

UNIV.-DOZENT DR. PAUL HACKER, MÜNSTER I. W.

## DIE LEHRE VON DEN REALITÄTSGRADEN IM ADVAITA-VEDĀNTA

*Ist die Vedānta-Philosophie mit dem Christentum vereinbar? Kann die christliche Theologie mit Hilfe dieser Philosophie „entwickelt“ werden, ähnlich wie die christliche Theologie durch Thomas von Aquin mit Hilfe des Aristotelismus entwickelt worden ist? Um in diesen Fragen klar sehen zu können, haben wir den Indologen der Universität Münster um die folgende Originalstudie gebeten. Es kommt hinzu, daß diese Studie wesentlich zum Verständnis gewisser religiöser Haltungen beiträgt. Wir hoffen, daß andere Aufsätze dieser Art folgen.*

*Die Redaktion.*

### 1. Die Stufenordnungen des Seins.

Unter Vedānta pflegt man in Europa die sich im Laufe des Mittelalters mannigfach verzweigende Schule der indischen Philosophie zu verstehen, die von der Lehre der Upanishaden ausgeht und dieselbe interpretieren will<sup>1</sup>. Mehrere theologische Systeme des Hinduismus gaben und geben sich als Vedānta aus; jedes von ihnen erhebt den Anspruch, der Vedānta zu sein. Alle Richtungen des Vedānta, mit einer Ausnahme<sup>2</sup>, lehren, entsprechend dem Ursprung dieses Philosophierens in den Upanishad-Gedanken, einen mehr oder weniger entschiedenen Monismus; die verbreitetste von ihnen, deren berühmtester Meister Śankara<sup>3</sup> war, ist der Advaita-Vedānta oder genauer Kevalādvaita-Vedānta, d. h. der Monismus oder extreme Monismus.

Dieser lehrt, daß allein das Reingeistige — benannt als Ātman, Brahman, Höchster Ātman, Höchstes Brahman, auch als Höchster Herr — wahrhaft existiert. Die Vielheit der Einzelseelen ist illusorisch; nur die Allseele ist. Das Wesen dieses Ansich- oder Wahr-

<sup>1</sup> In Indien und ursprünglich ist *vedānta* nur ein Synonym von *upanishad*. Die auf die Upanishaden aufbauende Philosophie heißt *vedāntavāda* oder *brahmvāda*.

<sup>2</sup> Diese Ausnahme ist das System des Madhva. Vgl. H. v. Glasenapp, *Madhvas Philosophie des Vishnu-Glaubens*, Bonn 1923. Aber auch Madhvas Lehre enthält viele Überbleibsel des ursprünglichen Monismus.

<sup>3</sup> Er lebte wahrscheinlich im 7. Jahrhundert n. Chr., nach verbreiteter, aber kaum zu haltender Ansicht jedoch erst um die Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert. Seine Lehre faßt er kurz zusammen in der *Upadeśasāhasrī* (übers. vom Verf., Bonn 1949, Religionsgeschichtl. Texte Heft 2; dort weitere Literaturangaben).

haftseienden wird als Erkenntnislicht und substanzielle Seligkeit beschrieben; es ist wesenhaft eines, einfach, unteilbar; es ruht in unwandelbarem Sein, jede Form des Werdens — sei es Entstehen oder Entwicklung oder Veränderung oder Handeln oder Leiden — ist ihm fremd; Seligkeit, Erkenntnislicht und Sein sind in ihm identisch.

Die philosophische Stütze dieses radikalen Monismus ist ein Illusionismus (*māyāvāda*), welcher in seiner Entstehung dem Illusionismus des späten Buddhismus — den Schulen des Relativismus (*śūnyavāda*) und des erkenntnistheoretischen Idealismus (*vijnānavāda*) — verpflichtet ist. Wenn nur das Eine Reingeistige wahrhaft ist, so argumentiert man, dann muß alles, was in der Erfahrung als vielheitlich, werdend und ungeistig bekannt ist, d. h. der gesamte Inhalt der weltlichen Erfahrung, nicht-wahrhaftseind sein.

Nichtwahrhaftseind heißt nun aber nicht *nichtseiend*. Es ist für das Verständnis des Illusionismus, der hier den spiritualistischen Monismus ergänzt und verteidigt, wichtig, sich zu vergegenwärtigen, daß er ganz in Hinordnung auf das Ziel, welches von dieser Philosophie angestrebt wird, gedacht ist. Das Erkennen ist für den indischen Philosophen nie Selbstzweck, sondern es will zur Erlösung verhelfen. Der Monist denkt sich die Erlösung als die Realisierung des Zustandes, wo die Seele allein im reinen Geistigen und nur als dasselbe existiert. Gegenüber diesem Einen wird ihm die Welt mit all ihren Inhalten und all ihrem Getriebe wertlos. Der extreme Monismus ist von hier aus einen Schritt weiter gegangen zum Gedanken der Wesenlosigkeit der Welt. Aber diese Wesenlosigkeit interessiert ihn doch nie bloß als das Resultat philosophischer Forschung, sondern wieder nur im Hinblick auf das Ziel, die Erlösung. Nur für den Wissenden ist die Welt nichtwahrhaftseind; für den in der Welt Lebenden bleibt ihre Realität unerschüttert. Der Begriff des Nichtwahrhaftseins ist also relativ, insofern er vom Standpunkt des Erkennenden abhängt. Er ist sozusagen ein Trost für den nach Erlösung Strebenden: wenn sich nachweisen läßt, daß die Welt kein echtes Sein hat, so ist es sinnvoll und aussichtsreich, die Erlösung in der vom Monismus verstandenen Weise zu suchen.

Das Nichtwahrhaftseinde hat daher immerhin noch einen gewissen Seinsgehalt. Das radikalmonistische Philosophieren hat sich nie damit begnügt, den Inhalt der Erfahrung, das Viele, Werdende und Ungeistige in paradoxer Zuspitzung einfach als nichtexistent abzutun.

Schon bei Gauḍapāda<sup>4</sup>, Śankara und Maṇḍanamīśra<sup>5</sup>, den ältesten Advaitaphilosophen, deren Werke wir noch besitzen, finden sich Formulierungen, die der Welt eine gewisse Realität belassen. Spätere Philosophen, getrieben von der Notwendigkeit polemischer Auseinandersetzung und Verteidigung, untersuchen den besonderen Seinsgrad der Welt in ausgedehnten Diskussionen und ordnen ihn dabei in eine Stufenordnung denkbarer Realitätsstufen ein<sup>6</sup>. Durch diese Einordnung gewinnt der Begriff des Nichtwahrhaftseienden an Deutlichkeit; wir wollen daher nunmehr die Stufensysteme des Seins, wie sie der Vedānta aufstellt, betrachten. Wir lassen dabei die indischen Termini zunächst stehen und erläutern sie im Laufe der Untersuchung.

