

ZU DER "LEHRE VON DEN 9 URSACHEN" IM YOGABHĀṢYA

von

A. WEZLER, Hamburg

1. Im Yogabhāṣya (= YBh) zu Yogasūtra (= YS) 2.28 ("yogāṅgānuṣṭhānād aśuddhikṣaye jñānadīptir¹ ā vivekakhyāteḥ") werden 9 "Ursachen" ("kāraṇāni") zunächst in einem Vers - den Woods (The Yoga-System of Patañjali..., Cambridge, Mass., 1927: 173, Anm. 1) aus gutem Grund als "saṃgrahaśloka"² bezeichnet hat - summarisch aufgezählt und anschliessend der Reihe nach erläutert. Darauf habe ich unlängst anderenorts³ hingewiesen und bei dieser Gelegenheit auch schon angemerkt, dass meine Aufmerksamkeit von Lambert Schmithausen⁴ darauf gelenkt wurde, dass sich sehr ähnliche "Listen" in zwei buddhistischen Texten finden. In dem vorliegenden Beitrag soll nun diese "Lehre von den 9 Ursachen", wie sie im YBh bezeugt ist, erst einmal für sich genauer betrachtet werden (= § 2), um ihr dann die buddhistischen Parallelen gegenüberzustellen (= §§ 3 und 4), abschliessend (= § 5) die Frage nach der historischen Beziehung zwischen beiden zu thematisieren und mit einem kurzen "Ausblick" (= § 6) zu enden.

1. Vgl. dazu auch das Zitat im YBh zu YS 2.52, das Vācaspatimīśra den "āgamināḥ" zuweist: "tapo na paraṃ prāṇāyāmāt, tato viśuddhir malānāṃ dīptiś ca jñānasya", das auch im Zusammenhang des Verhältnisses zwischen "yoga" und "tapas" Beachtung verdient.

2. Der Verfasser des YBh gebraucht diesen Ausdruck in seinem Kommentar zu YS 3.26 selbst, freilich mit Bezug auf einen Vers; für den Woods (1927: 254, Anm. 2) auf eine Parallele aus dem Viṣṇupurāṇa verweist. - S. auch unten Anm. 54.

3. Nämlich in meinem Beitrag zu der Festschrift für B.R. Sharma, der den Titel trägt: "On the "varṇa" System as Conceived of by the Author of the Pātañjalayogaśāstravivaraṇa (Studies in the Pātañjalayogaśāstravivaraṇa IV)."

4. Dem ich auch für weitere Hilfe und konstruktive Kritik zu danken habe.

2. Im Anschluss an die Erläuterung des Wortlauts von YS 2.28 heisst es im YBh (2o9.1-2)⁵: "yogāṅgānuṣṭhānam aśuddheḥ viyogakāraṇam / yathā paraśuḥ chedyasya / vivekakhyātes tu prāptikāraṇam, yathā dharmāḥ sukhasya / nānyathā kāraṇam / ". Der Verfasser stellt mit-hin klar, dass die "praktische Befolgung bzw. pflegende Übung der 8 konstitutiven Elemente des Yoga" in doppelter Hinsicht "Ursache" ist, nämlich Ursache einerseits dafür, dass der Yogin die "Unreinheit"⁶ - schrittweise - von sich "abtrennt", und Ursache andererseits dafür, dass er die - letztlich die Erlösung bewirkende - "Unterscheidungs-erkenntnis"⁷ "erlangt". Die Implikation ist natürlich die, dass der Yogin dadurch, dass er im praktisch-übenden Vollzug der "yogāṅgas" die "Unreinheit" beseitigt, schliesslich zur "vivekakhyāti" gelangt, wobei der Prozess des allmählichen "Schwindens" der "aśuddhi", wie gewiss schon das sūtra intendiert, als in umgekehrt-proportionalem Verhältnis zum Anwachsen des - wahren - Wissens stehend gedacht ist,⁸ welches dann in der erlösenden Erkenntnis selbst gipfelt.

Die abschliessende Bemerkung in dem zitierten Textstück, dass das "yogāṅgānuṣṭhāna" nämlich "nicht auf andere Weise", also nur auf die zuvor explizierte zweifache Weise, "Ursache ist", erscheint danach fast als überflüssig. Sie kann aber doch nachvollzogen werden, wenn man sich z.B. der Neigung von Verfassern von Śāstra-Werken erinnert, ein Kardinalzahlwort bei einer Aufzählung der unter einen Oberbegriff fallenden Entitäten durch ein angefügtes "eva" im Sinne eines "nur soviel und nicht mehr oder weniger" noch zusätzlich genau zu bestimmen.⁹ Wie in diesen Fällen häufig die Kommentatoren, so

5. Ich zitiere teils nach der Ausgabe des Vivaraṇa (Seite, Zeile), teils nach der Ausgabe ĀSS No. 47 (ohne weitere Angaben).

6. Vom Bhāṣyakāra erklärt als das "fünffache Fehlwissen" (viparyaya); vgl. dazu YS 1.6 und vor allem 1.8 sowie 2.3 nebst dem YBh.

7. Ich übernehme hier Hackers Wiedergabe (vgl. Kleine Schriften, hrg. v. L. Schmithausen, Wiesbaden 1978, 233).

8. Vgl. die Erklärung des YBh: "yathā yathā ca sādhanāny anuṣṭhīyante tathā tathā tanutvam aśuddhir āpadyate / yathā yathā ca kṣīyate tathā tathā kṣayakramānurodhinī jñānasyāpi dīptir vivardhate / " sowie Oberhammer, Strukturen yogischer Meditation, Wien 1977, 21o.

9. Vgl. z. B. Praśastapādas Padārthadharmasaṃgraha, uddeśapra-karaṇa.

muss man sich aber auch bei diesem Nachsatz des YBh fragen, ob nicht zugleich auch mehr mitschwingt, d.h. ob damit nicht auch bereits zu verstehen gegeben wird, dass es unter systematischem Gesichtspunkt daneben durchaus noch andere Ursachen gibt. In der Tat wirkt die unmittelbar folgende Frage (2o9.3) "kati caitāni kāraṇāni śāstre bhavanti" so, dass sie eher durch den besagten Nachsatz provoziert zu sein scheint als durch die ihm vorangehenden Aussagen. Die Antwort lautet: "navaivety āha" (bemerkenswerterweise also auch hier die Partikel "eva"), worauf nach einem überleitenden "tadyathā" ("nämlich"/ "und zwar") der eingangs erwähnte "saṃgrahaśloka" zitiert wird.

2.1. Bevor ich mich diesem und seiner im YBh sich anschliessenden Erläuterung zuwende, seien hier noch zwei Beobachtungen angeführt, von denen die erste von allgemeinerer Bedeutung ist. Es fällt nämlich auf, dass diese Frage nach der Anzahl - und Art - von "Ursachen" und erst recht natürlich ihre Beantwortung ganz entschieden über das hinaus- oder von dem wegführt, was durch YS 2.28 hier in Rede gestellt ist, dass sich der Bhāṣyakāra also, wie auch der Verfasser des Pātañjalayogaśāstravivarāṇa (= Vivarāṇa) richtig bemerkt,¹⁰ nur der Gelegenheit der Nennung der Begriffe "viyogakāraṇa" und "prāptikāraṇa" bedient, um eine systematische Darstellung aller "9 Ursachen" (einschliesslich dieser zwei) in Form eines Exkurses einzuschalten bzw. anzufügen. Es wäre aber gewiss nützlich, bei der Lektüre des YBh - und anderer ähnlicher Texte - durchgängig auf derartige "utsūtra"- "Abschweifungen", die ja meist auch relativ leicht zu erkennen sind, zu achten und sie einmal zusammenzustellen oder sich doch in ihrer Gesamtheit vor Augen zu führen; denn sie sind auf jeden Fall ein klares Indiz dafür, dass der Kommentator¹¹ etwas Weiteres, mehr oder minder lose mit dem Grundtext Verknüpftes für so wichtig hielt, dass er meinte, es bei passender Gelegenheit er-

10. 2o9. 14 f. : "tatra kāraṇaprasaṅgena śāstraprasiddhāni kāraṇāni vyācaṣṭe - kati caitāni /".

11. Ich gehe bei dieser Aussage natürlich von der Prämisse aus, dass - wie im vorliegenden Fall - nichts auf eine evtl. sekundäre Herkunft solcher Abschnitte hindeutet.

wähnen zu sollen, und daraus lassen sich wohl philosophiegeschichtlich relevante Erkenntnisse ableiten. 11a

Die zweite Beobachtung betrifft den Ausdruck "śāstre". Mit diesem könnte nämlich zum einen der Bereich der "Wissenschaft(en)" überhaupt in implizitem Gegensatz zum unreflektierten Verständnis des "loka" gemeint sein, zum anderen aber das Yogaśāstra als ein spezielles (Erlösungs-) "Lehrsystem" im Unterschied zu anderen Śāstras. Ein Blick auf die sonstigen Belege im YBh könnte hier Klarheit schaffen.

Zum ersten Mal taucht der Begriff "śāstra" am Anfang des YBh zu YS 1.1 auf, d.h. in der auf die Bedeutungsangabe von "atha" ("athety ayam adhikārārthaḥ") unmittelbar folgenden Paraphrase dieses sūtra: "yogānūsāsanam śāstram adhikṛtaṃ veditavyam." Dabei bildet "śāstram" ersichtlich einen explizierenden Zusatz, umgekehrt betrachtet aber ist der Begriff "śāstra" hier durch die syntagmatische Verbindung mit "yogānūsāsana" eindeutig bestimmt. In ähnlicher Weise wird in der Einleitung zu YS 2.16 durch die vorangestellten Pronomina "tad etac (chāstraṃ caturvyūham ity abhidhīyate)" unmissverständlich klargestellt, dass die Aussage von demjenigen "śāstra" getroffen wird, welches den Lehrgegenstand des YS und deshalb auch des YBh bildet, eben dem "yogaśāstra" oder, wie der Verfasser des Vivaraṇa sagt (171.20), dem "samyagdarśanaśāstra". Andererseits bietet dieser Beleg Anlass zu der Feststellung, mag sie auch banal sein, dass der Ausdruck "śāstra" allein dem Autor des YBh offenbar als so unspezifisch erschien, dass er meinte, ihn durch die Hinzufügung deiktischer Pronomina präzisieren zu müssen. Aufgrund dieser Beobachtung, und darin liegt ihr Wert, darf vermutet werden, dass er den Ausdruck "śāstra" allein eben in unspezifischer Bedeutung verwendet. Darauf weist in gleichem Masse die Tatsache hin, dass er in den Fällen, wo er auf ein bestimmtes anderes Śāstra Bezug nimmt, entsprechend eindeutige Ausdrücke verwendet wie "cikitsāśāstra" (im YBh zu YS 2.15) oder "mokṣaśāstra" (im YBh zu YS 2.1 und 2.32, wobei der zweite Beleg zeigt, dass damit eine Vielzahl von "Erlösungs-Lehr-

11a. Dies gilt auch dann bzw. gerade dann, wenn man sich der Meinung (dem Grundsatz?) anschliesst, der in der Yuktidīpikā (ed. Pandeya 3.6) erwähnt ist: "na hy utsūtraṃ vyācakṣaṇā bhāṣyakārāḥ pramāṇam bhavanti / ". Vgl. auch Mahābhāṣya I 12.27.

systemen" gemeint ist.)¹² Und in einer vergleichsweise unspezifischen Bedeutung erscheint der Ausdruck "śāstra" im YBh zu YS 2.30, wenn dort "Diebstahl" ("steḥa") definiert wird als "śāstrapūrvakam dravyāṇām parataḥ svīkaraṇam", - so dass man Woods' (1927: 178) Übersetzung "theft is the unauthorized appropriation of things-of-value from another" nur beifällig zur Kenntnis nehmen kann. Ebenso wenig dürfte der Verfasser nur das Yogaśāstra im Auge haben, wenn er im YBh zu YS 1.35 resümierend feststellt: "tasmāc chāstrānumānācāryopadeśopodbalanārtham evāvaśyaṃ kaścid arthaviśeṣaḥ pratyakṣīkartavyaḥ", an dessen Wiedergabe durch Woods (1927: 73) "therefore (if) only for the sake of reinforcing books and inference and the instruction of masters, some one particular thing must necessarily be made an object of perception" nur das Äquivalent "books" ein wenig stört. Denn, selbst wenn man mit dem Vivaraṇakāra am Anfang des Abschnitts, an dessen Ende der eben zitierte Satz steht, nicht "tattacchāstrānumānācāryopadeśair...", sondern nur "śāstrānumāna⁰" liest,¹³ so würde doch schon dieses kürzere Kompositum allein darauf hinweisen, dass hier eher an das Śāstra schlechthin als eine der Quellen des "arthatattva" gedacht ist, und erst recht das Argument als ganzes, insofern es lautet: "yady api hi (tattat)śāstrānumānācāryopadeśair avagatam arthatattvaṃ sadbhūtam eva bhavati / eteṣāṃ yathābhūtā rthapratipādanasāmarthyāt / tathāpi yāvad ekadeśo 'pi kaścin na svakaraṇasaṃvedyo bhavati, tāvat sarvaṃ parokṣam ivāpavargādiṣu sūkṣmeṣv artheṣu na dṛḍhāṃ buddhim utpādayati / "; hier geht es nämlich eindeutig darum, dass die eigene Wahrnehmung mindestens eines Teils dessen, was man aus einem Śāstra oder aufgrund von Schlussfolgerung bzw. der Unterweisung durch einen Lehrer bereits theoretisch weiss, eine notwendige Voraussetzung dafür bildet, dass man eine "dṛḍhā buddhi" in Bezug auf "subtile Gegenstände wie die Erlösung usw." entwickelt. Der Inhalt des "indirekt" erworbenen

12. Das Vivaraṇa weist an der entsprechenden Stelle zu YS 2.1 offenbar eine Lücke auf und scheint an der zweiten Stelle "mokṣaśāstrādhyayanam" (gegenüber "mokṣaśāstrāṇām adhyayanam") gelesen zu haben; die Kommentierung (216.25 f. : "upaṇiṣadādyadhyayanam praṇavajapo vā") zeigt aber, dass der Verfasser das Vorderglied des Kompositums gleichwohl pluralisch aufgefasst hat.

13. "tattat⁰" dürfte folglich einen sekundären explizierenden Zusatz darstellen.

