

Lothar Baus [Hrsg.]

Buddhismus und Stoizismus - zwei nahverwandte Philosophien und ihr gemeinsamer Ursprung in der Samkhya-Lehre

Abhandlungen und Texte

mit Werkauszügen von:

Dahlmann, Joseph

Garbe, Richard

Jacobi, Hermann

Lucius, Ernst

Pischel, Richard

Schmekel, August

Walleser, Max

Weygoldt, Georg

III. erweiterte Auflage

Asclepios Edition

Was ist die Aufgabe aller Philosophie? - Das Wahre und das Unwahre, das Richtige und das Falsche, das Erkannte und das Nichterkannte zu definieren.

Was sind die zwei Hauptanliegen der Philosophie? - Das Erkennungsmittel der Wahrheit und die Erkenntnis des höchsten Glücks-Gutes.

Wer ist ein Weiser? - Nur derjenige kann ein Weiser sein, dem das Prinzip des Erkennens und das Endziel [Telos] allen Strebens bekannt ist, so daß er weiß, wovon er auszugehen und welches Ziel er hat. Hierüber im Zweifel zu sein und keine unerschütterliche Überzeugung zu besitzen, ist mit der Weisheit völlig unvereinbar.

Antiochos von Askalon
(Quelle: Cicero, >Lucullus<, IX.29)

Zeichenerklärung:

[] Text in eckigen Klammern = Erläuterungen des Herausgebers
[...] drei Punkte in eckigen Klammern = Auslassungen des Herausgebers

Copyright © by Asclepios Edition - Lothar Baus

D-66424 Homburg/Saar

Alle Rechte der Verbreitung, insbesondere des auszugsweisen Nachdrucks, der Verbreitung durch Film, Funk und Fernsehen, fotomechanische Wiedergabe, Tonträger jeder Art, auch durch Einspeicherung und Rückgewinnung in Datenverarbeitungsanlagen aller Art, sind vorbehalten.

Printed in Germany 2008

Asclepios Edition

III. erweiterte Auflage

ISBN 978-3-935288-27-9



Sitzender Buddha (Gandhara 2./3. Jh. u. Zr.

Inhalt

Vorwort	Seite	8
1. Kapitel: Die ursprüngliche Lehre Buddhas		
1.1: >Leben und Lehre des Buddha< von R. Fischel	Seite	10
1.2: >Die Samkhya-Philosophie< von Richard Garbe	Seite	17
1.3: >Nirvana – eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus< von Joseph Dahlmann	Seite	25
1.4: Kurzdarstellung des Herausgebers	Seite	40
1.5: >Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sankhya-Yoga< von Hermann Jacobi	Seite	55
Texte		
1.6: Ausführliche Darlegung des Samkhya-Systems von Vijnanabhikshu	Seite	67
1.7: >Yoga-Sutras< von Patanjali	Seite	72
1.8: >Die Fragen des Griechenkönigs Menandros<	Seite	81
2. Kapitel: Die stoische Philosophie		
2.1: >Zenon von Kition, der Begründer der Stoa und seine Lehre< von Diogenes Laertius u.a.	Seite	106
Texte		
2.2: >Academici Libri< – Kurzdarstellung der stoischen Philosophie von M. T. Cicero	Seite	130
2.3: >Stoische Widerlegung der Behauptung von der Unsicherheit der Erkenntnisfähigkeit<, aus >Lucullus< von M. T. Cicero	Seite	133
Abhandlungen		
2.5: >Zenon von Cittium und seine Lehre< von P. Weygold	Seite	139
2.6: >Die Philosophie der mittleren Stoa< von August Schmekel	Seite	155
3. Kapitel: Buddhas erste Ankunft in Europa und Afrika		
3.1: König Asokas Felsen-Inschriften	Seite	170
3.2: >Mahavamsa< – eine alte buddhistische Chronik	Seite	177
3.3: >Über das kontemplative Leben< von Philo von Alexandrien	Seite	182
3.4: >Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese< von P. E. Lucius	Seite	192
4. Kapitel: Der gemeinsame Ursprung		
4.1: >Die Samkhya-Philosophie als Natur- und Erlösungslehre< von J. Dahlmann	Seite	211
4.2: Weitere Analogismen zwischen Stoizismus und Samkhya-Buddhismus vom Herausgeber	Seite	232
4.3: Die Erklärungen der philosophischen „Curiosa“ im Stoizismus und im Buddhismus	Seite	238
Bibliographie Auswahl	Seite	249

Vorwort

Die vielen Ähnlichkeiten zwischen der Buddhistischen und Stoischen Philosophie waren mir bereits während der Zusammenstellung der >Bibel der Freidenker< aufgefallen. Das Phänomen ließ mir keine Ruhe. So begann ich mit dem Sammeln von Analogismen und einem umfangreichen Quellenstudium.

Ein großer Glücksfall war der Hinweis von Otto Schrader¹, dass der Indologe Joseph Dahlmann im Zusammenhang mit seinen Samkhya-Studien (>Die Samkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre - nach dem Mahabharata<, Berlin 1902) Analogismen zwischen Stoa und Samkhya-Lehre festgestellt habe. Die Argumente Dahlmanns habe ich im 4. Kapitel unter der Überschrift >Der gemeinsame Ursprung< abgedruckt.

Meine erste Vermutung, der Begründer der Stoa, Zenon von Kition, könnte von Buddha beeinflusst gewesen sein, hat sich damit als nicht realistisch erwiesen. In Wirklichkeit bauten sowohl Siddhattha Gotama als auch Zenon von Kition - also beide - auf der indischen Samkhya-Philosophie ihr Lehrgebäude auf.

Diese Entdeckung hat mich deshalb so sehr überrascht, weil ich in der gesamten deutschen Stoa-Rezeption keinen einzigen Hinweis gefunden habe auf diese geradezu revolutionäre Entdeckung Dahlmanns. Sie scheint, so unglaublich es klingen mag, in der deutschen Philosophie unbekannt geblieben zu sein. Auch bei Max Pohlenz findet sich nicht die geringste Erwähnung. Dies ist mehr als verwunderlich.

Um so wichtiger erschien es mir daher, das vorliegende Buch zu veröffentlichen. Ich habe darin die Ursprünge der beiden großen atheistischen Heilslehren der Menschheit - Buddhismus und Stoizismus - zu erforschen versucht und auszugsweise die wichtigsten Erkenntnisse früherer Forscher neu ediert. Ich möchte Studierende und Philosophen anregen, diese Forschungen aufzugreifen und - auf ihnen aufbauend - weiter zu entwickeln und zu vervollkommen.

Für mich sind folgende Beweise erbracht:

Sowohl die Lehre Buddhas als auch die Zenons beruhen auf der Samkhya-Lehre des indischen Philosophen Kapila, der lange vor Siddhattha Gotama in Kapilavastu, der Heimatstadt des Buddha, lebte.

Außerdem halte ich für zweifelsfrei erwiesen, dass die Lehre Buddhas von Beginn an als eine atheistische Geheim- oder Stufenphilosophie konzipiert war.

Unzweifelhaft wurde die Samkhya-Philosophie Kapilas und die Lehre Buddhas von zwei Katastrophen heimgesucht und danach ins Theistische verfälscht. Die erste Katastrophe fällt ins erste bis zweite Jahrhundert unserer Zeitrechnung und betrifft den Einfall der Yüe-tschi oder Tocharer ins nördliche Indien. Während dieser Eroberungskriege wurden viele buddhistische Klöster zerstört. Der bekannteste Herrscher aus der Kushana-Dynastie war Kanishka I. (ca. 53 bis 126 u. Zr.). Unter seiner Herrschaft fand das vierte große buddhistische Konzil statt, das er in Kaschmir, nach anderen Meinungen in Kuvana bei Jalandhar abhalten ließ. Dieses Konzil gilt als der Beginn des Mahayana-Buddhismus. Die Vorsitzenden waren der Theologe Vasumitra und der Dichter Ashvaghosa. Hierbei erfuhr der ursprüngliche Buddhismus eine theistische Interpolation.

¹ >Die Fragen des Königs Menandros<, Seite XXI: „Dass bereits die Entstehung der Stoa unter indischem Einflusse stattfand, hat Dahlmann wahrscheinlich gemacht.“

Im sechsten Jahrhundert ereignete sich eine unvorstellbare Naturkatastrophe, die den wenigsten Gelehrten bekannt ist. David Keys schrieb in seinem Buch >Als die Sonne erlosch - 535 n. Chr.<: „Im 6. Jahrhundert hat eine weltweite Naturkatastrophe die Erde erschüttert - rund 18 Monate lang war die Sonne hinter einem Schleier aus Staub verborgen. Die Auswirkungen dieser aller Wahrscheinlichkeit nach durch einen gigantischen Vulkanausbruch verursachten Klimaveränderung waren: extreme Kälte- und Dürreperioden, Sturmfluten, Hungersnöte, Epidemien, Völkerwanderungen, tiefgreifender gesellschaftlicher Wandel und weiträumige politische Veränderungen.“ David Keys rekonstruiert Daten, Ereignisse und Entwicklungen und entwirft dabei ein sensationelles historisches Panorama, das von Westeuropa über den Nahen und den Fernen Osten bis hin nach Südamerika und Tasmanien reicht. Er zeigt, daß unsere moderne Welt in der Katastrophe von 535 n. Chr. ihren Ausgang hatte; und erhellt damit das bisher so rätselhafte dunkle Zeitalter.

Nicht nur die liberale indische Kultur und mit ihr die ursprüngliche Lehre Buddhas gingen in dieser Naturkatastrophe unter, auch die antike griechisch-römische Kultur versank in dem tiefen religiösen Wahn des jüdisch-christlichen Monotheismus, der in Europa erst mit der Renaissance langsam mildere Formen annahm.

