Kultur-, Sprach- und Literarhistorisches aus dem Kauṭīliya.

VON HERMANN JACOBI
in Bonn.

Bis vor kurzem war das älteste, mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit datierbare Werk der Sanskritliteratur Patañjalis Mahābhāṣya etwa aus der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts. Durch die Auffindung und Veröffentlichung des Kauṭīliya, der Staatskunde des Kauṭīliya, ist die chronologisch gesicherte Basis für kultur- und literarhistorische Untersuchung bis an die Wende des 4. und 3. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung weiter hinausgerückt. Die Abfassungszeit dieses Werkes steht nämlich fest durch die Person seines Verfassers Kauṭīliya, auch Viṣṇugupta und Cāṇakya genannt. Denn dieser ist, wie er selbst am Schlusse des Werkes in einem von stolzem Selbstbewußtsein getragenen Verse sagt, derjenige, welcher die Dynastie der Nandas stürzte: der berühmte Minister Candraguptas. Da nun Candragupta, der ΚΑΝΔΡΑΚΟΤΤΟΣ der griechischen Schriftsteller, zwischen 320 und 315 v. Chr. zur Regierung gelangte, so muß die Abfassung des Kauṭīliya um 300 v. Chr., eher einige Jahre früher als später, angesetzt werden.

Aber nicht nur das gesicherte Alter des Kauṭīliya macht es für uns zu einer historischen Quelle allerersten Ranges; es kommt noch ein zweites gewichtiges Moment hinzu, nämlich, daß sein Verfasser lange die oberste Stelle in der Verwaltung und Leitung eines großen Staates innehatte, an dessen Begründung und Einrichtung er den wesentlichsten Anteil hatte. Wenn ein solcher mit vielseitiger Sachkenntnis ausgerüsteter Mann, die Arbeiten vieler Vorgänger zusammenfassend, ein einheitliches arthaśāstra schreibt¹, so gibt er keine gelehrte Compilation², sondern ein mit der ihm aus eigenster Erfahrung gründlich bekannten Wirklichkeit übereinstimmendes Bild staatlicher Verhältnisse. Ja, es ist schwer zu glauben, daß er bei seiner Darstellung, z. B. der

¹ Vgl. die Eingangsworte: *pr̥thivyā lābhe pālāne ca yāvanty arthaśāstrāṇi pūrvācāryaiḥ prasthāpitāni prāyaśas tāni samhṛtyai'kam idam arthaśāstram kṛtam.*

² Vgl. den Schlußvers *amarṣeṇa — śāstram — uddhṛtam.*

staatlichen Einrichtungen, der Kontrolle des Wirtschaftslebens (im *adhyaśapracāra*) und der Rechtspflege (im *dharmasthīya*) usw., nicht den Zweck verfolgt habe, seinem Fürsten und dessen Ratgebern die von ihm erprobten Grundsätze der Verwaltung zu überliefern. Darum ist das *Kauṭīliya* eine viel zuverlässigere Quelle für unsere Kenntnis staatlicher und sozialer Verhältnisse des alten Indiens als *Manu* und ähnliche Werke, bei denen man oft im Zweifel ist, wie weit die in ihnen enthaltenen Angaben und Vorschriften theoretische Forderungen ihrer brahmanischen Verfasser sind und wie weit sie ursprünglich praktische Bedeutung hatten. Dieser verdächtige Charakter so vieler brahmanischer Quellen in Verbindung mit der Unsicherheit ihrer Datierung hat ihnen ein berechtigtes Mißtrauen und von gewisser Seite sogar Geringschätzung gegenüber andern von ihnen unabhängigen Quellen eingetragen. Prof. T. W. RHYS DAVIDS hat in seinem höchst verdienstlichen Werke *Buddhist India*, London 1903, preface S. III f., den Gegensatz zwischen den Vertretern der beiden Geschichtsauffassungen, der auf brahmanischen Quellen und der auf andern beruhenden, in einer den Tatsachen kaum entsprechenden Weise so dargestellt, als ob sich erstere allein im Besitze der Wahrheit glaubten. »Wherever they (i. e. such sentiments) exist the inevitable tendency is to dispute the evidence, and turn a deaf ear to the conclusions. And there is, perhaps, after all, but one course open, and that is to declare war, always with the deepest respect for those who hold them, against such views. The views are wrong. They are not compatible with historical methods, and the next generation will see them, and the writings that are, unconsciously, perhaps, animated by them, forgotten.« In diesem Streite (vorausgesetzt er existiere) werden wir als gewichtigsten Zeugen *Kauṭīliya* anrufen, der ja ein halbes Jahrhundert vor der Epoche schrieb, in der der Buddhismus überwiegenden politischen Einfluß gewann. Aus seinen Angaben folgt mit Notwendigkeit der Schluß, daß der Staat, den er lenkte und andere vor seiner Zeit, durchaus auf derjenigen brahmanischen Grundlage errichtet war, welche *Manu*, das *Mahābhārata* und die späteren brahmanischen Quellen überhaupt, wenn auch mit einzelnen Übertreibungen priesterlicher Eiferer, postulierten. Hierfür kommt hauptsächlich der 3. *adhyāya* des ersten *adhikaraṇa* in Betracht, die *trayīsthāpamā*, von der ich eine möglichst wörtliche Übersetzung folgen lasse. Nachdem *Kauṭīliya* die *Veden* inklusive den *itihāśaveda* und die sechs *vedāṅga* aufgezählt hat, fährt er fort:

»Die bekannte Lehre der Theologie ist (für das *arthaśāstra*) nützlich, weil sie die besondern Pflichten der Kasten¹ und *Āśramas* fest-

¹ Vgl. *Manu* I 88—91; vgl. *Mahābhārata* XII 60, 8 ff. 61.

stellt. Die Pflicht des Brahmanen ist: lernen¹, lehren, opfern, für andere Opfer darbringen, geben und Gaben annehmen; die des Kṣatriya: lernen¹, opfern, geben, vom Waffenhandwerk leben und die Menschen beschützen; die des Vaiśya: lernen¹, opfern, geben, Ackerbau, Viehzucht und Handel treiben; die des Śūdra: den Ariern zu gehorchen, Erwerb², die Funktionen der Handwerker und der Mimen (kuśilava).«

»Der Haushälter (2. āśrama) lebt von seinem Berufe, heiratet gleichgestellte Mädchen aus einem andern Gotra und wohnt ihnen in der richtigen Zeit bei, er spendet Göttern, Manen, Gästen und seinen Dienern und genießt selbst, was davon übrigbleibt. Dem Vedenschüler (1. āśrama) liegt ob, den Veda zu studieren, das Opferfeuer zu bedienen und zu baden, bis zu seinem Lebensende³ bei seinem Lehrer oder, in Ermanglung desselben, bei dessen Sohne oder bei einem Mitschüler zu wohnen. Dem Eremiten (3. āśrama) liegt ob: keusch zu sein, auf dem Boden zu schlafen, Haarflechten und ein Antilopenfell zu tragen, das Agnihotra darzubringen und zu baden, Götter, Manen und Gäste zu ehren und von Walderzeugnissen sich zu ernähren. Dem Asketen (4. āśrama) liegt ob: seine Sinne zu bezähmen, weltlicher Geschäfte sich zu enthalten, jeglichem Besitz und Verkehr zu entsagen, zu betteln, im Walde, aber nicht an demselben Orte, zu wohnen, sich äußerlicher und innerlicher Reinheit zu befeißigen, nichts Lebendiges zu töten, Wahrhaftigkeit, Neidlosigkeit, Wohlwollen und Langmut zu üben.«

»Die Erfüllung der eigenen Pflichten führt zum Himmel und zur ewigen Glückseligkeit; bei ihrer Vernachlässigung geht die Welt zugrunde ob der allgemeinen Verwirrung (*saṃkara*).«

»Darum soll der Fürst die Menschen an der Übertretung ihrer Pflichten verhindern; denn wenn er diese Pflichten zur Beobachtung bringt, so geht es ihm gut hier und nach dem Tode.«

»Denn ein nach dem Veda geleitetes Volk, bei dem die Richtschnur der Āryas innegehalten wird und die Ordnung der Kasten und Āśramas feststeht, gedeiht, es verkommt nicht.«

Man beachte, daß in diesem ganzen Abschnitt Kauṭilya keine gegnerischen Ansichten erwähnt; wir dürfen daher annehmen, daß, was er sagt, auch schon bei seinen Vorgängern galt und unangefochtener Grundsatz war. — Was nun das Kastensystem betrifft, so hat auch für Kauṭilya die Theorie der Mischkasten Geltung; er gibt die Abstammung von *anulomas* und *pratilomas* und weiterer Mischlinge

¹ Nämlich den Veda studieren.

² *vārtā*; diese besteht in Ackerbau, Viehzucht und Handel 1, 4 S. 8. Manu läßt für ihn nur zu, den übrigen Kasten willig zu gehorchen, I 91.

