

Schopenhauer und die Religionen Asiens

Von Arthur Hübscher (Frankfurt a. M.)

In der Vorrede zu seinem Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ hat Schopenhauer die drei geistigen Großmächte genannt, denen er viel für sein eigenes Werk zu danken habe: Platon, Kant und die „uralte indische Weisheit“ der Veden und Upanishaden. „Die Welt als Wille und Vorstellung“ ist 1818 erschienen, in einer Zeit, da die Aufnahmebereitschaft der europäischen Geisteswelt für den fernen Osten sich überraschend gewandelt hat. An die Stelle des China-Erlebnisses, das im Jahrhundert des Rationalismus herrschte, ist ein neues Indien-Erlebnis getreten. Die Zuneigung zu dem nüchtern-vernunftgemäßen Denken und Leben der Chinesen ist verschwunden, — vorbei die Jahre, da Leibniz an den europäischen Fürstenhöfen Verständnis für das Geistesleben Chinas zu wecken suchte, da Christian Wolff in der berühmten Rektoratsrede von 1721 der Ethik des Konfuzius das Lob spendete, sie stimme mit seiner eigenen Philosophie überein, ein Lob, das ihn allerdings seinen Lehrstuhl kostete, vorbei die Verherrlichung der chinesischen Religion, für die Voltaires Tragödie „L'orphelin de la Chine“ (1755) ein viel gerühmtes Beispiel lieferte. Vorbei auch die Zeit der Chinoiserie, in der chinesische Figuren und Ornamente überall auf Stoffen, auf Fayencen und Porzellan erschienen.

Die Wende kam in der Zeit der aufsteigenden Romantik, in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts, als die ersten, von Angehörigen der Ostindischen Kompanie besorgten Übersetzungen aus der noch unbekanntem Sanskritliteratur vorlagen und die geistige Entdeckung Indiens einleiteten. 1785 hatte Charles Wilkins eine englische Übersetzung des religiös-philosophischen Lehrgedichts „Bhagavadgita“ aus dem Mahabharatam vorgelegt, 1789 lieferte William Jones eine Übertragung von Kalidasas Drama „Sakuntala“, und 1794 ließ er eine Übersetzung von Menus Gesetzbuch folgen, dem Systemwerk der indischen Gesellschaftsordnung, die wenige Jahre später (1797) von J. Chr. Hüttner eine Verdeutschung erfuhr. Um die Jahrhundertwende schließlich begann Thomas Colebrooke mit der Veröffentlichung einer Reihe von Abhandlungen, die bahnbrechend für das Studium der philosophischen Systeme der Inder wirkten.

Die „Sakuntala“ aber wurde von Georg Forster alsbald aus dem Englischen ins Deutsche übertragen. Forster schickte seine Arbeit im Mai 1791 Herder zu, dem großen Anreger der deutschen Geistesgeschichte, und das Geschenk wurde mit überschwenglicher Begeisterung aufgenommen — „eine wahre Blume des Morgenlandes und die erste schönste ihrer Art“, schrieb Herder in seinem Dankesbrief. Schon im nächsten Jahre gab er in drei Briefen seiner „Zerstreuten Blätter“ eine feinfühligte Analyse der Dichtung, um

den gefundenen Schatz einem weiteren Kreis bekannt zu machen. Schiller druckte im 10. Heft der „Thalia“ einige Szenen ab, Goethe stellte es den Fratzen der indischen Steinhauer, von denen er nichts wissen wollte, mit uneingeschränkter Bewunderung entgegen:

„Will ich den Himmel, die Erde, mit einem Namen begreifen,
Nenn ich, Sakuntala, dich, und so ist alles gesagt“¹.

Und Schelling, in der nachgelassenen „Philosophie der Mythologie“ (1842), nannte die Sakuntala eines der wenigen Werke, von denen man sagen könne, die Seele habe sie „allein und ohne alles Zutun des Menschen vollendet“².

Die „Sakuntala“ entsprach dem Idealbild, das Herder ahnungsweise schon früher, auf Reise- und Missionsberichten fußend, in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1787), entworfen hatte und das für die ganze Folgezeit richtungweisend wurde. Herder nannte den Orient die Wiege der Menschheit schlechthin, er sprach von einem goldenen Zeitalter, dessen Züge er noch im Indien seiner eigenen Zeit wiederfand. Für Novalis war Indien das Land, in dem alte Sehnsucht Erfüllung findet, für Hölderlin das „Land an der Quelle“, das Land der Herkunft des Wortes und der menschenbildenden Stimme, und E. T. A. Hoffmann sagte zum höchsten Ruhme der Musik, daß sie den Geist in seine indische Heimat führe. In die Vielfalt dieser Stimmen aus Traum und Sehnsucht suchte, noch vor der Wende zum 19. Jahrhundert, in Herders Spuren, sein Freund und Schüler, der junge Jenenser Privatgelehrte Friedrich Majer, Einheit und Zusammenhang zu bringen. Er tat es ohne Kenntnis des Sanskrit, aber in zähem Bemühen um alles, was die langsam einsetzende Erforschung der religiösen und der philosophischen Texte der indischen Literatur beibringen und den kühnen Anspruch rechtfertigen konnte, „daß die Hindu oder die Bewohner des alten Indiens den ersten Platz unter den gebildeten Völkern des Altertums verdienen“³ — Majer hatte diesen Anspruch schon in seinen Studien „Zur Kulturgeschichte der Menschheit“ verfochten, einer Jugendarbeit, deren Mängel ihm allerdings bald bewußt wurden. Die Vorarbeiten, auf die er sich stützen konnte, gaben ein recht verworrenes und undurchsichtiges Bild der verschiedenen auseinander und irgendwie doch wieder ineinander laufenden Erscheinungsformen indischer Religiosität. Es gab eine noch immer als Quelle anerkannte Barockschrift: Abraham Rogers „Offene Thür zum verborgenen Heydenthum“ (1651), die sich über Leben, Sitten und Religionen an der Koromandelküste ausließ; der Marinekommissar Pierre Sonnerat hatte eine mehrjährige Reise nach Ostindien und China beschrieben (1782), ein Werk, dem Goethe den Stoff zu seinen Balladen „Der Gott und die Bajadere“ und „Paria“ entnahm; auch ein paar ins Grundsätzliche zielende Arbeiten lagen vor: ein Buch „Über die Religion und Philosophie der Indier“ (1778), verfaßt von dem Theologen J. F. Kleuker, der auch den Avesta übersetzte und herausgab, und eine Darstellung der „Brahmanisch-Indischen Götterlehre“ (1797) aus der Feder des österreichischen Karmeliten Paulinus a Sancto Bartholomeo. Später kamen die Aufzeichnungen eines Schweizers dazu, der lange Zeit im Dienst der Ostindischen Kompagnie ge-