Was heutzutage den Zugang zu den Schriften der antiken Stoiker erschwert, ist die weit verbreitete irrtümliche Meinung, dass sie, weil sie bereits über zweitausend Jahre alt sind, veraltet oder gar überholt seien. Es gibt jedoch ethische Grundsätze und Wahrheiten, die bestehen sozusagen ewig, wie die physikalischen Naturgesetze.

Das Interesse an den Schriften des Buddhismus wird dadurch gemindert, weil darin überwiegend von Lehrreden an Mönche und Asketen die Rede ist. Dies verleitet zu der falschen Ansicht, dass diese Wahrheiten nur für Mönche gelten würden. Wer möchte aber schon ein Mönch oder gar ein Asket werden? Es ist weder das Ziel des Buddhismus, dass jeder Sympathisant ein Mönch, noch das der stoischen Philosophie, dass jeder Freund der Erkenntnis ein vollkommener Weiser wird. Jeder muss für sich selbst entscheiden, wie weit er sich vom Laienanhänger zum höchsten Ideal emporarbeiten möchte. Er wird jedoch bald feststellen, dass die wachsende Erkenntnis sozusagen eine Eigendynamik entwickelt, die uns immer weiter vorantreibt. Wie ein Meteorit von der Gravitationskraft eines Planeten angezogen wird, so wird ein Mensch von der Wahrheit und der Richtigkeit der buddhistischen und stoischen Philosophie gleichsam magisch angezogen. Und was das Beste ist, er stellt rasch fest, dass sich sein Denken und Handeln, ja sein ganzes Leben positiv zu verändern beginnt.

Kein Mensch ist zum ethischguten Rationalist geboren, sondern ethischgutes und vernünftiges Leben will gelernt sein. Hedonismus und ethischer Materialismus sind polare Gegensätze.

I. Kapitel

Die ursprüngliche Lehre Buddhas

[Wie die ursprüngliche Lehre des Siddhattha Gotama, genannt der Buddha, konzipiert war, wissen wir nicht. Es sind uns keine Originalschriften überliefert, sondern nur eine stark ins Theistische verfärbte Darstellung seiner ungefähren Lehre. Hier zuerst einige kurze Darstellungen von verschiedenen Autoren, die versuchen, die ursprüngliche Philosophie des Buddha Sakyamuni, des Weisen aus dem Sakyageschlecht, zu rekonstruieren.

Richard Pischel vertrat die These, dass die Philosophie Buddhas in wesentlichen Grundzügen mit der Philosophie Kapilas, der sogenannten Samkhya-Lehre, identisch sei. Kapila lebte höchstwahrscheinlich in Kapilavastu, der Heimatstadt Buddhas, jedoch lange vor Siddhattha Gotama. Samkhya heißt „Zahl“ oder „Aufzählung“ und bedeutet in übertragenem Sinne „das, was etwas in allen Einzelheiten beschreibt“. Kapila versuchte das Sein dadurch zu erklären, indem er aufzählte, was alles in ihm vorhanden und wodurch es bedingt sei.

Das Samkhya-System baut zwar auf den Veden auf, kommt aber in einer entscheidenden Grundfrage zu einer anderen Einstellung. An die Stelle des Monismus tritt ein Dualismus von Materie und Geist, Prakriti und Puruscha. Prakriti ist die Natur, ein materielles Prinzip, aktiv, aber ohne Bewußtsein. Puruscha ist ein geistiges Prinzip, passiv, aber mit Bewusstsein ausgestattet.

Es gibt viele einzelne Puruschas, aber keinen diesen übergeordneten Gott. Damit ist auch das Samkhya-System atheistisch. Wie beim Buddhismus müssen wir auch bei der Samkhya-Philosophie zwischen einer ursprünglich atheistischen Originallehre des Philosophen Kapila und einer späteren theistischen Metamorphose unterscheiden.

In der Prakriti sind drei Entwicklungskräfte (Gunas) wirksam: Eine lichte, dem Klaren und Guten zugehörige Kraft, eine dunkle, hemmende und träge Kraft und eine zwischen beiden stehende bewegende Kraft. Durch das fortwährende Widerspiel der drei Gunas geht aus der Prakriti die gesamte materielle Welt hervor; und zwar in einem periodischen Wechsel von Weltentstehung und Weltuntergang.

Nicht nur der menschliche Körper, auch die Fähigkeit des Menschen zu fühlen und zu denken haben ihre Ursache in der Prakriti, nicht in den Puruschas.

Der Mensch muss zur Erkenntnis gelangen, dass ihn die Erscheinungen der materiellen Welt eigentlich gar nichts angehen, dass er dieser Materie fremd und unbeteiligt gegenüber steht. Dann hört der Schmerz, das Leiden auf. Der Mensch ist erlöst.]

1.2: Leben und Lehre des Buddha

von
Richard Pischel²

VI. Kapitel: Die Lehre des Buddha

[...] Nach der Lehre des [theistischen] Samkhya besitzt jedes Wesen außer dem grob-materiellen, sichtbaren Körper (sthulasarira), der vergänglich ist, noch einen feinen, inneren Körper (lingasarira), der zusammen mit der Seele aus einem groben Körper in den anderen zieht. Dieser innere Körper ist der Sitz aller psychischen Vorgänge und er wird nach dem Samkhya durch eine Reihe von Elementen gebildet, an deren Spitze das Denkvermögen oder die Denksubstanz Buddhi (wörtlich: Verstand) steht. Diese

² Erschienen in: >Aus Natur und Geisteswelt<, 109. Band, Leipzig 1906.

Denksubstanz wird immer wieder in Bewegung gesetzt durch die Samskaras oder Vasanas, d. h. durch die im Verstande ruhenden Eindrücke, die von früheren Taten (Karman) im Verstande zurückgeblieben sind [...].

Die Samskaras sind also das, was [...] sich bei gegebener Veranlassung im Geiste entwickelt und zu neuen Taten führt. [...] Sie [die Samskaras] sind die latenten Eindrücke, die Prädispositionen, die die Möglichkeit zu guten und zu schlechten Taten geben [...], die sich unter bestimmten, für sie günstigen Bedingungen entwickeln. Solange sich also solche Samskaras im Geiste befinden, kann er nicht zur Ruhe kommen. Sie müssen daher vertilgt werden. Das geschieht, wenn der Mensch das „Nichtwissen“ (Avidya) vernichtet. Unter „Nichtwissen“ verstehen Samkhya und Yoga die Unkenntnis davon, dass Geist und Materie etwas voneinander ganz Verschiedenes sind. Erkennt der Mensch dies, so schwindet der Irrtum.

Die Verbindung von Geist und Körper wird gelöst, es tritt der Zustand des „Alleinseins“ (kaivalya), der „Erlösung“ (mukti), des „Erlöschens“ (nirvana) ein. Das Nichtwissen ist also die Ursache der Samskaras.

Genau so lehrt der Buddha. Aber sein „Nichtwissen“ ist ein anderes. Die buddhistischen Texte lassen keinen Zweifel daran, was Buddha unter „Nichtwissen“ verstanden hat. Sariputra sagt einmal in einem alten Texte: „Das Leiden nicht kennen, o Freund, die Entstehung des Leidens nicht kennen, die Aufhebungen des Leidens nicht kennen, den Weg nicht kennen, der zur Aufhebung des Leidens führt, das, o Freund, wird ‚Nichtwissen‘ genannt.“ Dasselbe ergibt sich aus anderen Texten. „Nichtwissen“ ist also der Mangel der Kenntnis der Lehre Buddhas. Wer sie nicht kennt, kann die Samskaras nicht vernichten und damit nicht zur Erlösung gelangen. Childers, der in seinem >Dictionary of the Pali Language< (London 1875) mehr als irgend ein anderer das Verständnis der technischen Ausdrücke des Buddhismus gefördert hat, hat bereits bemerkt, dass die Samskaras hinüberleiten auf das Gebiet des Karman (Pali: kammam), d. h. der Handlungen des Menschen, seiner guten und bösen Taten. Wenn [...] der Geist zum Guten oder Bösen prädisponiert ist, so mußte notwendig die Frage entstehen, ob der Mensch aus sich heraus etwas tun könne, um diese Prädisposition zu beeinflussen. Darüber gingen die Meinungen weit auseinander. Die einen behaupteten, der Mensch könne sein Schicksal durch eigene Tat bestimmen, die anderen leugneten dies. An der Spitze der Leugner stand zur Zeit Buddhas Makkhali Gosala oder, wie ihn die Nördlichen nennen, Maskarin Gosalikaputra, einer der sechs Lehrer, die zugleich mit Buddha im Lande umherzogen. Es war der Stifter der Sekte der Ajivikas, die der König Asoka (263 - 226, nach anderen 272 - 232 v. Chr.) in einer seiner Felseninschriften erwähnt. Sie müssen also damals noch zahlreich gewesen sein. Er ist auch den Jainas wohlbekannt, die ihn Gosala Mankhaliputta nennen und zu einem abtrünnigen Schüler ihres Meisters Mahavira machen. Von der Lehre des Makkhali ist uns leider sehr wenig bekannt. Wir erfahren aber, dass er lehrte: „Es gibt kein Handeln, es gibt keine Tat, es gibt keinen Willen“, also die Freiheit des Willens leugnete. Ihm traten Mahavira [der Begründer der Jaina-Sekte] und Buddha gegenüber. Mahavira lehrte: „Es gibt eine Anstrengung, ein Handeln, eine Kraft, einen Willen, mannhaftes Wollen und Tun“, und Buddha lehrte: „Ich lehre, dass es ein Handeln, eine Tat, einen Willen gibt.“ Buddha erklärte: wie von allen gewebten Gewändern ein härenes das Schlechteste sei, so sei von allen Lehren die des Makkhali die schlechteste. Nach Buddha kann also der Mensch sein Schicksal beeinflussen, ja bestimmen.

