

5441  
GARBE, R.  
1893  
IN: PHILOSOPHISCHE  
MONATSSCHRIFTEN XXIX

C7  
17014

# den Zusammenhang der indischen Philosophie mit der griechischen.

Ueber

Von

Richard Garbe.

Die Uebereinstimmungen in den Lehren der indischen und griechischen Philosophie sind so zahlreich und tiefgehend, dass sie sogleich bei dem Bekanntwerden der indischen Systeme bemerkt wurden. Am auffallendsten ist die Aehnlichkeit — man würde besser sagen: Gleichheit — der Lehre von dem All-Einen in den Upanishaden und bei den Eleaten. Die Lehre des Xenophanes von der Einheit Gottes und des Weltganzen und von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit dieses Eines, noch mehr aber die des Parmenides, dass allein dem einheitlichen, ungewordenen, unzerstörbaren und allgegenwärtigen Realität zukommt, dass dagegen alles, was in der Vielheit existirt und der Veränderung unterliegt, nur ein Schein ist, dass ferner Sein und Denken identisch sind, — diese Sätze decken sich vollständig mit dem wesentlichen Inhalt der Upanishaden und des aus diesen herausgewachsenen Vedânta-Systems ).

Analogien mit der indischen Gedankenwelt lassen sich jedoch schon früher, bei den ionischen Naturphilosophen nach-

1) Die Lehren von der illusorischen Natur der empirischen Welt und von der Identität von Sein und Denken sind noch nicht in den älteren Upanishaden direct ausgesprochen, sondern erst in Werken, die zweifellos jünger sind als Xenophanes und Parmenides. Aber schon in den ältesten Upanishaden begegnen uns Ideen, aus denen diese Lehren sich entwickeln mussten; denn wir finden schon dort die Einheit und Unwandelbarkeit des Brahman, sowie die Gleichheit des Denkens (vijñāna) und des Brahman betont. Es würde mithin meines Erachtens kein Grund vorliegen, in der Herleitung der Philosophie der Eleaten aus Indien einen Anachronismus zu sehen.

weisen. Die Anschauung des Thales, des Vaters der griechischen Philosophie, dass Alles aus dem Wasser geworden sei, erinnert uns an eine in der vedischen Zeit in Indien geläufige mythologische Vorstellung. Ueberaus häufig wird in den Werken der beiden ältesten indischen Literaturperioden von dem Urwasser gesprochen, aus dem die ganze Welt hervorgegangen oder aus dem der Schöpfer die Welt habe entstehen lassen.

Auch Grundanschauungen des Sāṅkhya-Systems be-  
 gegnen uns bei den Naturphilosophen. Dieses ist das älteste der indischen Systeme und hat im wesentlichen dem Buddhismus zur Grundlage gedient; es muss also bereits vor der Mitte des sechsten Jahrhunderts vor Chr. eine hervorragende Bedeutung gewonnen haben. Die Sāṅkhya-Philosophie ist atheistisch; sie lässt die materielle Welt in altnäthlicher Entwicklung aus der Prākṛiti, der Urmaterie, sich bilden, und zwar zunächst die psychischen Organe und erst aus einem von diesen die fünf Grundstoffe oder feinen Elemente der groben Materie. Daneben steht eine unendliche Vielheit individueller Seelen, die alle von genau derselben Beschaffenheit sind und die Aufgabe haben, die mechanischen Vorgänge in den inneren Organen zu bewussten zu machen. Auf diese Weise sind die Seelen — obwohl ewig, unerschaffen, unzerstörbar und ihrem Wesen nach reines Denken oder Geist — an die Materie gebunden und können von dieser allein durch die Erkenntnis der absoluten Verschiedenheit ihrer Natur von der der Materie erlöst werden. Wenn nun Anaximander als den Grund (*ἀόριστος*) aller Dinge einen ewigen, unendlichen und unbestimmten Urstoff, das *ἄπειρον*, annimmt, aus dem die bestimmten Stoffe hervorgehen und in das sie wieder zurücksinken, so liegt die Analogie mit der Urmaterie der Sāṅkhyas, aus der sich ebenso in eigener Bewegung die materielle Welt entwickelt, um sich wieder, wenn ihre Zeit um ist, in die Urmaterie zurückzubilden, auf der Hand. Ferner bietet Heraklit, der 'dunkle Epheser', dessen Lehre freilich hauptsächlich an iranische Ideen anknüpft, in verschiedenen Hinsichten Parallelen mit Anschauungen der Sāṅkhya-Philosophie. Sein *πάντα ἑστὶν ἐκ* ist ein treffender Ausdruck für den von den Sāṅkhyas gelehrtten unablässigen Wandel und Wechsel der ganzen Erscheinungswelt, und seine Lehre von den unzähligen Weltvernichtungen und Erneuerungen ist eine der

bekanntesten Theorien des Sāṅkhya-Systems (*śrīśhakti-pralaya*)<sup>1)</sup>.

Von den jüngeren Naturphilosophen kommt für uns zunächst Empedokles in Betracht, dessen Seelenwanderungs- und Entwicklungstheorie sich mit den entsprechenden Anschauungen der Sāṅkhya-Philosophie vergleichen lässt. Hauptsächlich aber stimmt seine Lehre, dass nichts Entstehen könne, das nicht schon vorher war, und dass nichts Existirendes vergehen könne, mit einer charakteristischen Sāṅkhya-Theorie überein, der Lehre von der anfangs- und endlosen Realität der Producte (*sat-kārya-vāda*) oder — wie wir sagen würden — von der Ewigkeit und Unzerstörbarkeit des Stoffes. In ähnlicher Weise lässt sich auch der Dualismus des Anaxagoras mit dem der Sāṅkhya-Philosophie in Verbindung bringen. Ja selbst Demokrit erinnert trotz seiner Atomistik<sup>2)</sup> in den — allerdings wohl auf Empedokles zurückgehenden — Grundsätzen seiner Metaphysik »Aus nichts wird nichts<sup>3)</sup>; nichts, was ist, kann vernichtet werden« an die fast wörtlich so im Sāṅkhya ausgesprochenen Lehrsätze. Desgleichen stimmt seine Auffassung der Götter, die für ihn nicht unsterblich sind, sondern nur glücklicher und langlebiger als die Menschen, völlig mit der Stellung überein, die den Göttern im Sāṅkhya-System und überhaupt in Indien zugeschrieben wird; denn die Götter unterliegen nach indischer Anschauung ebenso wie die irdischen Wesen der Metempsychose und müssen, wenn die nachwirkende Kraft früher erworbenen Verdienstes erschöpft ist, wieder abwärts steigen<sup>4)</sup>.

