



SECHZIG UPANISHADS
DES VEDA

PAUL DEUSSEN

Sechzig Upanishads des Veda

Übersetzt von Paul Deussen

Inhalt:

[Vorrede zur ersten Auflage.](#)

[Vorrede zur zweiten Auflage.](#)

[Einleitung.](#)

[Die Upanishad's des Rigveda:](#)

[Die Aitareya-Upanishad des Rigveda.](#)

[Die Kaushîtaki-Upanishad des Rigveda.](#)

[Die Upanishad's des Sâmaveda:](#)

[Die Chândogya-Upanishad des Sâmaveda.](#)

[Die Kena-Upanishad des Sâmaveda.](#)

[Die Upanishad's des schwarzen Yajurveda:](#)

[Die Taittirîya-Upanishad des schwarzen Yajurveda.](#)

[Die Mahâ-Nârâyana-Upanishad](#)

[Die Kâthaka-Upanishad des schwarzen Yajurveda.](#)

[Die Çvetâçyatara-Upanishad des schwarzen Yajurveda.](#)

[Die Maitrâyana-Upanishad des schwarzen Yajurveda.](#)

Die Upanishad's des weissen Yajurveda:

Die Brihadarânyaka-Upanishad des weissen Yajurveda.

Die Brihadâranyaka-Upanishad.

Das Madhukândam.

Das Yâjñavalkîyam Kândam.

Das Khilakândam.

Die Îçâ-Upanishad des weissen Yajurveda.

Die Upanishad's des Atharvaveda.

Einleitung.

Die Mundaka-Upanishad des Atharvaveda.

Die Praçna-Upanishad.

Die Mândûkya-Upanishad des Atharvaveda.

Prânâgnihotra-Upanishad.

Pinda-Upanishad.

Âtma-Upanishad.

Sarva-upanishat-sâra.

Gâruda-Upanishad.

Kshurikâ-Upanishad.

Nâdabindu-Upanishad.

Brahmabindu-Upanishad.

Amritabindu-Upanishad.

Dhyânabindu-Upanishad.

Tejobindu-Upanishad.

Yogaçikhâ-Upanishad.

Yogatattva-Upanishad.

Hansa-Upanishad.

Sannyâsa-Upanishad.

Âruneya-Upanishad.

Kanthaçruti-Upanishad.

[Paramahansa-Upanishad.](#)
[Jâbâla-Upanishad.](#)
[Âçrama-Upanishad.](#)
[Atharvaçikhâ-Upanishad.](#)
[Nîlarudra-Upanishad.](#)
[Kâlâgnirudra-Upanishad.](#)
[Kaivalya-Upanishad.](#)
[Nârâyana-Upanishad.](#)
[Nrisinha-pûrva-tâpanîya-Upanishad.](#)
[Nrisinhapûrvatâpanîya-Upanishad.](#)
[Nrisinha-uttara-tâpanîya-Upanishad.](#)
[Râmapûrvatâpanîya-Upanishad.](#)
[Râma-uttara-tâpanîya-Upanishad.](#)

[Upanishad's des Oupnek'hat](#)

[I. Bark'he soukt \(Purusha-sûktam\).](#)
[II. Tadiw \(Tad eva, Vâj. Samh. 32,1-12\).](#)
[III. Schiw sanklap \(Çiva-samkalpa, Vâj. Samh. 34,1-6\).](#)
[IV. Baschkl \(Bâshkala-Upanishad\).](#)
[V. Tschhakli \(Châgaleya-Upanishad?\).](#)
[VI. Pankl \(Paingala-Upanishad\).](#)
[VII. Mrat lankoul \(Mrityu-lângala-Upanishad\).](#)
[VIII. Ark'hi \(Ârsheya-Upanishad\).](#)
[IX. Pranou \(Pranava-Upanishad\).](#)
[X. Schavank \(Çaunaka-Upanishad\).](#)

[Zusätze.](#)

[Alphabetisches Verzeichnis](#)

Sechzig Upanishads, Paul Deussen
Jazzybee Verlag Jürgen Beck

*Loschberg 9
86450 Altenmünster*

ISBN: 9783849600037

*www.jazzybee-verlag.de
admin@jazzybee-verlag.de*

Den Manen Arthur Schopenhauers.

»Denn wie atmet doch der Oupnek'hat [die persisch-lateinische Übersetzung der Upanishad's] durchweg den heiligen Geist der Veden! Wie wird doch der, dem, durch fleissiges Lesen, das Persisch-Latein dieses unvergleichlichen Buches geläufig geworden, von jenem Geist im Innersten ergriffen! Wie ist doch jede Zeile so voll fester, bestimmter und durchgängig zusammenstimmender Bedeutung! Und aus jeder Seite treten uns tiefe, ursprüngliche, erhabene Gedanken entgegen, während ein hoher und heiliger Ernst über dem Ganzen schwebt. Alles atmet hier Indische Luft und ursprüngliches, naturverwandtes Dasein. Und o, wie wird hier der Geist rein gewaschen von allem ihm früh eingepflichten jüdischen Aberglauben und aller diesem fröhnenden Philosophie! Es ist die belohnendeste und erhebendeste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist; sie ist der

Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein.«

Schopenhauer, Parerga II, § 185 (Werke VI, 427.)

Vorrede zur ersten Auflage.

Die Upanishad's sind für den Veda, was für die Bibel das Neue Testament ist; und diese Analogie ist nicht eine bloss äusserliche und zufällige, sondern eine solche, welche gar sehr in die Tiefe geht und in einem allgemeinen, auf beiden Gebieten zur Erscheinung kommenden, Entwicklungsgesetze des religiösen Lebens begründet ist.

In der Kindheit der Völker stellt die Religion Gebote und Verbote auf und gibt denselben Nachdruck durch Verheissung von Lohn und Androhung von Strafe; - sie wendet sich somit an den Egoismus, den sie als den eigentlichen Kern des natürlichen Menschen voraussetzt, und über welchen sie nicht hinausführt.

Eine höhere Stufe des religiösen Bewusstseins wird erreicht mit der Erkenntnis, dass alle Werke, welche auf Furcht und Hoffnung als Triebfedern beruhen, für die ewige Bestimmung des Menschen wertlos sind, dass die höchste Aufgabe des Daseins nicht in einer Befriedigung des Egoismus, sondern in einer völligen Aufhebung desselben besteht, und dass erst in dieser unsere wahre, göttliche Wesenheit durch die Individualität hindurch wie durch eine Schale zum Durchbruche kommt.

