



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



HARVARD
COLLEGE
LIBRARY



Harvard College
Library

THE BEQUEST OF

Charles R. Lanman

PROFESSOR OF SANSKRIT
1880-1926

BEMERKUNGEN ZU DEN GRHYASŪTRA.

Bekanntlich giebt es sechs Hilfswissenschaften zum Verständniß und Erklärung des Veda, wie es bildlich heisst, sechs Glieder des als Person gedachten Veda (siehe z. B. Sūryadevayajvan in KERN'S *Āryabhaṭṭya*, Pref. p. VII), darum auch vedāṅga genannt: vier formelle, nl. *Lautlehre* (çixā), *Grammatik* (vyākaraṇa), *Wortklärung* (nirukta) und *Metrik* (chandas), und zwei reelle, z. w. das *Ritual* (kalpa) und die *Sternkunde* (jyotisha). Der Unterschied zwischen diesen Wissenszweigen und den ebenfalls vedāṅga genannten Musterlehrbüchern zu deren Erlernung (wie ja auch veda selbst sowohl den Inhalt des heiligen Wissens, als die aus saṃhitā und brāhmaṇa bestehende heilige Schrift bezeichnet) ist von RORI in seiner Einleitung zu YĀSKA'S *Nirukti* (S. XIV ff.) scharf betont und richtig auseinandergesetzt. Nur dem kalpa fehlt ein allgemein gültiges Musterlehrbuch, und muss ihm auch fehlen; denn das im Ganzen übereinstimmende Ritual der Brahmanen ist schon seit undenklichen Zeiten nach den verschiedenen çākhās, mitunter nach den Geschlechtern, in den Untertheilen verschieden. Statt eines finden wir daher eine grosse Menge kalpasūtra, jedes zunächst nur für die çākhā verbindlich, für welche es verfasst, die jedoch auch den Anspruch machen allgemeine Grundsätze und Vorschriften zu lehren. Dass es deren schon zu PĀNINI'S Zeit gab, hat man gefolgert aus einer Stelle seiner Grammatik (IV, 3, 105), wo die Rede ist von durch Alte verkündigten kalpās¹, aus deren

¹ Er ist nicht nöthig das Wort kalpeshu mit WEBER auf die Lehrbücher des kalpa (kalpasūtrāṇi) zu beschränken; es kann damit jedes Werk, jedes eigenthümliche System gemeint sein, das entweder das Gesamt ritual, oder einen speziellen Abschnitt des Rituals zum Gegenstand hat; hätte P. nur jene bezeichnen gewollt, so würde er, wie einige Zeilen unten (IV, 3, 110) das Wort sūtra

Erwähnung nothwendig folgt, dass er auch andere, neue kalpās gekannt hat. Dass die in diesem Jahrhundert in Indien aufgefundenen kalpasūtra, oder einige von ihnen schon damals bestanden, ist freilich möglich, doch ist dieses für jetzt unabweisbar; jedenfalls können sie nicht den im Pāṇineischen Sinne alten Ritualen angehören, da sie, so viel wir wissen, nicht zu der dort gelehrten Regel stimmen. Auch dem von MĀDHAVA namhaft gemachten Mīmāṃsālehrer PRABHĀKARA scheinen nur neue kalpasūtra vorgelegen zu haben; es geht dies hervor aus der bei COLEBROOKE (Misc. Ess. ed. Cowell, I, p. 338) angeführten Stelle: *„the kalpasūtras neither are a part of the Veda, nor possess equal nor independent authority. It would be a laborious enterprise to prove a superhuman origin of them, nor can it be accomplished, since contemporaries were aware of the authors being occupied with the composition of them.“*

Es ist aber die Frage, ob wir unter kalpasūtra nur die oft mit diesem Namen bezeichneten ṣrautasūtra zu verstehen haben¹, oder ihn auch in weiterem Sinne als Gesamtnamen beanspruchen dürfen für die das ṣrauta und das gṛhya, ja selbst den dharma, darstellenden Lehrbücher. Von der Āpastambaçākhā des schwarzen Yajurveda hat sich wirklich ein Gesamt ritual vorgefunden, worin die drei genannten Gattungen nur so viele Abschnitte sind, und das überdiess noch mehr zum Ritual gehöriges enthält; und es ist Grund zu vermuthen, dass dies auch bei den übrigen çākhās dieses Veda der Fall sei². Zwar treten die zu anderen Veden gehörenden, dabei viel besser bekannten ṣrauta- und gṛhyasūtra immer als selbstständige Schriften auf³; doch auch bei ihnen ist ein

auch hier hinzugesetzt haben. — Immerhin waren dem Verfasser der 3ten vārt. zu Pān. IV, 2, 60 kalpasūtra bekannt, denn nur auf diese ist es möglich das Wort kalpāder zu beziehen, wie es auch der Scholiast thut. Beiläufig bemerke ich, dass diese vārtikā metrisch ist abgefasst: laxapa-kalpa-sūtrāntāḍ akalpāder ikak smṛtaḥ, mit Ansehung des aus vārt. 4 hineingedruckenen, hier überflüssigen vidyā.

¹ Bei COLEBROOKE a. a. O. p. 339 wird kalpa im Gegensatz zu gṛhya gebraucht. Vergl. auch WEBER, Ind. Lit. Gesch. ² p. 17. Das kalpasūtra des MAÇAKA ist oben ein ṣrauta. (s. ebend. p. 88).

² S. WEBER a. a. O. p. 111 und 112, besonders N. 108 und 109.

³ Wie es sich mit den ihnen zukommenden dharmasūtra verhält, ist vorläufig noch nicht ganz gewiss. Denn da nur in den çākhās des schwarzen

enger Zusammenhang der Lehrbücher derselben vedischen Schule nicht zu verkennen. Um diesen genauer zu bestimmen, ist es aber geboten, Etwas näher auf ihren Inhalt einzugehen.

Es gibt zwei Arte des Rituals, das *vaitānika* und das *gṛhya*. Theologisch wichtiger ist das *vaitānika*, so genannt nach dem *vitāna*, d.h. den drei heiligen Feuern, welche zu dessen Anwendung erforderlich sind, wie die Vermittlung opferkundiger und für die jedesmalige Handlung im rituellen Sinne, vorbereiteter Brahmanen, der sogenannten *ṛtvijas*. Im Gegensatz zu diesem umständlichen und bis ins kleinste Detail ausgearbeiteten Ritual steht das einfachere *gṛhya*, das jeder Hausvater ohne Vermittlung Anderer¹ in nur einem geweihten Feuer, dem häuslichen (*gṛhya*), vornehmen darf. Obgleich vom Standpunkte des *dharma* in abstracto gleich verbindlich² werden sie nicht gleich geachtet. Denn indem die *gṛhya*-Ceremonien im liturgischen Theile der *ṛuti* nur gelegentlich oder gar nicht erwähnt werden, sind die zum *vaitānika* in Beziehung stehenden Opfer, Bräuche, Geräthe u. s. w. Hauptgegenstand desselben, der eben zur Erklärung, Beleuchtung und Deutung dieses Rituals verfasst ist. Darum nennt man den Dreifeuer-cultus auch wohl *ṣrauta*, d. h. auf die *ṛuti* sich stützend; der andere, nur mittelbar aus der Offenbarung abzuleiten, heisst *smārta*, d. h. aus der *smṛti* (der Erinnerung alter vedakundiger *ācāryās*) entlehnt. Also *vaitānika* = *ṣrauta*,

Yajus mit den *ṣrauta*- und *gṛhyas*. gleichnamige dharmas. sich vorfinden, kann man nicht immer mit Bestimmtheit aussagen, in je welcher *śākhā* die anderen dharmasūtra, wie das des Vishnu und des Vāsishtha unterzubringen sind. Dem Namen nach rechnet man das von STENZLER und in Calcutta edirte Gautamadharmaśāstra zum Sāmaveda, mit mehr Recht als das Vāsishthadh. (S. WEBER, a. a. O. N. 332); in diesem doch werden die Bhāllavinas (s. ebend. p. 104) und das Vājasaneyā citirt, und in einer Stelle des 4ten *ādhy.* steht wörtlich dasselbe wie Pār. Gṛhy. III, 10, 42 fg. Nach BÜHLER ist Vishnu's *smṛti* das dharmasūtra der Kāṭhakās, einer ebenfalls dem schwarzen Yaj. angehörenden *śākhā*.

¹ Hiermit ist natürlich nicht gesagt, dass die Zuziehung opferkundiger Brahmanen nicht erwünscht, und nöthigenfalls geboten sei. Doch im *vaitānika* opfern sie zum Behuf des Hausvaters, im *gṛhya* aber opfert der Hausvater selbst mit ihrer Hülfe. Ein theoretisch wichtiger Unterschied.

² Lehrreich in dieser Hinsicht ist das 8te Kapitl. des Gautamadharmaç.; dort werden 40 *sapākārās* aufgezählt, z. w. die 14 Sacramente (der Zahl 14 entsteht durch die Nichterwähnung des *godāna* und des *nishkramaṇa*), die 5 *mahāyajūās*, 7 *pāka*-, 7 *havir*-, 7 *somayajūās*, von denen die zwei letztgenannten Gattungen *vitāne* zu vollziehen sind, alle übrigen *gṛhye*,

gṛhya = smārta¹. Es ist aber fraglich, ob die nach ihrer Beschaffenheit auseinandergehaltenen Rituale auch immer als aus verschiedenen Quellen hervorgekommen gedacht wurden; und ich glaube nicht, dass die im dharmacāstra streng durchgeführte Spaltung zwischen ṣrauta- und smārta-Ritual in der anerkannt älteren Stufe der Sanskritliteratur, bei PĀṆINI und YĀSKA nachzuweisen sei. Im Gegentheil der gemeinsame Ursprung beider tritt unverkennbar selbst in der Rechtsliteratur hervor. Auch da heissen die smārtakarmāṇi, obgleich im gṛhya dargestellt vaidikāḥ kriyāḥ, sehe z. B. Manu II, 26; 84', und ebend. II, 67 wird der vaivāhiko vidhis ein saṃskāro vaidikāḥ genannt². Eine unbefangene Betrachtung der Lehrbücher des Rituals berechtigt zum gleichen Schluss. Denn einerseits finden sich die Namen ṣrauta und smārta als Benennungen des vaiṭānika und gṛhya, soviel ich weiss, in ihnen nicht vor, andererseits geben sich die beiden Ritualbücher einer und derselben ṣākhā in Stil und Methode der Behandlung als Theile eines Ganzen kund, wobei freilich das wichtigere vaiṭānika den Löwenantheil bekommt. Ueberall, wo man die Gelegenheit hatte die beiden Lehrbücher einer und derselben Schule unter einander zu vergleichen, fand man: erstens einen ungleich grösseren Umfang der sogenannten ṣrauta-ūtra³; zweitens, dass die allgemeinen, für beide Rituale gleich bindenden Vorschriften fast immer im Lehrbuch des vaiṭānika enthalten sind; drittens, dass in den gṛhyas. kurz beschrieben werden Handlungen, welche nur als Surrogat ähnlicher vaiṭānika-Ceremonien zu vollziehen sind von Einem,

¹ So YĀJÑ. I, 97: Karma smārtam vivāhāgnau kurvīta pratyahan
gṛhi

dāyakālāhṛte vā'pi ṣrautam vaiṭānikāgnishu

Bei ihm heisst (I, 818) smārta, was in der Parallelstelle bei MANU (VII, 78) gṛhya genannt wird.

² Wenn man dagegen einwenden möchte, dass diese Bezeichnung Nichts beweise, weil eben jede smṛti, der orthodoxen Lehre nach, sich auf eine verlorene ṣṛuti stützt, so mache ich dagegen geltend, dass gerade in den Rechtsbüchern stets veda und smṛti einander gegenüberstehen; so z. B. Man. II, 6 vedo 'khilo dharmamūlam smṛtiṣṭe ca tadvidām, vergl. den Anfang des Gautamadharm. vedo dharmamūlan tadvidān ca smṛtiṣṭe.

³ So enthält ÇĀNKHĀYANA's ṣrautas. 18 adhyāya gegen 6 des gṛhya; bei ĀḠVALĀYANA ist das Verhältniss 12 gegen 4; im Ritualbuche des ĀPASTAMBA sind 23 praçna dem ṣrauta-Rituale, nur 8 dem gṛhya gewidmet; das gṛhya des PĀRABHAKA in 3 kṛṇḍa ist nur ein magerer Anhang zu Kātyāyanaṣrautas. in 26 adhyāya.

der die drei Feuer nicht angelegt hat; endlich, dass das umständlichere Ritual im Lehrbuch des gr̥hya als bekannt vorausgesetzt wird (S. z. B. Pār. I, 2, 4). Darum wird wiederholentlich im gr̥hyasūtra auf das andere verwiesen und in Worten, die gar keinen Zweifel an der Zusammenhörigkeit beider übrig lassen. Es folgt hieraus noch nicht nothwendig, dass in derselben çākhā die beiden Ritualbücher von demselben Verfasser herrühren (wie denn auch wirklich z. B. das gr̥hyasūtra der Kātyāyanaschule des Weissen Yajurveda einem PĀRĀSKARA zugeschrieben wird, der aber nicht als Verfasser des çrautasūtra dieser Schule auftritt, und OLDENBERG den beiden Ritualbüchern ÇĀNKHĀYANA's einen einheitlichen Plan abspricht ¹⁾, doch hat man ebensowenig das Recht sich durch die Namen çrauta und smārta verführen zu lassen, sie von einander zu trennen. Wann und wie ihre Spaltung zu dem scharfen Gegensatz hat geführt, welcher sich in den Rechtsbüchern faktisch vorfindet, möge für jetzt nicht nachzuforschen sein ²⁾, die Verfasser der Ritualbücher waren sich der Einheit des Rituals wohl bewusst; und Çānkh. Gr̥hy. I, 1, 13 wird dieses kalpaikatva ausdrücklich hervorgehoben. Wo aber ein Gesammtritualbuch vorhanden ist, wie das der Āpastambaçākhā oder, wie bei ĀÇVAIĀYANA, ³⁾ es sehr wahrscheinlich ist, dass çrauta- und gr̥hyasūtra von einem Verfasser herrühren, ist ein solches Buch eben ein kalpasūtra im weiteren Sinne. Sprachlich und dogmatisch ist der Inhalt eines solchen Werkes kalpa zu nennen. Sprachlich, weil kalpa die allgemeine Bedeutung des lat. ritus zukommt, und wie dieses sowohl jeden Brauch,

¹⁾ Ind. Stud. XV, p. 11—13. Da Çānkhy. çrauta nur handschriftlich vorhanden ist, bin ich nicht in der Lage, die von ihm vorgebrachten Argumente alle zu prüfen.

²⁾ Es hängt diese Frage eng zusammen mit dieser, in welcher Zeit der Begriff çruti zur Bezeichnung literarischer Denkmäler von übermenschlichem Ursprung die scharf markirten Gränzen bekommen hat, welche er im letzten Jahrtausend inne hat. Noch zur Zeit des KUMĀRILA schwankten diese Gränzen, wie hervortritt aus dessen Bestrebungen zur Widerlegung der Ansicht, dass auch die sūtra-Literatur zu der çruti gehöre. Vergl. auch die oben (p. 156) aus COLEBR. citirte Stelle des PRABHĀKARA.

³⁾ Der Anfang des gr̥hya (uktāni vaiṭānikāni gr̥hyāni vaxyāmah) schließt sich so eng wie möglich an den Anfang des çrauta an (athā'sya samāmanāyasya vitāne yogāpattim vaxyāmah). Innerhalb einiger Zeilen und mit denselben Worten »wie oben gesagt« wird Gr̥hy. IV, 1, 14 auf das gr̥hya und IV, 1, 16 auf das çrauta verwiesen.

