

Beiträge zur indischen Rechtsgeschichte.

Von

J. Jolly.

6. Noch einmal die Geschichte der Kinderehen.

Der Gegensatz zwischen den von Professor Bhandarkar¹⁾ vertretenen Ansichten über die Geschichte der Kinderehen und meinen eigenen ist keineswegs so gross als es den Anschein haben könnte. Prof. Bhandarkar kommt zu folgendem Ergebniss: „In the time of Āśvalāyana and many other authors of Gṛihyasūtras marriages after puberty were a matter of course, the evidence being the nature of the ceremonies prescribed and their silence about the age of the bride. In the time of Hiraṇyakeśin child-marriages were coming into practice, and therefore he tells his followers that they are absurd since the ceremonies require the bride to be in a condition of maturity. When Gobhila and the author of the Mānavagṛihya flourished, late marriages were falling into disrepute though they were in practice, and hence they lay down marriage before puberty as the best course. When the Smṛitis of Manu and Baudhāyana were written, child-marriages were in full vogue but late marriages were not rare. And in the time of the authors of the later Smṛitis the custom of late marriage became entirely obsolete as it is at the present day...“ Ich hatte gesagt: „Der vivāha ist im Veda noch die eigentliche Hochzeit, der als Verlobung das varaṇam vorausgeht... Die Verfrühung des vivāha erscheint wie andere Forderungen des Brahmanismus zuerst in der Rechtsliteratur durchgeführt, doch wird auch diese Entwicklung stufenweise erfolgt sein; der allgemeine Termin präḡ ṛitoḡ, das Alter von acht und das Alter von vier bis fünf Jahren scheinen als Etappen vorzuliegen... Die Forderung des pradānam präḡ ṛitoḡ wurde frühe zu einem Gemeingut der Sanskritliteratur, sodass sie schon in einige der ältesten Gṛihyasūtras Eingang fand, obschon diese Werke im Allgemeinen an der vedischen Auffassung des vivāha festhalten und sonstige Spuren der Kinderehe in denselben zweifelhaft bleiben.“

1) Vgl. diese Zeitschrift 47, 143—156.

Auch dass ich weit davon entfernt bin, an eine „dull uniformity“ und ekavākyatā aller Texte, die der Methode der indischen Commentatoren entsprechen würde, zu glauben, bedarf wohl keiner Versicherung. Vielmehr bin ich in der Annahme von Gegensätzen und Widersprüchen noch bedeutend weiter gegangen als Professor Bhandarkar, indem ich annahm, dass letztere auch innerhalb ein und desselben Werkes auftreten. Es ist der Mühe werth auf diese principiell wichtige Frage zunächst etwas näher einzugehen.

„If the marriage ceremonies“, fragt Prof. Bhandarkar, „have reference to a grown up bride, how is it possible that the Gṛihya literature in which those ceremonies are given should lay down the rule about the marriage of a girl when she is nagnikā or immature.“ Da nun aber doch, auch nach der von Prof. Bhandarkar gegebenen Erklärung, die nagnikā in zwei Gṛihyasūtras wenigstens als die beste empfohlen wird, so ist in diesen beiden Werken der Widerspruch zwischen dieser Regel und der eine schon erwachsene Braut voraussetzenden Beschreibung der Ceremonien des vivāha factisch vorhanden. Der nemliche Widerspruch zeigt sich ferner in dem Kāmasūtra, dessen specielle Verwandtschaft mit den Gṛihyasūtras ich a. a. O. nachgewiesen habe, indem die Vorschrift rākām varjayet einer Reihe anderer, von erwachsenen Bräuten handelnden Stellen gegenübersteht. Auch in den dem ersteren Text (Kāmas. 193 f.) völlig analogen, grösstentheils wörtlich damit übereinstimmenden, leider schlecht überlieferten vier Sūtras im Āpast. Gṛih. 1. 3. 10—13 wird man das sonst nirgendwo belegte, höchst auffällige rātām in rākām ändern dürfen, da es den bewährtesten Regeln der Kritik entspricht, zur Verbesserung corrupter Texte die Parallelstellen zu benützen. Die Hochzeitsceremonien und Mantras dagegen sind auch bei Āpastamba deutlich auf erwachsene Bräute berechnet. Das gleiche Verhalten liegt in dem überhaupt mit Āpastamba so nahe verwandten Gṛihyasūtra des Hiranyakeśin vor, falls dort nagnikām zu lesen ist. Endlich möchte ich der ohne Frage sehr wichtigen und dankenswerthen Entdeckung Prof. Bhandarkar's, der das anagnikām deutlich enthaltenden Stelle aus dem unedirten Jaiminigṛihyasūtra, eine mir von Bühler freundlichst mitgetheilte Stelle in dem ebenfalls unedirten Vaikhānasagṛihyasūtra entgegenhalten. Dort heisst es (3, 2, 1): mātur asapiṇḍām pitur asamānarshigotrajatām salakshanasampannām (l. sallakshana^o) nagnikāṃ kanyām varayitvā . . ., obschon auch in diesem Werk das Keuschheitsgebot für die drei ersten Nächte vorliegt: tad evaṃ trirātraṃ havishyāsinau brahmacāriṇau dhautavastravratacāriṇau syātām (3, 8, 1).

