

Über das ursprüngliche Yogasystem.

Nachträge und Indices.

VON HERMANN JACOBI

in Bonn.

1.

Vācaspatimiśra handelt in der *Nyāyavārttika-Tātparyatikā* p. 6 (Vizianagram S. S.) über die Notwendigkeit von *yoga* zur definitiven Erlangung der Erlösung auch im *Nyāya*¹. Er stellt die Sache etwa folgendermaßen dar. Wenn der *Naiyāyika* durch die richtige Erkenntnis für den *apavarga* reif geworden ist (ND. I 1, 2), so ist doch seine Seele mit *karman* aus den unendlich vielen vorherigen Existenzen belastet. Bevor dies *karman* durch Realisierung vernichtet ist, kann er nicht in die Erlösung eingehen; dazu würde aber der Rest seiner letzten Existenz nicht ausreichen. Darum schafft er *nirmāṇakāya*², auf die er die Realisierung und Vernichtung des restierenden *karman* überträgt. *Vāc.* schließt mit den Worten: »Unausdenklich nämlich ist die Machtvollkommenheit von *samādhi*. So sagen die hochzuverehrenden³ Füße Patanjalis: 'denn wer trinkt, es sei denn durch *yoga*-Kraft, wie *Agastya* den Ozean aus, und bringt wie er das *Daṇḍakāraṇya* hervor'«⁴. Mit den 'hochzuverehrenden Füßen Patanjalis' ist zweifellos der Verfasser des *Yogaśāstra* gemeint, der ja die unausdenkliche Machtvollkommenheit des *yoga* im *Vibhūtipāda* illustriert hat. Die Einführung seines Ausspruches mit *āhur* deutet an, daß *Vācaspati* ihn wörtlich anführt. Und so dürfen wir hier annehmen, daß er unmittelbar aus seiner Quelle schöpfte. Dieselbe war aber nicht das *Pātanjalam Yogaśāstram*!

Eine Parallele zu unserer Stelle findet sich am Schluß des *Bhāṣya* zu IV 10. Es handelt sich dort darum, daß die Aktionssphäre⁵ des *citta* bedingt sei durch *dharmādī*. Es gebe hier zweierlei Bedingungen (*nimitta*), äußerliche und innerliche; erstere beruhen auf dem Leib usw., letztere (*ādhyātmika*) nur auf dem *citta*. Die folgenden Sätze führe ich einzeln im Original an, übersetze und bespreche sie dann. *cittamātrddhīṇaṃ śraddhādy ādhyātmikam.* »Die innerliche Bedingung hängt nur von dem *citta* ab und besteht in *śraddhā* usw.«

¹ Vgl. I, S. 603. (So zitiere ich meine erste Abhandlung.)

² Vgl. I, S. 611. 617 n. I. *Vāc.* zu III 18 bemerkt: *tanudhara iti nirmāṇa-kāya-sampad uktā.*

³ *Nāgeśa* bemerkt zu I 2, 63: *idaṃ eva pūjyatvam Bhāṣye 'brahmac-chabdenā' cyate.*

⁴ *Acintyaśāmarthyāktisāyo hi samādhiḥ; yathā 'hur atrabhavanāḥ Patanjali-pādāḥ: 'ko hi yogaprabhācād rite Agastya iva samudram pibati, sa iva ca Daṇḍakāraṇyaṃ srjati' ti.*

⁵ Das Genauere darüber bringt die nächste Nummer.

Über *śraddhā* habe ich I, S. 607 gehandelt; es sind damit die in YS. I 20 genannten Qualitäten gemeint: *śraddhā, vīrya, smṛti, samādhi, prajñā*. Diese sind mit den *pañcē 'ndriyāṇi* bzw. *pañca balāni* der Buddhisten identisch, (Dharmasaṃgraha XLVII u. XLVIII), von wo der Yoga sie wahrscheinlich entlehnt hat. *tathā cō 'ktam: 'ye cāi 'te maitrīyādayo dhyāyināṃ vihārās, te bahya-sādhana-nirānugrahātmanāḥ prakṛṣṭaṃ dharmam abhinirvartayanti*. »Und so heißt es: Was nun diese *vihāras: maitrī* usw. der Meditierenden betrifft, so können sie nicht durch äußere Mittel gefördert werden und bringen vorzüglichen *dharmā* hervor.« Über *maitrīyādi (maitrī, karuṇā, muditā, upekṣā)* siehe I, S. 606. YS. I 33. Von besonderem Interesse ist der Ausdruck *vihāra*, den Vāc. mit *vyāpāra* erklärt (genauer wäre *bhāvanā*). Es sind nämlich die *cātvaro brahmavihārāḥ* der Buddhisten¹. Die Beibehaltung des buddhistischen Namens *vihāra* in der von Vyāsa zitierten Stelle beweist, daß jener alte Autor den buddhistischen Ursprung der betr. Lehre anerkannte, wie ich denn auch I, S. 607 ebendenselben für die entsprechende Lehre der Jainas wahrscheinlich gemacht habe. — *tayor mānasam baliyas* »von jenen beiden (*nimittas*) ist das auf dem *citta* beruhende das stärkere«. — *katham? jñāna-vairāgye kenā 'tīṣayyete? Daṇḍakāraṇyaṃ citta-bala-vyatirekeṇa kaḥ śārīreṇa karmaṇā śūnyaṃ kartum utsaheta, samudram Agastyavad vā pibet?* »Wieso? Wovon werden Wissen und Weltabwendung übertroffen? Wer könnte ohne Hilfe der Macht des *citta* durch körperliche Arbeit das *Daṇḍakāraṇya* wüst und leer machen, oder wie Agastya den Ozean austrinken?« — Dieser letzte Passus ist eine paraphrasierende Erklärung der obigen von Vāc. zitierten Stelle². Vāc. preist dort die Macht von *samādhi*, offenbar nach dem Text, aus dem er zitiert. Vyāsa redet hier von *jñāna* und *vairāgya*, was aber auf dasselbe herauskommt. Denn YBh. zu I 16 sagte er: *jñānasydi 'va parā kṣāthā vairāgyam; etasydi 'va hi nāntarīyakaṃ kaivalyam iti*. Das *vairāgya* ergibt den *samprajñāta samādhi* die 'Versenkung mit einem Objekt', deren Wunderwirkung in der von Vāc. zitierten Stelle illustriert wird. Vyāsa referiert offenbar nach dem Gedächtnis über das, was Vāc. im Wortlaut angeführt hatte, wobei das Referat leichter verständlich als das Original ist. Man ersieht daraus, daß die Schrift Patanjalis, aus der Vāc. uns eine Stelle bewahrt hat, auch Vyāsa vorgelegen und ihm auch solchen Stoff für sein Bhāṣya geliefert hat, der nicht bereits durch das YS. geboten war³.

