

Über das Alter des Yogaśāstra.

Von Hermann Jacobi.

In meinem Aufsatz „Über das ursprüngliche Yogasystem“¹⁾ hatte ich zum Beweise dafür, daß Patanjali jünger als Vasubandhu sei, drei Gründe vorgebracht:

1. Pat. polemisiert gegen den Vijnānavāda, womit er
5 wahrscheinlich Vasubandhu's Lehre gemeint hat²⁾.

2. In III, 13 lehrt er den *dharmalakṣaṇāvasthāpariṇāma*, eine Lehre, die höchst wahrscheinlich auf die in Vasubandhu's Abhidharmakoṣa V, 25 dargelegten Ansichten buddhistischer Lehrer zurückgeht³⁾.

10 3. Vārṣaganya, ein älterer Zeitgenosse Vasubandhu's, ist, zufolge Bhāmatī zu BS. II, 1, 3, der wissenschaftliche Begründer (*vyutpādayitā*) des Yoga nach Sāṅkhyaprinzipien⁴⁾; ihm ist Patanjali gefolgt.

Das letzte Argument ist von den beiden vorhergehenden
15 unabhängig und daher an sich beweiskräftig, während bei jenen völlige Gewißheit nicht zu erlangen ist. Denn in den sūtras werden die Urheber der in ihnen bekämpften Lehren nicht ausdrücklich genannt, was der Skepsis immer zu einem Angriffspunkt dienen kann. So ist denn auch mein erstes
20 Beweisstück, das ich schon 1911 in JAOS., p. 24 ff. vorgetragen hatte, von verschiedenen Seiten angefochten und dadurch zum Mittelpunkt des Problems vom Alter Patanjali's gemacht worden. Es dürfte daher angemessen sein, die Sachlage eingehender zu erörtern.

25 Die Bekanntschaft Patanjali's mit dem Vijnānavāda wird durch die beiden sūtra IV, 15. 16 bewiesen, namentlich durch

1) SPAW. 1929, S. 581 ff.

2) a. a. O., S. 583.

3) a. a. O., S. 621 ff.

4) a. a. O., S. 600.

das zweite. Diejenigen, welche die daraus folgende späte Lebenszeit Patanjali's nicht zugeben, bringen verschiedene Gründe gegen die Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses vor. Am weitesten geht Dasgupta¹⁾, der den ganzen vierten *pāda* des Yogasāstra für unecht, d. h. für den Nachtrag eines Späteren erklärt. 5 Er hebt hervor, daß die drei ersten *pādas* den ganzen Yoga methodisch abhandeln und das *iti* am Ende des dritten *pāda* andeutet, daß damit die Materie des systematischen Yoga abgeschlossen ist. Das Wenige, was bei diesem Plan übrig geblieben sei, wäre später in einem vierten *pāda* untergebracht 10 worden. Dabei schienen sūtra 30—34 früher Vorgebrachtes zu wiederholen. Auch der geringe Umfang des vierten *pāda* — 34 sūtras gegenüber 51—55 der drei ersten — spreche für dessen nachträgliche Zufügung. — Hiergegen habe ich folgendes zu erwidern. Die Bezeichnung der Abschnitte des 15 Yogasāstra als *pāda* „Viertel“ beweist, daß von Haus aus ihrer vier geplant waren, und daß also auch der vierte *pāda* von Pat. selbst stammt. Was nun dessen Inhalt betrifft, so war für das im Anhang behandelte abstruse Yogaproblem²⁾ in der systematischen Darstellung des Yoga der drei ersten 20 *pāda* kein geeigneter Platz. Und die Polemik gegen abweichende Lehren war ein obligater Bestandteil eines vollständigen Systems, wie das Vorbild des Śaṣṭitantra zeigt. Denn Īśvarakṛṣṇa (Kār. 72) rühmt von seiner Saptati, daß sie inhaltlich mit dem vollständigen Śaṣṭitantra übereinstimme, 25 abgesehen von den *ākhyāyikās* und *paravādas*. Für Pat. sind die *paravādas* verschiedene buddhistische Lehren, die er also nicht unwiderlegt lassen darf. Den Abschluß des letzten *pāda* bildet natürlich das Endziel des Yoga: Kaivalya. Davon wird erst hier eine zusammenhängende Darstellung gegeben, 30 während die drei ersten *pādas* darüber nur zerstreute Bemerkungen (II, 25; III, 50. 55) enthalten. Auf Grund vorstehender Erwägungen behaupte ich, daß gegen die Echtheit des vierten *pāda* keine begründeten Bedenken vorliegen.