Erste Reihe: 2 Stufen

*satya* — *asatya*.

Zweite Reihe: 5 Stufen

*sat* — *asat* — *sadasat* — *anirvacanīya* — *pañcamapṛakāra*.

Dritte Reihe: 3 Stufen

*paramārthasat* — *vyāvahārikasat* — *prātibhāsikasat*.

## I.

Um die erste Reihe erklären zu können, müssen aus der zweiten das erste und zweite Glied vorweggenommen werden; das vierte Glied der zweiten Reihe aber setzt seinerseits voraus, daß die erste Reihe bekannt ist. Wir beginnen darum mit *sat*.

*sat* bedeutet „seiend“. In unreflektiertem, unphilosophischem Sinne bezeichnet das Wort die in der weltlichen Erfahrung gegebene Realität: diese ist. In philosophischem Verstande ist *sat* für den strengen Monisten natürlich nur der Ātman oder das Brahman. Wesentliche Kennzeichen dieses eigentlich und an sich Seiend-

<sup>4</sup> Sein Werk, die *Māṇḍūkya-Kārikā*, ist von P. Deussen in seinen *Sechzig Upanishads des Ueda* (Leipzig 1897) übersetzt. Neuere Bearbeitung mit engl. Übersetzung: *The Āgamaśāstra of Gauḍapada*, ed. by V. Bhattacharyya, Calcutta 1943.

<sup>5</sup> Über seine *Brahmasiddhi* hoffe ich demnächst eine Monographie herauszubringen.

<sup>6</sup> Auch im späten Buddhismus gibt es Stufungen der Realität. Die Zusammenhänge mit denen das Vedānta sind handgreiflich, und eine historische Untersuchung müßte sie herausarbeiten. Wir wollen hier jedoch vom Buddhismus im allgemeinen absehen, wozu wir um so mehr berechtigt sind, als die Inhalte und Beziehungen der Begriffe im Vedānta von dem, was die Buddhisten in sie legen, immerhin erheblich abweichen und eine Beschreibung derselben auch ohne historische Rückblicke auf den Buddhismus möglich ist.

den sind; es ist eines und einfach; es kann nicht werden; es ist geistig; es ist nicht abhängig, sondern existiert durch sich und für sich.

Nach dieser Klarstellung können wir zur ersten Reihe übergehen. *satya* ist dasjenige, was dem als Maßstab gesetzten *sat* entspricht. Im allgemeinen Sprachgebrauch, bezogen auf sprachliche Äußerungen, bedeutet *satya* also *wahr*: eine wahre Äußerung entspricht dem, was als tatsächlich existierend anerkannt ist. In ontologischer Verwendung ist daher *satya* dasjenige, was mit dem Seienden, dem *sat*, dem Brahman übereinstimmt, indem es gleiche Merkmale wie dasselbe aufweist. Da es aber für den Monisten nur ein *sat* gibt und nichts anderes ihm gleicht, so fällt natürlich der Begriff *satya* vollständig mit dem des *sat* zusammen. Was die sprachliche Verwendung anbetrifft, so läßt sich vielleicht feststellen, daß *satya* intensiver ist als *sat*: es weist energischer auf den echten, eigentlichen Realitätsgehalt hin. Wir geben das Wort daher mit *wahrhaftseiend* wieder. Soweit ich sehe, werden von den Advaitaphilosophen *sat* und *satya* nicht bewußt differenziert.

Deutlicher als *sat* und *satya* unterscheiden sich ihre Negationen *asat* und *asatya*: während *sat* und *satya* zusammenzufallen scheinen, werden *asat* und *asatya* bewußt auseinandergehalten. *asat* ist, was einfach als nichtexistent festgestellt wird; *asatya* dagegen bedeutet nur, daß dasjenige, dem dieses Prädikat zukommt, nicht die Merkmale des *sat* an sich trägt: damit ist aber kein Nichtexistieren festgestellt. *asatya* ist darum das, was eigentlich nicht ist oder was bei genauer Erkenntnis nicht sein sollte, obwohl es doch irgendwie auf eine uneigentliche, unechte Weise existiert. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch heißt *asatya*: unwahr. Die Unwahrheit kann zwar, gemessen am Tatsächlichen, keine Realität beanspruchen; dennoch aber läßt sich nicht leugnen, daß sie, etwa als Vorstellung, eine gewisse Existenz besitzt. Diesen Begriff der Unwahrheit überträgt nun der Advaitaphilosoph in die Ontologie; wir übersetzen mit *nichtwahrhaftseiend*. Wir werden ihn in der zweiten und dritten Reihe wieder antreffen und dabei weitere Züge seines Inhaltes erörtern. Die Übersetzung *irreal*, die für *asatya* öfters angewandt worden ist, ist zumindest irreführend.

## II.

*sat* ist bereits abgehandelt. Zu *asat* wäre noch zu ergänzen, daß es strenggenommen das absolut Nichtexistente ist, das niemals und nirgends war noch sein kann. Musterbeispiele sind für den Inder

vor allem das Hasenhorn, das Menschenhorn und die Himmelsblume (d. h. am sichtbaren Firmament blühende Blume): dergleichen Dinge gibt es nicht und kann es nicht geben. Auf die sehr ausgebildeten indischen Theorien über das Nichtsein einzugehen erübrigt sich hier, da sie vorwiegend in nichtvedāntischen Schulen kultiviert wurden. In weniger strenger oder in hyperbolischer Ausdrucksweise ist dem Advaitaphilosophen *asat* gleich *asatya* oder *anirvacanīya*.

