

Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāṅkhya-Yoga.

Von

Hermann Jacobi.

(Vorgelegt von F. Kielhorn in der Sitzung vom 14. December 1895.)

Die früheren Erklärer des Buddhismus führten dessen philosophische Grundlage gewöhnlich auf den Sāṅkhya zurück. Ihr Urtheil war auf Aehnlichkeit mehr im Allgemeinen als in festen greifbaren Punkten gegründet; daher erhob Prof. M. Müller scharfen Einspruch: „we have looked in vain for any definite similarities between the system of Kapila, as known to us in the Sāṅkhya-sūtras, and the Abhidharma or metaphysics of the Buddhists“. Prof. Oldenberg stimmte ihm in der ersten Auflage seines Buddha unbedingt bei, während er in der zweiten Anklänge der Sāṅkhya-lehren an die buddhistische Doktrin gelten läßt. Aehnlich Herr A. Barth (*Religions of India*² p. 116); derselbe glaubt, daß beide Systeme neben einander aufgewachsen seien und sich gegenseitig beeinflußt hätten. Neuerdings hat nun Prof. Garbe, der gründlichste Kenner des Sāṅkhya, die ursprüngliche Ansicht wieder aufgenommen und den Ursprung der buddhistischen Philosophie aus dem Sāṅkhya behauptet. Seine Gründe hat er in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Sāṅkhya-tattva-kaumudī niedergelegt (*Abhandlungen der k. bayer. Ak. d. Wiss. I. Cl. XIX. Bd. III. Abth. p. 522 ff.*) Es sind folgende acht Punkte: 1) die beiden Systemen gemeinsame Neigung für pedantische Zählung der von ihnen aufgestellten Begriffe. Gegen die Beweisfähigkeit dieses Argumentes habe ich bei Gelegenheit einer Besprechung von Garbe's Sāṅkhya-Philosophie in den *Gött. gel. Anzeigen* 1895 p. 209 geltend gemacht, daß diese Neigung allgemein indisch und in der Natur des wissenschaftlichen Erkennens auf der ersten Stufe seiner Entwicklung begründet ist. 2) die Vorstellung, daß dies Leben ein Leben der Schmerzen sei. Aber auch diese Vorstellung scheint

allgemein indisch zu sein. Der Begriff von *nirveda*, *nirvinṇa* etc. ist zu eng mit dem weltflüchtigen Asketentum verwachsen, als daß wir seinen Ursprung in einer bestimmten Philosophie suchen dürften. 3) Buddha's Verurteilung des Opferwesens und die Herabsetzung der Opfer im Sāṅkhya auf das Niveau der alltäglichen Mittel zur Bekämpfung des Leides, weil sie mit dem Töten von Tieren verbunden wären. Aber auch die übrigen Philosophien lassen die Opfer nicht als Mittel zur Erlangung des ewigen Heiles zu. Wenn nun als einer der Gründe, weshalb das Opfer ebenso wie andere Mittel unzulänglich sei, von Commentatoren hervorgehoben wird, daß das Opfer von Tieren zwar hauptsächlich Verdienst herbeiführe, diesem aber wegen der Tötung des Tieres, dem Zerstören von Samenkörnern etc. eine geringe Beimischung von Sünde beiwohne, so ist daraus noch keine Abneigung des Sāṅkhya gegen das Opfer überhaupt und aus dieser die Verurteilung desselben wie bei den Buddhisten herzuleiten. Man beachte daß für alle Asketen, brahmanische, buddhistische und Jaina, das Nichttöten lebender Wesen als höchstes Gesetz galt (cf. Sacred Books of the East vol XXII Introd. p. XXII ff.). — 4) die Verwerfung der Askese bei den Buddhisten und das *sthira-sukham āsanam* „unbeweglich aber bequem soll die Sitzart (des Meditirenden) sein“ im Yoga und Sāṅkhya. Beides hat aber nichts mit einander zu thun. Denn das *āsanam*, die Sitzart, ist keine Askese, sondern ein Mittel zur Meditation. Die Askese *tapas* selbst wird im Yoga ausdrücklich empfohlen als erster des *kriyā-yoga* (Yogasūtra II 1) und die Sāṅkhya-Philosophie verurteilt *tapas* nirgends. 5) Die Ansicht, daß Alles in stetem Werden und Vergehen begriffen sei; es stimmt also der Grundsatz von dem *pariṇāmīnityatvam* aller Produkte der Prakṛti mit der Vergänglichkeit aller *dharma's* bei den Buddhisten überein. Dies ist ein durchaus richtiger Gesichtspunkt, der wohl beachtet zu werden verdient. 6) Der geringe Unterschied, der zwischen dem höchsten Ziele menschlichen Strebens in der Sāṅkhya Philosophie und dem Nirvāṇa des Buddhismus besteht. Aber größer ist der Unterschied zwischen dem Nirvāṇa und dem ewigen Heile, *mukti apavarga niḥśreyasa kaivalya* etc. aller anderen Systeme auch nicht. 7) Die Bezeichnung der verschiedenen Stufen der Befriedigung (*tuṣṭi*) als *pāra*, *supāra*, *pārapāra*, und der 3 ersten Vollkommenheiten (*siddhi's*): *tāra*, *sutāra*, *tāratāra* gehe auf das Bild zurück, welches dem Buddhismus so geläufig ist: das von der Ueberfahrt aus dem Ocean des Weltenseins in den Hafen der Erlösung. Aber auch dieses Bild ist ein ganz allgemein indisches und beweist daher

ebensowenig wie andere dergl. Uebereinstimmungen etwas für die Herkunft der buddhistischen Philosophie aus dem Sāṅkhyā. Zu diesen Gründen tritt noch ein weiterer, den Prof. Garbe in seiner Sāṅkhyā Philosophie p. 195 f. dargelegt hat: 8) die Uebereinstimmung der vierfachen heiligen Wahrheit (vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens, von dem Wege zur Aufhebung des Leidens), des *ariyasaccam* des Buddha, mit der Vierteilung des Lehrstoffes im Yoga (der Samsāra, die Ursache des Samsāra, die Befreiung und die Mittel zur Befreiung). Etwas abgeschwächt wird das Gewicht dieser Uebereinstimmung durch die Bemerkung Vyāsa's, daß diese Vierteilung analog derjenigen der Medicin sei, aus der sie also entlehnt sein könnte, wie Prof. Kern annimmt (Buddhismus I p. 469).