Da sich die Behauptung, Pat. habe den Vijnānavāda ge- 35

1) Yoga Philosophy, Calcutta 1930, p. 52f.

2) SPAW. 1929, S. 611.

kannt, hauptsächlich auf IV, 16 stützt, so ist auch die Echtheit dieses sūtras bestritten worden. Derselbe Dasgupta hatte in seiner „History of Indian Philosophy“, vol. I, Cambridge 1922, p. 233, n. 1¹⁾ gesagt: „It is important to notice that
 5 the most important Buddhist reference *na cāi 'kacittatantram vastu tadapramāṇakam tadā kiṃ syāt* (IV, 16) was probably a line of the *Vyāsaśāstra*, as Bhoja, who had consulted many commentaries as he says in the preface(?), does not count it as a sūtra“. Diese Idee Dasgupta's hat Prof. JWALA PRASAD
 10 in seinem Artikel „The Date of the Yoga-Sūtras“²⁾ ausführlich entwickelt, um auf Grund derselben gegen meine 1911 im JAOS. p. 24 ff. vorgetragene Gründe für die Ansetzung des Yogaśāstra in das 5. Jahrh. n. Chr. zu polemisieren. Ich werde ihn nur soweit berücksichtigen, als er eigene Gesichtspunkte
 15 vorbringt.

Bevor wir in die Diskussion der Echtheit des sūtra eintreten, dürfte es am Platze sein, sūtra 15 und 16 im Wortlaut mit einer Paraphrase derselben nach den Erklärungen Vyāsas und Vācaspatimīśras dem Leser zur Orientierung vor
 20 Augen zu stellen. sūtra 15: *vastu-sāmye citta-bhedāt tayor viviktaḥ panthāḥ*. „Ein und dasselbe Ding bildet das Objekt für mehrere *cittas* und affiziert sie in verschiedener Weise; es kann daher weder von einem, noch von vielen *cittas* zugleich, produziert sein. Darum sind *citta* und *vastu* durchaus
 25 heterogen.“

sūtra 16: *na cāi 'ka-citta-tantram vastu; tad apramāṇakam, tadā kiṃ tat³⁾ syāt?* „Und ebensowenig kann das Ding (was sein Dasein betrifft), von einem einzigen *citta* abhängig sein. Denn wenn sich dieses *citta* von jenem Dinge zeitweise
 30 abwendete, was würde dann aus dem Dinge werden (dem die Bedingung zum Dasein entzogen ist)?“

Wenn sūtra 16 nicht von Pat. stammte, sondern wie Dasgupta annimmt, ein Satz aus dem Bhāṣya wäre, so müßte er sich, weil er mit *na ca* eingeleitet wird, auf die im Bhāṣya

1) Wiederholt in dessen *Yoga Philosophy*, p. 59, n. 1.

2) *JRAS.* 1930, p. 365 ff.

3) *tat* fehlt in unsern Ausgaben, aber Vyāsa und Vāc. haben es.

vorausgehende Stelle beziehen: *nā'sty artho vijñāna-visahacaro*, 'sti tu jñānam artha-visahacaram svapnādau kalpitam iti usw. Aber zwischen dem Inhalt dieser Stelle und dem von sūtra 16 ist ein innerer, durch die verbindende Konjunktion *na ca* angedeuteter Zusammenhang durchaus nicht zu 5 erkennen, was, wie wir in der Folge sehen werden, Vāc. ausdrücklich bezeugt. Dagegen knüpft das *na ca* in sūtra 16 ungewungen an das vorhergehende sūtra 15 an. Denn in diesem wird der Fall betrachtet, daß mehrere *cittas* ein Ding wahrnehmen; in sūtra 16 handelt es sich dagegen um 10 ein einziges *citta*. Hier liegt doch eine deutliche Dichotomie vor!

