

## Über das ursprüngliche Yogasystem.

VON HERMANN JACOBI

in Bonn.

(Vorgelegt am 17. Oktober 1929 [s. oben S. 471].)

Von den sechs klassischen Systemen der indischen Philosophie gehören immer je zwei wegen ähnlicher Grundanschauungen enger zusammen. Das Verhältnis der Zusammengehörigkeit hat sich aber bei jedem dieser drei Paare verschieden entwickelt. Die Pūrva- und die Uttara-Mīmāṃsā (Vedānta) bildeten ursprünglich die beiden Teile einer Prinzipienlehre der Exegetik der Offenbarung, einerseits der Opfervorschriften und andererseits der spekulativen Texte; aber später haben sich beide von einander unabhängig gemacht und bilden seitdem zwei verschiedene Systeme, die jedoch durch das gleiche Verhältnis zur Offenbarung zusammengehalten werden. Anders ist das Verhältnis von Vaiśeṣika und Nyāya. Jenes, durch Kaṇādas Sūtra früher zum Abschluß gebracht, behandelt vorwiegend physische und metaphysische Probleme, dieses logische und dialektische. Da aber die Nyāya-Lehrer den Kaṇāda als Autorität (Rṣi, Paramarṣi) anerkannten, so war der Grund zum Synkretismus gelegt. Dieser gewann in solchem Maße die Überhand, daß schließlich beide Systeme in eins, zum Scholastizismus (Tarka) zusammenwuchsen, und von deren ursprünglichen Verschiedenheit nur mehr Spuren bewahrt blieben.

Bei dem dritten, der Zeit nach ersten Paare, Sāṅkhya und Yoga, macht sich auch der Synkretismus geltend, ohne daß wir mangels alter Quellen den Vorgang im einzelnen verfolgen könnten. Die allgemeine Ansicht scheint von je gewesen zu sein, daß beide Systeme gewissermaßen Verwandte, aber doch auch Rivalen seien. Beide erstreben dasselbe Ziel, die Erlösung<sup>1</sup>, aber auf verschiedenem Wege: Sāṅkhya durch Erkenntnis, Yoga durch Arbeit an sich selbst, jenes hat einen fast ausschließlich intellektuellen, dieser einen mehr ethischen Charakter. So werden schon in der Śvetāśvatara- und Kāthaka-Upaniṣad Sāṅkhya und Yoga zusammen genannt; zu begrifflichen Erklärungen wird das Sāṅkhya herangezogen, daneben wird der Yoga gepriesen (Kāth. VI 11, Śvet. II 8—15). Ähnliche Ansichten gelten bekanntlich auch im Mahābhārata, aber, wie die Stellen in letzter Note zeigen, mit der Tendenz, die Verschiedenheit als unerheblich hinzustellen<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *yat Sāṅkhyaiḥ prāpyate sthānam, tad Yogair api gamyate; | ekam Sāṅkhyam ca Yogam ca yaḥ paśyati, sa paśyati. || Bhagavadgītā V 4.* Fast derselbe Ausspruch Mahābhārata XII 316, 4: *yad eva Yogāḥ paśyanti, tat Sāṅkhyair api dṛśyate; | ekam Sāṅkhyam ca Yogam ca yaḥ paśyati, sa tattvaṃ vit. ||*

<sup>2</sup> Wir dürfen den obengenannten Upaniṣads nicht ohne Vorbehalt glauben, was sie über den pantheistischen Charakter von Sāṅkhya und Yoga sagen. Für ihre Verfasser steht der

Für uns und seit mehr als einem Jahrtausend für die Inder selbst ist das Grundwerk des Yoga das Yogasūtra Patanjalis, das mit dem Yogabhāṣya zusammen als Pātanjalam Yogasāstram bezeichnet wird<sup>1</sup>. Darin sind bereits Yoga und Sāṅkhya so vollständig miteinander verschmolzen, daß dies Yogasāstra sich selbst in den Kapitelunterschriften Sāṅkhyapravacanam nennt, nicht anders als wie die Kommentatoren der Sāṅkhyasūtras diese Sāṅkhya-pravacanāsūtra nennen. So ist es in jüngeren Schriften, z. B. Sarvadarśanasamgraha, üblich geworden, Patanjalis Yoga-System als *sēvaram* Sāṅkhyam im Unterschied von dem eigentlichen (oder *nirīstara*) Sāṅkhya zu bezeichnen. Man hielt also Patanjalis Yogasāstra für den Yoga im Rahmen des Sāṅkhya-Systems, gewissermaßen für die Yoga-Branche desselben. Dieser landläufigen Auffassung gegenüber muß die Tatsache hervorgehoben werden, daß Patanjali die Sāṅkhya-Lehren nicht systematisch entwickelt, sondern sie als bekannt voraussetzt und billigt, indem er sie, wie GARBE<sup>2</sup> treffend sagt, »zur Grundlage aller auf den Yoga bezüglichen Ausführungen macht«. Die ursprünglichen Yoga-Lehren sind unabhängig und wohl zu unterscheiden von ihrer Erklärung durch Sāṅkhya-Ideen<sup>3</sup>. Ohne weiteres ist dies klar bei allem, was sich auf

Upaniṣad-Gedanke vom brahma als Urgrund alles Seins und das Einswerden mit ihm als höchstes Ziel unbedingt fest; eine andere Lehre mußten sie nach jenem obersten Gesichtspunkte umdeuten. Das geschah zuerst in der Svetāsvatara- und Kāthaka-Upaniṣad. Derselben Richtung hingen die religiösen Kreise an, deren schwärmerische Ansichten in dem Mahābhārata und den Purānas Ausdruck gefunden haben. Man hat dieses bunte Gewirre von Spekulationen als 'episches' Sāṅkhya bezeichnet und darin eine Vorstufe zum 'klassischen' Sāṅkhya sehen wollen, das daraus kristallisiert sei. Aber es kann für das 'epische' Sāṅkhya des MBh. gezeigt werden, daß seine Grundlage das 'klassische' Sāṅkhya war. Es wird nämlich wiederholt versichert, daß es nur 25 tattvas gebe: *pancaviṃśat param tattvam pathyate na narādhipa*. XII 307, 47. *pancaviṃśati tattvāni pravādanti maṇiṣiṇaḥ*. 308, 14. *cahūrthī rājastārūla vidyāi 'śā sāmprayāyiki [ udīrthā mayā tubhyam pancaviṃśād adhiṣṭhita. || 318, 35*. Wenn nun brahma als 26. (*śadvimśa*) genannt wird, so wird es dadurch unverkennbar als das einer ursprünglichen Reihe von 25 tattvas angehängtes Glied gekennzeichnet! Daß die Urheber dieser neuen Lehre das 'klassische' Sāṅkhya kannten, geht daraus hervor, daß 318, 59 ff. für jene eine Anzahl anerkannter Sāṅkhya-Lehrer genannt werden, darunter Jaiṣṭhīyaya, Vārṣaganya und Pancaśikha, auf welche sich das Yogabhāṣya als Autoritäten für das Sāṅkhya beruft (s. Woods, l. c. S. 359 ff. Jaiṣṭhīyaya zitiert in YBh. zu II 55).

Als Quellen des Yoga in unserm Sinne können auch die von DEUSSEN Yoga-Upaniṣads genannten späten Upaniṣads des Atharvaveda gelten. Denn wir verstehen unter Yoga, in Übereinstimmung mit der gemeinindischen Tradition und dem Zeugnis Kauṭalyas, ein dem Sāṅkhya koordiniertes philosophisches System; jene Upaniṣads dagegen sind unter dem Einfluß des Upaniṣad-Gedankens vom brahma stehende mystische Spekulationen, namentlich über die Silbe *om*. Immerhin verdienen sie Beachtung, insofern sie das Bestehen gewisser Yoga-Vorstellungen und Praktiken bezeugen. Ich halte die Yoga-Upaniṣads für Erzeugnisse einer sehr späten Periode. Dafür spricht die in ihnen betonte Verehrung Viṣṇus und Śivas sowie der Dreiheit, V. Ś. und Brahmā; dahin deutet auch der Gebrauch der technischen Bezeichnungen *recaḥ*, *pūraka*, *kumbhaka* bei der Atemregulierung, die sich im YS. (II 50) und YBh. noch nicht finden, sondern erst von Vācaspati an durchgehends gebraucht werden (vgl. GARBE, Sāṅkhya und Yoga S. 44, 4); dagegen nicht überzeugend DEUSSEN, Philosophie d. Up. S. 348.)

<sup>1</sup> Ich werde mich im gleichen Sinne des Ausdrucks Yogasāstra bedienen; wenn aber nur eins der beiden darin enthaltenen Werke gemeint ist, dasselbe als Yogasūtra (YS.) bzw. Yogabhāṣya (YBh.) bezeichnen.

<sup>2</sup> Sāṅkhya und Yoga S. 33.

<sup>3</sup> Hiermit steht nicht in Widerspruch, daß für unsere Kenntnis des Sāṅkhya eine unschätzbare Quelle das Yogabhāṣya ist, weil es die von Patanjali angezogenen oder vorausgesetzten Sāṅkhya-Lehren eingehend durchweg nach älteren Sāṅkhya-Lehrern, nie nach Īśvarakṛṣṇa, erläutert und uns zu ihrem richtigen Verständnis verhilft, das sonst bei der Dürftigkeit der echten Sāṅkhya-Quellen (Kārikās, Gaṇḍapādabhāṣya und Mātharavṛtti) oft zu kurz kommt.

die Yoga-Praxis bezieht: den Yogāngas, dem Kriyāyoga und der von letzterem geforderten Gottesverehrung. Aber all dies, so wichtig es auch für eine Erlösungslehre sein kann, genügt doch nicht als Inhalt eines philosophischen Systems, das als gleichberechtigt neben dem Sāṅkhya genannt zu werden verdiente und tatsächlich so bei der ersten Aufzählung der philosophischen Systeme genannt wird. In einer viel besprochenen Stelle erklärt nämlich Kauṭalya: *Sāṅkhyam Yogo Lokāyatam cē ty ānvīkṣikī* (I 2) »Philosophie umfaßt (die drei Systeme) Sāṅkhya, Yoga und Lokāyata«. Und auch noch im MBh. werden, wie oben gesagt, Sāṅkhya und Yoga zwei gleichberechtigte, gewissermaßen rivalisierende Philosophien genannt. Es ist daher zu erwarten, daß im ursprünglichen Yoga-System nicht nur der praktische Teil eine dem Sāṅkhya fremde Materie war, sondern auch im theoretischen Teil manche Grundlehren enthalten waren, die mit solchen des Sāṅkhya nicht vereinbar bzw. als solche nicht nachweisbar sind. Dies im einzelnen zu zeigen, ist der Zweck vorliegender Untersuchung. Bevor wir jedoch in dieselbe eintreten, scheint mir ein Überblick über die in Betracht kommenden Quellen geboten.

### Die Quellen<sup>1</sup>.

Die Inder haben vielfach den Philosophen Patanjali mit dem gleichnamigen Grammatiker identifiziert<sup>2</sup>, und die älteren europäischen Gelehrten hatten ihnen darin beigestimmt. Aber GARBE, der noch in »Sāṅkhya und Yoga« S. 36 jene Gleichsetzung für richtig gehalten hatte, erklärt in der 2. Auflage seiner Sāṅkhya-Philosophie S. 147 f.: »Jedenfalls kann keine Rede davon sein, daß Patañjali, der Verfasser des Yogasūtras, mit dem gleichnamigen Grammatiker aus dem 2. Jahrhundert v. Chr., dem Verfasser des Mahābhāṣya, identisch sei.« Das Alter des Patanjali wird mit beinahe völliger Gewißheit später als das von Vasubandhu, Verfasser des Abhidharmakoṣa und nachher Vertreter des Yogācāra, anzusetzen sein. Denn erstens polemisiert YS. IV gegen den Vijnānavāda, was gegen Vasubandhu gerichtet zu sein scheint, dessen idealistische Lehre die orthodoxe Philosophie alarmiert hat.

<sup>1</sup> Über die Literatur des Sāṅkhya und die Textausgaben handelt ausführlich GARBE, Die Sāṅkhya-Philosophie<sup>2</sup>, 1917; die Bibliographie ib. S. 105 ff. — Über die Quellen des Yoga siehe POUL TUXEN, Yoga, Kopenhagen 1911, S. 17 ff.

<sup>2</sup> Der älteste bislang bekannte Beleg für die Identifizierung des Philosophen Patanjali mit dem Grammatiker (und einem Mediziner) ist nach J. H. WOODS, Harvard Oriental Series, vol. XII p. XIII, die Strophe 5 der Einleitung von Bhojas Kommentar zum Yogasūtra, er stammt also aus dem 10. Jahrhundert. Ein bedeutend älterer Beleg würde das Mangala des Yogabhāṣya sein, wenn es von dessen Verfasser herrührte. Dort wird nämlich über Patanjali gesagt, er habe sich in mehrfacher Weise für das Wohl der Welt bemüht (*yas tyaktvā ripam ādyam prabhanatī jagato 'nekadhā 'nugrahāya*). Aber diese Strophe wird von Vācaspatimītra ignoriert und erst von Vijnānabhikṣu (nach 1550 n. Chr.) erklärt. Ferner ist die Strophe auch kein richtiges mangala (d. h. *īśādevatānāmaskāralakṣaṇa*), sondern, wie die Phrase *sa vo 'vyāt* in der letzten Zeile zeigt, ein Segensspruch (*āśis*), wie er als *nāndī* im Anfang eines Dramas üblich ist. Wahrscheinlich gab es ein Patanjalinīṭakam, wie sich ein Patanjalicaritam kāvyam erhalten hat; jenem hat der Schreiber des Archetypus die Strophe entlehnt und statt eines mangala dem Text des Bhāṣya vorangestellt. Das Yogabhāṣya wäre also von Haus aus ohne mangala gewesen, wie alle echten philosophischen Bhāṣyas, des Nyāya, der Mīmāṃsā und des Vedānta. Nur das Prāśastapādabhāṣya hat ein mangala; es ist aber auch kein eigentliches Bhāṣya, sondern ein selbständiges Kompendium des Vaiśeṣika.

Zweitens kennt Patanjali nicht nur die Vaibhāṣika-Lehren über das Sein des Zukünftigen und Vergangenen, wie sie Vasubandhu im Abhidharmakośa V 25f. dargelegt hat, sondern er hat auch die drei hauptsächlichsten Ansichten darüber sich angeeignet und zu einer einheitlichen Theorie zu vereinigen gesucht. Der Nachweis dieser Tatsache, der uns hier zu weit vom Thema abführen würde, soll weiter unten, wo über das Verhältnis des Yogasāstras zum Buddhismus gehandelt wird, erbracht werden. — Wenn also Patanjali jünger als Vasubandhu ist, können wir das Yogasūtra in das 5. Jahrhundert setzen<sup>1</sup>.

Was nun das Yogabhāṣya betrifft, so ist die untere Grenze für dessen Abfassung das 9. Jahrhundert, weil Vācaspatimīśra dazu seine Tattvavaiśarādi genannte Vyākhyā geschrieben hat. Aber die untere Grenze läßt sich mit größter Wahrscheinlichkeit noch zwei Jahrhunderte hinaufschieben. Denn wie Woods, l. c. p. XXI bemerkt, verrät Māgha (gegen 650 n. Chr.) in Strophe IV 55 des Śiśupālavadha seine Bekanntschaft mit dem *avataraṇa* des Bhāṣya zu YS. I 33. Ich füge hinzu, daß die zweite Hälfte der Strophe den Inhalt des Bhāṣya zu I 2 mit Schlagworten zusammenfaßt. Das Bhāṣya war also zu Māghas Zeit eine anerkannte Autorität des Yoga und muß vor das 7. Jahrhundert angesetzt werden.

Der Name des Verfassers des Bhāṣya ist unbekannt; in den Kapitelunterschriften wird er nicht genannt, sondern Sūtra und Bhāṣya zusammen als Pātanjalam Yogasāstram bezeichnet. Die Kommentatoren schreiben das YBh. dem Vedavyāsa (so Vācaspatimīśra und Vijnānabhikṣu) oder Vyāsa (Rāmānandayati und Nageśa) zu, dem mythischen Verfasser anonymer Werke von kanonischer Geltung wie des Mahābhārata und der Purānas, ja selbst des Vedāntasūtras, obschon dessen Verfasser sich selbst Bādarāyaṇa nennt und sicher eine wirkliche Person war. Der Glaube, daß der mythische Vedavyāsa das YBh. geschrieben habe, wird in Yoga-Kreisen entsprungen sein und in diesen Geltung gehabt haben; außerhalb derselben scheint man vielfach Patanjali für den Verfasser auch des YBh. angesehen zu haben. Sehr bemerkenswert in dieser Hinsicht ist eine Stelle in der Nyāyakandalī, dem Kommentar Śrīdharas (991 n. Chr.) zum Praśastapādabhāṣya, wo (p. 171f.) die Sāṅkhya-Lehre über das Verhältnis von *buddhi* und *puruṣa* mit Bezugnahme auf YBh. zu II 20 besprochen wird. Dabei zitiert Śrīdhara die Worte: *aparīṇāminī hi bhoktrāktir* usw. als Ausspruch des bhagavān Patanjali<sup>2</sup> (nach Vāc. stammen sie von dem Sāṅkhyalehrer Pancaśikha), und legt dann demselben Bhagavān ihre Erklärung im YBh. *pratyayam buddham* usw. bei<sup>3</sup>, die er wörtlich anführt. Er muß also das YBh. vor Augen gehabt haben! Offenbar glaubte er, daß das YBh. in Bausch und Bogen aus der Feder Patanjalis stamme. Wie auch immer Śrīdhara zu dieser Meinung gekommen sein mag, jedenfalls entspricht sie dem Eindruck, den das Studium des YBh. hinterläßt,

<sup>1</sup> Im Cūlavamsa 37, 217 wird von Buddhaghosa berichtet, daß er in der Regierung Mahānāmans nach Ceylon kam und im Vibhāra des Thera Revata die Lehren Patanjalis eingehend erläuterte. GEIGER bemerkt zu dieser Stelle in seiner Übersetzung S. 23 von Patanjali: the author of the Yogasūtrāṇi, who must accordingly, if our notice is credible, have lived before the middle of the 5<sup>th</sup> century A. D.

<sup>2</sup> Ebenso Mādhyama im Sarvadarśanasamgraha, Pātanjaladarśanam.

<sup>3</sup> Ebenso in der Syādvādamanjari zu v. 15.

nämlich, daß es wie dem Geiste, so auch der Zeit nach dem Yogasūtra nicht gar ferne stand. Einen durchaus sichern Anhaltspunkt für die Bestimmung des Alters des YBh. gibt es zwar nicht, aber sein Verfasser hat wahrscheinlich, wie in Anmerkung 1 zu Seite 590 gezeigt werden soll, Dignāgas Definition des *anumāna* gekannt und benutzt. Wenn das richtig ist und sich nicht etwa schon bei Maitreya oder Asanga ähnliche Bestimmungen fanden, würde das 6. Jahrhundert als Abfassungszeit des YBh. gelten können<sup>1</sup>.

Für das Verständnis des YBh. ist natürlich Vācaspatimīśras Kommentar von größtem Nutzen, wenn er auch mit Vorsicht zu gebrauchen ist<sup>2</sup>. Es werden darin eine Fülle von Einzelheiten mitgeteilt, von denen wir sonst keine Kenntnis haben würden. Wahrscheinlich lagen Vācaspatimīśra noch ältere Quellen vor, zweifellos für das Sāṅkhya, weil er zu anonymen Zitaten im Bhāṣya den Autor, namentlich oft Pañcaśikha, zu nennen weiß. Neben den alten Kommentaren verdient das Yogavārttika Vijnānabhikṣus (16. Jahrhundert) bei der persönlichen Einstellung des Autors<sup>3</sup> hier keine besondere Berücksichtigung, ebensowenig wie die selbständige Vṛtti Bhojadevas zum Yogasūtra.

Was nun die für unsere Untersuchung in Betracht kommenden Sāṅkhya-Quellen betrifft, so steht natürlich Īśvarakṛṣṇas (wahrscheinlich 5. Jahrhundert) Sāṅkhyakārikā in 68 Āryastrophen in erster Linie als älteste uns erhaltene

<sup>1</sup> Prof. O. STRAUSS hat in »Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens« 1926, S. 358ff. »Eine alte Formel der Sāṅkhya-Yoga-Philosophie bei Vātsyāyana«, die sich ähnlich auch im YBh. zu III 13 findet, mit großer Gründlichkeit und Sachkenntnis behandelt; er erklärt am Schlusse seines Aufsatzes es für wahrscheinlich, daß das NBh. ihre Quelle sei, woraus sich denn die Posteriorität des Yogabhāṣya ergäbe. In diesem Punkte kann ich ihm nicht bestimmen, wie hier kurz begründet werden soll. STRAUSS hat nämlich an derselben Stelle noch eine andere Sāṅkhya-Formel im NBh. (zu III 1, 15) und YBh. (zu III 13) als wörtlich gleichlautend nachgewiesen (*avasthitasya dravyasya pūrvadharmavivṛttau dha:māntarōpattiḥ pariṇāmāḥ*), in der nur die Stellung von *parināma* am Anfang oder Ende des Satzes verschieden ist. Hier ist sicher der Verfasser des YBh. nicht der Entlehrende: denn es handelt sich um einen Grundbegriff des Sāṅkhya, das ja als *Parināmavāda* bezeichnet wird, und 'Vyāsa', ein gründlicher Kenner der Sāṅkhya-Literatur — die meisten Fragmente alter Sāṅkhya-Autoren sind uns ja im YBh. erhalten — wird natürlich nicht nötig gehabt haben, die Definition jenes Grundbegriffes von den Gegnern des Sāṅkhya zu entlehnen. Es läßt sich aber auch nicht behaupten, daß Vātsyāyana aus dem YBh. geschöpft habe. Denn die fragliche Definition ist offenbar eine feste Formel von weitester Verbreitung, wie deren viele in der wissenschaftlichen Literatur der Inder im Umlauf waren. Ähnlich wird es sich nun wohl auch mit der zuerst genannten Formel verhalten. Diese lautet im YBh. zu III 13: *tad etat trailokyam vyakter apaiti, kosmād? nityatvapratishedhāt; aptam apy asti, vināśapratishedhāt*. Diese Formel dient dem Sāṅkhya zum Beweise dafür, daß es nicht nur eine *kūṣasthanityatā*, ein absolut unveränderlich Ewiges nach Art der *puruṣas*, sondern auch eine *pariṇāmanityatā* gebe (STRAUSS S. 365), wie ja schon im Mahābhāṣya (I p. 7, l. 21) gesagt wird: *tad api nityam, yatra tattvam na vīhanyate*. Der oben angeführte Satz ist meines Erachtens eine feststehende Formel der Sāṅkhyas zur Erläuterung der *pariṇāmanityatā*, darum zitiert Uddyotakara ihn in dieser Form, obschon an der betreffenden Stelle im NBh. zu I 2, 6: *so 'yam vikāro stāt tad etat trailokyam* steht. Vātsyāyana will nämlich ein Beispiel für den Scheingrund *viruddha* geben, und dafür eignet sich *vikāra* besser als *trailokya*, weil schon im Begriff von *vikāra* die *amityatā* liegt. Die Annahme, daß Vātsyāyana eine geäußerte Formel der Sāṅkhyas für seinen speziellen Zweck abgeändert habe, scheint mir unbedenklich gegenüber der Unwahrscheinlichkeit, daß ein Kenner der Sāṅkhya-Literatur aus einem Beispiel der Naiyāyikas für ihren Scheingrund *viruddha* die Formel zur Erläuterung des Sāṅkhya-Grundsatzes von der *pariṇāmanityatā* herausgeschält hätte.

<sup>2</sup> Vgl. das gleich anzuführende Bedenken gegen seine Sāṅkhyatattvakaumudī als historisch getreue Darstellung des Sāṅkhya-Systems.

<sup>3</sup> GARBE, Sāṅkhya-Philosophie<sup>2</sup> S. 101ff.

echte Sāṅkhya-Quelle, welche das ganze System behandelt. Ihre äußerste Gedrängtheit der Darstellung ist für uns ein großer Nachteil, der nicht völlig aufgehoben wird durch das Bhāṣya Gauḍapādas und die Vṛtti Mātharas. Man hat wegen der Namengleichheit diesen Gauḍapāda mit dem Verfasser der Māṇḍūkya-Kārikā, dem Lehrer von Śankaras Lehrer Govinda identifiziert, wogegen schon DEUSSEN<sup>1</sup> mit Recht Widerspruch erhoben hat. Sein Kommentar ist nach meiner Überzeugung älter als der des Māthara<sup>2</sup>; diesen hält sein Entdecker S. K. BELVALKAR für das Sanskritoriginal eines von Paramārtha zwischen 557 und 559 ins Chinesische übersetzten Kommentars<sup>3</sup>, jedenfalls aber haben beide eine gemeinschaftliche Quelle. — Inhaltsreicher als diese Kommentare ist der Vācaspatimīśras, aber für unsere Zwecke kommt er nicht in Betracht. Denn wenn auch Vāc. voraussichtlich außer jenen Kommentaren auch ältere Sāṅkhya-Quellen benutzt hat, so läßt sich doch nur in seltenen Fällen unterscheiden, was er aus ihnen entlehnt hat, und welche Erklärungen von ihm selbst als logische Folgerungen aus dem Zusammenhang des Systems, wie er es sich vorstellte, erdacht sind<sup>4</sup>.