*sad-asat* heißt *seiend-nichtseiend*, d. h. sowohl das eine als auch das andere. Dieser Realitätsgrad wurde außerhalb der Vedāntaschulen von der Mīmāṃsāphilosophie des Kumāṛila anerkannt, innerhalb des Vedānta von den zwar monistischen, aber nicht illusionistischen Bhedābheda-Philosophen, d. h. von denjenigen, welche das Verhältnis zwischen dem Einen Geistigen und dem Vielen Ungeistigen als ein Zugleich von Verschiedenheit und Identität definierten: dementsprechend erklärten sie den Seinsgrad der Erfahrungswelt als ein Zugleich von Wahrhaftsein und Nichtwahrhaftsein. Wir müssen den Begriff hier kurz erwähnen, obwohl er von den entschiedenen Monisten, mit deren Lehre wir uns beschäftigen, als ganz unlogisch und daher unmöglich abgetan wurde. Denn erstens ist der Kontrast des *sadasat* zum sogleich zu erörternden *anirvacanīya* zur Aufhellung des letzteren Begriffes förderlich; zweitens wird der Begriff, obwohl er nicht anerkannt wird, von den Advaitaphilosophen in der Reihe der Realitätsgrade mitgezählt, was sich besonders daraus ergibt, daß einer von diesen, unter Mitzählung der *sadasat*-Stufe, *die fünfte Art* genannt wird: worüber unten zu handeln sein wird.

*anirvacanīya* heißt *unbestimmbar*; dazu ist nach älterem Brauch (Śankara, Maṇḍanamiśra) zu ergänzen *tattvānyatvābhyām*, nach jüngerem (etwa seit dem 10 Jahrhundert allgemein üblich) *sadasadbhyām* oder *sadasattvābhyām*. Die erste Ergänzung bedeutet *als ein Das oder als etwas anderes*, die zweite *als seiend oder nichtseiend*. Die vielleicht anzunehmende ursprüngliche Verschiedenheit der beiden Ergänzungen kann hier unberücksichtigt bleiben, es genügt festzustellen, daß (*tattvānyatvābhyām* oder *sadasadbhyām*) *anirvacanīya* bedeutet: weder als real noch als unreal bestimmbar. *anirvacanīya* ist also die Negation von *sadasat*: letzteres ist das Sowohl-als-auch, ersteres das Weder-noch von Sein und Nichtsein. Die Geschichte der beiden merkwürdigen Begriffe ist noch nicht erforscht. Da wir aber die Betrachtung der historischen Bedingtheiten als erklärungs-wichtig anzusehen pflegen, sei einiges vorläufig angemerkt. Der Begriff *weder seiend noch nichtseiend* hat inner-

halb des brahmanischen Bereiches anscheinend zwei Wurzeln: die eine liegt in der kosmogonischen Spekulation, die andere in der mystischen Theologie des All-Einen.

Schon der bemerkenswerteste kosmogonische Hymnus des Rigveda (10, 129) hebt damit an, daß der Urzustand, welcher vor der Entstehung der Welt herrschte, mit den Worten beschrieben wird: „Es war damals weder Seiendes noch Nichtseiendes.“ Und mindestens 1500 Jahre nach jenem Hymnus bezieht Śankara den Ausdruck *tattvānyatvābhyām anirvacanīya* auf den Urzustand<sup>7</sup>: man kann nicht sagen, daß vor der Entstehung die Welt nicht war — den Gedanken der Schöpfung aus dem Nichts kennt der Inder nicht; was vor der Welt war, muß, so denkt er, irgendwie ihr Urzustand oder Urstoff gewesen sein. Eben deswegen kann man aber auch nicht sagen, daß damals etwas war: denn das Seiende sollte ja erst entstehen. Dieser kosmogonische Begriff des *weder seiend noch nichtseiend* verliert jedoch nach Śankara das Interesse der Philosophen.

Eine andere Gelegenheit, die Formel des Weder-noch anzuwenden, fanden die monistischen Mystiker in der Beschreibung des Absolutums. Das über alle Erfahrung Hinausreichende wird überhaupt gern mit Negationen beschrieben, und die kühnste dieser Negationen ist eben die, daß man dem Höchsten sowohl das Sein als auch das Nichtsein abspricht<sup>8</sup>. Es ist klar, daß Sein und Nichtsein hierbei nur das empirisch faßbare Existieren und seine Negation sein können; denn im metaphysischen Sinne ist das Absolutum ja das Seiende. Noch der Śankaraschüler Sureśvara spricht so vom Ātman als dem über Sein und Nichtsein Erhabenen<sup>9</sup>. Und auch die späten Buddhisten bezeichnen das Absolutum mit der Formel des Weder-noch<sup>10</sup>.

Nach den Schülern Śankaras tritt nun aber in der Verwendung der Weder-noch-Formel bei den Advaitaphilosophen ein radikaler Wandel ein. Man hatte sich, die alte Upanishadlehre mit Benutzung der Forschungsergebnisse neuerer Philosophenschulen interpretierend, daran gewöhnt, den Ātman als das Selbstevidente,

<sup>7</sup> Vgl. meinen Aufsatz *Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śankaras* in: Zeitschr. d. Deutschen Morgenländischen Gesellsch. Bd. 100 (1950) S. 261 ff.

<sup>8</sup> *Bhagavadgītā* 13, 12. *Kaivalya-Upanishad* 24. *Svetāśvatara-Upanishad* 4, 18; vielleicht auch *Muṇḍaka-Upanishad* 2, 2, 1.

<sup>9</sup> Vgl. meine *Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda*, 1. Die Schüler Śankaras (Mainz 1950) S. 39.

<sup>10</sup> Candrakīrti, *Prasannapadā* (St. Petersburg 1913, Bibliotheca Buddhica 4) S. 436, 2 und 438, 4. Vgl. *Lankāvatārasūtra* (Kyoto 1923) S. 188—189.

An-sich-Klare sowie (besonders seit Maṇḍanamiśra) als das allgemeine Sein zu definieren. Dabei dachte man nun gar nicht mehr an die alte mystische Bezeichnung des Ātman als das Weder-Sein-noch-Nichtsein; unvermerkt war der Ātman, das eigentlich Unbegreifliche, zum logisch-Klaren geworden. Gewiß blieben die alten Formeln, insbesondere der Satz von der Unerkennbarkeit, neben den neuen in Gebrauch, und die selbstgenügsame Geistigkeit war auch früher schon immer als Charakteristikum des Ātman anerkannt gewesen. Unter einem gewissen Aspekt betrachtet, hatte sich im Inhalt der Lehre gar nichts geändert. Der Inder wurde sich auch keiner Abweichung vom Hergebrachten bewußt; er interpretierte bloß immer von neuem das Alte und dachte nicht entfernt daran, es abzutun oder gar anzugreifen. Auch die moderne Forschung hat die Veränderung, die sich hier vollzogen hat, bisher kaum bemerkt. Und doch ist der Wandel unverkennbar. Er besteht darin, daß bald nach der Rezeption des Illusionismus der Vedānta in einem unerhörten Maße intellektualisiert, logisiert wurde; daß die Mystik völlig in den Bereich der Logik gebannt wurde. Die Richtung der Aufmerksamkeit verschob sich. Man erklärte die Unerkennbarkeit des Ātman damit, daß er die Voraussetzung alles Erkennens sei<sup>10a</sup>, und diese Funktion, Erkenntnis erst möglich zu machen, bezeichnete man mit dem in der Kontroverse zwischen den Buddhisten und der Mīmāṃsāschule des Prabhākara entwickelten Begriff der Selbstevidenz. Dem selbstevidenten Ātman gegenüber erschien dann die Welt als das gespensterhafte, widerlogische Unding, das weder ist noch nicht-ist; der Welt, nicht nur ihrem Urzustand, wurde das Prädikat *weder als seiend noch als nicht-seiend bestimmbar* beigelegt.

