

# Über das Verhältnis des Vedānta zum Sāṅkhya.

Von

Hermann Jacobi (Bonn).

In der Einleitung zu seiner Übersetzung der Vedānta Sūtras (SBE vol. 34, Introd. p. XLVI) hat sich G. Thibaut, dessen Hinscheiden unsere Wissenschaft eines ihrer verdientesten, durch Fleiß, Wissen und Scharfsinn in seltenem Maße ausgezeichneten Mitarbeiters beraubt hat, über das Verhältnis der Vedānta Sūtras zum Sāṅkhya folgendermaßen geäußert: "The fifth adhikaraṇa (des ersten Pāda des ersten Adhyāya, Sūtra 5—11) already declares itself against the doctrine that the world has sprung from a non-intelligent principle, the pradhāna, and the fourth pāda of the first adhyāya returns to an express polemic against Sāṅkhya interpretations of certain vedic statements. It is therefore perhaps not saying too much if we maintain that the entire first adhyāya is due to the wish, on the part of the Sūtrakāra, to guard his own doctrine against Sāṅkhya attacks." Es soll zunächst versucht werden, die einschlägigen Tatsachen genauer festzustellen und ihre Bedeutung zu bestimmen.

Das erste Sūtra von Adhy. 2, Pāda 1 lautet im Text mit Thibauts Übersetzung nach Śankara (p. 290), dem Sinne nach übereinstimmend auch nach Rāmānuja (SBE vol. 48, p. 408): *smṛtṛyanavakāśadoṣaprasaṅga itī cen nā 'nyasmṛtṛyanavakāśadoṣaprasaṅgāt*. „If it be objected that (from the doctrine expounded hitherto) there would result the fault of there being no room for (certain) Smṛtis; we do not admit that objection, because (from the rejection of our doctrine) there would result the fault of room for other Smṛtis.“ Beide Erklärer verstehen unter der zuerst ge-

nannten Smṛti das Sāṅkhya; mit Recht, wie aus dem 3. Sūtra: „*etena Yogaḥ pratyākhyātaḥ*“ hervorgeht. Denn wenn die Widerlegung der Yoga-Smṛti durch diejenige einer andern Smṛti gegeben ist, kann mit letzterer nach Lage der Dinge nur die Sāṅkhya-Smṛti gemeint sein, wie denn auch auf beide zusammen in IV, 2, 31 mit *smārte etc.* Bezug genommen wird<sup>1)</sup>. So gibt also der Sūtrakāra selbst zu verstehen, daß er im ersten Adhyāya gegen das Sāṅkhya polemisiert hat, und zwar nicht durch Widerlegung seiner philosophischen Grundsätze — denn diese erfolgt erst später, im 2. Pāda des 2. Adhyāya —, sondern durch den Nachweis, daß die Berufung des Sāṅkhya auf die heilige Schrift bei richtigem Verständnis der betreffenden Stellen nicht Stich hält<sup>2)</sup>.

Vom zweiten Adhyāya an verfolgen wir nun den Faden rückwärts, um sein anderes Ende zu finden. Der 4. Pāda des 1. Adhyāya ist, wie Thibaut bemerkte, der Polemik gegen das Sāṅkhya gewidmet. Deutlich geht dies aus dem ersten Sūtra hervor: *ānumāṅikam apy ekeṣām iti cen na etc.* “If it be said that some

