

Die Bhagavadgītā.

Von Hermann Jacobi, Bonn a/Rh.

Es ist sehr erfreulich, daß Garbe's Übersetzung der Bhagavadgītā*) neben denen, durch andere Vorzüge ausgezeichneten, von Deußen und L. v. Schroeder sich nicht nur gehalten, sondern es auch zu einer 2. Aufl. gebracht hat; denn sie verdient es wegen der philologischen Sorgfalt, der nüchternen Kritik höher als poetischer Schwung und begeisterte Wärme steht, und wegen der inhaltsreichen Einleitung. G. allerdings glaubt, daß seine „Auffassung der Bh.g. als eines ursprünglich rein theistischen und später in pantheistischem Sinne überarbeiteten Gedichtes Anklang gefunden und sich Bahn gebrochen“ habe. Ob dem so sei, weiß ich nicht. Jedenfalls hat er damit den für ihn wichtigsten Punkt bezeichnet und gewissermaßen zur Prüfung desselben herausgefordert.

Keiner bezweifelt, daß die Bh.g. nicht dem ursprünglichen Mahābhārata angehört habe. Denn dieses über 600 Strophen umfassende Lehrgedicht hat seine Stelle im Epos da, wo die Heere der Kuruinge und Pāṇḍuinge schon in Schlachtordnung einander gegenüberstehen; kein wirklicher Dichter würde die durch die Schilderung dieser Situation gespannte Stimmung durch den langen Vortrag philosophisch religiöser Lehren geradezu zunichte machen. Vor den Reihen der Pāṇḍuinge befindet sich unter Kṛṣṇa's Leitung der Kampfswagen Arjuna's. Dieser erblickt unter den Feinden seine Verwandte und verzweifelt in dem Gedanken, sie töten zu sollen. Kṛṣṇa tröstet ihn und ermahnt ihn, seine Pflicht als Krieger zu tun; er töte ja nur die Leiber, die Seelen seien unsterblich (eine Lehre, die damals erst zu allgemeiner Anerkennung gelangte). Nach dieser ursprünglich etwa 20 Strophen umfassenden Rede Kṛṣṇa's ist dann das jüngere Lehrgedicht eingefügt, in dessen Verlauf mehrfach auf die geschilderte Situation Bezug genommen wird. Es ist also für die Stelle, wo es eingeschoben ist, abgefaßt worden, und daraus

erkennt man, daß damals das Mahābhārata nicht mehr rein epischen, sondern schon einen stark didaktischen Charakter hatte.

Nach Garbe (S. 14 f.) soll in der Bh.g. Kṛṣṇa zunächst als ein persönlicher Gott in der Gestalt eines menschlichen Helden vorgestellt sein, daneben gelange aber auch die vedāntistische Lehre von dem brahma (der unpersönlichen pantheistischen Gottheit) und der Māya, der kosmischen Illusion, zur Darstellung. Dieser durch die Gītā gehende Widerspruch lasse sich „nur durch die Annahme aufheben, daß eine der beiden sich widersprechenden Lehren, die dem persönlichen Gotte Kṛṣṇa in den Mund gelegt sind, eine spätere Zutat sein muß“ (S. 16). G. gelangte zu der Überzeugung, daß die pantheistischen Bestandteile durch Überarbeitung eines ursprünglich rein theistischen Gedichtes in dasselbe hineingekommen seien und sich noch mit ziemlicher Sicherheit aussondern ließen, wie er es durch kleineren Druck der betr. Verse angedeutet habe. — Es ist allerdings eine bekannte Tatsache, daß nicht nur in der Bh.g. sondern auch in manchen Teilen des Mahābhārata und der Purāṇen Kṛṣṇa als menschlicher, oft allzumenschlicher Held auftritt, ohne darum weniger als ein Gott, als der höchste Gott zu gelten. Aber er ist doch nur ein Mensch geworden er Gott, und sein Auftreten als solcher sagt noch gar nichts darüber aus, wie man sich die Gottheit jenseits ihrer Menschwerdung gedacht habe. Die Vorstellung derselben kann ebensowohl theistisch wie pantheistisch gewesen sein. Doch diese beiden Ausdrücke auf indische Verhältnisse angewendet bedürfen einer näheren Bestimmung. Der entscheidende Punkt für die indische Auffassung der Gottheit besteht darin, ob Gott die materielle Ursache der Welt oder nur die wirkende (causa efficiens) derselben sei. Ersteres deckt sich mit unserm Begriffe Pantheismus, letzteres entspricht nicht durchaus unserem Theismus. Gott als wirkende Ursache hat die Materie und die Seelen nicht geschaffen, diese sind vielmehr gleich ewig wie er, er aber ist nur der Lenker der Welt und des Schicksals. Theisten in diesem Sinne sind die Anhänger des Yoga und verschiedener, namentlich śivāitischer Sekten, die teils von der