Dieses zweite Werk Patanjalis scheint sich bis in die Zeit Vācaspatis erhalten zu haben, da er allem Anschein nach jenes Zitat aus einem noch bestehenden Werke ausgehoben hat. Unter dieser Annahme wird es verständlich, daß Vāc. die Angaben in Bhāṣya nicht nur mit unbedingter Sicherheit erklären, sondern auch öfters in apodiktischer Form erweitern und ergänzen kann.

¹ Dharmasaṃgraha XVI, vgl. KERN, Manual S. 54.

² Es ist darum ausgeschlossen, daß Vāc. sein Zitat aus dieser Stelle zurechtgemacht habe. Wo wir seine Zitate kontrollieren können, erweisen sie sich als durchaus genau. Sollte aber trotzdem unsere Stelle Vācaspatis Quelle gewesen sein, so würde daraus folgen, daß er Patanjali für den Verfasser des Bhāṣya hielt. Es steht aber fest, daß er das nicht tat.

³ Hierhin gehört auch die Unterscheidung der Attribute des *citta* in *paridrṣṭa* und *aparidrṣṭa*, welche letzteren in einem Śloka aufgeführt werden, vgl. I, S. 611.

2.

Der oben erörterten Stelle im Bhāṣya zu IV 10 geht ein Zitat voraus, dessen Verständnis mir lange verborgen geblieben war. Die Stelle lautet: *ṛtti eva 'sya vibhūnāś cittasya saṃkocavikāśintī 'ty Ācāryaḥ* »'die *ṛtti* dieses allerfüllenden *citta* erleidet Zusammenziehung und Ausdehnung' so sagt der Ācārya«. Dieser Ācārya ist nun nicht Patanjali, sondern, wie uns Vācaspati belehrt, Svayambhū, der ursprüngliche Verkünder des yoga¹. Sein Ausspruch könnte nach Form und Inhalt für ein *sūtra* gelten, jedenfalls stellt er in präzisester Fassung einen Lehrsatz (oder Glaubensartikel) des Uryoga fest. Die Tragweite dieser Lehre versuche ich durch Vergleich mit entsprechenden Lehren Patanjalis genauer zu bestimmen.

1. Im Uryoga gibt es nur ein einheitliches *citta*; es ist allerfüllend, daher kosmisch. Das Pātanjala kennt ein derartiges unendliches *citta* nicht, sondern nur eine Vielheit von endlichen, individuellen *cittas*, deren jedes einem *puruṣa* während seines Weltlebens als dessen psychisches Organ dient.

2. Patanjalis individuellem *citta* im Sinne eines psychischen Organs entspricht im Uryoga die *ṛtti* (Funktion), eine der Zusammenziehung und Ausdehnung fähige, also räumliche endliche Größe, deren Begriff mit 'Aktions-sphäre' sinngemäß wiedergegeben werden kann. Doch findet sich der Ausdruck *ṛtti* nur hier. Sonst scheint auch im Uryoga dafür *citta* wie bei Patanjali üblich gewesen zu sein. So werden die sekundären Leiber und *cittas*, die der Yogin hervorzaubert, *nirmāṇakāyāḥ* und *nirmāṇacittāni* (I, S. 613) genannt².

Der Ācārya lehrt aber nun noch in seinem obigen Ausspruch, daß die *ṛtti*, also das individuelle *citta*, Kontraktions- und Expansionsfähigkeit besitze. Wie das zu verstehen ist, ergibt sich aus einer im Bhāṣya unmittelbar vorhergehenden Stelle: *ghaṭa-prāsāda-pradīpa-kalpaṃ saṃkocavikāśi cittaṃ śarīra-parimāṇḍkāra-mātram*. »Wie eine Lampe sowohl einen Topf als auch einen Palast erleuchten kann, so ist das *citta*, das sich zusammenzieht und ausdehnt, genau so groß und gestaltet wie der Leib.« Diese Lehre wird zwar 'Andern' zugeschrieben (*ity apare pratipannāḥ*), aber nach Vācaspati wird nicht sie bestritten, sondern die Folgerung, daß so der Zustand zwischen zwei Existenzen und der Saṃsāra begründet sei (*tathā ca 'ntarābhāvaḥ saṃsāraś ca yukta iti*).

Damit dürfte der fragliche Ausspruch Svayambhūs nach seinem sachlichen Inhalt erschöpfend erklärt sein. Wir versuchen nun diese Lehren mit verwandten Vorstellungen anderer Systeme in Zusammenhang zu bringen, um womöglich Aufschluß über die Anfänge des ursprünglichen Yogasystems zu erhalten.

¹ *Hiraṇyagarbho yogasya vaktā nā 'nyaḥ purāṇaḥ*, zitiert aus der *Yogiyājñavalkya-smṛti* von Vāc. zu YS. I 1.

² *Citta* kommt im 6. Prapāṭhaka der Maitrī Upaniṣad mehrfach vor, meist in vieldeutigem Sinne. Aber in dem *mantra* von 6, 19 wird es einmal in der technischen Bedeutung wie bei Patanjali gebraucht: *tatra cittaṃ nidhāyeta tac ca liṅgam anāśrayam*; besonders merkwürdig ist, daß es hier mit dem *liṅga* des Sāṅkhya identifiziert zu werden scheint. — *Citta* in Chānd. Up. VII 5, 2 hat nicht diese technische Bedeutung; es steht dort mit *dhyāna* auf einer Linie.