Ganz ähnliche Widersprüche finden sich in den Smṛitis, sowohl betreffs der Kinderehen als in anderen Fragen. So kann ich Professor Bhandarkar zugeben, dass Manu, Baudhāyana und Vasishṭha insofern auf erwachsene Bräute Bezug nehmen als sie den nicht rechtzeitig von ihren Eltern verheiratheten Mädchen gestatten, nach drei Jahren sich selbst einen Mann zu wählen. Auch Yājña-

valkya hat diese Vorschrift, während Gautama und Vishnu den Termin auf drei řitu verkürzen (ähnlich Nārada 12, 22—24), was im Hinblick auf die bei jedem řitu eintretende bhrūṇahatyā vielleicht als die ältere Form dieser Regel anzusehen ist. Es ist auch möglich, dass dieser svayaṃvara nicht, wie ich früher annahm¹⁾, eine bloße Reminiscenz an den epischen svayaṃvara ist, nach Art der rein sagenhaften Bräutigamswahl des germanischen Alterthums, sondern einmal einer wirklichen Sitte entsprach: im Kāmasūtra 222 ist von einer prāptayauvanā die Rede, welche paṅigrahaṇaṃ svayam abhiṣeta, weil sie mandāpadeśā oder dhanahinā u. s. w. ist. Ich will Prof. Bhandarkar auch einräumen, dass man Manu 9, 89 nicht mit Rāghavananda als bloße Hyperbel zu fassen braucht — ich hatte dabei an Texte wie die keineswegs als Zeugniß für die Polyandrie zu verwerthende Stelle von den zehn Gatten AV. 5, 17, 8 gedacht — sondern das Unvermähltbleiben der řitumatī ernst gemeint sein könnte²⁾. Ferner möchte ich Prof. Bhandarkar auf die in den Gesetzbüchern enthaltenen Regeln über kanyādūṣhaṇa aufmerksam machen, welche vorherrschend auf erwachsene Mädchen zu gehen scheinen, wenn es auch nicht an Commentarstellen fehlt, die sie auf unerwachsene Mädchen beziehen; so bemerkt Medhātithi zu M. 8, 366: praḡ řitoḥ śulko daṇḍo vā, und Nandana liest M. 8, 367 avishahyaṃ, was er mit bhāryātvena soḍhum aśakyāṃ erklärt. Diesen wenigen Texten stehen aber in den nemlichen Gesetzbüchern die zahlreichen Stellen über vivaha praḡ řitoḥ, über die svavāsini und akshatayonipunarbhū u. a. die Kinderehe involvirende Institutionen gegenüber. Nicht minder widerspruchsvoll sind die Bestimmungen der Smṛitis über den kshetraja und niyoga, über den Fraukauf als legitime Form der Heirath u. a. Punkte, betreffs deren ich auf Bühler's Einleitung zu seiner Manu-Uebersetzung (XCII—XCIV und XXIV) verweisen kann.

Bühler hat nun auch zuerst die Entstehung solcher Widersprüche in einleuchtender Weise erklärt; seine Erklärung, zweifellos auch auf das Gebiet der Gṛihyasūtras übertragbar, beruht nemlich einfach auf dem Conservatismus der smṛitikārah, welcher sie abhielt, Neuerungen in der Sitte und den Gesetzesvorschriften anders als in der Weise zum Ausdruck zu bringen, dass sie neben den alten

1) Ueber d. rechtl. Stell. d. Frauen S. 9.

2) Mein Emendationsversuch des Anfangs von Medhātithi's Glosse zu 9, 89 hatte nur den Zweck, diese Stelle mit anderen Bemerkungen des nemlichen Commentators in Einklang zu bringen; dass an und für sich die handschriftliche Lesart kanyāyā na dānam einen guten Sinn gibt, habe ich nie bezweifelt. Für Medhātithi's Stellungnahme zu der Kinderehe kommt auch noch sein das pradānaṃ praḡ řitoḥ sehr entschieden betonender Commentar zu 9, 4 in Betracht: yaḥ kaḥ punaḥ kanyādānakālah aṣṭamād varshāt prabhṛiti praḡ řitor iti smaryate ihāpi lūgam asti. Liest man in 89 kanyāyāḥ pradānam, so ist zu übersetzen: „Der vivāha soll vor Eintritt der Pubertät stattfinden; aber selbst nach Eintritt der Pubertät darf man ein Mädchen nicht verheirathen, bis sich ein guter Freier zeigt.“

Bestimmungen, die als Bestandtheile des geheiligten dharma nicht fehlen durften, auch die neuen anführten. Wendet man dieses Resultat auf die Kinderehe an, so ergibt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass alle diejenigen Werke, in denen sie überhaupt erwähnt wird und die betreffenden Stellen nicht interpolirt sind, den vivāha erwachsener Mädchen nur aus Pietät gegen die Ueberlieferung als Reminiscenz beibehalten haben.