Wenn auch die von Prof. Garbe angeführten Gründe nicht genügen, seine These zu beweisen, so machen sie dieselbe doch wahrscheinlich. Zu derselben Ueberzeugung wie er war ich schon lange gelangt. Ich will im Folgenden versuchen das Problem, wie ich es erfasse, zusammenhängend zu behandeln und zu seiner Lösung, wie ich hoffe, zu führen.

Prof. Kern hat in seinem „Buddhismus“ mehrfach, besonders aber in dem Kapitel „Meditation und ihre Hilfsmittel“ p. 470 ff. darauf hingewiesen, daß der Buddhismus viele Begriffe dem Yoga entlehnt hat. Die Ueberlieferung über Buddha's Leben zeigt uns den wahrscheinlichen Weg, auf dem dieser zur Annahme von solchen yoga-technischen Begriffen gelangt ist. Denn Buddha soll, nachdem er das Haus verlassen hatte, bei Ālāra (Arāḍa) Kālāma und Udraka (Rudraka) Rāmaputra in die Lehre gegangen sein. Beide Lehrer waren Anhänger des Yoga. Der erstere hatte es bis zu einer Stufe der Versenkung gebracht, die *ākīñcaññāyatana*, sanskrit: *ākīñcanyāyatana* genannt wird, und der zweite zu der Stufe *nevasaññānāsaññāyatana*, sanskrit: *naivasamjñānāsamjñāyatana*¹⁾. Diese Ausdrücke gehören der buddhistischen Terminologie an, und zwar bezeichnen sie die zwei höchsten der *arūppakammaṭṭhāna*²⁾. Daß wir es trotz dieser specifisch buddhistischen Ausdrücke mit echtem Yoga zu thun haben, beweisen die

1) Siehe die zuerst von Prof. Oldenberg aus dem Ariyapariyosāna Sutta mitgeteilte Stelle (der Buddha p. 427) und Lalita Vistara 295 f. und 306 ff.

2) Siehe Childers Pali Dictionary p. 180 und Sallekha Sutta des Majjhima Nikaya (Pali Text Soc. Ausgabe p. 41 f.). Die beiden Stufen entsprechen etwa dem *sānanda-* und *sāsmīta-samādhi* des Yoga Sūtra I 17., die auch die der *videha* und *prakṛtilaya* genannt worden ib. 19. Allerdings stimmen die Erklärungen von Bhoja Raja und Vācaspatimīra nicht überein.

Worte des Ariya Pariyosāna Sutta: *na kho Ālārass' eva Kālāmassa atthi saddhā, mahyam p'atthi saddhā. na kho Ālārass' eva Kālāmassa atthi viriyam . . . sati . . . samādhi . . . paññā mahyam p'atthi*; ähnlich lautet die Stelle im Lalita Vistara p. 295 und 307¹⁾). *śrad-dhā, vīryam, smṛti, samādhi* und *prajñā* sind aber nach Yogasūtra I 20 die 5 *upāya's* des yoga's derjenigen, welchen er nicht angeboren ist. Wenn wir nun dem Buddhacarita des Aśvaghōṣa XII Glauben schenken wollen, so war Arāḍa Kālāma ein Anhänger der Lehren Kapila's, Janaka's, Parāśara's und Jaigīṣavya's; diese Lehren stimmen in allen Hauptpunkten mit dem uns bekannten Sāṅkhya und Yoga überein, nur daß, wie schon Prof. Windisch²⁾ hervorgehoben hat, die drei *guṇa's* nicht in den Vordergrund treten. Aehnlichen Abweichungen, wenn auch nicht denselben, begegnen wir auch bei populären Darstellungen derselben Lehre im Mahābhārata an verschiedenen Stellen. Folglich wäre die erste Philosophie, der Buddha angehangen hätte, die Sāṅkhya Lehre gewesen, und es wäre zu erwarten, daß sie einen starken Einfluß auf seine spätere Entwicklung ausgeübt hätte. Wenn sich aber Aśvaghōṣa's Darstellung nicht auf eine echte Ueberlieferung stützt, so wird dennoch dieselbe der Wirklichkeit entsprochen haben. Denn die Meditation oder Versenkung war als eine Kunst im Yoga ausgebildet worden; die Kenner des Yoga waren die berufenen Meister und Lehrer in dieser Kunst, die ja auch einfach *yoga* heißt. Die Praxis des *yoga* mußte auf Grund einer psychologisch-philosophischen Theorie aufgebaut worden sein. Diese bot die Sāṅkhya Philosophie, die immer mit dem Yoga zusammen vorkommt, weshalb beide auch im M. Bh. als *śāntane dve* bezeichnet werden³⁾. Soweit uns der Yoga bekannt ist, ist seine philosophische Grundlage dieselbe wie im Sāṅkhya. Wenn also Buddha sich im Yoga geübt hat, muß er durch die philosophische Schule des Sāṅkhya hindurch gegangen sein, und wir sind daher wohl berechtigt anzunehmen, daß seine Philosophie sich aus der des Sāṅkhya heraus entwickelt habe.

Man beachte, daß nach der Tradition Buddha zu seinen ersten Lehrern nicht in Gegensatz getreten ist; denn nach Mahāvagga

1) An der ersten Stelle steht *chandas* für *śrad-dhā*, was p. 307 wirklich gebraucht wird. — Dieselben Ausdrücke in derselben Reihenfolge kehren auch sonst im Canon wieder z. B. in der von Prof. Oldenberg aus dem Anguttara Nikāya (Buddha¹ p. 446) angeführten Stelle. Sie bilden die fünf *bala's* eines Bodhisattva, siehe Hardy, Manual of Buddhism p. 498.

2) Liter. Centralbl. 1894 p. 1205.

3) Siehe Garbe: Sāṅkhya Philosophie p. 4.

I 6 soll er beabsichtigt haben, ihnen zuerst die von ihm gefundene Wahrheit zu offenbaren. Er konnte es aber nicht mehr, weil jene beiden Männer schon gestorben waren. Mag das auch Erfindung sein, so geht doch soviel daraus hervor, daß Buddha oder wenigstens die Gemeinde den beiden Lehrern ein gutes Andenken bewahrte. Buddha soll sich von ihnen getrennt haben, weil die von ihnen erreichte Stufe der Versenkung nach seiner Meinung nicht die absolut höchste sein konnte. Denn beide Meister waren aus ihr zu weltlichem Dasein zurückgekehrt. So versuchte er dann durch eigene Bemühung auf dem gewöhnlichen Wege der Askese zur höchsten Stufe vorzudringen. Aber er gelangte nicht zu der vom Yoga verheißenen inneren Anschauung des *ātman*. Darum verwarf er die Askese und ließ den *ātman* aus seinen Betrachtungen weg, weil er nicht zu innerer Gewißheit über ihn gelangen konnte. Er versuchte ohne ihn auszukommen. Dabei hielt er dennoch an den übrigen psychologisch-philosophischen Grundbegriffen fest, die im Yoga und Sāṅkhya gelten. Dies soll im Folgenden gezeigt werden.

