

## Das Vidhurapaṇḍitajātaka

VON HEINRICH LÜDERS †

[Die augenscheinlich für den Druck bestimmte Ur-schrift dieses Aufsatzes hat sich unter den Resten des Manuskript-Nachlasses von HEINRICH LÜDERS vor-gefunden. Einiges, was zufolge äußerer Gewalt fehlte, konnte nach den erhaltenen Vorarbeiten ergänzt werden, andere Lücken im Zusammenhang habe ich zu schließen versucht, wovon die Klammern [ ] Rechen-schaft geben.

Sommer 1947.

WALTHER SCHUBRING.]

Das interessanteste unter den Jātakas, die auf die Pāṇḍavasage Bezug nehmen, ist das Vidhurapaṇḍitajātaka (545), das im Jātakakommentar (IV, 14, 24; 182, 19) auch als Puṇṇakajātaka zitiert wird. Es gehört dem Mahānīpāta an und ist in verschiedene *khaṇḍas* geteilt.

Die Prosaerzählung des ersten Khaṇḍa, des Catuposathrakhaṇḍa, beginnt mit einer kurzen Einführung der Hauptperson des Jātaka, des weisen Vidhura. Er ist der Minister (*amacca*) des Königs Dhanañjaya-Korabba, der im Kurureiche in der Stadt Indapatta herrscht. Er ist ein ausgezeichneter Kenner und Verkünder des Artha und Dharma. Dann wird zunächst die Vorgeschichte des Königs berichtet. Vier Brahmanen in Benares haben sich als Asketen in den Himālaya zurückgezogen. Sie kommen auf einer Wanderung nach der Stadt Kālacampā im Aṅgareiche und werden dort von vier Haushaltern freundlich aufgenommen. Eines Tages machen die vier, jeder für sich allein, einen Ausflug. Der erste geht in die Tāvātimsawelt, der zweite in die Nāgawelt, der dritte in die Supaṇṇawelt, der vierte in den Migācira-Park des Koravyakönigs. Zurückgekehrt erzählen sie ihren Gastfreunden von den Herrlichkeiten, die sie geschaut haben, worauf diese sich bemühen, sich durch gute Werke die Wiedergeburt an jenen Stätten zu erwerben. Sie werden denn auch nach dem Tode der Reihe nach als Sakka, als König der Supaṇṇas, als Varuṇa, der König der Nāgas, und als Sohn der ersten Gemahlin des Königs Dhanañjaya wiedergeboren, während die vier Asketen nach ihrem Tode in die Brahmanwelt eingehen. Der Koravya-prinz gelangt nach dem Tode seines Vaters auf den Thron. Er ist ein gerechter König, aber ein Freund des Würfelspiels.

Eines Tages begibt sich der König in den Park, um dort in der Ein-samkeit unter Fasten den *samaṇa-dhamma* zu betätigen. Der gleiche Wunsch führt Sakka, Varuṇa und den Supaṇṇakönig dorthin. Am Abend

treffen die vier an einem Teiche zusammen. Sie kommen ins Gespräch, und Sakka wirft die Frage auf, wessen Tugend die größte, wer der wahre *samaṇa* sei. Jeder preist die Tugend, die er selbst betätigt, als die höchste, Varuṇa die Freiheit von Zorn, die ihn abhält, seinem Feinde, dem Supaṇṇakönig, zu zürnen, der Supaṇṇa die Mäßigung im Speisegenuß, die er dadurch beweist, daß er den Nāgakönig nicht tötet, Sakka die Enthaltbarkeit von sinnlicher Liebe, die er durch das Verlassen der Götterwelt zeigt, und König Dhanañjaya die Gleichgültigkeit gegen Besitz, von der seine Flucht in die Einsamkeit zeugt. Auf Vorschlag Dhanañjayas begeben sich alle vier in die *dharmasabhā* und legen dem weisen Vidhura die Streitfrage vor. Er entscheidet, daß derjenige ein wahrer *samaṇa* sei, der die vier genannten Eigenschaften in sich vereinige. Die vier Könige loben ihn wegen seiner Weisheit und beschenken ihn, Sakka mit einem himmlischen Gewande, der Garuḍa mit einem goldenen Kranze, Varuṇa mit einem um den Hals zu tragenden Juwel und König Dhanañjaya mit tausend Kühen samt einem Stier, zehn mit edlen Rossen bespannten Wagen und sechzehn Dörfern.

Dieser ganze Abschnitt bildete zur Zeit, als das Jātakabuch zusammengestellt wurde, noch keinen Bestandteil des Vidhuraṇḍitajātaka. Das geht deutlich daraus hervor, daß die als Titel dienende Überschrift *paṇḍū kisiyāsi dubbalā* der erste Pāda der ersten Gāthā des zweiten Abschnitts ist und daß das Catuposathakhaṇḍa als Catuposathajātaka im Dasanipāta (441) erscheint. Hier wird allerdings in unserer Jātaka-sammlung der Text garnicht gegeben, sondern auf das „Pupṇakajātaka“ verwiesen. Das Catuposathajātaka war aber offenbar ursprünglich ein selbständiges Jātaka, das erst von dem Kommentator an die Spitze des Vidhuraṇḍitajātaka gestellt wurde. Er hat sich dann bemüht, auch eine Verbindung des Catuposathajātaka mit dem Folgenden herzustellen, indem er den Varuṇa dem Vidhura seinen Halsschmuck schenken läßt, was, wie wir sehen werden, den Ausgangspunkt der Handlung des Jātaka bildet. In den Gāthās wird nur die Belohnung Vidhuras durch Dhanañjaya erwähnt<sup>1)</sup>. In der ursprünglichen Erzählung war das Verlangen der Nāgakönigin wahrscheinlich ganz allgemein damit begründet, daß sie von dem Weisen, dessen Ruhm die Welt erfüllte, Kunde erhalten hatte.

Als selbständiges Stück ist das Catuposathajātaka nichts weiter als eine Verherrlichung des *samaṇa*, die in der Weise so vieler epischer Itihāsas und Saṃvādas vier Königen aus der Welt der Götter und Menschen in den Mund gelegt ist und schließlich in der dem Vidhura zugewiesenen Strophe ihren Gipfelpunkt findet. Irgend etwas speziell Buddhistisches enthalten die Gāthās nicht. Sie lauten der Reihe nach:

1. Wer keinen Zorn hegt gegen den, der Zorn verdient, der gute Mann, der niemals ergrimmt, der, auch wenn er erzürnt ist, den Zorn nicht offen zeigt, den Mann fürwahr nennt man in der Welt einen *samaṇa*.

1) G. 11, Die Gāthā kehrt J. 546, 40 wieder.

2. Wer mit leerem Bauch den Hunger erträgt, beherrscht, asketisch, mäßig in Speise und Trank ist, um der Nahrung willen nichts Böses begehrt, den Mann fürwahr nennt man in der Welt einen *samaṇa*.

3. Wer Spiel und Liebesgenuß gänzlich aufgibt, keine Unwahrheit in der Welt redet, sich des Schmuckes<sup>1)</sup> und des Geschlechtsverkehrs enthält, den Mann fürwahr nennt man in der Welt einen *samaṇa*.

4. Die Besitz und alles, was der Gier entspringt, in richtiger Erkenntnis aufgeben — den beherrschten, festen, selbstlosen, wunschlosen, den Mann fürwahr nennt man in der Welt einen *samaṇa*.

5. Das alles sind richtige Aussprüche — hier ist kein falscher Anspruch; den aber, für den diese zutreffen wie Speichen in der Nabe wohl vereinigt, den mit den vier Eigenschaften versehenen, den Mann fürwahr nennt man in der Welt einen *samaṇa*.

Ob die Vorgeschichte der vier Könige alt oder eine Erfindung des Prosaerfassers ist, mag dahingestellt sein; in einem anderen Punkte ist die Prosaerzählung sicherlich unursprünglich. Nach G. 7 und 8 sind die vier Könige der Nāgakönig, Garuḷa, der Sproß der Vinatā (*Venateyya*), der Gandhabbakönig und der beste König der Kurus. In der Prosa erscheint anstatt des Gandhabbakönigs Sakka, der sonst nirgends als Herrscher der Gandharvas auftritt. Jeder der vier tugendhaften Könige preist, wie oben bemerkt, gerade die Eigenschaft des *samaṇa*, die ihm selbst eigentlich am fernsten liegt. Dabei hat aber der Dichter der Gāthās sicherlich garnicht an die durch die Geschichte gegebenen Verhältnisse gedacht, wie der Prosaerzähler angibt, sondern an die allgemeinen charakteristischen Eigenschaften der Gattung, der die vier Sprecher angehören. Daß für den irdischen König das Hängen am Besitz charakteristisch ist, ist ohne weiteres verständlich. Die Haupteigenschaft der Schlangen ist der Zorn, der Garuḷas der Hunger, der Gandharvas die Liebe, wie Rām. 4, 59, 9 der Geier Sampāti sagt:

*tikṣṇakāmās tu gandharvās tikṣṇakopā bhujāṅgamāḥ |*

*mrgāṅgāṃ tu bhayaṃ tikṣṇaṃ tatas tikṣṇakṣudhā vayam ||*

Darum also hebt der Nāgakönig die Freiheit von Zorn hervor, der Garuḷa die Bezaͤhmung der Eßlust, und wenn der Sprecher der dritten Gāthā die Keuschheit preist, so kann er nur der König der Gandharvas sein, für die die sinnliche Liebe typisch ist. Der Name des Gandharvakönigs ist in der Gāthā nicht genannt, und da die verschiedensten Namen für die Herrscher dieser Götterklasse auftreten<sup>2)</sup>, ist es müßig, darüber Vermutungen anzustellen. Auch der Name des Nāgakönigs wird in den Gāthās nicht erwähnt, doch hat der Prosaerzähler sicherlich recht, wenn er ihn Varuṇa nennt, da in der folgenden Geschichte von Vidhura und Puṇṇaka der Nāgakönig diesen Namen führt. Der alte vedische Gott war schon in der Zeit der Entstehung der Gāthās zu einem Nāga herab-

1) *vibhūsanatthānā* scheint nach Ausweis des Metrums, wie schon FAUSBÖLL bemerkt hat, für ursprüngliches *vibhūsanā* eingesetzt zu sein.

2) HOPKINS, Epic Mythology, S. 152ff.

gesunken, wenn er auch gelegentlich noch im Kreise der großen Götter erscheint<sup>1)</sup>. Ebenso ist der Prosaerzähler im Recht, wenn er den Kurukönig Dhanañjaya und den Weisen, der in der Gāthā 5 nur als *kattar*, also nicht mit Namen bezeichnet wird, Vidhura nennt, da, wie wir sehen werden, die beiden auch in der folgenden Geschichte durch die Gāthās bezeugt sind. Dagegen beruht es nicht auf alter Überlieferung, wenn der Prosaerzähler dem Vater des Dhanañjaya denselben Namen gibt wie dem Sohne (V, 256, 25); wir werden der falschen Auffassung von Dhanañjaya als einer Art Familiennamen noch wieder begegnen.

Mit dem folgenden Abschnitt, dem *Dohaḷakhaṇḍa*, beginnt die eigentliche Geschichte des Vidhura. Ich gebe den Inhalt im Anschluß an die Prosaerzählung, indem ich zugleich auf Punkte nebensächlicher Art, in denen sie mit den Gāthās nicht übereinstimmt, hinweise.

Vimalā, die Gattin des Nāgakönigs, bemerkt, daß das Juwel am Halse ihres Gatten fehlt. Der Nāga gesteht ihr, daß er es dem weisen Vidhura, dem Sohn des Brahmanen Candra<sup>2)</sup>, geschenkt habe. Er rühmt ihn als einen hervorragenden Prediger (*dhammakathika*), der durch seine Lehrvorträge die Könige von ganz Indien am Hofe des Dhanañjaya zu fesseln wisse. In Vimalā erwacht die Lust, den Vidhura zu hören, da sie aber weiß, daß ihr Gemahl ihn schwerlich deswegen herbeiholen werde, gibt sie vor, ein Schwangerschaftsgelüste nach dem Herzen des Weisen zu empfinden; sie werde sterben, wenn sie es nicht erhalten würde, doch müsse es in rechtmäßiger Weise hergebracht werden. Der Nāgakönig weiß nicht, wie er ihren Wunsch erfüllen soll, und ist tief bekümmert. Seine schöne Tochter Irandatī fragt ihn nach der Ursache seiner Betrübnis. Er teilt ihr den Grund mit und fordert sie auf, sich einen Gatten zu suchen, der imstande sei, den Vidhura herzuschaffen. Sie begibt sich in der Nacht auf einen Berg im Himālaya, bestreut dort den Boden mit Blumen, tanzt und singt dazu das Lied (G. 7):

„Welcher Gandhabba oder Rakkhasa, welcher Nāga, Kimpurisa oder Mensch, wer ist so klug, um alle meine Wünsche zu erfüllen? Er wird lebenslänglich (*digharattam*) mein Gatte werden.“

In diesem Augenblick reitet der Neffe des Vessavaṇa, Puṇṇaka, der Heerführer der Yakkhas, auf seinem Zauberboß über den Gipfel des Kāḷaberges zu einer Versammlung der Yakkhas auf der Manosilā-Ebene. Er hört das Lied, verliebt sich in das Mädchen, das in einer früheren Geburt seine Frau gewesen ist, und ruft ihr zu: „Sei guten Mutes, ich werde dein Gatte sein, dein Gemahl, du mit den tadellosen Augen. Denn meine Klugheit ist derart. Sei guten Mutes, du wirst meine Gattin sein.“ Der Kommentar erklärt *tathāvidhā*: *Vidhurassa hadayamaṃsaṃ āharaṇasamatthā* und gibt dementsprechend in der Prosa als den Inhalt der Gāthā an: Meine Liebe, ich bin durch meine Klugheit imstande,

1) J. 543, 125 *Dhātā Vidhātā Varuṇo Kuvero Somo Yamo Candimā yāpi Suriyo*; J. 513, 16 *Somo ca rājā Varuṇo ca rājā Pajāpati Candimā Suriyo ca*.