Der erste Satz der Kausalitätsformel besagt also: „Wer die Lehre des Buddha nicht kennt und nicht bekennt, wird nicht frei von den Präpositionen zu einer neuen Geburt“.

Der zweite Satz lautet: „Aus den Samskaras entsteht die Denksubstanz“. Das Wort für Denksubstanz ist Vijnana (Pali: Vinnana) und das entspricht genau der Buddhi des Samkhya. Die Scholiasten gebrauchen beide Worte als Synonyma. Buddhi ist gewöhnlich die Fähigkeit, Vorstellungen zu bilden und festzuhalten, die Urteilskraft, die Einsicht. In der Philosophie des Samkhya aber ist Buddhi eine Substanz, die Denksubstanz³. Sie ist das Organ der Unterscheidung, des Urteils, der Entschließung; und sie gilt für das hervorragendste der inneren Organe, weshalb sie auch Mahat „das Große“ oder Mahan „der Große“ genannt wird, im Yoga Citta „Denken“, „Gedanke“, „Sinn“. Auch die Buddhisten bezeichnen das Vijnana als eine Substanz, ein Element (Dhatu). Es ist ihnen das sechste Element neben Erde, Wasser, Feuer, Wind, Äther. Es wird als ein feines, nichtkörperliches Element gedacht, das nicht mit dem Menschen stirbt, sondern mit und durch die Samskaras nach dem Tode übrig bleibt und der Keim zu einer neuen Existenz ist. Es ist identisch mit dem Lingasarira des Samkhya (S. 62). Die Samskaras erzeugen es; es ist ihre Entwicklung, ihre Entfaltung, ihr In-die-Erscheinung-treten.

Eng damit verbunden ist der dritte Satz: „Aus der Denksubstanz entsteht Name und Form“. „Name und Form“ (Namarupa) ist von alter Zeit her der Name für „Individuum“, „Einzelwesen“. So heißt es in der Mundaka-Upanisad: „Wie die Flüsse, wenn sie in den Ozean fließen, Namen und Form verlieren und verschwinden, so geht der Weise, wenn er Namen und Form verloren hat, im höchsten himmlischen Geiste auf.“ Das Samkhya und der Yoga haben diese Bezeichnung nicht. Statt seiner gebrauchen sie Ahamkara, „das Ichmachen“, „die Annahme eines Ich, einer Individualität“. Das Samkhya läßt aber den Ahamkara aus der Buddhi entstehen, wie der Buddhismus Namarupa aus dem der Buddhi parallelen Vijnana. An der Identität kann also nicht gezweifelt werden.

Der vierte Satz ist: „Aus Namen und Form entstehen die sechs Organe“. Die sechs Organe sind die fünf Sinne und der Geist (manas), sowie ihre äußere Gestalt. Sowohl im Samkhya wie im Buddhismus werden diese noch im einzelnen spezialisiert, was aber hier nicht in Betracht kommt. Der vierte Satz besagt nichts weiter als: „Nachdem das Individuum sich theoretisch gebildet hat, tritt es durch die Beilegung der Organe praktisch in Erscheinung“.

Der fünfte Satz: „Aus den sechs Organen entsteht Berührung“.

Und der sechste: „Aus der Berührung entsteht die Empfindung“, führen den im vierten Satz ausgesprochenen Gedanken weiter. Die sechs Organe treten nach ihrer Erschaffung mit den Objekten in Beziehung. Innenwelt und Außenwelt berühren sich.

Daraus entsteht als siebenter in der Reihe der „Durst“, d. h. wie wir gesehen haben, der Wille zum Leben, die Lebenslust. Buddhistisch ist nur, dass gerade der Name „Durst“ ausschließlich gebraucht wird. Auch der Yoga hat aber diesen Ausdruck in ganz gleichem Zusammenhang, wenn er auch häufiger „Lebenslust“ und „Wunsch“ gebraucht.

³ Fußnote des Hrsg.: Vergl. damit die Lehre Zenons „dass alle Dinge existieren [aus Materie bestehen], die am Sein teilhaben“, bzw. „dass selbst Denken, Vernunft und Weisheit etwas Körperliches, d. h. etwas Materielles seien“. Siehe weiter unten die angeblichen stoischen „Curiosa“.

Der achte Satz lautet: „Aus dem Durst entsteht das Haften“ (upadana), nämlich das Haften an der Existenz, das Befangenbleiben im Durste, das Hängen an den weltlichen Dingen, an den Freuden dieser Welt. Das Samkhya gebraucht für „Haften“ den Ausdruck „Tugend und Laster“ (dharmadharmau), was im Grunde ganz dasselbe ist.

Ganz übereinstimmend ist wieder der neunte Satz: „Aus dem Haften entsteht das Werden“ (bhava). Für Bhava hat das Samkhya [die Bezeichnung] Samsrti, „Kreislauf der Geburten“. Dafür wird sonst gewöhnlich Samsara gebraucht, und dies ist ein Synonymum von Bhava. Der Satz besagt also: „Das Hängen am Irdischen führt zu ewigen, neuen Existenzen“. Die Schlussätze führen dies nur im einzelnen aus, indem sie Geburt, Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kummer und Verzeiflung nennen. Der theoretische [philosophische] Buddhismus hat also ziemlich alles vom Samkhya-Yoga entlehnt.

Nächst dem Pratityasamutpada [das Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit] ist im Buddhismus die wichtigste Lehre die von den fünf Skandhas. Skandha (Pali: Khandha) ist ein ebenso vieldeutiges Wort wie Samskara. Es bedeutet „Baumstamm“, „Schulter“, „Abteilung in einem Werke“, „Menge“, „Masse“. Im buddhistischen Sinne bedeutet es die „Elemente des Seins“, die Elemente, aus denen sich jedes denkende Wesen zusammensetzt. Solcher Skandhas nimmt der Buddhismus fünf an: das Körperliche, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Samskaras und das Vijnana. Die beiden letzten Ausdrücke sind bereits aus der Kausalität bekannt. Als Skandhas werden sie aber weiter gefasst. Als Skandhas sind die Samskaras 52 an Zahl. Sie bezeichnen als solche die geistigen Fähigkeiten, die Äußerungen des menschlichen Geistes, wie Überlegung, Freude, Gier, Hass, Eifersucht, Scham u. dgl. Sie sind also vorübergehende Eindrücke. Vijnana dagegen bezeichnet Skandha das unterscheidende, kritische Erkennen des Geistes, die Unterscheidung, ob eine Tat oder ein Gedanke gut und verdienstlich, oder schlecht und ohne Verdienst, oder keins von beiden ist. Das Vijnana wird in 89 Unterabteilungen zerlegt und ist der wichtigste der fünf Skandhas, oft fast so viel wie Geist (Manas) selbst. Wie die Samskaras und das Vijnana werden auch die drei andern Skandhas in Klassen geteilt.

Das aus den Skandhas zusammengesetzte Wesen ist aber nach Buddha nichts Bleibendes, sondern etwas in ewigem Flusse und Wechsel Befindliches. Es gibt kein „Sein“, sondern nur ein ewiges „Werden“. Was wir „Persönlichkeit“ oder „Ich“ nennen, ist nur eine Summe von ununterbrochen aufeinanderfolgenden Bewegungen. Es gibt wohl Einzelelemente, aber kein Ganzes. Alles ist in ewigem Wechsel. Das bekannteste und viel besprochene Beispiel für diese Lehre ist das vom Wagen. Es befindet sich bis jetzt ausführlich nur in einem Werke, das wohl dem zweiten Jahrhundert u. Zr. angehört, dem Milinda-panha (Die Fragen des Milinda); Milinda ist Menandros, der um 120 v. u. Zr. in Indien (Baktrien) regierte und von allen griechisch-indischen Königen seine Herrschaft am weitesten nach Indien hinein ausgedehnt hatte. Das Werk schildert eine Zusammenkunft des Königs mit dem buddhistischen Weisen Nagasena. Bei Beginn ihres langen Gespräches fragt Nagasena den König, ob er zu Fuß oder zu Wagen gekommen sei? Der König sagt, er gehe nicht zu Fuß; er sei mit dem Wagen gekommen. Nagasena fordert ihn darauf auf, anzugeben, was der Wagen sei. „Ist die Deichsel der Wagen? Oder die Achse? Oder die Räder? Oder der Wagenkasten? Oder der Fahnenstock? Oder das Joch? Oder die Zügel? Oder die Peitsche? - Milinda [König Menandros] muss alle Fragen verneinen und zugeben, dass „Wagen“ nur ein Wort sei, dass es in Wahrheit keinen Wagen gebe. Nagasena beruft sich zum Schlusse auf Verse, die die Nonne Vaira (Pali: Vajira) vor dem Buddha gesprochen habe: „Wie nach Zusammenbringung der Teile das Wort dafür „Wagen“ ist, so ist, wenn die Skandhas vorhanden sind, der Sprachgebrauch

dafür „ein Wesen“. Oldenberg hat zuerst die Verse im Kanon nachgewiesen. Das Beispiel ist also alt. Auch das „Wesen“ oder, wie gewöhnlich gesagt wird, das „Selbst“, also das „Ich“, ist nichts Bleibendes. Wiederholt belehrte Buddha seine Zuhörer, dass unwissende, ungläubige Menschen seit undenklichen Zeiten die Ansicht gehabt haben: „Das ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst“, dass aber der wissende, gläubige Mensch sich bei Betrachtung aller Dinge sagt: „Das ist nicht mein, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“. Wie von allen andern Dingen, gelte dies auch von der eigenen Persönlichkeit. Es heißt einmal: Wenn zum Beispiel, ihr Mönche, ein Mensch in diesem Jetavana Gras, Holz, Äste, Laub nähme oder verbrenne oder je nach Bedürfnis verwendete, würde euch der Gedanke kommen, der Mensch nimmt oder verbrennt oder verwendet ja nach Bedürfnis uns?“ - „Nein, o Herr!“ - „Warum nicht?“ - „Es ist nicht unser Selbst und gehört nicht uns.“ - „So auch, ihr Mönche, gehört das Körperliche, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Samskaras, das Vijnana nicht euch. Gebt sie auf! Sie werden euch nichts zum Heil und Glück nützen.“

[...]

