VERÖFFENTLICHUNGEN
DER SOCIETAS URALO-ALTAICA

Herausgegeben von
Annemarie v. Gabain und Wolfgang Veenker

Band 27

Buddhistische Erzählliteratur und Hagiographie in türkischer Überlieferung

herausgegeben von

Jens Peter Laut und Klaus Röhrborn

1990

In Kommission bei

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Buddhistische Erzählliteratur und Hagiographie in türkischer Überlieferung

herausgegeben von

Jens Peter Laut und Klaus Röhrborn

1990

In Kommission bei

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Km 8.255



CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Buddhistische Erzähllliteratur und Hagiographie in türkischer Überlieferung / hrsg. von Jens Peter Laut u. Klaus Röhrborn. – Wiesbaden : Harrassowitz, 1990
(Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica ; Bd. 27)
ISBN 3-447-02948-X

NE: Laut, Jens Peter [Hrsg.] Societas Uralo-Altaica: Veröffentlichungen der Societas ...

Gedruckt mit Unterstützung
der Deutschen Forschungsgemeinschaft
Alle Rechte vorbehalten.
© Societas Uralo-Altaica, e. V. Göttingen, 1990. Photomechanische und photographische Wiedergabe nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Societas Uralo-Altaica.
Gedruckt auf säurefreiem Papier der Fa. Nordland Papier, Dörpen/Ems.
Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort VII

GERHARD EHLERS
Kurzfassungen buddhistischer Legenden im Alttürkischen 1

JENS PETER LAUT und PETER ZIEME:
Ein zweisprachiger Lobpreis auf den Bäg von Kočo
und seine Gemahlin 15

ALEXANDER MAYER:
Die Gründungslegende Khotans 37

KLAUS RÖHRBORN:
Zur "Werktreue" der alttürkischen Übersetzung
der Hsüan-tsang-Biographie 67

PETER ZIEME:
Xuanzangs Biographie und das *Xiyuji*
in alttürkischer Überlieferung 75

Faksimiles 109

Vorwort

Das älteste Schrifttum der Türken ist ein besonderes Anliegen der deutschen Turkologie, waren es doch vor allem die Preußischen Turfan-Expeditionen, durch die die breite Öffentlichkeit zu Beginn unseres Jahrhunderts von der Existenz einer vorislamischen türkischen Literatur erfuhr. Aufbauend auf den Funden dieser Expeditionen entstand durch die Arbeiten der "Berliner Schule", also durch das Wirken von FRIEDRICH WILHELM KARL MÜLLER, ALBERT AUGUST VON LE COQ, WILLI BANG[-KAUP], REŞİD RAHMETİ ARAT und ANNEMARIE VON GABAIN, eine neue Teildisziplin der Turkologie, die man als "Uiguristik" bezeichnen könnte und die als kulturelles Erbe von der deutschen Turkologie zu pflegen ist.

Auch aus diesem Grunde war eine der beiden Sektionen des turkologischen Symposions, das vom 1.-3. September 1986 im Schloß Rauischholzhausen (Universität Gießen) stattfand[1] und das durch die persönliche Anwesenheit von ANNEMARIE V. GABAIN geehrt wurde, dem Alttürkischen gewidmet. Einige der Vorträge, die thematisch eng zusammengehören, sollen in diesem Band zugänglich gemacht werden. Der Beitrag von J.P. LAUT und P. ZIEME ("Ein zweisprachiger Lobpreis ...") ist das Ergebnis einer Zusammenarbeit, die durch das Symposion angeregt wurde, und wurde nachträglich dem Band eingefügt. Alle Beiträge wurden nach dem Symposion von den Autoren überarbeitet.

Die Bedeutung der alttürkischen buddhistischen Literatur ist der Buddhismus-Forschung erst in den letzten 20 Jahren wirklich bewußt geworden. Insbesondere die Indologie, Sinologie, Tocharologie und Zentralasienkunde, aber auch die Mongolistik, Tibetologie und Iranistik erkennen diese Literatur zunehmend als ein wichtiges Glied der zentralasiatisch-buddhistischen Überlieferungskette. Sind doch gerade in den letzten Jahren neue uigurische Textfunde, seien es solche "vor Ort" in Sinkiang oder in den Archiven der großen wissenschaftlichen Bibliotheken der Welt, aufgetaucht, die beweisen, wie umfangreich und vielschichtig diese Literatur gewesen ist. Auch haben dem heutigen Stand der Wissenschaft entsprechende Neubearbeitungen bereits bekannter alttürkischer Texte gezeigt, daß diese Literatur in vieler Hinsicht durchaus eigenständige Wege geht und von ihren Vorbildern in nicht-türkischen buddhistischen Literatursprachen abweicht. Dazu kommt, daß gerade im Uiguri-

1 Für nähere Informationen zu diesem Symposion vgl. man den Bericht von ORHAN GÖKÇE in den "Ural-Altaischen Jahrbüchern" N.F. 7 (1987), S. 223-225. Thematisch etwas isoliert stehende Beiträge des Symposions sollen in den "Ural-Altaischen Jahrbüchern" publiziert werden.

schen Reste von Texten erhalten sind, die im sonstigen buddhistischen Bereich nicht überliefert oder verschollen sind, so daß auch die Turkologie einen eigenständigen Beitrag zur buddhistischen Literaturgeschichte leisten kann. Die vorliegende Veröffentlichung möchte ebenfalls in diesem Sinne verstanden werden. Alle hier bearbeiteten Texte sind der buddhistischen "Erbauungsliteratur" zuzuordnen, was ihre Vereinigung in einem Band hinlänglich rechtfertigt.

GERHARD EHLERS stellt im ersten Beitrag ein Blatt der "Vorrede" einer Berliner Handschrift des *Goldglanz-Sūtra* vor, welches Kurzfassungen von seinerzeit wohl zum buddhistischen Allgemeingut gehörigen Jātakas enthält. Das Blatt wird in Faksimile, mit Transkription, Übersetzung und Kommentar veröffentlicht.

JENS PETER LAUT und PETER ZIEME interpretieren einen alttürkischen Avadāna-Text aus der uigurischen Spätzeit. Dieser ist Teil einer im Türkischen recht seltenen Gruppe von Texten, die als volkstümliche Ansprachen nach der Rezitation eines Sūtra konzipiert waren. Der Text, der ebenfalls in Faksimile, nebst Transkription, Übersetzung, Kommentar und Glossaren ediert wird, ist besonders wegen seiner bilingualen Teile interessant: fünf in Brāhmī-Schrift geschriebenen Sanskrit-Ślokas folgt jeweils deren türkische Übersetzung. Diese Besonderheit sowie die Bezugnahme auf aktuelle Verhältnisse im uigurischen Reich weisen den Text als ein wichtiges Beispiel der eigenständigen buddhistischen Literatur der Uiguren aus.

Das Thema des dritten Beitrages ist die Darstellung der Gründungslegende Chotans, die sich in der chinesischen Hsüan-tsang-Biographie findet. Sie hat in der Orientalistik zu der irrigen Annahme der Existenz zweier Versionen dieser Legende geführt: die vermeintliche zweite Version aus der Hsüan-tsang-Biographie wurde über hundert Jahre lang in der wissenschaftlichen Literatur diskutiert und von indischen Historikern sogar zur "echten" und besseren Version erklärt, um die Gründung Chotans auf indischen Einfluß zurückführen zu können. Anhand der alttürkischen Übersetzung der Hsüan-tsang-Biographie kann ALEXANDER MAYER in diesem Beitrag nachweisen, daß die vermeintliche zweite Version auf einem Mißverständnis des chinesischen Textes beruht und daß die Darstellung der Legende in der Hsüan-tsang-Biographie tatsächlich mit der sonstigen Überlieferung konform ist.

KLAUS RÖHRBORN diskutiert in seinem Beitrag das Verhältnis der alttürkischen Übersetzung der Hsüan-tsang-Biographie zur chinesischen Vorlage. Der uigurische Übersetzer versucht - durch religiöse Skrupel motiviert - seine Vorlage ungekürzt wiederzugeben. Dem Uiguren nicht verständliche Stellen, wie etwa Zitate aus der klassischen chinesischen Literatur, werden von ihm falsch wiedergegeben, jedoch so, daß die uigurische Version einen kohärenten Sinn ergibt, mag er auch vom Sinn der Vorlage abweichen. Es ist demnach abwegig, an solchen Stellen den Sinn der chine-

sischen Vorlage in die alttürkische Version "hineinlesen" zu wollen, wie das in den bisher vorliegenden Teilübersetzungen des alttürkischen Textes des öfteren geschieht.

Den Schluß des Bandes bildet der Beitrag von PETER ZIEME, der das Verhältnis der alttürkischen Hsüan-tsang-Biographie zum "Bericht über die Westlande" aus Hsüan-tsangs eigener Feder untersucht. In diesem Zusammenhang stellt ZIEME bisher unbekannte Fragmente der alttürkischen Hsüan-tsang-Biographie aus der Turfansammlung der Akademie der Wissenschaften der DDR vor. Sie werden in Faksimile, mit Transkription, Übersetzung und Kommentar publiziert und beweisen, daß neben der bisher bekannten großen Handschrift dieses Werkes (in den Sammlungen von Paris, Peking und Leningrad) noch weitere Abschriften existierten.