Außer der Kārikā und ihren Kommentaren berücksichtige ich nur noch die Sāṅkhyasūtras. Dieselben sind allerdings ein spätes Machwerk, das kaum vor dem 10. Jahrhundert verfaßt sein dürfte<sup>5</sup>. Zudem lehren sie nicht

<sup>1</sup> Sechzig Upanishads des Veda, S. 574.    <sup>2</sup> Chowkhambā Samskrit Series Nr. 296. 1922.

<sup>3</sup> Französische Übersetzung von Takakusu in Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, Tome IV p. 978ff.

<sup>4</sup> Hier mögen einige Bemerkungen über Pancaśikha, den wahrscheinlich ältesten Sāṅkhya-Lehrer, Platz finden. Über ihn äußert sich Īśvarakṛṣṇa, der älteste Gewährsmann, in Kār. 70 folgendermaßen: *pradatas | Āsurir apī Pancaśikhāya, tena ca bahudhā* (var. lect. *bahulī-kṛtam tantram*) ||. Māthara erklärt die Schlußworte mit: *bahūnām śiṣyānām pradattam*. Nach dieser Angabe muß Pancaśikhas Auftreten in der Überlieferung des Sāṅkhya Epoche gemacht haben: er war der Gründer einer Schule des Sāṅkhya. Darum wird er als Hauptautorität für das Sāṅkhya gegolten haben; seine Aussprüche waren unanfechtbare Zeugnisse für das, was als Sāṅkhya-Lehre gelten sollte. Wenigstens zwölf Zitate im YBh. werden auf ihn zurückgeführt, während sich, wie schon bemerkt, darin kein einziges Zitat aus den Kārikās findet. — GARBE, Sāṅkhya-Philosophie<sup>3</sup> S. 69, hat für ein verhältnismäßig jüngeres Alter Pancaśikhas folgenden Grund geltend gemacht: »in den Sūtras V 32—35 definiert Pancaśikha nämlich einen speziell der Nyāya-Philosophie angehörigen technischen Ausdruck *vyāpti*«. Richtig ist zwar, daß die fragliche Lehre Pancaśikhas bei Gelegenheit der Diskussion über die *vyāpti* eingeführt wird, aber *vyāpti* als technischer Ausdruck sowie der damit verbundene Begriff sind im Sūtra und Bhāṣya des Nyāya noch unbekannt! P. will auch nicht die *vyāpti* definieren, sondern das Wesen der *śakti* bestimmen. Im vorausgehenden sūtra ist von *nijāśakti* die Rede; wenn *nija* = *sahaja* ist, dann wäre die *śakti* eines Dinges soviel wie dessen *svarūpa*. Dies ist Veranlassung, P.s Lehre von der *ādheyaśakti* anzuführen: die *śakti* macht nicht das Wesen des Dinges aus, sondern wird ihm nur beigelegt. Nach sūtra 33. 34 zu urteilen, richtet sich P. gegen die Lehre der Mimāṃsā, daß die Verbindung des Wortes mit seiner Bedeutung — das ist dessen *śakti* — von Ewigkeit feststehe. Nach allen andern Philosophien beruht die *śakti* auf einer Festsetzung, *saṃketa*, ist also nach P. *ādheya*. Als chronologisches Argument läßt sich P.s Lehre nicht verwerten. — P. hat auch zehn *maulikārthas* aufgestellt, die in einer Tristubhstrophe, *astūtam* usw., aufgezählt werden. Diese Strophe findet sich in Mātharavṛtti zu Kār. 72 und Ālaka Kommentar zu Ratnākaras Haravijaya VI 18. An letzterer Stelle wird diese Aufstellung ausdrücklich dem P. zugeschrieben. Diese 10 *padārthas* P.s und die 50 *dhāras* des Sāṅkhya machen zusammen die 60 *padārthas* des Śaṣṭitantra aus, wie Māthara l. c. angibt und wie auch die von Vācaspati am Ende der Sāṅkhyasāttvakaumudī aus dem Rājāvartika zitierten Śloken ausführen. Diese 60 *padārthas* sind die *tantras*, nach denen das Sāṅkhya-System, wie es Pancaśikha lehrte, als Śaṣṭitantra bezeichnet wurde.

<sup>5</sup> Vgl. ZDMG. Bd. 60, S. 593.

das reine Sāṅkhya, sondern sind von dem Yogaśāstra beeinflusst, wie denn SS. II 33 = YS. I 5 und SS. III 33 (cf. VI 24) = YS. II 46 ist. Jedoch sind die Sāṅkhyasūtras noch weit von dem Synkretismus von Sāṅkhya, Vedānta und Yoga entfernt, wie ihn Vijnānabhikṣu lehrt, z. B. in seinem Sāṅkhyasāra. Wir ziehen sie hauptsächlich heran, um festzustellen, ob und in welcher Verbindung in ihnen philosophische Ausdrücke, die dem Yoga eigen scheinen, vorkommen, wozu wir uns des Wortindex zu dem Sūtra und den beiden Kommentaren in GARBES Ausgabe der Sāṅkhya Sūtra Vṛitti (Bibl. Ind. 1888) bedienen. Für die Kārikā hat LASSEN in seiner Ausgabe (Bonn 1832) einen Wortindex gegeben.

## I. Über einige theoretische Grundbegriffe des ursprünglichen Yoga.

Wenn man festzustellen unternimmt, welche philosophischen Begriffe dem ursprünglichen Yoga zukamen und nicht erst durch das Sāṅkhya in ihn hineingetragen worden sind, darf man nie aus den Augen verlieren, daß Pantanjali selbst auf dem Boden des Sāṅkhya-Systems steht und demgemäß den Yoga zu verstehen und darzustellen bestrebt ist. Es muß daher bei einem jeden in Frage kommenden Begriff untersucht werden, ob er so auch im Sāṅkhya vorkommt oder nicht. Nur in letzterem Falle haben wir es mit einem echten Yoga-Begriff zu tun. Dies Kriterium soll im ersten Abschnitt auf einige Grundbegriffe des Yoga angewandt werden.

Die Definition des Yoga im Eingang von Patanjalis Yogasūtra lautet: *yogaś citta-vṛtti-nirodhaḥ*. I 2. »Yoga ist die Unterdrückung der Funktionen der Psyche.«

Das Bhāṣya legt auf Grund der Drei-Guṇa-Lehre des Sāṅkhya dar, wie durch Unterdrückung der Fluxionen des Denkkorgans (*buddhi*) sich die Seele (*puruṣa*) von ihm löst und endgültig erlöst wird.

In obiger Definition kommen die drei Ausdrücke *citta*, *vṛtti* und *nirodha* vor. Was bedeuten sie im Yoga, und wie verhält sich das Sāṅkhya dazu?

*citta* (*cetas*) bezeichnet im Yoga dasjenige, worin sich alle psychischen Vorgänge vollziehen; synonym damit werden im YS. und YBh. *buddhi* und *manas* gebraucht. Dagegen ist dem Sāṅkhya das Wort *citta* als technischer Ausdruck fremd: in der Kārikā kommt es überhaupt nicht vor, und in den Sāṅkhyasūtras, in denen sich, wie oben gesagt, der Einfluß des Yoga schon geltend macht, findet es sich nur an zwei Stellen, I 58. VI 31, von denen sich die letztere auf Yoga bezieht. Das Sāṅkhya unterscheidet bekanntlich genau zwischen *Buddhi*, *Ahaṁkāra* und *Manas* als verschiedenen Entwicklungsstufen der Prakṛti; es sind alle drei innere Organe (*antaḥkaraṇāni*) und bilden zusammen das speziell so benannte innere Organ (*antaḥkaraṇam*). Natürlich haben die Verfasser von YS. und YBh. diese elementare Lehre des Sāṅkhya genau gekannt; wenn sie nun trotzdem *'buddhi* und *manas* synonym mit *citta* gebrauchen und nur mit einem *antaḥkaraṇa* rechneten, so wurde bei ihnen die präzise Sāṅkhya-Terminologie durch die hergebrachte des älteren Yogaśāstra in den Hintergrund gedrängt. Letztere entspricht dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, der auch im Vedānta anerkannt wird. So sagt Śaṅkara

zu BS. II 4, 6: »Das einheitliche *manas* hat mehrere Funktionen, je nach diesen wird es bisweilen *manas*, *buddhi*, *ahaṅkāra* und *citta* benannt, als wenn es ihrer mehrere wären<sup>1</sup>. — Im Buddhismus sind *citta*, *cetas*, *manas* und *viñāna* synonym; aber da derselbe den Unterschied von Psyche und Seele wegen Leugnung der letzteren nicht kennt, hat er die im alten Sprachgebrauch gegebene *buddhi* unter den *caitta-dharmāḥ* als *prajñā* (oder *dhi*) untergebracht.

*ṛtti* ist kein philosophischer Terminus und wird darum nicht von den Kommentatoren definiert. Seine Bedeutung geht aus gelegentlichen Umschreibungen hervor. So wird *ṛtti* im Nyāyakoṣa mit Bezug auf Kārikā 28 erklärt als *mahadādinām indriyāṇām ca vyāpārah* (bzw. *phalam*). In der letzten Note finden wir Vāc.' Erklärung von *anekavṛttikam* durch *anekakriyākāri*. Sthiramati im Kommentar zu Triṃśika S. 32, l. 15 erklärt *ṛtti* mit *ālambane pravṛttiḥ*. Danach also ist die von einem Dinge ausgeübte Tätigkeit seine *ṛtti*<sup>2</sup>. Demgemäß besagt die Definition von Yoga, daß er in der Unterdrückung der psychischen Funktionen besteht.

*nirodha*, das Unterdrücken der psychischen Funktionen, ist ein mit den Grundsätzen des Sāṅkhya nicht vereinbarer Begriff, denn im Sāṅkhya wird die Erlösung lediglich durch die Erkenntnis der 25 *tattvas*, die in der unterscheidenden Erkenntnis (*vivekakhyaṭi*) eingeschlossen ist, erlangt und ist an weiter keine Verrichtung geknüpft; dies wird in der Mātharavṛtti zu K. 37 ausdrücklich erklärt: »In der Lehre des erhabenen Kapila gibt es nichts, das zu verrichten wäre, sondern für die Sāṅkhyas ist nur die Kenntnis der 25 Tattvas nach ihrer Übereinstimmung und Verschiedenheit<sup>3</sup> die Ursache des höchsten Gutes. So heißt es: 'lache, trink, ergötz dich immer! Genieß die Sinnesfreuden und hab' kein Bedenken! Wenn dir wohlbekannt ist Kapilas Lehre, dann wirst du auch erlangen die Glückseligkeit der Erlösung'<sup>4</sup>.

Theoretisch hängt die Erlösung im Sāṅkhya zwar nur von der unterscheidenden Erkenntnis ab, aber wie die Kommentare zu dieser Stelle her-

<sup>1</sup> *manas tv ekam anekavṛttikam; tad eva ṛttibhedāt kvacid bhinnavad vyapadīyate: mano buddhir ahaṅkāras cittaṃ*. Dazu Vāc.: *ekam api 'o' ntaḥkaraṇam anekakriyākāri bhāvīyati*, vgl. auch Śāṅkara zu II 3, 32. — Cittaṃ als besonderes Organ auch Praśna 4, 8. Cūlikā v. 14. (Dresssen, 60 Up. S. 623, n. 1).

<sup>2</sup> Mit *ṛtti* wird öfters *pratyaya* synonym gebraucht, z. B. YBh. zu I 10 (unten S. 592). *pratyaya* ist eigentlich soviel wie wahrnehmende Erkenntnis und bezeichnet die *ṛtti* hinsichtlich ihres Inhaltes. *ṛtti* ist die psychische Funktion subjektiv, *pratyaya* objektiv.

<sup>3</sup> *sādharmya* und *vaidharmya*; damit ist die Methode Īśvarakṛṣṇas in der Erklärung der *tattvas* richtig gekennzeichnet. Diese Methode ist aber charakteristisch für das Vaiśeṣika, von wo sie Īśvarakṛṣṇa übernommen haben dürfte! Diese neue Methode mag wohl zur Beliebtheit der Kārikās beigetragen haben.

<sup>4</sup> *nahi bhagavataḥ Kapilasya mate kimapi kartavyam anuṣṭheyatayā; kimtu Sāṅkhyānām pancaviṃśatitattvaṅnānam eva sādharmyena vaidharmyena ca || nīhīryasahetuḥ. uktam ca: haṣa piba lala moda nityam, viṣayān upadhunja, kuru ca mā śāntam! || yadi vidīṣat te Kapilamatam, tat prapīyase mokṣasaukhyam ca ||* die zitierte Strophe — eine Giti — leidet an grammatischen und metrischen Fehlern, die sich nicht ohne Gewaltigkeit verbessern lassen. Gauḍapāda bietet nichts Ähnliches, er beschränkt sich auf eine kurze Erklärung des Textes, ähnlich Paramārtha, der aber den schon von ihm zu Kār. 2 angeführten Vers hinzufügt: *pancaviṃśatitattvajno yatra tatratr 'śrame' rataḥ | jatiḥ muṣṭiḥ śikhi vā 'pi mucyate, na 'tra saṃśayaḥ. ||* (Gauḍapāda zu Kār. 1, Māthara zu Kār. 22). Dieser Vers scheint zu obigem Spottvers den Anstoß gegeben zu haben. Māthara hat ihn aufgenommen, weil er derlei Späße liebt, vgl. seine Verspottung der Ärzte, zu Kār. 1.

vorheben<sup>1</sup>, ist letztere unreichbar für solche, die keine guten Werke getan, d. h. nicht nach dem *dharma* gelebt haben. *Dharma* bildet zusammen mit *jñāna*, *vīrāga* und *aīsvarya* die vier auf *sattva* beruhenden Eigenschaften der *Buddhi* (Kār. 23). Hier ist also im System der Ort für *dharma*; was er aber sei und wie man ihn erwerbe, darüber scheint das alte Sāṅkhya keine Auskunft gegeben zu haben. Denn die alten Kommentare, Gaudapādabhāṣya und Mātharavṛtti ziehen hier den Yoga zu Hilfe; sie erklären *dharma* mit *yama-niyama*, den fünf Geboten und fünf Gelübden nach YS. II 30. 32 (siehe unten S. 603 ff.), Gaudapāda zitiert diese beiden sūtras und nennt ausdrücklich das Pātanjala als Quelle dafür; Māthara nennt zwar nicht das Pātanjala, zitiert aber nicht weniger als sechs auf die *yama-niyama* bezügliche Yoga-Sūtras. Paramārtha nennt ebenfalls die 5 *yamas* und 5 *niyamas*, verwechselt aber diese Bezeichnungen; seine *niyamas* sind die Gebote, dieselben wie im Yoga, abgesehen vom letzten; seine Gelübde stimmen aber schlecht zu denen des Yoga. Es liegt also bei ihm eine Verwirrung vor und vielleicht eine etwas andere Tradition, die aber doch auf den Yoga Bezug nimmt.

Wie unten (S. 599) noch ausführlicher dargelegt werden soll, hat Patanjali den Sāṅkhya-Begriff der *vīcekakhyāti* (unterscheidende Erkenntnis von *puruṣa* und *prakṛti*) in sein System übernommen, aber sie ist darin nicht wie im Sāṅkhya das Endziel, sondern nur eine Vorbereitung darauf: sie gehört noch zur niederen Stufe der Versenkung, dem *samprajñāta samādhi* (Versenkung mit einem Objekt), die noch überwunden werden muß, ehe der Yogin zur höchsten Stufe, dem *asamprajñāta* oder *nirbīja samādhi*, gelangt, womit dann die Erlösung eintritt.

Die Definition des Yoga im zweiten sūtra beruht also nicht auf Begriffen des Sāṅkhya und ist ursprünglich von diesem durchaus unabhängig, wenn auch das Bhāṣya gemäß seiner philosophischen Einstellung alles aus Sāṅkhya-Begriffen herleitet. Die beiden folgenden sūtra: *tadā draṣṭuḥ svarūpe 'vasthānam*, 3. *ṛttisārūpyam itaratra*, 4. können ganz vom Standpunkt des Sāṅkhya aus verstanden werden. Dagegen kommen wir in dem nächsten sūtra wieder mit dem echten Yoga in Fühlung:

*ṛttayaḥ pancatayyaḥ<sup>2</sup> kṣiptākṣiptūḥ*. 5. »Es gibt fünferlei (psychische) Funktionen, verunreinigte und nichtverunreinigte.«

<sup>1</sup> Gaudapāda: *anadhikṛtatapaścaraṇair aprāpyam*; Māthara: *akṛtapunyacaraṇair aprāpyam*. Sachlich ähnlich Paramārtha. Die spätere Ansicht wird im Sarvamatasaṅgraha (Trivandrum SS. No. LXII p. 30) prägnant ausgesprochen: *sēśvarasya* (scil. *Sāṅkhyasya*) *tattvajñānānahakṛto yogo muktihetuḥ*, *itarasya yogasahitaṁ tattvajñānam*. Der Sarvamatasaṅgraha ist frühestens im 12. Jahrhundert abgefaßt, weil darin Rāmānuja genannt wird (p. 32).

<sup>2</sup> *ṛttayaḥ pancatayyaḥ* (= *pancavidhāḥ*) statt *ṛttīḥ pancatayī* ist auffällig, aber ich wage nicht zu entscheiden, ob es nach Pānini II 2, 42 unzulässig ist. Ein analoger Ausdruck findet sich bei Sankara zu II 2, 18: *catuṣṭaye ca pṛthivyādīparamāṇavaḥ khara-vāhōṣṇaṇasavabhāvāḥ, te pṛthivyādībhāḥ na saṁhanyanta itī manyante* (scil. Sarvāstivādinah). Wenn Sankara damit Abhidharmako: a II 13 (siehe die Übersetzung von L. DE LA VALLÉE POUSSIN, tome I p. 21 f.): *bhūtāni pṛthivīdhānūr aptej-śāyudhātavaḥ | dhṛtyādīkarmasamsiddhāḥ kharosmekhōmatṛaṇāḥ ||* wiedergeben wollte, wie Vāc. angenommen zu haben scheint, dann entspräche *catuṣṭaye* formell dem *pancatayyaḥ* in unserm sūtra. Er könnte aber auch die wirklichen Atome in unserer Welt gemeint haben; jedes derselben enthält genannte vier Uratome samt ihren sinnlichen Eigenschaften nach Abb. K. II 22: *Kāme 'stādāsvayako 'śabdaḥ paramāṇuḥ*, vgl. STCHERBATSKY C. C. S. 13. Dann wäre der Sinn: jedes Erdatom, Wasseratom usw. ist vierfach, d. h. besteht aus den vier Uratomen. Dieselbe Erklärung ist auf *ṛttayaḥ pancatayyaḥ* nicht anwendbar; denn jede *ṛtti* besteht natürlich nicht aus deren fünf.

*kliṣṭa* bedeutet 'durch die *kleśas* verursacht' (*kleśahetuka* YBh). *kliṣṭa* und *kleśa* sind technische Ausdrücke des Yoga und kommen im Sāṅkhya nicht vor. Es findet sich nämlich *kliṣṭa* und *akliṣṭa* nur in SS. II 33, und in Aniruddhas Kommentar dazu noch *kleśa*. Aber dieses sūtra ist eben unser obiges sūtra, das die SS. aus dem YS. übernommen haben! Über die *Kleśas* wird weiter unten zu handeln sein.

Die fünf Arten der psychischen Vorgänge werden in dem folgenden sūtra aufgezählt:

*pramāṇa-viparyaya-vikalpa-nidrā-smṛtayaḥ*. 6. »Richtige Erkenntnis, falsche Erkenntnis, sprachliches Denken, Schlaf und Erinnerung.«

2. *viparyaya* ist nach sūtra 8 'falsche Erkenntnis' (*mithyājñānam atadrūpapratīṣṭham*), sie ist das Gegenteil (*viparyaya*) von 1. *pramāṇa*, worunter also 'richtige Erkenntnis' verstanden sein muß. Sūtra 6 enthält wahrscheinlich die im Yoga von Alters geltende Aufzählung der *cittavṛttis*, welche Patanjali übernommen hat. Seine Erklärung von *pramāṇa* als 'Erkenntnismittel' wird aber von ihm stammen: *pratyakṣānumāṅgamāḥ pramāṇāni*. 7. Damit stellt er sich wieder auf den Boden des Sāṅkhya, das eben die drei genannten Erkenntnismittel als solche anerkannt hatte<sup>1</sup>.

3. *vikalpa* ist eine besondere Denkart, die sich keiner der beiden vorausgehenden, richtiger und falscher Erkenntnis, unterordnen läßt. Die Definition lautet: *śabdājñānānuvṛtī vastuśūnyo vikalpaḥ*. 9. »Eine auf sprachlichen Vorstellungen beruhende (Denkart), der in der Wirklichkeit nichts entspricht, heißt *vikalpa*«. Im *vikalpa* wird also ein in der Sprache üblicher Begriff oder ein in ihr ausgedrücktes Verhältnis als der Wirklichkeit entsprechend angesehen, obschon das nicht der Fall ist. So ist 'Zeit' (*kālā*) ein solcher durch unsere Denkgewohnheit eingeführter (*vikalpita*), an sich unberechtigter ( *vastuśūnya*) Begriff, real ist nur der *kṣaṇa*<sup>2</sup>. Ferner sagt man: *caitanyaṃ puruṣasya svarūpam*, als ob *caitanya* und *puruṣa* zwei gesonderte Dinge seien, wie in *Caitrasya gauḥ*; aber *caitanya* ist identisch mit *puruṣa* und kann diesem darum nicht beigelegt werden (YBh. zu I 9).

Wir können *vikalpa* mit 'sprachliches Denken' wiedergeben. Die Erkenntnis desselben als eines Denkens sui generis ist eine sehr anerkennenswerte Leistung des ursprünglichen Yoga, die für die Entwicklung der philosophischen Spekulation von größter Bedeutung gewesen ist.

<sup>1</sup> Kennzeichnend für die Methode des Bhāṣya ist, wie es die 3 *pramāṇas* beschreibt. Nur hinsichtlich des *āgama* stimmt es mit der *Kārikā* und ihren Kommentaren überein. Aber seine Erklärung von *pratyakṣa* scheint eine Weiterbildung der Definition Vārṣaganyas von *pratyakṣa* zu sein: *śrotādvṛttīḥ* (Nyāyavārtika p. 45 und Tātparya Tikā p. 103). Die Erklärung des *anumāna* im YBh. beruht wahrscheinlich auf einer alten Sāṅkhya-Definition mit Benutzung der buddhistischen Logik. NV. p. 59, Tātp. T p. 130 l. 21 wird folgendes *sāṅkhyīyam anumāna-lakṣaṇam* zitiert: *sambandhād ekasmāi pratyakṣāc śasiddhir anumānam*. Der Hauptfaktor beim Schluß ist danach ein *sambandha*, ebenso wie im YBh.: *anumeyasya tulyaśābhyeṣu anuvṛtto bhīnnojjāty-bhvo vyāvṛttāḥ sambandhaḥ*. Der erste Teil dieser Erklärung geht auf Dignāgas Definition des Schlusses zurück: *anumvy'ṭha tattulye 'adbhāvo, nāstīd'sati*. Vāc. erklärt die Stelle nach Dharmakīrti, Nyāyabindu II 8—10; aber der Anklang an den Wortlaut von Dignāgas Definition macht es in hohem Grade wahrscheinlich, daß diese vom Verfasser des YBh. benutzt worden ist.

<sup>2</sup> *sa khalv ekaḥ kālo vastuśūnyo buddhinirmāṇaḥ śabdājñānānuvṛtī laukikānām vyutthītar-sānānām vastuśūnyā iva 'vabhāsat, kṣaṇas tu vastuśūnyāḥ*. YBh. zu III 52.

Im eigentlichen Yoga kommt *vikalpa* bei der *samāpatti* in Betracht. Wenn der Yogin durch richtige Vorbereitung und Übung (YS. I 32—40) die Fähigkeit erlangt hat, seinen Sinn dauernd ausschließlich auf jedes beliebige Objekt zu richten (*yogināṣ cittaṃ śthitipadaṃ labhate*), dann nimmt sein *citta* die Form des meditierten Objektes an (*tadākāratāpatti*): das ist die *samāpatti*. Wenn bei der betreffenden Meditation der *vikalpa* mitwirkt, heißt die *samāpatti* entweder *śavitarka* oder *śavicāra*, je nachdem ihr Objekt ein 'grobes' (*sthūla*) oder ein 'feines' (*sūkṣma*) ist. — Die Buddhisten kennen ebenfalls *vitarka* und *vicāra*; die Sarvāstivādins<sup>1</sup> beschreiben beide *dharma*s als *manojalpa*, gewissermaßen ein lautloses Selbstgespräch des *manas*. Diese Erklärung scheint mir auf derselben Grundanschauung zu beruhen, die der Yoga mit *vikalpa* 'sprachlichem Denken' bezeichnet. Der Unterschied zwischen *vitarka* und *vicāra* liegt aber nach den Sarvāstivādins nicht im Objekt, sondern im gröberen oder feineren Zustand des *citta*. Es erübrigt sich hier ein weiteres Eingehen auf die buddhistische Theorie<sup>2</sup>.

