

Über die Echtheit des Kauṭilya.

VON HERMANN JACOBI
in Bonn.

(Vorgelegt am 18. Juli 1912 [s. oben S. 671].)

Es unterliegt keinem Zweifel, daß das Kauṭilya eins der ältesten Denkmäler der klassischen Sanskritliteratur ist; denn aus ihrem ganzen Gebiete bis in die früheste Zeit hinauf läßt sich die Bekanntschaft mit diesem Werke und die Anerkennung seiner Autorität durch zahlreiche Zitate und Entlehnungen nachweisen¹. Aber schon A. HILLEBRANDT, dem wir die grundlegende Untersuchung über das Kauṭilya verdanken, hat über die Urheberschaft desselben Zweifel geäußert; S. 10 seiner in der Anmerkung genannten Abhandlung sagt er: »Wir dürfen nicht annehmen, daß Kauṭilya selbst durchweg der Verfasser des vorliegenden Textes ist. Er entstammt nur seiner Schule, die oft die Meinungen anderer Lehrer anführt und ihnen (nach Art der Sūtraliteratur) nachdrücklich die Ansicht des Kauṭilya gegenüberstellt, auch bisweilen sie in Form direkter Aussprüche wiedergibt.« Die Meinung HILLEBRANDTS geht also dahin, daß, wie in den Sūtras die Ansicht des angeblichen Verfassers mit dessen Namen angeführt wird, während tatsächlich das betreffende Werk der Schule desselben entstammt, so auch die 72 mal vorkommenden Ausdrücke *iti Kauṭilyaḥ* oder *ne 'ti Kauṭilyaḥ* verraten, daß das Kauṭilya nicht von Kauṭilya selbst herrühren könne, sondern aus einer zu erschließenden Schule desselben entstamme. Nun hat schon der Herausgeber des Textes in seiner Vorrede S. XII dies Argument meines Erachtens überzeugend widerlegt: »Wenn aber einige abendländische Gelehrten, ausgehend von dem jetzigen Usus, wonach kein Schriftsteller, wenn er eine eigene Ansicht vorträgt, seinen Namen hinzusetzt, der Meinung sind, daß Werke, die den Namen Bādarāyaṇas, Bodhāyanas usw. in Formeln wie *iti Bādarāyaṇaḥ*, *ity āha Bodhāyaṇaḥ*, *iti Kauṭilya* usw. nennen, nicht von diesen Männern abgefaßt seien, so beruht diese Meinung auf ihrer Unkenntnis des Usus der alten indischen Gelehrten. Denn wenn Autoren nach Widerlegung gegnerischer

¹ Siehe A. HILLEBRANDT, Das Kauṭilyyasastra und Verwandtes. Breslau 1908. S. 2 ff. J. HERTEL in WZKM Bd. 24 S. 417 f. Verfasser in diesen Sitzungsberichten 1911 S. 733, 735 Anm. I, 962.

Ansichten ihre eigenen aussprechen wollen, so müssen sie entweder von sich in der ersten Person reden oder ihren Namen nennen. Der Gebrauch der ersten Person, worin ein Hervorheben der eigenen Person liegt, ist auch heute noch dem Empfinden der indischen Gelehrten zuwider; sie sind vielmehr bestrebt, ihre Person möglichst zurücktreten zu lassen. Folglich konnten jene Autoren nicht umhin, ihren Namen zu nennen, wenn sie eigene Ansichten aussprachen. Deshalb ist es unbegründet, zu behaupten, daß unser Arthaśāstra nicht von Kauṭīliya selbst, sondern von irgendeinem aus der Zahl seiner Schüler verfaßt worden sei, obschon sich darin oft die Formel *iti Kauṭīliyaḥ* gebraucht findet.“

Das Vorkommen des Ausdrucks *iti Kauṭīliyaḥ* ist meines Wissens das einzige Argument, das gegen Kauṭīliyas Autorschaft vorgebracht worden ist. Es fehlt ihm aber, wie wir Shama Shastri beistimmen müssen, dazu die Beweiskraft. Jedoch können wir es auch nicht im umgekehrten Sinne verwenden als Beweis für dessen Autorschaft; denn in einigen Fällen ist der in besagter Weise genannte Verfasser es in Wirklichkeit nicht; z. B. können Jaimini und Bādarāyaṇa nicht die Verfasser der beiden Mimāṃsā Sūtras sein, weil sie sich gegenseitig zitieren; denn daß die beiden Mimāṃsā Sūtras in ungefähr gleicher Zeit entstanden seien, scheint bei der großen Verschiedenheit des Stiles und vielleicht auch durch ihre gegenseitige Unterscheidung als *pūva* und *uttara* ausgeschlossen. Es wäre also immerhin denkbar, wenn wir vorläufig die bestimmten Angaben des Verfassers des Kauṭīliya über seine Person außer Betracht lassen und nur auf die Nennung seines Namens in der Formel *iti Kauṭīliyaḥ* sehen wollen, daß Kauṭīliya nicht der Verfasser des unter seinem Namen gehenden Arthaśāstra sei. Dann wäre es ein Werk unbestimmter Abfassungszeit und entbehrte derjenigen Bedeutung für die Kulturgeschichte, die es nach meiner Überzeugung besitzt. Die große Wichtigkeit dieser Frage macht eine eingehende Untersuchung nötig, die im folgenden geführt werden soll.

Wenn wir sagen, ein Werk sei in der Schule desjenigen entstanden, unter dessen Namen es geht, so müssen wir zwei Annahmen machen: 1. daß jener angebliche Autor Stifter einer sich zu ihm bekennenden Schule war, indem er eine Disziplin materiell oder formell zu einem gewissen Abschluß brachte und mit deren regelrechten Überlieferung vom Lehrer auf seine Schüler einen neuen Anfang machte, und 2. daß die so überlieferte und vielleicht in Einzelheiten durch Diskussion und Kontroverse fortgebildete Disziplin von einem späteren Angehörigen der Schule in Buchform dargestellt worden sei. Können wir beim Kauṭīliya diese Annahmen machen?

Daß Kauṭilya in dem eben angegebenen Sinne Gründer einer gelehrten Schule gewesen sei, ist bei der geschichtlichen Stellung dieses Mannes kaum denkbar. Denn nach der einhelligen Tradition, die sich schon im Kauṭilya findet (*yena śāstram ca śāstram ca Nandarājagatū ca bhūḥ | amarṣeṇo³ ddhṛtāny āśu*), spielte er bei der Gründung des Mauryareiches eine Hauptrolle und wurde der erste Reichskanzler des bald zu außergewöhnlichen Dimensionen anwachsenden Staates. Dieses Amt legte ihm zweifellos eine Arbeitslast auf, der nur eine Kraft allerersten Ranges gewachsen sein konnte. Daß ein solcher Mann unter den Staatsmännern und Diplomaten seiner Zeit »Schule gemacht habe«, wie wir es etwa von Bismarck sagen, kann unbedenklich zugegeben werden; aber daß er eine gelehrte Schule gegründet habe, ist schwer glaublich. Man stelle sich nur einmal vor, daß Bismarck nach beendeter Tagesarbeit, wenn er deren überhaupt ein Ende fand, einer Anzahl von Assessoren ein Kolleg über die Theorie der Politik und Staatsverwaltung hätte halten sollen! Kaum weniger ungereimt ist es, anzunehmen, daß Kauṭilya, der indische Bismarck, wie ein gewöhnlicher Pandit Schüler um sich versammelt¹, sie im Arthaśāstra unterrichtet und so eine Schule der Kauṭilyas gegründet habe. Dagegen verträgt es sich sehr wohl mit dem Charakter eines großen Staatsmannes, selbst eines Staatenlenkers, daß er in theoretischen Schriften über seinen Lebensberuf oder Teile desselben handle, wie das ja auch Friedrich der Große getan hat. Wenn daher von einer Schule Kauṭilyas in irgendwelchem Sinne überhaupt die Rede sein kann, so könnte sie nicht von Kauṭilya in Person, sondern nur durch das von ihm verfaßte Arthaśāstra ins Leben gerufen worden sein. Das Buch verdankte also nicht der Schule, sondern die Schule dem Buche ihr Dasein. Es ist vielleicht nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß das Wort Schule im letzten Satz in zwei wohl zu unterscheidenden Bedeutungen gebraucht ist. Im ersteren Falle, wenn nämlich Kauṭilya selbst seine Schule gründete, bedeutet Schule die Reihenfolge von Lehrern und Schülern, *guruśiṣyasamāhāna*, im zweiten die Gesamtheit der Anhänger seiner Lehre, *tanmatānusārītā*.