Wissens muss deshalb keineswegs auf das beschränkt sein, was den spezifischen Lehrgegenstand gerade des Yogaśāstra ausmacht. Und der anschliessende Satz ("tatra tadupadiṣṭārthaikadeśapratyakṣatve sati sarvaṃ sūkṣmaviṣayam apy ā apavargāt śraddhīyate")¹⁴ bestätigt die Vermutung, dass der Verfasser zwar nicht die Śāstras schlechthin, wohl aber die "mokṣaśāstras" in ihrer Gesamtheit im Blick hat.¹⁵

Im Anschluss an die Erläuterung des Wortlauts von YS 1.24 - in welchem bekanntlich der "īśvara" als "kleśakarmavipākāśayair aparāmrṣṭaḥ puruṣaviśeṣaḥ" definitiv bestimmt wird - wird im YBh u. a. auch die Frage gestellt: "yo 'sau prakṛṣṭasattvopādānād īśvarasya śāśvatika utkarṣaḥ,¹⁶ sa kiṃ sanimitta āhosvin nirnimitta iti / ". Die Antwort lautet: "tasya śāstraṃ nimittam / ", provoziert aber ihrerseits die weitere Frage des fiktiven Opponenten: "śāstraṃ punaḥ kiṃnimittam / ", auf die der Bescheid gegeben wird: "prakṛṣṭasattvanimittam / ". Vācaspatimīśra und der Verfasser des Vivaraṇa weichen in ihrer Auffassung der Termini "nimitta" und "śāstra" erheblich voneinander ab. Ersterer paraphrasiert nämlich "sanimittaḥ" durch "sapramāṇakaḥ"¹⁷ - und entsprechend "nirnimittaḥ" durch "niṣpramāṇakaḥ" - und erläutert: "śrutismṛtītiḥāsapurāṇāni śāstraṃ", während letzterer¹⁸ feststellt: "nimittāśabdaḥ kāraṇaparyāyaḥ " und

14. Man beachte, dass durch "śraddhīyate" expliziert wird, was mit "dṛḍhāṃ buddhim utpādayati" vorher gemeint war.

15. Vgl. die Bestimmung des Ausdrucks "svādhyāya" im YBh zu YS 2.32; s. auch Anm. 12.

16. Vgl. auch die Erläuterung des Vivaraṇakāra (54.28): "nityaniratiśayasarvajñānaśvaryaśaktisampattir utkarṣaḥ."

17. Und geht dabei offenbar von der Bedeutung "Zeichen" aus.

18. Der Vivaraṇakāra kennt aber auch die andere Deutung, so dass die Herausgeber sich zu der Bemerkung veranlasst sehen (55): "anye (=) Vācaspatimīśrāḥ / yadvā - teṣāṃ api mārgapradarśakāḥ prācīnā vyākhyātāraḥ." Wegen der relativ geringen Originalität Vācaspatimīśras - die ja immer wieder als solche deutlich wird, wo wir mit Sicherheit ältere Kommentare haben wie im Falle der Sāṃkhyakārikā - wird man diese referierende Bezugnahme im Vivaraṇa in der Tat nicht als Argument für die Entscheidung der Datierungs- und Verfasserschaftsproblematik heranziehen können. Zu dieser vgl. zuletzt W. Halbfass, Studies in Kumārila and Śaṅkara, Appendix, Reinbek 1983, sowie Verfasser in dem in Anm. 3 erwähnten Aufsatz.

"śāstra" gleich "jñāna"¹⁹ setzt mit der Begründung: "śāstrasya hetutvāt". Es würde zu weit führen, hier im einzelnen untersuchen zu wollen, welche dieser Deutungen im Sinne einer historisch-philologischen Auslegung des YBh den Vorzug verdient; im Hinblick auf die Ausgangsfragestellung genügt es ja auch festzuhalten, dass 1. keiner der beiden Kommentatoren unter dem Ausdruck "śāstra" etwa das Yogaśāstra selbst oder allein versteht - denn auch für den Vivaraṇākāra muss der Begriff "śāstra" als "Niederschlag des Wissens des Īśvara" anderes oder mehr²⁰ umfassen - und dass 2. auch die allfällige Suche nach einer andersgearteten dritten Interpretationsmöglichkeit gewiss nicht das gegenteilige Ergebnis zeitigen wird, dass nur das Yogaśāstra gemeint sein könne.

Der letzte der in diesem Zusammenhang zu behandelnden Belege stammt aus dem YBh zu YS 2.23 ("svasvāmīśaktyoḥ svarūpopalabdhihetuḥ saṃyogaḥ"), das dem Bhāṣyakāra zufolge dazu dient, die Natur ("svarūpa") der Verbindung zwischen dem "puruṣa" und dem, was Gegenstand seines Schauens ist ("dṛśya"²¹), zu bestimmen. Im Zuge der Auslegung des sūtra selbst heisst es u. a. mit implizitem Bezug auf YS 2.24²²: "darśanam adarśanasya pratidvandvīty adarśanam saṃyoganimitam uktam / ", was schliesslich auf die Frage führt: "kim cedam adarśanam nāma / ". Dazu gibt der Vivaraṇākāra die folgende Erläuterung (196.25 ff.): "nanu cuktam avidyaiva (scil. "iti") / sā cāmitrāgoṣṭpadavad (YBh zu YS 2.5)²³ iti vidyāvīparyayeṇa vyākhyātā /

19. Vgl. auch die im "Kleinen PW" s. v. "śāstra" verzeichnete Bedeutung "Gelehrsamkeit".

20. Mit der Übernahme der Vorstellung von einem Īśvara (vgl. dazu zuletzt Oberhammer, 1977: 173) konnte von den Vertretern des Yoga in der Tat kaum zugleich auch der Anspruch erhoben werden, dass nur ihr eigenes Śāstra letztendlich "von Gott verkündet ist".

21. Vgl. dazu YS 2.18 nebst YBh.

22. Vgl. Vivaraṇa 196.17: ... "ity uktam tasya hetur avidyā (YS 2.24) iti." Demzufolge würde der Verfasser des YBh - ähnlich wie der Grammatiker Kātyāyana (vgl. F. Kielhorn in: IA 15 (1886), 208 f. = Kleine Schriften, hrg. v. W. Rau, Wiesbaden 1969, 211 f.) - das Partizip "ukta" auch mit Bezug auf ein nachfolgendes sūtra gebrauchen.

23. Der relevante Abschnitt lautet insgesamt: "tasyāś cāmitrāgoṣṭpadavad vastusatattvaṃ vijñeyam / yathā nāmitro mitrābhāvo na mitra-

satyam evaṃ, kintu śāstragatā vikalpā darśayiṣyante svābhimatapakṣa-
niṣcicīṣayā / paraparikalpitavastukhaṇḍimānam āpādayatā hi nijābhi-
matanirūpitavastudraḍhimānam atitarām ānīyate / ". Mit "śāstragatā
vikalpāḥ" nimmt der Verfasser einen Ausdruck auf, den der Bhāṣya-
kāra am Ende seiner Antwort auf die genannte Frage selbst gebraucht,
indem er abschliessend feststellt: "ity ete śāstragatā vikalpāḥ / ".
Hier nun erläutert der Vivaraṇakāra "śāstragatāḥ" durch "darśanānta-
ragatāḥ", d.h. stellt erneut klar, dass diese in Alternative zueinander
stehenden Auffassungen von "adarśana" Elemente "anderer", d.h. von
der des Bhāṣyakāra selbst verschiedener und abweichender, "Anschau-
ungen" darstellen.²⁴ Das "Anderssein" dieser "vikalpas" wird seiner
Ansicht nach also primär konstituiert dadurch, dass sie sich mit der
vom Bhāṣyakāra seinerseits für richtig gehaltenen These ("svābhimata-
pakṣa") nicht decken. Das impliziert aber nicht notwendig, dass diese
abweichenden Auffassungen darüber, was "adarśana" ist, gänzlich
anderen philosophischen Lehrsystemen angehören müssen, sondern
diese Interpretation ist auch dann in sich stimmig, wenn diese
"darśanāntaras" zum Bereich der eigenen Tradition, die des Sāṃkhya
dann natürlich eingeschlossen, gehören. Und genau dies ist die Meinung
Vācaspatimiśras, insofern er bemerkt: "tad evaṃ vikalpya caturthaṃ
vikalpaṃ svīkartum itareṣāṃ vikalpānāṃ sāṃkhyaśāstragatānāṃ sarva-
puruṣasādhāraṇena bhogavaicitryābhāvaprasaṅgena dūṣayati: ity ete
śāstragatā iti / ", obwohl er sich dabei hinsichtlich der Bewertung
der "vierten Alternative" vom Vivaraṇakāra unterscheidet. In der Tat
sind alle die zuvor vom Bhāṣyakāra referierten anderen Anschauungen
solchen Inhalts, dass als Herkunftsbereich nur ein auf Sāṃkhya-
Theoremen aufbauender Yoga und/oder eben das - in sich ja durchaus
differenzierte - Sāṃkhya selbst in Frage kommen. Und von letzterem
weiss der Verfasser des YBh die eigenen Ansichten bzw. die für den
Pātañjalayoga charakteristischen auch sonst abzuheben, mag er sich

mātraṃ kiṃ tu tadviruddhaḥ sapatnaḥ / yathā vāgoṣpadaṃ na goṣpadābhāvo
na goṣpadamātraṃ kiṃ tu deśa eva tābhyām anyad vastvantaram, evam
avidyā na pramāṇaṃ na pramāṇābhāvaḥ kiṃ tu vidyāvīparītaṃ jñānāntaram
avidyeti //"

24. Den Ausdruck "darśanāntara" gebraucht der Vivaraṇakāra auch
mit Bezug auf eine einzelne dieser Anschauungen (199. 16).

in den anderen Fällen auch unmissverständlicher ausdrücken.²⁵ Absolute Gewissheit liesse sich zwar nur erreichen, wenn es möglich wäre, jeden der vikalpas auf seine Quelle zurückzuverfolgen, aber soviel darf doch als sicher gelten: Auch an dieser Stelle ist mit "śāstra" gerade nicht nur das (Pātañjala-)Yogaśāstra gemeint.

Man kann deshalb im Hinblick auf das YBh zu YS 2.28 bei aller gebotenen Vorsicht mindestens folgern, dass auf keinen Fall als selbstverständlich unterstellt werden darf, dass sich der Verfasser mit dem Ausdruck "śāstra" nur auf das eigene "Lehrsystem" beziehen könne. Viel wahrscheinlicher ist, dass es sich gerade nicht um eine "Lehre" handelt, die dem (Pātañjala-)Yoga eigentümlich ist.

2.2. Der Vers, in welchem die "9 Ursachen" aufgezählt werden, lautet nun (2o9.5-6):

"utpattiṣṭhityabhivyaktivikārapratyayāptayaḥ /
viyogānyatvadhṛtayaḥ kāraṇaṃ navadhā smṛtam // iti /".

Man muss sich dabei erst klarmachen, dass trotz der - in dieser Hinsicht zunächst irritierenden - Nebeneinanderstellung der Nominative "°āptayaḥ" bzw. "°dhṛtayaḥ" und "kāraṇaṃ" gleichwohl gemeint sind die "Ursache des Entstehens" usw..²⁶ Das macht auch der Verfasser des YBh selbst deutlich, wenn auch nur indirekt, d.h. durch die Weise, wie er sich jeweils bei der Erläuterung der einzelnen Ursachenbegriffe ausdrückt; denn er gibt zu diesem Vers die folgenden Erläuterungen (2o9.7-1o u. 21o.2-7): "tatrotpattikāraṇaṃ mano bhavati vijñānasya²⁷ / sthitikāraṇaṃ manasaḥ puruṣārthatā śarīrasye-

25. Ich denke hier u. a. an "sāṃkhyapakṣe" im YBh zu YS 4.15 und "sāṃkhyayogādayas tu pravādāḥ" im YBh zu YS 4.21.

26. Die Formulierung ist also elliptisch; man würde etwas wie ... "dhṛtikāraṇānīti kāraṇaṃ navadhā smṛtam" erwarten.

27. Eine Reihe von Handschriften des YBh bezeugen die Lesart "jñānasya", und man könnte meinen, auch der Vivaraṇakāra habe so gelesen, indem er erklärt (2o9.19): "manaso hi vṛttiḥ jñānaṃ, yathā jalam ūrmīṇām." Er zitiert dieses YBh-Stück aber bei seiner Erläuterung von "pratyaya-kāraṇa" (s. dazu u. Anm. 76), und zwar in der Form "bhavati vijñānasya", so dass kein Zweifel daran sein kann, dass er diese - auch durch die buddhistischen Parallelen (s.u.S. 357 und 364) als richtig erwiesene - Lesung in seinem Text hatte.

vāhāra iti / abhivyaktikāraṇaṃ yadā²⁸ rūpasyālokaḥ tadā rūpajñānam / vikāra-kāraṇaṃ manaso viṣayāntaraṃ yathāgniḥ pākasya²⁹ / pratya-yakāraṇaṃ dhūmajñānam agnijñānasya / prāptikāraṇaṃ yogāṅgānu-ṣṭhānaṃ vivekakhyāteḥ / viyogakāraṇaṃ tad evāsuddheḥ / anyatva-kāraṇaṃ yathā suvarṇasya suvarṇakāraḥ / evam ekasya strīpratyaya-syāvidyā mūḍhatve, dveṣo duḥkhatve, rāgaḥ sukhatve, tattvajñānaṃ mādhyasthye / dhṛtikāraṇaṃ śarīraṃ indriyāṇāṃ / tāni ca tasya / mahābhūtāni śarīrāṇāṃ / tāni ca parasparam / sarveṣāṃ tairyagyona-mānuṣadaivatāni ca parasparārthatvād ity evaṃ nava kāraṇāni / tāni ca yathārthasambhavaṃ padārthāntareṣv api yojoyāni / yogāṅgānuṣṭhānaṃ tu dvidhaiva kāraṇatvaṃ labhata iti //

Betrachtet man diesen Abschnitt etwas genauer, dann fällt einem mancherlei auf. Die Erklärungen von "vivyogakāraṇa" und "prāptikāraṇa" sind hier auf die Angabe jeweils einer entsprechenden Yoga-spezifischen "Anwendung" beschränkt, während die Bestimmung dessen, was eine "Ursache der Trennung" bzw. eine "Ursache der Erlangung" ist, in dem diesem "Exkurs" vorangehenden Textstück jeweils noch von einem Beispiel begleitet war, wobei das für erstere ("yathā paraśuḥ chedyasya") dem Bereich der Alltagserfahrung entnommen ist. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass der Verfasser eben

28. Auch hier gibt es ein textkritisches Problem, insofern ausser "yadā rūpasyālokaḥ tadā..." auch "yathā...tathā" überliefert ist. Der Vivaraṇakāra aber scheint (vgl. 2o9.22) "abhivyaktikāraṇaṃ rūpasyālokaḥ / tadā rūpajñānam" gelesen zu haben. In der Tat erwartet man aufgrund der parallelen Erklärungen bei den anderen "Ursachen" einerseits und aufgrund der Tatsache andererseits, dass nur "laukika"-Beispiele mit einem "yathā" angefügt sind, im vorliegenden Fall eine Formulierung, welche der vom Vivaraṇakāra bezeugten genau entspricht, also "abhivyaktikāraṇaṃ rūpasyālokaḥ". Der Fortgang "tadā rūpajñānam" hat zwar auch keine Parallele in diesem Abschnitt, ist aber gleichwohl unverdächtig, da diese Erklärung offensichtlich eine verdeckte Begründung darstellt: "(denn) dann (d.h. wenn Licht da ist, und nur dann) (entsteht) Erkenntnis von Farbe (und Gestalt)". Ein Überlieferer, der nicht erkannte, dass es sich dabei um einen selbständigen Satz handelt, dürfte das korrespondierende "yadā" eingefügt haben, und diese Lesung dann schliesslich zu der mit "yathā...tathā" geführt haben, die geradezu unsinnig ist.