³ Natürlich sofern er nicht in den Stand des Haushälters übertritt.

zwischen diesen, im ganzen von 17 Mischkasten. Doch ist seine Aufzählung nicht erschöpfend, da er sie mit den Worten *ity ete 'nye cā 'ntarālāh* schließt. Auch in dieser Beziehung steht das Kautīliya auf demselben Standpunkt wie die brahmanischen Rechtsbücher, wenn auch in ihm die Theorie der Mischkasten nur in ihren Grundzügen vorgetragen wird und noch weit von dem komplizierten System Manus entfernt ist. Es steht somit fest, daß im 4. Jahrhundert v. Chr. und vorher der indische Staat auf brahmanischer Grundlage ruhte, wie der europäische im Mittelalter auf christlicher. Die soziale Ordnung galt als durch den Veda festgesetzt, die Superiorität der Brahmanen und ihre privilegierte Stellung war eine feststehende Tatsache. Ein praktischer Staatsmann mußte die historisch gewordenen Verhältnisse als ein Gegebenes hinnehmen; einen Eingriff darein schreibt das Kautīliya nicht vor, auch nicht um die vedische Theorie zu größerer Geltung zu bringen. An den bestehenden Verhältnissen, die man sich, ob mit Recht oder Unrecht, aber jedenfalls tatsächlich, als auf den Veda gegründet dachte, eigenmächtig zu ändern, wird den indischen Staatsmännern ebenso fern gelegen haben, als Fürsten des europäischen Mittelalters, an der Ordnung der Stände zu rütteln. Und wenn nun auch manche Vorkommnisse im brahmanischen Indien sehr wenig mit der brahmanischen Theorie übereinstimmen mochten, was übrigens zum Teil von den Indern selbst eingeräumt und im *āpaddharma* erörtert wird, so hörte jene darum doch nicht auf, ein Hauptfaktor in der historischen Entwicklung zu sein, gerade wie die kirchliche Lehre in unserm Mittelalter es blieb, trotzdem es in der Wirklichkeit oft sehr unchristlich herging. Für unsere Kenntnis des alten indischen Staates wird das Kautīliya unsere zuverlässigste Quelle bleiben; bei der Benutzung der buddhistischen und jainistischen Quellen wird man immer den sektarischen und durch die soziale Stellung ihrer Autoren beschränkten Gesichtspunkt derselben in Anschlag bringen müssen. Die nichtliterarischen Denkmäler aber, wie Bildwerke, Münzen usw., haben zunächst nur für ihre Zeit Geltung.

Hier ist nun der Punkt, von dem aus wir zu einer objektiven Würdigung der Ansicht Prof. RHYS DAVIDS von der brahmanischen Geschichtstäuschung gelangen können. Die nichtliterarischen Denkmäler beginnen mit Aśoka. Dieser große Kaiser ist dazu gekommen, nach Grundsätzen zu regieren, für welche die Brahmanen nicht die Autorität waren; er wurde Buddhist und trat zuletzt gar in den Orden ein. Der Erfolg war, daß mit seinem Tode sein beinahe ganz Indien umfassendes Reich in Trümmer ging. Aber in seiner 37jährigen Regierung mögen die alten Grundlagen des Staates in bedenklicher Weise erschüttert worden sein: es trat der gefürchtete *saṃkara* ein,

vor dem die Staatslehrer immer gewarnt hatten und der noch in der späteren Literatur wie ein Gespenst umgeht, der dann in denjenigen Landesteilen, deren Herrschaft nichtarische Fürsten an sich gerissen hatten, noch einen längeren Zeitraum obwaltete. Als dann die Reaktion eintrat, hatten die Brahmanen viel verlorenes Terrain zurückzuerobern; das Kauṭīliya und andere arthaśāstra, wo solche sich erhalten hatten, zeigten ihnen, was einst der brahmanische Staat war, den wieder einzuführen sie sich bemühten. Daß sie in diesem Eifer oft zu weit gingen, liegt in der Natur der Sache: daher die Intoleranz und Überhebung, die Überschwenglichkeit der brahmanischen Anmaßung, die sich in den späteren Rechtsbüchern und ähnlichen Quellen des öftern breitmacht. — Wir dürfen also die Zustände, wie sie unter Aśoka eintraten und zum Teil noch länger andauerten, durchaus nicht als die normalen betrachten. Aśokas Zeit war nur eine Episode, die allerdings tiefgehende Spuren hinterließ. Aber die brahmanische Weltanschauung kämpfte gegen den unbrahmanischen Geist an und erfocht auch zuletzt, namentlich unter Kumārilas und Śaṅkaras Ägide, einen nur allzu vollständigen Sieg. Die angebliche Geschichtsfälschung der Brahmanen, soweit ihr Ideal vom Staate in Betracht kommt, beruht auf ihrer Kenntnis der alten Staatseinrichtungen, welche die Bekanntschaft mit dem Kauṭīliya und wahrscheinlich noch anderen älteren arthaśāstras wach hielt; die Fälschung, wenn von einer solchen geredet werden kann, besteht nur darin, daß sie den Inhalt der alten artha- und dharmasāstras in solchen Werken wie Manu, Yājñavalkya usw. nach ihrer Auffassung und dem Charakter ihrer Zeit gemäß dargestellt haben.

Wenn wir auch aus dem Kauṭīliya zunächst nur den Zustand des brahmanischen Staates im 4. Jahrhundert v. Chr. kennen lernen, so können wir doch auf Grund seiner Angaben auch auf die Verhältnisse der vorausgehenden Zeit schließen. Denn jenes Werk beruht ja, wie sein Verfasser in den oben zitierten Eingangsworten bekennt, auf den Werken seiner Vorgänger, die er, wo er ihre Angaben oder Vorschriften nicht billigt, nennt, um sie in den betreffenden Punkten zu widerlegen und zu verbessern. Weicht er von allen seinen Vorgängern oder vielleicht nur von der Mehrzahl derselben ab, so führt er deren Ansicht mit den Worten *ity ācāryāḥ*¹, die seinige mit *iti Kauṭīliyaḥ* an; häufig aber setzt er sich mit den Ansichten einzelner namhaft gemachter Autoren auseinander. Auf diese Weise lernen wir die Namen einer Reihe von Schulen und einzelnen Verfassern von Artha-

¹ Darauf folgt in III 7 *ity apare*, in VIII 1 werden nach der Ansicht der *ācāryas* noch diejenigen einer Reihe von Autoren genannt, die einzeln von Kauṭīliya widerlegt werden. Ansichten der *ācāryas* werden mehr als fünfzigmal erörtert.

sāstras (oder vielleicht auch nur einzelner Teile desselben) kennen. Es sind folgende Schulen: die Mānavāh, Bārhaspatyāh¹, Auśanasāh, Āmbhīyāh, Pārāśarāh, und Autoren: Parāśara, Pārāśara, Bhāradvāja, Piśuna, Kauṇapadanta, Vātavyādhi, Bāhudantīputra, Viśālākṣa, Kātyāyana, Kaṇiṅka Bhāradvāja, Dirgha Cārāyaṇa, Ghoṭamukha, Kiṅjalka, Piśunaputra; die letzten sechs von Kātyāyana an werden nur einmal (V 5, S. 251) genannt, allerdings mit dem sonst noch mehrfach erwähnten Piśuna zusammen, und zwar bei einem sachlich mit der Materie des Arthaśāstra kaum zusammenhängenden Gegenstande, nämlich auffälligen und darum bedeutsamen Veränderungen von Dingen². Aber auch nach Abzug der zuletzt Genannten bleiben immerhin noch zwölf Autoritäten übrig, die vor Kauṭilyā über das Niti- und Artha-

¹ Nach Vātsyāyana (Kāmasāstra I 1, S. 4) hat Manu Svāyambhuva das ursprüngliche Dharmaśāstra, Bṛhaspati das Arthaśāstra verfaßt.

