

Die Listen der Tugenden in der *Yājñavalkyasmṛti* und den älteren *dharma*-Texten

Ryutaro TSUCHIDA

1.

In den *Dharmasūtras* und solchen alten *Smṛtis* wie *MŚm* und *YāSm* lassen sich mehrere Stellen auffinden, wo die Moraltugenden oder Geisteshaltungen, die von den Zweimalgeborenen erfordert werden, in einer Liste aufgereiht sind. In den meisten Fällen besteht die Liste jedoch nicht ausschließlich aus solchen rein ethischen Begriffen wie z.B. Aufrichtigkeit, Barmherzigkeit und Sanftmut, sondern gelegentlich finden auch solche fromme Tätigkeiten wie Spenden und *Veda*-Studium Eingang in die Aufzählung der moralischen Begriffe. Diese Aufzählungen, die im Folgenden nur um der Bequemlichkeit willen Tugendlisten genannt werden, verdienen eine eingehende Untersuchung. Denn einige äußerst interessante aber bisher kaum berücksichtigte Aspekte vom Lebensideal der Arier werden erst als Ergebnis dieser Untersuchung, die im vorliegenden Artikel in Angriff genommen wird, ans Licht gebracht werden.

In fast jeder Tugendliste findet man, wie es unten ausgeführt wird, diejenigen Sachen zusammengestellt, welche für alle Zweimalgeborene ohne Rücksicht auf Unterschied des Standes oder der Lebensart gültig sind. Derartige Reihen der Tugenden könnte man in die Kategorie des *sāmānyadharmā* oder *sādhāraṇadharmā* einordnen,¹ obwohl diese beiden Termini noch nicht in den unten zu behandelnden alten *dharma*-Texten sondern erst in den Kommentaren zu diesen Texten und den jüngeren Werken anderer Literaturgattungen bezeugt werden.² Das Vorhandensein der Tugendlisten beschränkt sich nicht auf die alten *dharma*-Texte. Auch in vedischen, episch-

¹ Vgl. Hacker 1965, p.498. Über *sādhāraṇa*- und *sāmānya-dharma* vgl. Kane HDhS II-1, pp.3-11.

² In *ĀpDhS* 2,10,25 findet man den Ausdruck „*sarvavarṇānāṃ sādhāraṇavaiśeṣikā dharmāḥ*“ (die allgemeinen und besonderen *dharmas* für alle Stände).

purānischen und philosophischen Werken läßt sich leicht eine Anzahl von Begriffsaufzählungen auffinden.³ Einige dieser Aufzählungen können wohl als Listen des *sāmānya-* oder *sādhāraṇadharmā* angesehen werden.⁴ Es ist jedoch kaum nötig zu sagen, daß die Berücksichtigung all solcher Listen den Zweck und den Umfang des vorliegenden Artikels weit übersteigen würde. Auf ein paar Tugendlisten, die man in anderen Werken als den alten *dharma-*Texten antrifft, wird nur dann Bezug genommen werden, wenn sie mit der vorliegenden Forschung in einem direkten Zusammenhang zu stehen scheinen.

2.

Nehmen wir zuerst das *GDhS*, das bisher von mehreren Forschern als das älteste unter den heute erhaltenen *Dharmasūtras* angesehen wird,⁵ zum Gegenstand unserer Untersuchung. Dort begegnen wir an einer Stelle, d.h. *GDhS* 8,22–25 der Liste von acht Tugenden des inneren Selbstes (*aṣṭāv ātmaguṇāḥ*). Die Stelle lautet folgendermaßen⁶ :

*aṣṭāv ātmaguṇāḥ (GDhS 8,22)/ dayā sarvabhūteṣu kṣāntir anasūyā śaucam an-āyāso maṅgalam akārpaṇyam aśṛṅheti (23)/ yasyaite catvāriṃśat saṃskārā na caṣṭāv ātmaguṇā na sa brahmaṇaḥ sāyujyaṃ sālokyam ca gacchati (24)/ yasya tu khalu catvāriṃśatsaṃskārāṇām ekadeśo 'py aṣṭāv ātmaguṇā atha sa brahmaṇaḥ sāyujyaṃ sālokyam ca gacchati gacchati (25)*⁷

Weiter gibt es acht Tugenden des Selbstes (22): Barmherzigkeit zu allen Lebewesen, Geduld, Sichfernhalten von Eifersucht, Reinheit, Anstrengungslosigkeit, Segen, Sichfernhalten von Geiz, Sichfernhalten von Begierde (23). Wenn irgendein [Zweimalgeborener] sich schon den [oben genannten] vierzig Sakramenten unterzogen hat, aber noch nicht die acht Tugenden des Selbstes besitzt, so gelangt er weder zur Vereinigung mit [Gott] Brahman noch zum Innehaben der Welt [desselben Gottes] (24). Wenn dagegen irgendeiner [Zweimalgeborener] sich nur einen

³ Z.B. *Mbh* 1,85,22; 88,19; 3,177,16–17; 198,57–60; 245,17; 298,7–8; 5,43, 7–8, 11–12; 12,60,7–8; 184,15; 227,6–8; 262,37; 13,37,8.

⁴ Von den Tugendlisten in philosophischen Werken sei hier nur ein Beispiel gegeben. An einer Stelle des *PDhS* (p.665) nämlich findet man eine Liste von dreizehn *sāmānya/-dharmasādhanaṇi*. Diese Liste enthält *śraddhā*, *krodhavarjanam*, *apamāda* und andere Geisteshaltungen, die von allen *varṇas* und *āśramas* erfordert werden.

⁵ Vgl. Bühler 1879, p.liii; Jolly 1896, p.6; Kane *HDhS* I–1, pp.34, 70. Nach der Ansicht von einigen anderen Forschern ist das *GDhS* ein jüngeres Werk; vgl. z.B. Meyer 1927, p.53; Kangle 1968, p.425.

⁶ Das Zitat des *GDhS* folgt der Ausgabe von Stenzler.

⁷ In *GDhS* und *VāDhS* wird am Ende jedes Kapitels (*adhyāya*) das letzte Wort —oder die letzte Wortgruppe— wiederholt.

Die Listen der Tugenden in der *Yājñavalkyasmṛti* und den älteren *dharma*-Texten

Teil der [obengenannten] vierzig Sakramente unterzogen hat, aber bereits [alle] acht Tugenden des Selbstes besitzt, dann gelangt er zur Vereinigung mit [Gott] Brahman und zum Innehaben der Welt [desselben Gottes] (25).

Die vierzig *saṃskāras*, denen an der soeben zitierten Stelle die acht *ātmaguṇas* gegenübergestellt sind, findet man in dem ihr unmittelbar vorausgehenden Textteil, d.h. *GDhS* 8,14–21 in einer Reihe aufgeführt. Bei dieser Aufführung geht der Begriff *saṃskāra* weit über dessen gewöhnliche Ausdehnung hinaus und schließt in sich fast alle wichtige Arten des *śrauta*- und des *gṛhya*- Opfers ein.⁸

Bei der geläufigen Auffassung des *saṃskāra*, der öfters mit solchen Ausdrücken wie „Weihe,“ „Sakrament“ und „rite of passage“ wiedergegeben wird, hat der Begriff diejenigen Zeremonien zum Inhalt, denen sich ein Zweimalgeborener bei bestimmten Anlässen während seines Lebenslaufes zu unterziehen haben. In dem *śruti*-Teile der *Veda*-Literatur läßt sich noch fast kein Beleg des Wortes *saṃskāra* im Sinne von „Sakrament“ auffinden. Offenbar wurde *saṃskāra* in diesem Sinne erst in einer verhältnismäßig späten Periode zu einem wichtigen Prinzip für das Leben der Arier erhoben. Die Ritualverfahren einzelner „Sakramente“ sind zwar in den *Gṛhyasūtras* in einer Reihenfolge dargestellt; aber das Wort *saṃskāra* wird in diesen Darstellungen jedoch nur ganz selten bezeugt. Die Stellung, die die Idee des *saṃskāra* in der *dharma*-Literatur einnimmt, ist je nach Text ganz unterschiedlich. In der *MŚm* sind die „Sakramente,“ die man dort in einer Versreihe (*MŚm* 2,26–37) aufgeführt findet, in dem Begriff des *śarīrasaṃskāra* (*MŚm* 2,26c) untergeordnet. Eine ähnliche Sachlage könnte man den Abschnitten über „Sakramente“ in der *YāSm* und der *ViSm* unterstellen, obwohl die in den beiden *Smṛtis* aufgeführten „Sakramente“ nicht so ausdrücklich wie in der *MŚm* mit dem Begriff *saṃskāra* in Verbindung gebracht worden sind. Andererseits begegnet man keiner Liste der „Sakramente“ in älteren *dharma*-Texten wie etwa *BDhS*, *ĀpDhS* und *VāDhS*. Offensichtlich lag den Redaktoren dieser *Dharmasūtras* wenig daran, die Idee und Praxis des „Sakraments,“ die auch ihnen sicher nicht unbekannt gewesen sein dürften, in ihre eigenen Schemata der Rechtsordnung einzugliedern.

Unter den oben genannten *dharma*-Texten nimmt sich das *GDhS* infolge seiner bestimmten Einstellung zum *saṃskāra* ziemlich sonderbar aus. Dieser Begriff, der im *GDhS* ganz in den Vordergrund gerückt wird, umfaßt dort nicht nur die sogenannten Sakramente sondern auch alle wichtige

⁸ Zu *saṃskāra* vgl. Kane *HDhS* vol.II-1, pp.188–195.

Ritualtätigkeiten, deren Praxis für einen *ārya* entweder verbindlich oder wünschenswert ist.

Im achten Kapitel des *GDhS* ist der *saṃskāra*-Begriff in eine enge Beziehung zum Idealbild des *bahuśruta*-Brahmanen gebracht worden. In dem Schema, das man aus dem Inhalt desselben Kapitels ersieht, steht der *bahuśruta*-Brahmane, der nach *GDhS* 8,13 mehrere Vorrechte genießt, neben dem König am Gipfel der ganzen Gesellschaft. Denn nach *GDhS* 8,2–3 sind es eben König und *bahuśruta*-Brahmane, die die Ordnung und Wohlfahrt der Gesellschaft aufrechterhalten und auf welche alle Lebewesen für die Sicherheit ihres Daseins angewiesen sind. Eine notwendige Bedingung dafür, daß ein Brahmane als *bahuśruta* „gelehrt,“ „belesen“ anerkannt werde, besteht nach *GDhS* 8,8 eben darin, daß er schon durch alle vierzig *saṃskāras* geweiht worden sei. Erst im Betracht dieses engen Verhältnisses der *saṃskāras* zu dem *bahuśruta*-Brahmanentum läßt sich die im achten Kapitel des *GDhS* gemachte Hervorhebung der *saṃskāra*-Ritualien, deren lange Liste mehr als Drittel desselben Kapitels besetzt, richtig begreifen.

Im obigen Zitate aber, das den Abschluß desselben Kapitels bildet, wird die im Vorhergehenden gemachte Hervorhebung der *saṃskāras* gewissermaßen rückgängig gemacht, weil es dort ausdrücklich gesagt ist, daß die Verrichtung der *saṃskāras* alleine einer Person zur Erlangung des höchsten Ziels, d.h. der Vereinigung mit Brahman keineswegs hinreiche, solange sie ihre *ātmaḡuṇas* nicht ausgebildet habe. Durch diese Aussage wird die Autorität des ganzen vedischen Ritualwesens, das einen wichtigen Bestandteil des Lebens des *bahuśruta*-Brahmanen ausmacht, zwar nicht untergraben aber doch beträchtlich relativiert. Der Begriff der *ātmaḡuṇas* steht in keiner direkten Beziehung zu den in *GDhS* 8,4–11 aufgezählten Bedingungen, die von einem *bahuśruta*-Brahmanen erfüllt werden müssen. Denn es ist nicht das dem *bahuśruta*-Brahmanen auferlegte Ritualwesen sondern die Verrichtung der *saṃskāras* als solche, die in *GDhS* 8,24–25 dem Kultivieren der *ātmaḡuṇas* zum Vergleich gegenübergestellt ist. Die Idee der *ātmaḡuṇas*, die also eigentlich mit dem Dasein des *bahuśruta*-Brahmanen wenig zu tun hat, paßt nur schlecht in den Kontext des ganzen Kapitels hinein, in dem dieser Brahmanentyp als Thema aufgegriffen ist. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde die oben angeführten vier *sūtras* erst spät dem achten Kapitel des *GDhS* nachgetragen.⁹

⁹ Der Ausdruck „*aṣṭābhiś ca ḡuṇais...*“, dem man in *YāSm* 3,176 begegnet, bezieht sich nach den Erläuterungen von Viśvarūpa und Vijñāneśvara auf dieselben acht Tugenden,

Die Listen der Tugenden in der *Yājñavalkya-smṛti* und den älteren *dharma*-Texten

Das Wort „*brahmaloka*,“ das dem in *GDhS* 8,24–25 vorkommenden Ausdruck „*brahmaṇaḥ sāyujyaṃ sālōkyaṃ ca*“ dem Sinne nach ganz nahe steht, ist an zwei verschiedenen Stellen desselben Rechtsbuches bezeugt. In *GDhS* 3,9 wird die Welt des Brahman als das Ziel für den lebenslänglichen *Veda*-Studenten vorgestellt, während in *GDhS* 9,74 derselbe Begriff mit dem Wandel des Gebadeten (*snātaka*) in Beziehung gebracht wird. Über die letztgenannte Stelle wird unten noch Näheres zu sagen sein.

3.

ĀpDhS 1,8,22–23 ist ein sonderbares Kapitel (*paṭala*), das dem Stil und Inhalt nach vielmehr wie eine *Upaniṣad* als wie ein *dharma*-Text aussieht. In diesem Kapitel, das manchmal als ein selbständiger Text unter dem Titel „*Adhyātmapaṭala*“ behandelt wird, und zu dem Śāṅkara einen Kommentar (*Vivaraṇa*) verfaßt hat, wird sowohl der *ātman* als das innerste Selbst als auch der *yoga* als Mittel zur Erlangung dieses Selbstes auseinandergesetzt.

Am Anfang und am Ende dieses Kapitels, das größtenteils aus Versen besteht, die als *ślokas* bezeichnet sind, findet man einige *sūtras*, die in Prosa verfaßt sind. Diejenige *sūtra*-Gruppe, mit welcher das ganze Kapitel abgeschlossen wird, verdient genaue Prüfung, weil sie eine lange Liste der Tugenden enthält. Diese *sūtra*-Gruppe wird gleich unten zitiert zusammen mit dem Vers, der ihr unmittelbar vorausgeht:

*doṣāṇām tu vinirghāto yogamūleha jīvite/
nirhṛtya bhūdadāhīyān kṣemaṃ gacchati paṇḍitaḥ*/(*ĀpDhS* 1,8,23,3)
atha bhūdadāhīyān doṣān udāhariṣyāmaḥ (4)/ *krodho harṣo roṣo lobho moho
dambho droho mṛṣodyam atyāśaparivādāv asūyā kāmamanyū anātmyam ayogas
teṣāṃ yogamūlo nirghātaḥ* (5)/ *akrodho 'harṣo 'roṣo 'lobho 'moho 'dam-
bho 'drohaḥ satyavacanam anatyāśo 'paiśunam anasūyā saṃvibhāgas tyāga
ārjavaṃ mārdataṃ śamo damaḥ sarvabhūtair avirodho yoga āryam āṅśaṃsaṃ
tuṣṭir iti sarvāśramāṇāṃ samayapadāni tāny anutiṣṭhan vidhinā sārvaḡāmī*¹⁰ *bha-
vati* (6)¹¹

die in *GDhS* 8,23 ausgeführt sind. Die Versgruppe *YāSm* 3,175–188 ist der Darstellung *Yājñavalkyas* über die Lehre der „Zwei-Wege“ (*mārgadvitaya*) gewidmet. Nach dieser Lehre ist das Kultivieren von den acht Tugenden eine Bedingung zum Eintritt in den Weg der Manen (*pitryāna*).