Wie sich Patanjali den Vorgang bei der Entstehung des *vikalpa* vorstellte, geht aus I 42 hervor: *tatra śabdārtha-jñāna-vikalpaiḥ saṃkīrṇā śavitarkā samāpattiḥ*. 42. •Die *śavitarkā samāpatti* ist durchsetzt (*saṃkīrṇa* = *anuvūdhā*) mit *vikalpa*s (d. h. Nichtunterscheidung *itarētarādhyāsa*) von 'Wort', 'Ding' und 'Begriff'. • In Wirklichkeit sind Wort, Ding und Begriff durchaus heterogen (*eteṣāṃ viviktaḥ panthāḥ*), aber im gemeinen Denken werden sie nicht unterschieden. Ihre Unterscheidung ist gewiß richtig, aber ich möchte bezweifeln, daß man sie schon in jener frühen Zeit erkannt hatte, als das ursprüngliche Yoga-System aufgestellt wurde. Man hatte damals diese Frage noch nicht aufgeworfen, sondern begnügte sich damit, daß das Wort für das Ding gebraucht wurde, weil zwischen dem Wort und seiner Bedeutung ein ewiger, natürlicher Zusammenhang bestehe<sup>3</sup>.

Die im Sūtra festgesetzte Bedeutung des Yoga-Begriffes *vikalpa* ließ sich aber auf die Dauer nicht halten. Denn es liegt ja auf der Hand, daß *anumāna* und *āgama* sich des 'sprachlichen Denkens' bedienen, also *śavikalpaka* sind. Wie können sie also als *pramāṇa* einer anderen Kategorie als der des *vikalpa* angehören? Wie der spätere Yoga diese Schwierigkeit lösen zu können glaubte, mag man im YBh. zu I 42 nachlesen.

Die Vaibhāṣikas unterschieden drei Arten von *vikalpa* (Abh. K. Vyākhyā S. 67), ohne aber für ihre Lehre allgemeinere Anerkennung zu finden. Dagegen erwiesen sich die abgeleiteten Begriffe *nirvikalpaka* und *śavikalpaka* in

<sup>1</sup> STERNBATSKY C. C. S. 104 f. Abh. K. II 33. Triṃśikā p. 32.

<sup>2</sup> Dem *vikalpa* des YS. scheint bei den Sarvāstivādins eine gewisse Art von *prajñā* (*upaparikṣye vastuni pravicyaḥ*, Triṃśikā p. 26 l. 6) zu entsprechen. Die *prajñā* ist nämlich die Feststellung der in Betracht kommenden *dharma*s; sie ist richtig, wenn sie durch richtige Erkenntnismittel (*yoga*), unrichtig, wenn sie durch falsche (*ayoga*) zustande kommt. Von einer dritten Art, die also *na yogavīhito nā 'yogavīhitaḥ (pravicyaḥ)* ist, heißt es, sie sei *upapatti-prātilambhiko laukikavyavahāraśābdothaś ca*, sie gibt also ein empirisch richtiges Resultat, wie das auch beim *vikalpa* der Fall ist.

<sup>3</sup> *śaupattikas tu śabdārthayoḥ sambandhaḥ* MS. I 1, 5. *śiddhe śabdārthasambandhe* P. II, 1 v. 1. *śvābhāvīkam punar abhīdhanam* ib. I 2, 64. v. 33.

ihrer Anwendung auf *pratyakṣa* als sehr fruchtbar für die philosophische Spekulation und wurden in mehreren Systemen adoptiert<sup>1</sup>.

4. Die vierte psychische Funktion *nidrā* »Tiefschlaf« wird folgendermaßen definiert: *abhāvapratyaydlambanā vṛttir nidrā*. 10. Das Bhāṣya erklärt, daß der Tiefschlaf ein psychischer Vorgang (*pratyaya = vṛtti*) sein müsse, weil man beim Erwachen sich bewußt sei, gut oder schlecht geschlafen zu haben, was nicht möglich sei, wenn man sich nicht eines wirklichen Vorganges erinnerte. Ich übersetze das Sūtra mit allem Vorbehalt: »Der Tiefschlaf ist eine psychische Funktion, deren Objekt ein (besonderer) psychischer Vorgang (*pratyayaviśeṣa*) ist bei der Abwesenheit (aller andern Funktionen).« Vāc. Erklärung geht von Sāṅkhya-Vorstellungen aus und hat daher für unsern Zweck wenig Wert. Dagegen ist ein Vergleich von *nidrā* im Yoga mit *middham*, einem *dharma* der Buddhisten, von Interesse. STOCHERBATSKY erklärt es mit *absent-mindedness*, *dreamy state of mind*, und synonym mit *nidrā*. In der *Triṃśikā*, Kom. p. 32, l. 14f., wird es erklärt mit: *asvatantravṛtti-cetaso 'bhisamkṣepaḥ* »die Nichtbetätigung vermittelt der Sinnesorgane (*abhisamkṣepa*) seitens des Geistes, der seiner Funktionen nicht mächtig ist«. *vṛttir ālambane pravṛttiḥ* »Funktion ist Betätigung hinsichtlich des Objektes«<sup>2</sup>. *śd'svatantrā cetaso bhavati, yato bhavati, tan middham* »*middham* ist das, in folgedessen diese Betätigung nicht in der Gewalt des Geistes steht«. Es folgt noch eine zweite Erklärung: *kāya-citta-saṃdharāṇḍsamāhā vā vṛttiḥ cetaso 'svatantratā; sū yato bhavati, tan middham* »oder die zur Regulierung von Körper und Geist unfähige Funktion ist die Ohnmacht des Geistes; in folge wovon diese stattfindet, das ist *middham*«. Die Definition umfaßt sowohl Geistesabwesenheit als Schlaf und kommt dadurch dem Begriff von *nidrā* im Yoga noch näher.

5. Der letzte psychische Vorgang ist die Erinnerung. *anubhūtavaiśayāpramoṣaḥ smṛtiḥ* (11) »Erinnerung ist das Nichtschwinden einer bereits erkannten Sache«. Ähnlich die buddhistische Definition (*Triṃśikā*, Kom. S. 25 letzte Zeile): *smṛtiḥ samstute vastuṇy asampramoṣaḥ cetaso 'bhīlapanatā*, offenbar eine Weiterentwicklung derjenigen des Yoga. Ihr Sinn wird durch weitere Erläuterungen näher bestimmt: Erinnerung ist *asampramoṣa*, d. h. die Ursache,

<sup>1</sup> Dignā definierte *pratyakṣa* als *kalpanāpoḍha*, und *kalpanā* als *nāmajātyādiyojanā*. Die reine Wahrnehmung ist also die, in der nichts von sprachlichem Denken enthalten ist, sie ist *nirvikalpaka*; ihr Gegenstand ist *svalakṣaṇa = pormāthasat*, d. h. das, was wir als Ding-an-sich bezeichnen. Die empirische Wahrnehmung, oder was man gemeinlich unter Wahrnehmung versteht, ist *svikalpaka*. Diese Unterscheidung von *nirvikalpaka* und *svikalpaka pratyakṣa* wurde durch Vācaspatimīra in den *Nyāya* eingeführt. So lauten in einem der jüngsten Kompendien, dem *Tarkasaṃgraha*, die betr. Definitionen folgendermaßen: *nirprakāraṇa jñānaṃ nirvikalpakam, sraprakāraṇaṃ jñānaṃ svikalpakam*. Die *Dīpikā* erklärt, wie das *nirvikalpaka* erschlossen wird; (an sich ist es nämlich *atvāriya*, transzendent), und definiert *sraprakāraṇa* als *nāmajātyādi-aiśeṣaṇa-viśeṣyabhāvōpavāhī jñānam*. Ähnlich *Tarkabhāṣā*, *Tarkakaumudī*, *Bhāṣāpariccheda*. — Schon vor Vācaspatimīra scheint *Prastapāda* die Idee des *nirvikalpaka pratyakṣa* in das *Vaiśeṣika* eingeführt zu haben; er nennt es *avidhaktam ālocanamātram* (p. 187) und *Sṛidharas* Diskussion (ib. p. 198) zeigt, daß damit das *nirv. praty.* gemeint ist. Aus dem *Prastapādabhāṣya* scheinen die späteren *Mīmāṃsakas* diese Lehre übernommen zu haben; *asti hy ālocanājñānam prathamāṇ nirvikalpakam*, *Śloka-vārttika* 4, 112.

Die Vedantins nehmen einen *svikalpaka* und *nirvikalpaka samādhi* an; in ersterem erkennt sich der Meditierende als mit dem *brahma* identisch, im zweiten wird er eins mit ihm, *Vedāntasāra* 30. Das ist offenbar die Yoga-Lehre von der *samāpatti* angewandt auf das *brahma*.

<sup>2</sup> Diese Erklärung setzt Bekanntschaft mit den *vṛttis* des Yoga voraus!

daß die Erfassung des Objekts nicht schwindet; und dies ist *cetaso 'bhilapanatā*, »eine Repetierfähigkeit des Geistes«.

Die »psychischen Funktionen« sind, wie im 5. Sūtra gesagt ist, entweder durch *kleśas* verunreinigt oder nicht. Der Ausdruck *kleśa* und der damit verbundene Begriff ist, wie bereits oben nachgewiesen, dem Sāṅkhya fremd. Er gehört ins Gebiet der Ethik. Aber das Sāṅkhya erwartet als konsequenter Vertreter des Jñānamārga das Heil allein von der Erkenntnis der Wahrheit und kann nur auf einem Umweg über diese, wie weiter unten sich zeigen wird, den theoretischen Anforderungen der Moral einigermaßen gerecht werden. Es handelt sich also bei den *kleśas* um eine Lehre des ursprünglichen Yoga, die allerdings nicht auf ihn beschränkt war. Sie hat mehr den Charakter eines religiösen Dogmas als einer philosophischen Theorie. Die *kleśas* sind die Grund- und Erbübel, die sündhaften Anlagen, welche die Seele an den Samsāra fesseln, und nach deren Schwund erst die Befreiung eintreten kann. Der sachliche Hintergrund der Vorstellung von den *kleśas* sind natürlich die schlimmen Leidenschaften. Doch haben die Inder diese nicht zum Gegenstand objektiver Betrachtung gemacht. Zwar kennen und nennen sie eine größere Zahl einzelner Leidenschaften, aber für den Genusbegriff Leidenschaft hat das Sanskrit keine allgemeingültige Bezeichnung<sup>1</sup>. Immer wieder macht sich dabei die religiöse Auffassung geltend.

Den weltlichen Standpunkt vertritt Kautalya (um 300 v. Chr.). Er faßt (I 6f.) unter dem Namen *ariṣaḍvarga* (bzw. *śatruṣaḍvarga*) die sechs Leidenschaften: *kāma*, *krodha*, *lobha*, *māna*, *māda*, *harṣa* zusammen; deren Beziehung ist der *indriyajaya* und gilt ihm als das grundlegende Erfordernis des Herrschers (*kṛtsnaṃ hi śāstram idam indriyajayaḥ* p. 11, vgl. Manu VII 44). Die im epischen und klassischen Sanskrit üblichen Ausdrücke *jitēndriya*, *saṃyātēndriya* und ähnliche beweisen, daß die im Kautalya belegte Auffassung der Leidenschaften allgemein verbreitet war.

Neben der Zusammenfassung von sechs Leidenschaften waren wahrscheinlich auch solche von vier im Umlauf. YBh. zu II 12 werden *kāma*, *lobha*, *moha*, *krodha* als Ursachen des *punydpunyakarmāśaya* (gutes und böses karma) genannt. Dieselben vier Leidenschaften in der Reihenfolge *kāma*, *krodha*, *lobha*, *moha* finden sich in Maitri Up. I 1, 3 an der Spitze einer Aufzählung von geistigen und körperlichen Zuständen. In Bhag. Gītā 16, 21 kommen *kāma*, *krodha* und *lobha* zusammen vor. Eine andere Vierzahl liegt der Theorie der Jainas von den schlimmen Leidenschaften, den vier *Kaṣāyās*, zugrunde; diese sind *krodha*, *māna*, *māya*, *lobha*<sup>2</sup>. Sie bedingen die Bindung des *karma* und verunreinigen dadurch die Seele (*jīva*)<sup>3</sup>. *Kaṣāya* und *nokaṣāya* gehören zum *mohanīya*, einer der acht *karma*-Arten, in die die mit einer Modifikation der Seele (*ātmapariṇāmena*) aufgenommenen Stoffe (*pudgala*) zer-

<sup>1</sup> *vyaśana* bedeutet nicht die Leidenschaft selbst, sondern die aus derselben hervorgehende Versessenheit, vgl. Manu VII 45 ff. Im Sinne von 'Leidenschaft' scheint Vācaspati zu I 15 *kaṣāya* (*rāgādayaḥ*) zu gebrauchen und von *kleśa* zu unterscheiden.

<sup>2</sup> Außer diesen gibt es auch sekundäre oder geringere Leidenschaften, die *nokaṣāya* heißen, nämlich: *hāya*, *rati*, *arati*, *śoka*, *bhaya*, *jugupsā*, *śrēvāda*, *pūṃvāda*, *napuṃsakavāda*. Tattv. S. VIII 10.

<sup>3</sup> *sakaṣāyāvōj jīvaḥ karmayogyān pudgalān ādatti; sa bandhaḥ*. ib. VIII 2. 3.

legt werden, geradeso wie die in einer Mahlzeit aufgenommene Speise sich in Blut und die übrigen Körpersäfte verwandelt<sup>1</sup>. — Zum Vergleich mit der *kleśa*-Theorie hat die primitive, materielle Auffassung der *kaṣāyas* bei den Jainas ein besonderes Interesse.

Im *Nyāya* fallen die Leidenschaften unter den Begriff der *doṣas*; da aber die Lehre von diesen mit der von den *kleśas* im wesentlichen übereinstimmt, so soll sie erst nach der Darstellung der letzteren besprochen werden.

Wir wenden uns nun den *kleśas* selbst zu. Sie werden zuerst erwähnt in *Śvetāśvatara Upaniṣad* I 11: *kṣīṃcāḥ kleśair janmamṛtyuprahāṇiḥ*. Diese Worte lassen erkennen, daß der Grundbegriff der *kleśas* schon feststand: sie sind die Bedingung für den *Samsāra*, der mit ihrem Schwund für das betreffende Individuum definitiv zu Ende geht. — Dann finden sich *kileśa* und *kilīṭṭha* in Jainaschriften, meist jüngeren, aber auch schon, wenn auch selten, in kanonischen<sup>2</sup>. Das spricht für die allgemeine Verbreitung des Begriffes von *kleśa*; denn statt einer Lehre von den *kleśas* haben die Jainas ja die von den *kaṣāyas* ausgebildet.

In voller Geltung ist die Lehre von den *kleśas* im *Yoga* und *Buddhismus*. Ich führe zunächst die Yogalehren über die *kleśas* an. Aufgezählt werden sie in *YS. II 3*: *avidyāsmitā-rāga-dveṣābhīnveśāḥ pañca kleśāḥ*. »Grundirrtum, Ichwahn, Liebe, Haß und Wille zum Dasein sind die fünf Grundübel«.

1. *avidyā* gilt in allen philosophischen Systemen als das Grundübel; sie ist kein negativer Begriff: Nicht-Wissen, sondern bezeichnet positiv das unwahre Wissen und ist gewissermaßen die geistige Blindheit. Ihr Wesen wird im 5. *sūtra* folgendermaßen geschildert:

*anityāśuci-duḥkḥādnātmasu nitya-śuci-sukḥātmā-khyātīr avidyā. 5.* »Der Grundirrtum besteht darin, daß man Vergängliches, Unreines, Leid und was nicht das Selbst ist, für Ewig, Rein, Lust und das Selbst ansieht«<sup>3</sup>. Also Erde, Himmel, Gestirne und Götter sind nicht ewig, der Körper auch des schönsten Weibes ist in Wirklichkeit etwas Ekelhaftes, für den Yogin ist alles nur Leid, nur der *puruṣa* ist das wahre Selbst, nicht aber was wir für unser Ich halten. Mit der letzten Nummer ist schon der zweite *kleśa* vorweggenommen. 2. *asmitā* besteht nämlich darin, daß das *citta* für die Seele gehalten wird. Die Seele, *puruṣa*, ist der *draṣṭṛ* (*ārśimātra*, *ārśakti*) im Gegensatz zum *citta*, das *drśya* oder *darśanaśakti* heißt. So lautet die Definition von *asmitā*: *dr̥gdarśanaśaktyor ekātmāḥ 'od 'smitā*. 6. »Wenn man *puruṣa* und *citta* für identisch hält, so ist das Ichwahn«. In diesem Punkte ist zwischen *Yoga* und *Sāṅkhya* kein prinzipieller Unterschied; in letzterem ist die Bezeichnung *asmitā* ungebräuchlich<sup>4</sup>, und es handelt sich darin um *buddhi* statt *citta*. So

<sup>1</sup> *Ib.* VIII 2. 5. ZDMG. 60, 529.

<sup>2</sup> Siehe *Abhidhānarājendra Koṣa* s. v. *kileśa* und *kilīṭṭha*.

<sup>3</sup> In genauer Übereinstimmung hiermit sind die vier *viparyayas* der Buddhisten. *Abhidharmakoṣa* zu V 8.

<sup>4</sup> Allerdings werden in der *Mātharavṛtti* zu *Kār. 22* als Synonyma (*pariyāyāḥ*) für *Ahaṃkāra* angeführt: *vaiśṛtyaś tājasa bhūttīdīr abhīmāno 'smitā*. Aber es wird sich damit ähnlich verhalten wie mit den ebendasselbst angeführten Synonymen von *Prakṛti*, nämlich: *mahān, buddhīḥ, matīḥ, prajñā, saṃvittīḥ, khyātīḥ, citīḥ* (!), *smṛtīr āśurī, Hariḥ, Harāḥ, Hironyagarbhāḥ*, von denen nur die beiden ersten in *Sāṅkhya* wirkliche Synonyma und allgemein gebräuchlich sind.

lautet ein Ausspruch des alten Sāṅkhyaehrs Pancaśikha, der im Bhāṣya zu obigem sūtra zitiert wird: *buddhītaḥ param puruṣam ākāra-śīla-vidyādhīr vibhaktam apāṣyan kuryāt tatrātmabuddhim mohena. tamas* ist im Sāṅkhya *mohalakṣaṇam*, die Nichtunterscheidung ist also eine Wirkung von *tamas*<sup>1</sup>. — Mit der *asmitā* des Yoga darf der Ahaṁkāra des Sāṅkhya nicht identifiziert werden trotz der Ähnlichkeit des Namens; denn letzterer ist eine Substanz, erstere ein *kleśa* und kann nur als Eigenschaft der psychischen Substanz gedeutet werden. Aber bei der Tendenz unseres Yogas, alles auf eine Sāṅkhya-grundlage zu bringen, ist es begreiflich, daß *asmitā* auch mit dem Ahaṁkāra identifiziert wurde; so wird im Bhāṣya zu YS. II 19 *asmitāmātra* für Ahaṁkāra gebraucht<sup>2</sup>. Das beweist aber natürlich nichts für den ursprünglichen Yoga.

Die drei letzten *kleśas* sind begrifflich klar; ich gebe die *sūtras* mit Paraphrase. *sukhānuśayi<sup>3</sup> rāgaḥ* 7. »Liebe (*rāga*) ist das Verlangen nach Lust.« *duḥkhānuśayi<sup>3</sup> dveṣaḥ* 8. »Haß (*dveṣa*) ist das Widerstreben gegen Leid.« *svarasavāhī viduṣo 'pi tathā rūḍho 'bhīniveśaḥ* 9. »Wille zum Dasein ist (die Furcht vor dem Tode, die) als latenter Eindruck permanent (*svarasavāhī*) und sich ebenso bei einem Wissenden (wie einem Unvernünftigen) findet.«

Es dürfte von Interesse sein, mit den *kleśas* des Yoga die im Buddhismus anerkannten<sup>4</sup> zu vergleichen. Dieser kennt sechs *kleśas*: 1. *rāga* Liebe, 2. *pratigha* Haß, 3. *māna* Stolz, 4. *avidyā*, *moha* Unglaube, 5. *drṣṭi* Irrglaube, 6. *vicikitsā*, *vimati* Zweifel an den Grundwahrheiten. Die drei ersten *kleśas* sind allgemein menschliche Eigenschaften, die drei letzten offenbar vom konfessionellen Standpunkt aufgefaßte und verdammte Dispositionen.

Nur drei von diesen *kleśas* stimmen mit solchen des Yoga überein, nämlich 1. *rāga*, 2. *pratigha* = *dveṣa* (im YBh. zu II 8 wird *pratigha* als ein Synonymum von *dveṣa* aufgeführt), 4. *avidyā*. — Über die im Yoga fehlenden buddhistischen *kleśas* läßt sich folgendes sagen. *māna* Stolz begegnete uns schon in der obengenannten Vierzahl von Leidenschaften, den vier *kaṣāyas* der Jainas; *māna* gehörte offenbar zum festen Bestande allgemein akzeptierter moralischer Vorstellungen. *asmitā* und *abhīniveśa* werden unter den buddhistischen *kleśas* zwar nicht ausdrücklich genannt, aber der *asmitā* des Yoga entspricht bei den Buddhisten die erste der 5 *drṣṭis*: *satkāyadrṣṭi*, wofür auch *ātmadrṣṭi* vorkommt, *Triṁśikā* 6; ebendasselbst wird *ātmasneha* (= *trṣṇā*), eine besondere Form von *rāga*, genannt, darin dürfte *abhīniveśa* enthalten sein<sup>5</sup>. — Die teil-

<sup>1</sup> Bei den Sarvāstivādins ist *moha* = *avidyā* ein *kleśa*, cf. STCHERBATSKY C. C. S. 101, 103.

<sup>2</sup> Siehe unten S. 613 Anm. 3.

<sup>3</sup> Die wörtliche Bedeutung von *anusayin* steht nicht fest. Die Kommentatoren erklären es durch eine Umschreibung dem Sinne nach, die ich in der Paraphrase wiedergebe.

<sup>4</sup> Bei den Buddhisten ist *anusaya* synonym mit *kleśa*; das 5. Kapitel des Abhidharmakoṣa, das von den *kleśas* handelt, hat den Titel *Anusaya*. Über die feineren Distinktionen dieses Begriffes siehe DE LA VALLÉE POUSSINS Anmerkungen in seiner Übersetzung. Auch im Pali-Kanon kommt *anusaya* in gleicher Bedeutung vor.

<sup>5</sup> Es ist beachtenswert, daß der erste *kleśa* *rāga* in *kāmarāga* und *bhavarāga* zerlegt wurde, so daß sieben *anusayas* entstanden (Abhidharmakoṣa V 2), welche identisch bei den südlichen Buddhisten wiederkehren (ib. n. 3); *bhavarāga* bezieht sich zwar nur auf Rūpadhātu und Arūpyadhātu, scheint aber letzten Endes doch eine dem *abhīniveśa* verwandte Vorstellung zu enthalten.

weise Übereinstimmung beider Lehren deutet wohl auf eine entfernte Verwandtschaft, aber die Verschiedenheit schließt die Annahme aus, daß eine von beiden Lehren direkt aus der andern entstanden sei. Jedoch macht die Lehre des Yoga wegen ihrer Einfachheit und ihres unkonfessionellen Charakters den Eindruck größerer Ursprünglichkeit.

