

Von der Reflexion des Subjekts zum Lehrtraktat

Rāmānuja hatte seine Reflexion des Subjektes anders als Yāmunamuni in der Kommentierung der Brahmasūtren entfaltet und war so der in diesen vorgefundenen Problemstellung und Dynamik des Gedankens gefolgt. So hatte er zwar zu einer Philosophie des Subjektes gefunden, diese aber verstreut in den verschiedenen Abschnitten seines Śrībhāṣyam und entsprechend den dort angesprochenen Problemen thematisiert, ohne sie in einer Gesamtdarstellung zu systematisieren. Seiner Herkunft und Weltanschauung nach der Denktradition des Vedānta verpflichtet, war ihm dies kein fremder, von außen auferlegter Zwang, sondern eine sich organisch aus der autoritativen Überlieferung ergebende Dynamik traditioneller Problemstellung. Die aus der Tradition vertrauten „Topoi“ nötigten ihn, zwanglos in ihrem Zusammenhang immer wieder unter verschiedenen Gesichtspunkten die Frage nach dem menschlichen Subjekt zu stellen und dessen Wirklichkeit begrifflich zu überdenken. Bemerkenswert ist, dass Rāmānuja im Grunde erst angeregt durch seine Kommentierung der Brahmasūtren und die Notwendigkeit, deren Gedanken im Kontext der zeitgenössischen intellektuellen Situation zu erörtern und zu rechtfertigen, zu dieser Problematik gefunden zu haben scheint. Denn sie fehlt im Grunde in seinem frühesten Werk, dem Vedārthasaṃgrahaḥ, oder wird dort jedenfalls kaum thematisiert.

Die Rezeption seiner philosophisch-theologischen Lehre vom menschlichen Subjekt (*jñātā, kartā*) erfolgt in der Folgezeit in einer Art formalen Paradigmenwechsels. Die bei Rāmānuja im Kontext verschiedener Frage- und Problemstellungen erfolgte Reflexion des Subjektes wird nunmehr zu einem von anderem Bedürfnis und anderer Sicht geleiteten scholastischen Lehrtraktat von der individuellen Seele (*jīvaḥ*), in welchem die betreffende Lehre der Schule systematisch abgehandelt wurde. Dies wird in der Art und Weise deutlich, in der von allen erhaltenen Autoren der Sanskrittradition, um nur von dieser zu sprechen, die Gedanken Rāmānujas übernommen und in der Tradition weitergegeben werden; mit Ausnahme Vatsya Varadagurus widmen sowohl Nārāyaṇārya als auch Meghanādārisūri und Veṅkaṭanātha jeweils einen eigenen Abschnitt ihres Werkes der Darstellung des indivi-

duellen Subjektes, in dem die entsprechenden Lehren Rāmānujas vom Subjekt in dieser veränderten Perspektive aufgenommen werden, und die man nicht anders als als einen Lehrtraktat der Schule werten kann. Die vermutlich älteste erhaltene Darstellung dieser Art findet sich im siebten Kapitel von Nārāyaṇāryas Nītimālā, das sich zwar an Rāmānujas Gedanken anschließt, aber in der konkreten Behandlung der Probleme über die Frage nach dem individuellen Ātmā als Subjekt hinausgeht und diesen unter dem veränderten Gesichtspunkt eines geistig Seienden im allgemeinen erörtert.

1. Nārāyaṇāryas Untersuchung der Seele (*puruṣaḥ*)

(a) Der Text

„Nun wird das Wesen der Seele (*puruṣaḥ*) untersucht. Diesbezüglich gibt es mannigfaltige Lehren. Jene, die das wahre Wesen des Ātmā kennen, sagen folgendes: Der *puruṣaḥ* ist unterschieden von Körper, Sinnen usw., besitzt ewige Erkenntnis, ist sein eigenes Licht, ist der Zahllosen einer, ist ein Teil des höchsten Wesens und Subjekt des Handelns (*kartā*).¹⁶¹

(a) [Einwand:] Der Ātmā kann nur der Körper sein, weil der Ātmā in der Ich-Erkenntnis [Gegenstand] des Wissens ist; und weil in [der Aussage]: ‘Ich bin dick’, ‘Ich bin dünn’ der Körper, der durch Dicke usw. bestimmt ist, mit dem ‘Ich’-Gegenstand gemeinsame Referenz hat. Auch für die Erkenntnis ‘Ich erkenne’ muss vorausgesetzt werden (*āśrayanīyam*), dass der Körper Grundlage der Erkenntnis ist. Und nicht darf man sagen: ‘Weil die Geistigkeit in den einzelnen Atomen nicht vorkommt, da der geistige Ātmā spezifische Eigenschaften besitzt, eine spezifische Eigenschaft [aber], die in der Wirkungssubstanz vorkommt, notwendig die spezifische Eigenschaft in der Ursache voraussetzt, ist es unmöglich, dass diese [Geistigkeit] eine spezifische Eigenschaft des aus Feinatomen gebildeten Körpers ist. Würde sich doch, selbst wenn man hinsichtlich jedes einzelnen Atoms Geistigkeit annehmen würde, in dem einen Körper eine unendliche Zahl von geistigen [Wesenheiten] ergeben.’ [Und zwar darf man dies nicht sagen,] weil zufolge des Widerspruchs mit der Wahrnehmung der Grund

¹⁶¹ NM, p. 46,3-6: *atha puruṣasvarūpaṃ nirūpyate. tasmīn nānāvīdhā vādāḥ. ātmayā-
tātmyavīda evaṃ varṇayanti* –

*dehendriyādivyāvṛtto nityajñānaḥ svayampṛabhaḥ |
asaṅkhyeyaḥ parasyāṃśaḥ pṛuṣaḥ kartā ca pūruṣaḥ ||*

ein *kālātyayāpadiṣṭa* wäre, und weiters die Tatsache, dass der Körper Substrat der Sinne ist, die dem erkanntermaßen ungeistigen Topf usw. fehlt, erkennen lässt, dass eben der Körper geistig ist. Daher kann der *Ātmā* nur der Körper sein.¹⁶²

[Dies] ist nicht so, weil der *Ātmā* als [etwas] Innerliches erscheint, [wenn man sich bewusst ist]: ‘Ich erkenne’, der Körper aber als [etwas] Äußerliches erscheint, [indem man erkennt] ‘dieser [da]’. Außerdem: Wenn man annimmt, dass die ‘Ich’-Erkenntnis den Körper zum Gegenstand hat, ist unvermeidbar, dass diese notwendig auch mit dem Erscheinen [seiner] Teile verbunden ist. Denn es ist unmöglich, dass das große Ganze [in dieser Erkenntnis] erscheint, die Teile aber nicht. Wenn jemand, der die Fähigkeit der äußeren Sinne ausgeschaltet hat und aufmerksam sich selbst als ‘Ich’ erfährt, dann kommen Hände und Füße nicht [in dieser Weise] zur Erscheinung. Daher ist der Körper nicht der Gegenstand der ‘Ich’-Erkenntnis.¹⁶³

[Die Behauptung,] dass man die ‘Ich’-Erkenntnis auf den Körper [bezogen] beobachtet, [wenn man sagt:] ‘Ich bin dick’, ‘Ich bin dünn’, ist nicht [zutreffend], weil selbst dann die Ich-Vorstellung und die sinnliche Körpervorstellung nicht den bloßen Körper in Verbindung mit dem Dick- und Dünn-Sein zur Erscheinung bringen würden. Daher bezieht sich die ‘Ich’-Vorstellung auf etwas im Inneren des Körpers, was immer es sei, das die Form der Innerlichkeit hat. Eben deshalb ergibt sich der Denk- und Sprachgebrauch des Unterschiedes, [wenn man sagt:] ‘Dies ist mein Körper’. Denn dieser Sprachgebrauch, von dem man erkennt, dass er durch eine Erkenntnis verursacht ist, kann nicht übertragen [gemeint] sein wie der

¹⁶² NM, p. 46,8-15: *nanu deha evātmā bhavitum arhati, ahampratyayavedyatvād ātmanah, sthūlo 'ham kṛśo 'ham ityādau sthāulyādiviṣṭasya dehasyāhamarthasāmānādhikaraṇyāc ca. ahaṃ jānāmīti pratīter dehasya jñānāśrayatvam apy āśrayaṇīyam. na ca vācyaṃ cetanasyātmano viśeṣaguṇavatvāt kāryadravyavartino viśeṣaguṇasya kāraṇa(kāraṇa-guṇa?)pūrvakatvanīyamāt pratyekaṃ paramāṇuṣu caitanyasyāvīdyaṃānatvāt tasya paramāṇvārabdhāśarīravīśeṣaguṇatvam anupapannam. paramāṇuṣu pratyekaṃ caitanyābhyupagame 'py ekasmin śarīre cetanānantyam āpatēd iti. pratyakṣabādhitatvena kālātyayāpadiṣṭatvād hetoḥ. atha cendriyāśrayatvaṃ śarīre dr̥śyamānaṃ sampratipannād acetanād ghaṭāder atyantam vyāvartamānaṃ śarīram eva cetanam avagamayati. tasmād deha evātmā bhavitum arhati.*

¹⁶³ NM, p. 46,16-20: *naivam; ahaṃ jānāmīty ātmanah pratyaktvenāvabhāsāt, idam iti śarīrasya parāktvenāvabhāsāc ca. kiṃ ca ahampratyayasya śarīragocaratve 'bhyupagamyamāne 'vaśyam avayavapratibhāsenāpy avinābhavitavyam. na hy asti sambhavaḥ avayavī sthūlaḥ prakāśate avayavās tu na kecana prathanta iti. na ca niyāmitabahir-indriyavṛtter avahitamānasasyāham iti svātmānam anubhavataḥ karacaraṇādyavayavāvā bhāsante. tasmān na deho 'hampratyayagocaraḥ.*

Sprachgebrauch ‘Körper’ im Falle eines Steines oder einer Puppe. Daher meint der Gebrauch des Wortes ‘Ich’, weil im Unterschied zum Körper ein Geistiges unmittelbar erwiesen ist, im Falle des [mit diesem] verbundenen Körpers [nur] ein äußeres Merkmal (*lākṣaṇikāḥ*).¹⁶⁴

Oder: Weil zufolge dessen, dass im Falle der äußeren Gegenstände [ihre] wechselseitig im Gegensatz stehenden [Eigenschaften] Farbe, Ausdehnung, Zahl usw. festgestellt werden, im Falle des Ātmā [aber] eine andere solche Farbe usw. nicht festgestellt wird, ein Unterschied offensichtlich ist, ist das Erscheinen des Körpers [als ‘Ich’] ein Irrtum [jener], die nicht [genügend] Unterscheidungsvermögen haben.¹⁶⁵

Außerdem: Da dem Ātmā Aktivität wie ein dem Wunsch entsprechendes Wollen, sich Entscheiden usw. zukommt und dem Körper ein diesem Begehren entsprechendes sich Bewegen, wie sich Legen, Sitzen, Aufstehen usw.; ergibt sich wie im Falle von Muschel – ‘Silber’ der Irrtum, dass [die beiden] ununterschieden sind. Jene, deren Denken konzentriert ist, nehmen den Ich-Gegenstand aber, insofern dieser als Subjekt des Erkennens (*jñāṭṛ-tayā*) seiend gewiss und teillos ist, unmittelbar als von dem als [ein] ‘Dieses’ erscheinenden Körper, der ein grobes Ganzes [mit Teilen] ist, trennt wahr.¹⁶⁶

Die [formelle] Schlussfolgerung ist: Der Körper ist nicht Gegenstand der ‘Ich’-Vorstellung, weil er als ein ‘Dieses’ erfasst wird wie der Topf. In dieser Weise hat die Erkenntnis ‘Ich erkenne’ nicht den Körper zum Gegenstand, weil sie dessen Glieder als [in ihr] nicht leuchtend zur Erscheinung bringt. Wer nicht so ist, der hat den Körper zum Gegenstand (wörtlich: nicht nicht zum Gegenstand), wie die Erkenntnis des Körpers, die von

¹⁶⁴ NM, p. 47,1-6: *yat tu sthūlo 'haṃ kṛśo 'ham iti śarīre 'hampratyayo dṛśyata iti; naivam; tatrāpy ahampratyayasya cākṣuṣasya dehapratyayasya ca sthāulyakārśyādīyogē (gena?)dehamātrānavabhāsakatvāt. tasmāt tatrāhampratyayo 'ntaś śarīraṃ pratyag-rūpaṃ kim api vastu gocarayati. ata eva mamedam śarīram iti bhedavyavahārah. na hy asau vyavahāras sākṣāt pratītinimittāḥ pratiyamānaḥ śilāputrakaśarīravavahāravād aupacāriko bhavitum arhati. tasmād dehavyatirekeṇa cetanasya pratyakṣasiddhatvāt sambandhini dehe 'haṃśabdaprayogo lākṣaṇikāḥ.*

¹⁶⁵ NM, p. 47,7-8: *athavā bhāvyaviṣayeṣu parasparaviruddharūpaparimāṇasaṅkhyāsaṅgrahaṇena vyatirekasya sphuṭatvād ātmani tādṛśarūpāntarādyagrahaṇena dehaprati-bhāsabhramo 'vivekinām.*

¹⁶⁶ NM, p. 47,9-12: *kiṃ ca ātmana icchānuvidhāyisaṅkalpādhyavasāyādivyāpāratvāc charīrasya ca tadicchānuvidhāyīśayanāsanotthānādiceṣṭatvāc ca śukṭirajatādivad abhedabhramo bhavaty eva. prañihitamanasas tu jñāṭṛtayā siddhyantam anavayavam ahamartham idam iti parisphurataḥ sthūlāvayavinaḥ śarīrāt pṛthag aparokṣayanty eva.*

beiden Vertretern [so] angenommen wird. Daher kann der Ātmā nicht der Körper sein.¹⁶⁷

(b) Kann der Körper [also] nicht der Ātmā sein, [dann] sollen die Sinne der Ātmā sein. Denn diese werden nicht als ‘Dieses’ bewusst, sodass sie wie der Körper nicht der Ātmā wären; noch sind diese grob [gegenständlich] und besitzen sichtbare Farbe usw. als Eigenschaft wie der Körper, sodass bei deren Erscheinen die Erkenntnis der Farbe, der Glieder usw. folgen würde. Und die Erkenntnis, welche das Ergebnis ihrer Tätigkeit ist, kommt zu Recht diesen zu, wie die Frucht von [rituellem] Bad, von Studium und Opfer [dem dies Ausführenden zukommt]. Eben deshalb ist vom Satyatapas gesagt: ‘dem sehenden Auge’.¹⁶⁸

[Das] kann so nicht sein. Zunächst sind die Sinne nicht jeder für sich der Ātmā, weil dann die Folge wäre, dass es keine Vereinigung des mit dem einen Sinn Gesehenen mit einem anderen geben dürfte. Es gibt aber [die Erkenntnis]: ‘Ich berühre den, den ich gesehen habe’. Aus eben diesem [Grund] auch nicht [alle] zusammen. Denn von den fünf Sinnen wird nicht ein und dasselbe Gegebene erfasst. Derart dürfte es beim Ausfallen je eines Sinnes auch nicht die Erinnerung der durch den jeweiligen Sinn erfassten Gegenstand geben. Auch würde folgen, dass beim Ausfallen eines Sinnes der Ātmā dahingehen würde. Daher sind die Sinne nicht der Ātmā. In dieser Weise ist [auch] Satyatapas Rede im Anschluss an die Überlegung, dass das Aufgeben eines, der Zuflucht genommen hat, eine Grausamkeit wäre, [aus dem Zusammenhang zu verstehen].¹⁶⁹

¹⁶⁷ NM, p. 47,13-16: *bhavati ca prayogaḥ — śarīram ahampratyayagocaro na bhavati, idam iti gr̥hyamāṇatvāt. ghatādivat. tathā jānāmīti pratyayaḥ śarīraviṣayo na bhavati, aprakāśamānatadavayavapratibhāsatvāt. yo naivaṃvidhaḥ na sa śarīraviṣayo na bhavati, yathā ubhayavādisammataḥ śarīrapratyaya iti. tasmād deho nātmā bhavitum arhati.*

¹⁶⁸ Vgl. VarāhaP 97,23. Ich folge der Konj. des Herausgebers, NM, p. 47,20.

¹⁶⁹ NM, pp. 47,17-48,2: *mā bhūc charīram ātmā, indriyāṇy ātmā santu. na hi tāni idantayā prathante, yena dehavad ātmatvaṃ na syāt. na ca dehavat tāny udbhūtarūpādiguṇāni sthūlāni, yena tatpratibhāse rūpavayavādīpratīṭh prasajyeta. tadvyāpārāphalaṃ ca jñānaṃ tadgāmi bhavitum yuktam, snānādhyayanayāgādīphalavat. ata eva santyatapasā draṣṭuś cakṣuṣa ity uktam. naivaṃ bhavitum arhati. na tāvat pratyekam indriyāṇy ātmā, indriyāntaradr̥ṣṭasya indriyāntareṇa pratisandhānābhāvaprasaṅgāt. asti ca yam aham adrākṣaṃ, tam ahaṃ spr̥ṣāmīti. ata eva na sambhūyāpi. na hi pañcendriyair ekaṃ vastv anubhūyate. tathā ekaikendriyāpāye tattadindriyānubhūtārthasmarāṇam api na bhavet. ekendriyaviḡama evātmanaḥ prāyaṇaprasaṅgāś ca. tasmān nendriyāṇy ātmā. śaraṇāgataparit̥yāgasya n̥śmaṣatām ālocyā satyatapasas tathā vacanam.*

(c) Soll dann das Manas die geistige [Wesenheit des Menschen] sein. Unter dieser Voraussetzung gibt es, da das Manas in allen Sinneserfahrungen [beteiligt] ist, die eben erwähnten Fehler nicht. – Auch das ist unrichtig, weil das [Manas], da es wie das Auge usw. [nur] Instrument ist, nicht der Ātmā ist. Denn dieser ist das Subjekt[, das das Manas benützt].¹⁷⁰

(d) Auch der Prāṇa kann nicht der Ātmā sein, weil dieser nicht geistig sein kann, ist er doch Wind wie der äußere Wind.¹⁷¹

(e) Soll dann das [subsistierende] Erkennen der Ātmā sein. Und dessen Ātmā-Sein (conj. *tasyā ātmatvam*) ist wegen [seiner] Geistigkeit möglich. Das Geistig-Sein [des Erkenners] ist möglich, weil es nur kraft seines Seins leuchtet. Nicht nämlich stellt man fest, dass das Erkennen, wenn es ist, wie der Topf nicht leuchtet, sodass man annehmen könnte, dass es von etwas anderem in [seinem] Leuchten abhängt.¹⁷²

Und die Meinung [der Mīmāṃsā], dass das Erkennen (*saṃvit*), selbst wenn es entstanden ist, doch nur den Gegenstand manifestiert, [indem erkannt wird:] ‘Dieses ist blau’, [und] keine Erkenntnis des Erkennens [gegeben] ist, [und dass] daher das Erkennen so wie die Sinne durch sein Vorhanden-Sein [nur] ein Instrument für das Leuchten des Gegenstands ist. [Und] deshalb das Erkennen dadurch, dass man eine Beschaffenheit des Gegenstandes, die gelegentlich gegeben ist und Leuchten genannt wird, beobachtet, [nur] erschlossen wird; diese ist nicht richtig, weil man außer im Falle der Erkenntnis ein Leuchten, das wie Farbe usw. eine Beschaffenheit des Gegenstandes wäre, nicht wahrnimmt. Und diese Beschaffenheit kann man nicht [deswegen] erfinden, weil der Denk- und Sprachgebrauch auf andere Weise nicht möglich wäre. [Vielmehr] ist dieser Gebrauch gerade zufolge der von beiden angenommenen Erkenntnis möglich.¹⁷³

¹⁷⁰ NM, p. 48,3-5: *astu tarhi manaś cetanaḥ. tathā sati sarvendriyānubhaveṣu manaso vidyamānatvāt pūrvoktadoṣā na sambhavanti. tad apy ayuktam; tasya cakṣurādivat karaṇatvenātmavāsambhavāt. sa hi kartā.*

¹⁷¹ NM, p. 48,5: *prāṇasyāpy ātmatvaṃ na sambhavati; bāhyavāyuvadvāyutvād eva tasya caitanyānupapatteḥ.*

¹⁷² NM, p. 48,6-8: *astu tarhi saṃvid ātmā. ajaḍatvāt tasyā ātmatvam upapannaṃ ca. ajaḍatvaṃ ca sattayaiva prakāśamānatvād upapadyate. na hi saṃvit satī ghaṭādivad aprakāśamānā dṛśyate, yena parāyattaparakāśā abhyupagamyeta.*

¹⁷³ NM, p. 48,9-13: *atha matam utpannāyām api saṃvidi viṣayamātraṃ hy avabhāsate nīlam idam iti; na saṃvit pratītiḥ. tasmād indriyavat saṃvid apy arthaparakāśe sattayaiva karaṇam bhavati. tato 'rthagatāgantukaparakāśākhyadharmadarśanena saṃvid anumānya(sya?)ta iti, naitad yuktam; jñānavyatirekeṇārthadharmasya prakāśasya*

Außerdem: Ohne dass das Erkennen (*saṃvit*) zur Erscheinung kommt, ist auch das Zur-Erscheinung-Kommen des Gegenstandes nicht möglich, weil [das Erkennen] zur Erscheinung bringt wie eine Lampe. Daher ist in der Erkenntnis ‘[etwas] Blaues’ auch das Bewusstsein (*pratītiḥ*) des Erkennens gegeben. Nur aus diesem Grunde ist nämlich der Denk- und Sprachgebrauch ‘Ich erkenne den Topf’ [und] ‘Ich erkenne dieses Blaue’ möglich. Daher ist das [subsistierende] Erkennen, da es geistig ist, der Ātmā.¹⁷⁴

[Antwort]: Dies ist nicht so, weil [bei der Erkenntnis:] ‘Ich erkenne den Topf’ deutlich wird, dass das Erkennen eine Beschaffenheit des inneren Gegenstandes, des Ātmā, ist. Denn die von der Bedeutung der Wörter [etwas] verstehen, sagen, dass die Wörter *saṃvit*, *anubhūti*- und *jñāna*- Wörter sind, die ein Relationales (*sambandhī*) [bezeichnen], und daher ist das [subsistierende] Erkennen (*saṃvit*) nicht der Ātmā. Aus diesem Grund ist nur der ‘Ich’-Gegenstand (*ahamarthaḥ*), der von Körper, Sinnen, Manas, Prāṇa und dem Erkennen unterschieden ist, [und] der [in der Erkenntnis] ‘Ich erkenne’ als Subjekt des Erkennens (*jñātṛtayā*) erfasst wird, der Ātmā. Außerdem ist dieses Unterschiedensein des Ātmā von Körper, Sinnesorganen usw. durch die Śruti erwiesen. Weil man im Gespräch Bālākis mit Jātaśatru in der Bṛhadāraṇyaka-[Upaniṣad]¹⁷⁵ durch die Worte ‘Die beiden näherten sich einem schlafenden Menschen’ usw. durch das Zum-Schlafenden-Hingehen und Durch-einen-Stockschlag-Aufwecken usw. versteht, dass der lebendige [Ātmā] (*jīvaḥ*) vom Körper usw. unterschieden ist.¹⁷⁶

Nun könnte [aber doch folgendes gesagt werden]: Das Selbstleuchten der Erkenntnis wird von beiden Gesprächspartnern anerkannt. Aufgrund des Nicht-Erscheinens eines ‘Dies’ im Falle [der Erkenntnis von] ‘Blau’

rūpādivad anupalabdheḥ. na ca vyavahārāny athānupapattīyā sa dharmāḥ kalpyaḥ; ubhayābhyupetayā saṃvidaiva vyavahāropapatteḥ.

¹⁷⁴ NM, p. 48,14-17: *api cānavabhāsamānāyāṃ saṃvidi viṣayāvabhāsaś ca nopapadyate; avabhāsakatvāt pradīpavat. tasmān nīlam iti pratītau saṃvitpratītiś ca vidyata eva. ata eva hi ghaṭam ahaṃ jānāmi, nīlam idaṃ saṃvedmīti pratīti vyavahārau sambhavataḥ. ato jaḍatvāt saṃvid āmeti.*

¹⁷⁵ BĀU 2,1,15.