Wie mit dem Körper, ist es auch mit der Seele. Buddha leugnet die Existenz einer Seele durchaus nicht. Was er leugnet, ist nur, dass es eine ewige, unwandelbare Seele gibt, die etwas vom Körper durchaus Verschiedenes und Getrenntes ist. Auch die Seele [die Psyche] ist nur eine Masse von ewig wechselnden Einzelementen. Die Buddhisten treten daher auch den Materialisten gegenüber, die behaupten, es gäbe keine Seele⁴.

Um dieses ewig sich Wandelnde und Wechselnde darzustellen, wählt Buddha mit Vorliebe das Bild eines Stromes, wie Heraklit, oder noch häufiger das Bild einer Flamme. So schon in der Bergpredigt von Gayasirsa. Als Kisagotami Nonne geworden war, zündete sie einst im Kloster eine Lampe an; und als sie die Flammen der Lampe vergehen und wieder erstehen sah, sprach sie: Ebenso erstehen und vergehen auch die lebenden Wesen; die, welche das Nirvana erreicht haben, werden nicht wiedergesehen“. Buddha erschien ihr und bestätigte ihr dies mit denselben Worten. In den Therigathas erzählt die Nonne Patavara, wie sie zur Erlösung gelangt ist. Zum Schlusse sagt sie: „Dann nahm ich eine Lampe, ging in das Kloster, sah mein Lager und legte mich auf das Bett. Ich nahm eine Nadel und zog damit den Docht heraus. Da kam mir Befreiung des Geistes, wie das Erlöschen der Lampe.“ Die Worte „wie das Erlöschen der Lampe“ lauten in Pali: padipasseva nibbanam. Das Wort nibbana, besser bekannt in der Sanskritform nirvana, ist das Wort, in dem die Lehre Buddhas gipfelt. Nirvana ist zusammengesetzt aus dem Präfix „nis“ = „aus“, „heraus“, „weg“, das vor tönenden Lauten zu „nir“ wird, der Wurzel „va“ = „wehen“ und dem Suffix des participii praeteriti passivi „na“. Es bedeutet also wörtlich „ausgeweht“, „erloschen“, „ausgelöscht“, substantivisch „das Auslöschen“, „das Erlöschen“. In diesem wörtlichen Sinne wird es oft gebraucht, wie in der eben angeführten Stelle. Sodann wird es übertragen auf das Erlöschen des Feuers der Luft. Wer die vier edlen Wahrheiten kennt, wer nach ihnen handelt, wer seine Leidenschaften völlig gebändigt hat, der erlangt schon auf Erden den Zustand seliger [beglückender] Ruhe, das Nirvana. Der Heilige [oder der Weise] braucht nicht auf den Tod zu warten, um erlöst zu werden; er findet die Erlösung [die Befreiung] schon auf Erden. In den Theragathas sagt der Thera Samkrtiya: „Ich verlange nicht nach dem Tod, ich verlange nicht nach dem Leben. Ich warte auf meine Stunde, wie ein Knecht auf seinen Lohn. [...] Ich warte auf meine Stunde, voll Bewusstsein und Denken“. Alte Verse, die auch dem Sariputra zugeschrieben werden und sich teilweise auch in der brahmanischen Literatur finden. Die Texte heben überaus oft hervor, dass für den Buddhisten Nirvana zunächst und in erster

⁴ Fußnote des Hrsg.: Auch die buddhistische „Seelenlehre“ ist ein Curiosum, wie die buddhistische Nirvana-Lehre, siehe unten.

Linie der Zustand der Sündlosigkeit [der Ethischgutheit = der Weisheit] und der Leidlosigkeit ist. Einst kam der Wandermönch Jambukhadaka zu Sariputra und sprach zu ihm: „Man sagt, Bruder Sariputra, Nirvana, Nirvana! Was ist denn nun das Nirvana?“ - Und Sariputra antwortete: „Die Vernichtung der Leidenschaft, die Vernichtung der Sünde [des Ethischschlechten], die Vernichtung der Verblendung, das, Bruder, ist Nirvana.“ Auf die Frage des Jambukhadaka, ob es einen Weg zur Erlangung des Nirvana gebe, empfiehlt Sariputra ihm den edlen achthgliedrigen Weg. Im Dhammapada heißt es: Wenn du dich nicht mehr aufregst, (still) wie eine gesprungene Glocke bist, dann hast du das Nirvana erreicht; du wirst nicht mehr üble Reden führen.“ Und im Suttanipata: „Wessen Leidenschaften vernichtet sind, wer frei ist von Hochmut, wer den ganzen Pfad der Lust bewältigt, wer sich bezwungen und das Nirvana erreicht hat, fest an Geist, ein solcher wandelt richtig [ethischgut] in der Welt.“ Es gibt also eine Erlösung schon bei Lebzeiten. Das ist wieder nichts dem Buddhismus Eigentümliches. Allen philosophischen Systemen Indiens ist der Gedanke gemeinsam, dass die Erlösung [die Befreiung] nur durch eine bestimmte Erkenntnis erreicht, dann aber auch nicht mehr verloren werden kann. Diese Erlösung bei Lebzeiten heißt Jivanmukti, ein bei Lebzeiten Erlöster ein Jivanmukta. Der Jivanmukti der Brahmanen aber entspricht genau dem Samditthikam Nibbanam, „das Nirvana bei Lebzeiten“ der Buddhisten. Wenn also Buddha lehrte, dass das Nirvana schon bei Lebzeiten erlangt werden kann, so folgte er nur den Anschauungen seiner Zeit und seiner Vorgänger. Einigermassen neu war nur der Weg, den er einschlug. Nirvana ist also zunächst nur das Erlöschen des Durstes [...]. Aber damit ist noch keine völlige Erlösung gewonnen. Die Erkenntnis hat nämlich keine rückwirkende Kraft auf die Taten, die ich vor der Erkenntnis ausgeführt habe, sie vernichtet nicht die Samskaras, die latenten Eindrücke. Die Folgen dieser Taten hat auch der bei Lebzeiten Erlöste zu tragen. Nach der Erkenntnis aber und damit nach der Erlösung bei Lebzeiten, begeht der Erlöste keine Taten mehr, die für die Zukunft vorauswirken, da er gegen die Dinge dieser Welt gleichgültig ist. Mit der Erkenntnis, dem Schwinden des Nichtwissens, hört also die Möglichkeit [...] schlechter Werke und damit die Möglichkeit einer neuen Geburt auf [existenzialistisch: hört die Illusion einer Wiedergeburt, eines ewigen Lebens auf]. Der Kreislauf des Lebens schließt mit dem Tode. Der Erlöste stirbt, ohne wieder aufzuwachen. Im Suttanipadta wird erzählt, dass, als Buddha einst zu Alavi weilte, kurz zuvor der Älteste Nigrodhakappa, der Lehrer des Vangisa, des Improvisators unter den Ältesten, gestorben war, Vangisa wollte wissen, ob Nigrodhakappa das Nirvana erreicht habe oder nicht, und fragte Buddha: „Das fromme Leben, das Nigrodhakappa geführt hat, war das für ihn vergeblich? Ist er ins Nirvana eingegangen oder existieren seine Skandhas noch?“ – Buddha antwortete: „Er hat den Durst nach Namen und Form in dieser Welt vernichtet, den Strom Maras [des Bösen], in dem er sich lange Zeit befand; er hat [Wieder-] Geburt und Tod restlos überwunden.“

„Er hat Geburt und Tod restlos überwunden“, heißt, kein Rest der Skandhas ist übrig geblieben; er wird nicht mehr wiedergeboren werden. Und als der Älteste Godhika sich selbst den Tod gegeben hatte, sagte Buddha: „Godhika, der Sohn guter Familie, ist ins Nirvana eingegangen, ohne dass seine Denksubstanz sich irgendwo befindet“, und „Godhika ist ins Nirvana eingegangen, nachdem er das Heer des Todes besiegt, keine Wiedergeburt mehr erlangt und den Durst mit der Wurzel ausgerissen hat.“

„Er ist ins Nirvana eingegangen“ ist im Original Parinibbuto; und so gebrauchen die Texte, wenn sie genau sprechen, von dem Zustand eines Toten, der die völlige Erlösung von der Wiedergeburt erlangt hat, stets Parinibbana (Sanskrit: Parinirvana) oder seltener Sammanibbana (Sanskrit: Samyannirvana), das „völlige Nirvana“. Das Werk, das uns vom Tode Buddhas berichtet, heißt Mahaparinibbanasutta; und als Buddha gestorben war, wird von ihm nur der Ausdruck Parinibbuta gebraucht. Das Nirvana hat also faktisch

zwei Stufen: die Erlösung bei Lebzeiten, das Nirvana schlechthin, und die Erlösung nach dem Tode, das Aufhören der Wiedergeburten, das Parinirvana, nur ungenau auch Nirvana schlechthin genannt. [Fußnote: Dass zwischen Nirvana und Parinirvana zu unterscheiden ist, hat zuerst Rhys Davids richtig erkannt. Die Gleichsetzung von Jivanmukti und Samditthikam Nibbanam ist bisher übersehen worden.] Die erste Stufe ist die notwendige Vorbedingung für die zweite. Wer die richtige Erkenntnis der Lehre Buddhas erlangt hat und entschlossen ist, in ihr zu bleiben, der bekundet damit zugleich die Absicht, nicht mehr wiedergeboren zu werden. So ist Nirvana der Gegensatz zu Trsna = Durst. Ist Trsna die Bejahung des Willens zum Leben, so ist Nirvana seine Verneinung. Das Erlöschen des Durstes hat das Erlöschen des Lebens zur Folge, den ewigen Tod. Das ist die logische Konsequenz der Lehre Buddhas.