² Ein Cārāyaṇa wird von Vātsyāyana (Kāmasūtra I 1, S. 6) als Verfasser des *sādhāraṇam adhikaraṇam* und Ghoṭakamukha als der des *Kaṇyāprayuktakam* genannt. Wahrscheinlich sind diese Autoren identisch mit den von Kauṭilya genannten. Wenn man die obigen Personennamen näher betrachtet, so muß auffallen, wie viele von ihnen Spottnamen sind: Vātavyādhi »der an Windkrankheit leidet«; Ghoṭakamukha »der mit dem Pferdegesicht«; Kauṇapadanta »der mit den Teufelszähnen« (*kuṇapa* Leichnam, *kauṇapa* daher wohl Leichendämon); Piśuna »der Hinterbringer«; Kiṅjalka »der Staubfaden«, sei es so dünn oder so gelb wie ein Staubfaden; Bāhudantīputra »der, dessen Mutter Zähne wie Arme hat«. Bei den drei folgenden ist eine körperliche Eigenschaft, die wohl nicht gerade lobend gemeint ist, in den Namen aufgenommen: Dirgha Cārāyaṇa »der lange C.«; Kaṇiṅka Bhāradvāja »der kleine Bh.« (*kaṇiṅka* = *kaṇīka*); Viśālākṣa »der mit den großen Augen«. Aus dem Kāmasūtra erwähne ich noch Goṇikāputra »Sohn der Kuh« (*goṇī* nach Patañjali zu I 1, 1, v. 6 ein *apabhraṃsa* für *gauḥ*). In diesem Namen wie in Bāhudantīputra wird nach indischer Gewohnheit die Mutter beschimpft. — Diese Art von Namengebung wirft ein eigentümliches Licht auf die literarische Etikette jener Zeit, von der sich übrigens schon in den Upaniṣads Spuren finden. Gleichzeitig erscheinen aber diese Namen auch als individuelle Bezeichnungen. Es ist daher schwer zu glauben, daß Goṇikāputra, der von Vātsyāyana genannte Verfasser des *Pāradārikam*, ein anderer als der von Patañjali (zu I 4, 51) genannte gleichnamige Grammatiker sei, um so mehr, als auch Gonardīya eine Autorität im Kāmasāstra (*Bhāryādāhikārikam*) ist, und ein gleichnamiger Verfasser von Kārikās von Patañjali erwähnt wird (siehe KIELHORN, J. A. 1886, S. 218 ff.). Ist diese Vermutung richtig, so gewinnen wir auch für diese Grammatiker einen chronologischen Anhaltspunkt, insofern jene Autoritäten im Kāmasāstra jünger sind als Dattaka, der auf Antrieb der Hetären von Pāṭaliputra das Vaiśika verfaßte. Er lebte frühestens in der letzten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr., weil Pāṭaliputra erst um die Mitte des Jahrhunderts zur Hauptstadt gemacht wurde. Daß übrigens Grammatiker auch als Autoritäten des Kāmasāstra auftreten, ist schließlich nicht viel wunderbarer, als wenn ein Jahrtausend später vielfach Philosophen auch als Poetiker sich einen Namen gemacht haben. — Betreffs Kauṇapadanta ist noch zu erwähnen, daß es nach Trikāṇḍaśeṣa II 8, 12 (V. 387) ein Beinamen Bhiṃmas ist. Ein Bhiṃma wird als Verfasser eines Arthaśāstra (Bhāradvāja, Viśālākṣa, Bhiṃma, Pārāśara) und Vorgänger Viṣṇuguptas in Śloken genannt, die in der alten Tikā (upādhyāyanirapekṣā) zu Kāmandaki, S. 137, zitiert werden. Beachtenswert ist, daß der Verfasser dieser Tikā von Vātsyāyana, dem Verfasser des Kāmasūtra, als *asmad guru* spricht (S. 136). Siehe Nachtrag S. 973.

śāstra gehandelt haben. Er selbst ist offenbar der letzte selbständige Verfasser eines Nītiśāstra; seine Nachfolger, wie Kāmandaki, haben nur den bereits abgeschlossenen und feststehenden Stoff jener Wissenschaft in neuer, zeitgemäßer Form dargestellt, wobei sie das Wegließen, was veraltet war, nämlich den *adhyakṣapracāra*, oder anderswo systematisch behandelt war, wie das *dharmasthūya* im Dharmasāstra. Zu dieser Entwicklung des Artha- und Nītiśāstra bietet diejenige des Kāmasāstra eine interessante Parallele. Wenn wir von Nandin, Mahādevas Diener, und Śvetaketu, Uddālakas Sohn, als den beiden ersten, wahrscheinlich mythischen Verfassern des Kāmasāstra absehen, finden wir Bābhavya Pāñcāla als Verfasser eines sehr ausführlichen Kāmasāstra¹, dann sieben Verfasser einzelner Teile und zuletzt Vātsyāyana, der diese »Wissenschaft« zum Abschluß brachte, während spätere Autoren nur Neubearbeiter des überkommenen Stoffes sind.

Die zahlreichen, von Kauṭīliya erwähnten Vorgänger lassen auf ein reges Interesse an dem Nītiśāstra im 4. und 5. Jahrhundert v. Chr. und wahrscheinlich noch früher schließen. Die notwendige Voraussetzung für das sich so dokumentierende Interesse an der Staatskunde ist, daß damals eine Zeit lebhafter staatlicher Entwicklung war, die zu theoretischer und systematischer Behandlung der einschlagenden Aufgaben und Fragen anregte. Da verdient denn besondere Beachtung, daß Kauṭīliya in II 1 (*Janapadaniveśa*) die Aussendung von Kolonisten und die Organisation von Kolonien² bespricht, und zwar handelt es sich dabei um Ländermassen von 800—200 Dörfern, die in Distrikte von je 10 Dörfern eingeteilt werden. Die Anlegung von Kolonien war also im 4. und 5. Jahrhundert v. Chr. ein aktuelles Problem, mit dem sich die Lehrer des Arthasāstra beschäftigen mußten. Hierin glaube ich eine Bestätigung dessen finden zu dürfen, wozu mich Erwägungen anderer Art über »die Ausbreitung der indischen Kultur«³ geführt haben. Zur Zeit Kauṭīliyas dürfte die Brahmanisierung des Dekhans längst abgeschlossen gewesen sein; vermutlich war der Osten und Südosten, also Hinterindien, schon damals das Ziel kolonisatorischer Be-

¹ Auf ihn beruft sich Vātsyāyana nicht nur öfters in seinem Werke, sondern sagt auch in einem der Schlußverse noch ausdrücklich: *Bābhaviyāṅś ca sūtrārthān āgamaṃ svimīṣya ca | Vātsyāyanaś cakāre 'daṃ Kāmasūtram yathāvidhi.* — Übrigens wird auch einmal eine Ansicht der Uddālakis derjenigen der Bābhaviyas gegenübergestellt VI 6, S. 358f. Vermutlich hat Vātsyāyana diese Notiz bei den Bābhaviyas gefunden. Nach dem Kommentar S. 7 waren nämlich die früheren Werke verloren *utsanna eva*, das von Bābhavya aber noch hier und da vorhanden.

² (*bhūtapūrvam*) *abhūtapūrvam vā janapadam (paradeśāpavāhanena) svadeśābhiṣyanlavamanena vā niveśayet.* Ich klammere ein, was nicht auf eigentliche Kolonisierung Bezug zu haben scheint.

³ Internationale Wochenschrift V, S. 385 ff.

strebungen. Es ist nämlich wahrscheinlich, daß einst die Hauptmasse Hinterindiens in indische Herrschaften aufgeteilt und für die indische Kultur gewonnen war, deren Spuren aber durch die Einwanderung der Barmanen und Siamesen verwischt worden sind. Die indischen Reiche von Campā und Cambodja, deren Bestehen wir an der Hand der Inschriften und Baudenkmäler bis in die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung zurückverfolgen können, müssen wohl als stehengebliebene Reste aufgefaßt werden, die durch das Verschwinden der Zwischenglieder isoliert erscheinen.

Im Anschluß hieran möge bemerkt werden, daß ich von außerindischen Ländern nur China erwähnt gefunden habe. In II 11, S. 81 werden nämlich Seidenbänder, die im Lande China produziert werden, aufgeführt¹. Damit ist der Name *cīna* für China für 300 v. Chr. gesichert, wodurch also die Herleitung des Wortes China von der Dynastie der Thsin (247 v. Chr.) endgültig beseitigt ist. Andererseits ist die Notiz auch deshalb von Interesse, weil sie den Export chinesischer Seide nach Indien im 4. Jahrhundert v. Chr. beweist.

Mit der Frage nach dem Werte brahmanischer Quellen für unsere Kenntnis altindischer Zustände steht in sachlichem Zusammenhang eine andere, nämlich wie weit sich der Gebrauch des klassischen Sanskrits in den ersten vorchristlichen Jahrhunderten erstreckte. Bekanntlich sind die ältesten Inschriften von Aśoka an mehrere Jahrhunderte hindurch nur in Prakrit abgefaßt. Man hat daraus geschlossen, daß das Sanskrit in brahmanischen Schulen ziemlich spät entstanden sei und längere Zeit nur als gelehrte Sprache bestanden habe; es sei erst allmählich zu ausgebreiteter Anwendung gelangt, um vom 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. an zur literarischen Sprache von ganz Indien zu werden².