Die Herausgeber des Textes, vielleicht schon der Schreiber des Archetypus, schließen aus Gedankenlosigkeit die obige Stelle in den Kommentar von sūtra 14 ein. Diese Stelle hat 15 aber nichts mit dem im Vorhergehenden behandelten und mit sūtra 14 zum Abschluß gelangenden Thema zu tun. Wir können uns zudem auch auf Vāc. berufen. Dieser schließt nämlich manchmal seine Erklärungen des Bhāṣya zu einem sūtra mit der Bemerkung ab, der Rest sei ohne weiteres ver- 20 ständlich; *śeṣam bhāṣyaṃ sugamam* II, 26; *sugamam bhāṣyam* II, 31; III, 5; *śeṣaṃ sugamam* I, 23. 42. 51; II, 12. 13; III, 47; IV, 16 und ähnliche Wendungen. Da er nun mitten im Kommentar, der nach der Anordnung unserer Ausgaben zu sūtra 14 gehört, und zwar vor seiner Erläuterung¹⁾ der obigen Stelle 25 sagt: *śeṣaṃ sugamam*, so ist klar, daß damit sein Kommentar zu sūtra 14 zu Ende ist²⁾.

Die besagte Stelle (*nā 'sty artho jñāna-visahacaro* usw.) soll das sūtra 15 einführen, sie ist dessen Avataṛaṇikā. Ebenso geht dem sūtra 16 eine Avataṛaṇikā voraus (*kecid āhur* usw.), 30 aber diese ist von den Herausgebern als zu sūtra 16 gehörend erkannt und darum nicht in das Bhāṣya zu 15 einbezogen

1) Dieselbe beginnt mit den Worten *atha Vijñānavādinam vaināśīkam utthāpayati*.

2) Jwala Prasad hat diesen Tatbestand nicht erkannt und hat darum den Text gründlich mißverstanden (a. a. O., p. 367). Es erübrigt sich, hier weiter darauf einzugehen.

worden. Wenn noch ein Zweifel an der Echtheit des sūtra 16 übrig wäre, so wird er durch die dargelegte Tatsache behoben, daß ihm Vyāsa geradeso wie dem sūtra 15 eine eigene Avataraṇikā vorausgeschickt hat; seine eigenen Sätze versieht er aber nie mit einer solchen Einführung.

Die Avataraṇikās zu sūtra 15 u. 16 können in gewisser Hinsicht als Ausnahmen gelten, insofern Vyāsa in ihnen nicht gegnerische Ansichten darlegt, deren Widerlegung (wie bei IV, 19 und 20) sich aus dem je folgenden sūtra ergeben sollte; sondern er widerlegt sie selbst, offenbar weil Pat. auf jene Lehren in den sūtras keinerlei Bezug nimmt, Vyāsa aber ihre Erörterung und Widerlegung für so wichtig hält, daß er sich zu dem Zwecke einer selbst ungewöhnlichen Art der Avataraṇikā bedient. Seine Diskussion kennzeichnet Vācaspatimiśra als *utsūtram*, als etwas, das nicht im Gedanken des sūtra eingeschlossen ist¹⁾. Damit bezeugt er, daß zwischen der Avataraṇikā und dem sūtra 16 kein derartiger innerer Zusammenhang besteht, wie er vorausgesetzt werden müßte, wenn sūtra 16 ein Satz des Bhāṣyakāra, gemäß Dasgupta's Auffassung, sein sollte.

