Über das Verhältnis der buddhistischen Philosophie zu Smānkhya-Yoga und die Bedeutung der Nidānas.

Von

Hermann Jacobi.

In einem Aufsatz in den N. G. G. W. phil. Kl. 1896, p. 43 ff. habe ich nachzuweisen versucht, dass die Philosophie des Buddhismus aus dem Sānkhya-Yoga hervorgegangen sei. Meine Darlegungen haben den Widerspruch Oldenbergs (siehe den darauf bezüglichen Excurs in seinem „Buddha“, 3. Aufl., p. 448 ff.) und Senarts (Mélanges Charles de Harlez, p. 281 ff.) hervorgerufen. Indem ich nun im Folgenden die gemachten Einwürfe einer Prüfung unterziehe, will ich daran anschliessend die Bedeutung der einzelnen Glieder der Nidānakette nach meiner Ansicht entwickeln.

Zunächst muss ich mich gegen die Unterstellung verwahren, dass ich den Buddhismus für einen einfachen „Abklatsch“ der Sānkhyaphilosophie hielte, wie sich Oldenberg p. 450 ausdrückt. Ich sehe die Sache nicht so an, als ob Buddha dem fertig abgeschlossenen Sānkhya objektiv gegenüber gestanden und dessen Dogmen kombiniert und modificiert hätte, um sich so ein eigenes System zurecht zu machen; vielmehr gehe ich von der Ansicht aus, dass Buddha in Sānkhya-Ideen gewissermassen aufgewachsen sei. Denn das Sānkhya giebt die philosophische Begründung der Yogapraxis, und da sich nun der Buddhismus letztere in weitem Umfange zu eigen gemacht hat, so müsste es mit sonderbaren Dingen zugegangen sein, wenn Buddha die Praxis der Yogins übernommen hätte, ohne von der ihr zu Grunde liegenden und aus ihr erwachsenen Theorie in seinem Denken bestimmt zu werden. Bei dieser Auffassung erscheint der Buddhismus nicht als ein Abklatsch, sondern als eine individuelle Umgestaltung des Sānkhya; dieses ist nicht das Modell, dem der Buddhismus nachgebildet wurde, sondern es ist die Grundlage, auf dem er erwachsen ist.

Meine Annahme beruht auf der Voraussetzung, dass die Sānkhyaphilosophie nicht auf eine bestimmte Philosophenschule beschränkt gewesen ist, sei es, dass man unter Schule dabei irgend etwas Konkretes verstehe, oder nur die Summe der durch das ideelle Band gleicher philosophischer Überzeugung vereinigten Fachgelehrten.

Ich gehe vielmehr von der Voraussetzung aus, wie ich dies auch p. 54 meines ersten Aufsatzes angedeutet habe, dass die Grundanschauungen des Sāṅkhya geistiges Gemeingut jener Zeit gewesen seien und den mannigfaltigen wissenschaftlichen und religiösen Strömungen entsprechend verschiedene Formulierungen im Einzelnen erfahren haben. In der That lässt sich eine grosse Mannigfaltigkeit in der Gestaltung der Sāṅkhya-Ideen geschichtlich nachweisen. Zunächst schon in ihrer rein systematisch-philosophischen Ausprägung. Trotz der grossen Übereinstimmung nämlich, die zwischen Sāṅkhya und Yoga herrscht, bestehen doch gewichtige Unterscheidungslehren, welche Sāṅkhya und Yoga deutlich als zwei verschiedene Systeme erkennen lassen¹⁾: sie laufen seit Alters gesondert neben einander her (*sanātane dve* im MBh), wenn auch beinahe parallel; die Mitglieder beider Schulen traten denn auch für die Richtigkeit je ihrer speciellen Lehren ein²⁾. Erst von ihrem höheren Standpunkte aus vermochte eine unificierende Tendenz über die Differenzpunkte wegzusehen und beide Systeme als wesentlich identisch zu erkennen (*ekam Sāṅkhyam ca Yogaṃ ca yah paśyati sa paśyati*).

Ausserhalb dieser beiden Philosophenschulen fanden die Sāṅkhya-Ideen in religiösen Kreisen Aufnahme und eigenartige Weiterbildung. Und zwar treten sie uns in brahmanischen Quellen meist in Verbindung mit bestimmten Vedāntalehren entgegen. In welchem Umfange dies geschieht, ersehen wir am deutlichsten aus dem Mahābhārata, in dessen 12. Buche zahlreiche *ītiḥāsa purātana* vorgetragen werden, in denen die Lösung religiöser Probleme mit Hilfe dieses epischen Sāṅkhyas, wie ihn Dahlmann nennt, versucht wird. Es ist nicht eine in allen Einzelheiten festgelegte Philosophie, obschon im Grossen und Ganzen die Lehre bestimmt war. Ähnlich ist das philosophische System des Manu. In manchen Punkten abweichend, aber in der Hauptsache übereinstimmend ist die Philosophie der Purāṇa. So sehen wir denn die Herrschaft der Sāṅkhya-Ideen auf weiten Gebieten des geistigen Lebens. Für andere Gebiete dürfen wir sie daraus erschliessen, dass sie die theoretische Grundlage für die Yogapraxis abgaben. Es steht also zu vermuten, dass religiöse Richtungen, die Yogaübungen pflegten, in ihrem theoretischen Teile vom Sāṅkhya ausgingen. Die im Mahābhārata zu Tage tretende Strömung mag eine der mächtigsten gewesen sein; zahlreiche andere, minder bedeutende werden daneben bestanden haben und sind ohne Spuren zu hinterlassen untergegangen.

Die Macht der Sāṅkhya-Ideen zeigt sich auch in ihrem Einfluss auf den Vedānta. Hatte das epische Sāṅkhya, wie es z. B. in der Lehre der Sātvataṣ in der Bhagavadgītā vorliegt, die Lehre vom paramātman nach dem viśiṣṭādvaita Vedānta aufgenommen, so be-

1) Siehe meine Anzeige von Dahlmanns „Nirvāṇa“ in Gött. gel. Anz. 1897, p. 272.

2) Ebenda p. 268.

diente sich umgekehrt der spätere Vedānta (z. B. im Vedāntasāra) der wichtigsten Sāṅkhyalehren zum theoretischen Ausbau seines Systems.