Es gibt nun eine Reihe von Stellen in den alten Texten, in denen Buddha die Frage über den Zustand nach dem Tode direkt abweist. Es ist daher die Behauptung aufgestellt worden, Buddha habe eine scharfe Formulierung des Begriffes Nirvana vermieden; und das offizielle Dogma sei gewesen: Über den Zustand nach dem Tode hat der Vollendete nichts offenbart. Das ist nicht richtig. Allerdings weist Buddha die Frage ab, was aus dem Menschen nach dem Tode werde; aber nur, weil diese Frage für die Erlösung ganz unnötig sei. Er hat nicht den geringsten Zweifel daran gelassen, was das Ziel seiner Lehre ist: das Zur-Ruhe-Kommen aller Samskaras, d. h. aller Gedanken, die aus früheren Existenzen noch im Geiste sind; die Vernichtung der Denksubstanz, die Aufhebung aller Skandhas – der ewige Tod. Dass dieses Ziel erreicht werden kann, erkennt der Mensch beim Eintritt in das erste Nirvana, wo er bei Lebzeiten erlöst wird. Dann weiß er, dass diese Geburt seine letzte ist, dass es keine Wiedergeburt [und kein ewiges Leben] für ihn gibt, dass er beim Tode das volle Nirvana erlangt. So ist das erste Nirvana für ihn die Ursache des Glücks, das kummerlose, unvergleichliche Land des Friedens [hier auf Erden!], die Stätte, wo man kein Leid kennt, ein Ort, den die buddhistischen Quellen mit glühenden Farben schildern. Ausdrücke, wie die eben angeführten, konnten sehr wohl zu der Vorstellung von einem Paradies führen; und das ist in der Tat im nördlichen Buddhismus geschehen.

[...] Und auch hier wieder ist Buddha kein Neuerer und Entdecker gewesen. Name und Ziel finden sich ganz gleich nicht nur bei den Brahmanen, sondern auch bei den Jainas und anderen Sekten. Als philosophisches System steht der Buddhismus, wie schon erwähnt, nicht hoch. Er ist ganz abhängig vom Samkhya-Yoga und wurzelt durchaus in rein indischem Boden. Wollte aber Buddha überhaupt darauf rechnen, Jünger zu finden, so konnte er eine philosophische Begründung nicht entbehren. Der Gelehrte galt in Indien von ältester Zeit an nichts, wenn er nicht disputieren konnte; und Buddha hat in seinem langen Leben sich oft mit streitlustigen Priestern aller Sekten in einen Redewettkampf eingelassen. Nirgendwo war es leichter, ein neues philosophisches System zu gründen, als in Indien. Schon geringe Abweichung von einem älteren, bestehenden System genügte, um als Gründer eines neuen zu erscheinen. [...]

1.2: Die Samkhya-Philosophie – Eine Darstellung des indischen Rationalismus

von
Richard Garbe⁵

I. Über das Alter und die Herkunft der Samkhya-Philosophie

Die Darstellung eines philosophischen Systems erfordert die Erforschung seines historischen Zusammenhanges mit den anderen Ideenkreisen seines Heimatlandes. Im Falle der Samkhya-Philosophie handelt es sich hauptsächlich um ihr Verhältnis zum Buddhismus, zu den Upanisads und zur Vedanta-Philosophie, das der Reihe nach festzustellen ist. Zuvor aber ist zu bemerken, daß wir ein unmittelbares Zeugnis für das frühzeitige Vorhandensein des Samkhya-Systems besitzen, das viele frühere Behauptungen und Zweifel über den Haufen wirft⁶ und deshalb sehr wertvoll ist, wenn es auch über die noch viel ältere Entstehungszeit des Systems nichts aussagt. Dieses Zeugnis findet sich in einem höchst interessanten Werke, das 1909 durch eine Ausgabe des verdienten Inders R. Shama Sastri zugänglich gemacht und uns durch einige vortreffliche Abhandlungen von Hillebrandt⁷, Jacobi⁸ u. a. näher gebracht worden ist. Es ist das um 300 vor Chr. verfaßte Arthasastra „die Staatskunde“ des Visnugupta oder Canakya mit dem Beinamen Kautilya, des bedeutendsten Staatsmannes Indiens, dem der berühmte König Candragupta die Begründung seiner Herrschaft verdankte.

In diesem Werke wird an der Spitze einer Aufzählung der Wissensgebiete die Philosophie (anviksiki „die prüfende Wissenschaft“) genannt, von der es drei Systeme gebe: Samkhya, Yoga und Lokayata (der Materialismus). Also die vier übrigen brahmanischen Systeme werden nicht erwähnt. Oldenberg ist es „kaum zweifelhaft, daß die Nichtnennung ... des Nyaya und Vaisesika in der Tat auf deren damaliger Nichtexistenz beruht“⁹. Aber mit dem Vedanta scheint ihm die Sache nicht so klar und einfach zu liegen; denn er fragt: „Wurde der Vedanta weggelassen als der Theologie, nicht der anviksiki zugehörig? Oder war er in Kautilyas Zeit noch nicht zu einem festen System ausgebildet? Hatte er sich – dies wird für nicht unwahrscheinlich zu halten sein – aus dem wohl recht weiten Umfang dessen, was man damals Sankhya nannte, noch nicht mit hinreichender Bestimmtheit ausgesondert? Eine sichere Entscheidung hierüber scheint einstweilen unerreichbar.“ Ich meine: doch; denn daß unter Samkhya damals etwas anderes verstanden worden sei als später, wird schon durch die Danebenstellung des Yoga ausgeschlossen, dessen philosophische Grundlage das Samkhya-System bildet.

⁵ Fußnote des Hrsg.: Zweite umgearbeitete Auflage, Leipzig 1917, vom Herausgeber gekürzt.

⁶ Zu den seit dem Bekanntwerden des Kautiliya gegenstandslos gewordenen Behauptungen über das Alter des Samkhya gehört z. B. die Burnells in seiner Übersetzung des Manu, XXII, XXIII, daß das Samkhya-System nicht vor dem ersten Jahrhundert vor Chr. existiert habe. [...] Übrigens an sich schon ein wertloser Schluß ex silentio. Die obige Bemerkung gilt auch von Deussens Auslassungen >Allg. Gesch. d. Phil.<, I. 3, S. 168 und sonst.

⁷ >Über das Kautiliyasastra und Verwandtes< (Sonderabdruck aus dem 86. Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur, 1908), ZDMG. 69, 360 fg.; s. auch J. Hertel, >Literarisches aus dem Kautiliyasastra,<, WZKM. 24, 417 fg; ZDMG. 68, 289 fg.; J. Jolly, ZDMG. 67, 49 fg, 68, 345 fg, 69, 369 fg.

⁸ >Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie<, Sitzungsberichte der K. Preuß. Akadem. der Wiss., 1911, 732 fg.; >Kultur-, Sprach- und Literaturhistorisches aus dem Kautiliya<, ebendas. 954 fg.; >Über die Echtheit des Kautiliya<, ebendas. 1912, 832 fg.; ZDMG. 68, 603 fg.

⁹ In dem Artikel „Die indische Philosophie“ (Hinnebergs >Kultur der Gegenwart<: >Allgemeine Geschichte der Philosophie<, 2. Aufl.) 34.

Auch Jacobi hält es für möglich, daß Mimamsa und Vedanta als zur Theologie gehörig von Kautilya unter den philosophischen Systemen nicht genannt seien¹⁰. In der ganzen späteren Zeit sind sie regelmäßig zur Philosophie gerechnet worden; ist es da wahrscheinlich, daß Kautilya sie nicht dazu gerechnet haben würde, wenn er sie gekannt hätte? Und würde er sie nicht in seiner Übersicht über die Theologie (trayi) angeführt haben, wenn er sie zu dieser Wissenschaft gerechnet hätte?

Oldenberg scheint mir den Kreis der Möglichkeiten unnötig weit zu ziehen; ich meine, wir sollten froh sein, einmal ein klares historisches Zeugnis in der älteren indischen Literaturgeschichte vorgefunden zu haben, wo solche Zeugnisse doch so selten sind. Wenn Oldenberg aus der Angabe Kautilyas unbedenklich den Schluß zieht, daß zu seiner Zeit Vaisesika und Nyaya noch nicht existierten, so gilt für mich das gleiche auch für Mimamsa und Vedanta, d. h. für ihre Ausbildung zu festen Systemen. Unter allen Umständen haben wir bei Kautilya ein wichtiges Zeugnis für das Alter des Samkhya.

Eine andere Frage ist, ob das Samkhya im vierten Jhdt. vor Chr. und früher schon das ganz fertige System war, das uns in den viel späteren Lehrbüchern entgegentritt. Daß das Samkhya im Laufe der Zeit verschiedene Zutaten und Veränderungen erfahren hat, habe ich schon in der ersten Auflage dieses Buches dargelegt¹¹. Die Annahme mehrerer Fachgelehrten aber, daß das Samkhya im Laufe der Zeit sich erheblich verändert habe, bis es schließlich die in den Lehrbüchern des Systems vorliegende Gestalt annahm, und daß man zwischen einigen ursprünglichen Samkhya-Ideen, einem epischen und einem klassischen Samkhya-System unterscheiden müsse, halte ich noch heute für falsch; und mit besserem Recht als vor 22 Jahren. In der ganzen indischen Literatur gilt Kapila stets als Begründer des Systems. Diese allgemein verbreitete Tradition ist insoweit richtig, als auf Kapila die Formulierung aller distinktiven Lehren des Samkhya zurückgeht. Die Begründung dieser meiner Überzeugung enthalten die folgenden Kapitel.