¹⁰ Haradattas Lesart „*sārvagāmī*,“ die Bühler in seinen Text aufgenommen hat, ist wohl beizubehalten. Dagegen liest Śāṅkara „*sarvagāmī*.“

¹¹ Das Zitat des *ĀpDhS* folgt der Ausgabe von Bühler. Dabei wird das *avagraha*-Zeichen, das seinem Text fehlt, von mir ergänzt.

Beim Überblick über dieses Zitat fällt sofort ins Auge, daß der Vers, der dort oben steht, unten in Prosa umgesetzt worden ist. Bei dieser Wiedergabe in Prosa tritt in *sūtra* 5 an die Stelle des Wortes „*doṣāṇām*“ (Makel), das man im ersten Versviertel findet, eine Reihe der Untugenden, welche eben als Inhalt der „Makel“ aufgefaßt werden können. Im ersten Satz des darauffolgenden *sūtra* findet man dagegen eine noch längere Liste, auf welcher diejenigen Tugenden, die von allen Ariern erfordert werden, aufgezählt sind. Das beinahe symmetrische Verhältnis, in dem die beiden Listen zueinander stehen, ist uns leicht erkennbar. Denn die meisten der Tugenden, die man in *sūtra* 6 angereiht findet, sind nichts anderes als die geraden Gegenteile zu den Untugenden, die in *sūtra* 5 nach derselben Reihenfolge aufgelistet sind.

Der Hauptzweck des Verfassers vom *Adhyātmapaṭala* bei seiner Darstellung im zitierten Passus ist allerdings weder eine bloße Nebeneinanderstellung einzelner Tugenden noch ein einfacher Lobpreis des moralischen Lebens. Was sich bei der Prüfung des Passus als dessen zwei Hauptmomente herausgreifen läßt, sind erstens das enge Verhältnis, in dem die aufgezählten Tugenden zu der Idee und Praxis des *yoga* stehen, und zweitens der Charakter derselben Tugenden als die Gebote, die nicht für irgendeine einzige, sondern für alle Lebensweisen der Arier gelten.

Was den zweiten dieser beiden Hauptmomente anbetrifft, ist dessen Darlegung infolge des vom Verfasser dabei verwendeten Nominalkompositums „*samyapadāni*,“ das beim ersten Anblick nur schwer auszulegen ist, einigermaßen verundeutlicht. In seinem *Vivaraṇa* belehrt uns Śāṅkara kaum über die „*samayapadāni*,“ weil er der Schwierigkeit dieses Kompositums dadurch ausweicht, daß er es einfach mit dem fast gleichbedeutenden Wort „*samayasthānāni*“ wiedergibt. Weitaus wichtiger ist die Deutung des Kompositums durch Haradatta, der es in seiner *Ujvalā* folgendermaßen erläutert:

... *samayo vyavasthā/ sā ca prakaraṇād dharmajñānām/ padaṃ viśayaḥ/*
 [Das Wort] *samaya* [bedeutet] die festgesetzte Regel und zwar [, wie es] aus dem
 [in diesem Passus behandelten] Gegenstand [ersichtlich ist,] diejenige [Regel, die]
 für *dharma*-Kundige [gilt]. [Das Wort] *pada* [bedeutet] Gebiet.

Auch zur Erläuterung des Kompositums *āryasamaya*, das in *ĀpDhS* 1,4,12,6 belegt ist, bedient sich Haradatta wiederum des Wortes *vyavasthā*. Ferner beginnen die Ausführungen über den Begriff des *samaya*, die derselbe Kommentator in seiner Exegese zu dem ersten *sūtra* des ganzen *ĀpDhS* vornimmt, mit der folgenden Definition des Begriffes:

pauruṣeyī vyavasthā samayaḥ/
samaya ist die Regel, die von Menschen festgesetzt wird.

Nach Haradattas Auffassung also bedeutet *samaya* eine Regel und zwar nicht diejenige, die unmittelbar von solch übermenschlicher Autorität wie die *Vedas* herrührt, sondern vielmehr diejenige, die erst infolge der Vereinbarung, die Menschen miteinander treffen, festgesetzt wird. Diese Auffassung Haradattas von *samaya*, welcher sich auch Bühler und Friedrich bei ihren Wiedergaben des Wortes als „agreement“ und „Übereinkommen“ angeschlossen zu haben scheinen, trifft im Wesentlichen für die meisten Belege desselben Wortes im *ĀpDhS* zu. Bei dem *samaya* nach diesen Belegen aber handelt es sich nicht um so etwas wie einen Sozialkontrakt, an dem sich das gesamte Volk beteiligt, sondern um die Übereinkunft derjenigen Gelehrten, die nicht nur aufgrund ihrer Gelehrsamkeit sondern auch wegen ihres ehrbaren Verhaltens und ihrer sittlichen Gesinnung als Vorbild in der Gesellschaft gelten können.

In dem Ideenschema, das Āpastamba¹² in seinem Rechtsbuch zum Ausdruck zu bringen versucht, ist dieser Begriff des *samaya* zu einem äußerst wichtigen Prinzip erhoben. So ist am Anfang seines Werks (*ĀpDhS* 1,1,1,2) *dharmajñāsamaya*, d.h. Übereinkommen der *dharma*-Kundigen, als die erste der beiden Richtschnüre (*pramāṇa*) für *dharma* vorgestellt. Die andere Richtschnur nach Āpastamba sind die *Vedas* (*ĀpDhS* 1,1,1,3). Nach seiner Darstellungsweise zu urteilen, ist ihnen nur die zweitrangige Stellung zugewiesen worden. In dieser Hinsicht bildet das *ĀpDhS* einen augenfälligen Gegensatz zu den übrigen brahmanischen Rechtschriften, wo bei der Aufzählung einzelner Arten des *dharmamūla*, das ungefähr Āpastambas [*dharma*-]*pramāṇa* entspricht, normalerweise die heilige Überlieferung (*Veda*, *śruti*) zuallererst genannt wird. Überdies weist der Einleitungssatz des Āpastamba, der nun zitiert wird, darauf hin, daß die Idee des *samaya* seinem ganzen *dharma*-System zugrundeliegt.

athātaḥ sāmāyācārikān dharmān vyākhyāsyāmaḥ/ (ĀpDhS 1,1,1,1)

Jetzt werden wir die *dharmas* erläutern, die auf dem dem Übereinkommen entsprechenden guten Lebenswandel beruhen. (Friedrich)

Diesem *sūtra* zufolge setzt sich das Rechtsbuch aus denjenigen Vorschriften über rechte Verhaltensweisen zusammen, deren Begründung nirgendwo anders als in *samaya* zu suchen ist.

Betrachten wir den Ausdruck *samayapadāni* in *ĀpDhS* 1,8,23,6 im Lichte der soweit über Āpastambas Idee des *samaya* angestellten Beobachtungen,

¹² Unter dem Namen *Āpastamba* ist im vorliegenden Artikel der wirkliche Autor des Rechtsbuches, das traditionell dem *ṛṣi* von demselben Namen zugeschrieben oder ihm in den Mund gelegt wird, zu verstehen. Dasselbe gibt auch für solche Namen wie Gautama, Baudhāyana, Vasiṣṭha, Manu und Yājñavalkya.

so läßt sich nun von uns das Kompositum etwa als „Einzelgegenstände des Übereinkommens [der *dharm*-Gelehrten im Bereich der für alle Lebensweisen gültigen *dharmas*]“ ausdeuten. Das Hinterglied „*padāni*,“ das hier kaum einen eigenen Sinn hat, ist offenbar nur deswegen dem Worte *samaya* hinzugefügt, weil man dadurch auf die Pluralität und die Aufzählbarkeit, die dem *samaya* in diesem Kontext zuerkannt werden müssen, Nachdruck legen kann.¹³

Den oben zitierten Passus des *Āpastamba* könnte man nun etwa folgendermaßen übersetzen¹⁴ :

Die Vernichtung der Makel aber hat ihre Grundlage in der *yoga*-Praxis, [die] in diesem Leben [getan wird]. Ein Weiser, der sich von diesen [Makeln,] die die Lebewesen verbrennen, losgemacht hat, gelangt zur Seligkeit (3). Nun werden wir die Makel anführen, die die Lebewesen verbrennen (4). Zorn, Freude, Ärger, Begierde, Dummheit, Heuchelei, Feindseligkeit, Lüge, Gefräßigkeit, Verleumdung, Eifersucht, Wollust, Groll, Nichterkennen des inneren Selbstes, Vernachlässigung der *yoga*-Praxis. Die Vernichtung dieser [Makel] hat ihre Grundlage in der *yoga*-Praxis (5). Sichfernhalten von Zorn, Freude, Ärger, Begierde, Dummheit, Heuchelei und Feindseligkeit, Wahrheitsreden, Maßhalten im Essen, Sichfernhalten von Verleumdung und Eifersucht, Freigebigkeit, Entsagung, Aufrichtigkeit, Sanftmut, Seelenruhe, Selbstbeherrschung, Streitlosigkeit gegenüber allen Lebewesen, *yoga*-Praxis, Edelmut, Gutmütigkeit und Zufriedenheit sind Einzelgegenstände des Übereinkommens [der Gelehrten], welche für alle Lebensweisen gültig sind. Wer diesen nach den rechten Vorschriften¹⁵ obliegt, gelangt zum Allgegenwärtigen (*ātman*) (6).

Unsere besondere Beachtung verdient *sūtra* 6 wegen des darin vorkommenden Wortes „*āśrama*.“ Denn innerhalb der uns verfügbaren Texte kann man dieses *sūtra* als die älteste Stelle ansehen, wo eine Reihe der Tugenden je in Zusammenhang mit dem *āśrama*-System gebracht worden ist. Wie schon wohlbekannt, ist in der *dharm*-Literatur die Einstellung zum *āśrama*-System je nach dem Text verschieden. Sowohl für *Āpastamba* als auch für *Gautama* und *Baudhāyana* bedeuten *āśramas* noch nicht die aufeinanderfolgenden Lebensstadien, die ein und derselbe Zweimalgeborene durchlaufen soll, wie es bei solchen späteren Rechtsbüchern wie *MŚm* und *YāŚm* der Fall ist, sondern

¹³ Zu der Stellung des Begriffs „*samaya*“ im *ĀpDhS* vgl. Ikari 1975, pp.19–23; Friedrich 1993, pp.22–23.

¹⁴ Bei meiner deutschen Wiedergabe der *ĀpDhS*-Passagen nehme ich stets die Übersetzung von Friedrich (1993) zur Hilfe.

¹⁵ Mit dem Wort „*vidhinā*,“ das dabei verwendet ist, sind sicher die Vorschriften gemeint, die mit der *yoga*-Praxis in einem engen Zusammenhang stehen. Śāṅkara erläutert das Wort mit dem Ausdruck „*yathāśāstram*,“ während *Haradatta* dazu nichts bemerkt.

Die Listen der Tugenden in der *Yājñavalkyaśmṛti* und den älteren *dharm*a-Texten

die lebenslänglichen Lebensweisen, unter denen er nach dem Abschluß seines *Veda*-Studiums zu wählen hat. Andererseits ist das *āśrama*-System im *GDhS* und im älteren echten Teile des *BDhS* noch nicht als rechtmäßige Einrichtung für Arier anerkannt.¹⁶

Die Sachlage, daß in ein und demselben *sūtra* die Ausbildung der Tugenden einerseits für alle *āśramas* verbindlich erklärt und andererseits als der Weg zum *sārvagāmi[-tva]*, das man hier wohl mit dem endgültigen Heil für die Zweimalgeborenen gleichsetzen kann, vorgestellt ist, zeugt m.E. dafür, daß Āpastamba bzw. der Verfasser des *Adhyātmapaṭala* das *āśrama*-System schon als bestehende Institution anerkannt hat. In einem anderen *sūtra*, nämlich *ĀpDhS* 2,9,21,2, das sich in Āpastambas Einleitung zu seinen Darstellungen über einzelne *āśramas* befindet, ist die Ansicht deutlich vorgelegt, daß alle *āśramas* zur Erlangung des *kṣema* führen.¹⁷ Den genannten Darstellungen Āpastambas folgen noch seine langen, einigermaßen verworrenen Auseinandersetzungen über die *āśramas* (*ĀpDhS* 2,9,23,3–24,14). Dort tritt *Āpastamba* zwar denjenigen, die die Überlegenheit der für die Unverheirateten bestimmten *āśramas* behaupten, stark entgegen; aber der Standpunkt, den er bei diesen Auseinandersetzungen vertritt, ist nicht eine solch einseitige Verherrlichung des Hausvaterdaseins, wie man sie bei Gautama und Baudhāyana wahrnimmt, sondern, wie Olivelle zutreffend bemerkt, die Verteidigung der grundsätzlichen Ebenbürtigkeit von allen vier *āśramas*.¹⁸ Solche Ebenbürtigkeit der *āśramas* scheint auch beim Gedankengebilde im *Adhyātmapaṭala* vorausgesetzt zu sein. Denn *sūtra* 6 zufolge wird jedem der *āśramas* die Möglichkeit zuerkannt, durch Kultivieren der inneren Moral zum Rang des *sārvagāmin*, der seinerseits dem *kṣema* gleichzusetzen ist, zu gelangen. Von dem Verhältnis, in dem dort *āśrama*, *yoga* und die innere Moral zueinander stehen, wird kurz unten nochmals die Rede sein.

Wie oben schon kurz bemerkt, besteht der *Adhyātmapaṭala* aus etwa zwölf Versen, die der Verfasser selbst als *ślokas* bezeichnet,¹⁹ und sechs in Prosa

¹⁶ Vgl. Olivelle 1993, pp.83–91.

¹⁷ *teṣu sarveṣu yathopadeśam avyagro vartamānaḥ kṣemaṃ gacchati* (*ĀpDhS* 2,9,21,2)/ „Wer in all diesen [*āśramas*] wie [oben] gelehrt unerschütterlich lebt, gelangt zur Seligkeit.“ Über Āpastambas Einstellung zum *āśrama*-System vgl. Olivelle 1993, pp.91–93.

¹⁸ Vgl. Olivelle 1993, p.93.

¹⁹ An anderen Orten desselben Textes, d.h. *ĀpDhS* 1,6,19,13; 2,9,23,4–5 findet man jeweils ein Verspaar, das „*śloka*“ genannt ist, aus einem *Purāṇa* angeführt. Zu den *ślokas* in der *Veda*-Literatur vgl. Horsch 1966.

verfaßten *sūtras*, die jeweils drei der Vergruppe vor- und nachgestellt sind. Diese *śloka*-Gruppe ist kaum mehr als eine Nebeneinanderstellung der heterogenen Versen, die sowohl metrische Ungleichheiten und sprachliche Unregelmäßigkeiten als auch gedankliche Abweichungen voneinander aufweisen. Eine gewisse Einheit bilden sie nur insofern, als die darin dargelegten Gedanken stets um das Selbst (*ātman*) oder die Erlangung des Selbstes (*ātmalābha*) kreisen. Diese Verse sind durch den Verfasser des Prosateils als *ātmalābhīya-ślokas* bezeichnet. Was das Thema des metrischen Teils ausmacht, so ist es also vielmehr *ātman* als *yoga*, während in dem Prosateil der Begriff *yoga* in den Vordengrund gerückt ist. Da in *ĀpDhS* 1,8,22,3 die ganze *śloka*-Gruppe als Zitat angegeben ist, so unterliegt es keinem Zweifel, daß sie dem Verfasser des Prosateils bereits als Textmaterial —und zwar schon in fast demselben schlechten Überlieferungszustand, wie man ihn heute sieht— zur Verfügung gestanden hatte. Was der Verfasser des Prosateils, den man nun als dieselbe Person wie denjenigen des ganzen *Adhyātmapāṭala* verstehen soll, unternahm, ist also, daß er auf der Basis der ihm vorliegenden *śloka*-Gruppe seine eigenen *sūtras* hinzufügte und dadurch einen kleinen Traktat zum Thema *adhyātmika-yoga* herstellte.