Es steht also fest, daß sūtra 16 echt ist. Was bedeutet nun Bhoja's scheinbar widersprechendes Zeugnis in dieser für uns erledigten Frage? Er kennt das sūtra, ohne es als sūtra anzuerkennen. Denn im Kommentar zu 15 sagt er: „Und sollte das Ding ein Produkt des *citta* sein, so würde, falls dasjenige *citta*, dessen Produkt das Ding ist, davon durch einen andern Gegenstand (zeitweilig) abgelenkt wäre, jenes Ding gar nichts sein“²⁾. Damit gibt er unverkennbar Vyāsa's Paraphrase des sūtra 16 wieder, die ich in der Anm. 3 anführe. Aber er zieht es in die Diskussion des vorhergehenden

1) *Tad evam utsūtram Bhāṣyakṛd vijnānātirikta-sthāpane yuktim uktvā sautrīm yuktīm avatārayati: kutaś cāi 'tad iti (sūtra 15). — Tad utsūtraṃ dūṣayati Bhāṣyakārah (sūtra 16).*

2) *Kiṃ ca cittakāryatve vastunaḥ yasya cittasya yad vastu kāryam, tasmīn arthāntara-vyāsakte citta tad vastu na kiṃcit syāt.*

3) *Eka-citta-tantraṃ ced vastu syāt, tadā citta vyagre niruddhe vā svarūpam eva tenā 'parāmṛṣtam anyasyā 'viśayībhūtam apramāṇakam agrhītasvabhāvakaṃ kenacit, tadānīm kiṃ tat syāt?*

sūtra hinein. Dieses hatte er übereinstimmend mit Vyāsa und Vāc. erklärt (nur daß er *citta* = *jnāna* setzt). Nach seiner obigen Paraphrase von sūtra 16 fährt er fort: „Sollte Jemand sagen ‚so wird es auch sein‘, so erwidern wir: wie könnte das Ding von mehreren wahrgenommen werden? Es wird aber (von ihnen) wahrgenommen; darum ist es nicht ein Produkt des *citta*. Nun (könnte gesagt werden): der Gegenstand wird von mehreren gleichzeitig (d. h. gemeinschaftlich) hervorgebracht“. Vyāsa und Vāc. haben diese Möglichkeit ignoriert; offenbar schien ihnen eine solche Annahme zu töricht. Bhoja nimmt sie ganz ernst, um sie schulgerecht widerlegen zu können. Er tut sich sichtlich auf seine scharfsinnige Beweisführung etwas zugute, die er darum gewaltsam eingeschmuggelt hat. — Dann führt er weitläufig die Erklärung des Sachverhalts nach dem Sāṅkhya aus, die am Ende des Bhāṣya zu 15 skizziert ist (*Sāṅkhya-pakṣe punar* usw.). Bhoja hätte seine Idee nicht so durchführen können, wenn er sūtra 16 an der richtigen Stelle vorgebracht und erklärt hätte. Er unterdrückt daher das sūtra im Glauben, genug getan zu haben, wenn er es paraphrasierte. Es kommt aber noch eins hinzu. Um 1000 n. Chr. war der Buddhismus ohne jede praktische Bedeutung, wie sich denn Bhoja am Ende seines Werkes mit allen übrigen Darśanas einschließlich des Jainismus auseinandersetzt, ohne dabei den Buddhismus überhaupt zu erwähnen. So mochte ihm bei der Diskussion über den Vijnānavāda ein abgekürztes Verfahren angebracht und unbedenklich erscheinen. Das ist zweifellos eine Vergewaltigung des Originals; aber sie ist dem fürstlichen Autor wohl zuzutrauen nach der Art, wie er im Vorwort zu seinem Kommentar sich über den von ihm eingenommenen Standpunkt ausläßt. Dort verspottet er in einer bekannten Strophe (v. 6) die professionellen Kommentatoren (*vastu-viplavakṛtaḥ sarve 'pi ṭikākṛtaḥ*), so wenig das auch gegen Vācaspatimiśra, den besten aller philosophischen Kommentatoren, berechtigt ist. In v. 7 verspricht er: „Ohne Weitschweifigkeit und nutzlose Wortklauberei, nach richtiger Feststellung der Tatsachen in der Lehre Patanjali's verfasse ich diese Vivṛti, welche klugen Leuten das Ver-

ständnis beibringen soll¹⁾. Das soll doch heißen, daß er die eigentlichen Tatsachen des Yoga, was er für dessen religiöse Wahrheiten hielt, in der Lehre Patanjalis herausstellen wolle, indem er den gesunden Menschenverstand dem verwirrten und
 5 verwirrenden Scheinwissen der Kommentatoren entgegensetzt. Ein an Hochmut grenzendes Selbstbewußtsein findet in diesen Strophen des großen Herrschers von Mälwā unverkennbaren Ausdruck und warnt uns, alles für bare Münze anzunehmen, was er dafür ausgibt.