Dass dann auch bei Epikur die gleichen Ideen uns begegnen, ist durch seine Abhängigkeit von Demokrit bedingt. Aber

1) Weitere Analogien zwischen der Philosophie Heraklits und den Sāṅkhya-Lehren glaubte Colebrooke, *Miscellaneous Essays* 1 437 zu entdecken.

2) Die unter keinen Umständen aus Indien hergeleitet werden darf, da die indischen atomistischen Systeme (*Vaiśeṣika* und *Nyāya*) zweifellos sehr viel jünger sind als das Zeitalter des Leukipp und Demokrit.

3) Vergl. *Sāṅkhyasūtra* 1. 78.

4) Solche Worte wie *Indra* u. s. w. bedeuten, ähnlich wie z. B. das Wort »General«, nur das Innere eines bestimmten Postens. Wer also gerade den betreffenden Posten bekleidet, führt den Titel *Indra* u. s. w. \*  
 Gaṇikara zu dem *Brahmasūtra* 1. 3. 28 nach Deussen's Uebersetzung.

Epikur hat auch noch über andere Dinge Ansichten aufgestellt, die sowohl als solche wie in ihrer Begründung merkwürdige Übereinstimmungen mit Sāṅkhya-Lehren aufweisen. Wenn Epikur die Weltregierung durch einen Gott beugnet, weil bei einer solchen Annahme der Gottheit Eigenschaften und Thätigkeiten zugeschrieben würden, die mit dem Begriffe der göttlichen Natur unvereinbar seien, so spricht er aus, was die Sāṅkhya-Lehrer nicht müde werden eindringlich zu wiederholen. Auch die bei ihm beliebte Beweisformel »Dann könnte ja aus allem alles entstehen«, finden wir mehrfach in den Werken der Sāṅkhya-Philosophie.

Ob nun die hier aufgeführten und andere Ideen der griechischen Philosophie wirklich auf einer Beeinflussung von Seiten der indischen Gedankenwelt beruhen oder ob sie, weil in der Natur des menschlichen Denkens begründet, in Indien und in Griechenland selbständig von einander entstanden sind, das ist eine Frage, welche die vorsichtigste Behandlung erfordert. Ich bekenne, dass ich mich der ersten Seite dieser Alternative zuneige, möchte mir aber kein apodiktisches Urtheil erlauben. Das Werk Ed. Röth's (Geschichte unserer abendländischen Philosophie (1846, 21862), die zahlreichen Arbeiten von Aug. Gladisch und die Schrift C. B. Schülers (Aristoteles' Metaphysik eine Tochter der Sāṅkhya-Lehre des Kapila, 1874<sup>2</sup>) schiessen

1) Vergl. Lange, Geschichte des Materialismus 2 II. 46.

2) Vergl. auch die Abhandlung des Baron von Eckstein Ueber die Grundlagen der Indischen Philosophie und deren Zusammenhang mit den Philosophen der westlichen Völker, Indische Studien, herausgegeben von A. Weber, II. 369—388. — In noch früherer Zeit behandelte man solche Fragen mit einer erstaunlichen Kühnheit. Sir William Jones (Works, 4 to ed. 1799, I. 360, 361) erblickte mit der ihm eigenen Leichtigkeit der Auffassung folgende Analogien: »Of the Philosophical Schools it will be sufficient, here, to remark that the first Nyāya seems analogous to the Peripatetic; the second, sometimes called Vaiśeṣika, to the Ionic; the two Mīmāṃsās, of which the second is often distinguished by the name of Vedānta, to the Platonic; the first Sāṅkhya, to the Italic; and the second, or Pātanjala, to the Stoic philosophy: so that Gautama corresponds with Aristotle; Kaṇāda, with Thales; Jaimini, with Sokrates; Vyāsa, with Plato; Kapila, with Pythagoras; and Pātanjali, with Zeno. But an accurate comparison between the Grecian and Indian Schools would require a considerable volume.

mit ihrer Ueberschätzung des orientalischen Einflusses und ihren phantastischen Combinationen jedenfalls über das Ziel hinaus, beruhen auch auf einer völlig ungenügenden Kenntniss der orientalischen Quellen. Trotzdem scheint mir in diesen Werken ein Kern Wahrheit zu stecken, der aber schwerlich je mit wissenschaftlicher Genauigkeit herauszulösen sein wird. Die historische Möglichkeit eines indischen, durch Persien vermittelten Einflusses auf die griechische Gedankenwelt und damit einer Uebertragung der eben erwähnten Ideen aus Indien ist unbedingt zuzugeben. Die Verbindungen der kleinasiatischen Ionier mit den östlicheren Ländern waren in den Zeiten, um die es sich hier handelt, so mannigfaltig und zahlreich, dass es an Gelegenheit zum Gedankenaustausch zwischen Griechen und in Persien weilenden Indern nicht gefehlt haben kann<sup>1</sup>). Dazu kommt, dass von den meisten der hier in Betracht kommenden griechischen Philosophen, von Thales, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit und Anderen, ausdrücklich berichtet ist, dass sie — zum Theil lange — Reisen nach orientalischen Ländern unternommen hätten, um dort philosophische Studien zu machen. Die Wahrscheinlichkeit, dass sich jene griechischen Philosophen indische Ideen auf persischem Boden angeeignet haben, wird sicherlich durch diese Nachrichten erhöht. Jedenfalls haben sie es, wenn sie fremde Gedanken entlehnten, verstanden, denselben das Gepräge griechischen Geistes aufzudrücken.

