Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie.

VON HERMANN JACOBI

in Bonn.

(Vorgelegt am 22. Juni 1911 [s. oben S. 679].)

Über die Entstehung ihrer sechs philosophischen Systeme haben die Inder keine geschichtliche Überlieferung; der gemeine Glaube, daß sie uralt seien, wurde, wenn nicht veranlaßt, so doch aufs wirksamste unterstützt durch den Umstand, daß als ihre Urheber, für die man die Verfasser der Sūtras ansah, Ṛṣis, d. h. Seher der Vorzeit, genannt werden. Von solchen Vorurteilen frei, gelangte die philologische Forschung auf Grund allgemeiner Erwägungen zu einer relativen Chronologie der sechs Systeme oder, da immer je zwei derselben enger zusammen gehören, der drei Paare philosophischer Systeme. Die beiden Mīmāṃsās schließen sich inhaltlich eng an die Offenbarung an; ihre Anhänger sind die vedischen Theologen, die Vertreter der Śruti. Sāṅkhya und Yoga haben das jüngere religiöse Ideal, nicht das Opfer, sondern Askese und Kontemplation; ihre Anhänger sind die Vertreter der Smṛti¹. Vaiśeṣika und Nyāya stehen zu keiner Schicht der älteren Literatur, weder zur Offenbarung noch zur Tradition, in näherer Beziehung; sie bilden die Philosophie des weltlichen Gelehrten, des Paṇḍit². So tun sich drei Hauptrichtungen der Philosophie hervor, deren Vertreter je einer Klasse der brahmanischen Gesellschaft angehörten. Die erste schöpft ihre Begriffe und Ideen aus der Offenbarung, die zweite bereitet sich durch kühne Spekulation eine rationale Welterklärung, und die dritte sucht durch Untersuchung der Erfahrungstatsachen diese in systematischen Zusammenhang zu bringen. Wie Śruti, Smṛti und Śāstra die drei nacheinander hervortretenden Entwicklungsstufen des indischen Geisteslebens sind, so müssen auch die einer jeden angehörenden philosophischen Hauptrichtungen in einem ähnlichen zeitlichen Verhältnisse zueinander stehen.

¹ Diese Behauptung wird im Verlauf der Abhandlung eingehender begründet werden. Vorläufig sei daran erinnert, daß in religiösen, aber nicht zum Veda gehörigen Werken, wie den Purānen, Sāṅkhya-Ideen die philosophische Grundlage bilden.

² Das älteste Werk weltlicher Wissenschaft, das Vaiśeṣika- und Nyāyalehren zu seiner philosophischen Grundlage macht, ist die Carakasamhitā: Vaiśeṣika in I 1, 43 ff., 63 ff.; Nyāya in III 8, 24 ff.

Soviel läßt sich durch allgemeine Erwägungen mit ziemlicher Sicherheit ausmachen. Neuerdings haben wir aber einen positiven Anhalt für die Geschichte der indischen Philosophie gewonnen, dessen Bedeutung darzulegen diese Zeilen bestimmt sind. Er findet sich in dem jüngst zugänglich gewordenen Kauṭilyam¹, der Staatskunde des Kauṭilya oder Viṣṇugupta. Der Verfasser ist am besten bekannt unter dem Namen Cāṇakya: es war der erste Reichskanzler der Mauryas, der den letzten Nanda stürzte und Candragupta, dem ΚΑΝΔΡΑΚΟΤΤΟΣ der Griechen, zum Throne verhalf, wie er selbst in dem letzten Verse seines Werkes sagt:

*yena śāstram ca śāstram ca Nandarājagatā ca bhūh |
amarṣeṇo 'ddhṛtāny āsu tena śāstram idaṃ kṛtam ||*

Die Abfassung des Kauṭilyam muß also gegen 300 v. Chr. angesetzt werden, solange nicht der Beweis erbracht werden kann, daß es eine alte Fälschung sei². — Kauṭilya handelt im ersten Adhikaraṇa (Vidyāsamuddeśa) über die vier Wissensgebiete (*vidyās*): 1. Ānvīkṣikī Philosophie; 2. Trayī Theologie; 3. Vārttā Erwerbskunde und 4. Daṇḍanīti Staatskunde. Der zweite Adhyāya gibt die Meinungen verschiedener Autoritäten über die Zahl der *Vidyās* (die Mānavas nehmen drei [2.—4.], die Bārhaspatyas zwei [3. u. 4.], die Auśanasas nur eine *vidyā* [4.] an) und erklärt dann, daß unter Philosophie Sāṅkhya, Yoga und Lokāyata zu verstehen seien (*Sāṅkhyaṃ Yogo Lokāyataṃ cety ānvīkṣikī*).