29. Der Vivaraṇakāra hat eindeutig "pākasya" gelesen; vgl. 2o9.25: "yathā agniḥ pākasya / yaḥ pākākhyo vikāras tasya pākasya vikāra-rūpasyāgniḥ kāraṇaṃ yathā." Vgl. dazu aber u.S. 375.

aus diesem Grund darauf verzichtet hat, diese Beispiele im Rahmen seiner anschliessenden systematischen Darstellung aller "9 Ursachen" zu wiederholen, oder, anders gesagt, dass diese Beispiele eigentlich dorthin gehören. Das für die "Ursache der Veränderung / Umwandlung" gegebene anschauliche Beispiel ("yathāgniḥ pākyasya") leistet zwar durchaus, wozu es bestimmt ist, aber es kann nicht gerade als typisch für die Erläuterung des Schlüsselbegriffs "vikāra" in Sāṃkhya- und Yoga-Texten gelten. Bei dem Terminus "utpattikāraṇa" wird man sich in ähnlicher Weise fragen, warum ausgerechnet der Ausdruck "utpatti" gebraucht wird, der ja die spezifische Sāṃkhya-Yoga-Vorstellung vom "Entstehen" als einem In-die-Manifestheit-Treten gerade nicht klar bezeichnet. Gewiss, der Verfasser der Yuktidīpikā weist ausdrücklich darauf hin,³⁰ dass die Verben "kṛ", "ut-pad" und "jan" auch von Sāṃkhya-Autoren gebraucht werden, aber eben in einer bestimmten, mit der Kausalitätslehre dieses Systems übereinstimmenden Bedeutung. Aber im vorliegenden Fall geht es ja nicht nur darum, dass man statt "utpatti"⁰ eher "abhivyakti"⁰ erwarten würde, sondern auch bzw. vor allem darum, dass der Begriff "abhivyakti" in der Bezeichnung der 3. Ursache dann doch auftaucht, dabei aber ersichtlich, wie seine Erläuterung zeigt, in einer Bedeutung gebraucht ist, die mit seiner Sāṃkhya-Yoga-terminologischen nicht identisch ist; denn mit "abhivyaktikāraṇa" ist das Licht als - zusätzliche äussere - Ursache und notwendige Bedingung dafür gemeint, dass etwas - im Sinne der Sāṃkhya-Yoga-Ontologie bereits Manifestes - wie die Farbe / Gestalt eines Gegenstandes auch wirklich wahrgenommen werden kann. Der Begriff bezieht sich also auf ein ganz bestimmtes Problem der Erkenntnislehre. Und im Zusammenhang der systematischen Darlegungen der "9 Ursachen" würde man, handelte es sich dabei um ein auch konzeptionell selbständiges Element der eigenen Tradition, auch bzw. gerade bei einem Yoga-Autor wie dem Verfasser des YBh³¹ damit rechnen, dass er sich an die festverwurzelte und wohlausgebildete eigene Terminologie hält. Insofern lässt sich im gegebenen Fall

30. Ed. Pandeya (Delhi 1967), 54. 2 ff.; vgl. auch meinen Beitrag zur Festschrift für Anantlal Thakur ("A Second Note on Vārṣaganya and the Yogācārabhūmi").

31. Vgl. "abhivyakti" im YBh zu 2.23, 3.13, 3.14, 3.17 und vor allem auch 4.8.

schwerlich mit der bekannten Tatsache argumentieren, dass einzelne Ausdrücke in Śāstra-Werken nicht nur in ihrer allfälligen, für dieses Śāstra eigentümlichen, terminologischen Bedeutung gebraucht werden, sondern auch in der terminologischen Bedeutung, welche sie in einem anderen Śāstra haben, oder überhaupt in ihrer "laukika"-Bedeutung.

Der bereits durch den Ausdruck "śāstra" im YBh zu YS 2.28 geweckte und durch die Untersuchung der übrigen Belegstellen entschieden genährte Verdacht, dass die "Lehre von den 9 Ursachen" gar nicht auf dem Boden des (Pātañjala-)Yoga oder auch Sāṃkhya gewachsen ist, hat sich damit also ganz erheblich verdichtet. Es gibt aber noch weitere Beobachtungen, welche in die gleiche Richtung weisen. Sie lassen sich machen, wenn man den zitierten Abschnitt im Rahmen des YBh als ganzen auf eventuelle Inkonsistenzen, Inkohärenzen oder gar Widersprüche hin betrachtet.

Da fällt dann zunächst einmal auf, dass der Verfasser verschiedentlich³² den Ausdruck "kāraṇa" gebraucht, ohne jeweils klarzustellen, um welche der 9 vom System anerkannten "Ursachen" es sich dabei handelt. Das ist allerdings kein sehr starkes Argument; denn dieser Umstand könnte auch einfach darstellungstechnische bzw. -ökonomische Gründe haben,³³ wie denn auch daran zu erinnern ist, dass der Bhāṣyakāra die "Lehre von den 9 Ursachen" offenbar deshalb gerade an dieser Stelle - und nicht etwa an die erste Erwähnung des Stichworts "kāraṇa" - angefügt hat, weil ihm die hier notwendige Verwendung von zweien der 9 Termini als besonders geeigneter Anlass für diesen "Exkurs" erschien, was ja auch durchaus verständlich ist.

Keine solche Relativierung des Arguments ist aber in dem folgenden Fall möglich: Am Ende des YBh zu YS 1.45 wird auf einen entsprechenden Einwand hin ("nanv asti puruṣaḥ sūkṣmaḥ") zugegeben, dass nicht nur die Urmaterie, sondern auch der "puruṣa" "subtil" ist, dann aber klargestellt, dass "die Subtilität des "puruṣa" (im Vergleich zu der des "liṅga", d. h. zu der "ersten allgemeinen, im einzelnen noch unbe-

32. Und zwar im YBh zu YS 2.13, 2.17 und 18.

33. Man vergleiche in diesem Zusammenhang auch den vorletzten Satz des zitierten Abschnitts des YBh: "tāni ca yathārthasambhavaṃ padārthāntareṣv api yojoyāni /".

stimmt Form, in der die Urmaterie in Erscheinung tritt, "34) nicht so (d.h. von anderer Art) ist wie die des "aliṅga" (d.h. der Urmaterie im Zustand des inneren Gleichgewichts), welche (ihrerseits) grösser ist als die des "liṅga" ("satyam / yathā liṅgāt param aliṅgasya sauṣmyaṃ, na caiva puruṣasya"). Anschliessend wird der in Wahrheit entscheidende Unterschied herausgestellt: "kintu liṅgasyānvayikāraṇaṃ puruṣo na bhavati, hetuḥ tu bhavati", was Woods (1927: 91) in teilweiser Anlehnung an Vācaspatimiśra übersetzt: "For the self is not the material cause ("anvayin") of resolvable-primary-matter, but the instrumental cause ("hetu")". Ich würde den Begriff "hetu" im vorliegenden Fall aber lieber mit "Anlass" wiedergeben und verweise auf die Erläuterung des Vivaraṇakāra, der die gedanklich-doktrinäre Grundlage dieser Aussage richtig offenlegt, indem er zu "hetuḥ tu bhavati" feststellt (112.27 f.): "pradhānapravṛttau bhokṛtvena nimittaṃ bhavatīty arthaḥ." Auch Woods Wiedergabe von "anvayikāraṇa" befriedigt nicht ganz; jedenfalls bedarf der Begriff der weiteren Erläuterung, für die zunächst einmal wieder auf das Vivaraṇa³⁵ verwiesen sei, wo es in explizierender Paraphrase der Entgegnung auf den Einwand heisst (112.20-24): "satyam aliṅgātmaka(tva)m aliṅgasya (lies: "satyam, liṅgāt param aliṅgasya") sauṣmyāṃ / kutaḥ? yataḥ kāraṇaṃ aliṅgaṃ liṅgasya / yad yasyānvayikāraṇaṃ tat tadapekṣayā sūkṣmam iti prakṛtam / nanu puruṣa 'py aliṅgātmaka eva (insofern nämlich, als er wie die Urmaterie-im-Zustand-des-inneren-Gleichgewichts "merkmallos" und also gleichfalls besonders "subtil" ist) / bādham, na tu liṅgāpekṣayā puruṣaḥ sūkṣmaḥ / kutaḥ? yatas tu liṅgasyānvayikāraṇaṃ puruṣo na bhavati³⁶ saty apy aliṅgātmakatve / kāryasya (d.h. des "liṅga" und der weiteren Evolute) caitanyenānavitāt //". Es wird also deutlich, dass der Begriff

34. Zitiert aus Frauwallner, Geschichte des indischen Philosophie, Bd. I, Salzburg 1953, 402.

35. Wichtig ist auch die Bemerkung des Vivaraṇakāra zu nanu puruṣaḥ... " (das "asti" fehlt!)(112.18): "nanu tatra puruṣasyānāśaṅkaiva, kāryakāraṇasūkṣmatayā prakramāt naiṣa doṣaḥ - puruṣasyāpi kaiścit kāraṇatvasyābhyupagamāt / tadāśaṅkayaiḥ etad ucyate nanu puruṣa iti /."

36. In der Edition ist dies fälschlich nicht fett gedruckt, wie man denn überhaupt den Eindruck hat, dass die Herausgeber hier die "mūla"-Elemente nicht erkannt haben.

"anvayi(kāraṇa)" für den Verfasser nicht nur (noch) lebendig war, sondern dass er auch selbst mit dem ihm zugrundeliegenden Ausdruck "anvaya" bzw. dem Verbum "anv-i" durchaus etwas anzufangen weiss. In der Tat handelt es sich dabei ja auch um einen ebenso zentralen wie typischen Terminus des Sāṃkhya-Yoga, der treffend benennt, was das Denken der Vertreter dieser Systeme, und offenbar von Anfang an, ganz entscheidend bestimmt hat, die Entdeckung bzw. Vorstellung nämlich des "Nach-wie-vor-da-Seins", bzw. der "Durchgängigkeit" des Stoffes im Verlauf aufeinanderfolgender äusserer Veränderungen desselben bzw. in verschiedenen nacheinander daraus hergestellten Produkten. Insofern stellt auch der Begriff "anvayikāraṇa", "Ursache, die durch ein ihr eigentümliches Nach-wie-vor-da-Sein / eine ihr eigentümliche Durchgängigkeit charakterisiert ist", eine höchst einleuchtende Prägung dar: Es ist dies gewissermassen der Ursachenbegriff par excellence des Sāṃkhya-Yoga. Wenn es aber so ist, dass dieser Begriff ein ganz zentrales und selbstverständliches Element der Sāṃkhya-Yoga-Terminologie darstellt, und der Bhāṣyakāra gebraucht ihn ja als solches,³⁷ dann wirkt es aber entschieden befremdend, dass er im Rahmen der systematischen Behandlung aller Ursachen, "die es im "śāstra" gibt", in keiner Weise auf ihn eingeht. Ich übersehe dabei natürlich nicht, dass "anvayikāraṇa" ein "karmadhāraya"-Kompositum ist, während die Bezeichnungen der 9 Ursachen "ṣaṣṭhī-tatpuruṣas" sind, aber das tut meiner vorangehenden Feststellung keinen Abbruch. Im Gegenteil, es wird dadurch gerade deutlich, dass die "Lehre von den 9 Ursachen" eine in sich geschlossene Konzeption, eben von den 9 Ursachen von bzw. für etwas, bildet, in die sich der Begriff des "anvayikāraṇa" nicht integrieren liess, ohne diese innere Geschlossenheit zu opfern, - und es liegt natürlich überaus nahe zu vermuten, dass der Grund dafür in nichts anderem zu suchen ist als darin, dass diese "Lehre" gar nicht von Vertretern des Yoga oder Sāṃkhya entwickelt worden ist oder aus dem Wunsch heraus entstanden ist, einmal systematisch zusammenzustellen, welche verschiedenen "Ursachen" die eigene Tradition bzw. das eigene System kennt und anerkennt.

Zu dem gleichen Ergebnis kommt man, wenn man die zwei weiteren Belege für "abhivyaktikāraṇa" bzw. "°nimitta" im YBh untersucht. Ersterer Ausdruck begegnet nämlich auch im YBh zu YS 2.13, in dem

37. Vgl. auch YBh zu YS 3.44.

- des weiteren - vom "karma" die Rede ist. Dabei wird u. a. hinsichtlich des latenten "karma"-Residuums,³⁸ dessen Zweck / Wirkung eine einzige Existenz ist³⁹ ("yas tv asāv ekabhavikaḥ karmāśayaḥ"), eine frühere Aussage über es präzisierend⁴⁰ gelehrt, es habe einerseits eine zeitlich festgelegte Reifung und andererseits eine zeitlich nicht festgelegte Reifung ("sa niyatavipākaś cāniyatavipākaś ca"). Unter Heranziehung der in YŚ 2.12 eingeführten Unterscheidung zwischen dem "dṛṣṭajanmavedanīyaḥ karmāśayaḥ", d. h. "dem latenten "karma"-Residuum, dessen Frucht in der sichtbaren, also gegenwärtigen, Geburt erfahren werden muss",⁴¹ und seinem kontradiktorischen Gegenteil, dem "adrṣṭajanmavedanīyaḥ karmāśayaḥ", heisst es dann von dem "adrṣṭajanmavedanīyo 'niyatavipākaḥ karmāśayaḥ", er habe drei Arten von Entwicklung ("gati"), und zwar gäbe es (1.) "kṛtasvāvīpakvasya nāśaḥ, (2.) pradhānakarmaṇy āvāpagamaṇam vā" und (3.) "niyatavipākapradhānakarmaṇābhibhūtasya vā ciram⁴² avasthānam iti." Mit Blick auf die dritte "gati" fragt ein Opponent: "katham iti,⁴³ worauf klarge stellt wird:⁴⁴ "adrṣṭajanmavedanīyasyaiva niyatavipāka-

38. Vgl. die Erklärung des Terminus "karmāśaya" im Vivaraṇa (143.18): "ā karmaphalapradānād antaḥkaraṇe śeta iti karmāśayaḥ śukla-kṛṣṇātmaḥ /."