1. Samkhya und Buddhismus

Die einheimische Tradition lehrt, daß das Samkhya-System älter als Buddha sei und diesem als eine Hauptquelle bei der Begründung seiner Lehre gedient habe. Schon um den Beginn unserer Zeitrechnung hielt man in Indien das Samkhya für älter als den Buddhismus, wie sich mit völliger Sicherheit aus dem zwölften Adhyaya von Asvaghosas Buddhacarita ergibt. Dort wird die Samkhya-Lehre, die dem künftigen Buddha nicht genügt, als Lehre des Arada Kalama bezeichnet. Wenn auch die drei Gunas daselbst nicht erwähnt werden, stimmt der Inhalt dieser Lehre doch durchaus mit dem Samkhya überein, und von Autoritäten wird dort neben Kapila, Janaka und Parasara auch der Samkhya-Yoga-Lehrer Jaigisavya genannt, von dem weiter unten zu handeln sein wird¹².

Die Richtigkeit der Tradition von dem höheren Alter des Samkhya und der Abhängigkeit des Buddhismus von ihm ist zwar von einigen europäischen Gelehrten angefochten worden, darf aber meines Erachtens als gesichert gelten. In der Einleitung zu meiner Übersetzung der Samkhya-tattva-kaumudi¹³ schon glaube ich durch Zusammenstellung einer ganzen Reihe von Übereinstimmungen die Abhängigkeit des theoretischen Buddhismus von der Samkhya-Philosophie erwiesen zu haben. Dann hat

¹⁰ >Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie<, 738, 739.

¹¹ S. dort außer S. 52 z. B. S. 4, 5 (Berufungen auf die Schrift), 71 – 73, 142, 143 (vedantische Färbung der Samkhyasutras), 183, 184 (drei Stufen der unterscheidenden Erkenntnis), 239, 240 (Realität der Finsternis), 299, 300 (Allgegenwart der Einzelseele).

¹² Windisch, >Liter. Centralblatt< 1894, 1205, >Buddhas Geburt< 83, >Brahmanischer Einfluß im Buddhismus<, Festschrift Kuhn 12, 13; Oldenberg, >Buddha<, (2. Aufl.), 451.

¹³ Abhandlungen der 1. Klasse der Kgl. bayerischen Akademie der Wissenschaften, XIX. Bd., III. Abt., 517 fg.

Jacobi in ein paar scharfsinnigen Abhandlungen¹⁴ denselben Standpunkt vertreten und gelegentlich an anderer Stelle¹⁵ gesagt: „Daß die Sankhya-Lehre alt ist, älter als der Buddhismus, darüber scheint kein Zweifel vernünftigerweise möglich.“ Wenn aber Jacobi den Buddhismus für „eine um viele Jahrhunderte spätere Erscheinung“ erklärt als den Samkhya-Yoga¹⁶, so scheinen mir seine Gründe für die Annahme eines so großen zeitlichen Abstandes nicht ausreichend zu sein; auch die ältesten Upanisads, die dem Samkhya-System vorangegangen sind, wären dann chronologisch schwer unterzubringen.

Die Untersuchungen über die Abhängigkeit des Buddhismus, d. h. der philosophischen Grundlage des Buddhismus, vom Samkhya-System hat dann Pischel in seinem kleinen aber inhaltsreichen Buche >Leben und Lehre des Buddha<¹⁷ weitergeführt und, auf den obenerwähnten Abhandlungen fußend, den Nachweis geliefert, daß „der theoretische Buddhismus ganz auf dem Samkhya-Yoga beruht“ und „so ziemlich alles vom Samkhya-Yoga entlehnt“ hat. Dabei ist von besonderer Wichtigkeit, daß die Hauptlehren Buddhas nicht nur im einzelnen, sondern auch in ihrem Zusammenhang ganz aus dem Samkhya-Yoga abgeleitet sind, so daß Buddha „nur zur Religion gemacht, was vor ihm seine Lehrer als Philosophie vorgetragen hatten“. Der Buddhismus setzt also nicht eine Vorstufe des Samkhya (einzelne Samkhya-artige Ideen) voraus, sondern das in sich geschlossene Samkhya-System, das demnach im wesentlichen vor dem Auftreten Buddhas im sechsten Jhdt. vor Chr. denselben Inhalt gehabt haben muß wie in den späteren Lehrbüchern¹⁸.

Oldenberg erkennt die Ergebnisse dieser Untersuchungen nicht an. In den beiden ersten Auflagen seines >Buddha< (1. Aufl. S. 93, Anm. 1) hatte er im Anschluß an Max Müller jede bestimmte Ähnlichkeit zwischen Samkhya und Buddhismus geleugnet; von der dritten Auflage an (S. 67 – 69) dagegen ist ihm ein „Einfluß älterer Vorstadien des klassischen Samkhya auf den Buddhismus“ wahrscheinlich geworden¹⁹. Er hat dann die ganze Frage ausführlich in seinem höchst verdienstvollen Werke >Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus< (1915) behandelt, aus dem ich weiter unten einige Ergebnisse mir angeeignet habe. In den beiden ersten Kapiteln über die Entwicklung der Gedanken in den Upanisads aber scheint mir manche Aufstellung einen subjektiven Charakter zu tragen (was nach der Art dieser Literatur kaum anders sein kann), und in dem dritten Kapitel über die Anfänge des Buddhismus findet sich ein offener Widerspruch. Oldenberg sagt S. 294: „Soviel zunächst scheint nun klar, daß Beeinflussung des Buddhismus durch das Samkhya, wenn sie überhaupt stattgefunden hat²⁰, kaum als unmittelbare Abhängigkeit zu denken sein kann.“ Das stimmt nicht zu den

¹⁴ >Der Ursprung des Buddhismus aus dem Samkhya-Yoga<, Nachrichten der Kgl. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse 1896, 1 fg. und (als Entgegnung auf Oldenberg, >Buddha< (3. Aufl.) 448 fg. und Senart, Mélanges Ch. de Harlez, 281 fg.) >Über das Verhältnis der buddhistischen Philosophie zum Samkhya-Yoga und die Bedeutung der Nidana<, ZDMG. 52, 1 fg.; >Antwort auf den letzten Artikel von Oldenberg<, ebendas. 681 fg.

¹⁵ Gött. gel. Anz. 1895, 205.

¹⁶ ZDMG. 52, 3.

¹⁷ Aus Natur und Geisteswelt, 109. Bändchen (Leipzig 1906, zweite Aufl. von Lüders, 1910); s. besonders (2. Aufl.) S. 22, 62, 65, 67, 69, 75.)

¹⁸ Auch Dahlmann hat in seinem >Buddha – ein Kulturbild des Ostens< (1898) 86 „die Samkhya-Schule an der Scheide des sechsten Jahrhunderts v. Chr. auf dem Höhepunkte ihrer systematischen Entwicklung stehen“ lassen. Eine ganz richtige Bemerkung, zu der leider Dahlmanns allgemeine Anschauungen über die Entstehungsgeschichte des Samkhya gar nicht stimmen.

¹⁹ S. auch ZDMG. 52, 693.

²⁰ Im Hinblick auf die späteren von mir herausgehobenen Sätze kann ich mir die Einschränkung „wenn sie überhaupt stattgefunden hat“ nur so erklären, daß sie versehentlich aus einem unfertigen Entwurf des Werkes stehen geblieben ist und einer Zeit entstammt, in der Oldenberg noch nicht

nächstfolgenden Ausführungen, namentlich nicht zu dem Satz S. 296: „Betrachtungen, die jetzt vorzulegen sind, deuten darauf hin, daß in der Tat solche Beeinflussung [des Buddhismus durch das Samkhya] in tiefgehender Weise stattgefunden hat. Die Fäden vom Samkhya zum Buddhismus überspannen weite Zwischenräume. Aber sie halten fest.“ Ähnlich zieht Oldenberg S. 318 aus seinen vorangegangenen Erläuterungen den Schluß: „So haben wir alles Recht, die Lehre, die hinter fundamentalen Vorstellungen des Buddhismus, wohl nicht als nächster, aber doch als entfernterer Hintergrund, zum Vorschein kommt, Samkhya zu nennen“; und S. 328: „Im übrigen haben wir gesehen, daß das Weltbild der Buddhalehre in wesentlichen Beziehungen durch das alte Samkhya bestimmt war ...“; und S. 331, 332: „Wenn sich da nun auch unter den Reichtümern der Buddhalehre manches eindringliche Wort findet, das der knapperen Überlieferung des alten Samkhya und Yoga fehlt, der Gedanke selbst ruht schließlich doch ganz auf der allem Anschein nach dem Samkhya gehörenden Herausarbeitung des Gegensatzes von Sein und Werden ... Wenn der Buddhismus speziell immer und immer wieder betonte, daß im unbeständigen Fluß des Weltgeschehens - also auch im Fluß der Gefühle, Vorstellungen usw. - kein Selbst (atman, atta) enthalten ist, daß alles jenes Fließen ganz und gar im Bereich des Nichtselbst verläuft, so war das Samkhya-Lehre. Der Unterschied zwischen beiden Systemen war nur der, daß nun weiter das Samkhya, evidentermaßen hierin den älteren Standpunkt vertretend²¹, neben dieses Reich des Nichtselbst als davon unabhängig ein unwandelbares, absolutes Selbst stellte.“ Schon früher S. 211 hatte Oldenberg von dem alten Samkhya bemerkt, daß es „dazu beigetragen hat, daß die Gedankengänge des Buddhismus die Gestalt haben annehmen können, in der ihnen so unabsehbare Wirkungen beschieden gewesen sind“.