Jener kindliche Standpunkt der Werkgerechtigkeit ist in der Bibel vertreten durch das alttestamentliche Gesetz und entsprechend im Veda durch das, was die indischen Theologen das *Karmakândam* (den Werkteil) nennen, unter welchem Namen sie die ganze Literatur der Hymnen und Brâhmana's mit Ausnahme der hier und da eingeflochtenen upanishadartigen Partien befassen. Beide, das Alte Testament und das Karmakândam des Veda, proklamieren ein Gesetz und stellen für die Befolgung desselben Lohn, für die Übertretung Strafe in Aussicht; und wenn die indische Theorie den Vorteil hat, die Vergeltung teilweise ins Jenseits verlegen zu können und dadurch dem Konflikt mit der Erfahrung auszuweichen, welcher der alttestamentlichen, aufs Diesseits beschränkten, Vergeltungslehre so viele Verlegenheiten bereitet, – so ist es hinwiederum der auszeichnende Charakter der biblischen Gesetzesgerechtigkeit, dass sie weniger als die indische auf Ritualvorschriften hinausläuft und dafür grösseren Nachdruck auf einen sittlichen, »unsträflichen« Lebenswandel legt. Für die Interessen der menschlichen Gesellschaft ist dieser Vorzug ein sehr grosser; an sich aber und für den moralischen Wert des Handelns begründet es keinen Unterschied, ob der Mensch sich im Dienste imaginärer Götter oder in dem seiner Mitmenschen abmüht: beides ist, solange dabei eigenes Wohlsein als letzter Zweck vorschwebt, ein blosses Mittel zu diesem egoistischen Zwecke und daher, wie dieser selbst, moralisch betrachtet wertlos und verwerflich.

Diese Erkenntnis bricht sich Bahn im Neuen Testamente, wenn es die Wertlosigkeit, in den Upanishad's, wenn sie sogar die Verwerflichkeit aller, auch der guten Werke lehren; beide machen das Heil abhängig, nicht von irgendwelchem Tun und Lassen, sondern von einer völligen Umwandlung des ganzen natürlichen Menschen; beide

betrachten diese Umwandlung als eine Erlösung aus den Fesseln dieser ganzen, im Egoismus wurzelnden, empirischen Realität.

Aber warum bedürfen wir einer Erlösung aus diesem Dasein? Weil dasselbe das Reich der Sünde ist, antwortet die Bibel; weil es das Reich des Irrtums ist, antwortet der Veda. Jene sieht die Verderbnis im wollenden, dieser im erkennenden Teile des Menschen; jene fordert eine Umwandlung des Willens, dieser eine solche des Erkennens. Auf welcher Seite liegt hier die Wahrheit? – Wäre der Mensch bloss Wille oder bloss Erkenntnis, so würden wir uns, dem entsprechend, für die eine oder andere Auffassung zu entscheiden haben. Nun aber der Mensch ein zugleich wollendes und erkennendes Wesen ist, so wird sich jene grosse Wendung, in welcher Bibel und Veda das Heil erblicken, auf beiden Gebieten vollziehen: sie wird erstlich, nach biblischer Anschauung, das im natürlichen Egoismus versteinerte Herz erweichen und zu Taten der Gerechtigkeit, Liebe und Selbstverleugnung fähig machen, – und sie wird zweitens, Hand in Hand damit, in uns die grosse, Kant's Lehre antizipierende, Erkenntnis der Upanishad's aufdämmern lassen, dass diese ganze räumliche, folglich vielheitliche, folglich egoistische Weltordnung nur beruht auf einer, uns durch die Beschaffenheit unseres Intellektes eingebornen, Illusion (*mâyâ*), dass es in Wahrheit nur ein ewiges, über Raum und Zeit, Vielheit und Werden erhabenes Wesen gibt, welches in allen Gestalten der Natur zur Erscheinung kommt, und welches ich, ganz und ungeteilt, in meinem Innern als mein eigentliches Selbst, als den *Âtman* fühle und finde.

So gewiss, nach Schopenhauer's grosser Lehre, der Wille, und nicht der Intellekt, den Kern des Menschen bildet, so gewiss wird dem Christentum der Vorzug bleiben, dass

seine Forderung einer Wiedergeburt des Willens die eigentlich zentrale und wesentliche ist, – aber so gewiss der Mensch nicht bloss Wille, sondern zugleich auch Intellekt ist, so gewiss wird jene christliche Wiedergeburt des Willens nach der andern Seite hin als eine Wiedergeburt der Erkenntnis sich kundgeben, wie die Upanishad's sie lehren. »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«, fordert die Bibel; – aber woher diese Zumutung, da ich doch nur in mir, nicht in dem andern fühle? – »Weil«, so fügt hier der Veda erklärend hinzu, »dein Nächster in Wahrheit dein eigenes Selbst, und, was dich von ihm trennt, blosser Täuschung ist.« – Wie in diesem Falle, so ist es auf allen Punkten des Systems: das Neue Testament und die Upanishad's, diese beiden höchsten Erzeugnisse des religiösen Bewusstseins der Menschheit, stehen nirgendwo (wenn man nicht an der Aussenseite klebt) in einem unvereinbaren Widerspruche, sondern dienen in schönster Weise einander zur Erläuterung und Ergänzung.

Ein Beispiel mag zeigen, welchen Wert die Upanishadlehre für die Ausgestaltung unseres christlichen Bewusstseins gewinnen kann.

Das Christentum lehrt seinem Geiste, wenn auch nicht überall seinem Buchstaben nach, dass der Mensch, als solcher, nur zu sündlichen, d.h. egoistischen Handlungen fähig ist (Römer 7, 18), und dass alles Gute, seinem Wollen wie Vollbringen nach, nur von Gott in uns gewirkt werden kann (Phil. 2, 13.) So klar diese Lehre, für jeden, der Augen hat zu sehen, nicht sowohl in vereinzelt ausgesprochenen, als vielmehr schon in dem ganzen Systeme als solchem präformiert liegt, so schwer ist es doch zu allen Zeiten der Kirche geworden, sich mit ihr zu befreunden; stets wusste sie einen Ausweg zum Synergismus mit seinen Halbheiten zu gewinnen und der Mitwirkung des Menschen irgend eine Hintertüre offen zu lassen, – offenbar, weil sie hinter