¹⁷⁶ NM, p. 48,18-24: *naitad evam; ghaṭam ahaṃ vedmīti pratyagarthasyātmano dharmatayā saṃvidāḥ pratīteḥ. saṃvidanubhūtijñānādiśabdās sambandhiśabdā iti hi śabdārthavido vadanti. ataś ca saṃvid ātmā na bhavati. tasmād dehendriyamaṇaḥprāṇasaṃvidbhyo vyāvṛto haṃ jānāmi jñātṛtayā pratiyamāno haṃmartha evātmā. kiṃ cāyam ātmano dehendriyādivyāyirekaḥ śrutisiddhaḥ. bṛhadāraṇyake bālākya-jātaśatru-saṃvāde ‘tau ha sūptam puruṣam ājagmatuḥ’ ityādīnā sūptapuruṣagamana-yaṣṭi-gḥātothāpanādibhiḥ dehādivyāyirikajīvaḥpratiḥbodhanāt.*

und deswegen des Fehlens des Äußerlich-Seins wird das Innerlich-Sein des [Erkennens] erkannt. Dem 'Ich'-Gegenstand aber kommt, auch wenn das Als-etwas-Erscheinen fehlt, im Zeitpunkt [seiner] Wahrnehmung durch die Erkenntnis aufgrund [dieser] Erkenntnis der Sache nach das Äußerlich-Sein zu wie einem Gegenstand. Daher ist der Ātmā das Erkennen und nicht der 'Ich'-Gegenstand.¹⁷⁷

Das ist falsch, weil dem 'Ich'-Gegenstand Selbstleuchten und Innerlichkeit zukommt. Denn Für-sich-Leuchten ist unvermittelt (*sākṣāt*) aus sich selbst Zur-Erscheinung-Kommen. [Und] dieses kommt nur dem 'Ich'-Gegenstand zu. Weil aber dem Erkennen das Für-sich-Leuchten fehlt, auch wenn [das Erkennen] aus sich selbst zur Erscheinung kommt, ist dieses nicht primär. Denn auch dieses leuchtet nur aufgrund des Ātmā wie der Gegenstand. Das Innerlich-Sein kommt nur dem 'Ich'-Gegenstand zu. Dem Erkennen aber kommt lediglich das Nicht-äußerlich-Sein zu, nicht aber das Innerlich-Sein (*pratyaktvam*). Ihm kommt das Nicht-äußerlich-Sein und das Aus-sich-selbst-Leuchten deshalb zu, weil [das Erkennen bei der Erkenntnis] 'Ich erkenne' als eine Beschaffenheit (*-dharmaṭayā*) des Ātmā zur Erscheinung kommt. Damit ist zurückgewiesen, dass der 'Ich'-Gegenstand im Zeitpunkt der Wahrnehmung des Erkennens wegen [dieser] Wahrnehmung als [etwas] Äußerliches erwiesen wäre. – [Fragt man,] warum der 'Ich'-Gegenstand, wenn er in [seinem] Leuchten unabhängig vom Erkennen ist,¹⁷⁸ zu der Zeit, da es keine Erkenntnis eines Gegenstandes gibt, nicht leuchtet; [kann man] ebensogut [fragen], warum dann Eurer Ansicht nach das Erkennen nicht leuchtet. Wird dieses [von Euch] doch als ewig und selbstleuchtend angenommen. Und [sagt ihr:] Das [subsistierende] Erkennen leuchtet [unserer Auffassung nach] auch dann, wegen des Fehlens eines Bezuges zum Ahaṃkāra und zum Gegenstand aber kommt es [nur] nicht zur Erscheinung, so ist dies auch für die andere [(scil. unsere) Auffassung] gleich.¹⁷⁹

¹⁷⁷ NM, p. 49,1-4: *atha syāt — jñānasya svayamprakāśatvam ubhayavādisiddham. tasya nīlādivad idam ity anavabhāsāt parāktvābhāvena pratyaktvaṃ ca vidyate. ahamarthasya tv idantayāvabhāsābhāve 'pi viṣayavaj jñānopalabdhiprēyām evopalabdher arthataḥ parāktvaṃ bhavati. tasmāj jñānam evātmā, nāhamartha iti.*

¹⁷⁸ Die Übersetzung folgt der Konjektur des Herausgebers: *na jñānādhīnaprakāśaḥ.*

¹⁷⁹ NM, p. 49,5-14: *tadviparītam; ahamarthasyaiva svayamprakāśatvāt pratyaktvāc ca. svasmai prakāśamānatvaṃ hi sākṣāt svayamprakāśamānatvam. tadahamarthasyaiva. jñānasya tu svena prakāśamānatve 'pi svasmai svayamprakāśamānatvābhāvanā mukhyam. tad api hi viṣayavad ātmana evāvabhāsate. pratyaktvaṃ cāhamarthasyaiva; jñānasya tu parāktvābhāvamātram eva, na tu pratyaktvam. tasya parāktvābhāvaḥ*

Nun [folgende] Meinung: Der Ātmā ist doch gewiss unveränderlich. Das-Subjekt-der-Erkenntnis-Sein bedeutet aber Subjekt-der-Tätigkeit-des-Erkenners-Sein. Dieses ist, weil es Veränderung ist, für den Ātmā nicht möglich. Würde man dies annehmen, würde folgen, dass er wie der Körper ungeistig wäre. Daher ist das Subjekt-Sein [fälschlich] auf das [subjektlose] Erkennen übertragen. Und weiters ist das Subjekt-Sein der Erkenntnis eine [fälschliche] Übertragung, weil nur jemand, der den Wahn hat, dass der Körper der Ātmā ist, ein Subjekt-der-Erkenntnis-Sein wahrnimmt. Daher kann der Ātmā nicht der 'Ich'-Gegenstand sein.¹⁸⁰

[Antwort:] Das entzieht sich dem Verständnis Kundiger, weil das Erkennen keine [gegenständliche] Größe ist und daher sein Substrat nicht Subjekt einer Aktivität ist. Dieses, das eine transparent-klare Substanz ist wie das Licht, wird [nur] sofern es eine Beschaffenheit des sie als Beschaffenheit besitzenden Ātmā ist, Eigenschaft genannt. Deshalb [zu sagen, dass] der Ātmā dem Körper gleich sei und das Subjekt-Sein auf das Erkennen [fälschlich] übertragen sei, ist lächerlich, weil [etwas], das nicht wahrnehmbar ist, nicht Substrat sein kann, wäre die Folge doch der Fehler, sich selbst vorauszusetzen. Wenn man [dagegen einwendet,] dass, [sofern] das Subjekt-von-Erkenntnisakten-Sein in Form der Tätigkeit des psychischen Apparates auf das unwandelbare Erkennen übertragen wird, der Fehler des Voraussetzens seiner selbst nicht gegeben wäre, so [trifft] dies auch nicht [zu], weil ein derartiges Erkennen unerwiesen ist, und weil [die Lehre], dass das bloße [subjektfreie] Erkennen der Ātma sei, [bereits] widerlegt wurde. Die Behauptung [aber], dass das Subjekt-von-Erkenntnis-Sein fälschlich übertragen ist, weil das Subjekt-Sein der Erkenntnis [nur] von jemandem wahrgenommen wird, der den Wahn hat, dass der Körper

svayamprakāśatvaṃ cāhaṃ jñānīty ātmadharmatayāvabhāsād eva bhavati. aham-arthasya jñānopalabdihvelāyām evopalambhād arthataḥ parāktvasiddhiś cāta eva parāstā.

nanv ahamartha yaḍi(di na) jñānādñānaprakāśaḥ sa viṣayānanubhavavelāyām kim iti na prakāśate? bhavatpakṣe vā tadānūñ jñānaṃ kim iti na cakāsti? tad api hi nityaṃ svayamprakāśaṃ cābhyupagamya. atha tadānūñ api vijñānaṃ prakāśata eva. ahaṃ-kāraviṣayābhyāmanuṣaṅgābhāvān na vyavahriyata iti cet samānaṃ idam itarasyaḥpi.

¹⁸⁰ NM, p. 49,15-18: *atha matam — avikriyaḥ khalv ātmā. jñātrtvaṃ hi jñānakriyākartrtvaṃ. tadvikārahūtātvaḍ ātmano na sambhavati. Tadabhyupagame dehasyeva jaḍatvaṃ prasajyeta. tasmāj jñātrtvaṃ jñāne 'dhyastam. kiṃ ca dehātmaḥbhīmānavata eva jñātrtvpopalambhād ādhyāsikaṃ jñātrtvaṃ. tasmān nāhamartha ātmā bhavitum arhatīti.*

der Ātmā sei, [gilt] in gleicher Weise auch für das Erkennen. Auch dieses kommt nur ihm, der diesen [Wahn] hat, zur Erscheinung.¹⁸¹

Außerdem müsste für jemanden, der lehrt, dass der Erkennen, der 'Ich'-Gegenstand, [fälschlich] auf das [subjektlose] Erkennen übertragen ist, die Übertragung [in der Form] 'Ich bin das Erkennen' [sein]. Wird doch beim Irrtum das Silber auf das Perlmutter übertragen, welches das Substrat [der Übertragung] ist. Daher ist eben der 'Ich'-Gegenstand, dem Selbstleuchten zukommt, [und der] bleibend Substrat des Erkennens ist, der Ātmā.¹⁸²

[Einwand: Wird nicht, wenn man denkt:] 'Für mich ist die Erkenntnis eingetreten, für mich hat das Erkennen aufgehört', Entstehen und Vergehen des Erkennens erkannt? Wenn das [Erkennen] bleibend ist, wären [aber] die Sinnesfakultäten sinnlos. Und im Schlaf usw. ist das Fehlen des [erkennenden] Bewusstseins durch die Śruti erwiesen. Wie kann dann das Erkennen bleibend sein?¹⁸³

[Antwort:] 'Es erkennt eben dieser *puruṣaḥ*', 'Es gibt kein Schwinden der Erkenntnis des Erkenners',¹⁸⁴ 'Wie der Glanz eines Edelsteins nicht durch das Abwaschen des Schmutzes bewirkt wird, ebenso wenig wird das Erkennen des Ātmā durch das Schwinden der Fehler bewirkt. [Oder] wie durch das Graben eines Brunnens (*udapānakaraṇāt*) nicht das umgebende Wasser[, das ihn speist,] (*jalāmbara* ?) gemacht wird; nur das Seiende wird zur Erscheinung gebracht. Das Entstehen von Nicht-Seiendem woher? – Ebenso werden die Eigenschaften Erkennen usw. aufgrund des Schwindens der zu meidenden Eigenschaften zur Erscheinung gebracht [und] nicht hervorgebracht. Denn diese kommen dem Ātmā ewig zu.'¹⁸⁵ Durch [diese

¹⁸¹ NM, pp. 49,19-50,2: *etat parīkṣakāṇām dhiyaṃ nādhirohati. jñānasya kiyāvābhāvena tadāśrayasya kartṛtvābhāvāt. tatprabhāvadacchadravyaṃ yāvad ātmabhāvidharmatvena tasya guṇa ity ucyate. tasmād ātmano dehatulyatvaṃ jñātrtvaṃ ca jñāne 'dhyastam iti ca (?) hāsyam, adṛśyamānasyādhiṣṭhānānupapatteḥ ātmāśrayadoṣaprasaṅgāt. antaḥkaraṇavṛttirūpajñānakriyākartṛtvaṃ avikriye jñāne 'dhyastam iti nāmāśrayadoṣa iti cet, tad api na; tathāvidhasya jñānasyāsiddhatvāt, jñānamātrasyātmatvaniṣedhāc ca. dehātābhīmānavato jñātrtvopalambhāt jñātrtvasyādhyastatvam uktaṃ jñānasyāpi samānam. tad api tadvata eva hy avabhāsite.*

¹⁸² NM, p. 50,3-5: *kiṃ ca jñātur ahamarthasya jñāne 'dhyāsaṃ vadatā(dato?) jñānam aham ity adhyāso bhavet; adhiṣṭhānabhūtāyāḥ hi śuktikāyāḥ rajatādhyāsaḥ. tasmān nityajñānāśrayaḥ svayamprakāśo 'hamartha evātmā.*

¹⁸³ NM, p. 50,6-8: *nanu ca jñānaṃ me jātam, jñānaṃ me naṣtam iti tasya janmanāśau pratīyete. nityatve cakṣurādīkaraṇānām vaiyarthyaṃ bhavet. svāpādiṣu samjñālopaḥ śrutisiddhaḥ. tatkaṭhaṃ jñānaṃ nityam ucyate?*

¹⁸⁴ Vgl. BĀU 4,3,30.

¹⁸⁵ ViDha 100,55-57.

Aussagen] der Śruti und Smṛti wird erkannt, dass der Ātmā Erkenntnis-subjekt (*jñātrtvam*) und [sein] Erkennen ewig ist. Daher ist die Rede vom Entstehen und Vergehen [der Erkenntnis] im Sinne des In-Kontakt-Stehens oder Nicht-in-Kontakt-Stehens mit einem Objekt zu verstehen. In diesem Sinne ist auch die Śruti bezüglich des Schwindens [des Subjektes] im Schlaf usw. [gemeint]. Auch ergibt sich nicht die Zwecklosigkeit der Sinnesfakultäten, weil diese als Tor für das Hinaustreten des ewigen, im *samsāra*-haften Zustande durch das Karma verengten [Erkennens] betrachtet werden. Das Hinaustreten ist aber durch die Smṛti erwiesen. Es gibt nämlich das Wort Manus: ‘Denn wenn ein einziger der beweglichen Sinne hinaustritt, entweicht damit die [klare Verständigkeit des] Geistes (*prajñā*), wie das Wasser aus dem unteren Teil eines Wassersackes.¹⁸⁶ Aufgrund dieses Wortes [der Überlieferung] (*śruteḥ*) über das Hinaustreten [der Erkenntnis] ist erwiesen, dass die Erkenntnis eine Substanz ist. In dieser Weise kommt dem Ātmā daher ewige Erkenntnis und Selbstleuchten zu. Mit den genannten Gründen ist auch die Lehre widerlegt, dass der Ātmā [lediglich] das je nur für einen Augenblick bestehende (*kṣaṇika*-) Erkennen ist.¹⁸⁷

¹⁸⁶ ManuS 2,99:

*indriyānām tu sarveṣāṃ yady ekaṃ kṣaratīndriyam |
tenāsya kṣarati prajñā drteḥ pādād ivodakam ||*

¹⁸⁷ NM, pp. 50,9-51,2: *ucyate — ‘jānāty evāyaṃ puruṣaḥ na vijñātur vijñāter viparilopo vidyate’*

*‘yathā na kriyate jyotsnā malapraṁkṣāllanān maṇeḥ |
doṣaprahāṇān na jñānam ātmanaḥ kriyate tathā ||
yathodapānakaraṇāt kriyate na jalāmbaram |
sad eva nīyate vyaktim asatas sambhavaḥ kutaḥ ||
tathā heyaguṇadhvaṃsād avabhodhādayo guṇāḥ |
prakāśyante na janyante nityā evātmano hite ’ ||*

ityādiśrutismṛtibhir ātmano jñātrtvam jñānasya nityatvaṃ cāvagamyate. tasmāt tasya janmanāśvayapadeṣau viṣayānuṣaṅgānanuṣaṅgābhiprāyeṇa. svāpādiṣu tasya vilopāśrutīs ca tadabhiprāyā. na ca karaṇānām vaiyarthyaṃ; nityasyaiva samsāri(sāra?) daśāyāṃ karmaṇā saṅkucitasya niṣkramaṇadvāratayā kṛptatvāt teṣām. niṣkramaṇam ca smṛtisiddham.

*‘indriyānām hi caratām yady ekaṃ kṣaratīndriyam |
tenāsya kṣarati prajñā drteḥ pādād ivodakam’ ||*

iti hi mānavam vacaḥ. asyā niṣkramaṇāśruteḥ jñānasya dravyatvaṃ siddham. tad evam ātmā nityajñānaḥ svayamprakāśaś ca. uktair eva hetubhiḥ kṣaṇikavijñānātmavādo ‘pi nirastaḥ.

(f) Dieser [Ātmā] ist für jeden Körper einzeln und [so], zahllos, lehrt doch die Śruti: ‘Er, der Ewige unter den Ewigen und Geistige unter den Geistigen’,¹⁸⁸ usw. Auch der *ajā*-Mantra anerkennt die Zahllosigkeit des Ātmā, da er [mit den Worten:] ‘Er, der Ungeborene, ruht zufrieden [an ihrer Seite], der andere Ungeborene, verlässt sie, deren Genüsse [er] genossen hat’,¹⁸⁹ den Unterschied eines Emanzipierten und eines im Saṃsāra befindlichen [Ātmā] lehrt. Insofern es eine Bestätigung in der Śruti gibt, lassen die Zustände von Freud und Leid die Vielheit [des Ātmā] erkennen. Daher ist der Ātmā zahllos.¹⁹⁰

(g) Und dieser Ātmā ist atomklein, aufgrund der Śruti über das Aufsteigen, das Hingehen und Wiederkehren: ‘Durch dieses Leuchten steigt der Ātmā auf’,¹⁹¹ ‘Alle, die von dieser Welt hingehen, sie alle gelangen zum Mond’,¹⁹² ‘Von jener Welt kehren sie wieder zu dieser Welt, zum Werk’,¹⁹³ und aufgrund der expliziten [Aussage der] Śruti über die Atomkleinheit [des Ātmā]: ‘Dieser atomkleine Ātmā ist mit dem Geist zu erkennen, in welchen der fünffache Prāṇa eingegangen ist.’¹⁹⁴

Man darf aber nicht sagen, dass bei der Atomkleinheit [des Ātmā] ein Bewusstsein (*vedanā*), das den ganzen Körper umfasst, nicht möglich ist, weil ein [solches] Bewusstsein wegen der gleichzeitigen Durchdringung des ganzen Körpers durch die Erkenntnis, dem Leuchten einer Lampe gleich, möglich ist. Außerdem würde bei der Allgegenwart [des Ātmā] eine Wahrnehmung aller die Folge sein, weil [er in allen Körpern] vorhanden wäre. Eine solche [Wahrnehmung] gibt es aber für niemanden. Noch gäbe es eine Erkennbarkeit des Unterschiedes der Körper aufgrund des Einem-[selbst]- und Einem-anderen-Gehörens, weil diese gemeinsam wären. Auch wäre das Nicht-Wahrnehmen eines Unterschiedenseins zufolge der Kraft

¹⁸⁸ ŚvetU 6,13.

¹⁸⁹ ŚvetU 4,5.

¹⁹⁰ NM, p. 51,3-6: *ayaṃ pratiśarīraṃ bhinno ’saṅkhyāś ca. ’nityo nityānām cetanaś cetanānām’ ityādiśruteḥ. ajāmanthro ’py ātmano ’saṅkhyātatvam anujānāti. ’ajo hy eko juṣamāṇo ’nuśete jahāty enām bhuktabhogām ajo ’nyaḥ’ iti muktasaṃsāriṇor bhedapratipādanāt. evaṃ śrūtyanumatau satyām sukhaduḥkhavyavasthāś ca nānātvam avagamyanti. tasmād asaṅkhyo jīvaḥ.*

¹⁹¹ BĀU 4,4,2.

¹⁹² KauṣU 1,2.

¹⁹³ BĀU 4,4,6.

¹⁹⁴ MuṇḍU 3,1,9.

des Aḍṛṣṭam nicht [möglich], weil auch dabei die Gemeinsamkeit gleich wäre. Daher ist dieser Ātmā atomklein.¹⁹⁵

(h) Dieser Ātmā ist ein Teil (*aṃśaḥ*) des Paramātmā. [Einwand:] Wegen des Lenker- und des Zu-Lenkendes-Seins, wegen des Allwissend-Seins und des Beschränkt-wissend-Seins usw. sind beide widersprüchlichen Wesens, und wegen des daher [gegebenen Umstandes, dass diese] nicht eine einzige Substanz sind, ist das Teil- und Teile-Habendes-Sein nicht möglich.

[Antwort:] Teil-Sein [meint] nicht nur das Teil-einer-einigen-Substanz-Sein, sondern Teil-Sein [meint] auch das Teil eines [durch diesen] bestimmten Seienden Sein. Denn auch die Bestimmung eines [durch sie] bestimmten Seienden ist [dessen] Teil. Stellt man doch die Erkenntnis und den Sprachgebrauch fest: ‘Dies ist der bestimmende Teil, jenes ist der zu bestimmende Teil’. [Damit] ist das Bestimmung- und Zu-Bestimmendes-Sein des inneren [Ātmā] und des höchsten Ātmā zufolge des Gegebenseins ihres Körper- und Körper-Habendes-Seins gemeint. Auf andere Weise wäre auch das Teil-Sein schwer zu erklären. Denn zunächst ist, wenn es sich um eine unterschiedene Substanz handelt, wie bei einem König und [seinem] Diener, das Teil-Sein schwer auszusagen. Auch bei der Lehre von einer Scheinentfaltung (*vivartapakṣa*) ist wegen der Irrealität des *jīvaḥ* weder [dessen] Teil-Sein noch auch das Teil-Haben des Brahma möglich.¹⁹⁶

¹⁹⁵ NM, p. 51,7-15: *aṃśuś cāyam ātmā. ‘tena pradyotenaīṣa ātmā niṣkrāmayati’ ‘ye vai ke cāsmāl lokāt prayanti candramasam eva te sarve gacchanti’ tasmāl lokāt punar etyasmai lokāya karmaṇe’ ity utkrāntigatyāgatisruteḥ. ‘eṣo ‘nur ātmā cetasā vedītavayo yasmin prāṇaḥ pañcadhā saṃviveśa’ iti sāksād anutvaśruteś ca.*

na cānutve sakalaśarīravayāpini vedanā nopapadyata iti vācyam; dīpasyeva prabhārūpeṇa jñānena yugapatsakalaśarīravāptisambhavād vedanopapatteḥ. api ca vibhutve sarvaśarīreṣu sarveṣāṃ vidyamānatvād upalabdhiḥ prasajyeta. na sā kasyacid api. na ca śarīrāṇāṃ svakīyaparakīyatvābhyāṃ vyavasthāsiddhiḥ; teṣāṃ api sādharāṇyāt. na ca tatrāḍṛṣṭavaśena vyavasthotprekṣā (corr. für utprekṣyā); tatrāpi ca sādharāṇyasyāvi-śiṣṭatvāt. tasmād anuparimāṇo ‘yam ātmā.

¹⁹⁶ NM, p. 51,16-23: *aṃśabhūtaś cāyam ātmā paramātmanah. nanu niyantrīvanīyamyatva-sarvajñatvakimcij jñātādibhir viruddhasvabhāvatvāt tayor ekadravyatvābhāvena nāṃ-śāṃśītvam upapannam.*

ucyate — na kevalam ekadravyaikadeśatvam evāṃśatvam, kintu viśiṣṭavastvekadeśatvam apy aṃśatvam. viśiṣṭasyāpi hi vastuno viśeṣaṇam aṃśa eva. ḍṛṣyate hi viśeṣaṇāṃśo ‘yam, viśeṣyāṃśo ‘yam iti pratītyavyavahārau. varṇita eva pratyakparamānora viśe-ṣaṇaviśeṣyabhāvaḥ tayor śarīraśarīritvopapādanena. prakāraṇtareṇāṃśatvaṃ ca dur-upapādam. tathā hi — prathamam tāvad rājabhṛtyayor iva pṛthagdravyatve aṃśatvaṃ durbhaṇam eva. vivartapakṣe ‘pi jīvasyāpāramārthikatvād evāṃśatvaṃ brahmaṇo ‘mśī-tvaṃ ca nopapadyate.

Aber auch bei der Lehre, dass der [individuelle] Ātmā (*jīvaḥ*) umstandsbedingt ist (*aupādhika-*), kann man nicht von einem Teil-Sein reden, weil folgen würde, dass das Brahma mit den umstandsbedingten Fehlern behaftet wäre. Noch ist es richtig [zu sagen], dass die Fehler, denen wie im Falle des im Topf [befindlichen] Äthers ein begrenzter Ort zukommt, nicht dem unbegrenzten Brahma anhaften würden, weil es unmöglich ist, dass das gestaltlose Brahma durch Umstände (*upādhinā*) begrenzt ist. Wenn [man einwendet], dass [dies] wie für den Äther [sehr wohl] möglich ist, ist [dies] nicht [so], weil [die Begrenzung] auch dort nicht gegeben ist. Auch dem Äther kommt [nämlich] lediglich der Kontakt mit dem Topf usw. zu, nicht [aber] ein Abgetrenntsein (*avacchedaḥ*), weil dies nicht möglich wäre. Daher würden dem Brahma wegen des Kontaktes mit den Umständen (*upādhi-*) die durch diese bedingten Fehler [sehr wohl] zukommen. Aufgrund dessen würde die gesamte Lehre des Vedānta erschüttert sein. Deshalb ist auch bei dieser Auffassung das Teil- und Teil-Habendes-Sein des individuellen und des höchsten Ātmā nicht möglich.¹⁹⁷

Auch im Falle der These von der Entfaltung der Śakti (*śaktivikṣepavāda*) wird das Teil- und Teil-Habendes-Sein durch die Beziehung von Körper und Körper-Habendem in der [von uns] zuvor dargelegten Weise gelehrt. Dies ist von uns unwidersprochen. Wenn [aber] nicht [in dieser Weise], dann ergibt sich die Verbindung des höchsten Ātmā mit den Fehlern in der eben erwähnten Weise. Daher ist so der [individuelle,] innere Ātmā ein Teil des höchsten Ātmā.¹⁹⁸

Und dieser muss auch als Subjekt des Handelns angenommen werden; [und zwar] aus dem Grunde, dass Vorschriften der Śruti, welche Praktiken [vorschreiben], die den Himmel oder die Emanzipation verwirklichen, wie ‘Wer den Himmel begehrt, möge mit dem Jyotiṣṭoma opfern’ [oder] ‘Den

¹⁹⁷ NM, p. 52,1-6: *aupādhikajīvavāde 'py aṁśatvaṃ na śakyavacanam; brahmaṇa evopādhiprayuktadoṣānuṣaṅgaprasaṅgāt. na ca ghaṭākāśādīvad avacchinna-pradesānu-ṣaktā doṣā anavacchinne brahmaṇi na prasajyeraṇṇ iti yuktam; upādhinā amūrtbrahmaṇo 'vacchedāsambhavāt. ākāśasyeva sambhavaṭīti cen na; tatpāpi tadabhāvāt. ākāśasyāpi ghaṭādīsaṃyogamātram eva; nāvacchedaḥ, tadanarhatvāt tasya. tasmād brahmaṇa evopādhisāmyogāt tatprayuktadoṣās tasyaiva syuḥ. tataś ca sarvaṃ vedāntavākyam vyākulaṃ syāt. atas tasmīn api pakṣe jīvaparamātmānoraṃśaṃśībhāvo nopadyate.*

¹⁹⁸ NM, p. 52,7-9: *śaktivikṣepapakṣe 'pi pūrvoktaprakriyayā śarīraśarīribhāvenāṃśaṃśītvam ucyate. tad asmākam aviruddham eva. no ced anantaroktaprakriyayā paramātmānas sarvadoṣānuṣaṅgaḥ. tad evaṃ paramātmāno 'ṃśaḥ pratyagātmā.*

Ātmā möge er als [seine] Welt betrachten¹⁹⁹ nicht zwecklos [sein können]. Aber auch [die Aussage] ‘Nachdem er so diese Lebenskräfte (*prānān*) [an sich] genommen hat, geht er in seinem Körper nach Belieben um²⁰⁰ lehrt, dass er Subjekt des Ergreifens von Hilfsmitteln und des Sich-Vergnügens ist. Daher ist dieser [Ātmā] Subjekt des Handelns (*kartā*).²⁰¹

Nun könnte [man einwenden]: Die [Aussage der Śruti] ‘Das Erkennen breitet das Opfer aus, breitet die Werke aus²⁰² lässt erkennen, dass das Erkenntnisorgan (*buddhiḥ*), das synonym mit Erkennen ist, das handelnde Subjekt beim Opfer usw. ist; und [der Vers] ‘Durch die Guṇas der Urmaterie werden die Werke bewirkt. Durch den Ahaṃkāra verblendet wähnt man: ›Ich bin der, der [sie] tut (*kartā*)‹²⁰³, tadelt [die Auffassung, dass] der Ātmā Subjekt des Handelns ist. Daher ist es richtig, dass nur das Erkenntnisorgan (*buddhiḥ*) das Subjekt des Handelns ist.²⁰⁴

Dies ist nicht so, weil es nicht möglich ist, dass das Erkenntnisorgan das Subjekt des Handelns ist, da es nicht angewiesen werden kann (*niyojyatvā-sambhavāt*). Denn die Lehren [der Śruti] weisen nur das geistig Seiende, das zum Genuss der Frucht [des Handelns] wie Himmel usw. fähig ist, zu deren Verwirklichung an. Kann doch das ungeistige Erkenntnisorgan nicht angewiesen werden. Auch [wenn gesagt ist:] ‘die Werke, die durch die [Guṇas der] Urmaterie’ usw., wird dabei nicht das Subjekt-des-Handelns-Sein des Ātmā getadelt; vielmehr wird [damit] gesagt, dass die Meinung, [der Ātmā] sei unabhängig [für sich allein] Subjekt des Handelns usw., nicht sachgerecht sei, wodurch zum Ausdruck gebracht werden soll, dass [die Urmaterie] als Ort usw. in vielfältiger Weise Ursache [des Handelns] ist, weil mit dem Wort ‘Subjekt des Handelns’ (*karṭṛ-*) der Ort (*adhi-ṣṭhānam*) und in der gleichen Weise das Subjekt (*kartā*) bezeichnet wird.

¹⁹⁹ BĀU 1,4,15.

²⁰⁰ BĀU 2,1,18.

²⁰¹ NM, p. 52,10-13: *ayaṃ kartā cābhyupagantavyaḥ. ‘jyotiṣṭomena svargakāmo yajeta’ ‘ātmānam eva lokam upāśīta’ iti svargāpavargasādhanānuṣṭhānavidhānasāstrāṇām avaiyārthyād hetoḥ. api ca ‘evam evaiṣa enān prānān gṛhṭvā sve śarīre yathākāmaṃ parivartate’ ity upakaraṇopādānavihārayoḥ karṭṛtvam upadiśati. ataś cāyaṃ kartā.*

²⁰² TaitU 2,5,1.

²⁰³ BhG, 3,27.