standen hatte, — seine Witwe, Mad. Polier, gab sie unter dem Titel „Mythologie des Indous“ 1809 heraus. Mit solchen Hilfsmitteln also versuchte Majer in Beiträgen zu romantischen Journalen und Zeitschriften nach und nach das trübe Bild aufzuhellen. Er wußte um die Schwierigkeiten seiner Aufgabe, aber auch um das Fernziel, dem er dienen wollte: „Das indische Studium“, meinte er, würde „ganz entschieden einst einen ebenso bedeutenden, ich glaube aber noch größeren Einfluß auf die europäische höhere Bildung gewinnen, wie vor und seit 300 Jahren das humanistische“⁴. Die abschließende Darstellung seiner Forschungsergebnisse aber, das Buch „Brahma oder die Religion der Indier als Brahmaismus“ konnte erst kurz nach seinem Tode, 1818, erscheinen. Der Titel sagt, was der Verfasser geben wollte. Er konnte nicht auf die ältesten, ursprünglichen Formen der indischen Religion zurückgehen, die sich in einer kriegerischen Welt entwickelt haben und im Rigveda, dem ältesten Buch der Veden, gespiegelt werden: Noch ist das spätere Kastenwesen nicht entwickelt, und unter den Göttergestalten ragt der kriegerische Indra, der Herr der Welt, der Bewahrer der Wolken, der Donnerer beherrschend hervor. Majers Darstellung galt einer zweiten Entwicklungsstufe, dem Brahmanismus, der Vorform des späteren Hinduismus. Die Götter des Rigveda sind noch Gegenstand der Verehrung, aber die beiden großen Götter der Folgezeit, Wischnu und Schiwa, treten schon in den Vordergrund, und die Kasteneinteilung mit den vier Ständen der Brahmanen, der Krieger, der Kaufleute und der Handwerker hatte sich deutlich herausgebildet. Voltaire „und andere Schreiber seines Gelichters“ haben, nach Majer, von der durch Pfaffenlist und Pfaffentrug erschlichenen Herrschaft der Brahmanen über die Gemüter der Menschen gesprochen — dafür aber gebe es nicht den geringsten Beweis. Es sei der uralten Religiosität Indiens gemäß, daß man „unter allen Verehrungswürdigen die Geber göttlicher Kenntnisse und Wissenschaft für die Verehrungswürdigsten“ erachte. Zu dieser göttlichen Wissenschaft aber gehört es, daß die Götter in ihrer wechselnden Macht- und Geltungsfülle einem immer gleichen Urprinzip unterworfen sind: dem Brahma, dem ewigen, alle Welten verschlingenden, tragenden und in sich zurückschlingenden All-einen, mit dem Majer doch so wenig zurechtkommen konnte, daß er ihm verschiedenste rühmende Beinamen und Attribute aus den Veden zusammensuchen und sich am Ende auch noch damit abfinden mußte, daß Brahma im volkstümlichen Gebrauch einfach als höchste persönliche Gottheit gefaßt und mit Wischnu und Schiwa zur Dreieinigkeit der Trimurti vereinigt wurde. Mehrfach, in der Vergabe hervorstechender Eigenschaften und Attribute, setzt Majer das Brahma mit dem Atma in Eines, dem eigenen Selbst. Die Einheit beider Prinzipien aber, des Brahma und des Atma, werden mit der Formel „Das bist du“ erst die Upanischaden verkünden, die „Geheimlehren“ des Veda, des „ältesten Buches der Menschheit“ (Schopenhauer).

Im Winter 1813/14, während seines zweiten Aufenthalts in Weimar, wurde der junge Schopenhauer von Majer „in das indische Altertum“ eingeführt. Er wurde mit Majers Quellenwerken bekannt, er entlieh sie auf der Weimarer, später dann auf der Dresdner Bibliothek oder schaffte sie sich selber an, den Paulinus, den Sonnerat in einem deutschen Auszug, die Mad.

Polier, er machte sich mit den Aufsätzen Majers im „Asiatischen Magazin“ vertraut. Im Sommer 1814 kam ihm auch Friedrich Schlegels Buch „Ueber die Sprache und Weisheit der Indier“ (Heidelberg 1808)⁵ in die Hand, — eine Darstellung der indischen Mythologie, der Emanations- und Seelenwanderungslehre, die ein „Beitrag zur Altertumskunde“ sein sollte, im Ganzen aber schon ein Dokument der Loslösung Schlegels von der Zauberwelt Indiens war, des Landes, in dem er früher einmal „die Quelle aller Sprachen, aller Gedanken und Gedichte des menschlichen Geistes“ zu finden gehofft hatte. Davon war in diesem Buch nicht mehr die Rede. Der Konvertit Schlegel sah in den indischen Philosophemen nur mehr Entstellungen der ewigen göttlichen Wahrheit, die allein in der Bibel zu finden sei. Immerhin konnte Schopenhauer noch die aus Schlegels Jugendträumen bewahrten, ganz in die überschwengliche Zukunftshoffnung Majers einstimmenden Worte lesen: „Möchte das indische Studium nur einige solcher Anbauer und Begünstiger finden, wie deren Italien und Deutschland im 15. und 16. Jahrhundert für das griechische Studium so manche sich plötzlich erheben und in kurzer Zeit so Großes leisten sah; indem durch die wiederentdeckte Kenntnis des Altertums schnell die Gestalt aller Wissenschaften, ja man kann wohl sagen, der Welt verändert und verjüngt ward. Nicht weniger groß und allgemein, wir wagen es zu behaupten, würde auch jetzt die Wirkung des indischen Studiums sein, wenn es mit eben der Kraft ergriffen und in den Kreis der europäischen Kenntnisse eingeführt würde.“ So wenig Schopenhauer sonst dem „Obskuranten“ Schlegel gewogen war — ähnliche Hoffnungen hat er selbst bald darauf ausgesprochen: der Einfluß der Sanskrit-Literatur werde in Europa nicht weniger tief eingreifen, als im 15. Jahrhundert die Wiederbelebung der griechischen⁶.

Schopenhauers rasch entzündete Bewunderung gilt allerdings nur den Religionen und den philosophischen Systemen Indiens, nicht der indischen Kultur schlechthin. „So sehr ich auch die religiösen und philosophischen Werke der Sanskritliteratur verehere; so habe ich dennoch an den poetischen nur selten einiges Wohlgefallen finden können; sogar hat es mich zu Zeiten bedünken wollen, diese wären so geschmacklos und monstros, wie die Skulptur der selben Völker. Selbst ihre dramatischen Werke schätze ich hauptsächlich nur wegen der sehr belehrenden Erläuterungen und Belege des religiösen Glaubens und der Sitten, die sie enthalten“⁷. Er rühmt indischen Schauspielen nach, daß sie mit dem Gebet schließen: „Mögen alle lebenden Wesen von Schmerzen frei bleiben“⁸. Nirgends aber erwähnt er den zu seiner Zeit berühmten „Gitagovinda“, den Wolkenboten, den schon Herder begrüßt und von dem Majer im 2. Band des „Asiatischen Magazins“ eine Übersetzung geliefert hat. Die einzigen Schauspiele, die er gelegentlich zitiert, sind die Sakuntala⁹ und das späte, im 11. Jahrhundert entstandene Drama Prabdha-candrodaya, der Mondaufgang der Erkenntnis, — ein für die Vedanta-philosophie wichtiges allegorisch-philosophisches Drama¹⁰.