Was ist nun tatsächlich über eine Schule der Kauṭilyas bekannt? Die einzige Tatsache, auf die man sich für eine Annahme derselben berufen könnte, ist, daß Kāmandaki, der Verfasser des Nītisāra, den Viṣṇugupta, i. e. Kauṭilya, seinen *guru* nennt (II 6). Hier kann *guru* nicht im eigentlichen Sinne genommen werden; denn da Kāmandaki, wie oben Jahrgang 1911 S. 742 gezeigt worden ist, frühestens ins

¹ Allerdings wird er so im 1. Akt des Mudrārākṣasa dargestellt. Aber der Dichter dieses Dramas, der ein Jahrtausend nach Cāṇakya lebte, schildert die Zeit seines Helden nach dem Muster der seinigen.

3. Jahrhundert n. Chr. gesetzt werden darf, so kann er nicht ein Zeitgenosse des Ministers Candraguptas gewesen sein. In Kāmandakis Munde bedeutet also *guru* entweder den großen Meister in der Wissenschaft oder den *paramparāguru*. Letzteres scheint aber nach seinen eigenen Worten ausgeschlossen. Denn nachdem er in den Eingangsversen seines Werkes (I 2—6) den Viṣṇugupta und seine Taten gepriesen hat, fährt er fort:

darśanāt tasya sudrśo vidyānām pāradrśvanah |
rājavidyāpriyatayā samkṣiptagrantham arthavat || 7 ||
upārjane pālāne ca bhūmer bhūmiśvaram prati |
yat kiṃcid upadekṣyāmo rājavidyāvidām matam || 8. ||

»Aus der Lehre (*darśanāt* = *śāstrāt* C.) dieses Weisen, dessen Blick bis auf den tiefsten Grund aller Wissenschaften gedrungen ist, wollen wir als Freunde der Wissenschaft der Könige in verkürzter Form, aber gleichen Inhaltes (*arthavat*, C.: *artha(ta)stu tāvān eva yasya tat*), bezüglich der Mehrung und Erhaltung des Landes seitens des Fürsten nur irgendeinen Teil lehren, der die Zustimmung der Kenner der Wissenschaft der Könige besitzt.« Wenn hier Kāmandaki seinem Werke das Attribut *samkṣiptagrantha* gibt, so fordert der Gegensatz dazu ein *vistṛtagrantha* als Attribut des als Quelle benutzten Originals, womit nur das Kauṭīliya gemeint sein kann. Dieses meint er mit *darśana*, wie ja auch Vaiśeṣika- und Nyāya-Darśana die übliche Bezeichnung für diese beiden Sūtra ist. Unser Schluß, daß Kāmandakis Quelle das Kauṭīliya war, wird durch sein Zitat II, 6: *vidyāś catasra evai 'tā iti no gurudarśanam* gestützt, das fast genau mit Kauṭīliya S. 6 *catasra eva vidyā iti Kauṭilyah* übereinstimmt¹. Jedenfalls findet sich aber bei Kāmandaki nirgends Bezugnahme auf den *āgama* oder *āmnāya*, wie man doch erwarten müßte, wenn er die Lehre des Kauṭīliya nicht aus dessen Werk, sondern in dessen »Schule« kennengelernt hätte, d. h. wenn Kauṭīliya sein *paramparāguru* gewesen wäre.

Um jedoch das Verhältnis Kāmandakis zu Kauṭīliya richtig zu würdigen, muß noch auf zweierlei hingewiesen werden, was jener selbst in den oben übersetzten Versen angedeutet hat. Nämlich erstens, daß er sich außer der Autorität Kauṭīliyas auf den Konsensus der Fachkundigen (*rājavidyāvidām matam*) beruft, d. h. daß er auch noch an-

¹ XI 68 referiert Kāmandaki die Ansicht Kauṭīliyas über die Anzahl der Minister im Staatsrat (*mantriṇām mantramāṇḍale*): *yathāsambhavam ity anye*; cf. Kauṭ. S. 29: *yathāsāmārthyam iti Kauṭilyah*. Daß er hier Kauṭīliya unter die *anye* rechnet, würde nicht verständlich sein, wenn er einer 'Schule der Kauṭīliyas' angehört hätte. Aber im Munde eines Kompilators, der neben seiner Hauptquelle auch noch andere berücksichtigte, ist es nicht zu beanstanden. Siehe hierüber das oben gleich folgende.

dere Autoritäten, ältere und jüngere, berücksichtigt, wenn deren Lehren allgemeine Beachtung gefunden haben. Daraus erklären sich mancherlei Abweichungen Kāmandakis von Kauṭilya, wie z. B. die oben Jahrgang 1911, S. 742 behandelten. Ein weiteres Beispiel betrifft die Lehre von dem *maṇḍala* (politische Sphäre) und dessen Zusammensetzung, worüber Kauṭilya S. 259 ganz kurz ohne Quellenangabe referiert, offenbar als eine Sache von wenig praktischer Bedeutung¹. Aber hier war ein Feld für müßige Theoretiker. Kāmandaki führt VIII, 20—41 eine große Anzahl verschiedener Ansichten zum Teil mit Nennung ihrer Urheber an. Er ist also nicht ein einseitiger Anhänger seines Meisters. Die zweite Eigenschaft seines Werkes, die Beachtung verdient, ist, daß er nur einen Ausschnitt aus dem Arthaśāstra (*yat kimcit*) bietet. Er läßt alles beiseite, was sich auf die reale Wirklichkeit des Staatslebens, die eigentlichen Staatsgeschäfte, bezieht wie Verwaltung, Kontrolle von Handel und Gewerbe, Rechtspflege usw., also gerade dasjenige, was dem Kauṭilya einen unvergleichlichen Wert in unsern Augen verleiht; oder er geht wenigstens nicht über die allgemeinsten Maximen hinaus. Sicherlich war er kein Staatsmann, sondern ein typischer Pandit, wie ja auch sein Werk vom Kommentator S. 137 als *mahākāvyaśvarūpa*, d. h. didaktische Poesie, bezeichnet wird. Ihn interessieren hauptsächlich Gegenstände, die auf Begriffe gezogen und auch von Laien mit dem Scheine politischer Einsicht diskutiert werden können: etwa solche Parteien des śāstra, welche Bhāravi in sarga 1 und 2 des Kirātārjuniya und Māgha im 2. sarga des Śiśupālavadhā den Stoff für ihre Darstellung und für viele geistreiche Sentenzen geliefert haben. Derart ist nicht eine schulmäßig überlieferte und gepflegte Wissenschaft, sondern ein śāstra, das der Verfasser hauptsächlich aus Büchern kennt, aus denen er dann sein eigenes zurechtmacht. Jedenfalls aber können wir uns nicht auf Kāmandaki berufen, um das tatsächliche Bestehen einer Schule der Kauṭilyas zu beweisen, worauf es ja bei der uns beschäftigenden Frage hauptsächlich ankäme.