<sup>1)</sup> Beiläufig sei hervorgehoben, daß beide Ausleger unter den andern Smṛtis auch das Mahābhārata nennen und daraus Aussprüche des sogenannten „epischen“ Sāṅkhya zitieren. Wäre letzteres das ursprüngliche Sāṅkhya gewesen, so würden sich Śāṅkara und die früheren Kommentatoren diesen Umstand bei der Bekämpfung des „philosophischen“ Sāṅkhya nicht haben entgehen lassen; aber sie wissen nichts davon. Sollten sie das historische Verhältnis nicht mehr gekannt haben? Dann müßte dasselbe auch für den Sūtrakāra angenommen werden, der das „epische“ Sāṅkhya kurzweg ignoriert. Und doch stand er ihm zeitlich noch viel näher. Denn die Abfassung der Brahma Sūtras wird man spätestens gegen 500 n. Chr., die Schlußredaktion des MBh. nicht vor 100 n. Chr. setzen dürfen. Die philosophischen Stellen des MBh. gehören überdies nach allgemeinem Urteil zu den spätesten Teilen des Epos. Die mystischen Spekulationen des MBh. als „episches“ Sāṅkhya zu bezeichnen, ist mindestens irreleitend; warum wählt man nicht die gut indische Benennung Paurāṅika?

<sup>2)</sup> Thibaut sagt im Anschluß an die im Text zitierten Worte: *Whatever the attitude of the other so-called orthodox systems may be towards the Veda, the Sāṅkhya system is the only one whose adherents were anxious — and actually attempted — to prove that their views are warranted by scriptural passages. The Sāṅkhya tendency thus would be to show that all those vedic texts which the Vedāntin claims as teaching the existence of Brahman, the intelligent and sole cause of the world, refer either to the pradhāna or some product of the pradhāna, or else to the puruṣa in the Sāṅkhya sense, i. e. the individual soul.*

(Upaniṣads) mention that which is based on inference (i. e. the pradhāna); we deny this" usw. Die behandelten Stellen enthalten denn auch Ausdrücke, die im Sāṅkhya technische Bedeutung haben. Man beachte aber im Sūtra das zweite Wort *api*; es deutet an, daß dasselbe Problem schon vorher, also im 3. Pāda, behandelt worden ist und jetzt nur noch ein besonderer Teil folgt, in welchem die vorgeblichen Sāṅkhya Termini in gewissen Upaniṣads erörtert werden sollen.

Der 2. und 3. Pāda werden von den Erklärern als zusammengehörig betrachtet. Śankara sagt (p. 107): "Now certain other passages present themselves which because containing only obscure indications of Brahman give rise to the doubt whether they refer to the highest Self or to something else. We therefore begin the second and third pādas in order to settle those doubtful points." Rāmānuja sagt: "The second pāda discusses those texts which contain somewhat obscure references to the individual soul; the third pāda those which contain clear references to the same" (p. 257). In der Hauptsache wird, soweit es sich um das Sāṅkhya handelt — denn allerlei Exkurse und Hereinziehen verwandter Gegenstände sind ja in Sūtrawerken nicht zu beanstanden —, der Sūtrakāra die von den Sāṅkhyas auf pradhāna oder puruṣa bezogenen Stellen als in Wirklichkeit das Brahman lehrend erweisen wollen. Daß ihm hier immer das Sāṅkhya in Gedanken liegt, geht aus seinen eigenen Ausdrücken hervor, nämlich *smārtam* in I, 2, 19 und *anumānam* in I, 3, 3, welche beide von den Kommentaren auf pradhāna bezogen werden.

Aber die ausdrücklichste Widerlegung des pradhāna als Weltursache findet sich im ersten Pāda, dessen 5. Adhikaraṇa ganz diesem Gegenstande gewidmet ist. Der Rest des Pāda, über dessen Tendenz die Ansichten der Kommentatoren auseinandergehen, behandelt mehrere Schriftstellen, die auf den ersten Blick etwas Ungeistiges als Weltursache hinzustellen scheinen, aber nach dem Sūtrakāra auf das Brahman bezogen werden müssen. Wahrscheinlich waren sie von den Sāṅkhyas als Stützen für ihre Grundansicht benutzt worden; doch geben uns die Kommentatoren darüber keinerlei Auskunft. Denn Śankara und den Späteren lag nicht so sehr daran, den ursprünglichen Sinn der Sūtras festzustellen, als vielmehr sie zugunsten ihrer eigenen Lehren auszu-