Obwohl diese Behauptung meines Erachtens schon durch die Tatsache, daß die Sprache des alten Epos Sanskrit war, hinfällig wird,

¹ *kauseyaṃ cīnapattās ca cīnabhūmijāh.*

² Hr. E. SENART formuliert seine Ansicht folgendermaßen: Pour le sanskrit classique, sa préparation dans le milieu brâhmanique, fondée matériellement sur la langue védique, provoquée en fait par les premières applications de l'écriture aux dialectes populaires, doit se placer entre le III^e siècle avant J.-C. et le I^{er} siècle de l'ère chrétienne. Son emploi publique ou officiel n'a commencé de se répandre qu'à la fin du I^{er} siècle ou au commencement du II^e. Aucun ouvrage de la littérature classique ne peut être antérieure à cette époque. Journ. Asiat. VIII 8, S. 404. Vgl. ebenda S. 334-339. Prof. RHYS DAVIDS entwickelt ähnliche Ansichten, namentlich im 8. und 9. Kapitel seines oben genannten Werkes; S. 153 stellt er die indische Sprachentwicklung in 13 Stufen dar, deren elfte das klassische Sanskrit ist. »For long the literary language only of the priestly schools, it was first used in inscriptions and coins from the second century A. D. onwards; and from the fourth and fifth centuries onwards became the *lingua franca* for all India.«

so dürfte doch von Interesse sein, festzustellen, was wir aus dem Kauṭīliya über Gebrauch und Ausbreitung des klassischen Sanskrits entnehmen können. Zunächst steht die Tatsache fest, daß das Arthaśāstra selbst in Sanskrit abgefaßt ist: tausende von Dingen, Begriffen, Verhältnissen usw. des gemeinen, staatlichen und Wirtschaftslebens finden darin ihre Bezeichnung in Sanskrit, nicht in Prakrit. Die darin behandelten Gegenstände liegen, mit ganz wenigen Ausnahmen, vollständig außerhalb der Sphäre priesterlicher Schulen; beschäftigten sich diese dennoch mit ihnen, so hörten sie auf, »priesterliche« Schulen zu sein und wurden zu dem, was wir als die wissenschaftlichen und literarischen Kreise Indiens bezeichnen müssen. Dieser Schluß gilt nicht nur für Kauṭīlyas Zeit, sondern auch für den vorausgehenden Zeitraum, in dem die von ihm zitierten und benutzten Arbeiten seiner Vorgänger entstanden sind.

Zum Arthaśāstra steht, so paradox diese Behauptung auch klingen mag, das Kāmasāstra in innerem Zusammenhang; denn jedes der drei Gebiete des *trivarga*: *dharma*, *artha* und *kāma*, war wissenschaftlicher oder systematischer Behandlung fähig, und sobald dieselbe zweien dieser Gebiete zuteil geworden war, folgte ihre Ausdehnung auf das dritte mit gewisser Notwendigkeit. Äußerlich verrät sich die Zusammengehörigkeit von Arthaśāstra und Kāmasāstra dadurch, daß beide auf uns gekommenen Werke dieselbe Einrichtung, Lehrmethode und Art des Vortrags befolgten, und sich dadurch als einer Kategorie angehörig sowie von andern Werken unterschieden kennzeichnen. Um nur einiges anzuführen: beide Werke enthalten im Anfang nach den gleichen Worten¹: *tasyā 'yaṃ prakaraṇādadhikaraṇasamuddeśaḥ* die in der Aufzählung der Kapitel bestehende Inhaltsangabe; und der letzte Abschnitt in beiden ist die Geheimlehre, *aupanīśadikam* genannt. Zwei weitere wörtliche Übereinstimmungen, außer der eben genannten, finden sich Kauṭ. I 6, S. 11, Kāmas. I 2, S. 24: *yathā Dāṇḍakyo nāma Bhojaḥ kāmād brāhmaṇakanyām abhimanyamānas sabandhurāṣṭro vinanāśa*, und Kauṭ. IX 7, S. 359, Kāmas. VI 6, S. 353: *artho dharmah kāma ity artha-trivargah — anartho 'dharmah śoka ity anarthatrivargah*; doch steht im Kāmasūtra *dveṣa* für *śoka*. Der Entlehnende ist hier zweifellos Vāt-syāyana², weil er wohl einige Jahrhunderte jünger als Kauṭīliya sein dürfte: seine Erwähnung von *grahalagnabala* III 1, S. 192 scheint Bekanntschaft mit griechischer Astrologie zu verraten, wovon sich im

¹ Kauṭ. S. 1, Kāmas. S. 7.

² Kāmas. I 2, S. 13 beruft er sich auf den *adhyakṣapracāra*, womit wahrscheinlich das so benannte zweite *adhikaraṇa* des Kauṭīliya gemeint ist.

Kauṭīliya noch keine Spur findet¹. Wenn auch unser Kāmasūtra jünger als Kauṭīliya ist, so ist das Śāstra selbst sicher bedeutend älter als er. Von der Entwicklung des Kāmasāstra vor Vātsyāyana ist schon oben die Rede gewesen, und es ist auch bereits in der Anmerkung 2 S. 959 darauf hingewiesen worden, daß Cārāyaṇa, der Verfasser des *sādhāraṇam adhikaraṇam* (Kāmas. I 1, S. 6), d. h. der Anweisung, wie ein Lebemann sich einzurichten habe, und Ghoṭakamukha, der Verfasser des *kanyāprayuktakam* (ebenda), d. h. der Anweisung, wie man sich ein Mädchen zur Gattin macht, mit den von Kauṭīliya zitierten² Autoren Dirgha Cārāyaṇa und Ghoṭamukha wahrscheinlich identisch sind; denn zufällige Namensgleichheit ist unwahrscheinlich, weil dann derselbe Zufall in zwei Fällen eingetreten sein müßte. Ist also das Bestehen zweier Teile oder Disziplinen des Kāmasāstra (adhikaraṇa 1 und 3) zur Zeit Kauṭīliyas wahrscheinlich, so ist es für die 6. Disziplin, das Vaiśika³, sicher, da er sie ausdrücklich bei Gelegenheit des Unterrichts der Hetāre erwähnt (II 27, S. 125): *°vaiśika-kalā-jñānāni gaṇikā dāsī raṅgopajīvanīs ca grāhayato rājamaṇḍalād ājīvaṃ kuryāt*. Daß aber auch die Vorgänger Vātsyāyanas in Sanskrit geschrieben haben, kann nicht wohl zweifelhaft sein; andernfalls würde Vātsyāyana das Verdienst, seine Wissenschaft zuerst in Sanskrit zu lehren, sicherlich geltend gemacht haben⁴. Niemand wird aber behaupten wollen, daß das Kāmasāstra nur innerhalb priesterlicher Schulen gepflegt worden sei. Doch auch beim Dharmasāstra scheint mir dies ausgeschlossen zu sein. Daß ein solches zu Kauṭīliyas Zeit bestand, steht fest, da er es in einer gleich noch zu besprechenden Stelle erwähnt. Seinen Inhalt, soweit nicht auch geistliche Materien dazu gehörten, lernen wir eingehend aus dem 3. adhikaraṇa des Kauṭīliya kennen, dem *dharmasthīya* (S. 147—200), das wir als eine Gesetzgebung für das Reich

¹ In seiner Definition von kāma (S. 13) geht Vātsyāyana von Ideen des Vaiśeṣika aus, welches System Kauṭīliya noch nicht kannte. *śrotatvackakṣurjihvāghrāṇānām ātma samyuktena manasā dhiṣṭitūnām sveṣu sveṣu viṣayeshv ānukūlyataḥ pravṛtīḥ kāmāḥ*. Vgl. V. D. V 2, 15. — Die zugrunde liegende Vorstellung ergibt sich aus folgender Erklärung des Tarkasangraha Dipikā: *ātmā manasā samyujyate, mana indriyaṇa, indriyam arthena; tataḥ pratyakṣaṃ jñānam utpadyate*.

² Nämlich in dem Abschnitt von V 5, der über die Zeichen königlicher Ungnade handelt. Derselbe wird mit den Worten *bhūyaś ca vakṣyāmaḥ* eingeleitet und dürfte darum eine von Kauṭīliya selbst herrührende Ergänzung dessen sein, was seine Vorgänger gelehrt hatten.

³ Nach Kāmas. I 1, S. 7 ist von den 7 Teilen des Kāmasāstra das *Vaiśika* zuerst, und zwar von Dattaka, selbständig behandelt worden.

⁴ Auf den Unterschied von Sanskrit und Deśabhāṣā wird in anderer Beziehung Bezug genommen, wo es vom *nāgaraka* heißt: *nā 'tyantaṃ samskṛtenaiva nā 'tyantaṃ deśabhāṣayā | kathāṃ goṣṭhīṣu kathayāṃ loka bahumato bhavet || I 4, S. 60*.

der Mauryas betrachten müssen. Es kommen darin die mannigfaltigsten Verhältnisse des praktischen Lebens zur Beurteilung, deren Kenntnis und Verständnis wohl am wenigsten in priesterlichen Schulen gefunden werden mochte. Wenn das Dharmaśāstra trotzdem in Sanskrit abgefaßt war — und daran ist ja doch nicht zu zweifeln —, so war Sanskrit eben nicht mehr ausschließlich eine Schulsprache, sondern eine allen Gebildeten verständliche Literatursprache. Denn *dharma*, *artha* und *kāma*, deren systematische Behandlung in Sanskritwerken niedergelegt wurde, ging alle Menschen an, nicht bloß Gelehrte, noch weniger bloß Priesterschulen.

