

Schopenhauer und seine Quellen. Zum Buddhismusbild in den frühen *Asiatick Researches*

von Stephan Atzert (Brisbane)

Schon 1816 hat Schopenhauer die frühen Bände der *Asiatick Researches* ausgeliehen und exzerpiert.¹ Durch seine für einen deutschen Gelehrten ungewöhnlichen Englischkenntnisse hatte Schopenhauer Zugang zu dieser aufschlußreichen Publikation, die seine Auffassung vom Buddhismus nachhaltig bestimmte. Vorliegender Aufsatz beginnt mit einem kurzen Abriß der Publikationsgeschichte der *Asiatick Researches*, gefolgt von der Untersuchung des für Schopenhauers Begriff des Nichts höchst bedeutsamen Aufsatzes „On the Religion and Literature of the Burmas“ von Francis Buchanan aus dem VI. Band der *Asiatick Researches*, den Schopenhauer vom 2.4.1816 bis 13.4.1816 in Dresden ausgeliehen hat. Die Erörterungen zeigen, wie die birmanische Beschreibung des buddhistischen Nirwanas auf den letzten Seiten der *Welt als Wille und Vorstellung* als Nichts wiederkehrt. Danach wird erörtert, was Schopenhauer außerdem aus den frühen Bänden der *Asiatick Researches* über den Buddhismus erfahren haben kann, und inwieweit diese Fragmente zu Schopenhauers Wertschätzung des Buddhismus beigetragen haben können.

Von 1788 bis 1839 erschienen 20 Bände der *Asiatick Researches*². Zu den Autoren gehören illustre Persönlichkeiten: Sir William Jones, Gründer der Asiatic Society, ab 1783 Richter am Höchsten Gerichtshof in Bengalen und Philologe: Man liest über ihn, er habe 13 Sprachen beherrscht und gute Kenntnisse weiterer 28 besessen. Sir William Jones übersetzte Kalidasas *Abhijnana* (1789), Jayadevas *Gitagovinda* (1789) und die *Manusamhita* (1794). Sir Charles Wilkins (1749–1836) gilt als der erste Engländer, der Sanskrit beherrschte. Er übersetzte unter anderem 1785 die *Bhagavad Gita* ins Englische. Auch spätere Forscher wären hier zu nennen, u. a. Henry Thomas Colebrooke, Brian Houghton Hodgson und Alexander Csoma de Körösi. Die Namen dieser Männer sind unauflöslich mit den Anfängen der Entdeckung des indischen Subkontinents durch die Geisteswissenschaften verknüpft.³

-
- 1 App, Urs: Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volumes 1–9 of the *Asiatick Researches*. In: *Jb 79*, Würzburg: Königshausen und Neumann 1998, 21.
 - 2 Der vollständige Titel lautet: *Asiatick Researches, Or, Transactions Of The Society Instituted In Bengal, For Inquiring Into The History And Antiquities, The Arts, Sciences, And Literature Of Asia*. Ich zitiere aus der in London erschienenen 5. Ausgabe von 1806.
 - 3 Siehe Schwab, Raymond: *The oriental renaissance: Europe's rediscovery of India and the East, 1680--1880*. (1950) New York: Columbia University Press 1984, 33–43. Schwab beschäftigt sich

Die Akten der Asiatic Society wurden zuerst 1788 unter dem Titel *Asiatick Researches* veröffentlicht, die nächsten fünf Bände erschienen 1790, 1793, 1795, 1797 und 1799. Zunächst im Eigenverlag auf Subskriptionsbasis publiziert, stieg die Nachfrage derart, daß in England Raubkopien in Umlauf kamen, während französische und deutsche Übersetzungen entstanden.⁴ In den ersten zehn Bänden der *Asiatick Researches* sind die wenigen Mitteilungen über den Buddhismus in Berichte von Forschungsreisen aus Birma und Sri Lanka eingebettet, die von den Autoren als Angestellte der East India Company unternommen wurden.⁵ Fakten über den birmanischen Buddhismus wurden erstmals in dem Bericht des schottischen Arztes Francis Buchanan (1762–1829) im VI. Band der *Asiatick Researches* zugänglich, der 1799 erschien. Buchanan war 1795 Mitglied einer Gesandtschaft der East India Company zum birmanischen Königssitz in Ava (heute Inwa genannt). Buchanan war zwar Arzt, wirkte aber auch als Botaniker und erforschte 1811 Bodhgaya (Allen 90f.).⁶ Sein Aufsatz „On the Religion and Literature of the Burmas“ handelt neben dem Buddhismus u. a. auch von den birmanischen Geschichtsmythen, Sternbildern (AR VI 201) und dem Mondtierkreis (202) und ist zum Teil Kompendium, zum Teil Bericht, zum Teil Kommentar des Autors. Doch wie gezeigt werden soll, wäre es falsch, aufgrund der Themen- und Stilvielfalt die Auseinandersetzung Buchanans mit dem birmanischen Buddhismus unterzubewerten. Schopenhauer las und exzerpierte Buchanan spätestens 1816 und zitierte ihn später zustimmend als Gewährsmann in *Über den Willen in der Natur* gegen den Theismus: „...die Religion der Birmanen

nur am Rande mit der Entdeckung des Buddhismus. Detaillierte Lebensbilder der für die Anfänge der Buddhist Studies wichtigen Persönlichkeiten finden sich bei Allen, Charles: *The Buddha and the Sahibs*. London: John Murray 2002; besonders hingewiesen sei auf die Kapitel über Francis Buchanan, das 5. Kapitel, „Dr Buchanan and the Messengers from Ava“ (75–101) und das 1. Kapitel „The Botanising Surgeon“ (8–21).