deuten. So gibt Śāṅkara manchmal zwei Erklärungen desselben Sūtra, von denen die bevorzugte seine eigene, die andere diejenige älterer Erklärer sein dürfte. In der Tat macht die Ratna-prabhā, ein Kommentar zum Bhāṣya, in einigen Fällen (zu den Sūtras 12, 19, 31) die Vṛtti als Quelle namhaft. In vielen Fällen ist die eigentliche Meinung des Sūtrakāra bei seiner aphoristischen, oft geradezu enigmatischen Ausdrucksweise nicht mit Sicherheit festzustellen. Von besonderer Wichtigkeit würde dies gerade bei den ersten fünf Sūtras des ersten Pāda sein. Denn, wie oben gesagt, beginnt mit dem fünften Sūtra die Widerlegung des pradhāna als Weltursache; jedoch erfahren wir aus diesem Sūtra selbst nicht, daß hier die große Polemik gegen das Sāṅkhya anhebt. Es steht daher zu vermuten, daß die Lösung des Rätsels in den vorausgehenden Sūtras zu suchen ist, die wir darum unter die Lupe nehmen wollen.

Ich setze zunächst den Text und Thibauts Übersetzung der fünf ersten Sūtras hierhin, und zwar für Sūtra 3—5 sowohl nach Śāṅkaras als auch nach Rāmānujas Auffassung.

1. *athā'to brahmajijñāsā.* Then therefore the enquiry into Brahman.
2. *janmādy asya yataḥ.* (Brahman is that) from which the origin, etc. (i. e. the origin, subsistence, and dissolution) of this (world proceed).
3. *śāstrayonītvāt.* Śāṅkara: (The omniscience of Brahman follows) from its being the source of Scripture. — Rāmānuja: Because Scripture is the source (of the knowledge of Brahman).
4. *tat tu samanvayāt.* Śāṅkara: But that (Brahman is to be known from Scripture), because it is connected (with the Vedānta texts) as their purport. — Rāmānuja: But that (i. e. the authoritativeness of Scripture with regard to the Brahman) exists on account of the connexion (of Scripture with the highest aim of man).
5. *ikṣater nā'sabdām.* Śāṅkara: On account of seeing (i. e. thinking being attributed in the Upaniṣads to the cause of the world; the pradhāna) is not (to be identified with the cause indicated by the Upaniṣads; for) it is not founded

on Scripture. — Rāmānuja: On account of seeing (i. e. thinking) that wick is not founded on Scripture (i. e. the *pradhāna*) is not (what is taught by the texts referring to the origination of the world).

Rāmānujas Erklärung des 3. Sūtra wird auch von Śankara gegeben, aber an zweiter Stelle. Zweifellos war sie die ältere. Die zuerst gegebene ist vermutlich von ihm selbst erdacht, und zwar weil er die Definition des Brahman in Sūtra 2 als Weltursache einer Ergänzung fähig, wenn nicht gar bedürftig erachtete; denn das Brahman ist die Ursache nicht nur der materiellen Welt, sondern auch des Veda. So erklärt er: Brahman is the source, i. e. the cause of the great body of Scripture, consisting of the Ṛgveda and other branches etc. (p. 20).

Im 4. Sūtra steht *tu* nach Śankara, um den *pūrvapakṣa*, nach Rāmānuja, um einen Einwurf abzulehnen, ohne daß das eine oder das andere in den vorhergehenden Sūtras auch nur im leisesten angedeutet wäre; sondern beides ist freie Erfindung, die nur im Kommentar steht.

Was die beiden Ausleger, jeder in seiner Weise, in das 5. Sūtra hineinbringen, ist mit dessen Wortlaut schlechterdings unverträglich. Man kann nur übersetzen: „Wegen des Sehens ist es nicht schriftwidrig“, oder „das Schriftwidrige“, je nachdem man *aśabdām* als Prädikat oder Subjekt bzw. Prädikatsnomen auffaßt. Wir kommen nachher auf diese Frage zurück.