Art und Weise ¹, als insbesondere die gottesdienstlichen bezeichnet; dogmatisch, weil es in Einklang ist mit der Definition der indischen Ausleger. Wenn DURGA den kalpa folgendermassen bestimmt: *samyag adhtasya parijñâtaecchandaso'mushmin karmani viniyoga iti kalpa*, so sind diese Worte ebenso sehr auf das grhya wie auf den Dreifeuercultus anwendbar. Denn von manchen vedischen mantrās wird der viniyoga nur im grhya-Ritual gelehrt, wie z. B. von dem ganzen Lied der Sūryā bei der Heirath, von den auf die Sohneserzeugung sich beziehenden Sprüchen, von R̥gv. I, 42 „wenn man einen weiten Weg gehen will oder einen gefährlichen.“ (Āçv. Gr̥hy. III, 7, 10). Ferner folgt aus dem Anfange des Āçval. çranta: *°samāmnâyasya vitāne yogapattim vaxyāmaḥ*, dass es auch eine nicht-vitāne yogāpatti gegeben haben muss, mit anderen Worten, dass auch grhye mantrāṇām viniyogaḥ möglich sei. Und so beruft sich auch Kautsa (bei Yāska I, 15), um die Sinnlosigkeit der mantrās darzuthun, ebensowohl auf solche welche im grhya-Ritual anzuwenden sind (nl. den Spruch: *svadhite mā himṣiḥ*), als auf diejenigen, die zum çranta-Ritual gehören. Ist es aber richtig, dass kalpa ursprünglich der Gesamtname war für die im grhya und vaiṭānika enthaltenen Bräuche, so liegt es nahe die in der älteren Literatur erwähnten kalpās in diesem Sinne aufzufassen. Unter den Literaturzweigen, welche Āçv. Gr̥hy. III, 3, 1 als Gegenstände des *svādhyāya* aufzählt, werden die kalpās genannt vor den *gāthā nāraçamsīritihāsapurāṇāni*, hinter den *ṛco, yajūṃshi sāmānyatharvāngirasobrahmaṇāni*. Weder grhya- noch dharmalehrbücher werden mit Namen aufgeführt, doch unter den Ahnen, denen nach beendigter Lesung das *tarpaṇa* dargebracht wird, fehlen die dharmācāryās nicht; ist es zu gewagt daraus zu schliessen, dass der Verfasser des Āçv. grhya unter kalpās nicht allein Systeme und Bücher des çranta-Rituals sondern auch die des grhya und Rechtsbücher verstanden hat? Und auch in der oben besprochenen Pāninistelle (IV, 3, 105) würde diese Auffassung sehr gut passen. Dasselbe gilt für die Nir. XIII, 9, erwähnte Deutung der vier padāni der vāc durch

¹ Man merke nur die Uebereinstimmung zwischen kalpena met Gen. oder kalpa am Ende bahuvrīhi-Zusammensetzungen mit dem lat. ritu in Ausdrücken wie *pecorum ritu*,

die yājñikās nl. als mantraḥ kalpo brāhmaṇan caturthī vyāvahārikīti; hier ist die provincia des kalpa eben das Ritual im ausgedehntesten Sinne, Gegenstand sowohl der ṛautasūtra wie der gṛhyasūtra. — Somit liegt weder in der Vorliebe und Ausführlichkeit womit das vaiṭānika-Ritual in den sūtra behandelt ist, noch in dem zuerst in den dharmasūtra sich offenbarenden Gegensatz zwischen dem aus der ṛuti und dem aus der smṛti entlehnten Ritual ein zwingender Grund vor zu der Annahme, dass schriftliche Darstellung des häuslichen Cultus immer später eingetreten sein muss als die des Dreifueercultus. Bei den trümmerhaften Resten der überreichen Literatur, welche dem PĀNINI und den Verfassern der Ritualbücher vorgelegen hat, ist es überhaupt sehr gewagt solche weitgehende Schlüsse zu machen. Thatsache ist es, dass noch heute wie vor vielen Jahrhunderten das gṛhyasūtra des Ācvalāyana in der Schule der bahvṛcās als Theil der ṛuti gilt, während das ṛautasūtra dieser Schule als vedāṅga kalpa betrachtet wird. Man vergl. den bei MAX MÜLLER in seinem neuesten Werke: „The Hibbert lectures on the origin and growth of religion, as illustrated by the religions of India“ 1878 S. 161 citirten Brief aus Puna mit der Aussage der Mīmāṃsāscoliasten bei COLEBROOKE Misc. Ess. I, pag. 338: „the Bahvṛc, a ṣākhā of the R̥gveda by whom a ritual of Ācvalāyana has been admitted, under the title of the fifth Āraṇyaka, as a part of the R̥gveda.“

Für uns Europäer haben die smārta-Bräuche ein ganz besonderes Interesse. Denn dass die gṛhyasūtra nicht allein für die Kenntniss indischer Sitte grossen Werth haben, sondern auch ein bedeutendes Hülfsmittel sein dürften zur Erforschung der indogermanischen Sittengeschichte überhaupt, steht seit langer Zeit ausser Frage. Schon vor mehr als fünf und zwanzig Jahren, als prof. STENZLER zum ersten Male in eingehender Weise die Aufmerksamkeit der Sanskritisten und Altherthumsforscher auf dieses früher fast gar nicht betretenes Gebiet lenkte¹, konnte er mit Gewissheit als seine Ueberzeugung geben, dass manche der in diesen Büchern aufbewahrten alten Bräuche bis in den Zeiten vor der Trennung der arischen Stämme hinaufzurücken

¹ COLEBROOKE hat die gṛhyasūtra leider nur dem Namen nach gekannt. Seine Darstellung der „religious ceremonies of the Hindus, and of the Brahmans especially“ ist aus viel späteren, zum Theile unlauteren Quellen geschöpft,

wären. (S. seinen Aufsatz in der Zeitschr. d. d. m. G. Band VII). Nach ihm sprach sich auch MAX MÜLLER in seiner Hist. of the ancient Sanskr. Literature in gleichem Sinne aus. Und WEBER, dem in der reichen Sammlung von Sanskrit-Handschriften der Berliner Bibliothek vier gr̥hyasūtra mit ihren Auslegern in verschiedenen Exemplaren zu Gebot standen, hatte bereits 1852 in seiner Ind. Literaturgeschichte S. 19 [20 der 2^{en} Ausg.] die Bemerkung gemacht, „dass diese Werke einen reichen Schatz höchst alterthümlicher Vorstellungen und Auffassungen enthalten.“ Dieses Urtheil hat sich auch bestätigt, als man den Schatz zu heben anfing. Doch ist das bis jetzt verarbeitete Material¹ nur ein verhältnissmässig kleiner Theil des Ganzen. Eine zusammenfassende Darstellung der gr̥hya-Gebräuche, welche vergleichenden Untersuchungen zur Grundlage dienen möchte, muss noch geschrieben werden. Freilich war dieses so gut wie unmöglich, so lange nur von einem gr̥hyasūtra eine gute und vollständige Ausgabe vorlag, wie vor 1876 der Fall.

Diese erste Ausgabe war im 1864 und 1865 in den „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der deutschen morgenländischen Gesellschaft“ erschienen in zwei Heften, deren erstes den Text, das zweite eine mit erläuternden Anmerkungen und Auszügen aus einem Commentar bereicherte Uebersetzung enthielt. Sowohl die Person des Herausgebers, als der Wahl des Textes konnte nicht erwünschter sein. Denn war einerseits der beste Kenner des Rituals am meisten geeignet und befugt diese Aufgabe zu übernehmen, andererseits verdiente es das Âçvalāyanagr̥hya nach Form und Inhalt von allen zuerst zu allgemeiner Bekanntheit zu gelangen. Dem Titel nach („Indische Hausregeln, Sanskrit und Deutsch, herausg. von ADOLF FRIEDRICH STENZLER. — I. Âçvalāyana“) war diese Edition der erste Theil einer Sammlung; doch verflossen zwölf Jahre, ehe mit Pâraskara (1876 Text, 1878 Uebersetzung und Anmerkungen) die Fortsetzung folgte. Indessen ist die Zahl der handschriftlich bekannten gr̥hyasūtra bedeutend vermehrt; statt vier, welche STENZLER beim Anfang seines Unternehmens vorlagen (ausser den zwei von ihm herausgegebenen noch Çāṅkhāyana und Gobhila) macht WEBER in der zweiten Ausgabe seiner Indischen Lite-

¹ Den schon behandelten Stoff s. WEBER, Ind. Lit. Gesch. ² N. 11.

raturgeschichte deren elf als factisch vorhanden namhaft. Von diesen beziehen sich zwei (Âçv. und Çânkḥ.) auf den Rgveda, ebensoviel auf den Sâmaveda, z. w. Gobhila und Drâhyâyaṇa (WEB. p. 93), fünf auf den schwarzen Yajurveda, die des Âpastamba, Hiranyakeçin, Bhâradvâja, Baudhâyana und das Mânava (WEB. p. 112), auf den weissen dagegen nur eins, das des Pârask., ebenfalls ein auf den Atharvaveda, falls man das Kauçikasûtra den grhya beizählen darf. Ausgegeben sind ausser den genannten Stenzler'schen Arbeiten noch 1^o in 1868 in der Bibl. Ind. Âçvalâyaṇa mit dem vollständigen Commentar des Nârâyaṇa Naidhrva ¹, aus dem bei St. nur übersetzte Auszüge vorliegen, 2^o Çânkḥâyaṇa in dem vor Kurzem erschienenen XVten Theile von WEBER's „Indische Studien“; diese verdienstliche Ausgabe ist besorgt von HERM. OLDENBERG. Eine im Jahre 1871 in der Bibl. Ind. angefangene Edition des Gobhila ist bis jetzt zum 10ten Kap. des 3ten Buches vorgerückt, dazu ein weitschweifiger, meist nutzloser Commentar des Editors, Herrn CANDRAKÂNTA TARKÂJANKÂRA.

Zur Beurtheilung und Würdigung dieser Ausgaben ist es nöthig die Schwierigkeiten hervorzuheben, welche insbesondere europäische Herausgeber bei der Feststellung und Auslegung des Textes zu überwinden haben. Erstens die Abhängigkeit von den çrautasûtra, wodurch diese nothwendig in den Kreis der Untersuchung hineingezogen werden, eine langwierige und oft unerquickliche Arbeit, zur Zeit als STENZLER den Âçvalâyaṇa unter Händen hatte, nicht einmal immer ausführbar (s. St.'s Einleit. zur Uebers. des Âçval. S. III). Zweitens sind die Commentare, ohne deren Hülfe das Verständniß der sûtra beinahe unmöglich sein würde, durch einen grossen Zeitraum von ihnen getrennt, und stehen uns näher als den Verfassern der Texte, welche sie auslegen. Von den von STENZLER zu Pâraskara benützten Scholiasten scheint nur Vâsudeva älter zu sein als das 14te Jahrhundert ²; nach WEBER hat der Verfasser der vṛtti zu Çânkḥâyaṇa im sechszehnten gelebt. ³

¹ So nennt er sich im Schlussverse. Auf dem Titel der gedruckten Ausgabe heisst er Gârgya Nârâyaṇa, unter welchem Namen der Scholiast zu den çrautasûtra des Âçv. sich bekannt macht. Allein, da die Namen der Väter nicht stimmen, ist es sehr unwahrscheinlich, dass Gârgya und Naidhrva eine und dieselbe Person sind. Vergl. WEB. Ind. Lit. Gesch. N. 50.

² S. STENZL.'s Einl. zu Pârask.'s Uebers. S. VI.—XII.

³ S. WEBER, „Verz. der Berl. Sanskr. Handschr.“ no. 1282.

Und es möge der Scholiast des Ācṡ., wie er der beste ist, so auch der älteste sein (was ich bei Mangel an Hilfsmitteln nicht entscheiden kann), andererseits mag man die Abfassungszeit der grhya selbst bis ins Zeitalter des KĀLYDĀSA verlegen¹, immerhin bleibt ein weiter Spielraum übrig für Missverständniss und Irrthum jeder Art. Dabei kommt drittens der jämmerliche Zustand, worin die vedischen Sprüche überliefert sind; offenbar lag den yājñikās wenig an ihrem Inhalt; die Scholiasten erklären sie gewöhnlich gar nicht, oder thöricht²; in den Handschriften stehen sie öfter als Silbencomplexe ohne Sinn. Viertens sind Einschreibungen und Anhänge auszuscheiden, welche obgleich nicht ohne Werth (denn sie sind hineingedrungen aus dem Wunsch späterer Geschlechter ihr grhya möglichst vollständig zu haben), dennoch vom ursprünglichen Bestande der sūtra abzuziehen sind. Hieraus folgt, dass auch nach den trefflichen Arbeiten STENZLER's und OLDENBERG's zur Kritik und Erklärung der grhya zu thun übrig ist. In der Hoffnung, dass jeder Beitrag zur Lösung der Schwierigkeiten willkommen sein wird, wage ich es in den folgenden Seiten einige bei der Lectüre gemachten Bemerkungen zu veröffentlichen. Ausser den gedruckten Ausgaben habe ich die S. 16—25 meiner Promotionschrift *de jātakarmāne* beschriebenen Handschriften des PĀRASK. und GANGĀDHARA's³ Saṃskārapaddhati benutzt.

I.

In Bezug auf die äussere Form ist in den grhya-Lehrbüchern dasselbe Streben nach Kürze merkbar, das in jedem sūtra-Werke hervortritt, durch das praktische Bedürfniss des Auswendiglernens veranlasst. Jedoch ist es nöthig zu

¹ Hier ist vielleicht für Gobhila's grhya eine Sonderstellung zu beanspruchen. So weit diese Schrift jetzt gedruckt vorliegt, wird in ihr nirgendwo auf die *ṡrauta* verwiesen, und ihr ganzer Habitus zwingt zu der Vermuthung, dass im Gegensatz zu den andern grhyasūtra hier ein ganz selbständiges, vom *ṡrauta*-Lehrbuche unabhängiges vorliegt. Man beachte auch die grössere Ausführlichkeit der Darstellung und das Fehlen ausserhalb der Saṃhitās stehender Sprüche. Daraus scheint sich auch eine spätere Abfassungszeit zu bekunden, als die der übrigen grhya-Rituale.

² Die mantra-Deutungen des JAYARĀMA und RĀMAKRṢHNA sind nach dem zu urtheilen, was STENZLER in seiner Pāraskara-Uebersetzung anführt, völlig werthlos, und sollten gar nicht berücksichtigt werden.

³ RĀMAKRṢHNA scheint eine Paddhati des Gangādhara gekannt zu haben, doch findet sich die in Stenzl.'s Uebers. des Pārask. zu II, 3, 7 besprochene Stelle in meiner Paddhati nicht vor.

unterscheiden. Abgerissene Aphorisme oder algebraische Formeln ohne Satzbildung, wie sie die Lehrbücher der formellen Wissenschaften und der Philosophie enthalten, sind in den Lehrbüchern des Rituals nicht zu finden. Vielmehr ist die Darstellung der kalpasûtra eine fortlaufende, gehörig in Sätze gegliederte und im Ganzen sehr lesbare. Der Gebrauch vieler termini technici, wie es der in ihnen behandelte Stoff erheischt, und einiger notae, wie vâ um Beliebigkeit, eke um eine abweichende Gewohnheit oder Meinung zu besagen, ist in ihnen die einzige Abweichung von der gewöhnlichen Prosa. Die bald grösseren, bald kleineren Textesabtheilungen, von den Indern als sûtrâni, in unseren Ausgaben als Paragraphen bezeichnet, sind weder ein charakteristisches Merkmal des Stils, noch bei der Interpretation als massgebend zu betrachten. Sie rühren auch nicht von den Verfassern selbst, sondern von den Auslegern her. Zu diesem Schlusse führt mich: 1^o der Umstand, dass sie in den commentarlosen Texten fehlen; 2^o dass, da wo, wie bei Âçv., zwei Ausgaben zu Gebot stehen, die Paragaphenzahl eines und desselben Kapitels sehr oft in beiden verschieden sind; man vergl. z. B. in beiden I, 22, I, 23, III, 8; 3^o dass den Abtheilern das Verständniss der Sprüche völlig abging, da sie jedes durch keine dazwischentretende Wörter getrenntes Complex von mantrâs ohne Rücksicht auf Grösse und Bedeutung zu einem sûtra zusammenschlugen (belehrend ist in dieser Hinsicht die eine ganze Seite ausfüllende § 5 des Pârasik. III, 3); 4^o die mitunter gewaltsame Trennung zusammengehörender Theile eines Satzes, indem die Paragraphenabschnitte die regelmässigste und natürlichste Satzgliederung zerschneiden, wie recht deutlich hervortritt, wenn man den zerstückelten Text in einem fortliest ¹. Wie aber die Scholiasten zu einer solcher Textesabtheilung kamen, ist begrifflich aus der aus mündlichem Vortrage hervorgegangenen Gewohnheit die Auslegung nicht in Rand- oder Fussnoten unterzubringen, sondern sie auf die je zu erklärenden Wörter des Textes unmittelbar folgen zu lassen, sodass immer Textesabschnitte mit Abschnitten des Commentars abwechseln. So wurde unter ihren Händen der Leitfaden (sûtram) zu vielen Fäden und Fasern (sûtrâni),

¹ Beispiele sind genug zu finden. So schliesst sich Âçv. I, 19, 10 auch der Construction nach, unmittelbar an an I, 19, 1-4, von denen es durch die Zwischensätze § 5-9 getrennt ist.

an welchen sie nöthigenfalls ihre subtilen Webekünste anwenden konnten. Mitunter bewirkt verkehrte Paragraphenabtheilung auch Entstellung des Sinnes. Beispiele davon giebt OLDENBERG zu Çânkh. I, 22, 3 (S. 38); II, 5, 10 (S. 136); IV, 1 (S. 149). Ich füge hinzu: Çânkh. I, 8, 3 und 4, welche einen Satz bilden und demgemäss zu übersetzen sind, I, 16, 4, wo hinter vâ ein neuer Satz anfängt, III, 3, 2 wo die lückenhafte zweite Hälfte eines trishṭubh xeme tishṭha ghṛtam uxamāṇā und der Anfang einer anuṣṭubh ihaiva tishṭha^o zusammengeworfen sind. So fängt auch Pâr. III, 3, 4 mit xemasya^o ein neuer Spruch mit neuem *viniyoga* an. Pâr. I, 8, 12 fg. sind als ein Satz zu betrachten, wie das Fehlen von ca und der Causalpartikel tasmād darthut; sie sind zu übersetzen: „Denn es giebt eine çruti: „Weil gesagt wird: bei Heirath und Begräbniss gehe er zum grāma ein, deshalb ist bei ihnen der grāma massgebend.“ — Âçv. I, 2, 2 lese man svāheti | atha baliharāṇa, die fehlerhafte Abtheilung | svāhetiyatha baliha^o entstand aus dem Wunsch des Scholiasten den Unterschied in der Anwendung der Formeln svāhā und namas hier zu erklären. Ebenso ist Âçv. IV, 4, 16 fgg. von STENZLER in Nachfolgung des Nârāy. verkehrt abgetheilt. Die richtige Abtheilung ist: trirātram axāralavaṇāçinaḥ syur | dvādaçarātram vā mahāgurushu | dānādhyayane varjayeran daçāham sapinḍeshu | gurau cā'sapinḍe | aprattāsu ca strīshu, wie auch wirklich von einigen Erklärern abgetheilt worden ist (siehe Nâr. a. a. O. § 27 ed. Calc.); damit ist zugleich der Widerspruch, welcher nach der anderen Eintheilung zwischen mahāgurushu in § 17 und gurāv asapinḍe in § 19 bestehen würde, beseitigt.