²⁰⁴ NM p. 52,15-19: *atha syāt — ‘vijñānaṃ yajñāṃ tanute karmāṇi tanute ‘pi ca’ iti jñāna-paryāyāyā buddher yajñādikarṭṛtvam avagamyate.*

*‘prakṛteḥ kriyamāṇāni guṇaiḥ karmāṇi sarvaśaḥ |
ahaṃkāravimūḍhātmā kartāham iti manyate’ ||*

ity ātmanaḥ karṭṛtvam nindyate ca. tasmād buddher eva karṭṛtvam yuktam iti.

Daher ist nämlich gesagt: ‘Er, der hier, wenn es so ist, den Ātmā allein als Subjekt des Handelns (*kartāram*) sieht, der sieht [gar] nicht. Sein Erkennen ist unentwickelt (*akṛtabuddhiḥ*) und seine Meinung schlecht (*durmatih*). Daher ist das [individuelle] Wesen (*puruṣaḥ*), das von Körper, Sinnen usw. unterschieden ist, nur [so, wie] es [von uns] bestimmt wurde.’²⁰⁵

(b) Die Rückbesinnung auf Yāmunamunis Ātmasiddhiḥ als paradigmatischer Text

Die formale Wende der onto-theologischen Lehre Rāmānujas vom menschlichen Subjekt (*jñātā*, *kartā*) zum scholastischen Traktat von der Seele (*jīvaḥ*) wird schon in dem Vers offenbar, mit dem Nārāyaṇārya seine Untersuchung beginnt. Er bietet gleichsam in Form einer These die Lehre der Schule, indem er stichwortartig die einzelnen Elemente dieser Lehre aufzählt: „Jene, die das wahre Wesen des Ātmā kennen (*ātmayathātmyavidah*), lehren: Die Seele (*puruṣaḥ*) ist von dem Körper, den Sinnes-fakultäten usw. unterschieden, besitzt ewiges Erkennen, ist selbstgelichtet (*svayamprakāśaḥ*), eine von vielen (*asamkhyeyaḥ*), ist Teil (*aṃśaḥ*) des höchsten Wesens und ist Subjekt [des Handelns und Erkennens].“²⁰⁶ Dieser Vers bietet gleichzeitig den Aufriss des ganzen Traktates, der entsprechend den einzelnen Stichworten des Verses in sechs Abschnitte²⁰⁷ gegliedert ist, welche die entscheidenden Aussagen über die Seele aufgreifen und durch

²⁰⁵ NM pp. 52,19-53,5: *naitad evam; buddher niyojyatvāsambhavāt karṭṛtvānupapatteḥ. svargādiphelopabhogasamarthaṃ cetanam eva hi sāstrāṇi tatsādhake(dhane?) niyuñjate. na hy acetanā buddhir niyoktuṃ śakyate. prakṛteḥ kriyamāñānīty atrāpi nātmanaḥ karṭṛtvam nindyate. kin tarhi? adhiṣṭhānādyanekahetunirvartyāyām yad asya nirapekṣakarṭṛtvābhimānādi tadanarthakam ity ucyate. ‘adhiṣṭhānaṃ tathā kartety’ asya karṭṛśabdena vyapadesāt. ata eva hi —*

*‘tatraivaṃ sati kartāram ātmānaṃ kevalaṃ tu yaḥ |
paśyaty akṛtabuddhitvān na sa paśyati durmitaḥ’ ||*

ity ucyate. ato dehendriyādivilakṣaṇa uktalakṣaṇa eva puruṣaḥ.

²⁰⁶ NM, p. 46,4-7: *atha puruṣasvarūpaṃ nirūpyate. tasmīn nānāvidhā vādāḥ. ātma-yāthātmyavida evaṃ varṇayanti —*

*dehendriyādivyāvṛtto nityajñānaḥ svayamprabhaḥ |
asamkhyeyaḥ parasyāṃśaḥ puṃśaḥ kartā ca pūruṣaḥ ||.*

²⁰⁷ Der Vers lässt die Lehre von der Atomkleinheit aus, die jedoch im Text selbst behandelt wird.

die Zurückweisung möglicher, wohl auch tatsächlich von Gegnern vorgebrachter Gegenpositionen beweisen.²⁰⁸

Damit greift Nārāyaṇārya formal ausdrücklich auf Yāmunamunis Ātmasiddhiḥ zurück. Denn dieser Vers, mit dem er seine Untersuchung programmatisch eröffnet, ist nichts anderes als eine Paraphrase jenes Verses, mit dem Yāmunamuni die eigene Untersuchung des Ātmā einleitet.²⁰⁹

Der Vers der Ātmasiddhiḥ lautet:

dehendriyamaṇaḥprāṇadhībhyo 'nyo 'nanyasādhanah |
*nityo vyāpī prakṣetram ātmā bhinnah svataḥ sukhī ||*²¹⁰

und gliedert auch dort den Text der Abhandlung, soweit sie überliefert ist.²¹¹ Auch Rāmānuja kennt natürlich Yāmunamunis Ātmasiddhiḥ und zitiert auch selbst den betreffenden Vers,²¹² aber nicht als Strukturprinzip der eigenen Erörterung des individuellen Ātmā, sondern trägt, wie erwähnt, seine Lehre in den verschiedenen Zusammenhängen seiner Kommentierung der Brahmasūtren im Sinne einer onto-theologischen Reflexion des Subjekt-Seins des Ātmā vor. Durch Nārāyaṇāryas Rückgriff auf Yāmunamunis Ātmasiddhiḥ wird diese in der Zeit nach Rāmānuja für die Schule gleichsam zum formalen „Archetyp“ des scholastischen Traktats über die Seele.

Yāmunamunis Vers selbst ist zunächst in seiner Diktion befremdlich und deutlich anders als in seiner Form bei Nārāyaṇārya.²¹³ Zunächst ist der

²⁰⁸ *dehendriyādivyāvṛttaḥ*, NM, pp. 46,8-48,24; *svayamprabhaḥ*, NM, p. 49,1-18; *nityajñānaḥ*, NM, pp. 49,19-51,2; *asaṅkhyeyaḥ*, NM, p. 51,3-6; *aṇuḥ*, NM, p. 51,7-15; *parasyāṃśaḥ*, NM, pp. 51,16-52,9 und *kartā*, NM, pp. 52,10-53,4.

²⁰⁹ Über die Untersuchung des göttlichen Ātmā wissen wir wegen der unvollständigen Überlieferung des Werkes ebensowenig wie über andere in dem Werk behandelte Fragen zum Ātmā; zur Lehre Yāmunamunis vgl. MESQUITA 1990, siehe Index s.v.

²¹⁰ ĀS, p. 17,3.

²¹¹ Vgl.: Der Ātmā ist nicht der Körper (ĀS, pp. 18,1-41,7), nicht die Sinne (ĀS, pp. 41,9-43,6), nicht das Manas (ĀS, pp. 44,1-54,4); nicht der Prāṇa (ĀS, pp. 55,1-56,5); noch auch die *saṃvit* (ĀS, p. 56,7ff.).

²¹² ŚrīBh I (a), p. 174,1.

²¹³ Vgl. dazu Rāmānujas Erklärung des Verses: „*ananyasādhanah*‘, ‘keines Erweises durch [etwas] anderes [bedürftig]‘ ist als ‘Selbstleuchten‘ [zu verstehen] (*svayamprakāśah*), ‘*vyāpī*, ‘durchdringend‘, ‘umfassend‘, als ‘das Eigenwesen besitzend, dank überaus großer Feinheit in jedes Ungeistige einzudringen‘.“ (ŚrīBh I (a), p. 174,2: *ananyasādhanah – svaprakāśah. vyāpī – atisūksmatayā sarvācetanāntaḥpraveśasvabhāvaḥ*.) Sudarśanasūri findet es nötig, diese knappe Erklärung Rāmānujas näher zu kommentieren, und zeigt so, dass die Ausdrucksweise des Verses dem Verständnis der Schule nicht mehr gemäß war: „Weil das Wort *sādhana-* in gleicher Weise ‘hervorbringend‘ und ‘erkennen lassend‘ [bedeutet], präzisiert er (= Rāmānuja): ‘durch nichts

Terminus *vyāpin-* als Qualifikation der Seele auffällig, der in der späteren Tradition der Schule im Sinne von *vibhū-* verstanden werden konnte, das ausschließlich als Prädikat Gottes gebraucht wurde, und zusammen mit dem Fehlen der Atomkleinheit (*aṇutvam*) und des Versehenseins mit ewigem Erkennen, die beide in dem der Untersuchung bei Nārāyaṇārya eröffnenden Vers als weitere Bestimmungen der Seele begegnen, einer Erklärung bedarf.

Tatsächlich scheint Rāmānujas Deutung des Terminus, die letztlich auch von Sudarśanasūri übernommen wird, in seiner Erklärung durch das *dharmabhūtajñānam* jedoch wohl einem späteren Verständnis verpflichtet ist, am ehesten geeignet, eine solche zu ermöglichen. Rāmānuja interpretiert den Terminus *vyāpin-* als „seinem Sein nach [fähig], dank überaus großer Feinheit in das ganze Ungeistige einzudringen“.²¹⁴ Man fragt sich, was hier mit „ungeistig“ gemeint ist. Die Seele dringt nicht in jede ungeistige Wirklichkeit ein. Man möchte annehmen, dass Rāmānuja hier den jeweiligen Körper der Seele mit Ungeistigem meint, in den sie bei einer bestimmten Wiedergeburt dank ihrer „übergroßen Feinheit“ eindringt und mit ihrer Geistigkeit zur Gänze durchdringt; und man würde verstehen, dass Yāmunamuni daher die Atomkleinheit (*aṇutvam* = *atisūkṣmatā*) nicht ausdrücklich erwähnt. Offen bleibt bei Rāmānujas Interpretation jedoch die Frage, ob das Prädikat „überaus fein“ (*atisūkṣma-*) die Seele als solche qualifiziert oder deren Erkennen (*jñānam*), von dem schon Nāthamuni gelehrt hatte, dass es „überaus fein“ sei. Es könnte auch sein, dass es Yāmunamuni

anderes' (*ananya-*). Um die Befürchtung auszuschließen, dass die Seele ihrem Wesen nach allgegenwärtig (*vibhu-*) sei, verdeutlicht er das Wort [*vyāpin-*] durch 'überaus fein' (*atisūkṣma-*). Weil das Wort *vyāpin-* in den Purāṇen usw. verwendet wird, ist dieses [von Yāmunamuni] auch hier im Śloka gebraucht. Wo immer Wörter, welche das Durchdringen aussagen, von der Seele [gebraucht werden], ist die [von Rāmānuja in seiner Erklärung angegebene] Bedeutung zu verstehen. 'Durchdringung', 'Umfassung' (*vyāptih*) wird in der Ātmasiddhiḥ als Folge des Beschaffenheit seienden Erkennens gesagt, [insofern] die Durchdringung (*vyāptih*) nur mit Hilfe der Geistigkeit, nicht [aber] wegen des Eigenwesens (*svarūpeṇa*) [der Seele] gegeben ist.“ (ŚrīBh I (a), p. 174,5-9: *sādhanaśabdasyotpādakajñāpakasādhāraṇatvāt tat vyācaṣṭe ananyeti. jīvasvarūpa-vibhutvaśaṅkavyudāsārthaṃ tatra vyāpti śabdam vyācaṣṭe atisūkṣmeti. purāṇādiṣu vyāpiśabdaprayogāt sa evātra śloke prayuktaḥ. yatra yatra jīvasya vyāptivācinaḥ śabdāḥ, tatrāyam evārtho draṣṭavya iti bhāvaḥ. jīvasya dharmabhūtajñānena vyāptir āmasiddhāv evocyate, „vyāptir api caitanyamātreṇaiva; na svarūpeṇa“ iti. ato yathokta evārthaḥ.*) — Vgl. auch Venkaṭanāthas ausführliche Erklärung des von Yāmunamuni in diesem Vers verwendeten Terminus in NySiddh, p. 214,3ff.

²¹⁴ Siehe p. 98, Anm. 213.

nicht so wichtig war, die beiden im Kontext des Śloka begrifflich zu unterscheiden.

Diese Deutung könnte durch Sudarśanasūris Yāmuna-Zitat²¹⁵ aus der Ātmasiddhiḥ gestützt werden. Denn dieses steht im Kontext von Yāmuna-munis einleitender Aufzählung der verschiedenen Meinungen über den Ātmā, genauer in der Aufzählung der verschiedenen Lehren von der Ausdehnung (*pariṇāmah*) der Seele, und bietet so einen möglichen Ansatz zur Interpretation des von Yāmuna-muni auf den Ātmā angewandten Begriffs des *vyāpin*. Der Kontext dieses Zitates lautet: „Ebenso gibt es verschiedene Meinungen [über die Ausdehnung des Ātmā]: Er hat die größt[mögliche] Ausdehnung, er ist atomklein, er hat die Ausdehnung des Körpers [oder] er ist, obwohl er an sich ohne Ausdehnung ist, begrenzt durch die Ausdehnung der von ihm zu durchdringenden (*vyāpya-*) Wirklichkeit. Auch dieses Durchdringen (*vyāptiḥ*) ergibt sich nur durch [seine] Geistigkeit, sein Eigenwesen.“²¹⁶

Bemerkenswert ist, dass Sudarśanasūri eine im Sinne der Lehre der Schule geänderte Lesung des Textes überliefert, nämlich „nicht zufolge des Eigenwesens“ (*na svarūpeṇa*), die, wie der Kontext der Ātmasiddhiḥ in der uns überlieferten Form nahelegt, nicht authentisch ist. Wenn daher der Terminus *vyāpin* im Sinne der ursprünglichen Lesung zu verstehen ist, dann würde dies die oben vorgeschlagene Interpretation der Erklärung Rāmānujas stützen, dass die Seele bei ihrer Verkörperung dank ihrer übergroßen Feinheit in jeden Körper eindringen kann und diesen mit ihrer Geistigkeit (*caitanya-mātram*) [vollständig] durchdringt. Ob dieses Durchdringen (*vyāptiḥ*) bereits wie bei Rāmānuja die „Unbegrenztheit“ (vgl. *aparicchinnam*) der ihrem Wesen nach überallhin erweiterten Substanz des Erkennens meint, oder ob, begrifflich noch nicht in dieser Weise reflektiert, die „Geistigkeit“ als Wesenseigenschaft des Selbst gemeint ist und so das „Durchdringen“ der Seele selbst zukommt, ist in diesem Zusammenhang nicht weiter entscheidend, auch wenn Yāmuna-munis Betonen des Umstandes, dass der Ātmā nur unwandelbares Substrat (*āśrayaḥ*) des Erkennens sei, um die Unveränderlichkeit des Erkenners (*jñātā*) zu begründen,²¹⁷ nahelegen würde, dass er vom Erkennen als eigenständiger Substanz

²¹⁵ *vyāptir api caitanyamaitreṇaiva; na svarūpeṇa.*

²¹⁶ ĀS, p. 8,1-3: *tathā – paramamahān; aṇuparimāṇaḥ; śarīraparimāṇaḥ; svataḥ parimānarahito 'pi vyāpyavastu-parimitikṛtapariccheda iti. vyāptir api caitanyamātreṇa; svarūpeṇeti.* Das Argument ist daher gegen die Mīmāṃsā gerichtet.

²¹⁷ Siehe unten, pp. 101f.

spricht; zumal Yāmunamuni mit *caitanya* im allgemeinen das Erkennen bezeichnet. Festzuhalten ist jedenfalls, auch wenn eine ausführliche Studie zu Yāmunas Ātmasiddhiḥ noch aussteht, dass Yāmunamunis Reflexion des Ātmā in einer Begrifflichkeit erfolgt, die sich von jener der späteren Schule unterscheidet, und die so vorgenommene Reflexion in einer anderen Perspektive zu erfolgen scheint als bei Rāmānuja. Ob dies auch einen sachlichen Unterschied bedeutet, lässt sich beim gegenwärtigen Forschungsstand schwer sagen. Es ist dies jedoch nicht völlig auszuschließen.

Zunächst ist es beispielsweise der *sākṣī*-Begriff, der für Yāmuna, jedenfalls im Zusammenhang mit seiner konkreten Argumentation, wichtig ist: „Soll also der überall anerkannte Ātmā, der durch sich selbst seiend-gewiss ist, der ‘Zeuge’ (*sākṣī*) [sowohl] des Gegenstandes als auch von dessen Erkenntnis sein; wozu mehrere solcher Art? (20) Weiters: Ein Erwiesensein dessen, der ‘Zeuge’ ist, durch eben das [von ihm Erkannte] ist nicht allgemeine [Auffassung]. Der Ātmā, fürwahr, wird als ‘Zeuge’ des Gegenstandes als auch der Erkenntnis des Gegenstandes betrachtet. (21)“²¹⁸

Hier scheint der Ātmā eher als statisches, unwandelbares Substrat thematisiert zu sein, auch wenn Yāmunamuni den „Zeugen“ (*sākṣī*) als Erkenntnissubjekt (*jñātā*) bestimmt.²¹⁹ Was bedeutet dies aber für ihn, wenn dies so ist? Wie sieht er das Subjekt-Sein des hier als „Zeuge“ verstandenen Ātmā bei einem Akt des Erkennens? „So gelangt daher die zur Eigenwirklichkeit der Seele, die [ihrerseits] das erkennende Bewusstsein zu [ihrem] Wesen hat, gehörende Erkenntnis (*citiḥ*) aufgrund des Kontaktes mit den mannigfachen Gegenständen dazu, deren Erkenntnis zu sein,“²²⁰ ist Yāmunamunis Antwort, die er mit den Worten kommentiert: „So wie das Sonnenlicht zufolge des Kontaktes mit einem bestimmten Gegenstand zur Erscheinung (*prakāśaḥ*) des jeweiligen [Gegenstandes] wird, [so] wird das Erkennen (*caitanya*), das ein Modus (*prakāraḥ*) des Ātmā ist, zufolge [seines] Kontaktes mit einem bestimmten Gegenstand hinsichtlich eines klar Erkennbaren zur Erkenntnis eines Topfes, zur Erkenntnis eines Stoffes usw. Und diese spezifischen Zustände des Er-

²¹⁸ ĀS, p. 159,2-5: *sarvasyārthasya tadvitteḥ sākṣī sarvatra saṃmataḥ | ātmaivāstu svataḥsiddhaḥ kim anekais tathāvidhaiḥ || (20) kiṃ ca – yo yasya sākṣī tenaiva tasya siddhir na laukikī | arthasyevārvāḥvitter apy ātmā sākṣī hi lakṣyate || (21)*. Das Argument ist daher gegen die Mīmāṃsā gerichtet.

²¹⁹ Siehe ĀS, pp. 90,4-92,4.

²²⁰ ĀS, Vers 23, p. 161,1f.: *tad evaṃ cit svabhāvasya puṃsaḥ svābhāvikī citiḥ | nānā-padārthasaṃsargāt tattadvittvam aśnute || (23)*.

kennens (*caitanya*) sind dem erkennenden Ātmā, da sie dessen spezifische Beschaffenheit sind, unmittelbar gegeben (*aparokṣāt*) (...).²²¹ Auch hier in der Erklärung des Verses bleibt die Ausdrucksweise letztlich statisch, soweit es den Ātmā als Subjekt des Erkenntnisaktes²²² betrifft. Sie vermittelt den Eindruck, dass das Subjekt-Sein des Ātmā eher im Sinne eines bloßen *Substrates* gesehen ist, dessen Wesen erkennendes Bewusstsein ist (vgl. *citsvarūpaḥ* im Vers).

Dies scheint Yāmunamuni in den folgenden Versen zu bestätigen, wenn er sagt: „Diesbezüglich sagen jene, die das wahre Wesen des Ātmā kennen: Das Erkennen (*caitanya*) kommt dem Ātmā von selbst zu wie das Leuchten dem Feuer, weil es eine Beschaffenheit ist, die eine zusätzliche Bestimmung (*upādhiḥ*) [von dessen] Eigenwesen ist. Außer dem Substrat-Sein-für-Erkennen ist nichts anderes Eigenwesen des Ātmā. Was nämlich ohne Erkenntnis ist, das ist nicht der Ātma, wie der Topf.“²²³

Ungewohnt ist auch der von Yāmunamuni hier verwendete Terminus *svarūpopādhi-*, der offenbar nicht zufällig gebraucht ist, wie seine Verwendung auch in Vers 42 bezeugt, wo es heißt: „Beschaffenheiten, die zusätzlich [bedingende] Bestimmungen sind, betreffen [ihr] Substrat als ganzes. So sind Lust usw. nicht. Das Erkennen (*bodhaḥ*) aber ist eine zusätzliche Bestimmung (*svarūpopādhiḥ*) des Ātmā,²²⁴ wobei Yāmunamuni dazu fortfahrend sagt: „Wie das Erkennen zusätzlich [bedingende] Bestimmung des Ātmā ist, wurde schon dargelegt“²²⁵ und damit auf unsere Stelle verweist.²²⁶

Hier fällt der *dharma*-Begriff auf, den Yāmuna verwendet, um das Erkennen der Gegenstandserkenntnis ontologisch zu bestimmen, und dessen

²²¹ ĀS, p. 161,3-7: *na hi kaścit padārthaḥ svaprakāśāyāsādhāraṇasajātīyārthāntarāpekṣo dṛṣṭaḥ. na khalu ghaṭaḥ svasiddhaye ghaṭāntaram apekṣateḥ; apekṣate tu vijātīyam ālokādi. evam āloko 'pi prakāśamāno nālokāntaram apekṣate; nāpi svāpekṣaprakāśaṃ ghaṭādikam apekṣate; apekṣate tu vijātīyam indriyam.*

²²² Yāmunamuni unterscheidet deutlich zwischen dem Erkennen (*cetajñātā*) und dessen Erkennen (*caitanya*) als seinem Modus (*prakāraḥ*).

²²³ ĀS, p. 172,1-4: *atrāhur āmatattvajñāḥ svataś caitanya ātmanaḥ | svarūpopādhiharmatvāt prakāśa iva tejasah || (24) caitanyaśrayatām muktvā svarūpaṃ nānyad ātmanaḥ | yad hi caitanyarahitaṃ na tad ātmā ghaṭādivat || (25).*

²²⁴ ĀS, p. 213,1f.: *svarūpopādhayo dharmā yāvadaśrayabhāvinaḥ | naivaṃ sukhādi bodhas tu svarūpopādhir ātmanaḥ || (42).*

²²⁵ ĀS, p. 213,3: *yathā ca bodhopādhir ātmabhāvaḥ, tathopapāditaṃ.*

²²⁶ Unmittelbar vorher drückt er das mit *svarūpopādhiḥ* Gemeinte bildhaft aus: „Der Ātmā hat aus sich selbst das Erkennen als [seinen] ‘Körper‘“ (*ātmā svataḥ caitanyavigrahaḥ*).

Gebrauch an die philosophische Begrifflichkeit des Nyāya-Vaiśeṣikam erinnert, insofern er dieses Erkennen nicht als „Eigenschaft“ (*guṇaḥ*) im Sinne einer Kategorie versteht, sondern als eine begriffliche Bestimmung, die durch das Zusammenspiel verschiedener kategorialer Gegebenheiten ermöglicht wird, wie etwa das „Rauch-Haben“ des Feuers auf dem Berg im Beispiel der Schlussfolgerung, das genau in diesem Sinne keine „Eigenschaft“ (*guṇaḥ*) der Substanz Feuer bzw. des Berges ist, sondern eine prädzizierbare Beschaffenheit.²²⁷ Ebenso charakteristisch scheint der von Yāmunamuni zur näheren Bestimmung der als Beschaffenheit verstandenen Erkenntnis verwendete Begriff des *svarūpopādhiḥ*, der meines Wissens in der späteren Zeit nicht vorkommt, und den Wesenszusammenhang dieses Erkennens mit seinem Substrat, dem Ātmā, durch die begriffliche Einordnung des Erkennens als zusätzliche Bestimmung (*upādhiḥ*) des Eigenwesens des Ātmā zu fassen sucht, die der Wirklichkeit des Ātmā zwar bleibend, aber nicht wesentlich, d.h. ohne für das Eigenwesen des Ātmā konstitutiv zu sein, zukommt. Eng mit diesem Verständnis des Erkennens als *upādhiḥ* des Wesens des erkennenden Subjektes verbunden ist dann die Bestimmung des Subjekts als „Substrat“ (*āśrayaḥ*) des Erkennens,²²⁸ wodurch die „Relationalität“ des Erkenntnissubjektes (*jñātā*) fast in einer statischen Begrifflichkeit vermittelt wird.

Schon diese wenigen begrenzten Beobachtungen zeigen, dass Yāmunamunis philosophische Sprache, seine Art zu analysieren gegenüber jener Rāmānujas einer für ihn charakteristischen Art zu Denken verhaftet ist, die eher für die Scholastik einer älteren Zeit typisch ist. Gerade deshalb scheint sie aber auch geeignet, Ansatz der mit Nārāyaṇārya einsetzenden scholastischen Systematisierung der Lehre vom Ātmā werden zu können, die sich in einer ähnlichen Art zu denken und ein begriffliches Verständnis der Wirklichkeit zu „konstruieren“ konkretisierte, wie Yāmunamunis Reflexion der Wirklichkeit des Ātmā.

Wenn man in Kenntnis der Entwicklung der Lehre in der Zeit nach Rāmānuja zurückblickt, gewinnt man den Eindruck, dass Yāmunamunis Lehre vom individuellen Ātmā als Prinzip der Erkenntnis die spätere Form der Lehre im Wesentlichen vorwegnimmt und sich diese kaum von jener unterscheidet. Betrachtet man sie jedoch für sich in ihrer spezifischen

²²⁷ Yāmunamunis Verwendung dieses Begriffes führt in der späteren Zeit, spätestens bei Sudarśanasūri, zum Begriff des *dharmabhūtājñānam*, der letztlich zur Bezeichnung der als Substanz verstandenen Gegenstandserkenntnis wird.

²²⁸ Vgl. ĀS, p. 172,3: *caitanyaśrayatām muktva svarūpaṃ nānyad ātmanaḥ*.

Form, ohne sie im Lichte der späteren Entwicklung zu sehen, dann zeigt sich, dass zwar wesentliche Züge der späteren Lehre sichtbar sind, dass aber die Perspektive ihrer Reflexion und so auch diese selbst irgendwie fremd anmutet. Im Gegenüber zur Art Rāmānujas erscheint Yāmunamunis Lehre statischer, ontologisch-begrifflich „konstruiert“, gleichsam einer anderen philosophischen Einstellung verpflichtet, unbeschadet dessen, dass beide der gleichen religiösen Tradition angehören. Dies ist, solange gründliche Studien zu Yāmunamunis Ātmasiddhiḥ ausstehen, nur ein vorläufiger Eindruck, der aber für eine Beurteilung seiner Lehre frei von jeder Präjudizierung durch die spätere Tradition nützlich sein kann.

(c) Zum Text Nārāyaṇāryas

Nārāyaṇārya beginnt seinen Traktat über die Seele (*puruṣasvarūpanirṇayaḥ*) mit dem erwähnten Vers 3 der Ātmasiddhiḥ, den er jedoch leicht verändert, indem er den missverständlichen Ausdruck *vyāpin-* weg lässt und statt der Bestimmung des Ātmā als *svataḥ sukhī* zwei Aussagen einfügt, die im Vers Yāmunamunis fehlen, nämlich dass die Seele Subjekt des Handelns (*kartā*) und „Teil“ des höchsten Wesens (*parasyāmsaḥ puruṣaḥ*) ist.