Infolge der in sich geschlossenen Struktur und des ganz philosophisch ausgerichteten Inhalts des *Adhyātmapāṭala* gewinnt man beim ersten Anblick dieses Kapitels leicht den Eindruck, daß es ursprünglich ein selbständiger Text gewesen und erst spät in das *ĀpDhS* eingeschoben worden sein könnte. Selbst wenn dies aber der Fall sein sollte, so müßte man doch annehmen, daß solche Einschiebung schon in einer ziemlich frühen Phase der Texttradition des *ĀpDhS* stattgefunden hätte. Denn dasselbe Kapitel findet man bereits im *HiDhS*, das bekanntlich in gänzlicher Anlehnung an das *ĀpDhS* kompiliert worden ist.²⁰ Es liegt jedoch eigentlich kein eindeutiger Grund zur Annahme vor, daß *Adhyātmapāṭala* fremder Herkunft sei. Das Kapitel sieht nur deswegen etwas fremdartig aus, weil der dort im metrischen Teil gehaltene rein philosophische Vortrag, der allerdings nicht dem Verfasser selber sondern einer älteren Quelle entstammt, in den Rahmen eines Rechtsbuches anscheinend nur schlecht hineinpaßt. Die Ideen, die der Verfasser selber im Prosateil darlegt, weisen kein einziges Element auf, das mit dem allgemeinen Entwurf des *ĀpDhS* nicht in Einklang steht. Das Vorkommen des Begriffs *samaya* in dem *Pāṭala* deutet vielmehr auf einen gedanklichen Zusammenhang zwischen demselben *Pāṭala* und den anderen Kapiteln des *ĀpDhS*, de-

²⁰ Vgl. Bühler 1932, p.202.

Die Listen der Tugenden in der *Yājñavalkyasmṛti* und den älteren *dharma*-Texten

nen derselbe Begriff als das wichtigste Prinzip zugrundeliegt, hin. M.E. ist es *Āpastamba* selbst,²¹ der als Autor des *Adhyātmapaṭala* zu identifizieren ist.²²
23

Das Kapitel befindet sich etwa in der Mitte des ganzen *ĀpDhS*. Was diesem Kapitel (*ĀpDhS* 1,8,22,1–23,6) vorausgeht, besteht größtenteils aus denjenigen Vorschriften, die das Leben des *Veda*-Studenten betreffen (*ĀpDhS* 1,1,1,9–1,4,14,31); während demselben Kapitel die langen ausführlichen Darstellungen über das Hausvaterdasein (*ĀpDhS* 1,11,30,1–2,8,20,23)²⁴ und dann diejenigen über die drei unverheirateten *āśramas* (*ĀpDhS* 2,9,21,1–24,14), nachgestellt sind. Bevor *Āpastamba* sich auf diese Ausführungen über

²¹ vgl. oben Anm.12.

²² Die beiden Begriffe *yoga* und *kṣema* lassen sich schon an mehreren Stellen der *Samhitā*- und der *Brāhmaṇa*-Texte antreffen (vgl. Oertel 1926, §60, Ex.115, pp.223–232). Mit diesem Begriffspaar sind ursprünglich die beiden sich miteinander abwechselnden Phasen vom Leben des altindischen Opferers gemeint, die etwa mit den Ausdrücken „Aufmarsch, Unternehmen“ und „Niederlassung, Ruhe“ wiedergegeben werden könnten (vgl. Heesterman 1982, p.255; 1982, p.15). Es scheint, daß dasselbe Begriffspaar auch von *Āpastamba* in sein Rechtssystem eingearbeitet worden ist. *ĀpDhS* 1,8,23,3, ein *śloka*-Vers, wo *yoga* und *kṣema* einander entgegengestellt sind, stammt allerdings nicht von *Āpastamba* selbst. Wichtiger hierbei sind die folgenden Stellen. In *ĀpDhS* 2,9,21,2 wird nämlich *kṣema* als endgültiges Ziel, wohin alle vier *āśramas* führen, vorgestellt, während in den Prosa-*sūtras* im *Adhyātmapaṭala*, d.h. in *ĀpDhS* 1,8,23,5–6, gelehrt ist, daß das höchste Heil durch die Praxis des *yoga* und die aufgrund dieser Praxis zu bewirkende Vollendung der innerlichen Tugenden erreicht werden soll. Das von altersher überkommene Begriffspaar *yoga-kṣema* findet man also im *ĀpDhS* gleichsam auf die soteriologische Ebene übertragen und zur Bezeichnung des endgültigen Heils (*kṣema*) und des Mittels (*yoga*) für die Erlangung dieses Heils verwendet (vgl. Heesterman 1981, p.255). Diese Beobachtung bekräftigt unsere Annahme, daß der *Adhyātmapaṭala* einen integrierenden Teil des *ĀpDhS* ausmacht.

²³ Zu den Vorschriften über das *snātaka*-Leben, die in *ĀpDhS* 1,11,30–31 zusammengestellt sind, gehört die folgende:

krodhādīṃś ca bhūtaḍāhīyān doṣān varjayet (*ĀpDhS* 1,11,31,23) „Und [ein *snātaka*] soll die Makel, die Lebewesen verbrennen, nämlich Zorn und dergleichen, vermeiden.“

Es steht außer Zweifel, daß dieses *sūtra* sich vom *Adhyātmapaṭala* herleitet. Die Ausdrücke „*bhūtaḍāhīya*“ und „*doṣa*“ findet man in einem der dort zitierten *śloka*-Verse (*ĀpDhS* 1,8,23,3), während das Wort „*krodhādīṃś*“ sich auf die in *ĀpDhS* 1,8,23,5 aufgelisteten Untugenden bezieht.

²⁴ *Āpastambas* Darstellungen über das Hausvaterdasein beginnen mit dem Kapitel über das Leben des Gebadeten (*ĀpDhS* 1,11,30–32).

die vier *āśramas* einließ,²⁵ fühlte er sich offenbar dazu genötigt, im voraus die für alle diese *āśramas* erforderlichen Moraltugenden aufzulisten und deren Wichtigkeit und Überlegenheit durch die ihm geläufige *adhyātmika-yoga*-Lehre zu begründen. Nach dem Entwurf Āpastambas also mußte die Darlegung der für alle *āśramas* gültigen *samayapadāni* derjenigen der *samayas* für einzelne *āśramas* als deren Einleitung vorausgehen.²⁶

Bei Āpastambas Darstellung in den letzten *sūtras* des *Adhyātmapaṭala* bleibt das genaue Verhältnis des *yoga* zu den dort aufgezählten Tugenden noch gewissermaßen ungeklärt, weil *yoga* in denselben *sūtras* einerseits als die Grundlage für diese Tugenden vorgestellt und doch andererseits als eine Tugend neben den anderen erwähnt ist.²⁷ Auf alle Fälle steht es doch außer Zweifel, daß dort die innere Moralität in untrennbare Verbindung mit dem *adhyātmika-yoga* gebracht worden ist.

Aus den soweit über den *Adhyātmapaṭala* angestellten Beobachtungen tritt die eigentümliche Einstellung Āpastambas zur *āśrama*-Lehre hervor. Wie bereits oben bemerkt, sind alle vier *āśramas* von Āpastamba zumindest geduldet oder sogar als die rechten Wege zum *kṣema* anerkannt. Āpastambas Hervorhebung der inneren Moralität aber deutet schon daraufhin, daß er sich nach etwas richtet, was der *āśrama*-Lehre gewissermaßen entgegengesetzt ist. Denn es sind eben die äußeren Kennzeichen (*liṅga*) jeder einzelner Lebensweise und solche von außen sichtbare religiösen Tätigkeiten wie z.B. Opfer und Bettelgang, auf die bei der *āśrama*-Lehre Gewicht gelegt wird. Daß Āpastamba die Zugehörigkeit zu einem *āśrama* keineswegs als eine unentbehrliche Bedingung für die Erlangung des endgültigen Heils erachtet, ersieht man deutlich aus dem letzten *sūtra* des *Adhyātmapaṭala*, wo ausgesagt wird, daß vorschriftmäßiges Kultivieren der inneren Moralität alleine schon dazu hinreicht, den Rang des *sārvagāmin*, der dem *kṣema* gleichzusetzen ist, zu erreichen. Mit dieser Aussage, durch welche die Verbindlichkeit der *āśramas* rückgängig gemacht wird, legt es Āpastamba offensichtlich darauf an, einer einseitigen Verherrlichung der unverheirateten *āśramas* oder

²⁵ Der Übergang vom *Adhyātmapaṭala* zum *snātaka*-Kapitel erfolgt jedoch nicht unmittelbar. Die Kapitel über das religiöse Strafrecht und die Sühnungen (*ĀpDhS* 1,9,24–10,29) liegen dazwischen.

²⁶ Im *HiDhS* folgt der *Adhyātmapaṭala* unmittelbar auf die *khaṇḍikā*, die *ĀpDhS* 1,6,19 entspricht. Dort ist der *Paṭala* also um ein Kapitel nach vorne gerückt. Vgl. Bühler 1932, p.202; Kane HDhS vol.1–1, p.93.

²⁷ Vgl. unten Anm.47.

Die Listen der Tugenden in der *Yājñavalkyasmṛti* und den älteren *dharma*-Texten

des *āśrama*-Systems schlechthin Einhalt zu gebieten.²⁸

Die konsequente Durchführung des Prinzips aber, das dieser Aussage zugrundeliegt, hätte es doch zur Folge, daß nicht nur die *āśramas* sondern auch fast alle andere *sāmayācārika-dharmas* außer der inneren Moralität des *yogin*, und mithin das ganze Rechtssystem, das sich Āpastamba in seinem Werk aufzubauen bemüht hat, sich als nur überflüssig und vergeblich erweisen würden. Aufgrund dieser Betrachtung müßte man sogar die Authentizität des *Adhyātmapāṭala* als Āpastambas Text, die wir bereits oben nachgewiesen haben wollen, wieder in Zweifel ziehen. In eine solche Richtung hin darf man jedoch die letzten *sūtras* des *Paṭala* nicht auslegen.

Leider lehrt uns Āpastamba nichts über die Einzelheiten des Lebens, das ein tugendhafter *yogin* führen soll. Man braucht jedoch diesen *yogin* keineswegs in eine bestimmte Klasse der Asketen oder Einsiedler einzuordnen. Was sich Āpastamba als einen idealen *yogin* vorstellt, ist m.E. in erster Linie der fromme, nach innen gekehrte Hausvater, der seine Standespflichten tüchtig erfüllt und doch stets nach der Erkenntnis des wahren Selbstes strebt. Bei dieser Annahme bedeutet das Betreten des Weges des *yogin* an sich keineswegs einen Bruch mit Āpastambas Wertesystem der *sāmayācārikadharmas*. Das Verhältnis des Hausvaterlebens zu der *yoga*-Praxis und der inneren Moralität wird unten noch gründlicher auseinandergesetzt werden.

Innerhalb der uns zugänglichen Texte ist *ĀpDhS* 1,8,23,6 wohl als die älteste unter denjenigen Stellen anzusehen, wo eine Reihe von Tugenden als die gemeinsame Grundlage für alle Lebensweisen vorgestellt ist. Eine solche Stelle findet man auch im zehnten Kapitel des *VāDhS*, das hauptsächlich aus den Vorschriften über das Leben des Wanderasketen (*parivrājaka*) besteht. Auf diese Vorschriften folgt das *sūtra*, in dem, wie man gleich unten sehen wird, eine Reihe der Untugenden aufgezählt und dann deren Aufgeben als das für alle *āśramas* allgemeingültige Gesetz erklärt ist.

paiśunya matsarābhimānāhaṃkāraśraddhānārjavātmastavaparagarhādambhalobhamohakrodhāsūyāvivarjanam sarvāśramāṇam dharmā iṣṭaḥ // (*VāDhS* 10,30)

Völliges Aufgeben von Verleumdung, Knauserei, Hochmut, Egoismus, Ungläubigkeit, Unaufrichtigkeit, Selbstlob, Tadeln anderer Leute, Heuchelei, Begierde, Dummheit, Zorn und Eifersucht ist als der *dharma*, der für alle Lebensweisen gilt, anerkannt.

²⁸ Vgl. Olivelle 1984, p.95. Dort bemerkt er: „By insisting on *Yoga*, *Āp*, in the same way as the *Bhagavadgītā*, tries to diminish the importance of renunciation.“

In diesem *sūtra* ist weder von *yoga* noch von *sārvagāmin* die Rede. Aber sonst weist das *sūtra* inhaltlich keine beträchtliche Abweichung von der oben erörterten Stelle des *ĀpDhS* auf.

Beachtenswert ist dasjenige *sūtra*, das auf das soeben zitierte unmittelbar folgt, und mit welchem das ganze Kapitel abgeschlossen wird:

yajñopavīty udakamaṇḍaluhastah śucīr brāhmaṇo vṛṣalānnavarjī na hīyate brahmalokād brahmalokād //²⁹ (*VāDhS* 10,31)

Derjenige Brahmane, der mit einer Opferschnur versehen, einen Wassertopf in der Hand trägt, sich [immer] rein hält und die Speise der dem niedrigen Stand angehörigen Leute (*śūdras*) vermeidet, wird nie von der Welt des Brahman ausgeschlossen.

Zur Frage über das Subjekt dieses Satzes stehen mehrere Antwortmöglichkeiten offen. Das Wort „*yajñopavītī*“ aber, das darin vorkommt, erschwert schon die Annahme, daß es sich dabei um Wanderasketen handele.³⁰ Andererseits ist es äußerst undenkbar, daß Vasiṣṭha irgendeinen Beweggrund gehabt hätte, gerade an dieser Stelle das Leben des *Veda*-Studenten, oder des Waldeinsiedlers als Thema aufzugreifen. Das achte Kapitel desselben *Dharmasūtra*, wo die Vorschriften über das Leben des Hausvaters (*gṛhastha*) zusammengestellt sind, wird mit dem folgenden *triṣṭubh*-Vers zum Abschluß gebracht:

nityodakī nityayajñopavītī nityasvādhyāyī patitānnavarjī / ṛtau ca gacchan vidhivac ca juhvan na brāhmaṇas cyavate brahmalokāt // brahmalokād iti // (*VāDh* 8,17 = *BDhS* 2,2,3,1)

Das dritte Viertel ausgenommen, weist dieser Vers eine genaue inhaltliche Parallelität zu dem gleich oben zitierten Satz des Vasiṣṭha auf. Diese Parallelität bekräftigt die Annahme, daß das Subjekt desselben Satzes nicht Asket sondern der Hausvater, der zu der Brahmanenkaste gehört, ist. Nun ist es m.E. nicht wahrscheinlich, daß es keine inhaltliche Beziehung zwischen den beiden aufeinanderfolgenden *sūtras* (*VāDhS* 10,30–31) bestehe. Alle diese

²⁹ Vgl. oben Anm.7.