Richard Garbe [ord. Prof. f. Sanskrit und vergl. Sprachforschung an der Univ. Tübingen], Die Bhagavadgītā aus dem Sanskrit übersetzt. Mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihr Lehren und ihr Alter. 2. verbess. Aufl. (2.-4. Tausend) 1921. Leipzig, H. Haessel, 1921. 171 S. 8^o.

Sankhya-, teils von der Vaiṣeṣika-Philosophie ausgehen; Pantheisten dagegen sind die Anhänger der Upaniṣaden (Aupanīśada), der Vedānta-Philosophie und verschiedener religiöser Systeme, unter andern die Bhāgavatas (Śāṅkara zu B. S. II 2,42) oder Pāncarātras, von denen man annimmt, daß sie in letzter Linie auf eine von Kṛṣṇa gegründete religiöse Gemeinde zurückgehen. Beide Auffassungen von der Gottheit vertragen sich mit dem Monotheismus als der Lehre von einer höchsten, absoluten Gottheit und schließen Menschwerdung (Avatāra) derselben nicht aus. Wenn nun der kriegerische Held, wie angenommen wird, eine volkstümliche Religion gestiftet hat, so fragt es sich, ob ihr Pantheismus oder Theismus (im indischen Sinne) zugrunde lag. Ersteres ist a priori anzunehmen, weil Kṛṣṇa, der Sohn der Devaki, der älteren Upaniṣadzeit angehörte (Chāndogya Upaniṣad 3, 17, 6) und darum wahrscheinlich auch in der Ideenwelt der Upaniṣaden lebte, da ja die Kriegerkaste oder die Kṣatriyas an der „Brahmaforschung“ lebhaftes Interesse und selbstständigen Anteil nahmen. Die upaniṣadistischen Elemente in Kṛṣṇa's Religion müßten, damit der von G. geforderte reine Theismus herauskomme, nachträglich eliminiert und noch später wieder in die Bh.g. durch die von G. angenommenen vedāntistischen Überarbeiter des Gedichtes hineingetragen worden sein. Ich spreche ausdrücklich von Upaniṣad-Lehren, nicht von solchen der Vedānta-Philosophie. Diese hebt erst mit dem Vedānta-Sūtra Bādarāyaṇa's an und ist m. E. jünger als die Bh.g. Das V. S. gründet seine Lehren auf die Offenbarung (śruti), zieht aber zur Bekräftigung auch die Überlieferung (smṛti), die eine bedingte Autorität besitzt, heran. An drei Stellen (I 3,23. II 3,45. IV 2,21), wo sich die Sūtras auf die smṛti berufen, beziehen die Kommentatoren den Hinweis allein auf die Bh.g. (nämlich XV 6. 12. bez. XIV 2; XV 7; VIII 23 ff.). In IV 2, 21 (yoginah prati ca smaryate smārte caite) weisen die beiden ersten Wörter unverkennbar auf die betreffende Stelle der Bh.g., so daß an deren Priorität vor dem V. S. kaum gezweifelt werden kann. Macht man dagegen geltend, daß doch in XIII 4 das V. S. (brahmasūtra-padais) erwähnt ist, so erwidere ich, daß dieser Vers eine handgreifliche Interpolation ist. Denn am Ende

von v. 3 steht „höre“ (śṛṇu), und das, was gehört werden soll, steht in v. 5; beides gehört natürlich unmittelbar zusammen und wird jetzt durch den eingeschobenen Vers 4 widernatürlich auseinandergerissen. Ist mein Schluß richtig, so galt schon zur Abfassungszeit des V. S. die Bh.g. als eine smṛti, ein halbheiliges Buch, und zwar das nach G. überarbeitete Werk; weil er nämlich VIII 23 ff, worauf V. S. IV 2, 21 Bezug nimmt, als Interpolationen bezeichnet.