2) So lesen die singhalesischen Handschriften anstatt des in den Text aufgenommenen *Canda*.

das Herz des Vidhura auf gesetzmäßige, rechtliche Weise herbeizuschaffen; sei unbesorgt. Aber wie aus dem Folgenden mit aller Deutlichkeit hervorgeht, weiß Puṇṇaka noch gar nichts von der Herbeischaffung des Vidhura. Die Worte *paññā hi mama(ṃ) tathāvidhā* können sich nur im allgemeinen darauf beziehen, daß Irandati in ihrem Liede behauptete, daß es ein kluger Mann sein müsse, den sie zum Gatten begehrte. Sie ergreift ihn bei der Hand und führt ihn zu ihrem Vater, der ihm die Sache erklären werde. Puṇṇaka freit um sie, indem er 100 Elefanten, 100 Pferde, 100 mit Maultieren bespannte Wagen und 100 Lastwagen voll Edelsteinen bietet. Varuṇa berät den Antrag mit seiner Frau, die darauf besteht, dem Freier die Tochter nur um das in rechtmäßiger Weise herbeigeschaffte Herz des Weisen zu geben. Varuṇa teilt dem Puṇṇaka diese Forderung mit. Puṇṇaka erkundigt sich, welcher Weise gemeint sei, und erfährt, daß es Vidhura, der *kattar* des *Koravyarāja* Dhanañjaya sei. Er ist bereit, die Bedingung zu erfüllen, läßt sich ein Zauberroß kommen und reitet durch die Luft zu seinem Oheim Vessavaṇa Kuvera, dem er von seiner Werbung Mitteilung macht. Dabei gibt er eine ziemlich ausführliche Schilderung von Bhogāvati<sup>1)</sup>, der Stadt des Varuṇa. Nachdem er sich von Vessavaṇa Kuvera verabschiedet hat<sup>2)</sup>, reitet er wieder durch die Luft davon.

Unterwegs kommt Puṇṇaka auf den Gedanken, dem Dhanañjaya den Vidhura im Würfelspiel abzugewinnen. Um einen verlockenden Einsatz zu haben, begibt er sich zunächst nach Rājagaha, der Stadt des Aṅgākönigs. Dort, auf dem Gipfel des Vepullaberges, liegt das wunderbare Juwel Manohara<sup>3)</sup>. Er nimmt es an sich und setzt den Luftritt bis Indapatta fort. In der *sabhā* der Kurus angelangt, fordert er die dort versammelten Fürsten zum Würfelspiel heraus. Auf die Frage des Königs nach Name und Geschlecht gibt er an, ein junger Brahmane aus dem Kaccāyanageschlecht namens Anūnanāma zu sein und aus dem Lande der Aṅgas zu stammen. Als Einsatz bietet er das Juwel und sein Zauberroß an, und als der König den Wert des Einsatzes bezweifelt, schildert Puṇṇaka ausführlich das Juwel, auf dem die ganze Götter- und Menschen-

1) So ist wohl in G. 25, die verderbt ist, zu lesen.

2) In der Prosa ist die Erzählung von dem Besuche der Vessavaṇa durch einen ziemlich tōrichtigen Zug erweitert. Vessavaṇa gibt auf die Rede des Puṇṇaka nicht acht, weil er gerade einen Streit zwischen zwei Göttern wegen eines Vimāna zu entscheiden hat. Puṇṇaka stellt sich in die Nähe des Gottes, zu dessen Gunsten Vessavaṇa die Sache entscheidet, und als er diesen mit den Worten entläßt: „Geh du! wohne in deinem Vimāna!“, da nimmt Puṇṇaka die Worte für sich in Anspruch, ruft einige Götter als Zeugen dafür an, daß der Oheim ihn fortgeschickt habe, und reitet fort. Von alledem steht in der Gāthā 33 nichts. Hier heißt es im Gegenteil, daß Puṇṇaka sich von Vessavaṇa Kuvera verabschiedete:

*sa Puṇṇako bhūtapatiṃ yasasiṃ  
āmantayi Vessavaṇaṃ Kuveraṃ.*

Den Besuch bei Vessavaṇa macht Puṇṇaka offenbar, um, wie es sich gehört, die Einwilligung des Familienoberhauptes zu der Heirat mit der Nagatochter einzuholen, wenn das auch in den Gāthās nicht ausdrücklich gesagt ist.

3) G. 40: *Manoharaṃ nāma mahānubhāvaṃ*; G. 46: *Manoharaṃ nāma maṇi mamāyaṃ.*

welt dargestellt ist. Die Schilderung des Juwels fällt nicht weniger als 41 Gāthās und ist als Maṇikhaṇḍa bezeichnet.

Es folgt das Akkhakhaṇḍa. König Dhanañjaya ist zum Spiel bereit und setzt seinerseits alles, was sein ist, außer seiner Person und seinem weißen Schirm ein. Der Spielplatz wird hergerichtet. Puṇṇaka ruft die versammelten Fürsten, den Pañcāla, den Sūrasena, die Macchas, Maddas und Kekakas zu Zeugen dafür an, daß das Spiel ohne Betrug und Gewalttat vor sich gehe. Das Spiel beginnt. Der König verliert; Puṇṇaka gewinnt<sup>1)</sup>. Er fordert den König auf, ihm das Beste, was er besitzt, zu zahlen. Der König bietet ihm Elefanten, Rinder und Rosse, seinen Schmuck und seinen ganzen Schatz an Juwelen an, aber Puṇṇaka verlangt den *kattar* Vidhura. Als der König Einwendungen macht, schlägt Puṇṇaka vor, dem Vidhura selbst die Entscheidung zu überlassen. Alle Fürsten begeben sich in die Dhammasabhā, und hier richtet Puṇṇaka an Vidhura die Frage (G. 99):

„Haben die Götter den Kurus wirklich einen Berater namens Vidhura zugewiesen, der am Rechte festhält? Bist du der Sklave des Königs oder bist du ein Verwandter? Welches ist deine Bezeichnung in der Welt<sup>2)</sup>?“

Vidhura setzt ihm auseinander, daß es vier Arten von Sklaven gebe: die im Hause geborenen, die um Geld gekauften, solche, die es freiwillig geworden, und solche, die durch Furcht in die Sklaverei getrieben sind. Er selbst sei vom Mutterleibe her ein geborener Sklave<sup>3)</sup>. Er bleibe des Königs Sklave, auch wenn er zu einem andern gehe; der König könne ihn daher nach dem Recht ihm übergeben. Puṇṇaka triumphiert: jetzt habe er zum zweiten Male gesiegt, da der *kattar* selbst die Frage so entschieden habe. Auch der König stimmt zu: da Vidhura selbst erklärt habe, daß er sein Sklave, nicht sein Verwandter sei<sup>4)</sup>, so solle Puṇṇaka mit ihm fortziehen, wohin er wolle.

Auf die Bitte des Königs hält Vidhura dann noch einen kurzen Vortrag (G. 107—112) über das rechte Verhalten des im Hause lebenden Mannes, eine Episode, die als Gharāvāsapañha bezeichnet ist. Darauf geht der König nach Hause.

1) Die von dem Spiel handelnde Stelle habe ich ausführlich in meiner Abhandlung über das Würfelspiel im alten Indien, S. 4ff. behandelt. Ich bemerke hier nur, daß das Spiel, das der Gāthādichter im Auge hatte, wie überall in den Gāthās der Jātaka, das alte Spiel mit Vibhītakanüssen ist. Der Prosaerzähler denkt aber an das spätere Spiel mit Langwürfeln, und auf dieses bezieht sich auch das in einer birmanischen Handschrift eingeschobene Spiellied des Königs. Auch die Erzählung von der Hilfe, die dem König von seiner Schutzgöttin gewährt wird, ist eine Erfindung des Prosaerzählers, da eine solche Hilfe nur bei dem Spiel mit den Langwürfeln möglich ist.

2) *Vidhuro ti samkhā katamāsi loke*. Der Pāda ist offenbar verderbt, und die Übersetzung gibt nur im allgemeinen den Sinn wieder.

3) G. 101: *addhā hi yonito aham pi jāto bhavo ca rañño abhavo ca rañño*. Der dritte Pada scheint zu bedeuten: „Meine Existenz gehört dem König und meine Nichtexistenz gehört dem König“.

4) G. 103: *evaṃ ce no so vivar' ettha pañham dāso 'ham asmi na ca kho 'smi nāti*.

Es folgt das Lakkhakaṇḍa. Vidhura bittet den Puṇṇaka, ihm drei Tage Frist zu gewähren, um seiner Familie Anweisungen zu geben. Puṇṇaka ist damit einverstanden und bezieht einen der drei, Koṇca, Mayūra und Piya-keta genannten Paläste des Vidhura, wo er aufs beste gepflegt wird<sup>1)</sup>. Vidhura beauftragt seine Gattin Anujjā und diese wiederum ihre Schwieger-tochter Cetā<sup>2)</sup>, seine Söhne zusammenzurufen. Als sie versammelt sind, teilt Vidhura ihnen mit, was geschehen ist, und ermahnt sie, sich dem König gegenüber stets mit ihrer untergeordneten Stellung zu begnügen<sup>3)</sup>.

1) In G. 119 und ebenso in G. 122: 241 wird Vidhura *dharmapāla* genannt, das FAUSBÖLL als Eigennamen faßt. Allein der Kommentator hat sicherlich recht, wenn er das Wort als Appellativum, „Hüter des Rechts“, erklärt: *dharmapālo ti dharmassa pālako gopāyiko*. J. 527, 43 wird auch ein König *dharmapāla* genannt: *dharmāñ ca me desaya dharmapāla*. In den Gāthās desselben Jātaka finden sich als Beiwörter des Königs *kāmapāla* (41), *ratthapāla* (55), *bhūmipāla* (3; 26; 29; 33). Vielleicht hat das *dharmapāla* der Gāthās den Prosaerzähler auf den Gedanken gebracht, den ältesten Sohn des Vidhura Dharmapalākumāra zu nennen (VI, 290, 25). In den Gāthās kommt der Name des Sohnes nicht vor.

2) G. 121: *āmantaya vammadharāni Cete puttāni indivarapupphasāme*. COWELL übersetzt: „O Cetā, who wearst they bracelets as an armour“, DUTOIT: „Cetā, die du dichten Brustschmuck trägst“. Selbstverständlich ist *vammadharāni* Akk. Plur. und mit *puttāni* zu verbinden. P. *vammadhara* entspricht Sk. *varmahara* oder *kavacahara* „Panzer tragend“, das, wie Pān. 3, 2, 10 (*vayasi*) gelehrt wird, den ins Jünglingsalter getretenen Knaben bezeichnet. Genau in diesem Sinne findet sich das Wort nach dem PW. Raghuv. 8, 93; Kathās. 39, 122.

3) G. 122—125. Die beiden letzten Gāthās bieten einige Schwierigkeiten. FAUSBÖLL nimmt *janasandho* als Eigennamen. In der Tat findet sich Janasandha als Name eines Königs in den Gāthās 257, 2 und 468, 1, nach der Prosaerzählung ist aber Janasandha in 257, 2 ein König von Benares, in 468, 1 ein König von Benares und Kosala. Hier müßte es Name des Kurukönigs sein, für den aber durch G. 20 der Name Dhanañjaya gesichert ist. *janasandha* wird hier also Appellativum sein, wie auch der Kommentator anzunehmen scheint, der es durch *mittaganthanena mittajanassa samdhānakaro* (so ist mit B<sup>4</sup> anstatt *sañthānakaro* zu lesen) erklärt. Das Beiwort „ein freundschaftliches Verhältnis zwischen den Leuten herstellend“ würde vortrefflich in den Zusammenhang passen. *Pahūtakāma* wird G. 116 auch Puṇṇaka genannt. Der Kommentator erklärt es offenbar richtig durch *mahābhoga* „große Genüsse während“, während COWELL es hier durch „very earnestly“, DUTOIT durch „der Lustergebene“ wiedergeben. Besonders schwierig sind die Worte *samāsanaṁ hotha mayā va sabbe ko n'ida rañño abhātiko manusso*. COWELL wollte *ko na idha rañño abhādiko* lesen und übersetzte: „Ye are all of an equal position; which of you is not more than a king“. DUTOIT schließt sich ihm zum Teil an: „In gleicher Lage seid ihr alle wie ich, denn welcher Mensch ist hier des Königs Diener“. Beide Übersetzungen sind unmöglich richtig. Im TPD. wird *abhātika* in *abhi + \*ati-ka* zerlegt und als Bedeutung „superior, of higher rank, more appreciated (by, gen.)“ gegeben. Aber auch diese Erklärung befriedigt nicht. Sollte nicht *abhātiko* mit metrischer Verkürzung für *abhātiko* stehen und *bhāti* hier im Sinne von „Vetter“ gebraucht sein? Die beiden Strophen wären dann etwa zu übersetzen: „Wenn der im Kurulande wohnende König, leutselig und große Genüsse gewährend, euch fragen sollte: ‚Gedenket ihr des alten Verhältnisses, wie es früher war? Hat euer Vater es euch vormals mitgeteilt? Setzt euch alle mit mir zusammen. Welcher Mensch ist hier (unter euch), der nicht (mein) Vetter wäre?‘“, dann sollt ihr mit gefalteten Händen so sprechen: „Nicht doch, Majestät; denn das ist nicht das Recht. Wie könnte, Majestät, ein Mann von anderer Kaste mit dem tigergleichen König zusammensitzen?“ Die Auseinandersetzung nimmt Bezug auf das Doppelverhältnis des Vidhura und seiner Söhne zu dem König, auf das wir noch genauer eingehen werden.

Im Anschluß daran hält er den Verwandten und Freunden<sup>1)</sup> einen langen Vortrag über das Leben des Fürstendieners (G. 126—171), der das Rājāvasatikhaṇḍa füllt. Ich komme am Schluß auf ihn zurück.

Der folgende Abschnitt ist Anantaraṭṭeṭṭyāla betitelt. Vidhura geht am dritten Tage, von seinen Verwandten begleitet, zu dem König, um sich zu verabschieden. Er empfiehlt die Verwandten der Fürsorge des Königs. Der König, dem es schwer fällt, sich von dem Weisen zu trennen, macht den Vorschlag, den Puṇṇaka zu töten. Vidhura weist das aber als gegen das Recht verstoßend zurück. Er begibt sich in sein Haus, wo die sämtlichen Bewohner in Klagen ausbrechen. Er ordnet an, was zu tun ist, gibt an, wo das Geld aufbewahrt ist, welche Schulden zu bezahlen sind, und erklärt dann dem Puṇṇaka, er sei bereit, die Fahrt anzutreten. Puṇṇaka befiehlt ihm, sich an dem Schwanz des Pferdes festzuhalten<sup>2)</sup>. Das Pferd steigt in die Lüfte auf und gelangt nach dem Kālāgiri. Alle Bewohner des Reiches klagen und drohen, sich ins Feuer zu stürzen, wenn Vidhura nicht in sieben Tagen zurückkehren sollte. Der König tröstet sie, der Weise werde sich schon zu retten wissen.