Warum diese bei Yāmunamuni fehlen, lässt sich nicht sagen. Hat er sie nicht gelehrt, oder für weniger wichtig erachtet? Vielleicht hat ihn das Bestreben, dem Ātmā als unveränderliche (*avikriyāḥ*) Wesenheit zu bestimmen, davon abgehalten, ihn im eigentlichen Sinne als Subjekt des Handelns zu bezeichnen. Auch dass die Seele „Teil“ des höchsten Wesens ist, könnte von Yāmunamuni begrifflich anders reflektiert worden sein, als dies Rāmānuja im Anschluss an die Brahmasūtren-Tradition getan hat. Ähnliches könnte auch für die Umschreibung des vedāntischen Begriffes des *svayamprakāśaḥ* durch *ananyasādhanāḥ*, „keines anderen mittels [der Erkenntnis] bedürftig“, Geltung haben.

Nārāyaṇārya eröffnet mit dem von Yāmunamuni übernommenen, den Bedürfnissen der Schultradition entsprechend umformulierten Vers aber nicht nur die Untersuchung des Wesens der Seele (*puruṣasvarūpanirṇayaḥ*) in seiner Nītimālā, sondern folgt darüber hinaus auch in der Ausarbeitung

dieses Kapitels seines Werkes dem Aufbau und Argument von Yāmunamunis Ātmasiddhiḥ, soweit uns diese erhalten ist.²²⁹

Bemerkenswert ist die gegenüber Yāmunamunis polemisch-argumentativ gehaltenen Ausarbeitung der einzelnen Themen sehr unterschiedliche, äußerst geraffte Übernahme von Yāmunamunis Gedanken durch Nārāyaṇārya, die sich wohl darauf zurückführen lässt, dass dieser letztlich einen scholastischen Lehrtraktat verfasst und dies in Form eines Kapitels seiner Nītimālā tut. Dass er dies aber in enger Anlehnung an Yāmunamuni tut, zeigt nicht nur die mit Yāmunamunis überarbeiteten Vers übereinstimmende Gliederung dieses Kapitels, sondern auch, dass Nārāyaṇārya trotz der Raffung des Gedankens dennoch an mehreren Stellen den Text der Ātmasiddhiḥ in nahezu wörtlicher Diktion übernimmt.²³⁰

So fasst er zum Beispiel in dem Abschnitt (1a)²³¹ die entsprechenden Ausführungen Yāmunamunis zusammen, indem er zunächst den Pūrvapakṣa auf letztlich zwei Stellen der Ātmasiddhiḥ reduziert, die bei Yāmunamuni in ganz ähnlichem Wortlaut begegnen: „[Einwand]: Wir haben aufgrund der Wahrnehmung die Auffassung, dass der Körper der Ātmā ist. Denn der Ātmā, der das Subjekt der Erkenntnis ‘Ich erkenne’ ist, wird als ‘Ich’ bewusst. Und Gegenstand des Ahaṁkāra ist der Körper, weil er die Erkenntnis hat: ‘Ich bin dick’, ‘Ich bin dünn’. Der Körper ist nämlich mit dem Dick-Sein usw. verbunden. Daher ist wegen der gemeinsamen Referenz [von Subjekt und Prädikat in dieser Erkenntnis] der Ahaṁkāra, der dem Körper angehört (*ālambanaḥ*), notwendigerweise [dieser Erkenntnis] zugrunde zu legen.“²³²

²²⁹ So entsprechen NM, pp. 46,8-47,16 (Ātmā unterschieden vom Körper) ĀS, pp. 18,1-42,7; NM, pp. 47,17-48,2 (Ātmā unterschieden von den Sinnen) ĀS, pp. 41,9-43,6; NM, p. 48,3-5 (Ātmā unterschieden vom Manas) ĀS, pp. 44,1-54,4; NM, p. 48,5 (Ātmā unterschieden vom Prāṇa) ĀS, pp. 55,1-56,5; NM, pp. 48,6-50,5 (Ātmā unterschieden von der *samvit*) ĀS, pp. 56,7ff.

²³⁰ Im Folgenden werden die entsprechenden Abschnitte der Ātmasiddhiḥ den jeweiligen Abschnitten der Nītimālā gegenübergestellt, wobei das Gleichheitszeichen verwendet wird, ohne zu unterscheiden, ob eine wörtliche oder nur eine angenäherte Wiedergabe des Textes vorliegt.

²³¹ Siehe oben, p. 83ff.

²³² ĀS, p. 18,1-4 = NM, p. 46,8-10: *nanu deham evātmānaṁ pratyakṣataḥ pratipadyāmahe. ahaṁ jānāmīti jñātā hy ātmā aham iti cakāsti. dehaś cāhaṁkāragocaraḥ, sthūlo 'haṁ kṛṣo 'ham iti darśanāt. dehasya hi sthauḷyādiyogaḥ. atas tatsamānādhikaraṇatayāyam ahaṁkāraḥ śarīrālambana ity avāśyāśrayaṇīyam.*

Damit verbindet Nārāyaṇārya eine Argumentation, die Yāmunamuni etwas später weitgehend wortgleich im Sinne des Pūrvapakṣa vorbringt: „Und so können die verschiedenen Schlussfolgerungen wie beispielsweise ‘Da die Geistigkeit nicht in jedem Feinatome festgestellt wird, und bei dieser Annahme in dem einen Körper mehrere tausend geistige [Wesen] gegeben sein müssten’, [beziehungsweise], ‘Da eine besondere Eigenschaft einer Substanz, die eine Wirkung ist, ohne eine [entsprechende] Eigenschaft in deren Ursache vorauszusetzen, nicht möglich ist, ist die Geistigkeit nicht eine besondere Eigenschaft des Körpers; [dies] auch [deswegen], weil sie nicht dem Körper zur Gänze zukommt’, nicht standhalten, weil sie von der Wahrnehmung aufgehoben sind.²³³ Auch würde folgen, dass [die Geistigkeit] eine Eigenschaft des Körpers sein [müsste], während [die Möglichkeit, dass sie] eine besondere Eigenschaft sein [könnte], negiert werden müsste. Außerdem lassen [die Eigenschaften], dass die Tätigkeit [des Körpers] dem Willen entsprechend eintritt, und [der Körper] Sinnesfakultäten besitzt usw., welche [Eigenschaften] man im Körper wahrnimmt, während sie [in Dingen wie] Topf usw. völlig fehlen, die erkanntermaßen ungeistig sind, erkennen, dass eben der Körper geistig ist.“²³⁴

Auch in der Zurückweisung dieses Pūrvapakṣa folgt Nārāyaṇārya eng dem Text der Ātmasiddhiḥ. So ist NM, p. 46,17ff. ein wörtliches Zitat aus Yāmunamunis Werk: „Und [noch] etwas anderes: Dem Manas, das die Tätigkeit der Sinne beherrscht und sich selbst [im Sinne des] ‘Ich’ betrachtet, kommen die Glieder [des Körpers] wie Hände, Füße, Bauch usw. nicht zur Erscheinung. Und nimmt man an, dass der grobe Körper, der aus Teilen besteht, als ‘Ich’ erkannt wird, müssten notwendig auch [dessen] Teile in Verbindung [mit ihm] zur Erscheinung kommen. Denn es ist nicht möglich,

²³³ Dies entspricht dem von Nārāyaṇārya erwähnten fehlerhaften Grund eines *kālātyāyāpadiṣṭaḥ*.

²³⁴ ĀS, pp. 21,1-22,3 = NM, p. 46,10-15: *evaṃ ca pratyekaṃ paramāṇuṣu caitanyānupalabdheḥ, tadabhyupagame caikaśarīra evānekasahasracetanāpātāt, akāraṇaḡuṇapūrvakasya kāryadravyavartino viśeṣaḡuṇasyāsambhavān na śarīraviśeṣaḡuṇaś caitanyam, ayāvaca charīrabhāvītvāc cetyādayo ‘numānabhedāḥ pratyakṣabādhitaviśayatayā na parākramitūḡ kṣamante. viśeṣaḡuṇatve ca pratiśidhyamāne dehagūṇatvābhyupagama-prasaṅgaś ca. api cecchānuvidhāyikriyatvendriyavattvādayaḥ śarīre dṛśyamānāḥ saṃpratipannācaitanyād ghaṭāder atyantavyāvartamānāḥ śarīram eva cetanam avagamayanti.*

dass das grobe, Teile habende [Ganze] zur Erscheinung kommt, einige seiner Teile aber nicht.²³⁵

Die restliche Widerlegung des Pūrvapakṣa führt Nārāyaṇārya aus, indem er die folgende breite Argumentation Yāmunamunis mit nur geringfügigen Veränderungen in extenso übernimmt: „[Die Behauptung,] dass die ‘Ich’-Vorstellung [bei der Erkenntnis] ‘Ich bin dick’, ‘Ich bin dünn’ auf den Körper [bezogen] beobachtet wird, ist ebenfalls [näher] zu überdenken. Hier bezieht sich auch der Ahaṃkāra auf etwas im Inneren des Körpers, das als Ich erscheint, was immer dies ist; und nicht wie die sinnliche Körpervorstellung auf den Körper allein, der mit Dick-Sein, Jugendlichkeit usw. verbunden ist. Eben deshalb zeigt sich ein Unterschied [in der Erkenntnis] ‘Dies ist mein Körper’ [ebenso] wie [in der Erkenntnis] ‘Dies ist mein Haus’ und [ergibt sich so] der [entsprechende] Sprachgebrauch. Es ist nämlich nicht richtig, diesen [Sprachgebrauch], der durch einen klar erkannten Unterschied bedingt ist, übertragen (*pratāyamānaḥ*) und wie die Bezeichnung des Körpers einer steinernen Figur als metaphorisch zu betrachten, wie [wenn man sagt:] ‘mein Ātmā’. Weil es nämlich in diesem Falle eine gemeinsame Referenz des Wortes ‘*ātmā*’ [und des Wortes ‘mein’] gibt, und [diesbezüglich] keine Meinungsverschiedenheit besteht, ist ein derartiges Festsetzen richtig. Im vorliegenden Falle aber ist es nicht so. Daher ist, weil der Geist durch die unmittelbare Wahrnehmung als vom Körper unterschieden erwiesen ist, der Gebrauch des Wortes ‘ich’ für den Körper, der mit [dem Geist] verbunden ist, [in der Aussage ‘Ich bin dick’ usw.] übertragen [gebraucht].²³⁶

²³⁵ ĀS, p. 28,1-5 = NM, p. 46,17-19: *anyac ca, niyamitabahirindriyavṛtter avahitamanaso 'ham iti svātmānam avayataḥ karacaraṇodarādyavayavā na bhāsante. sthaviṛyasi cāvayavini śarīre 'ham iti matigocaare 'bhyupagamyamāne 'vaśyam avayavaprati-bhāsenāpy anvayinā bhāvvyam. na hy asti sambhavaḥ – avayavī sthaviṛyān pracakāsti; avayavās tu na kecana prathanta iti.*

²³⁶ ĀS, pp. 30,1-31,2 = NM, p. 47,1-6: *yat tu sthūlo 'haṃ kṛṣo 'ham iti śarīre 'haṃ pratyayo dṛṣyata iti; tad api paryālocanīyam. tatrāpy antaḥśarīram ahamākāram eva kim api vastu ahaṃkāro gocarayati, na punaś cākṣuṣa iva dehapratyayaḥ sthauḥyabālyādiyogidehamātram. ata eva mamedam gr̥ham itivat mamedam śarīram iti bhedapratibhāso vyavahāraś ca. na hy asau sāksāt pratītabhedanimitaḥ pratāyamānaḥ śilāputrakasārīravayapadeśavadaupacāriko yukta āśrayituḥ mamātmetivat. tatrāmaśabdasyātmani vṛtter aikārthyād avivādāc ca yuktaṃ tathāśrayaṇam. na caivam atra. ato dehavyatirekiṇaḥ cetanasya pratyakṣasiddhatvāt tatsambandhini lākṣaṇiko dehe 'haṃśabdaprayogaḥ.*

Da durch das Erfassen der Konfiguration einander entgegen gesetzter [Beschaffenheiten wie] Form, Ausdehnung und Zahl [der Ātmā] klar als unterschieden [vom Körper] erwiesen ist, ist das Erscheinen eines Nichtunterschieden-Seins [des Ātmā] vom Körper zufolge dessen, dass eine andere derartige Form [des Ātmā] nicht erfasst wird, ein Irrtum von [Leuten], die kein Unterscheidungsvermögen haben²³⁷ und daher besitzt dieser Ātmā eine eigene Aktivität, die [seinem] Wollen gemäß ist. Denn nur zufolge [seines] Wollens stellt er vor, erinnert er sich und urteilt er. Auch dem Körper kommt Aktivität wie Liegen, Sitzen, Aufstehen usw. zu, die diesem Wollen [des Ātmā] entsprechend ist, [und daher] ergibt sich der Irrtum des Nichtunterschieden-Seins [von Körper und Ātmā], wie im Falle des ‘Muschel-Silbers’. Dank des Manas, das auf den als Subjekt des Erkennens gewiss-seienden, als ‘Ich’ erscheinenden [und] teillosen Gegenstand gerichtet ist, [und] so leuchtet, erkennt man²³⁸ unmittelbar [den Ātmā] getrennt vom groben, Teile habenden Körper.

Es gibt [dafür] auch [Beweise]: Die Erfahrung ‘Ich erkenne’ hat nicht den Körper zum Gegenstand, oder hat etwas anderes [als den Körper] zum Gegenstand, weil [in ihr] dessen Teile nicht zur Erscheinung kommen. Was derart [erscheint], ist so; [nämlich] wie das Erscheinen ‘Dieser’ (*scil.* Ātmā); was den Körper zum Gegenstand hat, das ist nicht so. Wie nach der Meinung von [uns] beiden die Erkenntnis des Körpers. So [nämlich]: Der Körper ist nicht Bereich der Ich-Erfahrung, weil er als ‘Dieser’ (*scil.* als Körper) erfasst wird; oder weil er mit den äußeren Sinnen erfasst wird, wie ein Topf.²³⁹

²³⁷ ĀS, p. 31,3-5 = NM, p. 47,7-8: *bāhyaviṣayeṣu parasparaviruddharūpaparimāṇa-saṅkhyāsanniveśagrahaṇena vyatirekasya sphuṭatvāt ātmani tādṛśarūpāntarāgrahaṇena dehābhedapratibhāsabhramo ’vivekinām.*

²³⁸ Hier ist offenbar an das *yogipratyakṣam* gedacht.

²³⁹ ĀS, pp. 31,5-33,4 = NM, p. 47,1-16: *itaś ca – icchānuvidhāyivavyāpāro ’yam ātmā. icchayaiva hi saṅkalpayati smaraty abhyūhati ca. śarīram api tadicchānuvidhāyīśayanāsanotthānādiceṣṭam iti bhavaty abhedabhramaḥ; śukṭirajātādāv iva. praṇīhitamanasas tu jñātrtayā siddhyantam ahamākāram artham anavayavam idam iti. pari-sphurataḥ sthūlād avayavinaḥ śarīrāt pṛthagaparokṣayanty eva. – bhavanti ca – jānāmīti pratayaḥ śarīraviṣayo na bhavati; arthāntaraviṣayo vā ’yam; aprakāśamānatad-avayavapratibhāsatvāt; ya evaṃprakāraḥ sa tathā, yathāyam iti pratibhāsaḥ. yac chārīraviṣayaṃ, na tat tathā; yathobhayasaṃmataṃ śarīrajñānam. tathā – śarīram ahaṃ-pratayagocaro na bhavati, idam iti gṛhyamāṇatvāt, bāhyendriyagrāhyatvād vā, ghaṭādivad iti.*

Auch bei der Erörterung der Frage, ob nicht das Selbst auf die Funktion der Sinne zurückgeführt werden könne,²⁴⁰ gibt Nārāyaṅya sowohl den Pūrvaṅkṣa wie auch dessen Widerlegung im entsprechenden Abschnitt der Ātmasiddhiḥ im Wesentlichen unverändert wieder, der bei Yāmuna folgendermaßen lautet: „Sollen dann eben die Sinne der Ātmā sein, erscheinen diese doch nicht als ein ‘Dieses’, sodass sie wie der Körper vom Bereich des Ahaṅkāra ausgeschlossen wären; noch sind sie grob [materiell] mit ausgeprägten [sinnlichen] Eigenschaften wie Farbe usw., sodass folgen würde, dass der ‘Ich’-Vorstellung, wenn sie Gegenstand der Sinne wäre, die Erkenntnis von Farbe, Teilen usw. zukommen müsste wie im Falle des Zur-Erscheinung-Kommens des [Körpers]; und [so] ist die Erkenntnis, die ihnen zukommt, zu Recht Frucht ihrer Tätigkeit, wie Satyatapas [sagt]: ‘Das Auge ist da, um zu sehen’.²⁴¹

Dies ist nicht [richtig], weil die [beiden folgenden] Alternativen nicht möglich sind; nämlich so: Sind die Sinne jeweils einzeln geistig oder [alle] zusammen? Wenn jeweils einzeln, wäre das Verbinden von etwas, das mit dem einen Sinn wahrgenommen wurde, mit einem anderen Sinn nicht [möglich]. Es gibt dies [jedoch, wenn man erkennt:] ‘Den ich gesehen habe, berühre ich [jetzt]’. Aus eben diesem [Grund] ergibt sich die Geistigkeit [der Sinne] auch zusammen nicht. Denn ein und dasselbe Ding wird von allen fünf Sinnen weder wahrgenommen noch [nachträglich] verbunden; auch würde beim Ausfallen von [nur] einem Sinn das Aufhören [der Geistigkeit] folgen. Auch dürfte, falls den Sinnen Geistigkeit zukäme, beim Ausfallen eines bestimmten Sinnes auch die Erinnerung an den Gegenstand des betreffenden Sinnes nicht [möglich] sein. Auch inhäriert die Erkenntnis als Ergebnis der Tätigkeit der [Sinne] diesen nicht, weil auch das Böse usw. durch den Gebrauch der Waffen, einem anderen inhäriert.²⁴²

²⁴⁰ NM, p. 47,17-48,2.

²⁴¹ ĀS, pp. 41,9-42,3 = NM, p. 47,17-20: *santu tarhūndriyāṅy evātmā. na ca tānīdantayā prathante; yena dehavad ahaṅkāragocarād bahiṣkriyeran. nāpi tathodbhūtarūpādiguṇāni sthūlāni; yena tatpratibhāsa ivendriyagocaratve 'haṃpratyayasya rūpāvayavādi-pratītiḥ prasajyeta. tadvyāpārāphalaṃ ca jñānaṃ tadgāmi yuktam snānādhyayanādīphalavat. ata eva satyatapāḥ "draṣṭuś cakṣuṣaḥ" iti.* Die Übersetzung des Zitates Satyatapas folgt dem Text von VarāhaP 97,23.

²⁴² ĀS, pp. 42,5-43,4 = NM, pp. 47,21-48,2: *tan na. vikalpāsahatvāt. tathā hi – kiṃ pratyekam indriyāṅi cetanāni, sambhūya vā? yadi pratyekam, indriyāntaradṛṣṭasyendriyāntarena pratisandhānaṃ na syāt. asti ca tat – yam aham adrākṣam tam aham sprśāmīti. ata eva na sambhūyāpi cetanatvam. na hi pañcabhir indriyāiḥ sambhūyaikaṃ vastvanubhūyate 'nusandhīyate vā. ekendriyavigame ca prāyaṅprasaṅgāś ca. indriya-*

Nachdem Nārāyaṇārya in dieser Weise die Erörterung des Körpers und der Sinne als Referenz der Ich-Vorstellung weitgehend wortgetreu aus der Ātmasiddhiḥ übernommen hat, übergeht er bis auf eine kurze Erwähnung die Frage, ob nicht das Manas oder das Lebensprinzip des Prāṇa Referenz dieser Vorstellung sein könnte,²⁴³ und greift die für ihn entscheidende Auseinandersetzung mit der Position des Advaitavedānta auf, dass das (subsistierende) Erkennen (*saṃvit*) der Ātmā sei. Dazu übernimmt er abermals die entsprechenden Ausführungen aus der Ātmasiddhiḥ: „Soll dann eben das [subsistierende] Erkennen (*saṃvit*) der Ātmā sein. Denn in [Gegenständen] wie dem Topf wird beobachtet, dass das Nicht-Ātmā-Sein mit dem Ungeistig-Sein zusammengeht, und das Fehlen des Ungeistig-Seins der Erkenntnis schließt auch dieses [Nicht-Ātmā-Sein] aus, und das Geistig-Sein ist gegeben, weil die Erkenntnis dank [ihres] Seins leuchtet. Denn die Erkenntnis, wenn sie vorhanden ist, ist nicht wie Töpfe usw. ohne Leuchten, sodass sie abhängig [von etwas anderem] seiend-gewiss wäre.

[Hier] könnte man [nun] der Meinung sein, dass die Erkenntnis, auch wenn sie entstanden ist, nur den Gegenstand zur Erscheinung bringt. Wenn wir erkennen: ‘Dieses ist blau’, dann erkennen wir doch nicht das Erkennen, welches nicht blau und nicht ein ‘Dieses’ ist. Daher leuchtet [in der Erkenntnis] nur der Gegenstand durch die aufgrund ihres Eigenwesens gegebene Erkenntnis zufolge des Kontaktes mit dem Sinnesorgan. Und daher wird die Erkenntnis (*saṃvit*) später zufolge der Wahrnehmung des [dem Gegenstand] eigenen, ihm [gelegentlich] zukommenden deutlich hervortretenden Leuchtens erschlossen.

Dies ist nicht [so], weil auch von sehr genau Prüfenden ein Leuchten, das Beschaffenheit des Gegenstandes wäre, außer in der Erkenntnis nicht wie Farbe usw. wahrgenommen wird, und weil dessen Annahme, sofern der gesamte Denk- und Sprachgebrauch nur dank der von beiden angenommenen Erkenntnis gegeben ist, unmöglich ist.“²⁴⁴

caitanya ca tattadindriyāpāye tattadindriyārthasmarāṇam api na bhavet. na ca tadvyāpārāphalatayā tatsamavāyitvaṃ jñānasya. śāstrādivyāpārajanmano 'pi pāpādeḥ paramavāyitvāt.

²⁴³ Nārāyaṇārya handelt diese Frage, die Yāmunamuni in ĀS, pp. 48,3-56,5 mit einer gewissen Ausführlichkeit diskutiert hat, in drei Zeilen ab.

²⁴⁴ ĀS, p. 56,7-58,3 = NM, p. 48,6-13: *bhavatu tarhi saṃvid evātmā, ajaḍatvāt. jaḍatvapratibaddhaṃ hy anātmyaṃ ghaṭādiṣu dṛṣṭam. jaḍatvaṃ ca saṃvido nivartamāṇam tad api nivartayati. ajaḍatvaṃ ca saṃvidāḥ sattayaiva prakāśamānatvāt. na hi satī saṃvid ghaṭādir ivāprakāśamānavatiṣṭhate, yena parāyattasiddhir āsthīyeta.*

Diese von Yāmunamuni übernommene advaitische Widerlegung der Auffassung der Mīmāṃsā, dass die Erkenntnis aus dem Erkenntnissein des Gegenstandes nur erschlossen werden könne, schließt Nārāyaṇārya, ohne der weiteren Diskussion in der Ātmasiddhiḥ zu folgen, mit dem nicht weiter ausgeführten Argument ab, dass der Gegenstand ohne eine Erkenntnis nicht erkannt werden würde, und diese als selbstleuchtendes Prinzip²⁴⁵ daher unmittelbar erwiesen sei und keiner Schlussfolgerung bedürfe.²⁴⁶

Diesen advaitischen Pūrvapakṣa als ganzen weist Nārāyaṇārya – zunächst ebenfalls ohne der Ātmasiddhiḥ zu folgen – mit dem kurzen Hinweis zurück: „Dies ist nicht so, weil [in der Erkenntnis:] ‘Ich erkenne den Topf’ erkannt wird, dass das Erkennen eine Beschaffenheit des inneren Gegenstandes, des Ātmā, ist. Sagen doch jene, die von der Bedeutung der Worte [etwas] verstehen, dass die Worte *saṃvit*, *anubhūti* und *jñana*-Wörter sind, die ein Relationales (*saṃbandhi-*) [bezeichnen], und daher ist das [subsistierende] Erkennen (*saṃvit*) nicht der Ātmā.“²⁴⁷ Dass dieser Hinweis nicht das Ende der Auseinandersetzung mit dem Advaita bedeutet, wird schon daraus deutlich, dass Nārāyaṇārya unmittelbar anschließend fortfährt: „Daher ist nur der ‘Ich-Gegenstand’ (*ahamarthaḥ*), der von [Gegebenheiten wie] Körper, Sinnen, Manas, Prāṇa und Erkennen (*saṃvit*) unterschieden ist, [und in der Erkenntnis] ‘Ich erkenne’ als Subjekt der Erkenntnis (*jñātr̥tayā*) erkannt wird, der Ātmā.“²⁴⁸ Beendet ist nur die Erörterung der in dem vom Yāmunamuni übernommenen Vers erwähnten ersten Bestimmung des Ātmā (*dehendriyādivyāvṛttaḥ*). Die Darlegung des

syān matam – jātāyām api saṃvidi viṣayamātram prathate. na khalu nīlam idam iti pratiyantaḥ tadaivānūlaman idaṃ rūpam api saṃvedanaṃ pratīmaḥ. ataḥ svarūpasatyaiḥ saṃvidā indriyasannikarṣeṇeva viṣayaḥ prakāśyate. tataś ca tadgatā-gantukaprakāśātīśayadarśanena paścāt saṃvid anumāsyate iti.

tan na. jñānavyatirekiṇo 'rthadharmasya prakāśasya nipuṇam api nirīkṣamāṇānām rūpādivad anupalabdheḥ. ubhayābhyupetasamvidaiḥ sakalavyavahāropapattau ca tatkalpanānupapatteḥ.

²⁴⁵ Vgl. NM, p. 48,14f.: *avabhāsakatvāt pradīpavat.*

²⁴⁶ NM, p. 48,14-17.

²⁴⁷ NM, p. 48,18-21: *naitad evam; ghaṭam ahaṃ vedmīti pratyagarthasyātmano dharmatayā saṃvidāḥ pratīteḥ. saṃvid anubhūtijñānādiśabdās sambandhiśabdā iti hi śabdārthavido vadanti. ataś ca saṃvid ātmā na bhavati. tasmād dehendriyamaṇaḥprāṇasaṃvidbhyo vyāvṛtto 'haṃ jānāmīti jñātr̥tayā pratiyamāno 'hamartha evātmā.* Vgl. ŚrīBh I (a), p. 155,1f.

²⁴⁸ NM, p. 48,20f.

Ātmā als „Ich“-Gegenstand und selbstgelichtetem Prinzip der Innerlichkeit wird von Nārāyaṇārya nunmehr erst begonnen.