Inzwischen hatte nun der Begriff des *Weder-noch* bzw. des Unbestimmbaren eine neue, von der kosmogonischen und mystischen verschiedene Verwendung gefunden, nämlich in der Irrtumstheorie der Advaitaphilosophen.

Über das Irrtumspheänomen haben alle indischen Philosophenschulen viel und leidenschaftlich diskutiert; die metaphysische und erkenntnistheoretische Grundposition einer Schule kommt immer gerade in ihrer Irrtumslehre deutlich zum Ausdruck. Wir können hier nur auf den extremen Vedāntamonismus eingehen. Die Irrtumslehre lag in dieser Schule viele Jahrhunderte eher fertig vor als die Lehre von der richtigen, normalen Erkenntnis: letztere ist

<sup>10a</sup> Auch diese Lehre ist schon in den ältesten Upanishaden enthalten. Vgl. *Bṛhadāraṇyaka-Up.* 3, 7, 18—23; 3, 8, 11.

erst im 17. Jahrhundert<sup>11</sup> voll ausgebildet; erstere war schon im 10. Jahrhundert<sup>12</sup> abgeschlossen.

Diese auf den ersten Blick seltsam anmutende Erscheinung hat folgende Ursachen. Alles philosophische Denken strebt in Indien, wie gesagt, auf das Ziel der Erlösung hin. Die Unerlöstheit ist aber nach gemeinindischer Auffassung (nicht durch Sünde, sondern) durch Unwissenheit bedingt<sup>13</sup>: diese gilt es zu beseitigen, und zu dem Zwecke muß erforscht werden, was Unwissenheit und Irrtum ist. Für den radikalmonistischen Vedānta kommt hinzu, daß er alle weltliche Erfahrung als letztlich nichtwahrhaftseiend ansieht; daher ist für ihn ganz naturgemäß der Irrtum das Primäre, und die weltliche richtige Erkenntnis ist, metaphysisch gesehen, nur ein Sonderfall des Irrtums. Darum wird die Welt insgesamt, die alle Gegenstände der Erfahrung umfaßt, auf eine Stufe mit einem illusorischen Objekt<sup>14</sup> gestellt; man untersucht die Natur der Sinnestäuschung und wendet die Ergebnisse dieser Untersuchung auf die Welt an.

Was nun am Irrtumspänomen in erster Linie interessiert, ist sein Realitätsgrad. Man argumentiert: Das illusorische Objekt wird wahrgenommen — also ist es nicht unreal oder nichtseiend (nicht *asat*); denn Nichtseiendes, z. B. ein Hasenhorn, wird nicht wahrgenommen. Andererseits wird es aber durch nachfolgende richtige, berichtigende Erkenntnis aufgehoben, so daß es von da an tatsächlich nicht-ist — also kann es nicht real oder seiend (nicht *sat* oder *satya*) sein; denn Seiendes kann nicht durch Erkenntnis aufgehoben werden. Der Realitätsgrad des Irrtumspänomens ist also so zu beschreiben, daß es *weder als seiend noch als nichtseiend bestimmbar* ist. Und das entscheidende Charakteristikum der Unbestimmbarkeit ist, wie sich aus der soeben wiedergegebenen Überlegung ergibt, die Aufhebbarkeit, d. h.: was unbestimmbar

<sup>11</sup> Von Dharmarāja Adhvarīndra in seiner *Vedāntaparibhāṣā*. Hrsg. mit englischer Übersetzung von S. S. Suryanarayana Sastri, Adyar 1942.

<sup>12</sup> Bei Vimuktātman in seiner *Iśṭasiddhi*. Über dieses Werk hoffe ich bald eine Monographie zu veröffentlichen. Vgl. unten S. 287 ff.

<sup>13</sup> Darum sieht man andererseits das wesentliche Wesen der Gottheit nicht in ihrer Heiligkeit (dieser Begriff ist fast unbekannt), sondern in ihrer Geistigkeit: die Gottheit ist das Reingeistige.

<sup>14</sup> Wenn die Inder über den Irrtum philosophieren, so betrachten sie fast ausschließlich die Sinnestäuschung. Die gängigsten, unendlich oft angeführten Musterbeispiele sind: der Strick, der im Halbdunkel als Schlange erscheint, und die Perlmuschel, die unter den gleichen Bedingungen fälschlich als Silber angesehen wird. Die Schlange und das Silber werden als „illusorische Objekte“ bezeichnet. Man faßt also den für uns etwas schwierigen Begriff einer objektiven Existenz des Scheins.

ist, kann durch Erkenntnis aufgehoben, verdrängt, beseitigt werden.

Den gleichen Realitätsgrad wie das Irrtumspänomen hat die ganze Welt. Denn auch sie wird erfahren, nämlich in der weltlichen Erkenntnis: also kann sie nicht *asat* sein; auch sie wird, nämlich in der mystischen Innewerdung, aufgehoben: also kann sie nicht *sat* sein.

Hier wird deutlich, daß *unbestimmbar* ein Synonym von *nichtwahrhaftseiend* ist. Das Wesen des Nichtwahrhaftseienden besteht eben in seiner Unbestimmbarkeit, und diese wiederum ist im wesentlichen Aufhebbarkeit. Gleichbedeutend mit *nichtwahrhaftseiend* und *unbestimmbar* sind auch alle Ausdrücke, die *falsch* oder *unwahr* bedeuten.