Der Beweis für die Richtigkeit von G.'s Theorie von der Überarbeitung der Bh.g. in vedāntistischem Sinne würde geliefert sein, wenn der von ihm gereinigte Text ein durchaus theistisches Gedicht ergäbe. Der Gegenbeweis hat also zu zeigen, daß auch in diesem Teile Lehren der Upaniṣaden anerkannt sind. Das ist m. E. tatsächlich der Fall. G. sagt (S. 59): „Die Einzelseele hat nach der Gītā... nicht von jeher eine Sonderexistenz geführt, sondern sie hat sich als ein Teil von der göttlichen Seele losgelöst.“ Das ist nicht richtig; denn XV 7, worauf sich G. beruft, sagt: „ein ewiger Teil (amśa) von mir ist in der Welt der Lebenden die Einzelseele.“ G. übersetzt „ist zur Einzelseele geworden“, als wenn jivbhūtaḥ statt jivabhūtaḥ im Text stände. Die hier in der Gītā vorgetragene Lehre stimmt mit der des Vedānta überein V. S. II 3. 43 ff (amśo nānavyapadeśāt usw.): die Einzelseele (jīva) ist ein Teil (amśa) des brahma oder Paramātmān. Wenn auch die Kommentatoren in ihren Erklärungen, wie „Teil“ zu verstehen sei, weit auseinandergehen — denn es handelt sich hier um ein Grunddogma des Vedānta, bei dem Jeder seinen besondern Standpunkt zu wahren hat —, so stimmen sie doch alle darin überein, daß unsere Stelle der Bh.g. in sūtra 45 gemeint; sie daher ebenso zu verstehen sei — Wie die Seelen ewige „Teile“ des Paramātmān, der in der Bh.g. mit dem Vāsudeva identifiziert wird, und von ihm nicht verschieden sind, so müssen es auch das „Vergängliche“ (ksara = mahān scil. ātmā) und das „Unvergängliche“ (prakṛti = brahma) sein. Zwar hat G. die Stellen, wo dies direkt ausgesprochen ist, gestrichen, hat aber Vāsudeva's Bezeichnung als jagannivāsa „Behälter der Welt“ (so richtig P. W. vgl. Mallinātha zu Māgha I 1), die auf derselben Vorstellung beruht, stehen gelassen (XI 25. 45.). Deutlicher

aber sprechen andere Stellen. Die Bh.g. vergeistigt nämlich die Materie des Sankhya und bezeichnet sowohl das „Vergängliche“ als auch das „Unvergängliche“ als zwei Geister oder Seelen (puruṣa), über denen als dritter die höchste Gottheit Vasudeva, daher „höchster Geist“ puruṣottama genannt, steht XV 16 ff. Nun ist die Grundidee der Bh.g., daß man zur Gemeinschaft mit der höchsten Gottheit durch Konzentrierung aller seiner Gedanken auf ihn gelange, was die höchste Form der Gottesliebe (bhakti) ist XII 2 ff. Zu demselben Ziele gelange man auch, wenn man über das „Unvergängliche“ meditiere (XII 3. 4.). Aber uns beschränkten Sterblichen sei es kaum möglich, das Transzendente in Gedanken zu realisieren (XII 5). Statt dessen also ist die Meditation über die konkrete Gottheit oder auch eine andere Art der Gottesliebe je nach der höheren oder niedrigeren Beanlagung des Verehrers das geeignetste Mittel zum höchsten Ziele; dieser Gedanke liegt ganz in dem Charakter einer volkstümlichen Religion, die sich nicht bloß an den Asketen und Denker, sondern ebensowohl an den im tätigen Leben stehenden Mann richtet. Was aber den Kernpunkt der aufgeworfenen Frage betrifft, so geht aus den obigen Anführungen hervor, daß auch im „echten“ Teile der Bh.g. das „Unvergängliche“ und das „Vergängliche“, d. h. die Urmaterie und alle aus ihr hervorgegangenen Dinge des Sankhya nicht wie im Yoga als selbständige, von der höchsten Gottheit (Īśvara) verschiedene Dinge gelten, sondern wie im Vedānta als Bestandteile des Paramātna angesehen werden. Hiermit glaube ich die Theorie G.s von der Überarbeitung der Bh.g. widerlegt zu haben.