Svayambhūs kosmischem *citta*, dem unpersönlichen allerfüllenden psychischen Organ, entspricht im Sāṅkhya der Weltintellekt, der Mahān (d. h. ātmā) oder die kosmische Buddhi, und der kosmische Ahaṅkāra, diese beiden ersten Produkte der Prakṛti, die wie diese allerfüllend sind und gegenüber den individuellen psychischen Organen, die je zu einem *puruṣa* gehören, als das Primäre gelten. Letztere Bestimmung erscheint uns paradox, findet aber in den alten Kosmogonien ihre Stütze und Erklärung. Wie nämlich DEUSSEN in seiner Allgemeinen Geschichte der Philosophie I 2, S. 222 hervorgehoben hat, »pflegt an der Spitze der Weltentwicklung eine Dreiheit von Prinzipien zu erscheinen, insofern 1. das Urwesen aus sich 2. die Urmaterie hervorgehen läßt und in dieser 3. als erstgeborener der Schöpfung (*Hiranyagarbha*, *Brahmān*) selbst entsteht (oben S. 165 fg. und I, 1, S. 143 fg. 153). Diese mehr und mehr typisch werdende Reihenfolge der drei obersten Prinzipien ist der letzte Grund für die drei obersten Sāṅkhyaprinzipien 1. *Puruṣa*, 2. *Prakṛti*, 3. *Mahān* (*Buddhi*)«. Der Ausdruck *Mahān* ist aus dem in der älteren Literatur üblichen *mahān ātmā* entstanden, welcher selbst auf den *Hiranyagarbha* der alten Kosmogonien zurückgeht. Und das kosmische *citta* im Uryoga ist eben dieser *Hiranyagarbha*, der Verkünder des Yoga. Die psychischen Organe von weltumfassender Größe gehören zum ältesten Bestand des Sāṅkhya- und Yoga-Systems und gehen zurück auf den Upaniṣadgedanken, wonach das einzig Reale das brahma, der Universal-puruṣa ist, wogegen die Einzelwesen nur ein Ausfluß aus diesem sind, und von ihm gewissermaßen eine geborgte Realität, ohne eigene Selbständigkeit, erhalten. In unlösbarem Widerspruch dazu steht nun ein Grunddogma der Sāṅkhya- und Yoga-Philosophie, demzufolge es von Ewigkeit zu Ewigkeit eine Vielheit von absolut selbständigen, unsterblichen *puruṣas* gibt. Der Ursprung dieser neuen Lehre muß außerhalb der brahmanischen Orthodoxie, der solche Anschauungen gänzlich wesensfremd sind, also in volkstümlichen Kreisen gesucht werden. Ich benenne ihre Quelle den 'Volksglauben', worunter ich hier nicht irgendeine Art positiver Religion oder religiöser Organisation verstehe, sondern eine nicht feststehende Summe metaphysischer und ethischer Vorstellungen, die von der öffentlichen Meinung als wahr bzw. verbindlich anerkannt werden. — Es muß also zu einer gewissen Zeit, etwa nach Schluß der älteren Upaniṣad-Periode, die allgemeine Bildung soweit erstarkt gewesen sein, daß eine Art öffentlicher Meinung in Gestalt des besagten 'Volksglaubens' hervortreten konnte. Damit machte sich ein neuer Faktor geltend, zunächst wohl im religiösen Leben, dann aber auch in der Philosophie. Über diesen Gegenstand habe ich schon früher¹ kurz gehandelt, doch möge es mir gestattet sein, meine Ansicht hier eingehender zu entwickeln und zu begründen.

Zwei wichtige Neuerungen müssen auf Rechnung des 'Volksglaubens' gesetzt werden: 1. der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit der Seelen, 2. die Anerkennung der sittlichen Gebote². Der volkstümliche Unsterblich-

¹ Entwicklung der Gottesidee bei den Indern, S. 21.

² In der Brāhmaṇa-Literatur findet sich von sittlichen Geboten (im Gegensatz zu liturgischen) noch keine Spur. Dagegen finden sich bei Jainas, Buddhisten und Bauddhāyana die fünf Gebote, und zwar stimmen Alle überein in den vier ersten: Nicht zu töten, nicht zu lügen,

keitsglaube bezog sich wahrscheinlich nicht auf alle Wesen, sondern nur auf Menschen und etwa noch auf höhere Tiere; nur von diesen nahm man an, daß sie ewige Seelen besäßen. Dem niederen Getier schrieb man keine unbegrenzte Existenz zu, wie es schon Chānd. Up. V 10, 8 heißt: *tānt 'māni kṣudrāṇy asakṛd-āvartini bhūtāni bhavanti, jāyasva mriyaścē' ti*.

Wie sich der Volksglaube die Seelen, denen er Unsterblichkeit zuschrieb, dachte, ist natürlich nicht überliefert. Aber seine Vorstellungen darüber haben sich, wie ich überzeugt bin, wenig verändert im Jainismus erhalten, dessen Ansichten über die Seelen primitiver sind als die in irgendeinem anderen System.

Bei den Jainas heißen die Seelen 'Lebewesen', *jīva*, mit welchem Worte auch das physische Leben benannt wird. Offenbar war beides für die primitive Anschauung letzten Endes dasselbe. Die *jīvas* sind nach der Jainalehre ewige Substanzen. Sie sind entweder noch im weltlichen Leben befangen (*saṃsāriṇaḥ*) oder erlöst (*siddhāḥ*). Bei der Erlösung steigt der betreffende *jīva* geradlinig zum Gipfel des Universums auf, wo er, etwas kleiner als in seiner letzten Existenz, unverändert und unbewegt, allwissend und allerkennend in alle Ewigkeit verharrt. Der weltliche *jīva* aber ist von wechselnder Ausdehnung, er nimmt immer denselben Raum ein wie der jeweilige Leib, den er beseelt. Dies ist keine spezifisch jainistische Lehre. Dieselbe Kontraktions- und Expansionsfähigkeit eignet auch, wie wir oben sahen, der *vṛtti* des allerfüllenden *citta* Svayambhs, also praktisch den individuellen *cittas* im Yoga. Zweifellos gründet sich diese Vorstellung auf eine ältere volkstümliche. — Mit solchen *jīvas* ist der ganze materielle Weltraum (*lokdakṣa*) so dicht erfüllt (*vyāpta*), daß sie in keinem Punkte fehlen. Diese Annahme ist deshalb von besonderem Interesse, weil die Vorstellung der Allbeseeltheit dem Animismus der niederen Volksschichten entlehnt scheint.