Doch noch mehr. Das Sanskrit war auch offizielle Sprache, deren sich der Fürst in seinen Handschreiben und Erlassen bediente. Der Beweis für diese Behauptung ergibt sich aus dem *śāsanādīhikāra* II 28, S. 70—75. Dies Kapitel handelt über die direkt vom Könige ausgehenden Briefe und Erlasse, die sein Geheimsekretär, *lekḥaka*, nach den Angaben des Königs abzufassen, d. h. zu konzipieren und mündieren hat. Ein *lekḥaka* soll die Qualifikation eines königlichen Rates haben (*amātyasampado 'petaḥ*); worin dieselbe besteht, wird I 9, S. 15 erster Absatz¹, angegeben. Unter anderm soll er *kṛtaśilpaḥ* und *caḥ-ṣuṣmān* sein, d. h. er soll die Künste kennen und die *śāstracakṣuṣmattā* besitzen oder mit andern Worten die *śāstra* gründlich verstehen. Die Kenntnis verschiedener Landessprachen wird nicht gefordert, wie doch hätte geschehen müssen, wenn auch die diplomatische Korrespondenz in Prakrit geführt worden wäre. Denn bei einer größeren politischen Aktion eines Königs gegen seine Nachbarn und Rivalen kamen außerdem noch je vier Fürsten vorwärts und rückwärts sowie der beiderseitige Nachbar und eine neutrale Macht in Betracht (VI 2, S. 258)². Zu Kauṭīlyas Zeit umfaßte also die in Mitleidenschaft gezogene politische Area das ganze Gebiet von Hindostan und mehr, wo damals schon wenigstens drei oder vier verschiedene Prakrits gesprochen

¹ Vgl. VI 1, S. 255f.

² Ich halte es für richtiger, von dieser Spekulation des Kauṭīliya auszugehen, als mich auf die Größe des Reiches Candraguptas zu berufen. Wenn sich zur Zeit, als das Kauṭīliya abgefaßt wurde, die Macht dieses Königs wirklich von Bengalen bis zum Punjab und noch weiter erstreckt haben sollte, so war darum doch die von Kauṭīliya vorgetragene Lehre über den *vijigīṣu* und sein *maṇḍala* noch nicht gegenstandslos und ohne praktisches Interesse. Denn in den jenem gehorchenden Ländern werden, indischem Gebrauch zufolge, Fürsten aus den angestammten Dynastien die Herrschaft auszuüben fortgefahren haben. Ein großes Reich war nicht durch eigentliche Eroberungen entstanden; solche beschränkten sich wohl auf Annexionen kleinerer Gebiete (vgl. XIII 14. 15). Auch im Reiche der Mauryas werden sich die abhängigen Fürsten gelegentlich ebenso bekämpft haben, wie die Satrapen im persischen, trotz der Oberhoheit des großen Königs; und bei solchen Kriegen traten dann die Vorschriften des Nitiśāstra in Kraft.

wurden. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß man sich im diplomatischen Verkehr derjenigen Sprache bedient, welche mit der Möglichkeit großer Präzision die Fähigkeit feiner Nuancierung verbindet. Diese Eigenschaften erwirbt eine Sprache nur durch lange literarische Pflege, und sie waren im klassischen Sanskrit vorhanden, von dem ja jetzt erwiesen ist, daß es zu Kauṭilyas Zeit in allgemeinem literarischen Gebrauch war. Ein direktes Anzeichen, daß wenigstens gewisse Briefe in Sanskrit abgefaßt waren, ist daraus zu entnehmen, daß die solenne Schlußformel für dieselbe in Sanskrit ist; die Vorschrift lautet: *lekḥaparisaṃharaṇārtha iti-śabdo 'vācikaṃ asya' iti ca*. »Der Brief soll schließen mit dem Worte *iti* oder »*iti vācikaṃ asya*«, letzteres wohl, wenn die ipsissima verba des Königs den Inhalt des Briefes ausmachten. Ferner sieht man aber auch aus den Belehrungen, die Kauṭilya über sprachliche und stilistische Dinge in dem genannten Abschnitt gibt, daß er an einen Sekretär dachte, dessen Hauptaufgabe darin bestand, Briefe in Sanskrit abzufassen. Doch will ich damit nicht bestreiten, daß andere von demselben Geheimsekretär ausgehende Schreiben an niedrigerstehende Personen in Prakrit abgefaßt sein mochten, nach Maßgabe der für jenen aufgestellten Regel (S. 71): *jālim kulam sthānavayaśśrutāni . . . samīkṣya kārye lekḥam vidadhyāt puruṣā-nurūpam*. Aber bei den theoretischen Erklärungen, die Kauṭilya in diesem Abschnitt zu geben für nötig hält, scheint er es für die wesentliche Aufgabe des Lekhaka zu halten, die literarische und gelehrte Sprache, das klassische Sanskrit, richtig zu handhaben, wie er denn auch selbst von sich sagt, daß er nach Durchsicht aller *śāstra* und Kenntnisnahme der Praxis für den König die Vorschrift über das *śā-sana* verfaßt habe².

Hinsichtlich der *śāstra* ist für unsere Frage vornehmlich von Belang, was er über grammatische Dinge sagt. Er beginnt mit der Erklärung der Laute: *akārādayo varṇās triśaṣṭiḥ*. Die Anzahl der Sanskritlaute beträgt nach den verschiedenen Angaben zwischen 60 und 65. Im Kommentar zum Taittirīya Prātiśākhya (Bibl. Ind. S. 4) wird folgender Ausspruch des śikṣākāra angeführt: *triśaṣṭiś catuḥṣaṣṭir vā varṇāḥ sambhumate mataḥ*, und die Zahl 63 wird auch im Harivaṃśa 16161 angegeben. Hätte der Lekhaka Prakrit geschrieben, so wäre eine Anweisung über die 46 Prakritlaute (vgl. BÜHLER, Ind. Paläographie S. 2), nicht aber über die 63 Sanskritlaute am Platze gewesen. — Auf die Erklärung von *varṇa* folgen die von *pada*, *vākya* und der vier

¹ S. 72. Die Ausgabe liest *lekḥaka* und *śabdau*.

² *sarvaśāstrāṇy anukramya prayogam upalabhya ca | Kauṭilyena narendrārthe śāsanasya vidhiḥ kṛtaḥ || S. 75.*

Wortarten: *nāma*, *ākhyāta*, *upasarga* und *nipāta*. Seine Definition von *upasarga* lautet: *kriyāvīśēṣitāḥ prādaya upasargā*, eine unzweifelhafte Umschreibung von Pāṇini I 4, 58. 59 *prādayah — upasargāḥ kriyāyoge*; und ebenso gründet sich seine Definition: *avyayāś cādayo nipātāḥ* auf Pāṇini I 4, 56. 57: (*prāg īśvarān*) *nipātāḥ — cādayo 'sattve* in Verbindung mit I 1, 37: *svarādi nipātam avyayam*. Man sieht also, daß schon im 4. Jahrhundert v. Chr. Pāṇini als grammatische Autorität anerkannt war. Dieser chronologische Anhaltspunkt ist bei der Ungewißheit, welche bislang über die Zeit des großen Grammatikers obwaltet¹, von hoher Wichtigkeit. Konnte doch HOPKINS, *The great Epic of India*, S. 391 mit Recht sagen: »no evidence has yet been brought forward to show that Pāṇini lived before the third century B. C.« Hier haben wir die gewünschte 'evidence' — wem sie noch nötig scheinen sollte nach dem, was wir über die zwischen Pāṇini und Patañjali liegende Literatur wissen².

Beiläufig sei erwähnt, daß Kauṭilya die Bedeutung von *apaśabda* einschränkt auf die falsche Anwendung von Genus, Numerus, Tempus und Kasus (*liṅgavacanakālakāraṅāṃ anyathāprayogo 'paśabdāḥ* S. 75), und es nicht im Sinne von *apabhraṃśa* gebraucht wie Patañjali (zu I 11, vārttika 6)³. — Auf eine Art von syntaktischer Disziplin, wie sie später die Mīmāṃsakas und Naiyāyikas trieben, scheint die Erklärung *yathā-vadanupūrcakriyāpradhānasyā 'rthasya pūrcam abhiniveśa ity arthasya kramāḥ* hinzuweisen, wenn ich ihren Sinn richtig verstehe: »Disposition ist die Ankündigung des Gegenstandes, dessen Verbum und Subjekt in sachgemäßer Reihenfolge stehen«. Die Bedeutung von *pradhāna* als grammatisches Subjekt findet sich in Hemahamsaganis Nyāyasamgraha II 29⁴.

Der *arthakrama* ist eines von den sechs Erfordernissen eines Schreibens, (*lekhasampad*): *arthakramāḥ* (Disposition), *sambandhaḥ* (konsequente Durchführung derselben), *paripūrṇatā* (korrekte und moti-

¹ Vgl. J. WACKERNAGEL, *Altindische Grammatik I*, S. LIX. KIELHORNS Ansicht war, »daß Pāṇini der vedischen Literatur weit näher steht als der sogenannten klassischen, daß er einer Zeit angehört, in der das Sanskrit mehr war als eine Sprache der Gelehrten«. G. N. 1885, S. 186.

² Vgl. KIELHORN, *Der Grammatiker Pāṇini*, G. N. 1885, S. 187 ff.