Wir haben bisher von Schule in unbestimmter Allgemeinheit gesprochen; es ist durchaus nötig, daß wir auf den Boden der Tatsachen kommen und festzustellen versuchen, welche Bedeutung der Schule für die Entwicklung des Arthaśāstra zukommt. Aufschluß

¹ Interessant ist Manus Verhalten in dieser Hinsicht. VII 156 lehrt er, was nach Kāmandaki VIII 22 die Ansicht des Uśanas ist, und VIII 157 diejenige der Mānavas (ib. 25). Es liegt also eine Kombination derjenigen zwei Ansichten vor, welche man in der Bhṛguproktā Manusmṛti erwarten darf. Sonst läßt sich allerdings keine ausgesprochene Beziehung Manus zu den von Kauṭilya mitgeteilten Lehren der Mānavas nachweisen, s. oben, Jahrgang 1911 S. 743.

darüber gewähren uns Kauṭīliyas Angaben über die von ihm benutzten Quellen. Dieser Gegenstand soll nunmehr einer eingehenderen Prüfung unterzogen werden.

Als Autoritäten werden im Kauṭīliya erwähnt: die *ācāryāḥ* 53 mal, *apare* 2, *eke* 2, Mānavāḥ 5, Bārhaspatyāḥ 6, Auśanasāḥ 6, Bhāradvājāḥ 7, Viśālākṣāḥ 6, Parāśarāḥ 4, Parāśaraḥ 1, Parāśaraḥ 1 (für die beiden letzten muß wohl Parāśarāḥ gelesen werden), Piśunaḥ 6, Kauṇapadantaḥ 4, Vātavyādhiḥ 5, Bāhudantīputraḥ 1, Āmbhiyāḥ 1 (vielleicht ein Fehler für *ācāryāḥ*?); außerdem werden noch sechs Autoren einmal erwähnt, aber wahrscheinlich nicht als Verfasser von Arthaśāstras, siehe oben Jahrgang 1911, S. 959. Kauṭīliya erwähnt also im ganzen 114 mal seine Vorgänger, und zwar nur, wenn er von ihnen oder sie voneinander abweichen, wobei er dann seine Ansicht mit *iti Kauṭīliyaḥ* oder *ne'ti Kauṭīliyaḥ* (zusammen 72 mal) ausspricht; nur einmal S. 17 steht in einem Verse *etat Kauṭīliyadarśanam*.

Diese Häufigkeit des Widerspruches scheint mir unverkennbar einen individuellen Autor mit ausgeprägt kritischer Neigung zu verraten und steht durchaus in Einklang mit dem oben angeführten Anspruch Kauṭīliyas, das Arthaśāstra rücksichtslos reformiert zu haben (*amarṣeṇa uddhrtam āśu*). Wenn das Kauṭīliya geraume Zeit nach Kauṭīliyas Tode in dessen Schule entstanden wäre und nur seine mittlerweile zu allgemeiner Anerkennung gelangte Lehre wiedergäbe, würde man dann noch dieses Interesse daran gehabt haben, an so vielen Stellen zu konstatieren, daß Kauṭīliyas Lehre von der seiner Vorgänger abwich? Und würde man seine Gegner mit *ācāryāḥ* bezeichnet haben, da doch der Gründer der Schule für diese der alleinige *ācārya* war?

Es ist nun sehr beachtenswert, daß zwei größere Partien des Werkes, S. 69—156 und S. 197—253, keine Erwähnung abweichender Ansichten enthalten. Die erste Stelle würde den ganzen *adhyakṣapracāra* (S. 45—147) umfassen, wenn nicht S. 63 u. 68 gegnerische Ansichten erwähnt würden. Es handelt sich an diesen beiden Stellen um die Höhe der Strafe für Verluste, welche die verantwortlichen Aufsichtsbeamten sich zu Schulden kommen lassen (S. 63), und ferner darum, wie man deren Vergehen auf die Spur kommt¹, S. 68. Diese beiden Punkte gehören sachlich ins Strafrecht und haben mit der Verwaltung, dem Gegenstande des *adhyakṣapracāra*, nichts zu tun. — Die zweite Partie umfaßt das 4. und 5. *adhikaraṇa*: *kaṇṭhakaśodhanam* und *yoga-ṛttam* bis auf den letzten *adhyāya* des letzteren, der einen mit dem vorhergehenden nicht zusammenhängenden Gegenstand behandelt, näm-

¹ Lies *lakṣayati* für *bhākṣayati* der Ausgabe.

lich, was bei bevorstehender Vakanz des Thrones zu geschehen hat. Diese beiden Parteien, in denen keine gegnerischen Ansichten erwähnt werden, haben das miteinander gemein, daß sie nicht so sehr von allgemeinen Prinzipien handeln, als vielmehr ins Detail eingehende praktische Vorschriften geben; der *adhyakṣapracāra* über Verwaltung, Aufsicht über Handel und Gewerbe, der zweite über Sicherheitspolizei, Budget und ähnliches. Das sind lauter Dinge, um die sich die Schulweisheit nicht kümmert, die aber für den praktischen Staatsmann von der allergrößten Wichtigkeit sind, und über die schließlich auch nur jemand ein kompetentes Urteil hat, der selbst an den Staatsgeschäften aktiven Anteil nimmt. Wenn also in diesen Teilen seines Werkes Kautīlya nicht Gelegenheit zur Kontroverse nimmt, so ist wahrscheinlich der Grund der, daß sich ihm keine bot, weil seine Vorgänger eben diese Dinge nicht behandelt hatten. In den Eingangsworten seines Werkes scheint er bei dem Ausdruck *prāyaśas* derartiges im Sinne zu haben: *prthivyā lābhe pālāne ca yācānty arthaśāstrāṇi pūrvācāryāḥ prasthāpitāni, prāyaśas tāni samḥṛtyai 'kam idam arthaśāstraṃ kṛtam.*

Wie aus dieser Stelle hervorgeht, bezeichnet Kautīlya mit *ācāryāḥ* seine Vorgänger, und zwar wird er deren Gesamtheit oder wenigstens Mehrheit meinen, wenn er eine Lehre mit *ity ācāryāḥ* anführt, es sei denn, daß er nachher *ity eke* oder *iti apare* folgen läßt S. 164. (185) 338. Nur an einer Stelle, S. 320, ist die Bedeutung von *ācāryāḥ* auf die drei ältesten, gleich zu besprechenden Schulen einzuschränken, weil nach der Anführung der Lehre dieser *ācāryāḥ* die davon abweichenden Ansichten der übrigen namhaft gemachten Autoritäten angegeben werden.

Die mit Namen genannten Quellen zerfallen in zwei Kategorien: die Schulen und die individuellen Autoren; erstere sind durch den Namen im Plural, letztere im Singular bezeichnet. Es werden vier Schulen genannt: die Mānavāḥ, Bārhaspatyāḥ, Auśanasāḥ und Pārāśarāḥ. Die drei ersteren gehören zusammen, weil sie viermal (S. 6. 29. 177. 192) hintereinander aufgeführt werden und nur einmal (S. 69) in Verbindung mit den Pārāśarāḥ. Daraus darf man wohl schließen, daß jene drei Schulen als die älteren und angeseheneren galten, die Pārāśarāḥ aber als eine jüngere. Darauf weisen auch die Namen selbst hin; denn die ersteren leiten sich von göttlichen Personen, der letzte aber nur von einem Ṛṣi her. Diese Schulen waren aber nicht ausschließlich Schulen des Arthaśāstra, sondern behandelten zugleich das Dharmasāstra. Denn in dem über die Rechtspflege handelnden Abschnitt des Kautīliya (*dharmasthīya*) werden die obengenannten drei Schulen zweimal (S. 177. 192) erwähnt, außerdem neunmal die *ācāryāḥ, apare, eke*. Umgekehrt werden ja auch in vielen Dharmasāstras wie

Bodhāyana, Gautama, Vasīṣṭha, Viṣṇu, Manu usw. die Pflichten des Königs gelehrt. Man ersieht daraus also, daß beide Materien, Recht und Politik, eng zusammengehörten und wahrscheinlich in derselben Schule gelehrt wurden. Es ist somit wenigstens zweifelhaft, ob es ausschließliche Schulen des Arthaśāstra gab.