Die buddhistische Philosophie ist zu einer bei den Südlichen und Nördlichen gleichlautenden Formel condensirt in der 12gliedrigen Kette von Ursachen und Wirkungen, dem *paṭiccasamuppāda* oder den 12 Nidāna's, nämlich: 1) *avidyā*, 2) *saṃskāra*, 3) *vijñāna*, 4) *nāmarūpa*, 4) *ṣaḍāyatana*, 6) *sparsā*, 7) *vedanā*, 8) *trṣṇā*, 9) *upādāna*, 10) *bhava*, 11) *jāti*, 12) *jarāmaraṇa*. Schon Prof. Weber¹⁾ hat versucht, diese Nidāna's mit den tattva's des Sāṅkhya zu vereinigen, indem er *avidyā* mit *prakṛti*, die *saṃskāra*'s mit *buddhi*, *vijñāna* mit *ahaṃkāra* etc. etc. identificirte. Doch das ist gewaltsam, weil die von ihm zusammengestellten Begriffe nichts mit einander zu thun haben. Die Uebereinstimmung der Nidāna's mit den Grundbegriffen des Sāṅkhya wird sich uns auf anderem Wege ergeben; dazu müssen wir uns kurz die Grundbegriffe vergegenwärtigen, wie sie uns namentlich im Yoga entgegentreten. Aus der an sich weder belebten, noch intelligenten Prakṛti hat sich durch den Einfluß des Puruṣa die Denksubstanz *buddhi* (*cetas*, *citta*) entwickelt, die, soweit sie einem bestimmten Puruṣa eignet, dessen Verstand bildet. Diese ist in steter Bewegung oder fortwährendem Flusse. Ihre Bewegungen oder Fluctuationen (*vṛtti*) werden durch Abspiegelung des *puruṣa* in ihnen scheinbar intelligent und werden dann als Gedanken oder Gemütszustände von dem *puruṣa*

1) Die neuesten Forschungen auf dem Gebiete des Buddhismus, Berlin 1853 p. 16 f.

„geschaut“. Wenn diese *vr̥tti*'s nach außen gerichtet sind, bilden sie in der Denksubstanz die Dinge der Außenwelt nach, dadurch entstehen die Vorstellungen und Begriffe. Indem nun auf diese Weise der *Puruṣa* sich für ein denkendes und handelndes Subjekt hält, entwickelt sich aus der *buddhi* der *ahaṃkāra*, das Subjectivierungsorgan, oder kosmisch: die Substanz der Individualität. Aus dieser gehen einerseits die 10 Organe, *indriya*, und der innere Sinn *manas*, anderseits die fünf feinen Elemente hervor; aus diesen entstehen die fünf groben Elemente, aus denen die Welt aufgebaut ist. Bei der Entstehung dieser Producte der *Prakṛti* spielen die drei *guṇa*'s oder Constituenten derselben je nach dem Vorwalten der einen oder anderen eine wichtige Rolle; doch können wir in diesem Zusammenhang davon absehen. Diese im Sāṅkhya consequent entwickelten Begriffe bilden im Yoga die theoretische Grundlage für die Praxis der Meditation oder Versenkung. Die Versenkung oder *yoga* besteht in der Unterdrückung der Bewegungen, *vr̥tti*'s, der Denksubstanz ¹⁾. Dann bildet dieselbe gewissermaßen wie unbewegtes Wasser einen glatten Spiegel, in dem sich der *puruṣa* unverzerrt, wie er ist, abspiegelt, während sonst sein Bild verzerrt wird in den Fluktuationen der Denksubstanz, wie das des Mondes auf unruhiger Wasserfläche ²⁾. Wenn die Denksubstanz also zur Ruhe gelangt ist und sich nur der *puruṣa* abspiegelt, dann wird das Wissen unendlich und die Verbindung von *puruṣa* und *prakṛti* löst sich definitiv, es tritt das *kaivalyam* (oder *mukti*, *nirvṛti*, *nirvāṇa*) ein. Aber selbst wenn man auf dem Wege dahin ist, wird die Denksubstanz immer wieder in Bewegung gesetzt durch die *saṃskāra*'s oder *vāsanā*'s, d. h. die latenten Eindrücke, die in ihr von früheren Handlungen, *karman*, zurückgelassen sind ³⁾. So lange die *saṃskāra*'s nicht vertilgt sind, tritt nicht der für die Erlösung erforderliche Zustand der *buddhi* definitiv ein, oder mit andern Worten, löst sich nicht die Verbindung zwischen *puruṣa* und *prakṛti*. Der Grund dieser Verbindung ist die *avidyā*, der Irrtum ⁴⁾. Schwindet sie, so löst sich die Verbindung definitiv und es tritt das *kaivalya* ein ⁵⁾. Also: *avidyā* ist

1) *yogaś cittavr̥ttinirodhaḥ*. *Yogasūtra* I 2.

2) *ib.* I 3, 4 *tadā draṣṭuḥ svarūpe 'vasthānam . vr̥ttisārūpyam itaratra*.

3) *ib.* IV 26 *tacchīdreṣu pratyayāntarāṇi saṃskārebhyaḥ*.

4) *ib.* II 24 *tasya hetur avidyā*. Vyāsa erklärt hier *avidyā* als *viparyaya-jñānavāsanā* d. h. der latente Eindruck (*saṃskāra*), den unrichtige Erkenntnis in der *buddhi* zurückgelassen hat. Sie ist der erste der fünf *kleśa*: *avidyā asmitā rāga dveṣa abhīniveśa*, *ib.* II 3; und als solche ist sie die Ursach der übrigen: *avidyā kṣetram uttarezām*.