Unbestimmbar ist die Welt auch in ihrem Verhältnis zum Ansichseienden, dem *Sat* oder *Ātman*. Denn man kann weder sagen, daß sie identisch mit dem *Sat* ist: dieses ist geistig und eines; sie ist ungeistig und vielheitlich — noch, daß sie verschieden von ihm wäre: denn daß sie irgendwie eine gewisse Existenz hat, drängt sich in der Erfahrung auf; da es aber nur ein ungeteiltes Seiendes gibt, kann alles was ist nur sein, insofern es das Sein des Einen Seienden hat.

Die rein negative Argumentation, die sowohl bei der Untersuchung des Realitätsgehaltes der Welt als auch bei der Untersuchung ihres Verhältnisses zum Wahrhaftseienden zu dem Begriff des Unbestimmbaren führt, unterscheidet den radikalmonistischen Vedānta von dem oben (S. 281) erwähnten älteren Bedābheda-Vedānta. Dieser vermengt in seinem Denkschema des *Sowohl-als-auch* das Absolutum mit der Welt; jener hält durch sein rigoroses *Weder-noch* beide streng auseinander und bemüht sich durch den Kunstgriff des Illusionismus zugleich, dennoch ein gewisses — eben ein scheinbares — Ineinandergreifen beider begreiflich zu machen. Gemeinsam ist beiden Schulen, daß sie der Welt nur unvollkommene Realität zugestehen: Ausdruck dafür ist sowohl der Begriff des Seiend-Nichtseienden als auch der des Unbestimmbaren. Wie die älteren Radikalmonisten, z. B. Sureśvara (s. o. Anm. 9), das Schema des *Weder-noch auf das Absolutum* anzuwenden noch keine Bedenken trugen, so konnten sie<sup>15</sup> auch gelegentlich, ebenso wie ihre buddhistischen Vorgänger<sup>16</sup>, das *Sowohl-als-auch* auf die

<sup>15</sup> Gauḍapāda, *Māṇḍūkyakārikā* 4, 68—70.

<sup>16</sup> Vgl. *Madhyamakāvatāra* 6, 23 (zitiert auf S. 176 des *Āgamaśāstra of Gauḍapāda*, ed. by V. Bhattacharyya): eine subjektivistische Variante der *Sowohl-als-*

Welt beziehen. Aber bald nach Sankara war der Stand erreicht, daß man nur die Welt mit dem *Weder-noch* bezeichnete. Sie war das widerlogische Unding; der Ātman dagegen wurde sozusagen zum Schutzpatron der Logik.

Eine Kuriosität, die hier nur kurz vermerkt sei (sie hat übrigens auch eine alte buddhistische Parallele), ist der fünfte Realitätsgrad, genannt *pañcama-prakāra*, d. h. *die fünfte Art*. Der Erfinder dieses schwindelerregenden Begriffes ist Vimuktātman. Er untersucht den Realitätsgehalt des Überganges von der Un-erlöstheit zur Erlösung, die Seinsstufe der „Beseitigung der Unwissenheit“, und findet, daß dieser Zustand weder seiend, noch nichtseiend, noch beides zugleich, noch keines von beiden sei; für diesen Seinsgrad haben dann Spätere den Terminus *Die fünfte Art* eingeführt.

### III.

Die Erörterungen über die Reihen *satya* — *asatya* und *sat* — *asat* — *sadasat* — *anirvacaniya* — *pañcamaparakāra* leiden bis etwa zum 10. Jahrhundert an einer Unvollkommenheit. Wenn man über das Verhältnis der Welt zum Brahman philosophiert, so ist jene *asatya*, dieses *satya*. Untersucht man jedoch das Irrtumspänomen innerhalb der Welt, dann ist die Welt *satya*, das Illusorische in ihr dagegen *asatya*. Ob man die Welt *satya* oder *asatya* nennt, kommt also ganz auf den Standpunkt an; die Begriffe sind relativ, und dieser Umstand beeinträchtigt die Klarheit der Lehre. Allmählich kam man zu der Einsicht, daß es notwendig sei, innerhalb des *Asatya* oder *Anirvacaniya* noch zwei Realitätsstufen zu unterscheiden: das Praktisch-Reale (*vyāvahārika-sat*), das den ganzen Bereich der weltlichen richtigen Erkenntnis umfaßt, und das Scheinbar-Reale (*prātibhāsika-sat*), das der Seinsgrad der Täuschungen oder Irrtümer ist. Das erstere ist, im Hinblick auf das Wahrhaftseiende, sozusagen die Illusion ersten Grades; letzteres die Illusion zweiten Grades<sup>17</sup>.

Die beiden Ausdrücke — praktisch-real und scheinbar-real — waren schon länger gebräuchlich, ohne jedoch streng unterschieden

auch-Aussage: alle Dinge haben zwei Erscheinungsformen, je nachdem man sie in Wahrheitsschau oder in befangener Sicht betrachtet.

<sup>17</sup> Wer zuerst die Aufteilung des Unbestimmbaren in Praktisch-Seiendes und Scheinbar-Seiendes vorgenommen hat, ist noch nicht geklärt. Vimuktātman (wahrscheinlich 10. Jahrhundert) hat sie noch nicht; sie tritt auf bei Prakāśātman (*Pañcāpādīkāvivarāṇa* S. 31, 1 ff.); ferner im 13. Jahrhundert bei Ācārya (Tattvaprādīpikā, S. 83, 3 ff.) und später etwa bei Dharmarāja (*Vedāntaparibhāṣā* II 27, S. 60 der oben Anm. 11 genannten Ausgabe mit Übersetzung).