Allerdings bestehen gegen mehrere dieser Stellen in den Grihyasūtras textkritische Bedenken, und das auffallend starke Schwanken der Lesart ist vielleicht dahin zu deuten, dass die Kinderehe schon lange vor der gegenwärtigen Reformbewegung auch Gegner gefunden hat und nicht ohne Kampf ins Leben getreten ist. So gebe ich Prof. Bhandarkar gerne zu, dass im Hiranyakeśigrihya 1, 19, 2 die Lesart anagnikām an und für sich ebenso gut bezeugt ist als die von mir bevorzugte Lesart nagnikām. „After some time“, bemerkt Prof. Bhandarkar an einer anderen Stelle, „marriage before puberty began to find favour. Still the feeling against it was strong; and hence Hiranyakeśin and Jaimini expressly prohibit it.“ Es ist ganz denkbar, dass die Kategorie der anagnikā überhaupt erst in Opposition gegen die weit näher liegende nagnikā geschaffen wurde, die ja auch im Mahābhārata vorkommt, und dass man dann die anagnikā anstatt der nagnikā in die Texte einführte. So mag auch bei Gobhilaputra 2, 17 das handschriftliche prayacchet tv anagnikām an die Stelle eines älteren prayacchet tu nagnikām getreten sein; jedenfalls ist diese Conjectur nicht kühner als die von Prof. Bhandarkar vorgeschlagene Aenderung von vindeta nagnikām im Mahābhārata in vinded anagnikām, und die ganze Stelle bei Gobhilaputra ist verderbt. Ist 19, 20 „one of those floating texts or verses“, so muss die bei Nārada vorliegende Version dieser Stelle die ursprüngliche sein, da sie allein einen guten Sinn gibt. Es ist allerdings etwas gewagt, einen ganzen Pāda zu ändern, und es liegt nahe, kanyakām tu praśasyate einfach in kanyakā tu praśasyate zu emendiren, nur werden dadurch die vorausgehenden Accusative noch nicht verständlich; vielleicht ist ein ganzer śloka ausgefallen. Darin gebe ich Professor Bhandarkar Recht, dass Gobhilaputra's kanyakām tu praśasyate ganz wie eine Paraphrase von Gobhila's nagnikā tu śreshṭhā aussieht. Es mag auch sein, dass letzterer Text die Grundlage für die Interpretation des nagnikām śreshṭhām im Mānavagrihya zu bilden hat, wofür Prof. Bhandarkar besonders die Zusammenfügung beider Worte zu einem Sūtra in einer von ihm eingesehenen Hs. anführt. Doch lässt sich auch die umgekehrte Annahme rechtfertigen, dass die Gobhilastelle aus der Mānavastelle entstanden ist, in der die Verbindung der beiden Worte zu einem Sūtra ebenso zufällig sein kann wie die von samānapravarām und yaviyasīm in dem vorausgehenden Sūtra. Das Epitheton śreshṭhām ist dann im Sinne eines verstärkten Positivs zu verstehen, von einer Braut von

besonders guter Herkunft oder besonders guten Eigenschaften oder Zeichen lakshana, wie die lakshanavita in derartigen Aufzählungen selten fehlt. Das tu bei Gobhila kann von einem tendenziösen Bearbeiter hinzugefügt sein; es kann auch wie öfter, z. B. M. 2, 22 und 11, 202, im Sinne von ca oder va gebraucht sein, um nagnika an das Vorausgehende anzuknüpfen. Für die von Prof. Bhandarkar beanstandete Zusammenstellung von asamprishṭamaithunam oder brahmacarinim mit nagnikam kann ich noch eine Parallelstelle aus Nārada 12, 36 beibringen. Dort ist von den „Fehlern einer Braut“ kanyadoshah die Rede und werden neben einander aufgezählt: samprishṭamaithuna, dushṭa und anyagatabhava. Ich erinnere auch an die obige Stelle aus Medhatithi über dushana einer Unerwachsenen. Uebrigens macht es in der Sache wenig Unterschied, ob die nagnika ohne Einschränkung oder nur als sreshṭha empfohlen wird. Dass auch in einem der Gesetzbücher, der Nāradasmṛiti, die Lesart zwischen Billigung und Vorwerfung der Kinderehe schwankt, habe ich schon früher erwähnt.

Ueber den richtigen Zeitpunkt für die Vollziehung der Garbhādhānaceremonie ist Prof. Bhandarkar ohne Zweifel in der Lage mit besonderer Autorität zu sprechen, weil es hierbei sehr auf den ācara der Gegenwart ankommt. Aus seinen Mittheilungen geht hervor, dass in Mahārāshṭra heutzutage das garbhādhāna oft um ein Jahr oder länger nach Eintritt der Pubertät verschoben wird, besonders wenn die Braut kränklich oder der Bräutigam noch zu jung ist. Also für das Reguläre gilt doch die Vollziehung des garbhādhāna gleich bei Eintritt der Pubertät. Diese Annahme bestätigen zahlreiche Stellen des Bombay Gazetteer über die Feier des garbhādhāna, auch phalsobhan und otibharan genannt, in Ahmednagar, Belgaum, Bijapur, Dharwar, Kolhapur, Puna u. a. Orten; jene Feier bezeichnet den Eintritt der Pubertät und zugleich den Beginn des ehelichen Zusammenlebens¹⁾. Was die Sitte in Bengalen betrifft, so beruft sich Prof. Bhandarkar auf Angaben, wonach das garbhādhāna in halb Bengalen unbekannt und speciell den Kulin-Brahmanen fremd sei. Hiergegen möchte ich doch noch auf das bekannte, lange vor dem Streit über die Kinderehen erschienene Werk des Bengalen S. C. Bose (Lond. 1881) hinweisen, wo p. 85 „the second marriage“ beschrieben wird, „which is solemnised when she arrives at the age of puberty... As the delay of the union is in the belief of a Hindoo an unpardonable sin, the fact referred to [der Eintritt der Pubertät] is announced by the sound of a conch... After a day or two the religious part of the ceremony is performed.“ Aehnlich beschreibt B. Mullick in seinen lehrreichen „Essays on the Hindu Family in Bengal“ (Calc. 1882) die Feier „of her second marriage — attainment of puberty — as it is