Es kann also keinem Zweifel unterliegen, dass das indische Denken während langer Zeiträume von Sāṅkhya-Ideen beherrscht und durchdrungen war, und dass wenn Buddhas Zeit in diese Periode fällt, auch er sich von denselben ebensowenig frei machen konnte, wie ein mittelalterlicher Schriftsteller bei uns von den Grundsätzen der aristotelischen Philosophie. Es erhebt sich also die Frage, ob jene Voraussetzung zutrifft. Direkt können wir dieselbe nicht beantworten, weil wir die Abfassungszeit weder des buddhistischen Kanons noch des Mahābhārata, bez. der in ihm enthaltenen *itihāsa purātana* mit Sāṅkhyatendenz, kennen. Aber wenn man bedenkt, dass im MBh, dessen Redaktion man nicht wohl nach den Beginn unserer Zeitrechnung setzen kann, Sāṅkhya und Yoga zwei Systeme „von Ewigkeit her“ (*sanātane dve*) genannt werden, dass daselbst Kapila in eine frühe Urzeit verlegt wird, so kann man nicht annehmen, dass die betreffenden Dichter in diesen Ausdrücken von Ereignissen reden konnten, die nur um zwei oder drei Jahrhunderte vor ihrer Zeit gelegen hätten, wie es ja der Fall sein müsste, wenn der Sāṅkhya-Yoga nachbuddhistisch wäre. Wenn die Inder auch noch so sehr des historischen Sinnes entbehrten, so haben sie doch stets ein Gefühl dafür gehabt, was ein geschichtliches Ereignis war, das sich in den ihrigen ähnlichen Verhältnissen abgespielt hat, und eine in solchen Verhältnissen lebende Persönlichkeit wird nicht so leicht zum Ṛṣi kanonisiert. Dazu gehört, dass jede persönliche Beziehung zu der zeitgenössigen Welt ausgelöscht ist, wie sie z. B. durch die Verkettung von Schüler und Lehrer gegeben ist. Hätten die Begründer von Sāṅkhya und Yoga in den ersten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung gelebt, so wäre in den auf sie zurückgehenden Schulen die Erinnerung an die historische Wirklichkeit nicht so vollständig schon im MBh. erloschen, und es würden sich wahrscheinlich in jenen Schulen ebensogut Lehrerlisten erhalten haben, wie bei den Buddhisten und Jaina. Das Fehlen solcher Lehrerlisten beweist eben, dass die Diffusion der Sāṅkhya-Ideen und die Differenzierung der Lehre schon soweit vorgeschritten war, dass erstere Gemeingut geworden waren und zu ihrer Überlieferung die Thätigkeit einzelner Schulen nicht mehr in Anspruch genommen zu werden brauchte. Es musste sich thatsächlich jede historische Erinnerung an eine Entstehung der philosophischen Strömungen des Sāṅkhya und Yoga vollständig verloren haben, ehe man dieselbe in mythische Zeit versetzen und in den Anfang der Dinge projicieren konnte. Bei solcher Lage der Dinge scheint es mir nicht zweifelhaft zu sein, dass der Buddhismus eine um viele Jahrhunderte spätere Erscheinung ist als der Sāṅkhya-Yoga.

Wir sahen, dass die Sāṅkhyalehren sich mit solchen des Vedānta verbanden, wodurch eine Vereinigung der Vorzüge beider Systeme erstrebt wurde. Die Anknüpfung des einen Systems an das andere

war gegeben durch die *īśvaropāsanā*, welche im Yoga eine so wichtige Rolle spielt. Bei einer solchergestalt nahegelegten Verbindung des Vedānta mit dem Yoga ist es nicht auffällig, wenn eine Schule von Yogins darin dem älteren Vedānta sich angeschlossen hätten, dass sie die drei *guṇas* ganz bei Seite liessen, eine Lehre, wie sie in Āśvaghōṣas *Buddhacarita* dem Lehrer Buddhas, Arāḍa, zugeschrieben wird. Ich war arglos genug, anzunehmen, dass Āśvaghōṣas ausführliche Erzählung, um nicht zu sagen Bericht, auf einer dem Dichter bekanntem Überlieferung beruhe. Oldenberg aber bedeutet mir, dass ich ein kühnes Spiel mit der Überlieferung treibe. Denn in dem buddhistischen Kanon finde sich kein Bericht über Arāḍas Lehre (oder ist bis jetzt noch nicht gefunden). Wo Arāḍa vorkommt, ist von seinem *dharma* die Rede; es wird uns aber nichts genaueres darüber gesagt, als dass seine höchste Stufe von *samādhi* das *ākīñcanyāyatana* gewesen sei. Also weil es im Kanon keinen Bericht über Arāḍas Philosophie gab, so gab es, nach Oldenbergs Dafürhalten, überhaupt keine Tradition darüber. Einen so kühnen Schluss ex silentio vermag ich nicht mitzumachen. Angenommen, wie es natürlich ist, dass Arāḍa einer angesehenen und darum nicht ephemeren Yogaschule angehörte, so konnte sich die Kenntnis seiner Philosophie so lange und länger erhalten als diese Schule bestand; und die kanonischen Schriften hatten darum doch keine Veranlassung sich darüber weitläufig auszusprechen, da ihnen die indische Etikette eine Polemik gegen den *guru* ihres *ācārya* verbieten musste. Dass aber in volkstümlichen *ākhyānas* dieser Punkt nicht mit Stillschweigen übergangen worden sei, ist eine keineswegs von der Hand zu weisende Möglichkeit. Dergleichen ältere *Buddhacaritras* müssen wir uns als Āśvaghōṣas Quellen denken. Oldenberg allerdings meint, dass Āśvaghōṣa nur die kanonischen Bücher als Quellen habe benutzen können, und dass er in der Partie über Arāḍas Lehre sich die ganze Geschichte aus den Fingern gesogen hätte. Er malt sich die Sache folgendermassen aus: „die Begegnung Buddhas mit Arāḍa bot ihm die Gelegenheit in einem philosophischen Dialog den Jünger seinen Meister überwinden zu lassen: und wenn er nun in diesem Dialog von einer Reihe von Sāṅkhya-philosophemen Gebrauch machte, werden wir uns ernstlich zumuten lassen, das, was er sagt, und vollends das, was er nicht sagt, als quellenmässiges Zeugnis über die Gestalt, in welcher die Sāṅkhya-lehre auf den jungen Buddha eingewirkt haben soll, gelten zu lassen?“ (p. 452). Den ganzen Charakter jenes Textstückes beschreibt Oldenberg folgendermassen: „dasselbe führt in äusserster Kürze die Grundprincipien (*tattva*) des Sāṅkhyasystems auf und geht dann in der Terminologie, aber nicht in der Sache von Sāṅkhya sich teilweise emancipierend, die Ursachen der Gebundenheit und Befreiung durch, auf einem Wege, auf dem die zufällige Laune des Poeten 1)

1) Von mir gesperrt.