Wir sind überzeugt, daß das neue Textmaterial, das drei der Beiträge erschließen, in der gesamten Turkologie begrüßt werden wird, und hoffen darüber hinaus, daß die Thesen der in diesem Band versammelten Aufsätze die wissenschaftliche Diskussion auch in der Buddhismuskunde anregen werden.

Es ist uns eine angenehme Pflicht, allen Teilnehmern des Symposions für ihre Mitwirkung zu danken. Unser besonderer Dank gilt auch dem seinerzeitigen Präsidenten der Justus-Liebig-Universität, Herrn Prof. Dr. K. ALEWELL, dem Vorsitzenden der Deutsch-Türkischen Gesellschaft, Sektion Gießen, Herrn Prof. Dr. V. HORN, sowie den Kollegen Prof. Dr. H. SCHWENK, Prof. Dr. H. WIDMANN und Prof. Dr. E. WAGNER, die die Veranstaltung mitgetragen haben. Nicht zuletzt fühlen wir uns der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die die Drucklegung ermöglichte, und Frau HELENE FETT, Wetter, für die sorgfältige Erstellung der Druckvorlage zu Dank verpflichtet.

Gießen, im August 1989 JENS PETER LAUT - KLAUS RÖHRBORN

Kurzfassungen buddhistischer Legenden im Alttürkischen

GERHARD EHLERS

I. Einleitung
II. Bemerkungen zum Fragment Mainz 786
III. Text
IV. Übersetzungen
V. Kommentar
VI. Bibliographie und Siglen

I. Einleitung

Buddhistische Legenden sind uns bekanntlich auch in einer Vielzahl zentralasiatischer Sprachen überliefert. Der schlechte Erhaltungszustand sowie der bruchstückhafte Charakter der meisten Erzählungen haben der Forschung von Anfang an jedoch große Schwierigkeiten bereitet. Nur ganz selten wurden vollständig erhaltene Legenden-Sammlungen gefunden, die die Möglichkeit eröffneten, ein einigermaßen klares Bild über ihre Herkunft, Abfassungszeit oder ihren Wanderweg zu gewinnen. Eine Ausnahme stellt das chin. Sammelwerk *Hsien-yü ching* (T 202) dar, das in Europa besser durch seine tibet. Übersetzung *Mdzaṅs blun* ("Der Weise und der Thor")[1] bekannt geworden ist.

Auch im Alttürkischen ist - wenn auch nur fragmentarisch - ein buddhistischer Legendenzyklus überliefert, die *Daśakarmapathāvadānamālā* (*DKPAM*). Bei dieser Legendensammlung handelt es sich, wie von mir ausführlich dargestellt[2], um ein

1 I.J. SCHMIDT, *Der Weise und der Thor*. Die deutsche Übersetzung, der zweite Teil dieser Ausgabe, ist unlängst als Neudruck erschienen: R. BEER (Hrsg.), *Der Weise und der Tor. Buddhistische Legenden*, Leipzig/Weimar 1978. Der japanische Gelehrte JUNJIRŌ TAKAKUSU hat 1901 als erster nachgewiesen, daß der *Mdzaṅs blun* eine ziemlich wortgetreue Übersetzung des *Hsien-yü ching* darstellt (*Tales of the Wise Man and the Fool*. In: JRAS 1901, S. 447-460). Über die weitere Verbreitung des Werkes s.a. SYLVAIN LÉVI, *Le Sūtra du Sage et du Fou dans la littérature de l'Asie Centrale*. In: JA 207 (1925), S. 305-332; MICHAEL HAHN, *Das Datum des Haribhaṭṭa*. In: *Studien zum Jainismus und Buddhismus. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf* (Alt- und Neuindische Studien 23), Hamburg 1981, S. 107-120. HAHN zeigt anhand einer Legende (Prabhāsa), daß die Kompilatoren des *Hsien-yü ching* z.T. die Legendensammlung des ind. Dichters Haribhaṭṭa benutzten.

2 VOHD XIII, 10, S. 21 ff.

Werk der Avadāna-Literatur, bei dem die Erzählungen entsprechend den sog. Daśakarmapathas angeordnet sind[3]. Das sind "Zehn Karma-Wege", die in etwa den "Zehn Geboten" im Christentum zu vergleichen sind. Sie bestehen im Vermeiden der "Zehn unheilvollen Karma-Wege" (skr. *daśākuśalāni karmapathāni*): "Töten von Lebendigem" (skr. *prānātighāta*), "Stehlen" (skr. *adattādāna*), "Ehebrechen" (skr. *kāmamithyācāra*), "Lügen" (skr. *mṛṣāvāda*) usw. bis hin zur "Ketzerei" (skr. *mithyādṛṣṭi*)[4]. In der *DKPAM* werden nun verschiedene Erzählungen unter jeweils einem Karmapatha zusammengestellt. Das entsprechende Vergehen, welches der zukünftige Buddha auf seinem Weg zur Erleuchtung vermeidet, wird entweder in dem betreffenden Avadāna selbst erwähnt oder in einer Rahmenerzählung, in der ein Lehrer seinem Schüler die verschiedenen Strafen und Höllenqualen ausmalt, die ein Lebewesen zu erdulden hat, welches einen der "Zehn unheilvollen Karma-Wege" begeht[5].

Daß manche der Erzählungen in der *DKPAM* auch außerhalb dieses Werkes tradiert wurden und wohl zum buddhistischen literarischen Allgemeingut der Uiguren gehörten, zeigt das atü. Fragment Mainz 786 (T. III M. 56-11), das hier ediert werden soll. Es war PETER ZIEME, der in seiner 1985 erschienenen Abhandlung *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren*[6] als erster auf dieses Fragment aufmerksam gemacht und es teilweise transkribiert und übersetzt hat. Das Bruchstück enthält nämlich, ähnlich wie Stabreimtexte, die ZIEME dort bearbeitet, Kurzfassungen sechs buddhistischer Legenden, in denen der Name der Hauptperson und das Wichtigste der Handlung in knappen Worten mitgeteilt werden. Das Verbindende dieser sechs Kurzbeispiele besteht darin, daß ein zukünftiger Buddha bereit ist, alles dafür zu tun oder herzugeben, um nur *einen* Vers (skr. *śloka*), der die Essenz der buddhistischen Lehre enthält, hören zu können.

P. ZIEME, der das Fragment, welches die Blattzahl "drei" trägt, als "Vorrede" apostrophierte, gelang es, die meisten Namen und Erzählungen zu identifizieren, die auf dem Blatt resümiert werden. Er erkannte zudem, daß drei der Kurzfassungen auf die in *U III* publizierten Handschriftenreste der zur *DKPAM* gehörigen Erzählungen von Kāñcanasāra, Priyaṅkara und vom "Standhaften Prinzen" anspielen. In den

3 Diese Anordnung ist m.W. sonst nirgends belegt (vgl. auch LAUT, S. VII) und unterscheidet sich auch von der beliebten, meist nach äußerlichen Kriterien festgelegten Einteilung buddhistischer Sammelschriften in Dekaden, worauf etwa HEINRICH LÜDERS, *Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā des Kumāralāta* (Kleinere Sanskrittexte II), Leipzig 1926, S. 37, verweist.

4 Zu atü. Belegstellen der 10 Karmapathas s. JENS PETER LAUT, *Zwei Fragmente eines Höllenkapitels der uigurischen Daśakarmapathāvadānamālā*, S. 120, Anm. 16. In: UAJb, N.F. 4 (1984), S. 118-133.

5 Vgl. *op.cit.*, insbes. S. 120-121, 127-129.

6 *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren*, Berlin 1985. (Akademie der Wissenschaften der DDR. Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. Berliner Turfantexte. XIII.)

beiden letztgenannten, sehr fragmentarisch überlieferten Geschichten ist der betreffende Śloka, um dessentwillen der Bodhisattva unvorstellbare Qualen auf sich nimmt, zwar nicht erhalten, doch ist aufgrund des jeweiligen Textzusammenhanges deutlich, daß er Bestandteil dieser Erzählungen gewesen ist[7]. In der Geschichte von Kāñcanasāra ist erfreulicherweise der volle Wortlaut des Śloka überliefert. Dieser muß zwar nicht mit dem in unserem Fragment erwähnten Vers identisch sein, ist aber ein schönes Beispiel eines solchen "Essenz-Śloka" und sei daher zitiert: *alku yıgılmıš äd t(a)var barča alkınmak tözlüg ol .. ät'öz ulatı ediz etmiš etig yaratıg tüšmäk kamılmak tübl[ü]g tetir .. birlä kavišmıš ka kadaš y(e)gän tagay adaš bösük ädgü ögli kim bar ärsär .. äŋ kenintä öŋi öŋi adrıltačılar ol .. üstün [bav]ag(a)r altın aviš tamukatägi kim özlüglär bar ärsär .. äŋ kenintä ölmägінčä ozmaklar[ı] yok ..*[8] "Alles angesammelte Hab und Gut ist (doch) in seiner Gesamtheit wesensmäßig dem Hinschwinden unterworfen. Die (von Unwissenden) hochgeschätzten (?) Skandhas$_2$, der Körper usw., gelten von Natur aus als dem Fall$_2$ (d.h. der Vergänglichkeit) unterworfen. Wieviele miteinander verbundene Familien, Verwandte, Neffen, Onkel, Gefährten und Freunde$_2$ es auch geben mag, so werden sie sich doch letztendlich trennen. Wieviele Lebewesen es auch von oben, vom [Bhav]āgra(-Himmel), bis nach unten, zur Avīci-Hölle, geben mag, so gibt es für sie (alle) letztendlich keine Rettung vor dem Tode."[9]

Läßt man einmal die Ausschmückungen beiseite, ist sofort deutlich, daß es sich um folgenden indischen Spruch handelt:

sarve kṣayāntā nicayāḥ patanāntāḥ samucchrayāḥ /
samyogā viprayogāntā maranāntaṃ ca (bzw. *hi*) *jīvitam //*

"Alle Ansammlung endet in Auflösung, (aller) Aufstieg endet im Fall,
(alle) Verbindung endet in Trennung und das Leben endet im Tod".