und in eine Stufenordnung gestellt zu werden. Man hatte zu beweisen versucht, daß das Unbestimmbare durchaus imstande sei, in der Praxis des Erkennens und Handelns eine aktive oder passive Rolle zu spielen; ja dies sei eben ein Kennzeichen gerade des Unbestimmbaren. Andererseits blieb es auch später durchaus zulässig, die Gesamtheit der Welt als Schein oder falschen Schein zu bezeichnen, und es ist bis heute üblich geblieben, die Welt mit Sinnes-täuschungen zu vergleichen. Aber durch die klarere Unterscheidung des Scheins vom Wirklichen innerhalb des Gebietes des Unbestimmbaren gewann doch die Welt ein wenig an Realitätsgehalt; sie stand nun nicht mehr ganz auf gleicher Stufe mit der Sinnes-täuschung; man erkannte Illusionen ersten und zweiten Grades an. Beiden steht das Absolut-Reale gegenüber, das im höchsten Sinne Seiende (*paramārtha-sat*): das Brahman oder der Ātman. So ergibt sich denn die oben aufgestellte dreigliedrige Reihe. Was die deutsche Übersetzung anbetrifft, so scheint mir zweckmäßig, hier mit Anspielung auf den etymologischen Gehalt der Wörter das *Reale* oder *Wahrhaftseiende* vom *Wirklichen* oder *Praktisch-Seienden* zu unterscheiden: das Seiende und das Wirkliche fallen für den Advaitaphilosophen nicht zusammen. Denn das Wahrhaftseiende wirkt nicht, sondern ist; das Wesen des Praktisch-Seienden dagegen, welches die Illusion ersten Grades ist, besteht, wie erwähnt, gerade in seiner Verwobenheit in die Praxis des Erkennens und Handelns. Die dritte Reihe läßt sich demnach kurz durch die Begriffe Realität — Wirklichkeit — Schein wiedergeben. Dabei sind die zweite und die dritte Stufe beide „unbestimmbar“, „falsch“ und „nicht-wahrhaftseiend“, aber sie sind es in verschiedenem Maße.

Dieser Reihe könnten natürlich noch *sadasat*, *asat* und *pancama-prakāra* angefügt werden, so daß sich dann also sechs Stufen der Realität ergeben würden.

## 2. Vimuktātman über den Realitätsgrad der Welt.

Um das Dargelegte teils urkundlich zu belegen, teils weiterzuführen, sei nachfolgend ein Abschnitt aus der *Ishtasiddhi*<sup>18</sup> (dem *Beweis des Anerkannten*) übersetzt und erläutert. Dies bedeutende Werk des Vimuktātman, eines Philosophen, der wahrscheinlich im 10. Jahrhundert n. Chr. gelebt hat, bemüht sich insbesondere

<sup>18</sup> Hrsg. von M. Hiriyanna, Baroda 1933. Die übersetzte Stelle steht S. 32 ff. Die Übersetzung strebt einen Kompromiß zwischen wörtlicher Wiedergabe und klarer Verständlichkeit an. Zur Ergänzung der Gedankengänge Hinzugefügtes ist in ( ) gesetzt.

um eine Klärung und Verteidigung des Begriffes des Unbestimmbaren. Es scheint, nachdem der Begriff bereits jahrhundertlang bekannt war, der erste umfassende — d. h. alle zu jener Zeit möglichen Einwände berücksichtigende — Traktat zu sein, der über den Gegenstand geschrieben wurde. Vimuktātman gehört der engeren Schule des Śāṅkara an; seine Ausführungen haben großes Ansehen erlangt und geben im allgemeinen die bis heute herrschende Auffassung der Schule wieder.

Zum Abschluß einer Erörterung über das Brahman stellt Vimuktātman fest: „Wir entscheiden also, gestützt auf die Beweiskraft der Offenbarung<sup>19</sup>, der Tradition<sup>20</sup>, der logischen Argumentation und der direkten Erfahrung, daß allein das wie beschrieben beschaffene Brahman und nichts anderes real ist.“

Hierauf läßt er einen Opponenten sprechen (es ist üblich, in philosophischen Traktaten einen neuen Gegenstand jeweils durch den Einwand oder die Frage eines Opponenten<sup>21</sup> einführen zu lassen): „»Wenn es so ist, welches ist dann die Existenzweise<sup>22</sup> der Welt, die (dem Einen Realen) als ein Zweites gegenübersteht und den Gegenstand der Erkenntnisarten, vor allem der Sinneswahrnehmungen<sup>23</sup> bildet? Wenn die Welt überhaupt nicht existiert, dann haben die Sinneswahrnehmung und die anderen Erkenntnisarten keinen Gegenstand und folglich keine Gültigkeit; weder der Ritualteil noch der Erkenntnisteil (des Veda)<sup>24</sup> hätten Erkenntnisgültigkeit: denn sowohl die Basis ihrer Existenz als auch ihre Existenz selber wäre ausgeschlossen<sup>25</sup> (ersteres, weil der Veda Bezug auf die Welt nimmt; das zweite, weil er zu ihr gehört). Ferner würden die Sinneswahrnehmung und die andern (weltlichen Erkenntnisarten nicht nur ungültig sein, sondern), wenn die Welt, zu der sie gehören, nicht ist, ebenfalls nicht existieren; und Offenbarung, Tra-

<sup>19</sup> D. h. des Veda, welcher die Schriften von absoluter Autorität, denen übermenschlicher Ursprung zugeschrieben wird, enthält.

<sup>20</sup> D. h. der alten religiösen Schriften von sekundärer Autorität, z. B. der *Bhagavadgītā*.

<sup>21</sup> Auch im weiteren Verlauf der Diskussion kommt immer wieder der Opponent zu Wort. Seine Äußerungen sind hier jeweils in » « eingeschlossen.

<sup>22</sup> *gati*, wörtlich Gang, hat bei Vimuktātman oft die Bedeutung *Existenzweise*, *Realitätsgrad*. Ungefähr synonym ist *prakāra*.

<sup>23</sup> Die andern Erkenntnisarten oder Erkenntnisquellen sind: Schlußfolgerung (logisches Beweisen), Belehrung (insbesondere diejenige, die durch den Veda geschieht), Analogieschluß, Selbstverständlichkeit und Nichtbemerken.

<sup>24</sup> Der „Ritualteil“ besteht im wesentlichen aus den Hymnen und Brāhmaṇa-Texten, der „Erkenntnisteil“ aus den Upanishaden.

<sup>25</sup> *āśrayāsiddhi* und *svarūpāsiddhi*, eigentlich Termini der Logik, sind hier, nach der Auffassung des Kommentars, nicht im strengen Sinne gebraucht.

dition und logisches Beweisen würden in ihrer Existenz unmöglich sein. Die Folge von dem allen wäre, daß durch dieselben das wie beschrieben beschaffene Brahman nicht erwiesen werden könnte.

Erkennt man nun, um die besagten Übelstände zu vermeiden, die (Realität der) Welt an, so gibt es nur drei Möglichkeiten der Annahme: die Welt ist vom Brahman entweder verschieden oder mit ihm identisch oder beides zugleich. Denn außerhalb dieser drei Seinsweisen ist der Beweis für die Realität eines Dinges nicht möglich.