genau so gut an der Doktrin von den Guṇas vorbeigehen wie dieselbe berühren konnte“ (p. 451). Jeder der sich mit den *mahā-kāvya*s eingehender beschäftigt hat, wird die Unrichtigkeit von Oldenbergs Ansicht sofort erkennen. Denn erstens ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass der Dichter dem Lehrer des Buddha eine bestimmte Philosophie angedichtet hätte, ohne einen genügenden Anlass dazu in seinen Vorlagen gefunden zu haben; zweitens, wenn er dem Arāḍa auch, ohne von einer Tradition unterstützt zu sein, die Sāṅkhya-Philosophie beigelegt hätte, würde er sich ebensowenig willkürliche Änderungen in der Terminologie wie Auslassung eines Grundelements im System zu schulden haben kommen lassen. In jedem Lehrbuch über *alamkāra* wird vor einem solchen Fehler (*vidyāvīruddha*) gewarnt und kein Dichter würde der Kritik seiner Neider eine solche Blöße gegeben haben. Ein Kavi darf wohl an der Fabel etwas ändern, nicht aber am *śūtra*; in letzterer Beziehung giebt es keine „Dichterlaune“. Wenn also der Dichter den Arāḍa seine Lehre von der Entstehung des Saṃsāra *yathāśāstram viśpaṣṭārtham samāsataḥ* (XII, 45) auseinandersetzen lässt, so will er ein bestimmtes, bekanntes System darlegen. Dass es nicht das Sāṅkhya der Sūtras und Kārikās, noch der Yoga des Patanjali sein soll, zeigt die Verschiedenheit der Terminologie. Eher muss man an eine Art des epischen Sāṅkhya denken, der eine Verschmelzung dieses Systems mit dem viśiṣṭādvaita Vedānta darstellt. Einerseits scheint dies aus v. 65 hervorzugehen:

*etat tat paramam brahma nīrlīṅgam dhruvam akṣaram,
yan mokṣa iti tattvajñāḥ kathayanti manīṣiṇaḥ,*

andererseits weist darauf die Nennung von Janaka und Parāśara in v. 67:

*Jaigīṣavyo 'pi Janako vṛddhaś caiva Parāśaraḥ
imam panthānam āsādya muktā hy anye ca mokṣiṇaḥ.*

Es ist also nicht zu bezweifeln, dass uns in Arāḍas System, wie es Aśvaghōṣa schildert, eine bestimmte Lehre vorliegt, die im Grossen und Ganzen dem Sāṅkhya entspricht, aber doch in Einzelheiten deutlich davon abweicht. Ob thatsächlich Arāḍa diese Lehre vertrat, können wir bei dem Mangel an Quellen nicht bestimmt behaupten, aber darum ebensowenig mit Oldenberg leugnen. Und selbst wenn Aśvaghōṣa einer falschen Tradition gefolgt wäre, so wäre sein Zeugnis uns wichtig für das Bestehen und die weite Verbreitung jener Form des Sāṅkhya im östlichen Indien, die somit wahrscheinlich in hohes Altertum zurückgeht.

Doch wenden wir uns nun zum Kernpunkte der Frage: sind die von Oldenberg gegen meine Herleitung der buddhistischen Philosophie aus dem Sāṅkhya-Yoga vorgebrachten Gegengründe stichhaltig oder nicht. Oldenberg beginnt seine Auseinandersetzung mit

der Bemerkung, „dass die buddhistische Kausalitätsreihe auf ein ganz anderes Problem zugeschnitten ist, als die Kategorienreihe der Weltevolution des Sāṅkhya. Dort handelt es sich um die Frage: wie entsteht im Laufe der psychischen Prozesse Leiden? Und als die letzte Ursache des Leidens wird das Nichtwissen angegeben, d. h. die Tatsache, dass an einer bestimmten Stelle eine bestimmte Erkenntnis, die der vier heiligen Wahrheiten, nicht vorhanden gewesen ist“. . . „Im Sāṅkhya dagegen ist die Frage: wie entwickelt sich aus dem Weltgrunde das Universum? Und als Ursache der Ursachen wird die unendliche *natura naturans*, die *prakṛti*, hingestellt, die in ewig gleichbleibendem Rhythmus das Weltall aus sich heraustreten lässt und wieder in sich absorbiert“ etc. „Man sieht es liegen zwei total verschiedene Fragestellungen und natürlich auch entsprechende Beantwortungen vor“.

Ich möchte nun zunächst zu erwägen geben, ob es für die Frage, ob der Buddhismus eine Reihe der wichtigsten Grundbegriffe dem Sāṅkhya-Yoga entlehnt habe, nicht ganz irrelevant sei, auf welcher Fragestellung das Problem beruhe, zu dessen Lösung die betreffenden philosophischen Grundbegriffe ihre Verwendung finden. Es würde doch nicht einen Beweis gegen die Entlehnung der Grundbegriffe abgeben, wenn die entlehnende Schule mit denselben in selbständiger Weise oder zu ihr eigentümlichen Zwecken operierte. Dann aber muss betont werden, dass Oldenbergs Formulierung der Fragestellung im Sāṅkhya sich in durchaus willkürlicher Weise von derjenigen der Quellen entfernt. Im Sāṅkhya wird nämlich nicht gefragt „wie entwickelt sich aus dem Weltgrunde das Universum“; sondern viel richtiger wäre es, die von Oldenberg für den Buddhismus aufgestellte Fragestellung: „wie entsteht im Laufe der psychischen Prozesse Leiden?“ auch als diejenige des Sāṅkhya anzugeben. Das beweist schon das erste Sūtra: *atha tri-vidha-duḥkhā'tyanta-nivṛtīr atyanta-puruṣārthah*. „Die absolute Aufhebung des dreifachen Leidens ist das höchste Ziel der Seele“. Das Sāṅkhya lehrt, wie dies Ziel zu erreichen sei und zu dem Zwecke lehrt es, wie das Leiden entsteht. Der letzte Grund ist die Verbindung von *puruṣa* und *prakṛti*, die in der Nichterkenntnis ihres Unterschiedes besteht, und mit der Erkenntnis desselben, dem *viveka-jñāna*, gelöst wird.

Die „Entwicklung des Universums aus dem Weltgrunde“ ist nicht das Hauptproblem des Sāṅkhya, und gelingt seine Lösung nicht in konsequenter Weise. Glücklicher ist darin der Vedānta, wie ich in meiner oben angeführten Besprechung von Dahlmanns Nirvāṇa in G. G. A. dargelegt habe.