Der folgende Abschnitt ist nach dem Schauplatz der Handlung Kālāgirikhaṇḍa genannt. Auf dem Kālāgiri beschließt Puṇṇaka den Vidhura zu töten und ihm das Herz zu entreißen. Er versucht ihn durch allerlei furchtbare Gestalten, die er annimmt, zu Tode zu erschrecken. Diese Versuche scheitern natürlich an der Unerschrockenheit des Weisen. Die Gāthās wissen nichts davon; es handelt sich hier offenbar um eine Erweiterung des Prosaerzählers. Nach G. 208f. packt Puṇṇaka den Vidhura und läßt ihn mit dem Kopf nach unten in der Luft über einem Abgrund schweben. Vidhura erkennt, daß sein Entführer kein junger Brahmane, sondern ein dämonisches Wesen ist. Auf sein Befragen erzählt ihm dann Puṇṇaka ausführlich, wer er ist und warum er sein Herz begehrt. Vidhura fordert ihn auf, ihn schleunigst wieder heraufzuziehen; er wolle ihn über die Eigenschaften des guten Mannes belehren. Puṇṇaka geht darauf ein und setzt Vidhura auf den Gipfel des Berges. In der Prosaerzählung wird umständlich berichtet, wie er dem Weisen Wasser zum Baden, himmlische Gewänder, Wohlgerüche und Kränze bringt, ihn mit himmlischen Speisen erquickt und seinen Sitz ausschmückt. Dann trägt Vidhura ihm ein Lehrgedicht über das genannte Thema vor (G. 225—229), durch das er zu der Erkenntnis kommt, daß er im Begriffe steht, um eines Weibes willen an dem Manne, der ihn drei Tage lang beherbergt hat, zum Verräter zu werden. Er erklärt sich bereit, Irandatī aufzugeben und Vidhura freizulassen. Allein dieser besteht darauf, zu dem Nāgakönig gebracht zu werden. Puṇṇaka heißt

1) G. 126 werden neben den Freunden auch die Feinde genannt: *so ca mitte amitte ca nātayo suhadajjane . . . Vidhuro etad abravi, amitte* ist aber offenbar aus *amacce* verderbt; vgl. G. 190 *anusāsitvā sakaṃ jaṇaṃ mittāmacce ca suhajje putta-dāre ca bandhave*.

2) In G. 193 ist anstatt *hand'esa hidāni taramānarūpo* vielmehr *hand' ehi dāni taramānarūpo* zu lesen; vgl. G. 113 *ehi dāni gamissāmi*.

ihn, sich hinter ihm aufs Pferd zu setzen, und reitet zu dem Palast des Varuṇa. Dort angelangt, begibt sich Puṇṇaka mit Vidhura, der hinter ihm hergeht, zu dem Nāgakönig und meldet ihm, daß er den Weisen auf rechtliche Weise hergebracht habe.

Für den letzten Abschnitt fehlt ein Titel. Varuṇa wundert sich, daß Vidhura ihn nicht begrüßt, worauf dieser ihm antwortet, daß man mit dem Manne, von dem einem der Tod drohe, keinen Gruß tausche, er wünsche aber zu wissen, wie der Nāgakönig zu seiner Macht und zu seinem wunderbaren Palaste gekommen sei. Varuṇa antwortet ihm, daß er sie seinen guten Werken in seiner früheren menschlichen Existenz verdanke, worauf Vidhura ihn ermahnt, auch fernerhin gerecht zu herrschen, um einst in die Götterwelt aufzusteigen. Varuṇa ist erfreut über die Rede des Weisen, und nachdem er sich von ihm selbst hat bestätigen lassen, daß er auf rechtliche Weise hergebracht sei, führt er ihn zu seiner Gattin Vimalā. Zwischen ihr und Vidhura entwickelt sich ein Gespräch, das nahezu wörtlich mit dem vorher zwischen dem Nāgakönig und Vidhura geführten übereinstimmt. Zum Schluß bietet Vidhura nochmals furchtlos sein Herz an, aber Varuṇa erklärt sich befriedigt, die Weisheit, von der er Probe abgelegt, sei das Herz der Weisen, Puṇṇaka solle die Irandatī erhalten und Vidhura nach Indapatta zurückführen. Puṇṇaka schenkt dem Vidhura das kostbare Juwel, setzt ihn, diesmal vor sich, auf das Zauberpferd und bringt ihn in die Dhammasabhā der Kurus. Der Kurukönig empfängt ihn hochbeglückt; Vidhura berichtet ihm seine Erlebnisse und überreicht ihm das Juwel. Der König preist den Weisen unter dem Bilde des Baumes<sup>1)</sup> und ordnet ein Freudenfest an. Das Volk ehrt den Weisen durch Geschenke und schwenkt die Gewänder.

Das Vidhurapaṇḍitajātaka ist ein Märchen, allerdings wie fast alle Märchen, die in die Jātakasammlung aufgenommen sind, mit stark lehrhafter Tendenz. Speziell buddhistische Anschauungen treten in den

1) G. 303. Die beiden ersten Gāthās lauten: „Ein Baum ist vor meinen Toren gewachsen. Weisheit ist sein Stamm; aus Tugenden bestehen seine Zweige. In Athta und Dhamma steht sein Reifen. Kühe sind seine Früchte; mit Elefanten, Kühen und Rossen ist er bedeckt. Von Tanz, Gesang, Musik ist er umtönt (lies *sonana-* und mit C<sup>ks</sup> *-nādito*). Den riß ein Mann aus und trug ihn fort. Der ist jetzt in sein Haus (lies *san nikelam*) zurückgekehrt. Bezeugt diesem Baum eure Ehrfurcht.“ Nach der Prosaerzählung beziehen sich diese Strophen auf einen Traum, den der König gehabt und aus dem er die glückliche Wiederkehr Vidhuras erschlossen hat. Allein von einem Traum steht nichts in den Gāthās, und es dürfte selbst im Traum schwer sein, einen Baum zu sehen, dessen Stamm die Weisheit, dessen Zweige und Äste die Tugenden, dessen Früchte die fünf Produkte der Kuh sind (*paññakkhandho silasākhappasākho pañcagorasaphalo* VI, 324, 12f.). Wir haben hier vielmehr eine der ältesten, vielleicht die älteste Schilderung eines Mannes unter dem Bilde eines Baumes vor uns, wie sie noch in der klassischen Dichtung beliebt ist; vgl. die Kāvya-darśa 2, 209ff. für die *samāsokti* angeführten Beispiele:

*rūḍhamūlah phalabharaiḥ puṣṇann anīsam arthinaḥ |*  
*sāndracchāyo mahāvṛksaḥ so 'yam āsādito mayā ||*  
*ānalpavitāpābhogaḥ phalapuṣpasamṛddhimān |*  
*succhāyaḥ sthairyavān daivād esa labdho mayā drumāḥ ||*

Gāthās nirgends hervor. Selbst in der Prosa verrät sich der Erzähler nur selten durch eine Wendung als Buddhist; so in bezug auf Vidhura: *Buddhalīhāya mahājanassa dhammaṃ desento* 256, 2f.; *Buddhalīhāya sādhanaradhammaṃ desento* 309, 29; *Buddhakiccaṃ sādheṇo viya mahājanassa dhammaṃ desento* 329, 8f. *Jambudīpatale Buddhuppādo viya vattati* 262, 9f. Vielleicht ist auch in einem Punkte die ursprüngliche Erzählung abgeändert worden, weil die darin zutage tretende Roheit buddhistischem Empfinden widersprach. Nach der Prosa bekommt Vimalā, als sie von dem hervorragenden Lehrtalent Vidhuras erfährt, das Verlangen, den Weisen zu hören. Sie überlegt: „Wenn ich sagen werde: „Majestät, ich habe Verlangen, seine Predigt zu hören; bring ihn hierher, so wird er ihn mir nicht herbringen. Wie wäre es, wenn ich behauptete, es wäre mir ein Schwangerschaftsgelüste nach seinem Herzen entstanden, und mich deshalb krank stellte<sup>1)</sup>“ (262, 14ff.), und demgemäß handelt sie. Man wird mir zugeben, daß diese Begründung sehr schwach ist; in den Gāthās ist sie mit keiner Silbe angedeutet. Sollte nicht in der ursprünglichen Erzählung Vimalā wirklich ein Gelüste nach dem Herzen des Vidhura empfunden haben? Nach indischem Glauben gehen nicht nur die körperlichen, sondern auch die geistigen Eigenschaften des Geschöpfes, nach dessen Fleisch die Schwangere gelüftet, auf das Kind über. Suśruta, Śār. 3, 15 führt das breit aus: Beim Essen von Godhāfleisch gebiert sie einen Sohn, der viel schläft und gut laufen kann, beim Essen von Kuhfleisch einen starken, der alle Beschwerden erträgt; infolge des Gelüstes nach Büffelfleisch einen heldenhaften, rotäugigen, haarigen; infolge von Eberfleisch gebiert sie einen schläfrigen, heldenhaften, infolge von Antilopenfleisch einen tapferen (?), schnellfüßigen Sohn, der sich immer im Walde umhertreibt, infolge von Sṛmarafleisch einen scheuen, einen immer furchtsamen infolge von Rebhuhnfleisch.“ Wenn also Vimalā das Herz des Vidhura zu essen begehrt, so wird der Grund ursprünglich gewesen sein, daß sie einen weisen Sohn zu gebären wünscht; denn „Weisheit ist das Herz des Weisen“ (G. 290).

Das Märchen von Vidhura und Puṇṇaka war ursprünglich in der Sprache des östlichen Indien abgefaßt. In den Gāthās sind bei der Übersetzung ins Pali noch manche Eigentümlichkeiten der östlichen Sprache stehengeblieben oder nach Ausweis der Metrums wiederherzustellen<sup>2)</sup>. In G. 3 und 5<sup>3)</sup> und in dem Liedchen der Irandatī (G. 7) sind sogar die Nominative Sing. auf -e bewahrt<sup>4)</sup>.

1) 262, 16f. *yan nūnāhaṃ tassa me hadaye dohaḍo uppanno ti gilānālayaṃ karēyyān ti*. FAUSBÖLL hat, wie seine Interpunktion zeigt, den Satz ebenso wenig verstanden wie COWELL und DUTOIT.

2) Näheres darüber an anderem Orte.

3) *dullabhe hi Vidhuraṇḍa dassane ko Vidhuraṇḍa idhaṃ ānāyissati*. Der Kommentator erklärt den ersten Satz richtig als *asamaḍhuraṇḍa Vidhuraṇḍa dassanaṃ eva dullabhaṃ*, und in der birmanischen Handschrift ist *dullabhaṃ* und *dassanaṃ* geradezu in den Text gesetzt. Der Übersetzer ließ die Formen auf -e in diesem Fall wohl stehen, weil er sie als Lokative auffaßte.

4) G. 7 *ke gandhabbe ca rakkhase*  
*nāge kimpurise ca mānuse*

Daß die Heimat des Gāthādichters im östlichen Indien lag, geht ferner aus seiner Vertrautheit mit den Örtlichkeiten und Lokalsagen des Ostens hervor. Das wunderbare Juwel, das Puṇḍaka als Einsatz bei dem Spiele verwenden will, liegt auf dem Gipfel des Vepulla in der Nähe von Rājagaha (G. 36ff.)<sup>1)</sup>. In der Prosa wird es mit dem Juwel identifiziert, das eines der sieben Kleinodien des Cakravartin ist<sup>2)</sup>. Auch in der Prosa von J. 479 heißt es, daß dem Kāṅgākönig das Juwelenkleinod vom Vepulla kam<sup>3)</sup>. Das ist jedenfalls nicht die allgemeine Anschauung; nach Mahāvastu II, 158, 15 kommt das Juwel ebenso wie die übrigen sechs Kleinodien des Cakravartin *nabhato*. Die Identifizierung wird daher sekundär sein; der Gāthādichter hat sie offenbar garnicht gekannt, da er dem Vepullajuwel zweimal den Namen Manohara gibt<sup>4)</sup> und es einen Beryll nennt, der Geld herbeizaubern kann<sup>5)</sup>. Auch stimmt der figurliche Schmuck des Juwels, der so ausführlich geschildert wird, nicht zu der Beschreibung des *maṇiratna* des Cakravartin, wie sie in den Pali Suttas<sup>6)</sup> gegeben wird. Das Manoharajuwel auf dem Vepulla-berge gehört also der Lokalsage von Rājagaha an.

In der Gegend von Rājagaha liegt auch der Kālāgiri<sup>7)</sup>, auf dem Puṇḍaka den Vidhura zu töten beabsichtigt (G. 196). Kālāgiri, wofür im Kommentar zum Suttanipāta (201) Kālāpabbata steht, ist sicherlich mit Kālāsīlā identisch, einem Felsen, der sich nach Digh. N. II, 116 am Isigili, dem Rṣigiri der Sanskrittexte, bei Rājagaha erhob.

Auch Puṇḍaka wird durch ein unabhängiges Zeugnis als eine Sagen-gestalt des östlichen Indien erwiesen; in der Mahāmāyūrī wird bemerkt, daß dort vier große Yakṣaheerführer wohnen, die die östliche Himmels-

*ke paṇḍite sabbakāmade  
digharattaṃ bhattā bhavissati.*

Es ist nicht ohne Interesse, daß in G. 43 auf die Verschiedenheit zwischen der westlichen und östlichen Sprache hingewiesen wird. „Deine Sprache ist nicht die eines Kauravya“, sagt der Kurukönig in Indapatta zu dem Yakkha, der vorgibt, aus dem Lande der Aṅga zu stammen.

1) Vepulla wird als einer der fünf Rājagaha umgebenden Berge öfter in der buddhistischen Literatur erwähnt. Er ist offenbar mit dem heutigen Vipulagiri identisch; siehe CUNNINGHAM, ASR. Vol. I, S. 21. Auf den Namen des Berges geht wohl auch das *vipulaḥ* in Mbh. 2, 21, 2f. zurück:

*Vaiḥāro vipulaḥ śailo Varāho Vṛṣabhas tathā |  
tathā Rṣigiris tāta śubhāś Caityakapaṅcamāḥ ||  
ete pañca mahāśṛṅgāḥ parvatāḥ śītaladrūmāḥ |  
rakṣantīvābhisaṃhatya saṃhatāṅgā Girivrajaṃ ||*

2) 271, 23 Rājagahanagarasāmantā Vepullapabbatabbhantare cakkavattirañño pari-bhogamaṇiratanaṃ atthi mahānubhāvaṃ; 327, 9 ayaṃ sabbakāmadado cakkavatti-paribhogamaṇi.