In diesem Abschnitt der Nītimālā ist Nārāyaṇāryas Abhängigkeit von Yāmunamuni nicht mehr eindeutig gegeben. Die Argumentation ist wenig ins Detail gehend und geraffter als in den vorhergehenden Abschnitten und enthält keine wörtlichen Anklänge an den Text der Ātmasiddhiḥ, mit einer einzigen Ausnahme, nämlich NM, p. 49,15ff, wo Nārāyaṇārya aber auch ebenso gut Rāmānujas Śrībhāṣyam folgen könnte, das an der betreffenden Stelle Yāmunamunis Ausführungen wiedergibt. Dieses Zurücktreten der Abhängigkeit von der Ātmasiddhiḥ erklärt sich dadurch, dass wohl auch Nārāyaṇārya nur ein unvollständiges Manuskript der Ātmasiddhiḥ gehabt haben dürfte, oder aber Yāmunamuni; wie der die Disposition des Kapitels vorgebende Vers nahelegt, der Bestimmungen des Ātmā erwähnt, die in dessen Vorlage bei Yāmunamuni fehlen, diese nicht oder anders gelehrt hat, als es die Schule zur Zeit Nārāyaṇāryas getan hat.

Nārāyaṇārya eröffnet diesen Abschnitt seiner Darstellung mit dem Argument des Advaita: „Aufgrund des Nicht-Erscheinens eines ‘Dies’ wie im Falle [der Erkenntnis] von Blau ergibt sich zufolge des Fehlens des Äußerlich-Seins auch das Innerlich-Sein dieses [Erkennens]. Dem ‘Ich’-Gegenstand aber kommt, auch wenn das Als-etwas-Erscheinen fehlt, im Zeitpunkt [seiner] Wahrnehmung durch die Erkenntnis aufgrund dieser Wahrnehmung der Sache nach das Äußerlich-Sein zu wie einem Gegenstand. Daher ist der Ātmā das [subsistierende] Erkennen und nicht der ‘Ich’-Gegenstand.“²⁴⁹

Die Widerlegung dieses Einwandes durch Nārāyaṇārya ist bemerkenswert, weil sie eine begriffliche Unterscheidung enthält, die in dieser Form neu ist und eine Lehre der Schule voraussetzt oder vorwegzunehmen scheint, die später, etwa bei Venkaṭanātha, zu deren festem Lehrbestand gehört. Nārāyaṇārya erwidert nämlich: „Dies ist falsch, weil dem ‘Ich’-Gegenstand Selbstleuchten und ‘Innerlichkeit’ (*pratyaktvam*) zukommen. Denn unvermittelt aus sich selbst zur Erscheinung zu kommen ist ‘für sich selbst leuchten’ (*svasmai prakāśamānatvam*); [und] dieses kommt nur dem ‘Ich’-Gegenstand zu. Weil aber dem Erkennen das Für-sich-selbst-Leuchten (*svasmai svayamprakāśamānatvam*) fehlt, auch wenn [das Erkennen] durch sich selbst leuchtet, ist dieses nicht ursprünglich (*mukhyam*). Denn auch dieses kommt nur aufgrund des Ātmā zur Erscheinung

²⁴⁹ NM, p. 49,1-4.

wie der Gegenstand. Das 'Innerlich-Sein' kommt nur dem 'Ich'-Gegenstand zu, dem Erkennen hingegen nur das bloße Fehlen des 'Äußerlich-Seins' (*parāktvābhāvaḥ*), nicht aber das 'Innerlich-Sein' (*pratyaktvam*). Ihm kommen das 'Nicht-äußerlich-Sein' und das 'Aus-sich-selbst-Leuchten' deshalb zu, weil [das Erkennen bei der Erkenntnis] 'Ich erkenne' als eine Beschaffenheit des Ātmā zur Erscheinung kommt.²⁵⁰

Die hier vorgetragenen Gedanken sind nicht neu. Sie begegnen bereits bei Yāmunamuni²⁵¹ und werden von Rāmānuja übernommen.²⁵² Neu ist, dass sie in dieser Widerlegung so formalisiert wurden, dass dem Erkennen (*saṁvit*, *jñānam*) zwar das „Aus-sich-selbst-Leuchten“ (*svena prakāśamānatvam*) zugesprochen wird, es aber dennoch anders als das Subjekt keine „Innerlichkeit“, keine „Selbst-Gelichtetheit“²⁵³ besitzt; eine Differenzierung der ontologischen Bestimmung des Erkennens, die, soweit wir wissen, in dieser Schärfe erst in der späteren Schule fassbar ist. Die hier von Nārāyaṇārya vorgenommene Differenzierung der ontologischen Bestimmung bedeutet nicht mehr und nicht weniger als dass das Erkennen zwar eine innere Wirklichkeit des Geistes ist, da ihm das Charakteristikum eines äußeren Gegenstandes, die „Diesheit“ fehlt, es aber deshalb nicht schon die selbstgelichtete „Innerlichkeit“ (*pratyaktvam*) des Subjektes besitzt. Das Erkennen als geistige Substanz leuchtet zwar aus sich selbst (*svena*), nicht aber „für sich“ (*svasmai*). Es ist die Charakterisierung des Erkennens durch das „Fehlen des Äußerlich-Seins“ (*parāktvābhāvamātram*), die später Venkaṭanātha nötig, diesen Gedanken Nārāyaṇāryas aufzugreifen und näher zu präzisieren: „Was aber Nārāyaṇārya in der Nītimālā sagt“, schreibt er in seinem Nyāyasiddhāñjanam, „Dem Erkennen hingegen kommt nur das Fehlen des Äußerlich-Seins (*parāktvābhāvamātram eva*) zu, nicht aber die ›Innerlichkeit‹ (*pratyaktvam*)“, ist auch gutzuheißen, weil [er damit auch] das Fehlen der 'Diesheit' (*idamtvam*) zugesteht, die im Pūrvapakṣa [vom Gegner] in einer nur auf das Objekt-der-Erkennnis-Sein bezogenen Form zum Nachweis verwendet ist.“²⁵⁴ Diese Klarstellung ist für Venkaṭanātha wichtig, weil er seinerseits das Erkennen als selbst-

²⁵⁰ NM, p. 49,5-9.

²⁵¹ Beispielsweise ĀS, pp. 111,5ff. und 106,4ff.

²⁵² ŚrīBh I (a), pp. 171,1ff. und 156,3ff.

²⁵³ Vg. *na tu pratyaktvam*.

²⁵⁴ NySiddh, p. 190,5-7: *yat tu nītimālāyāṃ nārāyaṇāryair uktam – jñānasya tu parāktvābhāvamātram eva, na tu pratyaktvam iti; etad api pūrvapakṣaprokṭadṛgviṣayatvamātrādhnāsiddhi[ka]tvarūpedantvābhāvābhyaupagamād iti mantavyam*.

leuchtend und damit als geistig (*ajādam*) bestimmt, es aber dennoch als dem Subjekt „äußerlich“ versteht, und somit Nārāyaṇāryas Diktion seiner Lehre widersprechen würde, während sie in Venkaṭanāthas Deutung, und dies wohl zu Recht, seine Lehre vorweg nimmt, insofern das „Äußerlich-Sein“ (*parāktvam*) der Erkenntnis von Venkaṭanātha, anders als es in Nārāyaṇāryas Pūrvapakṣa gemeint ist, im Gegenüber zum Subjekt als „für anderes Leuchten“ (*parasmai bhāsamānam*) bestimmt wird.²⁵⁵

Nähere Beschreibung verdient in der Folge auch Nārāyaṇāryas Erörterung der Frage, ob und wie der Ātmā trotz seiner Unveränderlichkeit (*avikriyātvam*) Subjekt des Erkennens sein könne; eine Frage, die der Advaitin in der Polemik gegen die Lehre vom Subjekt-Sein des Ātmā aufgreift: „Der Ātmā ist doch unveränderlich. Subjekt einer Erkenntnis sein ist [aber] Urheber von Erkenntnisakten sein (*jñānakriyākartṛtvam*). [Dies] ist für den Ātmā nicht möglich, weil es eine Veränderung darstellt.“²⁵⁶ Nārāyaṇāryas Erwiderung auf diesen Einwand ist äußerst gedrängt und erfolgt auf den entscheidenden Gedanken reduziert, ohne auf Details einzugehen. In der Darstellung sowohl des Pūrvapakṣa als auch dessen Zurückweisung greift er auf Gedanken Yāmunamunis und Rāmānujas zurück, die er beide gekannt hat. Schon Yāmunamuni hatte in seiner Ātmasiddhiḥ denselben Einwand des Advaita referiert und zurückgewiesen: „Erkenner zu sein (*jñātrtvam*) [bedeutet], Urheber von Akten der Erkenntnis zu sein (*jñānakriyākartṛtvam*), was veränderlichen Wesens [und] ungeistig ist, und im Ahaṃkāraknoten befindlich. Der Ātmā, der [nur subjektloses] Leuchten ist, ist der, welcher dessen Ergebnis genießt ohne Veränderung, [und lediglich] Zeuge ist (*sākṣī*). Das Subjekt-Sein (*kartṛtvam*) usw. fürwahr ist, weil es erkannt wird (*drśyatvāt*) wie Farbe usw. nicht eine Beschaffenheit des Ātmā. Wenn nämlich das Subjekt-Sein des Ātmā Gegenstand der ‘Ich’-Vorstellung ist, wäre die Folge, dass [das Subjekt] wie der Körper nicht der Ātmā ist, den Zwecken eines anderen dient würde [und] ungeistig ist, nicht zu vermeiden. Im weltlichen und vedischen Tun beobachtet man nämlich, dass der das Ergebnis des Tuns genießende Erkenner, welcher der [Gegenstand der] ‘Ich’-Vorstellung ist, von dem als

²⁵⁵ Vgl.: „Ungeistiges leuchtet aufgrund eines anderen. Was anders als dieses ist, ist geistig. Was für sich selbst leuchtet, ist ein ‘Innerlich[-Seiendes]’. Was für ein anderes leuchtet ist ein ‘Äußerlich[-Seiendes]’. So ist der Sprachgebrauch.“ (NySiddh, p. 190,4f.: *parata eva bhāsamānaṃ jaḍam. tadanyad ajaḍam. svasmai bhāsamānaṃ pratyak. parasmai bhāsamānaṃ parāḡ iti vyavaharanti.*)

²⁵⁶ NM, p. 49,15-18.

Subjekt des Handelns erwiesenen Körper unterschieden ist. In der gleichen Weise ist es richtig, dass der Zeuge, der innere Ātmā, vom Erkennen, welcher der 'Ich'-Gegenstand ist, unterschieden ist.²⁵⁷ Soweit die ausführliche Darstellung des gegnerischen Einwandes in Yāmunamunis Ātmasiddhiḥ, den dieser in folgender Weise zurückweist:

„Dies ist so nicht richtig, weil man mit Ausnahme des inneren Ātmā, der [durch die Erkenntnis] 'Ich erkenne' als Subjekt der Erkenntnis erwiesen ist, einen [anderen] Zeugen (*sākṣī*), der bloßes [subsistierendes] 'Leuchten' wäre, nicht wahrnimmt. Denn das 'Ich'-Sein, das gleichsam in die entgegengesetzte Richtung weisend zur Erscheinung kommt, wenn [der Ātmā] als Substrat des Erkennens von Körper, Sinnen, Manas, Prāṇa und Erkennen unterschieden wird, [bedeutet] Innerlichkeit. Auch ist das Zeuge-Sein (*sākṣitvam*) dessen unmittelbares Erkennen-Sein. Denn als Zeuge wird [niemand] bezeichnet, der nicht Erkennen ist. Auch erscheint alles, was zum Leuchten gebracht wird, dem Erkennen, der als 'Ich' leuchtet; [und daher] ist die Erfahrung 'Ich erkenne', 'Es leuchtet für mich' hinsichtlich jedes Ātmā erwiesen.“²⁵⁸

Dieser Text Yāmunamunis scheint der Ursprung der von Nārāyaṇārya zu dieser Frage geführten Diskussion zu sein, nicht aber ihre Quelle, auch wenn er Yāmunas Text gekannt hat. Nārāyaṇāryas Darstellung unterscheidet sich trotz des Bezuges zur Ātmasiddhiḥ deutlich von Yāmunas ursprünglicher Erörterung, die im Unterschied zur Nītimālā wesentlich auf textliche Aussagen eines Advaitin bezogen zu sein scheinen,²⁵⁹ während Nārāyaṇārya knapp und problemorientiert argumentiert. In Yāmunamunis Darstellung argumentiert der Advaitin mit dem Begriff des „Zeugen“

²⁵⁷ ĀS, pp. 90,4-91,1: *nanu jñātrtvaṃ jñānakriyākartṛtvaṃ vikriyātmakaṃ jaḍam ahaṃkāragranthistham. tatphalabhug akartāvīkriyaḥ sākṣī prakāśamātra ātmā. kartṛtvādir hi drśyatvād rūpādivan nāmadharmah. kartṛtve hy ātmano 'haṃpratyayagocaratve 'pi dehasyevānāmatvapārāthavajādatvādīprasāṅgo durnivārah. dr̥ṣṭam ca laukikavaidīkakarmasu kartṛtaya prasiddhād dehāt tatkriyāphalabhujāḥ pramātuḥ ahaṃpratyayinaḥ pṛthaktvam. tathehāpi pramātur ahamarthād vilakṣaṇaḥ sākṣī pratyagātmēti yuktam.*

²⁵⁸ ĀS, pp. 91,1-92,4; *naivaṃ yuktam. ahaṃ jānāmi jñātrtayā sidhyataḥ pratyagātmano vyatirekeṇa sākṣiṇo nāma prakāśamātrasyātmano 'nupalabdheḥ. dehendriyamaṇaḥ-prāṇavijñānebhyo jñānāśrayatayā vivicyamāne pratīpam añcatīva nirbhāsamāno 'haṃbhāva eva hi pratyaktvaṃ nāma. sākṣitvam api tasya sākṣāj jñātrtvaṃ. na hy aḥjanān sākṣī apadiśyate. sarvaṃ ca prakāśamānaṃ jñātre 'ham iti cakāśate prakāśata iti pratyātmāsiddho 'yam anubhavaḥ – ahaṃ jānāmi, mahyaṃ prakāśata iti.*

²⁵⁹ Wenn Yāmunamunis Erwähnung Sureśvaras, ĀS, p. 93,7-9, nicht zufällig ist, könnte Yāmunamuni im oben zitierten Text der Ātmasiddhiḥ Sureśvara im Auge haben.

(*sākṣī*), genauer mit der Vorstellung des „Zeugenbewusstseins“, dank dem er die unveränderliche Natur des Ātmā verdeutlicht und zeigt, dass die Vorstellung eines tätigen Subjektes, weil es selbst Gegenstand einer Erkenntnis (vgl. *dṛśyatvāt*) wäre (vgl. *ātmano 'hamapratyayagocare 'pi*), nicht auf den Ātmā zutreffen könne. Dementsprechend versucht Yāmuna-muni auch den Begriff des „Zeugen“, wie ihn der Advaitin versteht, zu hinterfragen und zu zeigen, dass auch der „Zeuge“ in Wirklichkeit das *Subjekt* einer unmittelbaren Beobachtung und so einer Erkenntnis ist (vgl. *sākṣitvam api tasya sākṣāt jñātrtvam*), der als „Ich“ zur Erscheinung kommt (vgl. *jñātre 'ham iti cakāśate*).

Von all dem ist bei Nārāyaṇārya praktisch keine Rede. Die Argumentation im Text der Nītimālā zielt in eine ganz andere Richtung. Die Vorstellung eines „Zeugen“ ist weder ein Element des Gegners noch seiner Widerlegung. Nārāyaṇārya versucht demgegenüber zu zeigen, dass das erkennende Subjekt als Substrat des Erkennens gar keiner Veränderung unterworfen sein kann, weil Erkennen keine veränderliche Aktivität bedeutet, und greift damit im Grunde direkt auf Rāmānuja zurück, der dieses Problem in der gleichen Weise löst. Die entscheidenden Gedanken deutet Rāmānuja eher implizit an, wenn er argumentiert: „Auch ist das Erkennen-Sein (*jñātrtvam*) nicht veränderlichen Wesens. Denn Erkennen-Sein [besteht darin], Substrat der Eigenschaft Erkennen zu sein. Das Erkennen des ewigen [Erkenners] ist zufolge dessen, dass es zu [dessen] Eigenwirklichkeit gehört, ewig. (...) Die Auffassung, dass dieser, dessen Eigenwesen eben Erkennen ist, auch Substrat (*āśrayam*) des Erkennens ist, so wie Edelsteine usw. Substrat [ihres] Leuchtens sind, ist kein Widerspruch. So wurde [von uns] gesagt. Wir werden [weilers] darlegen, dass das Erkennen an sich unbegrenzt ist, [dass] das Erkennen [aber] der Verengung und der Ausweitung fähig ist. Daher ist es im Zustand des *kṣetrajñāḥ* in seinem Wesen durch das Karma in einer dem jeweiligen Karma angemessenen Abgestuftheit verengt. Dieses ist durch die Sinnesorgane bedingt. Mit Rücksicht auf das Hervorgehen der Erkenntnis durch die Sinnesorgane ergibt sich die Rede vom Eintreten bzw. Aufhören [der Erkenntnis]. Im Falle [dieses] Hervorgehens der Erkenntnis kommt es zum Urheber-Sein [des Erkenners]. Dieses [Urheber-Sein] gehört aber nicht zu dessen Eigenwirklichkeit, sondern ist durch das Karma bedingt. [Und] so ist der Ātmā selbst ohne Veränderung (*avikriyasvarūpaḥ*).“²⁶⁰

²⁶⁰ ŚrīBh I (a), pp. 159,3-160,6. Text s. Anm. 61.

Wie bei Rāmānuja häufig, ist seine Argumentation auch hier vielschichtig und nur implizit andeutend. In diesem Text fehlt jedenfalls wie bei Nārāyaṇārya der Begriff des „Zeugen[-Bewusstseins]“ und daher die Bemühung zu zeigen, dass es sich um einen Zeugen nur handeln kann, wenn er ein Erkennender und daher ein geistiges Subjekt ist. Statt dessen geht es Rāmānuja darum, dass das Erkenntnissubjekt, wie er es versteht, keiner Veränderung unterworfen ist, und dennoch trotz seines Subjekt-Seins Subjekt des Erkennens sein kann. Die gegenüber Yāmunamuni geänderte Richtung der Argumentation zeigt sich schon im Grundansatz von Rāmānujas Überlegungen, wenn er nicht vom Erkenntnissubjekt (*jñātā*) spricht, sondern vom Subjekt-Sein für Erkenntnis (*jñātṛtvam*) und meint, dass dieses darin bestünde, bleibend (*nityam*) und unwandelbar Substrat des Erkennens (*jñānaguṇāśrayatvam*) zu sein. Damit deutet er dieses Substrat-der-Erkenntnis-Sein implizit als Relation von Modus und Modus-Habendem (*prakāraprakāribhāvaḥ*) und bezieht durch diese Relation auch Yāmunamunis Gedanken mit ein, dass das Erkennen als Eigenschaft des Ātmā erst durch seine Verbindung mit dem Ātmā als Erkennendem „leuchtet“.²⁶¹ Schon im Ansatz der vorliegenden Argumentation wird der Ātmā, sofern er ein solches Substrat des Erkennens ist, immer schon als unwandelbar in seinem Subjekt-Sein bestimmt. Aber nicht nur in dieser Weise ist der Ātmā kein in seiner Funktion für das Erkennen veränderliches Prinzip. Er ist es auch deshalb, und dies führt Rāmānuja unmissverständlich, wenn auch nicht in ausdrücklichen Worten aus, weil das Erkennen für ihn keine dem Entstehen und Vergehen unterworfenene „Tätigkeit“ (*kriyā*) ist, sondern seinerseits aktuell unveränderlich ist. Das Erkennen, eine Eigenschaft des Ātmā, ist eine Substanz, die ihrem Wesen nach unbegrenzt (*aparicchinnam*) und so keiner Tätigkeit (*kriyā*) fähig und daher ohne eigene Veränderung ist. Das Erkennen ist in diesem Sinne, wenn nicht durch das Karma eingengt, immer schon bei jedem möglichen Gegenstand des Erkennens, ohne tätig werden zu müssen und lässt dank seines Leuchtens durch die Verbindung mit dem Ātmā den Gegenstand bewusst werden. Genau dies ist aber der Grundgedanke, mit dem Nārāyaṇārya im zitierten Text zeigt, dass der Ātmā als Subjekt kein Urheber von Akten der Erkenntnis (*jñānakriyā-karṭṛtvam*)²⁶² sein könne, wenn er sagt, dass er als Substrat des Erkennens

²⁶¹ Vgl. ĀS, p. 111,9f. : *tatsambandhāyattā tu jñānasyāpi prakāśatā* und ŚrīBh I (a), p. 156,6: *jñānasyāpi prakāśatā tatsambandhāyattā*.

²⁶² NM, p. 49,15.

nicht Urheber einer Tätigkeit sei und daher auch keiner Veränderung unterworfen sein könne, da das Erkennen keine Tätigkeit sei.²⁶³

Mit diesem Verständnis des Subjektes und seines Erkennens gewinnt Nārāyaṇārya weiter die Möglichkeit, das Argument des Advaitin zu entkräften, dass die Vorstellung eines Subjektes als Urheber von Erkenntnisakten auf das unveränderliche subsistierende Erkennen, das ohne Objekt und ohne Subjekt ist, fälschlich übertragen wird.²⁶⁴ Dabei bezieht er sich wohl auch auf Rāmānuja, der diesen advaitischen Einwand im gleichen Zusammenhang mit den Worten aufgreift und zurückweist: „Und die Behauptung, dass die [subsistierende] Erkenntnis (*anubhūtiḥ*), die in Wirklichkeit ohne Gegenstand und ohne Substrat sei, irrtümlich als Subjekt des Erkennens erscheine wie die Muschel als Silber, ist, weil ein Irrtum nicht ohne Substrat möglich ist, unrichtig.“²⁶⁵ Nārāyaṇārya seinerseits weist dieses Argument des Advaita von Rāmānuja abweichend zunächst mit formallogischen Gründen,²⁶⁶ dann aber auch dadurch zurück, dass er das Argument des Advaitin gegen diesen selbst wendet²⁶⁷ und darüber hinaus darauf hinweist, dass auch die Struktur der falschen Übertragung (*adhyāsaḥ*) des „Ich“ auf die vom Advaitin angenommene subsistierende Erkenntnis widersprüchlich ist, da, falls der Advaitin Recht hätte, dessen These lauten müsste, dass Erkennen das „Ich“ sei, was im Widerspruch zu dessen These wäre.²⁶⁸

Abschließend greift Nārāyaṇārya, nachdem er die Ewigkeit des als substanzhafte „Eigenschaft“ des Ātmā verstandenen Erkennens durch autoritative Aussagen von Śruti und Überlieferung begründet hat, nochmals auf den oben zitierten Text Rāmānujas zurück und zeigt, dass bei der Annahme der Ewigkeit dieses Erkennens die Sinnesorgane nicht wie der Gegner meint unnütz seien. Diese seien notwendig, weil das Erkennen im

²⁶³ Vgl. NM, p. 49,19: *jñānasya kriyāvābhāvena tatāśrayasya kartṛtvābhāvāt*.

²⁶⁴ Vgl. NM, p. 49,16f.: *tasmā jñātrīvaṃ jñāne 'dhyastam*.

²⁶⁵ ŚrīBh I (a), p. 157,1f.: *atha yad uktam – anubhūtiḥ paramārthato nirviṣayā nirāśrayā ca satī bhrāntīyā jñātrīyāvabhāsate, rajatatayeva śuktiḥ, niradhiṣṭhānabhramānupapatteḥ iti – tad ayuktam*.

²⁶⁶ Vgl. NM, p. 49,21f.: *ātmāśrayadoṣaprasaṅgāt*, bzw. NM, p. 49,23: *tathāvidhasya jñānasyāsiddhatvāt*.

²⁶⁷ NM, p. 50,3f.: *kiṃ ca jñātur ahamarthasya jñāne 'dhyāsaṃ vadatā (dato ?) jñānam aham ity adhyāso bhavet; adhiṣṭhānabhūtāyāṃ hi śuktikāyāṃ rajatādhyāsaḥ. tasmān nityajñānāśrayaḥ svayampṛakāśo 'hamartha evātmā*.

²⁶⁸ Vgl. NM, p. 50,3f.

Zustand des Saṃsāra durch das Karma verengt sei und nur durch die Tore der Sinne zu den Objekten hinausreichen könne.²⁶⁹

Auffällig ist, dass Nārāyaṇārya unmittelbar im Anschluss an die Bestimmung des Ātmā als „einer von vielen“ (*asaṃkhyeyaḥ*)²⁷⁰ recht ausführlich von dessen Atomkleinheit (*aṇutvam*) spricht, und dies, obwohl im Einleitungsvers seines Traktates gar nicht die Rede davon war. Man fragt sich, was der Grund dafür sein mag. Nun gibt es auch in dem Vers der Ātmasiddhiḥ, der diesem zugrunde liegt, keine Erwähnung der Atomkleinheit, statt dessen begegnet der merkwürdige Terminus *vyāpin-*,²⁷¹ den wir mit Rāmānuja als „dank [seiner] übergroßen Feinheit in jeden Körper eindringend“ und diesen mit Hilfe des „Erkennens“ (*jñānam*) zur Gänze „durchdringend“ verstanden haben. Wenn diese Deutung zutreffend ist, scheint es kein Zufall zu sein, dass Nārāyaṇārya in Zusammenhang mit der Erörterung der Atomkleinheit davon spricht, dass der Ātmā trotz dieser mit Hilfe seines Erkennens den ganzen Körper erfüllt,²⁷² und dabei ebenfalls den fraglichen Terminus *vyāpin-* verwendet. Berücksichtigt man dies und versucht dafür eine befriedigende Erklärung zu finden, muss man annehmen, dass Nārāyaṇārya in Kenntnis des ursprünglichen Verses aus der Ātmasiddhiḥ, anlässlich der Darlegung der Vielheit der Seelen, von der auch jener spricht²⁷³ auch den von Yāmunamuni mit *vyāpin-* angesprochenen Sachverhalt in diesem Einschub über das *aṇutvam* (NM, p. 51,7-15) beleuchtet hat. Soweit sich dies wegen des nicht mehr erhaltenen Teiles der Ātmasiddhiḥ, in welchem die Bestimmung des Ātmā als *vyāpī* erörtert worden wäre, sagen lässt, dürfte Nārāyaṇārya dazu Rāmānujas Aussagen im Śrībhāṣyam herangezogen haben.²⁷⁴

Im weiteren Verlauf seines Traktates orientiert sich Nārāyaṇārya nicht mehr an Yāmunamuni, sondern folgt Rāmānujas Darstellung im Śrībhāṣyam. Nicht nur die Bestimmungen des Ātmā in seinem Einleitungsvers sind

²⁶⁹ NM, p. 50,18f.: *nityasyaiva saṃsāri(sāra?)daśāyāṃ karmaṇā saṅkucitasya niṣkramaṇa-dvāratayā kṣiptatvāt teṣāṃ*. Vgl. ŚrīBh I (a), p. 160,4-6: *ataḥ kṣetrajñāvasthāyāṃ karmaṇā saṅkucitasvarūpaṃ tattatkarmānuṅgataratatamahāvena (tāratamyena ?) vartate. tac cendriyadvāreṇa vyavasthitam. tam imam indriyadvārā jñānaprasaram apekṣya udayāstamayavyapadeśaḥ pravartate. jñānaprasare tu kartṛtvam asty eva*.

²⁷⁰ NM, p. 51,3-6.

²⁷¹ Vgl. oben, pp. 99ff.

²⁷² Vgl. NM, p. 51,11: *na cānutve sakalaśarīravāpīnī vedanā nopapadyata iti vācyam*.