39. Vgl. Vivaraṇa 151.12 f.: "ekajanmaprayojana ekabhavikaḥ /." Vgl. auch Halbfass, o. c., 109 nebst Anm. 20.

40. Vgl. Vivaraṇa 152.25: "yas tv asāv ekabhavikaḥ karmāśayaḥ pūrvoktas tasyāpavāda ucyata ekadeśasya /."

41. Vgl. Vivaraṇa 143.19 f.: "dṛṣṭam cādrṣṭam ca dṛṣṭādrṣṭe janmanī, tayor vedanīyam anubhavanīyaṃ phalaṃ yasya sa dṛṣṭādrṣṭavedanīyaḥ karmāśayaḥ /".

42. Der Vivaraṇakāra liest (vgl. 155.18 und 157.10) "vāpy avasthānam".

43. Zur Motivation vgl. Vivaraṇa 157.10 ff.: "katham iti duṣṭābhiprāyaḥ praśnaḥ / katham ? pravṛttarājyenāparasyāpravṛttarājyasyābhibhavo yukto nimittabhedena rājyapravṛtteḥ / iha tu nimittam abhivyañjakaṃ maraṇam sarveṣāṃ karmaṇāṃ tulyam, tasmims tu nimitte satī sarveṣāṃ karmaṇāṃ vṛttilābho yukta iti pradhānakarmābhibhavo na yukta itarasyeti manyate / tataś cāvāpagamaṇam evāstv iti //," bzw. Vācaspatimīśra, der erklärt: "nanu prāyaṇenaikadaiva karmāśayo 'bhivyajyata ity uktam idānīm ca ciram avasthānam ucyate tat katham paraṃ pūrveṇa na virudhyata ity āśayavān pṛcchati - katham iti /."

44. Vācaspatimīśra liest hier nur "adrṣṭajanma⁰". Zu den Varianten im YBh zu YS 2.13 (und 4.9) s. Halbfass, o. c., 109 f..

sya karmaṇaḥ samānam abhivyaktikāraṇam uktam...", "nur von dem "karma", (dessen Frucht) nicht in der gegenwärtigen Existenz erfahren werden muss und das zu einer bestimmten (Zeit) reift, ist gesagt / gelehrt worden, dass der Tod (seine) gemeinsame (d.h. für alle Fälle eines solchen "karma" geltende⁴⁵) Manifestations-Ursache ist...".

Weder Vācaspatimiśra noch der Vivaraṇakāra halten den Begriff "abhivyaktikāraṇa" für der Erläuterung bedürftig. Letzterer aber führt zu dem Ausdruck "prāyaṇābhivyaktā", der in einem vorangehenden Abschnitt des YBh zu YS 2. 13 das Subjekt "karmāśaya"⁴⁶ qualifiziert, folgendes aus (15o. 22-23): "yathā bījakṣetrasaṃskārasaṃyogo 'ṅkura-bhāvābhivyaktikāraṇam, tathā prāyaṇam apy aviruddhānām karmaṇām abhivyaktinimittam /", "wie die Verbindung von Samenkörnern, Saatsfeld und (seiner) Vorbereitung (für die Aussaat etc.) die Ursache für die Manifestation des Sprossenstadiums bildet, so ist auch das Sterben die Ursache für das Manifestwerden von Handlung(sresidu)en, die nicht (zueinander) im Gegensatz stehen". Er bekräftigt somit, was sich aus dem zitierten Satz des YBh selbst bereits mit aller wünschenswerten Klarheit ergibt, dass es im vorliegenden Fall nämlich ganz und gar nicht um die notwendige Voraussetzung für einen Wahrnehmungsakt geht, sondern vielmehr um die Frage der Auswirkung von "karma" - im Sinne des Manifestwerdens bzw. Fruchttragens der latenten Handlungsresiduen - und ihrer Ursache. Der Ausdruck "abhivyaktikāraṇa" ist hier also in einer Bedeutung verwendet, die nicht nur von derjenigen signifikant verschieden ist, die ihm im Rahmen der "Lehre von den 9 Ursachen" beigelegt wird, sondern bemerkenswerterweise auch genau der Erwartung entspricht, die man aufgrund der Sāṃkhya-Yoga-Terminologie hat, ja haben muss.

Dem eben zitierten Satz aus dem Vivaraṇa ist darüberhinaus zu entnehmen, dass "abhivyaktinimitta" in der gleichen Bedeutung gebraucht werden kann. Das zeigt in der Tat auch das YBh zu YS 4. 8

45. Zum Vivaraṇa dazu vgl. Anm. 43. - Vācaspatimiśra merkt übrigens zu "adṛṣṭajanmavedanīyasya karmaṇaḥ" an: "jātyabhiprāyam ekavacanam /."

46. Auch bei diesem Satz ergeben sich aus dem Vivaraṇa (s. 15o. 19 ff.) einige Varianten, nämlich "(^okarmāśaya)ḥ pracayavicitraḥ" gegenüber "^okarmāśayapracayo vicitraḥ" und "ekapraghaṭṭakena samuccitaḥ ekam eva janma karoti" gegenüber "ekapraghaṭṭakena maraṇam prasādhy saṃmūrchita ekam eva..."

("tatas tadvipākānugūṇānām evābhivyaṅgīr vāsanānām"), wo es in weiterer Auslegung der Charakterisierung der "vāsanās" als "tadvipākānugūṇa" u. a. heisst: "na hi daivaṃ karma vipacyamānaṃ nārakatiryaṅmanuṣyavāsanābhivyaṅginimittam saṃbhavati / kiṃtu daivānugūṇā evāśya vāsanā vyajyante / ". Woods' Übersetzung (1927: 306) ist durchaus treffend: "For when karma of the gods is in fruition it is not the efficient cause for the manifestation of hellish or of brutish or of human subconscious-impressions. It does, however, make manifest these subconscious-impressions only which correspond to it." Beiden schon mehrfach herangezogenen Kommentatoren erscheinen die Ausdrücke "abhivyaṅginimittam" und "vyajyante" als so klar, dass sie auf ihre Explikation glauben verzichten zu dürfen. Und in der Tat kann man ja nur die rhetorische Frage stellen, was ausser "Manifestation" bzw. "manifestiert werden" im ontologischen Sinne sie denn hier bedeuten sollten, zumal sie dabei in einem sehr ähnlichen Kontext auftauchen, wie er uns in Gestalt des YBh zu YS 2.13 soeben schon begegnet war. Es darf deshalb mit Nachdruck festgestellt werden, dass auch hinsichtlich des terminologischen Gebrauchs des Begriffs "abhivyaṅgīkāraṇa / °nimitta" eine auffällige Diskrepanz zwischen der Definition im Rahmen der "Lehre von den 9 Ursachen" einerseits und dem YBh sonst besteht.

Rückblickend auf den ganzen Paragraphen ist es wohl keine Übertreibung zu sagen, dass die Verdachtsmomente so zahlreich und von solcher Art sind, dass es im Grunde nur noch der Identifizierung der wahren Quelle(n) der "Lehre von den 9 Ursachen" bedarf, um die bestehende Vermutung zur absoluten Gewissheit zu erheben, dass sie auf "Fremdeinflüsse" zurückgeht, ist es dem Bhāṣyakāra doch nicht gelungen, sie seinem eigenen Sprachgebrauch völlig zu adaptieren oder diesen mit ihr in rundum harmonischen Einklang zu bringen.

3. Bei der ersten der buddhistischen Parallelen, auf die eingangs angespielt wurde, handelt es sich um das Madhyāntavibhāga-Bhāṣya (= MAVBh)⁴⁷ Vasubandhus (des Älteren, gemäss Frauwallner, der ihn auf 320-380 n. Chr. datiert).

47. Einen exzellenten Überblick über die verschiedenen Ausgaben - und ihre Schwächen - gibt de Jong in seinem Aufsatz "Notes on the Second

3.1. Der fragliche Abschnitt findet sich dort ziemlich am Anfang des 2., "āvaraṇa-pariccheda" betitelten Kapitels, und zwar im Kommentar zu Kārikā 10 ab, in welcher gelehrt wird, dass den im vorangehenden Vers aufgezählten 10 heilsrelevanten Faktoren (nämlich "śubha / kuśala,⁴⁸ bodhi, samādāna, dhīmatva, abhrānti, anāvṛti / anāvaraṇa, nati / pariṇati, atrāsa, amatsaritva / amātsarya" und "vaśitva") jeweils drei "Hindernisse" entgegenstehen ("trīṇi trīṇi ca eteṣāṃ jñeyāny āvaraṇāni hi"). Nachdem Vasubandhu diese 10 x 3 "āvaraṇāni" in seinem Kommentar zu diesem Halbvers im einzelnen angegeben hat, fährt er fort⁴⁹ (31.9-20): "tat punar etad āvaraṇaṃ śubhādaḥ yatrārthe daśa kāraṇāni tadarthādhikāreṇa veditavyam / daśa kāraṇāni (') utpattikāraṇaṃ tad yathā cakṣur-ādayaś cakṣur-vijñānasya / sthiti-kāraṇaṃ tad yathā catvāra āhārāḥ satvānāṃ / dhṛti-kāraṇaṃ yad yasyādhāra-bhūtaṃ / tad yathā bhājana-lokaḥ satva-lokasya / abhiyakti-kāraṇaṃ / tad yathā (') āloko rūpasya / vikāra-kāraṇaṃ / tad yathāgny-ādayaḥ pākyādīnāṃ / viśleṣa-kāraṇaṃ tad yathā dātrādayaḥ cchedyādīnāṃ / pariṇati-kāraṇaṃ / tad yathā suvarṇa-kārādayaḥ suvarṇādīnāṃ kaṭakādi-bhāvena pariṇatau / sampratyaya-kāraṇaṃ / tad yathā dhūmādayo 'gny-ādīnāṃ / sampratyāyana-kāraṇaṃ / tad yathā hetuḥ pratijñāyāḥ (/) prāpti-kāraṇaṃ / tad yathā mārggādayo nirvṇānādīnāṃ."

"(Alle) diese Hindernisse für das Zum-Heil-Gereichende usw. aber sind, so muss man wissen, demjenigen Ding als kontrollierendes (d. h. bestimmendes) Moment übergeordnet, für welches es die 10 Ursachen gibt, (d. h. letztlich: verhindern die Entstehung der den einzelnen Hindernissen entgegengesetzten Faktoren und damit indirekt auch des "śubha" usw.⁵⁰). Die 10 Ursachen (sind): (1.) Die Ursache des Entstehens wie z. B. das Auge usw. (als Ursache des Entstehens) der Augenerkenntnis; (2.) die Ursache des Fortbestehens wie z. B. die vier

Chapter of the Madhyāntavibhāgaṭīkā", erschienen in: CAJ XXI, 2 (In honour of the 65th birthday of Professor Helmut Hoffmann), 1977, 111-117.

48. Ersteres ist der in der Kārikā, letzteres der im Bhāṣya gebrauchte Ausdruck.

49. Ich zitiere nach der Ausgabe von G. M. Nagao, Tokyo 1964, habe aber die anderen Ausgaben verglichen.

50. Vgl. MAVṬ (ed. S. Yamaguchi, Nagoya 1934) 84.16 ff.: "tatrāprayogādayaḥ prayogādīnāṃ sāksād vibandhe vartamānāḥ paraṃparayā śubhot-patter api pratibandhakatvād" (lies mit Pandeya: "pratibandhakāḥ /").

"Nahrungen" 51 (als Ursache des Fortbestehens) der Lebewesen; (3.) die Ursache für das Fest-Gehalten-/ Getragen-Werden als dasjenige, was die Grundlage für etwas bildet, wie z.B. die "Behälter-Welt" (als Ursache für das Fest-Gehalten-/ Getragen-Werden) der Welt der Lebewesen (deren Grundlage erstere bildet); (4.) die Ursache der Sichtbarkeit von Farbe (und Gestalt); (5.) die Ursache der Veränderung wie z.B. das Feuer usw. (als Ursache der Veränderung) kochbarer (d.h. essbarer) (Dinge) usw.; (6.) die Ursache der Trennung wie z.B. ein Messer usw. (als Ursache der Trennung) von Abzuschneidendem usw.; (7.) die Ursache der Umgestaltung wie z.B. ein Goldschmied usw. (als Ursache) inbezug auf die Umgestaltung von Gold usw. zu einem Armband usw.; (8.) die Ursache der Erkenntnis (die man für sich selbst gewinnt) wie z.B. Rauch usw. (als Ursache der Erkenntnis) von Feuer usw.; (9.) die Ursache für das Verstehenlassen wie z.B. der logische Grund (als Ursache, welche jemanden anderen) die Behauptung (verstehen lässt); (und 10.) die Ursache der Erlangung wie z.B. der (achtgliedrige) Pfad usw. (als Ursache der Erlangung) des Nirvāṇa usw. " 52

Sthiramati (470-550 n. Chr.) erklärt diesen Abschnitt, abgesehen von dem ersten Satz, in seiner (MAV)Ṭīkā nicht als solchen, sondern geht auf diese Ursachen und einzelne der anschaulichen Beispiele erst im Zuge seiner Erläuterung des im MAVBh nächstfolgenden Abschnitts ein, welcher der Darstellung der entsprechenden "Hindernisse" ("utpatti-āvaraṇa" etc.) gewidmet ist. Seine Ausführungen enthalten dabei aber nichts Wesentliches für das Verständnis der Ursachen-Begriffe selbst; sie bestätigen allenfalls, was man der in sich ja auch hinreichend präzisen und klaren Darstellung Vasubandhus direkt entnehmen kann, so dass wir uns hier nicht mit ihnen befassen müssen.

51. Gemeint sind gewiss die schon in kanonischen Texten aufgezählten 4 "Arten von Dingen, welche sich der Mensch zuführt, bzw. dank derer er lebt": "kaḷāṅkāra, phassa, manośāñcetanā" und "viññāna".

52. Die Übersetzung dieses Abschnittes in S. Anackers ungedruckter Dissertation (Vasubandhu: Three Aspects. A Study of a Buddhist Philosopher, University of Wisconsin, 1970, 445) enthält grobe Schnitzer (so ist z.B. "āloka" mit "the action of looking" wiedergegeben), Pseudo-Wörtlichkeiten ("forcing it out of its self-embrace" für "viśleṣa") und allzu freie Wiedergaben.