Die vorgetragenen Bedenken sowie der unvereinbare Widerspruch der überlieferten Auslegungen untereinander berechtigen und nötigen dazu, die in Frage stehenden Sūtras ohne Rücksicht auf die indischen Auslegungen aus sich selbst zu erklären.

Das 2. Sūtra: *janmādy asya yataḥ* enthält eine Definition des Brahman. Aber ist es die des Vedāntin? Diesem hätte vielmehr eine andere nahegelegen: *asti tāvad*<sup>1)</sup> *Brahma nityaśuddhabuddhamuktasvabhāvaṃ sarvajñaṃ sarvaśaktisamanvitam*, wie Śankara ad I 1,1 und ähnlich an zahlreichen andern Orten sagt. Wollte aber der Vedāntin ja von dem Begriff der Weltursache bei der Definition des Brahman ausgehen, so durfte dabei

<sup>1)</sup> Das einräumende *tāvad* zeigt, daß es sich um etwas allgemein Bekanntes und Anerkanntes handelt, soweit wenigstens die Vedāntins in Betracht kommen.

als notwendige Bestimmung Allwissenheit und Allmacht nicht fehlen, wie denn auch Śankara ad I 1, 4 sagt: *tad Brahma sarva-jñam sarvasakti jagadutpattisthītilayakāraṇam Vedāntasāstrād evā 'vagamyate*. Einfach als *causa materialis* der Welt definieren aber die Sāṅkhyas das Brahman. Denn bei ihnen ist „Brahma“ ein Synonym von *prakṛti*. So sagt Gauḍapāda im Kommentar zu den Sāṅkhyakārikās, v. 22: *prakṛtiḥ pradhānam brahma avyaktam bahudhānakam māyē 'ti paryāyāḥ*<sup>1)</sup>. Somit ist das 2. Sūtra der pūrva-pakṣa, den der Sāṅkhya-Philosoph vertritt. Die Sache ist also folgendermaßen zu denken. Nachdem im 1. Sūtra die Forderung der Brahma-Forschung gestellt ist, tritt der Sāṅkhya-Philosoph mit dem Anspruch auf, das Brahman erforscht zu haben. „Das Brahman ist die *Causa materialis* des Alls; denn das ist durch Aussprüche der Heiligen Schrift begründet.“ *sāstrayonitvāt*. Hier ist *sāstra* nicht Veda überhaupt, wie Śankara es zunächst erklärt, sondern „Upaniṣadausspruch“, wie er es in seinem Kommentar öfters gebraucht und so auch schon in unserer Stelle: *sāstram udāhṛtam pūrvasūtre 'nyato vā imāni bhūtāni jāyante*“ usw. In derselben Bedeutung verwendet der Sūtrakāra selbst das Wort *sāstra* in II, 3, 33 *kartā sāstrārthavattvāt* (der *jīva* ist ein Agens, weil nur so vedische Aussprüche wie *yajeta* usw. Sinn haben); vielleicht auch in I 1, 30. Die Upaniṣadstellen (*sāstra*), auf die sich die Sāṅkhyas für die Schriftgemäßheit ihrer Lehre beriefen, waren kosmogonische Berichte, namentlich der in Chāndogya Up. VI, 2, der im Mittelpunkt der weiteren Polemik steht.

Hiergegen tritt nun mit dem 4. Sūtra der Vedāntin auf: Die Erkenntnis des Brahman ergibt sich nicht aus einer einzelnen Stelle, sondern (*tu*) aus der Übereinstimmung aller, aus ihrer gemeinsamen Tendenz (*samanvayāt*). So kommt die Partikel *tu* zu voller Bedeutung; denn der von ihr geforderte Gegensatz ist nun wirklich in den beiden vorhergehenden Sūtras ausgesprochen. Allerdings wird nicht gesagt, was das Wesen des Brahman nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Upaniṣads sei; denn jeder Vedāntin weiß es: das Brahman ist etwas Geistiges, nicht aber