5) *ib.* II 25 *tadabhāvāt samyogābhāvo hānam; tad dr̥śeḥ kaivalyam*.

der Grund für das Bestehenbleiben und In-Wirksamkeit-treten der *saṃskāra's*. Mit dem Schwinden von *avidyā* schwinden auch die *saṃskāra's*. Wie man sieht, hat der Buddhismus dieselben Begriffe als Nidāna 1. und 2. ebenfalls an die Spitze der Kette von Ursachen und Wirkungen gestellt, die vom Sein des Leidens zur Erlösung führt. Dies hat bereits Prof. Oldenberg anerkannt. In der zweiten Auflage seines Buddha p. 266 Anm. 1 sagt er: „Sollte sich vielleicht diese authentische Gestalt der Doctrin (nämlich daß die *saṃskāra's* als Grund die *avidyā* haben) oder eine ihr nahe kommende im Sāṅkhyasystem erhalten haben?“ Er würde seine Frage mit einem unbedingten Ja beantwortet und auch wohl die weitere Entsprechung des Buddhismus mit dem Sāṅkhya aufgesucht haben, wenn er sich von der irrigen Vorstellung hätte losmachen können, daß die philosophischen Systeme der Brahmanen später als der Buddhismus seien, und daß dieser direkt an den Veda anzuknüpfen sei!

Wir sahen, daß nach dem Yoga die *saṃskāra's* die Denksubstanz zur Bewegung anregen; sie sind der Grund für die *vr̥tti's* der *buddhi*. Letztere sind nun die Gedanken und entsprechen somit dem 3. Nidāna: *viñāna*. Beide Ausdrücke sind synonym; so wird von Viñānabhikṣu zu Sāṅkhya Sūtra I 89 *viñāna* durch *buddhi-vr̥tti* erklärt. Nun beachte man weiter folgendes. Durch die *vr̥tti's* wird erst die *buddhi* zur *buddhi*, weil ihr wie allen Produkten der *prakṛti* als charakteristisches Merkmal das In-steter-Veränderung-Begriffensein, *pariṇāmīnityātvam* zukommt. *Buddhi* ist eine Substanz; aber auch *viñāna* wird von den Buddhisten substanzieell aufgefaßt. Denn es kommt das Element des Erkennens (*viñāna-dhātu*) als sechstes zu den Elementen Erde, Wasser, Feuer, Wind und Luft. Es entspricht also das dritte Nidāna *viñāna* seinem Wesen nach der *buddhi* und steht an derjenigen Stelle, wohin es nach dem Sāṅkhya-Yoga gehört.

Das vierte Nidāna ist *nāmarūpa*. Prof. Oldenberg übersetzt es mit „Name und Gestalt“ oder „Name und Körperlichkeit“. Aus den von ihm gegebenen Erläuterungen geht hervor, daß damit das gemeint ist, was die Individualität ausmacht. Man ersieht das auch noch klarer, wenn man den entsprechenden Ausdruck der Jaina's vergleicht. Derselbe lautet *nāmagotra* und bezeichnet das Individuum als solches und als zu einer bestimmten Species gehörig. Die Sāṅkhya Philosophie faßt dies als *ahamkāra* auf, welchen Ausdruck wir oben mit Substanz der Individualität wiedergegeben haben. Der *ahamkāra* geht aber aus der *buddhi* hervor, ebenso geht *nāmarūpa* aus *viñāna* hervor. Somit entspricht nicht nur

das vierte Nidāna dem *ahaṅkāra* des Sāṅkhya, sondern steht auch an derjenigen Stelle der Reihe, welche nach der Entwicklungstheorie des Sāṅkhya dem *ahaṅkāra* zukommt.

Wir können auch aus der Praxis des Yoga das Gegenstück zu der Reihe der Nidāna's 1—4 nachweisen. *yoga* ist, wie oben gesagt, die Unterdrückung der Modificationen der Denksubstanz; man erreicht diesen Zweck durch Meditation oder Versenkung, d. h. *yoga*. Nun gibt es einen niedern *yoga* mit Objekt, *samprajñāta*, und einen höheren ohne Objekt, *asamprajñāta*. Beim letzteren ist die Denksubstanz regungslos und spiegelt nur den *puruṣa* wieder; dabei bleiben nur die *samskāra's* bestehen ¹⁾, die erst verschwinden, wenn *avidyā* schwindet. Also das, was den beiden ersten Nidāna's entspricht, fällt in den *asamprajñāta yoga*. Diesem geht der *samprajñāta* voraus. Derselbe ist vierfach, je nachdem er durch *vitarka*, *vicāra*, *ānanda* oder *asmitā* ²⁾ charakterisirt wird. Die beiden ersten, welche sich auf grobe und feine Objekte beziehen, können wir bei Seite lassen. Beim *sānanda yoga* bleibt *ahaṅkāra* ³⁾, während bei dem *sāsmīta yoga* die *buddhi* allein neben dem *puruṣa* besteht. So bewirkt also hier der Yoga der Reihe nach die Auflösung von *Ahaṅkāra*, *Buddhi* als auf die Außenwelt gerichtetes Organ, *Samskāra* und *Avidyā*.

Wir kommen zu dem fünften Nidāna: *ṣaḍāyatana*, womit die sechs Organe, nämlich die fünf Sinne und der innere Sinn, *manas*, mit ihren Objecten, nämlich den fünf Grundeigenschaften der fünf Elemente: Farbe, Geschmack, Geruch, Gefühl und Ton, und die Zustände der Dinge (*dharma*) gemeint sind. Alles dies geht also aus *nāmarūpa* hervor. Ganz ähnlich gehen im Sāṅkhya aus dem *ahaṅkāra* die 10 Organe, *indriya*, mit dem innern Sinn, *manas*, und die fünf subtilen Elemente, *tanmātra's*, hervor. Im Sāṅkhya werden nämlich außer den fünf Sinnesorganen und dem *manas*, die in der ganzen indischen Philosophie anerkannt sind, 5 Organe der Thätigkeit (*karmendriya*) ⁴⁾ angenommen. Die gemeine Ansicht der Inder erkennt diese 5 Organe der Thätigkeit nicht an; es ist also

1) *Yogasūtra* I 18. Ich folge der Erklärung *Vācaspatimiśra's*.

2) Beiläufig sei hervorgehoben, dass sich zwischen den verschiedenen Arten des *samādhi* im Yoga und Buddhismus manche Berührungspunkte finden. So geben auch bei den Buddhisten *vitakko* und *vicāro* einen Einteilungsgrund des *samādhi* ab; siehe Childers, *Pali Dictionary* p. 423.

3) *Bhoja* gebraucht *ahaṅkāra* und *ānanda* als synonym in der Behandlung der obigen Stelle: *na ca ahaṅkārasmitayor abhedatḥ śaṅkanīyaḥ*.

3) *Vācaspatimiśra*: *sā cātmanā grahītrā saha buddhir ekātmikā samvid*.