In diesen ganzen Zusammenhang ist bei Oldenberg nicht von einzelnen Samkhya-artigen Ideen, die dem Buddhismus vorangegangen seien, sondern von Grundlehren des Systems die Rede. Wenn nun Oldenberg wie schon in seinem >Buddha< hier unbekannte Mittelglieder annimmt und zwischen dem vorbuddhistischen und dem in den Lehrbüchern des Systems auftretenden Samkhya deshalb einen Unterschied konstruiert, weil der Stil des Philosophierens in dem Samkhya der Lehrbücher den Stempel eines moderneren Zeitalters trage, so kann ich nicht anders als auch diese Anschauung für subjektiv halten. Es darf wohl der Gedanke nicht außer Betracht bleiben, daß der Stifter des Samkhya-Systems mit seinem folgerichtigen Denken seinem Zeitalter um Jahrhunderte voraus war. Wenn Kapila, was nicht ernstlich zu bezweifeln ist und was Oldenberg annimmt²², eine wirkliche Person gewesen ist, so hat er nicht einzelne unzusammenhängende Gedanken, sondern ein System verkündet. Aus dem in den Lehrbüchern vorgetragenen Samkhya-System kann man nur wenig fortdenken; sonst bleibt es kein System mehr.

Gegen Oldenbergs Anschauung, daß nicht das fertige Samkhya-System, sondern vorauszusetzende Vorstufen von ihm auf die Begründung des Buddhismus eingewirkt haben, scheint mir als ein Hauptgrund ins Feld geführt werden zu dürfen, daß der Buddhismus mit seiner Leugnung der Seele über die letzten Konsequenzen des Samkhya-Systems hinausgegangen ist. Der Buddhismus setzt hier die Samkhya-Lehre voraus, daß alle Vorgänge im Innern der lebenden Wesen, Wahrnehmung, Vorstellen, Empfinden, Wollen usw. der Materie angehören und daß die Seele im empirischen Dasein nichts ist als passives Bewußtsein und im Zustand der Erlösung unbewußtes Sein, - alle anderen

die Überzeugung von der tiefgehenden Beeinflussung des Buddhismus durch Samkhya-Ideen gewonnen hatte.

²¹ Man beachte, daß Oldenberg hier das Samkhya, das evidentermaßen dem Buddhismus gegenüber den älteren Standpunkt vertritt, ein System nennt.

²² Die Lehre der Upanishaden, usw. 208,

altherkömmlichen Bestimmungen hatte die Samkhya-Philosophie von der Seele abgelöst, und nun nahm Buddha ihr auch noch das Bewußtsein, verwies auch dieses in die Welt des Geschehens und der Vergänglichkeit und negierte damit die Seele ganz. Wenn so der Buddhismus in einer der wichtigsten Fragen auf denjenigen Samkhya-Lehren fußt, die wir als den Schlußstein des Gebäudes anzusehen haben, müssen wir nicht schon deshalb das Samkhya-System in seiner abgeschlossenen Gestalt für vorbuddhistisch halten?

Oldenberg hat den Nachweis geliefert²³, daß das Heimatland des Buddhismus, die Gegend östlich von dem Zusammenflusse von Ganga und Yamuna, zwar schon in der Zeit, als im Nordwesten der Halbinsel die vedische Kultur sich entwickelte, von Ariern bewohnt, aber noch im sechsten Jhdt. vor Chr. - obwohl von Kasten- und Opferwesen und Spekulationen der Upanisads keineswegs unberührt - doch erst wenig brahmanisiert war. Was Oldenberg da mit besonderer Beziehung auf den Buddhismus festgestellt hat, ist von noch größerer Bedeutung für dessen Vorläuferin, die Samkhya-Philosophie. Darauf hat Grierson wiederholt hingewiesen, indem er dem „Mittelland“ (madhyadesa), d. h. der Pflegstätte der brahmanischen Religion und Philosophie, den Begriff des „Auslands“ mit einer freieren geistigen Atmosphäre gegenüberstellte²⁴. In diesem Ausland ist gewiß das Samkhya-System entstanden. Zum mindesten ist diese geographische Lokalisierung viel wahrscheinlicher als die Annahme, daß das Samkhya-System, das dem brahmanischen Opferwesen feindlich gegenüber steht und seine Lehren beinahe ganz unabhängig von der Spekulation der alten Upanisads entwickelt, in der ursprünglichen Heimat des Brahmanismus entstanden sei²⁵. Ich bin deshalb auch noch heute - trotz des Widerspruchs von Jacobi, Dahmann und Oldenberg - davon überzeugt, daß der Name von Buddhas Vaterstadt Kapilavastu (im Pali: vatthu) „Kapilas Wohnsitz“, der so gut zu der Abhängigkeit des Buddhismus von der Samkhya-Philosophie paßt, dem Orte deshalb gegeben worden ist, weil der Begründer dieser Philosophie dort gelebt und gewirkt hat.

Mit dieser Auffassung stimmt auch die buddhistische Tradition von der Niederlassung der Sakyas in Kapilavastu überein. Buddhagosa erzählt in seinem Kommentar zum Suttanipata²⁶: „Die Prinzen zogen dem Himalaya zu, daselbst einen Platz zur Errichtung einer Stadt suchend. Am Himalaya wohnte ein Büsser [ein Einsiedler] von gewaltiger Bußkraft, namens Kapila, am Ufer eines Sees ... Zu dessen Wohnort kamen sie ... Er sprach zu den Prinzen: „Wenn ihr die Stadt nach mir nennen wollt, so gebe ich euch diesen Platz.“ Sie versprachen es ihm ... Darauf räumte er ihnen den Platz ein und machte sich selbst nicht weit davon am Fuße des Berges eine Einsiedelei, wo er wohnte. Die Prinzen bauten darauf daselbst die Stadt, gaben ihr, weil sie auf dem von Kapila bewohnten Platze gebaut war, den Namen Kapilavatthu (Kapila-Wohnung) und schlugen darin ihren Wohnsitz auf.“

Oldenberg erklärt „den Namensklang zwischen dem Philosophen Kapila und Kapilavatthu, dem Geburtsort des Buddha“ einfach für wertlos; und Jacobi bemerkt: „Der Name Kapila, ‘der Braune’, war sehr gewöhnlich; der Kapila in Kapila-vastu kann irgendein indischer Mr. Brown gewesen sein.“ Dem gegenüber frage ich: woher weiß Jacobi, daß der Name Kapila im alten Indien sehr gewöhnlich war? Das Vorkommen

²³ In dem ersten Exkurse seines >Buddha< (1. Aufl.) und neuerdings in >Die Lehre der Upanishaden usw.<, S. 283, 284.

²⁴ JRAS. 1908, 603 fg; 1910, 99; Encycl. Of Religion and Ethics II. 540, a.

²⁵ Nur ein Kuriosum ist die auf südindische Legenden über Kapilas Abstammung gegründete Theorie G. Opperts, daß nicht nur dem Kapila, sondern auch der Idee der Prakrti unarische Herkunft zuzuschreiben sei. Globus LXXII. 78 fg. Original Inhabitants, 67, 68

²⁶ Bei Fausböll und Weber, >Indische Studien< V. 426, 427; Rockhill, >Life of the Buddha<, 11 fg; vgl. auch Divyavadana, ed. Cowell-Neil, 548.

dieses Namens in der indischen Literatur beweist das gerade Gegenteil. An den Hunderten von Stellen, wo er auftritt, ist nahezu ausschließlich der Stifter des Samkhya-Systems gemeint, so daß man in Anbetracht der Gewöhnlichkeit anderer Farbennamen fast auf den Gedanken kommen möchte, daß man sich gescheut habe, den Namen einer so hochverehrten Person wie Kapila noch anderen Wesen zu geben.