<sup>1)</sup> Selbst ein so später Schriftsteller wie Virarāghava bemerkt in seinem Komm. zum Utt. Rāmacar. (p. 28 N. S. P. Ausgabe 1908): *brahma paramātmā pradhānam ca*. — Die Bezeichnung des Brahman als *pradhānam* in III 3, 11 hat wohl nichts mit unserm Gegenstand zu tun.

die unintelligente Materie, das *pradhānam*; auch als Weltursache ist es allwissend und allmächtig. Hierauf, so ergibt sich aus dem weiteren Zusammenhang, erhebt der Gegner den Einwurf: Aber davon steht in unserer Stelle nichts, da heißt es nur *sad eva somyē 'dam agra āsīt, ekam evā 'dvitīyam*. Die Antwort des Vedāntin gibt das 5. Sūtra: *īkṣater nā 'śabdām*. Weil es weiter heißt: *tad aikṣata bahu syām prajāyeye 'ti, tat tejo 'sṛjata*, so ist unsere Behauptung von der Intelligenz des Brahman nicht willkürlich, sondern ist im Wortlaut der Heiligen Schrift begründet.

Die Kommentatoren lassen die Polemik gegen das Sāṅkhya erst mit dem 5. Sūtra anheben, das sie verstehen, als wenn es lautete: *īkṣater nā 'numāṅikam* oder vielmehr, bei der sonst üblichen Wortfolge, *nā 'numāṅikam īkṣateḥ*. „Das *pradhāna* ist nicht das Brahman“ usw. *ānumāṅika* ist gleich *pradhāna*; nicht aber *śabda*. Dies Wort kommt sonst in den Sūtras nicht mehr vor; es kann daher kaum eine technische Bedeutung gehabt haben, und die ihm von den Kommentatoren beigelegte ergibt sich nicht aus seiner Etymologie. Der Sūtrakāra gebraucht ganz gewöhnlich, so schon im folgenden Sūtra, *śabda* im Sinne von „Wortlaut der Heiligen Schrift, ein tatsächlich gebrauchtes Wort“. *śabda* bedeutet daher das, wofür die Worte der Heiligen Schrift nicht angeführt werden können. Der Zweck der Polemik ist hier, zu zeigen, daß *pradhāna* nicht das Brahman der Upaniṣads sein könne, daß es also *śabdām* sei. Es wäre völlig ungereimt, das *pradhāna* mit *śabdām* zu bezeichnen, wo erst erwiesen werden soll, daß es *śabdām* ist. Faßt man dagegen *śabdām* als Prädikat, das hier verneint wird, so muß das Subjekt ergänzt werden; dasselbe ergibt sich aber aus dem absichtlich vorausgestellten *īkṣateḥ* ohne größere Schwierigkeit, als sie der Sūtrastil zuläßt.

Durch meine, wie ich glaube, ungezwungene Auslegung wird der Zusammenhang der fünf ersten Sūtras untereinander durchaus verständlich und klar; ja man muß sich sogar wundern, daß der durchaus einfache Zusammenhang von Śāṅkara und den Späteren so gründlich falsch gedeutet werden konnte. Damit hatte es aber wohl folgendes Bewandtnis. Sāṅkhya-Yoga waren lange bereits, wie wir jetzt aus dem Kauṭilyam wissen, als philosophische Systeme anerkannt, ehe es noch eine wissenschaftliche Upaniṣad-