dem Monergismus, der alles Gute auf Gott zurückführt, als Schreckgespenst die grauenhafte Absurdität der Prädestination stehen sah. Und freilich stellt sich diese als unvermeidliche Konsequenz ein, sobald man jene, so tiefe wie wahre, christliche Erkenntnis des Monergismus verknüpft mit dem aus dem Alten Testamente überkommenen jüdischen Realismus, welcher Gott und Mensch als zwei sich ausschliessende Wesenheiten einander gegenüberstellt. – In diesen Dunkelheiten kommt uns aus dem Osten, aus Indien, das Licht. Zwar nimmt auch Paulus einen Anlauf, Gott mit dem antropos pneumatikos zu identifizieren (1 Kor. 15, 47), zwar sucht auch Kant das wundersame Phänomen des kategorischen Imperativs in uns daraus zu erklären, dass in ihm der Mensch als Ding an sich dem Menschen als Erscheinung das Gesetz gibt, – aber was bedeuten diese schüchternen und tastenden Versuche gegenüber der grossen, auf jeder Seite der Upanishad's durchblickenden Grundanschauung des Vedânta, dass der Gott, welcher allein alles Gute in uns wirkt, nicht, wie im Alten Testamente, ein uns als ein anderer gegenüberstehendes Wesen, sondern vielmehr – unbeschadet seiner vollen Gegensätzlichkeit zu unserm verderbten empirischen Ich (*jîva*) – unser eigenstes, metaphysisches Ich, unser, bei allen Abirrungen der menschlichen Natur, in ungetrübter Heiligkeit verharrendes, ewiges, seliges, göttliches Selbst, – unser *Âtman* ist!

Dieses und vieles andere können wir aus den Upanishad's lernen, – werden wir aus den Upanishad's lernen, wenn wir anders unser christliches Bewusstsein zum konsequenten, nach allen Seiten vollgenügenden Ausbau bringen wollen.

Bei dieser Bedeutung, welche die Upanishad's des Veda für unser religiöses und philosophisches Erkennen

zuversichtlich gewinnen werden, wäre es zum Verwundern, dass bis jetzt noch keine zuverlässige und dabei lesbare deutsche Gesamtübersetzung dieser wichtigsten Urkunden des indischen Altertums vorhanden ist, stünden nicht der Herstellung einer solchen ganz besondere, zum Teil unübersteigliche Schwierigkeiten entgegen. Eine allen Anforderungen genügende Übersetzung der Upanishad's würde zunächst zur Voraussetzung haben eine kritische Bearbeitung der Upanishadtexte, zu der erst geringe Anläufe gemacht worden sind, und welche, namentlich im Hinblick auf die Atharva-Upanishad's, nicht möglich ist, ehe wir eine zusammenhängende Geschichte der Upanishadtradition besitzen, welche in durchgreifender Weise nur in Indien selbst sich schaffen lassen wird. Solange es an diesen kritischen Vorarbeiten fehlt, wird jede, auch die berufenste und gewissenhafteste Übersetzung, vielfach auf unsicherem Boden wandeln; sie wird sich oft begnügen müssen, mit den ihr zu Gebote stehenden Hilfsmitteln überhaupt nur einen verständlichen und dem erforderlichen Gedanken Genüge leistenden Text herzustellen, aber sie wird nicht die Bürgschaft übernehmen können, dass gerade dieser Text der richtige und ursprüngliche ist; sie wird daher keinen höhern Wert beanspruchen können, als etwa die Klassikerausgaben der Humanisten oder die Bibelübersetzung Luther's. Aber gleichwie diese, trotz der einzelnen, ihnen anhaftenden Mängel, mehr gewirkt haben als die späteren kritischen Ausgaben und urkundlicheren Übersetzungen, so geben wir uns der Hoffnung hin, dass auch schon aus unserer Übersetzung ein in allem Wesentlichen getreues Bild der Upanishad's dem Leser entgentreten wird. Übrigens gilt das über die Unsicherheit der Tradition Gesagte in vollerer Masse nur von den Upanishad's des Atharvaveda, viel weniger von denen des Rig-, Sâma- und Yajurveda. Hier ist, abgesehen von den Nachlässigkeiten der Handschriften und Herausgeber, welche leicht zu verbessern sind, die

Überlieferung im wesentlichen eine gute, und solche Herstellungsversuche, wie sie namentlich Böhlingk unternommen hat, schiessen weit über das Ziel hinaus. Die Lektüre seiner Ausgabe der Chândogya-Upanishad gewährt einen ähnlichen Genuss wie die des Bentley'schen Horaz; seine Anmerkungen sind überall interessant und belehrend, aber in den wenigsten Fällen wird man seinen Konjekturen zustimmen können. Weniger hoch steht seine Ausgabe des Brihadâraryakam; noch weniger lässt sich aus seiner Bearbeitung von Aitareya, Kâthaka und Praçna gewinnen.¹ Überall, wo ein Text bereits vor mir übersetzt war, habe ich die neueste oder beste Übersetzung desselben von Böhlingk, Cowell, M. Müller, Weber u.a. verglichen, in der Regel erst nach Vollendung meiner eigenen Übersetzung, um nicht von vornherein unter fremdem Einflusse zu stehen. Wo ich von meinen Vorgängern abweiche, da geschieht es mit Bewusstsein und aus Gründen, welche der kundige Leser, auch ohne Hinweis auf dieselben, leicht erkennen wird. Ähnliches gilt von den weitschichtigen Kommentaren, welche unter Çankaras Namen überliefert sind. Ich habe sie überall, meist erst hinterher, und nachdem ich über die Auffassung des Upanishadtextes im klaren war, - aus einer Art Pflichtgefühl - nachgelesen, kann aber nicht sagen, dass der aus ihnen zu ziehende Gewinn zu dem Aufwande an Zeit und Mühe irgendwie im Verhältnis steht. Noch weniger ist dies der Fall bei den übrigen indischen Kommentaren des Çankarânananda, Nârâyana u.a. Sie verbreiten sich über die selbstverständlichsten Dinge, während eigentliche Schwierigkeiten von ihnen oft nicht gesehen oder mit Stillschweigen übergangen werden; nicht selten kommt es auch vor, dass sie mit einem grossen Aufwande von Scharfsinn und Künstelei erklären, was nur handgreiflicher Schreibfehler ist. - Künftigen Herausgebern möchten wir empfehlen, ihre Ausgaben der Upanishad's nicht mit allem

diesem Ballast der Kommentare zu beschweren und sich auf eine Auswahl des möglicherweise Brauchbaren zu beschränken.

Eine »vollständige« Sammlung der Upanishad's ist bekanntermassen nicht möglich und wird nie möglich sein, da dieselben nicht ein abgeschlossenes Corpus von Schriften, sondern eine Schriftgattung bezeichnen, deren Produkte nie zu einem eigentlichen Abschlusse gekommen sind, ja möglicherweise noch in Gegenwart und Zukunft eine Fortsetzung erfahren könnten. Jede Ausgabe oder Übersetzung der Upanishad's wird sich somit auf eine Auswahl beschränken müssen. Die unsrige befasst zunächst die elf Upanishad's der drei älteren Veden, sodann von den Atharva-Upanishad's alle diejenigen, welche mit einer gewissen Regelmässigkeit in allen oder den meisten Sammlungen und Verzeichnissen der Upanishad's vorkommen, somit zu einer Art kanonischen Ansehens gelangt zu sein scheinen. Alles in allem bietet unsere Auswahl sechzig Upanishad's und damit wohl alles, was aus diesem Literaturkreise von wesentlicherem Interesse ist; namentlich haben wir Sorge getragen, unserer Sammlung nicht nur alle Upanishad's der Colebrooke'schen Liste, sondern auch alle im Oupnek'hat vorkommenden einzuverleiben.