Ebenso ist die Eintheilung in Kapitel nicht immer im Einklang mit dem Satzverband. So hat OLDENBERG mit Recht die letzte Paragraph von Çânkh. I, 9 zur ersten des folgenden Kapitels gemacht. Auch der Schluss des 15ten Kap. ebendas. ist vom Kap. 16 nicht zu trennen; die Worte grhān prāptāyām (so ist mit OLD. zu lesen; man vergl. § 17 ārohanāyām, § 18 tarantāyām) sind adhikāra zu dem im 16ten Kap. beschriebenen Verfahren. Bei den Kapp. 4 und 5 des dritten Buches läuft die Gränze geradezu mitten in einer Reihe zusammengehöriger Sprüche, denn der Spruch çagman çagman çivan çivan xemāya vaḥ çāntyai prapadye gehört dem Sinn und Wortlaut nach zu dem in Kap. 4

beschriebenen gr̥hyaprapadana, und hat mit dem Verlassen der Gemeinde, wozu es bei OLD. gezogen wird, Nichts zu machen. Ebenso gehört die letzte Paragraph von Pār. I, 7 zum folgenden Kapittel, dagegen die erste von Pār. I, 5 und Âçv. I, 20 je zum vorigen. Es ist auch hier des häufig eintretenden Falls zu gedenken, dass die fortlaufende Darstellung einer Ceremonie durch Spaltung in Kapittel zum Nachtheil des Verständnisses getrübt wird; seltener hat man unterlassen ein getrennte Sachen behandelndes Kapittel zu zertheilen; so sollte z. B. Pār. I, 11,7 ein neues anfangen.

Endlich kann es vorkommen, dass die Worttheilung verkehrt ist. Çānkh. II, 12,10 und VI, 1,5 wird yāny āsyena praviçeyus vom Scholiasten gewaltsam und darum offenbar verkehrt gedeutet mit Ergänzung von bilam (s. OLD.'s Ausg. p. 141); OLDENB. theilt richtig ab yāny āsyena praviçeyus, was einen gesunden Sinn giebt, nl. „was nicht in den Mund hineingehen darf“ v. a. „verbotene Speise“ bhaxyavarjāni, wie auch wirklich beim Schol. des Çāmbavyagr̥hya steht (s. a. a. O.)¹. Fehlerhaft steht ein wenig früher (Çānkh. II, 11, 13) rahasyam çrāvayishyan kālaniyaman câ'deçena pratīyeta, von OLD. nur gezwungen und wider den Sprachgebrauch² übersetzt. Die richtige Lesung ergibt sich aber meines Erachtens, wenn man das unverständliche âdeçena in âdeçe na zertheilt und câ in vâ ändert, also: pūr̥ṇe kâle carite brahmacarye çamyor bārhaspatyānte vede'nūkte rahasyam çrāvayishyan kālaniyamam vâ 'deçe na pratīyeta. So gelesen stimmt dieser Satz zu dem unmittelbar vorhergehenden, indem er eine Ausnahme enthält zu der Regel, dass drei von den vier Veda-Gelübden je ein volles Jahr zu beobachten sind „wenn [aber] das [erste] brahmacarya die ganze dafür angewiesene Zeit

¹ OLD. selbst giebt eine andere Interpret., der ich nicht beistimmen kann: „alle die, die (einem für gewöhnlich) nicht zur Gesicht kommen.“

² In Uebereinstimmung mit dem, was etymologisch und syntaktisch vorauszusetzen wäre, bedeutet die Zusammensetzung von prati und dem Verb. i c. acc. soviel als rationem habere alicuius rei, eigentlich adire aliquid. Der Fall, in welchem einer Sache ratio habetur, steht dazu immer im Locativ, wie z. B. Âçv. Gr̥hy. I, 7, 1: atra khalūccāvaca janapadadharmâ grāma dharmâçca tām vivāhe pratīyāt. Ein Instrum. in dieser Bedeutung wäre ebenso unerhört wie unerklärlich.

hindurch beobachtet, und der Veda bis zum Ende ¹ durchgenommen ist, so steht es dem guru frei, wenn er ihn die Geheimlehre hören lassen will, die genaue Bestimmung (niyama) der Zeit in seiner Gelübdeanweisung nicht zu beobachten.“ Nach dieser Auffassung hat auch kâlaniyama die Bedeutung, welche es immer hat, und wird vratâdeça am natürlichsten erklärt; denn dass letzteres auch in dieser speziellen Bedeutung = vratâdeçana ist, beweist z. B. Yâjñ. III, 23. Doch fürchte ich, dass damit die Stelle nicht ganz geheilt ist; denn pratyyeta ist grammatisch unrichtig, statt dessen würde man pratyyât oder auch pratyyita erwarten. Vielleicht ist pratyyât zu lesen und das überflüssige a dem Anfange des unmittelbar folgenden Kapitels zuzuweisen, das somit lauten würde: akṛtaprâtarâçasyâ'parâhne°, und wirklich einen gesunderen Sinn ergeben; denn dass Einem der gefrühstückt hat, im Nachmittag ein Gelübde angewiesen werde, braucht wahrlich nicht ausdrücklich vorgeschrieben zu werden, wohl aber dass er an diesem Tage nicht gefrühstückt haben dürfe.

Auch an einer anderen Stelle des Çânkh. hat verkehrte Wortabtheilung den Sinn fast unkenntlich gemacht. Das siebente Kapitel des vierten Buches enthält die aus den dharmasâstra, Gobh. III, 3, 17—29 und Pâr. II, 11 wohlbekannte Aufzählung der anadhyâyâs, wo man auf kürzere oder längere Zeit die Lesung der heiligen Bücher einstellen muss; sie fängt an bei § 2 und schliesst mit § 52 ab, oder mit § 51, falls jene als eine Einschiebung zu tilgen ist. So viel ist gewiss, mit § 53 wird Etwas Neues besagt. Allein so wie sie hier stehen geben die Worte vidyutstanayitnuvarshavarjan kalpe varshavad ardashashṭheshu gar keinen Sinn. Was soll es bedeuten, dass ausser bei Blitz, Donner und Regen in den 5½ Monaten bei der Lesung des Kalpa wie beim Regen zu verfahren sei? Das hat auch OLD. gefühlt, wusste aber keine ihn selbst oder Andere befriedigende Heilung anzubringen. Ich meine sie gefunden zu haben. In den beiden vorigen Kapiteln (IV, 5 und 6), welche über die Ueffnung und Schliessung des Veda-Unterrichts und das dabei stattfindende Ceremoniell (upâkaraṇa und utsarga) handeln, wird aus-

¹ Nach der Bâshkala-Rezension bildet die im Text angegebene ṛ den Schluss der Rksamhitâ. S. WEBER „Nachtrag zu der zweiten Ausgabe der Ind. Lit. Gesch. 1878, p. 2.“

drücklich gesagt, dass diese Bestimmungen für die Lesung der chandāṃsi, d. h. der mantrās gelten; darum heisst es auch, dass sie nach dem utsarga $6\frac{1}{2}$ oder $5\frac{1}{2}$ Monate lang die chandāṃsi gänzlich ruhen lassen (chandāṃsi viçrāmayanty ardhāsaptamān māsān ardhāṣṣṭhān vā (IV, 5, 8 fg.), und beim upākaraṇa werden auch wirklich die Anfangsverse der verschiedenen Abschnitte der Samhitās als Opfersprüche angewandt (man vergl. Âçv. III, 5, 5 fgg.). Bei Pār. II, 10, 18—21 heisst es dass der Lehrer die Anfänge der adhyāya vorsagen soll ¹, ṛshimukhāni bei den Bahvrcās, parvāni bei den Chandogās, sūktāni bei den Âtharvanās. ² Nun können die ṛshimukhāni, wenn man die angeführten Stellen des Çāṅkh. und Âçv. (beide grhya der Bahvrcās) damit vergleicht, Nichts Anderes bezeichnen, als „die Anfänge der maṇḍala des Rgveda“ und so deuten es auch die Scholiaste des Pāraskara. Sind also ṛshimukhāni (= ṛshinām mukhāni) die Anfänge der Liedersammlungen des Rgveda, so ist entweder der Singular oder der Plural des Wortes ṛshi mit maṇḍala des Rgveda Synonym. Dass ṛshi in den Pānini-scholien mit mantra im Allgemeinen gleichgestellt wird, ist übrigens bekannt (s. zu PĀN. III, 2, 186 und IV, 4, 96). ³ Auch an einer anderen Stelle hat Çāṅkh. ṛshi in dieser übrigens sehr begreiflichen Bedeutung, nl. II, 7, 27 etad ṛshisvādhyāye vyākhyātam. ⁴ Kehren wir jetzt zu unserer Stelle (Çāṅkh. IV, 7, 53) zurück. Es genügt nur den unterlassenen Strich der Buchstabe i wiederherzustellen, und die Worte

¹ adhyāyādīn prabrūyād | ṛshimukhāni bahvrcānām | parvāni cchandogānām | sūktāny atharvanām. Da Pār. für Brahmanen des Yajurveda schrieb, ist es wahrscheinlich, dass mit adhyāyādīn die Anfänge der Abschnitte des Yajurveda gemeint sind.

² Meine beiden Codd. lesen âtharvanānām statt atharvanām.

³ Aus PĀN.'s eigenen Worten kann man nicht ersehen, ob ṛshi nur im engeren Sinne ṛc oder in der weiteren Bedeutung mantra zu fassen sei.

⁴ Die von OLD. zu der Stelle vorgeschlagene Deutung als eine besondere Schrift, welche ṛshisvādhyāya hiess, ist nicht stichhaltig. Es wird einfach nach dem in IV, 5 fgg. dargestellten ṛshisvādhyāya verwiesen. Man wende dagegen nicht ein, wie hier (II, 7, 27) vyākhyāta genannt werden könnte, was vielmehr vyākhyātavya zu nennen wäre. OLD. selbst fühlt es, dass II, 7 nicht auf seinem Platz steht; dass dem so ist, geht hervor aus der Bemerkung dass dieses Kap. eng Zusammenhängendes (c. 6 und 8) trennt, wie auch die Vergleichung mit Pār. II, 5, Âçv. I, 22, Gobh. II, 10, 42—46 darthut; alle vier haben die Reihenfolge: bhaixa, vāgyatasthāna, homa. Offenbar ist Çāṅkh. II, 7 ein in den Text des sūtra eingedrungenes pariçishṭa. S. unten,

vidyutstanayitnuvarṣhavarjan kalpe va'usuvad geben einen guten und passenden Sinn. Denn es steht da: „Betreffend die Lesung des kalpa in den sechstehalb Monaten (in denen die chandāmsi = ṛshayas ruhen) geiten facultativ dieselben Regeln für die anadhyaṅyās wie bei den ṛshi (= chandāmsi), ausgenommen Blitz, Donner und Regen. Warum diese drei ausgenommen sind, hat ja eine ganz natürliche Ursache; können sie doch während der Lesung des kalpa gar nicht eintreten, weil dann die trockene Jahreszeit herrscht.

Wie in der Eintheilung, so ist auch in der Auslegung des Textes beim Benutzen der Commentare Kritik durchaus geboten. Man meine nicht, dass jede Construction, jede Ellipsis an jeder Stelle, wie gezwungen auch, möglich sei, weil der Text ein sūtra. Dem ist gewiss nicht so. Abgesehen von einer bestimmten Anzahl notae, deren Bedeutung durch oft wiederkehrende Beispiele verbürgt ist, darf keine Auslegung zulässig sein, welche in gewöhnlicher Prosa wegen Verstöße wider Grammatik, Stil oder Logik nicht geduldet werden würde. Sind Stellen, es sei durch Verderbniss, es sei durch unsre Unwissenheit unklar, besser ist es sie nicht zu verstehen, als der Sprache zum Trotz sie verkehrt zu deuten. Und dies geschieht, wenn z. B. in Çānkh. I, 7, 1 fgg. pratiçrute juhōti | caturasran gomayena sthaṇḍilam upalipya pūrvayor vidiçor daxiṇām prāçim pitrya uttarām daive (prāçim evai'ka) udaksamsthām madhye lekham likhitvā die Accus. daxiṇām prāçim, uttarām prāçim entweder von einem zu ergänzenden kalpayet abhängig gedacht oder als Locative behandelt werden, obgleich der grammatische Verband sie zunächst als zu lekham gehörig anweist, oder, wenn auch nicht ohne Härte, als Objecte zu upalipya, wie sie der Schol. des Çāmbavyāgṛhya auch wirklich erklärt (S. O. D. Çānkh. p. 128). Oder wenn Pār. II, 6, 7 na kalpamātre dem Schol. nach = na granthamātre gedeutet wird. Da in dieser Auffassung STENZLER und das Pet. Lex. (s. v. kalpa) übereinstimmen, und es nicht unwichtig ist den Inhalt der betreffenden Stelle am genauesten zu kennen, will ich hierbei etwas länger verweilen. Pār. II, 6 enthält die Darstellung des samāvartana. Die eigentliche Ceremonie fängt erst mit § 9 an; die vorhergehenden sūtrāṇi geben eine

¹ naisha sthāpor aparādho yad enam andho na paçyati puruṣhāparādhas sa bhavati Nir. I, 16.

Anweisung über die Zeit, wann sie Statt finden soll: (1—4) Vedam samāpya snāyād brahmacaryam vā 'shṭācatvāriṇṇakan (dvādaçake'pye ke) gurunā 'nujñātaḥ: »Nach Beendigung des Veda bade sich [der Schüler] oder nach Beendigung eines achtundreissigjährigen brahmacarya (eines zwölfjährigen nach Einigen) mit Genehmigung des Lehrers.« Folgt eine Definition des Begriffs veda: (§ 5) vidhir vidheyas tarkaḥ ca vedah »der Veda ist [d. h. umfasst, besteht aus] Vorschrift oder Regel [vidhi = kalpa ¹], Anzuwendendes [d. h. mantra], Raisonement [über den vidhi und die mantrās] v. a. brāhmaṇa; darauf die Bestimmung: shaḍangam eke na kalpamātre kâman tu yājñikasya, welche bei St. drei Paragraphen (6—8) bilden. Diesen Worten fehlt ein eigenes Verbum; sie sollen also ergänzt werden, doch wie? Nach dem Commentar muss shaḍangam (§ 6) mit samāpya in § 1 verbunden werden, so auch na kalpamātre (§ 7), doch zu kâman tu yājñikasya (§ 8) sei ein aus snāyāt herausgedachtes snānam zu ergänzen. Die Auslegung von § 6 ist an sich möglich; demnach wäre der Zwischensatz zur Definition des Begriffs veda auf § 5 beschränkt, und § 6 eine Fortsetzung von §§ 1—4. Und so hat auch STENZLER »Einige sagen: er soll den Veda mit den sechs Anga ² gelernt haben.« Doch § 7 und § 8, die St. mit Anschluss an den Commentar folgendermassen übersetzt: »7. Nicht nach der blossen Form [soll er den Veda gelernt haben]. 8. Nach Belieben aber [ist das Baden] des Opferkundigen« sind unmöglich so aufzufassen, und es wundert mich, dass der sonst so umsichtige Uebersetzer an dieser Erklärung keinen Anstoss nahm. Denn na und kâman tu, welche nach ihrer Stellung im Texte und einem steten Brauch gemäss einen Gegensatz zu einander ausdrücken, werden völlig getrennt, kalpa ohne einigen Grund wie grantha gedeutet, endlich das Adverb kâmam dem imaginären snānam zu Liebe geradezu zum Adj. kâmyam (aber nur in der Uebersetzung) umgestaltet. Und all dieses zur Erklärung des sonst nicht unterzubringenden Gen. yājñikasya! Doch suchen wir uns lieber aus den eigenen Worten des Pār. den Sinn heraus. Da na und kâman tu zusammengehören, so bilden §§ 6—8 zwei

¹ Man vergl. Kull. zu Man. II, 6 sa (sc. vedas) sarvo vidhyarthavāda-mantrātma und die p. 160 citirte Stelle des Nir.

² Also also im Texte sashaḍangam stānda.

Sätze, nl. *śhaḍaṅgam'ēke* und *na kalpamātre kāman tu yājñikasya*. Von ihnen kann der letztere sich unmöglich auf den Hauptsatz (§§ 1—4) beziehen, denn der Gen. *yājñikasya* bezeichnet eine Species des Genus *brahmācārin*, und *brahmācārin* ist eben Subject des Hauptsatzes sowohl in §§ 1—4, wie in § 9 ff. Es bleibt also nur die eine Möglichkeit übrig, dass der Zwischensatz § 5 hier fortgesetzt wird, und ist dem so, so muss auch § 6 *śhaḍaṅgam'ēke* nicht, wie der Comm. und Str. meinen, mit §§ 1—4, sondern mit § 5, welchem er unmittelbar folgt, zusammenhängen; mit anderen Worten die in § 5 angefangene Definition des Lehrstoffes *veda* wird in §§ 6—8 fortgesetzt. Der Sinn ist also: „Einige [verstehen unter *veda*] die sechs *āṅga*. Nicht *kalpamātre*, freilich aber für denjenigen, der sich speziell dem Studium des Ritus widmet.“ Obgleich mir nun die Bedeutung dieser sechs *āṅga* und das Wort *kalpamātre* nicht ganz klar ist, so ist es wenigstens ein positives Resultat zu wissen, dass uns hier eine alte Definition des Begriffs *veda* bewahrt ist. Denn in keinem Falle können mit *śhaḍaṅga* die späteren sechs *vedāṅga* gemeint sein; die Sechsteilung hier steht vielmehr im Gegensatz zu der § 5 erwähnten Dreitheilung. Was *kalpamātre* betrifft, so scheint es am passendsten es aufzufassen als „nur in Betreff des Rituals.“ — Nimmt man ferner in Betracht, dass diese *veda*-Definition nicht am passenden Orte hineingefügt ist, — man würde sie hinter *samāpya* erwarten, nicht hinter *gurunā 'nujñātaḥ* — so ist es nicht unmöglich, dass sie nicht einmal vom Verfasser des *sūtra* selbst herrührt, und einem alten *bhāṣhya* entlehnt ist. — Uebrigens darf es Keinen Wunder nehmen, dass solche grammatisch schlecht zu vertheidigende Auslegungen allgemein anerkannt und in den Schulen gelehrt wurden; in dieser Hinsicht haben sich die Theologen überall viel zu Schuld kommen lassen, in Indien wahrlich nicht am meisten.