1) Bomb. Gaz. 17, 98, 102, 111 u. s. w.; 21, 183; 23, 87, 116 ff.; 22, 94; 24, 58, 79; 18, 1, 208 ff. Vgl. Kohler in Z. f. v. R. 10, 116 f.

called.“ Diese Ceremonie wird nicht mit dem Namen garbhādhāna bezeichnet, aber der Sache und dem Zeitpunkte nach ist sie offenbar identisch damit. Und so dürfte es auch für die ältere Zeit nicht so sehr darauf ankommen, ob die beim Eintritt der Pubertät stattfindende Ceremonie als garbhādhāna oder als prājāpatya oder anderweitig bezeichnet wird, als dass überhaupt eine Ceremonie stattfindet. Auch hat Nandapaṇḍita jedenfalls das garbhādhāna oder nishkakarma mit dem prājāpatya identificirt, da er sonst nicht die Vorschrift über das ṛitau prathame zu vollziehende prājāpatya zu dem garbhādhāna in Bezug gesetzt hätte. Die von Professor Bhandarkar citirten Argumente seines indischen Gegners mag ich nicht ganz richtig verstanden haben, da ich sie nur aus seinen Anführungen kannte. Immerhin bleibt es charakteristisch, dass die Darstellung des garbhādhāna mit einer Ceremonie beginnt, die prathamaraḥodarsāne stattfinden soll; und wenn auch nur einige nicht alle Autoren das garbhādhāna ausdrücklich auf den ersten ṛitu verlegen, so folgt daraus doch das hohe Alter der oben nach Bose citirten Anschauung, dass „the delay of the union is an unpardonable sin“, welche Ansicht doch auch dem bhrūṇahatyām ṛitāv ṛitau zu Grunde liegt.

Für den deutschen Sanskritisten hat das Problem, wann und auf welche Weise der vivāha bei der überwiegenden Majorität der Bevölkerung allmählich aus der Hochzeit zur Verlobung geworden sein mag, nur ein historisches, kein aktuelles Interesse; er ist daher um so mehr in der Lage, jeden neuen Quellenbeitrag zur Erklärung dieses aus den vorliegenden Belegen noch nicht deutlich erkennbaren Vorgangs mit Dank entgegenzunehmen. Ich gebe Professor Bhandarkar auch ohne Weiteres zu, dass die Gṛihyasūtras im Allgemeinen älter sind als die metrischen Smṛitis und dass sie, bei allem Parallelismus in den Hauptlehren, den ja auch Professor Bhandarkar zur Basis seiner Interpretation gemacht hat, doch auch oft stark von einander abweichen, daher verschiedenen Epochen angehören mögen. Für nicht unbedenklich halte ich aber eine relative Chronologie dieser Werke, die sich lediglich auf ihr Verhalten zu der Frage des baby marriage stützt. So ist z. B. Āśvalāyana, der Gobhila u. a. Autoren in dieser Hinsicht an Alterthümlichkeit überragen mag, darin weit weniger alterthümlich als dieselben, dass er — was sonst wohl nur in dem bisher noch unedirten Vaikhānasagṛihya geschieht — die acht Formen des vivāha aufzählt und beschreibt wie Manu.

7. Stenzler's Collectaneen zur indischen Rechtsgeschichte.

Da mir nicht unbekannt war, dass der hervorragende Kenner des indischen Rechts umfassende Sammlungen auch aus diesem Gebiet¹⁾

1) Vgl. Kühnau, Metrische Sammlungen aus Stenzler's Nachlass, in dieser Zeitschr. 44, 1—82.

besessen hatte, so wendete ich mich, um Einsicht in diesen Theil seines litterarischen Nachlasses zu erlangen, an die Bibliotheksverwaltung der deutschen morgenländischen Gesellschaft und fühle mich Herrn Professor Pischel sehr verpflichtet für die Zuvorkommenheit, mit der er mir diese Schätze auf längere Zeit zur Verfügung stellte. Sind auch viele gelegentliche Bemerkungen und Zusammenstellungen auf einzelne lose Zettel und Blätter vertheilt, so ist doch eine planmässige Anlage und Anordnung nicht zu verkennen, und die saubere, zierliche Handschrift des verstorbenen Gelehrten erleichtert den Ueberblick über seine sorgfältigen Sammlungen. Ich berichte nachstehend zuerst über die Citatensammlungen, die alphabetisch geordnet sind und bei den Smritis und Purāṇas theilweise auch die Pratikas der citirten Verse, in einigen Fällen die Stellen in extenso enthalten; die Drucke — es ist nur gedrucktes Material benützt — scheinen durchweg nach der betr. editio princeps citirt zu sein. Für chronologische Fragen kommen natürlich nur die Citate aus Commentaren u. a. neueren Werken in Betracht.