3) J. IV, 232, 14 Vepullato maṇiratanaṃ agāmi.

4) G. 40 Manoharaṃ nāma mahānubhāvaṃ; G. 46 Manoharo nāma maṇi māma-yam.

5) G. 40 veḥuriyaṃ; G. 39; 46 dhanāharaṃ.

6) Z. B. Digh. N. II, 175 Maṇi veḥuriyo subho jātimā aṭṭhaṃso suparikammakato accho vippasanno sabbākārasampanno. Das ist nichts weiter als die stereotype Beschreibung eines Juwels; vgl. Digh. N. I, 76; Majjh. N. II, 17; III, 121.

7) So ist überall anstatt Kālāgiri zu lesen.

gend beschützen: Dīrgha, Sunetra, Pūrṇaka und Kapila<sup>1</sup>). Wenn der Gāthädichter den Puṇṇaka in G. 44 vorgeben läßt, er sei ein Aṅga, so zeugt auch das wieder von seiner Verbundenheit mit dem Osten.

Auffällig ist aber, daß er in G. 36 Rājagaha, das sonst überall als Hauptstadt von Magadha gilt, die Stadt des Aṅgakönigs nennt: *Rājagahaṃ sarammaṇaṃ Aṅgassa rañño nagaraṃ durāyutam*. Der Kommentator bemerkt, damals habe das Reich von Magadha dem König von Aṅga gehört (*tadā Aṅgarañño va Magadharajjaṃ ahoṣi*). Zur Zeit des Buddha herrschte jedenfalls Seniya Bimbisāra, der König von Magadha, auch in Campā, der Hauptstadt von Aṅga. Nach Mahāv. 5, 1, 1 berief Bimbisāra den Śreṣṭhisohn Soṇa Koḷīvisa in Campā zu einer Versammlung der Gemeindevorsteher seines Landes, und nach Dīgh. N. I, 111 wies er dem Brahmanen Soṇadaṇḍa Campā für seine Einkünfte an. Es scheint aber, daß die Einverleibung Aṅgas in Magadha erst durch Bimbisāra erfolgte. Majjh. N. II, 163 wird angegeben, daß der Aṅgakönig dem Brahmanen Ghoṭamukha für seinen täglichen Unterhalt 500 *kahāpaṇas* ausgesetzt hatte und daß Ghoṭamukha nach dem Tode des Buddha eine *upaṭṭhānasālā* in Pāṭaliputta erbaute. Die Sage weiß allerdings auch von einer Zeit, da der Aṅgakönig in Magadha herrschte. Im Camppeyyaj. (506) wird erzählt, daß zwischen den beiden, durch den Campāfluß getrennten Reichen beständig Krieg herrschte; bald eroberte der König von Magadha Aṅga, bald der König von Aṅga Magadha<sup>2</sup>). Zur Zeit der Erzählung war der Aṅgakönig siegreich gewesen, aber mit Hilfe des Camppeyyaka Nāga nahm der Magadhakönig den Aṅgakönig gefangen, tötete ihn und beherrschte beide Reiche. Viel Gewicht ist indessen auf diese Erzählung nicht zu legen, da sie sich nur in der Prosa findet und die Gāthās in keiner Weise auf sie Bezug nehmen. Daß der Aṅgakönig nach der Zeit des Bimbisāra in Magadha geherrscht haben sollte, ist ganz unwahrscheinlich. Man könnte daher versucht sein, aus der Angabe der Gāthā zu schließen, daß die Dichtung von Vidhura und Puṇṇaka vor der Zeit der Bimbisāra entstanden sei. Allein hier ist doch Vorsicht geboten. Der Gāthädichter könnte auch absichtlich die Erzählung durch jene Angabe in eine ferne Vergangenheit verlegt haben. Vielleicht war er selbst ein Aṅga und machte zu Verherrlichung seines Heimatlandes den Aṅgakönig zum Herrn von Rājagaha.

Die Geschichte von Puṇṇaka und Vidhura kennt das Epos nicht; sie hängt nur insofern mit der Pāṇḍavasage zusammen, als zwei Gestalten, die dieser Sage angehören, Vidhura und Dhanañjaya, in sie verflochten sind.

1) S. 235 *pūrvāyāṃ Ananda diśāyāṃ catvāro mahāyaksasenāpatayaḥ prativasanti ye pūrvāṃ diśaṃ raksanti paripūlayanti || tadyathā Dīrghaḥ Sunetraḥ Pūrṇakaḥ Kapilaḥ ca*. Auch S. 236 wird Pūrṇaka unter den *dharmabhrātṛ* des *Vaiśravaṇa* genannt: *Vaiśravaṇasya mahārājasya dharmabhrātṛṇāṃ nāmāni: Setāgīrī Haimavataḥ Pūrṇakaḥ Khadirakovidāḥ*.

2) J. IV, 454, 13 *kadāci Magadharājā Aṅgaratṭhaṃ gaṇhāti kadāci Aṅgarājā Magadharatṭhaṃ*.

Die Gleichheit des Vidhura mit dem Vidura des Epos ist seit langem angenommen, aber niemals, soviel ich weiß, bewiesen worden. Warum der Name *Vidura* hier ebenso wie in anderen Stellen des Jātakabuches zu *Vidhura* umgestaltet ist, ist schwer zu sagen. Vielleicht ist er dem Vidhura angeglichen worden, der im Bunde mit Sañjīva im Pali-Kanon das Paar der Hauptschüler des Arhat Kakusandha bildet<sup>1)</sup>. Die Form *Vidhūra* in G. 3; 5; 6<sup>2)</sup> zeigt offenbar metrische Dehnung. Daß die Schreibung mit *dh* jedenfalls nicht ursprünglich ist, geht aus der Beischrift des Bharhut-Reliefs *Vitura-Punakiya jataka* hervor. Hier ist das *Vidura* der Ostsprache durch *Vitura* ersetzt, weil man das *d* fälschlich als ein aus *t* entstandenes *d* auffaßte, während man in *Punaka*, das natürlich Schreibung für *Punnaka* ist, die Form der Ostsprache, die das linguale *ṇ* nicht kennt, unverändert beibehielt.

Die Identität des Weisen mit dem Vidura des Epos beruht aber nicht nur auf der Namensgleichheit. Vierzehnmal wird Vidhura in den Gāthās *kattar* genannt, achtmal *Kurunam kattuseṭṭho*. Als Bedeutung von *kattar* wird im PD „an officer of the king“, „the king's messenger“ angegeben. COWELL übersetzt es mit „minister“, DUTOIT mit „Helfer“, FRANCIS (V, 113f.) in der Anrede mit „mine Ancient“. Allein mit dem *kattar* der Gāthās ist unzweifelhaft dasselbe gemeint, wie mit Sk. *kṣattṛ*, dem gewöhnlichen Beiwort des Vidhura im Epos<sup>3)</sup>. Wahrscheinlich ist *khattar* erst in Ceylon, als man sich über die Bedeutung des Ausdrucks nicht mehr klar war, zu *kattar* umgestaltet worden, indem man das Wort als „Macher“, von *kr*, oder vielleicht als „Zerschneider“, von *kṛt*, deutete. Dafür spricht entschieden, daß sich Dīgh. N. 1, 112; 128 die alte Form *khattar* noch erhalten hat.

*kṣattṛ*, von *kṣad* „zerlegen, schlachten, Speisen zubereiten“ gebildet, bezeichnete ursprünglich den „Vorschneider, Vorleger, Zuteiler der Speisen in einem vornehmen Haushalt“. Das geht noch deutlich aus den Stellen im AV. hervor<sup>4)</sup>:

AV. 5, 17, 14:

*nāsya kṣattā niṣkagrīvaḥ sūnānām ety agrataḥ  
yasmin rāṣṭre nirudhyate brahmayāyācittyā*

„nicht geht ein *kṣattṛ* mit einem *niṣka* um den Hals vor den Fleischtellern<sup>5)</sup> her in dem Reiche, wo die Frau eines Brahmanen aus Unverstand zurückgehalten wird.“

1) Majjh. N. 1, 333; die Strophen 1, 337 = Theragāthā 1187ff.; Samy. N. 15, 20, 5 (gedruckt Sajīva); Nidānakathā Jāt. 1, 42, 26 (mit C<sup>c</sup>V wohl Vidhuro statt Vidhūro zu lesen).

2) *ko (yo) Vidhūram idham ānayissati*. In G. 3 *dullabhe hi Vidhūrassa dassane* ist *Vidhūrassa* vielleicht nur Druckfehler; vgl. G. 5. Auch in J. 413, 1 *rājā apucchi Vidhūram* ist *Vidhūram* wohl Fehler der Handschriften.

3) 1, 124, 7; 125, 15; 192, 17; 2, 79, 31. 35; 80, 3; 3, 5, 7; 5, 33, 2. 6; 11, 8, 2.

4) Im RV. begegnet das Wort nur in 6, 13, 2, wo es in dem etwas allgemeineren Sinne von „Austeiler“ gebraucht ist. Von Agni wird dort gesagt: *asi kṣattā vāmasya deva bhūreḥ*.

5) *sūnā* ist der Teller, auf dem das Fleisch aufgetragen wird, wie aus RV. 1, 161, 10; 162, 13 (GELDNER hier richtig); 10, 86, 18 deutlich hervorgeht. Daraus entwickelt

## AV. 3, 24, 7:

*upohā ca samūhā ca kṣattārau te Prajāpate  
tāv iha vahatām sphātiṃ bahum bhūmānam akṣitam*

„Bringer und Häufer sind deine beiden *kṣattṛ*, Prajāpati. Mögen sie hierher Fettigkeit bringen, unerschöpfliche Fülle.“

Ebenso sicherlich auch in AV. 9, 6, wo die Bewirtung des Gastes als ein Opfer ausgedeutet wird (Vers 49—51): *yat kṣattāraṃ hwayaty ā śrāvayaty eva tat* „wenn er dem *kṣattṛ* zuruft, läßt er damit den rituellen Zuruf vernehmen“, *yat pratiśṛṇoti pratyāśrāvayaty eva tat. yat pari-veštārah pātrahastāḥ pūrve cāpare ca prapadyante camasādhvaryava eva te* „wenn (der *kṣattṛ*) auf den Zuruf antwortet, so antwortet er damit auf den rituellen Zuruf. Wenn die Aufwärter mit Bechern in den Händen vorn und hinten gehen, so sind das die mit den Trinkgefäßen beschäftigten Priester“.

In der Folgezeit wird der *kṣattṛ* noch öfter in den Yajustexten<sup>1)</sup>, in Chānd. Up. 4, 1, 5 und in Mahābhārata als Diener eines Fürsten erwähnt. Auch die Lexikographen pflegen das Wort noch zu verzeichnen; die alte vedische Bedeutung kennen sie allerdings nicht mehr. Sie erklären *kṣattṛ* als „Wagenlenker“ (*sārathi*)<sup>2)</sup> und als „Türhüter“ (*dvāḥ-stha*)<sup>3)</sup>. Nach Śāyana und anderen Kommentatoren soll er insbesondere der Aufseher des Frauenhauses sein<sup>4)</sup>. Die Erklärung durch *niyukta* in Hem. An. 2, 159, Med. t 7, beruht wohl auf Vārtt. 6 zu Pāṇ. 3, 2, 135, wo der *kṣattṛ* als *yukta*, als „Beamter“, bezeichnet wird. Wenn aber auch aus den Yajustexten nichts Positives über die Tätigkeit des *kṣattṛ* zu entnehmen ist, so enthalten sie doch nichts, was die Bedeutungsangaben der Lexikographen rechtfertigte. Jedenfalls war der *kṣattṛ* in der spätvedischen Zeit kein Wagenlenker. In den *namas*-Formeln des Śatarudriya (Vāj. S. 16, 26; Kāṭh. 17, 13; Maitr. S. 2, 9, 4; Taitt. S. 4, 5, 4, 2) und in der Liste der Opfermensen beim Puruṣamedha in Taitt. Br. 3, 4, 1, 7<sup>5)</sup> wird er neben dem *saṃgrahitṛ* genannt. Ebenso steht in der Aufzählung der *ratnīn* bei der Schilderung des Rājasūya (Maitr. S. 2, 6, 5; Kāṭh. S. 15, 4; Taitt. S. 1, 8, 9, 2; Taitt. Br. 1, 7, 3, 5; Śat. Br. 5, 3, 1, 7ff.; Kāty. Śr. S. 15, 3, 9) der *saṃgrahitṛ* vor oder

sich weiter die Bedeutung „Fleischbank, Schlachtbank“. Die *sūnā* war, wie auch die Ableitung von *siv* verrät, aus Gras geflochten. Vgl. Āśv. Grh. 4, 8, 22, 27 (hier: *kusa-sūnā*); Gobh. Grh. 4, 2, 12; Śāṅkh. Śr. 17, 3, 2, 3.

1) Außer in den nachher angeführten Stellen noch Śat. Br. 13, 5, 2, 8.

2) Am. 2, 8, 59; 3, 3, 62; Śāśv. 316; Hal. 2, 293; Vaij. 115, 295; Hem. Abh. 760; Hem. An. 2, 159; Med. t 7; Nāmamālā bei Ujjuv. zu Up. 2, 94. So auch Śāyana zu Taitt. Br. 3, 4, 1, 7.

3) Am. 3, 3, 62; Śāśv. 316; Hal. 2, 269; Vaij. 79, 169; 106, 47; Hem. Abh. 721; Hem. An. 2, 159; Med. t 7; Nāmamālā.

4) Śāyana zu Taitt. S. 1, 8, 9, 2 *kṣattā nāma yaṣṭihasto 'ntahpurādhyakṣaḥ*; zu Śat. Br. 5, 3, 1, 7 *kṣattā nāma yaṣṭihasto 'ntahpurādhyakṣaḥ sarvesaṃ niyantā pratihārāparaparyāyāḥ*; Raṅga-Rāmaṇuja zu Chand. Up. 4, 1, 5 *jivikṛtvīr elasya rūjāntahpurarakṣaṇam*.