Ich habe bisher absichtlich einen Namen bei Seite gelassen, der enger mit dieser ganzen Frage verknüpft ist als irgend einer der bisher genannten. Während ich bei den griechischen

1) Ich freue mich in Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie, bearbeitet und herausgegeben von Heinze, \*I. 36 den folgenden Satz zu finden: »Weit eher könnte ein wesentlicher orientalischer Einfluss in der Form einer directen Berührung der älteren griechischen Philosophen mit orientalischen Völkern angenommen werden. Die auf derselben Seite oben ausgesprochene Ansicht, dass eine volle und gesicherte Lösung dieses Problems von dem Fortgang der orientalischen Forschungen geholt werden dürfte, vermag ich leider nicht zu theilen, da auch bei der genauesten Bekanntheit mit den orientalischen Systemen und Religionen die von mir oben S. 387 erwähnte Alternative bestehen bleibt und uns — mit einer einzigen, gleich näher zu besprechenden Ausnahme — die Mittel zu einer scharfen Umgrenzung des fremden Einflusses auf die ältere griechische Philosophie fehlen.

Naturphilosophen, bei den Eleaten und bei Epikur nicht über die Annahme einer gewissen Wahrscheinlichkeit der Anlehnung an indische Ideen hinauskomme, scheint mir die völlige Abhängigkeit des Pythagoras, dessen Lehren ja auch in Griechenthaland als etwas Fremdartiges empfunden wurden, von indischer Philosophie und Wissenschaft gesichert zu sein. Auf die Analogien zwischen dem Sāṅkhya-System und der Pythagoreischen Philosophie hat zuerst Sir William Jones (*Works*, 8vo ed., III. 236)<sup>1)</sup> hingewiesen, indem er an den von dem Worte *sāṅkhyā* 'Zahl' abgeleiteten Namen des indischen Systems und an die fundamentale Bedeutung der Zahl bei Pythagoras anknüpfte. Dann hat Colebrooke, *Misc. Ess.* 2 I. 436, 437, den Gedanken, dass pythagoreische Lehren aus Indien stammen könnten, mit grösserer Entschiedenheit ausgesprochen: »... adverting to what has come to us of the history of Pythagoras, I shall not hesitate to acknowledge an inclination to consider the Grecian to have been .... indebted to Indian instructors«. Diese Ansicht begründet Colebrooke weiterhin (a. a. O. 441 ff.) mit den folgenden Worten, die mir beachtenswerth genug erscheinen, um sie hier anzuführen:

»It may be here remarked by the way, that the Pythagoreans, and Ocellus in particular, distinguish as parts of the world, the heaven, the earth, and the interval between them, which they term lofty and aerial .... Here we have precisely the heaven, earth, and (transcendens) intermediate region of the Hindus.

»Pythagoras, as after him Ocellus, peoples the middle or aerial region with demons, as heaven with gods, and the earth with men. Here again they agree precisely with the Hindus, who place the gods above, men beneath, and spiritual creatures flitting unseen, in the intermediate region ..... Nobody needs to be reminded, that Pythagoras and his successors held the doctrine of metempsychosis, as the Hindus universally do the same tenet of transmigration of souls.

»They agree likewise generally in distinguishing the sensitive material organ (*manas*), from the rational and conscious

1) S. Colebrooke, *Misc. Ess.* 2 I. 241.

living soul (*jivātman*): *ψυχή* and *γένει* of Pythagoras; the one an atom and perishing with the body, the other immortal.

»Like the Hindus, Pythagoras, with other Greek philosophers, assigned a subtle ethereal clothing to the soul apart from the corporeal part, and a grosser clothing to it when united with body, the *sūkṣma* (or *linga*) *śāra* and *sthūla śāra* of the Sāṅkhyas and the rest .... I should be disposed to conclude that the Indians were in this instance teachers rather than learners.

Wilson (*Quarterly Oriental Magazine* IV, 11, 12 und *Sāṅkhyā Kārikā* p. XI) streift diese von Jones und Colebrooke hervorgerufenen Analogien nur im Vorbeigehen. Etwas eingehender wird ein einzelner Punkt behandelt von Barthélemy Saint-Hilaire, der in seinem *Premier Mémoire sur le Sāṅkhya* (Paris 1852) S. 512, 513, 521, 522 die Seelenwanderungstheorie bei Pythagoras bespricht und mit Recht bemerkt, dass die grössere Wahrscheinlichkeit für deren indische als für deren ägyptische Herkunft spricht. Barthélemy findet ferner Sāṅkhya-Ideen bei Plato im Phädon, Phädrus, Timaeus und in der Republik: »les analogies sont assez nombreuses et assez profondes pour qu'il soit impossible de les regarder comme accidentelles« (S. 514). Er weist darauf hin, dass die Begriffe 'Erlösung' und 'Gebundensein' bei Plato und in der Sāṅkhya-Philosophie übereinstimmen, insofern sie die Befreiung der Seele von der Materie und das Gefesseltsein der Seele an die Materie bezeichnen, und dass die Idee der Metempsychose sowie die der anfangs- und endlosen Existenz der Seele beiden gemeinsam ist. Auf S. 521 erklärt Barthélemy dann, dass Plato, der grosse Bewunderer der pythagoreischen Schule, diese seine Lehren von Pythagoras entlehnt habe; wenn man aber frage, woher Pythagoras sie habe, so wiesen uns die Anzeichen nach Indien.