Gleich zu Anfang seines Weges in das indische Altertum aber hat er von Friedrich Majer den wichtigen Hinweis auf den Oupnekhat erhalten, ein Übersetzungswerk, das ihm aufs machtvollste die „älteste aller Weltansichten“ nahebrachte, die Weisheit der Upanishaden. Die Entstehungsgeschichte

dieses Werkes ist merkwürdig genug: Der Mogulprinz Mohammed Dara Schukoh hatte i. J. 1656 durch indische Pandits eine persische Übersetzung von 50 Upanishaden besorgen lassen. Eineinhalb Jahrhunderte später übersetzte ein des Sanskrit unkundiger Franzose, Anquetil-Duperron, diesen persischen Text ins Lateinische, und so erscheint 1801/02 in Straßburg in zwei dicken Bänden der Oupnekhat — der Name ist aus dem Sanskritwort Upanishaden entstellt. Ein Spürsinn besonderer Art muß dazu gehört haben, in Anquetils Latein, das Wort für Wort holperig und stolperig der persischen Vorlage folgt, den ursprünglichen Sinn vieler Stellen, Begriffe und Ausdrücke wiederzuerkennen.

Görres, in seiner Rezension in den Heidelberger Jahrbüchern (1809)¹¹, kommt zu einer großen Ahnung. Für ihn tönt die schwer zu begreifende und doch so tief ergreifende altindische Geheimlehre „gleich einer Riesenharfe über die resonierende Naturtiefe ausgespannt, in vollem, feierlichem, seltsam befremdendem Ton“; aus der Frühe der Zeiten scheint hier ein Volk zu sprechen, das die Gaben der geistigen Versenkung bis zu den letzten Tiefen der Erkenntnis vordringen ließ. Aber Görres steht allein. Schelling zitiert den Oupnekhat erst nach Jahrzehnten, in der „Philosophie der Mythologie“ — er sieht den Kern der „sublimen Mystik“ der Upanishaden in dem Bestreben einer „Unifikation des menschlichen Wesens mit Gott“ — und Hegel scheint das Werk überhaupt nicht gekannt zu haben. Schopenhauer aber spürt gleich bei der ersten Begegnung „den heiligen Geist der Veden“, „die Frucht der höchsten menschlichen Erkenntnis und Weisheit“¹². Eine Notiz aus dem Jahre 1814 hält bereits die Worte fest, die vielsagend das Motto des 4. Buches seines Hauptwerks bilden sollen: „Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit“ (Zur Zeit, da die Erkenntnis kam, hat die Begierde sich von dannen gehoben)^{12a}. Der Oupnekhat bleibt Schopenhauers eigentliches Andachtsbuch — bis in die letzte Zeit seines Lebens. Jeden Abend vor dem Schlafengehen pflegte er darin zu lesen. Die Beschäftigung mit ihm, so sagt er, ist „der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein“¹³.

An dem Glauben, daß eine wirkliche Kenntnis der Upanishaden nur durch den Oupnekhat zu erlangen sei, hat Schopenhauer eigensinnig festgehalten. Spätere genauere Übersetzungen aus dem Sanskrit konnten ihn nicht irre machen. Da war die Übertragung von Rammohun Roy (1832)¹⁴, dem Begründer einer Brahma-Gesellschaft, der den Hinduismus mit Hilfe christlicher Vorstellungen zu einer modernen, dem 19. Jahrhundert gemäßen Religion umzubilden gedachte. Schopenhauers Randglossen enthalten immer wieder rügende Hinweise auf die getreuen Wiedergaben des Oupnekhat, und daß „dieser miserable Apostat“ Upanishadstellen im theistischen Sinne interpretiert, wird ihm vollends übel angekreidet. Eine Übersetzung der Taillarica Upanishad von Roër (1853)¹⁵ aber gilt ihm schlechthin als „deutsch verschwebelt und vernebelt“¹⁶.

Auch die Ansicht, daß in den Upanishaden die Urweisheit der Menschheit enthalten sei, hat Schopenhauer unbeirrbar aufrecht erhalten, gegen den Forschungsstand seiner Zeit, die sie bereits dem jüngsten, nicht über das Jahr 700 v. Chr. zurückführenden Teil der vedischen Literatur zurechnete. Die

älteste, bis ins 13. Jahrhundert v. Chr. weisende Schicht des Veda, die Sammlungen von Hymnen und Opfergesängen im Rigveda und im Samaveda, Zeugnisse eines einfachen Glaubens an viele Naturgottheiten, lernte Schopenhauer in den Übersetzungen von Friedrich Rosen (1838)¹⁷ und J. Stevenson (1842)¹⁸ wohl kennen, aber er schätzte sie nicht, er meinte, sie ergäben eine „durchaus insipide Lektüre“. „Beide nämlich bestehen aus Gebeten und Ritualen, welche einen ziemlich rohen Sabäismus (Gestirns kult) atmen. Da ist Indra der höchste Gott, der angerufen wird, und mit ihm Sonne, Mond, Winde und Feuer. Diesen werden, in allen Hymnen, die servilsten Lobhudeleien, nebst Bitten um Kühe, Essen, Trinken und Sieg vorgebetet und dazu geopfert. Opfer und Besenkung der Pfaffen sind die einzigen Tugenden, die gelobt werden.“ Als der damals 22jährige Max Müller, der berühmte Indologe und Religionswissenschaftler, i. J. 1845 Schopenhauer besuchte, kam es zu keiner Verständigung über diese Fragen. Schopenhauer trat für die Upanishaden ein, Max Müller für die alten Hymnen, die Schopenhauer als pures Priester machwerk erklärte¹⁹.

Aber den Übergang der Veden zu ihrer Endstufe, dem Vedanta, dem zum philosophischen Lehrgebäude entwickelten „Endziel der Veden“, ihrer Vollendung, hat Schopenhauer mitvollzogen. Er lernte die Vedantaphilosophie zunächst durch zwei mit Mißtrauen aufgenommene Werke kennen: Die Schrift „Gymnosophista“ (Bonn 1832)²⁰ von Christian Lassen, dem Nachfolger A. W. Schlegels auf dem Bonner Lehrstuhl, nannte er die schlechte Arbeit eines Übersetzers, der weder die Sprache aus der, noch die, in welche er übersetzt, das Lateinische nämlich, gründlich und gehörig verstehe, und Windischmanns „Sancara sive de theologumenis Vedanticorum“ (Bonn 1833)²¹ versah er reichlich mit kritischen Randbemerkungen und mit Hinweisen, daß es im Oupnekhat besser stehe. Von den philosophischen Systemen des Vedanta erwähnt er beiläufig den Nyaya, die Mimansa aber, das Vaisheshika und den Yoga gar nicht. Er wußte von den Jainas, den Anhängern des Mahavira, eines Zeitgenossen Buddhas, der als wandernder Lehrer den Göttern und Dämonen, den Tieren und Menschen sein Hauptgebot predigte: Nicht töten. Er wußte kaum, daß man die Jainas, anders als die aus ihrem Ursprungsland verdrängten Buddhisten, noch in unseren Tagen in Indien antreffen kann, — immer mit einem Tuch vor dem Munde, um kleine Insekten vor dem Tod des Einatmens zu schützen. Eingehend aber hat er sich, nach der Enttäuschung über Lassens Schrift, dann doch mit der Sankhya-philosophie beschäftigt, die schon den letzten vorchristlichen Jahrhunderten zugehört. Er lernt — in der englischen Übersetzung Colebrookes und Horace Wilsons (London 1837) — die Karika des Iswara Krishna kennen²², die in 72 Strophen eine knapp und klar gefaßte Darstellung des Sankhya-Systems gibt. Sie führe uns²³, meint er, die Hauptdogmen der indischen Philosophie vor, die Notwendigkeit der Erlösung aus einem traurigen Dasein, aber sie sei durch einen falschen Grundgedanken verdorben: durch die Annahme nämlich, daß zwischen Prakriti (der Urmaterie) und Purusha (dem Einzelgeist) ein absoluter Gegensatz bestehe. Mit diesem Gedanken nämlich weiche das Sankhya von den Upanishaden ab. Es müsse, vermutet er, für Prakriti und Purusha eine gemeinsame Wurzel geben, und mit dieser Vermutung hat