³ Kauṭilya selbst gebraucht gegen Pāṇini VII 1, 37 öfters das Absolutivum auf *tvā* bei zusammengesetzten Verben: *nistārayitvā* 231, *unmandayitvā* 243, *āvāhayitvā* 253, *prārthayitvā* 336, *avaghoṣayitvā* 387, *apakārayitvā* 405, lauter Kausativa. Er bildet auch *pāpīṣṭhatama* 295, 328.

⁴ Komm.: *yasya kriyayā saha sāmānādhikaraṇyeṇa prayogas tat pradhānam. yathā rājapuruṣo 'sti darsanīyaḥ . . . ya eva hi puruṣasyā 'dhikaraṇam, sa evā 'stikriyāyā apī 'ti kriyayā saha sāmānādhikaraṇyaprayogeṇa puruṣaśabdasya pradhānatvāt* S. 78. Hemahamsaganī schrieb 1454 n. Chr. Herausgegeben ist das Werk in Benares, Virasamvat 2437 = 1911 n. Chr.

vierte Darstellung), *mādhuryam* (ungekünstelte, gefällige Gedanken und Ausdrücke), *audāryam* (vornehme Sprache) und *spāṣṭatvam* (Leichtverständlichkeit). Mit diesen Vorzügen müssen wir die zu vermeidenden Mängel zusammenhalten (*lekhadoṣāḥ* S. 75), nämlich: *akāntiḥ* (Unschönheit, s. unten), *vyāghātaḥ* (Gegenteil von *sambandha*), *punaruktam* (Wiederholung), *apaśabdaḥ* (grammatische Fehler, s. oben) und *samplavaḥ*¹. Die Begriffe, um die es sich hier handelt, finden sich ausführlich entwickelt im Alaṃkāraśāstra wieder; *mādhurya* und *audārya* unter gleichen Namen, *spāṣṭatva* als *prasāda* (vgl. Bhāmaha II 3); *vyāghātaḥ* = *apakramam* (ebenda IV 20), *punaruktam* (ebenda IV 12), *apaśabdaḥ* = *śabdahīna* (ebenda IV 22). Die Definition von *paripūrnatā* (*arthapadākṣaraṇām anyūnātirikatā hetūdāharaṇadr̥stāntair arthopavarṇanā śrāntapade 'ti paripūrnatā*) schließt im ersten Teile den *vākya-doṣa*: *nyūnādḥkathitapadam* (Kāvya prakāśa VII 53) aus, im zweiten Teile (*hetū*^o) berührt sie eine Frage, die Bhāmaha im 5. Pariccheda ausführlich behandelt, Daṇḍin III 127 als für den Alaṃkāra irrelevant lieber unerörtert lassen will. — Aus den angeführten Parallelen geht hervor, daß zu Kautilyas Zeit eine stilistische Disziplin bestand, die später wahrscheinlich in dem entsprechenden Teile des Alaṃkāraśāstra aufgegangen ist und insofern als ein Vorläufer desselben betrachtet werden kann. Wie dem aber auch sein mag, jedenfalls können die stilistischen Anforderungen, wie sie im *śāsanādhikāra* spezifiziert sind, nur an eine Sprache gestellt werden, die durch lange literarische Pflege zu einer nicht geringen Vollkommenheit gebracht ist; und das war eben das klassische Sanskrit; es wäre ungereimt, dergleichen stilistische Feinheiten von einer Volkssprache zu verlangen, wie sie etwa in Aśokas Inschriften vorliegt².

Das Resultat, zu dem wir auf Grund vorstehender Betrachtungen gelangten, daß nämlich das klassische Sanskrit die offizielle, wenn auch vielleicht nicht die einzige, Sprache der königlichen Kanzlei war, scheint mit der oben hervorgehobenen Tatsache in Widerspruch zu

¹ Die Bedeutung ist nicht ganz klar. Die Definition lautet *avarge vargakaraṇam varge cā 'vargakriyā guṇaviparyāsaḥ samplavaḥ*. *Varga* wird erklärt (S. 72): *ekapadāvaras tripadaparaḥ parapadārthānurodhena vargaḥ kāryaḥ*. Wahrscheinlich ist der Grundgedanke ähnlich wie in Vāmanas: *padārthe vākya-racanaṃ vākya-rthe ca padābhīdhā* (zu III 2, 2), einer für *ojas* charakteristischen Eigenschaft. Unter *vākya* versteht Vāmana hier: zusammengehörende Wörter, die einen Begriff ausdrücken. *Varga* scheint etwas Ähnliches zu bedeuten: Erläuterung eines Begriffes durch ein bis drei Wörter. Der *samplava* ist ein Fehler in sachlicher Schreibweise, wird aber, wenn mit Kunst gehandhabt, ein Vorzug pathetischer Dichtung (vgl. auch *ekārtham*, Vāmana II 2, 11).

² Welchen Sinn kann es haben, *audāryam* (= *agrāmyaśabdābhīdhānam*) für die Volkssprache zu verlangen? Nach Vāmana II 1, 7 ist *grāmyam* = *lokamātraprayuktam*; darunter würden so ziemlich alle Wörter der Volkssprache fallen!

stehen, daß es erst vom 2. Jahrhundert n. Chr. an in Inschriften gebraucht wird. Auch kann man zur Hebung dieses Widerspruchs nicht geltend machen, daß es sich dabei um zwei gänzlich verschiedene Kategorien königlicher Kundgebungen handle; denn Kauṭīliya führt unter den acht Arten von *śāsanas*¹ auch die Schenkungsurkunde, *parihāra*, auf. Doch glaube ich die Schwierigkeit auf folgende Weise der Lösung näher führen zu können. Der erste der *lekhadoṣas* ist *akānti*, die Unschönheit des Schriftstückes; sie besteht in geschwärztem Blatt (*kālapatrakam*) und häßlichen, verzerrten, blassen Buchstaben (*acāruviṣamavirāgākṣaratvam*). Es handelt sich also nur um Briefe oder Schriftstücke, die auf Blätter² mit einer Tinte geschrieben sind; von Inschriften auf Stein oder Kupferplatten ist weder hier noch sonst im Kauṭīliya die Rede. Diese scheinen erst unter Aśoka eingeführt worden zu sein oder wenigstens allgemeinere Verwendung gefunden zu haben. Der Gebrauch der Volkssprachen auf solchen für die Allgemeinheit zugänglichen Dokumenten war durch die Natur der Sache gegeben und widersprach wenigstens nicht altem Brauche. Es ist begreiflich, daß sich der Usus lange erhielt, bis denn auch hier die offizielle Sprache der königlichen Geheimschreiberei eindrang und das Prakrit verdrängte.

Im vorhergehenden sind schon mehrfach literarhistorische Fragen besprochen worden; wir wollen jetzt versuchen, zusammenhängend darzustellen, was sich aus dem Kauṭīliya über den Zustand und Umfang der Sanskritliteratur im 4. Jahrhundert v. Chr. entnehmen läßt. Die Aufzählung dessen, was die *trayī*, Theologie, ausmacht³, zeigt, daß die vedische Literatur abgeschlossen war: die vier Veden und die sechs Vedāngas. Als fünfter Veda gilt der *ītihāsaveda*, wie es schon Chāndogya Up. VII 1, 4; 2, 1; 7, 1 heißt, *ītihāsapurāṇaḥ pañcama vedā-nām vedaḥ* (während Bṛhadār. Up. II 4, 10. IV 1, 2; 5, 11 *ītihāsa* und

¹ Dieselben sind: *prajñāpanājñāparidānalekhās tathā parihāranisṛṣṭilekhau | prāvṛttikāś ca pratilekha eva sarvatrayaśceti hi śāsanāni ||* Die Definition von *parihāra* lautet *jāter viśeṣeṣu paṛeṣu caiva grāmeṣu deṣeṣu ca teṣu teṣu | anugraho yḥ nṛpater nidesāt taj-jñāḥ parihāra iti vyavasyet ||* S. 73.

² Blatt, *patrakam*, vertritt das Papier. II 17, S. 100 heißt es: *tālī-tāḷa-bhūrjānām patram. tālī* ist Corypha umbraculifera, *tāla* nach P. W. Borassus flabelliformis; aber HOERNLE hat in seinem Aufsatz: An epigraphical note on Palm-leaf, Paper and Birch-bark, J. A. S. B. LXIX, S. 93 ff. hervorgehoben, daß die Weinpalm Borassus fl. erst spät in Indien aus Afrika eingeführt ist; in der Tat wird in dem Kapitel des Kauṭīliya, das über geistige Getränke handelt, II 25, S. 120 f., keine Palmenart erwähnt. Welche Palmenart unter *tāla* verstanden werden soll, ist unklar, da wir außer den genannten keine kennen, deren Blätter als Papier benutzt wurden. »Birnenblätter« bedeutet natürlich Birkenrinde, die auch jetzt noch *bhūrj-patr* genannt wird.

