbst oder eigener Leib sein. Wenn man zum Beispiel sagt, dass man mit dem *ātman* arbeitet (I, 4. 7.), werden wir einen festen Grund dafür gewinnen, dass der *ātman* notwendig für Leib genommen werden muss. Dass der *ātman* im *Śatapatha-Bṛahmaṇa* Leib andeutet, ist belegt zahlreich darin, während in unserer *upaniṣad* Leib-Anschauung des *ātman* sehr wenig sich befindet. Dagegen ist der *ātman* hier als Pronomen oder reflexives Pronomen manchmal gebraucht worden. Mit Rücksicht darauf, erscheinen die Stelle I. 3, 2, u. s. w., uns im Auge zu fallen : *prajāpatis* Nachkommenschaften, Götter und Dämonen stritten miteinander und sie die Dämonen mittels *udgītha* bezwingen gewollt hatten. In diesen Fällen, ist der *ātman* gesamt im Dativ gebraucht, abgesehen davon, dass er nur einmal im Instrumentalis gebraucht ist (VI, 4. 2.). Hier, bedeutet der *ātman* gewiss sich selbst; was besonders uns beachtenswert ist dies : die Lebensfunktionen, d. i. Stimme, Atem, Auge, Ohr und Geist, trotzdem sie den Göttern den in ihnen liegenden Nutzen (*bhoga*) ersangen, hatten die lebenswichtige Funktionen *für sich* (*ātmane*) behalten. Sie wollten jene Funktionen fortgehen nicht lassen. Ich werde unten Beispiele geben; die Stimme u. s. w. ersangen den Göttern in ihnen liegenden Nutzen, sie behielten aber für sich (*ātmane*) *yat kalyāṇaṃ vadati, yat kalyāṇaṃ jighrati, yat kalyāṇaṃ paśyati, yat kalyāṇaṃ śṛṇoti, yat kalyāṇaṃ saṃkalpayati* (I, 3, 1-6) dies alle waren nicht für Götter, sondern für Stimme, Atem, Auge, Ohr und Geist, d. i. *für sich selbst* behalten. Wie jeder weiss, lehrt Yājñavalkya zu seiner lieben Gattin Maitreyī über die Liebe des *ātman* (*ātmakāma*). Sein *ātman*, wie einmal Renou aufmerksam machte, oszilliert zwischen sich selbst und das Absolute. Wenn auch der *ātman* zu philosophischer Idee gehört, wird der Ausgangspunkt, woraus er entstanden hatte, nie vergessen werden. Der *ātman* als die individuelle

Existenz hat etwas zu tun mit menschlichem Leibe und zugleich steht er in engstem Verhältnis zu dem *Ich*, dem *Selbst*. Im Rahmen des indischen Denkens, hat der *ātman*, in seiner Einzelheit, in sich den Keim der Entwicklung zum Absoluten.

Jetzt müssen wir, dem individuellen *ātman* gegenüber, vom allumfassenden *ātman* erwähnen. Das Allumfassende ist solche Existenz, welche, im Gegensatz zu individuellen *ātman*, Alles und Ganzes darin zusammenfasst. Weil es das einzige und höchste Sein bleibt, ist es die Quelle des allen Wertes, oder, genau genommen, allen Lebenswertes. Der *ātman* stellt sich für uns als etwas Ungeteiltes oder Ganzes. Darum, das, was nicht ganz ist, gehört keineswegs zum *ātman*. Man kann den *ātman* jedenfalls erfahren nicht, weil er auf Welt in Sicht kommt nicht. Alles, was man sehen, hören, kurz, erfahren kann, ist nur etwas Geteiltes oder Unvollkommenes (*akṛtsna*). Es ist ganz unmöglich für uns zu denken, dass der *ātman* sich in seiner Totalität auf Welt erscheinen lässt. Sobald das Ganze in unseren Gesichtskreis tritt, hört es auf, sich selbst zu sein. *Das Ganze allein ist wahr und es bleibt ganz ausser Sicht*. Wenn er (*ātman*) haucht, heisst er Atem; wenn er redet, heisst er Stimme; wenn er sieht, heisst er Auge; wenn er denkt, heisst er Geist. Dies sind nur seine Namen der Handlung (I, 4. 7.). Das Ganze entwickelt sich vermittels der zwei Elemente, d. i. durch Namen und Gestalt (*nāma-rūpa*). Diese beiden zusammensetzen Erscheinungswelt und sie bedürfen keines anderen Dinges, um derartige Entwicklung möglich zu machen. Wenn man von der Verehrung oder Nachdenken (*upāsana*) des *ātman* redet, haben wir unter seinem *upāsana* das Ganze und Alles zu verstehen. Das ist der Grund, warum alle jene in dem *ātman* zu Eins werden. Fürwahr, ist der *ātman* die Fussspur (*padanīya*) von diesem allem. Dieser *ātman* ist uns lieber als sein Sohn, lieber als sein Vermögen, lieber als alles Andere und uns innerlicher (I, 4. 8.). Man hat diesen *ātman* als lieben (*priya*) nachzudenken. Der *upāsana* entsprechenden Gegenstand ist nichts anderes als das Ganze, etwas Unsichtbares, Ungeteiltes. Das beste Beispiel, was zur Erläuterung des umfassenden Charakters des *ātman* zu beitragen erscheint, ist die Unterredung zwischen Yājñavalkya und seiner