In weit gründlicherer und umfassenderer Art hat — ansehend ohne seine Vorgänger zu kennen<sup>1)</sup> — L. von Schroecker

1) Aus Lucian Schermans »Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur« S. 26, Anm. 1 ersehe ich, dass die Vermuthung, Pythagoras habe seine Lehre von der Seelenwanderung aus Indien herübergenommen, in älteren Werken noch öfter geäussert ist. Scherman verweist auf F. v. Schlegel, »Ueber die Sprache und Wissenschaft der Indier«

diese Frage behandelt in seiner Schrift 'Pythagoras und die Inder' (Leipzig 1884), die mir in den Hauptsachen trotz Webers gegentheilliger Ansicht<sup>1)</sup> durchaus das Richtige getroffen zu haben scheint. Aus Schroeders Zusammenstellungen geht hervor, dass fast sämtliche Pythagoras zugeschriebenen Lehren, die philosophisch-religiösen sowohl wie die mathematischen, in Indien bereits im sechsten Jahrhundert vor Chr. und früher geläufig waren. Da nun die wichtigsten dieser Lehren bei Pythagoras unvermittelt und ohne eine erklärende Vorgeschichte auftreten, während sie in Indien aus dem geistigen Leben jener Zeiten heraus verständlich werden, zieht Schroeder mit Recht den Schluss, dass Indien das Heimathland der pythagoreischen Lehren ist. Einzelne Uebereinstimmungen würden natürlich keine zwingende Beweiskraft haben — und deshalb habe ich auch nicht gewagt, mich bei den andern vorher besprochenen Philosophen für ihre Abhängigkeit von Indien mit Bestimmtheit zu erklären —; aber bei Pythagoras wirkt die Masse, und um so mehr, als es sich bei diesen Uebereinstimmungen zum Theil um geringfügige und wunderliche Dinge handelt, bei denen man nicht gut annehmen kann, dass sie unabhängig an zwei verschiedenen Orten aufgetreten seien. Ich muss hier auf die eingehende Argumentation in Schroeders Schrift verweisen und kann nur die hauptsächlichsten Punkte herausheben, die Pythagoras und den alten Indern gemeinsam sind: die Theorie der Seelenwanderung, die selbst in bemerkenswerthen Einzelheiten hüben und drüben übereinstimmt und von Pythagoras nicht aus Aegypten entlehnt sein kann aus dem einfachen Grunde, weil uns die Aegyptologie lehrt, dass trotz der bekannten Herodot-Stelle die alten Aegypter den Glauben an die Seelenwanderung nicht gekannt haben; das merkwürdige Verbot des Bohnenessens; das *πρὸς ἑλὶον τετραμμένον μὴ ὀμικεῖν*; die Lehre von

p. 111 ff., Chézy in Schlegel's Ind. Bibliothek I p. 261, Dubois, Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde II p. 312 ff., Upham, The history and doctrine of Buddhism, popularly illustrated p. 27 ff., Collin de Plancy, Dictionnaire Infernal I p. 86.

1) S. Litterarisches Centralblatt 1884, S. 1563—65, und »Die Griechen in Indien«, Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, XXXVII, 923—926.

den fünf Elementen<sup>1)</sup>; dann vor allen Dingen der in den Çulvasûtras<sup>2)</sup> entwickelte sogenannte pythagoreische Lehrsatz; die irrationale Zahl  $\sqrt{2}$ ; ferner der ganze Charakter des von Pythagoras gestifteten religiös-philosophischen Bundes, der den indischen Orden jener Zeit analog ist, sowie die der pythagoreischen Schule eigene mystische Speculation, die eine überraschende Aehnlichkeit mit den in der Brâhmana-Litteratur beliebten phantastischen Combinationen hat.

Schroeder führt noch ein paar weitere Analogien an, die von geringerer Bedeutung und zweifelhafter Natur sind; und schliesslich hat er in folgenden zwei Punkten ohne Zweifel gefehlt. Er ist nämlich der Ansicht, dass Pythagoras in Indien selbst seine Kenntnisse erworben habe, — ein Gedanke, den die Geschichte der ältesten Verkehrsverbindungen einfach ausschliesst<sup>3)</sup>. Das einzige Land, in dem Pythagoras seine indischen Lehrer angetroffen haben kann, ist Persien, dem ich schon oben die eventuelle Vermittelung indischer Ideen an die griechischen Naturphilosophen und an die Eleaten glaubte zuschreiben zu müssen. Der andere Punkt betrifft den von Schroeder angenommenen Zusammenhang dieser Lehren mit der Sâmkhya-Philosophie. Die Metempsychose und die fünf Elemente mag Pythagoras von Anhängern dieses Systems kennen

1) D. h. die in der pythagoreischen Schule ebenso wie allgemein in Indien herrschende Annahme des Aethers als des fünften Elements. Schroeder S. 65 Anm. 2 sagt: »Sollte am Ende gar in der .... Stelle des Philolaus [bei Zeller, die Philosophie der Griechen I<sup>5</sup> 407 Anm. 1] in dem seltsamen *ἕλκας* als Bezeichnung des fünften Elements, das schon so viele Conjecturen, aber keine befriedigende hervorgerufen hat, sich eine Verstümmelung der indischen Bezeichnung des Aethers, d. i. *ākāśa*, erhalten haben?« Es ist das eine Vermuthung, die durchaus nicht von der Hand zu weisen ist.

2) Webers Polemik gegen Schroeders Schrift basirt hauptsächlich auf einer Unterschätzung des Alters der Çulvasûtras, deren Messungen auf dem Opferplatze zur Entdeckung des berühmten Lehrsatzes geführt haben. Die Çulvasûtras sind nicht Anhängsel zu den Çrautasûtras, sondern integrierende Bestandtheile der grossen, je von einem Verfasser berührenden Ritualcomplexe; und das in den Çulvasûtras gebotene Material ist natürlich noch weit älter als die Lehrbücher selbst.