- 4 In Frankreich erschienen 1803 die ersten 6 Bände (Schwab 56), in deutscher Übersetzung erschienen zwischen 1795 und 1797 vier Bände mit dem Titel *Abhandlungen über die Geschichte und Alterthümer, die Künste, Wissenschaften und Literatur Asiens / von Sir William Jones und andern Mitgliedern der im Jahr 1784 zu Calcutta in Indien errichteten gelehrten Gesellschaft. Aus d. Engl. übers. von Johann Christian Fick ... Durchges. u. mit Anmerkungen, ausführlichen Erläuterungen und Zusätzen bereichert von Johann Friederich Kleuker*, Riga, Bd. 1–Bd. 4.
Quelle: *Scholarly Societies Project*. 6. 2. 2006. University of Waterloo. 19. 4. 2007
<www.scholarly-societies.org/history/1784as.html>. Zur Wirkung der *Asiatick Researches* in Frankreich und Deutschland siehe Schwab, 52–57. Friedrich Schlegel wurde von den französischen Übersetzungen beeinflusst, was sich in „Von der indischen Bildung“ in *Über die Weisheit und Sprache der Inder* niederschlug. (Schwab 57)
- 5 Erst in Band 23 aus dem Jahre 1839 wurden Textquellen veröffentlicht, nämlich Körösis Übersetzungen von Texten des tibetischen Buddhismus.
- 6 Buchanans Bericht über Bodhgaya, Teil seiner mehrjährigen Vermessung von Bihar im Auftrag der East India Company, erschien nicht in den *Asiatick Researches*, sondern verstaubte bis 1838 im Archiv der East India Company (Allen, 100). Soweit Allen den Bericht wiedergibt, war sich Buchanan aufgrund seiner Feldstudien der völligen Verdrängung des Buddhismus durch das Brahmanentum bewußt.

(d. i. der Buddhismus) [hat] keine Kenntniß von einem höchsten Wesen, dem Schöpfer und Erhalter der Welt. Jedoch ist das Moralsystem, welches ihre Fabeln anempfehlen, vielleicht so gut, als irgend eines von denen, welche die unter dem Menschengeschlechte herrschenden Religionslehren predigen.“ (AR VI, 255 in N 336⁷, vgl. App 1998, 20) Dies ist mehr als nur eine aus dem Englischen übersetzte verhaltene Wertschätzung des birmanischen Buddhismus: Sie drückt vielmehr die von Schopenhauer geteilte Überzeugung Buchanans aus, daß es keines Schöpfergottes bedürfe, um eine Morallehre zu begründen. Es ist bemerkenswert, daß Schopenhauer diese Passagen exzerpierte, beruhte der Erfolg der frühen *Asiatick Researches* bei den religionsphilosophisch und literarisch interessierten Lesern Europas und Großbritanniens doch auf der fragmentarischen Kunde der brahmanischen Sanskritliteratur⁸. Im Gegensatz dazu fand Buchanans Aufsatz keine nennenswerte Resonanz: „What failed to excite any interest at all was the information Buchanan brought back regarding the religion of the Burmese.“ (Allen 14) Der Aufsatz von Buchanan hatte nur für Schopenhauer eine – wie weiter unten deutlich wird – Schlüsselfunktion inne, wobei seine Übersetzungen von Exzerpten einer lateinischen Schrift des barnabitischen Missionars Vincentius Sangermano noch bedeutsamer als die Wertung der buddhistischen Moral waren. Sangermano wiederum, der von 1783 bis 1808 in Rangoon in Burma gelebt hatte und Birmanisch konnte, hatte u. a. die Antworten des königlichen Abtes⁹ auf 1763 vom Bischof von Ava über den Buddhismus gestellte Fragen ins Lateinische übersetzt. Kopien dieser Übersetzungen überreichte er 1795 dem Leiter der Gesandtschaft der East India Company, Captain Michael Symes, der sie Buchanan gab, da dieser bessere Lateinkenntnisse besaß. Unter dem Titel „A Short View of the Religion of Godama“ gliedert Buchanan kommentierte Passa-

7 Im vorliegenden Aufsatz wird Schopenhauer nach der von Lütkehaus herausgegebenen Ausgabe zitiert.

8 Ich vermeide hier das undifferenzierte Wort Hinduismus und schließe mich der Auffassung Omvedts an, die schreibt: „During the time of British rule, the nationalist elite themselves took up the term to define their religion as ‘Hinduism’. Hinduism was seen in various ways, but usually as a flexible, amorphous collection of all existing cults and sects with roots in the Vedas and unified by a vague Vedantic idea of the ‘being’ at the heart of it all, and of the individual soul being identical with this universal being. [...] Ambedkar [...] in defining the contradictions in Indian society used the term ‘Brahmanism’ to emphasise the crucial role played by the concepts of Brahmanic superiority and caste hierarchy. Brahmanism’s unique characteristic was to foster all those features; Buddhism opposed them.“ (Omved, Gail: *Buddhism in India. Challenging Brahmanism and Caste*. New Delhi: Sage 2003, 17f.) Weiter unten gehe ich darauf ein, wie der Konflikt zwischen Brahmanismus und Buddhismus in den frühen *Asiatick Researches* dargestellt wird. Mein Gebrauch der Begriffe Buddhismus und Brahmanismus ist pragmatischer Natur und soll nicht die Einheitlichkeit der vielfältigen Schulen und Sekten suggerieren.