5) In der Liste in Vāj. S. 30, 13 ist er versehentlich durch den *anukṣattṛ* ersetzt, der schon in 30, 11 = Taitt. Br. 3, 4, 1, 9 genannt ist.

hinter dem *kṣattr*. In dieser Liste wird aber auch der *govikarta*<sup>1)</sup> und der *bhāgadugha*<sup>2)</sup> genannt, was beweist, daß der *kṣattr* nicht mehr ein einfacher Zerleger des Fleisches oder Zuteiler von Speisen war. Der *kṣattr* scheint sich vielmehr schon in der Brähmaṇazeit zu einer Art Haushofmeister entwickelt zu haben, einem Beamten, dem die Sorge für den gesamten königlichen Haushalt oblag<sup>3)</sup>. Auf eine solche höhere Stellung läßt auch die Erzählung in der Chānd. Up. schließen, wonach der *kṣattr* neben seinem Herrn, dem *rājan* Jānaśruti Pautrāyaṇa, auf dem Dache des Hauses schläft. Deutlich ist der *kṣattr* in den älteren Teilen des Mahābhārata als Truchseß gekennzeichnet. Mbh. 5, 148, 4; 8 heißt es sogar, daß Pāṇḍu, als er in den Wald zog, die Herrschaft dem älteren Bruder Dhṛtarāṣṭra und dem jüngeren Bruder, dem *kṣattr* Vidura, übertrug:

*jyeṣṭhāya rājyam adadad Dhṛtarāṣṭrāya dhimate |  
yaviyase tathā kṣattre Kurūṇām vaṁśavardhanaḥ ||  
viśrjya Dhṛtarāṣṭrāya rājyaṁ ca Vidurāya ca |  
cacāra pṛthivīm Pāṇḍuḥ sarvām parapurañjayaḥ ||*

Die Tätigkeit des Vidura als *kṣattr* besteht im Zusammenbringen des Schatzes, in der Verteilung der Gaben, in der Beaufsichtigung der Diener und der Erhaltung des Ganzen (V. 9):

*kośasaṁvvanane dāne bhṛtyānām cānvavekṣaṇe |  
bharāṇe caiva sarvasya Viduraḥ satyasamgarah ||*

Allerdings ist Vidura trotz seiner hohen Stellung nur der erste Diener des Königs. Es wird ausdrücklich gesagt, daß er auf niedrigerem Sitze als der auf dem *siṁhāsana* thronende Dhṛtarāṣṭra und nach ihm Platz zu nehmen hat und bescheiden wie ein Diener den Yakwedel schwingt (V. 6; 11):

1) In den Taitt. Texten fehlt dieser. Śaṅkara erklärt das Wort in Śat. Br. falsch als *mṛgayāsahāyabhūto gohimsako vyādhaḥ*. Die richtige Bedeutung „Rindzerleger“ ergibt sich aus Mbh. 4, 2, 7, wo Bhīmasena erklärt:

*ārāliko govikartā sūpakartā niyodhakaḥ |  
āsaṁ Yudhiṣṭhirasyāham iti vakṣyāmi pṛcchataḥ ||*

Nilakanṭha gibt allerdings auch hier ganz abwegige Erklärungen, führt aber doch einen Śloka an, in dem wenigstens die Bezeichnung der *govikart* zur Küche noch hervortritt:

*ārāliko 'nnapāki syāt sūpakartā tu śākakṛt |  
tailānnaṁ pācate yas tu govikartā sa ucyate ||*

2) Śaṅkara erklärt das Wort in Taitt. S.: *yo rājñāḥ prāptam śaṣṭham bhāgam prajābhyo grhṇāti sa bhāgadughaḥ*, in Śat. Br.: *rājñāḥ prāptam śaṣṭham bhāgam prajābhyo grhṇitvā rājñe dogdhi prayacchatīti bhāgadughaḥ*. Die Erklärung ist wiederum falsch. Zu dem in einem Yajus vorkommenden *Pūṣṇo hastābhyām* (Vāj. S. 1, 10) bemerkt das Śat. Br. (1, 1, 2, 17): *Pūṣā bhāgadugho 'sanam pāṇibhyām upanidhātā*, woraus deutlich hervorgeht, daß der *bhāgadugha* der Zuteiler von Speisen war. Aus demselben Grunde wird er Vāj. S. 30, 13 mit dem Aufwärter zusammengestellt: *svargāya lokāya bhāgadugham varṣiṣṭhāya nākāya pariveṣṭāram*.

3) An und für sich ist also die Bedeutung *saṁnidhātā kośādhyakṣaḥ*, die Hariśvāmin für *kṣattr* in der Erklärung der alten Gāthā gibt, nicht unwichtig, wenn ich auch glaube, daß gerade dort *kṣattr* noch den einfachen Speiseverteiler bezeichnet

*nīcaih sthitvā tu Vidura upāste sma vinitavat |  
preṣyavat puruṣavyāghro vālavayajanam utkṣipan ||  
siṃhāsanaṣtho nṛpatir Dhṛtarāṣṭro mahābalaḥ |  
anvāśyamānaḥ satataṃ Vidureṇa mahātmanā ||*

In wesentlich anderer Stellung tritt uns der *kṣattṛ* im Virāṭaparvan entgegen. Hier lesen wir 4, 63, 50ff.:

*tato dvāḥsthaḥ praviśyaiva Virāṭam idam abravīt |  
Bṛhannaḍāsahāyas te putro dvāry Uttarāḥ sthitaḥ ||  
tato hṛṣṭo Matsyarājaḥ kṣattāram idam abravīt |  
praveśyetām<sup>1)</sup> ubhau tūrṇaṃ darśanepsur ahaṃ tayoḥ ||  
kṣattāraṃ Kururājas tu śanaīḥ karna upājapat |  
Uttarāḥ praviśatv eko na praveśy Bṛhannaḍā ||*

„Darauf trat der Türhüter ein und sagte zu Virāṭa: ‚Dein Sohn Uttara steht, von Bṛhannaḍā begleitet, an der Tür.‘ Darauf sagte der Matsya-könig erfreut zu dem *kṣattṛ*: ‚Beide sollen schleunigst eingelassen werden; ich wünsche sie zu sehen‘. Der Kurukönig aber flüsterte dem *kṣattṛ* ins Ohr: ‚Uttara möge allein eintreten; Bṛhannaḍā ist nicht einzulassen‘. Hier ist doch offenbar mit dem *kṣattṛ* dieselbe Person gemeint wie mit dem *dvāḥstha*, der *kṣattṛ* also nichts weiter als ein einfacher Türhüter, wie die späteren Lexikographen angeben<sup>2)</sup>. Er zeigt sich hier aufs neue, wie das vierte Parvan des Mahābhārata sprachlich wie sachlich einer jüngeren Periode der Epik angehört.

Es ist für die chronologische Stellung der kanonischen Palitexte einschließlich der Gāthās der Jātakas von Bedeutung, daß sie in ihren Angaben über die Stellung des *kṣattṛ* durchaus mit den spätvedischen Texten und den älteren Bestandteilen des Epos übereinstimmen. Dīgh. N. I, 112ff. wird erzählt, wie der vornehme und reiche Brahmane Soṇadaṇḍa in Campā, während er am Tage im oberen Stockwerke seines Palastes liegt, die Menschen in Scharen zum Gaggarāteiche strömen sieht. Er fragt seinen *khattar* nach der Ursache, und als er erfährt, daß die Leute den Buddha zu sehen wünschen, schickt er ihn aus, um dem Meister zu melden, auch er werde ihn aufsuchen. Dieselbe Geschichte wird mutatis mutandis Dīgh. N. I, 128ff. von dem Brahmanen Kūṭadanta in Khānumata berichtet. Die Erzählung erinnert auffällig an das in der Chānd. Up. geschilderte Gespräch des Jānaśruti Pautrāyaṇa mit seinem *kṣattṛ* auf dem Söller des Hauses, das damit endet, daß der *kṣattṛ* ausgesandt wird, um den Raikva aufzufinden. Buddhaghosa erklärt (I, 280) *khattar* in den Suttas als einen hohen Beamten, der alle Fragen beantworten kann (*khattā vuccati pucchitapucchitapañhaṃ vyākaraṇasamattho mahāmatto*). In G. 45ff. des Vessantarajātaka (547) wird erzählt, wie König Sañjaya seinen *kattar* zu Vessantara schickt,

1) Warum sollte nicht diese Form anstatt *praveśyatām* in den Text aufgenommen werden?

2) Ganz anders in dem älteren Epos. Man vergleiche z. B. die Szene 5, 33, 1ff., wo der *kṣattṛ* Vidura durch den *dvāḥstha* bei Dhṛtarāṣṭra eingeführt wird.

um ihm die Verbannung mitzuteilen. In G. 48f. wird der *kattar* auf seinem Wege zu dem Prinzen geschildert: er hat sich das Haupt gewaschen, sich mit Sandel gesalbt, ein schönes Gewand, Armschmuck und Juwelenohrringe angelegt:

*sa kattā taramāno va Sivirājena pesito |*  
*āmuttathābhāraṇo suvattho candanabhūsito ||*  
*sisaṃ nahāto udake so āmuttamaṇikuṇḍalo |*  
*upāgami puraṃ rammaṃ Vessantarānivesanaṃ ||*

Im Ummadantīj. (527) wird Ahipāraka, der seinem König seine Frau, die schöne Ummadantī, anbietet, in G. 4 ein wohlhabender Beamter (*amacca*) des Königs genannt (*iddho ca phīto ca subāhiko ca amacco te aññataro janinda*). Er wohnt in einem Hause, das wie das Haus eines vornehmen Mannes von einer weißen Mauer umgeben ist (G. 1 *nivesanaṃ kassa nudaṃ Sunanda pākārena paṇḍumayena guttaṃ*). Seine Frau trägt reichen Schmuck (G. 8ff.). Der König nennt ihn seinen Freund (G. 38; 40 *sakhā mamaṃ Ummadantī tuvañ ca*). In G. 32; 38; 40 aber redet der König ihn *katte* an, in G. 42 *kattaputta*<sup>1)</sup>. Wenn der Prosaerzähler Ahipāraka zu einem *senāpati* macht (J. V, 210, 24; 215, 1; 217, 27; 227, 14), so setzt er sich damit in Widerspruch zu den Gāthās<sup>2)</sup>.

Genau so wie der *kattar* Ahipāraka wird Vidhura in unserem Jātaka geschildert. Auch er wird *amacca* genannt (G. 99). Er lebt in fast fürstlicher Pracht: er bewohnt drei Paläste (G. 117) und hat zahlreiche Dienerschaft (G. 182; 197); seine Frau ist mit Sandel und wohlriechenden Essenzen gesalbt (G. 120).

Eine ganz andere Bedeutung hat *ksattṛ* in der Rechtsliteratur; aus der Amtsbezeichnung ist hier der Name einer Mischkaste geworden. Nach Baudh. 1, 16, 8; 1, 17, 7; Manu 10, 12, 16; Yājñ. 1, 94; Nār. 12, 104f.; 110; 112; Kauṣ. 165, 4<sup>3)</sup> ist der *ksattṛ* der Sohn eines Śūdra und einer Kṣatriyā. Dieselbe Angabe findet sich Am. 3, 3, 62; Śāśv. 316; Viśva (nach Komm.); Hem. Abh. 897; Hem. An. 2, 159; Med. t 7. Abweichend wird Gaut. 4, 17 der *ksattṛ* als der Sohn eines Vaiśya und einer Brahmanin erklärt<sup>4)</sup>, ebenso in einem von Raṅga-Rāmānuja zu Chānd. Up. 4, 1, 5 zitierten Merkvers: *vaiśyād brāhmaṇakanyāyāṃ*

1) Der Kommentator erklärt (226, 6) *kattaputtā ti pitā 'ssa kattā va tena taṃ evaṃ ālapati*, allein *putta* steht hier nur im Sinne der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe.

2) Ein *senāpati* ist der Gatte der Ummadinī auch in zwei Versionen der Erzählung im Kathāsaritsāgara (15, 63ff. und 91, 3ff.), während er in der dritten Version (83, 62ff.) ein *mantrimukhya* genannt wird. Ob zwischen der Prosaerzählung der Jātaka und dem Kathāsaritsāgara ein Zusammenhang besteht, bedarf der Untersuchung. In der Bearbeitung der Jātaka in der Jātakamālā, die sich eng an das Original anschließt, wird Ahipāraka nur als Beamter (*amātya*) des Königs bezeichnet (83, 11; 84, 5; 87, 15). Das ist durchaus begreiflich, da zu Ārya-Sūras Zeit der Ausdruck *ksattṛ* als Amtsbezeichnung nicht mehr gebräuchlich war.

3) Die im Kauṣ. gebrauchte Form ist *ksaita*, fem. *ksattā*.

4) So richtig BÜHLER, SBE. II, 198. Die Reihenfolge in der Aufzählung ist bei den *pratiloma*-Kasten dieselbe wie bei den *anuloma*-Kasten in 4, 16. Zuerst kommen die *anantara*, dann die *ekāntara*, dann die *dvyanantara*. Es ergibt sich also das Schema:

*kṣattā nāma prajāyate*. Wiederum anders wird Am. 2, 10, 3 gesagt, daß der *kṣattṛ* der Sohn eines Śūdra mit einer Āryā sei, wo Āryā nach 2, 6, 14 soviel wie Vaiśyā ist. Damit stimmt die von Ujvaladatta zu Uṇ. 2, 94 zitierte Nāmamālā überein, die *vaiśyāyām api śūdraje* lehrt. Hem. An. 2, 159 wird aber auch allgemein „Sohn eines Sklaven“ (*dāsa-ja*), Med. t 7 „Sohn einer Sklavin“ (*bhujīṣyātanaye 'pi syāt*)<sup>1)</sup> als Bedeutung von *kṣattṛ* angeführt. Auffällig ist, daß Manu 10, 13 der *kṣattṛ* und der *vaidehaka*, obwohl sie *pratiloma* sind, mit *anuloma*-Mischkasten wie *ambāṣṭha* und *ugra* auf eine Stufe gestellt werden.