³⁰ Auf die Frage, ob man beim Eintritt ins Asketendasein seine Opferschnur abwirft oder sie immerfort bei sich trägt, geben uns die Daten in den alten *dharma*-Texten — außer *VaiSm* 9,7, wo von den Opferschnüren des Entsagers die Rede ist — keine eindeutige Antwort. Das Aufgeben der Schnur von einem Entsager findet man an vielen Stellen in den sogenannten *Samnyāsa-Upaniṣads* klar vorgeschrieben. Das Problem wurde unter mittelalterlichen Theoretikern oft zum Gegenstand der Auseinandersetzung gemacht. Vgl. Olivelle 1984, pp.120–121.

Die Listen der Tugenden in der *Yājñavalkya-smṛti* und den älteren *dharm*a-Texten

Umstände weisen darauf hin, daß Vasiṣṭhas Idee der für alle *āśramas* erforderlichen Tugenden mit dem Hausvaterdasein in einer speziellen Verwandtschaft stehe.

4.

Am Anfang des vierten Kapitels des *VāDhS* findet man einige *sūtras* über den Ursprung und den Unterschied der vier Stände (*cāturvarṇya*) zusammengestellt. Diese *sūtra*-Gruppe wird mit dem folgenden Satz abgeschlossen, in dem mehrere Tugenden bzw. religiöse Tätigkeiten als die gemeinsamen Sachen für alle Stände erwähnt sind.

sarveṣāṃ satyam akrodho dānam ahiṃsā prajananam ca//(*VāDhS* 4,4)

Es sind Wahrheitsreden, Nichtzürnen, Spenden, Nichtverletzen und Fortpflanzung, die für alle [Stände als ihre gemeinsamen Charakteristika gültig] sind.

Eine ähnliche, ein bißchen erweiterte Liste findet man im zehnten Kapitel der *MŚm*, das sich größtenteils aus den Versen über die Pflichten und Tätigkeiten der vier Stände zusammensetzt³¹:

ahiṃsā satyam asteyaṃ śaucam indriyanigrahaḥ/

etaṃ sāmāsikam dharmam cāturvarṇye ’braviṃ manuḥ//(*MŚm* 10,63)

Nichtverletzen, Wahrheitsreden, Nichtstehlen, Reinheit und Inzauhalten der Sinnesorgane; diese erklärte Manu als den zusammengefaßten *dharm*a für alle vier Stände.

Diese Liste Manus wird von Yājñavalkya noch weiter verlängert durch Hinzufügung von vier neuen Elementen³² :

ahiṃsā satyam asteyaṃ śaucam indriyaśamyamah/

damaḥ kṣamārjavam dānam sarveṣāṃ dharmasāadhanam//(*YāŚm* 1,121)

Nichtverletzen, Wahrheitsreden, Nichtstehlen, Reinheit, Inzauhalten der Sinnesorgane, Selbstbeherrschung, Geduld, Aufrichtigkeit, Spenden; diese sind die Mittel [zur Erfüllung] des *dharm*a für alle [Stände].³³

³¹ Das Zitat der *MŚm* folgt der Ausgabe von Vāsudevaśarman.

³² Wenn nicht anders vermerkt, folgt das Zitat der *YāŚm* der Ausgabe von Ganapati Sastri. Diese Ausgabe enthält Viśvarūpas Kommentar, der *Bālakṛidā* heißt. Über die Varianten zu dem zitierten Vers vgl. Losch 1927, p.14.

³³ Interessant ist die Entsprechung der in *YāŚm* 1,121 aufgelisteten Tugenden zu denjenigen, die in *ChUp* 3,17,4 als Opferlohn (*dakṣiṇā*) für das *soma*-Opfer bezeichnet sind. Diese *Up*-Stelle lautet: *atha yat tapo dānam ārjavam ahiṃsā satyavacanam iti tā asya dakṣiṇāḥ*.

Dieser Vers folgt unmittelbar auf die Versgruppe (*YāSm* 1,117–120), wo Yājñavalkya die Pflichten einzelner Stände bestimmt.

Ferner enthält die *ViSm* eine noch längere Liste von den Tugenden und religiösen Tätigkeiten, die von allen Zweimalgeborenen ohne Rücksicht auf Standesunterschied erfordert werden. Am Ende des zweiten Kapitels der *ViSm* nämlich dort, wo gleichfalls die Pflichten einzelner Stände aufgezählt sind, findet man die folgenden Verse:

*kṣamā satyaṃ damaḥ śaucaṃ dānam indriyasamyamaḥ/
ahimsā guruśuśrūṣā tīrthānusaraṇaṃ dayā// (ViSm 2,26)
ārjayaṃ lobhaśūnyatvaṃ devabrāhmaṇapūjanam/
anabhyasūyā ca tathā dharmāḥ sāmānya ucyate// (27)*

Geduld, Wahrheitsreden, Selbstbeherrschung, Reinheit, Spenden, Inzauhalten der Sinnesorgane, Nichtverletzen, Gehorsam zu den Ehrwürdigen, Pilgerfahrt, Mitleid, Aufrichtigkeit, Begierdelosigkeit, Huldigung der Götter und Brahmanen, Eifersuchtlosigkeit; diese machen den für alle [Stände] gültigen *dharma* aus.

An mehreren Stellen in den *dharma*-Texten also begegnet man nicht nur einer Liste der Tugenden für alle *āśramas* sondern auch einer Reihe derjenigen für alle *varṇas*, die unter solchen Begriffen wie „*sāmāsika-dharma*“ und „*sarveṣāṃ dharmasādhanam*“ zusammengefaßt sind. An den oben zitierten Textstellen ist es leicht wahrzunehmen, daß diese beiden Arten der Tugendliste dem Inhalt nach nicht wesentlich voneinander abweichen. Besonders auffällig ist die weitgehende Übereinstimmung der oben *YāSm* 1,121 erwähnten Tugenden für alle *varṇas* mit denjenigen für alle *āśramas*, die man in den kurz unten zu besprechenden Versen von Manu und Yājñavalkya aufgezählt findet.³⁴

5.

Nun wenden wir uns wieder den Tugendlisten für alle *āśramas* zu, und zwar denjenigen, die man in den beiden wichtigen Rechtsbüchern, d.h. *MŚm* und *YāSm* antrifft. Die Versgruppe *MŚm* 6,91–94 verdient eingehende Untersuchung, weil dort der interessante Begriff „*daśaka-dharmalakṣaṇa*“ ausgeführt wird. Diese Ausführung befindet sich mitten in einer ziemlich langen Darstellung Manus über das Leben des *Vedaśaṃnyāsika* (*MŚm* 6,86–96), die den Abschlußteil des ganzen sechsten Kapitels seines Rechtsbuches bildet.

³⁴ *AŚ* 1,3,13, wo die für alle *āśramas* (und vielleicht auch für alle *varṇas*) erforderlichen Tugenden aufgelistet sind, lautet: *sarveṣāṃ ahimsā satyaṃ śaucaṃ anasūyānṛśaṃsyaṃ kṣamā ca*.

Die Listen der Tugenden in der *Yājñavalkyasmṛti* und den älteren *dharma*-Texten

Die kürzere Beschreibung desselben *saṃnyāsin*-Typs findet man in *MŚm* 4,257–258, und zwar einem langen Vortrag über das Leben des Gebadeten (*snātaka*) und des Hausvaters hinzugefügt.³⁵ Als *Vedaśaṃnyāsika* bezeichnet Manu denjenigen bejahrten Hausvater, welcher nach dem Aufgeben (*saṃnyāsa*) der gesamten Ritualltätigkeiten unter dem Schutz seines Sohnes (*putraśvarya*), an den er bereits die Rechte des Familienoberhauptes abgetreten hat, sich der *Veda*-Rezitation hingebend den Rest seines Lebens friedlich zubringt. Diesem zurückgezogenen Hausvater wird *MŚm* 6,96 die Erlangung des höchsten Zustandes (*paramā gatiḥ*) versprochen.³⁶

Unter den verschiedenen Daseinsmöglichkeiten, die einem Zweimalgeborenen offenstehen, ist es bekanntlich das Hausvaterleben, worauf in den meisten alten *dharma*-Texten der größte Wert gelegt ist. Im Falle der *MŚm* findet man die Hervorhebung des Hausvaterdaseins eben in den Vortrag über *Vedaśaṃnyāsika* eingearbeitet. Dieser Vortrag, der ohne Zweifel mit *MŚm* 6,86 anfängt, wird einstweilen unterbrochen durch die darauffolgenden vier Verse (87–90), wo Manus eigene Stellungnahme zum *āśrama*-System klar dargelegt wird. Zwar läßt Manu die Möglichkeit gelten, daß ein Brahmane, der alle vier *āśramas* stufenweise den Vorschriften nach durchlaufen hat, die endgültige Seligkeit (*paramā gatiḥ*) erreicht (88); seiner Ansicht nach aber ist *grhastha* über alle andere *āśramas* erhaben, weil diese von jenem ernährt werden (89) und letzten Endes, wie die Flüsse in den Ozean, in jenen münden müssen (90).

Die Einfügung der Verse über die Erhabenheit des *grhasthāśrama* in die Darstellung über *Vedaśaṃnyāsika* läßt sich leicht aus dem Grundcharakter dieses besonderen Entsagertyps heraus erklären. Denn das Dasein des *Vedaśaṃnyāsika*, zu dem nur derjenige Hausvater, der im voraus alle seine Pflichten vollkommen erfüllt hat, qualifiziert wird, ist im Wesentlichen kaum anders zu verstehen als ein Endstadium des Lebens des *grhastha*, der seine natürliche Lebensdauer beendet, ohne Übergang zu irgendeinem anderen *āśrama*.

Die Versgruppe, in welcher *daśalakṣaṇaka-dharma* ausgeführt wird, findet man zwischen die Auseinandersetzung über die *āśramas* und die Darstellung über die Einzelheiten des *Vedaśaṃnyāsika*-Lebens eingeschoben. Der Text dieser Versgruppe lautet wie folgt:

³⁵ Vgl. Olivelle 1993, p.142; Tsuchida 1996, pp.192–195.

³⁶ Zu dem wesentlichen Charakter des *Vedaśaṃnyāsika* vgl. Olivelle 1984, pp.132–136; 1993, pp.140–142; Tsuchida 1996; pp.192–198.

*caturbhir api caivaitair nityam āśramibhir dvijaiḥ/
daśalakṣaṇako dharmah sevīavyaḥ prayatnataḥ//*(MSm 6,91)
*dhṛtiḥ kṣamā damo 'steyaṃ śaucam indryanigrahaḥ/
dhīr vidyā satyam akrodho daśakaṃ dharmalakṣaṇam//*(92)
*daśa lakṣaṇāni dharmasya ye viprāḥ samadhīyate/
adhītya cānuvartante te yānti paramām gatim//*(93)
*daśalakṣaṇakaṃ dharmam anuṣṭhan samāhitah/
vedāntaṃ vidhīvac chrutvā saṃnyased anṛṇo dvijaḥ//*(94)

Von den Zweimalgeborenen, —zu [welchem] der vier Lebensstadien sie auch gehören mögen— muß der *dharmā*, der aus zehn Elementen besteht, immer nach Kräften befolgt werden (91). Zufriedenheit, Geduld, Selbstbeherrschung, Nichtstehlen, Reinheit, Inzaumhalten der Sinnesorgane, Weisheit, Erkenntnis [des wahren Selbstes], Wahrheitsreden, Nichtzürnen; diese [machen] zehn Elemente des *dharmā* [aus] (92). Diejenigen Brahmanen, die die zehn Elemente des *dharmā* vollständig lernen und sie nach dem Lernen befolgen, gelangen zum höchsten Zustand (93). Der Zweimalgeborene, der sich dem aus den zehn Elementen bestehenden *dharmā* mit ganzer Seele hingibt, soll [alle Ritualtätigkeiten] aufgeben,³⁷ [um dann auf das Stadium des Entsagers einzutreten], [erst] nachdem er [die Lehre] des *Vedānta* vorschriftsgemäß gelernt und sich von [allen] Schulden [an verschiedenen Wesen] gelöst hat (94).

Fast alle Elemente des *daśalakṣaṇaka-dharma*, die in *MSm* 6,92 aufgelistet sind, betreffen die innere Moralität. Nach *MSm* 6,93 wird denjenigen Brahmanen, die diese Moralität zur Vollendung gebracht haben, das Erreichen des höchsten Zustandes verheißen, während in *MSm* 6,91 die Ausbildung derselben Moralität allen Zweimalgeborenen ohne Unterschied des *āśrama* als ihre gemeinsame Pflicht auferlegt ist. In Anbetracht des soweit beobachteten Sachverhalts kann man eine genaue Entsprechung von Manus *daśalakṣaṇaka-dharma* zu Āpastambas „*sarvāśramāṇāṃ samayapadāni*“ (*ĀpDhS* 1,8,23,6) und Vasiṣṭhas „*sarvāśramāṇāṃ dharmah*“ (*VāDhS* 10,30) feststellen, obgleich das Ziel, das durch die Ausbildung der inneren Moralität zu erreichen ist, je nach der Stelle mit einem anderen Wort ausgedrückt wird (*kṣema*, *sārvagāmi[-tva]*, *brahmaloka*, *paramā gatih*).

Im Unterschied zu Āpastambas *samayapadāni* steht Manus *daśalakṣaṇaka-dharma* anscheinend in keiner direkten Beziehung zu *yoga*. Statt dessen legt Manu besonderen Nachdruck darauf, daß die Übung des *daśalakṣaṇaka-dharma* eine unentbehrliche Bedingung für den Eintritt in den Zustand des *Vedaśamnyāsika* ausmacht. Aus dem Inhalt dieses Verses

³⁷ Wie Olivelle (1984, pp.132–135; 1993, p.142) richtig erkennt, bezieht sich das Verbum *sam-ni* √*ās* in diesem Kontext nicht auf den Übergang zu einem anderen *āśrama* sondern auf den Eintritt ins Leben des *Vedaśamnyāsika*.

Die Listen der Tugenden in der *Yājñavalkya-smṛti* und den älteren *dharma*-Texten

soll man darauf schließen, daß es eben der fromme *gr̥hastha* ist, der von Manu als der wichtigste unter allen möglichen Trägern des *daśalakṣaṇaka-dharma* besonders hervorgehoben ist. Bei Manu tritt also die enge Verbundenheit des Kultivierens der inneren Tugenden mit dem *gr̥hastha*-Dasein zum ersten Mal deutlich zutage, das in bezug auf Āpastamba nur als Vermutung angenommen und von Vasiṣṭha andeutungsweise zur Sprache gebracht ist.

Obwohl *yoga* und andere von der Wurzel \sqrt{yuj} abgeleitete Begriffe in Manus Darstellung über *Vedasaṃnyāsika* außer *MŚm* 6,86, wo das Wort *kar-mayoga* vorkommt, nirgendwo anzutreffen sind, so muß man doch aufgrund des gleich unten zu zitierenden Verses annehmen, daß *Vedasaṃnyāsika* sich irgendeiner Meditationspraxis, die man wohl in dem Anwendungsbereich des Wortes *yoga* unterbringen könnte, hinzugeben hat:

*ekākī cintayen nityaṃ vivikte hitam ātmani/
ekākī cintayāno hi paraṃ śreyo 'dhigacchati* // (*MŚm* 4,258)

In Einsamkeit und Isoliertheit soll er stets über das Heil für das Selbst meditieren.
Denn wer in Einsamkeit meditiert, erlangt das höchste Glück.