9 Der Text gibt sich als das Protokoll der Befragung eines „Zarado“ (d. h. eines Sayadaw) durch den Bischof von Ava. „Sayadaw“ ist der birmanische Titel des höchsten Abtes eines Klosters. Quelle: Keown, David: *A Dictionary of Buddhism*. Oxford University Press, 2003, S. 256.

gen Sangermanos in seinen Bericht ein.¹⁰ In dieser Quelle aus dritter Hand – Buchanan übersetzte aus Sangermanos Latein, dieser aus dem Birmanischen – findet sich die Definition des *Nieban*, die hinter Schopenhauers Begriff des Nichts steht. Sie ist in der Antwort auf die Frage enthalten, was das Wort *Nieban* bedeute, von dem gesagt werde, daß Gautama es erlangt habe:

When a person is no longer subject to any of the following miseries, namely, to weight¹¹, old age, disease and death, then he is said to have obtained *Nieban*. No thing, no place, can give us an adequate idea of *Nieban*: we can only say, that to be free from the four abovementioned miseries, and to obtain salvation, is *Nieban*. In the same manner, as when any person labouring under a severe disease, recovers by the assistance of medicine, we say he has obtained health: but if any person wishes to know the manner, or cause of his thus obtaining health, it can only be answered, that to be restored to health signifies no more than to be recovered from disease. In the same manner only can we speak of *Nieban*, and after this manner G O D A M A taught. (AR VI, 266)¹²

Das *Nieban* ist die Abwesenheit von Geburt, Alter, Krankheit und Tod, ähnlich wie die wiederhergestellte Gesundheit die Genesung von einer Krankheit bedeutet. Diese Beschreibung faßt das gänzlich andere Erleben im Bild der Abwesenheit pathologischer Charakteristika. Sie schlägt sich bei Schopenhauer darin nieder, daß er die Abwesenheit dialektisiert, um aus dem Sein das Nichts und aus dem Nichts das Sein zu machen:

Das allgemein als positiv Angenommene, [nennen wir] das *Seiende*, und dessen Negation [spricht] der Begriff *Nichts* [aus]. [...] Ein umgekehrter Standpunkt, wenn er für uns möglich wäre, würde die Zeichen vertauschen lassen, und das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende zeigen. So lange wir aber der Wille zum Leben selbst sind, kann jenes Letztere von uns nur negativ erkannt und bezeichnet werden [...]. (W I, 536)

10 Sangermano kehrte 1803 nach Rom zurück, seine *Description of the Burmese Empire* erschien 1833 in einer von William Tandy übersetzten Ausgabe (Allen muß ein Irrtum unterlaufen sein, denn er gibt auf S. 16 an, Sangermanos *Description of the Burmese Empire* sei erst 1883 erschienen). In der Übersetzung von Tandy finden sich die von Buchanan übersetzten Passagen im XIV. Kapitel „The Laws of Gotama“ im Abschnitt „Religion of the Burmas“, S. 80–100. Schopenhauer zitierte später, wie in W II, 1298 angegeben, aus dieser Ausgabe, die er sich 1853 gekauft hatte. Bis dahin jedoch war Sangermanos Bericht nur auszugsweise 1799 in den *Asiatick Researches* erschienen.

11 Mit „weight“ (Schwere) ist Geburt (im Sinne der Körperlichkeit) gemeint.

12 Buchanan, Francis: On the Religion and Literature of the Burmas. In: *Asiatick Researches* 6 (1799), 163–308. Laut Allen (S. 78) hatte Buchanan diesen Aufsatz Ende 1797 abgeschlossen.

Schopenhauer begründet diese dialektische Ontologie¹³ mit seiner Wahrnehmungstheorie, indem er ausführt, daß Zeit und Raum als Formen der Vorstellung das Nichts konditionierten, indem sie als Verschwinden der Welt erscheinen ließen, was nur die Abwesenheit des uns bekannten Seins, ein – zugegebenermaßen schwer vorstellbares – Jenseits des Willens bedeute. Außerdem verbindet er das Nichts mit einem Zustand subjektiven Erlebens, der die leidlose Abwesenheit des uns bekannten Seins ist, genau wie in Buchanans Übersetzung das *Nieban* die Abwesenheit von Leiden ist, oder, um beim Bilde zu bleiben, Gesundheit die Abwesenheit von Krankheit: Schopenhauer verknüpft also das zum eigentlichen Sein umgemünzte Nichts mit einer psychologischen Vorstellung des *Nieban*. Diese Psychologisierung äußert sich darin, daß das Nichts zur Abwesenheit „des rastlosen Dranges und Treibens“, des „steten Übergangs von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid“, der nie befriedigten und nie erstrebenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht“ (WW I, 557), erklärt wird, die einhergehe mit einem „Frieden, der höher ist als alle Vernunft“, „jener Meeresstille des Gemüths“ (W I, 558). So wird das Nichts in Anlehnung an den birmanischen Buddhismus bei Schopenhauer zu einem Über-Sein – und wie im Buddhismus sprengt die Exklusivität dieser subjektiven Erfahrung den Rahmen der philosophischen Erörterung, ihre Unzugänglichkeit macht sie unwiderlegbar: Auch dies ist Teil des buddhistischen Erbes in der Philosophie Schopenhauers.¹⁴

Der hier konstatierte Bedeutungstransfer des von Buchanan überlieferten birmanischen *Nieban* zum Nichts Schopenhauers wird durch weitere Indizien gestützt. So läßt sich der Einfluß textgeschichtlich dadurch belegen, daß in den Manuskripten des *Handschriftlichen Nachlasses* von 1816 die *Asiatick Researches* bezüglich des Nirwanabegriffs noch angeführt werden:

Auf diese Weise, nämlich durch Betrachtung der Heiligen, die das Leben freilich selten, wohl aber die Geschichte und mit besser verbürgter innerer unverkennbarer Wahrheit die Kunst uns vor die Augen bringt, wollen wir den finstern Eindruck jenes Nichts, das als das Ziel aller Tugend und Heiligkeit dasteht, und das wir, wie die Kinder das Finstre, fürchten, verscheuchen; statt es zu umgehen, wie die Indier, die an seine Stelle bedeutungsleere Worte setzen, die Bramanen, Resorption in den Urgeist und die Buddhisten Nieban. (siehe *asiatick researches* und Upnek'hat) Was nach Aufhebung des Willens übrig bleibt ist für welche noch wol-

13 Lütkehaus benutzt den Begriff „negative Ontologie“, den er zustimmend auf den sogenannten Pessimismus Schopenhauers bezieht. Lütkehaus bedauert, daß Schopenhauers „radikale negative Ontologie dann in eine positive Ontologie des Nichts [mündet]. Dann kann das Nichts wieder unverhofft in die Position des höchsten Gutes, des alten Gottes einrücken.“ Lütkehaus, Ludger: *Nichts. Abschied vom Sein, Ende der Angst*. (1999) Haffmans bei Zweitausendeins 2003, 198.

14 Zur Rolle des Nichtsbegriffs in der abendländischen Tradition vgl. Lütkehaus, a. a. O., besonders Kapitel 3 (Schelling) und 4 (Schopenhauer), dort S. 157, 162f., 180, 196f., 206, 220.

len freilich *Nichts*: aber für die deren Wille sich gewendet hat, ist eben diese unsre reale Welt, mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen – Nichts. (HN I, 411)

In der zwar nicht text- aber doch inhaltsgleichen Passage im vierten Kapitel der *Welt als Wille und Vorstellung* (WW I, 558) fehlt die Quellenangabe „*asiatick researches* und Upnek'hat“. Der Aufsatz Buchanans wird erst in späteren Werken, d. h. in *Über den Willen in der Natur* unter den Literaturhinweisen im Kapitel „Sinologie“ (N, 465, 466) und den *Parega und Paralipomena* erwähnt (P I, 144; P II, 452), erscheint jedoch als Garant für die Belesenheit Schopenhauers, nicht aber um die zentrale Bedeutung für den Begriff des Nichts in seinem System hervorzuheben.¹⁵ Die Feststellung, daß Schopenhauer die Spuren der Entstehungsgeschichte seines Nichts an entscheidender Stelle tilgte, mag harsch anmuten, wird aber durch den ersten Satz der oben zitierten Passage bestätigt, der in *Welt als Wille und Vorstellung* lautet:

Also auf diese Weise, durch Betrachtung des Lebens und Wandels der Heiligen, welchen in der eigenen Erfahrung zu begegnen freilich selten vergönnt ist, aber welche ihre aufgezeichnete Geschichte und, mit dem Stempel innerer Wahrheit verbürgt, die Kunst uns vor Augen bringt, haben wir den finsternen Eindruck jenes Nichts, das als das letzte Ziel hinter aller Tugend und Heiligkeit schwebt, und das wir, wie die Kinder das Finstere, fürchten, zu verscheuchen; statt selbst es zu umgehen, wie die Inder, durch Mythen und bedeutungsleere Worte, wie Resorbition ins *Brahm*, oder *Nirwana* der Buddhisten. (WW I, 558)

Nach dem, was Schopenhauer im Aufsatz Buchanans mit Sicherheit 1816 über das „*Nirwana* der Buddhisten“ gelesen hatte, ist die Bezeichnung „bedeutungsleere Worte“ kaum gerechtfertigt; im Gegenteil liegt nahe, daß Schopenhauer zum einen in der Übersetzung Sangermanos in Buchanans Artikel einem Bild des *Nieban* begegnete, das seinen Begriff des Nichts als jener ganz anderen, der Ver begrifflichung entzogenen, leidlosen Erfahrung prägte. Zum anderen lernte er in der Analogie des *Nieban* als wiedererlangter Gesundheit eine Denkfigur kennen, die ihn das Positivum von Wille und Vorstellung als Negativfolie dieser ganz anderen Erfahrung fassen ließ.

Die Sekundärliteratur würdigt eine größere Eigenleistung Schopenhauers, so beispielsweise Welbon, der über das Nichts Schopenhauers schreibt: „Seldom during the century and a half since those words [obige Passage, WW I, 558] were written have the meaning of nirvana and the motive forces undergirding classical Indian speculation been approached more closely by Westerners. The parallels

15 Schopenhauer ist entgangen, daß sich Buchanan auf Sangermano beruft, wenn er zum Abschluss seiner Zusammenfassung der Aussagen Buchanans schreibt: „Genau dasselbe berichtet *Sangermano* in seiner ‚Description of the Burmese Empire‘“ (N 466). Später, in P II, 453 gibt er die Herkunft der Kenntnisse aus Birma dann richtig wieder.