G. führt noch einige Einzelheiten an, die zugunsten seiner Theorie sprechen sollen. Daran wollen wir nicht vorübergehen. Er macht (S. 23) darauf aufmerksam, daß das Wort māyā, „das für die religionsphilosophische Entwicklung Indiens von so hoher Bedeutung ist“, nur sechsmal in der Bh.g. vorkomme, und zwar zweimal „in der alten Bedeutung: Wunderkraft, sonst in der technischen Bedeutung des Vedānta: Weltenschein, kosmische Illusion“. Diese Bedeutung ist aber dem echten Vedānta noch fremd (cf. V. S. III 2, 3) und gilt erst im Māyāvāda, der Lehre 'Sankara's. Die betr. Stellen der Bh.g.

gehen vielmehr auf eine Yogavorstellung zurück, über die ein Vers Vārsaganya's sich erhalten hat (Garbe, Sankhya 2, S. 76), wie das Wort guṇamayī in VII 14 zeigt. — Nach G. (S. 18) „spricht der Bearbeiter in VII 19 mit klaren Worten aus, daß die Gleichsetzung Kṛṣṇa's mit dem brahma zu seiner Zeit erst im Werden war.“ Dem vermag ich nicht beizustimmen. Denn wenn es dort heißt, daß ein Wissender erst nach vielen Existenzen ihn erkenne als den Vasudeva, der eins ist mit Allem, und ein solcher selten zu finden sei, so ist es daselbe, was der Dichter kurz vorher in v. 3 Kṛṣṇa sagen läßt, daß „unter Tausenden nur Einzelne nach Vollendung streben und unter denen, die sie erreicht haben, nur Einzelne ihn der Wahrheit gemäß erkennen“. Derselbe Grundgedanke, entsprechend abgeändert, findet sich bei den Jainas ungewein häufig.

Ein subsidiäres Kriterium G.s für die Erkennung von Interpolationen ist seine Annahme, daß die ursprüngliche Bh.g. den vedischen Werkdienst ohne Einschränkung verwerfe (S. 61, vgl. 21). Hinsichtlich des Werkdienstes steht die Bh.g. aber auf demselben Standpunkte wie alle klassischen Philosophien mit Ausnahme der Pūrva-Mīmāṃsā, die jedoch keine Erlösungslehre ist: Opfern bringt nur e n d l i c h e n Lohn und führt nicht zur Erlösung (IX 20 ff); aber als Teil der Pflicht, dharma, darf es von denen nicht vernachlässigt werden, für die ihr dharma noch verbindlich ist, d. h. für alle, die noch im Leben stehen (XVIII 7. 47. f. vgl. III 35). Alle genannten Philosophien lehnen mit der Bh.g. (II 42 ff) die Anmaßung orthodoxer Heißsporne ab, daß es außer dem vedischen Werkdienst kein Heilmittel gebe. Der Ausweg aus dem Konflikt zwischen pflichtmäßigem Handeln und Streben nach dem höchsten Ziele, den die Bh.g. weist und immer wieder empfiehlt, (z. B. II 47 ff) ist: Handle, weil und wie es Pflicht ist, nicht weil es Gewinn bringt; oder tue die Handlungen um Gottes willen (XVIII 56 ff). Sir R. G. Bhandarkar (Grundriß der indoarischen Philol. und Altertumskunde III 6 S. 30) sagt m. E. sehr richtig: „As regards the attitude of the Bhagavat to the older belief it is evident that it is conservative and he came to fulfil the law and not supersede it.“ G. ist wie gesagt entgegen gesetzter Ansicht und streicht darum III 9—18. In dem 3. Gesange wird über

die Werke (karma) gehandelt, und da das Opfer als höchstes karma gilt, so durfte es hier nicht übergangen werden. Seine hohe Dignität wird stark unterstrichen, die Bedingung jedoch ist, daß der Opfernde frei von weltlichem Hange (muktasanga) sei. Aber das Opfer an sich ist Pflicht, wie XVIII 5 f. ausdrücklich gesagt wird.

Im Anschluß an die besprochene Stelle berühre ich noch ein Argument, das G. für die Richtigkeit der von ihm vorgenommenen Reinigung des Textes der Bh.g. anführt, nämlich daß durch die Ausscheidung der Interpolationen der unterbrochene Zusammenhang wieder hergestellt werde (S. 23). Nach G. soll sich III 19 direkt an v. 8 anschließen; v. 19 handelt über asakta, davon ist aber in v. 18 die Rede, nicht in v. 8. Somit steht v. 8 mit 19 in keinem inneren Zusammenhang. Ähnlich verhält es sich bei den übrigen von G. angeführten Stellen, was hier nicht eingehender begründet werden kann.