In den Einleitungen wird zum erstenmal der Versuch gemacht, die literarische Komposition der einzelnen Stücke klarzulegen, einerseits um das volle philosophische Verständnis derselben zu ermöglichen, anderseits um Data für deren Abhängigkeit voneinander und damit für ihre relative Abfassungszeit zu gewinnen. Diese Untersuchungen werden ihre Fortsetzung und Zusammenfassung in dem, den Upanishad's gewidmeten, zweiten Teile meiner »Allgemeinen Geschichte der

Philosophie« finden. Der erste Teil dieses Werkes erschien vor zwei Jahren und wird, da er die Vorstufen der Upanishadlehre aus Hymnen und Brâhmana's zusammenstellt, als historische Einleitung in das Studium der Upanishad's deren Verständnis wesentlich erleichtern.

Wir schliessen mit dem Ausdrucke des Dankes gegen die Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für die Beihilfe, welche sie zur Drucklegung des vorliegenden Werkes gewährt hat.

Kiel, im Januar 1897.

P.D.

Fußnoten

1 Böhlingks Besprechung der Stelle Kaush. 1, 2 (Berichte der Sächs. Ges. d.W. 42, 198 fg.) war mir beim Druck von S. 24 noch unbekannt; ich würde sonst nicht unterlassen haben, dort zu erwähnen, dass er allein vor mir in der Hauptsache schon das Richtige gesehen hat.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Seit dem Erscheinen der ersten Auflage hat sich das Interesse für die Upanishad's, welche unter allem, was die Weisheit der Inder zu bieten vermag, das Tiefste und Wertvollste sind, in erfreulicher Weise gesteigert, und so ist zu hoffen, dass auch der Versuch, die Philosophie der Upanishad's systematisch darzustellen und den in ihnen vorliegenden historischen Entwicklungsgang zu ermitteln,

wie er in meiner Allgemeinen Geschichte der Philosophie (Band I, Abteilung II) unternommen wurde, eine eingehendere Prüfung erfahren möge. Erhebliche Veränderungen in der vorliegenden zweiten Auflage vorzunehmen war keine Veranlassung, so dass die Seitenzahlen dieselben wie in der ersten Auflage bleiben konnten und einem Zitieren nach den Seiten unserer Übersetzung auch künftig nichts im Wege stehen wird. Eine Ausnahme machen allein Seite 859 fg., indem die dort in der ersten Auflage nur aus dem Oupnek'hat übersetzte Pranava-Upanishad, die seitdem durch Bloomfield im Gopatha-Brâhmanam (I, 1, 16-30) nachgewiesen wurde (vgl. Bloomfield, The Atharvaveda, in Bühler's Grundriss II, 1, B und desselben Mitteilungen in den Miscellanea Linguistica in onore di G. Ascoli p. 31 fg.), jetzt zugleich in der Übersetzung aus dem Sanskritoriginal beigelegt werden konnte.

Kiel, im August 1905.

P.D.

Einleitung.

Der *Veda*, d.h. »das (heilige) Wissen«, umfasst die Gesamtheit der von den Indern für übermenschlich und inspiriert gehaltenen Schriften und gliedert sich zunächst in vier Abteilungen. Sie sind:

- I. *Rigveda*, der Veda der Verse (*ric*),
- II. *Sâmaveda*, der Veda der Gesänge (*sâman*),
- III. *Yajurveda*, der Veda der Opfersprüche (*yajus*),
- IV. *Atharvaveda*, nach *Atharvan*, einem mythischen Priester der Vorzeit so benannt.

Die Einreihung des gesamten Stoffes in diese vier Abteilungen beruht darauf, dass zu einem feierlichen Somaopfer vier Hauptpriester gehören:

- I. der *Hotar*, welcher die Götter durch Rezitation von Versen (*ric*) einladet,
- II. der *Udgâtar*, der das Opfer mit seinem Gesange (*sâman*) begleitet,
- III. der *Adhvaryu*, der unter Murmeln von Opfersprüchen (*yajus*) die heilige Handlung vollzieht,
- IV. der *Brahmán*, der Oberpriester, welcher die ganze Zeremonie leitet, ohne in der Regel selbst in dieselbe einzugreifen.

Das Handbuch des *Hotar* ist der *Rigveda*, das des *Udgâtar* der *Sâmaveda*, das des *Adhvaryu* der *Yajurveda*. Hingegen hat der *Brahmán* kein besonderes Handbuch, sondern muss alle drei genannten Veden kennen. Nur künstlich und in späterer Zeit wurde ihm eine Beziehung zum *Atharvaveda* angedichtet, einer Sammlung aus apokryphen Materialien, welche diesen Charakter in allen Teilen, aus denen sie besteht, deutlich zur Schau trägt.

Jeder der drei erstgenannten Priester bedarf bei seinen Obliegenheiten A. eine *Samhitâ* (Sammlung), welche ihm das von ihm zu verwendende Material von Hymnen und Sprüchen an die Hand gibt; B. ein *Brâhmanam* (theologische Erklärung), welches ihm die Anweisung über den richtigen Gebrauch dieses Materials beim Opferdienste erteilt, und dessen weitschichtiger Inhalt sich unter drei Rubriken bringen lässt, als a. *Vidhi* (Vorschrift), b. *Arthavâda* (Sacherklärung, exegetischer, mythologischer und polemischer Art) und c. *Vedânta* oder *Upanishad* (theologische und philosophische Betrachtungen über das Wesen der Dinge.) Die letzterwähnten Abschnitte heissen *Vedânta* (Veda-Ende), weil sie in der Regel am Ende der *Brâhmana*'s stehen (später als »Endziel des Veda«

ausgedeutet), oder *Upanishad* (vertrauliche Sitzung, später »Geheimlehre«), weil sie dem Schüler, wohl gegen Ende der Lehrzeit und unter Ausschluss des weitem Schülerkreises, mitgeteilt zu werden pflegten. Ausser Samhitâ und Brâhmanam gehört zu jedem Veda noch C. ein *Sûtram* (Leitfaden), welches dem Inhalt des Brâhmanam parallel läuft, sofern es denselben in kurzer, übersichtlicher Form reproduziert und zu einem systematischen Ganzen vervollständigt. Hiernach gliedert sich die gesamte vedische Literatur in zwölf Abteilungen:

- I. *Rigveda* A. *Samhitâ*
- II. *Sâmaveda* a. *Vidhi*
B. *Brâhmanam* b. *Arthavâda*
- III. *Yajurveda* c. *Vedânta (Upanishad)*.
- IV. *Atharvaveda* C. *Sûtram*

Jede dieser zwölf Abteilungen ist nun aber nicht in einfacher, sondern in mehrfacher, zum Teil vielfacher Form vorhanden. Jeder der vier Veden wurde nämlich in verschiedenen *Çâkhâ's*, »Zweigen«, d.h. Vedaschulen, gelehrt, welche in der Behandlung des gemeinsamen Materials so sehr voneinander abwichen, dass daraus mit der Zeit verschiedene Werke parallelen Inhalts erwachsen. Für die Samhitâ's ist dieser Unterschied, vermutlich weil ihr Inhalt schon zu sehr fixiert war, nicht sehr erheblich und beschränkt sich in der Regel auf eine Verschiedenheit der Rezension oder Redaktion; um so mehr aber für die Brâhmana's und Sûtra's, derart, dass jeder der vier Veden in verschiedenen *Çâkhâ's* nebeneinander bestand, deren jede ihr eigenes Brâhmanam und später, unter mehrfacher Verschiebung der Namen und Verhältnisse, ihr eigenes Sûtram hervorbrachte. Von den Sûtra's können wir hier des weitem absehen; dieselben stammen, wie schon die

Sprache zeigt, der Hauptsache nach aus späterer, nachbuddhistischer Zeit und sind vermutlich aufzufassen als ein Versuch, sich dem massenhaften Materiale des vedischen Opferwesens gegenüber aufs neue zu orientieren, nachdem man ihm durch das Aufblühen des Buddhismus und seiner opferfeindlichen Tendenzen längere Zeit, wohl mehrere Jahrhunderte hindurch, entfremdet worden war. Wie dem auch sei, jedenfalls gehören die Sûtra's nicht mehr zum vedischen Kanon im engern Sinne, welcher nur *Mantra* (Hymnen und Opfersprüche) und *Brâhmanam* (theologische Erklärung) umfasst und mit den Schlusskapiteln der Brâhmana's, wie schon deren Name *Vedânta* (Veda-Ende) besagt, seinen Abschluss findet. Nur bis auf sie einschliesslich erstreckt sich die Inspiration des Veda, während die Sûtra's nicht mehr für inspiriert gelten und nicht mehr das Ansehen der *Çruti* (Offenbarung), sondern nur das der *Smriti* (Tradition) geniessen.

Jede Çâkhâ hatte sonach ihr eigenes Brâhmanam, das in Vidhi und Arthavâda das rituelle Textbuch, im Vedânta, d.h. der Upanishad, das dogmatische Textbuch der Schule enthielt. Die Upanishad's sind also ursprünglich nichts anderes als die dogmatischen Textbücher der einzelnen Vedaschulen, woraus sich namentlich erklärt, dass sie alle (soweit sie der ältern Zeit angehören) denselben Inhalt, die Lehre vom Âtman oder Brahman, bald kürzer, bald länger, in mehr oder weniger voneinander abweichender Weise behandeln. Demgemäss müsste es ebenso viele Upanishad's geben, wie es Vedaschulen gab, und wenn wirklich, wie die Muktikâ-Upanishad (Ind. Stud. III, 324) behauptet, 21 Schulen des Rigveda, 1000 des Sâmaveda, 109 des Yajurveda und 50 des Atharvaveda bestanden hätten, so müsste es auch, wie sie daraus folgert, $21 + 1000 + 109 + 50 = 1180$ Upanishad's gegeben haben. In Wirklichkeit stellt sich die Sache jedoch viel einfacher,

sofern die Anzahl der Çâkhâ's, die wir wirklich kennen, sich für jeden Veda auf einige wenige beschränkt.

Jede dieser Çâkhâ's hatte also ihr eigenes Brâhmanam und im Anschlusse daran ihre Upanishad. Doch ist dieser Anschluss in der Regel kein unmittelbarer, sondern pflegt vermittelt zu sein durch ein *Âranyakam*, d.h. Einen »zum Studium im Walde bestimmten« Anhang des Brâhmanam, welcher gewöhnlich die Upanishad in sich eingebettet enthält und nach Ton und Inhalt den Übergang von den Brâhmana's zu den Upanishad's bildet. Das Verhältnis zwischen *Brâhmanam* und *Âranyakam* (nebst in ihm enthaltener *Upanishad*) scheint seinen Grund zu haben in der brahmanischen Lebensordnung, nach welcher jeder *Ârya*, nachdem er seine Lehrzeit als *Brahmacârin* (Brahmanschüler) absolviert hatte, in der nächsten Periode seines Lebens, im Mannesalter, als *Grihastha* (Hausvater) den Opferkultus zu betreiben oder auf seine Kosten betreiben zu lassen hatte, dann aber, mit herannahendem Greisenalter, nach der Vorschrift des Gesetzes Haus und Familie verlassen und in die Waldeinsamkeit ziehen sollte, um als *Vânaprastha* (Waldeinsiedler) der Askese und Meditation zu leben, wobei an Stelle der in dieser Lage meist nicht mehr ausführbaren wirklichen Opfer ein geistiges Schauen derselben nach ihrer tiefen, mystischen Bedeutung trat. Was für den *Grihastha* das *Brâhmanam*, das war für den *Vânaprastha* das *Âranyakam*, welches dann in der in ihm enthaltenen *Upanishad* die schon in der Schülerzeit studierten, d.h. dem Gedächtnisse eingepprägten (denn von schriftlicher Aufzeichnung war wohl noch keine Rede), jetzt aber, bei herannahendem Alter und Tode, erst völlig verständlichen letzten Aufschlüsse über das Wesen der Welt und des eigenen Selbstes darbot.