B. 525. „Dharmaśāstras“. Dieser Fascikel enthält die Materialien zu Stenzler's Abhandlung „Zur Literatur der Indischen Gesetzbücher“ im 1. Bande der Indischen Studien, ausserdem die Citate in der *Dattakamimāṃsā*, darunter ausser Smritis, Purāṇas u. dgl. Werken: Aparārka, Kalpataru, Candrikā, Devasvāmin, Pārijāta, Mitāksharā, Medhātithi, Vācaspatimiśra, Vijñāneśvara (cf. Mitāksharā), Śābarasvāmin, Śābdacandrikā, Sarvajña? [die Fragezeichen hier und im Folgenden rühren von Stenzler her], Subodhini, Hemādri. Ferner die Citate in der *Dattakacandrikā*, darunter von älteren Autoren nur Medhātithi.

B. 526. „Mitāksharā. Citate.“ Die Smṛiti- und Purāṇatexte werden auf einzelnen Blättern mit Angabe der Pratikas, manchmal auch vollständig citirt, bei Manu, Yājñavalkya u. s. w. mit Verweisungen auf die gedruckten Ausgaben. Eine Zusammenstellung auf einem besonderen Blatt enthält ein alphabetisches Verzeichniss der citirten Autoren, 86 an der Zahl, darunter von jüngeren nur Dhāreśvara, Medhātithi und Viśvarūpa. Nach den bei Aufrecht Cat. Bodl. Nr. 842—44 gesammelten Citaten in der Mitāksharā kommen hierzu noch Śrikara und Bhāruci, „qui commentarium ad Yājñavalkyam videtur scripsisse“; Bhāruci wird, beiläufig bemerkt, sehr häufig auch im *Sarasvativilāsa* citirt, und zwar mehrfach zusammen mit bekannten Commentatoren der Yājñavalkya-smṛiti. — „Kullūka citirt“ (von Neueren): Govindarāja [„Comm. zu M. ist jünger als Medhātithi u. a., cf. ad 3, 127“, vgl. meine Tagore Lectures, p. 8], Dharaṇīdhara [„Comm. zu M. jünger als Medhātithi u. a., cf. 2, 85“, wo Dh. in Gegensatz zu medhātithiprabhṛtibhir vṛiddhaiḥ gesetzt wird], Bhaṭṭavarttikakṛit (Kumārila), Bhojadeva, Mīmāṃsābhāṣhya, Medhātithi, Vāmana, Viśvarūpa [„Comm. zu M.“, 2, 189; 5, 68]. — Ein analoges Ver-

zeichniss zu Colebrooke's Uebersetzung von Jimûtavâhana's Dâya-bhâga enthält: Uddyota, Govindarâja, Jitendriya, Dikshita, Dhâreśvara, Bâla?, Bâlôka, Bhojadeva, Viśvarûpa, Śrikara. Stenzler hebt hervor, dass Jim. XI, 2, 29 „Viśvarûpa, Jitendriya, Bhojadeva, Govindarâja in dieser Reihe“ nennt. — „Dâyakramasamgraha in der Uebersetzung von Wynch“ citirt ausser verschiedenen Dharmasâstra: Âcâryacûḍamaṇi, Govindarâja, Dâyabhâga, Dikshita, Vâcaspatimiśra.

B. 527. „Viramitrodaya. Citate“, wieder auf gesonderten Blättern. Die Smṛititexte sind mit den Pratikas angeführt, eine alphabetische Zusammenstellung enthält folgende Namen von neueren Autoren und Werken: Aparârka, Caṇḍeśvara, Jimûtavâhana, Dâyabhâga, Devaṇabhāṭṭa cf. Smṛiticandrikâ, Devaśata, Devasvâmin, Dhâreśvara, Nayasiddhânta, Pârijâta, Paurastyâs, Pradîpa, Prabhâkara, Prâcyâs, Bhavadeva, Bhavanâtha Nayaviveka, Bhâshyakâra?, Madanaratnâkara, Manubhâshya und -vṛitti, Mâdhaviya, Mitaksharâ, Miśra?, Medhâtithi, Raghunandana, Lakshmidhara s. Smṛitikalpataru, Lîlâvatî?, Vâcaspati, Vidâraṇya, Viśvarûpa, Śâradâtîlaka, Sûlapâṇi, Śrikara, Someśvara-bhāṭṭa, Smṛitikalpataru, Smṛiticandrikâ, Haradatta, Harihara, Halâyudha. Ein Theil der Citate ist schon notirt zu dem Fragment des Viramitrodaya bei Aufrecht Nr. 713; der dort noch citirte Dâyatattvakṛit ist wohl mit Raghunandana identisch. Ueber die Citate in dem Âcârakâṇḍa des Viramitrodaya s. Eggeling, I. O. Cat. Nr. 1471.