3.2. Stattdessen soll kurz auf die Frage eingegangen werden, ob sich eine der Reihung der Ursachen-Begriffe zugrundeliegende Systematik oder doch ein gewisses Ordnungsprinzip erkennen lässt. Für das Gesamt der 10 Ursachen vermag ich eine interne Systematik nicht zu erkennen, wohl aber eine externe, insofern die Aufeinanderfolge der 10 "āvaraṇas" der Aufzählung der 10 heilsrelevanten Faktoren von "śubha" bis "vaśitva" entspricht und somit als ganze zumindest formal an jene gebunden zu sein scheint. Bei einzelnen der Ursachen aber nimmt sich die Reihung, auch wenn man die Liste für sich allein betrachtet, als nicht zufällig aus. So könnte die Aufeinanderfolge von "utpatti-", "sthiti-" und "dhṛtikāraṇa" in der Überlegung begründet sein, dass etwas erst entstanden sein muss, bevor es weiterbestehen kann, und dass es (fort-)bestehen muss, um als Grundlage für anderes zu dienen. Wollte man diese Sukzession nicht unterbrechen, dann müsste man die "Ursache der Sichtbarkeit" an 4. Stelle aufführen. Die Sichtbarkeit ihrerseits aber bildet die Voraussetzung dafür, dass die verschiedenen Arten von "Bearbeitungsprozessen" durchgeführt werden können, auf welche die Beispiele für die nächsten drei Ursachen ("vikāra-", "viśleṣa-" und "pariṇatikāraṇa") abheben, wobei ihre Reihung selbst aber arbiträr erscheint. Dass "saṃpratyāyana-kāraṇa" auf "saṃpratyayakāraṇa" folgt, ist andererseits wieder verständlich, wenn man sich auch fragen muss, jedenfalls im Hinblick auf das jeweilige Beispiel, worin eigentlich der Unterschied zwischen diesen beiden Ursachen liegt. Als berechtigt nachvollziehbar ist diese Zweifelhait doch nur, wenn hier de facto auf den Unterschied zwischen dem, was man später "svārthānumāna" und "parārthānumāna" nennen wird, abgezielt ist, und darauf weisen die Ausdrücke "saṃpratyaya" und "saṃpratyāyana" in der Tat auch hin. Warum die "Ursache der Erlangung" an letzter Stelle genannt ist, macht das Beispiel nur allzu deutlich.

Es darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden, dass in dem unmittelbar folgenden Abschnitt des MAVBh, wie Sthiramati expliziert,⁵³ die "bei (dieser) Gelegenheit (nämlich der Besprechung der "Hindernisse") (zur Sprache) gekommenen (Ursachen) mittels eines

53. MAVṬ 89.2-3: "prasaṅgāgatānām antaraślokena saṃgrahaḥ kriyate/."

"antaraśloka"⁵⁴ (von Vasubandhu) zusammengefasst werden" und dass dieser Vers lautet (32.7-8):

"kāraṇaṃ daśadhotpattau sthitau dhṛtyāṃ prakāśane /
vikāra-viśleṣa-nati-pratyaya-prāyaṇāptiṣu //".

Unmittelbar darauf folgt ein zweiter "antaraśloka", der "dazu dient, die Beispiele zusammenzufassen",⁵⁵ nämlich (32.9-10):

"cakṣur-āhāra-bhū-dīpa-vahnyādis tad-udāhṛtiḥ /
dātra-śilpa-jñatā⁵⁶ -dhūma-hetu-mārggādayo 'pare //".

Beide Verse fehlten aber offenbar in dem Text des MAVBh, den Paramārtha (499-569 n. Chr.) ins Chinesische übersetzt hat.⁵⁷ Es liegt deshalb nahe, mit Pandeya⁵⁸ zu vermuten, dass "this portion of the Bhāṣya is a later addition."⁵⁹ Desungeachtet steht die enge inhaltliche Beziehung der beiden Verse zu der "Liste" der 10 Ursachen ausser Frage. Insofern dürfen die beiden "antaraślokas", ohne ihre mnemotechnische Funktion zu verkennen, sehr wohl auch unter dem Aspekt betrachtet werden, ob bzw. inwiefern sie Licht auf die "Liste" werfen.

Man wird dann erstens feststellen, dass die Komposita "utpattikāraṇa" etc. auch als "saptamī-tatpuruṣas" aufgefasst werden können - was ja der Ausdrucksweise Vasubandhus u. a. im ersten Satz des zitierten Abschnitts ("yatrārthe daśa kāraṇāni" (scil. "bhavanti")) entspricht -, wobei sich aber kein sachlicher Unterschied ergibt. Zweitens wird man registrieren, dass auch die Bezeichnung "dhṛtikāraṇa" ein (solches) "tatpuruṣa"-Kompositum darstellt und nicht etwa

54. Zum "antaraśloka" s. zuletzt K. Mimaki, "Sur le rôle de l'antaraśloka ou du saṃgrahaśloka" in: *Indianisme et Bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr. Etienne Lamotte* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 23), Louvain-la-Neuve 1980, 233-244.

55. MAVṬ 89.6: "eṣa dvitīyo 'ntaraśloka udāharaṇasaṃgrahaṇārtham."

56. In diesem Fall ist die Abtrennung der Glieder des Kompositums durch Bindestrich eher irreführend, denn es handelt sich um ein Beispiel, und zwar das dem Begriff "nati" als Vers 1 zugeordnete.

57. Vgl. Anm. 5 auf S. 32 der Ausgabe Nagaos.

58. Vgl. Anm. 33 auf S. 68 seiner Ausgabe sowie "Introduction" (XII).

59. Pandeya gibt noch folgendes zu bedenken (l. c.): "Is it a case of a part of a commentary becoming subsequently a part of the text commented upon?"

einen "karmadhāraya", wie man aufgrund von Sthiramatis Paraphrase von "dhṛti" durch "dhāryate 'nena"⁶⁰ meinen könnte. Und drittens wird man zur Kenntnis nehmen, dass dem Begriff "abhivyakti" der "Liste" im Vers "prakāśana" entspricht - so dass die bereits oben (§ 2.3) vorgetragene Deutung dieses Begriffs, obwohl sie auch so schon als gesichert zu gelten hat, noch zusätzlich bestätigt wird - und dass der Begriff "sampratyaṅyana" der "Liste" im "antaraśloka" durch "prāyaṅa" ersetzt zu sein scheint. Es könnte sich bei letzterem Ausdruck natürlich nicht um die bekannte Ableitung von "pra-i" mit den Bedeutungen (gemäss dem PW) "Eingang, Antritt, Anfang" bzw. "Lebensgang, -lauf" bzw. "Ausgang aus dem Leben, Tod"⁶¹ usw. handeln, sondern nur um ein von dem dazugehörigen Kausativ "prāyayati" abgeleitetes Primärnomen, das - evtl. als Augenblicksbildung - dann bedeuten müsste "das (Jemanden-erkenntnismässig-) Nach-vorne-Gehen-Machen", "Zu-(etwas-)Gehen-/Kommen-Lassen". Abgesehen davon, dass dieses Wort aber sonst nicht belegt ist, gibt es auch eine positive Evidenz für die ohnehin näherliegende Annahme, dass vielmehr "° prāpaṅa" zu lesen ist.

Für "prāpayati" verzeichnet das "Kleine PW" u. a. die Bedeutung "etwas zu Jmd gelangen lassen, so v. a. überbringen, melden, anmelden, verkünden" und für "prāpaṅa-" nennt Monier-Williams neben anderen unter Verweis auf Patañjalis Mahābhāṣya die Bedeutungen "elucidation, explanation", welche letzteren nachzugehen sich besonders empfiehlt.

Am Anfang der Diskussion von Pāṇ. 1.3.2 ("upadeśe 'j anunāsika it") im Mahābhāṣya wird neben "upadeśa" auch der Ausdruck "uddeśa" gebraucht, wodurch die Frage provoziert wird (I 259.17): "kaḥ punar uddeśopadeśayor viśeṣaḥ". Die Antwort verdient, auch in weiterem Zusammenhang,⁶² Beachtung, lautet sie doch (I 259.17-23):

"pratyakṣam ākhyānam upadeśo guṇaiḥ prāpaṅam uddeśaḥ / pratyakṣam tāvad ākhyānam upadeśaḥ / tadyathā / agojñāya kaścid gāṃ sakthani⁶³

60. MAVṬ 85.18.

61. S. o. S. 355.

62. Nämlich dem der Tantrayuktis und dem des Mittels gültiger Erkenntnis "upamāna".

63. In der 3. Auflage, besorgt von K. V. Abhyankar, steht hier fälschlich "sakthāni".

karṇe vā gṛhītvopadiśati / ayaṃ gaur iti / sa pratyakṣam ākhyātam āha / upadiṣṭo me gaur iti / guṇaiḥ prāpaṇam uddeśaḥ / tadyathā / kaścīd kaṃcid āha / devadattam me bhavān uddiśatv iti / sa ihasthaḥ pāṭaliputrastham devadattam uddiśati / aṅgadī kuṇḍalī kirīṭī vyūḍho-rasko vṛttabāhur lohitākṣas tuṅganāso vicitrābharāṇa īdrśo devadatta iti / sa guṇaiḥ prāpyamāṇam āha / uddiṣṭo me devadatta iti //".

Scharfe⁶⁴ übersetzt dies wie folgt: "Direkte Erklärung ist "upadeśa", Erreichenlassen durch Eigenschaften "uddeśa". Das direkte Erklären denn ist "upadeśa": Z. B., jemand belehrt einen, der kein Rind kennt, nachdem er ein Rind am Bein oder am Ohr gefasst hat: "Das ist ein Rind." Der sagt von dem direkt Erklärten: "Mir ist das Rind gezeigt worden." Das Erreichenlassen durch Eigenschaften ist "uddeśa"; z. B., jemand sagt zu einem: "Möge mir der Herr den Devadatta weisen!" Der weist (ihm), hier⁶⁵ befindlich, den in Pāṭaliputra befindlichen Devadatta: "Er trägt Armringe am Oberarm, Ohringe, ein Diadem, hat eine breite Brust, runde Arme, rote Augen, eine lange Nase und verschiedenartigen Schmuck - sogestalt⁶⁶ ist Devadatta." Jener sagt von dem (scil. durch Eigenschaften) "Zum Erreichen Gebrachten: "Devadatta ist mir gewiesen". Abgesehen davon, dass man "pratyakṣa" hier besser mit "augenfällig" wiedergeben sollte und sich auch fragt, inwieweit dabei überhaupt von einer "Erklärung" gesprochen werden kann, etc., bleibt festzustellen, dass Scharfe es versäumt, darauf aufmerksam zu machen, dass Patañjali im Anschluss an vārttika 1 hervorhebt, dass "uddeśa" und "upadeśa" von Kātyāyana genau andersherum verstanden werden, dass also das, was zuvor als Bedeutung von "uddeśa" angegeben worden war, die Bedeutung von "upadeśa" ist, usw. (I 260.4 ff.: "lakṣaṇena hy upadeśaḥ / saṃkīrṇāv uddeśopadeśau / pratyakṣam ākhyānam uddeśo guṇaiś ca prāpaṇam

64. Die Logik im Mahābhāṣya, Berlin 1961, 159.

65. Denkt Patañjali dabei an Mathurā? Vgl. auch Scharfes Aufsatz "A Second "Index Fossil" of Sanskrit Grammarians" in: JAOS 96.2 (1976) 274-277.

66. Man beachte die klugen Anmerkungen dazu von Kaiyaṭa und Nāgeśa; Pradīpa II 126 b 13 f.: "ī dṛśa iti / etaiḥ śabdair yādṛśo buddhāv arthaḥ pratibhāsate tādṛśo bāhya ity arthaḥ //." Uddyota II 126 b 19 f.: "ekavyaktau bhedābhāvād īdrśa ity asaṃgatam ata āha - etair iti / bāhya ity / loke dṛśyamāna ity arthaḥ / etena bauddhārthasyaiva śābdabodhe bhānam iti darśitam //."

upadeśaḥ /" usw..) Für die Frage nach der Bedeutung von "prāpaṇa" ist das aber irrelevant, denn dieser Ausdruck wird in beiden Fällen ersichtlich in einem kognitiven Zusammenhang, also in der Bedeutung von "(jemanden durch Angabe der Eigenschaften oder Merkmale von etwas nicht sinnlich Wahrnehmbarem dazu) Gelangen-Lassen, (dass er eine klare Vorstellung von dieser Person oder Sache gewinnt)" gebraucht, was auch Kaiyaṭa feststellt, indem er (Pradīpa, NSP-Edition, II 126 b 11 f.) erläutert: "prasiddhadharmopādānena tu yat pratipādanam (sa uddeśaḥ)"; dies veranlasst Nāgeśa, in seinem Uddyota (II. 126 b 17 f.) noch anzumerken, man habe sich klarzumachen, dass es sich dabei um je für sich genommen unspezifische Elemente der Beschaffenheit handelt ("pratyekasādhāraṇetyādi bodhyam"), die, so wäre zu ergänzen, erst in ihrer Gesamtheit ein bestimmtes Individuum zu identifizieren gestatten.

Aber auch im MAVBh selbst gibt es mindestens eine einschlägige Belegstelle, freilich für den Ausdruck "saṃprāpaṇa", der dort aber in praktisch der gleichen Bedeutung gebraucht ist wie "prāpaṇa" bei Patañjali. Denn es heisst von dem zweiten konstitutiven Element des "bhāvanāmārga" (54. 10 ff.): "parasamprāpaṇāṅgaṃ samyak-saṃkalpaḥ samyag-vāk ca ' sa-samutthānayā vācā tat-prāpaṇāt /", "das (2.) konstitutive Element, (nämlich) das Einen-anderen-(zu-der-durch-(die-eigene-)"samyagdr̥ṣṭi"-erkannten-Wahrheit-)Gelangen-Lassen, besteht in rechtem Entschluss und rechter Rede, weil man (ihn) durch eine (in richtiger Weise) entstandene (d. h. auf rechtem Entschluss beruhende) Rede (wörtl. : durch (rechte) Rede samt dem (Entschluss), aus dem sie entsteht) dazu gelangen lässt (d. h. ihn die Wahrheit zu erkennen veranlasst)".