Auch nach einer anderen Seite hin sei man auf seiner Hut. Im Verlauf der Zeit wandelt sich auch das scheinbar unwandlungsbarste um; und wie zäh die Inder auch an ihrem Ritual, vorzüglich an dem *grhya* hingen, in den vielen Jahrhunderten, welche *sūtra* und Commentare trennen, muss manches sich geändert haben, anderes von bedeutsamer That zu unverständlicher Symbolik herabgesunken sein. So gilt das Opfern der Kuh, eine beim *madhuparka* beliebig, an der mittleren *aṣṭakā* unbedingt vorgeschriebene Handlung, schon seit lange

für unerlaubt, und Gaṅgādhara's Saṃskārapaddhati (fol. 94b, 95a) lässt die darauf bezüglichen Worte des Pār. aus mit der Beifügung „gor ālambhanan kalau nishiddhan tasmāt taddharṃ nocyate.“ Da aber die gr̥hya-sūtra auch jetzt noch als Norm und Grundlage der gr̥hya-Opfer angesehen werden, nimmt man nur im äussersten Falle seine Zuflucht zu einer dergleichen sophistischen Ausrede¹, womöglich sucht man die deutliche Vorschrift des sūtra durch hermeneutische Künste der veränderten Sitte anzupassen. Einleuchtend ist u. a. die absichtlich verdröhte Interpretation in Pār.'s Beschreibung des simantonnayana. Es steht da unumwunden, dass dieses Sacrament vom Ehemanne bei seiner zum ersten Male schwangeren Frau vollzogen werden soll, und dieses ist in Einklang mit Allem, was wir sonst über indische Sitte wissen (vergl. Śākh. I, 22, 1; Gobh. II, 7, 1 fg.). Zwar lässt Āṅv. es gänzlich unerwähnt, dass die betreffende Schwangerschaft die „erste“ sei², doch wenn wir bei Pār. (I, 15) lesen: atha simantonnayanaṃ puṃsavānavat prathamagarbhe māse shashṭhe 'shṭame vā, ist es reine Willkür herauszuholen, dass nur bei der ersten Schwangerschaft der sechste oder achte Monat bedingt sei, doch bei jeder folgenden die Zeit nach Belieben erwählt werden dürfe³. Und doch werden Pār.'s Worte von den Scholiasten so gedeutet und darum abgetheilt (1) atha simantonnayam | (2) puṃsavānavat | (3) prathamagarbhe māse shashṭhe 'shṭame vā, anstatt sie als ein sūtra zu betrachten, oder, wenn Spaltung vonnöthen, nach prathamagarbhe zu interpungiren. Wenn

¹ Bekannt ist der Vers, worin fünf alte Bräuche als im Kall nicht zulässig beseitigt werden. — So heisset es auch im Anfang des Parāçaradharmasāstra:
 anye kṛtayuge dharmāḥ tretāyān dvāpare pare
 anye kaliyuge ṛṇāṃ yugarūpānusārataḥ.

In wie weit der folgende śloka ebendas.

kṛte tu Mānavo dharmas tretāyān Gautamas smṛtaḥ
 dvāpare Śākhālikhitaḥ kalau Pārāçaras smṛtaḥ
 chronologischen Werth hat, ist, so viel ich weiss, noch nicht untersucht.

² Bei ihm heisset es (I, 14, 1) caturthe garbhamāse simantonnayanaṃ.

³ Von den Gesetzbüchern geben Viṣṇu (in adhy. 27) und Yājñ. (I, 11) an, dass es im 6ten oder 8ten Monat zu verrichten sei, also dieselbe Zeit, welche Pār. bei der ersten Schwangerschaft vorschreibt. Beliebigkeit bei jeder folgenden wird da ebensowenig erwähnt, wie im gr̥hya. Man beachte zugleich die nahe Verwandtschaft des Yājñ. mit unserem Pāraskara. (S. STENZL, zu Pār. III, 10, 1).

ich recht sehe, ist die Ursache dieser Spitzfindigkeit nicht weit zu suchen. Die Gewohnheit der Kātyāyanās das śmant. in jeder Schwangerschaft zu wiederholen ist später entstanden als die Abfassung ihres Ritualbuches: sie entwickelte sich als Consequenz eines theologischen Dogmas, das in St.'s Ann. zu Pār. a. a. O. und von Nār. zu Âçv. I. 14, 1 erörtert wird, und war ihrerseits wieder von Einfluss auf die Auslegung der betreffenden Stelle im gṛhya. — Ein gleiches Bestreben finde ich in der Art und Weise, wie bei Nār. zu Âçv. I, 22, 1 einige Erklärer die Zeit der Bartscheerceremonie vom 16ten Lebensjahr ins 16ten Jahr nach der Einführung beim Lehrer verlegen, eine unsinnige Auffassung, wie sie nur aus dogmatischem Triebe und im Kopfe spitzfindiger Theologen aufkommen konnte. Eben gewaltsam ist die Gleichstellung von priya mit jāmātr̥ beim Schol. des Çāukh. II, 15, 8 (siehe OLD. zu der Stelle), offenbar dadurch beeinflusst, dass man die Sitte nicht mehr kannte, Freunde ohne spezielle Veranlassung mit dem argha zu bewirthen. Ueberhaupt hat diese uralte Ceremonie der Gastfreiheit ihre eigentliche Bedeutung schon lange eingebüsst, und in manchen Stücken, wie schon COLEBROOKE einleuchtete ¹, Aenderung gelitten. Unter anderen enthält sie eine Fusswaschung. Bei Gobhila ² scheint sich der Gast selbst die Füße zu waschen, so auch ist die Vorschrift der späteren Werke, welche COLEBR. benützte, Âçv. aber (I, 24, 11 fg.) sagt ausdrücklich, dass er sie waschen lässt: pādau praxâlāpayīta daxiṇam agre brāhmaṇāya prayacchet savyam çûdrāya »er lasse sich die Füße waschen; den rechten reiche er dem Brahmanen zuerst, dem Çûdra den linken« oder mit anderen Worten »wenn ihm der Gastherr selbst die Ehre der Fusswaschung erweist, reiche er ihm den rechten zuerst, wenn es ein Diener thut, den linken«; lächerlich klingt dazu der Zusatz des Nārāy. »wenn xatriya oder vaiçya Wäscher (praxālayitārau) sind, so ist es einerlei, welchen Fuss er zuerst darreiche.« Ohne Zweifel ist Âçv.'s Fassung die ältere. Es würde dem eigensten Wesen der Gastfreiheit zuwider sein, wenn was der Hausherr nicht selbst that, son-

¹ S. seinen dritten »Essay on the rel. cerem. of the Hindus« z. B. p. 222 der Misc. Ess. ed. Cow., Th. I.

² Siehe St.'s Ann. zu Pār. I, 3, § 9 und 10. Der gedruckte Text ist noch nicht soweit vorgerückt.

dem seine Dienerschaft thun liess ¹; dieses der Gast selbst zu thun genöthigt wäre. Auch bei Homer wäscht sich kein ξένος, wenn auch der Bettler Odysseus, selbst die Füße. Wo dies aber, wie jetzt in Indien, Brauch ist, da ist der gastliche Empfang zu leerer Form herabgesunken. Nach den Auslegern und Paddhati schon in den Tāgen Pāraskara's; denn so erklären sie die darauf bezügliche Vorschrift in seinem sūtra. Sieht man sich aber seine Worte an, ohne zugleich den Commentar vor sich zu haben, so muss man gestehen, dass eine solche Interpretation nur durch Zerstörung der natürlichsten Satzgliedrung und des grammatischen Verbandes möglich war. Am deutlichsten springt dies ins Auge, wenn ich das bei Âçv. und Pār. der Fusswaschung vorangehende und diese selbst getreu nach St.'s Ausgaben zusammenstelle:

Âçvalāyana.

Pāraskara.

I, 24

(7) viṣṭaraḥ pādyaṃ arghyaṃ âcamaṇīyaṃ madhuparkaḥ gaur ity eteshān tris trir ekaikaṃ vedayante (vgl. die Definition des madhuparka 5 und 6 dadhani madhv âṇīya sarpir vâ madhvalābhe.)

(8) ahaṃ varshma sajàtānām vidyutām iva sūryaḥ | idantam abhitishṭhāmi yo mā kaçcā 'bhidâsatīty udagagre viṣṭara upaviçed (9) âkramya vâ (10) pādau praxâlāpayīta (11) daxiṇam agre brāhma-

I, 3

(4) âsanam âhāryâ'ha sādhu bhavān âstām arcayishyāmo bhavantam iti.

(5) âharanti viṣṭaram padyam pādārtham udakam arghyaṃ âcamaṇīyaṃ madhuparkam dadhimadhughṛtam apihitan kâmsye kâmsyena (6) anyas tris triḥ prāha viṣṭarādini (dazu § 26 âcântodakāya çâsam âdāya gaur iti triḥ prāha)

(7) viṣṭaram pratigrhṇāti (8) varshmo 'smi samānānām udyatām iva sūryaḥ | iman tam abhitishṭhāmi yo mā kaçcā 'bhidâsatīty enam abhyupaviçati (9) pādāyor anyam viṣṭara âsīnāya (10) savyam pā-

¹ Selbst der arme Cārndatta wäscht sich, als er in später Nacht zu Hause gekommen ist, nicht selbst die Füße. Man sehe den dritten Act der Mṛochakaṭṭ.

<p>nāya pṛayaśchet (12) sa- vyam çūdrāya.</p>	<p>dam praxālya daxiṇam praxālayati (11) brāhma- naṣ ced daxiṇam prā- thamam.</p>
---	---

Hieraus ergibt sich: I^o. Bei Âçv. fehlt der von Pār. beschriebene Anfang der Ceremonie, dass n. dem Gaste mit freundlicher Rede ein Sessel vom Gastherrn angeboten wird ¹. II^o. Die Gegenstände, welche dem Gaste nach dreimaliger Ankündigung dargeboten werden sollen, sind dieselben bei beiden, nur hat Pār. eins obendrein, zwischen 1 und 2 des Âçv.; denn Âçv.'s erstes: viśṭara (Bündel zum Sitzen) ist auch bei Pār. n^o. 1, doch Âçv.'s zweites: pādya (Fusswasser) ist bei Pār. n^o. 3, Pār.'s n^o. 2 aber padya (ein Bündel für die Füße; man sehe St.'s Anm. zu der Stelle) fehlt bei Âçv. Darum sind auch n^o. 3—6 des Âçv. n. arghya (Ehrenwasser), acamanīya (Mundspülwasser), madhuparka (die süsse Speise), go (die Kuh) = Pār. n^o. 4 bis 7. III^o. Auch die Benennung der gleichen Gegenstände ist dieselbe, allein auch hier ist n^o. 2 des Âçv. = Pār.'s n^o. 3 auszutreiben; Âçv. hat pādya, Pār. — wunderbarer Zufall — dessen Umschreibung pādārtham udakam, gerade die Glosse, die sich in den Scholien zu Pān. V, 4, 25 vorfindet. Und sonderbar, Pār.'s n^o. 2, das bei Âçv. fehlt, ist fast gleichlautend mit Âçv.'s pādya ². Schaden nur, dass ein Wort padya in der Bedeutung „Bündel für die Füße“ weder bei Lexicographen noch bei Grammatikern noch sonst wo in der Literatur bekannt, ja in Streit mit der grammatischen Regel (Pān. VI, 3, 53) gebildet ist. — Nach der Aufzählung der Ehrengaben folgt ihre Anwendung. Der Gast setzt sich auf den viśṭara, bei Âçv. darf er auch darauf treten ³. Dann folgt bei Âçv. natürlich die Anwendung der zweiten Ehrengabe, n. des pādya, bei Pār. erwarten wir aber erst zu hören, was mit dem padya geschehen voll: Glaubt man den Auslegern,

¹ Die Aufforderung an den Besucher sich zu setzen ist übrigens auch im gewöhnlichen Leben stehender Brauch in Indien, wie bei uns; in der Literatur sind Beispiele leicht zu finden, wie Vikramorv. p. 53; Mudrār. p. 42; 70; Ratn. p. 22; Mālavik. p. 17; 20; 138; Kathās. 6, 68 u. A. (die Dramata citire ich nach den Ausgaben des Prof. Jivānanda Vidyāsagara.)

² Nach St.'s Angabe in seiner Separatausgabe des Pār. I, 3 (1955 mit Glückwunsch an Alex. v. Humboldt) S. 11 hat Jāyārāma wirklich pādya.

³ Auch hier ist diese, wie aus dem Spruche hervorgeht, ursprüngliche Fassung nur bei Âçv. bewahrt.

so wird es wirklich erwähnt, denn *pādāyōr anyam viṣṭāra āśnāya* soll bedeuten „ein anderes für die Füße [gibt er] dem Gast, wenn er auf dem *viṣṭāra* sitzt“. Freilich ist von einem *dadāti* weder hier noch früher ein Spur zu finden, und es mag befremden, dass der *sūtra*-Verfasser, der sich über die Aussparung einer Buchstabe mehr freuen soll, als über die Geburt eines Sohnes¹ statt zwei Characteren *padyam* deren fünf (*pādāyōr anyam*) anwendet. Doch genug des Unsinnigen. Man gebe nur kein Acht auf die dummen Paragraphenziffern und verbinde den *Dat. āśnāya* mit den *verbis praxālyā* und *praxālayati*, wo er hingehört. Thut man dies, so hat man eine sehr einfache Interpretation, das fehlerhafte *padya* verschwindet, und es kommt der schönste Einklang mit *Āçv.* heraus. Auch hier wäscht der Brahmane selbst dem Gäste die Füße, oder lässt dies einen Andern thun; wenn selbst (*brāhmaṇaṣ cet*) den rechten zuerst. Wer aber wird hier dem Brahmanen gegenübergestellt? Er muss genannt sein in den, so wie sie hier stehen, verderbten Wörtern *pādāyōr anyam*. Paläographisch erlaubt und dem Sinne nach geboten ist es statt *anyam* zu lesen *anyo*; man streiche ausserdem das durch die falsche Deutung des vorübergehenden *pādāyōr* nöthig gewordene und daher eingeschaltete *pādā*, und wir bekommen den angemessenen Satz: *pādāyōr anyo viṣṭāra āśnāya saṅyam praxālyā dāxīnam praxālayati brāhmaṇaṣ ced dāxīnam prathamam* „von den Füßen wäscht ein Andern dem auf dem *viṣṭāra* Sitzenden den rechten erst nachdem er den linken gewaschen, wenn [aber] der Brahmane [wäscht], den rechten zuerst.“ Leicht sieht man auch, dass *padyam* in § 5 aus *pādyam* entstellte und *pādārtham ūdakam* ein in den Text eingedrungenes altes Glossem ist.² Nach dessen Beseitigung ist auch in Zahl, Benennung und Reihenfolge der Ehrengegenstände die Uebereinstimmung zwischen *Āçv.* und *Pār.* eine vollkommene. Der einzige Unterschied, der noch übrig bleibt, ist dass *Pār.* das oben erwähnte *āsana* dem *viṣṭāra* voranzugehen lässt; während es bei *Āçv.* fehlt. Es wird aber weder von den Scholiasten, noch in der *Saṃskārapaddhati* ein anderes *āsana* genannt; als eben der *viṣṭāra*; hieraus folgt: mit *āsana* und *viṣṭāra* sind zwei *viṣṭāra* gemeint, und

¹ Vergl. MAX MÜLLER „Hibbert Lectures“ p. 146.

² Nur zweifelnd spricht sich STENZL. in seinem „Glückwunsch“ p. 10 in diesem Sinne aus. In der Ausg. des *Pār.* schweigt er darüber gänzlich.

wirklich geben Gangādihara und die Erklärer bei STENZLER ebensoviel als benöthigt an ¹. Dieser Umstand gab Veranlassung zu dem Entstehen der Corruptel *padya*, worin man das zweite *viṣṭara* suchte, und zu der Aufnahme des *pādārtham udakam* als Stellvertreter des *pādyā*. — Also folgte aus dem Bestreben der Ausleger, den Brauch ihrer Zeit aus ihrem *gr̥hya* herauszuholen, dass sie ihn durch Textesentstellung und gezwungene Interpretation vielmehr hineinlegten.

Leichter aufzudecken ist eine andere Inconsequenz zwischen *Gr̥hyaverfasser* und *Scholiast*. Im zweiten Kapitel des vierten Buches von *Āçvalāyana* wird der Leichenzug beschrieben. Voran gehen die Feuer und die Opfergeräthe, hinter ihnen der Todte getragen oder auf einem bestimmten von Kühen gezogenen Fuhrwerk, nachher die *anustaraṇi*, endlich die Verwandten. Unter *anustaraṇi* versteht man eine Kuh, die, nachdem sie an der Verbrennungsstätte geschlachtet ist, dem Todten zur Hülle mitverbrennt werden soll. Dazu legt man die Glieder des Thieres auf Glieder des Leichnams, je in einer bestimmten Reihenfolge, und das Ganze wird mit dem Felle des Thieres bedeckt, wie es *Āçv. IV; 3, 20—25* genau dargestellt ist. Der Sinn dieses anstössigen Brauches ist ziemlich klar; die Kuh ist das Symbol des Lichtes, wie immer; darin gehüllt soll der Todte zu *Yama's Reich* eingehen. Derselbe Gedanke liegt zu Grunde, wenn man zur Darbringung an die Götter die Opfer Speise mit *ājya* unterbreitet und übergieset. (*S. Āçv. I, 11, 14* und STENZL. zu der Stelle). Dass der Brauch uralt ist, dafür zeugt der *Vedavers*, dessen Anwendung hier vorgeschrieben wird, und der auch wirklich ganz zur Handlung stimmt: *agner varma pari gobhir vyayasva u. s. w. (Rgv. 10, 16, 7)*. Zur Zeit des *Āçval.* durfte man schon die Kuh durch eine Ziege verfangen (s. die bald anzuführ. Stelle), nach demselben Princip, das im Allgemeinen den Ziegenbock als Substitut jedes Opferthiers hat aufkommen lassen, als das Tödten des Rindes u. s. w. für unerlaubt zu gelten anfang ². *Nārāyaṇa* bemüht sich um durch Interpretationskünste die Nicht-Nothwendigkeit dieses Umlegethieres darzuthun. So zieht er eke aus *Āçv. IV, 2, 3 pīṭhacakraṇa goyuktenety eke* zugleich zu dem

¹ In der bei STENZL. zu *Pār. I, 3, 9* citirten *Gobhila*stelle ist die Darreichung des zweiten *viṣṭara* beliebig: *dvau cet pṛthag ṛgbhyaṃ*.