Hat aber die Welt keine Realität, so ergibt sich der dargelegte Übelstand. Es ist ja auch unmöglich, daß man mit einem Irrealen, wie beispielsweise einem Menschenhorn oder einer Himmelsblume, wie beschrieben praktisch operieren könne.

Aber auch dann, wenn die Welt real ist, kann in keiner der drei Seinsweisen<sup>26</sup> das Brahman nachgewiesen werden.

Daraus folgt, daß, gleich ob die Welt nun existiert oder nicht, das Brahman aus den Upanishadsätzen nicht erwiesen werden kann; also ist es unbegründet, zu behaupten, daß durch das Schauen des (Brahman) der Mensch die absolute Gewinnung des Erwünschten und die absolute Vermeidung des Unerwünschten<sup>27</sup> erreiche.

Folglich muß man eine andere Seinsweise der Erlösung annehmen, oder es gibt keine Erlösung.«

Hierauf wird erwidert: In unserer These ist kein einziger Übelstand. Denn wir nehmen an, daß die Welt aus der *Māyā*<sup>28</sup> gebildet ist. Und da die *Māyā* samt ihrem Produkt (d. h. der Welt) weder als ein Reales noch als ein Irreales bestimmt werden kann, berühren die Übelstände, welche als Konsequenz beider Behauptungen — sowohl der, daß (die Welt) real sei, als auch der, daß sie irreal sei — auftreten würden, unsern Standpunkt nicht im geringsten.

<sup>26</sup> D. h. weder als verschieden von der Welt noch als identisch mit ihr noch als beides zugleich. Den ausführlichen Nachweis dieser Unmöglichkeit hat Vimuktātman in dem Teile seines Werkes, der dem hier übersetzten Stück vorhergeht, gegeben.

<sup>27</sup> Der Opponent wendet den Gedankengang so, daß als letzte Konsequenz die Existenz des Brahman und schließlich die Erlösung in Frage gestellt wird. Das geschieht aus folgendem Grunde. Die Erlösung als möglich zu beweisen und Wege zu ihrer Verwirklichung zu zeigen, ist das eigentliche Ziel alles indischen Philosophierens. Wird nun als Konsequenz eines Gedankenganges die Erlösung fraglich oder wird nachgewiesen, daß sie nicht das ist, was ein bestimmtes philosophisches System als ihr Wesen hinstellt, so wird damit das ganze System zu Fall gebracht.

<sup>28</sup> *māyā* (ursprünglich *Zauber*) ist im Advaita-Vedānta der scheinhaft existierende Urstoff der Welt.

Wir wollen es eingehender erläutern<sup>29</sup>. Wenn die Welt keine Realität hat, so braucht der Monismus nicht aufgegeben zu werden. Wenn sie aber keine Irrealität hat, so treten die erwähnten Übelstände, vor allem dar, daß die Sinneswahrnehmung und die anderen Erkenntnisweisen ungültig werden, nicht auf; folglich trifft es nicht zu, daß das Brahman unerweisbar wäre. Und da nach Eintritt der Brahmanchau die Māyā und ihr Produkt zu existieren aufhören, trifft es auch nicht zu, daß die Erlösung nicht realisierbar wäre.

»Aber (sagt der Opponent) so etwas wie eine „unbestimmbare Māyā“ kenne ich nicht.«

Ich werde sie bekannt machen (d. h.: später davon handeln).

»Aber wenn die Welt keine Realität hat, dann würden ja die Sinneswahrnehmung und die andern Erkenntnisarten keine gültige Erkenntnis liefern, und folglich würden alle vorhin genannten Übelstände auftreten<sup>30</sup>.«

Wo kommt denn das in der Erfahrung vor, daß bei fehlender Realität die Sinneswahrnehmung und die anderen Erkenntnisarten keine gültige Erkenntnis liefern?

»Bei einem Menschenhorn und dergleichen.«

Nein, (solche Dinge sind nicht mit der Welt vergleichbar; denn sie sind unreal, aber) die Welt hat keine Irrealität. Und wenn sie keine Irrealität hat, warum sollte sie denn nicht, wenn sie durch Fehlen der Realität einem Menschenhorn ähnlich wird, durch Fehlen der Irrealität einem Realen ähnlich sein?

»(Wenn du die Vergleichbarkeit mit dem Menschenhorn nicht gelten läßt, so nenne ich ein anderes Beispiel:) Daß bei Fehlen der Realität (des Objektes die Erkenntnisarten) keine gültige Erkenntnis liefern, ist an Beispielen wie dem Traum ersichtlich.«

Dann kennst du ja doch ein Unbestimmbares; denn du läßt Beispiele wie das Menschenhorn fahren und führst solche wie den Traum an, welche sowohl der Realität als auch der Irrealität er-mangeln.

«Auch der Traum ist ein Reales.«

Dann ist aber nicht die Irrealität der Grund der Erkenntnisungültigkeit; denn (wenn der Traum real ist) kommt ja auch bei Fehlen derselben Erkenntnisungültigkeit vor (nämlich im Falle des Traumes).

<sup>29</sup> Bemerkenswert ist im folgenden die rein negative Argumentation.

<sup>30</sup> Der Opponent versteht (wie er besonders deutlich auch mit seinem nächsten Einwand beweist) nicht, daß *keine Realität besitzen* (= *nicht-wahrhaftseiend sein*) nicht gleich *irreal* (= *nichtseiend sein*) ist.

»Der Traum ist ein illusorisches Ding.«

Ist das ein Reales oder ein Irreales? In beiden Fällen liegt der erwähnte Übelstand vor.

Man könnte nun erklären<sup>31</sup>: »Das illusorische Ding sind zwei reale Dinge, welche nicht unterschieden werden<sup>32</sup>; oder: »es ist ein reales Ding, welches als ein anderes reales Ding erscheint<sup>33</sup>, und die darauf bezügliche Erkenntnis ist ungültig.«

Dann kann man aber nicht sagen, daß die Sinneswahrnehmung und die andern Erkenntnisarten (im Traum) keine gültige Erkenntnis liefern; denn (im Traum) ist ihr Objekt nicht solcher Art. Nun könnte man (mit ganz advaitischem Argument) sagen: »Die Traumerkenntnis ist deswegen ungültig, weil ihr Objekt ein Unbestimmbares ist, und dasselbe gilt auch von der wachen Erkenntnis.« Das trifft aber nicht zu; denn (die wache Erkenntnis) wird nicht (durch berichtigende Erfahrung) aufgehoben. Oder warum sollte die Traumerkenntnis nicht richtige Erkenntnis sein, wenn sie, ebenso wie die wache Erkenntnis, ein Unbestimmbares als Objekt hat? (Denn die letztere gilt doch immerhin als richtig.) Sagt man: »Deswegen, weil sie aufgehoben wird«<sup>34</sup>, so wäre zu erwidern: Dann kommt die Ungültigkeit ja daher, daß (die Erkenntnis) aufgehoben wird, nicht daher, daß ihr Objekt ein Unbestimmbares ist<sup>35</sup>.