10 Prof. JWALA PRASAD hat in seinem obengenannten Artikel eine Reihe von Gründen gegen die Echtheit des sūtra 16 und Patanjali's Bekanntschaft mit dem Vijnānavāda vorgebracht. Da durch meine obige Untersuchung die zweifellose Richtigkeit beider Punkte, gegen die J. P. B. polemisiert, festgestellt ist,
 15 so erübrigt es sich, seine Gründe zu erörtern und im einzelnen ihren Mangel an Beweiskraft aufzuzeigen. Jedoch verdient eine prinzipielle Überlegung, die er speziell bezüglich des Vijnānavāda anstellt, ernste Beachtung. Idealistische Ansichten, sagt er, werden in Sūtrawerken erwähnt, aber ohne Nennung ihres
 20 Urhebers. Als diesen nennen die Kommentatoren Vasubandhu; aber da sie soviel später als die Sūtrakāras seien, könnten ihre Angaben nicht als maßgebend gelten. Er sagt dann, daß idealistische Ansichten in Indien schon lange vor dem Yogācāra, sogar in den ältesten Upaniṣaden bekannt gewesen wären.

25 Sein Grundsatz nimmt sich in der Theorie ganz gut aus, in der Praxis aber ist er von zweifelhafter Bedeutung. Denn wenn sich ein Sūtrakāra in eine Polemik einläßt, ist sie durchweg gegen eine der bekannten philosophischen Schulen gerichtet. So polemisiert Kaṇāda gegen die Mīmāṃsā-Lehre
 30 von der Ewigkeit des Tones und der Wörter, Jaimini gegen die entgegengesetzten Lehren gewisser alter Grammatiker; Bādarāyaṇa (BS. II, 2) gegen Sāṅkhya, Vaiśeṣika, einige bud-

1) Ich stelle die Strophe mit Hilfe der Varianten in den beiden Ausgaben (Bibl. Indica und Ānandāśrama S. S.) folgendermaßen her:

*uśrjya vistaram, udasya vikalpa-jālam
 phalgu-prakāram, avadhārya ca samyag arthān |
 antaḥ Patanjali-mate, vivṛtis mayē 'yam
 ātanyate budhajana-pratipatti-hetuḥ ||*

dhistische Schulen, die Jainas, den Īśvaravāda und die Lehre der Bhāgavatas; Akṣapāda (ND. IV, 2. 26) gegen den Yogācāra und (31 f.) gegen den Śūnyavāda¹); in der Diskussion über den Gesichtssinn polemisiert er (III, 1. 30) nach Vātsyāyana gegen das Sāṅkhya, nach Ruben gegen die Buddhisten, jeden- 5 falls aber nicht gegen einen imaginären Gegner. Ob in der Diskussion seiner Definitionen (*parīkṣā*) die vorgebrachten und widerlegten Einwürfe alle von Gegnern gemacht oder von ihm ad hoc erdacht, also rein dialektisch sind, mag unentschieden bleiben. Letztere Möglichkeit wird nur in einer ver- 10 schwindenden Minderheit von Fällen vorliegen. Jedenfalls ist es das methodisch Richtige, bei jeder Polemik eines Sūtrakāra nach dem geschichtlichen Vertreter der bekämpften Lehre zu fragen, und unsere Kenntnis der zeitgenössischen Philosophie wird uns dabei meist auf den richtigen Weg weisen. 15