Den psychologischen, nicht den kosmogonischen Gesichtspunkt nimmt ebenfalls der Yoga ein. Die Verbindung (von *Prakṛti* und *Puruṣa*) ist der Grund davon, dass man beide in ihrer Natur als das, was seinem Wesen nach das Besessene (*prakṛti*), und das, was der Besitzer (*puruṣa*) ist, erkennt. Der Grund der Verbindung

ist die Unwissenheit¹⁾. Diese, die *avidyā*, ist aber einer der fünf *kleśas*²⁾. Sie ist die Grundlage der vier übrigen³⁾. In den *kleśas* aber wurzeln die *karma*, die in diesem oder einem andern Leben zum Austrag kommen⁴⁾. Sie führen zu Geburt, Leben und Genuss. Für den Weisen, der den Unterschied zwischen Puruṣa und Prakṛti erkannt hat, ist eben alles weltliche Dasein Leiden (*sarvaṃ duḥkham eva vivekinah*). Auch hier ist also eine ganz bestimmte Unkenntnis (*avidyā*) der Grund des Leidens, und die Aufhebung des Leidens durch die Beseitigung jener Unkenntnis ist die Aufgabe von Sāṅkhya-Yoga ebensogut wie die der buddhistischen Philosophie.

Was das Verhältnis von *avidyā* und *saṃskāra* betrifft, so hat Oldenberg nicht die „Absicht zu bestreiten, dass die hier berührten Begriffe und Gedanken des Sāṅkhya den buddhistischen nahe verwandt sind“. Aber er meint doch, „dass hier keineswegs eine Entwicklung konstruiert wird, bei welcher aus dem Nichtwissen als erstes, direktestes Produkt die Saṃskāra, dann die weiteren Produkte entstehen“ p. 448. Der Begriff Produkt ist in dieser Reihe ebenso wenig angebracht wie in der buddhistischen; vergleiche Oldenbergs Bemerkung in Anm. 1, p. 257 über den unklaren Begriff, der mit dem „Entstehen in Abhängigkeit“ verbunden wird: bald ist es, um mich der scholastischen Termini zu bedienen, *samavāyi kāraṇam*, bald *nimittam*. Man war eben noch nicht dazu gekommen, die verschiedenen Arten von Ursächlichkeit streng auseinander zu halten; diesen Schritt that erst der Nyāya-Vaiśeṣika. Eigentliche Produkte (*kārya*) statuiert das Sāṅkhya erst bei dem, was sich aus der Prakṛti entwickelt. In der buddhistischen Philosophie hat dieser Begriff keine principielle Berechtigung, da sie nur die Erscheinungen, nicht deren Substrat, die *dharma*s nicht die *dharmīn*s anerkennt.

Aber wenn es vielleicht unangemessen ist, *saṃskāra* als *kārya* der *avidyā* aufzufassen, so bezeichnet man das umgekehrte Verhältnis doch unbedenklich mit *kāraṇa*; so erklärt Bhoja das Yogasūtra IV, 29: *tatah kleśakarmaṇivṛttiḥ* folgendermassen: '*kleśānām' avidyādinām abhiniveśāntānām, 'karmaṇām' śuklādibhedena trividhānām jñānodayāt pūrvapūrvakāraṇanivṛtṭyā nivṛtṭiḥ bhavati 'ty arthah.*

Auf die Bedeutung von *saṃskāra* werde ich gleich zurückkommen und wende mich nun zu dem 3. *nidāna*, *viññāṇa*. Oldenberg sagt: „die dritte und vierte Kategorie der buddhistischen Kausalitätsreihe *viññāṇa* und *nāmarūpa* („Erkennen“; „Name und Körperlichkeit“) sollen resp. aus den beiden ersten Produkten der *prakṛti* der Sāṅkhyas, *buddhi* und *ahaṃkāra*, hervorgegangen sein.

1) 2, 23. 24 *sva-svāmīśaktyoḥ svarūpopalabdhihetuḥ samyogaḥ. — tasya hetur avidyā.*

2) 2, 3—4: *avidyā asmitā-rāga-dveṣa-abhiniveśāḥ pañca kleśāḥ. — avidyā ksetram uttaraśām.*

3) *kheśamūlah karmāśayo dṛṣṭādrṣṭājanmavedanīyāḥ.*

Ich meine, dass die oben S. 259 fg. gegebenen Erläuterungen über die Rolle von *viññāṇa* und *nāmarūpa* zeigen, um wie verschiedenes es sich auf beiden Seiten handelt.“ Vergeblich habe ich Oldenbergs Erläuterungen an der angeführten Stelle gelesen und nach einer Andeutung gesucht, wodurch sich das *viññāṇa* im Sāṅkhya-Yoga von dem *viññāṇa* der Buddhisten unterscheidet. In beiden Philosophemen bedeutet es dasselbe: Denken oder Erkennen; *viññāṇa* ist im Sāṅkhya-Yoga eine Funktion der *buddhi*, und diese ist eine Substanz. Es würde nun ungereimt sein, *buddhi* mit dem Nidāna *viññāṇa* auf dieselbe Linie zu stellen, wenn nicht auch die Buddhisten ihr *viññāṇa* als *viññāṇa-dhātu* substanziell auffassten und als sechstes den gewöhnlichen fünf Elementen der Inder zuzählten. In dem *viññāṇa-dhātu* ist also das *viññāṇa* mit seiner materiellen Ursache, der *buddhi* enthalten, weshalb wir wohl berechtigt sind *viññāṇa* als das Gegenstück von *buddhi* zu betrachten.

Nicht so einfach ist die Sache bei *nāma-rūpa*, das Oldenberg mit „Name und Körperlichkeit“ übersetzt. In der ersten Auflage seines „Buddha“ p. 450 hat er Stellen angeführt, aus denen die in den buddhistischen Texten gewöhnlich mit *nāmarūpa* verbundene Bedeutung hervorgeht; danach bilden unter anderm auch *vedanā sparśa* und die vier *mahābhūta* konstituierende Bestandteile von *nāmarūpa*. Da aber die genannten Dinge (*vedanā* etc.) in der *nidāna*-Reihe auf *nāmarūpa* folgen, so können sie nicht Bestandteile von *nāmarūpa* sein. Will man also *nāmarūpa* in der Nidānareihe so verstehen, wie es in der Regel von den Buddhisten selbst definiert wird, so müsste man auf ein Verständnis der Nidānareihe verzichten, weil wir dann Buddha den Widerspruch beilegen müssten, dass er ein und dasselbe als Ursache und Folge desselben andern bezeichnet hätte. Oldenberg betrachtet daher auch jene Bedeutung von *nāmarūpa* als eine sekundäre. Damit scheint mir aber auch die Berechtigung der Übersetzung von *nāmarūpa* mit „Name und Körperlichkeit“ wegzufallen. Eine so konkrete Bedeutung kann *rūpa* in der Nidānareihe nicht haben, weil die „Körperlichkeit“ auf Folgen von *nāmarūpa* beruht. Der eigentlichen Bedeutung von *nāmarūpa* kommen wir näher, wenn wir von dem parallelen Terminus der Jaina *nāmagotra* ausgehen. Derselbe bedeutet etwa soviel wie Individualität und steht daher mit dem Organ der Individualität im Sāṅkhya, dem *ahaṅkāra* auf einer Linie. Die Erweiterung des Begriffes *nāmarūpa* zu der oben angegebenen Bedeutung lässt sich leicht verstehen: es wurde dem Begriffe der Individualität eben alles untergeordnet, was dem konkreten Individuum eignet, und dadurch ihm manches beigelegt, was erst als Folge von *nāmarūpa* zu denken ist.