Indessen ist diese ursprüngliche Bestimmung der Upanishad, ein Bestandteil des (anfangs nur von Mund zu Mund überlieferten, dann aber auch schriftlich fixierten)

Textbuches einer Vedaschule zu sein, nur für die ältesten Upanishad's gültig und in den spätern Erzeugnissen dieses Namens zurückgedrängt oder ganz verlassen worden. In dem Masse wie mit der Zeit die Zusammenhänge der Vedaschulen sich verwischten und zerfielen, während hingegen neue Interessen (wie die *Yoga*-Praxis, das Leben als *Sannyâsin*, das Sektenwesen) in den Vordergrund traten, wurde auch die überkommene und in geheiligtem Ansehen stehende Upanishadform im Dienste derselben verwendet. Während daher die ältern Upanishad's, nämlich die Aitareya- und Kaushîtaki-Up. des Rigveda, die Chândogya- und Kena-Up. des Sâmaveda, die Taittirîya- und Kâthaka-Up. des schwarzen, die Brihadâranjaka- nebst Îçâ- und möglicherweise noch die Jâbâla-Up. des weissen Yajurveda, wirkliche Vedaschulen als ihre Grundlage hatten, so treffen wir bereits im schwarzen Yajurveda eine Upanishad, die Çvetâçvatara-Up. an, deren Schule im übrigen gänzlich verschollen ist, und eine andere, die Maitrâyanîya-Up., welche sich ohne ersichtliche Berechtigung in Beziehung zu einer altberühmten Vedaschule setzt. Noch viel weniger können als Textbücher bestehender Vedaschulen die meisten Upanishad's des Atharvaveda gelten, in welchem, seinem Charakter entsprechend, allerlei apokryphe Produkte Aufnahme fanden. Die wichtigsten und am treuesten die alte Vedântalehre vertretenden Atharva-Upanishad's sind Mundaka-, Praçna- und etwa noch Mândûkya-Upanishad; an diese schliesst sich eine grosse Menge anderer, meist kleiner Upanishad's, deren Anzahl und Namen noch nicht völlig festgestellt sind. Ein grosser Teil derselben ist der mystischen Betrachtung des Lautes *Om* und der damit zusammenhängenden Übung des *Yoga* gewidmet, wovon später. Andere bezwecken die Verherrlichung des Lebens als religiöser Bettler (*Sannyâsin*, *Parivrâjaka*, *Bhikshu*), und wieder andere sind die symbolischen Bücher çivaitischer und vishnuitischer Sekten, welche den ursprünglichen

Upanishadgedanken in ihrer Weise sich aneignen und gestalten.

Mit der Zeit fing man an, Sammlungen der Upanishad's zu veranstalten, welche teils nach verschiedenen Grundsätzen, teils, wie es scheint, ohne alle erkennbaren Grundsätze angelegt wurden. So enthält der unter Daraschakoh aus dem Sanskrit ins Persische und aus diesem durch Anquetil Duperron ins Lateinische übersetzte »*Oupnekhat*« fünfzig Upanishad's, wobei die drei längsten (Chând. Brih. Maitr). voranstehen, die übrigen in bunter Unordnung folgen. – Die Muktikâ-Upanishad empfiehlt (v. 26) denen, die nach Erlösung trachten, vor allen die Mândûkya-Upanishad, demnächst »die zehn« [ersten], hierauf »die zweiunddreissig«, und endlich als vollkommenstes Mittel der Erkenntnis »die hundertundacht Upanishad's«, deren letzte sie selbst ist, und welche sie sodann aufzählt. Diese 108 Upanishad's sind in Cannapurî (Madras) 1883 gedruckt worden, jedoch in Teluguschrift, daher sie selbst in Indien über den Süden hinaus fast ganz unbekannt geblieben sind, während eine Sammlung der zehn ersten unter ihnen (in dieser Folge: *Îçâ, Kena, Katha, Praçna, Mundaka, Mândûkya, Taittirîya, Aitareya, Chândogya, Brihadâraryaka*) in aller Händen ist. – Allgemeinere Verbreitung fand auch eine mit Mundaka beginnende Sammlung von zweiundfünfzig Upanishad's, deren Verzeichnis Colebrooke zuerst bekannt gab, mit welchem die Sammlung, auf die sich der Kommentar des Nârâyana fortlaufend bezieht, auffälligerweise zum Teil in den Nummern zusammentrifft und zum Teil nicht, – ein Verhältnis, welches noch zu untersuchen sein wird.

Wir schliessen uns in der Anordnung der Upanishad's der bei uns konventionell gewordenen Reihenfolge der vier Veden an, wodurch wir den Vorteil haben (ohne übrigens über die historische Abfolge irgend etwas zu bestimmen),

die im allgemeinen ältesten und wichtigsten Texte voranstellen zu können.

Die Upanishad's des Rigveda:

Die Aitareya-Upanishad des Rigveda.

Einleitung.

Die Aitareya-Upanishad gehört der Schule der Aitareyin's an, die das *Aitareya-brâhmanam* und *Aitareya-âraṇyakam* besitzen, in welchem letztern die *Aitareya-Upanishad* enthalten ist. Über den Ursprung dieser Schule teilt Sâyana im Eingange seines Kommentars zum Ait. Br. folgende Legende mit.

»Es war einmal ein grosser Rishi, der hatte viele Gattinnen. Unter ihnen war eine mit Namen *Itarâ*; diese Itarâ hatte als Sohn einen Knaben, der hiess *Mahidâsa*. Und so heisst es im Aranya-Teile: ›darum fürwahr [sprach] solches wissend *Mahidâsa Aitareya* (d.h. Sohn der Itarâ)‹ (Ait. Âr. 2, 1, 8, 2). Nun hatte aber der Vater desselben zu seinen Söhnen von den andern Frauen grössere Liebe als zu Mahidâsa, so dass er einstmals bei einer Opferversammlung dem Mahidâsa Verachtung bewies, indem er nur die andern Söhne auf seinen Schoss nahm. Worauf dessen Mutter Itarâ, als sie Mahidâsa mit betrübtem Angesicht sah, ihrer Familiengottheit, der Erde, gedachte. Da geschah es, dass die Gottheit Erde in

göttlicher Gestalt vor der Opferversammlung erschien, dem Mahidâsa einen himmlischen Thronessel schenkte, ihn darauf setzte und, indem sie seine Überlegenheit an Weisheit über alle die andern Knaben verkündigte, ihm als Gabe das geistige Schauen des vorliegenden Brâhmanam verlieh. Durch ihre Gnade wurde durch den Geist des Mahidâsa das aus vierzig Lektionen bestehende Brâhmanam, welches anfängt: *Agnir vai devânâm avama* und aufhört mit *strinute strinute* (Ait. Br. 1, 1, 1 und 8, 28, 20), offenbart. Und ebenso wurde ihm weiter das mit *atha mahâvratam* anfangende und mit *âcâryâh âcâryâh* endigende (Ait. Âr. 1, 1, 1, 1 und 3, 2, 6, 9), für das Gelübde des Waldlebens bestimmte Brâhmanam offenbart.«