(48) Einige Bemerkungen zum *ātman* in der *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (Y. Yuda)

Gattin Maitreyī: dieser *ātman* ist der priesterstand, der Kriegerstand, die Welten, die Götter, die Wesen und dies alle. Das Gedanke, dass dies alle zum *ātman* geworden sind (II, 4. 6.), zeigt uns deutlich den umfassenden Charakter des *ātman*. Wo alle zum *ātman* geworden sind, kann man weder sehen noch hören. Dies weist darauf hin, dass der *ātman* alle in sich hat und zugleich zu allen geworden ist. Wenn der *ātman* zu allen wird, muss er als die Welt überhaupt aufgefasst werden. Der *puruṣaartige ātman* ist als dies alle, Weltall (II, 5. 1. u. s.) wiederholt anerkannt worden (II, 5. 1. u. s.). Dieser *ātman* ist, in Wirklichkeit, der Kern allen Wesen und zugleich wirkt unbemerkt und verborgen hinter allen Wesen.

Wie oben erwähnt, ist der *ātman* Herrscher und König allen Wesen; Was in der Leere innerhalb Herzens liegt, ist Herrscher (*vaśin*) allen Wesen. Gebieter (*iśāna*) über Alles und Oberhaupt (*adhipati*) von Allem (IV. 4. 22.) Er ist Herr (*iśvara*), Oberhaupt von Allem, Hüter allen Wesen. Der *ātman* ist ein Gott (*deva*), Herr der Vergangenheit und Zukünftigkeit (IV. 4. 15.). Es liegt aber mir fern, daran zu denken, dass dieser *ātman* das wichtigste Entwicklungsmoment zum Theismus Indiens in sich schliesst. Dieser *ātman* ist, höchstens, der Damm (*setu*), diese Welte an Verwirrung zu verhindern (*ibid*). Ich bin genötigt, davon zu behaupten, dass der *ātman* vor Schaden und Leid alle Wesen, alle Welten zu behüten fähig war; er war Hüter der Wesen (*bhātapa*) gewesen. Er hat gar nichts zu tun mit dem persönlichen Gott, dessen Idee im Mittelalter die Herrschaft sowohl in Indien als auch in Abendland gewonnen hatte.

In der Entwicklung der Idee des *ātman*, hat die religiöse und metaphysische Seite zuletzt ihren Gipfelpunkt erreicht. Ohne diese Seite zu begreifen, werden die Anschauungen über *ātman* in der *upaniṣad* ihre allen Bedeutungen und Werte verlieren. Hier braucht man nicht, über die Essenz des *ātman* ausführlich zu erwägen, sondern es handelt sich darum, dass der *ātman* als das Wesen von der ungeborenen Natur aufgefasst werden muss. Von diesen Standpunkt aus, altert der *ātman* nicht, stirbt er nicht, ist er ohne Furcht (*abhaya*) (IV, 4. 25.). Er ist unvergänglich und von der unzerstörten Natur (IV, 5. 14.), frei vom Staub, jenseits der Leere