Indem wir die Kette der Nidāna bis zu ihrem 4. Gliede verfolgten, fanden wir vollständigen Parallelismus in den 3 ersten Gliedern mit Begriffen des Sāṅkhya; mit dem 4. Nidāna wird die Divergenz grösser. An Stelle des vom Sāṅkhya sanktionierten

Terminus, dessen Herkunft aus der Philosophie nicht zu verkennen war, trat ein volkstümlicher, der von Alters her Geltung hatte und in seiner Grundbedeutung mit jenem philosophischen aufs Engste zusammenhing. In der weiteren Fortsetzung der Reihe treten nun grössere Abweichungen ein; im Einzelnen aber finden sich gleiche Ideenverbindungen wie im Sāṅkhya, um am Schlusse mit dem Zusammenfallen beider Reihen zu endigen. Ich sehe keine Veranlassung, darauf zurückzukommen, und kann auf meine Ausführungen in den N. G. G. W. verweisen. Dagegen glaube ich wird es nützlich sein, die Bedeutung von *samkhāra* zu prüfen, weil sich daraus mit Gewissheit zu ergeben scheint, dass dieser Begriff nicht von buddhistischer Prägung ist.

Oldenberg kommt in der dritten Auflage seines „Buddha“ p. 286 f. zu dem Ergebnis, dass „die Sankhāra, welchen die Formel [der Nidānas] die entscheidende Gewalt über die Wiedergeburt des Menschen beilegt, nichts andres sind als das innere Gestalten des Geistes, welches sich bald daran genügen lässt, nach den Sphären irdischer Hoheit zu streben, bald in reiner Kraft sich zu Götterwelten bis hinauf zu den höchsten Höhen erhebt und in der Wiedergeburt das Wesen thatsächlich in diese Höhen emporträgt.“ Also ginge den Sankhāras der Geist voran, der „gestaltet“ oder „sich gestaltet“, und doch ist der Geist erst mit dem folgenden Nidāna, dem *viññāna*, das aus dem *viññānadhātu* gebildet ist, gegeben. Derselbe Widerspruch kehrt bei *avidyā* wieder: das Nichtwissen setzt ein Etwas voraus, das nicht weiss. Hier erkennt man deutlich die Lücke, die durch Weglassung der Buddhi als der Denksubstanz entstanden ist. Zwar konnte man das Denken als *viññāna* an eine spätere Stelle der Reihe setzen und ihm eine gewisse Substantialität dadurch geben, dass man es aus einem subtilen Element, dem *viññānadhātu*, gewoben sein liess; so glaubte man der Notwendigkeit überhoben zu sein, ein eigentliches Denkkorgan anzuerkennen. Aber das Denkkorgan des Sāṅkhya-Yoga ist nicht bloss Träger der Gedanken, seiner eigentlichen Funktionen, sondern auch der latenten Eindrücke oder Anlagen (*samskāra*), welche alle Seelenvorgänge, als Denken, Fühlen, Wollen und Handeln, in ihr zurücklassen, um in der Folge andere Vorgänge des innern und äusseren Lebens auszulösen, als Instinkte und Triebe, Charaktereigentümlichkeiten und Leidenschaften, gutes und schlimmes Schicksal bis zur Artbestimmung in der Wiedergeburt. Indem nun Buddha das Substrat dieser „Eindrücke“ strich, letztere aber beibehielt, so liess er sie gewissermassen in der Luft schweben, als eine unbegreifliche Grundursache. Sollte nicht diese mystische Unbegreiflichkeit grade einem religiösen Gemüte mehr zugesagt haben, als die nüchterne Verständlichkeit des philosophischen Systems? Aber darum wird man doch nicht annehmen dürfen, dass das Unverständliche das prius gewesen sei. Denn die *samskāra* sind ja nicht Thatsachen des Seelenlebens, dem Beobachter sich bietende Erscheinungen des-

selben, sondern sind Ergebnisse einer Spekulation, die objektiv gebotene Erscheinungen zu erklären suchte.

Die Annahme von solchen *samskāras* ging vermutlich in letzter Linie aus von der religiösen Vorstellung, dass durch sakramentale Handlungen (*samskāras*) die betreffende Person vorübergehend in einen übernatürlichen Zustand, etwa Stand der Gnade, versetzt werde. Man scheint einen dergleichen Zustand sich materiell gedacht zu haben, ähnlich dem der Parfümierung: der in der Seele durch irgend welche Handlung hervorgerufene Zustand, der bleibende Eindruck dieser Handlung, war einem Parfüm vergleichbar, dass z. B. einem Gewand beigebracht wurde und an ihm haftete, ohne dessen eigentliche Natur zu ändern. Ich glaube nämlich, dass der mit *samskāra* im Yoga synonyme Ausdruck *vāsanā* nicht mit *Vas* „wohnen“, sondern mit *vāsayati* „wohlriechend machen“ zusammenhängt¹⁾. Man begreift die ausgebildete philosophische Theorie von den *samskāra*, wenn man von einer derartigen konkreten Vorstellung ausgeht, nicht aber wenn man einen so allgemeinen und farblosen Begriff wie „Gestaltung“ zu Grunde legt. Im Sāṅkhya-Yoga sind nun die *samskāras* der Grund für die Mehrzahl der Lebensäußerungen; man hatte darin ein Erklärungsmittel, das die meisten Rätsel des Lebens in einer für die Inder befriedigenden Weise löste. Der Buddhismus verzichtete nicht auf dieses anerkannte Erklärungsmittel; hätte er doch etwas anderes an seine Stelle setzen müssen und dazu fehlte ihm die schöpferische Kraft. Hier wie anderswo erhalten wir den Eindruck, dass der Buddhismus nichts durchaus Neues schuf, sondern nur Gemeingut indischen Denkens anders zu gruppieren, im besten Falle anders zu formulieren verstand. So übernahm er denn auch vom Sāṅkhya-Yoga den Begriff der *Samskāras*. Legt man die von uns gegebene Bedeutung zu Grunde, so wird man leicht das, was in buddhistischen Texten über die *Sankhāras* gesagt ist, verstehen können. Nur in einer Beziehung scheinen die Buddhisten weiter zu gehen, und zeigt sich darin so recht ihre plumpe Art der Verallgemeinerung. Während nämlich im Sāṅkhya-Yoga nur gewisse Seelenthätigkeiten, allerdings in weitem Umfange, als Folgen von bestehenden *Samskāras* erklärt werden, scheint der Buddhismus für alle und jede Seelenthätigkeit einen vorherbestehenden *Sankhāra* anzunehmen²⁾.