Eher noch deutlicher ist eine Stelle aus dem Abhidharmasamuccaya (=AS), wo die "8 sādhanāni" (d. i. "pratijñā", "hetu", "dr̥ṣṭānta", "upanaya", nigamana", "pratyakṣa", "anumāna" und "āptāgama") besprochen werden. Das erste dieser "Mittel" wird dabei nämlich so definiert (105. 5)⁶⁷ : "pratijñā sādhyasya svarucitārthasya parasamprāpaṇavijñāpanā", "Behauptung ist die Unterweisung zum Zweck des / die besteht im Einen-anderen-(zur-Erkenntnis-)Gelangen-(Lassen)s

67. Ed. Pradhan, Santiniketan 1950. - Der zitierte Satz stammt zwar aus einem Textteil, der nicht in Sanskrit erhalten ist, sein Wortlaut ist aber im AS Bhāṣya (151. 12) sekundär überliefert.

der zu beweisenden Sache, die man selbst für richtig hält". Aus den Erläuterungen im AS-Bhāṣya⁶⁸ (151.15-17: "(yadi) samprāpaṇa-grahaṇaṃ na kriyeta kāyenāpi tadarthābhīnayanam pratijñā prasajyeta / vijñāpanāgrahaṇaṃ na kriyetāvijñāte 'pi tadarthe śrotṛbhiḥ pratijñā prasajyeta / ") ergibt sich, dass mit dem Begriff "parasamprāpaṇa" die Vorstellung der Verbalität der Wissensvermittlung assoziativ verbunden ist.⁶⁹

Es kann demnach wohl kaum einen Zweifel darüber bestehen, dass in dem oben zitierten "antaraśloka" "°prāpaṇa°" zu lesen ist und dass dieser Ausdruck in der Tat "sampratyaṇa" semantisch äquivalent ist,⁷⁰ - was ohnehin schon deshalb zu vermuten steht, weil ihm im 2. Vers der Begriff "hetu" als Beispiel ("udāhṛti") zugeordnet ist. Insofern gilt, dass auch der Ausdruck "°prāpaṇa°" die oben für "sampratyaṇa" angenommene Bedeutung voll bestätigt.

4. Auch die zweite buddhistische Parallele entstammt einem Werk der Yogācāra-Schule, nämlich dem bereits erwähnten AS, der Asaṅga (um 315-390 n. Chr. gemäss Frauwallner) zugeschrieben wird.

4.1. Im Zusammenhang der Frage nach der Aufteilung ("prabheda") der kausalen Bedingung ("hetupratyaṇa") werden dort, und wohl gemerkt in einem Abschnitt, der im Sanskrit-Original erhalten ist,⁷¹ insgesamt 20 "Ursachen" aufgezählt und gleichzeitig erläutert, und zwar auf folgende Weise (28.12-29.2):

- (1) utpattikāraṇaṃ tadyathā cakṣuḥsāmagrī vijñānasya //;
- (2) sthitikāraṇaṃ tadyathā āhāro bhūtānāṃ sattvānāṃ saṃbhavaiṣiṇāṃ ca //;
- (3) dhṛtikāraṇaṃ tadyathā pṛthivī sattvānāṃ //;
- (4) prakāśakāraṇaṃ tadyathā pradīpo rūpāṇāṃ //;
- (5) vikāraṇaṃ tadyathā agnir indhanasya //;

68. Ed. Nathmal Tatia, Patna 1976.

69. Vgl. zur Sache auch Yuktidīpikā 40.31 ff. .

70. Das Fehlen von "sam-" könnte übrigens auch nur metrisch bedingt sein; vgl. "nati" gegenüber "pariṇati".

71. Wie ein Blick in V. V. Gokhales Aufsatz "Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga" (JBBRAS, N.S. 23, 1947, 13-38) zeigt.

- (6) viyogakāraṇaṃ tadyathā dātraṃ chedyasya // ;
 (7) pariṇatikāraṇaṃ tadyathā śilpasthānādikaṃ hiraṇyādīnām // ;
 (8) sampratyayakāraṇaṃ tadyathā dhūmo 'gneḥ // ;
 (9) sampratyāyanakāraṇaṃ tadyathā pratijñāhetudrṣṭāntāḥ sādhyasya // ;
 (10) prāpaṇakāraṇaṃ tadyathā mārgo nirvāṇasya // ;
 (11) vyavahārikāraṇaṃ tadyathā nāma samjñā drṣṭiś ca // ;
 (12) apekṣākāraṇaṃ yadapekṣya yatrārthitvam utpadyate / tadyathā jighatsām apekṣya bhojane // ;
 (13) ākṣepakāraṇaṃ vidūraḥ pratyayaḥ / tadyathā avidyā jarā-maraṇasya // ;
 (14) abhinirvṛttikāraṇaṃ āsannaḥ pratyayaḥ / tadyathā avidyā saṃskārāṇām // ;
 (15) parigraha-kāraṇaṃ tadanyaḥ pratyayaḥ / tadyathā kṣetrodakapāśya-(? vāpyā)⁷² dikāṃ sasyodayasya // ;
 (16) āvāhakakāraṇaṃ anukūlataḥ pratyayaḥ / tadyathā samyagrājāsevā rājārādhanāyāḥ // ;
 (17) pratiniyamakāraṇaṃ pratyayaavaicitryam / tadyathā pañcagati-pratyayāḥ pañcānām gatīnām // ;
 (18) saha-kārikāraṇaṃ pratyayasāmagrī / tadyathā vijñānasya indriyam aparibhinnaṃ viṣaya ābhāsagataḥ tajjaś ca manaskāraḥ pratyupasthitaḥ // ;
 (19) virodhikāraṇaṃ antarāyaḥ / tadyathā sasyasyāśaniḥ // ;
 (20) avirodhakāraṇaṃ⁷³ a(na)ntarāyaḥ / tadyathā tasyaivāntarāyasyā-bhāvaḥ // " .

Betrachten wir zunächst die ersten 10 "Ursachen". Von ihren Bezeichnungen weichen nur Nr. 4, 6 und 10 von denjenigen ab, die uns bereits im MAVBh begegnet waren. "prakāśa⁰" anstelle von "abhi-vyakti⁰" bedarf angesichts von "prakāśana" im ersten "antaraśloka"

72. Mein Freund Schmithausen machte mich dankenswerterweise darauf aufmerksam, dass der Emendationsvorschlag von Pradhan nicht akzeptabel ist, dass vielmehr "⁰pāṣyādikaṃ" zu lesen ist, wie durch das Tibetische und Chinesische bestätigt wird. Durch die explizite Nennung von "Dung, Mist" kommt dieser Stelle demnach auch eine agrargeschichtliche Bedeutung zu.

73. Die Handschrift des ASBh liest genau umgekehrt im ersten Fall "⁰rodha⁰" und im zweiten "avirodhi⁰", während BoBh und Yogācārabhūmi gemeinsam in den Bezeichnungen dieser beiden Ursachen "⁰rodha⁰" bezeugen.

keines Kommentars; allenfalls wäre zu betonen, dass die Deutung von "abhivyakti" auch durch den AS also schlagend bestätigt wird. "viyoga⁰" anstelle von "viśleṣa⁰" ist nicht weniger unproblematisch; man könnte hier aber noch auf Sthiramatis Erläuterung von "viśleṣa" verweisen (MAVṬ 86.23): "viśamṣuyate 'neneti viśleṣaḥ". Bei "prāpaṇa⁰" anstelle von "prāpti⁰" könnte man meinen, es läge eine Verwechslung mit "prāpaṇa⁰" in dem ersten "antaraśloka" vor und die Erklärung des ASBh (36.15 f.) "prāpaṇakāraṇaṃ tenādhigamāt" als Bestätigung dafür ansehen. In Wahrheit liegt hier aber doch der gleiche Ursachenbegriff vor, wie u. a. das Beispiel klar zeigt, und ist "prāpaṇakāraṇa" natürlich ein "karmadhāraya"-Kompositum (und "adhigama" in der nicht-kognitiven, also konkreten Ausgangsbedeutung von "Zu-etwas-Hingehen", "Etwas-Erreichen" gebraucht). Auch die Beispiele stimmen weithin, teilweise sogar wörtlich bzw. sich nur durch den Gebrauch von synonymen Ausdrücken unterscheidend, mit denen aus der "Liste" des MAVBh überein. "śilpsthānādika" bei der siebten "Ursache" entspricht bedeutungsmässig dem Begriff "śilpajñatā", der, wie wir gesehen haben, in dem ersten "antaraśloka" statt "suvarṇakārādi" gebraucht war. Eine substantielle Abweichung scheint nur bei Nr. 9 vorzuliegen, insofern hier "Behauptung" und "logischer Grund" und "Beispiel" als "saṃpratyāyanakāraṇa" des "zu beweisenden (Prädikats)" angeführt werden und nicht wie im MAVBh der "hetu" als Ursache dieser Art für die "pratijñā". Im Lichte der oben (S. 363) herangezogenen Stelle aus dem AS kann aber kein Zweifel bestehen, dass es sich dennoch um den gleichen Ursachenbegriff handelt und dass auch die Erläuterung im ASBh (36.15: "saṃpratyāyanakāraṇaṃ tena samyañniścayāt") dahingehend zu verstehen ist, dass diese kognitive Entscheidung von der anderen Person gefällt wird, die "dazu gebracht wird, (etwas) zu erkennen (und im Bewusstsein der Richtigkeit dieser Erkenntnis Vertrauen dazu zu haben)."

Der Vollständigkeit halber seien die Erläuterungen auch der anderen der ersten 10 Ursachen noch zitiert, die das ASBh gibt (36.10 ff.): "utpattikāraṇaṃ tataḥ kāryasyābhūtvā prādurbhāvāt / sthiti-kāraṇaṃ utpannasya prabandhānupacchedāt / dhṛtikāraṇaṃ pātaprati-bandhāt / prakāśakāraṇaṃ āvṛtasyābhivyañjanāt⁷⁴ / vikāra-kāraṇaṃ

74. Man beachte, dass trotz der anderen Bezeichnung dieser Ursache hier wieder eine Ableitung von "abhi-vi-añj" gebraucht wird.

tatsamṭānasyānyathātvāpādanāt / viyogakāraṇaṃ saṃbandhasya (lies : "saṃbaddhasya" ?) dvaidhīkaraṇāt / pariṇatikāraṇaṃ tadavayavānāṃ deśāntarasamcaraṇāt / sampratrayakāraṇaṃ tena viparokṣānumānāt /".

Zusammenfassend darf festgestellt werden, dass die ersten 10 Ursachen des AS mit der "Liste" der 10 Ursachen im MAVBh völlig übereinstimmen. In Verbindung mit der Beobachtung, dass im AS anders als im MAVBh - auch im weiteren Kontext - kein Grund für die gegebene Reihenfolge der Aufzählung dieser "kāraṇāni" erkennbar ist, diese aber mit der dortigen identisch ist, lässt sich daraus die Vermutung ableiten, dass die "Liste" von insgesamt 20 Ursachen im AS aller Wahrscheinlichkeit nach - dem Grundcharakter dieses Werkes, wie er auch im Titel zum Ausdruck kommt, entsprechend - dadurch zustande gekommen ist, dass an die Gruppe von 10 Ursachen, wie sie im MAVBh bezeugt ist, (unter Beibehaltung der Reihenfolge ihrer Aufzählung) weitere, und zwar wiederum zusammen 10, Ursachen angefügt wurden. Diese Annahme würde ihrerseits implizieren, dass die doppelt so umfangreiche "Liste" des AS in der vorliegenden Form jünger ist als die "erste Zehner-Liste" als solche einerseits und die Zusammenstellung der bzw. einzelner der anderen 10 Ursachen andererseits.

Es fragt sich nur, auf welche Quelle(n) der Verfasser der AS bei diesen zusätzlichen Ursachen zurückgegriffen hat.

4.2. Die Antwort hat schon Schmithausen gegeben, indem er "die Reihe von 10 bzw. 20 Ursachen" für die Lösung literaturgeschichtlicher Probleme der älteren Yogācāra-Schule herangezogen hat⁷⁵ und dabei bezüglich des AS zu dem folgenden Ergebnis kam: "Auch hier ... findet sich - eingebaut in eine Reihe von zwanzig Ursachen ("kāraṇa") - die im vorigen erwähnte Reihe von zehn Ursachen. Die Definitionen entsprechen grösstenteils der Savitarkādibhūmi (z.B. beim "āvāhaka-kāraṇa"), doch ist in einigen Fällen ein Einfluss der Bo(dhisattva)-Bh(ūmi) sichtbar (z.B. beim "apekṣā-" und "parigraha-kāraṇa"). Widersprüche ergeben sich dabei jedoch nicht; es handelt sich offenbar um eine wohldurchdachte Verarbeitung der zur Verfügung stehenden

75. Vgl. seinen Aufsatz in: XVII. Deutscher Orientalistentag... in Würzburg, Vorträge, hrsg. v. W. Voigt (ZDMG Supplementa I), Wiesbaden 1969, 811-823.

Quellen." Mit der "Reihe von zehn Ursachen" sind also gerade nicht die in der "Liste" des MAVBh aufgezählten gemeint, sondern die im AS darüber hinaus bezeugenden Ursachen Nr. 11 bis 20. Von diesen stellt Schmithausen fest, dass sie offenbar der Savitarkādibhūmi einerseits und der BoBh andererseits entnommen sind, doch ohne dass sich Widersprüche ergäben. Es genügt deshalb für den hier gegebenen Argumentationszusammenhang, einen kurzen Blick auf den letzteren Text zu werfen. Da zeigt sich dann, dass dort (p. 70) in der Tat die folgenden "Ursachen" ("hetu") der Reihe nach erläutert werden: "anuvyavahāra-", "apekṣā-", "ākṣepa-", "parigraha-", "abhinirvṛtti-", "āvāhaka-", "pratiniyama-", "sahakāri-", "virodha-" und "avirodha-". Auch die Reihenfolge der Aufzählung entspricht also - ausser bei "abhinirvṛtti-" und "parigraha-hetu" - genau der des AS, so dass festgestellt werden darf: Die Reihe von 20 Ursachen im AS zerfällt tatsächlich in zwei Gruppen von jeweils 10 Ursachen; der Verfasser hat - auch in diesem Fall - auf vorgegebenes Material zurückgegriffen, d.h. diese Reihen jeweils unterschiedlichen Quellen entnommen. Die "Vorgeschichte" der "Liste" des MAVBh ihrerseits kann, wie sich im weiteren Verlauf der vorliegenden Untersuchung noch bestätigen wird, hier unberücksichtigt bleiben.

5. Auch unabhängig von der Frage nach der historischen Beziehung zwischen den beiden buddhistischen Parallelen darf man von einer strukturalistischen Position aus behaupten, dass die beiden Reihen von 10 Ursachen im MAVBh und AS in jeder Hinsicht, konzeptionell-inhaltlich, terminologisch wie in den jeweiligen Beispielen bzw. Erklärungen, so weitgehend übereinstimmen, dass es berechtigt erscheint, von nur einer "buddhistischen Liste" dieser Ursachen zu sprechen. Nun wäre aber zu erörtern, wie die Beziehung der "buddhistischen Liste" zu der "Lehre von den 9 Ursachen" im YBh historisch zu beurteilen ist. Denn dass auch diese beiden ihrerseits aufs engste miteinander verwandt sind, ist ja nach dem bisher schon Dargelegten so augenfällig, dass es sich geradezu erübrigt, das nun auch explizit festzustellen bzw. durch einen Vergleich im einzelnen nachzuweisen.