liegend, ungeboren, gross und dauernd (*dhruva*) (IV, 4. 20.). Anderswo (III, 5. 1.), überschreitet der im Allem befindliche *ātman* Hunger (*aśanāyā*), Durst (*pipāsā*), Kummer (*śoka*), Verwirrung (*moha*), Alter (*jarā*) und Tod (*mṛtyu*). Wenn ein Brahmane solchen *ātman* gewusst ist, fangt er an vom Betteln zu leben, verlassend das Verlangen nach Sohn, Vermögen und Welt. Dieser *ātman* heisst frei von Verlangen, Übel und Furcht (IV, 3. 21.). Er hat weder Äusseres noch Inneres, und er ist das Ganze (*kṛtsna*) (IV, 5. 13; s. IV, 3. 21.), völlig frei von allen Leiden und Bedingungen. Kurz gesagt, hatten die Leute zur Zeit der *upaniṣad* darauf die ernste Hoffnung gehabt, dass man alle menschlichen Ängste in der Welt durch den *ātman* auf einen Schlag aufzulösen imstande gewesen war. Natürlich gehört dieser *ātman* zu jener Existenz, welche, wie oben erwähnt, weder geboren noch alt wird und von dem sterblichen Selbst sich scharf unterscheidet. Im täglichen Leben beanspruchten Leute den *ātman*, welcher ungeboren und nicht alt wird, um das Ruhigwerden ihrer Leben auf Erden gelten zu machen.

Damals hatten Leute das Selbst tief gewurzelt im *ātman* gefunden, hinter sich lassend etwas ausser sich Befindliches. Sie fühlten den *ātman* in sich als den festen Grund ihrer Daseinsformen. Die Angst des Ich in der Welt ist mit dem *ātman*, an der man seinen Halt genommen hat, für immer abgetan. Eben diese religiöse Erlebnis beweist sich als den einzigen Weg zur Auflösung der Angst, deren Wohnsitz wohl im Herzen zu entdecken ist. Das Gedanke, dass der *ātman* und das Ich identisch sind, notwendig solch eine Richtung, nach welcher man Alles im Allem sieht, einschlagen musste. Yājñavalkya vergleicht die Erfahrung des *ātman* mit der Wonne eines Gatten, welcher, umgarmet von seinem lieben Weibe, weder Äusseres noch Inneres kennt. Das Gleichnis der Liebe dient zu erklären die wahre Gestalt der Erlösung auf Grund von dem religiösen und metaphysischen *ātman*. Die Erfahrung der Liebe muss folgendes sein: man fühlt die geliebte Frau als den festen Grund seiner selbst; ohne sie kann ich nicht mehr leben, ist mein Leben ganz wertlos, ja, ich habe keine Freude daran, weil es genossen zu werden verdient nicht. Wenn die Liebe wahr und tief

(50) Einige Bemerkungen zum *ātman* in der *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (Y. Yuda)

ist, muss man die Frau als sein *lebendiges Stück* in sich fühlen; umgekehrt, findet man sich selbst in der Tiefe des anderen Geschlecht. Je lieber seine Frau für sich ist, umso mehr im Allem und Jedem, was er da sieht, verspürt er ihren Hauch, fühlt er überall ihre Erinnerung, ihre Spur. Diese Liebe Indiens ist, meinem Erachten nach, nichts anderes als die intellektuelle Tätigkeit, deren Subjekt den *ātman* zu sich nimmt, assimiliert und diesen in seinem eigenen Fleisch und Blut verwandelt. Yājñavalkya, viel erfahren in dem Wissen des *ātman*, hatte seinen endgültigen Zustand in folgender Weise mitgeteilt:

.....tasmād evaṃvit śānto dānta uparatas titikṣuḥ samāhito bhūtvā
ātmany evātmānaṃ paśyati sarvam ātmānaṃ paśyati.....(IV, 4. 23.).

Es liegt auf der Hand, dass meine Klassifikation des *ātman* willkürlich *erscheint*. Zum Beispiel, wandert der *ātman* aus einem Daseinsform in's andere. In Wirklichkeit, *wird* er zu etwas Körperhaftiges (VI, 2. 1-16.). Dieser *ātman* wird ohne Gefahr zu dem individuellen *ātman* gezählt. Aber derselbe *ātman*, welcher wandert, bleibt rein und fleckenlos, unberührt vom jeden Kreislauf des Lebens. Der *ātman* in dem letzteren Charakter ist zweifellos von der metaphysischen und religiösen Natur. Er hat in sich, so zu sagen, einen Doppelcharakter und es ist für mich unmöglich, einen von dem anderen unterzuscheiden, ohne ihm Gewalt anzutun. Wie dieses Beispiel zeigt, gibt es keine feste Linie, welche einen Typus des *ātman* von dem anderen haarscharf scheiden kann. Ich bin zufrieden damit, dass meine Klassifikation zur Vertiefung des Gedankens des *ātman* etwas dienen mag.