G.s Theorie von der Überarbeitung der Bh.g. hängt aufs engste zusammen mit seiner Ansicht über die Entwicklung der Bhāgavata-Religion. Nach ihm war diese ursprünglich von der vedischen Überlieferung und dem Brāhmaņentum unabhängig (S. 32). Meine Ablehnung dieser Annahme ist schon im vorhergehenden dargelegt und begründet. G.s Behauptung, der Kṛṣṇaismus sei von Haus aus eine ethische Kṣatriya-Religion gewesen, dürfte insofern richtig sein, als sie in erster Linie bei den Kṣatriyas Anklang fand. Aber exklusiv war diese Religion sicher nicht, da nach Bh.g. IX 32 f. selbst die 'Sūdra nicht von ihr ausgeschlossen sind. Diese ursprüngliche Bhāgavata-Religion soll dann durch das Yoga-System, das einen Gott anerkannte, seine philosophische Grundlage erhalten haben (S. 38). Kurz darauf sagt G., „der persönliche Gott sei nur ganz lose und unvermittelt in das Yoga-System eingefügt, und zwar dem Bunde mit den Bhāgavatas zuliebe.“ Also der Yoga wurde theistisch, weil er sich mit den Bhāgavatas verbündete, und die Bhāgavatas verbündeten sich mit dem Yoga, weil er theistisch war! Nein, der Yoga ist, wie auch die Inder sagen, von je theistisch gewesen; und wenn G. glaubt, aus der Konsequenz des Systems ginge das Gegenteil hervor, so mag dies vielleicht für das Yogasūtra des Patanjali zutreffen. Das Sūtra lehrt aber nicht den alten

echten Yoga, wie ich Gött. Gel. Anz. 1919 S. 15 gezeigt habe, und wie auch daraus hervorgeht, daß es sich selbst als die Yoga-disziplin des Sāṅkhya bezeichnet. — Weiterhin sollen dann die Brahmanen, durch die populäre Verehrung Kṛṣṇa's als eines Gottes in Besorgnis um ihren Einfluß versetzt, diesen mit ihrem Gotte Viṣṇu (S. 46) und schließlich Kṛṣṇa-Viṣṇu mit dem brahma identifiziert haben.

Zur Aufstellung dieser Kette von Hypothesen wurde G. durch einige Abhandlungen Bhandarkar's veranlaßt, die vor mehr als 30 Jahren erschienen sind. Jetzt hat der große indische Forscher seine ausgereiften Ansichten über die einschlägigen Probleme im Grundriß III 6 niedergelegt; mit denen G.s haben sie wenig Ähnlichkeit. Wenn man auch Bhandarkar nicht in allem beizustimmen braucht, wird man doch das Gewicht seiner Ansichten nicht verkennen, da sie auf sorgfältiger Erwägung des sehr reichlichen von ihm herbeigebrachten Materials beruhen. Aus demselben ersieht man, daß die Entwicklung der Bhāgavata-Religion jedenfalls ein recht verwickelter Vorgang war, in dem manche uns nur unvollkommen bekannte Faktoren mitwirkten. Hier möchte ich auf zwei Strömungen von zeitlich und örtlich verschiedenem Ursprung aufmerksam machen. Die ältere wahrscheinlich in der ersten Heimat der Kṛṣṇareligion geltende Form derselben stellt das Paar Vāsudeva und Arjuna an die Spitze, so bei Pāṇini, in der Mahābhārata Sage und in der Bhagavadgītā; eine jüngere, in weitem Umkreis um das Ursprungsland auftretende, Form dagegen gesellt dem Vāsudeva (Kṛṣṇa, Keśava, Janārdana) statt des Arjuna den Saṃkarṣaṇa (Baladeva, Rāma) zu, so in den Inschriften von Gosuṇḍi (Rajputana) und Nānāghāt (Deccan), im Mahābhāṣya (diese drei aus dem 2. Jh. v. Chr.), im altbuddhistischen Kommentar Niddesa, im Jainakanon, im Harivaṃśa und in den Purāṇen. Zu den beiden letztgenannten, Vāsudeva und Saṃkarṣaṇa, wurden dann später noch Pradyumna und Anuruddha, Kṛṣṇa's Sohn und Enkel, hinzugefügt, was die Vierzahl der Vyūhas ergab, die in den uns bekannten Werken der Bhāgavatas und Pāncārātras eine so große Rolle spielen. Alle diese Vorgänge sind freilich in Dunkel gehüllt, doch das eine steht fest, daß die Bh.g. für die Kṛṣṇa-Verehrer das heiligste Buch war und bis auf den heutigen Tag geblieben ist.