³ *sāmāryyajurvedās trayas trayī, atharvetihāsavedau ca vedāḥ; śikṣā kalpo vyākaraṇam nirikṭam chandovicitr jyotiṣam iti cā 'ṅāni.* I 3, S. 7.

purāṇa bald als zwei Worte, bald als Kompositum genannt werden). Man darf nun *itihāsa* und *itihāsaveḍa* nicht unbedingt für identisch halten, wie ich irrtdmlich oben S. 739 getan habe; denn was Kauṭilya unter *itihāsa* versteht, sagt er I 5, S. 10: *purāṇam itivṛttam ākhyāyiko 'dāharaṇaṃ dharmasāstram arthasāstram ce 'tī 'tihāsaḥ*. Der Einschluß des *arthasāstra*, das nicht zur *trayī* gehört, sondern eine *vidyā* für sich bildet, zeigt, daß nicht alles, was *itihāsa* ist, darum auch in den *itihāsaveḍa* gehört. Den Begriff von *itihāsaveḍa* können wir uns klar-machen, wenn wir an das Mahābhārata denken; denn in ihm finden sich die Ausdrücke *vedāḥ . . . ākhyānapaṅcamāḥ* III 2247. V. 1661 und *vedāḥ . . . Mahābhāratapaṅcamāḥ* I 2418. XII 13027, die offenbar mit dem *itihāsapurāṇaḥ paṅcamo vedānāṃ vedāḥ* des Chānd. Up. auf einer Linie stehen. Wenn wir aber bedenken, daß alle Bestandteile des *itihāsa*, eingeschlossen *dharmā-* und *arthasāstra*, im Mahābhārata enthalten sind, so sehen wir keine Möglichkeit, *itihāsa* und *itihāsaveḍa* reinlich zu scheiden. *itihāsa* scheint alles das zu bedeuten, was auf mündlicher Überlieferung beruht, ausgenommen die eigentliche Offenbarung und was nicht Gegenstand logischer Beweisführung ist. Wenn solche Dinge einen religiösen Charakter trugen, dann mochte man sie dem *itihāsaveḍa* zuweisen. Was nun die einzelnen Bestandteile des *Itihāsa* betrifft, so mag der Unterschied zwischen *purāṇa* und *itivṛtta* der gewesen sein, daß erstere legendarisch, letztere mehr oder weniger geschichtlich waren; beider soll sich ein Minister bedienen, um einen irregeleiteten Fürsten auf den rechten Weg zu bringen: *itivṛttapurāṇābhyām bodhayed arthasāstravid* V 6, S. 255. Dem *purāṇa* scheinen die Beispiele in I 6, S. 11 anzugehören, die den Untergang von Fürsten wegen einer der sechs Leidenschaften: *kāma*, *krodha*, *lobha*, *māna*, *mada* und *harṣa*, illustrieren sollen, von denen gleich mehr, während diejenigen in I 20, S. 41 für die von den Frauen ausgehenden Nachstellungen mehr historischen Charakter tragen und daher wohl *itivṛtta* sind. *ākhyāyikā* werden Prosaerzählungen gewesen sein und den späteren *ākhyāyikā* und *kathā* entsprochen haben. *udāharaṇa* endlich waren wahrscheinlich moralische Belehrungen und Erzählungen, wie solche im Mahābhārata öfters mit dem Verse: *atrāpy udāhārantī 'mam itihāsam purātanam* eingeleitet werden.

Wir können das Mahābhārata als eine Redaktion des *itihāsaveḍa* betrachten, als eine *saṃhitā* desselben. Daß aber eine solche zur Zeit Kauṭilyas bestand, ist sehr zweifelhaft oder zum wenigsten nicht nachzuweisen. Jedenfalls bestand das Mahābhārata noch nicht in seiner jetzigen oder ihr annähernd ähnlichen Form, wie J. HERTEL, WZKM. XXIV, S. 420 anzunehmen scheint. Allerdings zeigt die Erwähnung der Namen: Duryodhana, Yudhiṣṭhira und Rāvaṇa, daß die Sage des

Mahābhārata und Rāmāyaṇa bekannt war; wahrscheinlich waren auch schon epische Gedichte des Inhalts vorhanden. Damit ist aber nicht zugegeben, daß die puranenartigen Sagen und Legenden in einer Sammlung vorlagen, die im Mahābhārata Aufnahme gefunden hätte. Dagegen sprechen zwei Gründe. Erstens finden sich von den angezogenen legendarischen Stoffen nur einige in entsprechender Weise im Mahābhārata, nämlich: die von Aila I 75, Duryodhana, Dambhodbhava, Haihaya Arjuna (= Kārttavīrya), Vātāpi und Agastya, und Ambariṣa Nābhāga; andere aber fehlen darin, nämlich: die von Dāṇḍakya¹, Tā-lajangha, Ajabindu Sauvīra. Zweitens weicht die von Kauṭilya angedeutete Erzählung von der im Mahābhārata stehenden ab. So I 6, S. 11: *ko pāj Janamejayo brāhmaṇeṣu vikrāntaḥ*, aber MBh. XII, 150 *abuddhipūrvam āgacchad brahmahatyām*; ferner IV 8, S. 218 *yathā hi Māṇḍavyaḥ karmakleśabhayād acoraḥ »coro'smi« iti bruvāṇaḥ*, aber MBh I, 107, 9 *na kiṃcid vacanaṃ rājann abravīt sādhu asādhu vā*. Wichtiger ist, worauf mich LÜDERS aufmerksam macht, daß nach Kauṭilya die Vṛṣṇis den Dvaipāyana mißhandelten (*atyāsādayat*), wie in der ursprünglichen Fassung der Sage², während sie im MBh. XVI, 1 Viśvā-mitra, Kaṇva und Nārada nur höhnten. Im letzten Verse des angezogenen Kapitels heißt es: *śatruṣaḍvargam utsṛjya Jāmadagnyo jitendriyaḥ | Ambariṣas ca Nābhāgo bubhujāte ciram mahīm ||*. Das Mahābhārata (sowie das erste Buch des Rāmāyaṇa) weiß nichts davon, daß Jāmadagnya jemals König gewesen sei. Endlich folgendes. Kauṭilya VIII 3, S. 327 wird die Ansicht Piśunas angeführt, daß die Jagd eine schlimmere Leidenschaft als das Spiel sei; denn im Spiel könne man gewinnen, wie Jayatsena und Duryodhana zeigen. »Nein«, sagt Kauṭilya, »durch Nala und Yudhiṣṭhira wird gezeigt, daß jene diese beiden besiegt haben³,« d. h., wenn im Spiel einer gewinnt, so muß natürlich sein Gegner verlieren. Dem Gewinnen Duryodhanas stellt Kauṭilya das Verlieren Yudhisthiras entgegen, also auch dem Gewinnen Yayatsenas das Verlieren Nalas. Im MBh. heißt aber der Bruder Nalas, der ihn durch das Würfelspiel des Reiches beraubt, Puṣkara, während er nach Piśuna und Kauṭilya Jayatsena hieß. Dieser Name kommt in ähnlicher Beziehung im MBh. nicht vor; es ist aber an sich nicht unwahrscheinlich, daß Nalas Bruder ursprünglich so geheißenen habe, da dessen Vater Virasena und seine beiden Kinder Indrasena und Indrasenā hießen, also auf *sena* ausgehende Namen hatten. Wenn also von

¹ Sie steht Rāmāyaṇa VII, 79—81, wo aber der König Daṇḍa heißt, und in den Jātakas, wo sein Name Daṇḍakin lautet. ZDMG. LVIII, S. 691, Nr. 1.

² Siehe LÜDERS, Die Jātakas und die Epik. ZDMG. LVIII, S. 691.

³ *tayor apy anyataraparājayo 'stīti Nala-Yudhiṣṭhirābhyāṃ vyākhyātam.*

den im Kauṭīliya angezogenen Sagen im MBh. sechs in entsprechender, fünf in abweichender Form stehen und drei darin fehlen, so müssen wir schließen, daß der Sagenschatz von der Zeit Kauṭīlyas bis zu seiner Redaktion im MBh. einen Wandel durchgemacht hat; speziell zeugt die ältere Form der Sage über den Untergang der Vṛṣṇis bei Kauṭīliya dafür, daß eine dem Vyāsa Kṛṣṇa Dvaipāyana zugeschriebene Redaktion des Mahābhārata noch nicht bestand oder doch wenigstens noch nicht kanonische Geltung in brahmanischen Kreisen gewonnen hatte.