Auf Grund der angeführten Tatsachen können wir uns ein Urteil über den Charakter des Jainismus bilden. Er will eine Heilslehre für Mönche sein. Diese enthält natürlich eine Fülle eigener Ideen ihres Begründers, welcher Bestandteil ihm und seinen Zeitgenossen als der wichtigste gegolten haben wird. Aber daneben hat er auch die geläufigsten physikalischen, metaphysischen und ethischen Vorstellungen des Volksglaubens wenig oder mehr umgestaltet in seinem System verarbeitet¹. Die Gründung des Jainismus muß Mahāvīras Vorgänger Pārśva zugeschrieben werden. Dessen Zeit steht ziemlich fest, und damit auch diejenige, in welcher alle hier angedeuteten Vorgänge stattgefunden haben. Nach der feststehenden Tradition der Jainas fällt Pārśvas Nirvāṇa 250 Jahre vor dasjenige Mahāvīras, also $477 + 250 = 727$ v. Chr. Die Wirksamkeit Pārśvas als Stifter der Jainareligion würde also um die

nicht zu stehlen, nicht zu ehebrechen. Ethische Grundsätze des Volksglaubens finden natürlich Aufnahme in neugestifteten Religionen wie Jainismus und Buddhismus. Wahrscheinlich gehört Baudhāyana in dieselbe Periode.

¹ Für den Buddhismus trifft dies zwar hinsichtlich der Ethik auch zu (siehe letzte Anmerkung), aber seine Metaphysik stammt aus anderer Quelle, nämlich aus solchen Kreisen, die an der hergebrachten Ansicht festhielten, wonach die Vereinigung der fünf *prāṇas* die Persönlichkeit ausmacht. In diesen Kreisen begegnete natürlich der neue Seelen- und Unsterblichkeitsglaube unberwindlichem Widerstand.

Mitte des achten vorchristlichen Jahrhunderts anzusetzen sein. Um dieselbe Zeit oder etwas früher muß sich der 'Volksglaube' als neuer Faktor in der indischen Geistesentwicklung geltend gemacht haben und eine neue Periode derselben angebrochen sein.

Während es sich im Jainismus nur um die Aneignung bzw. Benutzung der vom Volksglauben sanktionierten Vorstellungen handelt, bewirkte der ebendaher stammende Unsterblichkeitsglaube im System der Sāṅkhya- und Yoga-Philosophie eine prinzipielle Neuerung. Denn die Forderung, daß jeder unsterblich sein solle, läßt sich nicht mit der älteren Vorstellung einer kosmischen Buddhi und eines kosmischen *citta*s Svayambhūs vereinigen. Man suchte ihr gerecht zu werden durch die Annahme vieler unabhängiger *puruṣas*. Der unsterbliche Teil eines Einzelwesens kann nur durch einen selbständigen, ewigen und unveränderlichen *puruṣa* repräsentiert werden. Daher die Einführung ungezählter *puruṣas* im Sāṅkhya und Yoga. Aber diese *puruṣas* sind doch nur eine philosophische Konstruktion und können uns deshalb nicht darüber aufklären, wie sich der Volksglaube die Seelen vorstellte. Hierfür müssen wir die psychischen Organe, welche nach der Lehre jener Philosophien den *puruṣas* während des Saṃsāra zugeordnet sind, ins Auge fassen. Am einfachsten liegt die Sache im ursprünglichen Yoga. Die individuellen *citta*s, welche den *vṛttis* des kosmischen *citta* Svayambhūs entsprechen, können sich zusammenziehen und ausdehnen, um immer den Raum ihres jeweiligen Leibes genau auszufüllen. Diese Eigentümlichkeit, die auch die Jainas von ihren *jīvas* lehren, hat wahrscheinlich schon der Volksglaube den Seelen zugeschrieben. Denn wenn die Seele sichtbar wird, d. h. wenn der Geist eines Verstorbenen oder Abwesenden erscheint, hat er dessen Gestalt. Die Seele muß also wandelbar sein, das setzt auch der Glaube an Verwandlungen voraus, zu denen ein Zauberer die Fähigkeit besitzt.

Die Sāṅkhyas kennen das individuelle *citta* des Yoga nicht, sie haben dafür einen komplizierten Apparat erdacht (I, S. 614, Anm. 3). Jedes Einzelwesen besitzt außer dem groben, beim Tode hinfälligen äußeren Leib einen feinen Leib (*sūkṣmaśarīra*), der aus den fünf *tanmātras* (den hypostasierten Sinnesempfindungen) besteht und als materielle Grundlage für das *linga* dient. Dieses enthält den dem betreffenden Wesen zukommenden Anteil an *Buddhi* und *Ahaṃkāra*, das *manas*, die 5 *buddhīndriya* und 5 *karmēndriya*. Dieser ganze Komplex ist der innere Leib (*lingaśarīra*); er begleitet die Seele auf ihrer Wanderung durch den Saṃsāra und schwindet endgültig bei der Erlösung. — Māthara (zu Kārika 39) gibt an, daß die Gestalt des feinen Leibes in allen Einzelheiten der des groben Leibes entspreche. Also hat in dieser Beziehung auch das Sāṅkhya der volkstümlichen Anschauung von der Natur der Seele Rechnung getragen.

Die Sāṅkha-Philosophie und das ursprüngliche Yogasystem sind beide gleicherweise dem neuen Unsterblichkeitsglauben dadurch gerecht geworden, daß sie als eine Fundamentallehre ihres Systems die Vielheit der *puruṣas* eingeführt haben. Das gleiche Verhalten läßt auf ungefährer Gleichzeitigkeit dieser prinzipiellen Umstellung schließen. Der Zeitpunkt derselben kann nicht der Entstehung des Jainismus allzufern liegen. Denn die Wirksamkeit des

'Volksglaubens' als selbständiger Faktor in der indischen Geistesentwicklung konnte doch nur von beschränkter Dauer sein. Sobald als die brahmanische Orthodoxie dessen Postulate anerkannt und im nachvedischen Schrifttum verarbeitet hatte, gewann sie wieder ihre früher innegehabte Stellung.