Die übrigen Quellen, die mit singularischen Namen bezeichnet werden, nämlich Bhāradvājaḥ, Viśālākṣaḥ, Piśunaḥ, Kaunapadantaḥ, Vātavyādhiḥ und Bāhudantiputraḥ, müssen auf individuelle Autoren zurückgehen. Denn wenn auch jene Personen als Stifter von Schulen angesehen worden wären, hätte ebenso wie *iti Pārāśaraḥ* auch *iti Bhāradvājaḥ* gesagt werden müssen; es findet sich aber immer nur *iti Bhāradvājaḥ* im Singular. Dieser Unterschied der Bezeichnung macht es also klar, daß Kauṭilya zwischen Schulen und individuellen Autoren unterschied.

Betrachtet man nun die Stellen genauer, in denen die jüngeren Quellen genannt werden, so ergibt sich eine merkwürdige Tatsache, nämlich, daß sie immer in der eben gegebenen Reihenfolge stehen, wobei die Pārāśaraḥ hinter Viśālākṣaḥ zu stehen kommen. Einmal (S. 13 f.) findet sich die ganze Reihe, dreimal (S. 32 f., 320—322, 325—328) die sechs ersten Glieder, einmal (S. 27 f.) nur die vier ersten und einmal (S. 380) nur die beiden ersten. An zwei Stellen (S. 320 ff., 325 ff.) widerlegt Kauṭilya die einzelnen Autoren der Reihe nach, an den andern legt er die Widerlegung jedes Autors dem in der Reihe folgenden in den Mund. Der nächstliegende Gedanke aber, daß die Reihenfolge chronologisch gemeint sei, muß bei einer genaueren Betrachtung der ersteren Stellen aufgegeben werden. S. 320 ff. wird von dem relativen Wert der sieben *prakṛtis*: *svāmīn*, *amātya*, *janapada*, *durga*, *koṣa*, *danḍa* und *mītra* gehandelt. Nach den *ācāryāḥ* stuft sich ihre Bedeutung in der gegebenen Reihenfolge ab. Dagegen vertauscht Bhāradvājaḥ 1 und 2, Viśālākṣaḥ 2 und 3, die Pārāśaraḥ 3 und 4, und so die ganze Reihe durch. In der zweiten Stelle (S. 325 ff.) ist von den drei *kopajāḥ* und vier *kāmajā doṣāḥ* die Rede; Bhāradvājaḥ hält die *kāmajā doṣāḥ* für schlimmer als die *kopajāḥ*, Viśālākṣa den zweiten *kopaja* für schlimmer als den ersten, die Pārāśaraḥ den dritten für schlimmer als den zweiten; und in derselben Weise werden die *kāmajā doṣāḥ* durchgegangen, unter Beibehaltung der stereotypen Reihenfolge der Autoren und des feststehenden Schemas. Daß die historische Entwicklung sich so programmäßig abgespielt habe, braucht nicht ernstlich erwogen zu werden. Übrigens läßt sich auch noch auf andere Weise zeigen, daß Kauṭilya jene Reihenfolge nicht chronologisch gemeint hat. Denn nach ihr müßte Bhāradvāja der älteste Autor sein. Nun bekämpft derselbe aber (S. 253) eine ausdrücklich dem Kauṭilya zugesprochene Lehre, um nach-

her von diesem selbst widerlegt zu werden. Danach müßte Bhāradvāja nicht der älteste, sondern der jüngste Autor, und zwar ein Zeitgenosse Kauṭilyas sein! Wahrscheinlich drückt die Reihenfolge den Grad der Achtung Kauṭilyas vor seinen einzelnen Vorgängern aus, und Bhāradvāja stand in seinen Augen am niedrigsten. Kauṭilya hat sich, wie also in zwei Fällen sicher und in den übrigen mehr oder weniger wahrscheinlich ist, der Namen seiner Vorgänger zur Inszenierung einer fingierten Diskussion bedient, als eines Mittels zur Belebung seiner Darstellung! Wunderlich genug nimmt sich dieser vereinzelt Kunstgriff in dem sonst so nüchternen und sachlichen Lehrbuche aus. Es ist der erste Schritt zu künstlerischer Darstellung, den ein großer Schriftsteller tat und der ohne Folgen blieb. Eine solche Freiheit kann sich ein großer Meister nehmen, bei einem Schulschriftsteller würde es etwas Unerhörtes sein.

Aus den Angaben des Kauṭīliya können wir über die Entwicklung des Arthaśāstra entnehmen, daß es zuerst in Schulen ausgebildet und überliefert wurde und daß später individuelle Autoren dasselbe behandelten. Dieser Wandel hatte sich vor Kauṭilya vollzogen, dessen Werk ja ebenfalls in materieller und formeller Hinsicht den Stempel einer stark ausgeprägten Persönlichkeit zeigt. Dieselbe Entwicklung, erst Schulüberlieferung und dann persönliche Produktion, läßt sich auch für das Kāmasāstra dartun, das ja, wie oben Jahrgang 1911, S. 962 gezeigt wurde, mit dem Arthaśāstra in dieselbe literarische Kategorie gehört. Wenn wir nämlich von dem mythischen Begründer des Kāmasāstra, Nandin, dem Diener Śivas, und dem halb sagenhaften¹ Autor Śvetaketu, des Uddālaka Sohn, absehen, so ist der erste Verfasser eines Kāmasāstra, dessen Werk Vātsyāyana gekannt und

¹ Vātsyāyana erwähnt S. 78 f. eine Lehre Auddālakis, der Kommentar außerdem S. 77 und bezeichnet S. 80 einen Vers als von ihm stammend. Ferner führt der Kommentar S. 4 zwei Verse an, nach denen Auddālaki die Promiskuität der Weiber aufgehoben und mit Zustimmung seines Vaters das Kāmasāstra (*sukhaṃ śāstram*) als Asket abgefaßt haben soll. Uddālaka trägt Bṛh. Ār. VI 4, 2 ff. die Lehre vom *rite coeundum* vor und lehrt den Gebrauch von zwei *mantra*, aus denen hervorgeht, daß ein Mann jede Frau während der menses gebrauchen durfte. Es bestand also tatsächlich eine gewisse Promiskuität der Weiber. So ist auch wohl die Geschichte von Jabālā und ihrem Sohne Satyakāma in Chānd. Up IV 4, 2 zu verstehen (und nicht wie DEUSSEN übersetzt, daß Jabālā in ihrer Jugend viel als Magd herumkam). Nach MBh I 122 hat Śvetaketu die Promiskuität der Weiber abgeschafft, weil ihn empörte, daß ein fremder Brahmane von dem Rechte Gebrauch machte, welches der Vater anerkannt hatte. Nach dem, was die Tradition über Vater und Sohn zu berichten wußte, ist es daher erklärlich, daß dem Śvetaketu die Abfassung eines Kāmasāstras zugeschrieben wurde. Auch möchte ich nicht in Abrede stellen, daß das Kāmasāstra betreffende Lehren unter seinem Namen umgingen. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß Āpastamba I 5, 4 ff. den Śvetaketu zu den Modernen rechnet, JOLLY, Recht und Sitte S. 3 (Grundriß).

benutzt zu haben erklärt (S. 6 und 371), dasjenige des Bābhavya Pāñcāla. Es ist nun aber sehr beachtenswert, daß Vātsyāyana viermal (S. 70. 96. 247. 303) die Bābhavyas anführt. Daraus geht hervor, daß es sich um eine Schule handelt, in der die Lehren ihres angeblichen oder wirklichen Gründers, Bābhavya Pāñcāla, überliefert wurden. Die übrigen von Vātsyāyana genannten Quellen behandeln die sieben Teile des Kāmasāstra je einzeln und können deshalb nicht als Produkte bestimmter Schulen angesehen werden. Denn es ist doch nicht anzunehmen, daß es je gelehrte Schulen gegeben habe, die sich nur mit der Hetärenkunde oder dem Gewinnen eines Mädchens oder dem Umgang mit fremden Weibern beschäftigt hätte. Die betreffenden Werke sind also, wie es ja auch Vātsyāyana unzweideutig ausspricht, von bestimmten Personen abgefaßt: Dattaka, Cārāyaṇa, Suvarṇanābha, Ghoṭakamukha, Gonardīya, Goṇikāputra und Kucumāra. Wie oben Jahrgang 1911, S. 959, Anm. 2 gezeigt, werden Ghoṭakamukha und Cārāyaṇa auch im Kauṭīliya, Gonardīya auch im Mahābhāṣya erwähnt. Da nun von den genannten Autoren Dattaka nach Vātsyāyana der älteste ist und sein Werk im Auftrage der Hetären von Pāṭaliputra geschrieben hat, so lebte er, wie ich an der eben zitierten Stelle sagte, frühestens in der letzten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr., weil Pāṭaliputra erst in der Mitte dieses Jahrhunderts zur Hauptstadt von Magadha erhoben wurde. Somit ergibt sich mit Sicherheit, daß bereits im 4. Jahrhundert v. Chr. persönliche Autoren aufgetreten sind.