Wie oben gesagt, ist es eben die Lebensart des *Vedasaṃnyāsika*, die von Manu in diesem und dem ihm direkt vorausgehenden Verse zum Gegenstand gemacht ist. Das Wort *ātman* im zweiten Versviertel soll nicht als Reflexivpronomen, sondern, wie Medhātithi und ein paar andere Kommentatoren es andeuten, auf das innerste Selbst bezogen werden. *Ātman* in diesem Sinne paßt vortrefflich zu dem *Vedānta*-Studium, das in *MŚm* 6,94 von einem frommen *gr̥hastha* als eine Bedingung für seinen Eintritt in das *Vedasaṃnyāsika*-Dasein erfordert wird. Der Meditation und dergleichen Geistesübungen, denen *Vedasaṃnyāsika* und frommer *gr̥hastha* obliegen sollen, könnte man wohl das Attribut *adhyātmika* beilegen. Der *adhyātmika-yoga*, der in *ĀpDhS* 1,8,22–23 ausgeführt ist, steht also dem Idealbild des *Vedasaṃnyāsika*, das uns Manu vorstellt, keineswegs fern; diesen *yoga* sollte man vielmehr als einen wichtigen Bestandteil des Daseins dieses lebenslänglichen Hausvaters ansehen. Manus *daśalakṣaṇaka-dharma* stellt sich jetzt als der Begriff heraus, dem Āpastambas „*sarvāśramāṇāṃ samayapadāni*“ gut entspricht auch in Hinsicht auf die Verbindung mit der Idee und Praxis des *yoga*.³⁸

³⁸ Man begegnet dem Wort „*daśalakṣaṇa*“ auch in *MŚm* 12,4, einem der Verse, in denen das Reifen der guten und schlechten Taten auseinandergesetzt wird. Die zehn *lakṣaṇas*, deren Einzelheiten in *MŚm* 12,5–7 dargelegt sind, beziehen sich auf zehn schlechte Taten, die man mit Geist, Rede und Leib begeht. Diese zehn Sünden kann man vielleicht als eine Umkehrung der ebensoviele Tugenden, die in *MŚm* 6,92 aufgezählt sind, betrachten, obwohl zwischen den einzelnen Elementen der beiden Listen keine genaue

6.

In einem Vers der *YāSm*, der gleich unten zitiert wird, findet man fast dieselbe Liste der Tugenden wie Manus *daśalakṣaṇaka-dharma* aufgestellt:

*satyam asteyam akrodho hrīḥ śaucaṃ dhīr dhṛtir damaḥ/
saṃyatendriyatā vidyā dharmāḥ sārva udāhṛtaḥ*/(*YāSm* 3,66)³⁹
Wahrheitsrenden, Nichtstehlen, Nichtzürnen, Schamgefühl, Reinheit, Weisheit, Zufriedenheit, Selbstbeherrschung, Inzaumhalten der Sinnesorgane und Erkenntnis [des wahren Selbstes]; diese erklärt man als den für alle [Lebensweisen] gültigen *dharma*.

Unter mehreren Lesungsvarianten des letzten Versviertels hat Viśvarūpas Lesart „*dharmāḥ sārva[h]* ...“ sicher den Vorzug vor demjenigen Vijñāneśvaras „*dharmāḥ sarva[h]* ...“. In diesem Vers stehen die zehn Tugenden in einer anderen Reihenfolge als in *MŚm* 6,92. Was die einzelnen Elemente angeht, treten hier *hrī* und *saṃyatendriyatā* an die Stelle der dortigen *kṣamā* und *indriyanigraha*. Sonst stimmen die beiden Listen miteinander vollkommen überein.

Genau wie es bei Manus *daśalakṣaṇaka-dharma* der Fall gewesen ist, so ist Yājñavalkyas *sārva-dharma* in die Diskussion über das *āśrama*-Wesen hineinbezogen. Der Vers Yājñavalkyas, der dem soeben zitierten unmittelbar vorausgeht, lautet wie folgt:

*nāśramaḥ kāraṇaṃ dharme kriyamāṇo bhaved dhi saḥ/
ato yad ātmano 'pathyaṃ parasya na tad ācaret*/(*YāSm* 3,65)
[Annahme] einer gewissen Lebensweise bedeutet an sich keinen Anlaß [zur Verwirklichung] des *dharma*. Denn er wird [erst dann verwirklicht werden], wenn er [richtig] geübt wird. Daher soll man einem anderen nichts, was für sich selber unverträglich ist, antun.

Auf den ersten Blick scheint es, daß die beiden Hälften dieses Verses mit weniger Rücksicht auf den Zusammenhang einfach nebeneinandergestellt worden seien. Man könnte jedoch die Hervorhebung der inneren und zwischenmenschlichen Ethik, die man einerseits in *YāSm* 3,66 in der Liste der Tugenden kristallisiert und andererseits in *YāSm* 3,65 cd auf eine der sogenannten Goldenen Regel gleichbedeutende Formel gebracht findet, als eine natürliche Folge der in *YāSm* 3, 65 ab dargelegten Einschränkung des *āśrama*-Wesens in seiner Wichtigkeit betrachten.

Entsprechung wahrzunehmen ist.

³⁹ Zu anderen Lesarten dieses Verses vgl. Losch 1927, p.75

Die Listen der Tugenden in der *Yājñavalkya-smṛti* und den älteren *dharm*a-Texten

Dieselbe Relativierung des *āśrama*-Wesens sowie die Geringschätzung der äußeren Kennzeichen (*liṅga*) einzelner *āśramas* sind in *MSm* 6,66, einem Vers, der sich in Manus Darstellung über *dhyānayoga* befindet, mit anderen Worten formuliert:

*dūṣito*⁴⁰ 'pi cared dharmam yatra tatrāśrame rataḥ/
samaḥ sarveṣu bhūteṣu na liṅgam dharmakāraṇam //(MSm 6,66)

Bei welcher Lebensweise man auch immer verbleiben mag, so soll man doch *dharm*a erfüllen, sich allen Lebewesen gegenüber gleich verhaltend, selbst wenn man [durch Mängel und Makel] befleckt ist. Das äußere Kennzeichen [an sich ergibt] keinen Grund zur Erfüllung des *dharm*a.

Erst unter Bezugnahme auf den Sinngehalt von *YāSm* 3,65 leuchtet uns der wesentliche Charakter des in *YāSm* 3,66 dargelegten *sārva-dharma* richtig ein. In dem Kontext dieses Verspaares steht der *sārva-dharma* im Gegensatz zu den äußeren Kriterien von einzelnen *āśramas*, deren Unzulänglichkeit dort deutlich zum Ausdruck gebracht ist. Diesem *dharm*a wird das Attribut *sārva*- eben deswegen beigelegt, weil er nicht von den Angehörigen einzelner *āśramas* sondern von allen Zweimalgeborenen oder sogar von allen Menschen ohne Rücksicht auf den *āśrama*-Unterschied erfüllt werden soll. Er steht also wesentlich höher als die Regeln über einzelne *āśramas*. Genau wie Manus *daśalakṣaṇaka-dharma* bildet dieser *sārva-dharma* die gemeinsame Grundlage für alle *āśramas* und steht doch gleichzeitig über all diese erhaben.

Das enge Verbundensein des *sārva-dharma* mit der Erkenntnis des *ātman* und der *yoga*-Meditation als Mittel zur Erlangung derselben Erkenntnis geht erst aus dem Halbvers, der dem soeben besprochenen Verspaar, nämlich *YāSm* 3,65–66 unmittelbar vorangestellt ist, hervor:

*dhyānayogena sandṛśyaḥ*⁴¹ *sūkṣma atmātmani sthitaḥ* //(YāSm 3,64 cd)

Durch die Übung der Meditation soll man das feine Selbst, das seinem Leibe innewohnt, im ganzen anschauen.

Um die genaue Stellung, die *Yājñavalkyas sārva-dharma* innerhalb seines ganzen Ideensystems einnimmt, zu ermitteln, soll man über den Zusammenhang, in dem man denselben *dharm*a erwähnt findet, noch nähere Beobachtungen anstellen. In der *YāSm* ist die Liste des *sārva-dharma* in diejenige Versammlung eingearbeitet, in welcher man verschiedene Sachen, aber im

⁴⁰ Die Lesart „*dūṣito*“ von Kullūka, Rāghavānanda und Nandana halte ich für besser als die andere „*bhūṣito*,“ die Medhātithi, Govindarāja und andere Kommentatoren aufgenommen haben.

⁴¹ Statt „*sandṛśyaḥ*“ bietet eine Ausgabe die Lesart „*sampaśyet*,“ die von Losch in seinen Text aufgenommen worden ist. Vgl. Losch 1927, p.75.

Besonderen solche Begriffe wie *yoga* und *ātman* zu den Vortragsgegenständen gemacht findet.

In dem *Dharmasūtras* bildet *yogin* eine selbständige Kategorie, die sich mit keinem der vier *āśramas* genau identifizieren läßt. So stehen solche Kapitel wie *ĀpDhS* 1,8,22–23 (*Adhyātmapāṭala*); *VāDhS* 25; *VaiSm* 8,10–11, in denen mehrere *sūtras* über *yoga*, *yukta* oder *yogin* zusammengestellt sind, jeweils außerhalb der Vorschriftensammlungen für einzelne *āśramas*. Die Sache verhält sich anders bei solchen Texten wie *MŚm*, *YāSm* und *ViSm*. In diesen Werken findet man die auf *yoga* bezüglichen Verse oder *sūtras* in demjenigen Textteil, der sich direkt an die Darstellung über das Wanderasketentum anschließt.

Auf *MŚm* 6,33–58, wo die Vorschriften, die direkt das Wanderasketendasein betreffen, zusammengestellt sind, folgen die Verse (*MŚm* 6,59–85), in denen Manu den (*dhyāna*-)*yoga* und die damit verwandten Sachen erläutert. Der Wortlaut von *MŚm* 6,85–86 weist daraufhin, daß der Vortrag über das Leben des Wanderasketen (*yati*) erst mit diesen Versen zum Abschluß gebracht wird.⁴² Diesen beiden Versen zufolge machen die auf *yoga* bezüglichen Verse dem Inhalt nach keine selbständige Einheit aus, sondern sie bilden lediglich einen Teil — etwa die letztere Hälfte — von Manus langer Ausführung über das Wanderasketentum.⁴³ In der Tat handelt es sich bei solchen Versen wie *MŚm* 6,68–69, 85 um nichts anders als die Vorschriften für den Wanderasketen (*yati*) in bezug auf seine *yoga*-Praxis und andere Lebenseinzelheiten. Diese Sachlage darf jedoch m.E. nicht daraufhin ausgelegt werden, daß die in der Versgruppe *MŚm* 6,59–85 erwähnten, auf *yoga* bezüglichen Sachen alle von vornherein zu dem Bild des Wanderasketen gehörten. Die kurz oben genannten Stellen, d.h. *MŚm* 6,68–69, 85 ausgenommen, enthält diese Versgruppe nichts, was sich ausschließlich auf asketisches Dasein bezieht. Vielmehr scheint diese Versgruppe größtenteils aus den Regeln zu bestehen, die nicht nur für hauslose Asketen sondern auch für alle fromme, nach dem

⁴² Mit *MŚm* 6,86 wird angezeigt, daß Manu gerade mit diesem Vers von seinem Vortrag über *yati* zu demjenigen über *Vedasaṃnyāsika* übergeht.

⁴³ In *MŚm* 1.111–117 wird der Inhalt von jedem Kapitel des ganzen Werkes registriert. Was die Themata des sechsten Kapitels angeht, findet man in *MŚm* 1,114 ab nur drei Sachen, d.h. *tāpasya*, *mokṣa* und *saṃnyāsa* angegeben. Wie Olivelle schon festgestellt hat (vgl. Olivelle 1984, pp.132–133; 1993, pp.140–141), sind mit diesen drei Termini die Lebensweisen von *vānaprastha*, *yati* und *Vedasaṃnyāsika* gemeint. Offenbar ist in diesen *anukramaṇī*-artigen Versen *yoga* nicht als ein selbständiges Thema behandelt sondern in *mokṣa* einbezogen.

Die Listen der Tugenden in der *Yājñavalkyasmṛti* und den älteren *dharma*-Texten

endgültigen Heil der Seele strebende Arier Geltung haben. Sowohl *MŚm* 6,66, die, wie bereits oben beobachtet, die Wichtigkeit der äußeren Kennzeichen einschränkt, als auch *MŚm* 6,75, wo unter anderen auch die Verrichtung der vedischen Ritualien als ein Mittel zur Erlangung des höchsten Ziels erwähnt ist, passen nur schlecht in die Beschreibung des Wanderasketentums hinein. Wahrscheinlich bediente sich Manu bei der Kompilation dieser Versgruppe irgendwelcher Textmaterialien, die dem Inhalt nach zum Wanderasketentum in keiner besonderen Beziehung gestanden haben; und erst als Ergebnis seiner Redaktionstätigkeit wurde eine Auswahl dieser Materialien zur Darstellung des Wanderasketendaseins hinzugefügt und als ihre Fortsetzung hingestellt.

Bei der *YāSm* bemerkt man eine ähnliche Sachlage. An *YāSm* 3,56–59, d.h. einen kurzen Abschnitt über das Leben des Wanderasketen (*bhikṣu*) schließt sich unmittelbar eine ganz umfangreiche Versammlung an, die bis zu *YāSm* 3,196 reicht. In dieser Versammlung, deren Inhalt sich über mannigfaltige Bereiche —sogar bis zu Embryologie und Physiologie— ausstreckt, findet man auch solche Themata wie *ātman* und *yoga* an mehreren Stellen behandelt. Obwohl die beiden Kommentatoren Viśvarūpa und Vijñāneśvara diesen Textteil der *YāSm* noch als Fortsetzung der Darlegung des Wanderasketentums betrachten, so lassen sich doch darin höchstens ein paar Verse ausfindig machen,⁴⁴ die sich inhaltlich direkt auf das Dasein des Asketen beziehen.

Unter den Versen, die zum eben genannten Textteil gehören, sind die gleich unten zu zitierenden besonders wichtig, weil dort das Wissen um *ātman* und die Meditation über denselben als allgemeingültige Pflichten für alle Zweimalgeborene ohne Unterschied des *āśrama* dargelegt sind:

*vedānuvacanaṃ yajño brahmacaryaṃ tapo damaḥ/
śraddhopavāsaḥ svātantryam*⁴⁵ *ātmano jñānahetavaḥ*/(*YāSm* 3,181)
*sa hy āśramair nīdīdhyāsyāḥ samastair evam eva tu/
draṣṭavyas tv aṭha mantavyaḥ śrotavyaś ca dvijātībhīḥ*/(182)

Lernen des *Veda*, Opfer, Leben des *Veda*-Studenten, Kasteiung, Selbstbeherrschung, Frömmigkeit, Fasten und Selbständigkeit; diese sind Veranlassungen zur Erkenntnis des [wahren] Selbtes (181). Wahrlich soll über dieses [Selbst] von allen [den vier] Lebensweisen [zugehörigen Menschen] meditiert werden; ebenso sollen alle Zweimalgeborene das [Selbst] anschauen, darüber nachdenken und es [von den Überlieferungen] erlernen (182).

⁴⁴ Z.B. *YāSm* 3,60, 62.

⁴⁵ Viśvarūpa liest dieses Versviertel: „*śraddhopavāsaśātyam*.“ Nur versuchsweise folge ich hier der Lesart, die Bombayer Ausgabe bietet. Für die Varianten von den beiden Versen vgl. Losch 1927, p.85.