Was nun die Theorie der *kleśas* im Yoga betrifft, so findet sich keine systematische Darstellung derselben im Bhāṣya, nur gelegentliche Ausführungen über einzelne Teile, durch deren Verknüpfung man zu einer Vorstellung des Ganzen gelangen kann. Der Kernpunkt ist das Verhältnis von *kleśa* und *karma*. — Darüber lehrt YS. II 12: *kleśamūlaḥ karmāśayo dṛṣṭādrṣṭajñanmavedānīyaḥ*. »Die in demselben oder einem späteren Leben zur Realisierung gelangenden latenten Eindrücke von *dharma* und *adharmā* haben die *kleśas* zur notwendigen Voraussetzung.« Nach dem Bhāṣya zu dieser Stelle sind es *kāma*, *krodha*, *moha*, *lobha* (vgl. Maitri Up. I 3), welche guten und bösen *karmāśaya* erzeugen (*prasava*). Die *kleśas* sind im *citta* als latente Eindrücke (*vāsanā*) enthalten, wie aus YBh. zu II 9 hervorgeht. Dort wird ausgeführt, daß, indem jedes Wesen in jeder Existenz den Tod erlebt, es die angeborene Furcht vor dem Tode als latenten Eindruck besitzt; und die ist der Wille zum Dasein: *abhiniveśa (maranādūḥkṣānubhavād iyaṃ vāsanā)*. Für *rāga* und *doṣa* kann dasselbe aus Vācaspatīs Bemerkung zu II 13 abgeleitet werden. Lust und Leid, die Frucht des *karma*, sind stets begleitet von *rāga* und *doṣa*, kommen nie gesondert von ihnen vor (*tadavinirbhāgavartini*). Daraus kann man entnehmen, daß das Erleben von Lust und Leid die latenten Eindrücke der *kleśas*, Liebe und Haß, fördert oder kräftigt. — Die auf das *karma* bezüglichen Begriffsbestimmungen erklärt YBh. zu I 24. Die Handlungen haben gutes oder böses *karma* (= *dharmādharma*) zur Folge; deren Frucht ist die *karma*-Wirkung (*vipāka*), nämlich Geburt, Lebensdauer und die Erlebnisse (*jāty-āyur-bhogāḥ*); die der *karma*-Wirkung angemessenen *vāsanās* heißen *āśayas* (weil sie im Boden des *citta* eingebettet sind). Im YBh. zu II 13 findet sich über das Verhältnis der *kleśa*- und *karma-vāsanās* folgender Ausspruch: »die *vāsanās*, welche die *kleśas* und das Erleben der *karma*-Wirkung bedingen, haben sich im *citta* seit Ewigkeit zu intensiver Wirkung verbunden, es gewissermaßen buntgemacht, wie ein Fischnetz mit Knoten überall überzogen; das sind die aus vielen Existenzen stammenden *vāsanās*<sup>1</sup>.« Im Gegensatz dazu bildet der aus einer Existenz stammende Vorrat von *karma* eine Einheit (*karmāśayaḥ*), der den Tod und das nächste Leben, dessen Dauer und Inhalt bestimmt. Es gibt aber auch *karmāśayas*, die nicht in einer Existenz realisiert zu werden brauchen, ferner solche, die auch anderswie aufgebraucht oder vernichtet werden. Doch diese Details haben kein allgemeines Interesse. Von prinzipieller Wichtigkeit ist aber der Grundsatz, daß nur in Verbindung mit den *kleśas* der *karmāśaya* zur *karma*-Wirkung führt; wenn die *kleśas* vernichtet sind, geht er zugrunde, wie entthülster und gerösteter Reis nicht mehr keimfähig ist (*satsu kleśeṣu karmāśayo vipākadrambhī bhavati, nō'cchinna-*

<sup>1</sup> *Kleśakarmavipākānubhavanimittābhis tu vāsanābhir anūdikālasaṃmūrchitām idam cittam citrīkṛtam iva sarvato matyujālaṃ granthibhir ivā 'tatam ity etā anekabhavopirvikā vāsanāḥ.*

*kleśamūlāḥ* usw., YBh. zu II 13). Es gibt nur einen *karmavipāka*, einen »*kleśa-vipāka*« gibt es nicht. Durch den *vipāka* wird das betreffende *karma* als solches annulliert, die *kleśas* können nur durch *prasamkhyāna*, d. h. Einsicht in die Wertlosigkeit und Verwerflichkeit aller Dinge (Vāc. zu I 15), zum Verschwinden gebracht werden.

Die *kleśas* können verschiedene Zustände<sup>1</sup> annehmen (II 4): 1. sie betätigen sich immer (*udāra*), 2. nur intermittierend (*vicchinna*), 3. sie sind durch Yoga geschwächt (*tanu*), 4. nur potentialiter als Keim vorhanden (*prasupta*)<sup>2</sup>. Durch *prasamkhyāna* wird der Keim zerstört; der *kleśa* ist dann *dagdhabiḥja* (*dagdhabijasya kutah prarohah*), er ist dann vernichtet *kṣīṇa*.

Endlich sei noch erwähnt, daß *avidyā*, der Grundirrtum, den übrigen *kleśas* zur Entstehung verhilft (*avidyā kṣetram uttareṣām* II 4), diese sind spezielle Formen des Grundirrtums und kommen stets in Gemeinschaft mit ihm vor. Hierin stimmt der Yoga mit der allgemein geltenden Ansicht überein. *avidyā* ist das erste Glied des *pratītyasamutpāda* der Buddhisten. Im Nyāya heißt es IV 1, 6: *teṣām mohah pāpīyān, na 'mūḍhasyē 'tarōtpateḥ*. »Der schlimmste von diesen (*doṣas*) ist *moha* (= *avidyā*); die andern entstehen nicht bei einem, der frei ist von *moha*.«

Hier schließe ich die oben zurückgestellte Betrachtung der *doṣas* im Nyāya an. Nach ihrer sachlichen Bedeutung sind die *doṣas* die Leidenschaften; sie werden in die drei Gruppen: *rāga*, *doṣa*, *moha* eingeteilt, denen die speziellen Leidenschaften — im NBh. zu IV 1, 3 werden ihrer vierzehn namhaft gemacht — untergeordnet werden. Nun ist der Nyāya nicht mehr ein reiner Vertreter des Jñānamārga, sondern fordert zur Erreichung seines Zieles Ausübung des Yoga (IV 2, 42. 46)<sup>3</sup>; daher ist es begreiflich, daß *kleśa* synonym mit *doṣa* gebraucht wird (ND. IV 1, 59. 63—65). In diesem Sinne werden die *doṣas* I 1, 18 definiert als *pravartanālakṣaṇāḥ*: sie bewirken die *pravṛtti*, d. h. die Betätigung in Gedanken, Worten, Werken (I 1, 17), mit andern Worten: sie sind die Ursache des Samsāra. Hier kehren also alle wesentlichen Elemente der Lehre von den *kleśas*, wie sie oben entwickelt wurde, in anderer Aufmachung wieder.

Die Lehre von den *kleśas* ist ein reiner Yoga-Satz und hat im Sāṅkhya-System keine Stelle. Dennoch werden im YBh. auch die *kleśas* auf Sāṅkhya-Lehren zurückgeführt, und darin sind ihm Vācaspatimīśra und alle späteren Kommentatoren gefolgt. Das Kunststück beruht darauf, daß man die fünf *viparyayas* des Sāṅkhya, von denen nachher gehandelt werden soll, mit den fünf *kleśas* des Yoga identifiziert. Das YBh. zu II 3 erklärt nämlich *kleśā itī pañca viparyayāḥ*, und sagt bei der Erklärung von I 8, welches Sūtra von *viparyaya*, der zweiten *cittavṛtti*, handelt (s. oben S. 590): »Sie ist die fünf-

<sup>1</sup> *vṛtti*, YBh. zu II 11.

<sup>2</sup> Im Abb. K. V 1, S. 6 werden zwei Zustände unterschieden: *anusāya* »le *kleśa* non manifesté« entspricht dem *prasupta* des Yoga, und im *pariyasthāna* »le *kleśa* manifesté, en acte«, welcher die übrigen Zustände des Yoga umfaßt.

<sup>3</sup> Dieselbe Forderung stellt übrigens auch das Vaiśeṣika, VD. V 2, 16. Nach dem Vaiśeṣika sind *buddhi*, worunter auch *avidyā* = *moha* fällt, *icchā* = *rāga* und *doṣa* Eigenschaften der Seele (*ātmaḡuṇa*); diese sind wie der Schall von kürzester Dauer (später 3 *kṣaṇas*), was ihre Unterdrückung ermöglicht. Dieselben Vorstellungen gelten auch für den Nyāya.

gliedrige (*pancaparā*) *avidyā*; Grundirrtum, Ichwahn, Liebe, Haß und Wille zum Dasein sind die *kleśas*. Diese heißen mit ihren technischen Namen (*svasamjñābhī*): *tamo*, *moho*, *mahāmohas*, *tāmisra*, *andhatāmisra*.<sup>1</sup>

Die Sāṅkhya-Lehre, um die es sich hier handelt — es ist die Lehre von den fünfzig *bhāvas* —, wird in der Kārikā v. 45—51 vorgetragen und in dem Gauḍapādabhāṣya sowie der Mātharavṛtti sachlich übereinstimmend erklärt. Aus der Buddhi geht eine Reihe von Zuständen (*pratyayasarga*) hervor; deren vier Hauptstücke sind: *viparyaya*, *asakti*, *tuṣṭi* und *siddhi* mit je 5, 28, 9 und 8 Arten, die zusammen die 50 *bhāvas* ausmachen. Die 5 Arten von *viparyaya* heißen, wie oben angegeben, Tamas, Moha, Mahāmoha, Tāmisra, Andhatāmisra, und haben der Reihe nach 8, 8, 10, 18, 18, zusammen 62 Unterabteilungen. Tamas wird erklärt als der Zustand der Prakṛtilayas, d. h. derjenigen, welche in eins der 8 *tattvas*: Pradhāna, Buddhi, Ahaṅkāra, die fünf Tanmātras, eingegangen sind, und die sich darum für befreit halten. Moha ist der Zustand der Videhas, worunter hier<sup>1</sup> die Götter verstanden werden, welche die Herrschaft, *aśvarya*, d. h. den Besitz der acht *siddhis*, *aṇimā* usw., für das höchste Gut halten und darum der Erlösung nicht teilhaftig werden. Es liegt offensichtlich zutage, daß weder Tamas eine spezielle Beziehung zu *avidyā*, noch Moha zu *asmitā* hat, wodurch ihre Identifizierung mit den beiden ersten *kleśas* gerechtfertigt werden könnte. Anders verhält es sich mit den drei letzten *viparyayas*. Bei diesen lassen schon die Erklärungen des Gauḍapādabhāṣya und der Mātharavṛtti keinen Zweifel darüber zu, daß Mahāmoha auf *rāga*, Tāmisra auf *krodha* (i. e. *dveṣa*) und Andhatāmisra auf der Furcht vor dem Tode (i. e. *abhīniveśa*) beruhen, also auf die drei letzten *kleśas* hinauslaufen.

Wie ist nun diese teilweise Übereinstimmung der 5 *viparyayas* des Sāṅkhya mit den 5 *kleśas* des Yoga zu erklären? Nach meiner Überzeugung verhält sich die Sache folgendermaßen. Das Sāṅkhya als konsequenter Vertreter des Jñānamārga ist ganz auf Erkenntnis eingestellt und konnte die der religiös-moralischen Sphäre angehörenden *kleśas* nicht ohne weiteres in sein System aufnehmen. Die *kleśas* waren aber für die Religion — man denke an Buddhismus und Jainismus — von großer Bedeutung; vielleicht entsprach ihre Fünfzahl der gemeinen Ansicht und war nicht erst vom Yoga aufgestellt. So mögen die Sāṅkhyas als Ersatz oder Gegenstück für einen so wichtigen Glaubensartikel ihre 5 *viparyayas* oder Arten irrtümlicher Erkenntnis aufgestellt haben; die drei letzten *kleśas* fügten sich leicht der Sāṅkhya-Auffassung, wogegen für die beiden ersten die sonst nicht unterzubringenden Zustände der Prakṛtilayas und Videhas eingeordnet wurden. So wäre die Sāṅkhya-Lehre von den 5 *viparyayas* nicht ohne Berücksichtigung eines Dogmas von 5 *kleśas* entstanden. Der eigentümliche Entwicklungsgang des Yoga fügte es so, daß er schließlich diese sekundäre Sāṅkhya-Theorie als Stütze für seine Lehre von den *kleśas* in Anspruch nahm, die als Leitfaden für jene gedient hatte.

<sup>1</sup> Ganz anders ist die Erklärung von Videha (leiblose Götter) im Bhāṣya zu I 19, wo denn auch Vīcaapati eine andere Erklärung gibt als zu unserer Stelle in Sāṅkhyatattvakaumudī.

In Patanjalis *Yogaśāstra* ist dem Sāṅkhya weitgehender Einfluß eingeräumt; dessen Ontologie und Metaphysik werden überall bei der Begründung und Entwicklung von Lehren des Yoga herangezogen, so daß dieser dem Anschein nach eine besondere Branche des Sāṅkhya-Systems geworden ist. Jedoch ist die Einkleidung der Yoga-Lehren in Sāṅkhya-Vorstellungen eigentlich etwas der Sache Äußerliches, von dem wir leicht und sonder Zwang abstrahieren konnten.

Man mag schon früher zur Erklärung einer oder der andern Yoga-Erscheinung gelegentlich sich auf Sāṅkhya-Prinzipien berufen oder beide miteinander vermengt haben, wie z. B. der Dichter in *Kāthaka Up.* III 10—13, VI 6—13 zwar den Yoga meint, aber sich in Sāṅkhya-Vorstellungen bewegt. Aber für die prinzipielle Anerkennung des Sāṅkhya-Systems durch die Yogas bedurfte es doch wohl als Anlaß eines beiden gemeinsamen Dogmas von grundlegender Bedeutung. Als solches muß die Lehre von der absoluten Verschiedenheit der Psyche vom Geist bezeichnet werden, deren Erkenntnis für die Erlangung der Erlösung unbedingt erforderlich ist. Das Sāṅkhya fordert die »unterscheidende Erkenntnis«, *vivekajñāna* oder *vivekakhyaṭi*, genauer *sattvapuruṣadnyatākhyāṭi*<sup>1</sup>, die Erkenntnis, daß die *Buddhi*, d. h. das *buddhisattva*, dem *puruṣa* gänzlich heterogen ist. Im Yoga bilden *citta* und *puruṣa* den Gegensatz; dessen Erkenntnis »nennen die Yogins die ‚höchste Einsicht‘, *tam param prasamkhyānam ity ācakṣate dhyāyinaḥ*<sup>2</sup>. Nach dem Sāṅkhya tritt mit der »unterscheidenden Erkenntnis« die Erlösung ein, nach dem Yoga aber ist mit der »höchsten Erkenntnis« erst der höchste Grad des *samprajñātasamādhi*, Versenkung mit einem Objekt, erreicht; das ist aber nur die Vorstufe zum *asamprajñātasamādhi*, Versenkung ohne Objekt, wodurch allererst die Erlösung herbeigeführt wird. Trotz dieser Verschiedenheit in der Bewertung sind Sāṅkhya und Yoga doch einig über das Wesen der *vivekakhyaṭi*. Während aber das Sāṅkhya die Lehre von der *vivekakhyaṭi* mit allen Einzelheiten aus seinen Prinzipien vollständig und einleuchtend deduzieren konnte, hatte der Yoga für dasselbe Problem entweder keine oder höchstens eine sehr ungenügende Theorie, übrigens hat sich von einer solchen keinerlei Andeutung erhalten. Es lag daher nahe, die Sāṅkhya-Erklärung für die *vivekakhyaṭi* auch im Yoga zu verwerten, womit denn dem weiteren Eindringen von Sāṅkhya-Vorstellungen in denselben Tür und Tor geöffnet war<sup>3</sup>. Über den Vorgang im einzelnen sind wir nicht unterrichtet; aber wie das Endresultat, das uns im *Pātanjala Yogaśāstra* vorliegt, zustande kam, darüber gibt eine Bemerkung *Vācaspati*s in der *Bhāmati* zum *Śāṅkarabhāṣya*

<sup>1</sup> YBh. zu I 2. Dasselbe findet man auch eine klare und knappe Darlegung des Verhaltens der drei *guṇas* im *citta* vom weltlichen Zustand an bis zur *sattvapuruṣadnyatākhyāṭi* nach Sāṅkhya-Vorstellungen.

<sup>2</sup> Ib. — *dhyāyin* = *yogin*: YBh. zu III 10. — Im *Nyāyabhāṣya* zu IV 2, 2 wird *prasamkhyāna* definiert: *īvarūpānā nādi te ātmāna ity vyatirekadarśanam prasamkhyānam*. — MBh. XII 315, 19 wird *parisamkhyāna* den Sāṅkhyas beigelegt: *sāṅkhyadarśanam etat te parisamkhyānam uttamam | evaṃ hi parisamkhyāya Sāṅkhyāḥ kecalatāṃ gatāḥ ||*

<sup>3</sup> Es darf auch in Anschlag gebracht werden, daß, wie im 3. Abschnitt gezeigt werden soll, die volkstümlichen Vorstellungen über Naturkräfte und Seelen die gemeinsame Grundlage für die primitive Metaphysik des ursprünglichen Yoga und der philosophischen Metaphysik des Sāṅkhyas bildeten. Ein Verständnis auf dieser Basis kann daher nicht schwer gefallen sein.

zu Brahmasūtra II 1,3 eine sehr wertvolle Andeutung. Er führt nämlich aus, daß durch jenes Sūtra (*etena yogaḥ pratyuktaḥ*) dem Yogasāstra Hiranyagarbhas, Patanjalis usw. seine Autorität (*prāmānya*) nicht schlechthin abgesprochen werden solle, sondern nur insofern sie sich auf die Prakṛti und ihre Produkte als unabhängige *causa materialis* der Welt beziehe. Das Yogasāstra besitze volle Autorität für das, was seine eigentliche Aufgabe sei (*yatparāṇi*): die Yoga-Praxis als Mittel zur Erlangung des *kaivalya*. Die Sāṅkhya-Prinzipien hätten in ihm nur den Wert einer Erklärungshypothese, die aber an sich durch wahre Gründe widerlegt seien. Das Yogasāstra sei daher *pramāṇa*, aber man könne darum doch nicht aus ihm die Richtigkeit der Sāṅkhya-Prinzipien herleiten. Vācaspati fährt dann wörtlich fort. »Darum hat der ehrwürdige Vārsaganya, der wissenschaftliche Begründer (*vyutpādāyitā*) des Yogasāstra, gesagt: »Die Guṇas, wie sie wirklich sind, kommen nicht in unsern Gesichtskreis; was darein gelangt ist schemenhaft wie Gaukelwerk<sup>1</sup>.« Hier hat er in der Absicht, das Yogasāstra wissenschaftlich zu begründen (*vyutpādāyitā*), die Guṇas angeführt nur als Erklärungshypothese (*nimitta-mātreṇa*), nicht aber in vollem Ernst (*na tu bhāvataḥ*), weil sie nichts Wirkliches sind (*eteṣāṃ atātṛvikatvād ity arthaḥ*).« Wir müssen Vācaspati für seinen Satz, man dürfe mit einer bewußt falschen Hypothese Tatsachen erklären, die Verantwortung überlassen, können aber aus seiner Äußerung über den berühmten Sāṅkhya-Lehrer Vārsaganya entnehmen, daß er ihn wenn nicht als die erste, so doch als die maßgebende Autorität für die Erklärung des Yoga nach Sāṅkhya-Prinzipien betrachtete, nicht aber den Patanjali, den er im Anfang unserer Stelle genannt hatte<sup>2</sup>.

Wenn die Notiz Vācaspatis über die Bedeutung Vārsaganyas für die Entstehung des Sāṅkhyayoga, d. h. die Begründung des Yoga durch die Sāṅkhya-Philosophie, richtig von mir ausgelegt worden ist, dann läßt sich die relative Chronologie des modifizierten Yoga übersichtlich darstellen. Vārsaganya war ein älterer Zeitgenosse Vasubandhus. Patanjali kam nach letzterem und der Verfasser des Yogabhāṣya wahrscheinlich nach Dignāga<sup>3</sup>. In diese Reihe können wir Īśvarakṛṣṇa, dessen Identifikation mit Vindhyavāsini

<sup>1</sup> *guṇāṇāṃ paramaṇ rūpaṃ na dṛṣṭipatham ṛcchati; | yat tu dṛṣṭipatham prāptaṃ, tan māyā 'ca sūtvac'hakam. ||* YBh. zu IV 13 bezeichnet diesen Vers als *śāstrānuśāsanam*, was Vācaspati mit *ṣaṣṭītantraṇyāḥ 'nūśiṣṭiḥ* erklärt, d. i. Ausdruck gemäß dem Ṣaṣṭītantra.

<sup>2</sup> Dort nennt er auch Hiranyagarbha, wie es scheint, als mit Patanjali auf einer Linie stehend, und ebenso zu BS. II 2, 37, wo er Śaṅkaras Ausdruck *Sāṅkhyayogavyūpāsrayāḥ* mit *Hiranyagarbha-Patanjali-prabhṛtayoḥ* erklärt. Kannte er ein Yogasāstra Hiranyagarbhas oder glaubte er nur an ein solches? Yogyājñavalkya erklärte Hiranyagarbha für den einzigen alten Lehrer des Yogasāstra (Vāc. zu YS. I 1); sein Hiranyagarbha soll aber doch wohl Brahmā sein. Śaṅkara zu II 1, 3 überliefert den Anfang (so nach Ānandagiri) eines Yogasāstra: *atha tattvadarśanāpāyō yogaḥ*. Fing so das hypothetische Yogasāstra Hiranyagarbhas an?

Nach Abirbudhnyasamhitā XII 31 ff. hat Hiranyagarbha, worunter Brahmā verstanden ist (v. 37), »im Anfang« zwei Yogasamhitās verkündet: den Nirodhayoga in 12 *tantras* und den Karmayoga in 4 *samhitās*; das Ganze wird als *Yogānuśāsanam śāstram* bezeichnet, offenbar nach dem Vorbild von Patanjalis *Yogānuśāsana (śiṣṭāyā śāsanam anuśāsanam, Vāc. zu I 1)*. Daß dem Verfasser tatsächlich zwei dergleichen Yogasamhitās vorgelegen hätten, scheint mir mehr als zweifelhaft.

<sup>3</sup> Siehe oben S. 590, Anm. 1.

wohl aufgegeben werden muß<sup>1</sup>, nicht einordnen. Denn, wie schon oben hervorgehoben, werden im Yogabhāṣya nie die Kārikās, sondern nur Jaiḡṣavya, Vārṣaganya und Pancaśikha zitiert. Überhaupt aber kennt das Bhāṣya nur das echte systematische Sāṅkhya, nirgends findet sich eine Erwähnung oder Bezugnahme auf das sogenannte epische Sāṅkhya, noch auf das hybride Śaṣṭitantra, worüber OTTO SCHRADER in ZDMG. 68, S. 101 ff. berichtet hat.

## II. Der praktische Yoga.

Bei den bisherigen Untersuchungen bestand die Hauptschwierigkeit darin, die ursprünglichen Yoga-Lehren als solche von den Sāṅkhya-Ideen zu unterscheiden. Diese Schwierigkeit fällt bei denjenigen Lehren weg, die sich auf den praktischen Yoga beziehen. Zwar werden im YS. und YBh. für die Darstellung und Begründung einiger durch Yoga-Konzentration (*saṃyama*) zu erreichenden Vollkommenheiten (*vibhūti*) und auch anderweitig gewisse Lehren der Sāṅkhyas, Buddhisten, Vaiyākaraṇas usw. benutzt und anerkannt, aber das ist doch nur etwas rein Äußerliches und ändert nichts an der Grundidee von der zauberartigen Wirksamkeit der Yoga-Übungen. Diese gehen in ein hohes Alter zurück und bestanden zum Teil schon, bevor ein systematischer Yoga in Geltung kam. Hier erheben sich nun Fragen anderer Art. Fragen, welche die religiöse Entwicklung während einer durch direkte Zeugnisse nur in geringerem Grade erfassbaren Periode Indiens betreffen.

Yoga ist, wie wir sahen, die Unterdrückung der psychischen Funktionen und wird durch Versenkung (*samādhi*) erreicht. *Samādhi* ist zweifacher Art: der niedere (*samprajñāta*, *saḃija*) ist auf ein Objekt gerichtet, der höhere (*asamprajñāta*, *nirbīja*) ist ohne Objekt und führt direkt zur Erlösung (*kaivalya*). Der niedere *samādhi* ist die letzte Stufe des achtgliedrigen Exerzitiums des Yogin. Diese acht 'Glieder des Yoga' (*yogāṅga*) werden in II 29 aufgezählt und in den folgenden sūtras bis III 4 erklärt. *yama-niyamsana-prāṇāyāma-pratyāhāra-dhāraṇā-dhyāna-samādhi*yo 'ṣṭāḃ angāni, II 29. 1. die Gebote; 2. die Gelübde; 3. Posituren; 4. Atemregulierung; 5. Unterdrückung der Sinnestätigkeit; 6. örtliche Fixierung des Gedankens; 7. Meditation und 8. Versenkung sind die acht Glieder des Yoga.<sup>2</sup>

Diese Reihe zerfällt in drei verschiedenartige Teile:

I. Nr. 1 und 2 betreffen die Vorbedingungen für die erfolgreiche Betätigung des Yogin;

II. Nr. 3—5 enthalten die mehr körperlichen Exerzitien;

III. Nr. 6—8 betreffen den innerlichen, rein geistigen Yoga. Diese letzten drei Glieder werden auch als eine Einheit unter dem technischen Namen<sup>2</sup> *saṃyama*, etwa Konzentration, zusammengefaßt. Sie gelten den vor-

<sup>1</sup> Namentlich deshalb, weil Vindhyavāsini nach Kumārila (Śloka-vārttika, ātmavāda v. 62) die Existenz des *sūkṣmasārīra* leugnete, Īśvara-kṛṣṇa es aber eingehend behandelt, s. unten S. 614, Anm. 3. Kumārila nennt es *antarābhavaddēha*, was Pārthasārathi im Kommentar erklärt mit *ātīvāhikam nāma sārīram*, bekanntlich ein Synonymum von *sūkṣmasārīra*, GARBE, Sāṅkhya-Philosophie<sup>2</sup> S. 328.

<sup>2</sup> *tāntriki paribhāṣā* YBh. zu III 4.

hergehenden Gliedern gegenüber als *antaranga*, III 7, gegenüber dem *nirbija samādhi*<sup>1</sup> aber als *bahiranga* III 8.