Als letzter Autor kommt dann noch Vātsyāyana selbst in Betracht. Vātsyāyana ist der Gotraname, der persönliche Name ist Mallanāga (Com. S. 17: *Vātsyāyana iti svagotrānimittā samākhyā, Mallanāga iti sāmśkārīkā*). Schon Subhandhu nennt den Verfasser des Kāmasūtra Mallanāga, (S. 89) zu welcher Stelle der Kommentar noch einen Beleg aus dem Viśvakoṣa beibringt. Der persönliche Name macht es zweifellos, daß das Kāmasūtra nicht das Werk einer Schule, sondern eines individuellen Verfassers ist. Übrigens war Vātsyāyana der Wiederhersteller des Kāmasāstra, das zu seiner Zeit *utsannakalpam*, beinahe erloschen war. Daß er viel jünger als Kauṭīliya ist, habe ich schon oben Jahrgang 1911, S. 962. 963, Anm. 1 nachgewiesen; er dürfte kaum älter sein als das 3. Jahrhundert n. Chr.¹

¹ Zu den früher angegebenen Gründen für einen bedeutenden Zeitunterschied zwischen Kauṭīliya und Vātsyāyana sei noch hinzugefügt, daß letzterer die Enthaltung von Fleischnahrung für verdienstlich hielt (*māṃsabhakṣaṇādībhyah śāstrād eva nivāraṇam dharmah* S. 12), während davon zu Kauṭīliyas Zeit noch nicht die Rede sein kann. Im *sūnādhyakṣa* werden zwar eine Reihe von Tieren genannt, die nicht getötet werden durften (besonders in den *abhayavana*), aber Fleischnahrung war nicht verpönt. Denn sonst würde Kauṭīliya nicht Vorschriften über den Fleischverkauf geben, z. B. „nur von frisch geschlachteten Tieren und Vieh (*mṛgapaśūnām*) darf das Fleisch, und zwar

Der Übergang von dem schulmäßigen Betriebe einer Disziplin zu ihrer Darstellung in literarischen Werken, den wir also gleichermaßen auf zwei Gebieten verfolgen können, hatte wahrscheinlich seinen Grund in dem Anwachsen derselben, was separate Behandlung und Spezialisierung unumgänglich machte. Zugleich mußte aber auch eine Änderung in der Darstellungsform eintreten. Während die aus Schulen hervorgegangenen Lehrbücher, z. B. die śrauta-, dharm-, gr̥hya-sūtras, die beiden Mimāṃsā sūtras, Sūtrastil aufweisen, haben die Werke individueller Verfasser wie Yāskas Nirukta, Patañjalis Mahābhāṣya, Vātsyāyanas Kāmasūtra (trotz seiner Bezeichnung als sūtra) einen andern Charakter. Neben der dogmatischen Darstellung kommt die Erörterung immer mehr zu ihrem Rechte. Der Sūtrastil geht in den Bhāṣyastil über. Das Kauṭīliya gehört in diese Entwicklungsreihe hinein: neben Partien, in denen der Verfasser sūtraartige Kürze anstrebt, finden sich andere, wo er sich in einer gewissen Breite und Ausführlichkeit nach Art der Bhāṣyas ergeht. In der Tat bezeichnet der Verfasser der alten Ṭikā¹ zu Kāmandakis Nitisāra S. 136 und 138 das Kauṭīliya als Kauṭalyabhāṣya² und eine dem Kauṭīliya am Schluß zugefügte Āryāstrophe unbekannter Herkunft sagt:

frei von Knochen, verkauft werden; die Knochen müssen durch Fleisch von gleichem Gewicht ersetzt werden. Es soll nicht verkauft werden ein Tier, an dem nicht mehr Kopf, Füße und Knochen sind, das überlebt oder krepirt ist. Die Abneigung gegen Fleischnahrung ist seit frühen Zeiten im Wachsen begriffen. In der Brāhmaṇazeit verbieten schon einige Rindfleisch, wogegen Yājñavalkya nichts gegen zartes Rindfleisch einzuwenden hat, Śatapatha Brāhm. III 1. 2. 21, bis endlich in der Neuzeit viele Brahmanenkasten zu vollständigem Vegetarianismus übergegangen sind. Die treibende Faktor in dieser Bewegung scheint die für den vierten Āśrama, die *parivrājaka*s, geltende Pflicht der *ahiṃsā* (auch im Kauṭīliya S. 8: *sarveṣāṃ ahiṃsā*) zu sein. Buddhisten und Jains erhoben die *ahiṃsā*, wenn nicht von Haus aus, so doch sicher später zu einem allgemeinen religiösen Gebot. Den mächtigsten Einfluß werden Āśokas Beispiel und Edikte gehabt haben. Im Mahābhārata findet sich die Polemik gegen Tieropfer und die Empfehlung ihres Ersatzes durch Pflanzenopfer. Das Nichttöten zieht natürlich das Verbot der Fleischnahrung nach sich. In Indien setzen sich extreme Grundsätze auf die Dauer durch: die strengere Regel erscheint als die richtigere, man geniert sich, laxere Gewohnheiten zu befolgen. Eine wichtige Rolle spielten bei diesen Vorgängen wahrscheinlich die Frauen; erscheinen sie doch heutzutage als Hüterinnen der orthodoxen Tradition, wenn die Männer auch bereit wären, von ihr abzugehen.

¹ Für das Alter der Upādhyāyanirapekṣā Ṭikā, aus der die Herausgeber in der Bibl. Ind. Auszüge mit eigenen Zusätzen (s. bhūmika S. 1) gegeben haben, scheint mir maßgebend zu sein, daß der Autor Vātsyāyana *asmadguru* nennt (S. 136, wo er eine Stelle aus dem Kāmasūtra, S. 3 der Ausgabe, zitiert). Diese Angabe können die Herausgeber nicht wohl in den Text eingeschwärzt haben. Dagegen sind die Zitate aus Kullūkabhaṭṭa zu Manu VIII 155—157 auf S. 211 ff., aus Sāhityadarpaṇa (III 146 f.) auf S. 278, aus Mudrārākṣasa S. 223 (nach einer gedruckten Ausgabe des Dramas zitiert!) zweifellos Zusätze der betreffenden Herausgeber: *arthaprakāśārtham*.