4) Ebenso in *Arāḍa's* Lehre im *Buddhacarita* XII 19.

nicht auffällig, daß die buddhistische Lehre sie nicht aufgenommen hat. Die *tanmātra's* entsprechen den „Objekten der Sinnesorgane“; denn die *tanmātra's* sind ja nur die substanziell gedachten Eigenschaften Farbe etc. Daher ihr Name. Andererseits fehlen die *dharma's* der Buddhisten an der betreffenden Stelle der Sāṅkhya-Evolutionstheorie. Aber sie fehlen nicht der Sāṅkhya und Yoga Philosophie. *dharma* ist nämlich ungefähr mit *pariṇāma* gleich, wie *dharmin* mit *pariṇāmin*. Das Ding (*pariṇāmin* oder *dharmin*) nimmt nach bestimmter Reihenfolge (*krama*) verschiedene Zustände *dharma's* an (*pariṇamati*); ein *dharma* betritt, nachdem er bis dahin auf dem *anāgatādḥvan* verharret hatte d. h. nur potentialiter dagewesen ist, den *astyādḥvan* d. h. er ist wirklich, um dann den *atītādḥvan* zu betreten, d. h. er ist gewesen¹⁾. Diese Theorie² vertritt im Sāṅkhya-Yoga die Lehre von der Causalität. Man kann also auch sagen, daß mit *dharma* die Erscheinung der Dinge gemeint sei³⁾. Diese wird allein wahrgenommen, das Ding selbst ist nur das Substrat, in dem oder durch das die Erscheinungen sind. Die Buddhisten gebrauchen nun *dharma* oft scheinbar im Sinne von Ding. Wie Buddha, den übersinnlichen *ātman* aus seinen Betrachtungen wegließ, so hat er auch das Substrat der Erscheinung, das Ding selbst, nicht ausdrücklich anerkannt. Dem gemeinen Verstande mag diese Lehre unfassbar gewesen sein; einen Ausweg scheint er gesucht zu haben in der späteren buddhistischen Lehre von der nur momentanen Existenz alles Seienden (*kṣaṇikatva*). Wie dem aber auch sei, den buddhistischen *dharma's*, Erscheinungen, entspricht ungefähr die Außenwelt, die in den *mahābhūta*, groben Elementen, des Sāṅkhya-Yoga enthalten ist. Die *mahābhūta* gehen nach dem Sāṅkhya als besondere Schöpfung aus den *tanmātra's* hervor. Dagegen würden sie nach der buddhistischen Lehre mit mit ihnen auf gleicher Linie stehen.

1) Siehe Yogasūtra III 13. IV 12.

2) Sie scheint auf den ersten Blick recht abstrus, ist aber nur die gemeine, in philosophisch sein wollende Worte gefasste Erfahrung, dass ein Ding wird und vergeht. Es ist nur der erste Schritt gemacht, diese Erfahrung zu analysieren. Die genannte Theorie gehört also einer primitiven Stufe des Denkens an. Die Lehre von der Causalität, wie sie im Nyāya-Vaiśeṣika auftritt, bedeutet einen ungeheuren Fortschritt des philosophischen Erkennens.

3) Die Erscheinung eines Dinges ist Objekt der Thätigkeit des *manas*, das also die Wahrnehmungen der einzelnen Sinne zu der Gesamtwahrnehmung combinirt. So erklärte Garbe's Pandit *manaso viśayaḥ* mit *yad vastu samkalpanīyam: „idam icchāmīti“*, *vikalpanīyaṃ ca: „idam ittham asti nāsti veti“*. Siehe sein Aniruddha's Commentary p. 89 note 3.

Die folgenden zwei Nidāna 6, 7, *sparśa* und *vedanā*, beziehen sich auf den Erkenntnis-Proceß. Die dabei obwaltenden Vorstellungen scheinen gemeinindisch zu sein. Die Organe treten mit den Objekten in Berührung; dadurch entsteht einerseits die Wahrnehmung und andererseits, da bei diesem Akt der innere Sinn, *manas*, mitwirkt, ein Lust- oder Unlustgefühl *vedanā*. Aus dieser geht *trṣṇā* „der Wille zum Leben“, das 8. Nidāna, hervor. Diesem entspricht im Yoga *abhiniveśa* oder *āśis*, wofür auch *trṣṇā* gebraucht wird. Aus dem *abhiniveśa* „Lebenslust“ wird auf in früheren Existenzen erlebte Freuden und Leiden geschlossen, siehe Yoga Sūtra II 9. Also aus *sukhaduḥkha* geht *abhiniveśa* hervor, genau wie aus *vedanā* die *trṣṇā*. Damit ist auch das 8. Nidāna erledigt.

abhiniveśa oder *āśis*, nach IV 10 allein, nach II 12 in Verbindung mit den übrigen *kleśa*'s, ist der Grund für *dharmādharmau*, Verdienst und Schuld, und diese sind der Grund des weltlichen Daseins, *saṃsāra*, vergl. Sāṅkhya Sūtra III 3 *tad-bijāt saṃsṛtiḥ*. Hier steht also zwischen *abhiniveśa* oder *trṣṇā* und *saṃsāra* oder *bhava* als Mittelglied *dharmādharmā*; ähnlich werden in der *Sāṅkhya-sūtravṛtti* II 1. als die speciellen Ursachen (*causa efficiens*) aufgeführt: *avidyā*, *trṣṇā*, *dharmādharmau*. In der Reihe der Nidāna's folgen nun auf einander: 8) *trṣṇā*, 9) *upādāna*, 10) *bhava*; von diesen stimmt *trṣṇā* mit *trṣṇā* oder *abhiniveśa* des Sāṅkhya-Yoga überein, ebenso *bhava* mit *saṃsāra*, mit dem es ja nach gemeinindischem Sprachgebrauch synonym ist. So werden wir darauf geführt, in dem *upādāna* der Buddhisten etwas dem Begriffe von *dharmādharmau* analoges zu suchen. Aus den von Prof. Oldenberg in der ersten Auflage seines Buddha p. 434 ff. angeführten Stellen scheint mir hervorzugehen, daß *upādāna* besteht im Gefallenfinden an etwas, das unwahr, unrein oder nichtig ist, ja selbst an dem, was an sich gut ist¹⁾. Dies ist zwar nicht direkt gleich *dharma* oder *adharmā*, aber wenigstens die Ursache davon. *dharmādharmā* heißen auch *adrṣṭa*, das Ungesehene, Unsichtbare; sie sind *saṃskāra*'s. Man sollte nun dem entsprechend bei den Buddhisten *karman* erwarten, aber derselbe Begriff war schon im 2. Nidāna *saṃskāra* gegeben. So konnte an dieser Stelle, wo es sich um bestimmte *saṃskāra*'s handelt, dieser Ausdruck nicht wiederkehren. Buddha wählte daher die konkrete Ursache derjenigen *saṃskāra*'s, welche das weltliche Dasein unmittelbar zur Folge

1) *upādāna* heisst im Sāṅkhya eine der vier *ādhyātmiķa tuṣṭi*'s, die ihrerseits an die 4 *upādāna*'s der Buddhisten *kāma*, *dīṭṭhi*, *śilavata*, und *attavāda* erinnern. Vṛtti zu III 43.

haben, während diejenigen, welche das Seiende überhaupt vom *vijñāna* an bewirken, im 2. Nidāna genannt sind.