Exegese — so dürfen wir ja den Vedānta nennen — gab, als noch die Upaniṣad-Ideen ausschließlich in religiösen Kreisen gepflegt wurden und in späten Upaniṣads und episch-mystischen Elaborationen ihren Ausdruck fanden. Die Vorherrschaft von Sāṅkhya-Yoga auf spekulativem Gebiete, verbunden mit der Anerkennung ihrer Schriftgemäßheit, gibt uns die Erklärung dafür, daß jene beiden Systeme als Smṛtis selbst von dem Gegner bezeichnet wurden (*smārte ete* IV, 2, 31), und daß aus ihnen das Fundament und Gerüste der in den Purāṇen hervortretenden Volksreligionen entnommen werden konnte. Als daher die wissenschaftliche Upaniṣad-Exegese im Anschluß, und wohl auch nach vorläufigem Abschluß, der älteren Mīmāṃsā entstand, fand sie ihr Gebiet schon vom Sāṅkhya okkupiert. Ihm galt daher ihr Kampf in erster Linie; und daß es sich dabei für sie um eine Lebensfrage handelte, erkennt man aus dem Umstand, daß dieser Polemik mehr oder weniger der ganze erste Adhyāya, ein volles Viertel des Sūtrawerkes, gewidmet wurde. Aber später verlor das Sāṅkhya seine bevorzugte Stellung auf dem Gebiete der Spekulation durch das mächtige Emporkommen anderer Philosopheme, des Nyāya-Vaiśeṣika, des Śūnyavāda und Vijnānavāda. Und damit büßte die Polemik gegen das Sāṅkhya viel von dem aktuellen Interesse ein, welches sie für den Vedānta von Anfang an gehabt hatte. Andererseits entstanden im Vedānta selbst verschiedene Richtungen, deren Vertretern mehr an der Geltendmachung ihrer eigensten Lehren als an der Polemik gegen das Sāṅkhya, die nunmehr nur ein theoretisches Interesse bewahrte, gelegen war. Die Darlegung ihres speziellen Standpunktes mußten sich die Ausleger besonders im Anfange ihrer Kommentare angelegen sein lassen, wodurch sich dieser, gerade die vier ersten Sūtras umfassend (*catuḥ-sūtrī*), zu einem besonders umfangreichen Abschnitt auswuchs. Daß sie ihrem Zwecke den ursprünglichen Sinn und Zusammenhang der ersten Sūtras opfern durften, braucht uns nicht wunderzunehmen; denn eine scharfsinnige, wenn auch gewaltsame Deutung von Sūtras hat ihren Urhebern stets eher Bewunderung als Tadel eingebracht. So konnte allerdings ganz in Vergessenheit geraten, was der Sūtrakāra mit seinen ersten Sūtras eigentlich bezweckt hatte.

Zum Schlusse sei mir ein Ausblick in die Vorgeschichte des Sāṅkhya gestattet. Die Schrift, auf die sich das Sāṅkhya nach

dem Zeugnis des 5. Sūtra für die Schriftgemäßheit seiner Lehre von der materiellen Weltursache berief, ist der 6. Prapāṭhaka der Chāndogya Upaniṣad, der für den Vedānta die allerhöchste Wichtigkeit hat, da in ihm die Vedānta-Maxime „*tat tvam asi*“ nicht weniger als neunmal vorkommt; und zwar klingt darauf jeder Khaṇḍa der zweiten Hälfte des Prapāṭhaka aus. Die erste Hälfte berichtet zuerst über den Ursprung der Welt aus dem einen, zeitlosen Seienden, worunter die Sāṅkhyas ihr Brahman, das pradhāna, verstehn. Dann folgt die Lehre von den drei Urelementen, tejas āpas annam, welche, wie man längst erkannt hat, Vorbilder und Vorgänger der drei guṇas des Sāṅkhya sind. Diese Lehre wird von Uddālaka, der im 6. Prapāṭhaka als der Sprechende erscheint, nicht als die seinige, sondern als eine schon uralte bezeichnet (VI 4, 5—7): „Dieses fürwahr war es, was die Alvordern, die Großen an Reichtum, die Großen an Schriftkunde, wußten, wenn sie sprachen: ‘Nunmehr kann keiner uns etwas vorbringen, was wir nicht [schon] gehört, nicht [schon] verstanden, nicht [schon] erkannt hätten!’ Dies wußten sie aus jenen [Glut, Wasser, Nahrung]; denn was gleichsam ein Rotes war, das wußten sie als die Gestalt der Glut, und was gleichsam ein Weißes war, das wußten sie als die Gestalt des Wassers, und was gleichsam ein Schwarzes war, das wußten sie als die Gestalt der Nahrung; und was gleichsam ein Unbekanntes war, das wußten sie als eine Zusammensetzung eben jener Gottheiten (Glut, Wasser, Nahrung)<sup>1)</sup>.“