Zum Schlusse möchte ich mich über die alte Streitfrage äußern, ob das Mahābhāṣya und das Yogasāstra von demselben Verfasser stammen oder nicht. Die Verfechter der Identität beider Autoren können sich für dieselbe außer auf die Namensgleichheit nur auf den weitverbreiteten, aber unbegründeten 20 Glauben der Inder stützen. Denn gerade die maßgebenden Schriftsteller: Bhartṛhari, Kaiyaṭa, Vāmana, Jayāditya, Nāgeśa usw. haben sich, wie Dasgupta, Yoga Philosophy p. 56, hervorhebt, über diesen Punkt nicht geäußert; und ihr Schweigen muß wohl dahin gedeutet werden, daß ihnen die Identität beider 25 Patanjalis mindestens zweifelhaft schien. Ihre Verschiedenheit hat Prof. Woods (Harvard Oriental Series, vol. 17, Introduction, p. XV f.) durch den Nachweis, daß sie in philosophischen Vorstellungen nicht übereinstimmen, darzutun unternommen, m. E. mit vollem Erfolg. Aber Dasgupta ist anderer Ansicht, a. a. O., 30 p. 69 sagt er: „whether Patañjali the grammarian can be identified with Patañjali the writer of the Sūtras is more than I can say; though I have already tried to emphasise

1) Wie S. CH. VIDYABHUSHANA in seiner Übersetzung des ND. (in den Sacred Books of the Hindus vol. VIII) durch wörtliche Übereinstimmung einerseits mit dem Lankāvātāra Sūtra, anderseits mit den Madhyamikā Sūtras und andern Mahāyāna-Werken schlagend nachgewiesen hat.

the fact that there is nothing in the Mahābhāṣya which could conflict with such a hypothesis“.

Auf dem bisherigen Wege wird man wohl schwerlich zu einer Einigung gelangen. Ich schlage daher einen andern Weg ein, auf dem ich hoffe, eine von subjektiven Ansichten unabhängige Entscheidung der Frage zu erreichen. Mein Beweismittel soll die Sprache sein, d. h. der in jedem der beiden Werke vorliegende Wortschatz. Ich gehe dabei von folgender Erwägung aus. Angenommen, derselbe Schriftsteller habe in zwei Werken zwei verschiedene Wissenschaften behandelt, dann wird sein Wortschatz in beiden wesentlich derselbe sein, soweit er eben nicht durch die besondere Vorstellungswelt jener beiden Disziplinen bestimmt wird. — Nun sind das Yogaśāstra und das Mahābhāṣya von sehr verschiedenem Umfang; jenes enthält nur 193 sūtras, der Text des Mbh. ist wohl einige hundert Male umfangreicher und leistet dadurch die Gewähr, daß in ihm Patanjali's Wortschatz ziemlich vollständig zur Verwendung gekommen ist. Die Untersuchung des Wortschatzes beider Werke kann jetzt mit Hilfe der veröffentlichten Wortindizes¹⁾, die wir zu beiden besitzen, gründlich und bequem geführt werden. Man braucht nur im Wortindex zum YŚ. die Wörter zu zählen, die im Wortindex zum Mbh. fehlen. Das YŚ. enthält 557 verschiedene Wörter; von denen fehlen im Mbh. 270, also fast die Hälfte. Dabei sind alle Yoga termini und alle Wörter, die in engerer Beziehung zu Yoga-Vorstellungen stehen, mitgezählt; läßt man sie aus — es sind ihrer etwa 66 —, so kommen im YŚ. nur 491 Wörter in Betracht, von denen im Mbh. 204 fehlen, das sind beinahe drei Siebentel. — Diese Zahlen entscheiden! Denn es ist undenkbar, daß derselbe Schriftsteller in einem Werke von geringem Umfang fast zur Hälfte solche Wörter eingeführt hätte, für die er in einem andern Werke von einem mehrere hundertmal größeren Umfang keine Gelegenheit zur Verwendung gehabt haben sollte.

1) Zum YŚ., von WOODS, a. a. O., p. 366 ff. — zum Mbh. „Word Index to Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya“. Government Oriental Series-Class C, No. 1; Bhandarkar Oriental Research Institut Poona 1927