²⁷³ Vgl. *pratikṣetram ātmā bhinnāḥ*.

²⁷⁴ So entsprechen sich weitgehend NM, p. 51,7ff. und ŚrīBh II, p. 362,16ff. bzw. NM 51,11ff. und ŚrīBh II, p. 364,3ff. — Vgl. dazu auch das unten pp. 138ff. Gesagte.

andere als im ursprünglichen Vers Yāmunamunis, auch die Erörterung dieser Bestimmungen findet keine Entsprechung in der Ātmasiddhiḥ, und dies soweit wir dies sagen können, nicht nur deshalb, weil die Ātmasiddhiḥ, sofern Yāmunamuni sie tatsächlich vollendet hat, nicht vollständig überliefert ist. Im Grunde handelt es sich bei diesen zusätzlichen Bestimmungen des Ātmā anders als bei den von Yāmunamuni in seinem programmatischen Vers aus der Ātmasiddhiḥ erwähnten, die den Ātmā nur in einer philosophischen Perspektive als solchen betreffen, um Aussagen mit einer impliziten religiösen Tragweite, die vom Ātmā aus der Sicht der Brahmasūtren – konkret der Theologie Rāmānujas – gemacht werden können.

So ist die erste von Nārāyaṇārya im Folgenden diskutierte Bestimmung des Ātmā, dass dieser ein „Teil“ (*aṃśaḥ*) des Paramātmā ist.²⁷⁵ Nārāyaṇārya erläutert dies, indem er einen Einwand einführt, der mit einem nach Meinung des Gegners dieser theologischen Aussage anhaftenden Widerspruch argumentiert: „Da es sich wegen des in Widerspruch stehenden Eigenwesens [von individuellem und höchstem Ātmā] zufolge des Lenkender- und Zu-Lenkendes-Seins, des Allwissend-Seins und des Beschränktes-Wissen-Habens usw. nicht nur eine einzige Substanz handeln [kann], ist [deren] ‘Teil’- und Teil-Habendes-Sein nicht möglich.“²⁷⁶

In der Zurückweisung dieses Einwandes folgt Nārāyaṇārya Rāmānujas eher breit ausgeführtem Kommentar zu den Brahmasūtren 2,3,41-45,²⁷⁷ die er rafft und im Sinne seines Traktates systematisch formt. Anders als Rāmānuja, der den vorgegebenen Inhalten der Brahmasūtren folgen muss, klärt er zunächst den von den Brahmasūtren verwendeten Begriff des „Teils“ (*aṃśaḥ*): „Teil-Sein [meint] nicht nur das Teil-einer-einzig-Substanz-Sein, sondern Teil-Sein [meint] auch das Teil eines [durch diesen] bestimmten Seienden Sein. Denn auch die Bestimmung eines [durch sie] bestimmten Seienden ist [dessen] Teil. Stellt man doch die Erkenntnis und den Sprachgebrauch fest: ‘Dies ist der bestimmende Teil, jenes ist der zu bestimmende Teil’. [Damit] ist das Bestimmung- und Zu-Bestimmendes-Sein des inneren [Ātmā] und des höchsten Ātmā zufolge des Gegebenseins ihres Körper- und Körper-Habendes-Seins gemeint.“²⁷⁸ Die Rückführung

²⁷⁵ NM, p. 51,16: *aṃśabhūtaś cāyam paramātmanaḥ*.

²⁷⁶ NM, p. 51,16f.

²⁷⁷ ŚrīBh II, p. 379,3-382,16.

²⁷⁸ NM, p. 51,18-21: *ucyate – na kevalam ekadravyaikadeśatvam evāṃśatvam, kim tu viśiṣṭavastvekadeśatvam apy aṃśatvam. viśiṣṭasyāpi hi vastuno viśeṣaṇam aṃśa eva*.

des *viśeṣaṇaviśeṣyabhāvaḥ* auf die Relation von Körper und Körper-Habendem reduziert die Klärung des *viśeṣaṇaviśeṣyabhāvaḥ* durch die vielfältigen Beispiele für diese Relation, die Rāmānuja anführt, auf den für den individuellen und höchsten Ātmā relevanten Fall, in welchem zwei Substanzen Bestimmendes und Zu-Bestimmendes sind. Man möchte annehmen, dass Nārāyaṇārya in dieser Weise den Begriff des *śarīraśarīribhāvaḥ* hier durch den allgemeinen und vor allem zur Erklärung des Terminus *aṁśaḥ* aus dem BrSū geeigneten Begriff des *viśeṣaṇaviśeṣyabhāvaḥ* ersetzen wollte. Denn der individuelle Ātmā als „Körper“ (*śarīram*) des höchsten Ātmā ist dessen Teil (*aṁśaḥ*) nur als dessen „Bestimmung“ (*viśeṣaṇam*), d.h. als dessen bleibender Modus (*prakāraḥ*), nicht aber dadurch, dass er tatsächlich ein Teil von ihm wäre.²⁷⁹

Im Anschluss an diese grundsätzliche Erklärung des Begriffes des „Teiles“ (*aṁśaḥ*) als Aussage über den individuellen Ātmā in seiner Beziehung zum höchsten Ātmā führt Nārāyaṇārya weiter mit der Feststellung fort, dass auf andere Weise das Teil-Sein des Ātmā nicht denkbar sei.²⁸⁰ Dieses Argument, das er in Anlehnung an Rāmānuja ausführt, indem er zeigt, dass dies mit der Lehre anderer Schulen nicht möglich sei,²⁸¹ ist nicht nur deshalb interessant, weil es den polemischen Kontext sichtbar macht, sondern zeigt, dass nicht das Teil-Sein als solches bewiesen werden soll, sondern dass das Verständnis seines Teil-Seins auf andere Weise nicht möglich sei. Die Lehre selbst wurde offenbar aus der Brahmasūtren-Tradition als Offenbarungswahrheit übernommen und vorausgesetzt. Tatsächlich zeigt die Ausführung dieses Arguments sowohl bei Nārāyaṇārya als auch bei Rāmānuja, dass es letztlich eine inner-vedāntische Kontroverse über die begriffliche Auslegung dieser Wahrheit betrifft. Denn es wird von beiden Denkern so geführt, dass es gegen den Advaitavedānta,²⁸² dann wohl vor allem auch gegen die Lehre Vādavaprakāśas²⁸³ und schließlich jede Lehre angewendet wird, die die Auffassung vertritt, dass der innere Ātmā ohne jede onto-

drśyate hi viśeṣaṇāṁśo 'yam, viśeṣyāṁśo 'yam iti pratīvyavahārau. varṇita eva pratyakparamānora viśeṣaṇaviśeṣyabhāvaḥ tayoś śarīraśarīritvopapādana.

²⁷⁹ Er tut auch dies in Anlehnung an Rāmānujas ŚrīBh II, p. 382,9ff.

²⁸⁰ NM, p. 51,21: *prakāraṇārenāṁśatvaṁ ca durupapādam.*

²⁸¹ NM, pp. 51,21-52,9. Vgl. dazu ŚrīBh I, pp. 379,3-381,14.

²⁸² Vgl. NM, p. 51,22f.: *vivartapakṣe 'pi.*

²⁸³ NM, p. 52,1-6: *aupādhikajīvavāte 'pi.*

logische Relationalität zum Paramātmā sei.²⁸⁴ Die von Nārāyaṇārya erwähnte Lehre,²⁸⁵ die das Verhältnis von Teil und Teil-Habendem (*aṃśāṃśitvam*), wenn die Gleichsetzung mit Rāmānujas Text richtig ist, als *śaktiḥ* und *śakti*-Besitzendem verstanden hat und, wie Nārāyaṇārya sagt, nicht seiner Auffassung widerspricht, könnte sich auf purānische Vorstellungen der viṣṇuitischen Orthodoxie beziehen.

Wenn Nārāyaṇārya in der Folge davon spricht, dass der Ātmā auch handelndes Subjekt (*kartā*) ist,²⁸⁶ ändert er den gedanklichen Zusammenhang der Brahmasūtren und damit auch jenen Rāmānujas und übergeht dabei, jedenfalls in der Ausdrücklichkeit der Darstellung, die Frage der Abhängigkeit des handelnden Subjektes vom Paramātmā, der bei Rāmānuja und den Brahmasūtren dem Tun des individuellen Ātmā zustimmen muss.²⁸⁷ Damit fügt er das Subjekt-des-Handelns-Sein systematisch deutlicher in die scholastische Erörterung der Bestimmungen des Ātmā ein, zumal er Rāmānujas Kommentierung von BrSū 2,3,34 mit dem Zitat von BĀU 2,1,18 unmittelbar als zweites Argument in die Darstellung direkt einbezieht und dann erst Rāmānujas Diskussion des Zitates TaitU 2,5,1 als Einwand vorbringt und wie Rāmānuja zurückweist.²⁸⁸

Am Ende dieser Anmerkungen zu Nārāyaṇāryas Kapitel über den Ātmā kann man zusammenfassend sagen, dass es Nārāyaṇārya vielleicht erstmals in der Entwicklung der Schule nach Rāmānuja gelungen ist, im Rückgriff auf Yāmunamunis Ātmasiddhiḥ und durch das Einarbeiten von Rāmānujas weiterführenden Aussagen zu einer Philosophie des Subjektes eine systematische, wenn auch auf das äußerste geraffte „Untersuchung über das Wesen der Seele“ (*puruṣasvarūpanirṇayaḥ*) im Sinne der Schultradition zu schaffen. Sie bringt inhaltlich kaum Neues, scheint aber für die folgende Zeit eine gewisse Bedeutung gehabt zu haben. Dass Nārāyaṇārya in dieser Weise bewusst einen scholastischen Traktat geschaffen hat, wird deutlich, wenn er das Kapitel mit dem Satz beginnt: „Und nun wird das Wesen der Seele untersucht“²⁸⁹ und die Darlegung selbst mit dem programmatischen

²⁸⁴ NM, p. 51,21f. Vgl. für die drei Argumentationen ŚrīBh II, p. 379,3ff, wo Rāmānuja die gleichen Lehrpositionen zu untersuchen und auszuschließen scheint.

²⁸⁵ NM, p. 52,7-9: *śāktivikṣepapakṣe 'pi*; vgl. dazu ŚrīBh II, p. 383,5-9, dem Nārāyaṇāryas Text zu entsprechen scheint.

²⁸⁶ NM, pp. 52,10-53,4.

²⁸⁷ ŚrīBh II, p. 375,3ff. Vgl. oben, pp. 48ff.

²⁸⁸ NM, pp. 52,14-53,5.

²⁸⁹ *atha puruṣasvarūpaṃ nirūpyate.*

Vers eröffnet, der die Gliederung des Kapitels vorgibt, und die „Lehre derer, die das Wesen der Seele kennen“ (*ātmayāthātmyavidah*) zusammenfassend mit den Worten abschließt: „Daher ist die Seele, die von Körper, Sinnen usw. unterschieden ist, in der [hier] dargelegten [Weise] bestimmt“, ²⁹⁰ mit denen er sich ausdrücklich auf den Einleitungsvers bezieht.

2. Der Lehr-Traktat bei Meghanādārisūri

Indem Nārāyaṇārya Yāmunamunis Ātmasiddhiḥ zur Grundlage seiner Darstellung gemacht hatte und dieser so wohl auch eine gewisse Autorität verliehen hatte, da die Ātmasiddhiḥ in der Tradition der Schule ein ehrwürdiges Ansehen gehabt haben muss, dürfte diese Darstellung mit ihrer Anordnung und systematischen Darlegung des Stoffes gleichsam zum Prototyp einer solchen Abhandlung geworden sein. So scheint beispielsweise auch Meghanādārisūri, ein jüngerer Vertreter der Schule, den betreffenden Abschnitt seines Nayadyumaṇiḥ (NDy, pp. 234,16-257,4) nach dem Vorbild von Nārāyaṇāryas Untersuchung des Wesens der Seele verfasst zu haben, auch wenn er dessen Darstellung durch die Einfügung weiterer Lehrstücke entscheidend erweitert hat: So behandelt er nach der thesenhaften Bestimmung der Natur des *jīvaḥ* und der ausführlichen Diskussion ihrer Teile, die weitgehend dem Stoff Nārāyaṇāryas entspricht (NDy, pp. 234,16-248,23), in einer breiten Diskussion die Frage, warum der Seele nicht Allgegenwart (*sarvagatatvam*) zukommt (NDy, pp. 244,4-246,27), und erörtert über Nārāyaṇārya hinausgehend die verschiedenen Arten der Seelen (NDy, pp. 248,24-257,4) sowie die Zustände (*avasthāḥ*) der Seele im Saṃsāra und nach dem Tode (NDy, pp. 249,1-255,2). Schließlich behandelt er im Anschluss daran die Theologie der Göttin (NDy, pp. 255,3-257,4), ²⁹¹ deren Bestimmung als besondere Seele schon zu seiner Zeit in der Schule ein Gegenstand der Kontroverse war.

Den von Nārāyaṇārya übernommenen Charakter der Darstellung als Lehrtraktat der Schule, der bei Meghanādārisūri in noch stärkerem Maße in den Kontext eines eigenständigen Werkes integriert ist, zeigt und verstärkt der die Darstellung in charakteristischer Weise eröffnende Abschnitt von der Natur der Seele, der die im Wesentlichen schon bei Nārāyaṇārya begehrenden Bestimmungen des *jīvaḥ* in den polemischen Kontext unter-

²⁹⁰ *ato dehendriyādivilakṣaṇa uktalakṣaṇa eva puruṣaḥ.*

²⁹¹ Vgl. OBERHAMMER 2002, pp. 46f.

schiedlicher Lehrmeinungen stellt: „Die Seele (*jīvaḥ*) ist das ewige, real seiende Subjekt des Erkennens (*jñātā*), dessen Eigenwesen Erkennen ist, das die Ausdehnung eines Atoms hat [und] Körper des Brahma ist. Dabei [dient die Aussage] ‘ewig’ (*nityaḥ*) der Zurückweisung [der Meinung], dass Körper, Sinne, Manas, Prāṇa [oder] Erkenntnis der Ātmā sind; [die Aussage] ‘real seiend’ (*vastubhūtaḥ*) [dient] der Zurückweisung [der Meinung], dass die ‘Leere’ (*śūnyam*) der Ātmā ist; [die Aussage] ‘dessen Eigenwesen Erkennen ist’ (*jñānasvarūpaḥ*) [dient] der Zurückweisung [der Auffassung], dass [die Seele] ungeistig wie ein Stein ist; [die Aussage] ‘Subjekt der Erkenntnis’ (*jñātā*) dient der Zurückweisung [der Lehre], dass das bloße [subsistierende] Erkennen (*jñaptimātram*) der Ātmā sei; [die Aussage] ‘der die Ausdehnung eines Atoms hat’ (*aṇuparimāṇaḥ*) [dient] der Zurückweisung [der Meinung], dass [die Seele] allgegenwärtig ist (*vibhūtvam*), [und die Aussage] ‘Körper des Brahma’ (*brahmaśarīrabhūtaḥ*) [dient] der Zurückweisung [ihrer] Unabhängigkeit (*svātantryam*).²⁹²

Dass nur der Körper der Ātmā ist, ist Meinung des Lokāyata [und zwar deshalb], weil man [in Aussagen wie] ‘Ich bin ein Mensch’, ‘Ich bin grob gedrungen’, ‘Ich gehe’ eine gemeinsame Referenz des als Ātmā verstandenen ‘Ich’-Gegenstandes mit dem Körper wahrnimmt. Der Großteil der Lehrer nimmt an, dass der ‘Ich’-Gegenstand der Ātmā ist. Auch wird von allen ein Ātmā angenommen. Nur hinsichtlich des Eigenwesens des [Ātmā als] Beschaffenheitsträger (*dharmī*) gibt es eine Meinungsverschiedenheit. So [lehren] nämlich die Anhänger des Lokāyata, dass nur der Körper der Ātmā sei. Ein gewisser Teil von ihnen [sagt], dass es das Manas sei. Andere [von ihnen sagen], dass es der Prāṇa sei, [wieder] andere, dass es die Sinne seien, [und] einige [von ihnen sagen], dass es die Gesamtheit von all dem sei. Die Buddhisten [sagen], dass der Ātmā die [kausal bedingte] Abfolge des Erkennens sei. Doch die Mādhyamika, ein Teil von diesen, [sagt], dass der Ātmā die ‘Leere’ sei. Die Vaiśeṣikas [sagen], dass er von all dem unterschieden, ewig, allverbreitet und ohne Bewusstsein ist. Die Jainas [sagen], dass er die Ausdehnung des Körpers hat. Die Anhänger Bhāskaras, dass er ein Teil des Brahma ist. Jene, die lehren, dass das Brahma ohne Erkenntnis ist, [sagen], dass er eine Spiegelung [des Brahma]

²⁹² NDy, p. 234,16-20: *jīvaś ca nityo vastubhūto jñānasvarūpo jñātā aṇuparimāṇo brahmaśarīrabhūtaḥ; tatra nitya iti dehendriyamaṇapṛāṇabuddhīnām ātmatvanirāsaḥ. vastubhūta iti śūnyasyātmatvanirāsaḥ. jñānasvarūpa iti tasya pāṣāṇakalpatvanirāsaḥ. jñātetī jñaptimātratvanirāsaḥ. aṇuparimāṇa iti tasya vibhūtvam nirāsaḥ. brahmaśarīrabhūta iti tasya svātantryanirāsaḥ.*

im inneren Organ ist, [während] jene, die lehren, dass der *jīvaḥ* ohne Erkenntnis ist, [sagen], dass er eine Begrenzung [des Brahma] durch das innere Organ ist. Die Anhänger des Sāṃkhya [sagen], dass er untätig ist, die Fähigkeit des Bewusstseins hat und der Genießer ist. Die Anhänger Yādavaprakāśas [sagen], dass er ein Umwandlungsprodukt des Brahma ist. [Alle] aber, die den Erkenntnismitteln verpflichtet sind, [lehren] entsprechend der Vorgangsweise derer, die die gesicherte Lehre besitzen. Demzufolge gibt es eine Meinungsverschiedenheit hinsichtlich des Ātmā.²⁹³

Wenn Meghanādārisūri mit dieser Einordnung der Lehre der Schule vom Ātmā diese mit den Lehren der verschiedenen anderen Systeme konfrontiert und in dieser Weise seine Darstellung in die allgemeine geistige Situation seiner Zeit einbindet, so zeigt diese abweichend von Nārāyaṇārya vor allem in der konkreten Durchführung eine Dichte und Komplexität der Argumentation, die vermuten lässt, dass er nicht nur die allgemeine philosophische Situation, sondern ganz bestimmte Gegner vor Augen hat, mit denen er sich zum Teil sehr ausführlich auseinandersetzt. Als Beispiel mag seine polemische Erörterung der Frage dienen, ob die Seele (*jīvaḥ*) allverbreitet (*sarvagata-* / *vibhu-*) sei; eine Bestimmung des Ātmā, die in der Folgezeit als wesentliche Eigenschaft dem göttlichen Ātmā vorbehalten bleibt. Mit der polemischen Erörterung dieser Frage thematisiert Meghanādārisūri darüber hinaus ein für die Theologie der Schule in der Folgezeit brisantes Problem, das gerade im Hinblick auf die Göttin bedeutsam sein wird, auch wenn er es im Wesentlichen nur als philosophische Gegenposition zur Lehre von der Atomkleinheit (*aṇutvam*) der Seele diskutiert.

„Auch ist der Ātmā nicht allgegenwärtig (*sarvagatatvam*), weil nicht die Lust usw. aller im Bereich des [eigenen] Körpers wahrgenommen wird. Und [man kann] nicht [sagen], dass die [dem Manas] wahrnehmbare Lust usw. nicht anderswo wahrgenommen wird, weil sich das Manas nur in dem

²⁹³ NDy, p. 235,1-12: *nanu lokāyatikābhīmatō deha evātmā; 'manuṣyo 'ham, sthūlo'ham, gacchāmy aham' ity ātmatvenābhīmatāhamarthasya dehasāmānādhikaraṇyapratīteḥ. ahamarthasyaivātmātmā abhīmatāṃ prāyeṇa vādinām. sarvair api vādibhir ātmāṅgīkṛtāḥ. kiṃtu dharmisvarūpamātre vipratipattiḥ. tathā hi – śarīram evātmeti lokāyatikāḥ. tad ekadeśīna eva kecin mana iti. prāṇa ity apare. indriyāṅīti pare. sarvasamudāya ātmeti kecit. buddhisamūhātir ātmeti bauddhāḥ. tad ekadeśīno mādhyamikās tu sūnyam ātmeti. pūrvoktasarvātirikto nityo vibhur jaḍa iti vaiśeṣikādayaḥ. śarīrapariṇāma ity ārhatāḥ. brahmāṃśa iti bhāskarīyāḥ. antaḥkaraṇapratibimba iti brahmājñānavādināḥ. antaḥkaraṇavacchinna iti jīvājñānavādināḥ. akartā cicchaktir bhokteti sāmkyāḥ. brahmapariṇāma iti yādavaprakāśīyāḥ. prāmāṇikās tu rāddhāntoktaprakriyayā. ato bhavaty ātmani vipratipattiḥ.*

[einen] Körper befindet; kann doch das Manas aufgrund seiner Atomkleinheit auch anderswo hingelangen. Das Adṛṣṭam, welches Grund der Lust usw. ist, inhäriert jedoch nur dem Ātmā, nicht aber dem vom Körper begrenzten Teil [des Raumes]. Auch wenn das Manas sich notwendig in dem jeweils durch den Körper begrenzten Teil [des Raumes] befindet, so würde [dennoch], weil das Manas der Emanzipierten, wo immer, leicht sein kann, und das Manas auch in anderen Körpern leicht zugänglich ist, und die Verbindung von Manas und Ātmā, der mit dem Adṛṣṭam verbunden ist, ununterschieden ist, die Lust usw. für alle in ein und derselben Form eintreten. – Und nicht [kann man sagen], dass auch wenn diesen eine Verbindung [zukommt], diese Wahrnehmung nicht überall [eintritt] und die Lust usw. nicht ein und dieselbe Form hat, weil [dies] vom jeweiligen Wirksam-Sein, dessen Wurzel das je eigene Adṛṣṭam ist, abhängt und dieses Wurzeln im eigenen Adṛṣṭam den anderen Körpern fehlt, und das Manas dieser [anderen] davon abhängt. Denn ein Erkenntnismittel, das das Eigen- und Nichteigen-Sein des Adṛṣṭam festlegen würde, besteht nicht. Das Zu-eigen-Sein [des Adṛṣṭam] kommt auch nicht dem durch das Wirken [des eigenen Körpers usw. erworbenen Adṛṣṭam] zu, weil es auch für das Zu-eigen-Sein seiner Ursache ein [solches] festlegendes [Kriterium] nicht gibt. Noch auch wird die Schwierigkeit aufgrund des Wirkung- und Ursache-Seins [in Form des] Gegeben-Seins eines gegenseitigen Zu-eigen-Seins wie im Fall von Same und Keim vermieden (*virodhah*), weil das Adṛṣṭam usw. durch ein anderes Erkenntnismittel erwiesen werden muss. Denn die Maxime von Same und Keim kommt nur im Fall einer aus sich selbst erwiesenen Ursache zur Anwendung. – Noch ist es bei der Annahme der Allgegenwart [des Ātmā so], dass nicht jeder beliebigen Ursache [des Adṛṣṭam] eine Verbindung zukommt, wie das bei unserer These [der Fall ist], und daher gibt es beim Fehlen eines Unterschiedes in der Verbindung einer jeglichen [Ursache] keine Festlegung des Eigen-Seins. Bei unserer These jedoch gibt es wegen der Atomkleinheit des [Ātmā], dem das Adṛṣṭam zukommt, nicht eine Verbindung in jedem Falle, [und daher] besteht das Zu-eigen-Sein aufgrund von Ursachen usw. des Adṛṣṭam, die von Gott gegeben sind. – Und [wenn man sagt], auch bei der Annahme der Allgegenwart [des Ātmā] muss ein Unterschied von Ursache und Nicht-Ursache angenommen werden, weil man feststellt, dass Lust usw. für alle [als solche] gleich ist? [Auch dann] ist [dies] nicht [so], weil man bei der Annahme der Ursache aufgrund der Wirkung nicht sieht, dass eine Wirkung wie Lust usw. überall gegeben ist. Aufgrund dessen, dass man [dies]

aber nur [individuell] in bestimmten Fällen feststellt, muss man eben annehmen, dass [der Ātmā] nicht allgegenwärtig ist.²⁹⁴

Damit hat Meghanādārisūri zunächst sein grundlegendes Argument gegen die Allverbreitetheit des Ātmā zu Ende gebracht, indem er darauf hinwies, dass die individuelle Erfahrung von Lust usw. nur bei der Annahme der ausdehnungslosen Begrenztheit des Ātmā befriedigend erklärt werden könne, und die Annahme seiner Allgegenwart dazu führe, dass das Subjekt im Zustand der Emanzipation die Lust usw. aller in gleicher Weise erfahren müsste, was nicht erweisbar ist. Die konkrete Durchführung dieser Argumentation unter Einbeziehung des Adrṣtam richtet sich offenbar gegen die Lehre der Kumārila-Mīmāṃsā, die eine solche Allgegenwart des Ātmā angenommen hatte,²⁹⁵ und gelehrt hatte, dass dieser nur so durch das Adrṣtam bei der Wiedergeburt mit einem anderen, räumlich anderswo befindlichen Körper verbunden werden könne. Meghanādārisūri geht in der Folge genau auf diese Vorstellung der Mīmāṃsā ein.

„Es ist auch nicht [so, dass] deshalb, weil man die Wirkung wie Lust usw. an einem anderen Ort sieht, der [Ātmā] auch dort [schon] sein muss, weil dies auch aufgrund des Dorthin-Gelangens [des Ātmā] möglich ist. (...) Auch ist die Annahme, dass auch der Ātmā sich bewegt, nicht umständlicher, weil, [in der Erkenntnis] ‘Ich, der ich hier bin, werde, nachdem

²⁹⁴ NDy, p. 244,4-21: *na cātmanaḥ sarvagatatvam api; dehadeśa eva sarvasukhādyupalabdhyānāpatteḥ. na ca deha eva manaḥsthites tatpratyakṣasukhāder nānyatropalabdhir iti; manaso ’nutvād anyatra gamanopapatteḥ. sukhādihetvadrṣtam tv ātmamātrasamavetam; na tu dehāvacchinnāmśa iti. tattaddehāvacchinnāmśe manaso dehasthitinīyamane ’pi muktātmamanasām tatra tatra susthatvād dehāntareṣv api manaḥsaulabhyād adrṣtavadaṭmamanasamyoḡāviśeṣāc ca sarvatra sarveṣām ekarūpasukhādyāpattiḥ. na ca teṣām saṃyoge ’pi svādrṣtamūlapariśpandāvāntarādhīnatvāt dehāntarāṅgām ca svādrṣtamūlatvābhāvāt tanmanasām ca tadāyattatvāt na sarvatra tadupalabdhiḥ, na ca sukhādyāikarūpyam ceti – adrṣtasya svatvāsvatvanīyamakapramāṅbhāvāt. na ca karaṇopārjitasya svatvam; karaṇasvatve ’pi nīyāmakābhāvāt. na ca bījāṅkuravad anyonya-svatvāpādakatvena kāryakāraṇabhāvād avirodhaḥ – adrṣtādeḥ pramāṅāntarasādhyatvāt. svataḥsiddhakāraṇabhāva eva hi bījāṅkuranyāyāvātāraḥ.*

na ca sarvagatatvapakṣe ’matpakṣa iva na tasya kasyacid eva kāraṇādeḥ sambandha iti sarvasya saṃbandhāviśeṣe tena svatvanīyatīḥ. asmatpakṣe tv anutvenādrṣtavato na sarvatra saṃbandha ity adrṣteśvaradattakaraṇādeḥ svatvam.

atha sarvagatatvapakṣe ’pi sarveṣām sukhādisāmyadarśanāt kāraṇākāraṇavyavasthā kalpyeti – na; kāryāt kāraṇakalpanāyām sarvatra sukhādikāryakalpanānupalabdheḥ kvacid eva tadupalabdheḥ ca tasyāsarvagatatvasyaiva kalpatvāt.