Bei einem Vers dieses Inhalts ist es kaum möglich, alle seine Belegstellen anzuführen[10]. In unserem Zusammenhang genügt es daher völlig, auf diejenigen Erzählungen zu verweisen, in denen ebenfalls ein zukünftiger Buddha jedes Opfer auf sich zu nehmen bereit ist, um einen besonders einprägsamen buddhistischen Lehrvers zu hören.

7 Vgl. *U III*, S. 49, Z. 3-4; S. 50 unten, Z. 1-4.

8 *U III*, S. 33, Z. 12 - S. 34, Z. 23. Das Fragment hat heute die Signatur Mainz 46; vgl. VOHD XIII, 10, S. 156 (No. 268).

9 Die Interpretation von F.W.K. MÜLLER (s. *U III*, S. 33) ist überholt; für die Übersetzung danke ich meinem Kollegen J.P. LAUT, der gemeinsam mit K. RÖHRBORN eine Neuedition der *DKPAM* vorbereitet.

10 In Ergänzung zu LAMOTTE (S. 689) seien hier nur noch die Angaben bei OTTO BÖHTLINGK, *Indische Sprüche. Sanskrit und Deutsch*, Osnabrück 1966 [Nachdruck der Ausgabe St. Petersburg 1870-1873], zu Nr. 6948, und bei FRANZ BERNHARD, *Udānavarga*, Bd. I (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl., 3. Folge, Nr. 54 [Sanskrittexte aus den Turfanfunden 10]), Göttingen 1965, zu I, 22, genannt.

Eine ganze Reihe von Kurzbeispielen einschließlich der dem Bodhisattva mitgeteilten "Subhāṣita" findet sich in *Mv* I, S. 91,10 - 95,16. LAMOTTE (S. 688-690) hat anhand einer im *Mppś* vorkommenden verkürzten Version der Kāñcanasāra-Legende alle ihm bekannten Fassungen zum Thema "das Erlangen eines Śloka" zusammengestellt. Hierzu gehören auch einige Legenden im chotan-sakischen *JST* (Nr. 8, 11, 31 und wohl auch 14, 21 und 43) sowie das gesamte erste Kapitel von *Der Weise und der Thor*. Hinzu kommt die im *MSV* überlieferte Erzählung von Subhāṣitagaveṣin mitsamt den von PANGLUNG (S. 177) erwähnten Parallelen.

In unserem Zusammenhang besonders interessant ist ein "verlorenes Fragment" der Sängimer Handschrift der alttürkischen *Maitrisimit*[11]. Dieses Fragment mit der Blattzahl "zwei" (*iki ptr*) gehört zur Einleitung des berühmten Maitreya-Werkes[12] und weist vom Aufbau her große Ähnlichkeiten mit unserem "(Blatt) drei" der "Vorrede" auf. Auch in dem *Maitrisimit*-Bruchstück wird erzählt, wie sich ein Buddha, wahrscheinlich Buddha Maitreya, großen Qualen unterwirft, um nur *einen* Śloka hören zu können. Ebenso wie in unserem Fragment wird dann vom Drehen des Dharmacakra berichtet (vgl. unten, Kommentar zum Text). Der Text bricht hier ab, doch sind, nach einer Lücke von ca. 17 Zeilen[13], auf dem anschließenden "Blatt drei" (*üč ptr*) die Reste des in Frage kommenden essentiellen Ślokas überliefert: *... ärtimlig turur .. öz yaš k(ä)ntü ürlüksü[z] mäŋüsüz ärür .. äd t(a)var k(ä)ntü artayur bozulur yok kurug ämgäk tözlüg adal(ı)g turur ..*[14] "... ist vergänglich. Das Leben$_2$ selbst ist unbeständig und nicht ewig. Hab und Gut selbst fallen der Vergänglichkeit anheim$_2$, sie sind im Wesen ohne (ewige) Substanz$_2$ sowie leidvoll und sie bringen Not." Wie aus dem weiteren Text hervorgeht, haben die Stifter der Sängimer Handschrift der *Maitrisimit* wegen dieses buddhistischen Grundsatzes das Werk abschreiben lassen.

Unsere "Vorrede", über deren genaue Textzugehörigkeit sich seinerzeit auch P. ZIEME im unklaren war, gehört aber weder zur *DKPAM* noch zur *Maitrisimit*. Wir wissen heute, daß es sich um eine Einleitung zu einer Berliner Abschrift des atü. Goldglanz-Sūtras (*Altun Yarok*) handelt. In der Besprechung meines Katalog-Bandes von atü. Turfanica aus Berlin (West)[15] konnte ŞINASI TEKIN unser Blatt identifizieren, weil er im Besitz einer alten Fotografie von Blatt 1 dieser Einleitung ist. Schon aufgrund äußerer Merkmale (Zeilenzahl, Randlinierung, Poṭhī-Loch usw.) ist

11 Vgl. *Beiheft II*, S. 42-44.
12 Vgl. *BT IX* (Edition der Hss. aus Sängim und Murtuk); *Zusammentreffen* (Edition der Hs. aus Hami); LAUT. Für alle Hinweise auf *BT IX* und *Zusammentreffen* danke ich J.P. LAUT.
13 Vgl. LAUT, S. 167.
14 Taf. 1 recto 1-4 (*BT IX*, S. 23).
15 In: Journal of Turkish Studies. Türklük Bilgisi Araştırmaları 12 (1988), S. 293-302.

die Zusammengehörigkeit sicher. Darüber hinaus kann - nach einer freundlichen mündlichen Mitteilung von P. ZIEME - ein weiteres Blatt der West-Berliner Sammlung mit der Signatur Mainz 84 als Blatt 2 der Einleitung gelten.

Auf dem ersten Blatt, dessen Inhalt von ŞINASI TEKIN resümiert wird, schildern die Stifter des Textes die religiösen Gründe, warum sie das Goldglanz-Sūtra abschreiben ließen. Auf Blatt 2, das nur etwa zur Hälfte erhalten ist, wird die Vorzüglichkeit des oben erwähnten essentiellen Ślokas detailliert beschrieben. Auf unserem Blatt folgt eine Darstellung der Leiden, die verschiedene Bodhisattvas der Vergangenheit "um der in einem Śloka enthaltenen Lehre willen" auf sich genommen haben, und zwar in der Form von Kurzfassungen von Jātakas, deren Inhalt als bekannt vorausgesetzt wurde. Nur diese Kurzfassungen sollen der Gegenstand unserer Studie sein. Sie erfreuten sich in verschiedensten Werken der buddhistischen Literatur offenbar einer großen Beliebtheit. Einer der Gründe hierfür liegt vielleicht darin, daß man in gedrängter Form ein Bild über die unvorstellbar verdienstvollen Taten der Bodhisattvas und Buddhas und die Unermeßlichkeit ihrer Tugenden erhält. Außerdem lassen sich komprimierte Jātaka-Darstellungen sehr gut zur Illustration wichtiger Begriffsreihen der buddhistischen Lehre verwenden. So ist es nicht verwunderlich, wenn diese Art der literarischen Bearbeitung auch in das Schrifttum der buddhistischen Türken Zentralasiens Eingang gefunden hat. Das hier vorgestellte Fragment Mainz 786, in dem sechs Legenden resümiert werden, ist dafür nur ein Beispiel.

II. Bemerkungen zum Fragment Mainz 786[16]

Das Blatt stammt nach Ausweis der Fundsigle T. III M. 56-11 von der 3. Turfanexpedition (1905-1907) und wurde in Murtuk gefunden. Bei waagerechter Lesung - die wir aus praktischen Gründen zugrundelegen - betragen die Maße des Fragmentes 46,3 cm (Höhe), 20,5 cm (Breite), 16,3 cm (Zeilenlänge) und 2,5 cm (Rand). Das Blatt ist beidseitig mit 26 Zeilen beschrieben, wobei der doppelt gezogene Schnürlochkreis jeweils die Zeilen 5-7 durchbricht. Das Papier ist waagerecht gerippt und fasert an den Abbruchstellen aus. Der von der Vorderseite aus gesehen linke Rand ist zum Teil erheblich zerstört. Die roten Rand-, Kreis- und Zeilenlinierungen sind verblaßt, aber noch zu erkennen. Die Fundsigle befindet sich am rechten Rand der Vorderseite.

16 Das Fragment befindet sich im Depositum der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin). Der Verf. dankt Herrn Bibliotheksdirektor Dr. H.-O. FEISTEL herzlich für die Erteilung der Publikationserlaubnis.