B. 531. „Citate in Raghunandana's Smṛititattva“, theils auf Quartblättern, theils auf zusammengebundenen Zetteln, ohne Pratikas, nur die Namen der Autoren. Nachstehend nur diejenigen, welche in der sehr reichhaltigen und manche von Stenzler nicht verzeichnete Citate enthaltenden Auswahl der „nomina recentiora et rariora“ bei Aufrecht Nr. 707 fehlen: Anantabhāṭṭa, Anuśâsanâ-grantha?, Apîpâlapaddhati, Amaratithi, Âsvatara, Âcârapradîpa, Âcâraratna, Âyurveda, Âśvamedhika, Âhnikacintâmaṇi, Âhnikoddhâra, Indrakshîstava, Îśânanyâyâcârya, Îśânasamhitâ, Îśvarasamhitâ, Karka, Kuthumi Samayaprakâśe, Kuberopâdhyâya, Kriyâyogasamvâda, Kriyâsâra, Gaṇeśvara, Gârgiyapaddhati, Gurucarâṇa?, Gauḍa und Dakshîṇâtya?, Caṇḍîstava, Chandogâhnikâcâracintâmaṇi, Jyotishṭoma, Tantraprakâśa, Tripurâsamuccaya, Trailokyasâra, Durgâbhaktiprakâśa, Durvâsas, Dharmakosha, Naiyatakâlîka, Paśupati-paddhati, Puraścaraṇacandrikâ, Puraḥkriyâcaryâ, Pûjâratnâkara, Brahmadatta, Bhaṭṭabhâshya und -ṭîkâ [Râghavabhāṭṭa?], Bhîmanâtha, Mantratantraprakâśa, Mahâdânanîrṇaya von Vâcaspatimiśra, Mitaksharâ, Miśra [Vâcaspati?], Medinî, Yajñavarâha, Yaśodhara, Yoginitantra, Vatsa, Vasantarâja?, Vasishṭhapañcarâtra, Vijñânalalitâ, Viśârâḍa, Viśvakarman, Viśvâmitra, Viśṇuyâmalâ, Vaidyaka?, Śaṃkara, Śikshâpad-yam, Śivadharmâ, Śivadharmottara, Śrâddhakalpa, Śrâddhapradîpa, Śrâddhasûtrabhâshya, Sanatkumâra, Savalâbhâshya, Sugatisopâna, Sûrisantoshâ, Sûryasiddhânta, Sauradharmâ, Saurâgama, Skandayâ-

mala, Svâyambhuva, Haribhakti, Hemādri. Uebrigens finden sich die meisten dieser Namen auch in Aufrecht's *Catalogus Catalogorum*, mit dem Vermerk, dass sie von Raghunandana citirt werden.

Die übrigen Sammlungen (B. 528. 533. 535—537) — mit Ausnahme eines Fascikels, der auf dem Umschlag mit der Bezeichnung „Yājñavalkya“ und dem Datum 1849 versehen ist und sich inhaltlich mit der Vorrede zu Stenzler's 1849 erschienener Yājñavalkya-Ausgabe deckt — sind nach sachlichen Gesichtspunkten angelegt und betreffen vorzugsweise nachstehende Rechtsmaterien: 1) „Criminalrecht“, wohl aus Stenzler's frühester Epoche. Die in Manu's Gesetzbuch enthaltenen Strafbestimmungen sind unter folgende Rubriken gebracht: Todesstrafe ohne Angabe der Art, verhängt für Diebstahl, Menschenraub, Nothzucht u. s. w.: besondere Arten der Todesstrafe, als auf einen spitzen Pfahl stecken, in Stücke schneiden, verbrennen u. s. w.; Leibesstrafen und Züchtigung; Strafen an der Ehre; Strafen an der Freiheit; Strafen an Gütern, insbesondere absolut und relativ bestimmte Geldstrafen; Schärfung und schnelle Vollziehung der Strafen; Strafverwandlung; Schonung der Brahmanen und Bevorzugung derselben bei der Straffestsetzung; Diebstahl; Terminologie der Strafen u. a. 2) Gottesurtheile, das gesammte Material zu Stenzler's Arbeit über die indischen Gottesurtheile im neunten Bande dieser Zeitschrift enthaltend. 3) Zinsen: die Höhe des Zinsfusses nach verschiedenen Autoren; die Arten des Zinses; M. 8, 152 nach verschiedenen Erklärern; apaddharma; Wucher und Maximum des erlaubten Zinsfusses; Megasthenes über Zinsen; das Schuldrecht nach Nārada; Mass, Gewicht und Münzen nach verschiedenen Autoren u. a. 4) Erbrecht: Reihenfolge der Erben nach Manu, Yājñavalkya, dem Dāyabhāga, Dāyakramasamgraha, Viramitrodaya u. a. Rechtswerken; das ganze Erbrecht nach Manu; die Rechtsschulen nach Colebrooke, Wilson u. a. englischen Autoritäten; deutsche Uebersetzung der erbrechtlichen Abschnitte in der (von Stenzler besonders hochgestellten) Vishṇusmṛiti: Notizen über Mass und Gewicht; Stellen über den snātaka u. a. 5) Bussen prāyaścitta: Classification der Sünden nach Vishṇu; Begriff der parishad; Bruchstück einer Uebersetzung von Raghunandana's Prāyaścittatattva; Berechnung der verschiedenen Bussen im Werthe von Kühen; Aufzählung und Beschreibung der einzelnen Bussen nach Manu, Yājñavalkya, der Mitāksharā u. a. Werken; Interesse der Brahmanen bei der Lehre von der Busse; Uebersetzung von Gautama 19 u. a. 6) Sakramente saṃskāra nach Yājñavalkya, Gautama, Prayogaratna, Raghunandana, Nirṇayasindhu; punaḥsaṃskāra. 7) Uebersetzung einer Stelle aus Hemādri über Gelübde vrata; Auszüge über vrata aus Gṛihyasamgraha, Prayogaratna, Raghunandana, Dharmasindhusāra und verschiedenen Gṛihyasūtras.