Die beiden letzten Nidāna's: *jāti*, Geburt, und *jarāmaraṇa*, Alter und Tod, bedürfen keiner Erörterungen. In allen indischen Philosophemen, welche die Wiedergeburt annehmen, ist die Geburt eine Consequenz des Saṃsāra, und die Geburt hat Alter und Tod zur Folge.

Wir haben also gesehen, daß die Causalitätsreihe der Buddhisten sich aus Begriffen zusammensetzt, die denjenigen entsprechen, welche auch im Sāṅkhya-Yoga gelten und in derselben Reihenfolge als Ursache und Wirkung mit einander verknüpft sind. Natürlich behaupte ich nicht, daß diese Begriffe der beiden verschiedenen Philosophien sich genau deckten, aber sie entsprechen sich gegenseitig, soweit dies bei zwei Systemen möglich ist, von denen das eine ein ewiges Sein sowohl der Seele (*ātman*) als auch der Natur (*prakṛti*) anerkennt, das andere aber ein solches Sein leugnet.

Es erhebt sich nun die Frage: welches dieser beiden Systeme ist das ursprüngliche? Darüber kann meines Erachtens kein Zweifel sein. Die Evolutionstheorie des Sāṅkhya ist consequent und verständlich: sie ist ein Versuch primitiver Denker, zwischen dem unveränderlichen Sein, das ja auch die Eleaten forderten, und der Welt der Erscheinungen einen vernunftgemässen Zusammenhang herzustellen. Das unveränderliche Sein wurde in den *puruṣa* oder *ātman* (wir könnten sagen: Seele als Ding an sich) verlegt, während die Welt der Erscheinungen auf die *prakṛti* zurückgeht, deren Wesen ist, sich unablässig zu verändern. Nimmt man aber aus dieser Gedankenreihe den *ātman* heraus, auf den sich das eigentliche Problem stützt, so wird sie unverständlich und das ganze psychologisch-kosmogonische System sinkt zu einer wilden Phantasie herunter. Das beweisen alle Versuche, die buddhistische Causalitätsreihe zu verstehen; sie blieb ein Rätsel, nach wie vor. Auch Prof. Oldenberg muß darauf verzichten, die beiden ersten Nidāna's logisch aus dem System heraus zu begründen; er sagt ¹⁾: „Man empfängt den Eindruck, daß, wie die Nennung der Avijjā als letzter Wurzel alles Uebels, so auch diejenige der Sankhāras als des nächsten Produktes aus dem Nichtwissen, von den Buddhisten als etwas fertig ausgeprägtes den Vorräthen der ältern Speculation entlehnt ist“. Trotz dieser Annahme verhehlt sich Prof. Oldenberg nicht die Widersprüche ²⁾ in der Cau-

1) Buddha² 265 f.

2) ib. p. 256.

salitätsreihe, die auch bei seiner Erklärungsweise zurückbleiben. Nach ihm wird vom 3. Nidāna an die Entwicklung beginnend mit dem Moment der Empfängnis geschildert; mit dem 11. Nidāna haben wir erst die Geburt, während die vorhergehenden Nidāna's sich schon auf das Leben in der Welt beziehen. Solche Widersprüche würde sich auch ein weniger scharfsinniger Kopf, als Buddha war, nicht haben zu schulden kommen lassen, wenn es sich um eine so einfache Sache handelte, die verschiedenen aufeinander folgenden Zustände eines Wesens von der Empfängnis bis zum Tode in ihrer gegenseitigen Verkettung darzustellen. Ich verwerfe diese Erklärung ¹⁾ und nehme an, daß Buddha überhaupt die Begriffe, die er in der Causalitätsreihe zusammenfügt, vom Sāṅkhya-Yoga überkommen hat; wenn er auch mit Rücksicht auf seine Grundansicht diese Begriffe etwas umgemodelt hat, so sind sie darum nicht weniger Entlehnungen. Sollte Buddha, wird man einwenden, nicht gefühlt haben, daß der ursprüngliche Causalnexus zwischen diesen Begriffen in sich zerfallen mußte, sobald man den Grundstein des Gebäudes, den *ātman*, weg nahm? Ich glaube, hier war eine Täuschung wohl möglich. Denn mit jenen im Sāṅkhya-Yoga ausgeprägten Begriffen erfaßte und grupperte man Erscheinungen des Geisteslebens, Thatsachen der Erfahrung, welche die Grundlage des psychologischen Wissens jener Zeit ausmachten. Wollte man dieses festhalten, so durfte man jene nicht preisgeben. Jene Begriffe hatten also einen wertvollen Inhalt erhalten, der sie unabhängig von der ursprünglichen Begründungsweise zu machen schien. Sie standen gewissermaßen fest durch ihren Inhalt und mit ihnen war ihre gegenseitige Abhängigkeit gegeben. Uns fällt sofort der Widerspruch auf, weil unser Denken von jenen Begriffen unabhängig ist und ihnen objektiv entgegentritt; das indische Denken übersah zunächst den Widerspruch, weil es mit jenen Begriffen zu operiren gewohnt war und sich ihnen also nicht objektiv gegenüberstellen konnte. Es kommt noch hinzu, daß Buddha wohl nicht das Dasein des *ātman* schlechtweg leugnete, sondern als etwas jenseits der Erkenntnis liegendes aus seinem System fortließ. Er folgte darin einer für jene Zeit durch das Zeugnis der

1) Die von Prof. Oldenberg in Uebersetzung aus dem Mahānidāna Sutta angeführte Stelle erläutert nur den Zusammenhang der Nidāna's 3 u. 4 an einem Beispiel, giebt aber nicht die Erklärung für diesen Zusammenhang. — Die Nennung der Geburt im 11. Nidāna geht auf diejenige Geburt, womit das gegenwärtige Leben eines Individuums beginnt. Diese letzte Geburt ist aber die Folge von früheren. Was in diesen vorging, muss in den vorausgehenden Nidāna's zum Ausdruck gekommen sein.