er die heutigen Theorien über die Genesis des alten Sankhya aus den Upanishaden und die spätere Umgestaltung zu einem dualistischen System vorweggenommen.

Heute faßt man unter dem Namen der Vedantaphilosophie alle Systeme zusammen, die auf den Upanishaden und den anschließenden Werken von autoritativer Geltung, wie der Bhagavadgita, fußen. Für Schopenhauer aber ist — das zeigen schon seine Einwände — der Vedanta, mit den Veden zusammen, ein einheitliches Ganzes. Er unterscheidet keine geschichtlichen Entwicklungsstufen, Altes und Neues gilt ihm gleicherweise als Frucht uralter, unvergänglicher Weisheit. Die Texte in eins sehend gewinnt er ein einheitliches Bild der Grundlehren, die er seiner eigenen Philosophie innerlich verwandt glaubt.

„Das Grunddogma der Vedantaschule“, sagt er gleich auf den ersten Seiten seines Hauptwerks, ist dieses, „daß die Welt kein von der erkennenden Auffassung unabhängiges Dasein hat“²⁴. „Es ist die Maja, der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen verhüllt . . . [die Welt der Erscheinungen] gleicht dem Traume, gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sande, welchen der Wanderer von ferne für ein Wasser hält, oder auch dem hingeworfenen Strick, den er für eine Schlange ansieht“²⁵. Unter dem Schleier der Maja zeigt sich dem getrübbten Blick statt des Dinges an sich immer nur die Erscheinung in Raum und Zeit, das *principium individuationis*, das Prinzip der Vereinzelnung²⁶. Diesen Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung lehren die indischen Religionen, aber sie lehren auch, daß in allen Einzelwesen doch nur eines und dasselbe, in allen gegenwärtige und identische, wahrhaft seiende Wesen sich manifestiere²⁷. Sie drücken diese Wahrheit durch die Formel aus: Tat twam asi, Dies bist du²⁸, — das große Wort: Mahavakya. Dieses wahrhaft Seiende ist das Brahm, genauer, nach der Stammform, das Brahman der Inder, „das Urwesen, welchem alles Entstehn und Vergehn wesentlich fremd ist“²⁹, „welches in mir, in dir, in meinem Pferde, deinem Hunde lebt und leidet“³⁰, „welches in allem und in jedem da ist, leidet, lebt und Erlösung hofft“³¹. Die Erlösung aber besteht in der „Wiedervereinigung des Einzelwesens mit dem Brahm“³², dem Urwesen der Welt, das Schopenhauer, nach dem, was uns am genauesten von allem bekannt ist, „Wille“ genannt hat³³.

Die neuere Forschung hat an dieser Deutung ein paar Korrekturen angebracht: Das Brahman sei wohl die Grundlage, der geistige Kern alles Seienden, aber es verharre in ewiger ungetrübter Seligkeit, es bedürfe keiner Erlösung, — anders als der erkenntnislose Wille Schopenhauers, der als blinder unaufhaltsamer Drang sich selbst in seinen Erscheinungen zerfleischt. Und so wolle, sagt man, der Anhänger des Vedanta nicht etwa verneinen, was „in ihm lebt und leidet“, er wolle die Wolken der Maja durchbrechen, um den von jeher vorhandenen Zustand des Einsseins mit dem ewigen Brahma ins Bewußtsein zu bringen.

Und doch kann Schopenhauer mit Recht sagen, daß seine Lehre mit den Grundgedanken des Brahmanismus und des Buddhismus sich in durchgängiger Übereinstimmung befinde. Die Upanishaden und der Vedanta haben zu Anfang seiner indischen Lehrjahre den Vorrang. Der Buddhismus, den

weniger „der abscheuliche Islam“ als der erstarkende Hinduismus seit dem 6. Jahrhundert aus seiner indischen Heimat verdrängt hat, tritt erst später als gleichwertige Macht hinzu. Den Zugang zu den Upanishaden haben ihm die Quellenwerke, wenn auch in unzulänglicher Gestalt, eröffnet, den Zugang zum Buddhismus eröffneten nur Veröffentlichungen zweiten oder dritten Ranges. Zu den frühesten, an Irrtümern und Fehldeutungen reichen Nachrichten in Klaproths „Asiatischem Magazin“, an dem Friedrich Majer eifrig mitgearbeitet hatte, kamen im Lauf der Jahre die Arbeiten Hodgsons (1828)³⁴, I. J. Schmidts (1824—1843)³⁵, Rémusats (1843)³⁶, Burnoufs (1844)³⁷, Spence Hardys (1853, 1850)³⁸ und Obrys (1856)³⁹ — auch sie brachten nur eine ungefähre Kenntnis des Buddhismus in seiner späteren, vielfach entarteten, in Nepal, Tibet, China herrschenden Gestalt, nicht anders als die Lalita Vistara⁴⁰, die bei den nördlichen Buddhisten verbreitete legendenhafte Lebensbeschreibung des Siegreich-Vollendeten, die bis zuletzt die wichtigste Quelle Schopenhauers für das Leben Buddhas blieb. Keine dieser Schriften hat eine deutliche Einsicht in den ursprünglichen Buddhismus bringen, keine auch nur zu einer reinlichen Scheidung zwischen Brahmanismus und Buddhismus leiten können. Vom Pali-Kanon, den heiligen Schriften der südlichen Buddhisten, lernte er schließlich nur das Dhammapadam (den Wahrheitpfad) in einer Übersetzung aus dem Jahre 1855⁴¹ kennen. So bleibt alles wiederum Erfassen und Einschmelzen aus der Kraft eines innigen Nacherlebens. Es geschieht, was bei der Aneignung der Upanishaden geschehen ist: Der Buddhismus bringt noch einmal einen in sehnsüchtiger Bereitschaft aufgenommenen Zustrom sinnverwandter Gedanken.