²⁹⁵ Vgl. ŚV Ātmavāda, v. 73: *jñānaśaktisvabhāvo ’to nityaḥ sarvagataḥ pumān. dehāntara-kṣamaḥ kalpyaḥ so ’gacchan eva yokṣyate.*

ich [hin]gegangen bin, dort Genuss finden’, die Bewegung des ‘Ich’-Gegenstandes den Ātmā zum apperzipierenden Subjekt (wörtlich: ‘zum Zeugen’) hat. Auch ist dies deswegen, weil man beim Gehen des Körpers kein Getrenntsein feststellt, keine irrtümliche Erkenntnis, da es [für sie] kein aufhebendes [Argument] gibt. – Bei der Allgegenwart des ‘Ich’-Gegenstandes müsste dieser überall erscheinen; durch [Aussagen der Śruti] wie ‘Durch dieses Leuchten geht dieser Ātmā hin’ und ‘Alle diese gehen zum Mond’ usw. ist aber geoffenbart, dass der Genuss nur aufgrund des Hingehens [möglich] ist. (...) Auch ist es nicht [so], dass deshalb, weil man das Zustandekommen des zu Genießenden, welches das Aḍṣṭam zur Ursache hat,²⁹⁶ an einem anderen Ort wahrnimmt, [auch] der Ātmā mit [seinem] Aḍṣṭam dort sein [müsste]. Gibt es doch keinen notwendigen Zusammenhang (*niyatih*) der Instrumentalursache mit der Motivursache (*upādhānakaraṇam*) und [deren] Verbindung mit dieser, weil man feststellt, dass die Instrumentalursache der Verbindung [des Viehs] mit dem durch die Viehwunsch-Iṣṭi eintretenden Aḍṣṭam [noch] vor der Wirklichkeit gewordenen Vieh zur Anwendung kommen muss. Noch auch hat diese Iṣṭi die Verbindung mit dem Vieh usw. zum Zweck, weil die Verbindung als solche (*sambandhamātrasya*) nicht der vom [opfernden] Subjekt [angestrebte] Zweck ist (*apumsārthatvāt*); und weil, auch wenn es sich um die Verbindung von [opferndem] Subjekt und dem, was geopfert wird (*hanyamāna-*), vermittelt des Körpers usw. handelt, diese die Instrumentalursache wäre. Gibt es aber kein Instrumentalursache-Sein, gibt es keinen Fehler usw. Und so ergibt sich die Verbindung [des Ātmā] mit dem aktuell (*ārabha-*) zu Genießenden durch Gott.

Und [dabei kann] nicht [gefragt werden] wie die Verbindung im Falle von Ātmā und Gott, die beide nicht gegenständlich sind, möglich sei, weil dies wie im Falle eines Nicht-Gegenständlichen und dessen Eigenschaften oder [dessen] Gemeinsamkeit möglich ist. Die Verbindung zweier Substanzen ist möglich, wie im Falle von Teil und Ganzem; und [man kann] nicht [sagen], dies sei [deshalb] möglich, weil Teil und Ganzes gegenständlich sind. Nicht-Substanzen [aber] sei aufgrund [ihrer] Allgegenwart eine Verbindung nicht möglich, weil folgen würde, dass im Falle von Ātmā und Gemeinsamkeit, die [eurer Meinung nach] allgegenwärtig sind, eine Verbindung nicht gegeben wäre, [beziehungsweise] ein Nicht-Gegenständliches nicht allgegenwärtig sein [dürfte]. Oder [auch zu sagen], dies sei [so]

²⁹⁶ Scil. der neue Körper.

aufgrund der Definition, dass das Gegenständlich-Sein [nichts anderes als] die Umwandlung des allgegenwärtigen Brahma sei, [und] das Davon-frei-Sein, das Nicht-gegenständlich-Sein, [ist] nicht [möglich], weil es dafür, dass dies die Definition dieser beiden [Begriffe] ist, kein erkenntnismäßiges Kriterium gibt. Auch ist diese Definition wegen der Atomkleinheit des Ātmā zu eng. Dass dieser wegen [seiner] Atomkleinheit nicht gegenständlich ist, wird aber in [den Aussagen] der Śruti gehört.

Hingegen ist die Definition dieser beiden [Begriffe, nämlich], dass Gegenständlich-Sein (*mūrtatvam*) Gestalt-Haben ist, [und] das Davon-frei-Sein, das Ungestaltet-Sein, umfassend, und so ist diese Definition [auch] im Falle des als gestaltlos bekannten Äther usw. und im Falle von Eigenschaften usw. zutreffend. In dieser Weise ist auch trotz des Nicht-gegenständlich-Seins für den Ātmā eine Verbindung mit ihm möglich. Kommt es [etwa deshalb] nicht zu dem durch dessen Adṛṣṭam bewirkten und an einem anderen Ort befindlichen (eigentlich: entfernt befindlichen) zu genießenden Gegenstand?

Auch ist die Verbindung des Höchsten mit dem Erkennen des *jīvaḥ* wie bei Feuer und Holz wegen [seiner] innerlichen und äußerlichen Unmittelbarkeit umfassend. Deshalb [sagt] die Śruti: 'Eingedrungen weilt Nārāyaṇaḥ.' Und das Durchdringen einer atomkleinen Substanz im Inneren ist wegen ihrer übergroßen Feinheit möglich. (...) Und das Durchdrungen-Sein [des *jīvaḥ*] ist nichts anderes (eigentlich: 'ist soviel wie') als das Zu-tragen-Sein, das Zu-lenken-Sein und das Rest-Sein, weil geoffenbart ist, dass [der höchste Ātmā] der Ātmā von allem ist, und dies ist erwiesen, weil geoffenbart ist, dass alles andere als Er dessen Körper ist. Das Zu-tragen-Sein usw. und das Tragend-Sein usw. ist nämlich das Körper-Sein und das Ātmā-Sein. Und nicht ist es [möglich], dass es sich beim Unmittelbar-Eingedrungen-Sein nicht um ein anderes Ding handeln [kann], weil ein anderes Ding mit Hilfe eines Erkenntnismittels erwiesen ist.

[Einwand:] [Dazu] ist gefordert, dass [der *jīvaḥ*] in [seiner] allgegenwärtigen Erkenntnis erfasst wird. Wie ist dies für den allgegenwärtigen höchsten Ātmā möglich, wo doch eine Verbindung nicht möglich ist? [Antwort:] So kann man nicht [fragen]. Diese Erkenntnis ist [nämlich] zufolge ihrer Fähigkeit, sich zu erweitern und zu verengen, einer individuell [begrenzten] Existenz fähig, insofern sie in [ihrer] Ausdehnung (*deśa-*) von dem [mit ihr] verbundenen Ātmā unterschieden ist, wie bei anderer Auffassung im Falle eines Topfes und des Äthers. Und so ist dessen Erfassen aufgrund eines Kontaktes möglich. Da besteht auch kein Unterschied beim Erkennen der ewig Emanzipierten, weil kein Unterschied

in dieser Fähigkeit besteht. Im Falle eines nicht [getrennten Vorkommens] besteht [nämlich die Verbindung] von Substrat und im Substrat Befindlichem (*āśrayāśrayibhāvaḥ*), sei es zweier Substanzen oder der Eigenschaften [dieser] Substanzen. Im Falle des Getrennt-Vorkommens zweier Substanzen ist [diese] Verbindung eben der Kontakt. Für die Eigenschaften usw. ist kein Getrennt-von-der-Substanz-Bestehen möglich, [und daher] ist nur [die Beziehung] von Substrat und im Substrat Befindlichen gegeben.²⁹⁷

²⁹⁷ NDy, pp. 244,22-246,4: *na ca deśāntare sukhādikāryadarśanāt tatrāpi tatsattā; tatra gamanād api tadupapatteḥ. (...) na cātmano 'pi gamanakalpanāgauravam; 'atra sthīto 'haṃ tatra gatvā bhokṣyāmi' ity ahamarthagamanasyātmasākṣikatvāt. na ca sā deha-gamane bhedāgrahād bhrāntiḥ, abādhāt.*

sarvagatatve 'hamarthasya sarvatra sphuraṇāpattiḥ. 'tena pradyotenaīṣa ātmā niṣkāmati' 'candramasam eva te sarve gacchanti' ityādīnā ca gamanād eva bhogaś ca śrūtyate. (...) na ca deśāntare 'drṣṭānimittabhogyavṛddhyādidarśanāt tatrādrṣṭavad ātmasatteti; nimittasyopādānakāraṇatatsaṃbandhanīyatyabhāvāt paśukāmeṣṭyādīnā bhāvya-drṣṭasaṃbandhanimittasya pūrvam eva siddhapaśvāder bhogyatvadarśanāt. na ca paśvādīsaṃbandhārthaiva tadiṣṭiḥ; saṃbandhamātrasyāpuruṣārthatvāt. śarīrādīnā hanyamānapuruṣasaṃbandhe 'pi tasya nimittatvāc ca. animittatve ca doṣādyabhāvāḥ. tarhiśvaradvārā ārabdhabhogyasaṃbandhaḥ. na cātmeśvarayor amūrtayoḥ katham saṃbandhopapattir iti; amūrtatadguṇasāmānyayor iva tadupapatteḥ. dravyayor avayāvavayavinor iva saṃbandha upapannaḥ. na cāvayāvavayavinor mūrtatvāt tadupapattiḥ; adravyayor amūrtatve sarvagatatvān na saṃbandhopapattir iti – ātmatatsāmānyayoḥ sarvagatayor asaṃbandhaprasaṅgāt; amūrtasya sarvagatatvābhāvāc ca. na vā sarvagatabrahmapariṇāmatvaṃ mūrtatvam, tadrāhitatvam amūrtatvam iti lakṣaṇāt tadbhāva iti; tayos tasya lakṣaṇatve pramāṇābhāvāt. ātmano 'ñutvena tallakṣaṇam avyāptam ca. tasyāñutvenāmūrtatvam śrāvīyate śrutiṣu. tayor lakṣaṇam tu mūrtimatvaṃ mūrtatvam; tadrāhitatvam amūrtatvam iti vyāpi. evaṃ cāmūrtatayā prasiddhākāśādaḥ guṇādaḥ ca tallakṣaṇasattā. evam amūrtatve 'pi svasaṃbandhopapattir ātmana iti tadadrṣṭānimittadūrasthabhogyapadārthānirvṛttiḥ? parasya jīvadhiyā saṃyogaś ca dāruvahnivad antarbahīrīnīrantaratayā vyāpanarūpaḥ. ata eva 'vyāpya nārīyaṇaḥ sthitaḥ' iti śrutiḥ. aṇu-dravyāntarvyāptiś ca tasya atisaukṣmyād upapannā. (...) vyāpyatvaṃ ca dhāryatvaniyāmyatvaśeṣatvaparyavasitam, parasya sarvātmatvasravaṇāt. tad itarasya taccharīratvasravaṇāc ca tatsiddhiḥ. dhāryatvāder dhārakatvāder eva hi śarīratvam ātmatvaṃ ca. na ca nīrantaratayā vyāptau na vastvantaratvam; pramāṇād vastvantarasiddheḥ.

nanu jīvasya sarvagatajñāne grāhyatvam iṣṭam. sarvagatasya paramātmanaḥ tat katham? saṃyogānupapattir iti. naivam. tajjñānasya saṃkocavikāśārhatvena pratasaṃbandhiparamātmadeśabhedāpeṣayā pṛthaksthityarhatāsti. yathā pakṣāntare ghaṭāder akāśasya ca. tathā ca saṃyogāt tadgrahaṇopapattiḥ. nityamuktajñānānām api tad-arhatvāviśeṣāt tadaviśeṣaḥ. apṛthaksthitāvāśrayāśrayibhāvō dravyayor vā dravya-

Dieser eher komplex argumentierte Text Meghanādārisūris erörtert zunächst natürlich die Lehre der Kumārila-Mīmāṃsā, dass der individuelle Ātmā seiner Natur nach allgegenwärtig (*sarvagataḥ*) sein muss, und thematisiert damit indirekt die Lehre seiner Schule, dass der Ātmā individuelles, für sich seiendes Subjekt ist, das in seiner Atomkleinheit begrenzt ist. Abgesehen von der polemischen Funktion dieses Textes behandelt er daher im Kontext der Ablehnung der Allgegenwart (*sarvagatatvam*) implizit die von Meghanādārisūri in der Einleitung seiner Lehre von der Seele erwähnte Atomkleinheit (*aṇutvam*) als Bestimmung des Ātmā. In der Exposition seiner Argumentation zeigt er zunächst, dass die Seele (*jīvaḥ*), um mit dem durch das Adṛṣtam bedingten Körper vereinigt zu werden, der an einem beliebigen anderen Ort als sein früherer Körper befindlich ist, keineswegs allgegenwärtig oder allverbreitet sein müsse, weil diese gleichsam sekundär mit jenem in Verbindung gebracht werden könne, auch wenn sie atomklein ist. Und dies sei durch das Handeln Gottes und nicht durch die Kausalität des Adṛṣtam in Zusammenhang mit der Allverbreitetheit der Seele zu erklären.²⁹⁸

Um dies darzulegen, muss er zeigen, dass eine Verbindung Gottes mit dem Ātmā trotz ihrem Nicht-gegenständlich-Sein (*amūrtatvam*) möglich ist.²⁹⁹ Bemerkenswert ist, dass für Meghanādārisūri das Nicht-gegenständlich-Sein die Allgegenwart (*sarvagatatvam*) nicht impliziert, sondern eine von dieser unterschiedene Bestimmung der Seele meint.³⁰⁰ Darüber hinaus ist Meghanādārisūri durch seine Lehre, dass Gott die Verbindung mit dem neuen Körper der Seele bewirke, genötigt zu zeigen, wie Gottes Erkennen mit diesem, das anders als der Ātmā allverbreitet (*sarvagata-*) ist, mit diesem in Verbindung stehen könne. Dazu verweist er darauf, dass Gott dank seiner absoluten Feinheit (*atisaukṣmyam*) auch in der atomkleinen Seele gegenwärtig sein könne und seine Gegenwart ontologisch im Sinne von Rāmānujas *śarīraśarīribhāvaḥ* zu verstehen sei.³⁰¹ Den Einwand, dass Gott die Seele nicht erkennen könne, weil ein Kontakt mit dieser wegen der Allverbreitetheit seiner Erkenntnis nicht möglich sei, weist er mit dem Argument zurück, dass diese, insofern sie sich weiten und verengen kann,

guṇayor vā. prthaksthityarhayos tu dravyayoḥ saṃyoga eva sambandhaḥ. gauṇādes tu na dravyāt prthaksthityarhatety āśrayāśrayibhāva eva.

²⁹⁸ Vgl. NDy, pp. 244,22-245,10.

²⁹⁹ NDy, p. 245,10-14.

³⁰⁰ Vgl. NDy, p. 245,14: *amūrtasya sarvagatavābhāvāc ca*, und *ibid.*, p. 245,14-20.

³⁰¹ Vgl. NDy, p. 245,20-27.

eine begrenzte Ausdehnung annehmen könne, und Gott so sehr wohl mit der Seele in Verbindung treten könne.³⁰²

Diesen Gedanken konkretisiert Meghanādārisūri anschließend im Rückgriff auf den Begriff der Allgegenwart (*sarvagatatvam*), dessen Bedeutung er der Schultradition entsprechend in seiner philosophischen Differenziertheit festlegt und zeigt, wie eine Verbindung unter den verschiedenen ontologischen Bedingungen zu denken sei: „Auch [bedeutet] ‘Allgegenwärtig-Sein’ nicht, dass [etwas nur] mit allen gestalthaften Substanzen in Verbindung steht, sondern, dass [etwas] mit allen Substanzen, die anderes sind als es selbst, in Verbindung steht. Und diese [Verbindung] gibt es als Umfasstes-Sein und als Umfassendes-Sein. Die Verbindung der Urmaterie usw. mit der Seele [und deren] Erkennen ist als Umfasst-Sein (*vyāpyatayā*) gegeben, ebenso auch [die Verbindung] der Seelen und deren Erkennen und auch der Urmaterie usw. mit dem Paramātmā und dessen Erkennen. Umfasst-Sein (*vyāpyatvam*) ist das dem Ort und der Zeit nach Weniger-Sein (*nyūnatvam*); und Umfassend-Sein (*vyapakatvam*) ist das [im Sinne] beider Mehr-Sein. Das Weniger-Sein der atomkleinen Seele (*jīvasya*) ergibt sich aufgrund der Fähigkeit, sich räumlich zu verengen usw.³⁰³ Das Weniger-Sein des Erkennens und der Urmaterie usw. ergibt sich dem Ort und der Zeit nach; das Mehr-Sein des Paramātmā und seines Erkennes aber gemäß [dieser] beiden. Hinsichtlich des Alles-Umfassens des Paramātmā, aber auch seines Erkennens, ist das Umfassend-Sein erwiesen aufgrund deren bedingungsfreien Allgegenwärtig-Seins. Dem Paramātmā und dessen Erkennen eignet, auch wenn sie allgegenwärtig sind, nur die Verbindung des Substrat- und Im-Substrat-befindlich-Sein, weil sie nicht [voneinander] getrennt bestehen.

Hinsichtlich des Zur-Erscheinung-Kommens (*sphūrtau*) [seiner selbst] besteht aufgrund des Selbstleuchtens ‘aus sich selbst’ keine Abhängigkeit dieses [Selbstleuchtens] von einem Erkenntnisinstrument, [das etwas] anderes [wäre]. Dieses [Selbstleuchten] ist im Ātmā und im Erkennen ununterschieden. Das Erscheinen anderer Gegenstände aber ergibt sich aufgrund der Beschaffenheit seienden Erkennens. Das Leuchten des Substrates (*āśraya-*) aber beruht nur auf [diesem] selbst. Auch wenn dem Erkennen von Natur aus Bewusstheit zukommt, ist dessen Leuchten aus sich selbst,

³⁰² Vgl. NDy, pp. 245,28-246,4.

³⁰³ Auffallend ist hier Meghanādārisūris Ausdrucksweise, wenn er die Fähigkeit des Erkennens, sich zu weiten beziehungsweise zu verengen, ohne weiteres auf die Seele (*jīvah*) selbst überträgt. Vgl. dazu auch das unten pp. 138f. Gesagte.

nicht aber für sich selbst. Vielmehr [leuchtet es] seiner Natur nach zufolge seines Vorhandenseins nur für sein Substrat. Dem Ātmā kommt aufgrund seines Seins keine Abhängigkeit vom Erfasst-Werden durch die Erkenntnismittel zu, weil er aufgrund der 'Ich'-Erfahrung [unmittelbar] seiend gewiss ist. Aber in der Erkenntnis der Beschaffenheiten wie Atomkleinheit usw. besteht diese Abhängigkeit; auch im Falle der anderen Seelen (*ātmasu*), selbst wenn sie Beschaffenheitsträger sind [wie der eigene Ātmā], weil die 'Ich'-Erfahrung der anderen nicht erfasst werden [kann]. Das Beschaffenheit seiende Erkennen (*dharmabhūtajñānam*) wird nämlich, auch wenn es bewusstes Erkennen ist, zufolge seines Seins nur als für sein Substrat leuchtend festgestellt.

Wie ist diese Ungleichheit von 'selbst' [und] 'für sich selbst' im Falle des Ātmā und seiner Erkenntnis möglich, obwohl es keinen Unterschied der Bewusstheit gibt? Weil der Ātmā durch sein Substrat-der-Erkennnis-Sein das hauptsächliche [Prinzip] ist und das Erkennen, weil es ihn zum Substrat hat, final auf den Ātmā hingebunden ist (*ātmārthatvāt*). Dass der Unterschied dieser beiden durch die Wahrnehmung erwiesen ist, wurde [schon] gesagt. In der wechselseitigen Verbindung der einzelnen Erkenntnisse der Seele ist, da beiden die gleiche Umfassung eignet, das Umfassend- und Umfasst-Sein, [im Sinne] des [jeweils] erforderlichen Bezuges zu sehen, wie [beispielsweise] die dunkle Hautfarbe und die Verdauung von Gemüseahrung. Für die Seele und deren Erkennen hingegen besteht die Verbindung des Substrat- und Im-Substrat-befindlich-Seins, weil diese beiden nicht getrennt bestehen, [wie dies] in dieser Weise im Falle von Leuchten und Lampe zu beobachten ist.³⁰⁴

³⁰⁴ NDy, pp. 246,5-26: *sarvagatatvaṃ ca na sarvamūrtadravyasaṃbandhitvam; kiṃ tu svetasamastadravyasaṃbandhitvam. tac ca vyāpyatayā vyāpakatayā vā. vyāpyatayā pradhānāder jīvajñānasaṃbandhaḥ. tathā jīvatajjñānānām pradhānādeś ca paramātmajñānābhyām. vyāpyatvaṃ ca deśataḥ kālato vā nyūnatvam. vyāpakatvaṃ ca tato 'dhikativam. aṇor jīvasya nyūnatvaṃ deśataḥ saṃkocādyarhatvataḥ; jñānapradhānāder deśakālābhyām nyūnatvam. ādhikyaṃ tu paramātmatajjñānāyor eva tābhyām. jñānaviśiṣṭa-paramātmanaḥ sarvavyāptau tajñānasyāpi nirupādhikatayā sarvagatatvād vyāpakatā ca siddhā. paramātmatajjñānāyor tu sarvagatayor api sarvadā aprthaksthitatvād āśrayāśrayibhāva eva saṃbandhaḥ. sphūrtau tu svaprakāśatvāt svata eveti na pramāṇantarāpekṣā tasya. etad ātmajñānāyor aviśiṣṭam. padārthāntaraprakāśas tu svadharmaabhūtajñānāt. āśrayaprakāśas tu svaviśiṣṭha eva. svabhāvataḥ saṃvittve 'pi jñānasya prakāśaḥ svataḥ, na tu svasmai. kiṃ tu svasattayā svāśrayāyaiva svabhāvataḥ. ātmano na svasattāyāḥ pramāṇagrāhyatvāpekṣā; ahaṃpratyaḥ eva siddhatvāt. aṇutvādīdhar-*

Ausgehend von der Definition des Allgegenwärtig-Seins, die in ihrer neuen Form, in der die Verbindung mit „allem Gegenständlichen“ (*sarva-mūrtadravya-*) durch die allgemeine Formel „mit jeder Substanz“ (*sarva-dravya-*) ersetzt ist, und so den Einwand des Gegners, dass ein „Kontakt“ (*saṃyogaḥ*) nur bei Gegenständlich-Seiendem (*mūrta-*) möglich wäre, und daher zwischen Gott und dem Ātmā (beide sind nicht gegenständlich) nicht zustande komme, vermeidet,³⁰⁵ unterscheidet Meghanādārisūri im „Allgegenwärtig-Sein“ (*sarvagatatvam*) zwei unterschiedliche Formen, das Umfassend-Sein (*vyāpakatvam*) und das Umfasst-Sein (*vyāpyatvam*).³⁰⁶ Diese doppelte Sicht des Allgegenwärtig-Seins dürfte neu sein, wenigstens scheint sie vor Meghanādārisūri in der Schule nicht belegt zu sein. In einem zweiten Schritt³⁰⁷ geht Meghanādārisūri im Sinne der Tradition fast stichwortartig erklärend auf das „Leuchten“ (*sphurtiḥ prakāśaḥ*) des Ātmā und des substanzhaften Erkennens ein und belegt in diesem Zusammenhang die Verwendung der späteren Terminologie von „Beschaffenheit seiendes Erkennen“ (*dharmabhūtajñānam*) und „Beschaffenheitsträger seiendes Erkennen“ (*dharmibhūtajñānam*) für das substanzhafte Erkennen und den Ātmā als dessen Substrat,³⁰⁸ die in dieser frühen Zeit, soweit mir bekannt, lediglich noch bei Sudarśanasūri³⁰⁹ begegnet.

Eine neue Sicht der Beziehung von Erkennen und Ātmā scheint auch in dem folgenden Abschnitt des Textes³¹⁰ andeutungsweise enthalten zu sein, wenn Meghanādārisūri die Asymmetrie dieser Beziehung damit begründet, dass der Ātmā als Substrat (*āśrayaḥ*) des Erkennens das hauptsächliche Prinzip (*prādhānyāt*) sei, was im Sinne des Verständnisses der frühen

majñāneṣu tu tadapekṣā. anyātmasu dharmiṣv api; teṣāṃ parāhampratyayāgrhyamāṇa-tvāt. dharmabhūtajñānam vijñānatve 'pi svasattayā svāśrayāya prakāśamānaṃ dṛśyate. nanu kathaṃ svasmai svayam iti āmatajjñānayoḥ saṃvittvāviśeṣe 'py etad vaiṣamyam? ātmano jñānāśrayatvena pradhānatvāt; jñānasya tadāśritatvenātmārthatvāt. tayor viśeṣaḥ pratyakṣasiddhaś cety uktam. jīvajñānānām parasparasambandhe teṣāṃ samavyāp-tikatvād vyāpyavyāpakabhāva āpekṣiko draṣṭavyaḥ; yathā śyāmatvaśākādyāhārapariṇa-tyoḥ. jīvatajjñānayos tv āśrayāśrayibhāvaḥ saṃbandhaḥ; tayor aprthaksthitatvāt. evaṃ prabhātadāśrayādīṣv api draṣṭavyam.

³⁰⁵ In diesem Sinne vermeidet Meghanādārisūri auch den vom Gegner verwendeten Terminus *saṃyogaḥ* und ersetzt ihn durch *saṃbandhitvam*.

³⁰⁶ NDy, p. 246,5-11.

³⁰⁷ NDy, p. 246,13-19.

³⁰⁸ NDy, p. 246,14 und 19.

³⁰⁹ Siehe oben, Anm. 213 und p. 99.

³¹⁰ NDy, p. 246,21-26.

Schule wohl die Lehre der Schule einschließen muss, dass das Erkennen seine Gelichtetheit (*prakaśaḥ*) durch seine Verbindung mit dem Ātmā erhält, und das Erkennen dadurch, dass es den Ātmā zum Substrat hat (*tad-āśritatvena*) final auf diesen hingeeordnet ist (*ātmārthatvāt*).³¹¹ Dies wäre zwar nicht wirklich neu, in der konkreten Ausformulierung jedoch ein Hinweis auf eine fortgeschrittenere Form der Reflexion dieser Beziehung, die aber aufgrund dieser Stelle allein nicht wirklich fassbar ist.