Ueber Zinsen, über Bussen und über Diebstahl scheint Stenzler besondere Abhandlungen geplant zu haben, und von einer Abhandlung „Ueber das Studium des indischen Rechts“ liegt der Anfang

der Einleitung, von „Beiträgen zur Kenntniss der indischen Gesetzbücher“ ein grösseres Bruchstück vor, dessen wesentlichste Theile hier Platz finden mögen. „Die meisten Gesetzbücher“, sagt Stenzler, „geben sich den Anschein als sei die in ihnen dargestellte Lebensordnung ebendieselbe, welche seit dem Ursprung des Menschengeschlechtes geherrscht habe. Auch bei solchen Gesetzen, welche eine Abänderung eines früheren Brauches enthalten, nehmen sie selten Bezug auf ihre Vorgänger... Wir haben es wohl als ein Zeichen des noch immer kräftigen und im Grunde einigen Nationalgefühls anzusehen, wenn in neuerer Zeit, d. h. in den letzten Jahrhunderten, in welchen auf dem Boden der älteren Gesetzbücher die juristische Litteratur sich erhob, durchgehend das Bestreben hervortritt, den Zwiespalt jener Gesetzbücher zu verwischen und den ganzen Inhalt des Gesetzes der alten Zeit als einen übereinstimmenden darzustellen. Wir müssen dagegen die Prüfung der einzelnen Gesetzbücher mit besonderer Rücksicht auf ihre Abweichungen als eine Hauptaufgabe unserer Gesetzstudien betrachten... Den Anfang zu einer solchen Prüfung habe ich gemacht in meiner Darstellung der Indischen Gottesurtheile [1855], und gedenke nun in ähnlicher Weise fortzufahren mit verschiedenen anderen Gegenständen des indischen Gesetzes, deren Reihenfolge der Zufall bestimmen mag... Ein sehr wichtiger Bestandtheil der Sitte hatte seine erste schriftliche Feststellung gefunden lange Zeit vor der Abfassung der ersten Gesetzbücher (dharmaśāstra). Alle Gebräuche, welche sich an das Familienleben und an verschiedene andere Ereignisse des täglichen Lebens knüpfen, sind sorgfältig und vollständig dargestellt in den Gṛihya Sūtra, welche bis in die vedische Zeit zurückreichen... Diejenigen Abschnitte der Gesetzbücher aber, welche sich auf eben diese Gebräuche beziehen, schärfen meistens nur die Vollziehung derselben in den festgesetzten Zeiten ein, ohne sich auf die Art der Vollziehung näher einzulassen. Daher herrscht in diesem Theile der Gesetzbücher grosse Uebereinstimmung. Anders verhält es sich schon mit dem Theile der Gesetzbücher, welcher die Pflichten der einzelnen Kasten und ihre Stellung im Staate bestimmt... Seit uns durch Roth ein Blick auf die Einwanderung des arischen Volkes in die Gangaländer und auf die Entstehung der Kasten eröffnet wurde, lag die Vermuthung nahe, dass die zwischen verschiedenen Theilen der Bevölkerung gezogenen Schranken nicht immer gutwillig innegehalten worden seien... Zwischen den beiden oberen Kasten hat die Eifersucht schon frühe zu blutigem Zusammenstoss geführt, und das Ringen der Brāhmaṇas, ihre geistige Macht gegen das materielle Uebergewicht der Kshatriyas in Geltung zu erhalten, zieht sich durch die ganze spätere Geschichte Indiens. Von diesem Ringen und dem dadurch bewirkten Schwanken der Grenzen zwischen den Kasten lassen uns die verschiedenen Gesetzbücher bei näherer Prüfung manche deutliche Spur entdecken... Weitere Spuren von der Fortbildung des indischen Lebens finden sich in dem zweiten