Über viele Jahrhunderte hinweg treffen die alte indische Geisteswelt und das werdende Weltbild Schopenhauers, in dem Vedanta und Buddhismus mehr und mehr in eines gehen, in vielen gemeinsamen Grundanschauungen zusammen.

Gemeinsam ist die geschichtslose Deutung des kosmischen Geschehens. Es gibt weder einen ersten Anfang noch eine fortschreitende Entwicklung noch ein endgültiges Ende unserer Welt, keine Schöpfung aus dem Nichts, keinen einmaligen unwiederholbaren Weltprozeß, kein Ende aller Dinge, wie es seit Zarathustra die abendländischen Religionen lehren. Es gibt für den Inder nur einen periodisch immer wiederkehrenden Wechsel von Weltenentstehungen und Weltenvergehungen. Dem Weltgeschehen als ganzem wohnt kein höherer Zweck inne. Auch für Schopenhauer gibt es eine Vielheit bewohnter Welten, auch er sieht in jedem Versuch, aus der Geschichte einen sinnvollen Zusammenhang zu erschließen, ein törichtes Unterfangen. Nur der Lebenslauf des Einzelnen hat Sinn und Einheit.

Gemeinsam ist die Lehre, daß in gleicher Weise wie das Weltganze auch das Einzelwesen keinen ersten Anfang hat, daß es ein Dasein vor der Geburt wie ein Dasein nach dem Tode gibt.

Gemeinsam ist der Atheismus. Ein persönlicher Gott als alleiniger überweltlicher Weltenherr hat weder im Buddhismus noch bei Schopenhauer Platz.

Gemeinsam ist die Auffassung, daß ein blinder, ziel- und zweckloser Lebenswille die Ursache alles Welttreibens und daß Befreiung nur vom

Versiegen des Lebensdurstes zu hoffen ist. Unterschiede sind nicht zu übersehen: Für Schopenhauer ist der Wille das Sein an sich jedes Dinges in der Welt, der alleinige, wahre und unzerstörbare Kern jeder Erscheinung. Für den Buddhismus aber gehören die Willenskräfte zu den *dharmas*, den ständig entstehenden und vergehenden Lebenselementen: es gibt kein beharrendes, sondern ein immer sich wandelndes Ich, vergleichbar der Flamme, die jeden Augenblick als andere erscheint, weil ihr immer neuer Brennstoff zugeführt wird. Erst der spätere Buddhismus faßt, in der Nähe zu Schopenhauer, Sansara, das Welttreiben, und Nirvana, das Erlöschen, als verschiedene Ansichten des All-einen: das ruhelose Zusammenwirken der Lebenselemente ist gleichsam das unwirkliche Wellenspiel eines in seinen Tiefen ewig unbewegten Ozeans.

Gemeinsam ist die Lehre, daß die Lebewesen eine große zusammenhängende Stufenfolge bilden, die bei den höchsten Wesen, in Indien bei den vergänglichen Göttern, beginnt und bei den niedrigsten Tieren und Pflanzen endet und die keinen Wesensunterschied, etwa zwischen Mensch und Tier, erkennen läßt.

Gemeinsam ist der Glaube, daß das irdische Dasein etwas Leidvolles ist, etwas, das besser nicht wäre.

Gemeinsam die (den älteren vedischen Texten noch fremde) Lehre von einer moralischen Vergeltung durch Wiedergeburt in neuen Existenzen — von den Indern wird sie dogmatisch, von Schopenhauer hypothetisch vorgetragen.

Gemeinsam ist die Ethik des Mitleids, die auch die Tiere einschließt.

Mit Vedanta und Buddhismus teilt Schopenhauer die Ansicht, daß gute Werke wohl den Weg zum Heil vorbereiten, nie aber zur Erlösung führen und für den, der zur Vollkommenheit gelangt ist, sogar überflüssig sind.

Gemeinsam schließlich ist die Lehre, daß der Heilige, der sich von den Fesseln des Daseins befreit, nach dem Tode aus dem Sansara, dem Welttreiben, ins Nirvana, ins Erlöschen eingeht. In der Lehre des Vedanta ist Erlösung ein Aufgehen in die Wonne des Brahman, für den Buddhisten ist Nirvana ein Zustand, in dem es vier Dinge nicht gibt: Geburt, Alter, Krankheit und Tod, ein Zustand also, der schärfer und unnachsichtlicher als Verneinung des Sansara beschrieben wird. In Schopenhauers Sprache, am Schluß des vierten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung“: „Was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist Denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen — Nichts“⁴². Als Schopenhauer diese Worte schrieb, hatte er vom buddhistischen Nirwana noch keine Kunde. Er erwähnt sogar tadelnd, daß die Inder in nicht zu billiger Weise das finstere Nichts durch bedeutungslose Worte wie „Resorption in den Urgeist“ oder „Nieban“ zu umgehen suchen. Er hat die ihm damals allein bekannte Lehre der Upanishaden selbständig in der gleichen Weise berichtet und zu Ende gedacht, wie es die Inder, zweieinhalbtausend Jahre vor ihm, im Buddhismus getan hatten.

Schopenhauer hat den Buddhismus — wir halten es fest — in seiner späteren, in China zur Herrschaft gelangten Gestalt kennen gelernt: Es war der Mahayana-Buddhismus, der Buddhismus des großen Fahrzeugs, der ein höheres Ziel anstrebte als der ältere, heute noch in Ceylon, Thailand und Birma beheimatete Hinayana-Buddhismus des kleinen Fahrzeugs. Nicht die eigene armselige Befreiung aus dem Sansara, sondern die Befreiung der Gesamtheit sollte gefördert werden. So wie einer, der auf einem großen Ochsenwagen zahllose Lebewesen aus einer Feuersbrunst rettet, größer ist, als einer, der nur sich selber auf einem Ziegenwägelchen in Sicherheit bringt, so ist auch der höher zu werten, der über sein eigenes Heil das Heil der anderen Lebewesen stellt. Diese altruistische Form des Buddhismus aber fand Schopenhauer nachträglich im weiteren Kreis der chinesischen Religionen beheimatet, denen er fortan seine Aufmerksamkeit schenkte.