Dann fährt der Text fort: *dharmādharmau trayyām, arthānarthau vārttāyām, nayānayau daṇḍanītyām, balābale cai 'tāsām hetubhir anvīkṣamāñā lokasyo 'pakaroti, vyasane 'bhyudaye ca buddhim avasthāpayati, prajñāvākyaḥ kriyāvaiśāradyaṃ ca karoti:*

*pradīpas sarvavidyānām upāyas sarvakarmaṇām |
āśrayas sarvadharmāṇām śaśvad ānvīkṣikī mātā ||*

»Indem die Philosophie in der Theologie (religiöses) Verdienst und Schuld, in der Erwerbskunde Gewinn und Verlust, in der Staatskunde richtige und falsche Maßregeln, sowie das relative Gewicht dieser (drei Wissenschaften) mit Gründen untersucht, nützi sie der Menschheit, gibt sie die rechte Einsicht in Glück und Unglück und verleiht Scharfsinn, Geschäfts- und Redegewandtheit:

¹ The Arthaśāstra of Kautilya, ed. R. Shama Sastri, Mysore 1909. — Vgl. den inhaltreichen Aufsatz von ALFRED HILLEBRANDT: »Über das Kauṭilyasāstra und Verwandtes«, Sonderabdruck aus dem 86. Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur, und J. HERTEL, Literarisches aus dem Kauṭilyasāstra WZKM 24, S. 416 ff.

² Zitate und Erwähnungen in der klassischen Literatur hat HILLEBRANDT, a. a. O. S. 4 ff., identifiziert. Zu diesen Zeugnissen für die Echtheit kommt noch, wie wir gleich sehen werden, das Nyāya Bhāṣya des Vātsyāyana aus dem 4. oder 5. Jahrhundert n. Chr. Weitere Indizien werden im Verlaufe dieser Abhandlung besprochen werden.

Immerdar gilt die Philosophie als eine Leuchte für alle Wissenschaften, als ein Hilfsmittel für alle Geschäfte und als eine Stütze bei allen Pflichten. «

Kauṭilya setzt also das Wesen der Philosophie in die methodische Untersuchung und logische Beweisführung; nach seinem Urteil entsprachen diesen Anforderungen nur (*iti*): Sāṅkhya, Yoga und Lokāyata.

Es ist nun von Interesse, mit obiger Auslassung Kauṭilyas über das Wesen der *ānvīkṣikī* eine Erörterung Vātsyāyanas über denselben Gegenstand in Nyāyabhāṣya (I 1, 1) zusammenzuhalten. Ich gebe die Stelle hier zugleich mit einigen Bemerkungen Uddyotakaras (6. Jahrh. n. Chr.) dazu im Vārttika¹. Die Veranlassung zur Erörterung dieses Gegenstandes im Nyāyabhāṣya ist die Frage, warum im Nyāya Sūtra sechzehn Kategorien: *pramāṇa, prameya, saṁśaya* usw. aufgeführt werden, da doch *saṁśaya* »Zweifel« und alle folgenden schon in den beiden ersten, »Erkenntnismittel« und »richtige Erkenntnis«, einbegriffen seien. Vātsyāyana gibt das zu (*satyam etad*), und fährt dann fort: *imās tu catasro vidyāḥ pṛthakprasthānāḥ prāṇa-bhṛtām anugrahāyo 'padīśyante, yāsāṃ caturthī 'yam ānvīkṣikī nyāyavidyā.* »Aber diese (d. h. allbekannten) Wissenschaften, von denen eine² diese Philosophie, die Nyāyawissenschaft ist, werden, insofern jede ihre speziellen Gegenstände hat, zu Nutz und Frommen der Menschen gelehrt.« Dazu bemerkt der Uddyotakara: *catasra imā vidyā bhavanti, tās ca pṛthakprasthānāḥ: agnihotrahanādīprasthānā trayī, halaśakaṭādīprasthānā vārttā, svāmāyātānūvidhāyini daṇḍanūtiḥ, saṁśayādībhedaṇūvidhāyini ānvīkṣikī.* »Diese Wissenschaften sind vier an Zahl und jede hat ihre besonderen Gegenstände; die der Theologie sind *agnihotra*, Opfern usw.; die der Erwerbskunde Pflug, Wagen usw.; die Staatskunde handelt von solchen Dingen wie Fürst, Minister usw.; die Philosophie von ‚Zweifel‘ und den übrigen (Kategorien).« Vātsyāyana fährt nach der eben übersetzten Stelle fort: *tasyāḥ pṛthakprasthānāḥ saṁśayādayaḥ padārthāḥ; teṣāṃ pṛthagvacanam antareṇā* »*tmavidyāmātram*³ *iyam syād, yatho 'paniśadaḥ.* »Ihre (d. h. der Philosophie) speziellen Gegenstände sind die Kategorien ‚Zweifel‘ usw.; wenn dieselben nicht besonders gelehrt würden, würde sie nichts weiter als eine Lehre vom Ātman (oder Heilslehre) sein wie die Upaniśads.« Der Uddyotakara sagt: *tasyāḥ saṁśayādīprasthānam antareṇā* »*tmavidyāmātram iyam syāt. tataḥ kiṃ syāt? adhyātmaidyāmātravād upaniśadavidyāvat trayyām evā 'ntarbhāva iti catuṣṭam nivarteta.*« »Ohne diese speziellen

¹ Bibl. Ind. S. 13.

² *caturthī* im Sinne der indischen Grammatik (Pāṇ V 2, 48) als *pūraṇa* zu verstehen, nicht zur Bestimmung der Reihenfolge; denn die *ānvīkṣikī* steht bei Kauṭilya an erster Stelle, und Vātsyāyana bezieht sich, wie wir sehen werden, auf Kauṭilya. *caturthī* bedeutet also hier die *vidyā*, welche die Vierzahl voll macht.

³ Einige Manuskripte lesen *adhyātmaidyā*. Beide Wörter werden synonym gebraucht; vgl. die gleich folgende Stelle aus dem Vārttika.