III. Text[17]

recto (**Abb. 1**)

1 (1) išläp birär šlok nom ärdinig äšidgäli
2 (2) boltı .. inčä kaltı piryaŋkare atl(ı)g
3 (3) bodistv ärkän bir šl*ok* nom üčün
4 (4) iki yası ban ıgač *i*kin ara
5 (5) ät'özkä b(ä)k kavlayu
6 (6) sıka tutup altı-rar
7 (7) y(e)g(i)rmi tsun uzun beš yüz
8 (8) tämir talguk-larıg ät'özintä boduyu
9 (9) tokıgalı braman-larka bušı berdi ..
10 (10) kančanasare atl(ı)g bodistv ärkän ti[lin]
11 (11) *ä*[t']özin yula özäni täg t*an*[ču]
12 (12) tanču bıčturup mıŋ yula tamt[urgalı]
13 (13) braman-larka bušı berd[i ..]
14 (14) atl(ı)g bodistv ärkän [ ]
15 (15) ätin kırtišın Y[ ]
16 (16) üzä törpiṭip kayın*u* [turur]
17 (17) suvın üzäsintä Ö[ ]
18 (18) PYR suryamanave atl(ı)g [bodistv ärkän]
19 (19) ymä ök bir šlok nom [üčün kayınu]
20 (20) turur yag čamgak-da *kird*[i ..]
21 (21) atl(ı)g elig bäg ärkän [bir šlok]
22 (22) nom üčün mıŋdidimlıg bašı[n braman-larka]
23 (23) bušı berdi .. br(a)hmadeve atl(ı)g [bodistv]
24 (24) ärkän bir šlok nom üčün [ätin]
25 (25) kırtišın soyturgalı [b]*ram*[an-larka]
26 (26) bušı berdi ... muntıd*a* [bir]

17 Transkription und Transliteration des Textes folgen den Regeln des *UigWb* (Lfg. 1, Wiesbade 1977, S. 9-17). Kursiver Druck steht für unsichere Lesung. Buchstaben in ( ) sind Ergänzungen b Defektivschreibung, [ ] bezeichnen eine Ergänzung bei zerstörtem Text bzw. den Umfang ein Zerstörung. Punktiertes *d* oder *t* steht für "falsches" *T* oder *D* im Text. Unverbundene Endunge werden durch einen Bindestrich angeschlossen, die Interpunktion wird durch zwei Punkte gekenn zeichnet.

verso (**Abb. 2**)

(Paginierung:) üč

27 (1) šlok nom ärdini üčün tolp el-lärin
28 (2) uluš-ların känt-lärin sozak-ların
29 (3) äv-lärin *b*[ark]-*lar*ın ordu-ların
30 (4) karšı-ların at-ların yaŋa-ların
31 (5) agı-ların [bar]ım-ların
32 (6) äd-lärin tavar-ların
33 (7) ärdini-lärin yinčü-lärin
34 (8) ogul-ların kızların kunčuy-ların
35 (9) [h]atun-ların amrak isig özläriŋä
36 (10) [täg]*i* tiṭip ıdalap temin ök nom ärdinig
37 (11) [äši]*d*[gä]*l*i boltı-lar .. bo munı munčulay[u]
38 (12) [yüz k(a)l]*p* üč asanke altı paramit-
39 (13) [ıg]D[ ] *a*čıg tarka ämgäk
40 (14) [y(a)rl]ıkap .. ol ämgäki
41 (15) [ ] *t*emin tüzgärinčsiz
42 (16) [yeg üstünki] tuymak burhan kutın
43 (17) [beš] älig yıl töni bo
44 (18) [ ] y(a)rlıkap .. äŋ bašlayu
45 (19) [ ]Q äzrua t(ä)ŋri ötügiŋä
46 (20) [baranas käntdä] aršivadan arıg-da
47 (21) [ ] ärgüsintä üč
48 (22) [tägzinč] *i*ki y(e)g(i)rmi bölük d(a)rmačakir
49 (23) [nomlug tilgä]n ävirä y(a)rlıkap .. beš
50 (24) [p(a)nča]*k*-larıg säkiz tümän t(ä)ŋri
51 (25) [ ]N *ke*ŋürü y(a)rlıkadı ärsär ..
52 (26) [ ] supraye gaṇḍirve-lar

IV. Übersetzung[18]

1 Indem (der Buddha die folgenden Werke) ausführte, konnte er das in je einem Śloka enthaltene Lehrjuwel (skr. *dharmaratna*) hören. **2-9** Nämlich: Als er der Priyaṅkara genannte Bodhisattva war, brachte er sich um der in einem Śloka enthaltenen Lehre willen den Brahmanen als Opfer dar, indem er sich mit dem Körper zwischen zwei flache Holzbretter fest einpackte und hineinzwängte, damit sie ihm fünfhundert je sechzehn Zoll lange Eisennägel in seinen Körper einschlagen$_2$ konnten. **10-13** Als er der Kāñcanasāra genannte Bodhisattva war, brachte er sich den Brahmanen als Opfer dar, damit sie ihm [seine] Zunge und seinen Körper in Streifen$_2$ wie Lampendochte schneiden konnten, um tausend Lampen anzuzünden. **13-18** Als er der [... ...] genannte Bodhisattva war, ließ er [... ...] sein Fleisch und seine Haut mit [... ...] hobeln und mit kochendem [...] Wasser darüber [... ... ...]. **18-20** Als er der Sūryamānava genannte [Bodhisattva war], ging er wiederum um der in einem Śloka enthaltenen Lehre [willen] in einen Kessel mit [zum Sieden] gebrachten Öl hinein. **20-23** Als er der [...] genannte König$_2$ war, brachte er um der in [einem Śloka] enthaltenen Lehre willen seinen mit tausend Diademen geschmückten Kopf [den Brahmanen] als Opfer dar. **23-26** Als er der Brahmadeva genannte [Bodhisattva] war, brachte er sich um der in einem Śloka enthaltenen Lehre willen [den Brahmanen] als Opfer dar, damit sie [sein Fleisch] und seine Haut abziehen konnten. **26-37** Weil (die Bodhisattvas) damals(?) [...] wegen des in [einem] Śloka enthaltenen Lehrjuwels alle ihre Reiche$_2$, Städte, Dörfer, Häuser$_2$, Paläste$_2$, Pferde, Elefanten, Schätze$_2$, Hab und Gut, Juwelen, Perlen, Söhne, Töchter, Nebenfrauen und Hauptfrauen, (alles) [bis hin] zu ihrem geliebten Leben, aufgegeben$_2$ hatten, konnten sie sogleich das (betreffende) Lehrjuwel [hören]. **37-40** Solcherart geruhte (also der Buddha Śākyamuni) [hundert Kalpas] und drei Asaṃkhyeya-Weltperioden lang die "Sechs Pāramitās" [zu erfüllen und dabei] bittere$_2$ Leiden [zu erdulden]. **40-44** Er geruhte, [fünf]undvierzig Jahre hindurch dies [darzulegen, wie er] sofort [nach Beendigung] dieser Leiden die unvergleichliche, [allerhöchste] Erleuchtung (skr. *anuttarasamyaksaṃbodhi*), die Buddhawürde, [erlangte]: **44-49** Zuerst [... ...] geruhte er auf Bitten des Gottes Brahmā an seinem Aufenthaltsort [in der Stadt Vārāṇasī] im Ṛṣivadana-Hain [... ...] das Dharmacakra, (d.h.) ["Rad der Lehre"], welches zwölf Abschnitte

18 [ ] geben Ergänzungen des transkribierten Textes wieder bzw. zeigen eine Zerstörung an. Worte in ( ) sind Erklärungen oder Zusätze zum besseren Verständnis des Textes.

besitzt, (durch) drei [Umdrehungen ...] in Bewegung zu setzen. **49-52** Als er den fünf [Pañca]ka-(Mönchen) und [den] achtzigtausend Göttern [den Dharma] auszulegen geruhte, [... ...] Supriya, [der König] der Gandharvas ... (Abbruch des Textes)

V. Kommentar

1-2 Das Konverb auf *-galı* drückt in Verbindung mit dem Hilfsverb *bol-* nach *A Gr* § 233 "ein Können" aus. Die gleiche Wendung findet sich auch in Z. 37.

1, 3, 19, 24 Die stereotype Wendung *bir* (bzw. *birär*) *šlok nom* weist auch das verlorene *Maitrisimit*-Fragment Nr. 40 verso 1-2 (*Beiheft II*, S. 42) auf. Die Interpretationen von *bir šlok nom* sind durchaus verschieden: "die in einem Verse enthaltene Lehre" (*U III*, S. 49); "ein Śloka-Lehrvers" (op.cit., S. 33); "ein einziger Vers (*śloka*)" (*Beiheft II*, S. 43); "ein Śloka der Lehre" (ZIEME, S. 56, Anm. 5.71 und 5.75). Wir möchten schon aus inhaltlichen Gründen der erstgenannten Interpretation MÜLLERs in *U III* folgen, die den Kern der Sache trifft. Vielleicht liegt ein fremdsprachliches Vorbild zugrunde?