Abgesehen von der allgemeinen Bezeichnung *bhujīṣyātanaya* in der späten Medinī, trifft auch nicht eine einzige dieser Angaben auf den *kṣattṛ* Vidura des Epos zu. Allerdings gehört auch Vidura trotz seiner angesehenen Stellung einer niederen Kaste an, wie sich aus der ausführlichen Auseinandersetzung seiner Verwandtschaftsverhältnisse in Mbh. 1, Adhy. 105f. ergibt. Nach dem Tode des Vicitravīrya veranlaßt seine Mutter Satyavatī den Vyāsa, den sie vor ihrer Vermählung mit Śāntanu von Parāśara empfangen hat, seinem Stiefbruder, in dessen Witwen, Ambikā und Ambālikā Nachkommenschaft zu erwecken. Vyāsa erzeugt mit der Ambikā den Dhṛtarāṣṭra, der blind geboren wird, da Ambikā vor dem furchtbaren Anblick des Ṛṣi die Augen geschlossen hat, mit der Ambālikā einen zweiten Sohn, der den Namen Pāṇḍu erhält, weil die Mutter bei der Annäherung des Ṛṣi erblaßt ist. Als Vyāsa den dritten Sohn mit der Ambikā erzeugen will, schickt diese, da sie sich vor dem Aussehen und dem Gestank des Ṛṣi fürchtet, eine *dāsi* zu ihm, mit der er den Vidura erzeugt. Vidura ist also, wie Mbh. 1, 100, 27 ausdrücklich gesagt wird, der Bruder des Dhṛtarāṣṭra und des Pāṇḍu, und damit der Oheim der Pāṇḍavas. Andererseits sagt er Mbh. 5, 41, 5 von sich selber, daß er in einen Śūdramutterleibe geboren sei: *śūdra-yonāv ahaṃ jātaḥ*, woraus hervorgeht, daß die *dāsi* als Śūdrā galt.

*sūta* — *kṣatriya-brāhmaṇī*  
*māgadha* — *vaiśya-kṣatriyā*  
*āyogava* — *śūdra-vaiśyā*  
*kṣattṛ* — *vaiśya-brāhmaṇī*  
*vaidehaka* — *śūdra-kṣatriyā*  
*caṇḍāla* — *śūdra-brāhmaṇī*.

Der *kṣattṛ* und der *vaidehaka* haben hier Manu und Yajñ. gegenüber die Plätze getauscht. Falsch ist die Erklärung von J. J. MEYER (Kauṭilya Übers. 770), der Umstellungen annehmen muß. Dagegen hat MEYER mit seiner Erklärung von 4, 16 offenbar BÜHLER gegenüber recht. Hier ist das Schema:

*savarṇa* — *brāhmaṇa-kṣatriyā*  
*savarṇa* — *kṣatriya-vaiśyā*  
*savarṇa* — *vaiśya-śūdrā*  
*ambāṣṭha* — *brāhmaṇa-vaiśyā*  
*ugra* — *kṣatriya-śūdrā*  
*niśāda*, *dausyanta*, *pāraśava* — *brāhmaṇa-śūdrā*.

*niśāda* gilt überall als der Sohn eines Brahmanen und einer Śūdrā; das nur hier als Kastenname belegte *dausyanta* scheint ein weiteres Synonym zu sein.

1) Nach Med. y 99 ist *bhujīṣyā* Synonym von *dāsi*. Die Angabe geht offenbar auf das Epos zurück.

Für den Sohn eines Brahmanen und einer Śūdrā werden in den Dharmaśāstras und im Kauṭīliya zwei Namen angegeben, *niṣāda* und *pāraśava*<sup>1)</sup>. Yājñ. 1, 91 lehrt *viprāt . . . śūdrīyāṃ niṣādo jātaḥ pāraśavo 'pi vā*, ebenso Kauṭ. 164, 19 *brāhmaṇasya . . . śūdrīyāṃ niṣādaḥ pāraśavo vā*. Auch Gaut. 4, 16 bezeichnen, wie schon bemerkt, *niṣāda* und *pāraśava*, und außerdem *dauṣyanta*, dasselbe. Baudhāyana, der 1, 16, 7; 17, 13; 14 den Ausdruck *niṣāda* gebraucht, bemerkt 1, 17, 3f., daß einige den *niṣāda pāraśava* nennen: *brāhmaṇāt . . . śūdrīyāṃ niṣādaḥ | pāraśava ity eke*. Manu, der ebenfalls im allgemeinen (10, 18; 34<sup>2)</sup>; 36; 39) *niṣāda* gebraucht, sagt 10, 8: *niṣādaḥ śūdrakanyāyāṃ yaḥ parāśava ucyate*. Govinda und Nārāyaṇa erklären, wie BÜHLER bemerkt, daß der zweite Name hier hinzugefügt sei, um den *niṣāda* von einer gleichnamigen Fischerkaste zu unterscheiden, der Mbh. 13, 48, 12 derselbe Ursprung zugeschrieben wird wie sonst dem *ksattr*: (*jāyate*) *śūdrān niṣādo matsyaḥ nah kṣatriyāyāṃ vyatikramāt*. Es scheint aber auch zwischen dem *anuloma niṣāda* und *pāraśava* ein Unterschied bestanden zu haben. Nārada 12, 108 sucht ihn darin zu finden, daß *niṣāda* der Sohn eines Kṣatriya und einer Śūdrā, *pāraśava* der höherstehende Sohn eines Brāhmaṇa mit einer Śūdrā sei: *śūdrīyāṃ kṣatriyāt tadvan niṣādo nāma jāyate | śūdrā pāraśavaṃ sūte brāhmaṇād uttaraṃ sutam*<sup>3)</sup>. Allein das steht im Widerspruch zu allen älteren Quellen und wird eine Verlegenheitserklärung sein. Anders liegt die Sache bei Baudhāyana. Er lehrt 2, 3, 29f. *dvijātipravarāc chūdrīyāṃ jāto niṣādaḥ || kāmāt pāraśava (iti putrāḥ)*. Govindasvāmin erklärt das dahin, daß der Sohn eines Brahmanen von einer Śūdrā-Ehefrau *niṣāda*, der von einer Śūdrā-Konkubine *pāraśava* sei. Das ist offenbar richtig. Auch Manu 9, 178 wird angegeben, daß der *pāraśava* die Frucht der Liebe eines Brahmanen zu einer Śūdrā sei: *yaṃ brāhmaṇas tu śūdrīyāṃ kāmād utpādayet sutam | sa pārayann eva śavas tasmāt pāraśavaḥ smṛtaḥ*. Vaiṣṭha scheint die gleiche Auffassung zu haben. Er lehrt zunächst in 18, 8 *ekāntarādvyantrātryantarāsu jātā brāhmaṇakṣatriyavaiśyair ambaṣṭhograniṣādā bhavanti*. Die Regel bereitet die größten Schwierigkeiten. J. J. MEYER, Kauṭ. 770, nimmt Chiasmus an, was ich in einem Sūtratext für ausgeschlossen halte, und kommt schließlich dabei doch nur zu dem Ergebnis, daß der Vaiśya mit der Śūdrā den *ambaṣṭha* erzeugt, was dem einstimmigen Zeugnis aller anderen Quellen widerspricht. Meines Erachtens ist der Text hier wie an vielen anderen Stellen interpoliert, und zwar von einem vollständigen Ignoranten. Eine *tryan-*

1) Danach auch bei den Lexikographen; Am. 3, 3, 209 *śūdrīyāṃ vipratanaḥ . . . pāraśavo mataḥ*; Vaij. 72, 7 (*brāhmaṇāt sūte niṣādaṃ tu śūdrā pāraśavaś ca saḥ*); Hem. Abh. 896 (*dvijāt pāraśavaniṣādau śūdrayoṣṭhi*); Hem. An. 4, 306f. *pāraśavaḥ . . . śūdrīyāṃ vipratanaḥ*; Med. v 60f. *pāraśavaḥ punān . . . dvijāc chūdrasute 'pi ca*.

2) Hier scheint es sich aber, wie auch GOVINDA bemerkt, um den *pratiloma niṣāda* zu handeln.

3) J. J. MEYER, Kauṭ. S. 766 übersetzt falsch: „die Śūdrā gebiert von einem Brahmanen den *pāraśava*, den letzten seiner Söhne.“

*tarā*, „eine, bei der die dazwischen stehenden drei sind“, d. h. eine Frau, deren Kaste durch drei andere von der Kaste des Ehemanns getrennt ist, kann es überhaupt nicht geben, und der Ausdruck kommt in den entsprechenden Auseinandersetzungen in der Smṛtiliteratur sonst auch nirgends vor. Ferner kann der Vaiśya in absteigender Linie nicht einmal eine *ekāntarā* haben, geschweige denn eine *dvyantarā*; er gehört überhaupt nicht hierher. Streicht man *tryantarā* und *vaiśya*, so ist alles in Ordnung. Es werden zunächst die beiden *ekāntarā*-Fälle, dann der einzige *dvyantarā*-Fall gelehrt: Vaiśyā und Brāhmaṇa erzeugen den *ambasṭha*, Śūdrā und Kṣatriya den *ugra*, Śūdrā und Brāhmaṇa den *niṣāda*. Mag man die vorgeschlagene Erklärung aber annehmen oder nicht, jedenfalls gibt die Regel an, daß der Sohn eines Brahmanen von einer Śūdrā ein *niṣāda* ist. Dann aber fährt der Text in 18, 9 fort: *śūdrāṇāṃ pāraśavaḥ*, was doch nicht heißen kann: „(the son of a Brahman and) of a Śūdra woman (is) a *pāraśava*“, wie BÜHLER übersetzt, sondern: „der *pāraśava* gehört zu den Śūdras“. Daran schließen sich noch weitere Bemerkungen über die Niedrigkeit des *pāraśava* und der Śūdras. Der Wechsel des Ausdrucks in Sūtra 8 und 9 scheint doch einen Unterschied zwischen dem *niṣāda* und dem *pāraśava* anzudeuten, der wiederum darin bestanden haben wird, daß der *niṣāda* der in der Ehe erzeugte Sohn ist, während der *pāraśava* der außereheliche Sohn ist, der deshalb auch nach der Meinung Vasiṣṭhas direkt zur Kaste der Śūdras zu rechnen ist<sup>1)</sup>.

1) Nach Hem. An. 4, 307 soll *pāraśava* auch den mit der Frau eines anderen erzeugten Sohn bedeuten (*tanaye ca parastrīyāḥ*). Die Medinī hat das übernommen (v 61 *parastrītanaye*). In dieser Bedeutung, die wohl auf das *parastrī paraśuṃ ca* im Gaṇa *haritādayaḥ* (Pañ. 4, 1, 100) zurückgeht, ist das Wort in der Literatur nicht zu belegen. J. J. MEYER, Kaut. Übers. S. 259; 767f., behauptet, *pāraśava* habe im Kaut., wenigstens an einigen Stellen, und öfters im Mbh. die umfassendere Bedeutung „Bastard“. Für das Kaut. ist das schon deshalb unwahrscheinlich, weil dort 164, 19 ausdrücklich *śūdrāyāṃ niṣādaḥ pāraśavo vā* gelehrt wird. Aber auch im einzelnen liegt nicht der geringste Grund für die Annahme MEYERS vor. Kaut. 163, 13f. wird zunächst festgesetzt, daß in dem Falle, daß zwei Frauen da sind, eine von gleicher, eine von ungleicher Kaste, aber nur ein einziger Sohn, dieser als Erbe alles bekommen und die Verwandten erhalten soll. Dann wird die Ausnahme dazu konstatiert: *brāhmaṇānāṃ tu pāraśavas trīyam aṃśam labheta | dvāvaṃśau sapinḍaḥ kulyo vāsannaḥ svadhādānatoḥ | tadabhāve pitur ācāryo 'ntevāsi ca*, „Von Brahmanen aber soll der *pāraśava* den dritten Teil (des Vermögens) bekommen, zwei Teile ein *sapinḍa* oder ein anderer Familienangehöriger, weil dieser das Totenopfer darbringen muß. Wenn ein solcher nicht vorhanden ist, dann der Lehrer oder der Schüler des Vaters“. Warum soll *pāraśava* hier nicht die gewöhnliche Bedeutung haben? Die allgemeinere Bedeutung „Bastard“ soll ferner Kaut. 236, 3 vorliegen, „wo der *pāraśava* und der Sohn einer Dienerin nebeneinander auftreten, dort beides außerehelich erzeugte Kinder des Fürsten“. Aber an der Stelle ist von einem Fürsten garnicht die Rede; es handelt sich vielmehr um einen verräterischen, im Dienste des Königs stehenden hohen Beamten. Nachdem auseinandergesetzt ist, daß der König den *mahāmātra* durch einen mißvergnügten Bruder umbringen lassen soll, wird gesagt, daß an Stelle des Bruders auch ein *pāraśava* oder der Sohn einer Dienerin verwendet werden könnten: *tena pāraśavaḥ paricārikāputraś ca vyākhyātam*. Da es unter den *mahāmātras* sicherlich zu allen Zeiten Brahmanen gab, sehe ich nicht ein, warum sich *pāraśava* nicht auf

Wir wollen danach annehmen, daß Vidura, der von Vyāsa mit der untergeschobenen Śūdrā erzeugte Sohn, der Kaste nach ein *pāraśava* war. Seltsamerweise heißt es aber Mbh. 1, 102, 23, daß Pāṇḍu König war, da Dhṛtarāṣṭra die Herrschaft nicht übernehmen konnte, weil er blind war, Vidura nicht, weil er ein *karaṇa* war:

*Dhṛtarāṣṭras tv acakṣuṣṭvād rājyaṃ na pratyapadyata |  
karaṇatvāc ca Vidurāḥ Pāṇḍur āsīn mahīpatih ||*

Die Lesart *karaṇatvāc ca* wird von den besten Handschriften geboten und ist auch durch DEVABODHA bezeugt, aber die Bezeichnung des Vidura als *karaṇa* ist mit allem, was wir sonst über das Wort als Kastennamen ermitteln können, unvereinbar. Nach Manu 10, 22 ist *karaṇa* der Sohn eines *vrātya* Rājanya<sup>1)</sup>, nach Gaut. 4, 21, Yājñ. 1, 92 und den Lexikographen<sup>2)</sup> der Sohn eines Vaiśya und einer Śūdrā. Mbh. 1, 107, 35f. wird Yuyutsu, der Sohn des Dhṛtarāṣṭra von einer Vaiśyā<sup>3)</sup>, *karaṇa* genannt:

*Gāndhāryāṃ klīśyamānāyām udareṇa vivardhatā |  
Dhṛtarāṣṭraṃ mahābāhuṃ vaiśyā paryacarat kila ||  
tasmīn saṃvatsare rājan Dhṛtarāṣṭrān mahayaśāḥ |  
jajñe dhīmāṃs tatas tasyāṃ Yuyutsuḥ karaṇo nṛpa ||*

Auch Mbh. 1, 57, 99 erhält er das Beiwort *karaṇa*. Nun ist aber, ebenso wie *kṣattr*, doch auch *karaṇa* ursprünglich wohl eine Amtsbezeichnung gewesen, die erst später zu einem Kastennamen wurde, und für Yuyutsu mag *karaṇa* noch in dem älteren Sinne gebraucht sein. Nach einer Angabe Kullūkas zu Manu 10, 6 wird dem *pāraśava*, *ugra* und *karaṇa* die Oberaufsicht über Geld und Getreide, königlicher Dienst und Schutz der Festungen und des Frauenhauses zugeschrieben<sup>4)</sup>. Ein derartiges

den Sohn eines Brahmanen und einer Śūdrā beziehen soll; gegen *mahāmātra*s anderer Kasten wurde offenbar der *paricārikāputra* gebraucht. Auf die Bedeutung von *pāraśava* im Mbh. werden wir noch zurückkommen. Ob der „irgendwo erzeugte“ (*yatrakvacanotpāditaḥ*), der Viṣṇu 15, 27 als der zwölfte in der Liste der Söhne angeführt wird, mit den *niśāda* und *pāraśava* identisch ist, wie lange vor MEYER schon BÜHLER annahm, ist zum mindesten zweifelhaft. Jedenfalls aber kann doch jener reichlich dunkle Ausdruck nicht die zahlreichen klaren Zeugnisse dafür entkräften, daß *niśāda* und *pāraśava* den Sproß eines Brahmanen von einer Śūdrā bezeichnen. Auch was MEYER über den *parajāta* in Kauṭ. 164, 11 bemerkt, überzeugt mich nicht. Meines Erachtens kennt auch Kauṭ. nur zwölf Arten von Söhnen, doch würde es zu weit führen, hier näher darauf einzugehen.