² *S. Āryavidyāsūdhākara p. 80—82.*

folgenden Satz: *anustaraṇīn gām — ajām vā — ekavarṇān — kṛshṇām eke — savye bāhau baddhvā 'nusankālayanti* (§ 4—8)¹; und in Kap. 3, wo das Verfahren mit der *anustaraṇī* ohne irgend eine Anweisung, woraus man schliessen könnte, dass es beliebig wäre, ausführlich wird dargestellt, benützt er die Gelegenheit, dass *Āçv.* angiebt, was nach Einigen zu thun sei, wenn die Nieren fehlen, um uns zu belehren, dass damit gemeint werde „wenn das Umlegethier fehlt,“ *anustaraṇī nityā ced vṛkkāpacāro nopapadyeta tasmād anityeti manyāmahe*. *Implicite* sei damit zugleich die Vorschrift gegeben, dass wenn das Umlegethier fehlt, man zum Ersatz nachgeahmte Glieder aus Grützen verfertigen soll und mit diesen verfahren, wie mit den wirklichen Gliedern (*Nār.* zu *Āçv.* IV, 3, 23). Alles leeres Geschwätz, wenn man dadurch den *Āçv.* besser zu verstehen hofft, doch lehrreich, insofern wir daraus ersehen, dass die *anustaraṇī* zu *Nārāyana's* Zeit veraltet war, und nur noch ein symbolisches und theoretisches Bestehen hatte.

Von den europäischen Herausgebern hat sich **OLDENBERG** der einheimischen Auslegung gegenüber auf einen unabhängigeren Standpunkt² gestellt, als **STENZLER**, der bisweilen seine bessere Einsicht der Ansicht seiner Führer opfert. Dieses war übrigens zu erwarten. **STENZLER** ist einer der Pioniere unserer Wissenschaft; als er seine ersten Arbeiten unternahm, war es bei Weitem schwieriger Commentare zu Sanskritschriften zu benützen und zu entbehren, als jetzt; zur Ausübung besonnener Kritik war die Zeit noch nicht gekommen. Doch obgleich dieses rücksichtsvolle Benehmen bei den Anfängen unserer Wissenschaft sehr berechtigt war, so ist es natürlich, dass die jüngeren Forscher auf dem heutigen Standpunkte der Sanskritphilologie die Mei-

¹ Auch hier ziehe ich eine andre Satzabtheilung vor, als die bei *St.* vorliegt. Bei ihm bildet *ajām vaikavarṇām* einen Satz, und doch ist die zunächst liegende Auffassung diese, das jedes Umlegethier, es sei eine Kuh, oder deren Substitut die Ziege, einfarbig oder schwarz sei. Nach *St.'s* Text würde die Bestimmung der Farbe nur die Ziege betreffen.

² Seine Kritik in der Behandlung der Zeugnisse des übrigens nicht sehr guten Commentars des *Çāṅkh.* ist anerkennenswerth. An einer Stelle aber muss ich diesem gegen ihn Recht geben; *Çāṅkh.* 4, 7, 8 ist *nabhyeshu* gewiss als die „Begegnungspunkte der Jahreszeiten“ zu deuten, man vergl. 4, 5, 17 *ṛtvantyaṅsu ca rātriṣu*. Auch von *Pār.* (2, 11, 2) werden die *ṛtusandhayas* den *anadhyaayas* beigezählt. Uebrigens hat *nabhya* nirgendwo die Bed. „wolkig“, und kann sie auch nicht haben.

nungen einheimischer Interpreten nicht zum alleinigen Maasstab nehmen können oder wollen. Und dass wir Europäer hier und da den Text wirklich besser verstehen können, als die indischen Ausleger selbst, kann ich mit einem einleuchtenden Beispiele begründen. Äqv. I, 8, 10 fg. schreibt vor, dass die Jungvermählten nach vollendeter Hochzeit während eines näher bestimmten Zeitraums keine salzhaltige Speise essen, Enthaltbarkeit üben, geschmückt sein, auf dem Boden schlafen sollen¹. Als Grund dieser Beschränkung wird angegeben *eka ṛshir jāyata iti*. STENZL. übersetzt nach Nār. »denn dann wird ihnen ein Rshi geboren,« in der Anm. aber zu dieser Stelle steht: »Andere erklären diese Worte so: am Ende dieser Beschränkung wird ihnen ein und derselbe Rshi zu Theil, d. h. die Frau geht aus dem Geschlechte (gotra) des Vaters in das des Gatten über. Nār.« Dass der wunderglaubige Hindu diese Erklärung nicht billigte und ihr den einen Rshi, der dem Ehepaar als Sohn verheissen wird (1), vorzieht, ist begreiflich, der europäische Forscher aber, der weiss dass der Uebertritt des Weibes in die Familie ihres Ehemann allgemein indogermanisch ist, soll sie *ambabus manibus* als einen neuen, schönen Beweis dieses Factums anfassen.

Ogleich also Kritik beim Benützen der Commentare durchaus geboten ist, so würde es einseitig und ungerecht sein um ihre gelegentlichen Verirrungen, welche überdiess gewöhnlich nicht ihnen selbst, sondern den sie bedingenden Umständen zu verübeln sind, die grossen Dienste zu verkennen, welche sie unsrer Wissenschaft leisten. Ohne sie würden uns die Ritualbücher so gut wie unverständlich sein. In ihnen wird Vieles erörtert, was im *sūtra*, eben weil die Schüler es besser praktisch lernten, übergegangen ist. Wo es sich aber handelt um die Praxis des Rituals, um das als selbstverständlich im Lehrbuche nicht oder nur kurz besprochene Détail, ist den Auslegern fast immer unbedingt Glauben zu schenken, da sie nicht nur aus Büchern, sondern aus eigener Erfahrung schöpfen: Das *sūtra* war und ist noch jetzt zum Auswendiglernen bestimmt²; es enthält

¹ Auch hier ziehe ich der Texteseintheilung bei Nār. und St. eine sprachlich und sachlich bessere vor; man lese: *ata ūrdhvam... trīrātran dvādaṣa-ṛātrāṃ śamvatsarāṃ vdi'ka ṛshir jāyata iti* als eine Paragraph, denn das Motiv ist dasselbe ohne Unterschied; wie lange das vrata beobachtet wird. Man vergleiche eine ähnliche Bestimmung für das Vrāta des brahmacharin I, 22, 19.

² Wie *Çāṅkh. Gṛhy. II, 7 und IV, 8* die Lehr- und Lernmethode dargestellt

nur das Allernothwendigste; die umständliche Erklärung¹ wird aber vom Lehrer dabei gesprochen. Darum heisst diese im Gegensatz zum sūtra das bhāshya, d. h. „das zu sprechende,“² gleichsam ein livre du maître der französischen Schulmethode. Desshalb ist es auch sehr wahrscheinlich, dass im Ritual wie in anderen Wissenszweigen, z. B. in der Grammatik, die ältesten bhāshya zugleich mit oder bald nach Abfassung des sūtra verfasst sind; ja es ist sehr gut denkbar dass der Verfasser des „Leitfadens“ selbst eine „mündliche Erklärung dazu“ ausgearbeitet habe. Doch indem das sūtra blieb, verdrängte stets ein späteres bhāshya das frühere. Die verhältnissmässig ältesten, uns nur dem Namen nach bekannten Commentare, wie des Karka zu Pāraskara (s. STENZLER Einl. p. XI, XII) und des Devasvāmin zu Âçv. (s. Nâr. in den Eingangsversen zu seiner vṛtti des Âçv.)³ sind zeitlich gewiss nicht weit entfernt von den uns wirklich erhaltenen. Es würde ein werthvoller Fund von grossem Gewinn sein, wenn man ein bhāshya zu Vorschein brachte, das die Anschauungen der eignen Zeit der gṛhya-Verfasser enthielte oder wenigstens diesen nahe stände. Nur mittelbar pflücken wir die Früchte der Arbeits-thätigkeit der alten yājñikās.

wird, und wie sie sich durch mehr oder weniger deutliche Hinweisungen in der Literatur kund giebt, so ist sie wesentlich noch heute. S. MAX MÜLLER in den mehrmal erwähnten „Hibbert Lectures“ p. 156 ff.

¹ Wenn es Çākh. IV, 8, 1, heisst nyāyopetebhyaç ca vartāyēt, so ist mit vartāyēt gemeint „der Lehrer erkläre oder erläutere die Heilige Schrift.“ Dass vṛtti ein Synonym ist von bhāshya, ist bekannt.

² Somit ist eine direkte Ableitung des mit kṛt-Suffixe gebildeten bhāshya in der Bed. „Commentar“ von bhāshā „Sprache“ ausgeschlossen, insofern diese Wörter unabhängig von einander aus derselben Wurzel herausgewachsen sind. Dass ein taddh. bhāshya von bhāshā gebildet werden konnte und wirklich bestand, wird natürlich damit nicht in Abrede gestellt.

³ Dieser Devasvāmin muss auch gemeint sein wenn Nâr. den bhāshya-kāra anführt (z. B. I, 24, 16 [St. 19]; II, 3, 2; 4, 12). In den Eingangsversen zu Âçv.'s Çrautas. wird eben dieser Commentar bhāshya genannt:

Âçvalāyanasūtrasya bhāshyam bhagavatā kṛtam
Devasvāmisamākhyena vistṛṇaṃ sadanākulam
tatprasādan mayedānin kriyate vṛttir idṛçī
Nārāyaṇena Gârgyeṇa Narasiṃhasya sūnunā.

Also durch die Gunst des D. hat Nâr. eine vṛtti zum Çrautas. geschrieben. Auch der Verfasser der vṛtti zum Gṛhyas. erzählt dasselbe mit ziemlich gleichen Worten

Âçvalāyanam Âçaryam praṇipatya jagadgurum
Devasvāmiprasādēna kriyate vṛttir idṛçī.

II.

Wahrscheinlich verdanken wir ihnen auch die Sicherstellung des Textes im Grossen und Ganzen, indem hier wie überall, wo einem Texte eine jedes Wort erklärende Auslegung zur Seite geht, diese jenem gleichsam zur Stütze dient. Ausnahme machen nur die vedischen Sprüche, welche bisweilen fürchterlich gelitten haben.

Jedoch giebt es noch manche Stelle, wo die Lesart der Ausgaben Verbesserung bedürft. Wenn ich jetzt zu einigen unter ihnen Verbesserungsvorschläge gebe, thue ich das ohne damit dem Verdienst der Herausgeber einigermassen Eintrag zu thun. Auch der correcteste Text bietet Stellen, zu deren Aufklärung die Arbeit mehrerer vonnöthen ist.

Dass *e* und *ai*, *o* und *au* in den Handschriften und in der Aussprache häufig verwechselt werden, ist eine bekannte Sache. Unter den variis lectionibus unsrer grhya-Ausgaben ist diese Klasse von Fehlern natürlich auch vertreten; man sehe z. B. Sr.'s Krit. Anm. zu Pär. II, 13, 2 (der Text hat das grammatisch unmögliche anaḍuhau, in der Uebers. ist es berichtigt); III, 1, 4; 11, 10; Old. zu Çānkh. I, 26, 16; 28, 23; II, 1, 17; IV, 18, 1. Wo Grammatik oder Satzverband *e* oder *o* fordern, da schreibe man so, wenn auch alle Handschriften *ai* oder *au* böten, und umgekehrt. Darum lese man Par. I, 18, 1 proshyaitya statt proshyetya, man vergl. die Parallelstelle Açv. I, 15, 9 pravāsād etya; etya bedeutet „gekommen“, itya bedeutet Nichts. Ebenso muss es im Spruche bei Pär. II, 1, 6 heissen ushṇena vāya udakenaihi (oder besser okena ehi) statt okenehi, denn man fordert den Vāyu auf zu kommen, nicht zu gehen. In einem anderen Spruche Pär. II, 4, 3 lese man samidhai statt samindhe; es betet der Schüler zu Agni, dass er „in Leben, Verstand, Kraft u. s. w. aufdore“, er erzählt nicht, dass er es schon thut; man vergl. den unmittelbar folgenden Prec. bhūyāsam und Imper. asāni. Pär. II, 15, 2 steht in der Ausgabe praushtāpadābhyas; es scheint dass die Hss. in dieser Lesart einig sind, denn Sr. erwähnt keine abweichende, und auch meine beiden Hss. haben prauo, dennoch ändere man proshṭāpadābhyas. Die Vollmondsnacht, an welcher der Mond in diesen naxutra steht, heisst praushtāpadā und der Monat praushtāpada, doch die zwei naxatra selbst haben den Namen proshṭāpadās,

vergl. PÂN. VII, 3, 18 mit IV, 3, 53 und BOTT. und ROTH s. v. Umgekehrt hat die Edition des Âçval. in der Bibl. Ind. II, 5, 9 irrthümlich *proshthapadyâ* im Texte, doch in Nâr.'s Commentar den richtigen Form *praushthâ*! — Und so ist auch Pâr. III, 4, 9 ein *au* in *o* zu ändern, nl. statt *opyaudumbara*° zu lesen *opyodumbara*°. Da wir hier eine Zusammensetzung haben, ist nicht das poss. adj., wie Çânkh. II, 1, 20 *audumbarodaṇḍo*, Pâr. II, 10, 13 *audumbarīyas* (sc. *samidhas*) nöthig, doch wie Çânkh. I, 22, 8 und III, 2, 1 (resp. *udumbaraçalâtubhis* und *udumbaraçâkḥayâ*), das subst. *udumbara*. Pâr. hat geschrieben *udumbarapalâçâni* = *udumbarasya p.*

Wie nach St. Krit. Anm. zu Pâr. III, 8, 3; 10, 51; 11, 10; 12, 2; 15, 22 in einigen Handschriften, so ist Pâr. II, 5, 9 das Zeichen des Diphthongs in allen an unrichtiger Stelle überschrieben; man verbessere darum *visrjeta* und vergl. ebend. § 2 *bhixeta*, § 8 *tishthet*, § 10 *syât*, § 12 *varjayet*.

Wie Âçv. III, 5, 10 nach St. in zwei Hss. *adhyâyair* geschrieben ist statt *adhyâpyair*, so ist ein ähnlicher Fehler zu verbessern Çânkh. I, 11, 3. Aus dem Satzverband geht hervor, dass dort stehen muss nicht »nachdem das Mädchen ein gefärbtes oder noch ungewaschenes Kleid angethan hat«, sondern »man lässt sie ein gef. oder noch ung. K. an thun«, also doch nicht *vâsaḥ paridhâya*, sondern *v. paridhâpya*; man vergl. das unmittelbar vorangehende *âplâvya* und die Parallelstelle Pâr. I, 4, 12 *athainâṃ vâsaḥ paridhâpayati*.

Pâr. II, 10, 22 ist *edirtindras tad veda yena yathâ na vidvishâmahe*, wo entweder *yena* oder *yathâ* zu viel ist. Bedenkt man aber, wie oft *y* und *p* in nâgarî-Schrift unter einander verwechselt werden, so ist es sehr wahrscheinlich, wo nicht gewiss, dass diese Worte falsch gelesen sind statt *indras tad veda yena pathâ*°: »Indra weiss es, auf welchem Wege wir uns nicht entzweien werden«¹.

¹ Wie leicht auch *y* und *m* verwechselt werden können, zeigt folgende Stelle aus dem 3ten Akte der *Ratnâvallî*. In der Schilderung von Sâgarikâ's Bestürzung und Scham, dass sie entdeckt sei, heisst es in den gedruckten Texten:

*hriyâ sarvasyâ'gre nayati viditâsmîti vadanam
dvayor dṛshṭvâ 'lâpan kalayati kathâm âtmavishayâṃ*

u. s. w.; statt *nayati* hat eine andere Resension *harati*; hier bedürfen wir aber *namati*. Die beschämte Sâgarikâ senkt das Haupt in Jedermanns Gegenwart, sie wagt es nicht aufzublicken.

Âçv. III, 9, 4 heisst es vom Schüler, dass ihm das Bad gestattet sei, wenn er bis ans Ende des Wissens ist durchgedrungen oder nach Erlaubniss des Lehrers, nachdem er mit einem Geschenk darum gebeten. Doch wenn auch der Sinn zu erkennen, die Worte vidyānte gurum arthena nimantrya kṛtānujñātasya vā snānam [so St.; die Ed. der Bibl. Ind. hat °arthena nimantran kṛtvā 'nujñāo] sind schwerlich richtig. Man ändere °arthena nimantrya kṛtānujñākasya; k und t sind in nāgari-Schrift leicht mit einander zu verwechseln.