3) Die griechische Tradition, dass Pythagoras Indien besucht habe ist erst in der alexandrinischen Zeit entstanden.

gelernt haben; aber weitergehende Beziehungen sind nicht zu entdecken. Schroeder sucht S. 72—76, wie vor ihm Sir William Jones (s. o. S. 383), die Grundanschauung der pythagoreischen Philosophie, »dass die Zahl das Wesen aller Dinge sei«, mit einer älteren (von ihm fingirten) Form der Sāṅkhya-Philosophie in Verbindung zu bringen. Er sagt S. 74: »Mir scheint es aus dem Namen sâṅkha deutlich hervorzugehen, dass in diesem System die Zahl (saṅkhyā) ursprünglich eine entscheidende, grundlegende Bedeutung hatte, wenn auch das spätere System, dessen bezügliche Lehrbücher mehr als ein Jahrtausend jünger sind als die vorbuddhistische Sāṅkhya-lehre des Kapila, diesen Charakterzug vollständig verloren und verwischt hat«. Dabei hat Schroeder übersehen, dass die nur ein paar Jahrhunderte später als Buddha anzusetzenden Upanishaden, die voll von Sāṅkhyalehren sind, an den in Betracht kommenden Stellen ebenso wenig diesen angeblich ursprünglichen Charakterzug aufweisen, sondern ganz mit dem von ihm als das »spätere« bezeichneten System übereinstimmen. Schroeder selbst nennt seine Combination eine sehr kühne, aber in der That ist sie vollständig grundlos; denn wir besitzen nicht den entferntesten Anhaltspunkt für die Annahme, dass es einmal ein anderes Sāṅkhya-System, als das in unseren Quellen vorliegende und nach der sonderbaren in ihm herrschenden Aufzählungssucht benannte, gegeben hat. Im Gegentheil, triftige Gründe sprechen dagegen, dass unser System im Laufe der Zeit irgendwelche nennenswerthe Abänderung erfahren hat. — Wenn man die pythagoreische Zahl-Philosophie in einen historischen Zusammenhang mit dem Sāṅkhya-System bringen will, so könnte man höchstens auf folgenden Gedanken kommen. Die Lehre des Pythagoras, dass die Zahl das Wesen der Dinge sei, dass man die Elemente der Zahlen als die Elemente alles Seienden zu betrachten habe, und dass die ganze Welt Harmonie und Zahl sei, steht in der Geschichte des menschlichen Denkens vereinzelt da und dürfte ein unphilosophischer Gedanke sein, wenn etwas Anderes in ihm liegen sollte, als dass alles Existirende vom mathematischen Gesetz beherrscht wird. Es erscheint mir deshalb nicht ganz unmöglich, dass dieser Gedanke seine Entstehung einem Missverständniss des Pythagoras verdankt, der die Worte seines indischen Lehrers, die

Sāṅkhya-Philosophie trage ihren Namen nach der Aufzählung der materiellen Principien, irthümlich so aufgefasst haben kann, dass in der Sāṅkhya-Philosophie die Zahl für das Wesen der materiellen Principien gelte. Doch ist dies natürlich nichts weiter als eine Vermuthung.

Lassen bestreitet in seiner Indischen Alterthumskunde jeden indischen Einfluss auf die griechische Philosophie in vorchristlicher Zeit, nimmt dagegen III. 379 ff. einen solchen für die christliche Gnosis und den Neuplatonismus an. Da uns aus dieser Zeit rege Beziehungen zwischen Alexandria und Indien zur Genüge beglaubigt sind, so ist allerdings an dem indischen Einfluss auf die Lehren der Gnostiker und Neuplatoniker nicht zu zweifeln.

Vervellen wir zunächst bei den Gnostikern. Lassen ist der Meinung, dass die indischen Elemente in den Systemen derselben aus dem Buddhismus stammen, der (in seiner damaligen unursprünglichen Form) einen unbestreitbaren Einfluss auf das geistliche Leben Alexandria's ausgeübt hat. Am deutlichsten erscheint dieser Einfluss bei den Vorstellungen der Gnostiker von den zahlreichen Geisterwelten und Himmeln, die aus der Kosmogonie des späteren Buddhismus abgeleitet sind. Aber ich glaube nicht, dass bei der Ausbildung der gnostischen Systeme der Buddhismus in dem Umfange beteiligt gewesen ist, wie Lassen annimmt; denn meines Erachtens kommt bei Lassen die Sāṅkhya-Philosophie nicht ganz zu ihrem Rechte. Wenn wir uns gegenwärtig halten, dass die Jahrhunderte, in denen der Gnosticismus sich entwickelte, — d. h. das zweite und dritte Jahrhundert nach Chr. — zusammenfallen mit der Blüthezeit des Sāṅkhya-Systems in Indien, so werden uns manche Dinge in anderem Lichte erscheinen, als sie Lassen erscheinen sind<sup>1)</sup>. Lassen bringt S. 385 den bei den Gnostikern erscheinenden Gegensatz zwischen Geist und Materie in Zusammenhang mit buddhistischen Lehren, während es doch viel näher läge hier an die Anschauung zu denken, die das Fundament

1) Andererseits kann ich nicht in der Lehre der Valentinianer von der Entstehung der Materie die von Lassen S. 400, 401 gefundenen Aehnlichkeiten mit der Sāṅkhya-Philosophie entdecken; auch die auf den folgenden Seiten zusammengestellten Uebereinstimmungen unseres Systems mit dem der Ophiten erscheinen mir sehr zweifelhaft.

der Sāṅkhya-Philosophie bildet. Ein anderer Punkt, der hierher gehört, betrifft die bei den meisten Gnostikern sich findende Identifizierung von Geist und Licht. Hierüber bemerkt Lassen S. 385 folgendes:

»Es unterscheidet zwar im Allgemeinen die buddhistische Religionsphilosophie scharf Geist und Licht und betrachtet das letztere nicht als immateriell; es findet sich jedoch auch bei ihnen eine Ansicht vom Licht, welche der gnostischen verwandt ist. Das Licht ist nach ihr das Vehikel der Erscheinungen in der Materie; die von Licht umhüllte Intelligenz kommt mit der Materie in Verbindung, in welcher der Lichtstoff sich vermindern und ganz verdunkeln kann, wo dann die Intelligenz zuletzt ganz in Bewusstlosigkeit versinkt. Von der höchsten Intelligenz wird ausgesagt, dass sie weder Licht noch Nichtlicht, weder Finsterniss noch Nichtfinsterniss sei, »denn alles dieses deutet auf Beziehungen der Intelligenz zum Lichte hin, welches zwar vom Anfange an frei von diesen Beziehungen ist, jedoch nachher die Intelligenz einschliesst und ihre Verbindung mit der Materie vermittelt. Aus dieser Stelle folgt, dass der höchsten Intelligenz nach der buddhistischen Ansicht die Fähigkeit beigelegt wird, Licht aus sich zu entwickeln, so dass auch in dieser Hinsicht eine Uebereinstimmung des Buddhismus mit dem Gnosticismus vorliegt.«

Hier hat Lassen entlegene und ganz vereinzelte Speculationen aus dem wirren Vorstellungskreis des späteren Buddhismus herangezogen, um den buddhistischen Einfluss auf die eben angeführte Lehre der Gnostiker von der Identität des Geistes und des Lichtes glaubhaft zu machen. Gelingen ist dieser Versuch nicht. Wie unendlich viel einfacher und natürlicher erscheint die Combination, die sich uns hier bei einem Blick auf die Sāṅkhya-Philosophie darbietet! Denn diese lehrt — was Lassen jedenfalls nicht bekannt war — dass der Geist Licht (*prakāśa*) sei<sup>1)</sup>, womit gemeint ist, dass er die mechanischen

1) Vergl. Sāṅkhyasūtra I. 145: »[Der Geist] ist Licht, weil die Begriffe des Ungeistigen und des Lichtes sich ausschliessen« und VI. 50: »Das aus Denken Bestehende, von dem Unbesetzten Verschiedene erleuchtet das Unbesetzte«. Der Commentator Vijnānabhikṣu bemerkt zu der ersten Stelle: »Der Geist ist seinem Wesen nach Licht, wie die Sonne und die

Vorgänge der inneren Organe erleuchtet, d. h. zum Bewusstsein bringt. Diese Vorstellung der Sāṅkhyas, dass Denken und Licht dasselbe sind, — mit anderen Worten: dass der Geist aus Licht besteht — haben wir zweifellos als die Quelle der gleichen Anschauung bei den Gnostikern anzusehen.

In einer andern Hinsicht hat Lassen (S. 324, 398 ff.) den Einfluss des Sāṅkhya-Systems auf den Gnosticismus richtig betont. Schon Ferd. Chr. Baur (Die christliche Gnosis S. 54, 158 ff.) hatte die merkwürdige Uebereinstimmung der mehreren Gnostikern eigenthümlichen Einteilung der Menschen in die drei Klassen der *πρωτογενεῖς*, *ψυχογενεῖς* und *θεογενεῖς* mit der Sāṅkhya-Lehre von den drei Guṇas bemerkt. Wegen dieser Theorie verweise ich auf ihre eingehende Behandlung in dem dritten Abschnitt (I. 3) meines demnächst erscheinenden Werkes über die Sāṅkhya-Philosophie; hier sei nur so viel bemerkt, dass dieses System die Individuen als in die Sphäre einer jener drei Potenzen gehörig betrachtet, je nachdem in ihnen der lichthaft-friedlich-freudige oder der leidenschaftlich-thätig-schmerzvolle oder der dunkel-unbeweglich-stumpfe Charakter überwiegt.

Noch eine weitere interessante Parallele finde ich bei F. E. Hall, »A rational refutation of the Hindu philosophical systems, by Nehemiah Nīlakantha Śāstrī« (Gore, translated etc. S. 84 erwähnt. Hall weist nämlich darauf hin, dass die Sāṅkhya-Doctrin von der Selbständigkeit der Buddhi, des *Ahaṅkāra* und des *Manas*, d. h. der Substrate der psychischen Vorgänge, ein Analogon in der Lehre der Gnostiker habe, derzufolge dem Intellect, dem Willen u. s. w. persönliche Existenz zukomme. — Ich bin überzeugt, dass bei einem eingehenden Studium der gnostischen Systeme Kenner der Sāṅkhya-Philosophie noch mehrere derartige Berührungspunkte auffinden würden.

Was nun den Neuplatonismus betrifft, so hat schon Lassen S. 417 ff. den Einfluss der Sāṅkhya-Philosophie auf

anderen Gestirne, und zu der zweiten mit einem Mangel an Consequenz: »An dem Geiste haftet das Licht nicht als Eigenschaft wie an der Sonne u. s. w., sondern [der Geist ist] ein aus [Licht =] Denken bestehendes, d. h. seinem Wesen nach Denken seiendes Ding, [und] erleuchtet [als solches] das Unbesetzte«.

denselben in vollem Umfange gewündigt. Die Anschauungen Plotins (von 204—269), des bedeutendsten Neuplatonikers, decken sich zum Theil vollständig mit Sāṅkhya-Lehren. Hierher gehören die Sätze, dass die Seele von Leiden und Alterationen frei sei, dass sie von allem Derartigen nicht berührt werde, dass vielmehr das Leiden der Welt der Materie angehöre. Plotin verspricht ferner, durch seine Philosophie die Menschen von ihrem Elend zu befreien, und stellt damit dasselbe Ziel in Aussicht wie das Sāṅkhya-System, das den Menschen zur unterschiedenen Erkenntniss und damit zur Erlösung, d. h. zur absoluten Schmerzlosigkeit führen will. Zwar haben sich alle brahmanischen Systeme die Aufgabe gestellt, den Menschen durch Erweckung einer bestimmten Erkenntniss von den Leiden weltlichen Daseins zu erlösen; aber in keinem ist der Grundsatz, dass dieses Leben ein Leben der Schmerzen sei, nur annähernd so sehr betont als im Sāṅkhya-System; in keinem andern ist der Begriff der Erlösung mit gleicher Entschiedenheit als »das absolute Aufhören des Schmerzes« definiert.