In einem besonderen Kapitel „Sinologie“ seiner Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur“ zeichnet er in großen Zügen die Grundzüge des chinesischen Religionswesens nach: Am Anfang der alte, bis zum 6. Jahrhundert herrschende Natur- und Ahnenkult, mit der Verehrung eines höchsten Prinzips: Tien, der Himmel. Dann die drei späteren Glaubenslehren, die ruhig nebeneinander bestehen: der *Taoismus*, begründet von Lao-Tse, eine Lehre von der Vernunft als innerer Weltordnung und dem Tao, dem Wege zum Heil, das nicht im Handeln errungen wird, — man muß das große Tao, das unwandelbare, alles beherrschende Weltprinzip, gewähren lassen. Schopenhauer hat diese Lehre durch Stanislas Juliens Übersetzung des „Tao te King“ (1842)⁴³ kennen gelernt und findet, daß sie nach Sinn und Geist ganz mit dem Buddhismus übereinstimme. In geringerem Ansehen steht die Lehre des *Konfuzius* bei ihm, eine Weisheit für Gelehrte und Staatsmänner, wie er sagt. Er hatte die von einem Jesuiten, Julius Mohl, besorgten Übersetzungen des Chi-King (1830)⁴⁴ und des Y-King (2 Bde 1834, 1838)⁴⁵ vor sich, des Kanonischen Liederbuchs und des „Buchs der Wandlungen“, des heiligen, von der Spekulation vieler Generationen umrankten Orakelbuchs, das als Tugendankweisung, Verhaltens- und Gesellschaftslehre gemeint ist und heute, den Warnungen von C. G. Jung zum Trotz, als Handbuch für moderne Entscheidungshilfe mißbraucht wird. Schopenhauer urteilt nüchtern: Nach den Übersetzungen (Mohl's) zu urteilen, sei der Konfuzianismus „eine breite, gemeinplätzig und überwiegend politische Moralphilosophie“, ohne stützende Metaphysik, er habe etwas ganz spezifisch Fades und Langweiliges an sich⁴⁶. Die dritte Lehre endlich, „für die große Masse der Nation“, ist „die erhabene und liebevolle Lehre *Buddhas*“⁴⁷. Ihr gehört Schopenhauers tiefste Neigung. Das reichhaltige Literaturverzeichnis, das er dem Kapitel „Sinologie“ beigibt, enthält zum größten Teil Schriften über den Buddhismus. „Wir Buddhisten“ pflegt er zu sagen, wenn er von sich und seinen Anhängern spricht. Mit Genugtuung aber stellt er fest, daß die drei Lehren einander keineswegs befehlen. Drei Lehren — eine Familie — das alte Sprichwort hat bis zu seiner und noch weit in unsere Zeit hinein Geltung gehabt. Die meisten chinesischen Buddhisten waren gleichzeitig auch Taoisten und Anhänger des Konfuzius und außerdem noch freundliche Verehrer verschiedener volkstümlicher Gottheiten. Schopenhauer sucht das Ge-

meinsame der drei Lehren: Alle drei sind atheistisch. Unbegreiflich, daß die Europäer, die den Religionen Asiens nachforschen, immer auf Berührungspunkte mit ihrem eigenen Glauben ausgingen und es nicht verstehen wollten, daß sie nirgends die Kenntnis eines höchsten Wesens, des Schöpfers und Erhalters der Welt vorfanden. Er erzählt die in Sonnerats Reise nach Ostindien und China stehende Geschichte, wie die Jesuiten mit den übrigen Missionaren sich darüber stritten, ob das Wort Tien Himmel oder Gott bedeute, und wie die Chinesen diese Fremden als ein unruhiges Volk angesehen und sie nach Macao gejagt hätten⁴⁸. Die chinesische Sprache — darüber hat Schopenhauer sich genau unterrichtet — habe kein Wort für die Begriffe Gott, Seele, Geist als etwas von der Materie unabhängiges, so daß es unmöglich sei, auch nur den ersten Vers der Genesis ohne weitläufige Umschreibung ins Chinesische zu übersetzen⁴⁹.

Aufmerksam verfolgt er die Veröffentlichungen über den mongolischen und den tibetischen Buddhismus. Den Fortentwicklungen aber, den Umformungen von Grundvorstellungen und Sinngehalten, den gegenseitigen Einflüssen, den Rückbildungen und Sonderformen, an denen die chinesische Religionsgeschichte weiterhin reich gewesen ist, hat er nicht folgen können. Der mit dem 7. Jahrhundert anlaufende Chan-Buddhismus, der als Zen-Buddhismus im 12. Jahrhundert nach Japan gewandert ist, eine Lehre, in der die Elemente von Meditation und Intuition beherrschend hervortreten, ist gar nicht in sein Blickfeld getreten.

Es geht ihm nicht um die geschichtlichen Prozesse, denen die Religionen Indiens und Chinas unterworfen waren, nicht um ihre mythologischen Verbrämungen oder ihre immerwährendem Wechsel unterworfenen dogmatischen Festlegungen, es geht ihm immer wieder um die gleichbleibenden Grundwahrheiten, von denen Brahmanismus und Buddhismus sprechen, die beiden „vornehmsten Religionen der Menschheit“, die sich anschieken, einem nach langer Verirrung reif gewordenen Europa die „heimatliche Urreligion“ zurückzubringen. Schopenhauer schreibt dem indischen Geist ein missionarisches Vermögen zu, das in seiner stillen, unaufdringlichen Art oftmals in früheren Zeiten in Erscheinung getreten ist. In Übereinstimmung mit damals weit verbreiteten Theorien leitet Schopenhauer die ägyptische Kultur und Religion aus Indien her, er glaubt, bei griechischen Philosophen, bei Pythagoras und den Neuplatonikern, bei Scotus Eriugena, diesem Philosophen von „Hindostanischer Milde“, indische Einflüsse feststellen zu können⁵⁰. Er glaubt auch an einen indischen Ursprung des Christentums. Dafür spreche seine die Moral in die Askese überführende Ethik, sein Pessimismus, seine Liebe zum Nächsten und sein Avatar — die Inkarnation des Göttlichen in einem Menschen. „Wie ein aus fernen, tropischen Gefilden, über Berge und Ströme hergewehter Blütenduft ist im Neuen Testament der Geist der indischen Weisheit zu spüren“⁵¹. Die Verwandtschaft werde sich im einzelnen belegen lassen. Ein Beispiel sei der Ausdruck „das Rad der Entstehung“, der im Jakobus-Brief (3, 6) von jeher Rätsel aufgegeben habe. Im Gegensatz zu dem alten, wahren und erhabenen Glauben der Menschheit, dem das alte Christentum angehöre, stehe der falsche, platte und verderbliche Optimismus, der sich bei den Griechen, dem Judentum und dem Islam findet. Das

Mittel zwischen Optimismus und Pessimismus hält die Zendreligion, die sich bei den Parsen erhalten hat. Sie hat dem Ormuzd gegenüber am Ahriman ein pessimistisches Gegengewicht. Aus der Zendreligion ist die jüdische Religion hervorgegangen. Aus Ormuzd ist Jehovah, aus Ahriman Satan geworden, der im Judentum allerdings nur eine untergeordnete Rolle spielt. Inzwischen stammt Ormuzd selbst wohl aus einer niedrigen Region des Brahmanismus, er ist nämlich kein anderer als Indra, der untergeordnete, oft mit Menschen rivalisierende Gott des Firmaments und der Atmosphäre. Dieser Indra-Ormuzd-Jehovah aber hat nachmals seine Eigennamen abgelegt, um in der Landessprache jeder bekehrten Nation durch das Appellativum der von ihm verdrängten übermenschlichen Individuen ersetzt zu werden, als Deus, als Gott. In dem gleichfalls aus dem Judentum stammenden Islam hat er den Namen Allah angenommen⁵².