Jaina gut beglaubigten Richtung, nämlich der der Ajñānavādinas oder Agnostiker, siehe Sacred Books of the East, vol. 45, p. XXVIII. Also, die Entwicklung der Nidāna's auf der Grundlage des Buddhismus wäre unbegreiflich; dagegen ist die Entstehung der entsprechenden Begriffe auf dem Boden der Sāṅkhya Lehre durchaus folgerichtig.

Auch von einem andern Gesichtspunkte aus betrachtet stellt sich die buddhistische Lehre als eine abgeleitete dar. Im Sāṅkhya-Yoga ist wohl die Verkettung der Begriffe, die vom Sein zur Erlösung führen, recht bekannt, aber sie erscheint nur als Endresultat in dem System, das hauptsächlich der Begründung dieser Begriffe gewidmet ist. Man hat sie nicht formelhaft als eine Kette dargestellt. Umgekehrt verhält es sich im Buddhismus: die Kette erscheint als Formel, als Grunddogma, und die Begründung blieb anderweitiger Belehrung überlassen. Wenn die Reihe der Nidāna's so aufgestellt werden konnte, wie es im *paṭiccasamuppāda* geschehen ist, so durfte wohl vorausausgesetzt werden, daß die Bedeutung der einzelnen Glieder im Großen und Ganzen allgemein bekannt und verständlich war. Mit andern Worten, die Lehren des Sāṅkhya-Yoga waren in denjenigen Kreisen bekannt, an die sich Buddha richtete.

Zu diesen inneren Gründen für die Priorität des Sāṅkhya-Yoga muß aber noch der Nachweis hinzutreten, daß diese Systeme thatsächlich älter als der Buddhismus sind. Es ist schon oben die Erzählung im Buddhacarita erwähnt worden, nach der Buddha's erster Lehrer ein Anhänger des Sāṅkhya war ¹⁾. Aber wenn man derselben keine Beweiskraft beilegen will, so erwäge man, daß die Lehren des Sāṅkhya-Yoga im Mahābhārata oft erwähnt und diese beiden Systeme als zwei ewige (*sanātana*) bezeichnet werden. Sie mußten sich sehr lange hohen Ansehens erfreut haben, um diese Bezeichnung zu verdienen und um die philosophische Grundlage zur alten Bhāgavata Religion abgeben zu können, was nach Ausweis der Bhāgavadgītā thatsächlich der Fall war. Nun wird man das Mahābhārata nicht später als in das zweite oder dritte Jhd. v. Chr. setzen können ²⁾. Daraus folgt, daß die damals schon

1) In diesem Zusammenhang hat schon Prof. Windisch im Literarischen Centralblatt 1894 p. 1205 auf die Bedeutung jenes Berichtes hingewiesen.

2) Meine Gründe sind in Kürze folgende. Im Mahābhārata, das dem westlichen Indien angehört, gelten die Völker des Punjab als *vrātya*, als nicht gleichberechtigt mit den reineren Stämmen. Dies gründete sich auf ihre abweichenden Sitten (unter denen auch das Matriarchat erwähnt wird); es wird aber mit keinem

als uralte angesehenen Lehren des Sāṅkhya-Yoga weit in die vorbuddhistische Zeit zurückgehen müssen. Nach diesen Erwägungen war also das zeitliche Verhältnis zwischen Buddhismus und Sāṅkhya-Yoga derart, wie es sein muß, wenn unsere Ansicht von der Entstehung der buddhistischen Lehre aus dem Sāṅkhya-Yoga überhaupt möglich sein soll.

Also die buddhistische Philosophie ist auf dem Sāṅkhya aufgebaut. War jene Sāṅkhya-Lehre, die Buddha zu seiner Religion umbildete, durchaus identisch mit derjenigen, welche uns in den Sūtras begegnet, oder war es nicht vielmehr eine Variation des Sāṅkhya, wie wir solche im Mahābhārata und in den Purāṇa kennen lernen? Ich glaube, letzteres läßt sich wahrscheinlich machen. Denn bei der Vergleichung der buddhistischen Nidāna's mit den Sāṅkhya-Begriffen konnten wir die drei *guṇa's* ganz beiseite lassen. In der Sprache der Buddhisten hat, soweit ich nach eigener Erinnerung und nach Childers' Pali Dictionary urteilen kann, das Wort *guṇa* nur seine gewöhnliche Bedeutung und es findet sich kein Anklang an die technische Bedeutung, die *guṇa* im Sāṅkhya hat, während dies wohl in der Sprache der Jaina's der Fall ist. Danach darf man annehmen, daß der Sāṅkhya, aus dem Buddha's System hervorging, ohne die Theorie von den drei *guṇa's* auszu-

Worte angedeutet, dass sie von Barbaren beherrscht worden seien. Im Gegenteil, ihre Fürstenthümer sind mit denen des orthodoxen übrigen Indiens verschwägert. So ist ja Pāṇḍu's zweite Frau eine Mādrī, während ihr Bruder Śālyu auf Seiten der Kuruinge kämpft. Zur Zeit, in der die Sagen des Mahābhārata sich ausbildeten und in epischen Liedern besungen wurden, konnte das Punjab noch nicht unter die Herrschaft der Achämeniden geraten sein. Diese Annahme wäre auch wegen der Stellung der Gāndhāra in der Sage unmöglich. Ihre Fürsten gelten nicht nur als mächtig und durchaus selbständig, sondern sie sind auch mit dem Kuruingen verschwägert und aufs engste befreundet. Dem Inhalte nach geht das M. Bh. also in die Zeit vor dem 6. Jhd. v. Chr. zurück. Sein Text könnte ja später sein. In ihm erscheinen nun die Śāka und Yavana, die meist zusammen genannt werden, nicht als in Indien wohnende, keineswegs als in Gāndhāra und im Punjab herrschende Völker. Von einem Haß gegen dieselben ist nichts zu verspüren; und doch würde ein Dichter ihn nicht ganz haben unterdrücken können, wenn diese Barbaren in seinem Lande oder im benachbarten sich breit gemacht hätten. Gegen die griechische Herrschaft trifft dies Argument vielleicht weniger zu, weil die Griechen wohl nur in geringer Anzahl gekommen sind; dagegen behält es gegen die Horden der Skythen seine volle Beweiskraft. Mit der Skythen Herrschaft, wahrscheinlich schon vorher gelangte der Buddhismus im westlichen Indien zu großem Ansehen. Auch davon ist im M. Bh. noch nichts zu verspüren. Nach alle dem dürfen wir das M. Bh. nicht zu nahe an den Anfang unserer Zeitrechnung setzen; das 2. oder 3. vorchristliche Jahrhundert dürfte der allerspätteste Termin sein.