Gegenstände 'Zweifel' usw. würde sie (die Philosophie) nichts weiter als eine Lehre vom Ātman sein wie die Upaniṣads. Was würde das ausmachen? Dann würde sie, weil sie nichts weiter als eine Heilslehre wäre, in der Theologie einbegriffen sein wie die Lehre der Upaniṣads, und dann würden es nicht vier Wissenschaften geben.« Vātsyāyana definiert die Ānvīkṣikī einige Zeilen nach der behandelten Stelle also: *pramāṇair arthaparīkṣaṇaṃ nyāyaḥ. pratyakṣāgamāśritam anumānam, sā 'nvīkṣā, pratyakṣāgamābhyāṃ īkṣitasyā 'nvīkṣaṇam anvīkṣā, tayā pravartata ity ānvīkṣikī nyāyavidyā nyāyasāstram.* »Die Untersuchung eines Gegenstandes vermittels der richtigen Erkenntnismittel heißt Beweisführung (*nyāya*). Der Schluß gründet sich auf sinnliche Wahrnehmung und Mitteilung; er ist Nachprüfung (*anvīkṣā*), d. h. nachträgliche Erkenntnis dessen, was man schon durch sinnliche Wahrnehmung und Mitteilung erkannt hatte; mit dieser Nachprüfung operiert die *ānvīkṣikī*, die also die Wissenschaft von der Beweisführung, das Nyāyasāstra ist.« Und das Bhāṣya zum ersten Sūtra schließt Vātsyāyana folgendermaßen: *se 'yam ānvīkṣikī pramāṇādibhiḥ padārthair vibhajyamānā: prādīpaḥ sarvaśāstrāṇāṃ upāyaḥ sarvakarmaṇāṃ | āśrayaḥ sarvadharmaṇāṃ Vidyoddeśe prakīrtitā || tad idaṃ tattvajñānaṃ niḥśreṣṭhasādhigamārthaṃ yatthāvidyaṃ vedīṭavyam; iha tv adhyātmaśāstrāṇāṃ ātmādi tattvajñānaṃ, niḥśreṣṭhasādhigamo 'pavargaprāptiḥ.* »Diese unsere Philosophie, disponiert nach den Kategorien 'Erkenntnismittel' usw., wird (von Kauṭilya in dem *adhyāya*) *Vidyoddeśa*¹, als eine Leuchte für alle Wissenschaften, als ein Hilfsmittel für alle Geschäfte, als eine Stütze bei allen Pflichten' gepriesen. Worin die Erkenntnis der Wahrheit, die zum vorgesetzten Ziele führen soll, in den einzelnen Wissenschaften besteht, wird man für jede derselben zu ermitteln haben. Hier aber in dieser Heilslehre (*adhyātmaśāstra*) bezieht sich die Erkenntnis der Wahrheit auf Seele usw. (I 1, 9), und die Erreichung des höchsten Zieles ist die Erlangung der Erlösung.«

In dieser Erörterung Vātsyāyanas sind drei Punkte für unsere Untersuchung von Wichtigkeit: 1. die Behauptung Kauṭilyas, daß es nicht mehr und nicht weniger als vier Wissenschaften gebe, hat dogmatische Geltung bekommen; die von ihm angeführten abweichenden Ansichten (s. S. 733) erscheinen definitiv erledigt. 2. Vātsyāyana erhebt für die Nyāya-Philosophie den Anspruch, die *ānvīkṣikī* κατ' ἐξοχήν

¹ Noch an einer andern Stelle bezieht sich Vātsyāyana auf das Kauṭilyam. Am Schluß des Bhāṣya zu I 1, 4 sagt er: *paramatam apratīśiddham anumataṃ iti tantrayuktiḥ.* Der letzte *adhyāya* des Kauṭilyam behandelt die 33 methodischen Begriffe (*tantrayuktayaḥ*), nach denen dieses Kapitel benannt ist. Die 19. *tantrayukti* lautet: *paravākyam apratīśiddham anumataṃ* (qui tacet consentire videtur). Daraus hat Vātsyāyana jenen Grundsatz entlehnt.

im Sinne Kauṭilyas zu sein. 3. Er bezeichnet sie ausdrücklich als eine *adhyātmavidyā*, d. h. als eine Philosophie, die den *ātman* anerkennt und zu dessen Heile dienen soll.

Was nun den zweiten Punkt betrifft, so ist der Anspruch der Nyāyaphilosophie, die wahre *ānvīkṣikī* zu sein, objektiv durchaus berechtigt, da sie die an diese von Kauṭilya gestellten Anforderungen im Verein mit dem Vaiśeṣika in höherem Grade als die anderen Philosophien erfüllt. Und das wird auch sonst anerkannt. So sagt der Kommentar zu Kāmandakis Nitisāra 2, 7 (*ānvīkṣiky ātmavijñānam*), die *ānvīkṣikī* sei *anumānavidyā Nyāyadarśana-Vaiśeṣikādikā*; und Madhusūdana Sarasvatī erklärt *ānvīkṣikī* mit *Nyāya (nyāya ānvīkṣikī pañcādhyāyī Gautamena prañīta)*. Um so mehr fällt ins Gewicht, daß Kauṭilya bei der Aufzählung der von ihm als *ānvīkṣikī* anerkannten Systeme gerade Nyāya und Vaiśeṣika nicht namhaft macht. Wir können daraus mit Sicherheit den Schluß ziehen, daß zu seiner Zeit, also 300 v. Chr., Nyāya und Vaiśeṣika noch keine Anerkennung als philosophische Systeme gefunden hatten, geschweige denn, daß die uns vorliegenden Sūtra des Gautama¹ und Kaṇāda schon bestanden hätten.