Die sonderbare Geschichte dieser von Ost nach West absteigenden, dem Schlechteren zustrebenden religionsgeschichtlichen Wanderung hat Schopenhauer nach dem Forschungsstand seiner Zeit, den Schriften von J. G. Rhode oder I. J. Schmidt, genauer belegt. Seither haben die Ergebnisse der vergleichenden Religionswissenschaft vieles zurechtgerückt, aber auch vieles bestätigt, ergänzt und fortgeführt. Man hat die im 2. Kapitel des Matthäusevangeliums geschilderte Geburtsgeschichte Christi in der Legende von der Geburt Krishnas vorgebildet gefunden. Man hat gezeigt, daß die Erzählungen von der Speisung der Fünftausend und vom Scherflein der Witwe oder Jesu Gleichnis vom Sämann buddhistischer Herkunft sind, man weiß, daß die Legende von Barlaam und Josaphat, die seit den Kreuzzügen in Europa weiteste Verbreitung gefunden hat, eine christliche Bearbeitung der Lalita-Vistara ist.

Genug: Es entspricht dem absteigenden Gang der Wanderung, daß Schopenhauer dem Islam, der „neuesten und schlechtesten aller Religionen“ nur mehr flüchtige Blicke schenkt. Der Islam ist ganz optimistisch; falsch also und geradezu ruchlos, und der Koran „ein schlechtes Buch, das eine dürftige Moral lehrt“. Wir finden in ihm „die traurigste und ärmlichste Gestalt des Theismus“⁵³. Auf einem Gipfelpunkt mystischer Erfahrung allerdings, im Sufismus, kommt der Islam zu einer überraschenden Übereinstimmung mit den Mystikern aller Zeiten und Länder. In Dunkel und Verhüllung gelangt er zum Innewerden dessen, was keine Erkenntnis erreicht, was für das Denken nur durch Negationen ausgedrückt werden kann. Der Sufi lebt in dem Bewußtsein, daß er selbst der Kern der Welt und die Quelle alles Daseins ist, zu der alles zurückkehrt. Der Sufismus ist „eine sehr schöne Erscheinung, die durchaus indischen Geistes und Ursprungs ist“⁵⁴. So führt die Wanderung — wie könnte es anders sein! — schließlich wieder nach Indien zurück.

Schopenhauer hat die Tür für eine Begegnung mit dem Geist Indiens geöffnet, für einen Austausch von Denk- und Glaubensformen, von Einsichten und Wertvorstellungen, der sich reich und folgenreich und doch nicht ohne innere und äußere Widerstände entfaltet hat. Im Niedergang der Romantik ist manche verfrühte Hoffnung verstummt. Einer überschwenglichen Hochschätzung des indischen Geistes und Lebens folgte im Anschluß an

Hegel und im Zuge des Fortschrittsglaubens Abwertung und Geringschätzung. Hegel selbst wollte in den weiten Gebieten des asiatischen Kontinents nur die Heimat geschichtsloser Menschenmassen sehen, die auf einer niedrigeren Stufe der Gesittung stehen geblieben seien, — wahre Bildung, wahre Religion, Sittlichkeit, Recht und Gerechtigkeit, seien in Indien nicht vorhanden. Man sprach im 19. Jahrhundert weiterhin von den niederen Religionsformen des Orients, man ließ, wie in alten Zeiten, die Geschichte der höheren Lebensformen, des Denkens, der Philosophie bei den Griechen beginnen. Die indischen und die chinesischen Weisen wurden in einer „Vorgeschichte der Philosophie“ untergebracht, ähnlich wie man der Menschheitsgeschichte selbst eine auf archäologische Relikte gestützte Vorgeschichte vorangehen läßt. So wirkte die befreiende Tat Schopenhauers zunächst in der Stille ausgebreiteter wissenschaftlicher Entdeckungs- und Interpretationsarbeiten fort, bis endlich, noch zu Ende des 19. Jahrhunderts, in seiner Nachfolge die großen grundlegenden Übersetzungswerke der Upanishaden von Paul Deussen und des Pali-Kanons von Karl Eugen Neumann geschaffen werden konnten. Deussen hat dann in seiner Allgemeinen Geschichte der Philosophie den drei Bänden der abendländischen Philosophie gleichen Ranges drei Bände indischer Philosophie vorangestellt und damit wegweisend dem angemessenen geistigen Gleichgewicht zwischen Ost und West Rechnung getragen.

Den von Herder, von Schlegel, von Schopenhauer erhofften umwälzenden Einfluß auf die höhere Bildung Europas hat Indien nicht gebracht. Wohl aber hat Europa eine heilsame, in vielen Bereichen seines geistigen und kulturellen Lebens sinn- und formprägend wirksame Korrektur seines Weltbildes erfahren. Die Korrektur greift tiefer als alles, was nach außen hin in der theosophischen Bewegung oder in kleinen buddhistischen Gemeinden sichtbar und was im lärmenden Einströmen von östlichen Sektenbildungen und Pseudoreligionen der Subkultur gar nicht berührt wird.

Es gilt nicht, alles Neue und immer wieder Neue begierig aufzunehmen. Es gilt im Bewahren und Lebendigmachen des so mühsam aufgeschlossenen Alten die Begegnung zwischen Europa und Indien nach Kräften reinzuhalten, — auch in unseren bedrohten Tagen, in denen das führende Wort längst nicht mehr den Philosophen, den Männern des Geistes, sondern, zum Unheil, den Politikern, den Industriemagnaten, den Leitern der Produktionsgemeinschaften, den Antreibern der technischen Gesellschaftsordnung überlassen bleibt, — Männern, denen Unruhe und Krise entscheidende Triebkräfte des Lebens sind und Ruhe und Sicherheit geradezu vom Übel.

Was wir Indien heute bieten, ist nicht die gleichstimmige, mit den Mitteln europäischen Denkens darzubringende Gegengabe für vieles, was wir empfangen haben, es ist das Danaergeschenk einer überfremdenden Gewalt, die mit der europäischen zugleich die indische und zuletzt die Kultur der Menschheit dem gnadenlosen Tode technisch-industrieller Vereinheitlichung und Verwaltung auszuliefern droht.

Unsere Stimme ist schwach und trägt nicht weit. Wir können den Ablauf des Geschehens nicht zum Rechten ändern. Wir könnten es nicht, auch wenn wir der Aussage- und Überzeugungskraft großer Propheten mächtig

wären, — noch hat kein Prophet das Schicksal wenden können. Und doch ist es gut, nicht nur zu sagen, was und wie es ist, sondern manchmal auch zu sagen, wie es sein sollte.

Anmerkungen

¹ Goethe, Deutsche Monatsschrift Juli 1791. (Gedichte aus dem Nachlaß. Antiker Form sich nähernd.)

² Schelling: Werke, II. Abt., 1. Bd., 573 (Photomechan. Nachdr. Darmstadt 1957)

³ Zur Kulturgeschichte der Menschheit. Leipzig 1798, 2. Bd. „Über die Geschichte der alten Hindu und den Wert der Sakontala für dieselbe“, Vorrede. — Über Majer vgl. P. Th. Hoffmann: Der indische und der deutsche Geist. Diss. Tübingen 1915, S. 53, und R. F. Merkel: Schopenhauers Indienlehrer, 32. Jb. 1945/48, 158—181.