1) Das wird Vaij. 76, 110 noch genauer spezifiziert: *prākprasūtasvajātih sū (kṣatriyā vrātyāt) varuṭaṃ karaṇaś ca sah.*

2) Am. 2, 10, 2; Vaij. 73, 33; Hem. Abh. 897.

3) Er wird daher öfter *vaiśyāputra* genannt (2, 74, 25; 5, 23, 13; 9, 29, 86; 96, 15, 8; 17, 1, 6; Einschub 1, 528. 1149. In 1, 107, 35 lesen aber die südindischen Handschriften *veśyā sū tv Ambikāputraṃ kanyā paricacāra ha.* Auch 5, 23, 13 haben die Granthahandschriften *veśyāputraḥ*. Ich halte es nicht für unmöglich, daß *veśyā* die ursprüngliche Lesart ist, doch wird man weitere handschriftliche Beglaubigung abwarten müssen. Außer *vaiśyāputra* wird Yuyutsu aber 5, 23, 13; 6, 43, 99 auch *rājaputra* genannt.

4) Später ist *karaṇa* soviel wie Schreiber und Spion (Vaij. 78, 147; 137, 45; 80, 205; Hem. Abh. *śeṣa* 106.

Amt kommt auch Yuyutsu zu. Während die Pāṇḍavas in der Einsiedelei Śatayūpas weilen, üben Yuyutsu und der Purohita Dhaumya im Namen Yudhiṣṭhira den Schutz der Stadt aus (19, 23, 15: *puraguptim pracakratuḥ*), und vor dem letzten Auszug macht Yudhiṣṭhira Parikṣit zum König in Hastināpura, Vajra in Indraprastha, übergibt aber die Verwaltung des Reiches dem Yuyutsu (17, 1, 6: *rājyaṃ paridadau sarvaṃ vaiśyāputre Yudhiṣṭhirah*). Vielleicht ist *karaṇa* auch Mbh. 1, 102, 23, wo es von Vidura gebraucht ist, in diesem Sinne zu verstehen, wenn auch zuzugeben ist, daß dort eigentlich nur die Angabe der Kaste am Platze gewesen wäre. Man hat das in Indien später selbst empfunden und für *karaṇa pāraśava* eingesetzt, also gerade den Kastennamen, den wir nach dem oben Dargelegten erwarten sollten<sup>1</sup>). Nilakaṇṭha bezeichnet *karaṇa* geradezu als falsche Lesart (*apapāṭha*). Daß Vidura in der Tat, wie dem Amte nach ein *kṣattr*, so der Kaste nach ein *pāraśava* war, wird durch ein unabhängiges Zeugnis erwiesen. Mbh. 1, 106, 12ff. wird angegeben, daß Bhīṣma ihn mit einem *pāraśavi*-Mädchen des Königs Devaka, also wie es sich gehört, mit einem Mädchen der gleichen Kaste verheiratete:

*atha pāraśavīm kanyāṃ Devakasya mahīpateḥ |  
rūpayauvanasaṃpannām sa śuśrāvāpagāsutaḥ ||  
tatas tu varayitvā tām ānāyya puruṣarśabhaḥ |  
vivāhaṃ kārayāmāsa Vidurasya mahātmanaḥ ||  
tasyāṃ cotpādayāmāsa Viduraḥ Kurunandanaḥ |  
putrān vinayasasaṃpannān ātmanaḥ sadṛśān guṇaiḥ ||*

Bedeutet *kanyā* hier Tochter, so würde daraus hervorgehen, daß auch der Sprößling eines Kṣatriya mit einer Śūdrā *pāraśava* genannt wurde<sup>2</sup>), wie Nārāyaṇa zu Manu 9, 178 in der Tat angibt. Ich halte es für wahrscheinlicher, daß ein aus der Vereinigung eines Brahmanen mit einer Śūdrā stammendes Mädchen gemeint ist, das als Sklavin dem Devaka gehörte.

Genau die gleichen Familienverhältnisse ergeben sich für den *kattar* Vidhura des Jātaka. In der Prosa (262, 5) wird Vidhura allerdings der Sohn des Brahmanen Candra (*Candrabrahmaṇaputta*) genannt, allein das ist eine Erfindung des Prosaverfassers, die seiner krassen Unwissenheit entspringt. Die Angabe wird durch die Erzählung selbst widerlegt. In G. 99 legt Puṇṇaka dem Vidhura die Frage vor, ob er ein Sklave oder ein Verwandter des Kurukönigs sei (*dāso si rañño uda vāsi nāti*), und dieser entscheidet sie in G. 101 (siehe oben S. 108) dahin, daß er ein

1) Daß hier eine spätere Verbesserung vorliegt und der Herausgeber mit Recht *karaṇatvāc ca* in den Text aufgenommen hat, scheint mir daraus hervorzugehen, daß in einer Anzahl von Handschriften noch gegen das Metrum *pāraśavatvāc ca* steht. Man hat also zunächst mechanisch *karaṇa* durch *pāraśava* ersetzt und erst nachträglich das Metrum durch Streichung des *ca* geglättet.

2) Für gewöhnlich ist aber der Sohn eines Kṣatriya und einer Śūdrā ein *ugra*, und Nārada 12, 108 nennt ihn ausdrücklich einen *niṣāda*, im Gegensatz zu dem *pāraśava*; siehe oben S. 121.

geborener Sklave sei und daher der Sklave des Königs, aber auch jedes anderen, an den der König ihn etwa verschenken sollte<sup>1</sup>). Der Prosa-  
verfasser ahnt nicht, worauf die Frage beruht. Er hilft sich damit, dem  
Vidhura allgemeine Erwägungen in den Mund zu legen: *ayaṃ maṃ  
evaṃ pucchati, ahaṃ kho paṇ' etaṃ rañño nātīti pi rañño uttaritaro ti  
pi rañño na kiṃci homīti pi saññāpetuṃ sakkomi, imasmiṃ pana loke  
saccasamo avassayo nāma n'atthi, saccam eva kathetuṃ vaṭṭati*. Die Frage,  
die den Höhe- und Kernpunkt des ersten Teiles der Erzählung bildet,  
läßt sich überhaupt nur verstehen, wenn man die Identität des Vidhura  
mit dem epischen Vidura annimmt, der als der von Vyāsa mit einer  
Sklavin erzeugte Sohn zugleich von der Mutter her ein Sklave und vom  
Vater her der Oheim der Pāṇḍavas ist.

Aus dieser Doppelstellung erklärt sich auch der Rat des Vidhura an  
seine Söhne, eine Aufforderung des Königs, den Sitz mit ihm zu teilen,  
abzulehnen, da es einem Manne aus niedriger Kaste (*nihīnajaṅgo*) nicht  
zieme, mit dem tigergleichen König den Sitz zu teilen (G. 124f.). Vidhura  
und seine Söhne sind eben, obwohl der König sie Vettern nennt, aus  
niedriger Kaste, und das *samāsana*, das Sitzen zweier Personen auf  
dem gleichen Sitze, ist nur Angehörigen der gleichen Kaste gestattet,  
wie es in dem allerdings nachträglich hinter Mbh. 5, 35, 12 eingeschobenen  
Verse heißt:

*pitāputrau saḥāsītāṃ dvau viprau dvau ca pārthivau  
dvau caiva vaiśyau śūdrau ca na tv anyāv itaretarau.*

Dem Gāthāverfasser waren also die Abstammungs- und die Familien-  
verhältnisse des Vidura, wie sie im Epos erscheinen, genau bekannt.  
Beiderseits wird ihm eine zahlreiche Familie zudiktirt. Wenn in G. 121  
seine Frau Anujjā, seine Schwiegertochter Cetā genannt wird, welche  
beiden wir sonst nicht kennen, so werden wir darin Erfindungen des  
Gāthādichters sehen dürfen. Vor allem jedoch ist Vidura der Kenner  
der Nīti und des Dharma. Als solchen weist ihn schon sein Name aus,  
und Mbh. 15, 28, 11ff. erklärt Vyāsa, Dharma sei durch den Fluch Māṇ-  
ḍavyas zu Vidura geworden (was Dharma selbst 3, 315, 22 bestätigt).  
Er steht daher dem Yudhiṣṭhira gleich, der ja ebenfalls eine Inkarnation  
des Dharma ist, wenn er auch wie ein Diener erscheint:

*yo hi Dharmah sa Viduro, Viduro yaḥ sa Pāṇḍavaḥ  
sa eṣa rājan drśyate Pāṇḍavaḥ preṣyavat sthitaḥ.*

*Dharma cārthe ca kuśalaḥ* wird er Mbh. 1, 108, 19 genannt, *dharmārtha-  
kuśalah śuciḥ* 5, 34, 1, *sarvadharmajñāḥ* 11, 9, 9, *dharmavittamaḥ* 11, 10, 3,  
womit ich nicht alle Stellen genannt habe. Viduras Belehrungen über  
Fragen der Nīti und des Dharma füllen bisweilen mehrere Kapitel, wie  
er denn auch 15, 28, 13 über die großen Nītilehrer der Götter und

1) Die Ansicht MEYERS, S. 768, daß *pārasava* allgemein den uehlichen Sohn  
bezeichne, scheint mir auch für das Mbh. unbegründet zu sein. In genauer Übe-  
einstimmung mit der Smṛti heißt es Mbh. 13, 48, 5 *paraṃ śavād brāhmaṇasyaiva  
putraḥ śūdrāputraṃ pārasavaṃ tam āhuḥ*.

der Asuras, Bṛhaspati und Śukra gestellt wird. So ist das ganze Prajāgaraparvan des Udyogap. 5, 33—40, über 1500 Strophen umfassend, nichts weiter als ein Vortrag, den Vidura dem Dhṛtarāṣṭra über die Pflichten der Fürsten und Fragen des Dharma hält. Diese Vidura-vākyaṇi werden in der Parāśarasṃṛti neben denen der Vyāghra, Viṇḍaka, Bhṛgu, Aṅgiras, Vaiśampāyana usw. als eine Quelle des Dharma angeführt<sup>1)</sup>. Sie bilden noch heute eine beliebte Lektüre: HOLTZMANN, Mbh. 3, 64 erwähnt neben der Viduranīti in Sanskrit<sup>2)</sup> gleichnamige Werke in Marathi, Gujarati und Kanaresisch.

Aber auch Sammlungen von Sprüchen über die Vergänglichkeit des Lebens und den Samsāra werden ihm 11, 2—7 in den Mund gelegt<sup>3)</sup>, vgl. auch 5, 63, 9. Mit Vorliebe wird die Weisheit, die Vidura verkündet, in die Form von Itihāsa oder Saṃvādas gekleidet. So trägt er 5, 33, 103 die Unterredung zwischen Prahlāda und Sudhanvan, 2, 68, 65; 5, 35, 2 die zwischen Virocana und Sudhanvan, 5, 36, 1 die zwischen Ātreya und den Sādhyas vor, 11, 5, 2 die bekannte Parabel vom Mann im Brunnen, 5, 64, 1 den alten Itihāsa von den Vögeln und dem Jäger.

Genau die gleiche Rolle nun wie Vidura im Epos spielt Vidhura in den Jātakas. [4] Nur eine scheinbare Ausnahme macht das Sambhava-jātaka (515). Der König Yudhiṭṭhila<sup>5)</sup>, der danach strebt, Großkönig zu werden:

*mahattaṃ pattum icchāmi vijetum paṭhavim imam,*  
jedoch nur auf rechtliche Weise, bittet seinen Purohita Sucīrata, ihm zu sagen, was Nutzen (*attha*) sei und was Recht (*dhamma*). Dieser verweist ihn in G. 5 auf Vidhura, der das allein vermöge:

*nāññatra Vidhurā rāja etaḍ akkhātum arahati.*

Vidhura, den jener aufsucht, lehnt jedoch die Auskunft ab und schickt Sucīrata zu seinem Sohne Bhadrakāra, der sich aber gleichfalls versagt. So auch dessen jüngerer Bruder Sañjaya, während endlich Sambhava, der Benjamin der Familie, soweit wir sie kennen, die rechte Antwort weiß. Sañjayas Begründung ist (G. 17):

*sadā maṃ gilati maccu sāyaṃ pāto Sucīrata*

1) Aufrecht, Cat. Bodl. 266 b:

*Vaiyāghryā Vyāsagītās ca Viṇḍakakṛtās ca ye  
tathā Viduravākyaṇi Bhṛgor Aṅgirasas tathā  
Vaiśampāyanagītās ca ye cānye evamādayaḥ.*

2) BURNELL, Classified Index S. 141 b 11, 185 a; BHANDARKAR, Deccan College Cat. S. 383; ein Druck Bombay 1886 (Klatt, Lit.-Bl. 4, S. 88, Nr. 1686).

3) 11, 47—65 sind größtenteils eine Wiederholung von 11, 255—268. Der Abschnitt 11, 2—7 ist offenbar eine spätere erweiterte Fassung von 11, 9.