Kauṭilya nennt in seiner Aufzählung der von ihm als *ānvīkṣikī* anerkannten Philosophien nach Sāṅkhya und Yoga das Lokāyata (*sāṅkhyam yogo lokāyatam cety ānvīkṣikī*). Das Lokāyatasystem ist uns nur bekannt aus Erwähnungen bei brahmanischen, buddhistischen und Jainaphilosophen, die alle einig sind in ihrer Verabscheuung dieser ungläubigen Philosophie; Mādhava im Sarvadarśanasamgraha widmet ihr das erste Kapitel und bezeichnet ihren Urheber Cārvāka als *Nāstikaśiromaṇi* »Erzketzer«. Die Lokāyatalhre ist ein krasser Materialismus: nur die Sinne liefern richtige Erkenntnis, nur die materiellen Dinge (die vier Elemente: Erde, Wasser, Feuer und Wind) sind wirklich; es gibt keine immaterielle Seele, sondern der Geist entsteht durch eine bestimmte Mischung der Elemente, wie die berausende Wirkung eines Trankes aus den gärenden Ingredienzen desselben; die Veden sind ein Betrug wie alles, was sie lehren. Dies sind die Grundsätze des Systems; darüber sind alle Quellen in vollständiger Übereinstimmung miteinander.

¹ Gautama ist natürlich nicht der Begründer des Nyāya, sondern er verhalf nur einer Schule von Naiyāyikas zu allgemeiner Anerkennung. So erwähnt Vātsyāyana zu I 1, 32, daß einige Naiyāyikas statt der im Sūtra gelehrtten fünf Schlußglieder zehn annahmen. Vielleicht sind auch die zwei Erklärungen der drei Schlußarten, die Vātsyāyana zu I 1, 5 lehrt, nicht erst nach der Abfassung des Sūtra entstanden, sondern bestanden schon vorher. Beachtenswert ist, daß Caraka III 8, 24 ff. ein kurzes Nyāyakompendium für den Arzt gibt, das zum Teil genau mit unserm Nyāya übereinstimmt, in Einzelheiten aber bedeutend abweicht. Haben wir hierin die Spur einer neben Gautama bestehenden Nebenschule des Nyāya zu suchen?

Es ist nun schwer zu glauben, daß Kauṭilya, der die auf den Veda gegründete soziale Ordnung durchaus anerkennt, dieses kraß materialistische System mit demjenigen Lokāyata gemeint habe, welches er als einen Vertreter der *ānvīkṣiki* zusammen mit Sāṅkhya und Yoga auf eine Linie stellt. Und doch ist nicht daran zu zweifeln. Die Lokāyatalhre wird nämlich dem Bṛhaspati, dem Lehrer der Götter zugeschrieben, und viele der überlieferten Verse werden ihm in den Mund gelegt. Nun gab es ein Nitiśāstra, das ebenfalls dem Bṛhaspati zugeschrieben wird. Über dessen Lehre sagt Kauṭilya im 2. *adhyāya*: *vārttā daṇḍanītīs ceti Bārhaspatyāḥ; saṃvarāṇamātraṃ hi trayī lokayātrāvīda iti.* »Die Anhänger des Bṛhaspati erkennen nur zwei Wissenschaften an: die Erwerbskunde und die Staatskunde. Denn die Theologie ist nur ein Trug¹ für den, der das Leben kennt.« Hier haben wir es offenbar mit demselben Leugner der Offenbarung zu tun, der als Urheber des Materialismus gilt. Und daß dieser Bṛhaspati der Lehrer der Götter sein soll, geht daraus hervor, daß eine mit den Bārhaspatyas rivalisierende Schule², die der Auśanasas, sich auf Uśanas, i. e. Śukra oder Kāvya Uśanas, den Lehrer der Asuras zurückführt. Die Bārhaspatyas waren also nicht lediglich eine Philosophenschule, sondern eine Smṛtischule wie die Mānavas, die Pārāśaras und Auśanasas, die Kauṭilya auch nennt.

So verstehen wir, wie er dazu kommt, das Lokāyata auf eine Linie mit Sāṅkhya und Yoga zu stellen. Denn auch diese Systeme galten als Smṛtis. Als Smṛtis bezeichnet sie Śaṅkara zu Brahma Sūtra II 1, 1—3 ausdrücklich, und Bādarāyaṇa war derselben Ansicht, wie aus dem Wortlaut der Sūtras³ hervorgeht, wenn er auch nur den Yoga mit Namen nennt⁴. Der Smṛticharakter des alten Sāṅkhya

¹ *saṃvarāṇa* muß hier eine ähnliche Bedeutung haben wie das mahāyānistische *saṃvṛti*, welchem *māyā* der Vedāntins entspricht. Zur Sache vergleiche das von Mādhava zitierte Sprichwort (*ābhāṇaka*) a. a. O. Seite 2: *agnihotraṃ trayo vedās tridaṇḍam bhasmaguṇṭhanam | buddhipauruṣāhīnānām jīvike 'ti Bṛhaspatiḥ.* || Dieser Vers wird schon zitiert im Prabodhacandrodaya II 26. — Kauṭilya erwähnt die Bārhaspatyas mehrfach, z. B. S. 29, 63, 177, 192. — Die Nitlehren Bṛhaspatīs, die Draupadī, Mahābhārata III 32, vorträgt, sind allerdings so orthodox, wie man es nur wünschen kann!