Aus dieser Erzählung ergibt sich zweierlei: 1) dass Aitareya-brâhmanam und Aitareya-âraanyakam als zwei Teile eines zusammengehörigen Ganzen betrachtet wurden, 2) dass dieses durch göttliche Inspiration offenbarte Ganze sich nur bis auf Ait. Âr. 3, 2, 6, 9 erstreckte, mithin Ait. Âr. 4 und 5 nicht umfasste. – In der Tat enthält Ait. Âr. 4 nur eine Liste der Mahânâmni-Verse und gilt für ein Werk des Âçvalâyana (Verfassers eines Sûtram zum Rigveda), während Ait. Âr. 5 dem Çaunaka, dem Lehrer des Âçvalâyana zugeschrieben wird und wiederum das Thema von Ait. Âr. 1 im Sûtrastile aufnimmt. Beide Bücher, Ait. Âr. 4 und 5, gelten nicht für inspiriert und sind vielleicht nur zufällig dem Âraanyakam angeschlossen worden statt den Sûtra's, zu denen sie gehören. Eine kurze Inhaltsangabe von Aitareya-brâhmanam und Aitareya-âraanyakam mag als Probe von Inhalt und Zusammenhang beider Arten von Schriften hier folgen. Ersteres zerfällt in 40 *Adhyâya's* (die 40 Absätze unserer Übersicht), deren je 5 in eine *Pañcikâ* (Fünfheit) vereinigt sind, letzteres in 18 *Adhyâya's* welche sich auf die 5 *Âraanyaka's* in ungleicher Weise verteilen.

Aitareya brâhmanam.

Erste Pañcikâ.

Khanda:

1-6. *Dîkshâ*, Einweihung vor dem Somaopfer (Agnishtoma, erster Tag).

7-11. *Prâyanîya*, Eingangsspende des Somaopfers.

12-17. *Somakraya* und *Âtithyam*, Kauf und gastliche Aufnahme des Soma.

18-26. *Pravargya*, *Upasad*, *Tânunaptram*, Milchkochen in den Mahâvîra-Kesseln, Vorspenden mit Abstinenzen, Treueschwur (Agnishtoma, zweiter und dritter Tag).

27-30. *Agnipranayanam*, *Havirdhânapravartanam*, *Agnîshomapranayanam*, Überführung des Feuers, Herbeiholen des Karren mit Soma, Einsetzung von Agni und Soma in ihre Stellen.

Zweite Pañcikâ.

1-10. *Paçukarman*, das der Somakelterung vorausgehende Tieropfer (ein Ziegenbock wird durch Erdrosselung getötet).

11-18. Behandlung der *Vapâ*, Netzhaut des Opfertieres (Agnishtoma, vierter Tag). – *Prâtaranuvâka*, Frühgebet am Tage der Somapressung.

19-24. *Aponaptrîyam*, Weihung der Wasserkrüge. – Pressung des Soma und Darbringung der *Upânçu*- und *Antaryâma*-Spende.

25-32. *Dvidevatya*, Zweigötterspenden; *Rituyâja*, Spenden an die Jahreszeiten; *Tûshnîmçansa*, das stille Gebet.

33-41. *Âjya-çastram*, Rezitation der *Âjya-Litanci* bei der Frühspende.

Dritte Pañcikâ.

1-11. Das *Pra-uga-çastram*, rezitiert bei der Frühspende. Der *Vashatkâra* und die *Nivid's*.

12-24. *Marutvatîyam* und *Nishkevalyam*, rezitiert bei der Mittagsspende.

25-38. *Vaiçvadevam* und *Âgnimârutam*, rezitiert bei der Abendspende (Agnishtoma, fünfter Tag).

39-44. Der bisher beschriebene Agnishtoma (wenn vollständig, auch *Catuhshstoma*, *Jyotihshstoma* genannt) mit 12 *Çastra's* ist das Modell (*prakriti*) des eintägigen Somaopfers. Andre Formen desselben sind: der *Ukthya* mit 15, der *Shodaçin* mit 16, der *Vâjapeya* mit 17, der *Atirâtra* mit 29, der *Aptoryâma* mit 33 *Çastra's*.

45-50. Allgemeines über Opfer, Priester und Metra. - Der *Ukthya*.

Vierte Pañcikâ.

1-6. Der *Shodaçin* und der *Atirâtra*.

7-14. Das *âçvinam çastram*, ein längeres Morgengebet (*prâtaranuvâka*) nach dem übernächtigen Somaopfer (*atirâtra*). - Der *Caturvinça*, d.h. der auf den *Atirâtra* folgende Anfangstag der, *Gavâm ayanam* genannten, 360-tägigen Somafeier. Über die beiden *Sâman's Brihat* und *Rathantaram* und ihre abwechselnde Verwendung beim *Gavâm ayanam*. - Das *Mahâvratam*, d.h. der vorletzte, dem Schluss- *Atirâtra* vorhergehende Tag des *Gavâm ayanam*.

15-22. Die *Shadaha's*, Abteilungen zu 6 Tagen während des Gavâm ayanam. Der *Vishuvant* oder Mitteltag des Gavâm ayanam und die ihn umgebenden Tage (*Abhijit, Svarasâman's, Viçajit*).

23-28. Der *Dvâdaçâha*, das zwölftägige Somaopfer. Ursprung, Allgemeines, Eingangsriten desselben.

29-32. Erster und zweiter Tag des *Dvâdaçâha*.

Fünfte Pañcikâ.

1-5. Çastra's für den dritten und vierten Tag des *Dvâdaçâha*.

6-15. Çastra's für den fünften und sechsten Tag des *Dvâdaçâha*.

16-19. Çastra's für den siebenten und achten Tag des *Dvâdaçâha*.

20-25. Çastra's für den neunten und zehnten Tag des *Dvâdaçâha*.

26-34. Das Agnihotram, das tägliche Morgen- und Abendopfer. Obliegenheiten des *Brahmán*.

Sechste Pañcikâ.

1-3. Obliegenheiten der Priester *Grâvastut* und *Subrahmanya*.

4-8. Obliegenheiten der untergeordneten *Hotar*-Priester.

9-16. Fortsetzung und Einzelheiten.

17-26. Besonderheiten im Gebrauche gewisser Hymnen.

27-36. Fortsetzung und Begründung durch Mythen.

Siebente Pañcikâ.

1. Verteilung der Stücke des Opfertieres unter die Priester.
- 2-12. Sühnungen für Fehler beim Agnihotram.
- 13-18. Geschichte des *Çunahçepa*. Entstehung und Gebrauch seiner Hymnen.
- 19-26. *Râjasûya*, die Königsweihe. Einleitung.
- 27-34. Fortsetzung. Substitute des Soma, wenn der König trinkt.

Achte Pañcikâ.