[4] Als Andeutung davon, daß das Sambhava-jātaka behandelt werden sollte, sind in der Urschrift G. 1—6 in Übersetzung mit wenigen einführenden Sätzen erhalten.]

[5] Der Prosaverfasser nennt ihn Dhanañjaya Korabya von Indapatta und läßt ihn im Kommentar zu G. 8 aus dem Yudhiṭṭhilagotta sein. Jedoch gerade diese G. und ihre Wiederholungen bezeichnen ihn eindeutig als Yudhiṭṭhila. Das gleiche Mißverhältnis besteht zwischen der Prosa-Einleitung und G. 1 des Dasa-brāhmaṇajātaka (495).]

„Früh und spät schnappt der Tod nach mir“; Bhadrakāra hatte abgelehnt mit den Worten (G. 13):

*maṃsakācam avahāya godhaṃ anupatām<sup>1</sup> ahaṃ.*

„Die Tragstange mit Fleisch lasse ich im Stich und mache Jagd auf eine *godhā* (einen Waran)“. Wir erkennen auch hierin, man vgl. ZDMG 96, S. 30, eine bildliche Wendung und wollen es dem Prosaverfasser glauben, daß sie eine Liebesangelegenheit Bhadrakāras andeutet, indem dieser den gewohnten Genuß verschmäht und einer Delikatesse nachjagt. BREHM belehrt uns ja, daß das Fleisch des Waran besonders wohl-schmeckend ist. Auch Sañjaya macht bei seiner Ablehnung angeblich eine Liebessache geltend (S. 61 unten): er sei täglich zweimal in Lebens- gefahr, wenn er die Dame auf dem jenseitigen Ufer der Gaṅgā besuche. In den Versen steht auch hiervon nichts. Die Gaṅgā erscheint allerdings dort in Vidhuras Entschuldigung (G. 9):

*Gaṅgaṃ me pidaḥissanti, na naṃ sakkomi brāhmaṇa  
apidhetum mahāsindhruṃ, taṃ kathaṃ so bhavissati?*

Diese Worte können verschieden gedeutet werden, allein so viel dürfte feststehen, daß wir auch hier ein bildliche Redeweise vor uns haben. Das ist auch die Meinung des Prosaverfassers, wenn er sagt: *mahājanassa cittaṃ gaṇhissāmīti Gaṅgaṃ pidaḥanto viya vinicchayaṃ vicāreti* „weil er die gute Meinung aller gewinnen wollte, überlegte er hin und her wie einer, der die Gaṅgā zum Stehen bringen möchte“. Zum Vers stimmt das freilich nicht. Der will doch wohl sagen, daß „man“ (was vermutlich Yudhiṭṭhila und Sucīrata einschließt) „ihm die Gaṅgā sperren“, d. h. die ihm zuströmenden Gedanken um eines besonderen Anliegens willen zum Stillstehen bringen wolle, er könne jenen aber nicht Einhalt gebieten<sup>1</sup>). Diese nur figürliche Gaṅgā nun hat den Prosaisten veranlaßt, den Vorgang nach Benares, dem Zentrum der Weisheit und deshalb notwendig Wohnsitz des Vidhura, zu verlegen, wie denn schon im Kommentar zu G. 7 gesagt wird, daß er dort Purohita sei. Folgerecht wird er in der Prosa S. 60 oben ein *brāhmaṇa* genannt, ist G. 59 ein Kommilitone des Sucīrata und kann deshalb mit ihm speisen. Nirgends jedoch findet sich eine Andeutung von Vidhuras Brahmanentum in den Gāthās des Sambhavaḍitajātaka<sup>2</sup>). Im Gegenteil redet er den Sucīrata

[1] Der Kommentar zur Strophe deutet die „Gaṅgā“ auf die *nānācittagati* der Menge, die dem Vidhura (*mayham*) im Wege sei (zu lesen *Gaṅgaṃ pidaḥissanti*). Der Auffassung von DUTOIT kann ich mich nicht anschließen, geschweige denen der von FRANCIS („o'erwhelmed by such a mighty theme“). Doch empfindet DUTOIT es mit Recht als notwendig, den 2. und 3. Pāda mit dem 1. zu kontrastieren, weshalb er *apidhetum* kausal nimmt, was aber *abhidhāpetum* lauten müßte. Soll man *pidaḥissan* (1. Sg.) *ti* in zwei Wörtern lesen? — Zum *so* des 4. Pāda ergänzt der Komm. *okāso*, es könnte aber aus Mg. *se* geändert sein, das manchmal *taḍ* vertritt: „wie könnte deshalb (*taṃ*) dies(e) Belehrung) geschehen?“]

[2] Im Dhūmakārijātaka (413), und zwar in G. 1, heißt er freilich in der Tat ein Brahmane:

*rājā apucchī Vidhūraṃ dhammakāmo Yudhiṭṭhilo:  
api brāhmaṇa jānāsi ko eko bahu socati?*

als Brahmanen an (G. 9f.) und zeigt dadurch, daß er selbst keiner ist. Unser Ergebnis ist also, daß Vidhura sich hier nicht unterscheidet von demjenigen, den wir sogleich kennenlernen werden. Seine Weisheit tritt nur deshalb nicht in den Vordergrund, weil das Jātaka auf die des jugendlichen Sambhava hinzielt, die nicht zu verachten sei.

Wir kehren zum Vidhuraṇḍitajātaka zurück. In seinem] Catuposathakhaṇḍa preisen Dhanañjaya und die drei Götter den Vidhura (G. 10):

*tvaṃ dhammagū dhammavidū samedho.*

Er wird *atthadassimā saṃkhātā sabbadhammānaṃ* genannt (G. 106). Er ist der *dhammapāla* (G. 119, 122, 241). Als der König vorschlägt, den Puṇṇaka zu töten, mahnt er ihn, nichts Ungesetzliches zu tun: *atthe ca dhamme ca yutto bhavassu* (G. 178). In [dem schon gestreiften] Jātaka 413 tritt er als Itihāsaerzähler auf. In unserem Jātaka trägt er drei Lehrgedichte vor: über das Tun des Haushalters (den *gharāvāsa*) G. 107 bis 112, über das Leben des Fürstendienerers (die *rājavasati*) G. 127—171, über die Eigenschaften des guten Mannes (die *sādhunarassa dhammā*) G. 223—229. Von diesen drei Lehrstücken rührt das dritte sicherlich von dem Verfasser der Dichtung selbst her, da es auf die durch die Erzählung gegebenen Verhältnisse zugeschnitten ist. Vidhura redet den Puṇṇaka in G. 223 an: „Handle so wie der andere vorher gehandelt hat<sup>1)</sup>, Jüngling, halte dir die feuchte Hand fern<sup>2)</sup>, sei niemals verräterisch gegen deine Freunde<sup>3)</sup> und begib dich nicht in die Abhängigkeit von schlechten Weibern.“ Puṇṇaka fragt weiter (G. 224): „Wie wird man einer, der dem Vorangegangenen nachgeht, und wie verbrennt man sich die feuchte Hand? Wer ist die schlechte Frau, wer ferner der Freundesverräter? Erkläre mir auf meine Frage diesen Gegenstand.“ Vidhura antwortet (G. 225f.): „Wer einen unbekanntenen und vorher nicht Gesehenen auch nur zum Niedersitzen einlädt, zu dessen Vorteil soll der Mensch handeln. Den nennen die Weisen einen, ‚der dem Vorangegangenen nachgeht‘. In wessen Haus ein Mensch auch nur eine Nacht wohnt, bei wem er Speise und Trank empfängt, gegen den soll er auch in Ge-

Allein angesichts der überwältigenden gegenteiligen Ergebnisse dürfen wir hier wohl einfach *brāhmaṇaṃ* verbessern, handelt es sich doch um einen solchen in dem nun folgenden Itihāsa, dessen G. 7 schließt:

*so eko bahu socati Dhūmakāriva brāhmaṇo.*

Die erste Hälfte von G. 1 leitet auch die G. 1 des Dasabrahmaṇajātaka (495) ein, deren 3. Pāda lautet: *brāhmaṇe Vidhūra pariyesa* „suche Brahmanen (bestimmter Art), Vidhura“. Es ließe sich denken, daß hiernach das Wort *brāhmaṇa* irrig in die Gāthā des Dhūmakārīj. geraten wäre. Jedoch bedarf es dieser Vermutung kaum.]

1) *yātānuyāyī ca bhavāhi māṇava. yātānuyāyīn* wird im PD falsch mit „following old habits“ übersetzt. Das Wort ist ähnlich gebildet wie sk. *gatānugatika*, das aber, wie Pañc. 1, 342; Hit. 1, 9 zeigen, in anderem Sinne gebraucht wird.

2) *addaṇ ca pañiṃ parivaṇḍayassu*. Wie schon ROUSE bemerkt hat, ist das letzte Wort offenbar verderbt; sollte es für *parimajjayassu* stehen?

3) *mā cassu mittesu kaṭāci dūbhi*; es ist mit den singhalesischen Hss. *cassa* zu lesen.

danken nichts Böses hegen; die feuchte erhobene Hand verbrennt sich der Freundesverräter<sup>1)</sup>.“ [Die weitere Beschreibung können wir auf sich beruhen lassen.

Mit der *rājavasati* endlich (G. 127—171) habe ich mich bereits 1901 in meiner Arbeit über die Grantharecension des Mahābhārata beschäftigt (dort S. 63ff.), um sie als unabhängiges Zeugnis dafür zu verwerten, daß diese Rezension vielfach die alten Lesarten bewahrt hat. Die dort verheißene literargeschichtliche Betrachtung sei hier kurz nachgeholt. Für die Gleichungen und wörtlichen Anklänge möge der Hinweis auf Gāthā 127<sup>2)</sup>; 130f.; 132; 137 u. 139; 141; 145; 153 Mbh. 4, 4, 7; 31 (in S, S. 23); 39; 14; 10; 9; 37 genügen; nach Maßgabe des Sachverhalts sind sie in Raghū Virā's kritischer Ausgabe des Virāṭaparvan (Mbh. ed. Sukthankar, Vol. 5) angedeutet, auf die sich die obige Stellenangabe bezieht. Beide Texte gehen offenbar, so sagte ich a. a. O., auf ein selbständiges vorbuddhistisches Lehrgedicht über das Hofleben zurück.] Eine Andeutung davon, daß die epische Rājavasati die Bearbeitung eines solchen Lehrgedichtes ist, das dem Vidura in den Mund gelegt war, scheint mir noch in den Worten vorzuliegen, mit denen Yudhiṣṭhira dem Dhaumya für seine Belehrung dankt:

*anaśiṣṭāḥ sma bhadraṃ te naitadvaktāsti kaścana  
Kuntīm ṛte mātaraṃ no Viduraṃ ca mahāmatiṃ*

„Wir sind belehrt, Heil dir! Es gibt niemand, der dies verkünden könnte außer unserer Mutter Kuntī und dem weisen Vidura.“ Auch die Einfügung der Rājavasati in das Epos spricht für ihre einstige Selbständigkeit. So wie sie heute im Mahābhārata steht, hat sie eine doppelte Einleitung. Der epische Dichter hat die einführende Strophe des Lehrgedichts (4, 4, 7), die durch die Übereinstimmung mit der Gāthā als alt erwiesen wird, beibehalten, es aber für nötig befunden, das ganze Lehrgedicht nochmals mit einer Einleitung zu versehen (4, 4, 6):

*vidite cāpi vaktavyaṃ suhṛdbhir anurāgataḥ  
ato 'ham api vakṣyāmi hetumātraṃ nibodhata.*

Die wörtlichen Übereinstimmungen machen es sicher, daß eine der beiden Versionen der Rājavasati von der anderen abhängig ist. In der Frage nun, welches die ältere ist, läßt sich trotz des beschränkten Materials, das zur Verfügung vorliegt, zum mindesten wahrscheinlich machen, daß der Text ursprünglich in Prakrit abgefaßt war. Der Pāda (G. 141): *sammato 'mḥīti ārūhe* mußte bei der Übertragung ins Sanskrit zur Vermeidung des Hiats in *ārohet sammato 'smīti* umgesetzt werden,

1) *adubbhapāṇiṃ dahate mittadubbho*. [Für das erste Wort, mit dem der Kommentator nichts anzufangen weiß (*adrūbhakam*), vermute ich *addubbhapāṇiṃ*. Feucht wird die Hand durch das Wasser, mit dem der Spender seine Gabe bekräftigt (JOLLY, Recht und Sitte, S. 112.)

[2] *poso* in der Gāthā ist nicht, wie S. 63 gesagt ist, aus *posso* verderbt, sondern stammt von *\*pūrṣa = puruṣa* (WACKERNAGEL, Gr. I, § 51; GEIGER, Pāli § 30.)

während kein Grund vorliegt, warum der Text, wenn er von Haus aus Sanskrit war, nicht als *ārūhe sammato 'mhīti* übernommen sein sollte. Nur wenn man den Pali-Text als Grundlage betrachtet, wird es ferner verständlich, warum in der Strophe 4, 4, 10, die im übrigen mit der Gāthā so genau parallel geht, *yānaṃ* für *kocchaṃ* steht, obwohl *yānam* neben *gajaṃ ratham* ziemlich überflüssig ist. Der Übersetzer mußte *kocchaṃ* vermeiden, weil das Wort dem Sanskrit fremd ist. Auch die Änderung der ersten Hälfte der Einleitungsstrophe 4, 4, 7 war bei der Übertragung ins Sanskrit nicht zu umgehen, da der erste Pāda *nisīditvā sunoṭha me* aus sprachlichen und metrischen Gründen eine wörtliche Wiedergabe nicht zuließ.

Wenn ich glaube, daß der epische Dichter ein in der Volkssprache abgefaßtes Lehrgedicht über das Leben am Hofe, das von Vidura vorgetragen wurde, bearbeitet hat, so ist damit doch keineswegs gesagt, daß er es aus der Dichtung von Vidura und Puṇṇaka kannte. Ich bin überzeugt, daß auch die volkssprachliche Rājavasati ursprünglich ein selbständiges Gedicht war, das in das Jātaka nur eingelegt ist. [Das ist nicht ohne Parallele: noch] ein anderes Lehrgedicht, in dem Vidura als Sprecher auftritt, hat sich in der Jātakasammlung als selbständige Dichtung erhalten<sup>1)</sup>.

[1] Die Beweisführung, daß die Gāthās des Dasabrahmaṇajātaka (495), welches allein in Frage kommt, so aufzufassen seien, liegt uns nicht vor.]