between this creative philosophical effort and much of the Indian *moksa* [spiritual liberation] literature are remarkable.“ [Hervorhebung im Original]¹⁶ Wenn auch Schopenhauers Verwendung der bei Buchanan gelesenen Nirwanadefinition dem von Welbon konstatierten „creative philosophical effort“ eine andere Akzentuierung gibt, ließe sich vordergründig weiterhin behaupten, daß Schopenhauer in der Uneinigkeit der Gelehrten um die Bedeutung des Nirwanas eine richtige Ansicht¹⁷ vertrat, im Gegensatz beispielsweise zu Colebrookes Definition des Nirwanas als perfekter Apathie.¹⁸ Doch die Auszüge Buchanans aus Sangermanos Text lieferten nicht nur die Definition, die Schopenhauer sich zunutze machen konnte, sie erwähnten auch das scholastische Dogma, das besagt, daß Nirwana nicht seelenlose Vernichtung bedeuten darf. Hierin fand Schopenhauer seine Position in der Auseinandersetzung um die Bedeutung des Nirwana vorgeformt. Buchanan weist nämlich – und dies ist ein Beispiel für die Kommentierung von Sangermanos Text durch Buchanan – die nihilistische Nirwanainterpretation Grosiers aus dessen *Description Générale de la Chine* (1787) zurück, wobei er sich auf eine der von Sangermano übersetzten Antworten beruft. Der Sayadaw beschreibt eine Irrlehre, nach der alle lebenden Wesen ihren Anfang im Mutterschoß und ihr Ende im Tod hätten, außer dem es kein anderes Nirwana gebe: „A third denied the proper *Nieban*, and asserted, that all living beings had their beginning in their mother’s womb, and would have their end in death: and that there is no other *Nieban*, but this death.“ (AR VI, 267) Buchanan folgert, Grosier habe entweder dieses häretische Nirwana mit der wahren Doktrin der Mönche verwechselt, oder die Religion des Fo, die er beschrieben habe, müsse sich von der des Gautama unterscheiden: „GROSIER, in his account of the *Chinese* religion, (II, 222), has either confounded this heretical *Nieban* with the true doctrine of the *Rahans*, or else the religion he has described as that of Fo, must be different from that of G O D A M A.“ (AR VI, 267)

16 Welbon, Guy: *The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters*. Chicago: UCP 1968, 165. Auch Halbfass zeigt sich gerade von Schopenhauers Anrufung indischer Quellen im Zusammenhang mit dem Nichts beeindruckt: „Schopenhauers’s invocation of Vedānta and Buddhism is most genuine and significant in connection with his doctrine of the negation of the will [...] More than other traditions the Indian tradition provides him with documents of an ‘immediate experience’ (‘unmittelbare Erfahrung’) of true resignation and ‘releasement’ (‘Gelassenheit’) to which he does not and cannot add any attempts of theoretical explanation.“ (Halbfass, *India and Europe* (1981). Delhi: MTB 1990, 119) Buchanan wird weder bei Schwab noch bei Welbon erwähnt.

17 Beispiele historischer Erklärungsversuche bei Welbon, a. a. O., und Lütkehaus: *Nirwana in Deutschland*. Hrsg. von Ludger Lütkehaus. München: DTV 2004, 160, 165, 180, 181.

18 Dieser Auszug aus Band I der *Asiatick Researches* findet sich nicht in den Studienheften, sondern erst in den Manuskriptbüchern von 1829 (HN III, 621), die als Quelle Colebrooke (AR I, 566) angeben. Es ist jedoch nicht bekannt, welche Ausgabe der *Asiatick Researches* Schopenhauer nach Nov. 1845 kaufte (Stollberg, Jochen: Arthur Schopenhauers Annäherung and die indische Welt. In: „*Das Tier, das du jetzt tötest, bist du selbst...*“. Arthur Schopenhauer und Indien. Hrsg. von Jochen Stollberg. Frankfurt am Main: Klostermann 2006, 27, vgl. HN V, 319). In der Ausgabe von 1806 umfasst Band I 484 Seiten und enthält keinen Aufsatz von Colebrooke.

An anderer Stelle übersetzt Buchanan aus Sangermanos Schrift eine Passage, die das *nieban* als „annihilation“ beschreibt: „And they [the Burma writings] further alledge, that beings are continually revolving in these changes [...] until they have performed such actions as entitle them to *Nieban*, the most perfect of all stages, consisting in a kind of annihilation, in which beings are free from change, misery, death, sickness, or old age.“ (AR VI, 180) In seinem Kommentar zu dieser Erläuterung wendet sich Buchanan gegen den Gebrauch von „annihilation“ als Beschreibung des *Nieban* und damit gegen seine Quelle, den Missionar Sangermano: „Annihilation used in the text by my friend¹⁹, and in general by missionaries, when treating on this subject, is a very inaccurate term. *Nieban* implies the being exempted from all the miseries incident to humanity, but by no means annihilation.“ Hier erläutert Buchanan auch den für Schopenhauer wichtigen Atheismus: „Neither does *Nieban* imply absorption into the divine essence; a doctrine common I believe to PLATO and the *Brahmens*, and probably borrowed from the *Magi*. The sect of GODAMA esteem the opinion of a divine being, who created the universe, to be highly impious.“ Wenn wir beachten, mit welchem Nachdruck sich Buchanan gegen das „zu fürchtende Nichts“ wendet, mit welcher Deutlichkeit er den Atheismus und das Ziel der Freiheit vom Leiden herausstreicht, dann legt dies nahe, daß diese Sätze in ihrer Bestimmtheit und intellektuellen Aufrichtigkeit auch auf Schopenhauer gewirkt haben. Ein möglicher Beleg für diese Wirkung, wenn auch ohne Quellenangabe, findet sich in der *Kritik der Kantischen Philosophie*: „Daß namentlich der Buddhismus, diese auf Erden am zahlreichsten vertretene Religion, durchaus keinen Theismus enthält, ja ihn perhorresziert, ist eine ganz ausgemachte Sache.“ (WW I, 653)