Das Alter der klassischen Sāṅkhya-Philosophie, für welche die Lehre von der Vielheit der *puruṣas* charakteristisch ist, läßt sich allerdings nicht positiv festsetzen, aber ihr relativ hohes Alter ist doch nicht zu bezweifeln. Das klassische Sāṅkhya, wie wir es kennen, muß älter als die Śvetāśvatara Upaniṣad sein. Denn in ihr I 4—6 werden unter dem Bilde eines Radkranzes die Hauptgegenstände des Sāṅkhya-Systems aufgezählt, aber doch so, daß nur ein mit demselben durchaus Vertrauter erraten konnte, was mit den bildlichen Andeutungen gemeint sei. Ferner wird in V 2 (der Verkünder des Sāṅkhya) Kapila, der *ādividvān* Pancaśikhas (I, S. 617 Anm.) als der erst-erzeugte Ṛṣi genannt. Diese unverkennbaren Beziehungen auf das klassische Sāṅkhya fallen in der Śvetāśvatara Upaniṣad um so mehr ins Gewicht, als sie selbst den Upaniṣad-Gedanken vertritt. Wenn sie auch eine der jüngsten unter den metrischen Upaniṣads ist, dürfte ihr Zeugnis doch für die ganze Periode gültig sein. Ich deute es dahin, wie ich in 'Entwicklung der Gottesidee bei den Indern' S. 21 gesagt habe, »daß die Entstehung der Systeme des Sāṅkhya und Yoga in die Zeit nach Abschluß der ältesten und vor Abfassung der mittleren Upaniṣads fällt«.

3.

In meiner Abhandlung S. 617 hatte ich darauf aufmerksam gemacht, daß in YS. I 25: *tatra* (i. e. Īśvare) *niratīṣayaṃ sarvajña-bijam* »In Gott erreicht der Keim zum Allwissenden das absolute Maximum« — der Ausdruck *sarvajña-bijam* (wo *sarvajña* für *sarvajñatva* zu stehn scheint) ungewöhnlich und deshalb wohl altüberliefert sei. Die richtige Erklärung ist dem Scharfsinn Prof. E. LEUMANNs gelungen. Derselbe teilt mir mit, daß *sarvajña-bijam* dem buddhistischen *tathāgatagarbha* entspreche und ihm offenbar nachgebildet sei. Eingehende Belehrung über den Begriff von *tathāgatagarbha* verdanke ich Hrn. Dr. OBERMILLER in Leningrad¹, aus dessen Briefe ich das für uns in Betracht Kommende teils referierend, teils wörtlich anführe. Nach der Lehre beider Mahāyāna-Schulen gibt es ein spezielles Element (*dhātu* oder *gotra*) genannt *tathāgatagarbha*; es ist ein spezielles Element, insofern es nicht zu den 18 *dhātus* gehört, die den Strom (*santāna*) eines weltlichen Daseins ausmachen und teilweise schon in höheren Sphären, vollständig erst im Nirvāṇa schwinden². Es ist nach den Kommentaren dasjenige Element, »welches die Verwandlung (*parāvṛtti*) der Eigenschaften des gewöhnlichen Wesens in die des Buddha bewirkt«. Es ist ohne Anfang und ewig (*anādi*, *nitya*). Die Yogācāras nennen diesen

¹ Die Hauptquelle für die Lehre vom *tathāgatagarbha* ist das Uttaratantra, das letzte der 5 Werke Maitreya Asangas, wovon O. eine englische Übersetzung nach dem Tibetischen angefertigt hat. Außerdem hat er Āryasangas Vyākhyā übersetzt und mehrere spätere Kommentare benutzt.

² STCHERBASKY, Central Conception of Buddhism, p. 9 f.

dhātu einen Samen (*bija*). »Dieser Same bringt das *anāsrava-jñāna* des Buddha und die Befreiung von allen unreinen Elementen (*kleśas* usw.) hervor . . . es ist eine Kraft, die das *ālayavijnāna* und die übrigen Formen des Bewußtseins dominiert und die völlige Verwandlung (*parāvṛtti*) derselben in die Eigenschaften des Buddha zustande bringt. Durch diese Kraft wird das *ālayavijnāna* zum Dharmakāya, das *kliṣṭamanas* verwandelt sich in den Sambhogakāya und die 5 Formen des Sinnesbewußtseins in den Nirmānakāya¹.«

Wie aus diesen Angaben Dr. OBERMILLERS hervorgeht, dient den Mahāyānisten die Idee vom *tathāgatagarbha* zur Grundlage für ihre höchsten pantheistischen Konstruktionen, wodurch der transformierte Buddhismus dem Vedānta in vieler Hinsicht so ähnlich geworden ist. Jene Idee konnte darum vom Yoga als Vorbild für seine Lehre vom *Īśvara* verwendet werden. Jedoch bedurfte es dazu entsprechender Abänderungen in der Auffassung des *tathāgatagarbha*. Der Keim (*bija*), der in allen Seelen liegt, erscheint im *Īśvara* von Ewigkeit her als das absolute Maximum, die Allwissenheit. In den einzelnen Seelen kann der Keim durch yoga, besonders wohl durch *samādhi*, zur Entfaltung gebracht werden. Ähnliches gilt auch im Yogācāra, der ein ursprüngliches (*praktiṣṭha*) *gotra* von dem empirischen (*paripuṣṭa* oder *samudānīta*) durch Meditation usw. geförderten unterscheidet. Dem letzteren entspricht das *bija* im Yoga, das, wie sein Name besagt, der Zunahme fähig ist. Aber während im Yogācāra durch die Entfaltung des *bija* der Bodhisattva zum Buddha umgewandelt wird, wird dadurch im Yoga die betreffende Seele nicht etwa zum *Īśvara* (was dem Endresultat im Yogācāra analog sein würde), sondern sie tritt in das Nirvāṇa ein, wenn sie — beim *asamprajñātasamādhi* — Allwissenheit erlangt hat.

Die Lehre vom *sarvajña-bija* berechtigt zu einem Rückschluß auf die gleichzeitige Seelenlehre des Yoga, wie ich I, S. 617 f. gezeigt habe. Denn die Seelen müssen durch den Grad der Entfaltung des *bija* untereinander verschieden gedacht werden als *svagūṇaviśiṣṭās cetanāḥ* (I, S. 608); sie können also nicht wie im Sāṅkhya als untereinander vollkommen gleich (*niratiśayās cetanāḥ*) gegolten haben.