2-9 Das erste Beispiel vom Bodhisattva Priyaṅkara, der sich fünfhundert Eisennägel in seinen Körper einschlagen läßt, findet sich zunächst einmal in der *DKPAM* (*U III*, S. 46-50), und es liegt nahe, es als eine Art Resümee der dort wenn auch nur fragmentarisch überlieferten Erzählung anzusehen. Auf drei weitere Parallelen der Geschichte hat LAMOTTE (S. 689) aufmerksam gemacht, wobei die Versionen im *P'u-sa pen-hsing ching* (T 155), *Hsien-yü ching* (T 202) und im *Ching-lü i-hsiang* (T 2121) sich dadurch von den atü. Versionen unterscheiden, daß Priyaṅkara sich sogar *tausend* Nägel in seinen Körper einschlagen läßt. Der von LAMOTTE (loc.cit.) als "P'i leng kie li" wiedergegebene Name geht natürlich auch auf Priyaṅkara zurück. *JST* Nr. 14 dürfte ebenfalls eine Parallele sein. Dort ist von 500 scharfen Messern die Rede, wobei die Übersetzung "Messer" für *gūhaiñä* fraglich ist. Auf jeden Fall gehört die Geschichte nicht zum vorangehenden Mahākapi-Jātaka.

Unsere Übersetzung weicht von ZIEME, S. 56, Anm. 5.75 ab: die Konverbien *kavlayu* und *sıka* (in der Verbindung mit *tut-* hier wohl die Intensität und nicht die Dauer der Handlung [so *A Gr* § 255] ausdrückend) sind keine Kausativa, und zudem kann ohne Probleme von einem Subjektwechsel bei den Konverbien *kavlayu sıka tutup* und *boduyu tokıgalı* ausgegangen werden. Das Opfer des Bodhisattva besteht

doch eben darin, daß er sich selbst einzwängt, damit die Brahmanen ihm die Nägel einschlagen können.

10-13 Das zweite Beispiel vom Bodhisattva Kāñcanasāra, der seinen Körper und seine Zunge in Streifen schneiden läßt, um sie als tausend Lampen anzuzünden, ist wiederum in der *DKPAM* (*U III*, S. 27-34) erhalten. Weitere Parallelen aus dem chinesischen Tripiṭaka finden sich bei LAMOTTE (S. 688 f). Allerdings geht der bei ihm im *Hsien-yü ching* als "K'ien chö ni p'o li" wiedergegebene Name nicht auf Kāñcanaśrī, sondern, wie bereits von F.W.K. MÜLLER bemerkt, auf Kāñcanasāra zurück. Hinzugefügt sei an dieser Stelle noch die chotan-sakische Version *JST* Nr. 43.

Die bereits von ZIEME (S. 59) vermutete Bedeutung von *yula özäni* ("Lampendocht") wird durch einen Blick in die Parallele von *Der Weise und der Thor* auf sicheren Boden gestellt. Der Lampendocht heißt da *mar me'i sñiṅ po* (S. 5, 9), wobei *sñiṅ po* - erweiterte Form von *sñiṅ* "Herz" - eigentlich "Essenz, der substantielle, innere Teil einer Sache (skr. *sāra*)" bedeutet. In diesem Zusammenhang dürfte sich das atü. *özän* als Ableitung von *öz* 'spirit, self' in der Bedeutung von 'the heart or centre (of something)' erklären. CLAUSON, S. 289 a, verweist auf den Beleg *lenhuanıŋ özänindin* 'from the heart of the lotus' in *U II*, S. 44, Z. 32.

13-18 Beim dritten Beispiel ist kein Name überliefert, d.h., das Fragment ist leider an der betreffenden Stelle abgebrochen. Es handelt von einem Bodhisattva, der sich sein Fleisch und seine Haut abhobeln und kochen läßt. In der *DKPAM* findet sich die Erzählung von Mahendrasena (*U III*, S. 34-46), der sich selber kocht, um das an seinem Körper blasig gewordene Fleisch und das daraus hervortretende Eiterwasser einem Kranken zu essen und zu trinken zu geben. Die Verbindung zum dritten Beispiel unseres Blattes ist jedoch nicht sicher.

Man erwartet in Z. 17-18 eigentlich *braman-larka bušı berdi*, allerdings ist der Platz in der Lücke dafür zu klein, und außerdem sind die ersten Buchstaben am Anfang von Z. 18 unsicher gelesen.

18-20 Das vierte Beispiel vom Bodhisattva Sūryamānava, der in einen Kessel mit kochendem Fett geht, läßt sich bisher in den zur *DKPAM* gehörigen Erzählfragmenten nicht nachweisen. ZIEME (S. 56, Anm. zu Z. 77) macht auf ein Bruchstück T. III 84-12 aus einer Höllenbeschreibung aufmerksam, welches, wenn es zur *DKPAM* gehören sollte, in die Nähe des Fragments Mainz 794 zu stellen ist[19]. Eine Verbindung

19 VOHD XIII, 10, S. 135-136.

zum dritten Beispiel der Einleitung von *Der Weise und der Thor* ist unwahrscheinlich. Es handelt vom Prinzen Dam ga ma (chin. Tan ma kan, was nach TAKAKUSU [S. 454] auf skr. Dharmakāma zurückgeht), der um eines Śloka willen in eine Feuergrube springt. Man könnte vermuten, daß der Name des Prinzen aus skr. *dharmagaveṣin* entstellt ist, denn so bzw. Subhāṣitagaveṣin lautet er z.B. *Aś* Nr. 38. Allerdings ist der Name in *HJM* Nr. 3 (unpubl.) als tib. Chos 'dod pa belegt, so daß wohl doch von skr. Dharmakāma auszugehen ist. Weitere Literaturangaben hierzu bei PANGLUNG (S. 177) und LAMOTTE (S. 690). *HJM* Nr. 3 und das Kurzbeispiel *JST* Nr. 31 gehören auch hierher.

20-23 Im fünften Beispiel ist wiederum kein Name erhalten. Es könnte sich aber, wie ZIEME (S. 56, Anm. zu Z. 71) bemerkt, um eine Anspielung auf die Manicūḍa-Legende handeln. Hiervon sind in der *DKPAM* keine Fragmente überliefert. Das Bild des mit "tausend Diademen geschmückten Kopfes" des Buddha, den sich dieser abschneiden läßt, ist außer bei ZIEME (S. 56, Z. 71) auch in einem atü. buddhistischen Katechismus überliefert[20]. Das Abschneidenlassen des Kopfes gehört zu den Standard-Aufopferungen eines Buddha: vgl. z.B. das oben genannte, zur Einleitung der *Maitrisimit* gehörige Fragment (*Beiheft II*, S. 42); GENG/KLIMKEIT/LAUT, S. 371 oben, Z. 12-14; E. ABEGG, Der *Messiasglaube in Indien und Iran*, Berlin-Leipzig 1928, S. 189.

ZIEME (S. 56, Anm. zu Z. 71) ergänzt in der Lücke der Z. 22 unseres Fragmentes nur noch das auslautende *-n* von *bašın*. Es ist jedoch erheblich mehr Platz als nur für ein Graphem vorhanden, und wir möchten für die Ergänzung *bašı[n braman-larka]* (oder: *bašı[n käsip]*?) plädieren.

23-26 Vom sechsten und letzten Beispiel findet sich ein Fragment in der *DKPAM*, welches F.W.K. MÜLLER zur Erzählung vom "Standhaften Prinzen" gestellt hat (*U III*, S. 50-52). In seinen Erläuterungen und Nachträgen zu *U III* hatte er bereits auf das schon mehrfach erwähnte Blatt der Einleitung der *Maitrisimit* aufmerksam gemacht, in dem der Bodhisattva sich auch um eines Verses willen die Haut abziehen und darauf mit seinem eigenen Blut den Vers schreiben läßt. Weitere Parallelen finden sich bei LAMOTTE (S. 975 f) und im *JST* S. 449 unter Nr. 21. In der Einleitung zu *Der Weise und der Thor* sind es bezeichnenderweise die zehn Karmapathas, die

20 Vgl. DIETER MAUE und KLAUS RÖHRBORN, *Ein "buddhistischer Katechismus" in alttürkischer Sprache und tibetischer Schrift*, Teil II, S. 72 (zu Z. 23). In: ZDMG 135 (1985), S. 68-91.

sich der Bodhisattva, dort in Gestalt eines Ṛṣi namens Utpala, auf die eigene Haut schreibt.

Paginierung: Die Paginierung besteht nur aus der Kardinalzahl, was nach LAUT (S. 149 ff) ein Hinweis darauf ist, daß es sich um ein frühes Textzeugnis handelt. Auf das Alter der vorliegenden Abschrift lassen sich dadurch jedoch nur bedingt Schlüsse ziehen (vgl. LAUT, S. 150, Anm. 2).

43 *[beš] älig yıl töni* "[fünf]undvierzig Jahre hindurch": Hier wird offensichtlich auf die Dauer der Lehrtätigkeit des Buddha Śākyamuni Bezug genommen, die er nach der üblichen Berechnung vom 35. (Erlangung der Bodhi) bis zum 80. Lebensjahr (Eingang ins Parinirvāṇa) ausgeübt hat. Zu *töni* "hindurch" vgl. P. ZIEME: *TWYNY = töni, eine bisher verkannte Postposition des Alttürkischen* (Acta der PIAC 1988, im Druck).