Es liegt in der Natur der Sache selbst, daß eine methodische Reihenfolge der Yoga-Übungen (als *yogāṅgas*) sich schon früh herausgebildet habe, wahrscheinlich bereits vor dem Aufkommen des systematischen Yoga. In der Maitrī Upaniṣad VI 18 findet sich denn auch folgende Erklärung des Yoga: *prāṇāyāmaḥ pratyāhāro dhyānaṃ dhāraṇā tarkaḥ samādhiḥ ṣaḍ aṅgā iti yogah*; und in den folgenden Paragraphen werden diese *yogāṅgas* der weiteren Darstellung zugrunde gelegt. Dieselbe Reihe von sechs Gliedern kehrt noch in dem ganz späten Amṛtabindu I 5—16 wieder. Was zunächst in die Augen fällt, ist, daß *yama* und *niyama* in dieser ältesten Aufzählung der *yogāṅgas* fehlen. Ursprünglich gehörten also die Gebote und Gelübde nicht zum Yoga, und da diese allein ethischer Natur sind, so ergibt sich, daß der primitive *yoga* mit Sittlichkeit nichts zu tun hatte, wie es ja beim Schamanismus — das war der primitive *yoga* seinem Wesen nach — selbstverständlich ist.

Ehe ich über die anderen Glieder des Yoga handle, will ich zum Vergleich die Form desselben im Nyāya heranziehen. Im Vaiśeṣika und Nyāya wird zwar die Erlösung durch *tattvajñāna* erreicht (weshalb diese Systeme zum Jñānamārga gehören), aber dazu ist auch noch *yoga* erforderlich. Kurz angedeutet wird es im VD. V 2, 16, ausführlicher in ND. IV 2, 46: *tadārtham yamaniyamābhīyām ātmasaṃskāro yogāc cā dhyātmaavidhyupāyāiḥ*. »Zu dem Zwecke (d. h. zur Erlangung der Erlösung) Reinigung der Seele durch die Gebote und Gelübde und nach dem Yoga Selbstdisziplin (d. h. die *yogāṅgas*) und die Mittel (*yogdeśaravidhānam = yatidharma*).«

Hier sind in einem Atem *yamaniyama* und die *yogāṅgas* genannt als zusammengehörig, aber doch als zweierlei. Vātsyāyaṇa erklärt *adhyātmaavidhi* folgendermaßen: *sa puṇas tapaḥ prāṇāyāmaḥ pratyāhāro dhyānaṃ dhāraṇā 'ti*. Er kennt also nur fünf *yogāṅgas*; darunter fehlt *samādhi*, die Endstufe des *yoga* in der sechs- und der achtgliedrigen Reihe, wahrscheinlich weil sich der Begriff von *samādhi* nicht nach Nyāya-Anschauungen konstruieren läßt; zugesetzt ist *tapas*, das sonst seine Stelle unter den *niyamas* hat. Diese 5 *yogāṅgas* sind wohl mit Benutzung einer älteren Tradition, nicht unbeeinflusst durch die spätere achtgliedrige Reihe, zustande gekommen.

Ich kehre zu der Reihe der Maitrī Up. zurück. Es fehlt in ihr *āsanam*, die Posituren; nicht als ob sie unbekannt gewesen wären, denn im Svet. Up. II 8 ff. wird schon auf die Körperhaltung und den Ort (vgl. ND. IV 2, 42) Bezug genommen, so auch Bhagavadgītā VI 11 ff.<sup>2</sup>, sondern weil man darin nichts den andern Yoga-Exerzitien Gleichwertiges gesehen hatte. Dagegen enthält sie eins, *tarka*, das in der späteren Reihe fehlt. Im Amṛtabindu I 16 findet sich folgende Erklärung: *āgamasya 'virōdhena ūhanam tarka ucyate*. Dieses Glied ist in der späteren Reihe weggelassen worden. Doch scheint in derselben vor *dhāraṇā* eine begriffliche Lücke zu sein. Patanjali definiert nämlich *dhāraṇā* in III 1: *deśabandhaḥ cittasya dhāraṇā*. »Die Lokalisierung des

<sup>1</sup> Dieser ist ein Postulat des Yoga und liegt noch jenseits der *vicakṣhyāi*, der letzten Stufe vor dem *Kaivalya* im Sāṅkhya, vgl. oben S. 599.

<sup>2</sup> V. 11: *sthīram āsanam ātmanah*, vgl. YS. II 46 *sthīrasukham āsanam*.

*citta* heißt *dhāraṇā*. Das *citta* wird auf einen Teil des Körpers gerichtet, worin die mystischen *cakras* usw. des Yoga lokalisiert gedacht werden. Das YBh. fügt aber noch einen *bāhya viśaya* hinzu, wenn der Yogin nämlich nach einer von Vācaspati angeführten Stelle eines Purāṇa das *citta* auf die im Geiste vorgestellte Erscheinung *Haris* mit allen seinen Attributen gerichtet wird. Dabei ist der *deśabandha* in übertragenem Sinne zu verstehen, wie das YBh. sich ausdrückt: *cittasya vṛttimātreṇa bandhaḥ*. Das YBh. tut offenbar der eindeutigen Definition Patanjalis Zwang an. Ein 'äußerer Gegenstand' mußte doch wohl durch eine besondere Tätigkeit des *citta* erst aufgesucht werden, damit man über ihn meditieren könne, und dieser Vorgang scheint die Aufgabe des *tarka* gewesen zu sein. Auf solche nur vorgestellte Gegenstände beziehen sich auch Patanjalis Definitionen von *dhyaṇa* und *samādhi* III 2, 3: *tatra pratyaśūkatānātā dhyaṇam*. »Die auf diesen (Gegenstand) gerichtete fortgesetzt einheitliche Betätigung (der psychischen Funktion) heißt Meditation (*dhyaṇa*). *tad eva 'rthamātrairbhāsaṃ svarūpaśūnyam iva samādhiḥ*. »Wenn bei ihr (der Meditation) nur mehr der Gegenstand selbst erscheint (d. h. den Bewußtseinsinhalt bildet), gewissermaßen frei von dem Wesen der psychischen Funktion, so ist das Versenkung (*samādhi*).« Wie die *sūtra* bei Patanjali aufeinanderfolgen, handelte es sich darin um eine gradweise Vergeistigung von *dhāraṇā*, was nicht mit der Bedeutung von *dhyaṇa* und *samādhi* vereinbar ist, welche beiden auf viele andere, nicht der *dhāraṇā* zugängliche Gegenstände gerichtet werden können. Die zur Aufstellung derselben benötigte Überlegung ist das, was in der Maitri-Upaniṣad mit *tarka* gemeint war.

Der primitive Yoga, von dem uns die Maitri-Up. Kunde erhalten hat, war wahrscheinlich auf die Erlangung von übernatürlichen Vollkommenheiten und Kräften (*siddhis*) gerichtet, was man später *haṭhayoga* nannte, ein Gebiet, dem auch in unserem Yogaśāstra gründliche Beachtung im 3. Buch, dem *Vibhūtipāda*, eingeräumt ist. Aber der systematische Yoga hatte sich ein höheres Ziel gesteckt, das sumum bonum der indischen Philosophie, weshalb er den stolzen Namen *rājayoga* erhielt. Der höhere *yoga* stellt auch höhere Anforderungen sittlich-religiöser Art an den Yogin; diese sind in den zwei ersten Gliedern des achtgliedrigen Yoga, Geboten und Gelübden, gegeben, die in der Maitri-Up. noch nicht genannt werden. Welchen Zweck sie haben, ist im *Nyāyasūtra* IV 2, 46 kurz und bündig ausgesprochen: *yamanīyamābhjāṃ ātmasaṃskāraḥ*. Das NBh. erklärt *ātmasaṃskara* mit 'Schwund des *adharma* und Zuwachs an *dharma*'. Die Gebote gelten für Mitglieder aller *Āśramas* und nur in ihrer unbedingten Befolgung für den *Samnyāsin*, während die Gelübde als ein *opus supererogatorium* hauptsächlich für den strengeren Religiösen in Betracht kommen.

Die Gebote — es sind damit die Kardinaltugenden gemeint — werden in II 30 aufgezählt: *aśīma-satyasteya-brahmacaryāparigrahaḥ yamaḥ*. »Nicht-töten, Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit, Keuschheit und Besitzlosigkeit sind die Gebote.« Die vier ersten Nummern enthalten die natürlichen Gebote der Sittlichkeit, und daher herrscht hinsichtlich derselben vollständige Übereinstimmung bei Brahmanen (*Baudhāyana*), Buddhisten und Jainas mit Patanjali. Aber das fünfte Gebot ist bei allen verschieden; *aparigraha* findet sich nur

bei Patanjali und den Jainas. Ich glaube, daß unser Yogaśāstra in seiner Auffassung der Gebote unter dem Einfluß der Jainas steht. Dafür spricht 1. die maßgebende Bedeutung von *ahiṃsā* für die übrigen Kardinaltugenden, worin YBh. zu II 30<sup>1</sup> und die Jainas vollständig derselben Meinung sind; 2. die Einschränkung von *satya* auf solche wahre Rede, die dem Angeredeten nicht schädlich ist; auch in dieser Hinsicht stimmt das YBh.<sup>2</sup> mit den Jainas überein. Ausschlaggebend scheint mir aber folgendes zu sein. Die Jainas unterscheiden *aṇuvratas* und *mahāvratas*; bei ersteren werden die Gebote auf gewisse Bedingungen eingeschränkt, bei letzteren müssen sie ohne irgendwelche Einschränkung strikte gehalten werden<sup>3</sup>. Damit halte man nun YS. II 31 zusammen: *jātidēsakātasamaydnavacchinnāḥ sāvābhavmā mahāvratam*<sup>4</sup>. Nicht nur die Sache, sondern auch der terminus *mahāvratas* sind in so vollständigem Einklang mit der Jaina-Lehre, daß kein Zweifel an einem inneren Zusammenhang möglich scheint, und zwar wird Patanjali der Entlehrende sein, weil jene Jaina-Lehren zu dem ursprünglichen Bestand ihrer Religion gehören.

Die Gebote und Gelübde sind keine Yoga-Übungen. Dennoch werden für die vollkommene Befolgung jener dem Yogin allerlei Wunderkräfte und Vollkommenheiten als Belohnung in Aussicht gestellt, II 35—45. Yoga-Übungen können nämlich zur Erlangung ähnlicher *siddhis* unternommen werden; nicht so die Befolgung der Gebote und Gelübde; bei diesen sind die *siddhis* ein nicht beabsichtigter Nebenerfolg, der sich automatisch einstellt.

Die Gelübde werden in II 32 aufgeführt: *śauca-saṃtoṣa-tapaḥ-svādhyāyēs-varapraṇidhānāni niyamāḥ*. »Reinheit (äußerliche und liturgische), Zufriedenheit, Askese, Brevierbeten und Gottesliebe sind die Gelübde.« Hält man dies sūtra zusammen mit II 1: *tapaḥ-svādhyāyēsvarapraṇidhānāni kriyāyogaḥ*, so ergibt sich, daß die drei letzten Gelübde in enger Beziehung zum *yoga* stehen, weshalb sie eben 'praktischer *yoga*' (*kriyāyoga*) heißen. Dieser soll nämlich denjenigen, dessen *citta* noch in weltlicher Weise (*vyutthāna*) funktioniert, vorbereiten und fähig machen zum höchsten *yoga*, von dem das erste Buch, der *Samādhipāda*, handelt. Voraussetzung für die höchste Stufe des *yoga* ist nämlich die Fähigkeit, in *saṃādhi* zu verweilen (*abhyāsa*) und völlige Weltabkehr (*vairāgya*) I 12. Der *kriyāyoga* bietet die Mittel zur Vorbereitung dazu: *tapas, svādhyāya* *Īśvarapraṇidhāna*. »Denn nur einem *tapasvin* gelingt der *yoga*«, sagt das Bhāṣya; »die an uranfänglichen latenten Eindrücken von *karma* und *kleśas* so reichhaltige Verunreinigung (des *citta*), welche ihm die Fülle sinnlicher Gegenstände zuführt, kann nicht ohne Askese verflüchtigt werden.«<sup>5</sup> *svādhyāya*

<sup>1</sup> *uttare* (d. h. die auf *ahiṃsā* folgenden) *ca yamaniyamāḥ tanmūlās tatsiddhiparatoyā tat-pratipādanāya pratipādyante, tadavadātarūpakaraṇāyādi 'vō' padīyante.*

<sup>2</sup> *yadi cādi 'vām apy abhidhīyamānā* (d. h. tatsächlich richtig) *bhūtopaghataparādi 'va syān, na satyam bhavet, pāpam eva bhavet, tena punydbhāṣena puṇyapratirūpakeṇa kaṣṭatamaṃ prāpṇuyat. tasmāt parikṛtya sarvabhūtahitāy satyam brūyāt. ib.*

<sup>3</sup> *Tattvārthadhigama Sūtra VII 2.*

<sup>4</sup> *YBh. sarvabhūmiṣu = sarvaviṣayesu sarvathādi 'vō 'viditavyabhi-cārāḥ sāvābhavmā mahāvratam ity ucyate.*

<sup>5</sup> *nā 'tapasvino yogaḥ sīdhyati, anādikarmkleśavāsanācītrā pratyupasthītavījayajālā cā'sudhīr nā 'ntareṇa tapaḥ saṃbhēdam āpadyate iti tapasa upādānam. YBh. zu II 1.*

besteht im Hersagen der Silbe *om* und anderer heiliger Texte, als welche hier und zu II 32 das *mokṣaśāstra* (Upanisaden?) genannt werden.

*Īśvarapraṇidhāna* soll nach dem Bhāṣya die Hingabe an die höchste Gottheit im Sinne der Bhakti-Religion bedeuten<sup>1</sup>; das wird wohl auch schon für das Sūtra zutreffen, obgleich es nicht direkt darin ausgesprochen ist. Doch liegt hier sicher eine Neuerung vor; denn *praṇidhāna* bedeutet ursprünglich und gewöhnlich intensives Nachdenken, Meditieren, hier also über die höchste Gottheit; die Umdeutung dieses Terminus in *paramagurau sarvakarmārpaṇam* ist daher als eine Konzession an die damals herrschende Religion der Bhāgavatas aufzufassen. — Im 2. Buche ist *īśvarapraṇidhāna* ein *niyama*, dessen Erfüllung die notwendige Vorbedingung für die erfolgreiche Ausübung des *yoga* bildet, im 1. Buche aber ist es das wirksamste Mittel zur Erlangung des *samādhi*: *īśvarapraṇidhānād vā* I 23. Worin es besteht, geht aus I 27. 28 hervor: *tasya vācakaḥ praṇavaḥ*. »Er (Gott) ist die Bedeutung der Silbe *om*.« *tajjapas tadarthabhāvanam* »das Hersagen derselben und die Realisierung<sup>2</sup> ihrer Bedeutung (ist das Mittel zur Erreichung des Zieles)«. Das scheint etwas mehr als der gleichlautende *niyama* zu sein, und doch ist es in letzter Linie dasselbe. Denn als *niyamas* folgen aufeinander *svādhyāya* (d. i. hauptsächlich Hersagen der Silbe *om* = *tajjapa*) und *īśvarapraṇidhāna*, und in obigem *sūtra* I 28 ist beides als zusammengehörig enthalten.

Daß der Yoga von Haus aus theistisch war, wie die Tradition angibt, kann nicht wohl bezweifelt werden. Schon der primitive *yoga* erstrebte, durch asketische Übungen den Yogin in den Besitz von Zauberkraften zu setzen, durch die er alles, was er wünscht, erlangen kann. Dieselbe Idee liegt dem volkstümlichen Glauben zugrunde, daß man durch Askese einen Gott sich geneigt machen könne, der dann seinem Verehrer erscheint und ihm einen Wunsch gewährt, weshalb dieser Gott *varada* genannt wurde. Stehen so Askese und Gottesglaube in engster Beziehung, dann ist begreiflich, daß der Gottesverehrung auch im systematischen Yoga eine wichtige Rolle angewiesen wurde. Der Gott der Yogins ist aber ein persönlicher Gott: er hat Mitleid mit den Wesen und verhilft ihnen zur Erlösung. Eine unpersönliche Gottheit würde durchaus ungeeignet für die Aufgaben sein, die der Yoga dem *Īśvara* zuschrieb. Deshalb ist nichts darauf zu geben, wenn in Upaniṣads und dem *Mahābhārata* der *Īśvara* des Yoga mit dem *brahma* identifiziert wird. Vom Standpunkt der Upaniṣads verstand sich das wohl von selbst. Die umgekehrte Ansicht DEUSSENS (Phil. d. Up. S. 343), daß der Yoga eine vollkommen verständliche Konsequenz der Upaniṣad-Lehre sei, hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Denn wenn sie richtig sein sollte, so dürfte damals keine andere Religion außer der von den Upaniṣads anerkannten bestanden haben. Diese war aber der vedische Opferkult, wie denn Yājñavalkya gleichzeitig eine Hauptautorität für diesen sowie

<sup>1</sup> YBh. zu II 1: *sarvakriyāṅgām paramagurāv arpaṇam, tatphalasaṃnyāso vā*; zu II 32: *tasmin paramagurau sarvakarmārpaṇam*. — *praṇidhāna* wird zu I 23 als *dhaktivīṣa*, besondere Art der Hingabe, bezeichnet.

<sup>2</sup> *bhāvanam* = *punaḥpunā cetaśi niveśanam*. Vāc. zu I 28.

für die Upaniṣad-Spekulation gewesen ist. Der Opferpriester war aber das religiöse Ideal nur der Höchstgebildeten, das Ideal der breiten unteren Volksschicht der Schamane, der Zauberer, der Asket; und dieses Ideal hat sich im Epos auf Kosten des ersteren durchgesetzt: die großen Heiligen epischer Berühmtheit sind nicht sowohl Opferkünstler als zauberkräftige Asketen, die selbst den Göttern Furcht einflößten<sup>1</sup>. Die von DEUSSEN a. a. O. angeführten Erwähnungen des *yoga* in den Upaniṣads lassen meines Erachtens deutlich erkennen, daß es sich nur um eine allmähliche Aufnahme und Anerkennung von *yoga*-Vorstellungen und -Übungen handelt, bis schließlich in den *Yoga Upaniṣads* *Yoga*-, *Vedanta*- und *Bhakti*-Religion in wild-phantastischer Spekulation bald so bald anders miteinander in Verbindung gesetzt werden.

Es sollte hier die Gottesverehrung nur vom Gesichtspunkte des praktischen *yoga* betrachtet werden; die Untersuchung über das Wesen des *Īśvara* sei dem nächsten, von der Metaphysik des *Yoga* handelnden Abschnitt vorbehalten.

Unsere Untersuchung über die *yogāṅgas* hat uns die Entwicklung des *yoga* in großen Zügen enthüllt. Für den Anfang müssen wir Schamanismus in irgendwelcher Form annehmen. Zum *yoga* wurde er durch die Zusammenfügung der asketischen Übungen zu einer methodisch geordneten Reihe, die in *śamādhi* ihren Abschluß fand. Zwar bilden die körperlichen Exerzitien die Grundlage, über ihnen stehen aber die geistigen als verschiedene Arten der Meditation. Jedoch war die Bedeutung moralischer Qualitäten noch nicht zu klarem Bewußtsein gekommen, ebensowenig wie in der älteren vedischen Religion. — Der Fortschritt auf ethischem Gebiete in der Würdigung moralischer Forderungen dürfte von der Religion, brahmanischer, sektarischer und volkstümlicher, ausgegangen sein; er tritt zutage in der Aufstellung von sittlichen Geboten bei Brahmanen, Jainas und Buddhisten. Ihnen folgte der systematische *Yoga*, der bereits mit seiner Lehre von den *kleśas* in die ethische Richtung eingelenkt hatte; er hat die Gebote und Gelübde (*yama-niyama*) den alten 6 *yogāṅgas* als 1. und 2. angegliedert. — Selbst das *Sāṅkhya* hat später, wie oben S. 589 gezeigt, für seine Anhänger Befolgung der *yama-niyamas* gefordert, wohl auf Grund der betreffenden *Yoga*-Vorschriften.

Außerdem stellt unser *Yogaśāstra* noch zwei dem ethischen Gebiet angehörige Anforderungen, die nicht im *kriyāyoga* oder den *yogāṅgas* ihren Ort haben und deshalb von vornherein den Verdacht erwecken, später vielleicht erst von Patanjali selbst in sein *Yogaśāstra* aufgenommen worden zu sein.

In *YS. I 30. 31* werden die Hindernisse (*antarāya*) des *yoga*, d. h. die Ablenkungen (*vikṣepa*) des *citta* und ihre Folgeerscheinungen gelehrt, und in *32* zur Bekämpfung derselben angeordnet, das *citta* im Festhalten desselben Objektes zu üben. Um dies zu können, bedarf es einer inneren Läuterung: *maitrī-karunā-muditāpekṣāṅgāṃ sukha-duḥkha-puṇyāpunya-viśayāṅgāṃ bhāvanātāś citta-prasādanam*. *33.* »Durch Hervorrufen von Wohlwollen, Mitleid, Sympathie und Apathie, die (in derselben Reihenfolge) das Glück, das Unglück, das

<sup>1</sup> Vgl. meine Bemerkungen über denselben Gegenstand in 'Entwicklung der Gottesidee', S. 29.

Gute und das Böse (aller Wesen) zum Gegenstand haben, (bewirke der Yogin) Läuterung des *citta*.<sup>1</sup>

Diese Tugenden sind nämlich, wie Vācaspati ausführt, entgegengesetzt den Lastern: Eifersucht, Böswilligkeit, Neid und Ungehaltensein; sie bewirken einen reinen Habitus (*sukla dharmā*) und weiterhin Klarheit des *citta*, so daß es unentwegt auf einen Punkt gerichtet werden kann.

Dieselben Vorstellungen finden sich gleicherweise bei den südlichen und nördlichen Buddhisten. Sie nennen *maitrī*, *karuṇā*, *muditā* und *upekṣā* die vier *bhāvanās* oder *brahmavihāras*. Die *bhāvanās*, das Hervorrufen jener tugendhaften Gesinnungen, bilden den ersten Schritt auf dem Wege zum Nirvāṇa<sup>1</sup>.

Bei den Jainas finden wir ein ähnliches Dogma, meines Wissens noch nicht in deren Kanon, sondern (in etwas anderer Form) erst bei Umāsvāti als eine der *bhāvanās*, die zur Befestigung der fünf Gebote dienen, Tattvarthādhipāyā-Sūtra VII 6: *maitrī-pramoda-kāruṇya-mādhyasthyāni sattva-guṇādhikā-kliṣyamāṇdvineyeṣu*. »Man befeißige sich des Wohlwollens gegen alle Wesen, freudiger Ehrerbietung gegen Bessere, des Mitleids mit Leidenden und der Nichtbeachtung Unverbesserlicher.« Haribhadra (um 750 n. Chr.) aber führt die vier Tugenden in der ursprünglichen Form, Reihenfolge und Bedeutung in Ṣoḍaśaka IV 15 auf<sup>2</sup>; da er ein gründlicher Kenner der buddhistischen Literatur war, geht seine Angabe wohl auf eine buddhistische Quelle zurück. Umāsvāti's Lebenszeit läßt sich nicht genauer festsetzen (vgl. ZDMG. Bd. 60, S. 288f.), doch dürften wir nicht fehlgehen, wenn wir ihn derselben Periode zurechnen, der auch Patanjali angehörte. Damals hatte jene buddhistische Lehre offenbar allgemeinere Anerkennung gefunden, was Patanjali veranlaßte, sie in sein System aufzunehmen; sein Lehrsatz geht also doch wohl auf den Buddhismus zurück.

Die zweite Forderung, welche Patanjali an den moralischen Charakter der Yogins stellt, betrifft die *upāyas* oder besondere Mittel, ohne welche sie nicht zum erfolgreichen *yoga* (nach dem Bhāṣya: zum *nirbija samādhi*) gelangen können. YS. I 20 lautet: *śradhdhā-vīrya-smṛti-samādhi-prajñā-pūrvaka itareṣām*. »Für andere (als Videhas und Prakṛtilayas) hat er Glaube, (sittliche) Tatkraft, Gedächtnis (= *dhyāna* nach Vācaspati), *samādhi* und (richtige) Erkenntnis zur Voraussetzung.«

Dieselben fünf moralischen Qualitäten in derselben Reihenfolge<sup>3</sup> sind bei den südlichen und nördlichen Buddhisten die *pañcē 'ndriyāṇi* bzw. *pañca balāni*, zwei Gruppen der *bodhipākṣikā dharmāḥ*. Diese Zusammenfassung der genannten Qualitäten, die zur Erlangung der Erleuchtung notwendig sind, scheint dem Buddhismus eigentümlich gewesen zu sein. Die Jainas kennen sie nicht, obschon bei ihnen die betreffenden Qualitäten einzeln zerstreut vorkommen. Wahrscheinlich hat sie Patanjali von den Buddhisten übernommen. Denn die Übereinstimmung tritt auch noch in Einzelheiten zutage. Das Bhāṣya zu obigem sūtra gebraucht

<sup>1</sup> Siehe KEAN, Manual S. 54, woselbst weitere Literaturangaben.