Çānkh. I, 28 beschreibt das caudākarma; unter dem dazu benöthigten Geräthe gehört auch ein Spiegel (ādarça), s. § 7. Weder Âçv. noch Pār. erwähnen diesen, bei Gobh. ist er beliebig (s. II, 9, 4). Wie natürlich verordnet Gobhila, dass der Spiegel dienen soll, um darin zu blicken; am passenden Moment der Anwendung heisst es auch (§ 13) audumbaran xuxam prexata ādarçam vā (ā.d. vā, weil hier der Spiegel nicht nothwendig). Nach den Handschriften des Çānkh. soll aber der Vater die Haare und die mit diesen vermischten kuça-Halme mit dem Spiegel.....berühren! (keçān kuçataruṇan cā 'darçena saṁsparçya). Ich stehe nicht 'an dieses saṁsparçya zu ändern in saṁsparçya, damit der Vater in den Spiegel blicke; ādarçena saṁsparçya heisst doch „sie mit dem Spiegel in Berührung gebracht habend“ v. a. „nachdem er Haare und Halme in den Bereich des Spiegels gebracht hat.“

In den Handschriften kommt es mitunter vor, dass eine oder mehrere Sylben von den Abschreibern übergangen sind, wie z. B. in allen des Âçv. die Sylbe mu (II, 1, 10); s. St. krit. Anm. zu der Stelle; aus meiner Handschr. B. des Pārask. habe ich mir 41 Versehen dieser Art gemerkt. Auch Pār. I, 17, 2 und Çānkh. III, 8, 4 liegen meiner Meinung nach Beispiele vor. An erstgenannter Stelle wird beim nāmakarāṇa vorgeschrieben, dass der Name sei dīrghābhiniṣṭāna. STENZLER übersetzt „mit langem Auslaut“, sodass abhiniṣṭāna = „Auslaut“ wäre. Da abhiniṣṭāna aber in den gr̥hyis bei der Bestimmung des dem Knaben zu ertheilenden Namens ein stehender Ausdruck ist, geht es nicht an es bei Pār. anders zu deuten, als bei den Anderen. Und das würde man thun; denn in der Parallelstelle des Âçv. (I, 15, 4) abhiniṣṭānāntam und in der des Gobh. (II, 8, 14) dīrghābhiniṣṭānāntam hat nicht abhiniṣṭāna,

sondern anta die Bedeutung »Auslaut«, und ersteres ist den Commentaren nach das hier ganz angemessene visarjanīya. Ueberdiess wäre eine andere Auffassung in Streit mit Pāṇ. VIII, 3, 86 und den Lexicis. Darum ist offenbar auch bei Pār. zu lesen dīrghābhiniṣṭānāntam. Nachdem die Figur nta vom Abschreiber des archetypus übersehen war, blieb der Fehler stehend, da die Leser sich der ursprünglichen Bedeutung des veräلتeten Wortes nicht mehr bewusst waren, und die Glosse mit ihrer sachlichen Erklärung ihnen genügte. — Bei Çāṅkh. ist ein trisṭubh-Spruch verdorben, der beim Kosten der neue Frucht zu sprechen ist. Bei Old. steht er in folgender Fassung: amo'si prāṇa tad ṛtam bravīmy amo'si sarvāṅ asi praviṣṭaḥ | sa me jarāṃ rogam apanūdyā çarīrād amā ma edhi mā mṛdhā na indra. Dass in der letzteren Vershälfte die überflüssigen Anfangswörter sa me zu tilgen sind, weist das Metrum aus; doch auch der zweite pada ist nicht in der Ordnung, zwischen sarvāṅ und asi fehlt eine Silbe. Demungeachtet hat Old. den Spruch ungeändert übersetzt, und den Wortschatz des Sanskrit mit dem neuen sarvaṅ = viçvaṅ bereichert, das ja auch im Index zum XVten Theil der Ind. Stud. sein Plätzchen bekommen hat. Jedoch thut man besser es wieder zu streichen, und sarvāṅ zu ergänzen mit der nicht allein vom Metrum, sondern auch vom Sinne geforderten Silbe. Man lese nur: amo'si prāṇa tad ṛtam bravīmy amo'si sarvāṅgam asi praviṣṭaḥ jarāṃ | rogam°.

Ich übersetze — insoweit Uebersetzung des schwebenden, an Vieles zugleich anspielenden Ausdrucks eines vedischen mantra möglich ist —: »Bei mir bist du, Lebenskraft, ich sage das der Wahrheit genüss; mein bist du, meinen ganzen Körper hast du durchdrungen. Sei mit mir, Alter und Krankheit vom Leibe hinwegtreibend, vernachlässige uns nicht, Herr!«

Auch einige andere verdorbene Sprüche lassen nach meiner Ansicht eine gelinde Heilung zu — Pār. I, 9, 5 enthält einen Spruch, den in einer gewissen Ceremonie das Weib zu sprechen hat, wenn sie einen Sohn verlangt: puṃāṃsau Mitrāvaruṇau puṃāṃsāv Açvināv ubhau | puṃān Indraçca Sūryaçca puṃān samvartatām mayi | puṃaḥ svāhā. Die zwei letzten Wörter sind auffallend, denn unmittelbar folgt, dass der Spruch bei einer ersten Spende zu sagen sei (iti pūrvān garbhakāmā); vergl. Çāṅkh. I, 17, 9. Man ändere puṃse

svāhā, d. h. „dem Männlichen“ oder „der Männlichkeit svāhā“, vergl. I, 12, 4: nama striyai namaḥ puṃse. Im Spruche selbst werden nur männliche Gottheiten, eben ihrer Männlichkeit wegen angerufen. — Pār. II, 4, 8 lese man medhām me Aṣvināv°; vergl. Âçv. I, 15, 2. — Pār. II, 6, 17 ist durch falsche Worttheilung unklar; ein gesunder Gedanke kommt nur heraus, wenn man liest Somo rājā yam āgamat (STENZL. hat Somo rājā'yam āgamat) sa me°. Es gehört nl. dieser Spruch bei der Handlung des Zahnreinigers; der Reiniger aber, heisst es, sei vom udumbara-Holz gefertigt. Der Natur der Sache nach muss von diesem Holz im Spruche die Rede sein, d. h. nach indischer Terminologie ist das audumbara ebenso die devatā des Spruches, wie die Speise z. B. in der oben behandelten Çāṅkhāyanastelle¹. Da nun sa mukham pramārxyate nur vom Zahnreiniger gesagt werden kann, so muss das entsprechende Relativ sich im vorigen Halbvers vorfinden, und der Sinn ist also: „Zu dem König Soma kam, der wird mir den Mund reinigen.“ Und diese Erklärung eines unserem ähnlichen Spruches finde ich auch bei COLEBROOKE, Misc. Ess. I. p. 142. — III, 2, 14 lese man anstatt Parjanyaſya dṛṣṭyā das gewiss mehr ansprechende Parjanyaſya vṛṣṭyā; so haben beide meine Codices. — Dass III, 4, 15 statt raxamāṇam zu lesen sei raxamāṇā, braucht nur im Vorübergehen bemerkt zu werden. — III, 4, 18 ist der Anfang des beim gṛhaprapadana anzuwendenden Spruches verderbt. Es steht da dharmasthūnarājam ṛṣṭūpam ahoṛātre dvāraphalake, und so scheinen alle Hss. zu haben, denn die meinigen sind hierin einig, und St. giebt keine Variante. Es ist nicht schwer zu sehen, dass uns hier drei kleine Sätze vorliegen, nl. dharmasthūnarājah | ṛṣṭūpam | ahoṛātre dvāraphalake. Çāṅkh. III, 3, 7—9 ist derselbe Spruch richtig überliefert. —

¹ Jeder Gegenstand, den man im mantra anredet, oder von welchem der mantra handelt, ist dessen devatā. So heisst in der Sak. Paddh. p. 88 der viṣṭara die devatā des Spruches varshmo'smi samānānam (Pār. I, 3, 8, Âçv. I, 21, 8), die vadhā ist ebendas. p. 100 devatā. So öfter in der Anukramañi, s. z. B. zu Rgv. I, 28, 5—8; III, 8; X, 183. — Darum halte ich auch meine Auffassung des Wortes bhūmi Pār. I, 16, 17 als Voc aufrecht wider St. und die Comm., die es als Noun. betrachten. Pār. sagt ausdrücklich: der Vater spricht die Stelle an, wo das Kind geboren ist „sa yasmin deçe jāto bhavati tam abhimantrayate.“

Diese Verbesserungsversuche betreffen nur eine geringe Anzahl verdorbener Sprüche. Die Mehrzahl ist mir gleich unverständlich wie den Herausgebern; manche, namentlich solche, die sich nicht in den Saphitās vorfinden, sind uns in so verzweifeltm Zustande überliefert, dass es für jetzt nicht möglich ist sie zu verstehen, viel weniger sie zu heilen. Es wäre auch besser, wenn man sich der Uebersetzung solcher vedischen Sprüche gänzlich enthielte. Ist es schon an und für sich keine leichte Sache den schwebenden und an Vieles zugleich anspielenden Ausdruck der auch durch ihren Gedankenkreis uns so fern stehenden alt-indischen Dichtung in eine moderne Sprache überzu-giessen, so wird diese Aufgabe, wenn noch offenbar arge Textesentstellungen hinzu kommen, ebenso schwierig wie nutzlos. Zumal, wenn die Uebersetzung nich bloss für den natürlich sehr beschränkten Kreis der Sanskritisten bestimmt ist, sondern, wie faktisch mit STENZLER's Uebersetzungen des Âçval. und PĀRASK. der Fall, auch andren Kreisen zugänglich ist.

Uebrigens hat die schlechte Ueberlieferung der vedischen Sprüche in den Ritualbüchern Nichts, das befremden kann. Das Aufsagen (resp. Murmeln) einiger Gebetsformeln als integrierender Theil einer gottesdienstlichen Handlung bedingt nicht ein Verstehen derselben, geschieht vielmehr gedankenlos; und wie jetzt, so sind es schon seit lange nicht die besten Kenner der alt-indischen Sprache, welche theoretisch und praktisch das überlieferte Ritual aufrechterhalten und ausüben. Daher ist auch in den von Hindus besorgten Ausgaben der Ritualbücher, z. B. des Âçval., eine gründliche Vernachlässigung der mantrās nicht zu verkennen, wie sie sich oft genug in falscher Wort- oder Satzabtheilung, schlechter Orthographie, u. s. w. äussert¹. Und da die Sprüche in den Ritualbüchern gewöhnlich nicht mit erklärt wurden, so blieben auch Versehen, welche nur ein Abschreiber in diesem dem Leser unverständlichen Theile gemacht hatte, leicht stehend für immer, indem man die heiligen Buchstaben gerade ihrer Unverständlichkeit wegen, ängstlich genau nachzeichnete.²

¹ Beispiele davon sind beim Durchnehmen solcher Editionen leicht zu finden. Aus Âçv. Grhy. adhy. 1 der Bibl. Ind. habe ich mir folgende Stellen notirt: 7,13; 12,2; 13,7; 14,7; 15,1; 17,6; 18,5; 20,6; 22,4; 24,14; an der zweiten von ihnen ist z. B. yatravetthā zu yatravechā entstellt, gewiss kein Druckfehler, denn im Comm. ist das gleiche Verderbniss.

² Lehrreich ist es die verschiedenen Verunstaltungen zu vergleichen, welche

Endlich habe ich noch zu bemerken, dass an einigen Stellen des Pâraskara meine Handschriften einstimmig sind in Lesarten, welche denen der Ausgabe vorgezogen zu werden verdienen. Dass sie auch minder gute Lesarten enthalten, spricht von selbst; doch liegt kein Nutzen darin, diese anzugeben. Jene sind: 1^o. I, 12, 4 vor bâhyataḥ steht noch prâçanânte, das bei Sr. fehlt. Das baliharana findet nach dem Essen Statt, vergl. II, 14, 11; 2^o. II, 10, 3 âjyâhutî; Sr. âjyâhutî. Da aber §§ 3—9 mehr als zwei Butterspenden vorgeschrieben werden, so ist der Plural passend. Umgekehrt sollte man III, 11 bei dem succincte beschriebenen Thieropfer § 1, obgleich alle Handschriften agnî bieten, dennoch den Dual. agnî vorziehen, denn nach Âçv. I, 11 (wo eine ausführlichere Behandlung dieses Opfers) können nur zwei Feuer, das grhya und das çâmitra gemeint sein; 3^o. II, 14, 3 haben meine Hss. ekakapâlan ca, und 4^o. III, 4, 13 ūrk ca tvâ, an beiden Stellen fehlt ca bei Sr. mit Unrecht.

III.

Nachdem ich in vorigen Seiten einige Bemerkungen zum eigentlichen Texte unserer sūtra vorgebracht habe, wünsche ich jetzt etwas näher einzugehen auf die in mancher Gestalt auftretenden Ergänzungen und Erweiterungen desselben.

Was Sr. in den krit. Anm. zu Pâr. II, 8, 7 bemerkt, dass in einem seiner Hss. „mehrere Wörter des Commentars in den Text gerathen“, ist beim oben besprochenen Verhältnisse zwischen Text und Auslegung kein vereinzelt Factum, ist übrigens auch in anderen Zeiten und Literaturen keine Seltenheit. Darum nehme man keinen Anstand offenbare Glossemata zu tilgen, wie das oben besprochene pādârtham udakam, wie Pâr. II, 11, 6 tatkâlam (§ 4 bis 6 bilden einen Satz, worin tatkâlam schon einmal vorkommt; das zweite tatkâlam stört die Symmetrie), Âçv. I, 10, 23 die Wörter karmaṇo und suhutam, die zur Erklärung von asya und svishṭam dienen, Âçv. III, 7, 2 anabhirûpeṇa karmaṇâ, eines

derselbe mantra in den Ritualbüchern verschiedener çâkhâs gelitten hat; so vergl. man z. B. Âçv. I, 17, 13 mit Pâr. II, 1, 16, die ashtakâmantrâs bei Pâr. und Çâkh., Çâkh. II, 18, 3 mit Âçv. I, 20, 7, Çâkh. III, 5, 3 mit Âçv. Çr. II, 5, 17.

Bhāshya Deutung von akarma°. Auch sind Pār. II, 17, 4 und 5 um den im sūtra nicht passenden raisonnirenden Ton wohl aus einem Bhāshya eingedrungen. Offenbar ist auch Aṣv. I, 1, 4: vaca eva ma idan ghṛtācca madhunaṣca syādīyo 'sti prītiḥ svādīyo 'stv ity eva tad āha das Wort prītiḥ ein an unrichtiger Stelle hingerathenes Glossem¹.

An einigen Stellen finden sich metrische Citaten in den gr̥hyasūtra vor, am meisten bei Çāṅkh., wo sie zuweilen von beträchtlicher Länge sind. Es fragt sich, ob diese çlokās nachträglich sind eingeschaltet, oder schon von den Verfassern der gr̥hya selbst herrühren. Old. p. 11 scheint die letztere Ansicht zu hegen, und a priori ist auch nicht viel dagegen zu sagen. Denn wirklich „macht uns schon die brāhmaṇa-Literatur mit Sprüchen in çloka-Form bekannt, die Lehren für Leben, Recht und Opfer enthalten“, man sehe z. B. BURNELI's lehrreiche Erörterung (Einl. zur Saṃhitop. Brāhm. p. IV) über einen Spruch, der sich im Saṃhitopanishadbrāhmaṇa, bei Yāsk'a, in der Vāsisthasmṛti, in der Viṣṇusmṛti, und endlich bei Manu in verschiedener Fassung wiederfindet. Doch man muss unterscheiden. Erscheint ein metrisches Citat an passender Stelle, d. h. sind Vorhergehendes und Folgendes damit in Harmonie und ist übrigens keine Ursache da es anzuzweifeln, da hat man das Recht nicht es dem Verfasser des gr̥hya abzusprechen. Allein oft genug stehen die Citaten in keinem Zusammenhang mit dem Texte, dem sie einverleibt sind. Darum halte ich folgende çlokās bei Çāṅkh. für eingeschaltet: I, 10, 7—9 (der erste und zweite gehören dem Inhalt nach zu I, 5 und 8, keiner zu I, 10), die beiden Kapittel II, 16 und 17, zusammen 10 çlokās (ein Gemisch von allerlei aus dharmasūtra entlehnten Sprüchen, welche viel mit dem ātithya, doch so gut als gar Nichts mit dem in Rede stehenden madhuparka zu schaffen haben, mit dem sie nur durch das Anfangswort madhuparke verknüpft sind), IV, 7, 55 (das sich an das unmittelbar vorangehende gar nicht anschliesst und nur eine Ausdehnung ist von IV, 7, 5); das Lob des brāhmanabhojana in I, 2, 5 fgg. stimmt zwar theilweise zum *adhikāra*, allein die letzten zwei çlokās,

¹ Die Uebersetzung des unmittelher vorbergehenden Spruches agorudhāya gaviṣhe ist bei St. nicht sehr klar. Warum nicht go, wie der Sinn erheischt, als Name des „Lichtes“ aufgefasst? „Dem Himmelherrscher (dyu-rāya), der das Nicht-Licht (ago) abwehrt (rudhāya), und das Licht begehrt (gaviṣhe) u. s. w.“

welche Brahmanenspeisung geradezu als Stellvertreterin des Opfers verherrlichen, sind hier nicht ad rem. Ungewiss bin ich in Betreff von IV, 5, 15—17, diese Verse stehen wenigstens an ihrem Platz. Doch die kurzen Citaten Çankh. I, 1, 15, Âçv. I, 3, 10 (man merke die alterthümliche Einleitung tad eshâ 'bhiyajñagâthâ giyate), IV, 7, 16 Str. gehörten allem Anschein nach von Haus aus zu den betreffenden gṛhya. — Âçv. I, 6, 8 ist die Definition der rāxasa-Ehe wohl einem metrischen Vorbilde entlehnt; mit kleiner Umstellung kommt der Halbçloka deutlich zu Vorschein: hatvā bhittvā ca çīrshāni rudadbhyo rudatīm haret. Uebertünchte çlokās erinnere ich mich auch an einer Stelle des Gobhila (I, 2 am Ende) angetroffen zu haben; der Indische Herausgeber hat nur einen als solchen erkannt und behandelt die anderen als Prosa. Form und Inhalt nach (detaillierte Darstellung des tagtäglichen snāna) rühren sie aus einem dharmaçāstra her¹, doch ist das Metrum theilweise verwischt, ob absichtlich oder durch starke Corruption wage ich nicht zu entscheiden.