45 *äzrua t(ä)ŋri ötügiŋä* "auf Bitten des Gottes Brahmā": Die gleiche Formulierung ist im verlorenen *Maitrisimit*-Fragment Nr. 40 verso 12-13 (*Beiheft II*, S. 43) belegt. Auch in *Maitrisimit* Taf. 7 recto 24 (*BT IX*, S. 40) und in der Parallelstelle der Hami-Handschrift des Textes (*Zusammentreffen*, S. 56, Z. 19) ist nach J.P. LAUT so zu ergänzen. Ähnlich auch am Ende der Einleitung von *Der Weise und der Thor*, S. 17, 12 f.

46-50 Die Ergänzungen folgen dem weitgehend gleichlautenden Text der *Maitrisimit* in *Beiheft II*, S. 43, Z. 13-14, sowie in Taf. 7 recto 25-30 (*BT IX*, S. 40 [Hami-Parallele: *Zusammentreffen*, S. 56-58, Z. 19-22]).

50 *[p(a)nča]k* << skr. *pañcaka*, Bezeichnung der ersten fünf Schüler des Buddha Śākyamuni, vgl. *DPPN II*, S. 104, s.v. *Pañcavaggiyā*. Eine Aufzählung dieser Schüler liegt in der *Maitrisimit*, Taf. 7 recto 28-29, vor (*BT IX*, S. 40 [Hami-Parallele: *Zusammentreffen*, S. 56-58, Z. 21-22]). Wir ergänzen *p(a)nčak* nach der bei LAUT (S. 101) angeführten Schreibung. Dieser Beleg ist der einzige "Sogdizismus" unter den skr. Lehnwörtern unseres Fragmentes, die ansonsten die üblichen Schreibungen der uigurischen Koine aufweisen.

52 *supraye* << skr. Supriya, Name eines Gandharva-Königs. Die bekannte Geschichte von seiner Bekehrung findet sich u.a. im *MSV*, vgl. PANGLUNG (S. 200; dort weitere Lit.) und BAILEY (S. 202). Auch in der *Maitrisimit* wird diese Geschichte kurz erwähnt: Taf. 4 recto 3-6 (*BT IX*, S. 34 [Hami-Parallele: *Zusammentreffen*, S. 16, Z. 9-11]; weitere Lit. in *Zusammentreffen*, S. 17, Anm. 13).

VI. Bibliographie und Siglen

AGr	ANNEMARIE VON GABAIN: *Alttürkische Grammatik*. Wiesbaden ^{3}1974. (Porta Linguarum Orientalium. N.S. 15.)
AOF	Altorientalische Forschungen
Aś	*Avadānaśataka* = JACOB SAMUEL SPEYER: *Avadānaçataka. A Century of Edifying Tales Belonging to the Hīnayāna*. St. Petersbourg 1909 [Reprint 's-Gravenhage 1958]
BAILEY	D.R. SHACKLETON BAILEY: *The Śatapañcāśatka of Mātṛceta. Sanskrit Text, Tibetan Translation and Commentary and Chinese Translation*. Cambridge 1951.
Beiheft II	ANNEMARIE VON GABAIN: *Maitrisimit. Beiheft*. II. Berlin 1961.
BSOS	Bulletin of the School of Oriental Studies
BT IX	ŞINASI TEKIN: *Maitrisimit nom bitig. Die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule*. 1. Teil. Berlin 1980. (Akademie der Wissenschaften der DDR. Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. Berliner Turfantexte. IX.)
CLAUSON	SIR GERARD CLAUSON: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford 1972.
Der Weise und der Thor	SCHMIDT, ISAAC JACOB: *Der Weise und der Thor*. 2 Bde. St. Petersburg/Leipzig 1843.
DKPAM	*Daśakarmapathāvadānamālā*
DPPN II	G.P. MALALASEKERA: *Dictionary of Pāli Proper Names*. Bd. II. Reprint London 1960.
GENG/KLIMKEIT/LAUT	GENG SHIMIN, H.-J. KLIMKEIT u. J.P. LAUT: "*Der Herabstieg des Bodhisattva Maitreya vom Tuṣita-Götterland zur Erde*". *Das 10. Kapitel der Hami-Handschrift der Maitrisimit*. In: AOF 14 (1987), S. 350-376.
HJM	*Haribhaṭṭajātakamālā* Nr. 3 (unpubl.). = Peking-Edition des tib. Tripiṭaka, Bd. 128, S. 168,1,2 - 170,1,8.
JA	Journal Asiatique
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
JST	*The Jātakavasta or "Praise of the Buddha's Former Births"*. Ed. and transl. by MARK J. DRESDEN. (Transactions of the American Philosophical Society. New Series 45, 5). Philadelphia 1955, S. 397-508.

LAMOTTE	ÉTIENNE LAMOTTE: *Le traité de la grande vertue de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*. Bd. II. Louvain 1949 [Reprint 1967]. (Bibliothèque du Muséon. XVIII.)
LAUT	JENS PETER LAUT: *Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler*. Wiesbaden 1986. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 21.)
Mppś	*Mahāprajñāpāramitāśāstra*, s. LAMOTTE!
MSV	*Mūlasarvāstivāda-Vinaya*, s. PANGLUNG!
Mv	*Mahāvastu* = ÉMILE SENART: *Le Mahāvastu. Texte sanscrit publié par la premiere fois et accompagné d'introduction et d'un commentaire*. Bd. I-III. Paris 1882-1897. (Collection d'ouvrages orientaux. Société Asiatique, Sér. II.)
PANGLUNG	JAMPA LOSANG PANGLUNG: *Die Erzählstoffe des Mūlasarvāstivāda-Vinaya. Analysiert aufgrund der tibetischen Übersetzung*. Tokyo 1981. (Studia Philologica Buddhica. Monograph Series. 3.)
T	Taishō-Edition des chin. Tripiṭaka
U II, III, IV	*Uigurica* II-IV, s. *UigWb*, Lfg. 1, Nr. 53-55.
UAJb N.F.	Ural-Altaische Jahrbücher, Neue Folge
UigWb	RÖHRBORN, KLAUS: *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*. Lieferung 1-4. Wiesbaden 1977-1988.
VOHD XIII, 10	EHLERS, GERHARD: *Alttürkische Handschriften*. T. 2: *Das Goldglanzsūtra und der buddhistische Legendenzyklus Daśakarmapathāvadānamālā. Depositum der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin)*. Stuttgart 1987. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. XIII, 10.)
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZIEME	PETER ZIEME: *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren*. Berlin 1985. (Akademie der Wissenschaften der DDR. Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. Berliner Turfantexte. XIII.)
Zusammentreffen	*Das Zusammentreffen mit Maitreya. Die ersten fünf Kapitel der Hami-Version der Maitrisimit*. In Zusammenarbeit mit HELMUT EIMER und JENS PETER LAUT hrsg., übers. und komment. von GENG SHIMIN und HANS-JOACHIM KLIMKEIT. Teil I. Wiesbaden 1988. (Asiatische Forschungen. 103.)

Ein zweisprachiger Lobpreis auf den Bäg von Kočo und seine Gemahlin

JENS PETER LAUT und PETER ZIEME

I. Einleitung
II. Bemerkungen zur Handschrift
III. Inhalt und Aufbau
IV. Die Brāhmī-Ślokas
V. Text
VI. Übersetzung
VII. Kommentar
VIII. Glossare
IX. Abkürzungen und Siglen

I. Einleitung

Unter den buddhistischen Texten, die der alttürkischen Spätzeit, d.h. vor allem dem 13. und 14. Jahrhundert, zugerechnet werden können, gibt es eine besondere Gruppe, die sich durch drei Merkmale auszeichnet:

1. Es liegt wechselnder Gebrauch von strophischer Alliteration und Prosa vor.
2. In den uigurischen Text sind chinesische Zeichen oder Brāhmī-Akṣaras eingestreut, die direkte Bestandteile des Textes sind.
3. Es handelt sich stets um Vyākaraṇa-Dichtungen, die der Grundgedanke einigt, "daß man durch Verehrungs- und Opferbereitschaft nach den Beispielen früherer Menschen die Buddhaschaft erringen kann"[1].

Bisher sind von dieser Gruppe drei vollständig erhaltene, längere Texte aus Dunhuang sowie vier Fragmente aus Turfan bekannt. Die Texte aus Dunhuang, die bereits zweimal von M. SHŌGAITO ediert worden sind, liegen nun auch in einer deutschen Neubearbeitung vor[2]. Sie gehören zu den Funden aus den Dunhuang-Grotten 181 und 182, die nach T. MORIYASU der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts

1 P. ZIEME, *Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang. Studien zur alttürkischen Dichtung.* Berlin 1983, 170 (Unveröffentl. Dissertation [= Habil.-Arbeit], z.Zt. im Druck [Budapest 1990]).

2 M. SHŌGAITO, *Drei zum Avalokiteśvara-sūtra passende Avadānas.* In: J.P. LAUT und K. RÖHRBORN (Hrsgg.), *Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung.* Wiesbaden

zuzuordnen sind[3], und es spricht nichts dagegen, das hier zu edierende Fragment in dieselbe Zeit zu stellen.