Aber auf der andern Seite läßt sich aus dem Kauṭīliya der Nachweis erbringen, daß im 4. Jahrhundert v. Chr. die epische Dichtkunst selbst einen hohen Grad der Vollendung erreicht hatte. Die Metrik desselben stimmt nämlich genau mit derjenigen des Rāmāyaṇa überein¹. In den 300 Śloken des Kauṭīliya findet sich folgende Anzahl von Vipulās, I: 36, II: 27, III: 53, IV: 3. In der zweiten Vipulā ist die Endsilbe immer lang in der ersten nur einmal kurz, S. 217, in der dritten zwölfmal, in der vierten zweimal. Sechsmal fällt die Zäsur der dritten Vipulā auf einen Sandhivokal, einmal die der vierten. Zum Vergleiche führe ich dieselben Vorkommnisse im Rāmāyaṇa (die 100 ersten Seiten des zweiten Bandes der SCHLEGEL'Schen Ausgabe) und im Nala an, wobei die eingeklammerten Zahlen die noch hinzukommenden Fälle von kurzer Endsilbe angeben. Rāmāyaṇa I 50 (1), II 50 (0), III 40 (12), IV 2 (1); Nala I 136 (8), II 59 (2), III 60 (27), IV 17 (3), V 1 (∪ ∪ - ∪). Das Zurücktreten der vierten Vipulā und die strengere Wahrung der Länge am Schluß der zweiten und ersten Vipulā im Kauṭīliya setzen es in engere Beziehung zur metrischen Praxis des Rāmāyaṇa als der des Mahābhārata. Eben dahin weisen auch die sieben Triṣtubhstrophen, die sich im Kauṭīliya finden: es sind korrekte Indra-vajrā und Upajātistrophen und keine von freierem Bau. Wahrscheinlich war das ādikāvya, das Rāmāyaṇa, schon vorhanden, durch das die strengere Handhabung des Śloka in die Poesie eingeführt worden zu sein scheint. Doch steht zu vermuten, daß auch noch andere kāvyas bestanden. Denn wenn wir zwar auch aus dem Kauṭīliya nichts über kāvyas und literarische Dramen² erfahren, so sprechen

¹ S. 413 ist ein siebensilbiger Pāda wahrscheinlich ein Fehler der Handschrift oder der Ausgabe. S. 418, 420 zwei neunsilbige Pādas in Zauberformeln. Diese lasse ich natürlich außer Betracht. S. 249 v. 4 ist in der zweiten Hälfte verstümmelt wiedergegeben.

² Es handelt sich hier nicht um berufsmäßige Barden, Erzähler, Mimen usw., die oft genug erwähnt werden; vgl. HERTEL a. a. O. S. 422, sondern um Schriftsteller (von denen zu reden Kauṭīliya keine Veranlassung hatte). Bezüglich der Sūtas und Māgadhas möchte ich hervorheben, daß zwei Kategorien derselben unterschieden werden: 1. die gemeinen, die nach der Theorie *pratiloma* Kasten sind (viz. Vaiśya und Brāhmaṇi, Kṣatriya und ?), 2. die Paurāṇika genannten, die durch Zwischenheiraten der beiden obersten Kasten entstehen, III 7 S. 165.

die Dramen und das Buddhacarita Aśvaghōṣas dafür, daß diese Art von Literatur schon eine lange Entwicklung im 2. Jahrhundert v. Chr. hinter sich hatte und daher sicher ins 4. zurückreicht.

Ich fasse zum Schluß zusammen, was sich uns über die gleichzeitige Literatur aus dem Kauṭīliya ergeben hat. Außer der vedischen Literatur und was dazu gehört war der *trivarga* in systematischen Werken behandelt: Dharmaśāstra (erwähnt I 5, S. 10; III 1, S. 150), Arthaśāstra und Kāmaśāstra (s. oben S. 963f.). Von philosophischen Systemen waren vorhanden: Sāṅkhya, Yoga und Lokāyata; allerdings erfahren wir nicht, wieweit diese Systeme literarisch bearbeitet waren¹. Die Grammatik (als das Vedāṅga *vyākaraṇa*) war durch Pāṇinis Werk vertreten. Außerdem gab es eine Disziplin, welche syntaktische und stilistische Fragen behandelte. Das Jyotiṣa wird als Vedāṅga erwähnt; aus ihm scheinen die Angaben in II 20 entnommen zu sein. Das Vorhandensein einer primitiven Astrologie beweist der öfters erwähnte *mauhūrtika* (S. 38. 245); in ihr spielen die *tithis* und *nakṣatras* eine Hauptrolle (S. 349); doch waren die Planeten, von denen Venus und Jupiter ausdrücklich genannt werden (S. 116), schon bekannt. Andere Zweige der Divination ergeben sich aus den Namen ihrer Vertreter: *kārtāntika* und *naimittika*, die ebenso wie die *mauhūrtika* mit bestimmtem Gehalt am Hofe angestellt waren (V 3, S. 245). Von andern *śāstras* wird noch das *dhātūśāstra* II 12, S. 81 ausdrücklich genannt. Diese an sich geringfügig scheinende Einzelheit ist aber darum von allgemeinerer Bedeutung, weil sie zeigt, wie weit damals schon alle denkbaren Materien in der Form von *śāstras* Bearbeitung fanden: alles Wissenswerte konnte Gegenstand eines *śāstra* werden. Wir haben gesehen, daß sich Kauṭīliya auf alle (einschlägigen) *śāstras* bezüglich seiner Vorschriften über die Erlasse des Königs (*śāsana*) beruft, und daß er von den königlichen Räten (*amātya*) gründliche Kenntnisse der *śāstra* verlangt. I 9, S. 15 sagt er *samānavidyebhyaḥ śilpaṃ śāstracakṣuṣmattām (amātyānām parikṣeta)*, der König soll sich durch Spezialisten überzeugen, ob der königliche Rat die Künste kenne und die *śāstra* inne habe. Für diejenigen, welche hier mit *samānavidyā* (derselbe Ausdruck S. 246, l. 10) gemeint und S. 246, l. 7 als *vidyāvantaḥ* bezeichnet sind, werden in späterer Zeit die Titel *paṇḍita* und *śāstrin* üblich.

¹ Ich habe darauf hingewiesen (diese Sitzungsber. 1911, S. 741), daß die Späteren von der *ānvikṣikī* verlangen, daß sie eine *ātmavidyā* sei. Kauṭīliya stellt diese Anforderung prinzipiell nicht; aber praktisch, soweit die Erziehung des Fürsten in Betracht kommt, ist er doch derselben Ansicht wie seine Nachfolger. Denn I 5, S. 10 sagt er, der Prinz solle nach Empfang der Weihe (*upanayana*) die *trayī* und *ānvikṣikī* von *śiṣṭas* lernen. Der *śiṣṭa* wird schon dafür gesorgt haben, daß der Prinz keine ungläubige Philosophie lerne!

Bekanntlich steht die klassische Periode in dem Zeichen des *śāstra*, und charakteristisch für sie ist der Paṇḍit. Aus dem Kauṭīliya erkennen wir, daß zu dessen Zeit das *śāstra* bereits zu seiner intellektuellen Leben Indiens beherrschenden Stellung gelangt war. So gewinnen wir die Überzeugung, daß das 4. Jahrhundert v. Chr. der zu voller Entwicklung gediehenen klassischen Periode angehörte. Die vedische Periode war aber damals schon längst abgeschlossen und gehörte einer weit zurückliegenden Vorzeit an.

Nachtrag. Zu dem in der 2. Anmerkung S. 959 Gesagten habe ich noch einiges hinzuzufügen. Die im Kauṭīliya gegebene Form des Namens Bāhudantīputra (I 8, S. 14) findet sich ebenso (nur mit kurzem *i*) im Daśak. car. VIII, aber in Kāmandaki X 17 als Bāhudantisuta, während der Kommentar S. 242 Valgudantisuta hat. — Im Mahābhārata XII 59 erzählt Bhiṣma, daß Brahman ein *śāstra* in 100000 *adhyāyas* über den *trivarga* u. dgl. verfaßt habe. Śiva (Viśālākṣa) kürzte dies Lehrbuch in 10000 *adhy.* ab, es heißt Vaiśālākṣam; dann Indra in 5000 *adhy.*: Bāhudantakam; dann Bṛhaspati in 3000 *adhy.*: Bārhaspatyam; zuletzt Kāvya in 1000 *adhy.* Dies ist eine phantastisch übertriebene Parallele zum Kāmaśāstra, wo die Zahl der Adhyāyas folgendermaßen abnimmt: Nandin, Śivas Diener, 1000 *adhy.*, Śvetaketu Audālaki 500, Bābhavya Pāncāla 150, Vātsyāyana 36 *adhy.* Ob die im Mahābhārata gegebene Reihenfolge der Werke historischen Wert beanspruchen kann, ist sehr zweifelhaft. Es wird also im Mahābhārata der Viśālākṣa mit Śiva und Bāhudantīputra (dessen Namen aus dem Titel seines Werkes Bāhudantakam zu erschließen ist) mit Indra identifiziert. Davon findet sich im Kauṭīliya noch keine Spur; dort wird Viśālākṣa oft mit unzweifelhaft »menschlichen« Autoren wie Vātavyādhi, Piśuna u. a. zusammen genannt (S. 13 f., 32 f., 321 f., 327 f.). Wahrscheinlich hat erst die Legende, aus unbekanntem Gründen, jene Autoren zu Göttern gestempelt, und die spätere Zeit hat dies zuweilen beachtet, vor allem die Lexikographen, vgl. P. W. s. v. *bāhudanteya* und *viśālākṣa*. Kāmandaki VIII, 21 nennt Indra als eine Autorität im Nitiśāstra; ob damit sein Bahudantisuta gemeint ist, ist unsicher.