Andrer Art sind die prosaischen Zusätze. Zum Theile sind es zusammenhanglose Bruchstücke, z. B. Pār. II, 5. Genanntes Kapittel soll eine Fortsetzung sein der Beschreibung des von II, 2 an in Rede stehenden upanayana. Die eigentliche Ceremonie der Einführung beim Lehrer bis zum vratādeçana behandelt II, 2, 5 bis II, 3, 2, die Rest des dritten Kapitels wird ausgefüllt mit dem »Vorsagen der sāvitrî«, das nach § 6 auch an einer andern Zeit als am Tage des upanayana geschehen darf. Unmittelbar an dieses Vorsagen schliesst sich an die Holzanlegung des Schülers (II, 4)², und das bhixācārāna (II, 5, 1—9). Bis soweit ist der Faden zu verfolgen. Mit § 10 aber beginnt eine bunte Reihe von Vorschriften welche sich über die ganze Zeit des Schülerseins ausdehnen,

¹ Man vergl. z. B. Manu II, 60 fgg., Vishṇusmṛti adhy. 62, Kāty. karma-pradīpa I, 5—7.

² Cap. 4 fängt an atra samidādhānam. Nach den Commentt. deutet St. dieses atra als atrā'gnau d. h. in demselben Feuer, in welchem die im vorigen Kapitel beschriebene Handlung vollzogen wurde (Uebers. p. 46). Doch auch II, 5 fängt ebenso an: atra bhixācaryācārānam, wo eine Hinweisung auf das »Feuer« gar nicht zulässig ist. Am einfachsten ist es beide atra — welche doch auf derselben Weise zu erklären sind — zeitlich aufzufassen, d. h. »zugleich mit dem sāvitrīanuvācāna soll das samidādh. und das bhixāc. Statt finden.«

und nicht einmal durch ein *ata ūrdhvam* (wie z. B. bei *Āc.* I, 22, 19) angeknüpft werden. Die Beschränkungen in Lebensweise und Nahrung (§§ 10 und 12) werden unterbrochen von einer kurzen, grammatischer Construction baaren Aufzählung aller Pflichten des Schülers (§ 11) ¹; §§ 13 bis 15 bestimmen den Dauer des *vedabrahmacarya*, §§ 16 bis 28 Kleidung und Stäbe, §§ 29—31 die *guruçuçrūshā*, §§ 32 bis 35 die drei Arten von *snātakās* ², §§ 36 bis 43 handeln über die *patitasāvitrīkās*. An einen planmässige Anordnung des Stoffes ist hier also nicht zu denken, vielmehr an spätere Einschaltung aus anderen Ritualen.

Weit häufiger sind ganze Kapittel zur Ergänzung hinzugefügt. Es sind dies die sogenannten *pariçishṭa*. Wie ihr Name besagt, dienen sie zur Darstellung solcher Bräuche und Ceremonien, welche der Verfasser des anerkannten *ghṛya* und *çruta*-Lehrbuches, aus welcher Ursache auch, übergangen oder zu kurz behandelt hat. ³ Ihre Anfügung mag zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Lehrern angeordnet sein. An Form und Ausdruck sind sie meistens leicht kenntlich; sie entstanden zu einer Zeit, als man schon in Häufung von Sprüchen, deren Inhalt zum Theile mit der betreffenden Handlung in gar keiner Beziehung steht, und in einem durch viele Wiederholungen und Beimischung abgeschmackter Zusätze complicirten Ritual ein Verdienst suchte, zu welchen die relative Einfachheit des alten sinnreichen Rituals nicht hinreichte. *Āçvalāyana's* *ghṛya*, dessen im Vergleich der übrigen sichere Gestaltung wir hauptsächlich vielleicht daran zu verdanken haben, dass seine Anhänger es als Theil der *çruti* verehrten ⁴, ist fast ganz frei von diesen Zusätzen, und sind diese in einer besonderen Schrift in vier *adhyāyās* unter dem Titel *Āçvalāyanagṛhyaparīçishṭa* enthalten. Wie es sich in dieser Hinsicht mit

¹ Eine etwaige Erklärung, warum diese Worte hier stehen, ist nicht zu geben, wenn man sie nicht mit dem Verfasser der *Sak. Paddh.* (f. 64) dem *koarya* in den Mund legte und zum *çishya* sich gesprochen dächte. Das ist aber unbrahmanischen Lesern nicht zuzutrauen.

² Auch bei *Gobh.* ist diese Bestimmung der drei Arten von *snātakās* (III, 5, 21—23) ohne Zweifel eingeschaltet, da sie den Satzverband stört und Zusammenhängendes trennt.

³ So heisst es im Anfang des *Āc.* Par.

*grāye tu yāni noktāni kvacid vaitānīke'pi vā
vidher alopanārthāya tāni vaxyāmy atah param,*

⁴ S. oben S. 161.

Gobhila verhält, weiss ich nicht. Bei Pāraskara sind manche pariṣiṣṭa-kapittel, wenigstens in einem Theil der Hss., zwischen den übrigen Text hineingerathen. Von Cāṅkhāyana's sechs Büchern bilden die letzten zwei anerkannt¹ den pariṣiṣṭa-Theil, doch giebt es ausserdem noch etliche in den ersten vier adhyāyas, welche mit grosser Wahrscheinlichkeit ebenfalls dem Verfasser des sūtra abzusprechen sind, z. B. II, 7, III, 11, IV, 8. Ausgegeben sind alle pariṣiṣṭa des Ācvalāyana nl. als Anhang zum gr̥hyas. dieses Namens in der Bibl. Ind. (p. 265—350), alle des Cāṅkhāyana, nl. an ihrer Stelle aus den Hss. von Oldenberg aufgenommen, keines des Pāraskara. STENZLER hat gemeint, die nur in einigen, nicht in allen Hss. sich vorfindenden Kapittel aus seiner Edition ausscheiden zu müssen. Er selbst sagt darüber folgendes: „Von geringerem Gewichte sind die verschiedenen Ergänzungen, welche Pāraskara's Hausregeln durch spätere Hand [oder Hände?] erfahren hat. Sie finden sich in den Handschriften B C des Textes, in C zuweilen erst am Rande, fehlen aber in A und bei Jayarāma, und die darin erwähnten Gebräuche werden von Rāmākṛṣṇa meistens mit der Bemerkung begleitet, dass sie, obwohl sie von dem Verfasser des Sūtra nicht ausdrücklich vorgeschrieben seien, doch dem Herkommen gemäss beobachtet werden müssen. Es war also nicht schwer, Pāraskara's Text von diesen späteren Zusätzen zu befreien.“ Eben diese Bemerkung Rāmākṛṣṇa's hätte jedoch einen Grund zur Aufnahme der betreffenden Kapittel abgeben sollen. Denn von weit grösserer Bedeutung als die Frage nach der Autorschaft und Abfassungszeit vedischer Schriften, ist die nach ihrer Authenticität, d. h. ob die in ihnen enthaltenen Verhältnisse mit der Wirklichkeit übereinstimmen, und von altersher übereinstimmten. Ohne Zweifel bestanden die in Ācṡ., Pār. und anderen gr̥hyasūtra dargestellten Bräuche schon viele Jahrhunderte, ehe sie in der Form, in welcher sie uns überliefert sind, schriftlich aufgezeichnet wurden. Solange von dem Inhalt der pariṣiṣṭa-Kapittel der Gegentheil nicht bewiesen ist — und man kann doch schwerlich ihre Authenticität leugnen — so lange liegt gar kein Grund vor sie von einer Edition auszuschliessen. Es möge die Fassung der pariṣiṣṭa moderner sein, ihr Ritual modifizirt und ausgearbeitet,

¹ S. Old. p. 7

in vielen Stücken sind sie uns ebensogut werthvolle Quellen indischer Sitte, wie die sūtra. Uebrigens ist es nicht immer eine leichte Sache die pariçishṭa aus dem Verband des ursprünglichen Werkes auszuschälen. Denn obgleich wir Recht haben einige Kapittel, welche in den Handschriften zum Theile vorhanden sind, zum Theile fehlen, als pariçishṭa zu betrachten, so folgt hieraus noch nicht, dass darum alle andere Kapittel ächt sind. So ist z. B. auch Pār. II, 11, obgleich es sich in allen Hss. vorfindet, von dem ursprünglichen Bestande des sūtra abzuziehen, denn nach St.'s eigener Bemerkung wird es in der ältesten Paddhati, die er benützt hat, der des Vāsudeva, nicht erklärt ¹, überdiess behandelt es am Ende (§§ 9—13) mit anderen Worten den nämlichen Gegenstand, der in II, 12 beschrieben wird, und kann daher unmöglich vom Verfasser des Kap. 12 herrühren. Dass die anderen Scholiasten es wohl erklären, beweist nur, dass es zu ihrer Zeit schon dem sūtra gänzlich einverleibt war. Immer genau auseinanderzuhalten was von dem ursprünglichen sūtra Theil ausmachte, was später angehängt wurde, ist keine leichte, um nicht zu sagen, für jetzt eine unnögliche Sache. Aber darum sollten auch alle pariçishṭa-Kapitt. eines sūtra in dessen Edition mit edit² werden. Und da die Pāraskarakapittel, die in St.'s Ausgabe keinen Platz bekommen, auch in Betreff ihres Inhalts nicht ohne Interesse sein möchten, so lasse ich sie hier selbst folgen, insoweit sie mir nl. handschriftlich zu Verfügung stehen und nicht schon in meiner Promotionschrift *de jātakarmāṇi* (p. 18. fgg.) aufgenommen sind, wie die hinter I, 12 folgenden Kapp. über das garbhādhāna. Nach I, 16 folgen in meiner Handschrift nicht zwei, wie in denen St.'s., sondern drei. Ich gebe sie ohne Uebersetzung, da ich auf nur eine ³, und diese hier und da corrupte Hs. angewiesen bin.

Cod. A. fol. 11 verso Z. 6 athāto yamalajanane prāyaçcittam vyākhyā (Z. 7) syāmo | yasya bhāryā gaur dāsi mahishī vaḍavā vā vikṛtiṃ prasavet prāyaçcittī (sic) bhavet | pārṇe daçā (Z. 8) he caturṇām

¹ Vorrede zu Pār.'s Uebers. p. X: „Bemerkenswerth ist, dass P.'s Vorschriften über die Umstände, unter welchen der Unterricht im Veda unterbrochen werden muss (anadhya, Pār. 2, 11) von Vāsudeva gänzlich übergangen sind.“

² Es ist diese die in meiner Schrift *de jātakarm.* (p. 17) A genannte, in B fehlen sic.

xīravṛxāṅām kāshāyam¹ upasa ◡ haret² plaxavaṭ-
 odumbarācṣvatthaçamīdevadāru (Z. 9) gaurasarsh-
 apās teshām apo hiranyaṃ dūrvāṃkurāmrapallavair
 asṭtau kalaçān prapūrya sarvaushadhīnām || fol. 12
 recto || dampati snāpayitvā³ "po hi shṭheti tisṛbhiḥ
 (V. S. XI, 50 fg.) kayā naç citra iti dvābhyām (V. S.
 XXVII, 39 fg.) pancendreṇa panca vā (Z. 2) ruṇen⁴
 edam āpaḥ pravahatt(sic)ety (V. S. VI, 17) apāgham
 (V. S. XXXV, 11) iti snāpayitvā⁴ "lankṛtya tau dar-
 bheshūpaveçya tatra māruta ◡ (Z. 3) sthālīpāka ◡
 çrapayitvā⁵ "jyabhāgāv isṭtvā "jyāhutir juhōti
 pūrvoctaiḥ snapanamantraiḥ | sthā (Z. 4) līpākasya
 juhōty agnaye svāhā somāya svāhā pavamānāya
 svāhā pāvakāya svāhā maru (Z. 5) tāya svāhā mā-
 rutāya svāhā marudbhyaḥ svāhā yamāya svāhā
 'ntakāya svāhā; mṛtyave svāhā bra (Z. 6) hmaṇe
 svāhā 'gnaye svishṭakṛte svāhety || etad eva gṛhot-
 pāteshūlūkakapotagrḍhrah çyeno vā (Z. 7) pra-
 viçet stambha (sic) prarohed valmīkaṃ madhujālam
 vā bhaved udakumbhaprajvalanāsanāçayanayā-
 nabhan (Z. 8) geshu gṛhagodhikākṛkalāsaçarira-
 sarpaṇa ity eva chatradhvajavināçe sārpanairḥ (Z. 9)
 te gaṇḍayogeshv anyeshv apy utpāteshu bhūkam-
 polkāpātakākasarpaasangamaprexaṇādishv etad eva
 || fol. 12 verso || prāyaçcittam grahaçāntyoktena
 vidhinā kṛtvā "cāryāya varam datvā brāhmaṇān
 bhojayitvā svastivā (Z. 2) cyā "çishah pratigrhya
 çāntir bhavati çāntir bhavati. (19).

atha yamalacarum mārutam vyākhyāsyā (Z. 3)
 mo | yasya ca yamalau putrau dārikā vā prajāyate⁴

¹ Verschieden für kashāyam.

² Die Worte caturṅām bis upasa ◡ haret bilden einen Halbçloka.

³ Die Worte pancaindreṇa (doch wohl so zu lesen) panca vāruṇena
 müssen den Anfang eines mantra's bilden, doch habe ich nicht finden können,
 woher dieser genommen.

⁴ Dieses snāpayitvā ist hier zu viel, es steht schon im Anf. der ersten
 Zeile: dampati snāpayitvā.

⁵ Auch die Wörter yasya bis prajāyate bilden einen halb-çloka; ca
 im Anfang zeigt, dass sie ein Fragment sind. Doch kann dārikā nur "Mäd-
 chen" sein, und soll also auch die Geburt eines Mädchens zur Sühne Anlass
 geben.

pūrṇe daçâhe caturṇâm xīravṛxâṇâm kâshâya 1
(Z. 4) mâhṛtyâ — 'çvatthaplaxanyagrodhaudumbarâç
catvâro — vidhavâ snâpayati | brahmacâriṇo vâ çukla-
(Z. 5) vâsasa aindrīṇ diçim (sic) udçim vâ mangalam
pûrvavad gâyantyo (?) yamalinī ∪ snâpayanty âcâ-
ryaḥ snâpa (Z. 6) yati vasoḥ pavitreṇa çatadhâreṇa
vâ | 'shṭabhiḥ kalaçaiḥ snâtvâ 'pratirâṭham (V. S. XVII,
33) japed idam âpaḥ pravahate (Z. 7) ti (V. S. VI, 17)
ca | tau snâpītau varam prayachaty (sic) anaḍu-
mâṭṛbhyaçca (?) hiraṇyam vastram eva paritosa-
nam | vâje vâje (Z. 8) 'vateti (V. S. IX, 18) japitvâ
"ghâram mârutān caruṇ juhōti marutâya svâhâ
mârutâya svâhâ maru (Z. 9) dbhyo vishṇave prajā-
pataye 'gnaye svishṭakṛte svâheti | prâçanānte
çesham caruṇ grḥitvâ 'çvattham pra || fol. 13 recto ||
daxinīkṛtvôpaviçet | tad eva tantra ∪ samâpya tato
brâhmaṇabhojanam. (20).

athâ'tto (sic) mûlavidhiṃ (Z. 2) vyâkhyasyâmo |
mûlâṃçe prathame pitur neshṭho 2 dvitīye mâtus ṛtīye
dhanadhânyasya caturthe kula (Z. 3) çokâvahâḥ svayam
punyabhâgīsyân mûlauaxatre mûlavidhânam kuryât sar-
vaushudhyâ sarvagandhaiçca (Z. 4) samyuktaṃ | tatro-
dakumbham kṛtvâ savastragandhapushparatnasahita ∪
çvetasiddhârthakusumayuktaṃ ku (Z. 5) ryât tasmin
rûdrâṃ 3 japitvâ 'pratiratha ∪ râxogham 4 ca sûktaṃ
dvitīyodakumbham kṛtvâ catuḥprasravaṇa (Z. 6)
samyuktaṃ tasminn upariṣṭân mûlâni dhârayed
vaṃçapâtre kṛtvâ vastre vadhvâ 5 | tasmin pradhâni
mûlâ (Z. 7) ni vaxyâmi hiraṇmayamûla ∪ saptadhânyam
prathamâ kârshmaryâ sahadevy aparâjitâ vâlâ pâḍhâ 6
(Z. 8) çankhapushpy *adhopushpi* madhuyashṭikâ cakrân-
kita 7 mayûraçikhâ kâkajanghâ kumârīdvayam jīvanty
apâ (Z. 9) mârğa *bhrngâraka* laxmaṇâ *sulaxmaṇâ* jâti

1 Wie oben verschrieben statt kashâyam.

2 Statt ṭh ist natürlich ṭ zu lesen; statt kulaçokâvahâḥ wohl ôvahâḥ.

3 Man lese: rudrân.

4 Man lese: râxogham.

5 Zu lesen ist wohl baddhvâ, wo nicht vâ baddhvâ.

6 Ilīer scheint die prâkṛtisierte Form vorzuliegen von skr. pâṭhâ.

7 Auch in der Stelle des Pancat. III, zu diesem Worte im Pet. W. citirt, wird die Wurzel der cakrânkita unter 108 Pflanzenwurzeln beim râjâbhisheka genannt.

vyāghrapat[t]raç cakramardakah *śiddheçvaro* 'çvattho-
 dumba || fol. 13 verso || rapālaça¹ plaxavaṭā 'rkadurvā
 rohitaka çami çatāvartty evamādi mūlaçatam pūr-
 ayitvā | tasmin ni (Z. 2) śiddhāni mūlāni vaxyāmi
 vailva dhava nimba kadamba rājavṛxo'xa² çāla
 prayālu³ *dadhikapittha* kovi (Z. 3) dāra çleshmān-
 taka vibhītaka cālmalir aralu sarvakarāṭikavarjam⁴
 | tatrā 'bhishekam kuryāt pituḥ çī (Z. 4) çor jananya
 devasya tvety (V. S. I, 10) | audumbaryām āsandim
 udagagrām āstrñāti | tatrā "sinānt sampātenā
 'bhishin (Z. 5) cati çirasō 'dhy anuloma ∪ çiro
 me çrīryaça iti (V. S. XX, 5—9) | yathālingam angāni
 sammṛçati | snātvā nai (Z. 6) rṛtam pāyasa ∪ çrap-
 ayitvā kārshmaryamaya ∪ sruksruvam ca pratapya
 sammṛjyā 'nvārabdha āghārāv ā (Z. 7) jyabhāgau
 hutvā 'sunvantam iti catasraḥ (V. S. XII, 62—65)
 sthālpākena juhuyāt pancadaça⁵ "jyāhutīç catur-
 grhī (Z. 8) tena juhōti kṛṇushva pāja iti panca
 (V. S. XIII, 9—13) mā nas toka iti dve (V. S. XVI,
 16 fg) yā te rudra çivā tanūr iti śuḍ (V. S. XVI,
 49—54) agni⁶ ra (Z. 9) xā ∪ si sedhati çukraḥ çocir
 amartyaḥ çuciḥ pāvaka īdya iti (T. Br. 2, 4, 1, 6;
 Rgv. VII, 15, 10) tvam naḥ soma viçvato raxā || fol.
 14 recto || rājann aghāyato na rishye (sic) tvāvataḥ
 sakheti (T. S. 2, 3, 14, 1; 4, 1, 11, 1; Rgv. I, 91, 8)
 avishṭakṛdādi | prāçanānte kṛshnā gauḥ kṛshnāçça
 ti (Z. 2) lā hemamayamūlam saptadhāu yasamyuktam
 ācāryāya dadyāt kṛshno'naḍvān⁶ brahmaṇe dadyān
 naxa (Z. 3) trasūcakebhyo vāso dadyād anyebhyo
 brāhmaṇebhyaḥ suvarṇan dadyāt kṛçarā (!) pāyasena
 brāhmaṇān bho (Z. 4) jayet | sārpadāivate gaṇḍajāta esha
 eva vidhiḥ kātyāyanenoktaḥ kātyāyanenoktaḥ. (21).