kommen suchte. Das Bestehen dieser Abart der Lehre Kapila's wird uns nun beglaubigt durch Āsvagoṣa, der, wie wir oben gesehen haben, gerade eine solche Lehre dem Arāḍa Kālāma, dem ersten Lehrer Buddha's, zuschreibt. Wir haben oben immer die Frage unentschieden gelassen, ob Āsvagoṣa's Bericht auf Fiktion oder Tradition beruht; ich glaube wir müssen ihn jetzt als Tradition gelten lassen. Denn wenn wir auf Grund anderer Untersuchungen zu der Ueberzeugung gekommen sind¹⁾, daß Buddha von einer Abart des Sāṅkhya, die von den 3 *guṇa's* abstrahirte, ausgehend sein System ausbildete, und wenn dann Āsvagoṣa uns berichtet, daß Buddha's Lehrer gerade diese Form des Sāṅkhya vertreten habe, so ist es schwer an Zufall zu glauben. Wir könnten wohl verstehen, daß Āsvagoṣa aus freier Erfindung dem Lehrer des Buddha irgend eine Philosophie — und warum nicht den Sāṅkhya — zugeschrieben hätte; aber wenn er ihm die Sāṅkhya Philosophie andichtete, warum unterdrückte er dann in der Schilderung derselben die Erwähnung der drei *guṇa's*? Denn daß die drei *guṇa's* zum System gehörten, ist sicher; die Uebereinstimmung der Sūtras²⁾ mit dem Zeugnis des Mahābhārata und der Purāṇa läßt darüber keinen Zweifel bestehen. Wir können also die Annahme nicht von der Hand weisen, daß sich eine genauere Ueberlieferung betreffs der Lehre von Buddha's Lehrern erhalten habe, die in Āsvagoṣa's Buddhacarita auf uns gekommen ist. Da also das Resultat unserer Untersuchung mit der Ueberlieferung übereinstimmt, so ist der Beweis erbracht, daß die buddhistische Philosophie aus dem Sāṅkhya-Yoga hervorgegangen ist. Es wäre vielleicht richtiger zu sagen, daß eine Form des Yoga ihr zu Grunde liege. Denn einerseits werden in Āsvagoṣa's Bericht von Arāḍa Kālāma's Lehre die verschiedenen Arten von Versenkung ebenso ausführlich behandelt wie der rein theoretische Teil der Lehre, andererseits spielen gerade die Arten der Versenkung im Buddhismus eine große Rolle, wie ja die letzte Stufe des heiligen achtteiligen Weges, des *ariyo aṭṭhangiko maggo*³⁾ eben Versenkung, *saṃā-*

1) Ich darf wohl erklären, daß als ich meine Untersuchungen über den Zusammenhang des Buddhismus mit dem Sāṅkhya aufnahm, ich noch nicht das Schlußresultat voraussah, das uns jetzt beschäftigt, und daß ich selbst nicht wenig überrascht war, als sich in so unerwarteter Weise die letzte Lücke der Beweisführung schloß.

2) Die Erklärer des Yoga gehen von der Guṇa-Theorie aus, wie sie im Sāṅkhya gilt; aber auch in den Sūtra wird darauf Bezug genommen. Das Wort *guṇa* im technischen Sinne findet sich Yogasūtra II 15. IV 13. 32. 34. *sattva* II 41. III 34. 48. 54. *rajas* und *tamas* werden nicht ausdrücklich erwähnt.

3) Sollte vielleicht dieser selbst dem *aṣṭāṅga yoga* nachgebildet sein? Aller-

samādhi, ist. Auch kann man dafür anführen, daß eine Anzahl von technischen Begriffen des Yoga in der buddhistischen Lehre wiederkehren, wovon ich einiges im Vorübergehen oben bemerkt habe, anderes von Prof. Kern hervorgehoben worden ist. Besonders wichtig scheint mir aber noch folgendes. Yoga ist die Aufhebung (*nirodha*) der Funktionen der Denksubstanz (*cittavṛtti*) I 2. Dadurch wird das *kaivalya*, die Loslösung des *puruṣa* von der Welt des veränderlichen Seins erreicht. Auch im Buddhismus bewirkt die Aufhebung (*nirodha*) des Leidens das Nirvāṇa. Nirodha ist also in gleichem Masse ein Grundbegriff des Buddhismus wie des Yoga. So lautet die stets wiederkehrende Formel: *yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ*. Dieser Satz lehrt mehr als dass Alles, was entsteht, auch vergeht; das wusste Jeder, ohne Buddha's Predigt zu hören; der Satz lehrt vielmehr, daß Alles was in's Dasein treten kann, auch daran verhindert werden kann, in's Dasein zu treten. Wer das begriff, dem gieng das *dharmacakkhūṃ* auf, der war reif die Lehre Buddha's anzunehmen. Dasselbe liegt in dem mantra der Buddhisten, jener alten Āryāstrophe: *ye dhamma hetupabbhavā tesam hetum tathāgato āha | tesam ca yo nirodho evaṃvādī mahāsamaṇo ||* „Welche Erscheinungen aus einer Ursache hervorgehen, deren Ursache hat der Tathāgata erklärt, und ebenso dieser (Erscheinungen) Aufhebung; das ist die Lehre des grossen Śramaṇa“. Also überall die engsten Beziehungen zum Yoga. Da aber im Einzelnen schwer zu scheiden ist, was man dem Sāṅkhya und was dem Yoga zuschreiben soll, so wird es den bekannten Thatsachen entsprechen, wenn wir Sāṅkhya-Yoga als die philosophische Grundlage des Buddhismus bezeichnen.

dings stimmt nur das letzte Glied *samādhi* in beiden Oktaden überein; andere *yogāṅgas* finden dagegen wie Kern l. c. p. 501 bemerkt hat, in den buddhistischen *karmasthāna*'s ihre Entsprechung.

Bonn, 11. December 1895.

H. Jacobi.