⁴ Brief an Kanzler von Müller, 7. 8. 1816 (32. Jb. 1945/48, 177)

⁵ Sämtliche Werke, Wien 1846, 7. Bd., 271—382.

⁶ Vorrede zur 1. Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung“ (W I, XII).

⁷ P II, 420.

⁸ E, 236.

⁹ P II, 126, 428.

¹⁰ W II, 576; P II, 406 f.

¹¹ Joseph Görres: Mythengeschichten der asiatischen Welt. Heidelberg 1810. Neuausgabe in: Gesammelte Schriften, Bd. 5 (Köln 1935). Darin auch die Rezensionen in den Heidelberger Jahrbüchern.

¹² W I, 419.

^{12a} HN I, 120.

¹³ P II, 422.

¹⁴ Translation of several principal Books, Passages, and Texts of the Veds, London 1832 (HN V, Nr. [1169]). Vgl. E, 268 Anm.

¹⁵ Bibliotheca Indica, Vol. 15, Calcutta 1853 (HN V, Nr. [1197]).

¹⁶ P II, 423, vgl. auch E, 268 Anm.

¹⁷ Rigveda-Sanhita, liber primus. Sanscrite et latine edidit Fr. Rosen. London 1838 (HN V, Nr. [1176]). Vgl. P II, 423.

¹⁸ Translation of The Sanhitá of the Sáma Veda. By the Rev. J. Stevenson. London 1842 (HN V, Nr. [1180]). Vgl. P II, 423.

¹⁹ A. Schopenhauer: Gespräche, ed. Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, 87.

²⁰ Gymnosophista, sive Indicae Philosophiae Documenta. Collegit, edidit, enarravit Christianus Lassen. Bonn 1832 (HN V, Nr. [1130]).

²¹ F. H. H. Windischmann: Sancara sive de Theologumenis Vedanticorum. Bonn 1833 (HN V, Nr. [1210]). Vgl. W II, 582 Anm., E 268 Anm.

²² The Sánkhya Karika, or memorial verses on the Sánkhya philosophy by Iswara Krishna; translated from the sanscrit by Henry Thomas Colebrooke Esq. Also the Bhéshya or commentary of Gaurapáda; translated and illustrated by an original commentary by Horace Hayman Wilson. Oxford & London 1837. (HN V, Nr. [1129]). Vgl. W I, 452 Anm; P II, 424.

²³ P II, 424 f.

²⁴ W I, 4 (erst 3. Aufl. 1859)

- ²⁵ W I, 9
- ²⁶ W I, 299, 416 u. ö.
- ²⁷ E, 268
- ²⁸ W I, 260 u. ö.
- ²⁹ W II, 529
- ³⁰ G, 125
- ³¹ P II, 237 Anm.
- ³² W II, 698
- ³³ HN IV, 1, 143
- ³⁴ Brian Haughton Hodgson: *Sketch of Buddhism, derived from the Bauddha scriptures of Nipal*. London 1828 (HN V, Nr. [1128])
- ³⁵ Isaac Jacob Schmidt: *Über die tausend Buddhas einer Weltperiode ... St. Petersburg 1832* (HN V, Nr. [1183]); — *Dsanglun, oder der Weise und der Thor. Aus dem Tibetischen übersetzt ... St. Petersburg/Leipzig 1843* (HN V, Nr. [1184]); — *Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und literarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens, vorzüglich der Mongolen und Tibeter. St. Petersburg/Leipzig 1824* (HN V, Nr. [1185]); — *Geschichte der Ostmongolen und ihres Fürstenhauses ... St. Petersburg/Leipzig 1829* (HN V, Nr. [1186]); — *Über einige Grundlehren des Buddhismus, 1. 2. Abh. St. Petersburg 1829, 1830* (HN V, Nr. [1187], [1188]); — *Über das Mahajana und Pradschna-Paramita der Bauddhen ... St. Petersburg 1836* (HN V, Nr. [1189]); — *Die Thaten Bogda Gesser Chan's ... St. Petersburg/Leipzig 1839* (HN V, Nr. [1190]); — *Über die Verwandtschaft der gnostisch-philosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhismus. Leipzig 1828* (HN V, Nr. [1191]); — *Die Volksstämme der Mongolen* (HN V, Nr. [1192]); — *Über die sogenannte dritte Welt der Buddhaisten ... St. Petersburg 1831* (HN V, Nr. [1193]).
- ³⁶ Abel Rémusat: *Mélanges posthumes d'histoire et de littérature orientales*. Paris 1843 (HN V, Nr. [1172])
- ³⁷ E[ugène] Burnouf: *Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien*. Paris 1844 (HN V, Nr. [1102])
- ³⁸ R[obert] Spence Hardy: *A Manual of Buddhism, in its modern development*. London 1853 (HN V, Nr. [1121]); — *Eastern monachism: an account of the origin, laws, discipline ... of the order of mendicants founded by Gôtama Buddha*, London 1850 (HN V, Nr. [1122]). Schopenhauer rühmt diesen beiden Büchern nach, daß sie ihm „in das Innerste des Buddhaistischen Dogmas mehr Einsicht gegeben“ hätten als irgend andere. (N, 131 Anm.)
- ³⁹ J[ean]-B[aptiste]-F[rançois] Oby: *Du Nirvana Indien ... Amiens 1856* (HN V, Nr. [1155])
- ⁴⁰ [Lalita Vistara] Rgya Tch'er Rol Pa, ou *Développement des jeux, concernant l'histoire du Bouddha Çakya-Mouni ... par Foucaux*. Paris 1848 (HN V, Nr. [1140])
- ⁴¹ Dhammapadam. Ex tribus codicibus Hauniensibus, palice edidit, latine vertit ... V. Fausboell, Haunia 1855 (HN V, Nr. [1119])
- ⁴² W I, 487.
- ⁴³ Tao te King. *Le livre de la voie et de la vertu ... Traduit en français ... par Stanislas Julien*. Paris 1842 (HN V, Nr [1142])
- ⁴⁴ Chi-King sive liber carminum. Ex latina P. Lacharme interpretatione ed. Julius Mohl. Stuttg. et Tüb. 1830 (HN V, Nr. [1108])
- ⁴⁵ Y-King, Antiquissimus Sinarum liber quem ex latina interpretatione ... ed. Julius Mohl. Vol. I, II. Stuttg. et Tüb. 1834, 1839, (HN V, Nr. [1109])
- ⁴⁶ N, 130

⁴⁷ N, 130

⁴⁸ N, 137

⁴⁹ G, 128; W II, 717; N, 135 f; P I, 124 Anm.

⁵⁰ P I, 44, 63 f, 69

⁵¹ P II, 405 ff. Vom Alten Testament, fährt Schopenhauer fort, passe zum Geist der indischen Weisheit nichts als nur der Sündenfall, „der eben als Korrektiv des optimistischen Theismus sogleich hat hinzugefügt werden müssen und an den denn auch das Neue Testament sich anknüpfte, als an den einzigen ihm sich darbietenden Anhaltspunkt“.

⁵² W II, 717.

⁵³ W II, 177 f.

⁵⁴ W II, 695.