² Die famose Śukranīti, aus der einst G. OPPERT nachwies, daß die alten Inder schon Feuerwaffen besaßen, ist natürlich eine späte Fälschung.

³ *smṛtyanavakāśadoṣaprasaṅga iti cen nā'nyasmṛtyanavakāśadoṣaprasaṅgāt* (1). *ita-resāṃ cā'nupalabdheḥ* (2). *etena yogaḥ pratyuktaḥ* (3).

⁴ Er brauchte die Sāṅkhyas hier nicht zu nennen, da der ganze 1. *adhyāya* in seinem polemischen Teile gegen sie gerichtet ist. THIBAUT (SBE vol. XXXIV S. XLVI) erklärt: »it is perhaps not saying too much if we maintain that the entire first *adhyāya* is due to the wish, on the part of the Sūtrakāra, to guard his own doctrine against Sāṅkhya attacks.« Nur unter dieser Voraussetzung läßt sich der Anfang des zweiten *adhyāya* verstehen: im 1. *adhy.* waren die Versuche der Sāṅkhyas, einzelne Schriftstellen als Beweis für ihre Lehren auszulegen, zurückgewiesen worden. Das 1. Sūtra

zeigt sich auch in seiner Lehrmethode, für welche die Erläuterung der Grundsätze durch Gleichnisse und Parabeln so charakteristisch war, daß das allerdings ziemlich moderne Sāṅkhya Sūtra ihnen das ganze vierte Kapitel, den *ākhyāyikādhyāya*, widmet. Īśvarakṛṣṇa bezeugt ebenfalls, daß die *ākhyāyikās* einen integrierenden Bestandteil des alten Sāṅkhya waren; kārikā 72 lautet: *saptatyām kila ye 'rthās te 'rthāḥ kṛtsnasya ṣaṣṭitantrasya | ākhyāyikāvīrahitāḥ paravādavivarjitās cāpi ||*.

Sāṅkhya, Yoga und Lokāyata gehören also derselben Schicht der älteren indischen Literatur an, darum konnte Kauṭilya sie auch zusammen nennen. Wir wußten zwar, daß Sāṅkhya und Yoga zwei alte Systeme sind — *sanātane dve (mate)* nennt sie das Mahābhārata XII 349, 72 — aber nichtsdestoweniger ist das positive Zeugnis Kauṭilyas von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Wir haben jetzt die Gewißheit, daß Sāṅkhya und Yoga schon 300 v. Chr. bestanden, und zwar als philosophische Systeme, die sich auf logische Beweisführung stützten (*ānvīkṣikī*), und nicht etwa nur in der Form intuitiver Spekulation, wie das sogenannte »epische Sāṅkhya«, das nur eine popularisierende Entartung des eigentlichen Sāṅkhya ist¹. Allerdings dürfen wir nicht annehmen, daß Sāṅkhya und Yoga zu Kauṭilyas Zeit in allen Einzelheiten der Lehre mit diesen beiden uns aus den Sāṅkhyakārikās und dem Yogasūtra bekannten Systemen übereingestimmt hätten. Diese sind vielmehr die letzte Entwicklungsstufe jener, und da zwischen dem Anfang und dem Ende der Entwicklung sieben bis acht Jahrhunderte liegen, wenn nicht mehr, so werden Veränderungen im Detail nicht ausgeblieben sein, wie denn in der Tat die Unterscheidungslehren (*pratitantrasiddhānta*) von Sāṅkhya und Yoga, die Vātsyāyana zu Nyāyadarśana I 1, 29 anführt, nicht recht mit unserer Kenntnis dieser Systeme in Einklang zu bringen sind².

Wir sahen oben, daß Kauṭilya in seiner Aufzählung der Philosophien Vaiśeṣika und Nyāya übergeht, weil zu seiner Zeit diese Systeme offenbar noch nicht bestanden; er nennt die Mimāṃsā nicht, weil er sie nicht für eine methodische Philosophie (*ānvīkṣikī*), sondern für eine zur Theologie gehörige Disziplin wird gehalten haben. Zwar nennt er sie nicht ausdrücklich in seiner summarischen Übersicht über die Theologie (Trayī) adhy. 3: »Die vier Veden und der Itihāsa-veda nebst den sechs Vedāṅgas«; aber wir dürfen annehmen, daß

im 2. adhy. weist den Anspruch des Sāṅkhyas zurück, als Smṛti Glauben zu verdienen, und das zweite Sūtra sagt, daß ihre übrigen Lehren keine Stütze in der Heiligen Schrift fänden.

¹ Vgl. W. HOPKINS, The great epic of India, S. 97 ff.