Ergänzend soll jetzt erörtert werden, welche weiteren Kenntnisse über den Buddhismus von Schopenhauer als Verfasser des ersten Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung* aus den frühen Bänden der *Asiatick Researches* geschöpft werden konnten.²⁰ Am wichtigsten scheint mir neben dem bereits erwähnten Atheismus, daß zahlreiche Stellen in den *Asiatick Researches* Brahmanismus und Buddhismus als zwei grundsätzlich verschiedene Weltanschauungen charakterisieren. Schon im ersten Band stellt Chambers nach einem Vergleich zweier Quellen über die Gemeinsamkeiten der religiösen Formen in Ceylon und Siam zur Verehrung des *Buddou* zweifelsfrei fest: „These circumstances plainly show that this is a system of religion different from that of the *Véds*; and some of them are totally incon-

19 Auf S. 204 wird Sangermano explizit als Freund bezeichnet.

20 App gibt uns eine Aufstellung der prägenden Elemente von Schopenhauers Buddhismusbild mit den folgenden Worten: „In diesen frühen Notizen erscheinen erstaunlicherweise schon die meisten Ideen, welche später die Buddhismussicht Schopenhauers kennzeichnen werden: Seelenwanderung (Metempsychose/Palingenesie), Karma, Fehlen des Schöpfergottes und strikter Atheismus, überlegene Moral, Leben als Leiden, *Nieban* (Nirvana) als Erlösung davon, und die Idealfigur eines zum höchsten Glück gelangten Menschen (Avatar) anstelle eines Gottes.“ (App, 39)

sistent with the principles and practices of the *Brahmins*." (AR I, 164)²¹ Schopenhauer muß sich der grundlegenden Differenz bewußt gewesen sein, denn er schreibt explizit, es seien "...die Buddhaisten, welche weder Veda noch Kasten gelten lassen...". (WW I, 486) Desweiteren konnte Schopenhauer auch erfahren, daß die Lehre des Buddha älter ist als die der Brahmanen und daß es sich bei ihrem Stifter um eine historische Person handelte. Die nun folgenden Auszüge aus den *Asiatick Researches* zeigen, daß es für Schopenhauer möglich war, ein bestimmtes Bild vom Buddha und seiner Lehre zu gewinnen, das für seine später deutlich ausgeprägte Wertschätzung des Buddha maßgeblich war.

Über die Verbreitung der Lehre auf dem indischen Subkontinent schreibt Buchanan: "...Mr. CHAMBERS, the most judicious of our *Indian* antiquaries, has given very good reason for believing that the worship of B O U D D H A once extended all over *India*, and was not rooted out by the *Brahmens* in the *Decan* so late as the ninth, or even as the twelfth century of the *Christian* aera." (AR VI, 163) Buchanan benutzt das Verb „to root out“, das „ausrotten, mit der Wurzel ausreißen“ bedeutet und auf einen ernsten Konflikt zwischen Brahmanismus und Buddhismus verweist. Mit der für ihn typischen Deutlichkeit bestimmt Buchanan auch den Zeitraum des Konflikts: „We find them [die Brahmanen] about the time of CHRIST gaining a superiority over the worshippers of the B O U D D H A ; and about nine hundred years afterwards, we find them totally overthrowing his doctrine of its native country. That the *Vedas*, which are commonly supposed to be the oldest books of the *Brahmens*, are inferior in antiquity to the time of the B O U D D H A , is evident from the mention they make of that personage.“ (AR VI, 250) Die Machtverhältnisse im Auge, folgert Buchanan, daß die Legenden der Brahmanen, die den Buddha erwähnen, später entstanden sein müssen. Seine Schlußfolgerungen bestätigen ein Zitat in Chambers Aufsatz von 1784, das den Bericht eines M. Gentil von einer halb versunkenen Buddha-statue südlich Pondicherrys auf der Ebene von Virapatnam aus dem Jahre 1779 wiedergibt: „I made various inquiries concerning this singular figure, and the Tamulians, one and all, assured me that this was the God Baouth, who was now no longer regarded, for that his worship and his festivals have been abolished ever since the Brahmins had made themselves masters of the people's faith.“ (AR I, 169) Als Grund für die Verdrängung bzw. Auslöschung des Buddhismus durch den Brahmanismus in Indien stellt Omvedt fest, daß alle regionalen Dynastien, die nach dem 8. Jahrhundert in Indien entstanden, den Brahmanismus

21 Chambers, William: Some Account of the Sculptures and Ruins At Mavalipuram. In: *Asiatick Researches* I, 145–170, Beitrag datiert 1784. Hier die andere Textstelle, auf die sich Buchanan bezieht: „And from the authorities it will appear, that this worship has formely been by no means confined to *Ceylone*, but has prevailed in several parts of *India* prior to that of the *Bramins*: nay, that this has been the case even so late as the ninth and twelfth centuries of the *Christian* era.“ (166) Vgl. auch 167f. Erwähnungen des Buddhismus minderere Bedeutung in anderen Aufsätzen des ersten Bandes auf S. 344, 345, 425.

unterstützten, wobei einzig die Dynastie der Palas von Bengalen (750–1161 A. D.) eine Ausnahme bildete (Omvedt, 172). Omvedt führt eine Reihe von Gründen für diese Allianz zwischen Königen und Brahmanen an, darunter den, daß das Brahmanentum vom König keine moralische Führungsrolle forderte: „In contrast to Buddhism and Jainism, Brahmanism offered them [den regionalen Fürsten] status and legitimacy without making any moral demands on them. The very extravagance of the depiction of self-sacrificing kings in the traditions of Buddhism and Jainism shamed those who were not inclined to meet that ideal.“ (Omvedt, 173) Zur Frage, ob die Verdrängung des Buddhismus mit Gewalt forciert wurde, schreibt Omvedt:

That Brahmanism was not tolerant of heretics (pashandas) is quite clear from the Sanskrit sources themselves. The story of Rama killing Shambuk is symbolic of violence exerted both against 'low' castes who overstepped their role and against 'heretical ascetics'. The *Arthashastra* is quite specific in classifying the samana sects along with untouchables [...]. The *Arthashastra's* general orientation suggests that Buddhists were looked upon as being equivalent to untouchables. [...] (Omvedt 168)