² Die Schreibweise Kauṭalya wird durch die Ableitung des Namens von *kuṭala* (*kuṭalāḥ kumbhādhānyāḥ = kuṭam lānti*) gesichert; Kom. zu Kāmandaki I 2 und Hemacandra Abhidhānac. III 517 com. Beruht die Form Kauṭīliya etwa auf einer Volks-

*dr̥ṣṭvā vipratipattim bahudhā śāstreṣu bhāṣyakārāṇām |
svayam eva Viṣṇuguptas cakāra sūtram ca bhāṣyaṃ ca |*

Wenn nun unser Kauṭīliya das Bhāṣya ist und wir von einem andern Werke Kauṭīlyas, einem Sūtra, nichts wissen, außerdem auch uns nicht vorstellen können, wie das Sūtra hätte beschaffen sein sollen, zu dem das Kauṭīliya ein Bhāṣya gewesen wäre, so scheint mir obige Angabe, daß Viṣṇugupta in einer Person Sūtra- und Bhāṣya-verfasser gewesen sei, so verstanden werden zu sollen, daß das Kauṭīliya zugleich Sūtra und Bhāṣya sei. Übrigens wäre dies nicht der einzige Fall eines Bhāṣyas, das kein Kommentar zu einem Sūtra wäre: ein zweites Beispiel ist das Prasastapādabhāṣya, das eine durchaus selbständige Darstellung des Vaiśeṣikasystems, und keineswegs ein Kommentar zu dem Sūtra Kaṇādas ist. Doch hat sich die Bezeichnung Bhāṣya für dergleichen Werke nicht durchgesetzt, wie denn Vātsyāyana seinem Buche wieder den Titel Kāmasūtra gab¹.

Überhaupt muß betont werden, daß der freiere Vortrag der Wissenschaften in literarischen Werken keinen vollständigen Bruch mit der uralten Institution der vedischen Schule bedeutet. Man wird bei vedischen und diesen ähnlichen Disziplinen an der alten Methode festgehalten und sie bei andern, ihrem Gegenstand entsprechend, in den gelehrten Schulbetrieb abgeändert haben. Ersteres dürfte der Fall bei den beiden Mīmāṃsās sein, von denen bereits oben hervorgehoben worden ist, daß ihre beiderseitigen angeblichen Autoren sich gegenseitig zitieren. Denn da die in der Pūrva-Mīmāṃsā theoretisch behandelte Vedenexegese in den Schulen der Śrauta-Sūtra ausgebildet und praktisch geübt worden war, so ist wahrscheinlich der Schulbetrieb der letzteren auf erstere übertragen worden. Die Uttara-Mīmāṃsā folgte dann dem Vorbilde der älteren Branche.

Mit den vedischen Schulen sind, wenn auch nach deren Vorbild entstanden, die gelehrten Schulen nicht zusammenzuwerfen. Wir wollen uns den Unterschied an den späteren philosophischen Schulen, über die wir besser unterrichtet sind, klarmachen. Ein philosophisches System war wohl ursprünglich ängstlich gehüteter Schulbesitz; denn da nach indischer Sitte der in öffentlicher Disputation

etymologie? *Kauṭīliya* bedeutet »Falschheit, Hinterlist«, und in der Überlieferung ist das gerade der hervorstechendste Charakterzug Caṇakyas, vgl. die Erzählungen über ihn im *Parīṣiṣṭaparva* VIII 194 ff., besonders 352—376, sowie das *Mudrārākāsa*.

¹ Mit der Verwendung der Bezeichnung *sūtra* bei den Jainas und Buddhisten hat es eine andere Bewandnis. Für sie war die religiöse Literatur der Brāhmanen in dieser Beziehung maßgebend. Das zeigt am deutlichsten der Name *āṅga* für die ältesten Teile des Jaina Kanons, wofür offenbar die *vedāṅgas* das Muster abgegeben haben.

Unterliegende den Sieger als *guru* anerkennen mußte, war es von Nachteil, wenn der eigene Gedankengang schon im voraus dem Gegner bekannt war. In einem späteren Stadium der Entwicklung, als die Kenntnis des Systems nicht mehr geheimgehalten werden konnte, fand die Abfassung des betreffenden Sūtra statt. Hier finden wir nun beim Vaiśeṣika- und Nyāyadarśana wirkliche Autoren genannt: Kaṇāda der Kāśyapa für ersteres, und Akṣapāda der Gotama für letzteres. Jetzt wird die Erklärung des Sūtra die Aufgabe der Schule, während die der vedischen Schule in seiner Überlieferung bestand. Wenn dann schließlich die kommentierende Tätigkeit der Schule in einem Bhāṣya zum schriftlichen Ausdruck gelangt ist, hat die betreffende Wissenschaft von einer ihr ausschließlich gewidmeten Schule unabhängigen Bestand; ihre Pflege liegt fortan zumeist in den Händen von Pandits, die nicht mehr eine geschlossene Schule im ursprünglichen Sinne bilden¹. Mag auch die hier entworfene Skizze bei andern Disziplinen in Einzelheiten etwas abzuändern sein, bei allen aber wird man drei Stadien annehmen dürfen: 1. solange die betreffende Disziplin in der Entwicklung begriffen ist, ist ihre Existenz an die der ihr gewidmeten Schule oder Schulen gebunden; 2. durch die Abfassung des Sūtra wird ein gewisser Abschluß erreicht und die Tätigkeit der Schule ist in erster Linie auf die Erklärung desselben, daneben aber auch auf die Ergänzung des in ihm enthaltenen Stoffes gerichtet; 3. die Abfassung des Bhāṣya leitet die Auflösung der Schule als solcher ein, an deren Stelle nun das gelehrte Studium tritt². Daß endlich das Sūtra rein literarische Form wird, namentlich wenn

¹ Die lebendige Tradition ist in Indien natürlich für eine Wissenschaft von großer Bedeutung. Aber es kommt vor, daß der *āgama* ausstirbt und nachträglich wieder ins Leben gerufen wird. So gibt Bhartṛhari am Schlusse des zweiten Buches des Vākyapadiya einen Abriß über die Geschichte der grammatischen Studien bis auf seine Zeit. Er erzählt darin u. a., wie das Studium des Mahābhāṣya, das nur noch in Manuskripten existierte, von dem Ācārya Candra und andern wieder in Flor gebracht wurde (B. LIEBICH, Das Datum Candragomins und Kālidāsa, S. 7). So ist ferner, wie mir Prof. von STCHERBATSKOI mitteilt, das Studium des alten Nyāya in Sūtra, Bhāṣya, Vārttika und Tātparyatikā in unsern Tagen wieder in Aufnahme gekommen, und zwar durch die Ausgaben dieser Werke, nachdem es jahrhundertlang durch das Tattvacintāmaṇi und der daran anknüpfenden Literatur verdrängt war.

² Eine der jüngsten Schulen, die wir kennen, die der Dhvanilehre, hat die im Text angesetzten drei Stadien in kaum einem Jahrhundert durchlaufen, siehe meine Darlegung in ZDMG Bd. 56, S. 405 ff. (S. 14 ff. des Sonderabzugs). Durch den Dhvanyāloka wurde die Dhvanilehre Gemeingut der Pandits; danach kann man von einer Dhvanischule nur in übertragendem Sinne als *tanmatānusārītā* sprechen. Bei der grammatischen Schule des Pāṇini scheint die Tätigkeit individueller Autoren schon im zweiten Stadium größere Bedeutung erlangt zu haben. Wieder anders dürften sich die medizinischen Schulen verhalten haben; wenn wir nämlich den Andeutungen der Upamitibhavaprapaṇcā Kathā, S. 1210 f., Glauben schenken dürfen, so wurde eine medizinische Schule durch den *pāṭha* einer Saṃhitā konstituiert.

dessen Verfasser auch gleichzeitig den Kommentar schreibt, sei noch erwähnt; solches geschah, als sich die Wissenschaften gänzlich vom eigentlichen Schulbetriebe losgelöst hatten.

Wir haben die vorstehenden Überlegungen über die verschiedenen Arten von Schulen in Indien angestellt, um zur Klarheit darüber zu kommen, ob das Kauṭīliya Produkt einer Schule sein kann. Wäre letzteres der Fall, so müßten wir ein Sūtrawerk erwarten; da aber das Kauṭīliya nicht ein Sūtra, sondern eher ein Bhāṣya ist, welche Bezeichnung ihm auch ausdrücklich von einem alten Autor gegeben wird, so ist es voraussichtlich das Werk eines individuellen Verfassers, wofür manche inhaltliche und formelle Eigenheiten des Kauṭīliya sprechen, auf die wir im Verlaufe unsrer Untersuchung aufmerksam geworden sind. Wir müssen nunmehr untersuchen, ob wir Grund haben, an der allgemein indischen Überlieferung zu zweifeln, daß Kauṭīliya selbst der Verfasser ist.