¹ Die logische Schule des Yogācāra, Dignāga usw., leugnet das *ālayavijnāna* und erkennt anstatt dessen die *śaḍvijnānakāyas* (seine Lehre wird von Śhīramatī bekämpft, Triṃśikā p. 38) an; das hat etwas andere Ansichten über den Dharmakāya usw. zur Folge, was ich hier übergehe. Doch auf eins möchte ich aufmerksam machen, daß nämlich die Logiker wohl zur Schule Vasubandhus gerechnet wurden, Dignāga aber nicht sein direkter Schüler gewesen sein kann. Denn kein Schüler würde seines Lehrers Hauptlehre verwerfen, und in dieser Lage wäre Dignāga gewesen, da er die Grundlage von Vasubandhus System, das *ālayavijnāna*, leugnete. — Wenn diese Erwägung das Richtige trifft, so müssen wenigstens einige Generationen zwischen Vasubandhu und Dignāga liegen, und letzterer könnte sehr wohl im 6. Jahrhundert gelebt haben, wie auch immer Vasubandhus Zeit anzusetzen sein möge.

Index.

(In den Index sind nicht alle Wörter und Stellen eingetragen, doch wohl die meisten, welche die Auffindung behandelter Materien ermöglichen.) Die erste Seitenzahl ist vollständig angegeben, von den folgenden nur die abweichenden Einer bzw. Zehner; n hinter der Seitenzahl bezieht sich auf die Anmerkungen, steht davor ein Punkt, z. B. 587. n 1, so findet sich das betreffende Wort im Text und in der Anmerkung. II verweist auf die Nachträge.

- akliṣṭa 590.
 Agastya II 322 f.
 āṇuvrata 604.
 atrabhavad II 322. n 2. 3.
 adhvan 622 f.
 anāsrava-jñāna II 329.
 Aniruddha 590.
 anumāna 585. 90. n 1. 91.
 anuśāya 595 n 3. 4.
 antahkaraṇa 587. n 1. 614 n 3.
 antaranga 602.
 antyaviśeṣa 620 n 1.
 Andhatāmisra 598.
 aparigraha 603.
 aparidṛṣṭa 611. II 323 n 3
 apavarga II 322.
 apeksā-pariṇāma 622.
 Abhidharmakośa 583 f. 89 n 2.
 95 n 4. 5. 97 n 2. 608 n 1.
 19. 21. 23.
 abhiniveśa 594. 6. 8.
 abhilapanatā 592 f.
 abhautika 616.
 Amṛtabindu 602.
 ariṣadvarga 593.
 alinga 623. — °pariṇāma 623.
 avagāha 621 n 1.
 avataraṇa 584.
 avataraṇikā 620 n 1.
 avasthā 622 f. — °pariṇāma 623.
 avidyā 594. 5. 7.
 aviśeṣa 623. — °pariṇāma 623.
 avyakta 620.
 āśakti 598.
 Asanga 585. II 328 n 1.
 asampramoṣa 592. 619.
 asmitā 594 f. 613. — °mātra
 613 n 3.
 asteya 603.
 ahamkāra 587 f. 614 n 3. II 325.
 327.
 ahimsā 603 f.
 Ahirbudhnyasamhitā 600 n 2.
 ākāśa 620. 1 n 1.
 āgama 590 f.
 Ācārya II 324.
 ātmadr̥ṣṭi 595.
 ātman 608. 14 n 3. II 325.
 ātmasamskāra 602 f.
 ādividvān II 328.
 ābhoga 619.
 Ārūpyadhātu 595 n 5.
 ālambana 619. n 1.
 ālayavijñāna 620. II 329. n 1.
 ālocanā 592 n 1.
 āśaya 616.
 āśis 583 n 2.
 āsana 602. n 2.
 āsrava 612.
 āhaṃkārika 616.
 Īśvara 605 f. 13. 16—19. II 329.
 Īśvarakṛṣṇa 585. 6 n 4. 8 n 3.
 600.
 īśvarapranidhāna 604 f.
 Īśvaravāda 616.
 Uttaratantra II 328 n 1.
 utsūtra 620 n 1.
 udāra 597.
 Uddyotakara 585 n 1. 609 f. 19.
 upādhi 620.
 upāya 607. 19.
 upekṣā 606 f.
 Umāsvatī 607.
 aiśvarya 598. 618.
 Kapila 588. n 4. II 328.
 karuṇā 606 f.
 karma (dharmādharmau) 596.
 610—14. II 322.
 karmāśaya 596.
 karmendriya 614 n 3. II 327.
 kaṣāya 593. n 1. 595.
 Kāthaka Upaniṣad 581. n 2. 99.
 kāma 593.
 kāraṇa 612 n 1. 13.
 kārya 613.
 kāla 590. 620. 1 n 1.
 Kumārila 601 n 1.
 kumbhaka 581 n 2.
 kaivalya 600. 2 n 1.
 Kauṭalya 583.
 krama 621. 3.
 kriyāyoga 583. 604. 6.
 krodha 593.
 kliṣṭa 590. °manas II 329.
 kleśa 590. 3—8. 610. II 329.
 kṣaṇa 590. n 2. 620 f.
 Kṣaṇikavāda 620 f.
 guṇa (S.) 600. 610. °parvan 623.
 gotra II 328.
 Govinda 586.
 Gauḍapāda 586. 8 n 4. 9 n 1.
 610 n 2. 14 n 3. 20. °bhāṣya
 589.
 Ghoṣa 622.
 citta 587. 96 f. 610 f. 18. II 322
 bis 327. (buddh.) 620. — °vṛtti
 587 f. 608. °prasādana 606.
 Cūlavamsa 584 n 1.
 cetanā 608.
 cetasa 587 f. 608.
 caitanya 590.
 caitta 588.
 Chāndogya Upaniṣad II 324
 n 2. 326.
 jiva 614 n 3. II 326.
 Jaigīṣavya 581 n 2. 601.
 Jaina, Jainismus 604. 7. 8.
 12. 15. 21 n 1. II 325 n 2.
 6 f.
 jñāna 618. II 323. 9.
 Jñānamārga 593. 7.
 tattva (S.) 588. — °jñāna 602.
 — °pariṇāma 624.
 Tattvavaiśarādī 584.
 Tattvārthadhigamasūtra 604 n 3
 7. 12. 21 n 1.
 tathāgatagarbha II 328 f.
 tanu 597. — °dhara II 322
 n 2.
 tanmātra 610. 14 n 3. II 327.
 tapasa 602. 4.
 Tamas 598.
 tarka 602 f.
 Tāmisra 598.
 tuṣṭi 589.
 Triṃśikā (Kom.) 588. 91 n 1
 2. 92. 95. 608. II 329 n 1.
 Daṇḍakāraṇya II 322 f.
 Dignāga 585. 90 n 1. 92 n 1
 600. II 329 n 1.
 dr̥ṣya 611.
 dr̥ṣṭi 595.
 deśabandha 602 f.
 doṣa 594. 7. 608. 9. 16.
 dravya 621 n 1. 622.
 draṣṭṛ 589. 610 f.
 dveṣa 594—98. 619.
 dharmā 611. 4. (S.) 589. 618
 (buddh.) 588. 622 f. — °pari
 ṇāma 623.
 Dharmakāya II 329.
 Dharmakīrti 590 n 1.
 Dharmatrāta 622.