1) Derselbe Begriff von *samskāra* als ein Etwas, das eine Bewegung auslöst, wird vom Vaiśeṣika auch auf die Materie übertragen. Denn dort gilt *samskāra* als dreifach: Geschwindigkeit, Elasticität und Gedanke. Die beiden erstern *samskāra* werden durch eine Handlung (*kriyā*) erzeugt, die ihrerseits eine neue *kriyā* hervorruft, mit deren Ende der *samskāra* erschöpft ist. Der Gedanke (*bhāvanā*) beruht aber insofern auf einem *samskāra*, als er in der Reproduktion einer frühern direkten Perception besteht.

2) Ich halte es für durchaus verfehlt, *Sankhāra* und *Dhamma* mit Oldenberg (Buddha³ p. 290) als „wesentlich synonym“ zu bezeichnen. Die *Dhammas* sind die Erscheinungen überhaupt, oder die Dinge, insofern nach buddhistischer Ansicht nur die Erscheinung besteht und diese das Ding ausmacht, ein von der

Sehen wir nun einerseits, dass der Buddhismus den Begriff von Samskāra dem Sāṅkhya-Yoga entlehnt hat, was ja z. B. von Senart direkt zugegeben wird, andererseits, dass er denselben nicht ausschliesslich zur Fortsetzung der Kette von Ursachen und Folgen benutzt hat, sondern ihn auch als vielgebrauchten Terminus in seinen philosophischen Diskussionen und Deduktionen verwendet, so können wir daraus den Schluss ziehen, dass das philosophische System des Sāṅkhya-Yoga auf den werdenden Buddhismus einen principiellen, über die Entlehnung des einen oder andern isolierten Begriffs hinausgehenden Einfluss gehabt habe. Wir dürfen diesen Einfluss als einen vorbildlichen bezeichnen. Man denke sich eine Philosophie, wie Sāṅkhya-Yoga, welche in konsequenter Durchführung alle Erscheinungen auf Ursachen und diese wieder auf weiter zurückliegende Ursachen zurückgeführt hatte, und alles dies zu dem Ziele, um aus dem weltlichen Dasein hinauszuführen, indem man eine Wurzel desselben nach der anderen in natürlicher Reihenfolge bis zur allerletzten untergrub; und daneben denke man sich eine Mönchsreligion, die dasselbe oder wenigstens ein ganz ähnliches Ziel verfolgte, so wird nur die äusserste Skepsis leugnen können, dass der entstehende Buddhismus sich jene Philosophie zum Muster nehmen musste. Das deutlichste Zeichen einer solchen, sich von selbst aufdrängenden Nachahmung ist die Reihe der Nidānas, die wie jeder sofort erkennen muss, in ununterbrochener Kette die Ursachen des weltlichen Daseins eines Individuums bis auf die letzten erschöpfend darstellen, und zwar so, dass mit der Aufhebung der ersten Ursache alle bis auf die letzte wegfallen.

Die Auffindung und Formulierung des *paṭiccasamuppāda* war die erste That des Buddha nach Erlangung der Erleuchtung unter dem Bodhibaume¹⁾. Der *paṭiccasamuppāda* wurde daher als Grundformel der buddhistischen Lehre angesehen, und zwar gilt dies sowohl für die südlichen wie die nördlichen Buddhisten, bei denen vollständige Übereinstimmung in dieser Beziehung sowie hinsichtlich des Wortlautes der Nidānareihe herrscht. Ich sollte meinen, dass diese Thatsache allein genügte, eine Ansicht abzulehnen, nach der

Erscheinung unterschiedenes Ding aber gezeugnet wird; die Sankhāras aber sind die Ursachen der seelischen Erscheinungen. Oldenberg beruft sich für die Synonymität von *dhamma* und *sankhāra* auf drei Verse des Dhammapada (277—279); in den beiden ersten heisst es „alle Sankhāra sind unbeständig, bez. voll Leiden“ im dritten: „Alle Dhamma sind Nicht-Ich“. Alle drei Verse haben den gemeinsamen Bestandteil: „Wenn er dies in Weisheit schaut, wendet er sich vom Leiden ab; dies ist der Pfad der Reinheit“. Oldenberg sagt: im dritten Verse, wo aus metrischen Rücksichten eine Silbe gesparrt werden muss, wird für Sankhāra Dhamma gesagt“. Sollte wirklich bloss eine Silbe gesparrt werden? Ebendasselbst Note 1 erklärt Oldenberg *Dhamma* als „alles was den Inhalt dieser Welt ausmacht“, und p. 283 verweist er auf zahlreiche Stellen, in denen erklärt wird, es gäbe drei Sankhāra „den Sankhāra des Körpers, den der Rede, den des Geistes“. Es ist wohl klar, dass beide Begriffe nicht einander gleichgesetzt werden können.

1) Mahāvagga I, 1 ff.

die Reihe der Nidānas ein späteres Machwerk, eine scholastische Kombination von zum Teil selbst schon abgeleiteten Kategorien wäre¹⁾. Eine solche Ansicht würde erst dann in Betracht zu ziehen sein, wenn die Reihe der Nidāna unvereinbare Widersprüche, unbegreifliche Lücken oder greifbare Wiederholungen enthielte. Das ist meines Erachtens durchaus nicht der Fall; im Gegenteil glaube ich, dass sie vom Standpunkt des indischen Denkens recht wohl verständlich gemacht werden kann. Hierbei müssen wir aber immer die indische Philosophie zu Rate ziehen, um die Anforderungen zu erkennen und zu würdigen, die man an Deduktionen stellt, wie sie der *paṭṭicasamuppāda* enthält.