- 1-4. Fortsetzung. Çastra's und Stotra's bei der Königsweihe.
- 5-11. *Punarabhisheka*, Wiedersalbung des Königs.
- 12-14. *Mahâbhisheka*, die grosse Salbung des Königs.
- 15-23. Fortsetzung. Wert der Zeremonie. Belohnungen für dieselbe an die Priester und schreckliche Folgen, wenn sie vorenthalten werden.
- 24-28. Vom *Purohita*, Hauspriester. – *Brahmanah parimarah*, das Sterben (der Feinde) um die (vom König gesprochene) Zauberformel herum.

Aitareya-âraṇyakam.

Erstes Âraṇyakam.

1. Welche Hymnen vom Hotar als *Âjya*- und *Pra-ugaçastram* bei der Frühspende des Mahâvratam (vorletzten Tages des Gavâm ayanam) zu rezitieren sind.

2. Das *Marutvatîyam* und *Nishkevalyam* bei der Mittagsspende des Mahâvratam.
3. Fortsetzung über das Nishkevalya-çastram.
4. Das Nishkevalyam als Vogel, dessen Glieder aus Hymnen bestehen.
5. Fortsetzung. – Das *Vaiçradevatam* und *Âgnimârutam* bei der Abendspende des Mahâvrata-Tages.

Zweites Âranyakam.

1. Allegorische Deutung des Uktham (des beim Mahâvrata gebrauchten, aus 80 Versen bestehenden *Nishkevalya-çastram*) als *Prâna* (Leben). Das Uktham ist Erde, Luftraum, Himmel, ist am Menschen Mund, Nase, Stirn (mit *Vâc*, *Prâna*, *Cakshus*). – Brahman geht als *Prâna* in den Menschen ein und gelangt zum Haupte, wo als seine Herrlichkeiten (*çriyah*) Auge, Ohr, Manas, Rede, *Prâna* (Odem) weilen. Diese streiten darum, wer von ihnen Uktham ist, und der *Prâna* bewährt sich als Uktham. Seine Seiten *prâna* und *apâna* sind Tag und Nacht, während den übrigen Organen Sonne, Weltgegenden, Mond und Feuer entsprechen. »Dieser *Purusha*« (d.h. der kosmische *Prâna*) entfaltet seine Rede zu Erde und Feuer, seinen Odem zu Luftraum und Wind, sein Auge zu Himmel und Sonne, sein Ohr zu Weltgegenden und Mond, sein Manas zu Wasser und Varuna; aus Wasser aber ist alles geworden. Auge, Ohr, Manas, Rede, Odem sind der Berg des Brahman, d.h. des *Prâna*.

2. »Alle Verse, alle Veden, alle Laute sind nur ein Wort, nämlich *Prâna*« (Ait. Âr. 2, 2, 2, 11); dies wird durch Ausdeutung der Namen der Rishi's, der Hymnen und ihrer Teile entwickelt. – Viçvâmitra bietet dem Indra die Hymnen des Mahâvrata-Tages als Speise und empfängt dafür als Geschenk die Erkenntnis, dass Indra der *Prâna*,

der Prâna alles und zugleich des Verehrers eigenes Selbst ist.

3. Weitere Betrachtungen über das mit dem eigenen Selbst identische, den Prâna symbolisch vertretende fünffache Uktham. Dasselbe ist die fünf Elemente, ist Nahrung und Nahrungsverzehrter, ist stufenweise in der Schöpfung entwickelt, ist das Opfer und zuhächst das *Nishkevalya-çastram* des Mahâvrata-Tages, über dessen Vollendung in 1000 Brihatî-Versen und Identität mit Indra das Folgende sich ergeht.

4. Der *Âtman* schuf zu Anfang die Welten und, aus einem aus den Wassern gezogenen *Purusha*, die acht Welthüter, welche sodann in den Menschen eingehen und in ihm Nahrung erlangen. Hierauf fährt der *Âtman* selbst durch eine Naht des Schädels in den Menschen hinein.

5. Der Mensch erfährt eine dreifache Geburt. Die erste, indem er einen Sohn zeugt, die zweite, indem er denselben grosszieht, die dritte, indem er nach dem Tode aufs neue geboren wird.

6. Was ist das Wesen des *Âtman*? – Es ist die allen psychischen Funktionen, allen Göttern, Elementen, Geschöpfen zu Grunde liegende Intelligenz (*prajñânam*); sie ist das Brahman, und mittels ihrer wird man unsterblich im Himmel.

7. Segenswunsch des Schülers, in welchem er bittet, dass der *Âtman* ihm offenbar sein, und dass er das Gelernte nicht vergessen möge.

Drittes Âranyakam.

1. Die *Upanishad*, d.h. der geheime, allegorische Sinn des *Sainhitâpâtha*, *Padapâtha* und *Kramapâtha* (dreier Arten, den Veda zu rezitieren wird mit Berücksichtigung der Meinungen verschiedener Lehrer und unter

mannigfacher Bezugnahme auf Himmel und Erde, Manas, Rede, Odem usw. entwickelt.

2. Über den geheimen Sinn der Vokale, Halbvokale, Konsonanten, unter mancherlei Bezugnahme auf kosmische und psychische Verhältnisse und mit einer Digression über Vorboten nahen Todes. Warnung, diese Geheimsinne der Buchstaben und ihrer Verbindungen nicht an Unwürdige mitzuteilen.

Viertes Âranyakam.

Enthält nur ein Verzeichnis der beim Ritual zur Verwendung kommenden *Mahânâmnî*-Verse und gilt für ein Werk des Sûtra-Verfassers Âçvalâyana.

Fünftes Âranyakam.

In drei Adhyâya's; bezieht sich wieder auf den Mahâvrata-Tag des Gavâm ayanam und behandelt das dabei zur Verwendung kommende, in Form eines Vogels zergliederte *Nishkevalya-çastram*. Wie vorher (Ait. Âr. 1, 4) in Brâhmanastil, so wird jetzt diese Materie in Sûtrastil behandelt. Als Verfasser dieses Âranyakam gilt Çaunaka, der Lehrer des Âçvalâyana.

Sehen wir von Âranyakam 4 und 5 ab, welche zur Sûtra-Literatur gehören, so haben wir in Aitareya-brâhmanam und Aitareya-âranyakam ein Ganzes vor uns, welches den Hotar-Priestern aus der Schule der Aitareyin's (im Verein mit der Rigvedasamhitâ, die überall, und zwar im wesentlichen in der Form wie sie noch heute vorliegt, vorausgesetzt wird) zu einer Zeit, wo es noch keine Sûtra's gab und zu geben brauchte, da das Opferwesen noch in lebendigster Blüte stand, das Nötige darbot, um sowohl für