Dass jedoch eine Weiterentwicklung der Lehre angenommen werden kann, wird auch dadurch nahegelegt, dass Meghanādārisūri die zwei eingangs erwähnten Aspekte des Allverbreitet-Seins, das Umfassend- und das Umfasst-Sein, gleichsam ergänzend, die gegenseitige Verbindung von Erkenntnissen des Ātmā zwar grundsätzlich als ein Umfassend- und Umfasst-Sein bestimmt, dieses aber wegen der Gleichwertigkeit ihres Umfassens durch den Zusatz ergänzt, dass dieses entsprechend des durch sie erforderlichen Bezuges (*āpekṣika-*) zu sehen sei, wie die dunkle Hautfarbe des Kindes und die Ernährung der Mutter ausschließlich durch Gemüse während der Schwangerschaft,³¹² die üblicherweise als ein Beispiel der logischen Umfassung von Grund und Folge dient.

Der Terminus *āpekṣika-* als nähere Bestimmung des Umfassend- und Umfasst-Seins (*vyāpyavyāpakabhāvaḥ*) macht deutlich, dass Meghanādārisūri wohl über die Reflexionsstufe bei Yāmunamuni und Rāmānuja hinausgehend, die ontologisch zu denkende Beziehung (*prakāraprakāribhāvaḥ, āśrayāśrayibhāvaḥ* etc.) von Ātmā und dessen Erkenntnis, auch aus einer epistemischen Perspektive betrachtet und diese so als Beziehung des Umfassend- und Umfasst-Seins von der ontologischen Betrachtung abgehoben hat. Dies wird gerade an dieser Bestimmung der Beziehung im Falle von Erkenntnissen untereinander durch den *āpekṣika-*Begriff sichtbar. Denn diese Erkenntnisse sind miteinander nicht durch ontologische Bedingungen verbunden, weil sonst keine Offenheit des Erkennens für die sich wandelnden Erfahrungen der Wirklichkeit möglich wäre. Epistemisch gesehen kann diese Verbindung nur durch die Inhalte dieser Erkenntnisse aufgrund des durch die Bedingungen des Erkenners geforderten Bezuges erklärt werden, was von Meghanādārisūri wohl mit dem Terminus *āpekṣikaḥ* als Bestimmung dieser Verbindung gemeint ist.

³¹¹ NDy, p. 246,22.

³¹² NDy, p. 246,23f.

Seine Ausführungen zur Atomkleinheit des Ātmā abschließend geht Meghanādārisūri bemerkenswerter Weise recht ausführlich auf Vers 3 der Ātmasiddhiḥ und auf einige Aussagen Rāmānujas ein,³¹³ Aussagen, die in jener Zeit offenbar von gewissen Vertretern der Schule im Sinne der Allgegenwart (*sarvagatatvam*) der Seele interpretiert wurden. Denn auch Venkaṭhanātha geht auf eine solche Interpretation ein, die er einem älteren Autor der Schule zuschreibt: „Von Varadaviṣṇumiśra wurde [mit folgenden Worten gesagt:] ‘Im Zustand des Saṃsāra gehört die Atomkleinheit (*aṇu-parimāṇam*) wegen der Verengung des Eigenwesens zum Wesen des Ātmā. Im Zustand der Emanzipation aber ist [dieses Eigenwesen] allgegenwärtig [und] alles umfassend (*sarvavyāpī*), und die Erkenntnis leuchtet [überallhin] ausgebreitet. Dies wird aufgrund der Śruti ›Als der hundertste Teil einer hundertfach geteilten Spitze eines Haares ist die Seele (*jīvaḥ*) zu wissen; und [dennoch] hat diese Teil an der Unendlichkeit³¹⁴ erkannt. So zeigt [auch] der ehrwürdige Parāśara [mit den Worten] ›Die Śakti Viṣṇus ist als die höchste verkündet, ebenso die *kṣetrajña*-genannte als die niedere‹, dass auch der Seele (*jīvaḥ*) Verengung und Erweiterung zukommen.’ Eben dies ist [von ihm] im Mānayaṭhātmyanirṇayaḥ im Anschluss an das Zitat der Ātmasiddhiḥ ‘*nityo vyāpī*’ dargelegt.“³¹⁵

Venkaṭhanātha weist Varadaviṣṇumiśras Auffassung ausführlich, wenn auch sehr gedrängt, zurück, indem er auf die von diesem zur Begründung seiner Auffassung vorgebrachten Aussagen Yāmunas und Rāmānujas eingeht: „Dies (scil. *nityo vyāpī*) ist wegen des Widerspruchs zu den [Brahma-]Sūtren eine Aussage über die wunderbare Erscheinung [der Seele]. Was aber im ehrwürdigen Gītābhāṣyam in der Erklärung [des Verses] *anādimat param brahma* gesagt ist: ‘Das Brahma, das mit der Eigenschaft der Größe verbunden ist, das anderes ist als Körper usw. [und] aus sich selbst frei ist von der Begrenzung durch Körper usw., ist die Wesenheit des *kṣetrajña*- (Seele)’. [Dies ist] der Sinn, da die Śruti [sagt:] ‘Er hat Teil an

³¹³ NDy, pp. 247,12-248,4.

³¹⁴ ŚvetU 5,9.

³¹⁵ NySiddh, p. 214,11-16: *varadaviṣṇumiśrais tu saṃsāradaśāyāṃ svarūpajñānayoḥ saṅkocād aṇuparimāṇam ātmasvarūpam. mokṣadaśāyāṃ tu sarvagataṃ sarvavyāpī, jñānaṃ ca vistṛṇatayā prakāśate. ayam arthaḥ vālagraśatabhāgasya śatadhā kalpitasya ca. bhāgo jīvaḥ sa vijñeyaḥ sa cānantaḥ kalpate. iti śrutyāvagamya. tad āha bhagavān parāśaraḥ viṣṇuśaktiḥ parā proktā kṣetrajñākhyā tathāparā iti, ityādinaḥ jīvasyāpi saṅkocavikāsayogitvam uktam. ayam evārthaḥ nityo vyāpī ityātmasiddhi-vacanam upādāya mānayaṭhātmyanirṇaye prapañcitaḥ.*

der Unendlichkeit.’ ‘Seine Begrenzung zufolge des Körpers aber ist karma-bedingt. Dem von der Bindung durch das Karma Befreiten kommt Unendlichkeit zu’,³¹⁶ auch was zu [dem Vers] *loke sarvam āvṛtya tiṣṭhati*³¹⁷ gesagt ist: ‘Alles Seiende in der Welt umhüllt habend, [d.h.] umfasst habend (*vyāpya*), west er reinen Eigenwesens [und] allgegenwärtig zufolge [seines] Frei-Seins von der Begrenzung durch Körper usw. So ist der Sinn’;³¹⁸ und was zu der [Stelle] *acaram caram eva ca*³¹⁹ gesagt ist: ‘Seiner Natur nach unbeweglich und körperbehaftet (*dehitve*) beweglich’;³²⁰ ebenso auch [das] in anderem Zusammenhang³²¹ Gesagte: ‘Das Unbegrenzte, das einzig Erkennen ist’;³²² das alles, das Umfassen durch das Erkennen usw., ist [so] zu verstehen, dass es das Höchste ist, weil im Sūtra und im Bhāṣyam [die Aussage] *sa cānantyāya kalpate* nur so erklärt wird. Hingegen [heißt es] im Dīpaḥ zum Sūtram: *pradīpavad āveśas tathā hi darśayati*,³²³ nachdem er die *balāgraśrutīḥ* zitiert hat: ‘Die Meinung des Sūtrenverfassers ist, dass der innere Ātmā atomklein ist. [Und] wenn [man sagt] ›nicht atomklein, weil die Śruti [sagt, dass] es nicht so [ist]‹,³²⁴ [sagen wir:] nein, weil es sich [dort] um anderes handelt’,³²⁵ und weil [dies] mit einer [besonderen] Absicht [so] gesagt ist.’³²⁶

³¹⁶ BhGBh, p. 366,2-3 zu BhG 13,12.

³¹⁷ BhG 13,13.

³¹⁸ BhGBh, p. 367,27f.

³¹⁹ BhG 13,15.

³²⁰ BhGBh, p. 369,4-6: „Das seiner Natur nach Unbewegliche und wenn körperbehaftet Bewegliche ist wegen [seiner] Feinheit nicht zu erkennen. In dieser Weise ist diese Wesenheit des Ātmā, die allwissend und allmächtig ist, auch wenn sie in diesem ‘Felde’ (*kṣetram* = Körper) weilt, wegen ihres Vom-Körper-unterschieden-Seins (*prthaktvam*) von dem im Saṃsāra Befindlichen nicht zu erkennen.“

³²¹ BhG 13,17.

³²² BhGBh, p. 370,26.

³²³ BrSū 4,4,15.

³²⁴ Vgl. BĀU 4,4,22.

³²⁵ VedD zu BrSū 4,4,15, p. 248,19-21: *pratyayātmano hy aṇutvam eva svarūpam iti sūtrakāramatam. „nāṇur atacchruter iti cen netarādhikārāt“ iti parasyaiva mahattva-vacanāt.*

³²⁶ NySiddh, p. 214,17-24: *yat tu śrīmadgūṭhābhāṣye anādimat paraṃ brahma iti vyākhyāne brahma bṛhattvaṇayogi śarīrād arthāntarabhūtaṃ svataśśarīrādibhiḥ paricchedarahitaṃ kṣetrajñatattvam ity arthaḥ; sa cānantyāya kalpate iti śruteḥ. śarīraparicchinnaṭvaṃ cāsyā karmakṛtam. karmabandhān muktasyānanyam ity uktam, yac ca loke sarvam āvṛtya tiṣṭhati ity atra loke yad vastu jātaṃ tatsarvam āvṛtya vyāpya tiṣṭhati pariśuddhasvarūpaṃ dehādīparicchedarahitatayā sarvagam ity arthaḥ, ity uktam, yad ca acaram caram eva ca ity atra svabhāvato ‘caram caram ca dehitve, ity uktam, evaṃ*

Das Fragment aus Varadaviṣṇumiśras verlorenem Mānayaṭhātmya-niṃayaḥ mit dessen Widerlegung durch Veṅkaṭanātha ist vor allem wichtig, weil dieser Lehrer aus einer Zeit stammt, in der die Philosophie der Schule noch nicht festgelegt war, aus der aber nur wenige Werke überliefert sind. Das Fragment selbst zeigt, dass auch Aussagen Rāmānujas unterschiedlich interpretiert wurden und man aus ihnen in der inner-schulischen Diskussion nicht immer die gleichen Folgerungen zog. Dabei scheint Varadaviṣṇumiśra die zu seiner Lehre vom Allgegenwärtig-Sein des Ātmā führenden Aussagen Rāmānujas in sich selber und nicht in ihrem konkreten Kontext betrachtet zu haben. Denn es kann kein Zweifel bestehen, dass Rāmānuja selbst nicht nur in seinem Śrībhāṣyam sondern auch in dem von Varadaviṣṇumiśra herangezogenen Gītābhāṣyam an der Atomkleinheit des Ātmā festgehalten hat. Alle diese Aussagen sind aus ihrem Kontext gelöst und in dieser isolierten Sicht verwendet, sodass man annehmen möchte, dass dies nicht aus einem Missverständnis heraus geschehen ist. Wenn man nicht annehmen will, dass dies gegen besseres Wissen geschehen ist, fragt man sich, wie dies möglich war.

Tatsächlich scheint Rāmānujas Lehrautorität gerade in philosophischen Fragen, weniger rigide verstanden worden zu sein als wir dies geneigt sind anzunehmen, zumal Rāmānuja selbst, bedingt durch die literarische Form seiner Werke, seine Gedanken stark argumentativ und weniger autoritär lehrhaft vorgebracht hat, sodass es möglich schien, die von ihm in den verschiedenen Kontexten gemachten Aussagen in einer neuen Perspektive aufzunehmen und gelegentlich auch abweichend von ihm weiter zu entfalten.

Dazu kommt, dass im Falle des Ātmā und seines Erkennens auch Rāmānujas Grundgedanke in seiner Ausführung vielleicht nicht scharf und differenziert genug zum Ausdruck kommt und eine gewisse Unschärfe zu besitzen scheint, auch wenn er grundsätzlich deutlich und klar ist. Denn gerade die Bestimmung des Erkennens als eine dem Ātmā im Sinne eines „Modus“ (*prakāraḥ*) zukommende Substanz, die durch das Selbstleuchten des Ātmā auch selbst leuchtet, d.h. den Gegenstand für den Ātmā bewusst machen kann, bildete mit dem Ātmā eine funktionelle Einheit, in der

prakaraṅāntareṣv api anavacchinnaṃ jñānaikākāram, ity uktam, tad akhilaṃ jñānavyāptyāditatparam eveti mantavyam. sārābhāṣyādiṣu sa cānantyāya kalpate ity ādes tathaiḥ vyākhyānāt. dīpe tu pradīpavad āveśas tathā hi darśayati iti sūtre vālagraśrutim upādāya pratyagātmano 'ṅutvam eva svarūpam iti sūtrakāramatam; nāṅur atachruter iti cen netarādhikārāt iti, sābhīsandhikam uktatvāc ca.

entsprechend dem kommentierten Kontext die Allgegenwart des Erkennens dynamisch auch auf den Ātmā übertragen werden konnte, wie dies gerade das Beispiel von der Flamme und deren Leuchten, das einzige Beispiel, in dem Rāmānuja das Verhältnis von Ātmā und dessen Erkennen verdeutlicht, nahelegen scheint.³²⁷ Wird darin doch gesagt, dass Ātmā und Erkennen in der gleichen Weise zu sehen seien wie die leuchtende Flamme und das der Flamme zukommende Leuchten, die beide die eine Substanz des Feuers sind. Zwar ist dieses Beispiel zunächst ein Beispiel, wie die eine Substanz des Feuers sowohl Substanz wie auch Eigenschaft sein könne, legt aber gleichzeitig auch den Gedanken nahe, dass beide die eine Substanz des Feuers und daher eine einzige Wirklichkeit sind, nämlich Feuer, die eine Einheit beider sichtbar macht.

In dieser Sicht eröffnet Venkaṭanāthas Widerlegung Varadaviṣṇumiśras, abgesehen von der Zurückweisung einer mit der Schultradition im Widerspruch stehenden Lehre eine differenziertere Perspektive der Deutung, nämlich die Frage, in wie weit gewisse Aussagen Yāmunamunis und Rāmānujas nicht wirklich im Sinne einer Allgegenwart des Ātmā, wenn auch vermittelt durch das Erkennen, verstanden werden dürfen. So scheint es jedenfalls bei Meghanādārisūri gemeint zu sein, wenn er seine Erörterung der Atomkleinheit des Ātmā mit der Zurückweisung eines Einwandes abschließt und so ein nicht unwichtiges Detail seiner Argumentation nachzutragen scheint: „Wurde [aber] nicht von Yāmunācārya die Allgegenwärtigkeit [des Ātmā] angenommen, [wenn er sagt:] ‘Der Ātmā ist von Körper, Sinn, Manas, Prāṇa [und] Erkennen unterschieden, er ist durch nichts anderes [als sich selbst] zu erweisen, er ist ewig, umfassend (*vyāpī*),

³²⁷ Vgl. „Die Flamme, deren Eigenwirklichkeit das Leuchten ist, leuchtet selbst und bringt auch anderes durch das Leuchten zur Erscheinung. [Damit] ist gesagt: Wie die eine Feuersubstanz sowohl in Form des Leuchtens und des Leuchten-Besitzens gegeben ist. Auch wenn das Scheinen (*prabhā*) [der Flamme] eine Eigenschaft der leuchtenden Substanz ist, [so] ist es dennoch die Substanz des Feuers [und] nicht eine Eigenschaft wie das Weiß-Sein usw., weil es auch anderswo als in seinem Substrat [der Flamme] gegeben ist, und weil es aufgrund dessen, dass es Farbe besitzt, vom Weiß-Sein usw. unterschieden ist. Und weil ihm Scheinen zukommt (*prakāśavattvam*), ist es eben Feuersubstanz, nichts anderes. Dass [ihm] Leuchten zukommt, ergibt sich aber, weil es sein Eigenwesen und anderes zur Erscheinung bringt. Die Rede, dass es eine Eigenschaft ist, ist dadurch bedingt, dass es beständig mit seinem Substrat gegeben ist und [dessen] ‘Rest’ ist. (...) So hat der Ātmā, der geistiger Natur ist, das Geist-Sein zur Eigenschaft. Denn geistiger Natur zu sein ist Selbstleuchten.“ (ŚrīBh I [a], pp. 150,1-153,3, Text in Anm. 66.)

[seinem jeweiligen] ›Feld‹ (= Körper) entsprechend verschieden [und] aus sich selbst selig (*sukhī*).³²⁸ Auch vom Verfasser des Bhāṣyam ist im ehrwürdigen Gītābhāṣyam zum [Vers]: *nityaḥ sarvagataḥ sthāṇuḥ*³²⁸ gelehrt, dass er allgegenwärtig ist. Auch im Kapitel über den *ḥṣetrajañāḥ* ist von ihm gelehrt, dass die Atomkleinheit nicht in der Natur [des Ātmā] liegt, wenn er sagt: ›Seine Atomkleinheit ist durch das Karma bedingt.‹³²⁹ Daher ist die Atomkleinheit der Seele (*jīvaḥ*) nicht naturgegeben.³²⁹ — Dies ist nicht [so, weil in dem] Sūtram ‘*jñō ’ta eva*’³³⁰ gelehrt ist, dass der Ātmā atomklein ist. Die Aussage Yāmunācāryas, er [sei all-]umfassend, betrifft [seine] Fähigkeit, in das Ungeistige einzudringen. Eben deshalb ist [im Kommentar] zum ersten [Brahma-]Sūtram das Wort *vyāpī* im Vers [Yāmunamunis mit den Worten] erklärt: ‘Zufolge seiner übergroßen Feinheit gehört das Eindringen in alles Ungeistige zu seiner Natur’,³³¹ nicht aber ist [es so], dass er gleichzeitig mit allen Substanzen in Verbindung stünde, und ist es durch die bloße Fähigkeit, in Ungeistiges einzutreten, nicht schon erwiesen, dass er allgegenwärtig ist, weil das äußerliche In-Verbindung-Stehen nicht gegeben ist. Auch ergibt sich beim Eindringen in [alles] Ungeistige nicht ein Widerspruch mit [der] Bewegung [des Ātmā]. [Folgendes ist] der eigentliche Sinn [der Aussage Yāmunamunis]. Auch beim Eindringen in Ungeistiges [geschieht] dieses nämlich in einem [zeitlichen] Nacheinander (*kramaṇa*); nur so ist der Sinn des Wortes ‘allgegenwärtig’ (*sarvagata-*) [in der Aussage] *nityaḥ sarvagataḥ* usw. Auch die Aussage *aṇutvam cāsyā* usw. meint, da an anderer Stelle die Verengung des Beschaffenheit seienden Erkennens (*dharmabhūtajñānasya*) durch das Karma dargelegt ist, die Begrenztheit [der Erkenntnis] durch das Karma. Nicht aber wird im Bhāṣyam eine [All-]Weitung (*vibhava-*) des Eigenwesens [des Ātmā] gelehrt, noch auch eine Verengung [dieses] Eigenwesens durch das Karma. Denn die Aussage *aṇutvam cāsyā*³³² [begegnet] in der Erklärung (*-vyākhyānāvasāre*) des Wortes *brahman* [im Vers] *anādimat paraṃ brahma*. Auch ist im Bhāṣyam oftmals gesagt, dass ihm Größe aufgrund der Erkenntnis usw. zukommt, anderenfalls würde in der Bedeutung des Wortes *brahman* für ihn kein Unterschied zum Höchsten gegeben sein; auch ist gesagt, dass die eigentliche Bedeutung des Wortes *brahman* nur auf den höchsten Ātmā

³²⁸ BhG 2,24.

³²⁹ Siehe Anm. 332.

³³⁰ BrSū 2,3,19.

³³¹ ŚrīBh I (a), p. 174,2.

³³² Im überlieferten Text des Kommentars zu diesem Vers BhG 13,12 fehlt diese Aussage.

[zutrifft]. Die [Aussage] *sa cānantyāya*³³³ drückt nicht die Unendlichkeit [seines] Eigenwesens aus, sondern diese [sofern sie] durch die Erkenntnis gegeben ist. Denn diese Śruti wird erwähnt, unmittelbar nachdem gesagt wurde: ‘Seine Atomkleinheit ist durch das Karma bewirkt’.³³⁴ Daher drückt [die Aussage] ‘Ihm kommt [durch das Karma] Atomkleinheit zu’ aufgrund der Śruti über das Verbunden-Sein mit dem Beschaffenheit seienden Erkennen (*dharmabhūtājñānasambandhitvam*) die geringe Ausdehnung [dieses Erkennens aufgrund des Karma] aus; andernfalls würde [sich ergeben], dass die Seele (*jīvaḥ*) aufgrund der Fähigkeit, das Eigenwesen zu verengen und zu weiten eine Wirkung wäre, die durch das Anders-Sein des Beschaffenheitsträgers charakterisiert wäre. Und so würde ein Widerspruch mit der Śruti von [ihrer] Ewigkeit mit dem von ihm (= Rāmānuja) selber Gesagten bestehen.³³⁵

³³³ ŚvetU 5,9. Zitat Rāmānujas im Kommentar zum gleichen Vers BhG 13,12.

³³⁴ BhGBh, p. 366,2f. Die Stelle lautet: „Seine Begrenzung durch den Körper ist karma-bedingt. Der von der Fessel des Karma Befreite besitzt Unendlichkeit.“

³³⁵ NDy, pp. 247,12-248,4: *nanu dehendriyamaṇaḥprāṇadhībhyo 'nyo 'nanyasādhanah. nityo vyāpi pratikṣetram ātmā bhinnah svataḥ sukhi. iti yāmunācāryais tasya sarvagatatvam abhimatam. śrīgītābhāṣye bhāṣyakārair api nityaḥ sarvagataḥ sthāṇuḥ ityādau tasya sarvagatatvam evety uktam. kṣetraññādhyāye ca aṇutvaṃ cāśya karma-kṛtam iti vadadbhir aṇutvam asvābhāvikaṃ ity uktam. ato jīvāṇutvam asvabhāvata iti – tan na, jñō 'ta eva ity atrāṇur evātmety uktavāt. vyāpīti yāmunācāryoktis tv acetanāntaḥpraveśayogyatvaparā. ata eva hi prathamāsūtre ślokaśtaṃ vyāpīti padam atisūkṣmatayā sarvācetanāntaḥpraveśanasvabhāva iti vyākhyātam; na tu yugapad sarvadrvyasambandhitvam iti vyākhyātam. na cācetanāntaḥpraveśārhatvamātrāt sarvagatatvasiddhiḥ; bahiḥ sambandhitvābhāvāt. sarvācetanāntaḥpraveśe 'pi na gatibhaṅga iti tātparyārthaḥ. sa cācetanāntaḥpraveśe 'pi kramaṇa vidyata eva. evam eva nityaḥ sarvagataḥ ity ādau sarvagataśabdārthaḥ. aṇutvaṃ cāśya ityādyuktir api dharmabhūta-jñānasyānyatra karmaṇā saṃkocābhidhānāt taddvārā karmaṇā paricchinnatvapratipādanaparā. na ca svarūpavaibhavoktir bhāṣyādaḥ; nāpi karmaṇā svarūpasamkocoktis ca anādi matparaṃ brahma iti brahmaśabdavyākhyānāvasara eva hi aṇutvaṃ cāśya ityādyuktiḥ. bhṛhattvaṃ cāśya jñānāder eveti bhāṣye bahuśa uktam. anyathā brahmaśabdārthe paraśmād vaiśamyam nāśya. brahmaśabdamukhyārthatvaṃ ca paramātmana eveti cōktam. sa cānantyāya iti na svarūpānanyam ucyate; kiṃ tu tajjñānavāivety uktam. tacchrutir eva hi aṇutvaṃ cāśya karma-kṛtam ity uktvā anantaram udāhṛtā. ato 'ṇutvaṃ ceti dharmabhūta-jñānasambandhitvaśruter alpaparimāṇatvapratipādanaparām. anyathā svarūpasamkocārhaṅkāsārhatvena jīvasya dharmyanyathābhāvalakṣaṇa-kāryatvaṃ syāt. tathā ca nityatvaśrutivirodhaḥ svoktivilodhaś ca.*

Der Einwand, den Meghanādārisūri hier zurückweist, dürfte mit der von Veṅkaṭanātha überlieferten These Varadaviṣṇumiśras identisch sein.³³⁶ Denn die Grundauffassung der durch das Karma bedingten Atomkleinheit des Ātmā scheint gleich zu sein, auch wenn gewisse Formulierungen in der Darstellung der beiden Auffassungen voneinander abweichen. So stimmen schon die in der jeweiligen Zurückweisung besprochenen Aussagen Rāmānujas nicht überein, was jedoch zufällig sein kann. Auch das von Meghanādāri zitierte Fragment *aṇutvaṃ cāsya karmakṛtam* aus dem Gītābhāṣyam, das im überlieferten Text zu fehlen scheint, erscheint im Referat Veṅkaṭanāthas in der vermutlich authentischen Form *śarīraparicchinnavam cāsya karmakṛtam*, was unter Umständen auf eine Verschiedenheit der beiden Autoren hinweisen könnte. Schließlich gibt es auch in der Formulierung der beiden Lehrer einen geringfügigen aber doch nicht zu vernachlässigenden Unterschied. Im Referat Meghanādārisūris wird die gegnerische Position in der Weise abgewehrt, dass die Atomkleinheit der Seele nicht zu dessen Eigenwirklichkeit gehört,³³⁷ während im Fragment bei Veṅkaṭanātha belegt ist, dass das Allgegenwärtig-Sein des Ātmā in der Emanzipation zu dessen Eigenwesen gehört und ihm nur im Saṃsāra die Atomkleinheit zukommt.³³⁸ Doch kann die Unterschiedlichkeit der Formulierung bei Meghanādārisūri durch das Referat der These und ihrer Begründung bedingt sein. Auch wird bei Veṅkaṭanātha das Atomklein-Sein des Ātmā im Saṃsāra durch die Verengung seines *svarūpam* und Erkennens erklärt, sodass es eine Aussage über den Zustand beider sein könnte. Der Unterschied beider Referate wird allerdings dadurch relativiert, dass auch Meghanādārisūri in seiner Widerlegung argumentiert, dass, falls man die Verengung usw. dem *jīvaḥ* und nicht seinem Beschaffenheit seienden Erkennen zuschreibe, dies eine Veränderung des *jīvaḥ* bedeuten würde, sodass auch er eine Verengung usw. von beiden im Auge zu haben scheint.³³⁹ Ich möchte daher annehmen, dass sowohl Veṅkaṭanātha als auch Meghanādārisūri die Lehre Varadaviṣṇumiśras zurückweisen und man, solange es nicht noch andere Gründe gibt, die gegen eine Identifizierung sprechen, nicht zwei verschiedene Lehrer annehmen sollte.

³³⁶ Falls diese Annahme richtig ist, wäre dies ein wertvoller Anhaltspunkt für die relative Chronologie der beiden Autoren.

³³⁷ Vgl. NDy, p. 247,16: *ato jīvānutvam asvabhāvata iti*.

³³⁸ Vgl. NySiddh, p. 214,11f.: *saṃsāradaśāyāṃ svarūpajñānayoḥ saṃkocād aṇuparimāṇam ātmasvarūpam, mokṣadaśāyāṃ tu sarvagataṃ sarvavyāpi*.

³³⁹ NDy, p. 248,1ff.