<sup>2</sup> *parahitacintā maitrī, parādūḥkhavināśinī tathā karuṇā, | parasukhatuṣṭir muditā, para-dōṣpekṣaṇam upekṣā. ||*

<sup>3</sup> Im Dharmasaṃgraha (Anecdota Oxoniensia 1885) steht bei den *indriya* (XLVII) *samādhi* vor *vīrya*, aber bei den *balā* (XLVIII) an der richtigen Stelle.

Ausdrücke, die den buddhistischen im Kommentar zur *Triṃśikā* sachlich entsprechen; YBh. *smṛtyupasthāne ca cittam anākulaṃ samādhivṛtate*, cf. *Triṃś.* p. 26 *sū (smṛtiḥ) punar avikṣepakarmikā*; YBh. *samāhitacittasya prajñāviveka upāvariate* *Triṃś.* ib. *samāhitacitte yathabhūta-pariṇānāt*; die Definition von *śraddhā* ist so gut wie gleichlautend: YBh. *ceśasaḥ samprasādaḥ*, bei den Buddhisten<sup>1</sup> *ceśasaḥ prasādaḥ*. — So dürfen wir annehmen, daß Patanjali es nicht verschmähte, eine Lehre, die in sein System paßte, von den Buddhisten zu entlehnen, wie wir schon oben, S. 604, nachweisen konnten, daß er in einem ähnlichen Falle sich nicht prinzipiell ablehnend gegenüber den Jainas verhalten hat.

### III. Metaphysik des ursprünglichen Yoga.

In diesem Abschnitt soll der Versuch gemacht werden, die Metaphysik des ursprünglichen Yoga, die in Patanjalis *Yogaśāstra* in weitgehendstem Maße durch die philosophisch höher stehende Metaphysik des Sāṅkhya verdeckt und verdrängt ist, aus den noch erhaltenen Spuren soweit wie möglich zu rekonstruieren. Vorher jedoch behandle ich einen Bericht in Vātsyāyana's *Nyāyabhāṣya* zu I 2 über die Unterscheidungslehren der Sāṅkhyas und Yogas, der, wenn richtig ausgelegt und verstanden, für unsere Untersuchung von großem Belang sein kann. Dem Verständnis der Stelle stellen sich Schwierigkeiten entgegen. Wir sind fast ganz auf die Angaben des *Nyāyabhāṣya* angewiesen; das *Nyāyavārttika* fügt nur eine Unterscheidungslehre hinzu, sonst trägt es, ebensowenig wie die *Tātparyā Ṭikā*, zur Erklärung des Textes nicht irgend etwas bei. Das betreffende *sūtra* lehrt, daß ein in einem *tantra* geltender (*siddha*), in einem andren *tantra* nicht geltender Lehrsatz (*siddhānta*) ein *pratitantrasiddhānta* (etwa: wechselseitige Unterscheidungslehre) sei. Die Erklärung im *Bhāṣya* besteht in einem Beispiel, das ich im Wortlaut mitteile: *yathā: nā 'sata ātmalābhāḥ, na sata ātmahānam; nira-tiśayās cetanāḥ; dehendriyamanaḥsu viśayeṣu tattatkāraṇe(ṣu) ca viśeṣa itī Sāṅkhyānām. puruṣakarmādinimīto bhūtasargaḥ, karmahetavo doṣāḥ pravṛttiḥ ca; sva-guṇaviśiṣṭās cetanāḥ; asaḍ utpadyate, utpannam nirudhyata itī Yogānām.* — Das *Vārttika* fügt hinzu: *yathā bhautikānt 'ndriyānt 'ti Yogānām, abhautikānt 'ti Sāṅkhyānām itī.* Man beachte, daß Vātsyāyana ihm geläufige termini des *Nyāya* statt der fremden gebraucht, so *doṣa* für *kleśa*, *pravṛtti* für *cittavṛttayah*, aber er gebraucht doch nicht *ātmānas* für *puruṣas*, sondern umschreibt letzteres mit *cetanāḥ*, 'Intelligenzen, Geister'. (In *Kār.* 55 wird der *puruṣa* als *cetana* bezeichnet.) Denn nach dem *Vaiśeṣika-Nyāya* ist der *ātman* an sich *jaḍa*, *acetana*<sup>2</sup> (*pāṣāṇavaf*). Die Formulierung der Sätze hat also doch nur zum Teil *Nyāya-Gepräge*. Das, was sie über die Sāṅkhya-Lehren sagen, ist leicht verständlich und zutreffend. Die Sāṅkhyas lehren: »Das Nichtseiende kommt nicht zum Dasein, und das Seiende verliert-es nicht.« Das ist der als *sāṅkhyāvāda* bekannte ontologische Grundsatz des Sāṅkhya, zu dem sich sonst nur die buddhistischen *Sarvāstivādins* bekennen. Das gegenteilige Prinzip: »Das Nichtseiende entsteht, das Entstandene wird unterdrückt« gilt für alle übrigen

<sup>1</sup> *Triṃś.* a. a. O., *Abhidharmakoṣa* II 25.

<sup>2</sup> Der *ātman* ist nicht *jñānamaya*, sondern *jñānavat* im *Nyāya-Vaiśeṣika*, ist also keinesfalls *cetanā*!

Systeme, wird also von Vātsyāyana den Yogas im Gegensatz zu den Sāṅkhyas zugeschrieben. Es darf uns nicht beirren, daß sich Patanjali auch in dieser Beziehung zum Sāṅkhya bekennt (*atitānāgataṃ svarūpato 'sty adhvabhedād dharmāṇām*. IV 12) und in den sūtras III 13--16 diese Form des Parināmavāda klar zum Ausdruck bringt; darauf werden wir im nächsten Abschnitt zurückkommen.

Für die übrigen Angaben Vātsyāyanas über das Sāṅkhya genügt eine freie Übersetzung des Textes: »alle Geister sind einander absolut gleich, der Unterschied liegt in den Gegenständen: Leib, Organe und innerer Sinn, sowie je der Ursache<sup>1</sup> der Betreffenden.«

Diese Angaben über die Unterscheidungslehren der Yogas erscheinen widerspruchsvoll, solange man versucht, sie nach dem Yogaśāstra Patanjalis zu deuten. Vātsyāyana aber scheint seine Angaben nach älteren, echten Yoga-Schriften gemacht oder sie aus einer solchen entlehnt zu haben. Ich unterlasse daher vorläufig, den Text zu erklären, bis wir Einsicht in die Metaphysik des ursprünglichen Yoga gewonnen haben. Aber es sei hier noch ein Versuch erwähnt, die Schwierigkeiten in unserer Stelle durch die Annahme zu beheben, daß mit den Yogas nicht die Anhänger des Yoga, sondern die Vaiśeṣikas bzw. Naiyāyikas gemeint seien; für erstere erklären sich meist die Pandits, für letztere Ganganath Jhā und K. Chattopādhyāya, siehe JRAS. 1927 S. 855. Diese Ansicht gründet sich darauf, daß in den Angaben über die Yogas die Nyāya-Termini *doṣa pravṛtti* vorkommen und man eher Vaiśeṣika-Lehren als solche des Pātanjala Yogaśāstra hineininterpretieren konnte. Nun hat K. Chattopādhyāya a. a. O. eine Anzahl Stellen beigebracht, in denen die Naiyāyikas zwar nicht Yogas<sup>2</sup>, aber doch Yaugas genannt werden. Diese Belege für Naiyāyika = Yauga stammen aus Jaina-Schriften mit Ausnahme von Jayarāma Bhattachāryas Nyāyasiddhāntamāla, die nicht vor dem 15. Jahrhundert angesetzt werden kann. In dieser Schrift wird bei der Besprechung der fraglichen Stelle des Nyāyabhāṣya *yogānām* in *yaugānām* verändert. Es ist nun schon aus sprachlichen Gründen unmöglich, daß *yauga* gleich *yoga* sei. Wenn *yoga* den Anhänger des Yoga bedeutet, wie es denn mit *sāṅkhya*, Anhänger des Sāṅkhya, zusammen genannt wird, so muß *yauga* ein sekundärer *yoga*, ein *yoga* zweiten Grades sein. Wahrscheinlich haben die Jainas diese Bezeichnung den Naiyāyikas als einen Spottnamen angehängt, um darauf hinzudeuten, daß sie die Lehre vom Īvara dem Yoga entlehnt haben<sup>3</sup>. Nachdem Uddyotakara und Vācaspati diese Lehre zu dem berühmten Beweise vom Dasein Gottes weiterentwickelt hatten, galten die Naiyāyikas als die eigentlichen Vertreter des Theismus und siegreichen Bekämpfer der Atheisten.

<sup>1</sup> Nach Vācaspati: Mabaṭ, Ahaṃkāra, Tanmātra.

<sup>2</sup> In der Stelle aus der Syādvādmanjarī S. 857 ist *yoga matam* wohl ein Druckfehler für *yaugamatam*, wie die Ausgabe von Hiralāl Jannagar 1903 ebenfalls liest. — Die Stelle aus der *Patraparikṣā* kann ich nicht kontrollieren. Der Auszug ist zu kurz um zu entscheiden, was dort mit *yoga* gemeint ist.

<sup>3</sup> Siehe weiter unten S. 616, Anm. 1.

Sollte aber *yoga* trotz der Gegenüberstellung von *sāṅkhya* die ungewöhnliche Bedeutung *naiyāyika* gehabt haben, so würde zweifelsohne Uddyotakara nicht unterlassen haben, dies ausdrücklich zu bemerken.

Nach diesen Vorbemerkungen komme ich zu dem eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung, wie sich die Metaphysik des ursprünglichen Yoga zu derjenigen des Sāṅkhya verhalten habe. Das Sāṅkhya kennt nur zwei Kategorien des Seienden, die Materie einerseits und die *puruṣas* anderseits<sup>1</sup>. Die Urmaterie, Pradhāna oder Prakṛti, besteht aus den drei Urelementen (*guṇa*): *sattva*, *rajas*, *tamas* im Zustand der Ausgeglichenheit; wird dieser durch die Nähe des *puruṣa* gestört, so regen sich die *guṇas*, und die Urmaterie bringt zum Zwecke des *puruṣa* (*puruṣārtha*) eine Reihe von Produkten hervor. Zuerst entsteht die Denksubstanz, Buddhi; aus dieser der Ahaṁkāra. Aus dem Ahaṁkāra entwickeln sich einerseits die Sinnes- und Tätigkeitsorgane einschließlich des innern Sinnes (*Manas*), anderseits die subtilen Grundstoffe (*Tanmātras*), welche die Grundlage der groben Elemente (*Mahābhūta*) bilden, aus denen sich die ganze Welt aufbaut. — Diese Metaphysik des Sāṅkhya hat sich Patanjali vollständig angeeignet und als Erklärungsprinzip des Yoga verwendet.

Es handelt sich überhaupt um die Erklärung von drei Gruppen von Tatsachen: denen der Geisterwelt, der Innenwelt und der Außenwelt<sup>2</sup>. Wir wollen zunächst an dieser Dreiteilung der Gesamtheit des Seienden für den Yoga festhalten und danach das einschlägige Material ordnen. Ob die zwei Kategorien der Innen- und Außenwelt im Yoga für absolut getrennt oder doch als letzten Endes eins, d. h. aus einem Prinzip herleitbar galten, muß der Fortgang der Untersuchung zeigen. Wir haben es also im Yoga mit drei Kategorien zu tun: *puruṣa*, *citta* und materielle Dinge.

1. *puruṣa*. Über die *puruṣas* wird später eingehender gehandelt werden. Hier sei nur bemerkt, daß der *puruṣa* als *draṣṭṛ* bezeichnet wird wie im Sāṅkhya. Da dieselbe Vorstellung in den Upaniṣads bereits ausgebildet ist, dürfte sie zum philosophischen Gemeingut seit Alters gehört haben.

2. *citta*. Über das *citta* ist im ersten Abschnitt gehandelt, speziell auch über die in seinem Boden als Keime ruhenden *kleśas* und *karmas*. Ich muß das dort Gesagte hier kurz zusammenfassen und trage nach, was sonst über das *citta* angegeben wird und mit Wahrscheinlichkeit als altüberliefert angesehen werden kann. Das wird nötig sein, um die Gebiete von *citta* und 'materiellen Dingen' mit größerer Sicherheit voneinander trennen zu können. — Das *citta* ist das innere Organ, das dem *puruṣa* bis zu seiner Erlösung eignet; es ist einheitlich und nicht wie im Sāṅkhya aus Buddhi, Ahaṁkāra und *Manas* zusammengesetzt. Im *citta* treten die fünf psychischen Funktionen *pramāṇa* usw. hervor (I 6 ff.); ferner ist es behaftet mit den *kleśas* (II 3 ff.) und den latenten Eindrücken des *karma* — *dharmādharma* (II 12, vgl. YBh. zu I 24). Eine klare Vorstellung über die Konstitution und Organisation gewinnt man aus

<sup>1</sup> Vgl. 'Entwicklung der Gottesidee' S. 30f.

<sup>2</sup> Im Sāṅkhya werden drei *padārthas* aufgestellt: *vyaktam avyaktam puruṣāḥ* Gaudapāda und Māṅhara zu Kār. 6r. Die Bezeichnung der drei Kategorien im Text habe ich gewählt, um dieselbe für Sāṅkhya und Yoga anwenden zu können.

diesen Bestimmungen nicht. Ich erwähne hier noch eine Notiz im YBh. zu III 15, die wohl vor die Zeit Patanjalis zurückgeht. Dort heißt es: »Es gibt zweierlei *dharmas* (Attribute oder vielleicht Daseinsformen des *citta*), direkt erkannte und nicht direkt erkannte; ihrem Wesen nach sind erstere innere Wahrnehmungen (Vāc.: *pramāṇa* usw., und *rāga* usw.), letztere nur etwas Seiendes, dieser gibt es sieben, bei denen durch Schließen festgestellt ist, daß sie wirklich etwas Seiendes sind.

1. Die Unterdrückung (der *ṛttis* in *samādhi*),
2. *dharma* (d. h. *dharmādharmau*; var. lect. *karma*),
3. latente Eindrücke (z. B. als Grund der Erinnerung),
4. die unaufhörliche Umwandlung (des *citta*),
5. die Lebenskraft (welche die Funktionen des Leibes erhält),
6. die Bewegung (des *citta* zu den Sinnesorganen und einzelnen Körperteilen),
7. das Vermögen (des *citta*, d. h. die in ihm subtiliter vorhandenen Aufgaben (*kāryā*) vor ihrer Realisierung).

Dies sind die *dharmas* des *citta*, die der direkten Erkennbarkeit ermangeln (d. h. sie bleiben unbewußt, sind *aparidrṣṭa*)<sup>1</sup>.

Was man aus dieser Angabe für die Konstitution des *citta* schließen kann, wird sich im Verlaufe der Untersuchung ergeben.

Die dritte Kategorie des Seienden betrifft die materiellen Dinge, aus denen die Außenwelt besteht. Dies bildet das *dr̥ṣya* für den *puruṣa* als den *draṣṭṛ* und wird als *bhūtendriyātma* II 18 bzw. *bhūtendriyāṇi* bezeichnet, offenbar ein technischer Ausdruck des Yoga, da er in der eigentlichen Sāṅkhya-Literatur nicht nachzuweisen ist<sup>2</sup>.

Welche metaphysischen Vorstellungen hegte aber der ursprüngliche Yoga hinsichtlich der *bhūtendriya*, also über die Natur der Dinge der Außenwelt? Darüber erhalten wir anlässlich der Erörterung eines abstrusen, aber zweifellos echten *yoga*-Problems, das mit Sāṅkhya-Vorstellungen nichts zu tun hat, im Anfang des vierten Buches (Kaivalyapāda) Aufschluß von großer Tragweite. Ein Yogin, welcher die Zauberkräfte (*siddhis*) besitzt, kann sich in ein anderes Wesen verwandeln, oder auch, was wir hier vorzüglich ins Auge fassen wollen, sich vervielfältigen, d. h. er zaubert Wesen hervor, die er für sich agieren läßt. Wie geht das zu? Zunächst muß er die Leiber jener Wesen schaffen. Aber dazu kann er das Material nicht ganz seinem eigenen Leibe entnehmen, weil der nicht das für andersartige Leiber benötigte Material enthält. Das sūtra IV 2 gibt darüber Auskunft: *jātyantarapariṇāmāḥ prakṛty-āpūrā*. »Umwandlung in eine andere Art (tritt ein) infolge Auffüllung durch die *prakṛtis*.« Es handelt sich hier nicht um die Prakṛti des Sāṅkhya, sondern wie sowohl aus dem Bhāṣya als auch aus dem Wortlaut des nächsten

<sup>1</sup> *cittasya doṣāḥ dharmāḥ: paridrṣṭāś cā 'paridrṣṭāś ca; tatra pratyayātmaḥ paridrṣṭāḥ, vastumūrdātmakā aparidrṣṭāḥ. te ca saplāḥ 'va bhavanti anumānena pṛpītavastumūrosavbhāvāḥ: nirodha-dharma-sāṃskārāḥ pariṇāmo 'tha jīvanam | ceṣṭā śaktiś ca cittasya dharmā darśanavarjīṭā. ||*

<sup>2</sup> Jedoch findet er sich im YS. und YBh. auch an Stellen, in denen Sāṅkhya-Lehren vorgetragen werden.

sūtra hervorgeht, um die *prakṛtayaḥ*, worunter die Grundstoffe der *bhūta* verstanden werden müssen. Diese Grundstoffe sind überall vorhanden, um da einzutreten, wo für sie Verwendung ist. Die Bedingung für ihre Betätigung in einem gegebenen Falle ist nach dem Bhāṣya das *karma* der dabei in Betracht kommenden Person (*dharmādinimittam apekṣamāṇāḥ*). Diese Bedingung ist aber nicht die Ursache der Betätigung der Grundstoffe, wie das folgende sūtra erklärt: *nimittam aprayojakam prakṛtīnām, varaṅghedhas tu kṣetriyat*. 3. Der Vergleich ist dem Reisbau entnommen. Ein Reisfeld enthält mehrere Parzellen, getrennt durch Lehmwände, oben mit einer Rinne, die durch ein Wasserrad oder sonstwie mit Wasser gefüllt wird. Will nun der Bauer eine Parzelle unter Wasser setzen, so braucht er es nicht mit der Hand hineinzuschöpfen, sondern er öffnet nur die Rinne an einer Seite und die Parzelle füllt sich mit Wasser. Auch braucht er nicht selbst die nähernden Säfte des Bodens oder das Wasser in die Reiszurzel hineinzupraktizieren, sondern er entfernt nur die mit dem Reis aufgewachsenen Pflanzen, worauf jener ohne weiteres seine Nahrung erhält. So geht es auch bei der Auffüllung durch die *prakṛtayaḥ* zu: der *dharma* des Yogin setzt sie nicht in Tätigkeit, sondern entfernt nur deren Verhinderung, den *adharmā*. — Diese Ansicht scheint aus ähnlich primitiven Vorstellungen hervorgegangen zu sein, wie die der Jainas von *āsrava* und *bandha*; letztere können uns also zum Verständnis ersterer von Nutzen sein, daher sei es mir gestattet, die betreffenden Jaina-Lehren in ihren Grundzügen hier durch Auszüge aus meiner Übersetzung des Tattvārthādhigama Sūtra (ZDMG. Bd. 60) zu erläutern.

•Die Tätigkeit von Leib, Rede und inneren Sinn heißt Betätigung (*yoga*, ein technischer Ausdruck der Jainas); sie ist Influenz (*āsrava*)<sup>1</sup>. VI 1. 2. Wie durch den Zufluß einem See Wasser zuströmt, so in die weltliche Seele (*jīva*) *karma* durch die 'Betätigung', die gleichsam den Kanal bildet. •Weil die weltliche Seele (*jīva*) Leidenschaften hat (*sakaṣāyatvat*), nimmt sie Stoffe auf (*ādatte*), die für das *karma* geeignet sind (*karmano योग्यं pudgalān*). Darin besteht die 'Bindung' (*bandhaḥ*)<sup>1</sup>. VIII 2. 3. D. h. dem *jīva* strömen stoffliche (aber übersinnliche) Partikeln zu, die sich in ihm zum Karmastoff umwandeln; denn *karma* ist stofflicher Natur: *pudgalaṃ karma*! Man stellte sich also vor, daß solche stofflichen Partikeln überall vorhanden sind und in den *jīva* eindringen, wenn sich die Zuflußmöglichkeit (*āsrava*) darbietet. Ähnlich müssen sich auch die Yogas gedacht haben, daß die *prakṛtis* überall bereitliegen und gewissermaßen nur darauf warten, bis ihnen durch *dharmādi* ermöglicht wird, ihre Bestimmung zu erfüllen.

Die Bedingung (*nimitta*) der Betätigung der *prakṛtis* ist also *dharmādi*<sup>1</sup>; was aber ist die wirkende Ursache (*hetu*)? Im Sāṅkhya lautet auf die Frage, was die *Prakṛti* zur planmäßigen Hervorbringung der Einzelprodukte veranlasse, die Antwort: der *puruṣārtha*; die *Prakṛti* betätigt sich zum Zwecke des

<sup>1</sup> Das Bhāṣya zu IV 3 sagt ausdrücklich: *tathā dharmo niyojyamāne kāraṇam adharmaṇya . . . , na tu prakṛtipravṛtttau dharmo hetuḥ bhavati*. •*dharmā* ist Ursache nur für die Aufhebung des *adharmā*, . . . nicht aber ist *dharmā* der Grund für die Betätigung der Grundstoffe. Man beachte, daß *prayojaka*, *kāraṇa* und *hetu* synonym sind, und im Gegensatz zu *nimitta* 'Bedingung' stehen.

*puruṣa*, damit er zu guter Letzt zur Erlösung gelange! Dieser Grundsatz ist aber doch nur ein Postulat und läßt sich auf keine Weise begreiflich machen. Für den Yoga liegt die Sache einfacher: der Īsvara lenkt die Natur, er gibt dem Menschen nach dessen Verdienst, ja selbst dieses, *dharma* und *adharmā*, kommen nicht ohne seine Einwirkung zustande<sup>1</sup>. Der Īsvara wird also die *prakṛtis* dirigieren, nachdem durch des Menschen *dharma* (als *nimitta*) das Hindernis (*adharmā*) aus dem Wege geräumt ist.

*Dharmādi* ist also nicht wirkende Ursache (*prayojaka*) für die *prakṛtis*, wie das oben angeführte Yoga-sūtra IV 3 deutlich ausspricht. Das Bhāṣya begründet diesen Satz folgendermaßen: *na kāryeṇa kāraṇam pravartyata iti*. »Nicht durch die Wirkung wird die Ursache in Tätigkeit versetzt«, *dharmādi* ist hier *kārya* und die *prakṛtayah* sind *kāraṇam*. *Dharmādi*, d. h. *karma*, ist ein Produkt der *prakṛtis*, oder das *karma* wird aus Grundstoffen gebildet<sup>2</sup>. Der ursprüngliche Yoga stimmte also mit dem Jainismus auch hinsichtlich der stofflichen Natur des *karma* überein! — Diese Anschauung ist übrigens primitivem Denken durchaus adäquat, wonach die Sünde etwas Stoffliches, wenn auch von übersinnlicher Natur ist, das man durch Baden, Schwitzen, Brennen und andere äußerliche Mittel entfernen kann.

Die *prakṛtis* dienen also dazu, die von dem Yogin hervorgezauberten Wesen mit den ihnen angemessenen Leibern auszurüsten; für deren *cittas*, die sogenannten *nirmāṇacittas*, liefern sie nicht das Material. Sondern der Yogin schafft diese *cittas*, indem er aus dem eigenen dazu nur die *asmitā* verwendet: *nirmāṇacittāny asmitāmātrāt*. IV 4<sup>3</sup>. Die *asmitā* ist der zweite *kleśa* des Yoga, siehe oben S. 594, vermöge dessen man *citta* und *puruṣa* für identisch hält. Dieser *kleśa* bleibt dem Yogin noch auf der vorletzten Stufe, wenn er sich der 'Versenkung mit einem Objekt' (*samprajñāta-* oder *sabija-samādhi*) befleißigt<sup>4</sup>. Also die sekundären *cittas* bekommen von dem primären nur die *asmitā*, den 'Ichwahn', mit und halten sich infolgedessen für individuelle Seelen. Aber sie alle werden von einem einzigen *citta* zu je ihren

<sup>1</sup> *tatkārita*, wie es in ND. IV 1, 21 heißt; vgl. über die ganze Stelle S. 616 Anm. 1.

<sup>2</sup> Daß im Yoga das *karma* stofflich vorgestellt wurde, dürfte wohl der Grund dafür gewesen sein, daß die vier Arten des *karma* nach Farben benannt waren: *kṛṣṇa*, *śuklakṛṣṇa*, *śukla*, *śuklakṛṣṇa*. YS. IV 7.