Dem Verfasser dieses Verspaares dienten ohne Zewifel die folgenden zwei Sätze aus der *BĀUp* als Vorlage:

... ātmā vā are draṣṭavyāḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsityāḥ/
(*BĀUpM* 2,4,5)

tām etāṃ vedānuvacanēna vividiṣanti brahmacāryeṇa tāsā śraddhāyā yajñēnā-
nāśakena ca / etām evā viditvā munir bhavati .../(*BĀUpM* 4,4,25)⁴⁶

Was das erste Versviertel von *YāSm* 3,182 angeht, liest Viśvarūpa „... *nididhyāsyah*,“ während Vijñāneśvara einer anderen Lesart „... *vijjñāsyah*“ folgt. Angesichts des Wortlauts des soeben zitierten Satzes in *BĀUpM* 2,4,5 kann man ohne Bedenken die Lesung Viśvarūpas für originalgetreu halten. Die Ansicht, die der Verfasser des Verspaares darin vorlegen wollte, ist, daß die in der *BĀUp* als *nididhyāsa* vorgestellte *dhyānayoga*-artige Meditation und andere in derselben *Upaniṣad* offenbarte Wege zur Erlangung des wahren *ātman* allen Zweimalgeborenen ohne Rücksicht auf den *āśrama*-Unterschied empfohlen oder auferlegt seien.

Erst unter Berücksichtigung von *YāSm* 3,181–182 kann man den Gedankengang in der Versreihe *YāSm* 3,64cd–66, welcher wir uns jetzt wieder zuwenden, richtig verfolgen. In dieser Versreihe findet man etwa drei Sachen, nämlich die *ātman*-Erkenntnis durch *dhyānayoga*, die relative Unwichtigkeit der *āśramas* und die Wichtigkeit der inneren Tugenden nebeneinandergestellt. Was dieser bloßen Nebeneinanderstellung eine Folgerichtigkeit verleiht, ist eben das Sinngehalt von *YāSm* 3,181–182. Denn die Herabsetzung der äußeren Charakteristika einzelner *āśramas* und die ihr entsprechende Hervorhebung solcher inneren Tugenden wie *sārva-dharma*, die beide in *YāSm* 3,65–66 zum Ausdruck gebracht sind, können nur insofern als eine notwendige Folge von der wesentlichen Überlegenheit der *yoga*-Meditation, worauf *YāSm* 3,64cd andeutet, richtig aufgefaßt werden, als diese Meditation, wie *YāSm* 3,182 lehrt, für alle *āśramas* allgemeingültig und folglich über alle auf *āśramas* bezügliche Regeln und das *āśrama*-Wesen schlechthin erhaben ist. Zu der so beschaffenen *yoga*-Praxis paßt vortrefflich der *sārva-dharma*, der gleichfalls unabhängig von jeglicher Lebensart ausgebildet werden soll.

⁴⁶ Die entsprechenden Stellen der *BĀUp* nach der *Kāṇva*-Rezension lauten wie folgt:

... ātmā vā are draṣṭavyāḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsityavo .../ (*BĀUpK* 2,4,5) ... tam etāṃ vedānuvacanena brāhmaṇā vividiṣanti yajñena dānena tapasānāśakena/ etam eva viditvā munir bhavati .../ (*BĀUpK* 4,4,22)

Es ist ohne Zweifel die Lesung nach der *Mādhyamīna*-Rezension, die dem Verspaar *YāSm* 3,181–182 zugrundeliegt.

Die Listen der Tugenden in der *Yājñavalkya-smṛti* und den älteren *dharma*-Texten

Dasselbe Verbundensein der inneren Moralität mit dem *yoga* haben wir bereits oben im *Adhyātmapaṭala* des Āpastamba beobachtet. Die Frage, auf welche Stufe der durch die *yoga*-Praxis zustandezubringenden Geistesentwicklung das Kultivieren der inneren Moralität gestellt werden soll, bleibt noch ungeklärt. Bei Āpastamba ist die Sache so formuliert, als gehe die *yoga*-Praxis im ganzen der Ausbildung der Tugenden voraus. Denn nach Āpastamba ist es eben die Vollendung der *yoga*-Praxis, die sowohl die Tilgung der Untugenden als auch die damit einhergehende Erfüllung der Tugenden ermöglicht.⁴⁷ An mehreren Stellen des *Mbh* scheint das Verhältnis gerade umgekehrt. In dem Aufsatz über den *yoga* im *Mokṣadharmaparvan* weist Bedekar darauf hin, daß an einigen Stellen dieses *Parvan* das Kultivieren der Moraltugenden gleichsam als die Vorstufe oder die Vorbereitung zur *yoga*-Praxis schlechthin dargelegt ist.⁴⁸ Unter den Stellen, die Bedekar angibt, ist *Mbh* 12,232,4–7 wohl die interessanteste. Den fünf Untugenden bzw. Laster, d.h. Wollust (*kāma*), Zorn (*krodha*), Habsucht (*lobha*), Furcht (*bhaya*) und Schlafsucht (*svapna*), die alle als *yogadoṣas* bezeichnet sind, findet man dort ebensoviele Tugenden bzw. Haltungen, d.h. Fernhalten der Wünsche (*saṃkalpavarjana*), Seelenruhe (*śama*), Verkehr mit den Weisen (*prājñopasevana*), Aufmerksamkeit (*apramāda*) und Pflege des *sattva* (*sattvasaṃsevana*) als Gegenmittel der *yogadoṣas* entgegengestellt. Nach dem Schema, das in diesen Versen aufgestellt ist, muß ein *yogin*, bevor er sich auf die Meditationsübungen für die Erlangung des *ātman* einläßt, seine Tugenden zur Genüge kultivieren, damit er alle Hindernisse gegen diese Übungen völlig beseitige. Bei Patañjalis acht-

⁴⁷ Diese Ansicht des Āpastamba über das Verhältnis des Kultivierens der Tugenden zur Praxis des *yoga* leitet sich von seiner Auffassung von *ĀpDhS* 1,8,23,3, einem der *śloka*-Verse, die er im *Adhyātmapaṭala* anführt, her. Die erste Hälfte dieses *śloka*-Verses lautet:

doṣāṅāṃ tu vinirghāto yogamūleha jīvite / (ĀpDhS 1,8,23,3 ab)

Angesichts der sprachlichen Unregelmäßigkeiten, die in den genannten *śloka*-Versen wahrzunehmen sind, ist die Möglichkeit, daß in dem Wort „*yogamūla*“ der Genuswechsel vom Neutrum (*yogamūlam*) zum Maskulinum (*yogamūla[h]*) statt gefunden hat, nicht ganz auszuschließen. Wenn man diese Interpretationsmöglichkeit gelten ließe, dann sollte man „*yogamūla*“ als *tatpuruṣa*-Kompositum betrachten und den Halbvers übersetzen: „Hier im Leben, bildet die Vernichtung der Makel die Grundlage für die *yoga*[-Praxis].“ Vielleicht kann man annehmen, daß Āpastamba diesen Genuswechsel von „*yogamūlam iha*“ zu „*yogamūla iha*“ (die beiden Wörter sind weiter durch Doppel-*sandhi* zu „*yogamūleha*“ verschmolzen) verkannt und in *ĀpDhS* 1,8,23,5 die Form „*yogamūlo*“ als *bahuvrīhi*-Kompositum eingesetzt hat.

⁴⁸ Siehe Bedekar 1968/1969 p.44–45. Vgl. auch Strauß 1911, p.253.

gliedrigem *yoga*-System ist die Sachlage nicht wesentlich verschieden. Bei diesem System scheinen die ersten zwei Glieder (*aṅgas*), d.h. *yama* und *niyama* als Vorbereitungsstufen zu solchen Meditationsarten wie *dhāraṇā*, *dhyāna* und *samādhi*, die die drei letzten Glieder desselben Systems bilden, aufgefaßt zu sein. Unter einzelnen Bestandteilen von *yama* und *niyama* findet man *ahiṃsā*, *satya*, *asteya*, *śauca* und *saṃtoṣa*, die auch bei den bereits besprochenen Tugendlisten in den alten *dharma*-Texten anzutreffen sind.⁴⁹

Bei unserer Diskussion über den Charakter des *sārva-dharma* und dessen Stellung in der *YāSm* dürfen wir die einander gerade entgegengesetzten Ansichten von H. Losch und J.J.Meyer über die Ausgestaltung des *YāSm*-Textes nicht ganz außer acht lassen. Was dem erstgenannten Gelehrten zu dem Versuch Anlaß gab, die älteren Textteile der *YāSm* von den späteren Einfügungen auszusondern, ist die weitgehende textliche Parallelität, die er zwischen diesem Rechtsbuch und solchen Werken wie *AgP* und *GP* feststellen konnte. Aufgrund des sorgfältigen Vergleichs des gegenwärtigen *YāSm*-Textes mit den ihm parallel verlaufenden Kapiteln des *GP* (93–99, 103–106) wollte er es nachgewiesen haben, daß eben diese purānischen Kapitel die originale Fassung der *YāSm* repräsentierten.⁵⁰ Diese Reihe der *GP*-Kapitel nahm er dann zur Basis seiner Arbeit, als er die kürzere, ursprünglichere Gestalt des *YāSm*-Textes wiederherzustellen unternahm. Die von Losch aufgestellte Theorie stieß bei J.J. Meyer auf schärfsten Widerspruch. Er unterzog alle einzelne von Losch vorgebrachte Argumente einer minutiösen Kritik und gelangte zu dem Ergebnis, daß die im *GP* vorhandene, kürzere Version der *YāSm* keineswegs die ursprüngliche Gestalt der *YāSm* vertrete, sondern bloß eine von einer späteren Hand vorgenommene, ziemlich mangelhafte Entlehnung aus dem Original darstelle.⁵¹ Die Frage, für welche der beiden Theorien über die originale Gestalt der *YāSm* man sich entscheiden solle, muß man leider einstweilen dahingestellt sein lassen. In jedem Fall stehen doch die *adhyātmika*-Begriffe, die uns hier vor allem anliegen, in einem engen Zusammenhang mit einem Hauptthema der originalen *YāSm*.

Was die große Versammlung *YāSm* 3,60–196 anbelangt, erachtet Losch diese angesichts der Tatsache, daß sie im *GP* gänzlich fehlt, als einen erst spät eingeschalteten Textteil. Diese Versammlung, die viele Verse über *ātman*, *yoga* und andere mit diesen Begriffen verwandte Sachen in sich einschließt, ist

⁴⁹ Siehe *YāSm* 2,30,32.

⁵⁰ Vgl. Losch 1927, pp.LVIII–LIX.

⁵¹ Vgl. Meyer 1929.

von Losch als *Kāyātmasvarūpaprakaraṇa* bezeichnet. Aufgrund der Sachlage, daß sowohl die Lehre des *dhyānayoga* als auch die Liste des *sārva-dharma* eben in diesem *Prakaraṇa* dargelegt sind, darf man nicht kurzerhand darauf schließen, daß solche *adhyātmika*-Elemente im allgemeinen Kontext der *YāSm* gleichsam als Fremdkörper dastünden. Vielmehr weisen alle diese Begriffe auf eine bestimmte Geistesströmung hin, die sich auch im Hauptteil der *YāSm* deutlich ersehen läßt.

Zwischen dem genannten *Prakaraṇa* der *YāSm* und den uns in der *MŚm* als zwei separate Abschnitte, d.h. *MŚm* 6,59–85 (*dhyānayoga*), *MŚm* 12 (*ātmañāna*, *saṃsāragamaṇa* usw.) vorliegenden *adhyātmika*-Darstellungen ist eine ganz lose doch keineswegs zufällige Entsprechung des Inhalts wahrzunehmen. Aufgrund dieser Entsprechung könnte man wohl das einstmalige Vorhandensein der gemeinsamen Quelle in Gestalt einer ganz umfangreichen Versmasse annehmen. Es wäre vielleicht diese Quelle, aus welcher die beiden Redaktoren jeder für sich die Materialien für ihre Darstellungen nach Belieben hätten schöpfen können.

In dem Einleitungsabschnitt der *YāSm*, der von Viśvarūpa und Vijñāneśvara *Upodghātaprakaraṇa* genannt ist, gibt es vier Verse, in denen die Kriterien für echten *dharma* dargelegt sind. Der Text dieser Verse mit Ausschluß von dem ersten (*YāSm* 1,6), den man hier außer acht lassen dürfte, wird nun angeführt:

*vedaḥ śmṛtiḥ sadācāraḥ svasya ca priyam ātmanaḥ/
samyaksaṃkalpajāḥ kāmo dharmamūlam idaṃ śmṛtam//*(*YāSm* 1,7)
*ijyācāradamahimsāsādānasvādhyāyākarmaṇām/
ayaṃ tu paramo dharmo yad yogenātmadarśanam//*(8)
*catvāro vedadharmajñāḥ parṣat traividyaṃ eva vā/
sā brūte yaṃ sa dharmāḥ syād eko vādhyātmavittamaḥ//*(9)

Veda, Überlieferung, Wandel der Guten, dasjenige, das der inneren Seele gefällt, und der Wunsch, der aus rechtem Willen entsteht; diese [alle] werden als die Grundlage des *dharma* anerkannt.(7) Solche Sachen wie Opfer, guter Wandel, Sichinzaumhalten, Nichtverletzen, Spenden und Rezitation des *Veda* [sind zwar als einzelne Elemente des *dharma* anerkannt], abes es ist doch die Anschauung des inneren Selbstes durch *yoga*-Praxis, die als der höchste *dharma* gilt.(8) Vier *Veda*- und *dharma*-kundige Gelehrte oder die Körperschaft der Gelehrten, die mit den drei *Vedas* vertraut sind, bilden die [authentische] Versammlung [der Rechtsgelehrten]. Was sie verkündet oder was ein einziger ausgezeichnete Kenner der auf das innere Selbst bezüglichen Sachen sagt, soll als *dharma* [erachtet] werden.(9)

In *YāSm* 1,7 sind dieselben einzelnen Elemente des *dharmamūla* wie in *MŚm* 2,6 et 12 aufgezählt. Die erste Hälfte dieses Verses, den Losch als spätere Einschlebung betrachtet, stimmt mit *MŚm* 2,6 ab inhaltlich überein. Es ist

nicht dieser sondern der nächstliegende Vers (*YāSm* 1,8), der uns einen Einblick in Yājñavalkyas eigene Ansicht über *dharmamūla* gewährt. Nach dieser Ansicht besteht der höchste *dharma* in der durch *yoga*-Praxis zu verwirklichenden Anschauung des *ātman*. An einigen Stellen in den anderen alten *dharma*-Texten, d.h. *GDhS* 1,1–4; *BDhS* 1,1,1,1–6; *ĀpDhS* 1,1,1,2–3; 7,20,6–9; 2,11,29,13–14; *VāDhS* 1,4–6; *MŚm* 1,108–110; 2,6–15 sind das *dharmamūla* und dergleichen Ideen auseinandergesetzt, die ungefähr der Rechtsquelle der modernen Rechtswissenschaft entsprechen.⁵² Bemerkenswerterweise findet man an keiner dieser Stellen solche Begriffe wie *yoga* oder *ātmadarśana* im Zusammenhang mit der „Rechtsquelle“ erwähnt. Im letzten der obigen Verse (*YāSm* 1,9), wo die Aufstellung der *parṣad* (*pariṣad*) besprochen wird,⁵³ steht der Kenner des *ātman*, der in seinem Dasein mit der *yoga*-Praxis eng verbunden gewesen sein dürfte, ganz im Vordergrund. Dort wird nämlich dem besten *ātman*-Kenner dieselbe Autorität wie einer ordentlichen Versammlung der Rechtsgelehrten (*parṣad*) über Rechtsangelegenheiten zuerkannt. Dergleichen Gegenüberstellung des *ātman*-Kenners mit dem Rechtskollegium läßt sich sonst nirgends in den alten *dharma*-Texten ausfindig machen. An solchen Stellen wie *GDhS* 28,48–51; *BDhS* 1,1,1,7–9; *ĀpDhS* 1,3,11,38; *VāDhS* 3,20; *MŚm* 12,108–114, wo der Begriff der *pariṣad* entweder erwähnt oder erläutert wird, ist von solchen Meditationsmeistern wie *ātmavid* und *yogin* noch gar nicht die Rede. Es braucht wohl nicht erwähnt zu werden, daß sowohl die Definition des *dharmamūla* als auch die Regeln über *pariṣad* von so großer Wichtigkeit ist, daß sie sogar den Charakter des ganzen Rechtssystems bestimmen. Aus den soweit über *YāSm* 1,7–9 angestellten Beobachtungen ergibt es sich jetzt, daß erst in der *YāSm* die *adhyātmika*-Ideen in die Auseinandersetzungen über *dharmamūla* und *pariṣad* effektiv einbezogen worden sind. In diesem Rechtsbuch sind solche *adhyātmika*-Begriffe wie *yoga* und *ātmadarśana* keineswegs von außen her gemachte Entlehnungen; sondern sie stellen sich dort vielmehr als Grundelemente des ganzen Rechtssystems dar. Diesen Verhältnissen entsprechend wird Yājñavalkya, dem das ganze Rechtsbuch in den Mund gelegt ist, an ein paar Stellen als *yogīndra* (*YāSm* 1,1; 3,324) oder *yogīśvara* (*YāSm* 1,2) bezeichnet.⁵⁴

⁵² Zu *dharmamūla* vgl. HDhS I-I, pp.6–11.