Den Anspruch Plotins, dass der Mensch auch im Schlafe glücklich sein könne, weil die Seele nicht schlafe, bringt Lassen S. 428 mit einer vedantischen Anschauung in Zusammenhang. Aber es liegt dazu keine Nöthigung vor; denn die Lehre, dass der tiefe, traumlose Schlaf mit (der Versenkung und) der Erlösung insofern gleichartig sei, als die Seele in allen drei Zuständen in ihrem eigenen Wesen ruhe, da dann die Affectionen des inneren Organs und mithin die Schmerzen geschwunden seien, gehört ebenso dem Sāṅkhya-System<sup>1)</sup> an; wir werden also in Anbetracht der in so vielen Punkten sich zeigenden Abhängigkeit Plotins von der Sāṅkhya-Philosophie kein Bedenken zu tragen brauchen, auch diesen Gedanken aus der gleichen Quelle abzuleiten.

Freilich haben wir uns bei so zahlreichen Uebereinstimmungen doppelt zu hüten, dass wir die Grenzen dieser Abhängigkeit nicht zu weit stecken, und ich glaube deshalb bemerken zu müssen, dass die von Lassen S. 418 ff. zwischen der Emanationslehre Plotins und der Entwicklungstheorie des Sāṅkhya-Systems gezogenen Parallelen mir sehr bedenklich und kaum in den

1) S. Sāṅkhyasūtra V. 116.

Kreis der hier behandelten Uebereinstimmungen gehörig erschauen.

Noch enger als mit der reinen Sāṅkhyalehre ist der Zusammenhang von Plotins Philosophie mit dem im theistischen und asketischen Sinne ausgestalteten Zweige des Sāṅkhya-Systems, der unter dem Namen der Yoga-Philosophie sich eine selbstständige Stellung in der Reihe der brahmanischen Systeme errungen hat. Plotins Moral ist durchaus asketischer Natur, und wenn auch dieser Zug durch Anlehnung an den Stoicismus erklärt werden könnte, so ist er doch wohl wegen des Zusammenhangs mit den folgenden Punkten auf den Einfluss des Yoga-Systems zurückzuführen. Plotin erklärt alle weltlichen Dinge für nichtig und werthlos und verlangt deshalb, dass man sich dem Einfluss der Sinneswelt entziehe. Wenn man alle äusseren Eindrücke von sich fern hält und die auf diesen beruhende Mannigfaltigkeit der Ideen durch Concentration des Denkens überwindet, so tritt nach ihm die höchste Erkenntniss in der Form eines plötzlichen ekstatischen Erschauens Gottes ein. Zwischen dieser Theorie und den Lehren der Yoga-Philosophie besteht nicht die geringste Verschiedenheit; die *śroutas* oder *āśrāwas* (das Einswerden mit dem Göttlichen) bei Plotin ist die *prātibhā* oder das *prātibhān jñānam* des Yoga-Systems (die durch methodische Uebung der asketischen Yoga-Praxis plötzlich erreichte unmittelbare, universelle Erkenntniss der Wahrheit)<sup>1)</sup>.

Neben Plotin kommt hier für uns hauptsächlich dessen bedeutendster Schüler Porphyrius (von 232—304 in Betracht<sup>2)</sup>), der sich in noch höherem Grade als sein Lehrer an die Sāṅkhya-Philosophie angeschlossen hat. Bei Porphyrius ist uns der indische Einfluss auch äusserlich dadurch beglaubigt, dass er die Schrift des Bardesanes benutzt und aus dieser eine wichtige Stelle über die Brahmanen ausgeschrieben hat. Bardesanes aber hatte authentische Nachrichten über Indien von den indischen Gesandten, die an den Kaiser Antoninus Pius geschickt waren, erhalten.

In den Hauptsachen, auch in der Forderung der Sinnes-

1) S. Yogasūtra III. 33.

2) Vgl. Lassen S. 430 ff.

welt zu entsagen und durch Contemplation der Wahrheit zuzustreben, stimmt Porphyrius mit Plotin überein; aber er giebt reiner als dieser die Sāṃkhya-Lehren von dem Gegensatz, der zwischen dem Geistigen und Materiellen besteht, wieder; desgleichen zeigt sich seine Anlehnung an die Sāṃkhya-Philosophie in den Lehren von der Herrschaft des Geistigen über das Materielle, von der Allgegenwart der von der Materie befreiten Seele und von der Anfangslosigkeit der Welt<sup>1)</sup>. Ebenso gehört hierher das Verbot des Porphyrius Thiere zu tödten und seine Verwerfung der Opfer. Lassen meint zwar S. 432, dass Porphyrius dabei das buddhistische Gesetz vor Augen gehabt habe; aber es handelt sich hier um Dinge, die Buddha aus dem Sāṃkhya-System übernommen hat<sup>2)</sup>; es liegt also kein Grund vor, sie eher aus einer secundären als aus der primären Quelle abzuleiten.

Die Aehnlichkeiten mit indischen Ideen, die Lassen dann noch S. 434 ff. bei dem späteren Neuplatoniker Abammon (um 300) findet, können wir bei Seite lassen, da die jenem phantastischen und abergläubischen Lehrer speciell angehörigen Anschauungen nur zweifelhafte Anknüpfungspunkte an indische Vorbilder darbieten. Von Belang ist hier allein die Ansicht Abammons, die übrigens schon bei seinen Vorgängern angedeutet erscheint, »dass die vom heiligen Enthusiasmus erfüllten Menschen Wunderkräfte erlangen«<sup>3)</sup>; denn hier liegt die Uebereinstimmung mit der in Indien allgemein verbreiteten Ueberzeugung, dass durch die vorschriftsmässige Ausübung der Yoga-Praxis wunderbare Kräfte zu gewinnen sind, auf der Hand. Die Yoga-Philosophie verheisst als die Frucht solcher Uebung die Erlangung der Fähigkeit sich unsichtbar, unendlich gross oder unendlich leicht zu machen, andere Körper anzunehmen, den Lauf der Natur nach Belieben zu ändern, und sonstiger übernatürlicher Kräfte.