Zunächst sei hervorgehoben, daß, wie schon HILLEBRANDT gezeigt hat, das ganze indische Mittelalter einstimmig den Kauṭīliya als den Verfasser des uns vorliegenden Arthaśāstra bezeichnet. Ich hebe hier nur das Zeugnis Daṇḍins hervor, der im Daśakumārac. Kap. VIII einer Person die Worte in den Mund legt: *iyam* (scil. *daṇḍanīlī*) *idānim ācārya - Viṣṇuguptena Mauryārthe śadbhīḥ ślokaśahasraīḥ saṃkṣiptā*; hiermit ist Zeit, Autor, Zweck und Umfang des Werkes aufs bestimmteste angegeben, genau in Übereinstimmung mit den Angaben im Kauṭīliya selbst. Die Stellen, an denen sich die betreffenden Angaben finden, sind außer dem oben im Wortlaut mitgeteilten Eingang des Werkes der Schlußvers von I 1, von II 10 und die drei letzten Verse am Ende des Werkes. Wir fragen zunächst, ob diese Verse nicht spätere Zusätze sein können. Diese Annahme ist unmöglich für die Schlußverse von I 1 und II 10. Denn wenn diese Verse gestrichen würden, fehlte den betreffenden Kapiteln der übliche metrische Abschluß. Es gilt nämlich im Kauṭīliya (ebenso wie im Kāmasūtra) die Regel, daß jedes Kapitel mit wenigstens einem Verse schließt¹. Was ferner die drei Verse am Ende des Werkes betrifft, so ist bekannt, daß dort die Stelle ist, wo Autoren Mitteilungen über sich und ihr Werk zu machen pflegen; speziell verdient hervorgehoben zu werden, daß das Kāmasūtra, das ja auch sonst in der literarischen Form mit

¹ Eine nur scheinbare Ausnahme von dieser Regel macht XIV 1, wo auf die letzten Verse noch ein *mantra* in Prosa folgt. Denn dieser *mantra* ist wahrscheinlich eine Glosse, bestimmt, den im eigentlichen Schlußverse erwähnten *agnimantra* zu supplieren. Wo nämlich sonst *mantras* mitgeteilt werden (XIV 3), da folgt immer die Gebrauchsanweisung, eingeleitet durch die Worte: *etasya prayogaḥ*. Hier fehlt aber die Gebrauchsanweisung.

dem Arthaśāstra übereinstimmt, sich in acht Schlußversen über das Werk, die Quellen, den Autor, Zweck und Rechtfertigung äußert. Die Eingangsworte endlich, die übrigens Kauṭilyas Namen nicht enthalten, können nicht entbehrt werden und haben überdies ihre Parallele im Kāmasūtra, wo vor der Aufzählung der Prakaraṇas ebenfalls, aber nur ausführlicher, über das Verhältnis des Werkes zu seinen Quellen geredet wird. Nach alledem würde die Streichung der fraglichen Stellen klaffende Lücken zurücklassen; die Athetese ist also unmöglich.

Betrachten wir nun den Inhalt jener Stellen. Die Eingangsworte besagen, daß in dem vorliegenden Arthaśāstra die Werke aller früheren Meister inhaltlich zusammengefaßt seien. Wenn das Kauṭilya ein Schulprodukt wäre, so würde es sich auf die Schultradition und nicht auf frühere Meister, die ja als konkurrierende Schulhäupter gegolten hätten, berufen haben. Der Wortlaut unsrer Stelle läßt also auf einen individuellen, von jeder Schule unabhängigen Verfasser schließen. Dasselbe ist aus dem Schlußverse von I 1 zu entnehmen. Derselbe lautet:

sukhagrahaṇavijñeyaṃ tattvārthapadanīṣṭam |
Kauṭilyena kṛtaṃ śāstraṃ vimuktāgranthavistaram ||

»Kauṭilya hat dieses Lehrbuch geschrieben, das leicht zu fassen und zu studieren ist, genau in Gegenständen, Begriffen und Worten, frei von Weitschweifigkeit.« So spricht wohl der Verfasser eines zum Selbstunterricht bestimmten Lehrbuches. Ein für die Schule bestimmtes Textbuch, ein Sūtra, braucht nicht *sukhagrahaṇavijñeya* zu sein: für das Verständnis hat der Lehrer, die Schule zu sorgen.

Die zweite Stelle lautet:

sarvaśāstrāṇy anukramya prayogam upalabhya ca |
Kauṭilyena narendrārthe śāsanasya vidhau kṛtaḥ ||

»Nach Einsicht aller Śāstras und mit Berücksichtigung der Praxis hat Kauṭilya zum Nutzen des Königs diese Vorschrift über die Urkunden verfaßt.« Dieser Vers bezieht sich nur auf das betreffende Kapitel *śāsanādihikāra*; es nimmt also Kauṭilya ein besonderes Verdienst für sich in Anspruch, wahrscheinlich weil dieser Gegenstand vor ihm, sei es überhaupt nicht oder doch nur ungenügend behandelt worden war. Die persönliche Note ist hier unverkennbar. Würde ein Schulkompilator sich gerühmt haben, einem Bedürfnis des Königs Rechnung zu tragen?

Die Verse am Schlusse des Werkes lauten:

ecaṃ śāstram idaṃ yuktam etābhis tantrayuktibhiḥ |
avāptau pālāne cōktaṃ lokasyāśya parasya ca ||
dharmam arthaṃ ca kāmāṃ ca pravartayati pāti ca |

*adharmānarthavidveṣān idaṃ śāstram niḥanti ca ||
yeṇa śāstram ca śāstram ca Nandarāja-gatā ca bhūh |
amarṣeṇo'ddhṛtāny āśu tena śāstram idaṃ kṛtam ||*

»So ist dieses zur Erlangung und Erhaltung dieser und jener Welt dienende Śāstra im Verein mit diesen (im letzten Kapitel behandelten) methodischen Begriffen vorgetragen. Recht, Nutzen und Genuß schafft und schützt dieses Śāstra, und es wehrt Unrecht, Nachteil und Mißvergnügen ab. Er, der Wissenschaft und Kriegskunst so wie die dem König Nanda verfallene Erde schnell und zornmütig gerettet hat, hat dieses Lehrbuch verfaßt.«

Der erste dieser drei Verse nimmt Bezug auf das letzte Kapitel (über die methodischen Begriffe) und auf die ersten Worte des Buches: *prthivyā lābhe pālāne ca*. Der zweite Vers verspricht die Erlangung des *trivarga* dem, der dieses Śāstra kennt, wie dies in ähnlicher Weise in zum Teil gleichem Ausdruck das Kāmasūtra tut S. 370: *dharmam arthaṃ ca kāmaṃ ca* usw. Der letzte Vers endlich sagt, wer der Verfasser ist, nicht durch Nennung seines Namens, der ja schon zweimal vorgekommen war, sondern durch Aufzählung seiner Verdienste in unübertrefflicher Kürze. Das ist kein Selbstlob: so spricht ein Mann, der auf der Höhe des Ruhmes steht. Aber trotz des durch keine erheuchelte Bescheidenheit verschleierte Selbstbewußtseins fühlt man doch aus den Worten des Reichskanzlers Candraguptas eine höfische Rücksicht heraus, nämlich, daß er den Namen seines Herrn nicht nennt, den er auf den Thron gehoben hatte; denn in diesem Zusammenhange hätte es dessen Mißfallen erregen können. Kāmandaki dagegen, der ohne solche Rücksichten den großen Meister verherrlichen konnte, preist als dessen Tat den Sturz Nandas und die Thronerhebung Candraguptas in je einem Verse (I 4. 5). Wenn ein Späterer eine *praśasti* dem Buche hinzugesetzt hätte, so würde es wohl ein breites Eulogium wie bei Kāmandaki geworden sein. — Was die Worte *amarṣeṇo'ddhṛtāny āśu* im letzten Verse auf das Arthaśāstra bezogen besagen sollen, verdient genauer erörtert zu werden. *amarṣa* ist, möglichst allgemein gefaßt, die durch das Verhalten des Gegners bewirkte Gereiztheit¹; *uddhṛta* hat hier als Grundbedeutung etwa »wieder in sein Recht einsetzen« und ist je nach seinem Objekt verschieden zu übersetzen, in bezug auf die Wissenschaft etwa mit »reformieren«. Der Sinn von Kauṭīlyas Äußerung ist also wohl der, daß er sich über