Am Ende seiner Einleitung berührt G. die Frage, ob Patanjali, der Verfasser des Yogasūtra, mit dem gleichnamigen Verfasser des Mahābhāṣya (2. Jh. v. Chr.) identisch sei. Ich hatte aus philosophiegeschichtlichen Gründen die Frage verneint, Lieblich ihre Bejahung für wenigstens wahrscheinlich gehalten. G. neigt Lieblichs Ansicht zu und hält mit ihm eine erneute Prüfung der Frage für angezeigt. Das ist natürlich im Rahmen dieser Anzeige nicht möglich. Doch möchte ich auf einige entscheidende Punkte hinweisen. Wenn der berühmte Verfasser des Mahābhāṣya das Yogasūtra verfaßt hätte, dürften wir mit Sicherheit Erwähnungen des letzteren in der älteren Literatur, wenigstens der philosophischen, erwarten. Aber nachweisen läßt sich Bekanntschaft mit demselben nicht vor Vācaspati-mīśra. Bezugnahme auf Lehren, die im Y. S. vorgetragen, oder Ausdrücke, die darin gebraucht werden, beweisen noch nichts. Denn das Y. S. ist keine originelle Yogalehre, sondern wird bezeichnet als ein *anūsāna*, d. h. als Darstellung einer schon bekannten Lehre (*śīstasya anūsānam*), wie es auch das Mahābhāṣya ist. Doch besteht sonst zwischen diesen beiden Werken keine Ähnlichkeit, da dieses ein weitläufiger Kommentar, jenes ein Sūtrawerk ist. Weil also Patanjali das in sūtras formuliert hat, was in der älteren Yogaliteratur schon gelehrt worden war, brauchen sich die von Woods H. O. S. XVII Introd. XIX aus Umāsvāti und Māgha angeführten Stellen nicht auf Patanjali's Y. S. zu beziehen. Ebenso wenig ist die Aufzählung der fünf *vṛtti* in 'Sankara zu V. S. II 4, 12 ein Zitat aus Y. S. I, 6, wie das dahinterstehende *nāma* (nicht *itil*) und der Zusammenhang zeigt. 'Sankara (zu V. S. II 1. 3) bringt ein Zitat aus einem *Yogaśāstra*, offenbar dessen Anfang: *atha tativādarśanobāyo yogah*, ganz verschieden von Y. S. I, 2. Wir dürfen also sagen, daß bis ins 9. Jh. Patanjali noch nicht als einzige oder auch nur als eine bedeutende Autorität für den Yoga galt. — Eine Bemerkung will ich hier nicht unterdrücken, daß nämlich m. E. die jetzt als erstes sūtra geltenden Worte *atha yogānūsānam* in Wirklichkeit Überschrift des Bhāṣya waren und mit den beiden folgenden Sätzen ebenso zusammen gehören, wie dies in der entsprechenden Stelle im Anfang des Mahābhāṣya der Fall ist, der hier genau nachgebildet ist. Es besteht also nur

eine Beziehung des Yogabhāṣya, nicht des Yogasūtra, zum Mahābhāṣya, woraus über das Verhältnis der beiden Patanjalis zu einander nichts zu entnehmen ist. — Endlich sei noch bemerkt, daß, wenn sich Lieblich in seiner Argumentation für die Identifikation des Grammatikers Patanjali mit dem Philosophen (Das Katantra, S. 7 ff. Heidelberg 1919) auf 'Sankara's Sarva Siddhānta Sangraha beruft, diesem Zeugnis kein Gewicht beizumessen ist. Denn der Verfasser des S. S. S. ist keineswegs mit dem großen 'Sankara identisch, sondern ein äußerst mittelmäßiger und ziemlich junger Schriftsteller. Ein ordentlicher Pandit würde nicht den schülerhaften Irrtum begangen haben, dem Vaiśeṣika drei *pramāṇa* zuzuschreiben (V 33). Daß sich dieser 'Sankara auf das Bhāṅavata Purāṇa als Autorität beruft (XII 99), verrät schon sein jüngeres Alter; noch mehr tut dies seine Beschreibung des *rājasajana* (XI 15—24), die, wie meine indischen Bekannten gleich fanden, auf die mohamedanischen „Türken“ gemünzt ist. Ist letzteres richtig, dann kann der S. S. S. erst nach 1311 n. Chr., dem Datum von Malik Kāfur's Eroberungszug nach Südindien, abgefaßt worden sein.