5.1. Eine genaue vergleichende Betrachtung ist aber aus einem anderen Grund doch erforderlich, um nämlich nach Indizien Ausschau zu halten, welche es, zumindest im Sinne einer kumulativen Evidenz,

erlauben zu entscheiden, wer hier von wem abhängt, - und auf diese Entscheidung zielt die vorliegende Untersuchung ja ab, da mit der Beobachtung der verblüffenden Ähnlichkeit allein herzlich wenig erreicht ist. Angesichts der zahlreichen Unsicherheiten, denen ein jeder Versuch der absoluten Datierung der fraglichen Texte ausgesetzt ist, wird man ja nicht einfach mit ihren mutmasslichen Entstehungszeiten argumentieren wollen, sondern sich unabhängig davon - wie auch von einer a priori gegebenen allgemeinen Wahrscheinlichkeit - darum bemühen, den zitierten Textabschnitten selbst Beobachtungen abzugewinnen, die Aufschluss über die Richtung der Beeinflussung geben, - und solche lassen sich ja durchaus machen. Die Prämisse, von der dabei ausgegangen wird, ist natürlich die, dass die Übereinstimmungen zwischen der "Lehre von den 9 Ursachen" im YBh und der "buddhistischen Liste von 10 Ursachen" nicht auf einem Zufall beruhen können.

Als erstes darf dann, ohne dass mit dieser Voranstellung - ebensowenig wie mit der Reihenfolge der Behandlung der weiteren Punkte - notwendig eine Gewichtung im Sinne einer auf- oder absteigenden Klimax verbunden wäre, festgestellt werden, dass sich die "Lehre von den 9 Ursachen" dadurch auszeichnet, dass in einigen Fällen gleichzeitig von etwas ausgesagt wird, eine bestimmte Ursache zu sein, und ausserdem noch ein Beispiel aus dem Alltagsleben dafür gegeben wird. Der AS dagegen beschränkt sich darauf, jeweils ein anschauliches Beispiel zu geben, während im MAVBh zunächst ebenso verfahren wird, um erst im nächstfolgenden Abschnitt die verschiedenen Ursachen-Begriffe auch auf die "Hindernisse" anzuwenden. Im Vergleich zu den buddhistischen Quellen nimmt sich die Darstellung des YBh also einerseits dichter, komprimierter aus, andererseits aber elaborierter. Berücksichtigt man die weitere Tatsache, dass im YBh häufig gerade Yoga- bzw. zugleich auch Sāṃkhya-spezifische "Anwendungen" gegeben werden - wie z.B. "manasaḥ puruṣārthatā" im Falle von "sthitikāraṇa" oder "yogāṅgānuṣṭhānaṃ vivekakhyāteḥ" im Falle des "prāptikāraṇa" -, dann ergibt sich bereits aus diesen Beobachtungen eine grössere Wahrscheinlichkeit dafür, dass es der Verfasser des YBh ist, der hier die "buddhistische Liste" verarbeitet hat, und nicht umgekehrt ein buddhistischer Autor die "Lehre von den 9 Ursachen" des YBh.

Eindeutiger jedoch sind jene Fälle, in denen sich der Yogabhāṣya-

kāra vergleichsweise besonders ausführlich zu einem bestimmten Ursachen-Begriff äussert. Das gilt für das "anyatvakāraṇa" und vor allem das "dhr̥tikāraṇa", deren Anwendung auf verschiedene Bereiche der Sāṃkhya- und Yoga-Vorstellungswelt eingehender behandelt wird. Vergleicht man diesen Teil des YBh mit den entsprechenden Ursachen in den buddhistischen Parallelen - und an der konzeptionellen Gleichheit von "anyatvakāraṇa" hier und "pariṇatikāraṇa" dort kann ja aufgrund der Beispiele kein Zweifel bestehen -, dann neigt sich die Waage doch sehr deutlich zugunsten der Annahme, dass es der Verfasser des YBh ist, der hier die buddhistische Vorlage entsprechend ausgestaltet und Sāṃkhya-Yoga-spezifisch ausgearbeitet hat.

Wenn auch vielleicht nicht für sich genommen, so doch auf jeden Fall in Verbindung mit den in § 2.2 und 2.3 namhaft gemachten YBh-immanenten Verdachtsmomenten berechtigen diese Beobachtungen zu dem Schluss, dass die "Lehre von den 9 Ursachen" im YBh eine Aufnahme und partielle Adaption der in Yogācāra-Texten bezeugten "Liste" von 10 "kāraṇas" darstellt.

5.2. Nachdem sich der bei der Analyse des YBh-Abschnitts aufgetauchte Verdacht somit zur Gewissheit - d.h. natürlich zu dem Grad von Gewissheit, wie er in solchen Fällen in der Indien-Philologie maximal erreicht werden kann - erhärtet hat, soll nun noch einmal ein abschliessender vergleichender Blick auf die "Lehre von den 9 Ursachen" im YBh und ihre Quelle in Gestalt der buddhistischen Liste von 10 Ursachen geworfen werden, nun aber mit dem Ziel, die Abweichungen ersterer von der letzteren als bewusste Umgestaltungen zu begreifen und möglichst auch die ihnen jeweils zugrundeliegenden Motive zu erkennen.

Die Zahl der Ursachen ist im YBh auf 9 reduziert worden, und zwar eindeutig durch Ausschluss der in den buddhistischen Parallelen "saṃpratyāyanakāraṇa" genannten. Der Grund ist vermutlich darin zu sehen, dass die Unterscheidung zwischen einer Erkenntnis, die man selbst durch Schlussfolgerung gewinnt, und dem Beweis durch Schlussfolgerung oder ihrer Vermittlung durch die Sprache dem Verfasser des YBh als nicht so belangvoll erschien, dass er sich den Buddhisten auch hinsichtlich der Annahme von zwei entsprechenden Ursachen angeschlossenen hätte. Ob er dabei zugleich der Meinung war, dass diese Art von Ursache durch einen der übrigen Ursachen-Begriffe bereits abge-

deckt sei, muss offenbleiben. Bezeichnend ist jedenfalls, dass der Unterschied zwischen dem, was die Buddhisten als "saṃpratyaya-" und "saṃpratyāyana-kāraṇa" auseinanderhalten, in dem Abschnitt des YBh, wo von der Schlussfolgerung ("anumāna") gehandelt wird, also im YBh zu YS 1.7, auch mit keinem Wort erwähnt wird.

Die Reihenfolge der Aufzählung der Ursachen im YBh, auf die bisher mit Bedacht noch nicht der Blick gelenkt wurde, stimmt nicht völlig mit der in der buddhistischen Liste überein. Das lässt sich am bequemsten aus einer synoptischen Tabelle ablesen, in dieser ist die "überschüssige" Ursache der buddhistischen Parallelen eingeklammert und sind in der 1. Spalte rechts die Zahlen beigefügt, die sich ergäben, bestünde völlige Übereinstimmung.

	YBh		MAVBh		AS
1	utpatti		utpatti		utpatti
2	sthiti		sthiti		sthiti
3	abhivyakti	(4)	dhṛti		dhṛti
4	vikāra	(5)	abhivyakti		prakāśa
5	pratyaya	(8)	vikāra		vikāra
6	prāpti	(10)	viśleṣa		viyoga
7	viyoga	(6)	pariṇati		pariṇati
8	anyatva	(7)	saṃpratyaya		saṃpratyaya
9	dhṛti	(3)	(saṃpratyāyana)		(saṃpratyāyana)
10			prāpti		prāpaṇa

Nach den Gründen für diese Umstellungen zu fragen, ist ein etwas problematisches Unterfangen; denn die Reihenfolge der Behandlung der einzelnen Ursachen im YBh folgt nach dem "yathāsaṃkhya"-Prinzip der ihrer Aufzählung in dem vorangestellten Vers, die ihrerseits, zumindest u. a., metrisch bedingt sein mag. Dass es auch im YBh einen solchen Memorialvers überhaupt gibt, ist freilich wegen des "antaraśloka" im MAVBh bemerkenswert; andererseits impliziert sein Vorhandensein aber keineswegs die Annahme, dass er nicht vom Verfasser des YBh selbst stammen kann; im Gegenteil muss das als die wahrscheinlichere Annahme gelten, zumal auch das "āha" der Antwort "navaivety āha" (s. o. S. 342) - so wie häufig im Mahābhāṣya - durchaus "ich sage" bedeuten kann. Trotzdem fällt auf, dass die beiden Ursachen, welche im YBh ans Ende gestellt worden sind, zugleich die-

jenigen sind, zu denen der Verfasser am ausführlichsten Stellung nimmt. Wichtiger aber als die Klärung der Frage nach den Gründen für die Umstellungen ist wohl die Beobachtung, dass die Reihenfolge bei den ersten 4 Ursachen, nachdem das "dhṛtikāraṇa" ans Ende gerückt war, übereinstimmt, was als ein weiteres Indiz für die Abhängigkeit der "Lehre von den 9 Ursachen" im YBh von den buddhistischen Parallelen gewertet werden darf.

Vor allem jedoch gilt es, die Bezeichnungen der einzelnen Ursachen zu betrachten. Da ist dann zunächst einmal weitgehende Identität festzustellen, die in mindestens zwei Fällen, nämlich bei "utpatti-" und "abhivyaktikāraṇa", eine schlagende Erklärung für die oben (§ 2.3) vorgetragenen terminologischen Bedenken bietet: Die Ausdrücke sind eben einfach aus der buddhistischen Vorlage übernommen worden! Man muss allerdings vermuten, dass sie nicht einfach nur gedankenlos-mechanisch beibehalten wurden; denn sonst wäre nicht verständlich, dass sich der Verfasser des YBh in anderen Fällen, nämlich bei den von den Buddhisten "saṃpratyaya-" bzw. "pariṇatikāraṇa" genannten Ursachen, für eine Änderung entschieden hat. Allem Anschein nach hielt er die Übernahme der Bezeichnungen "utpatti-" und "abhivyakti(kāraṇa)" für unproblematisch, und zwar vermutlich deshalb, weil die Bedeutungen, in denen sie hier gebraucht sind, allgemein bekannt und deshalb ohne weiteres verständlich sind. Dass der Verfasser des YBh andererseits das buddhistische "saṃpratyaya" durch "pratyaya"⁷⁶ ersetzt hat, ist möglicherweise durch den Wunsch bedingt, an diesem gerade im Yoga so wichtigen Terminus festzuhalten, der sich zudem ja auch nur durch das Fehlen des "saṃ-"⁷⁷ von seinem buddhistischen Äquivalent unterscheidet. Befremdlich dagegen wirkt, jedenfalls auf den ersten Blick, die Ersetzung von "pariṇati" durch "anyatva". Gewiss, der entsprechende Sāṃkhya-Yoga-Terminus ist "pariṇāma" bzw. auch "vipariṇāma";

76. Zum Unterschied zwischen "pratyaya-" und "utpattikāraṇa" bemerkt der Vivaraṇakāra richtig (2o9.27 ff.): "pratyayakāraṇaṃ dhūmajñānam agniñānasya / pratyayasya phalavataḥ pramāṇasya kāraṇam ity arthaḥ / pūrvatra tu 'bhavati vijñānasya' iti jñānasyopādānakāraṇaṃ vivakṣitam //."

77. Siehe auch oben S. 363 "prāpaṇa" versus "saṃprāpaṇa". - Aus dem "antaraśloka" im MAVBh geht allerdings hervor, dass auch für die Buddhisten "pratyaya" und "saṃpratyaya" vertauschbar waren.

aber bei "pariṇāti" handelt es sich schliesslich nur um ein mit einem anderen Suffix abgeleitetes Primärnomen, das grundsätzlich ebenso wie "pariṇāma" sowohl den Prozess der "Umwandlung" als auch sein Ergebnis bezeichnen kann. Der Wechsel des Ausdrucks bleibt also mindestens überraschend, und der Beweggrund für ihn dürfte somit anderswo zu suchen sein. Ich vermute, dass er in der bedeutenden Rolle liegt, welche die Begriffe des "anyathātva" und "ananyathātva" im Rahmen der Vorstellungen spielen, die der Verfasser des YBh, dabei, wie nach de la Vallée Poussin noch einmal Frauwallner gezeigt hat,⁷⁸ wiederum buddhistische Anregungen aufgreifend, von dem Umwandlungsvorgang entwickelt hat;⁷⁹ ich möchte aber auch auf die "Anwendung" dieser Ursache auf die Yoga-Psychologie verweisen, wie sie in dem zitierten YBh-Abschnitt im Rahmen der "Lehre von den 9 Ursachen" bis hin zu ihrer Heilsrelevanz ("tattvajñānaṃ mādhyasthye") beispielhaft dargelegt wird; denn im Hinblick darauf ist es in der Tat einleuchtend, dass der Bezeichnung "Anderssein" der Vorzug gegenüber "Umwandlung" gegeben wurde. Auf jeden Fall aber darf man wohl so viel sagen: Es lag dem Verfasser offenbar daran zu betonen, dass eine "Umwandlung" wesentlich darin besteht, dass ein als durchgängig gedachtes stoffliches Etwas einen anderen "dharma" oder andere "dharmas" annimmt, ohne darob stofflich selbst ein Anderes zu werden.