Sowohl in 19 wie in 21 sind die Schlusswörter wiederholt;
 jedes von ihnen sollte also das Ende des kanda bilden!

¹ Statt palāça.

² axa natürlich hier Pflanzname, in Bed. 7) oder 9) des Pet. Wört.

³ Wohl zu ändern in priyāla.

⁴ Die *cursiv* gedruckten Pflanznamen sind im Pet. Wört. entweder gar nicht,
 oder nicht als solche verzeichnet.

⁵ Man lese: agnī.

⁶ Hier nach Z. 1 Nomm. statt Açe! Vielleicht ist das viermal wiederholte
 dadyāt später eingefügt.

Diese Kapitel liefern einen neuen Beitrag zur Lehre der omīna und portenta, wie sie im Adbhuta-Theil des Śhaḍvimṇḍabrāhmaṇa, im Adbhuta-Theil des Kauṣīkaśūtra (beide herausgegeben von Weber in den Abhandlungen der Kön. Akad. von Wissens. zu Berlin, 1858), im 46^{sten} adhyāya von Varāhamihira's Bṛhatsaṃhitā und in Āṅval. Pariṣ. IV, c. 11—22, dargestellt ist. Kap. 20 beschränkt sich auf die bei der Geburt von Zwillingen oder eines Mädchens zu vollziehende Sühne; in Kap. 19, obgleich der Anhub es glauben machen konnte, ist von Zwillingen gar nicht die Rede, vielmehr wird da im Allgemeinen angegeben, was zu thun sei, wenn eine Unregelmässigkeit oder Naturwidrigkeit (vikṛti) bei der Niederkunft eines zum Gesinde gehörenden weiblichen Wesens, es sei Mensch oder Thier, Statt gefunden habe (vgl. Var. Brh. 46, 52). Letztere Sühne sei überhaupt bei jeder Art adbhuta, sowohl gr̥hyādbhuta als bei anderen zu veranstalten, wobei dann einige Fälle näher bestimmt werden. Mit dem Hereintreten eines kapota und ulūka vergl. man noch Āṅv. Gr̥hy III, 7, 7 und Çāṅkh. Gr̥hy. V, 5, 1 und 2; mit madhujāla („Bienenstock“ vergl. madhukoṣa im Pet. W.) und valmīka Çāṅkh. Gr̥hy. V, c. 10 und 11.

¹ Der betreffende Abschnitt des Āṅval. Pariṣiṣṭa stimmt beinahe wörtlich überein mit dem adbhuta-Theil des Śhaḍvimṇḍabr.; die Incongruenzen sind im Ganzen unerheblich und nicht grösser, als zwischen verschiedenen Rezensionen eines Werkes und bei verschiedenen Klassen von Brahmanen zu erwarten wäre; bei den Chandogās heisst es am Ende jeder Ceremonie sāma gāyēt, bei den Bahvr̥cas aber çāntatīyan jāpet. Man vergleiche:

Adbhutabr. § 2 mit Āṅv. Par. IV, 11	Adbhutabr. § 7 mit Āṅv. Par. IV, 16 (doch
„ 3 „ „ „ „ 12	die Sätze aṅvatarigarbho jāyate, yadā
„ 4 „ „ „ „ 13	majjati hastinī gehören bei Āṅv. in c.
„ 5 „ „ „ „ 14	13 bei der prāncīdik)
„ 6 „ „ „ „ 15	Adbhutabr. § 8 mit Āṅv. Par. IV, 17.

Adbhutabr. § 9 stimmt mit Āṅv. Par. IV, 19, hat bei diesem aber statt divam anvārtate die Wörter rātrim anvā; § 10 mit IV, 21, doch statt param anvā steht dort sarvā diṣo'nvā; § 11 mit IV, 20, doch statt so'dhastād diṣamo hat Āṅv sa paramo, endlich § 12 mit IV, 18, doch nicht sarvān diṣam anvā sondern divam anvā, wie ja auch dem Sonnengott angemessener.

Statt des sonst unbekanntes, von SĀYANA künstlich erklärten çāntikāya in § 2 des Adbhutabr. ist aus dem Āṅv. Par. die richtige Lesart saçāntika zu entnehmen; auch ist wohl überall, wo das Adbh. Dr. beim homa der Ausruf sarvapāpaçamanāya svāhā hat, dieser entstellt aus sarvotpāpaçamanāya svāhā des Āṅv. Par.

Kap. 21 beschreibt den *mûlavidhi*, eine unter dem *naxatra mûla* zu vollziehende Sühne. Die Anleitung zu deren Verrichtung wird im Anfang kurz angedeutet; es heisst nur (f. 13, a, 2): „im ersten Theil (Grad) des *Mûla* sei er dem Vater verderblich, im Zweiten der Mutter, im dritten dem Vermögen, im vierten bringe er seinem Geschlechte Kummer an, selbst sei er glücklicher Dinge theilhaft; unter dem *Mûlanaxatra* verrichte er die *Mûla-ceremonie*.“ Der Platz unseres Kapitels im Texte, nl. nach dem Ceremoniel der Geburt und unmittelbar vor der Namengebung, macht es so gut wie gewiss, dass mit diesen Worten gemeint sei: die *mûla-Ceremonie* sei zu vollziehen, wenn ein Kind unter *mûla* geboren wird, denn dieses würde wenn unter dem ersten *aṃṣa* geboren, dem Vater, unter dem zweiten der Mutter Unheil bringen, u. s. w.

Dass nur diese Auffassung richtig sein muss, geht noch hervor aus der Hinzuziehung der *sûkta* 110 und 112 des sechsten Buches des Ath. Veda, auf welche unser *mûlavidhi* ein neues und erwünschtes Licht wirft. In beiden ist offenbar die Rede von einem Kinde, das unter dem unglücklichen Gestirn der *vicṛtau* geboren, bestimmt ist seinen Vater oder Mutter oder beide zu tödten. Man vergl. VI, 110, 3 (*sa mâ vadhî pitaram vardhamâno mâ mâtaram pra minj janitrîm*) und VI, 112, 2 (.... *pitâputrau mâtaram munca sarvân*) mit unserem Kap. 21, fol. 13 vers. o. Z. 3 und 4 *abhishekam kuryât pituḥ çîçor jananyaḥ*. Wenn WEBER, als er in seiner „Abhandlung über die vedischen Nachrichten von den *naxatra* (zweiter Theil, pag. 291 und 292)“ genannte Atharva-Sprüche behandelte, dieses *Pâraskarapariçishṭa* gekannt hätte, so würde er VI, 110, 1

jyaishṭhaghnyâm jâto vicṛtor yamasya mûlabarhanât pari pâhy enam

gewiss anders gedeutet haben. Nicht das *naxatra jyeshṭhâ*, wie man aus TBr. I, 5, 2, 8 folgern könnte, muss hier gemeint sein, sondern *jyeshṭhaghni* (so ist doch zu lesen statt *jyai*, vgl. Pet. Wört. s. v.) ist eben ein anderer Name für *mûla*. Dieses siebzehnte Mondhaus enthält die *vicṛtau* als hellste Sterne, darum wird es Taitt. Saṃh. 4, 4, 10, 2 geradezu *vicṛtau* genannt; die beiden Locat. *jyeshṭhaghnyâm* und *vicṛtor* aber können nur eben dieses *naxatra* bezeichnen. Da in der Reihe der *naxatra* auf *jyeshṭhâ* unmittelbar *mûla* folgt, ist *jyeshṭhaghni* wahrlich kein unpassender Name für das Gestirn,

das an *jyeshthā* ein Ende macht; überdiess ist es eine gewohne Metapher im Sanskrit, wenn man Zeitabtheilungen oder Himmelserscheinungen, welche auf einander folgen so darstellt, alsob der Nachfolger immer des Vorhergehenden Ende herbeiführe, ihn tödte. Darum heisst Mhbh. 13, 109, 2 fgg. die Sonne im zweiten Frühlingsmonat (*Vaiçākṣa*) *Madhusūdana* d. i. „Tödter des *Madhu*“, weil er an *Madhu*, dem vorhergehenden Monat, ein Ende macht. Man vergl. *Bālarāmāyaṇa* p. 131. Und so ist auch hier *jyeshthaghnī*¹ das *naxatra*, das ein Ende macht an *jyeshthā*, mit anderen Worten *Mūla*. Aus dem Namen *jyeshthaghnī* erklärt sich auch die abergläubige Furcht, dass ein unter *Mūla* geborenes Kind seinen *jyeshtha* (Vater, Mutter, *kula*, u. s. w., in engerem Sinne Vater und Mutter) tödten würde; zur Sühne dieses Unheils wird der *mūlavidhi* veranstaltet, und waren auch die *sūkta* Ath. V. VI, 110 und 112 (man besehe sich nur den Anhub dieses: *mā jyeshtham vadhīd ayam Agna eshām*) bestimmt². Damit hängt zusammen, dass *nirṛti* gewöhnlich als die *adhi-devatā* unseres Gestirns betrachtet wird, oder (wie es *Taitt. S.* 4, 4, 10, 2 heisst) die *pitaras*, und dass VI, 110, 1 *Yama* mit den *vierṭau* in Verbindung gebracht ist³. Auf eine weitere Besprechung der erwähnten *Atharvaverse*, welche noch manche Schwierigkeiten darbieten, will ich hier nicht eingehen. — Der *mūlavidhi* ist auch zu vollziehen *sārpadaivate gaṇḍajāte* (siehe Kap. 21 am Ende), das nur

¹ Statt *jyeshthaghnī*. Wie bekannt, wird das Fem. suffix *ā* oder *ī* des ersten Gliedes einer Zusammensetzung in der vedischen Sprache oft verkürzt; s. *Pāṇ.* VI, 3, 63.

² Es wäre vielleicht interessant zu untersuchen, ob eine derartige alte Volksmeinung der *Oedipusmythe* zu Grunde liegt; hier doch ist der Sohn theils direkt, theils indirekt Ursache des Todes seiner Aeltern und steht selbst während langer Zeit in grossem Ruhm und Ehre (vergl. den Anhub des Kap. 21). Jedenfalls, die *Atharvasprüche* beweisen es, ist die Verknüpfung dieses Unheils an dem *mūla* schon sehr alt.

³ *WEBER* bringt den Gen. *yamasya* zu *mūlabarhaṇāt*, ich weiss nicht aus welchem Grund. Viel näher liegt es zu denken an *vierṭor yamasya* „an die Oeffnung (Eingang?) des *Yama*.“ Es ist auch nicht nothwendig, dass man die Ath. V. II, 8, 1; III, 7, 4 genannten *vierṭau* mit den in Rede stehenden identificirt; denn jene haben das Epitheton *bhagavati* und *subhage*, und es ist nicht so unwahrscheinlich, dass diese „Glück verheissende doppelte Oeffnung“ gerade zur Unterscheidung von der unheilvollen „doppelten Oeffnung *Yama's*“ so genannt sei.

bedeuten kann: wenn Jemand geboren ist unter gaṇḍa (d. h. doch wohl unter dem yoga gaṇḍa, s. Colebr. Misc. Ess. II, p. 319 N. I) und zugleich der Mond im naxatra steht, das die sarpâs zur adhidevatâ hat, d. h. unterd Âçlesha. Ebenso heisset es Kap. 19, fol. 12 recto Z. 8 und 9, dass die dort beschriebene Sühnceremonie bei Fehlgeburten auch zu veranstalten sei sârpanairṛte gaṇḍayogeshu, man lese sârpanairṛtagaṇḍayogeshu d. h. unter Âçlesha, Mûla und dem yoga gaṇḍa; recht deutlich ist diese Angabe jedoch nicht.

Die Einschreibungen im zweiten kâṇḍa sind alle schon in meiner Schrift *de jâtakarmâne* veröffentlicht (siehe STENZLER in den Krit. Bemerk. zu Pâr.) mit Ausnahme eines Satzes zwischen II, 5, 27 und 28: keçasammito brâhmanaya lalâṭasammitaḥ xatriyasya ghrâṇasammito vaiçyasya = Çânkh. II, 1, 21—23; vielleicht liegt in xatriyasya ein Spur der Unächtheit dieser Stelle, wenn nl. darauf was zu geben sei, dass Pâr. die Leute der zweiten Kaste sonst immer râjanya, nirgendwo xatriya nennt. — Zu den von St. verpönten Paragraphen zwischen II, 2, 10 und 11 über das yajñopavîta und das ajina vergl. man was Old. sagt (p. 134 a. E): „Nâr. bemerkt hinter [Çânkh. II], 2, 3: ajinamantram âha mâdhyandinagrhye u. s. w.“; dieser mantra findet sich also wohl in einem complete Pâr.

Im dritten Buche steht auch in meiner Handschr. A ein ganzes Kap., das von St. nicht aufgenommen ist, doch steht es hinter 4, nicht hinter 5, wie bei BC von St. Ich lasse es hier unverändert folgen:

(fol. 31, recto Z. 7) athâto vâpikûpataḍâgârâma-
devâyatanapushkarîṇyâm (sic) pratishṭhâ (Z 8)
panam vyâkhyâsyâmaḥ | tatrodagayana âpûryamâ-
ṇapaxe puṇyâhe tithivâra karaṇe naxatre ca (Z. 9)
guṇânvite | tatra vâruṇam yavamayan caruḥ çra-
payitvâ "jyabhâgâv isṭvâ "jyâhutîrjuhota "ttvam
(sic) no a || fol. 31 verso || gne "sa tvan no agna" "imam
me varuṇa" "tat tvâ" "yâmi" "ye te çatam" "ayâç
câ 'gna" "ud uttamam" "urum hi râjâ" "va (Z. 2)
ruṇasyottambhanam" "agner anikam" iti hutvâ
sthâlpâkasya juhoty agnaye svâhasomâya (Z 3)
svâhâ varuṇâya svâhâ yajñâya svâhogrâya svâhâ
bhîmâya svâhâ çatakratave svâhâ vyusṭṭyai svâ
(Z. 4) hâ svargâya svâheti yathoktaḥ svishṭakṛt |

prâçanânte jalacarâni xiptvâ 'laukr̥tya gâṇ tārāyi
(Z. 5) ttvâ (sic) "cāryāya varan datvâ | karṇavesh-
ṭakau vāsū ṁsi dhenur daxiṇâ | tato brâhmaṇa-
bhojanam. (5).

Mit dem Inhalte dieses Kap. vergl. man Cāṅkh. V, 2 und
Âçv. Par. IV, 9 und 10; über die pûrtâni im Allgemeinen
handelt Âçv. Par. IV, 1.

Das Pariçishtakap. in St.'s C am Ende des dritten kâṇḍa
mit dem Anfang athâto dharmajijñâsâ fehlt leider in
meiner Handschrift.

J. S. SPEYER.

¹ Vielleicht ist jalacarâni nixiptvâ zu lesen.

5993-14

**This book is a preservation photocopy.
It was produced on Hammermill Laser Print natural white,
a 60 # book weight acid-free archival paper
which meets the requirements of
ANSI/NISO Z39.48-1992 (permanence of paper)**

**Preservation photocopying and binding
by
Acme Bookbinding
Charlestown, Massachusetts
☐
1996**



3 2044 025 022 492

THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.

Harvard College Widener Library
Cambridge, MA 02138 (617) 495-2413

WIDENER
WIDENER
FEB 09 1997
FEB 07 1987
BOOK DUE
CANCELLED

WIDENER
WIDENER
FEB 20 1993
MAR 18 1998
BOOK DUE
CANCELLED

WIDENER
WIDENER
MAR 31 1998
MAR 31 1998
BOOK DUE
CANCELLED
WIDENER
WIDENER
MAR 31 1998
BOOK DUE
CANCELLED