Haupttheile des indischen Gesetzes, dem eigentlichen Rechte, oder wie es nach indischem Sprachgebrauche genannt wird: vyavahāra, d. h. gerichtliches Verfahren... Wir haben noch keine Ursache, die Ansicht zu verwerfen, nach welcher die Litteratur der eigentlichen Gesetzbücher (dharmaśāstra) mit dem Gesetzbuche des Manu beginnt. Dass Manu bei einzelnen gesetzlichen Bestimmungen die Urheber derselben nennt (3, 16 und 8, 140), beweist noch nicht, dass zu seiner Zeit Gesetzbücher vorhanden waren, welche die Namen dieser Männer führten. [Doch erklärt St. in anderen Notizen Gautama für älter als Manu]... Weil nun dem Verfasser des ersten Gesetzbuchs auch bei dem Rechte nicht eine durch Ueberlieferung aus der vedischen Zeit geheiligte schriftliche Darstellung vorlag, so war er genöthigt dasselbe in seiner ganzen Vollständigkeit zu behandeln. Eine solche vollständige Behandlung findet sich nun auch in allen den späteren Gesetzbüchern, welche nicht das Recht gänzlich ausgeschlossen haben, und gerade weil jeder Gesetzgeber natürlich das gerichtliche Verfahren in der Gestalt uns vorführt, welche es zu seiner Zeit gewonnen hatte, oder mit den Verbesserungen deren Einführung er für nöthig hielt, so gewährt dieser Gegenstand mannigfache Gelegenheit, die Abweichungen der einzelnen Gesetzbücher von einander zu beobachten und daraus auf ihr relatives Alter zu schliessen. Was endlich den letzten Haupttheil des indischen Gesetzes, die Busse, betrifft, so ist dieser Gegenstand mit einer besonderen Vorliebe bearbeitet. Schon in Manu's Gesetzbuch findet sich eine auf die ganze Lebensanschauung gegründete und sorgfältig durchgearbeitete Theorie der Busse... Eine vollständige geschichtliche Darstellung der indischen Theorie der Busse wird zum Verständniss der Entwicklung des geistigen Lebens unumgänglich nöthig sein und bietet zugleich zahlreiche überraschende Parallelen zu den Bussordnungen der christlichen Kirche des Mittelalters. Zu einer solchen reichen aber die Gesetzbücher nicht allein aus. Die Busse ist das Product einer viel früheren Zeit und wird schon in vedischen Schriften vielfach behandelt. Wer sie in ihrem ersten Keime beobachten will, muss sich zu den Brāhmaṇa und Sūtra wenden. Andererseits ist sie aber auch in der nachvedischen Zeit nicht bloss in den Gesetzbüchern behandelt, sondern auch im Mahābhārata, und bis auf die neueste Zeit in vielen selbständigen Schriften oder Theilen grösserer Werke, so dass auch eine blosse Beobachtung ihrer späteren Entwicklung manchen Anknüpfungspunkt für relative Zeitbestimmungen gewähren kann. Von den hier erwähnten Gegenständen wähle ich diesmal die Pflichten der einzelnen Kasten und ihre Stellung im Staate zum Gegenstande einer näheren Betrachtung... [Aus einem anderen Entwurf dieser Abhandlung]. „Bei der Behandlung derselben [der Schulden] kommt auch der Wucher zur Sprache, und die gesetzlichen Vorschriften über denselben sind vorzugsweise geeignet, uns eine Vorstellung von dem wechselnden Verhältnisse der Kasten in

den Zeiten der einzelnen Gesetzgeber zu gewähren... Bei der sorgfältigen Vertheilung der verschiedenen durch das Zusammenleben im Staate hervorgerufenen Thätigkeiten und der ängstlichen Fürsorge, dass keine Kaste weder durch das Ergreifen einer niedrigeren Beschäftigung sich herabwürdige, noch durch die Ausübung einer höheren sich überhebe, versteht es sich von selbst, dass der Wucher zunächst nur der gewerbetreibenden Kaste, den Vaiśyas, gestattet ist. In Bezug auf die erlaubten Arten des Erwerbes unterscheiden aber die indischen Gesetzgeber stets zwischen gewöhnlichen Zeiten und Zeiten der Noth. Die Vorschriften für die gewöhnlichen Zeiten gewähren uns eine Anschauung von dem Ideale des indischen Staates. Dieser ideale Standpunkt ist aber selten in aller Strenge festzuhalten, und die Gesetzgeber machen den Verhältnissen bestimmte Concessionen in den sogenannten Nothgesetzen (āpaddharma). Die Verschiedenheit der Grenzen dieser Concessionen charakterisirt die Standpunkte der einzelnen Gesetzgeber“. Eine Betrachtung der Vorschriften über die Beschäftigungen der Kasten bei Manu, Yājñavalkya, Gautama, Bṛihaspati, Viṣṇu und Nārada führt dann zu dem Ergebniss, dass Manu in dieser Beziehung am strengsten, Nārada aber am laxesten ist, indem er dem Śūdra in Nothzeiten Handel und Wucher zu treiben, ja sogar als Krieger zu dienen gestattet.

Uebrigens hat Stenzler die Bedenken, welche sich gegen eine Fixirung des relativen Alters der Gesetzbücher nach der anscheinenden Alterthümlichkeit ihrer Gesetzesvorschriften erheben lassen, nicht übersehen, hebt vielmehr hervor, dass bei Manu „nicht selten Aelteres und Jüngerer durch einander gemischt und nicht zur Klarheit verarbeitet zu sein scheint“, und hält Gautama für den ältesten Autor, obschon er gewisse Rechtsanschauungen desselben als relativ jung ansieht.