Diese alte Lehre von den drei Urelementen ist zweifellos eine materialistische Theorie, die auf ihre Anhänger dieselbe Wirkung ausgeübt hat, die alle materialistischen Theorien dank ihrer platten Verstandesmäßigkeit haben — mögen ihnen nun als Endursachen Atome und leerer Raum, Kraft und Stoff, oder was sonst immer gelten — daß nämlich auf Grund einer derartigen Theorie ihre Nachbeter glauben, nun alles, alles zu verstehn. Unser Upaniṣad-Bericht gibt uns also nicht nur Kunde von einer uralten rationalistischen Philosophie<sup>2)</sup>, sondern läßt auch deutlich erkennen, daß sie Eigentum einer Art von Schule bildete.

<sup>1)</sup> Deussen, Sechzig Upanishads, p. 162.

<sup>2)</sup> Diese Tatsache ist von großer Bedeutung, insofern sie die an sich wunderliche Ansicht widerlegt, daß die alten indischen Denker durchaus

Wir dürfen annehmen, daß eine rationalistische Theorie, die einen solchen Anklang fand, sich auch weiter in der ihr eigenen, bei ihrem ersten Auftreten klar ausgesprochenen Richtung entwickelte. Ich bin der Überzeugung, daß diese Entwicklung zum Endziel die eigentliche Sāṅkhya-Philosophie hatte, die R. Garbe sehr richtig als „indischen Rationalismus“ gekennzeichnet hat. Für meine Ansicht wird sich allerdings kaum ein quellenmäßiger Beweis führen lassen, weil ja alle alten Quellen der religiösen Literatur angehören und darum über den Rationalismus nur dürftige und entstellende Zeugnisse enthalten. Aber so sehr auch die Religion zu weltlichen Philosophen im Gegensatz stehen mag, so liegt es ihr doch nahe, solchen weitverbreiteten Philosophien die begriffliche Unterlage ihrer Theologie zu entnehmen, wie sich dies denn auch beim Katholizismus gegenüber Aristoteles und Plato, beim Protestantismus gegenüber neueren Philosophen gezeigt hat. So hat auch der indische Mystizismus, der Träger des Upaniṣad-Gedankens, es nicht verschmäht, den Stoff zu seinen Spekulationen aus der zeitgenössischen „wissenschaftlichen“ Philosophie zu entlehnen: in Chānd. Up. VI die Lehre von den drei Urelementen aus der rationalistischen Theorie auf der ersten Stufe ihrer Entwicklung, im Kāṭhaka und Śvetāśvatara aus der schon weit fortgebildeten Lehre, und in den philosophischen Teilen des MBh. endlich aus dem fertigen Sāṅkhyasystem. Dieses stoffliche Abhängigkeitsverhältnis des Vedānta vom Sāṅkhyasystem mußte den allgemeinen Glauben erwecken, daß das Sāṅkhya auf den Boden der Heiligen Schrift gegründet sei. Sein „Atheismus“ konnte ihm dabei nicht ernstlich hinderlich sein, da ja auch die orthodoxe Mīmāṃsā-Philosophie nach Kumārila bekanntlich in demselben Sinne atheistisch ist wie das Sāṅkhya.

---

vom Idealismus und Mystizismus beherrscht gewesen seien, und uns der eingebildeten Notwendigkeit überhebt, die indische Philosophie überall an die Upaniṣad-Lehren anzuknüpfen.

---