Dharmasamgraha 607 n. 1.

II 323.

dharmādharmau 596. 610f.

dharmin 622f.

dhātu II 328.

dhāraṇā 602f.

dhyāna 602f. II 324 n. 2.

dhyāyin 599. n. 2.

Nāgeśa 584.

nādi 583 n. 2.

nidrā 592.

nimitta 612. n. 1. 15. II 322.

niyama 589. 602f.

niratisāya 616f.

nirīśvara 582.

nirodha 587f. — °kṣaṇa, °sam-
skāra 622.

nirmāṇakāya II 322. n. 2. 9.

nirmāṇacitta 613. n. 3. 14.

Nirvāṇa II 326. 9.

nirvikalpaka 591. 2 n. 1.

Naiyāyika 609.

nokaṣāya 593. n. 2.

Nyāyakandalī 584.

Nyāyakośa 588.

Nyāyabhāṣya 608f.

Nyāyavārttika 608. 19 II 322.

Nyāyasūtra I 1, 17: 597. IV 1, 6,

59. 63—65: 597. IV 2, 46: 602.
3.

panca balāni 607. II 323.

Pancaśikha 581 n. 2. 84. 6 n. 4.
601. II 328.

pāncēndriyāni 607. 20. II 323.

Pātanjali 582. 3. 4. n. 1. 5.

II 322.

°carita, °nāṭaka 583 n. 2.

Pātanjalipādāh II 322.

paramamahat 617.

paramāṇu 615. n. 1. 17.

°paramārtha 586. 88 n. 4. 89.

n. 1. 614 n. 3.

paramārthasat 592 n. 1.

parāvṛtti II 328f.

pariṇāma 585 n. 1. 621—4.

Pariṇāmavāda 585 n. 1. 609.

21. 3.

paripuṣṭa II 329.

Pāṇini 589 n. 2.

°pārśva II 326.

pudgala 612. 15. 21 n. 1.

puruṣa 599. 608. 10. 16—18.

II 325. 7.

puruṣārtha (S.) 610. 12.

pūṣaka 581 n. 2.

paudgala 612.

prakṛti (S.) 610. II 325. (Y.)

611—5.

Prakṛtilāya 598. 607.

prajñā 588. 91 n. 2. 607. 20.

prañidhāna 605. n. 1 cf. īśvara°.

pratigha 595. 619.

pratītantrasiddhānta 608.

pratyakṣa 590. n. 1. 92 n. 1.

pratyaya 592.

pratyāhāra 602.

pradhāna (S.) 610. 20.

pramāṇa 590. n. 1.

prayojaka 612 n. 1. 13. 15.

pravṛtti 608. 9. 16.

Prasastapādabhāṣya 583 n. 2.

84. 92 n. 1.

prasaṃkhyāna 597. 9. n. 2.

prasupta 597.

prāna II 326 n. 1.

prānāyāma 602.

bandha 612.

bahirāṅga 602.

Bādarāyana 584.

bija II 328f.

Buddha II 328f. Buddhismus —

Buddhisten 607f. II 325.

n. 1. 6. n. 1.

Buddhaghosa 584 n. 1.

Buddhadeva 622.

buddhi 587f. II 325. 7.

buddhindriya 614 n. 3. II 327.

bodhipakṣikā dharmāḥ 607.

Bodhisattva II 329.

Baudhāyana 603 II 325 n. 1.

brahma II 325.

brahmamāyā 603.

brahmavihāra 607. II 323.

Brahmasūtra 600.

Brāhmaṇa II 325 n. 2.

bhakti 605. n. 1.

Bhagavadgītā 581 n. 1. 602.

Bhāmatī 599.

bhāva (S.) 598. (buddh.) 622.

bhāvanā 607. II 323.

bhūtēndriya 611. 4. 6.

Bhoja 583 n. 2. °deva 585.

bhautika 616.

mangala 583 n. 2.

mada 593.

manas 587f. 91. II 327. ma-

nojāpa 591.

Mahān II 325.

mahāpralaya 617.

Mahābhārata 581. n. 1. 2.

Mahābhāṣya 583. 5 n. 1.

mahābhūta (S.) 610. 14 n. 3.

Mahāmoha 598.

Mahāyāna II 328.

Mahāvīra II 326.

mahāvraṭa 604.

Māgha 584.

Māthara 586. n. 4. 8 n. 4.

610 n. 2. 4 n. 3. II 327. °vṛtti

586 n. 4. 88f. 98.

Māṇḍūkyakārikā 586.

Mādhava 584 n. 2.

māna 593. 5.

māyā 593.

midddham 592.

muditā 606f.

moha 593. 5. n. 1.

Moha 598.

maitrī 606f. II 323.

Maitrī Upaniṣad 596. 602f.

II 324 n. 2.

maulikārtha 586 n. 4.

yama 589. 602f.

Yasomitra 622f.

Yoga

yoga, Philos. 581. Anhänger

581 n. 1. 608f.

Yogabhāṣya 582. n. 1. 3 n. 2. 4

(Alter). 5. n. 1.

Yogasāstra (Pātanjala) 582. n. 1.

84. 99f. II 322.

Yogasūtra 582. n. 1. — behan-

delte sūtra:

I 2: 587f. I 5—11: 589—92.

I 20: 607. I 23: 605.

I 24—26: 616—19. I 27.

28: 605. I 33: 606. I 42: 591.

— II 1: 604. II 19: 623.

II 31. 32: 604. II 33: 606. —

III 1: 602. III 2. 3: 603. —

IV 2. 3: 611f. IV 4: 613.

IV 5: 614. IV 12: 609.

yoga-Praxis siehe kriyāyoga

yoga-Upaniṣad 581 n. 2.