⁵³ Über *pariṣad* vgl. HDhS II-II, pp.965–975; Meyer pp.38, 315–318.

⁵⁴ Nach Loschs Ansicht aber gehören diese beiden Epitheta, die in den entsprechenden Versen des *GP* fehlen, nicht zu der originalen Fassung der *YāSm* sondern entstammen irgendeinem Diaskeuasten.

Die Listen der Tugenden in der *Yājñavalkyaśmṛti* und den älteren *dharm*a-Texten

Die *adhyātmika*-Ideen haben sich jetzt als unentbehrliche Bestandteile von Yājñavalkyas Rechtssystem erwiesen. Es sind eben *YāSm* 3,64–66 und andere zahlreiche Verse im dritten Buch der *YāSm*, wo diese äußerst wichtigen Ideen zwar nicht ganz ordnungsmäßig aber einleuchtend genug dargestellt sind. Wenn auch das ganze *Kāyātmasvarūpaprakaraṇa*, wie Losch annimmt, eine spätere Einschlebung sein sollte, so würden sich doch die soweit von uns eingesehenen Verhältnisse nicht wesentlich ändern. Derjenige Diaskeuast, der nach Losch die Einschlebung des genannten *Prakaraṇa* vorgenommen haben soll, ließe sich dann als ein ziemlich treuer Nachfolger des Originalverfassers der *YāSm* betrachten, welcher eine Grundidee seines Vorgängers zu einer natürlichen Erweiterung zu bringen imstande gewesen wäre. Auf alle Fälle bestätigt sich der *sārva-dharma* als dasjenige Element, das in der *YāSm* keineswegs vereinzelt dasteht, sondern sich aus einem Hauptmotiv derselben herleitet und mithin einen äußerst wichtigen Aspekt des ganzen Rechtssystems des Yājñavalkya repräsentiert. Es ist eben dieses Rechtssystem des Yājñavalkya, in dem sowohl die Verherrlichung der *yoga*-Praxis als Weg zur Erkenntnis des wahren *ātman* wie auch die Hervorhebung der mit dieser Praxis eng verbundenen Ausbildung der für alle Arier allgemeingültigen Moral-tugenden ihren Höhepunkt erreicht.

7.

Aus den soweit gemachten Ausführungen geht hervor, daß die in den alten *dharm*a-Texten vorliegenden Tugendlisten einerseits als die für alle *āśramas* oder *varṇas* allgemeingültigen Sachen vorgestellt und andererseits in einigen Fällen mit solchen *adhyātmika*-Begriffen wie *yoga*, *ātmadarśana*, *ātmajñāna* und dergleichen in direkte oder indirekte Verbindung gebracht sind. Diese beiden Charaktere der Tugendlisten treten besonders stark aus den betreffenden Stellen des *ĀpDhS* und der *YāSm* hervor.

Bei dem Wort „*yogin*“ erinnert man sich für gewöhnlich an einen hauslosen Asketen, der sich in gänzlicher Entsagung aller weltlichen Angelegenheiten an einem entlegenen Orte seinen Meditationsübungen hingibt. Zur Revision dieses landläufigen Bildes von *yogin* veranlassen uns die Beobachtungen, die oben über die auf *yoga* bezüglichen Passagen angestellt wurden. In keiner dieser Passagen findet man den hauslosen Asketen als alleinigen Vertreter des *yoga* und der damit verwandten Ideen hingestellt. Im Gegenteil weisen diese Passagen auf die Ansicht der alten *dharm*a-Lehrer hin, daß die Möglichkeit der *yoga*-Praxis und des Kultivierens der innerlichen Tugen-

den nicht auf irgendeine bestimmte Lebensart beschränkt ist sondern allen Zweimalgeborenen offen steht. Es versteht sich von selbst, daß die Zweimalgeborenen, die nun zur Praxis des *yoga* berechtigt werden, auch die Verheirateten in sich einschließen. M.E. sind es eben diese verheirateten Arier, die von den *dharma*-Lehrern an mehreren Orten ihrer Werke als die wichtigsten Vertreter des *adhyātmika*-Ideals vorgestellt sind. Was diesen Lehrern bei ihrer Darlegung der Allgemeingültigkeit von *yoga*, innerlicher Moral und anderen mit dem *adhyātmika*-Ideal verbundenen Begriffen meist anliegt, ist weder die Überwindung des *āśrama*-Systems als solches, noch die Aufstellung einer neuen Kategorie der Lebensweise der Arier, sondern vielmehr die Verherrlichung des Hausvaterdaseins, welchem sie von vornherein einen äußerst großen Wert beilegen. Unter diesen Umständen soll man das einstmalige Vorhandensein einer gewissen Klasse oder Schicht von Hausvätern annehmen, welche nicht nur dem *Veda*-Studium und der Verrichtung der vedischen Ritualien oblag, sondern sich gelegentlich auch der Praxis des *yoga* hingab.

Es ist wohl bekannt, daß das Leben des Hausvaters (*grhamedhin*, *grhin*, *grhapati*, *grhastha*) im Mittelpunkt des Interesses der alten *dharma*-Lehrer steht. Denn nach ihrer Anschauung ist es die regelrechte Lebensführung der Hausväter, wodurch die Ordnung der arischen Gesellschaft oder sogar der ganzen Welt aufrechterhalten wird. Dieses Faktum bedeutet aber nicht, daß sie sich für alle wichtige Hausvater Typen, die in ihrem Zeitalter vorhanden waren, gleichmäßig interessiert hätten. Unter verschiedenen Arten der verheirateten Zweimalgeborenen werden in der alten *dharma*-Literatur nur diejenigen Hausväter, die schon vor ihrer Heirat das ordentliche *Veda*-Studium absolviert haben, zum Gegenstand einer ausführlichen Darstellung gemacht. Die anderen Arten der Hausväter werden dort kaum einer ernstesten Beachtung oder höchstens nur einer beiläufigen Erwähnung gewürdigt. Diejenigen Zweimalgeborenen, die bereits die Karriere des *Veda*-Studenten durchlaufen haben, werden als „Gebadete“ (*snātaka*) bezeichnet, weil sie bei der Abschlußzeremonie (*samāvartana*) für ihr *Veda*-Studium einen rituellen Bad (*snāna*) vollziehen müssen. Angesichts einer solchen Sachlage ist es wohl keine Übertreibung zu sagen, daß für die alten *dharma*-Lehrer das echte Hausvaterdasein kaum anderes als das Leben der verheirateten *snātakas* gewesen war. Diese *snātaka*-Hausväter, die zum größten Teil aus gelehrten Brahmanen bestanden und mehrere Vorrechte sowie Ansehen bei anderen Zweimalgeborenen genoßen, standen gleichsam am Gipfel der arischen Gesellschaft.

Was das Leben der *snātakas* kennzeichnet, ist vor allem die Beobachtung der inneren und äußeren Reinheit. In den *Gṛhya*- und den *Dhar-*

Die Listen der Tugenden in der *Yājñavalkyasmṛti* und den älteren *dharm*a-Texten

masūtras sowie in den alten *Smṛtis* finden wir zahlreiche Observanzen (*vrat*a), an denen *snātakas* und *snātaka*-Hausväter bei ihrem täglichen Leben festzuhalten haben, zusammengestellt. Es ist hier leider nicht der Ort, auf eine eingehende Analyse über diese *vrat*as einzugehen. Ein kurzer Überblick über diese Observanzen genügt doch, um daraus einige wesentliche Prinzipien, die den Verhaltensweisen der *snātakas* zugrundeliegen, herauszuarbeiten. Diese Observanzen und Prinzipien entspringen sicher nicht rein ethischen Motiven; vielmehr scheinen sie dem Ursprung nach mit den rituellen und magischen Anschauungen der alten Arier untrennbar verbunden gewesen zu sein. Immerhin besteht doch die Möglichkeit, daß solche wichtige Prinzipien für *snātaka*-Leben wie Reinheit, Friedfertigkeit, Gefahrlosigkeit und Gewaltlosigkeit sich im Laufe der Zeit allmählich in etwas, was dicht an innerliche und zwischenmenschliche Moralgesetze grenzt, umwandeln lassen.

Daß eine solche Umwandlung zumindest zu einem gewissen Grad vollzogen worden ist, legt uns z.B. die folgende Stelle des *GDhS* nahe:

*nityam ahiṃsro mṛdur dṛḍhakārī damadānaśīlaḥ (GDhS 9,73)*⁵⁵
evamācāro mātāpitarau pūrvāparān sambhandhān duritebhyo mokṣayiṣyan
snātakaḥ śaśvad brahmalokān na cyavate na cyavate (74)/

[Ein *snātaka*] soll immer nichtverletzend, sanftmütig und beharrlich bei seinem Vorhaben sein und sich in Zaum zu halten und Spenden zu geben pflegen (73). Ein *snātaka*, der sich auf diese Weise verhält, wird sowohl seine Eltern als auch seine Vorfahren und Nachkommen von ihren Sünden befreien und nimmer von der Welt des [Gottes] Brahman abfallen (74).

An einer anderen Stelle desselben Kapitels sind die Charakteristika der ehrwürdigen Arier, deren Verhaltensweisen den *snātakas* als Muster dienen können, folgendermaßen formuliert:

yac cātmavanto vṛddhāḥ samyaginītā dambhalobhamohaviyuktā vedavida ācakṣate
tat samācāret (GDhS 9,62)/

[Ein *snātaka*] soll tun was die selbstbeherrschten, alten, ordentlich erzogenen, von Heuchelei, Begierde und Dummheit freien *Veda*-Kenner sagen.

Einer Passage, die zu diesem *sūtra* des Gautama eine textliche und inhaltliche Entsprechung aufweist, begegnet man an zwei verschiedenen Stellen

⁵⁵ Einen Vers, der augenscheinlich mit *GDhS* 9,73 in einem engen textgeschichtlichen Verhältnis steht, findet man im *snātaka*-Kapitel der *MSm*:

dṛḍhakārī mṛdur dāntaḥ krūrācārair asaṃvasan/ ahiṃsro damadānābhyāṃ jayet
svayaṃ tathāvratāḥ // (MSm 4,246)

des *ĀpDhS*.⁵⁶

Eine ähnliche Reihe guten Eigenschaften sind *BDhS* 1,1,1,5 als Merkmale der „Gebildeten“ (*śiṣṭas*) angegeben. Das *sūtra* lautet wie folgt:

śiṣṭāḥ khalu vigatamatsarā nirahaṃkārah kumbhūdhānyā aloḥupā dambhadarpa-lobhamohakrodhavivarjitāḥ (BDhS 1,1,1,5)/

Gebildete heißen wahrlich diejenigen, die von Knauserei und Egoismus frei sind, deren Lebensunterhalt in einem kleinen Topf von Getreidekörnern besteht, die nichts begehren und Heuchelei, Hochmut, Begierde, Dummheit und Zorn völlig aufgegeben haben.

In *BDhS* 1,1,1,4 wird der Überlieferung der „Gebildeten“ (*śiṣṭāgama*) eine so maßgebende Rolle über die Rechtsangelegenheiten zuerkannt, daß sie nach *Veda* und *smṛti* als die dritte Quelle des *dharma* gilt. In dem Vers, der auf das soeben zitierte *sūtra* unmittelbar folgt, ist eine Definition der *śiṣṭas* gegeben. Nach dieser Definition sind *śiṣṭas* diejenigen Gelehrten, die nach ordentlicher Methode (*dharmena*) den *Veda* und dessen Anhangsliteratur (*upabṛṃhana*) erlernt haben und im regelrechten Verfahren der Auslegung der heiligen Texte bewandert sind. Ohne Zweifel repräsentieren diese *śiṣṭas* den besten Teil der *snātaka*-Hausvaterschaft, die durch ihre besondere Gelehrsamkeit von ihren Standesgenossen ausgezeichnet und von der arischen Gesellschaft als Autorität auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft angesehen zu sein scheint.

Beachtenswert hierbei ist, daß solche Begriffe wie *alobha*, *amoha*, *adarpa*, *adambha*, *akrodha*, *dama* und *ahiṃsā*, die wir in die oben auseinandergesetzten Tugendlisten eingereiht finden, in den soeben angegebenen Stellen der *Dharmasūtras* als die erforderlichen Eigenschaften der *snātakas* bzw. der *śiṣṭas* dargelegt sind. Diese Stellen weisen daraufhin, daß nicht nur die Beobachtung der rituellen und magischen Tabus sondern auch das Kultivieren der innerlichen Ethik die wichtigsten Bestandteile des Lebens der *snātaka*-Hausväter ausmachen. Die Aufzählung von einzelnen Elementen dieser *snātaka*-Ethik würde sicher keinen wesentlichen Unterschied zu den oben geprüften Listen der Tugenden für alle Lebensweisen der Arier aufzeigen. Angesichts des soweit erschlossenen Charakters des *snātaka*-Daseins könnte man

⁵⁶ *sarvajanaḥ padeṣv ekāntasamāhitam āryānām vṛttaṃ samyagvinītānām vṛddhānām ātmavatām aloḥupānām adāmbhikānām vṛttasādṛśyaṃ bhajeta / evam ubhau lokāv abhijayati / (ĀpDhS 2,11,29,14 = 1,7,20,8-9)* In allen Gegenden soll einer sich als Muster des Verhaltens ausschließlich das Verhalten erwählen, das von *ārya* festgesetzt ist, die mit ordentlicher Erziehung ausgestattet sind, von Alten, von Selbstbeherrschten, von Nichthabgierigen, von Nichtheuchlerischen. So gewinnt er beide Welten“ (Friedrich 1993, p.207). Zu dieser *Āpastamba*-Passage vgl. Hacker 1965, p.501; Ikari 1975, p.26; Friedrich 1993, p.22.

annehmen, daß diese Listen als Ergebnis des Versuchs von seiten der Verfasser der alten *dharm*-Texte, die *snātaka*-Ethik auf einer gedanklichen Ebene verallgemeinernd auf andere Lebensweisen der Zweimalgeborenen auszudehnen, zustande gekommen wären.⁵⁷ Jedenfalls ist es äußerst unwahrscheinlich, daß diese Listen unter dem direkten Einfluß von Ideen und Lebensarten der hauslosen Asketen entstanden wären.