Bereits im Jahre 1983 hat P. ZIEME in seiner Habilitationsschrift eine inhaltliche Analyse der Avadāna-Texte aus Dunhuang vorgelegt sowie auf drei der Fragmente aus Turfan aufmerksam gemacht[4]. Hier hat er auch Teile dieser Handschriften in Transkription und Übersetzung mit erläuternden Bemerkungen vorgelegt. Im gleichen Jahr erschien, mit Faksimile-Beigabe, die Teiledition eines der Turfaner Fragmente von J.P. LAUT[5]. Zu dieser Edition hat P. ZIEME in seinem Vortrag auf der 27. Permanent International Altaistic Conference 1984 in Bonn bereits einige neue Vorschläge und Ergänzungen unterbreitet, die jetzt auch als Aufsatz vorliegen[6].

Diese und weitere neue Einsichten sowie die nunmehr vorliegende Neubearbeitung der dem Fragment Mainz 713 sehr nahestehenden Avadāna-Texte aus Dunhuang (vgl. Anm. 2), die in entscheidenden Teilen für das Verständnis des stark zerstörten Bruchstücks aus Yarchoto helfen können, legten es nahe, dieses schwierige Fragment für eine neue Gesamtedition gemeinsam zu bearbeiten[7].

II. Bemerkungen zur Handschrift

In seiner Edition hat J.P. LAUT auch auf äußere Merkmale des Fragments hingewiesen[8], die nunmehr erweitert werden können: Der chinesische Text auf der ursprünglichen Vorderseite der Buchrolle ist inzwischen von Prof. FUJIEDA als Teil des Mahāparinirvāṇasūtra identifiziert worden[9], was es möglich macht, die ja seinerzeit

1988, 56-99 (Fakss. 107-119). (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 23.). Zu den bibliographischen Angaben der jetzt überholten Editionen von M. SHŌGAITO vgl. *op.cit.*, 23 (SHŌGAITO 1980 und 1982 b).

3 T. MORIYASU, *An Uigur Buddhist's Letter of the Yüan Dynasty from Tun-huang (Supplement to 'Uigurica from Tun-huang')*, 15. In: Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko 40 (1982), 1-18.

4 ZIEME, *Stabreimtexte* (s. Anm. 1), 170 ff.

5 J.P. LAUT, *Bemerkungen zur spätuigurischen Handschrift Mainz 713 (T II Y 58)*. In: ZDMG 133 (1983), 263-272.

6 P. ZIEME, *Titulaturen und Elogen uigurischer Könige*. In: K. SAGASTER (Hrsg.), *Religious and Lay Symbolism in the Altaic World and Other Papers*. Wiesbaden 1989, 443-450. ZIEME weist hier auf ein weiteres Bruchstück der Berliner Turfan-Sammlung hin (T II D 96 [Ch/U 3916]), das mit großer Wahrscheinlichkeit ebenfalls zur Gattung unserer Vyākaraṇa-Dichtungen gehört: "Damit verfügen wir jetzt über drei vollständige und vier fragmentarisch überlieferte Texte dieser Gattung" (*op.cit.*, 444).

7 Wir möchten an dieser Stelle auch Herrn Dr. D. MAUE (Gießen) danken, dessen profunde Kenntnis der Brāhmī-Schrift uns bei einigen Lesungen geholfen hat. Für die Bereitstellung der Photos des im Depositum der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Staatsbibliothek PK, Berlin) befindlichen Fragments danken wir Herrn Bibliotheksdirektor Dr. H.-O. FEISTEL.

8 LAUT, *Bemerkungen* (s. Anm. 5), 263.

9 Taishō-Tripiṭaka Bd. 12, Nr. 374, 426c 5 - 427a 9. Wir danken Prof. FUJIEDA für seine freundliche Hilfe.

bei der Verglasung falsch zusammengesetzten beiden Stücke des Fragments exakt zusammenzufügen. Es erweist sich jetzt, daß der alttürkische Text aus 71 Zeilen besteht und, bei vertikaler Leserichtung, die Maße 62 cm (br) x 24 cm (h) aufweist. Zwischen den beiden Teilen hat sich kein weiteres Stück befunden, so daß wir, abgesehen von den Zerstörungen, einen vollständigen Text vor uns haben, der in seinem Umfang fast genau dem ersten Teil der Avadāna-Texte aus Dunhuang entspricht[10].

Unser Text weist folgende alliterierende uigurische Strophen auf: 2 Zweizeiler (**8-9, 30-31**), 2 Dreizeiler (**16-18, 43-45**), 7 Vierzeiler (**5-6, 7-8, 9-11, 11-12, 29-30, 40-41, 42-43**) sowie 1 Fünfzeiler (?) (**3-5**; vgl. Kommentar, S. 28).

III. Inhalt und Aufbau

Es ist deutlich, daß es sich bei den Texten der vorliegenden Gattung nicht um Übersetzungen handelt, sondern um nach ähnlichen Mustern aufgebaute türkische Predigten, deren Stoffe der bekannten buddhistischen Erzählliteratur entnommen und mit zeitgenössischen Personen und Ereignissen verquickt worden sind[11]. Der Aufbau der bisher bekannten Predigten, handele es sich um "Kurzpredigten" wie im hier bearbeiteten Fragment oder um längere Ansprachen wie in Teil zwei und drei der Avadāna-Texte aus Dunhuang[12], folgt stets dem gleichen Muster:

1. Vergangenheit:
Zu Beginn wird in einer Erzählung von tugendhaften Personen der Vergangenheit davon berichtet, daß diese den jeweiligen Buddha ihrer Zeit mit dessen Mönchsgemeinde eine Zeitlang bewirten. Daraufhin erhalten sie von diesem Buddha die Prophezeiung ihrer zukünftigen Buddhaschaft (unser Fragment, **3-27**). Im vorliegenden Fall sind es der König Reṇu und seine Gemahlin Prabhāvatī, denen im chin. 賢愚经 *Xian yu jing*[13] der König 令奴 Ling nu (= Reṇu) und dessen Frau 提婆跋提 Ti bo ba ti (= Devavatī) entsprechen.

10 SHŌGAITO, *Drei Avadānas* (s. Anm. 2), 70-76.
11 Vgl. ZIEME, *Stabreimtexte* (s. Anm. 1), 176; LAUT, *Bemerkungen* (s. Anm. 5), 267; ZIEME, *Titulaturen* (s. Anm. 6), 444.
12 SHŌGAITO, *op.cit.*, 76-99.
13 Taishō-Tripiṭaka, Bd. 4, Nr. 202, 415b-416b.

2. Gegenwart:

Es folgt nunmehr die Bezugnahme auf die Gegenwart (unser Fragment, **27-62**), indem die Zuhörer ermahnt werden, sich ebenso tugendhaft wie die Menschen in der Vergangenheit zu verhalten, also die buddhistische Mönchsgemeinde zu unterstützen, so daß sie die Möglichkeit erhalten, ebenfalls die Buddhaschaft zu erlangen. In diesem "Gegenwartsteil" können auch Lobpreisungen der politischen Machthaber enthalten sein, so im dritten Avadāna-Text aus Dunhuang (Z. 309-318) sowie in unserem Fragment (**29-43** [Lobpreis auf den Bäg von Kočo] bzw. **53-54** [Lobpreis auf seine Gemahlin]). Da jedoch aus verschiedenen Gründen ein Erlangen der Buddhaschaft in der Jetztzeit schwierig, wenn nicht unmöglich ist[14], verweist der Prediger, gewissermaßen als abschließender Trost, auf die

3. Zukunft (unser Fragment, **63-71**):

Konkret gemeint ist die zukünftige Zeit in 4000 Götterjahren (= 57 Koṭi mal 6 Millionen Menschenjahre), wenn nach der in uigurischen Texten üblichen Berechnung[15] Maitreya, der Buddha der Zukunft, auf der Welt erscheinen wird. Zu jener Zeit möge man die Chance erhalten, Maitreya und seine Mönchsgemeinde bewirten zu können, um daraufhin die Prophezeiung zur Buddhaschaft zu erhalten.

Es ist deutlich, daß mit Texten dieser Art wertvolle Zeugnisse eines volkstümlichen, zentralasiatisch-türkischen Buddhismus vorliegen, die in der kanonisierten

14 "wegen des Verfalls der Zeit$_2$ und weil man (nur) auf schlechte Prediger wie uns trifft" (SHŌGAITO, *Drei Avadānas* (s. Anm. 2), 75-77, Z. 58-60); "weil diese Angelegenheit des Empfangens der Prophezeiung für die Buddhaschaft eine Sache ist, die allein von den sich als Mensch manifestierenden Buddhas erlangt werden kann" (*op.cit.*, 89, Z. 226-228); "... wegen des Niederganges der Zeit$_2$ oder ... dadurch, daß sie mit einer Zeit$_2$, die ohne Buddhas ist, zusammentreffen, oder ... wegen der Schwere ihrer Kleśa-Taten" (*op.cit.*, 99, Z. 327-329). In unserem Fragment ist die entsprechende Stelle der Begründung dafür, warum die Buddhaschaft zur Jetztzeit noch nicht erlangt werden kann, leider recht zerstört, doch ist deutlich, daß die persönlichen Verfehlungen und die Kleśas als Argumente gebraucht werden (**61-62**).