² Vgl. P. TUXEN, Yoga, en oversigt over den systematiske Yogafilosofie paa Grundlag af Kilderne. Kopenhagen 1911. S. 10 ff.

die Pūrva Mimāṃsā (Adhvara-Mīmāṃsā) als eine Hilfswissenschaft des Kalpa (speziell der »Śrautasūtras«¹) unter diesem Vedāṅga mit einbegriffen war. Kāmandaki, der zur Schule Kauṭilyas gehört, nennt die Mimāṃsā ausdrücklich:

*aṅgāni vedās catvāro mīmāṃsā nyāyavistarāḥ |
dharmaśāstram purāṇam ca trayī'dam sarvam ucyate ||.*

Man sieht also, daß Kauṭilyas Aufzählung dessen, was zur Theologie gehört, sehr summarisch ist; daß auch Purāṇa und Dharmaśāstra dazu gehören, ergibt sich aus seiner Erklärung von *itihāsa*, p. 10. In einer solchen über die Vedāṅgas würde die Pūrva Mimāṃsā sicher genannt worden sein. Ob aber die Uttara-Mimāṃsā, der Vedānta, als schulmäßige Philosophie schon bestand, könnte bezweifelt werden. Denn das Sūtra ist, wie ich anderswo² gezeigt habe, kaum älter als das 3. Jahrhundert n. Chr.; anderseits aber werden in ihm eine Reihe von Lehrern³ erwähnt, die auf eine schulmäßige Exegese der Upaniṣads schon in frühen Zeiten schließen lassen. Wie dem aber auch sei, es war für Kauṭilya keine Veranlassung, die Uttara-Mimāṃsā zu erwähnen, da auch sie zur Theologie gerechnet werden muß.

Noch ein Wort über die buddhistische Philosophie, worunter ich natürlich hier nicht die dogmatischen Spekulationen des Kanons verstehe⁴, sondern metaphysische und erkenntnistheoretische Philosopheme wie den Kṣaṅkavāda, die Lehre von der Momentaneität des Seienden, wogegen die ganze Philosophie der späteren Zeit einen so erbitterten Kampf kämpfen mußte. Hätte diese Lehre, die sicher mit ebensoviel Scharfsinn begründet wurde, wie die Gegner bedurften, um sie zu widerlegen, schon zu Kauṭilyas Zeit bestanden, so wäre es wohl denkbar, daß er, der das ungläubige Lokāyata als methodische Philosophie anerkannte, auch einer irrgläubigen Philosophie, wenn sie nur die Bezeichnung Philosophie (*ānvīkṣiki*) verdiente, dieselbe Anerkennung nicht verweigert haben würde. Doch sicher würde ein solcher Schluß nicht sein. Denn ein wirklicher Staatsmann wie Kauṭilya würde sich wohl mit dem theoretischen Unglauben des »Bṛhaspati« abgefunden haben, solange ihm keine praktischen Folgen gegeben wurden; es wird aber nicht berichtet, daß Bṛhaspati die auf brahmanischer Grundlage beruhende Staats- und Gesellschaftsordnung be-

¹ SBE XXXIV, S. XII.

² J. A. O. S. XXXI, S. 29.

³ DEUSSEN, System des Vedānta, S. 24.

⁴ Diese wird Kauṭilya, wenn er sie kennen zu lernen für der Mühe wert gehalten hat, als besondere theologische Disziplinen der Ketzer angesehen haben. Er erkannte aber nur die brahmanische Theologie, die *trayī*, als eine berechtigte *vidyā* an. Vgl. Manu XII, 95 *yā vedabāhyāḥ śrutayo yās ca yās ca kudṛṣṭayaḥ | sarvās tā nispatalāḥ pretya tamonṣ;āḥ hi tāḥ smṛtāḥ ||.*

seitigen wollte, die zu erhalten Kauṭilya als die vornehmste Aufgabe des Fürsten bezeichnet. Die Buddhisten und Jainas nahmen aber in dieser prinzipiellen Frage einen anderen Standpunkt ein, und das könnte auch der Grund gewesen sein, daß ein brahmanischer Staatslehrer ihre Philosophie ignorierte.

Wir haben gesehen, daß Kauṭilya vier *vidyās* aufstellte. Er legt großes Gewicht auf die Vierzahl. Denn er führt erst die abweichenden Ansichten dreier Schulen, der Mānavas, Bārhaspatyas und Auśanasas an, die in dieser Reihenfolge drei, zwei und eine *vidyā* anerkennen, und fährt dann fort: *cataśra eva vidyā iti Kauṭilyaḥ. tābhīr dharmārthau yad vidyāt, tad vidyānām vidyātvam.* »Kauṭilya lehrt: es gibt vier *vidyās*, nicht mehr und nicht weniger. Sie heißen *vidyās* deshalb, weil man durch sie *dharmā* und *artha* erkennt (*vidyāt*).« Aus diesen Worten läßt sich entnehmen, daß er der Erste war, nicht nur der die Vierzahl der *vidyās* lehrte, sondern auch der die *ānvīkṣikī* als besondere *vidyā* anerkannte. Denn von den Mānavas sagt er, daß sie die *ānvīkṣikī* in die Theologie eingeschlossen hätten¹. Sie leugneten also nicht die *ānvīkṣikī*, sondern erkannten ihr noch nicht den Rang einer selbständigen *vidyā* zu; daher konnten sie sie der Theologie zuzählen. Bezüglich der beiden Mīmāṃsās waren sie dazu völlig berechtigt. Aber auch Sāṅkhya und Yoga konnten als besondere Disziplinen der Theologie betrachtet werden, weil sie, wie wir sahen, als *smṛtis* galten. Dafür, daß die Mānavas diese beiden Philosophien kannten, spricht der Umstand, daß Manu, der doch wohl als ein später Ausläufer der Schule der Mānavas anzusehen ist, in den theoretischen Teilen seines Werkes von Sāṅkhya- und Yoga-Ideen reichlichen Gebrauch macht. Die Neuerung Kauṭilyas besteht also wohl darin, daß er in der Philosophie eine besondere Wissenschaft erkannte, weil sie ihre eigene Methode habe. Darum führt er auch das Lokāyatam an, das schon durch seinen Inhalt von der *trayī* ausgeschlossen ist. Wäre der Begriff der *ānvīkṣikī*, so wie ihn Kauṭilya faßte, schon vor ihm gang und gäbe gewesen, so würden die Bārhaspatyas nicht zwei *vidyās*: *vārttā daṇḍanīti*, wie wir oben sahen, aufgestellt, sondern als dritte die *ānvīkṣikī* genannt haben. Denn sie selbst waren ja Anhänger des von Kauṭilya als *ānvīkṣikī* anerkannten Lokāyatam. — Wenn wir nun in Gautamas Dharmasāstra XI 3 die Angabe finden: *trayyām ānvīkṣikyām cā'bhivīnitāḥ*, »der Fürst soll gut geschult in der Theologie und Philosophie sein«, so liegt die Vermutung nahe, daß diese Stelle eine spätere Überarbeitung sei. Rechnet doch J. JOLLY das Werk zu den überarbeiteten Dharmasāstras². Die von Gautama gelehrt Kombination:

¹ *trayī vārttā daṇḍanītiś cēti Mānavāḥ. trayvīśeṣo hy ānvīkṣikī' ti.*

² Recht und Sitte, im Grundriß der indoar. Phil., S. 5.

trayī und *ānvīkṣikī*, wird von Kauṭilya überhaupt nicht erwähnt; wahrscheinlich ist sie dem Bestreben eines Eiferers entsprungen, der die Autorität des Veda und der Brahmanen für alle Aufgaben des Fürsten betonen wollte, wie es ja Gautama auch sonst tut¹. Alle andern Autoren erkennen aber vier *vidyās* an. Die oben übersetzte Stelle aus dem Nyāyabhāṣya zeigt, daß für Vātsyāyana die Vierzahl geradezu kanonische Geltung hat, da er aus ihr die Berechtigung ableitet, das Nyāyasastra als die wahre *ānvīkṣikī* zu bezeichnen. Andere frühe Zeugnisse dafür, daß die von Kauṭilya gelehrte Vierzahl der *vidyās* allgemeine Anerkennung gefunden hat, werde ich gleich anführen. Aber in einem Punkte sind alle Späteren gegen Kauṭilya einig, nämlich in der Forderung, daß die *ānvīkṣikī* eine *ātmavidyā* sein solle. Wir sahen oben, daß der Verfasser des Nyāyabhāṣya von der *ānvīkṣikī* zwar verlangte, daß sie nicht lediglich eine *ātmavidyā* sei, sondern einen ihr eigentümlichen Stoff habe, aber daß er am Schluß der oben übersetzten Stelle betont, daß das Nyāyasastra nicht nur eine *ānvīkṣikī*, sondern auch eine *adhyātmavidyā* sei, eine Philosophie, welche die Seele anerkennt und zur Erlösung führt. Der Gedanke ist offenbar, daß nur eine Philosophie, die zugleich eine *ātmavidyā* ist, auf Anerkennung Anspruch habe. Damit war nicht nur das Lokāyatam ausgeschlossen, das Kauṭilya noch zugelassen hatte, sondern auch die buddistischen Philosophien, die wahrscheinlich erst nach Kauṭilya in den ersten Jahrhunderten vor und nach Anfang unserer Zeitrechnung sich als gefährliche Gegner der brahmanischen Philosophie auftraten. Zu ihrer Abwehr legte sich letztere den Charakter des *jñānamārga* bei, eines Heilsweges, der auf philosophischer Erkenntnis beruht. Das ist identisch mit der Forderung, daß die Philosophie eine *ātmavidyā* sein solle. Sie zeigt uns, daß in den maßgebenden Kreisen der brahmanischen Gesellschaft ein entschiedener Umschwung zugunsten exklusiv orthodoxer Ansichten eingetreten war.

Dieser Wandel hatte sich bereits vollzogen, als der zu Kauṭilyas Schule gehörende Kāmandaki seinen Nītisāra schrieb. Bei der Besprechung der vier *vidyās* im 2. sarga sagt er:

ānvīkṣiky ātmavidyā syād iksaṇāt sukhaduḥkhaḥyoh |
īksamāṇas tayā tattvaṃ harṣaśokau vyudasyati || 11 ||

»Die Philosophie soll eine *ātmavidyā* sein, insofern man durch sie Lust und Leid durchschaut; indem (der Fürst) durch sie die Wahrheit erkennt, eliminiert er Übermut und Kummer.«

¹ Wenn die Tradition (SBE II, S. XLV), die Gautama zu einem Enkel oder Ur-enkel des Uśanas macht, ernst genommen werden könnte, müßte Gautama zur Schule der Auśanasas gehört haben; diese erkannten aber nach Kauṭilya nur eine *vidyā* an: *daṇḍanīr ekā vidyē'ty Auśanasāḥ*.