¹ Vergleiche die Definition im Rasagaṅgādhara S. 88: *parakṛtāvajñādīnānūparādhajanyo maunavākparusyaśādikāraṇibhūtaś cittaṛttivīṣeṣo 'marṣaḥ*. Ähnlich schon bei Bharata S. 80: *amarṣo nāma vidyaisvaryaḥ abalākṣiptasyā 'pamānitasya vā samutpadyate*. Diese Definitionen gelten zunächst für Gedichte und Dramen.

die Beschränktheit seiner Vorgänger geärgert und sich kurzerhand (*āśu*) über ihren Doktrinarismus hinweggesetzt habe: es liegt darin etwas von der Geringschätzung der »Professoren« seitens des Staatsmannes, aus der auch Bismarck kein Hehl machte. Dieser Standpunkt Kauṭilyas kommt in seinem Werke zum Ausdruck einerseits durch die überaus häufige Ablehnung der Lehren der *ācāryas*, anderseits durch die Aufnahme wichtiger Materien in das Śāstra, die seine Vorgänger in demselben nicht behandelt hatten, aber in einem brauchbaren Handbuche der Staatskunde nicht entbehrt werden können. Der Einklang, in dem Kauṭilyas Äußerungen mit der Beschaffenheit seines Werkes stehen, und der persönliche Charakter, den sie tragen, würden schwer zu verstehen sein, wenn in ihnen nicht der Verfasser selbst spräche. Ein Späterer, der sein Elaborat oder die Kompilation der Schule auf den Namen des berühmten Staatsmannes fälschen wollte, würde den richtigen Ton sicher verfehlt haben. Von dieser Seite aus muß also die höhere Kritik die Echtheit des Kauṭīliya anerkennen.

Vielleicht wird sich mancher deshalb schwer entschließen können, an die Echtheit des Kauṭīliya zu glauben, weil ja literarische Fälschung in Indien von je in ausgedehntestem Maße an der Tagesordnung gewesen ist. Denn ist es nicht etwa eine Fälschung, wenn sich ein Werk als von Manu, Yājñavalkya, Vyāsa oder von sonst irgendeinem Gott oder Ṛṣi verkündet (*prokta*) ausgibt? Aber eine Fälschung auf den Namen einer historischen Persönlichkeit mit studierter Anpassung des Werkes an letztere wäre nicht mehr eine *pia fraus*, sondern ein raffinierter Betrug, der nicht der indischen Anlage entspricht. Denn es ist nicht, wie wenn beispielsweise irgendein Traktat oder Kommentar durch die Kapitelunterschrift dem Śāṅkara zugeschrieben wird; das Kauṭīliya ist ein Meisterwerk ersten Ranges und als solches durch die lange Reihe der Jahrhunderte anerkannt. Wer ein solches Werk schreiben konnte, hätte an einem krankhaften Mangel von Selbstbewußtsein leiden müssen, wenn er, um ihm zur Anerkennung zu verhelfen, es unter fremdem Namen in die Welt gesandt hätte. — Eine andere, in Indien häufige falsche Autorenangabe, die mehr ein Verschweigen der Wahrheit als eine Fälschung ist, besteht darin, daß der Verfasser nicht seinen eigenen Namen, sondern den seines Patrons nennt, der die Abfassung des Werkes veranlaßt, mehr oder weniger beeinflußt oder gar geleitet haben mag; ein naheliegendes Beispiel bieten die vielen unter dem Namen Bhojas, Königs von Dhārā, gehenden Werke. Eine solche Entstehung scheint bei der oben beleuchteten Art, wie Kauṭīliya sich die Abfassung des Werkes als persönliches Verdienst anrechnet, beim Kauṭīliya ausgeschlossen zu sein; übrigens würde, selbst wenn es der Fall wäre, das Alter des Werkes davon nicht berührt werden. Dagegen will ich nicht

in Abrede stellen, daß Kauṭīliya für manche Partien seines Werkes, namentlich für solche, die über technische Details handeln, Mitarbeiter gehabt habe: Beamte, die in den betreffenden Verwaltungszweigen tätig waren, mögen ihm das Material geliefert und er nur dessen Redaktion besorgt haben. Ähnliches läßt sich auch sonst beobachten, z. B. in Arjunavarmadevas Kommentar zum Amaruka, in dem man deutlich zwischen den Worten des fürstlichen Autors und den gelehrten Beiträgen seiner Pandits unterscheiden zu können glaubt. Aber auch dieser Vorbehalt tut der Echtheit des Kauṭīliya keinen Abtrag.

Endlich könnte man Bedenken tragen, anzunehmen, daß gerade das Kauṭīliya als einziges literarisches Denkmal aus jener frühen Zeit erhalten blieb¹, wofür das »*habent sua fata libelli*« keine ausreichende Erklärung böte. Auch ich betrachte seine Erhaltung nicht lediglich als einen unverhofften glücklichen Zufall, sondern möchte betonen, daß epochemachende Meisterwerke, zu denen unzweifelhaft das Kauṭīliya gehört, dies vor andern noch so tüchtigen Leistungen voraus haben, daß sie nicht veralten, sondern kanonische Geltung bekommen. So ist aus noch älterer Zeit Yāskas Nirukta, aus etwas jüngerer Patañjalis Mahābhāṣya erhalten geblieben. Das hohe Ansehen, in dem solche Werke stehen, schützt sie nicht nur vor dem Zahn der Zeit, sondern auch vor der Hand mutwilliger Interpolatoren. In letzterer Beziehung wurde das Kauṭīliya überdies noch geschützt durch die in ihm enthaltene Aufzählung der Prakaraṇas und die Angabe seines Umfangs, wie ja auch ähnliche Angaben im Kāmasūtra enthalten sind. Wir haben also eine gewisse Gewähr dafür, daß unser Text keine größeren Erweiterungen erlitten hat; ob Kürzungen im einzelnen stattgefunden haben, wird eine kritische Durcharbeitung des Textes entscheiden müssen.

Das Gesamtergebnis unserer Untersuchung ist einerseits, daß der Verdacht gegen die Echtheit des Kauṭīliya unbegründet ist, andererseits, daß die einhellige indische Überlieferung, nach der das Kauṭīliya das Werk des berühmten Ministers Candraguptas ist, durch eine Reihe innerer Gründe aufs entschiedenste bestätigt wird.

¹ Hier sei noch hervorgehoben, daß man in spätklassischer Zeit keine sichere Tradition mehr über die vor- und frühklassischen Schriftsteller hatte und sie daher nicht auseinanderhalten konnte. So identifizieren die Lexikographen (Trikaṇḍaśeṣa II 365f., Abhidhānacintāmaṇi III 517f.) mit Kauṭīliya folgende Schriftsteller: die beiden Vātsyāyanas (Mallanāga und Pakṣilasvāmin), Drāmila und Aṅgula. Sollte es vielleicht auf dieser Verwechslung Vātsyāyanas mit Kauṭīliya beruhen, daß der Kommentator zum Kāmandakiya, wie oben S. 842, Anm. 1 angegeben ist, den Verfasser des Kāmasūtra als *asmadguru* bezeichnet?