<sup>3</sup> Da die Bedeutung von *asmitāmātra* in diesem sūtra Gegenstand von Meinungsverschiedenheit ist, so soll sie hier kurz erörtert werden. In II 19 ist *asmitāmātra* gleich dem *Ahaṃkāra* des Sāṅkhya, denn er ist *aviśeṣa* gegenüber den 5 *buddhīndriyas*, 5 *karmāndriya* und dem *manas*, die zu jenem die *viśeṣas* sind (S. 623). In obigem sūtra ist dieselbe Deutung aber nicht möglich; wenn wir in dasselbe die entsprechenden Sāṅkhya Termini einsetzen, besagt es, der Yogin schaffe sekundäre Buddhis aus seinem *Ahaṃkāra*, was einer Umkehrung der im Sāṅkhya geltenden Entwicklungsreihe gleichkäme. Vācaspati erklärt daher *nirmāṇacitti* mit *prāṭiseikam manas*; das *Manas* ist ja allerdings ein Produkt des *Ahaṃkāra*. (Vijñānabhikṣu aber setzt *asmitā* gleich *Ahaṃkāra*, im Vārtika zu IV 4). — Die Schwierigkeit hat darin ihren Grund, daß im Yoga das *citta* die substantiell nicht geschiedenen Funktionen von *Manas*, *Buddhi* und *Ahaṃkāra* besitzt (oben S. 587f.), und aus diesem Grunde ist die Schwierigkeit auch zu beheben. Das *citta* hört nämlich darum nicht auf *citta* zu sein, wenn es nicht alle seine Funktionen ausübt; in dem vorliegenden Falle hat es nur die eine: *asmitā* 'Ichwahn', die andern Funktionen übt ein einziges *citta* aus, welches also die individuellen Betätigungen der andern *nirmāṇacittas* veranlaßt; siehe das folgende sūtra.

<sup>4</sup> *vitarka-vicāraṇandāsmītirūpānugamāt samprajñātaḥ* I 17.

Betätigungen veranlaßt, d. h. dirigiert: *pravṛttībhedo prayojakaṃ cittaṃ ekam amekṣām* IV 5. Für dieses einzige *citta* würde man das des Yogin halten, wenn im *Bhāgya* nicht ausdrücklich erklärt würde: *sarvacittānāṃ prayojakaṃ cittaṃ ekam nirmimite*, daß er selbst dies einzige *citta*, das alle dirigiert, schaffe. *Vācaspati* erwähnt obige Vermutung, lehnt sie aber ab, weil sie im Widerspruch mit dem *Purāṇa* stehe, das ihm als *pramāṇa* gilt<sup>1</sup>.

Die vorausgehende Untersuchung hat zwei Momente zutage gefördert, die auf das Verhältnis der *prakṛtis* zum *citta* Licht werfen. 1. Wir konnten feststellen, daß das *karma* (d. h. *dharmadharmau*) aus den *prakṛtis* gebildet ist. Da nun *karma* (bzw. *dharma*) einer von den sieben *dharmas* des *citta* ist, die, wenn sie auch nicht zu Bewußtsein kommen, doch als wirklich angenommen werden müssen<sup>2</sup>, so ist also dieser eine *dharma* des *citta* stofflicher Natur. Folgerichtig müßten es auch die aus dem *karma* entstehenden latenten Eindrücke (*vāsanā*) sein; diese sind aber *saṃskāras*. Somit müßte auch der dritte der 7 *dharmas*, *saṃskāra*, stofflicher Natur sein. Damit wird der Gedanke nahegelegt, ob nicht das *citta* überhaupt durch die *prakṛtis* gebildet sei. 2. Wie oben angegeben, erklärt YBh. zu IV 5, daß der Yogin für alle *nirmāṇacittas*, die nur aus der *asmātā* seines *citta* gebildet sind, ein diese lenkendes *citta* erschaffe. Aber womit oder woraus? Aus dem eigenen *citta* kann er das doch ebensowenig wie aus seinem Leibe die Leiber der von ihm hervorgezauberten Personen. Wie für letzteren Zweck die *prakṛtis* Dienste leisten, müßten sie es auch für das neuzubildende *citta* tun, denn außer ihnen steht doch sonst nichts zur Verfügung.

Die Vorstellung scheint also die gewesen zu sein, daß die *prakṛtis* das Material nicht nur für stoffliche Dinge und die Sinnesorgane (*bhūtendriyāṇā*), sondern auch für die *cittas* lieferten. Wenn das zutrifft, so hätte der ursprüngliche Yoga nicht, wie wir zunächst voraussetzten, drei Kategorien des Seienden angenommen, sondern deren nur zwei: *puruṣa* und *prakṛtayah*. Auch das *Sāṅkhya* erkennt ja nur zwei Kategorien an. Aber es waltet doch ein bedeutender Unterschied zwischen beiden Systemen ob, wenn schon beide die Innen- und Außenwelt auf ein Prinzip zurückführen: im *Sāṅkhya* ist es psychischer Natur<sup>3</sup>, im Yoga physischer; erstere Annahme beruht offenbar

<sup>1</sup> Er zitiert eine *Purāṇa*-stelle, die sich mit einigen Auslassungen im *Vāyu Purāṇa* findet, vgl. Woods, Harvard Or. Ser. XVII S. 304, n. 2. Jedoch scheint mir diese Stelle nicht das zu beweisen, wofür *Vācaspati* sie anführt.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 611.

<sup>3</sup> Wenn ich sage, daß im *Sāṅkhya* Innen- und Außenwelt auf ein Prinzip physischer Natur zurückgehen, so meine ich damit den *Ahaṃkāra*; aus dem *sūttvika*-A. gehen die Sinnes- und Tätigkeitsorgane hervor, aus dem *tāmasa*-A. die 5 feinen Elemente, *Tanmātras*, und aus diesen die 5 großen Elemente, *Mahābhūtas*. Aber die *Sāṅkhya*-Lehre vom 'feinen Leibe', *sūkṣmaśarīra* scheint auf dieselbe primitive Metaphysik zurückzugehen, in der die Vorstellung des alten Yoga über das Wesen des *citta* wurzelt. Ich will versuchen, meine Vermutung zu begründen. — Am deutlichsten hat sich *Māṭhara* zu Kar. 39 über jene Lehre ausgesprochen, in gleichem Sinne *Paramārtha*, weniger bestimmt *Gaudapāda*. Das *sūkṣmaśarīra* ist nämlich nicht das, was man gewohnt ist 'innern Leib' oder *linga (śarīra)* (bestehend aus den 13 *karāṇas* und 5 *tanmātras*) zu nennen, sondern es besteht nur aus den *Tanmātras*. *Māṭhara* sagt ausdrücklich, daß diese bei der Weltentstehung den 'feinen Leib' bilden, der sich erst beim Eintritt der 'unterscheidenden Erkenntnis' auflöse: *tair (sc. tanmātrair) evā 'disarge sūkṣmaśarīraṇi trayāṇāṃ api lokānāṃ prārabdhāni*. zu Kar. 39 — *sūkṣmā itī yair ādisargārambhas . . . tair ārabdhāṇ*

auf philosophischer Spekulation, letztere scheint die gemeine Vorstellung gewesen zu sein. Denn auch im Jainismus sind die materiellen Atome ähnlich dem, wie wir uns die *prakṛtis* im Yoga denken müssen. Die materiellen Dinge (*puṅgala*) bestehen nach den Jainas aus Atomen; die der groben, d. h. sinnlich wahrnehmbaren Dinge heißen *vyavahārika*; ihr Vorkommen ist also ein örtlich beschränktes. Dagegen sind die feinen (*sūkṣma*) Atome überall vorhanden, und ihrer gehen unendlich mal unendlich (*amāntānanta*) auf den Raum, den ein *vyavahārika*-Atom einnimmt.

Daß die *prakṛtis* im Yoga auch atomisch gedacht waren, läßt sich nicht entscheiden. Zwar findet sich *paramāṇu* im YS.140, aber die Vorstellung davon braucht darum nicht auf den ursprünglichen Yoga zurückzugehen. Wir haben ja schon Patanjalis Geneigtheit, fremde Ideen zu übernehmen, kennengelernt. Übrigens ist dieselbe Vorstellung auch in das Sāṅkhya eingedrungen<sup>1</sup>.

Wir sind nun in der Lage, Vātsyāyanas Angaben über die Unterscheidungslehren der Yogas (s. oben S. 608) zu prüfen. Die beiden ersten Sätze lauten: *puṣakarmddinimitto bhūtasargah, karmahetavo doṣāḥ pravṛtīś ca*. Man beachte den Unterschied von *nimitto* im ersten Satz und *hetavo* im zweiten. *nimitta* ist 'Bedingung', *hetu* = *prayojaka* 'Ursache' (s. oben S. 612 Anm. 1), wie in

*sūkṣmasāvaram asmin sthūlasarīre patati . . . tad yāvaj jñānaṃ guṇoparuvāntaropalabdhīrūpaṃ nō 'padyate, tēvat saṃsāratī, utpanne jñāne nivartate, ib.* — Dieses *sūkṣmasāvara* begleiten die 13 *karapas* (nämlich Buddhi, Ahaṃkāra, Manas, 5 Buddhindriyāṇi und 5 Karmēndriyāṇi), die zusammen *linga* heißen; diese bestehen nicht ohne jenes, wie ein Gemälde nicht ohne die Leinwand, der Schatten ohne den ihn werfenden Gegenstand. Die genannten 18 Bestandteile bilden den 'inneren Leib', der die Seele auf ihrer Wanderung durch den Samsāra begleitet.

Daß dem 'inneren Leib' eine stoffliche Grundlage, als welche der 'feine Leib' dient, gegeben werden müsse, ist leicht einzusehen, denn ohne solche wäre er nicht lokalisierbar, noch könnte er 'wandern'. Aber noch darüber hinaus wird dem *sūkṣmasāvara* vor dem *linga* der Vorrang eingeräumt, indem es als das Primäre gilt, das von dem *linga* begleitet wird. Diese sachlich unbegründete Vorzugsstellung des *sūkṣmasāvara* scheint zu verraten, daß die Idee dazu aus dem Volksglauben stammt und vom Sāṅkhya übernommen wurde. Nach der gemeinen Vorstellung hat die Seele, wenn sie als Gespenst sichtbar wird, die Gestalt des Lebenden. Gleiches gilt von der Gestalt des 'feinen Leibes'; Māthara sagt zu Kar. 39: *sūkṣmasāvarasyed 'kṛtīr yādṛglatkāṇā bahīḥsarīrasya bhavati hastapādasīrahprsthōdarajanghagūlpha itī*. Wenn das Sāṅkhya die Seele des Volksglaubens in sein System aufnehmen wollte, mußte es sie mit seinen theoretischen Anschauungen in Einklang setzen; das bedingte aber die Annahme, daß der 'feine Leib' aus den feinen Elementen, den Tanmātras, gebildet sei, da ja der grobe Leib aus den groben Elementen, den Mahābhūtas, besteht. Der 'feine Leib' des Sāṅkhya ist gewissermaßen das Gegenstück zum *citta* des alten Yoga; denn wie oben ausgeführt, wird dieses *citta* aus den *praktayaḥ* gebildet, welchen die Tanmātras zu vergleichen sind. Aber um zum 'inneren Leib' zu werden, mußte das *sūkṣmasāvara* noch mit den drei *antahkaraṇas* ausgestattet werden. Bei dem *citta* war das nicht nötig; denn es ist ja selbst schon ein einheitliches *antahkaraṇa*. So beruhen diese beiden, inäerlich verwandten Gebilde *citta* und *sūkṣmasāvara* auf der volkstümlichen Vorstellung einer halbmateriellen Seele, die sich die Philosophie begrifflich zurecht legen mußte. — Ein drittes Glied dieser Reihe ist der *śiva* der Jainas, der einerseits dem *ātman* entspricht, insofern als er ewig und seinem Wesen nach vollkommen ist, andererseits dem *sūkṣmasāvara*, insofern er sich dem jeweiligen Leibe, in dem er haust, nach Gestalt und Größe vollkommen anpaßt. Den orthodoxen Philosophen erschien das Dogma der Jainas von der endlichen und veränderlichen Ausdehnung des *śiva* geradezu unsinnig, weil nach ihrer Meinung der *ātman*, um ewig sein zu können, entweder unendlich groß oder unendlich klein, *vidhu* oder *anu* sein müsse.

<sup>1</sup> *sattoharajastomasāṃ sarodpakṛtāḥ saṃghātāḥ paramāṇur itī kasyacid darśanam*. Nyāya Vārtika S. 252.

dem oben S. 612 zitierten sūtra YS. IV 3, wozu das Bhāṣya bemerkt: *nahi dharmddi nimittam prayojakam prakṛtīnām*. Vātsyāyana hat *dharmddi* durch *puruṣakarmddi* ersetzt, wie denn auch in ND. IV 1, 19. 20 *puruṣakarma* in der Skizzierung des Īśvaravāda, wohl nach dem Yoga<sup>1</sup>, zweimal hintereinander gebraucht werden. Vātsyāyanas Ausdruck wäre also gleichbedeutend mit *dharmddinimitto bhūtasargaḥ* »die Entstehung der materiellen Dinge hat *dharmddi* zur Bedingung«. Aber das ist nicht ausreichend, es sollte die Lehre des Yoga über *bhūtendriyāṇi* nicht bloß über die *bhūta* angegeben werden. Darum fügt der Verfasser des *Nyāyavārttika* hinzu, daß nach den Yogas die *indriyas* stofflicher Natur, *bhautikāni*, sind, nach den Sāṅkhyas dagegen *abhautikāni* (d. h. *āhaṅkārikāṇi*).

Der zweite Satz erklärt, daß das *karma* die (wirkende) Ursache (*hetu*) der *doṣas* (d. h. *kleśas*) und der *pravṛtti* sei. Daß dies mit der Lehre der Yogas übereinstimmt, geht aus dem hervor, was oben S. 596f. über das Verhältnis von *karma* und *kleśa* mitgeteilt wurde. Die beiden ersten Sätze Vātsyāyanas stehen in vollständigem Einklang mit den Lehren des ursprünglichen Yoga. Dasselbe glaube ich für seinen dritten Satz, der über die *puruṣas* handelt, nachweisen zu können. Von den *puruṣas* im Sāṅkhya sagt er, daß sie alle untereinander absolut gleich seien (*niratiśayās cetanāḥ*), von denen des Yoga, daß jeder derselben seine besondern Eigenschaften habe (*svaguṇaviśiṣṭās cetanāḥ*), d. h. die Geistigkeit derselben sei bei ihnen verschieden.

Patanjali und seine Schule stellen sich für ihre theoretischen Darstellungen prinzipiell auf den Boden des Sāṅkhya-Systems. So auch hinsichtlich der Gleichheit der *puruṣas*, doch mußten sie eine Ausnahme machen, um den dem Sāṅkhya fremden, den Yogins aber unentbehrlichen<sup>2</sup> Īśvara in ihrem System unterzubringen. Es handelt sich bei dieser Frage wesentlich um die Lehre vom Īśvara in Patanjalis Schule, die darum in ihren Grundzügen nach YS. I 24—26, dem Bhāṣya und Vācaspatīs Erläuterungen besprochen werden soll.

### Die Lehre von Gott.

*kleśa-karma-vipāksayair aparāmrṣṭaḥ puruṣaviśeṣa īśvaraḥ*. 24. »Gott ist ein Geist sui generis, unberührt von *kleśa*, *karma*, dessen Auswirkung und ihr entsprechenden latenten Eindrücken.« (*āśaya* = *vāsanā*.)

Das Bhāṣya führt hierzu aus, daß im Gegensatz zu den übrigen *puruṣas* der *īśvara* niemals im Weltleben verstrickt, sondern immer »erlöst« (*sadā mukta*) sei. Den Vorrang vor den übrigen *puruṣas* verdankt er dem Umstand, daß

<sup>1</sup> Die betreffende sūtras IV 1, 19—21 stehen in einem Abschnitt, den Vātsyāyana im Bhāṣya zu 13 mit den Worten einleitet: *ataḥ param pravācukānāṃ dṛṣṭayaḥ pradarsiyante*. Dadurch kennzeichnet er die in sūtras 19—21 vorgetragene Lehre als nicht dem eigentlichen Nyāya angehörig, sondern als Lehren anderer Philosophen (*pravācukas*), mit denen doch nur nach Lage der Dinge die Yogas gemeint sein können. Allerdings lehnt Akāśpāda diese Lehre nicht ab; über die Weiterbildung derselben vgl. »Entwicklung der Gottesidee« S. 50f.

<sup>2</sup> *īśvarapramādhāna* gilt ihnen ja, wie wir oben S. 605f. gesehen haben, als einer der *niyamas* und ein Bestandteil des *kriyāyoga*.

er sich, um die Wesen erlösen zu können, reines *sattva* (ohne jede Beimischung *rajas* und *tamas*) am Ende jedes *mahāpralaya* doch wohl als sein *citta* aneignet (*prakṛṣṭasattvopādānād īśvarasya śāśvatika utkarṣaḥ*. YBh.).

Nach diesem auf Grund des Sāṅkhya konstruierten Gottesbegriff unterscheidet sich *Īśvara* von den übrigen *puruṣas* doch nur durch äußerliche, das Wesen des *puruṣa* nicht berührende Bestimmungen. Verfolgt man diese in ihren Konsequenzen, so ergibt sich eine Reihe unlösbarer innerer Widersprüche die Tuxen, *Yoga* S. 61 ff., klar und eingehend dargelegt hat. Wie sollte auch der als Person gedachte *Īśvara* ein *sadā mukta puruṣa*, also absolute Intelligenz sein? Geht man aber von Vātsyāyanas Angabe aus, daß im *Yoga* die *puruṣas* an sich untereinander individuell verschieden, nicht wie im Sāṅkhya absolut gleich sind, so ist der Gottesbegriff von jenen Widersprüchen frei<sup>1</sup>.

Weitere Bestätigungen für die Richtigkeit der angeführten Angabe Vātsyāyanas werden wir gleich kennenlernen.

Das nächste *sūtra* lautet: *tatra niratiśayam sarvajñabijam*. 25. »In ihm erreicht der Keim zum Allwissenden das absolute Maximum.« Der ungewöhnliche Ausdruck in diesem *sūtra* (*sarvajña* für *sarvajñatva*) gibt es als einen altüberlieferten Ausspruch zu erkennen.

Aus der Erklärung des Bhāṣya zu obigem *sūtra* führe ich den Anfang an. »Daß das distributive und kollektive Erkennen von übersinnlichen Gegenständen in Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart (bei diesem) klein, (bei jenem) groß ist, besagt der Ausdruck 'Keim zum Allwissenden'. Dieser 'Keim' ist etwas, das zunimmt; der, über den hinaus es keinen Zuwachs mehr gibt (*niratiśayam*), ist der Allwissende. Es gibt eine absolute Grenze (*kāṣṭhāprāpti*) dieses Keimes, weil er des Zuwachses fähig ist (*sdtīśayatvāt*), wie für die Dimension (*parimāṇavat*)«. Es ist nämlich ein Grundsatz der indischen Philosophie, daß jede Reihe zu- oder abnehmender Glieder nicht ins Unendliche weitergehe, sondern ein definitives Endglied haben müsse, wie bei der Größe *paramamahat*, und bei der Kleinheit *paramāṇu*. So ist das Endglied der kontinuierlichen Reihe des zunehmenden Wissens die Allwissenheit, und daraus ergibt sich eine entsprechende Reihe von Wesen, die mit dem Un-

<sup>1</sup> Zwar konnte man für den *Īśvara* das Sāṅkhya nicht als Zeugen anrufen, aber eine Sāṅkhya-Analogie als Stütze für die Yoga-Lehre hat das Bhāṣya zum nächsten *sūtra* beigebracht. Da die Stelle in mehrfacher Beziehung von Interesse ist, so teile ich sie in Übersetzung mit: »Gott hat zwar kein Verlangen für sich selbst, aber doch einen Zweck, nämlich den Wesen Gnade zu erweisen: 'Ich will durch Unterweisung im Wissen und dem Dharma bei einem Kalpa- oder einem totalen Weltuntergang die weltlichen Wesen erretten.' Und so hat (Pāṇcaśikha) gesagt: 'Der urzeitliche Weise hat aus Mitleid, indem er ein *nirmāṇacitta* regierte, in der Form des erhabenen höchsten Sehers (Kapila) dieses Lehrgebäude dem Āsuri, der es kennenlernen wollte, mitgeteilt.'«

Pāṇcaśikha, der große Sāṅkhya-Lehrer, hat sich also das Yoga-Dogma von den *nirmāṇacittas* zu eigen gemacht. Das Verhältnis des Sāṅkhya zum Yoga kann darum kein polemisches gewesen sein, sondern der Yoga muß schon als die allgemeingültige 'Religionsphilosophie' angesehen und geachtet worden sein. — Die Idee von den *nirmāṇacittas* diente wohl zur theoretischen Erklärung der Avatāras des Volksglaubens. Māthara nennt im Anfang seiner *Vṛtti* Kapila einen Avatāra des *purāṇapuruṣa*, womit er Pāṇcaśikhas Worte *ādividehān nirmāṇacittam adhiṣṭhāya* verständlich machen will. — Ein merkwürdiges Gegenstück zu den *nirmāṇacittas* des Yoga bildet der Nirmāṇakya Buddhas bei den Mahāśāṅghikas und Mahāyānistens.

wissenden beginnt, und mit dem Allwissenden endet. — Die Yogas konnten eine solche Reihe aufstellen, wenn sie annahmen, daß die *puruṣas* unter sich verschieden seien, *svaḡaṇaviśiṣṭās cetanāḥ* wie Vātsyāyana sagt. Auf Grund der Sāṅkhya-Lehre von der Gleichheit aller *puruṣas* würde man schwerlich auf den Gedanken verfallen sein, eine solche Reihe aufzustellen. Allerdings versucht Vācaspati (zu unserer Stelle), sie gemäß dem Sāṅkhya zu erklären, und zwar durch eine graduelle Abnahme des *tamas*, welches das *sattva* der Buddhi verhülle (*āvaraṇa*); aber damit kommt man nur zum *samyajñāna* = *vivekakhyaṭi*, mit deren Erlangung die Erlösung nach dem Sāṅkhya eintritt (siehe YBh. I 2), nicht zum *sarvajnatva*. Von der Allwissenheit reden die Sāṅkhyas überhaupt nicht. Wörter wie *sarvajña*, *sarvajnatva* usw. lassen sich in der maßgebenden Sāṅkhya-Literatur nicht nachweisen.

Zu demselben Resultat gelangt man, wenn man die im Bhāṣya zu I 24 gegebene Begründung der Allmacht Gottes einer Prüfung unterzieht. Es soll nämlich bewiesen werden, daß es nur einen Īśvara geben könne. Auch die Macht (*aiśvarya*) der *puruṣas* bilde eine aufsteigende Reihe, deren Endglied die Allmacht sei; der mit ihr ausgestattete *puruṣa* sei der Īśvara. Es können aber nicht zwei *puruṣas* gleichermaßen Allmacht besitzen, weil bei entgegengesetzter Absicht Keiner der Beiden die seinige durchführen könne, also nicht allmächtig wäre; wenn aber Einer von ihnen obsiegt, so sei dieser eben der Īśvara.

Wenn man in vorstehendem Beweis für die Allmacht Gottes den Sāṅkhya-Begriff von *aiśvarya* zugrunde legt<sup>1</sup>, so ergibt sich ein ganz unhaltbarer Sinn. Im Sāṅkhya ist nämlich *aiśvarya* eine der vier Arten des *sāttvika rūpam* der Buddhi (*dharmajñāna virōga aiśvarya* Kār. 23), bestehend in den bekannten acht Zauberkräften (*siddhis*) *aṇimā* usw.<sup>2</sup>. Aus *aiśvarya* ergibt sich das unfehlbare Eintreffen (*avighāta*) des durch die *siddhis* Erstrebten (Kār. 45). Dieser Begriff von *aiśvarya* bezieht sich doch nur auf die übernatürlichen Kräfte von Yogins und allenfalls von *devas*, für die Erklärung der Allmacht des Īśvara ist er ganz und gar unzulänglich. Versteht man aber die Lehre des ursprünglichen Yoga so, daß die Attribute Wissen und Macht den *puruṣas* selbst eignen und nicht in deren *citta* ihren Sitz haben, so kann man aus dieser Mannigfaltigkeit von *puruṣas* zwei kontinuierliche Reihen ableiten, eine von gradweise zunehmendem Wissen mit dem Endgliede Allwissenheit, wie oben geschehen, und eine andere von zunehmender Macht mit dem Endgliede Allmacht, diese aber hat ihren Sitz im Īśvara. Die Lehre vom Īśvara ist also eine logische Folge des Grundsatzes von der individuellen Verschiedenheit der *puruṣas*, die dem gemeinen Denken konform ist. — Hiermit wäre denn, soweit es überhaupt möglich ist, erwiesen, daß Vātsyāyanas letzte Unterscheidungslehre der Yogas für den ursprünglichen Yoga Geltung hat.

<sup>1</sup> Auch Vācaspati hat das nicht versucht, sondern beschränkt sich darauf, die Worte des Bhāṣya zu erklären.