Über das Alter von Kāmandakis Nītisāra hat Prof. C. FORMICHI auf dem XII. Internationalen Orientalisten-Kongreß zu Rom gehandelt (Alcune osservazioni sull' epoca del Kāmandakiya Nītisāra, Bologna 1899) und gezeigt, daß Kāmandaki verhältnismäßig jung sei (ein Zeitgenosse Varāha-Mihiras oder etwas älter). Mit Benutzung der von FORMICHI vorgebrachten Argumente, die ich in Einzelheiten ergänze, stellt sich die Sachlage folgendermaßen dar. Kāmandaki IV 33 (*tādrk sām̐vatsaro 'py asya jyotiḥsāstrārthacintakaḥ | praśnābhīdhānakuśalo horā-gaṇitatattvavit ||*) erwähnt bei der Aufzählung der Minister den Astrologen nach dem Purohita, während Kauṭilya seine Bemerkungen über die Minister mit letzterem abschließt, ohne den Astrologen dabei zu nennen, und den *mauhūrtika* überhaupt nicht mit den Ministern, sondern mit dem Arzt und Küchenmeister (S. 38) auf dieselbe Linie stellt. In der Zeit zwischen Kauṭilya und Kāmandaki fand die Aufnahme der griechischen Astrologie (*horā*) statt und der Astrologe gelangte zu großem Ansehen beim Könige, wie der »große Seher Garga« bezeugt¹:

*Kṛtsnāṅgopāṅgakuśalaṃ horāgaṇitanaiṣṭhikam |
yo na pūjayate rājā sa nāśam upagacchati || 7 ||
yas tu samyag vijānāti horāgaṇitasam̐hitāḥ |
abhyarcyaḥ sa narendreṇa svikartavyo jayaiṣiṇā || 21 ||*

Hiernach würde Kāmandaki frühestens im 3. oder 4. Jahrhundert n. Chr. gelebt haben. Mit dieser Zeitbestimmung steht dann auch in Einklang, daß Kāmandakis Beweis für das Dasein der Seele 1, 20 mit Nyāya Darśana I 1, 10 und Vaiśeṣika Darśana III 2, 1 im allgemeinen und der für das Dasein des innern Sinnes (*manas*) I 30 fast wörtlich mit N. D. I 1, 16 (cf. V. D. III 2, 1) übereinstimmt. Denn wie ich anderswo² gezeigt habe, kann das N. D. in der uns vorliegenden Form nicht wohl vor das 3. Jahrhundert n. Chr. gesetzt werden. Es sei aber darauf hingewiesen, daß Kāmandaki mit diesen Nyāya bzw. Vaiśeṣika-Vorstellungen solche, die aus dem Sāṅkhya bzw. Yoga entlehnt sind (I, 28, 30b—35), verbindet; er macht also eine eklektische Philosophie in usum delphini zurecht. Dagegen hat bei Kauṭilya die Philosophie die Bedeutung, den Fürsten im logischen Denken zu üben, wobei es ihm auf den Inhalt der Philosophie nicht viel anzukommen scheint, da er ja das ungläubige Lokāyata neben Sāṅkhya und Yoga anerkennt. Dies zeigt deutlich den großen Abstand zwischen Kauṭilya und seinem späten Nachfolger Kāmandaki.

¹ Brhatsamhitā, adhy. 2.

² J. A. O. S. XXXI, S. 9 ff.

Ein älterer Zeuge ist Manu. Nach Kauṭilya erkannten die Mānavas nur drei Wissenschaften an, weil die Philosophie in der Theologie mit einbegriffen sei (*trayī vārttā daṇḍanītiś cē 'ti Mānavāḥ; trayivīśeṣo hy ānvīkṣikī 'ti*). Man sollte daher bei Manu drei *vidyās* erwarten; er hat aber vier wie Kauṭilya, indem er ebenso die Philosophie von der Theologie trennt; jedoch fordert er, daß die *ānvīkṣikī* eine *ātmanvidyā* sei (VIII 43):

travidyebhyas trayiṃ vidyāṃ daṇḍanītiṃ ca śāśvatīm |
ānvīkṣikīṃ cā 'tmanvidyāṃ vārttārambhāṃś ca lokataḥ ||

• Von vedakundigen Brahmanen (erlerne der König) die Theologie, die ewige Staatskunde und die Philosophie, welche die Seele lehrt; von kundigen Leuten aber die Aufgaben der Erwerbskunde.« Wir finden also schon bei Manu dieselben Anschauungen wie im Nyāya-bhāṣya und bei Kāmandaki; sie knüpfen an Kauṭilyas Lehre an, korrigieren diese aber im Sinne der orthodoxeren Zeitströmung, die erst nach Kauṭilya, wahrscheinlich nach dem Zusammenbruch des von dem Ketzer-Kaiser Aśoka versuchten Regierungssystems eingetreten ist. Es spricht für die Echtheit des überlieferten Textes des Kauṭilyam, daß die Angaben über die Philosophie, wie wir sie in ihm finden, einige Generationen nach Cāṇakya's Lebzeit nicht mehr möglich gewesen wären.

Ich fasse das Resultat unserer Untersuchung dahin zusammen, daß im 4. Jahrhundert v. Chr. die Mīmāṃsā, Sāṅkhya, Yoga und Lokāyata schon bestanden, während Nyāya und Vaiśeṣika sowie wahrscheinlich auch die buddhistische Philosophie erst später entstanden sind.