In meinen Arbeiten über das Samkhya habe ich mit Entschiedenheit die Anschauung vertreten, daß die Lehre Kapilas, obwohl dieser in späterer Zeit zu den großen Weisen des Brahmanentums gezählt wird, doch ursprünglich unbrahmanisch, d. h. eine Ksatriya-Philosophie, gewesen sei. Diese Auffassung hat wenig Anklang gefunden. Was gegen sie vorgebracht ist, hält mich ab, sie noch mit derselben Bestimmtheit wie früher aufrecht zu erhalten; aber unwahrscheinlich ist sie mir auch jetzt noch ebensowenig wie Sir George Grierson geworden. Dieser ausgezeichnete Forscher sagt über die Frage: „It was in the Outland that the old atheistic system of philosophy - the Sankhya - took its birth, patronized and perhaps founded by Ksatriyas ... According to the Bhagavata Purana (III. xxI. 26)²⁷ even Kapila, the founder of the Sankhya system, was descended from a Rajarsi, and was therefore a Ksatriya²⁸.“ Nach dieser Tradition hatte Kapila zu Eltern den Kardama und die Devahuti; eine andere Überlieferung macht ihn zu einem Sohne des Vasudeva und weist damit ebenfalls auf Ksatriya-Herkunft des Kapila hin. Auch folgendes darf angeführt werden, um diesen Gedanken zu stützen. Buddha bezieht sich mehrfach auf die Lehre des Sanatkumara (im Pali Sanumkumara) hinsichtlich des Vorrangs der Ksatriyas und billigt sie²⁹; Sanatkumara aber wird unter den alten Autoritäten des Samkhya aufgezählt und gilt manchmal als Lehrer des Yoga. Hier haben wir wohl nicht nur einen neuen Beweis für die Abhängigkeit des Buddhismus vom Samkhya-Yoga, sondern auch einen Anhaltspunkt für die Annahme der Entstehung des Samkhya in Ksatriya-Kreisen. Ebendasselbe wäre auch der Ursprung des Yoga-Systems nach Bhagavadgita IV.1,2 zu suchen: „Diese unvergängliche Yoga-Lehre habe ich [Kṛṣṇa] Vivasvat verkündigt, Vivasvat tat sie Manu kund, und Manu teilte sie Ikṣvaku mit. So lernten die königlichen Weisen sie durch Überlieferung kennen.“ Trotz dieser Gründe will ich, wie gesagt, die Frage auf sich beruhen lassen, bis sich stärkere Beweismittel finden. Das aber muß entschieden betont bleiben, daß das Samkhya-System unabhängig vom brahmanischen Offenbarungsglauben und im Gegensatz zu ihm von dem ältesten der nicht-theologischen indischen Philosophen begründet worden ist. Wir finden dies noch geradezu im Mahabharata³⁰ ausgesprochen, wo XII. 13702 die Veden als eines, die Samkhya-, Yoga-, Pancarata- und Pasupata-Lehren als etwas anderes neben ihnen gelten, und wo XII. 13711 Samkhya und Yoga als zwei uralte Systeme (sanatane dve)³¹ neben ‘allen Veden’ angeführt werden. Ja sogar zu einer Zeit, in der das Samkhya längst unter die orthodoxen Systeme eingereiht war, um 800 nach Chr., hat Samkaracarya, der große Vedantalehrer, an verschiedenen Stellen seines Kommentars zu den Brahmasutras (I.1.5; II.1.1,2) eingehend ausgeführt, daß die Lehre Kapilas schriftwidrig (asabda), dem Veda widerstreitend (veda-viruddha) und im Veda unbekannt (a-vedaprasiddha) sei, sowohl wegen der Annahme der Urmaterie und ihrer Entfaltungen als auch wegen der Aufstellung einer Vielheit individueller Seelen. Dieser Erklärung

²⁷ S. auch Kap. XXIV. 19. 33.

²⁸ >Encycl. of Religion and Ethics<, II. 540, a. Ebenso >Ind. Ant. < 1908, 251; JRAS. 1910, 99.

²⁹ Bühler, JRAS. 1897, 585 fg.

³⁰ Ich zitiere das große Epos nach der mir allein zugänglichen Kalkuttaer Ausgabe von 1834 - 1839.

³¹ Vgl. auch noch Mbh. XII. 10467, 13639. Ein anderer Beweis für das hohe Alter, das man schon zur Zeit des Mahabharata dem Samkhya-System zuschreibt, liegt in der Legende Mbh. I. 3131 fg.; vgl. J. Davies, Sankhya Karika 6.

Samkaracaryas gegenüber stehen allerdings zahlreiche Berufungen auf die 'Schrift' in den systematischen Samkhya-Texten; aber diese Texte sind sehr spät, lange nach der Blütezeit des Systems im Schoße des Brahmanentums, entstanden; und da darf es uns nicht wundernehmen, daß die Verfasser dieser Texte bemüht gewesen sind, das System als 'schriftgemäß' darzustellen und zu empfehlen. Keinem, der die Samkhya-Texte aufmerksam durchliest, kann entgehen, daß die Berufungen auf die Schrift etwas Künstliches, nicht zur Sache Gehöriges sind; und daß die Versuche, die Samkhya-Lehren mit der brahmanischen Orthodoxie zu vermitteln, mißlungen sind.

Nach diesem durch den Zusammenhang gebotenen Ausblick muß ich zu der Frage nach dem vorbuddhistischen Alter der Samkhya-Philosophie zurückkehren. Weitere Gründe dafür lassen sich aus dem Brahmajala Sutta gewinnen. Dieses merkwürdige Werk³² enthält eine Aufzählung der zu Buddhas Zeit vorhandenen und von Buddha bekämpften philosophischen Schulen. Mag nun das geistige Leben Indiens um 500 vor Chr. noch so rege und mannigfaltig gewesen sein, so ist doch nicht daran zu denken, daß die im Brahmajala Sutta beschriebenen Schulen, deren Zahl sich auf 62 beläuft, wirklich bei Buddhas Auftreten existiert haben; vielmehr sind hier deutlich mit echt-indischer Systematisierungssucht die theoretisch möglichen Lehrmeinungen über bestimmte Gegenstände der Spekulation erschöpft und als wirklich vorhanden hingestellt worden. Dabei aber werden einige Ansichten erwähnt, die sich mit den Lehren uns bekannter Schulen auf den ersten Blick identifizieren lassen. Zu ihnen gehören die Hauptlehren des Samkhya-Systems. Diese werden im Brahmajala Sutta als eine Kategorie der zweiten Abteilung mit folgenden Worten beschrieben (nach Gogerlys Übersetzung, S. 72): „Priests, some Samanas and Brahmins hold“ - es ist dies die stehende Einkleidung einer jeden Lehrmeinung - „the eternity of existences (satta-vada), and in four forms affirm that the soul and the word are of eternal duration.“ In seiner Anmerkung dazu sagt Gogerly: „The Sassata-Wada therefore held, that both mind and matter existed from eternity and would exist to eternity“, anscheinend ohne zu erkennen, daß er mit diesen Worten die Quintessenz der Samkhya-Philosophie zum Ausdruck gebracht hat. Bemerkenswert ist außerdem die Tatsache, daß sassata-vada (skt.: sasvata-vada) ein Synonymon von sat-karya-vada ist, mit welchem Worte die Samkhyas in ihren Schriften gern ihr System charakterisieren.

An der angeführten Stelle werden dann weiter die vier Unterabteilungen beschrieben, in welche die Anhänger des Sassata-vada zerfallen: „die drei ersten“, heißt es, „haben ihre Leidenschaften bezwungen und, ausdauernd und beharrlich in der Ausübung der Tugend [des Ethischguten], diejenige Ruhe des Geistes erreicht, durch die sie sich die verschiedenartigen Zustände früherer Existenzen in unendlichen Zeiträumen vergegenwärtigen. Daher wissen sie, daß die Seele und die Welt ewig sind.“³³

Mit diesen drei Kategorien scheinen die Anhänger des Yoga gemeint zu sein, die durch Konzentration des Denkens zu dem ekstatischen Erschauen der Wahrheit zu gelangen glauben, wogegen die vierte Kategorie deutlich die Vertreter der Samkhya-Philosophie

³² Ed. Grimblot in >Sept Suttas Palis, tirés du Digha-Nikaya<, Paris 1876, nebst einer englischen Einleitung und Übersetzung von Gogerly; später auch übersetzt von Rhys Davids in den >Sacred Books of the Buddhists<, II. 1 fg. Vgl. auch Otto Schraders Doktordissertation >Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahaviras und Buddhas<, Straßburg i. Els. 1902. Für diese Schrift ist die jainistische Literatur über die 363 Darsanas (philosophische Ansichten) benutzt worden.

³³ Fußnote des Hrsg.: Samkhya-Yoga ist theistisch interpoliert. Siehe weiter unten Max Walleser, >Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus<, Heidelberg 1904, und Hermann Jacobi, >Der Ursprung des Buddhismus aus dem Samkhya-Yoga<, außerdem Kapitel I.7: Die Yoga-Sutras des Patanjali.

im engeren Sinne umfaßt. Über diese letzteren wird (nach Rhys Davids Übersetzung S. 28, 29) gesagt: „In this case, brethren, some recluse or Brahman is addicted to logic and reasoning. He gives utterance to the following conclusion of his own, beaten out by his argumentations and based on his sophistry: ‘Eternal is the soul; and the world, giving birth to nothing new, is steadfast as a mountain peak (kutattho = skt. kutastha, ein spezieller Samkhya-Terminus), as a pillar firmly fixed; and these living creatures, though they transmigrate and pass away, fall from one state of existence and spring up in another, yet they are for ever and ever’. This, brethren, is the fourth state of things on the ground of which, starting from which, some recluses and Brahmans are Eternalists, and maintain that the soul and the world are eternal.“

Weiterhin wird dann noch (S. 34 derselben Übersetzung) diesen Philosophen folgende Lehre, die - abgesehen von den Bezeichnungen der Seele - in jedem Samkhya-Texte stehen könnte, in den Mund gelegt:

„This which is called eye and ear and nose and tongue and body is a self which is impermanent, unstable, not eternal, subject to change (viparinama-dhammo). But this which is called heart (besser wäre etwa intelligence), or mind, or consciousness is a self which is permanent, steadfast, eternal, and knows no change, and it will remain for ever and ever (nicco dhuvo sassato apari-nama-dhammo sassati-samam tath’ eva thassati).“

Schließlich wären noch Abteilungen der angeblich 44 Schulen, die „über die Zukunft philosophieren“ (bei Rhys Davids S. 43, 45) auf die Anhänger des Samkhya-Systems zu deuten; nämlich diejenigen, von denen es heißt, daß sie unconscious existence after death (nach der Erlösung) annehmen. Die acht Unterabteilungen freilich sind rein theoretisch aufgestellt nach den verschiedenen Anschauungen, die über die Natur der Seele möglich sind, wobei sich jedoch die Meinung, daß die Seele immateriell und endlich sei, mit der Lehre des Samkhya-Systems decken würde.

Bei dem unzweifelhaft hohen Alter des Brahmajala Sutta, das zu den ältesten Teilen des buddhistischen Kanons gehört, und bei der hervorragenden Stellung, die das Werk in der Sutta-Literatur einnimmt, sind diese nicht mißzuverstehenden Angaben von der größten Bedeutung; sie würden allein schon genügen, um die Priorität des Samkhya-Systems vor dem Buddhismus zu beweisen.