Aus den *snātakavratas*, die in den *Gr̥hya*- und den *Dharmasūtras* aufgezählt sind, geht ein stilles, regelmäßiges und selbstgenügsames Leben, das die *Veda*-Gelehrten innerhalb eines Dorfes führten, hervor. Ruhe und Reinheit sind offenbar die beiden wichtigen Grundsätze, nach denen ihre Lebensführung geregelt war. Sie hatten sicher mehrere Möglichkeiten ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Unter den *snātaka*-Hausvätern fanden sich vermutlich diejenigen, die über hohe Einkünfte aus den ihnen zu Lehen gegebenen Landgütern verfügen konnten. Auf der anderen Seite gab es auch diejenigen, die sich mit ihren ganz bescheidenen Lebensverhältnissen zufrieden gaben. Die Existenz solcher armen *snātaka*-Hausväter wird z.B. in der folgenden Stelle des *ŚGS* bestätigt:

*uñchaśīlam ayācitapratigrahaḥ sādhubhyo yācito vā yājanam ṛttih/
pūrvampūrvam garīyaḥ/ (ŚGS 4,11,13–14)*

Der Lebensunterhalt [eines *snātaka*-Hausvaters besteht in] Ährenlesen,⁵⁸ Empfang des unerbetenen [Almosens, Empfang] des von den Ehrwürdigen erbetenen [Almosens] oder Verrichtung der Opferritualien (13). [Unter diesen Mitteln des Lebensunterhalts] ist jedes vorangehende ehrbarer [als die nachkommenden] (14).⁵⁹

Denselben Gedanken findet man *MŚm* 4,5, einem Vers im *snātaka*-Kapitel, mit anderen Worten zusammengefaßt. Ferner wird in demselben Kapitel der *MŚm* die ganze Hausvaterschaft in vier Kategorien eingeteilt und zwar nach der Menge des Nahrungsmittels, die gespeichert wird.

⁵⁷ Nach äußeren Kriterien betrachtet ist die Lebensart des *brahmacārin* in mehreren Hinsichten derjenigen des *snātaka-gr̥hastha* gerade entgegengesetzt. Andererseits zeigen einige Stellen in den *dharm*-Texten, z.B. *ĀpDhS* 1,1,3,17–24; *BDhS* 1,2,3,20; *GDhS* 2,41; *MŚm* 2,178, daß die für fromme Hausväter gültigen Geisteshaltungen auch von *Veda*-Studenten erfordert werden.

⁵⁸ Nach *MŚm* 10,112 sollen das Auflesen der auf dem Felde zurückgebliebenen Ähren (*śīla*) und die Nachlese der einzelnen Körner (*uñcha*) als die besten Arten des Lebensunterhalts für einen Brahmanen gepriesen werden.

⁵⁹ Unter verschiedenen Möglichkeiten des Lebensunterhalts für Hausväter ist in *MŚm* 4,5 dem Ährenlesen der höchste Rang zuerkannt, während es in *MŚm* 4,10 einem Hausvater empfohlen wird, mit den durch Ährenlesen erworbenen Getreidekörnern *Agnihotra* und mehrere *īṣṭi*-Opfer zu verrichten.

*kusūladhānyako vā syāt kumbhādhānyaka eva vā/
tryahaiḥiko vāpi bhaved aśvatanika eva vā// (MSm 4,7)
caturṇām api caiteṣāṃ dvijānām gṛhamedhinām/
jyāyān paraḥ paro jñeyo dharmato lokajittamaḥ// (8)*

[Hausvater] kann einer sein, der über eine Kornkammer verfügt, einer, der [nur] einen kleinen, mit Getreidekörnern gefüllten Topf besitzt, einer, der [nur] für drei Tage Nahrungsmittel im Vorrat hat, oder einer, der keinen Vorrat bis zum anderen Tag hat (7). Von diesen vier Arten von zweimalgeborenen Hausvätern soll jeder zuletztgenannte für erhabener und aufgrund seiner Verdienste eine höhere Welt erlangend [als der vorhergenannte] gehalten werden (8).

An diesen Stellen sind als ideale Hausväter nicht die vermögenden sondern diejenigen, die in ehrlicher Armut ihr Leben verbringen, hervorgehoben. Interessanterweise gehören auch die *śiṣṭas*, die in *BDhS* 1,1,1,4 als *kumbhādhānyakas* bezeichnet sind, zu einer der Kategorien von unbemittelten Hausvätern. Obwohl *snātakas* meistens verheiratete Dorfbewohner aus Brahmanenstand gewesen waren, so scheint es doch, daß die armen aber hoch angesehenen *snātaka*-Hausväter, die sich an den genannten Stellen von *ŚGS*, *BDhS* und *MSm* erwähnt sind, der Erfüllung ihrer religiösen und pädagogischen Pflichten fast gänzlich hingaben und den weltlichen Angelegenheiten ferngeblieben waren.⁶⁰

Das Bild dessen, was die Verfasser der alten *dharm*-Texte als Hausvater par excellence darstellen, ist also weit entfernt von demjenigen, das man sich bei dem Wort „Hausvater“ gewöhnlich vorstellt. Aus dem so dargestellten Idealbild des Hausvaters erkennt man vielmehr mehrere Züge eines Einsiedlers. Es wäre ein natürlicher Verlauf der Dinge, wenn solche einsiedlerartigen Hausväter, die sich die Entwicklung ihres eigenen Innenlebens stets angelegen sein ließen und schon in ihrer Studienzeit unter anderen auch *Upaniṣad*-Texte erlernt haben dürften, sich einmal auf die Suche nach dem wahren Selbst durch irgendeine geistige und körperliche Disziplin, die *yoga* genannt werden könnte, eingelassen hätten.⁶¹ Dem wichtigen Beitrag, den *snātakas* und *gṛhasthas* zur Entfaltung der altindischen geistigen Kultur leis-

⁶⁰ In einem Vers des *snātaka*-Kapitels, d.h. *MSm* 4,11 ist es einem Brahmanen untersagt, einen weltlichen Beruf (*lokaṃ vṛttam*) auszuüben. Vgl. auch Heerserman 1964, p.29.

⁶¹ Die in der alten Rechtsliteratur dargelegte *yoga*-Lehre kann man mit dem System des Patañjali nur schwer in Einklang bringen. Das System der *yoga*-Philosophie, das im *YS* zusammengefaßt ist, vertritt eine jüngere, unter dem direkten Einfluß der *sāṃkhya*-Philosophie entstandene Strömung der *yoga*-Lehre. Nach der Ansicht der alten *dharm*-Lehrer liegt der Zweck der *yoga*-Praxis nicht im Erreichen des *kaivalya*, wie es im *YS* gelehrt wird, sondern in der Erkenntnis bzw. der Erlangung des wahren *ātman*.

Die Listen der Tugenden in der *Yājñavalkyaśmṛti* und den älteren *dharma*-Texten

teten, ist bisher kaum die gebührende Beachtung, die er verdient, geschenkt worden. In den meisten Fällen scheinen diese Dorfbewohner nur als passive Empfänger des kulturellen Einflusses, der von seiten der Asketenwelt auf sie ausgeübt wurde, vorgestellt zu sein. Bei der alten *dharma*-Literatur jedoch haben die sogenannte *śramaṇa*-Bewegung und andere Strömungen der Asketenkultur in keiner Weise so starke Spuren hinterlassen, wie man sie gewöhnlich erwartet. Die in dieser Literatur gemachten Erwähnungen von *yoga* und anderen mit der *adhyātmika*-Philosophie verwandten Begriffen sind auf keinen Fall als bloße Entlehnungen aus dem Gedankengut der hauslosen Asketen zu betrachten. Vielmehr soll man annehmen, daß das Leben der *snātaka*-Hausväter in sich von vornherein die Faktoren barg, welche sie einerseits zum Kultivieren der innerlichen Ethik und andererseits zur Verfolgung des jenseitigen geistigen Ziels antrieben. Sowohl die Tugendlisten, die man in den alten *dharma*-Texten antrifft und die zum Gegenstand der obigen Untersuchung gemacht worden sind, als auch die *adhyātmika*-Ideen, die in denselben Texten Niederschlag gefunden haben, versteht man am besten als wesentliche Bestandteile des Lebens der frommen *snātaka*-Hausväter, die ihrem eigenen kulturellen Boden entsprungen sind.

Literaturverzeichnis

- *Agnipurāṇa* (*AgP*).
- *Arthaśāstra* (*AŚ*)
 - The Kautiliya Arthaśāstra Part I. edited by R.P.Kangle. Second Edition. Bombay 1969.
- *Āpastambadharmasūtra* (*ĀpDhS*)
 - Āpastambīyadharmasūtram. Āpastamba's Aphorisms on the Sacred Law of the Hindus.... By G. Bühler. Third Edition. Bombay 1932.
 - The Āpastamba-dharma-sūtra with the 'Ujjvalā' commentary of Śrī Haradatta MīśraEdited by Umeśa Chandra Pāṇḍeya. Poona 1932. Third Edition: Varanasi 1992.
- *Upaniṣad* (*Up*).
- *Garuḍapurāṇa* (*GP*).
- *Gautamadharmasūtra* (*GDhS*)
 - Śrīgautamadharmasāstram. The Institutes of Gautama. Editedby A.F.Stenzler. London 1876.
 - Gautamapraṇītadharmasūtrāṇi. HaradattakṛtaMitākṣarāvṛttisahitāni.

-Poona 1910.
- *Chāndogya-Upaniṣad* (*ChUp*)
 - *Khāndogyopanishad*. Kritisch herausgegeben und übersetzt von O.Böhtlingk. Leipzig 1889.
- *Padārthadharmasaṃgraha* (*PDhS*) Praśastapādabhāṣya
(*Padārthadharmasaṃgraha*) with Commentary Nyāyakandali
....Varanasi 1963.
- *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (*BĀUp*)
 - *Bṛhadāraṇjakopanishad* in der *Mādhyarindina-Recension*. Herausgegeben und übersetzt von O.Böhtlingk. St.Petersburg 1889. (*BĀUpM*)
 - *Bṛhadāraṇyakopanishad*. In: *Eighteen Principal Upaniṣads*, Vol.I. edited by V.P. Limaye / R.D. Vadekar. Poona 1958. pp.174–282. (*BĀUpK*)
- *Baudhāyanadharmasūtra* (*BDhS*) Das *Baudhāyana-Dharmasūtra* herausgegeben von E.Hultsch. Zweite, verbesserte Auflage. Leipzig 1922.
- *Manusmṛti* (*MSm*)
 - *Manu-Smṛti*. With nine commentaries 5 vols. Edited by J.Harikrishna Dave. Bombay 1972–1982
 - *Manusmṛtiḥ śrīmatKullūkabhaṭṭaviracitayā Manvarthamuktāvalyā* sametā. Edited by Vāsudevaśarman. Bombay 1925.
- *Mahābhārata* (*Mbh*) The *Mahābhārata* for the first time critically edited by V.S. Sukthankar 19 vols. Poona 1935–1959.
- *Yājñavalkyasmṛti* (*YāSm*)
 - The *Yājñavalkyasmṛti* with the Commentary *Bālakrīda* of Visvarūpāchārya. Edited by T.Ganapati Sastri. Trivandrum 1921/1922 (New Delhi 1982).
 - *Yājñavalkyasmṛti* of Yogīśvara *Yājñavalkya* with the Commentary *Mitākṣarā* of Vijñāneśvara Fifth Edition. Edited ... by Narayan Ram Acharya. Bombay 1949.
- *Yogasūtra* (*YS*) *VacaspatimiśraviracitaṭīkāsametaśrīVyāsabhāṣyasametāni Pātañjalayogasūtrāṇi*. Poona 1984.
- *Vāsiṣṭhadharmasūtra* (*VāDhS*) *ŚrīVāsiṣṭhadharmasāstram*. Aphorisms on the Sacred Law of the Āryas, as taught in the School of *Vasiṣṭha*. By A.A.Führer. Poona 1930.
- *Viṣṇusmṛti* (*ViSm*) *Viṣṇu Smṛti* (The Institutes of *Viṣṇu*) By J.Jolly. Calcutta 1881 (Varanasi 1962).
- *Vaikhānasasmārtasūtra* (*VaiSmS*) *Vaikhānasasmārtasūtram*, critically edited by W.Caland. Calcutta 1927.

Die Listen der Tugenden in der *Yājñavalkyasmṛti* und den älteren *dharma*-Texten

- *Śāṅkhāyanagr̥hyasūtra* (*ŚGS*) Śāṅkhāyana Gr̥hya Sūtram By S.R.Sehgal. Dehi 1960.
- *Hiraṇyakeśidharmasūtra* (*HiDhS*).
- Bedekar, V.M. 1968–1969 Yoga in the Mokṣadharmaparvan on the Mahābhārata. In: Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie, Bd.XII–XIII, pp.43–52.
- Bühler, G. 1879 The Sacred Laws of the Āryas ... translated by G.Bühler. Part I: *Āpastamba* and Gautama. Reprint: Delhi 1969. 1932 siehe *ĀpDhS*.
- Friedrich, E. 1993 Das Āpastamba-Dharmasūtra — Aufbau und Aussage. Frankfurt.
- Hacker, P. 1965 Dharma im Hinduismus. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 49, 1965, pp.93–106.
- HDhS P.V.Kane, History of Dharma Śāstra (Ancient and Mediaeval Religions and Civil Law). Second Edition. 5 vols. Poona 1968–1977.
- Heesterman, J.C. 1964 Brahmin, Ritual and Renouncer. In: Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie, Bd.8, 1964, pp.1–31.
1981 Householder and Wanderer. In: Way of Life, Contribution to Indian Sociology, N.S. Vol.15. Nos.1/2, pp.251–71.
1982 Opferwildnis und Ritual-Ordnung. In: Epiphanie des Heils herausgegeben von G.Oberhammer. Wien 1982, pp.13–25.
- Horsch, P. 1966 Die vedische Gāthā- und Śloka-Literatur. Bern.
- Ikari, Y. 1975 Aspects of Dharma in the Āpastamba Dharmasūtra. In: Indological Review, No.1, pp.15–32.
- Jolly, J. 1896 Recht und Sitte. Straßburg.
- Kane siehe HDhS.
- Kangle, R.P. 1968 The Relative Age of the Gautamadharmasūtra. In: Mélanges d'Indianisme à la Mémoire de L.Renou. Paris 1968, pp.415–425.
- Losch, H. 1927 Die Yājñavalkyasmṛti: Ein Beitrag zur Quellenkunde des indischen Rechts. Leipzig.
- Meyer, J.J. 1927 Über das Wesen der Altindischen Rechtschriften und ihr Verhältnis zueinander und zu Kauṭilya. Leipzig.
1929 Gesetzbuch und Purāṇa. Ein Beitrag zur Frage von der Entstehungsart der altindischen Rechtsschriften und der Purāṇa. Breslau.
- Oertel, H. 1926 The Syntax of Cases in the Narrative and Descriptive Prose

RYUTARO TSUCHIDA

- of the Brāhmaṇas I. The Disjunctive Use of Cases. Heidelberg.
- Olivelle, P. 1984 Renouncer and Renunciation in the Dharmaśāstra. In: Studies in Dharmaśāstra edited by R.W. Lariviere. Calcutta 1984, pp.81–152.
1993 The *Āśrama* System. Oxford.
 - Strauß, O. 1911 Ethische Probleme aus dem »Mahābhārata«. In: Giornale della Società Asiatica Italiana 24, pp.193–335.
 - Tsuchida, R. 1996–1 An Interpretation of Baudhāyana-dharmasūtra 2,11,26. In: The Memoirs of the Institute of Oriental Culture, No.130, 1996, pp.181–211.
1996–2 Versuch einer Interpretation von Chāndogya-Upaniṣad 2,23. In: Studien zur Indologie und Iranistik, Bd.20, 1996.