Es heisst, dass Buddha in jener ersten Nacht den *paṭṭicasamuppādam anuloma-paṭilomaṃ manas' ākāsi*, ihn in Gedanken von vorne und von hinten durchlief. Wenn die Verkettung von Ursachen und Folgen als eine notwendige erkannt werden soll, so muss sie ebenso einwandfrei erscheinen, wenn man von den Ursachen zu den Folgen ab-, als von den Folgen zu den Ursachen aufsteigt. In den Texten ist die erste Reihenfolge gewählt, weil sie dem praktisch-religiösen Zweck angemessener ist. Denn so trat die Grundursache des Übels an die Spitze, mit dessen Aufhebung alle Folgen schwinden sollten, worauf ja der Zweck der Religion hinausläuft. Will man sich aber die Verkettung von Ursachen und Folgen klar machen, so wird man von den letzten Gliedern ausgehen müssen, mit denen die Kette aus dem Bereich luftiger Spekulation in die greifbare Wirklichkeit hineinreicht. Also gegeben ist (12) *jarā-maraṇam* mit den Leiden des menschlichen Daseins; dasselbe ist eine Folge der Geburt (11) *jāti*. Diese Geburt ist die letzte Wiedergeburt, durch welche das betreffende Individuum in sein jetziges Leben eingetreten ist. Die Ursachen dieser letzten Geburt liegen natürlich in Vorgängen, die sich in früheren Wiedergeburten abgespielt haben; denn da die Reihe der verflissenen Wiedergeburten ohne Ende in die Ewigkeit zurückreicht, so wäre es nach indischen Voraussetzungen unsinnig, nach der ersten Geburt und ihren Ursachen zu fragen, eben weil es keine erste Geburt giebt. Bei den Ursachen, die wir nun aufzusuchen haben, wird weniger ihr zeitliche als das logische Verhältnis zur Folge in die Augen springen. Fragen wir nun, warum Geburt eintreten muss, so wird die Antwort im Sinne der indischen Philosophie lauten: wiedergeboren muss derjenige werden, dessen *ātman* oder *puruṣa* noch nicht *mukta* sondern *baddha*, mit andern Worten *samsārika* ist. Das Gebundensein an den *samsāra* (= *bhava*) ist also die Bedingung für *jāti*.

1) Senart bezeichnet sie in *Mélanges Charles de Harlez* p. 284: „une construction plus ou moins tardive où sont amalgamées, sans un ordre logique sévère, des catégories primitivement indépendantes, différentes dans les termes, quoique assez équivalentes par le sens, en sorte que l'on n'y saurait, sans une extrême illusion, chercher la forte structure d'une théorie autonome, sortant tout armée d'une spéculation maîtresse d'elle même“.

So erklärt sich (10) *bhava*.

Die Ursache von *bhava* ist (9) *upādāna*. Ich hatte mich in meinem ersten Aufsatz dahin ausgesprochen, dass *upādāna* mit dem *adr̥ṣṭa* (*dharmādharmau*) der indischen Philosophie identisch sei; es wäre vorsichtiger gewesen, wenn ich gesagt hätte, dass in dem Begriffe von *upādāna* derjenige von *adr̥ṣṭa* irgendwie enthalten oder mit ihm gesetzt sei. So sagt Hardy, Man. B. p. 394: „by upādāna a new existence is produced, but the manner of its operation is controlled by the karma, with which it is connected. It would sometimes appear that upādāna is the efficient cause of reproduction, at others that it is karma“. *Upādāna* ist in der philosophischen Sprache die materielle Ursache (das *samavāyi kāraṇam* des Nyāya Vaiśeṣika), und diese Vorstellung liegt auch dem Vergleiche mit dem Feuer, das an dem Brennstoff bez. am Winde haftet, zu Grunde. Der Begriff der materiellen Ursache muss nun in der buddhischen Philosophie, für welche nur die Erscheinungen der Dinge reale Existenz haben, nicht die Dinge selbst, eine Modifikation erfahren haben, so dass er auch auf *adr̥ṣṭa* anwendbar schien. Eine solche Ansicht scheint Sāṅkhyasūtra II, 81 im Auge zu haben, indem es die Meinung, die Ursache der Welt sei *adr̥ṣṭa* (*karma*) abfertigt: *na karmaṇa, upādānāyogāt*; wozu Aniruddha bemerkt: *nimittakāraṇam adr̥ṣṭam astu, dharmādharmaḥ tu 'pādānakāraṇatvam na kvacid dr̥ṣṭam*. Auch der Ausdruck *anupādāna* für *arhat* begreift sich leicht unter der Voraussetzung, dass der wichtigste Bestandteil von *upādāna* das *karma* ist; denn *arhat* oder *jīvanmukta* ist derjenige, dessen *karma* definitiv getilgt ist. Lässt man die Beziehung zu *karma* aus den Augen und fasst man *upādāna* als „das Ergreifen der Sinnenwelt, der Existenz“, so scheint mir *upādāna* und *sparsā* nicht genügend geschieden; denn *sparsā* ist ja das in-Berührung-treten der Sinne mit der Sinnenwelt; und fasst man *upādāna* als das Gefallenfinden an der Sinnenwelt auf, so würde es mit *tr̥ṣṇā* zusammenfallen. *Sparsā* und *tr̥ṣṇā* aber gelten in der Nidānareihe als Ursachen von *Upādāna*, können also nicht damit identisch sein. Ich glaube, man wird der Bedeutung von *upādāna* am nächsten kommen, wenn man darunter die Leidenschaften und sonstigen sündhaften Dispositionen versteht, welche die Wirkungen des *karma* ermöglichen und zur Entstehung neuen *karmas* beitragen¹⁾. Wie man aber auch den Begriff von *upādāna* genauer bestimmen wird, jedenfalls steht fest, dass seine Rolle der von *adr̥ṣṭa* in der orthodoxen Philosophie parallel geht.

Bei den nächsten Gliedern der Kette stösst die Erklärung sowohl ihres Inhalts als auch ihrer gegenseitigen Verknüpfung kaum auf nennenswerte Schwierigkeiten²⁾. *Upādāna* (9), der Grund von

1) Bezüglich der Ansicht Senarts, dass *upādāna* = *upādānakkhandha* verweise ich auf Oldenbergs Erörterung, Buddha², p. 273, Note.