Yogavārttika 585.

yogāṅga 583. 601. 2. 6.

Yogācāra 583. II 329. n. 1.

Yogiyājñavalkya 600 n. 2. II 324

n. 1.

Yauṅga 609.

rāga 594—598.

rājayoga 603.

Rājavārttika 586 n. 4.

Rāmanandayati 584.

Rāmānuja 589 n. 1.

Rūpadhātu 595 n. 5.

rekhā 622.

recaḥ 581 n. 2.

lakṣaṇa 622f. — °pariṇāma 625.

linga II 324 n. 1. — °pariṇāma

623. — °mātra 623.

lingaśarīra 614 n. 3. II 327.

lokākāśa II 326.

Lokāyata 583.

lobha 593.

varada 605.

Vasubandhu 583f. 600.

19 II 329 n. 1.

Vasumitra 622f.

vastuśūnya 590. n. 2.

Vācaspatimīśra 584 ff. 99 f.
II 322.
Vātsyāyana 585 n 1. 602. 8. 9.
15 f.
Vārṣaganya 581 n 2. 90 n 1.
600 f.
vāsana 596. 616.
vikalpa 590 f.
vikalpita 590.
vicāra 591. 619.
vicikitsā 595.
vicehinna 597.
vijñāna 588. 620.
Vijñānabhikṣu 583 n 2. 4 f. 7.
613 n 3.
Vijñānavāda 583.
vitarka 591. 619.
Videha 598. n 1. 607.
Vindhyavāsini 600. n 1.
viparyaya 590. (S.) 597 f.
vipāka 596 f.
vibhūti 601.
vimati 595.
virāga 618.
vivekakyāti 588 f. 99. 602 n 1.
18.
vivekajñāna 599.
vihāra II 323.
virya 607. 20.
vṛtti 589. n 2. citta° 587 f. —
II 324. 6.
Vedavyāsa 584.
Vedānta II 329. °sāra 592 n 1.
vaidharmya 588 n 3.
Vaiḥṣika 584.
vairāgya 604. II 323.
Vaiśeṣika 597 n 3. 602.
vyakta 620.
vyāpti 586 n 4.
Vyāsa 584. II 323.
vyūthāna 604. °ksaṇa, °sam-
skāra 622.
vyūtpādayit° °yiṣā 600.
śakti 586 n 4.
Śāṅkara 586. 8 n 1. 9 n 2.
600 n 2. °bhāṣya 599.
śāstruśādvarga 593.
Śāṅkavāda 584.
śauca 604.

śraddhā 607 f. 20. II 322 f.
Śrīdhara 584. 92 n 1.
Ślokaṅkāṭika 592 n 1. 601 n 1.
Śvetāśvatara Upaniṣad 581 n 2.
94. 602. II 328.
śadvijñānakāya II 329 n 1.
Śaṣṭitantra 586 n 4. 600. n 1.
Śoḍaśaka 607.
samyama 601.
samsārin II 326.
samskāra 614.
satkāyadr̥ṣṭi 595.
Satkāryavāda 608. 21.
satya 603 f.
sada mukta 616 f.
santāna 621. II 328.
saṁtoṣa 604.
samaya 621. n 1.
samādhi 589. 602. 3. 7. 20.
II 322. 9. samprajñāta° 589.
99. 601. 13 — sabija° 601. 13
— asamprajñāta° 589. 99. 601
II 329. nirbija° 589. 601 f.
nirvikalpaka° 592 n 1.
samāpatti 591. 2 n 1.
samudānita II 329.
Sambhogakāya II 329.
sarvajnatva 617 f.
sarvajñabija 617. II 328.
Sarvadarśanasamgraha 584 n 2.
Sarvamatasamgraha 589 n 1.
Sarvāstivādin 591. n 2. 608. 19.
23 f.
savikalpaka 591. n 1.
savicāra savitarka 591.

Sāṅkhya

Philosophie 581 II 327. episches,
klassisches, Sāṅkya Lehrer 581
n 2. nirīśvara, śeśvara 582.
Anhänger des S. 581 n 1. 608
II 327.
Sāṅkhyapravacana 582.
Sāṅkhyakārikā 585.
Sāṅkhyasūtra 586 f. 620. °vṛtti
587.
Sāṅkhyatattvakaumudī 585 n 2.
6 n 4. 98 n 1.
Sāṅkhyayoga 600.

sāttvika 614 n 3. 18.
sādharmya 588 n 3.
sārvabhauma 604. n 4.
siddha II 326.
siddhi (vgl. aiśvarya) 598. 603 f.
11. 18.
sūkṣmaśarīra 601 n 1. 14 n 3
II 327.
śeśvara (S) 582.
Sautrāntika 620 n 1.
Sthiramati 588. II 329 n 1.
smṛti 592. 607. 20.
Syādvādaṁjanjari 584 n 3. 609
n 2.
Svayambhū II 324 f.
svalakṣaṇa 592 n 1.
svādhyāya 604.
bāhayaoga 603.
Haravijaya 586 n 4.
Haribhadra 607.
harṣa 593.
Hiranyagarbha 600. n 2. II 324
n 1. 5.
hetu 612. n 1. 15 f.

Autorenverzeichnis.

BELVALKAR, S. K. 586.
CHAṬṬOPĀDHYĀYA, K. 609.
DEUSSEN, PAUL. 581 n 2. 586.
8. 605. II 325.
GANGANATH JHA. 609.
GARBE, RICHARD. 582. 3. n 1.
5 n 3. 6 n 4. 7. 601 n 1. 20.
GEIGER, WILHELM. 584 n 1.
KERN, HEINRICH. 607 n 1. II 323
n 1.
LEUMANN, ERNST. II 328.
OBERMILLER, E. II 328.
DE LA VALLÉE POUSSIN, LOUIS.
589 n 2. 92 n 4. 621.
SCHRADER, OTTO. 601.
STICHERBATSKY, THEODOR. 589
n 2. 91 n 1. 2, 5 n 1. 619.
21. II 328 n 2.
STRAUSS, OTTO. 585 n 1.
TAKAKUSU, M. J. 586 n 3.
TUXEN, POUL. 583 n 1. 617.
WOODS, JAMES HAUGHTON. 581
n 2. 3 n 2. 4. 614 n 1. 19.