Ich kann von dem Neuplatonismus nicht Abschied nehmen, ohne eine hochwichtige Uebereinstimmung mit der indischen

1) Dieser letzte Punkt ist von Lassen nicht erwähnt worden.

2) Vergl. die Einleitung zu meiner Uebersetzung der Sāṃkhya-tattva-kaumudī (München 1891) S. 8, 9.

3) S. Lassen S. 438.

Gedankenwelt zu erwähnen, die weder das Sāṃkhya-System noch den Buddhismus, sondern die älteren indischen Litteraturkreise betrifft. Es handelt sich hier meines Erachtens um eines der bedeutungsvollsten Glieder in der Kette der griechischen Entlehnungen aus Indien. A. Weber hat in einem kleinen Aufsatz »vāc und λόγος« Indische Studien IX. 473–480 — mit aller Vorsicht, »ohne irgend über diese Frage ein Urtheil damit abgeben zu wollen« — die Vermuthung ausgesprochen, dass die indische Vorstellung von der vāc (Stimme, Rede, Wort) auf die im Neuplatonismus auftretende und von da in das Johannes-Evangelium übergegangene Idee des λόγος von Einfluss gewesen sei. Weber geht von dem Hymnus Rigveda X. 125 aus, in dem bereits die Vāc als eine thätige Kraft auftritt, und weist auf die auch sonst im Veda vorkommende Personification der 'göttlichen Vāc', der Sprache als des Vehikels der priesterlichen Beredsamkeit und Weisheit, hin. Er verfolgt dann die Entwicklung dieses Begriffs durch die Brāhmaṇa-Litteratur, wo die Vāc dem λόγος im Eingang des Johannes-Evangeliums immer ähnlicher wird. Hier erscheint nämlich in den zahlreichen von Weber angeführten Belegstellen die Vāc als die Genossin Prajāpatis (des Schöpfers) »im Verein mit welcher und durch welche er seine Schöpfung vollzieht«; »ja sie ist in letzter Instanz als die geistigste Zeugerin hie und da geradezu an den Anfang aller Dinge überhaupt, sogar noch über den persönlichen Träger ihrer selbst gestellt«.

Weber schliesst diesen inhaltsschweren Artikel mit den Worten: »Jedenfalls nun lässt sich die kosmogonische Stellung der vāc so, indem man sie nämlich als Höhepunkt der Verherrlichung priesterlichen Dichtens und Wissens ansieht, leicht und einfach begreifen, während die gleiche Stellung des λόγος ohne Vorstufen erscheint, die uns das Entstehen derselben erklärlich machen«. Ich halte diesen Gedanken Webers für einen ausserordentlich glücklichen und meine, dass er einen anderen Namen als den einer blossen 'Vermuthung' verdient. Es sei mir aber die Berichtigung gestattet, dass die Idee des λόγος nicht erst im Neuplatonismus erscheint, sondern ihre eigentliche Stelle in den Lehren Philons hat, die ja überhaupt zum grossen Theil dem Neuplatonismus zu Grunde liegen. Philon seinerseits hat die Lehre vom λόγος von den Stoikern entlehnt und diese hin-

wiederum von Heraklit, bei dem der *lógos* bereits das ewige Gesetz des Weltlaufs ist <sup>1)</sup>. Meine oben geäußerte Vermuthung, dass Heraklit durch indische Ideen beeinflusst sei, findet also hier eine erwünschte Bekräftigung. Wenn die ganze Combination richtig ist, so würde die Entlehnung des Logos-Begriffs aus Indien um mehr als ein halbes Jahrtausend früher anzusetzen sein, als es nach Webers Darstellung scheinen könnte.

Von den indischen Lehren, die wir glaubten in der griechischen Philosophie wiederzufinden, gehören bei weitem die meisten dem Sāṃkhya-System an; Sāṃkhya-Ideen waren auch ihrer Natur nach am ehesten auf einen fremden Boden zu übertragen und einem andern Gedankenkreis einzuverleiben. Ueber die Neuplatoniker reicht der Einfluss des Sāṃkhya und überhaupt der indischen Philosophie auf die Philosophie des Abendlandes nicht hinaus; und auch die neueste Zeit lässt — wenn man von der buddhistischen Färbung der Philosophie Schopenhauers und von Hartmanns absieht — keine wirkliche Beeinflussung von Seiten der altindischen Gedankenwelt erkennen. Selbst die historischen Darstellungen der gesamten Philosophie pflegen die indischen Systeme unberücksichtigt zu lassen. Dass dies mit Unrecht geschieht, bedarf keines Beweises mehr. Es findet aber diese Gleichgültigkeit gegen die indischen Systeme darin ihre Erklärung, dass dieselben in unserem Jahrhundert erst in den äussersten Umrissen in Europa bekannt geworden sind und mit Ausnahme der Vedānta-Philosophie, die seit 1883 in Deussen's trefflicher Darstellung zugänglich gemacht ist, noch keine eingehende Bearbeitung gefunden haben.

Ich habe mich in diesem Aufsatz darauf beschränken müssen, die historischen Zusammenhänge zwischen der indischen und griechischen Philosophie aufzusuchen und wahrscheinlich zu machen. Wollte ich den inneren Beziehungen der ganzen abendländischen Philosophie zu der indischen Gedankenwelt und den zufälligen Uebereinstimmungen in Einzelheiten nachgehen, so würde das eine Aufgabe sein, die innerhalb des mir hier zugemessenen Raumes nicht zu lösen ist.

---

1) Vgl. Max Heinze, die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg 1872.