2) Ich verweise für das Einzelne auf meine Ausführungen in meinem ersten Aufsätze.

bhava (10) ist seinerseits die Folge von *trṣṇā* (8), gerade wie im Sāṅkhya-Yoga *adṛṣṭa* der Grund von *Samsāra* und die Folge von *trṣṇā* ist, die dort meist *abhiniveśa* oder *āśis* genannt und als „Wille zum Leben und Abneigung vor dem Tode“ definiert wird. *Abhiniveśa* ist die Folge von früher erfahrenem *sukhaduḥkha*; dieses entspricht der *vedanā* (7), die (nach Nyāyabindu 1. par. definiert als *sarvaṃ cittacaittānām ātmasamvedanam*) eine Art der Wahrnehmung (*pratyakṣa*) und die subjektive Seite des Wahrnehmungsaktes ist, der die Erkenntnis von Äusserem zur Folge hat (*iha ca rūpāṇu vastuni dṛśyamāne 'ntaraḥ sukhādyākāras tulyakālam samvedyate* Nyāyabinduṭīkā p. 14 l. 9). Jede Wahrnehmung entsteht durch den *īndriyārthasannikarṣa*, wofür die Buddhisten *sparsā* (6) gebrauchen: das Sinnesorgan verbindet sich mit dem Objekt und dadurch entsteht (mit Hilfe des *manas*) die Wahrnehmung. Damit aber eine Berührung von Objekt und Sinnesorgan zu stande komme, müssen Beide vorhanden sein; sie sind nun gegeben durch *ṣaḍāyatana* (5) i. e. die sechs Sinnesorgane und ihre Objekte. Vor *sparsā* (6) muss also in der Nidānareihe *ṣaḍāyatana* (5) aufgeführt werden.

Soweit scheint gegen die Folgerichtigkeit der Nidānareihe, wenn nicht von unserem, so doch von dem Standpunkt der indischen Philosophie aus nichts einzuwenden zu sein. Nun aber beginnen Schwierigkeiten, die m. E. ihren Grund darin haben, dass wichtige Begriffe aus einem älteren System entlehnt in anderen Zusammenhang gebracht wurden. Wenn *nāmarūpa* das ist, wodurch das Individuum als solches in die Erscheinung tritt, so begreift man nicht, warum aus diesem Princip der Individualität, wie wir kurz *nāmarūpa* wiedergeben wollen, die 6 Sinne und ihre Objekte hervorgehen sollen, oder wie mit der Setzung des einen Begriffes der andere gesetzt sein könne. Und wenn man auch irgendwie die Herleitung der Sinnesorgane aus der Individualität verteidigen zu können glauben möchte, wie verhält es sich mit den Objekten, den sinnlich wahrnehmbaren Dingen? Ihre Existenz scheint doch von der des Individuums durchaus unabhängig. Die Erklärung hierfür liefert uns wiederum der Sāṅkhya-Yoga. Nach ihm gehen die 5 feinen Elemente und die Sinnesorgane aus dem *ahamkāra* hervor, den wir mit *nāmarūpa* verglichen haben. Der Schwierigkeit, dass die Welt der Objekte aus dem Individuum hervorgeht, begegnete Sāṅkhya-Yoga durch die Annahme von Schöpfern für die verschiedenen Weltperioden, aus deren *ahamkāra* die Welt hervorgeht, wogegen die Annahme der Entstehung der Sinnesorgane aus dem *ahamkāra* jedes einzelnen Individuums ohne weiteres verständlich ist. Indem nun Buddha, in den Gedankenkreis von Sāṅkhya-Yoga gebannt, für dessen *ahamkāra* den populäreren Terminus *nāmarūpa* substituierte, mochte er glauben, eine wahre Idee nur richtiger ausgedrückt zu haben. Aber jener Begriff von *ahamkāra* war eben auf das System zugeschnitten; aus seinem Zusammenhange heraus-

gerissen und noch etwas vergrößert büsste er seine Folgerichtigkeit ein. Und so ergaben sich aus dem buddhistischen *nāmarūpa* jene Rätsel und Widersprüche, die oben angedeutet wurden.

Weiter verläuft die Kette der Nidānas in engstem Parallelismus mit den vom Sāṅkhya-Yoga festgestellten Ursachen des Daseins. Der Reihe *ahamkāra* — *buddhi* — *samskāra* — *avidyā* entsprechen auf buddhistischer Seite, wie eingangs dieses Artikels und in meinem früheren ausgeführt, *nāmarūpa* — *vijñāna* — *samskāra* — *avidyā*.

Zum Schlusse fasse ich die Hauptpunkte meiner Darlegung noch einmal zusammen. Auszugehen hat man bei der Erklärung der Nidānakette von dem letzten Gliede, mit welchem wir in dem wirklichen Leben stehen; das vorhergehende, *jāti*, führt in dasselbe ein durch die Geburt, und alle vorausgehenden Glieder enthalten die Ursachen für die Notwendigkeit der Geburt, bez. Wiedergeburt, da es nach indischer Anschauung keine erste Geburt giebt. Für den Aufbau dieser Glieder 1—10 diente Sāṅkhya-Yoga als Vorbild. Denn in vielen Asketenkreisen, namentlich brahmanischen, war die Yogaphilosophie massgebend. Buddha, der sich zuerst strenger Askese hingab, also einen regelrechten Yogakursus durchmachte, muss darum auch mit den Ideen des Sāṅkhya vertraut geworden sein, und wenn er sich auch nachher davon selbständig zu machen versuchte, so gaben sie ihm doch für seine spätere Spekulation die Elemente, die er weiter entwickelte und mit anderweitigen in eigener Weise kombinierte. Namentlich musste er dabei die Erklärung des Sāṅkhya für die Entstehung der Welt der Erscheinungen des Leides aus ihren Ursachen bis auf die ersten Gründe durch einen eigenen Erklärungsversuch ersetzen. Diesen gab er in der Formel der Nidānas. Hatte er auch mit der Sāṅkhyaphilosophie gebrochen, speciell ihre Grundprincipien negiert, so zeigte sie ihm doch den Gang eines solchen Erklärungsversuches im Allgemeinen an. Um dem Ideal zu genügen und die Reihe der Folgen und Ursachen bis auf den letzten Urgrund, die *avidyā*, fortzusetzen, wurden die drei Anfangsglieder aus der Yogaphilosophie übernommen, obschon sie sich mit den principiellen Grundlagen der buddhistischen Philosophie nicht ohne Widerspruch vereinigen liessen, der allerdings denjenigen entgegen musste, welche in der Denkweise des Sāṅkhya-Yoga aufgewachsen waren. So entstand die Kette der Nidānas, die unter den dargelegten Voraussetzungen ungezwungen verständlich wird. Die inneren Widersprüche aber, die sie barg, mussten mit der Zeit offenbar werden; sie sind nicht im geringsten Masse der Grund für die rapide Entwicklung, ja Zersetzung, welche sich während der ersten Jahrhunderte des Bestehens der buddhistischen Kirche in ihrer Philosophie vollzieht.