<sup>2</sup> Wenn das Sāṅkhya zur Erklärung von *aiśvarya* die Yoga-Vorstellung von den 8 *siddhis* heranzieht, so weist das darauf hin, daß auch der Yoga auf das Sāṅkhya Einfluß ausgeübt hat, und nicht nur das Sāṅkhya auf den Yoga.

Das letzte für Patanjalis Lehre vom Īsvara in Betracht kommende sūtra lautet: *pūrveṣāṃ api guruḥ kālend 'navacchedāt.* 26. »Er ist der Lehrer auch der Früheren, weil er zeitlich nicht begrenzt ist.« Die beiden folgenden sūtra 27, 28 haben keine theoretische Bedeutung; sie sind schon in anderem Zusammenhang oben S. 605 besprochen worden.

Die Vorstellung vom Wesen Gottes im Yoga läßt sich kurz dahin zusammenfassen, daß er allwissend, allmächtig und barmherzig ist. Als allwissender und barmherziger Gott verkündet er im Anfang jeder Schöpfungsperiode den Veda und die Wissenschaften. Eine Theorie über ihn als den Weltschöpfer scheint im Yoga nicht aufgestellt worden zu sein. Das haben erst die Naiyāyikas getan, Uddyotakara im Nyāyavārtika und Vācaspati in der Tātparyatika.

#### IV. Das Pātanjala Yogaśāstra und der Buddhismus.

In diesem Abschnitt soll das Verhältnis Patanjalis und seiner Schule zum Buddhismus, speziell zum Sarvāstivāda, behandelt werden. Auf die sehr genauen Übereinstimmungen zwischen beiden Systemen ist schon mehrfach hingewiesen worden, und nach der Darstellung, die STCHERBATSKY im 10. Kapitel »Impermanence in Sāṅkhya-Yoga« seiner 'Central Conception' von den einschlägigen Problemen gegeben hat, könnte ich nur eine dürftige Nachlese liefern. Mein Gesichtspunkt bei dieser retractatio ist, die Abhängigkeit Patanjalis von Vasubandhu zu beweisen.

In den vorausgehenden Abschnitten hatte ich mehrmals Gelegenheit, darauf aufmerksam zu machen, daß die Phraseologie im YS. und YBh. mit der der Sarvāstivādins öfters übereinstimmt. So wird, wie oben S. 592 hervorgehoben, beiderseits bei der Definition der Erinnerung der sonst seltene Ausdruck *asampramoṣa* gebraucht. — Bei der Erklärung von *avidyā*, oben S. 594 Anm. 3, ist auf die genaue Übereinstimmung mit den vier *viparyayas*, Abhidharma-koṣa V 8, hingewiesen worden. — Den zweiten kleśa, *dveṣa*, nennen die Buddhisten meist *pratigha*; dasselbe Wort führt YBh. zu II 8 unter den Synonymen von *dveṣa* an. — *Ālambana* ist ein buddhistischer Terminus für 'Objekt von *vijnāna*', Centr. Conc. S. 59 n. 1; so ist Erinnerung *ālambana-sampramoṣaḥ*, *manaskāra* ist *ālambane cetasa ābhogaḥ* (= *āvarjanam*, *avadhāraṇam*), Abh. Koṣa II 24. Ebenso wird *ālambana* im YS. mehrfach gebraucht (vgl. den Index von Woods), und in YBh. zu I 17 in Verbindung mit *ābhoga* (wie in der zuletzt angeführten Stelle aus dem Abh. Koṣa): *vīṭarkaḥ cittasyed 'lambane sthūla ābhogaḥ, sūksmo vicāraḥ.* — *anābhoga* in YBh. zu I 15.

In den Sūtrawerken der anderen Systeme findet sich nichts Ähnliches<sup>1</sup>. Es kann sich also nur darum handeln, ob Patanjali und seine Schule von Vasubandhu entlehnt hat, oder umgekehrt; und da kann es nicht zweifelhaft sein, daß ersteres der Fall war. Denn die buddhistische *dharma*-Theorie zwang und führte zu einer systematischen Analyse aller Bewußtseinstat-

<sup>1</sup> *ālambana* in BS. IV 3, 15 hat eine ganz andere Bedeutung, als die oben angegebene.

sachen sowohl intellektueller wie moralischer Art. Dem von den Vaibhāsikas bzw. Sarvāstivādins aufgestellten System hatte die brahmanische Philosophie nichts auch nur entfernt Ähnliches, geschweige denn Gleichwertiges, an die Seite zu setzen. Hier also fand und nahm Patanjali und seine Schule, was sie brauchte.

Es sei auch noch daran erinnert, daß wir oben S. 607 den buddhistischen Ursprung zweier Lehrstücke des Yoga, wenn nicht beweisen, so doch äußerst wahrscheinlich machen konnten, nämlich das von den vier *bhāvanās* (*maitrī-karūṇā-muditōpekṣāḥ*) und das über die fünf *upāyas* = *pañcendriyāṇi* der Buddhisten (*śraddhā, vīrya, smṛti, samādhi, prajñā*).

Alle diese Übereinstimmungen weisen unverkennbar auf eine besonders nahe Beziehung Patanjalis und seiner Schule zum Buddhismus. Dieselbe äußert sich auch nach der negativen Seite hin. Patanjali polemisiert nämlich sonst gegen kein anderes philosophisches System<sup>1</sup>, dagegen widerlegt er in IV 15—21 ausführlich die buddhistische Lehre vom *citta* (= *vijnāna*). Sūtra 15 und 16 widerlegen den Vijnānavāda, nach dem es keine äußeren Dinge gibt, sondern diese von dem *ālayavijnāna* hervorgebracht werden. Die beiden folgenden sūtras lehren die entgegengesetzte Ansicht des Sāṅkhya und Yoga, daß die Dinge real sind und das *citta* affizieren, dies aber vom *puruṣa* erkannt wird. Die Buddhisten leugnen den *puruṣa* und legen die Rolle des Erkenners dem *citta* (= *vijnāna*) selbst bei; dieses besteht aber nur für einen Moment (*kṣaṇa*) und wird im nächsten durch ein neues, mit ihm in keinem Konnex stehendes *vijnāna* ersetzt. Diesen Kṣāṇikavāda der Buddhisten zu widerlegen, dienen sūtra 19—21 (vgl. auch YBh. zu III 14 ad finem).

Hier sollen noch einige theoretische Lehren Patanjalis besprochen werden, die alle auf dem Sāṅkhya-Grundsatz beruhen: *na' sad upādīyate, na sad vināsyati*. Es handelt sich also nicht um eigentliche Yoga-Lehren, aber auch nicht um wirkliche Sāṅkhya-Lehren. Denn in der Form, wie sie Patanjali vorträgt, gehören sie nicht dem alten Sāṅkhya an, sondern sind wahrscheinlich erst nach buddhistischen Mustern ausgebildet. Diese Lehren beziehen sich auf das Zeitproblem; das Sāṅkhya scheint aber keine fest formulierte Lehre über die Zeit (*kāla*) gehabt zu haben. In Gaudapādas Kommentar zu Kār. 61 findet sich darüber folgende Erklärung: »Es gibt drei Kategorien: Das Entfaltete, das Unentfaltete und die *puruṣas*. Die Zeit ist darin eingeschlossen, sie ist Entfaltetes (*vyakta*), weil sie alles hervorbringt (*sarvakartṛtvā*). Die Ursache auch der Zeit ist das Pradhāna<sup>2</sup>.« Nach Sāṅkhya Sūtra II 12 sind Raum und Zeit weiter nichts als *ākāśa*, differenziert durch gewisse *upādhis*, d. h. äußerliche Bestimmungen! Woher GARBE, Sāṅkhya-Philosophie<sup>3</sup> S. 347 die Angabe hat, daß Raum und Zeit zwei charakteristische Qualitäten der als Einheit betrachteten Materie (*prakṛter guṇaviśeṣau*) seien, habe ich nicht ausfindig machen können. — Das sind offenbar mehr oder weniger mißglückte Versuche

<sup>1</sup> Im YBh. zu III 53 wird die Vaiśeṣika-Lehre von den *antyaśiṣeṣas* widerlegt. — Hier sei auch noch erwähnt, daß in der *avataraṇikā* zu IV 16 gegen die Sautrāntikas polemisiert wird, wenigstens scheint Vāc., der den Einwand als *utsūtra* bezeichnet, die Stelle so aufgefaßt zu haben.

<sup>2</sup> Die Mātharavṛtti hat nur die erste Hälfte dieser Stelle bis »eingeschlossen«.

der Sāṅkhyas, in ihrem System eine Lücke auszufüllen, deren Vorhandensein man erst spät bei weit fortgeschrittener Spekulation bemerkte<sup>1</sup>.

Wie wir oben sahen, lehnt Patanjali — wie es übrigens auch die übrigen brahmanischen Philosophen tun — den Kṣaṇikavāda der Buddhisten ab, aber die Idee der *kṣaṇas* behält er bei. Danach ist, wie YBh. zu III 52 auseinandergesetzt wird, die Zeit kein Kontinuum, sondern besteht aus Zeitatomen, *kṣaṇas* (die *samayas* der Jainas, vgl. letzte Anmerkung), die eine fortlaufende Reihe bilden. Der *kṣaṇa* ist durchaus einheitlich, innerhalb eines *kṣaṇa* gibt es kein Früher und Später. Nur der gegenwärtige *kṣaṇa*, derselbe in der ganzen Welt, hat Realität; die aus aufeinanderfolgenden, unter sich isolierten *kṣaṇas* bestehende Reihe oder Abfolge (*krama*) ist nichts Reales, sondern eine rein begriffliche Zusammenfassung; Stunde, Tag usw. sind nichts Wirkliches, sondern werden nur von dem gemeinen Mann dafür gehalten. Der Unterschied dieser Yoga(?) -Lehre von dem Kṣaṇikavāda ist der, daß nach den Buddhisten in jedem *kṣaṇa* der betreffende *dharma* erscheint und erlischt, um im nächsten *kṣaṇa* durch einen neuen, dem erloschenen gleichen oder ähnlichen ersetzt zu werden; danach ist also die Existenz eines Dinges nur eine Kette (*saṃtāna*) von inhaltsbestimmten aber diskreten *kṣaṇas*. Im Yoga(?) aber handelt es sich nicht um eine Neuentstehung eines *dharma* in jedem *kṣaṇa*, sondern um die Umwandlung der zugrunde liegenden permanenten Substanz nach dem Sāṅkhya-Grundsatz: *avasthītya dravyasya pūrvadharmavivrttau dharmāntarōtpattiḥ pariṇāmāḥ*<sup>2</sup>.

Diese neue Lehre von *kṣaṇa talkramau* dürfte, vielleicht abgesehen von ihrer Exposition im YBh. zu III 52, von der buddhistischen unabhängig entstanden sein; denn der Grundgedanke von dem Zeitatom, in dem gleichzeitig die ganze Welt aktuell ist, findet sich ja auch auf dem Boden des Jainismus als die Vorstellung von dem *samaya* wieder.

*Pariṇāma* ist eine Grundidee des Sāṅkhya, das danach *pariṇāmavāda* heißt; die Voraussetzung desselben ist der *satkāryavāda*, die Lehre, daß das Zukünftige und Vergangene nicht ein Nichts sind, sondern ein Sein. Dies ist auch die Theorie der Śarvāstivādins, derer, die da behaupten, daß »Alles ist«. Über dieses Problem bestanden unter den Sarvāstivādins vier Ansichten, die im Abhidharmakośa V 25 dargelegt werden (siehe die Übersetzung der betr. Partie nach der tibetischen Übersetzung von STCHERBATSKY, Central Conception S. 78 ff. und nach der chinesischen von DE LA VALLÉE-POUSSIN l. c.). Die genaue Übereinstimmung mit der Darstellung der *dharmalakṣaṇdvasthā-pariṇāmāḥ* ist von allen Bearbeitern bemerkt worden. Um diese zur vollen Geltung zu bringen, werde ich im Anschluß je an die betreffende buddhistische Lehre die Behandlung der entsprechenden im Yoga zu III 13 mitteilen.

<sup>1</sup> Die Ansichten der Jainas über Raum und Zeit beruhen auf primitiven Anschauungen und verdienen darum hier erwähnt zu werden. Raum bzw. Luft, *ākāśa* ist die allerfüllende 'Substanz' (*dravya*, nicht 'Stoff' *puṅgala*), worin alle Dinge Platz finden (*avagāha*), Tattvārthādhipāya Sūtra V 18. Aber das Wesen der Zeit (*kāla*) ist strittig; nach einigen ist sie eine Substanz, nach andern nicht, ib. V 38; siehe meine Bemerkungen zu dieser Stelle ZDMG. 60, 517. Die Zeit besteht in der Aufeinanderfolge gleichartiger Momente, *samaya* (Zeit-einheiten oder -atome). Übrigens gibt es Zeit nur im Mānu-*aloka*!

<sup>2</sup> YBh. zu III 13, vgl. NBh. III 2, 16.

1. Dharmatrāta behauptete, daß sich im Laufe der Zeit der *bhāva*, aber nicht das *dravya* ändere; z. B. wenn ein goldenes Gefäß zerbrochen wird, ändert sich die Form, nicht aber seine Wesenheit (Farbe). — Die analoge Lehre im YBh. lautet folgendermaßen: »wenn ein in dem *dharmin* enthaltener *dharma* sich auf den vergangenen, zukünftigen und gegenwärtigen Zeitstufen (*adhvasu*) befindet, so ändert sich sein *bhāva*, nicht sein *dravya*; z. B. wenn ein goldenes Gefäß erst zerbrochen und dann zu etwas anderem gemacht wird, dann wird sein *bhāva* anders, nicht aber sein *dravya*.« — Dharmatrātas Lehre wird abgelehnt, weil sie reines Sāṅkhya sei. Wir dürfen wohl daraus entnehmen, daß die drei folgenden buddhistischen Lehren nicht den Verdacht erwecken, mit Sāṅkhya prinzipien in engerem Zusammenhange zu stehen. — Die Verteilung obiger Lehre durch das Sāṅkhya ist bereits oben Anm. 1 zu S. 585 mitgeteilt.

2. Ghoṣa nahm an, daß ein *dharma* auf den verschiedenen Zeitstufen (*adhvasu*) sein Zeitmerkmal (*lakṣaṇa*) wechsele; so, wenn er auf der gegenwärtigen Zeitstufe steht, wo er aktuell wird, ist er doch nicht gänzlich losgelöst von den zukünftigen und den vergangenen Zeitmerkmalen; gerade wie ein Mann, der in ein Weib verliebt ist, nicht die Fähigkeit verliert, andere zu lieben. — Dieselbe Erklärung der *lakṣaṇas* im Yoga mit demselben Ergebnis: »wenn ein Mann Liebe zu einem Weibe hat, ist er nicht ganz ohne Liebe (*virakta*) zu andern Weibern.« Letzteres wird folgendermaßen erläutert: »wenn die Liebe zu einer Person in die Erscheinung tritt, dann fehlt sie nicht absolut zu einer andern, sondern ist dann nur von ihrer generellen Form begleitet (*sāmānyena samanvāgataḥ*), demgemäß ist sie dann mit Bezug auf jene vorhanden; so verhält es sich auch mit dem *lakṣaṇa*.«

3. Vasumitra lehrte, daß es sich um einen Wandel des Zustandes (*avasthā*) handle; je nach dem Zustand, den etwas erreicht, wird es benannt, ohne daß es sich in seinem Wesen ändere. Der Kommentator Yaśomitra erklärt dazu: »wenn ein *dharma* in einem Zustand ist, worin er noch nicht seine Funktion ausübt, dann heißt derselbe zukünftig; wenn er sie ausübt, heißt er gegenwärtig; wenn er nach Ausübung derselben aufhört zu wirken, heißt er vergangen; aber sein Wesen bleibt immer dasselbe«. Gerade wie beim Abakus dieselbe Kugel verschiedene Bedeutung erhält, je nachdem sie in den Platz für Einer, Hunderte oder Tausende gelegt wird. — Im YBh. zu III 13 wird der *avasthāpariṇāma* folgendermaßen erläutert: in den *nirodhākṣaṇas* sind die *nirodhasamākāras* mächtig, in den *vyūthānakṣaṇas* die *vyūthānasamākāras*; zu III 15 werden 'neu' und 'alt' als *avasthās* (z. B. eines Topfes) bezeichnet. Je nach seinem Zustand wird derselbe *dharma* anders benannt, »wie derselbe Strich (*rekṣā*) in der Stelle der Hunderte hundert, in der Stelle der Zehner zehn gilt; und wie dieselbe Frau: Mutter, Tochter und Schwester heißt« (über den letzten Vergleich siehe die folgende Nummer). Es folgt darauf ein Einwand des buddhistischen Gegners, dem auch die oben angeführte Definition Yaśomitras in den Mund gelegt wird.

4. Buddhadeva lehrte, daß ein *dharma* nach seinem Verhältnis zu dem vorhergehenden und dem folgenden *kṣaṇa* seine Bezeichnung erhalte, wie dieselbe Frau sowohl Mutter als auch Tochter genannt werden könnte. Im Yoga wird der *apekṣā-pariṇāma* nicht als ein besonderer neben den drei vorher-

gehenden anerkannt; er war aber bekannt, wie daraus hervorgeht, daß der Vergleich mit einer Frau, die sowohl Mutter als Tochter (und Schwester) genannt werden kann, für den *avasthā-pariṇāma* neben dem diesem eigenen in Anspruch genommen wird.

Die im vorhergehenden aufgezeigten fast wörtlichen Übereinstimmungen in der Darstellung der *pariṇāmas* im YBh. mit der im Abhidharmakośa schließen jeden vernünftigen Zweifel daran aus, daß der Verfasser des YBh. den Bericht im Abh. K. gekannt und benutzt habe. Die von den Sarvāstivādins entwickelten Gedanken hat er dann mit den Prinzipien des Sāṅkhya in Einklang zu bringen gewußt, woraus sich die Lehre von den drei *pariṇāmas* ergab. Wenn auch das Gesagte zunächst nur für das YBh. zutrifft, so muß die Entlehnung doch schon zur Zeit des Sūtra stattgefunden haben, weil in III 13 die drei Arten des *pariṇāma*: *dharmā*, *lakṣaṇa* und *avasthā* genannt werden. Wie Patanjali zu deren Annahme gekommen ist, darüber kann uns vielleicht die Tradition der Sarvāstivādins aufklären.

Nachdem im Abh. K. die Ansichten der vier Lehrer auseinandergesetzt sind, werden sie kritisiert, und zwar werden alle mit Ausnahme der dritten abgelehnt, also die Vasumitras über den *avasthā-pariṇāma* anerkannt. Zur Zeit von Vasubandhus Bericht bzw. von dem, auf welchem dieser beruht, war also der Streit über die vier Theorien beendet, und die Theorie Vasumitras (einschließlich Yaśomitras Erläuterung) als die allein richtige anerkannt. Mit diesem Tatbestand mußte sich der Yoga-Lehrer, der hier natürlich auf dem Boden des Sāṅkhya steht, abfinden. Er nahm also den *avasthā-pariṇāma*, aber auch den vom Sāṅkhya geforderten *dharmā-pariṇāma* an; denn das Sāṅkhya erkennt im Gegensatz zum Buddhismus einen permanenten *dharmin* (in letzter Linie die drei *gūṇas*) an, dessen wechselnde Erscheinungen die *dharmas* sind. Unter diesem Gesichtspunkte umfaßt der *dharmā-pariṇāma* alle drei *pariṇāmas*, wie ausdrücklich im YBh. zu III 13 am Ende gesagt wird: *ete dharmalakṣaṇā-avasthāpariṇāmā dharmisvarūpam anātikrāntā iti eka eva pariṇāmāḥ sarvān amūn viśeṣān abhīplavate. atha ko 'yam pariṇāmāḥ? avasthātasya dravyasya pūrvadharmā-nivṛttāu dharmāntarōtpattīḥ pariṇāmāḥ.* — Der *lakṣaṇa-pariṇāma* wurde zugelassen, wahrscheinlich weil damit der Wechsel der Zeiten (*adhvānāḥ*), die *kṣaṇas* und deren Abfolge (*krama*) ihre Erklärung fanden (IV 12, III 52). Hier hätten wir also einen *pariṇāmavāda*, der mit Zuhilfenahme von Spekulationen der Sarvāstivādins aufgestellt ist. Er ist aber nicht der eigentliche oder ursprüngliche *pariṇāma-vāda* des Sāṅkhya. Dieser ist vielmehr in den *gūṇaparvans* enthalten, von den II 19 handelt: *viśeṣadvīṣeṣa-lingamātrālingāni gūṇaparvāni.* Aus dem YBh. zu diesem sūtra entnehme ich folgendes.

Die fünf Elemente (*bhūtvāni*) sind 5 *viśeṣas*, denen die fünf *tanmātras* als 5 *avīṣeṣas* gegenüberstehen; ferner sind die fünf *buddhāndriyāni*, die fünf *karmēndriyāni* und das *manas* elf *viśeṣas* zu *asmītmātra* als dem *avīṣeṣa*, zusammen also 16 *viśeṣas*. Diese heißen *gūṇānāṃ ṣoḍaśako viśeṣaparīṇāmāḥ*. — Die fünf *tanmātras* und *asmītmātra* sind die *ṣaḍ avīṣeṣaparīṇāmāḥ* des Mahān (*buddhi*) oder *lingamātra*; letzteres ist im Verhältnis zum *alinga* (= *pradhāna*, *prakṛti*) dessen *lingamātrapariṇāmāḥ*<sup>1</sup>. Und endlich das *alinga* gilt als *alingaparīṇāmāḥ*.

<sup>1</sup> Vāc. *prakṛter ayam ādyāḥ pariṇāmāḥ, vāstavo na tu tadavacarttāḥ.*

Das sind die vier *pariṇāmas* des Sāṅkhya. Das Wesentliche bei dem *pariṇāma* in diesem Sinne ist, daß ein *tattvāntara* entstehe. Der letzte *pariṇāma* ist der *viśeṣapariṇāma*; *na viśeṣebhyaḥ paraṇ tattvāntaram asti, iti viśeṣānāṃ nāsti tattvāntarapariṇāmaḥ* (YBh. zu II 19 am Ende). Bei den *viśeṣas* gibt es nur (*teṣāṃ tu*) *dharmalakṣaṇādvasthāpariṇāmāḥ* (ib.). Hier sieht man deutlich, daß zwei einander fremde Lehren rein äußerlich miteinander verbunden sind: die alte Sāṅkhya-Lehre vom *tattvapariṇāma* und eine jüngere, die wahrscheinlich erst Patanjali mit Zuhilfenahme der im vorhergehenden behandelten Spekulationen der Sarvāstivādins formuliert und dem von ihm adoptierten Sāṅkhya zugefügt hatte.

Offenbar fiel die Wirksamkeit von Patanjali und seiner Schule in die Blütezeit der buddhistischen Philosophie und Literatur, welcher Vasubandhu die Signatur gab. Es ist nun von Interesse, zu sehen, wie diese Yoga-Schule sich mit dem Buddhismus abfand. Während derselbe bei den andern philosophischen Schulen, deren grundlegende Werke der nämlichen Periode angehören, zunächst<sup>1</sup> nur ablehnende Kritik hervorrief, fand er bei Patanjali ein entgegenkommendes Verständnis für seine philosophischen Ideen. Zwar hat auch Patanjali einige spezifisch buddhistischen Lehren bekämpft (z. B. den Kṣaṇikavāda), aber das, was er auch in ihnen als berechtigt ansah, in sein System aufgenommen. Ebenso vorurteilsfrei hat er Stücke der buddhistischen Moral seinem Yoga einverleibt. Diese liberale Tendenz hing mit der bevorzugten Stellung des Yoga zusammen. Denn auf seinem eigentlichen Gebiete, der Yoga-Praxis als Mittel der Erlösung (s. oben S. 600), galt er als Autorität und brauchte keine Angriffe zu besorgen. Diese Vorzugsstellung war natürlich nicht erst Patanjali, sondern schon seinen Vorgängern zugute gekommen; es steht daher zu vermuten, daß auch schon letztere 'Verbesserungen' in das Yoga-System eingeführt haben, beispielsweise die acht *yogāṅgas* statt der in der Maitri-Up. bezeugten sechs. Jedoch sind diese Vorgänge der Forschung im einzelnen nicht zugänglich. Darum habe ich mich darauf beschränkt, soweit es mit unsern Mitteln möglich ist, den Bestand des ursprünglichen Yoga, wie ihn vielleicht das *Yogaśāstra* des Hiranyagarbha<sup>2</sup> einst bot, festzustellen. Wenn die Ergebnisse meiner Untersuchung bei den Fachgenossen Zustimmung finden, dann wird man sich in der Folge nicht wie bisher auf Patanjalis Werk als eine zuverlässige Quelle für den Yoga, wie er von jeher gewesen sei, berufen dürfen.

<sup>1</sup> Es hat Jahrhunderte gedauert, ehe der Nyāya sich dazu verstand, die unleugbaren Errungenschaften der buddhistischen Erkenntnistheorie und Logik für sein System nutzbar zu machen. Uddyotakara bekämpft sie noch, meist mit dialektischen Kniffen, wo er offenbar wirkliche Gründe nicht vorbringen kann.

<sup>2</sup> Siehe darüber die Angaben in Anm. 2 S. 600.