Ferner: Sagt man, daß die Ungültigkeit, welche auch für wache Erkenntnisse, ebenso wie für Träume, nachzuweisen versucht wird, das Nichtsein des Wesens (des Erkannten) und seiner Wirkung nach der Aufhebung sei, so stimme ich zu. Wenn sie jedoch ein Nichtsein schon vor (der Aufhebung sein soll), so ist zu sagen, daß ein solches (Nichtsein) auch beim Traume nicht vorliegt. Sagt man, daß die Aufhebbarkeit sich aus der richtigen Erkenntnis des wahren Sachverhalts um das reale Ding ergebe, so stimme ich auch dem zu. Wenn aber die aufhebende Erkenntnis immer, oder die

<sup>31</sup> Es folgen zwei Ansichten, welche auf verschiedene Weise erklären, inwiefern (wie oben vom Opponenten behauptet) beim Traumgesicht Realität vorliegt und worin sein illusorischer Charakter besteht.

<sup>32</sup> Anspielung auf die Irrtumstheorie der Mīmāṃsāschule des Prabhākara. Vgl. die oben Anm. 9 genannte Abhandlung, S. 115 f.

<sup>33</sup> Anspielung auf die Irrtumstheorie des Nyāya und der Mīmāṃsāschule des Kumārila.

<sup>34</sup> Nämlich durch die mystische Realisierung des Einen Geistigen. Wenn Vimuktātman kurz vorher gesagt hatte, sie werde nicht aufgehoben, so ist das vom empirischen Standpunkt aus gemeint.

<sup>35</sup> Vimuktātman legt Wert auf den Nachweis, daß innerhalb der Sphäre des Unbestimmbaren durchaus gültige oder richtige Erkenntnis möglich ist.

Aufhebbarkeit schon vor der berichtigenden Erkenntnis, bestehen soll, so erwidere ich, daß beides auch für den Traum nicht zutrifft. Also: wie bei der Traumwelt, obwohl sie unbestimmbar ist, bis zum Erwachen das gesamte in ihr verlaufende weltliche und vedische Operieren mit Aktionen, Aktionsfaktoren, Erkenntnisarten, Erkenntnisobjekten usw. unangefochten verläuft — und durch im Traum selbst liegende Ursachen<sup>36</sup> die auf einen wahrhaftseienden Gegenstand<sup>37</sup> bezügliche Erkenntnis, welche jene Welt umstößt, entsteht —, so ist auch hinsichtlich des Wachzustandes (bis zum transzendenten Erwachen) alles als unwidersprochen bestehend anzusehen.

»Da der illusorische Charakter der Wachwelt schon vor dem Erwachen bekannt ist<sup>38</sup>, so wäre ja das Operieren mit ihr nicht vernunftgemäß; der Traum dagegen ist bis zum Erwachen nicht als illusorisch bekannt, folglich wäre das Operieren mit ihm angemessen.«

Das ist kein Fehler. Denn bekanntlich hören Truggebilde wie Zauberspuk, Luftspiegelungswasser, Fata-morgana-Erscheinungen, Doppeltsehen, Verlust der Orientierung und dergl., obwohl ihre illusorische Natur (abstrakt) erkannt ist, doch vor dem richtigen Erwachen (d. h. vor der anschaulichen Erkenntnis des wahren Sachverhalts) nicht zu existieren auf.

»Aber wenn auch der Schein noch fortbesteht, so kann doch ein auf ihn bezügliches und durch ihn motiviertes praktisches Verhalten nicht mehr stattfinden; ebenso dürfte es ein solches auch hier (beim Welt-Schein), nicht mehr geben.«

Richtig; auch hier gibt es ein solches wirklich nicht, abgesehen von dem Schein (eines praktischen Verhaltens), ganz wie beim Traum. Daß der Schein aber vor dem Erwachen auch bei Truggebilden wie dem Zauberspuk usw. nicht aufhört<sup>39</sup>, gibst ja auch du zu.

Also: wie beim Traume, so besteht auch beim Wachzustand vor dem Erwachen kein Widerspruch des Scheines der Welt und des Operierens in ihr. Aber praktische Verhaltensweisen, welche von dem festen Glauben an die wahrhaftseiende Natur der Welt motiviert sind, kommen nach der Einsicht in ihren illusorischen Charakter nicht mehr vor. Handlungen und Unterlassungen dagegen, welche durch die Erkenntnis ihrer illusorischen Natur moti-

<sup>36</sup> Z. B. das geträumte Tigergebrüll, das den Schlafenden weckt.

<sup>37</sup> Wahrhaftseiend ist die Welt des Wachens natürlich nur im Verhältnis zur Traumwelt. Vgl. oben III (S. 286 f.).

<sup>38</sup> Nämlich durch Unterricht in der Advaitaphilosophie.

<sup>39</sup> -*anivṛttim* zu lesen; vgl. *Ishtasiddhi*-Ausgabe, Additions (S. 693).

viert sind, kommen wohl vor. Ferner können solche, die durch den bloßen Schein motiviert sind, ebenso wie vorher noch vorkommen. Auch im Weltleben kommen ja gewisse Handlungen und Unterlassungen, beispielsweise mit Bezug auf süße Dinge, vor, die durch den Schein (d. h. die falsche Erkenntnis), dieselben seien bitter oder dergl., motiviert sind — obwohl die illusorische Natur des (Scheins) eingesehen ist. Darum ist, obwohl die Unbestimmbarkeit der Welt erkannt ist, doch bis zum Erwachen<sup>40</sup> alles praktische Verhalten möglich.“

<sup>40</sup> Vimuktātman unterscheidet hier scharf zwischen der abstrakten Einsicht in die nichtwahrhaftseiende Natur der Welt und dem unmittelbaren Erleben des Einen Geistigen. Letzteres hält er für möglich, aber man spürt aus seinen Worten heraus, daß es ihm doch etwas recht Fernes und Fremdes ist.