Noch schwieriger zu beurteilen ist die Bezeichnung "viyogakāraṇa". Denn dabei kann es nicht einmal als ausgemacht gelten, dass überhaupt eine Änderung auf seiten des Yogabhāṣyakāra vorliegt. Andererseits ist hier auf ein semantisches Problem einzugehen, dessen in § 2.3 mit Absicht noch nicht Erwähnung getan wurde. Der Ausdruck "viyoga" wird nämlich in Sāṃkhya-Yoga-Texten in erster Linie, wenn nicht gar ausschliesslich, in einer sehr spezifischen engen Bedeutung verwendet, und zwar zur Bezeichnung der "Trennung" von Urmaterie und Seele als Folge der heilskonstitutiven Erkenntnis ihrer absoluten Verschiedenheit. Und genau in diesem Zusammenhang spricht der Verfasser des YBh in seinem Kommentar zu YS 2.23 von "viyogasya

78. Geschichte der indischen Philosophie, Bd. I, Salzburg 1953, 411 ff.

79. Man wird in diesem Zusammenhang aber aus dem Umstand, dass der Ausdruck "anyathātva" auch im ASBh begegnet (s. o. S. 367), nicht unbedingt schliessen können, dass der Yogabhāṣyakāra auch ihn übernommen hat.

kāraṇam", führt er dort doch u. a. aus: " yā tu draṣṭuḥ svarūpopa-
labdhiḥ so 'pavargaḥ / darśanakāryāvasānaḥ saṃyoga iti darśanaṃ
viyogasya kāraṇam uktam / ", was Woods (1927: 161) übersetzt:
"Whereas the apperception of what the Seer is, is liberation. Since the
correlation lasts until sight is effected, sight is said to be the cause
of discorrelation". Das liesse sich gewiss noch präziser fassen, statt
einen entsprechenden Vorschlag zu machen, will ich mich hier aber
darauf beschränken, den Vivaraṇakāra erneut zu Wort kommen zu
lassen, der dies folgendermassen erläutert (195. 29 und 196. 8-12):
"yasmād darśanakāryadvaya- (d. i. "bhoga" und "apavarga") prayuktaḥ
saṃyogas tasmād darśanakāryāvasānaḥ saṃyogaḥ (,) tena
puruṣasaṃyogavad darśanaṃ viyogasya kāraṇam ity⁸⁰
uktam / guṇapuruṣāntaradarśanaṃ pradhānapuruṣaviyogasya
kāraṇam ity uktam, kāryasya darśanena paryavasitatvāt // saṃsāri-
saṃsārahetuyāthātmyadarśanaṃ duḥkhaduḥkhisam̐yogahetunivartakaṃ,
duḥkhiduḥkhaḥhetuyāthātmyaviṣayatvāt, rogirogahetuyāthātmyadarśana-
vat // ". Man kann im Zusammenhang des in Rede stehenden Problems
aber auch nicht davon absehen, dass der Verfasser des YBh den
Begriff des "viyogakāraṇa" in seiner - mit der buddhistischen Ver-
wendung übereinstimmenden - weiteren bzw. allgemeinen Bedeutung
von "Ursache einer Trennung schlechthin" durchaus systemimmanent
stimmig zu gebrauchen bzw. anzuwenden versteht und dass es schliess-
lich u. a. gerade dieser thematische Kontext war, der zu der expliziten
Einführung dieses Ursachenbegriffs und damit zu dem "Exkurs" über
die 9 Ursachen geführt hat. Gleichwohl hat man eher den Eindruck,
dass auch die Bezeichnung "viyogakāraṇa" deshalb hier im YBh
erscheint, weil sie aus der buddhistischen Vorlage übernommen wurde.
Sollte es sich aber doch um eine Ersetzung des buddhistischen
"viśleṣa" handeln, dann dürfte andererseits nach dem eben Dargelegten
klar sein, warum sich der Yogabhāṣyakāra lieber für den Ausdruck
"viyoga" entschieden hat.

Wenden wir uns nun noch den Beispielen einschliesslich der aus
dem Alltagsleben entnommenen zu. Da zeigen sich zum einen wieder
eine Reihe von signifikanten Übereinstimmungen, die man sich weigern
muss, als auf Zufall beruhend anzusehen. Auch sie erklären sich am

80. In der Ausgabe ist auch "ity" fett gedruckt; es ist aber nicht
zwingend nötig anzunehmen, dass es Teil des "pratīka" ist.

plausibelsten durch die Annahme, dass die Beispiele in gleicher Weise z.T. aus der buddhistischen Liste entlehnt sind. In einem Fall kann man sogar ein kleines textkritisches Problem lösen. Bei dem "laukika"-Beispiel für das "vikāra-kāraṇa" hat der Verfasser des Vivaraṇa (cf. 2o9.25 f.) nämlich offensichtlich "yathā agniḥ pākasya" gegenüber "...pākasya" gelesen; angesichts der Parallele im MAVBh wird man aber nicht zögern, letztere für die ursprüngliche Lesart zu halten, obwohl erstere aus semantischen Gründen als lectio difficilior zu gelten hätte. Zum anderen lassen sich einige Änderungen beobachten. Dass bei der 1. Ursache das "Innenorgan" ("manas") als "utpattikāraṇa" bezeichnet wird, passt vorzüglich zu der Yoga-Erkenntnistheorie bzw. speziell der Wahrnehmungslehre.⁸¹ Ähnliches gilt für die "Anwendungen" im Falle des "sthiti-", "vikāra-", "prāpti-", "viyoga-" und, wie bereits bemerkt, vor allem auch "anyatva-" und "dhṛtikāraṇa". Ergänzt worden ist das Beispiel "yathā dharmāḥ sukhasya" (s.o.S. 341) bei der "Ursache der Erlangung", wobei allerdings, wie die Bedeutung von "dharma" zeigt, durchaus wieder auf eigene Anschauungen zurückgegriffen wurde. Insgesamt kann also auch in diesem Teilbereich ein deutliches Mass von geschickter Umgestaltung und offenbar wohldurchdachter Verarbeitung der buddhistischen Vorgabe verzeichnet werden.

So darf denn abschliessend als Ergebnis der vorstehenden Untersuchung als ganzer festgehalten werden, dass die "Lehre von den 9 Ursachen" im YBh zu YS 2.28 nichts anderes darstellt als eine adaptierende Übernahme entsprechenden buddhistischen Gedankenguts, wie auch immer dessen "Vorgeschichte" innerhalb dieses vielarmigen Traditionsstromes beschaffen gewesen sein mag. Eine Entscheidung des Inhalts, dass etwa nur die "Liste" des MAVBh oder nur die des AS als Quelle fungiert hat, ist dabei aber nicht möglich; im Gegenteil, es gibt einige Indizien, die eher darauf hindeuten, dass vielleicht beide dem Verfasser des YBh bekannt waren. Man kann u.a. deshalb auch nicht ausschliessen, dass der Einfluss von einer anderen, dritten Quelle ausging, oder gar aus mündlicher Überlieferung stammt.

6. Man sollte es aber besser nicht bei dieser Feststellung allein bewenden lassen. Jedenfalls drängt es mich, im Sinne eines Ausblicks

81. Zu dieser vgl. vor allem YBh zu YS 1.7.

noch zwei Bemerkungen anzufügen. Zum einen scheint es mir nämlich der Hervorhebung wert, dass der Verfasser des YBh nicht nur - wie im Falle seiner Anschauungen über den Umwandlungsvorgang - unter dem Einfluss der Schule des Sarvāstivāda stand,⁸² sondern, wie die vorliegende Untersuchung gezeigt hat, sich auch von den Yogācāras hat anregen lassen. Aus der umgekehrten Perspektive betrachtet, lässt sich nun aber auch die sorgfältig belegte Feststellung Schmithausens,⁸³ dass "die Schule der Yogācāras oder Vijñānavādins ... eine der einflussreichsten Richtungen" war, "die der Buddhismus hervorgebracht hat", dahingehend ergänzen, dass ihr Einfluss eben auch im YBh nachweisbar ist.

Die zweite Bemerkung betrifft das grundsätzliche Problem der "Verwertung" buddhistischer Anschauungen, Lehrelemente usw. im Pātañjalayoga und ihrer Spuren im YS und YBh. Beide Texte sind zwar bereits mehrfach daraufhin untersucht worden, aber leider noch nicht umfassend. Denn de la Vallée Poussin, dem wir die wohl eingehendste Arbeit dieser Art verdanken,⁸⁴ hat sich vor allem auf das YS selbst konzentriert, ohne dieses Material doch völlig auszuschöpfen, und Frauwallners ähnlich gerichtete Untersuchungen zum YBh sind nur einem kleinen, wenn auch wichtigen, Teilausschnitt der Lehren des Verfassers gewidmet. Mit anderen Worten: Es sind hier schon erste, die Orientierung erheblich erleichternde Schneisen durch bzw. in den Dschungel geschlagen worden, aber in seiner Gesamtheit ist er noch keineswegs "durchforstet" worden (heute, im Zeitalter der Vernichtung der letzten tropischen Regenwälder, muss man wohl anfügen: *sit venia verbo*). Das gilt namentlich für das YBh, dem man sich deshalb verstärkt zuwenden sollte, ohne sich dabei freilich durch die Frauwallnerschen Kategorien der "theoretischen Anschauungen" im Unterschied zum "praktischen Erlösungsweg" das Blickfeld einengen zu lassen. Denn schon aufgrund des erheblich grösseren Umfangs dieses Yoga-Textes sind bei ihm deutlich mehr und, wie ich hoffe demonstriert zu haben, durchaus noch interessante Aufschlüsse zu erwarten, - die,

82. Vgl. Frauwallner, o. c., l. c. . .

83. L. c., 811 nebst Anm. 3.

84. "Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali" in: *Mélanges chinois et bouddhiques* V, 1936-37, 223-242. Zu weiterer einschlägiger Sekundärliteratur s. Frauwallner, o. c., 483 (Anm. 214).

so wäre Jacobi⁸⁵ grundsätzlich entgegenzuhalten, erst vollständig vorliegen müssen, bevor die differenzierte⁸⁶ intellektuelle Haltung des Verfassers zum Buddhismus und damit zusammenhängende Fragen insgesamt gewürdigt bzw. beantwortet werden können, will man mehr erreichen als auf Impressionen beruhende Spekulationen. Eine solche umfassende, d.h. das bisher Bekannte kritisch rekapitulierende und das Fehlende erarbeitende Untersuchung des YBh auf die mannigfachen Einflüsse buddhistischer Lehren hin, würde letztlich natürlich auch zu einem besseren Verständnis der komplexen Wechselbeziehungen⁸⁷ zwischen Hinduismus und Buddhismus in Indien beitragen.

85. Vgl. seinen Aufsatz "Über das ursprüngliche Yogasystem I" in: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1929, 581-624 = Kleine Schriften, hrg. v. B. Kölver, Wiesbaden 1970, 682-725. Meine Bemerkung bezieht sich auf das, was Jacobi im letzten Absatz (624 = 725) sagt.

86. Wie u.a. seine Kritik am "cittamātravāda" zeigt (vgl. YBh zu YS 4.14 und 23).

87. Mit Oberhammer (1977: 141 Anm. 36) wird man grundsätzlich auch "die Möglichkeit, dass sowohl die buddhistische wie die yogische Tradition auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen, die auf Seiten des Buddhismus lediglich in älteren Schichten bezeugt ist" im Auge behalten, jedoch, um einem möglichen Missbrauch dieses Arguments vorzubeugen - dass es nämlich wie ein Joker immer dann ins Spiel gebracht wird, wenn jemand den Anspruch erhebt, ein Element der Beeinflussung des (Pātañjala-) Yoga durch den Buddhismus nachweisen oder doch glaubwürdig machen zu können - folgendes zu bedenken geben: Frauwallner, von dem sich Oberhammer hier offenbar hat inspirieren lassen, führt im Anschluss an seine Feststellung, dass er "an eine Abhängigkeit des Buddhismus vom Sāṃkhya nicht glauben" könne, (Geschichte d. ind. Philosophie I 477, Anm. 147) zwar aus, dass "die dafür angeführten Tatsachen", soweit sie "überhaupt zutreffen", sich daraus erklären, "dass Buddhismus und Sāṃkhya dem gleichen Entwicklungsstrom angehören", stellt dabei aber ausdrücklich auch einschränkend fest, dass es sich nur um Tatsachen "allgemeiner Art" handelt, dass also "charakteristische Einzelzüge, wie sie die Eigenart eines Systems unzweideutig kennzeichnen, darunter fehlen". Man wird deshalb gut daran tun, die Annahme einer "gemeinsamen Wurzel" oder - vorsichtiger formuliert - eines "gemeinsamen Erbes" von Yoga und Buddhismus dahingehend zu überdenken, ob man mit ihr nun Übereinstimmungen "allgemeiner Art" oder auch "in charakteristischen Einzelzügen" erklären möchte. Besonders im letzteren Fall bedürfte sie sorgfältigster argumentativer Absicherung, will man nicht

Korrekturnachtrag

Auf dem XXIII. Deutschen Orientalistentag in Würzburg habe ich eine komprimierte Fassung dieses Aufsatzes vorgetragen; in der anschliessenden Diskussion wurden zwei Fragen angeschnitten, auf die ich auch hier in aller Kürze eingehen möchte. Gefragt wurde, ob in der buddhistischen Liste nicht gerade auch ein Begriff wie "vināsa-kāraṇa" o.ä. zu erwarten wäre und ob der Begriff des "pariṇati-kāraṇa" nicht doch auf eine Beeinflussung in umgekehrter Richtung, also von seiten des Sāṃkhya-Yoga auf den Buddhismus, hinweise. Erstere Frage betreffend wäre mit Frauwallner (Die Philosophie des Buddhismus, Berlin 1958, 103) festzustellen, dass "das beständige Entstehen und Vergehen also nicht durch äussere Ursachen herbeigeführt ist, sondern in der Natur der Dinge liegt", wozu u. a. auch Abhidharmakośabhāṣya (ed. Pradhan/Haldar, Patna 1975, 193 f.) zu vergleichen wäre, d. h. der Abschnitt, den Frauwallner (o. c., p. 104 ff.) übersetzt hat. Zu dem zweiten Punkt wäre darauf zu verweisen, dass Ausdrücke wie "pariṇāma", "vipariṇāma" und "pariṇati" teilweise schon in kanonischen Texten des Buddhismus durchaus belegt sind und in einer Weise gebraucht werden, die als unverdächtig gelten muss. Ich ergreife aber gern die Gelegenheit, ausdrücklich festzustellen, dass ich einen Einfluss des Sāṃkhya auf das buddhistische Denken natürlich keineswegs

nur ungeprüft eine traditionell-hinduistische Glaubensüberzeugung übernehmen, deren Charakter als Vorurteil doch wohl deutlich genug ist, - wie denn auch die Vorstellung, dass eine jede Form der Übernahme fremden Gedankenguts im Bereich der Philosophie gewissermassen intellektuell "ehrenrührig" ist, einer kritischen Betrachtung zu unterwerfen wäre. Des weiteren müsste sich ein jedes zu dem "gemeinsamen Erbe" gehörige Element eigentlich bis in die ältesten Schichten der buddhistischen Literatur zurückverfolgen lassen, was für die "Lehre von den 9 Ursachen" jedenfalls nicht gilt. Ich meine aber letztlich, dass durch alle bisherigen Untersuchungen zum YS und YBh zusammengenommen die Tatsache der Beeinflussung durch buddhistisches Gedankengut als solche in so klarer Weise erwiesen ist, dass hinfort gar nicht anders verfahren werden kann, als terminologische, doktrinäre und sonstige Übereinstimmungen immer dann unter dem Aspekt der Beeinflussung zu betrachten, wenn sie nicht überhaupt nur oder zumindest mit einem deutlich höheren Grad von Wahrscheinlichkeit durch die Annahme einer beiden Traditionen gemeinsamen Herkunftsquelle plausibel erklärt werden können.

a limine ausschliesse, im Gegenteil, in einem bestimmten anderen doktrinären Zusammenhang, auf den ich in einer noch in Arbeit befindlichen Monographie eingehen werde, halte ich ihn sogar für sehr wahrscheinlich.

D.J. Kalupahana, *Causality: The Central Philosophy of Buddhism* (Honolulu 1975) kam mir erst nach Abschluss des Manuskripts in die Hände. Die Ursachenlisten aus dem MVBh und AS werden dort zwar erwähnt bzw. besprochen, aber das Buch enthält gleichwohl nichts, das für die von mir behandelten Probleme von Belang wäre.