Omvedt bezieht sich auf eine Studie der Puranas von Wendy Doniger O'Flaherty, die besage, daß sich die Einstellung der Brahmanen gegenüber Häretikern im Lauf der Zeit radikalisiert habe:

Tolerance in the period of the Upanishads and Asoka turned into prescription for murder in the puranas. [...] O'Flaherty thus calls the *Matsya Purana*, *Vayu Purana*, *Brahmananda Purana*, *Vishnu Purana* and *Bhagwat Purana* 'the basic scriptures of Gupta paranoia and insecurity'. In fact, Brahmanic paranoia would be more accurate, since as she makes clear, Gupta practice was actually quite tolerant. (Omvedt 168 f.)

Dem tibetischen Chronisten Taranatha zufolge sei der Kampf gegen den Buddhismus unter Pushyamitra Shunga (2. Jhd v. Chr.) und Mihirakula (6. Jhd.) auch mit Mord, Raub, Brandstiftung geführt worden (Omvedt 170). Ähnliches stand 1807 bereits im dritten Band der *Asiatick Researches*, wo Wilford zwar die Jinas mit den Buddhisten verwechselt, aber in freier Prosa aus den Puranas nach-erzählt, Mahadeva (Shiva) habe vergebens versucht, der Lehre des Buddha Einhalt zu gebieten und sich dann entschlossen, sie auszurotten: „...and for that purpose, took the shape of SANCARA, surnamed *Ācharya*, who explained the Védas to people, destroyed the temples of the *Jainas*, caused their books to be burned, and massacred all those who opposed them.“ Dies alles stehe in einer Schrift namens Sancara-pradurbhava. Wilford kommentiert: Sankara's „disciples consider him as an incarnation of Maha'de'va; but he tarnished his brilliant char-

acter by fomenting three religious wars, in which most of the persecuted *Jainas* were slain or expelled from *India*.²² (AR III, 411) Auch Buchanan geht in seinem Aufsatz genauer auf das Verhältnis von Buddhismus und Brahmanismus ein und läßt sowohl an den Motiven des politischen Brahmanentums sowenig Zweifel wie an seiner Abneigung ihm gegenüber :

If the conjectures of Sir WILLIAM JONES, relative to the inscriptions found at *Mongheer*, and on the pillar at *Buddal*, be well founded, then the governing power on the banks of the *Ganges*, as late as about the time of the birth of CHRIST, was of the sect of BHOODHA. The *Brahmens* indeed had then introduced themselves into *Hindustan*, and had obtained lands, and even the rank of prime minister to the great Rajah: but they had not persuaded him to change his religion; a change which when accomplished, proved equally destructive to the prince, and to the people. However idle and ridiculous the legends and notions of the worshippers of BHOODHA may be, they have been in great measure adopted by the *Brahmens*, but with all their defects monstrously aggravated: rajahs and heroes are converted into gods, and impossibilities are heaped on improbabilities. No useful science have the *Brahmens* diffused among their followers; history they have totally abolished; morality they have depressed to the utmost; and the dignity and power of the altar they have erected on the ruins of the state, and the rights of the subject. Even the laws attributed to MENU, which, under the form in use among the *Burmas*, are not ill suited for the purpose of an absolute monarchy, under the hands of *Brahmens* have become the most abominable and degrading system of oppression, ever invented by the craft of designing men. (Buchanan 165, 166)

Schopenhauer konnte somit einiges von diesen Auseinandersetzungen wissen, und hatte gelesen, daß es Vertreibungen gegeben hatte:

Obwohl wir nämlich wissen, daß der Buddhismus etwan im 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung aus seiner ursprünglichen Heimat, der vordersten Halbinsel Indiens, von den Brahmanen vertrieben worden ist, wonach er sich über ganz Asien ausgebreitet hat; so haben wir doch meines Wissens keine bestimmte Kunde von Gewalttätigkeiten, Kriegen und Grausamkeiten, durch die es geschehn wäre. Allerdings mag dies der Dunkelheit zuzuschreiben sein, in welche die Geschichte jener Länder gehüllt ist: doch läßt der überaus milde Charakter jener [...] Religionen [...] uns hoffen, daß ihre Anhänger von Blutvergießen im Großen und Grausamkeiten jeder Art sich frei gehalten haben. (PP II 423)

Dieses Zitat stammt aus dem zweiten Band der *Parerga und Paralipomena*, fällt also nicht mehr in den Zeitraum seiner ersten Lektüre der *Asiatick Researches* von 1816. Doch läßt sich feststellen, daß Schopenhauers Interpretation dem

22 Wilford, Francis: On EGYPT and Other Countries adjacent to the CA'LI' River, or NILE of ETHIOPIA. From the Ancient Books of The HINDUS. In: *Asiatick Researches* 3, 1807, 295–462.

widerspricht, was er aus den *Asiatick Researches* hätte ersehen können. Denn tatsächlich hat die „Dunkelheit der Geschichte“ ihren Grund in der Zerstörung der buddhistischen Chroniken und anderer Schriften.²³ Schopenhauer greift nicht auf ihm zur Verfügung stehende Quellen zurück, sondern interpretiert eine ferne, ihm undeutliche Geschichte im Sinne seiner Philosophie, die ein ideales altes Indien erfordert. Nun ist auch dies statthaft, denn wie aus dem folgenden Zitat von Gokhale²⁴ ersichtlich ist, gab es vor den Glaubenskriegen auch Zeiten weniger spannungsgeladener Koexistenz, in denen die buddhistische Ablehnung der Veden selbst die brahmanischen Purohiten²⁵, die als Upasakas den Lehren des Buddha folgten, nicht störte:

The Buddhist rejection of the Vedic authority, which in the earlier period (500–200 B.C.) did not trouble greatly even *purohitas* who declared themselves *upasakas* of the Buddha, now challenged the very basis of the priestly power entrenched in court circles. Accommodation, therefore, was practically impossible, and therewith emerged the Brahminical ire against Buddhism. (Gokhale, 39)

Schopenhauers idealisiertes Brahmanentum mag es daher durchaus gegeben haben, bevor der vedische Brahmanismus zur Ideologie einer politischen Lobby wurde. Auch daß „Brahmanen und Buddhisten“ bei Schopenhauer oft im gleichen Atemzuge genannt werden – um die Universalität seiner Philosophie zu bebildern – ist vor diesem Hintergrund angemessen. Dies bedeutet aber nicht, daß Schopenhauer die grundsätzliche Verschiedenartigkeit von Buddhismus und Brahmanismus nicht verstand. Im Gegenteil, es war für Schopenhauer bedeutsam, den Buddhismus als die ältere Religionsform zu erkennen, nicht zuletzt aufgrund seiner Vorstellung einer *philosophia perennis* als Urweisheit der Menschheit, die sich durch Ursprünglichkeit, Reinheit und Universalität auszeichnet.²⁶ Allein aufgrund dieses Anspruchs wäre es möglich, bei Schopenhauer eine bewußte Angleichung seiner Philosophie an die Lehre des Buddha zu konstatieren, denn sie war ja der einzige indische Erlösungsweg, von dem er zusam-

23 „The disappearance of Buddhism from India also meant the disappearance of some of the most valuable Indian historiography, and a deep Brahmanic bias in the existing records.“ (Omvedt, 167)

24 Gokhale, B. G.: *New Light on Early Buddhism*. Bombay: Popular Prakashan 1994.

25 „*Purohitas* [...] performed ritual services for the kings and also a variety of other services, [...] such as prognostications from comets and birds and animals.“ (Gokhale, 27)

26 Vgl. Schwab: „Each time a Western thought excited him [Schopenhauer], this philosopher would undertake to demonstrate that it could have originated only in the land of ‘primitive wisdom’ where his compatriots had already placed the original purity of those languages and races of which they had appointed themselves the universal heirs.“ (428) Hier hebt Schwab die Schwächen des späteren Schopenhauer (ab 1844) hervor, der einen Antagonismus zwischen semitischem Monotheismus und anderen Religionen beschwor. Siehe dazu „The India of Schopenhauer“ in Schwab, a. a. O., 427–434.

menhängende Kunde besaß – im Gegensatz zu den Upanischaden, deren offizielle Vertreter, die Brahmanen, in den *Asiatick Researches* wiederholt ungünstig geschildert wurden, nicht zuletzt an vielen Stellen im Aufsatz des von Schopenhauer so geschätzten und zitierten Buchanan. Dieser sei deshalb hier ein weiteres Mal angeführt; er nimmt sowohl zum brahmanischen Synkretismus als auch zum Buddha als historischer Persönlichkeit Stellung:

I think it a more probable opinion, when the *Brahmens* introduced their doctrine into *Hindustan*, that they could not venture to deny the divinity of the god of the country; but on comparing his attributes with those of their different gods, that they alledged him to be the same with their TOTH; and by adopting him and his titles into the list of their deities, and many of the prejudices of his followers into their capacious system, they greatly facilitated the progress of their doctrine. It is true that the various accounts of GODAMA, said to be given in the legends of the different nations following his religion, agree so little together, that they can hardly be made matter of historical evidence. But many of these differences may have arisen from the mistakes of travellers; and it is only by procuring faithful translations of the different legends, that we can be enabled to determine what credit is due to their contents. In the mean time I must say that I know of no plausible reason for believing that G O D A M A did not exist, and was not an *Indian* prince, as his followers universally alledge. (AR VI, 257)

Neben einer weiteren negativen Charakterisierung der Brahmanen dürfte einem aufmerksamen Leser wie Schopenhauer die Eindringlichkeit, mit der Buchanan die historische Existenz des Buddha Gotama feststellt, nicht entgangen sein.

Soweit die wichtigsten Passagen zum Buddhismusbild in den frühen Bänden der *Asiatick Researches*. Anders als die birmanische Definition des *Nieban* hat Schopenhauers Lektüre der *Asiatick Researches*, was den Konflikt zwischen Brahmanismus und Buddhismus, sowie die historische Existenz des Buddha betrifft, nur flüchtige Spuren in seinem Werk hinterlassen. Dennoch beruht möglicherweise die Nähe von Schopenhauers Philosophie zum Buddhismus, sicherlich aber seine Wertschätzung des Buddha und der doch ganz und gar außerordentliche Umstand, daß er sich später mit den Lehren des Buddha identifizierte – er hat sich ja als Buddhaist, nie aber als Vedantin bezeichnet –, gerade auf seinen aus den frühen *Asiatick Researches* geschöpften Kenntnissen, diesem ersten Eindruck vom Buddhismus, der auch die spätere Identifikation ermöglichte.²⁷

27 Wie absurd gering wäre hingegen das Identifikationspotential mit Shankara, Vallabha o. a. für Schopenhauer gewesen; vergleicht man deren Systeme mit Schopenhauers Einwänden gegen mythologische Allegorien in *Über Religion* (PP II, 382–466), stellt sich schnell heraus, daß die Differenzen die Gemeinsamkeiten überwiegen.