15 Die gleiche Zählung liegt auch in einem der uigurischen Avadāna-Texte vor (SHŌGAITO, *op.cit.*, 88, Z. 228-229: *älig yeti kolti altı yüz tümən yıllar*). In der *Maitrisimit* werden zwei Zählweisen angegeben, nämlich die soeben genannte (*Maitr*, Taf. 103 recto [lies: verso!] 11-12 [*BT IX*, 227; Par. in *MaitrHami*, 10. Kap., 1b$_{12-13}$]; *Maitr*, Taf. 123 r. 2-3 [*BT IX*, 66-67]; *Maitr*, Taf. 20 r. 5-6 [*BT IX*, 67, teilweise zerstört]) sowie die Rechnung *älig altı yüz tümän [yıl]* "56 Millionen [Jahre]" (*MaitrHami*, 1. Kap., 6a$_{21}$), wobei es sich im letzten Fall auch um ein Versehen des Schreibers handeln könnte. Nach buddhistischer Tradition erscheint Maitreya 4000 oder 5000 (Götter-)Jahre nach dem Parinirvāṇa des Śākyamuni Buddha; vgl. NAKAMURA 1296a: 4000 (Götter-) Jahre = 56 Koṭi mal 7 Millionen (menschliche Jahre); W.E. SOOTHILL / L. HODOUS, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. Reprint Taipei 1975, 456b: "5,000 years ... or 4,000 heavenly years, i.e. 5,670,000,000 human years"; SHŌGAITO, *op.cit.*, 99, Z. 330-332: "wenn der edle Maitreya ... geruhen wird, ... zu erscheinen, weil sein 4000jähriges Leben im Tuṣita-Götterort zu Ende gegangen ist"; *BT XIII*, Text 19. 72; G. GRÖNBOLD, *Die Mythologie des indischen Buddhismus*. Stuttgart 1984, 414; H.W. SCHUMANN, *Buddhistische Bilderwelt*. Köln 1986, 86). Der gleiche Zeitraum an Menschenjahren: *älig yeti kolti altı yüz tümän yıllar* wird im Uig. auch als Dauer eines Tages und einer Nacht in der Raurava-Hölle angegeben (*Maitr*, Taf. 83 r. 24-25 [*BT IX*, 206]).

buddhistischen Literatur anderer Sprachen in dieser Form u.W. nicht überliefert sind. Neben der Intention einer religiösen Erbauung von Laien ist es offensichtlich, daß die Texte ein Mittel zum Zweck waren, die Bereitschaft der Laien zum Almosengeben (skr. *dāna*), ohne die der Saṃgha ja nicht existieren kann, wachzuhalten und zu erhöhen.

Es ist nur ein scheinbarer Widerspruch, daß solche populären Predigten mit chinesischen Zeichen bzw. wie in unserem Fragment mit Brāhmī-Akṣaras durchsetzt sind. Zunächst einmal ist in wohl allen uig. Texten der Spätzeit ein regelrechtes "Prunken" mit Kenntnissen von Formen der Originalsprachen des Buddhismus, also Sanskrit bzw. Chinesisch, festzustellen. Die uigurischen Mönche gingen zu dieser Zeit "ad fontes" und versuchten, ihre buddhistische Gelehrsamkeit herauszustellen[16]. Daß sie sich dennoch bei einer Predigt einem breiten Laienpublikum verständlich machen konnten und wollten, zeigt zunächst die Tatsache, daß, wie M. SHŌGAITO gezeigt hat, die meisten inkorporierten chinesischen Zeichen der Avadāna-Texte uigurisch ausgesprochen wurden[17].

Bei unseren Brāhmī-Einsprengseln handelt es sich, wenn wir zunächst von den Brāhmī-Ślokas absehen, um Nomina propria oder um buddhistische Termini, denen im Text bei schwer verständlichen Fällen eine türkische Übersetzung folgt. Somit war die Kommunikation nicht gefährdet. Auch jeder Zeile der gelehrten Sanskrit-Ślokas folgt eine direkte türkische Übersetzung, so daß der Prediger - unter Gewährleistung des Verständnisses - seinem Publikum, unter dem sich ja auch die von ihm so gelobten politischen Machthaber befinden konnten, seine Gelehrsamkeit demonstrieren konnte.

IV. Die Brāhmī-Ślokas

Neue Lesungen und Ergänzungen machten es möglich, den Aufbau und Inhalt der Sanskrit-Ślokas unseres Fragmentes genauer zu bestimmen, als das bisher getan werden konnte[18].

Der Text weist insgesamt fünf in alttürkischer Manier alliterierende Sanskrit-Ślokas in Brāhmī-Schrift auf, die aus jeweils vier achtsilbigen Pādas bestehen. Die

16 Zu diesem Themenkreis vgl. K. RÖHRBORN, *Zum Wanderweg des altindischen Lehngutes im Alttürkischen.* In: H.R. ROEMER u. A. NOTH (Hrsgg.), *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients.* Festschrift für B. Spuler ... Leiden 1981, 337-343; P. ZIEME, *Zur Verwendung der Brāhmī-Schrift bei den Uiguren.* In: Altorientalische Forschungen 11 (1984), 331-346.

17 Vgl. SHŌGAITO, *Drei Avadānas* (s. Anm. 2), 67-69.

18 Die Ausführungen bei LAUT, *Bemerkungen* (s. Anm. 5), 267-269 und 271-272, sind somit in einigen Teilen überholt.

Wiedergabe im Atü. erfolgt Vers für Vers, und es findet sich keine strophische Alliteration.

Die ersten drei Ślokas beziehen sich auf den Bäg von Kočo:
Śloka 1 (**31-34**) alliteriert mit *ma,*
Śloka 2 (**34-37**) alliteriert mit *se,*
Śloka 3 (**37-39**) alliteriert mit *ha*[19].

Die letzten beiden Ślokas beinhalten einen Lobpreis der Gemahlin des Bäg:
Śloka 4 (**45-47**) alliteriert mit *rā,*
Śloka 5 (**48-50**) alliteriert mit *kā.*

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß diese Verse sehr wahrscheinlich nicht von einem Inder, sondern von einem des Sanskrit kundigen uigurischen Mönch angefertigt wurden[20]. Es gibt auch Anzeichen dafür, daß die uigurischen Übersetzungen der sanskritischen Passagen, zumindest in Teilen, zeitlich *vor* diesen geschaffen wurden[21].

19 Die ersten beiden Verse von Śloka 3 sind auch in der unpubl. Handschrift T II 1698 (Ch/U 6243) belegt (Z. 6-7):
6 (skr.) *[ha sti ba la siṃ] hau ra ska .* (atü.) *yaŋa küč-lüg arslan kög[üz- 7 lüg] (skr.) ha mbha ga tva vya ghra ma dhya .* (atü.) *buka yoŋg-lıg .* "(skr.) [der Elefantenkraft und Lö]wenbrust hat, (atü.) der Elefantenkraft und Löwenbr[ust hat], (skr.) der Stiergang und Tigerhüfte hat, (atü.) der Stiergang hat ...". In Z. 8 folgt noch das Ende des 4. Verses: *kunale közlüg* "der Augen wie Kuṇāla hat". Es ist möglich, daß diese Hs. nur Extrakte enthielt.

20 Vgl. ZIEME, *Titulaturen* (s. Anm. 6), 445: "In seiner Untersuchung [LAUT, *Bemerkungen,* 267; Zusatz der Verff.] gelangte J.P. LAUT zu dem Schluß, daß auch diese Sanskrit-Verse mehr oder weniger einen Originaltext darstellen, dessen Verfasser vermutlich kein Inder gewesen ist. Der Autor dürfte eher einer der gebildeten Uiguren gewesen sein, die über gute Kenntnisse des Sanskrit verfügten". Jedenfalls sind unsere Sanskrit-Ślokas ein wichtiger Hinweis auf die gute Vertrautheit mancher türkischer Buddhisten mit der "Kirchensprache" Sanskrit; vgl. auch K. RÖHRBORN, *Zur Darstellung der Gutturale in den indischen Fremdwörtern des Uigurischen.* In: Central Asiatic Journal 32 (1988), 232-243, insb. 232-233. RÖHRBORN vermutet sicher zu Recht eine so profunde Sanskrit-Gelehrsamkeit der Uiguren, "daß man jederzeit das benötigte Wortgut parat hatte" (*op.cit.*, 233). Daneben zeigt z.B. auch der Rest einer indisch-uigurischen Wortliste den gewohnten Umgang der Alttürken mit dem Sanskrit (s. G. KARA / P. ZIEME, *Ein uigurisches Totenbuch. Nāropas Lehre in uigurischer Übersetzung von vier tibetischen Traktaten* ... Budapest 1978, 56, Anm. 27), und es "ist durchaus anzunehmen, daß die uigurischen Übersetzer der Yüan-Zeit, und ebenso wahrscheinlich auch diejenigen der vorhergehenden Jahrhunderte, zwei- oder mehrsprachige buddhistische Fachwörterbücher besaßen, deren Vorbild ... in der ... *Mahāvyutpatti* ... zu suchen ist" (G. KARA / P. ZIEME, *Fragmente tantrischer Werke in uigurischer Übersetzung.* Berlin 1976, 13 [Berliner Turfantexte. VII.]).

21 Vgl. LAUT, *Bemerkungen* (s. Anm. 5), 270.

V. Text[22] (Abb. 3 und 4)

1 [amtı munta] bo sudur ärdini-nıŋ **jñā** [**pa ka** tegmä] tanuk tarṭa avḍan sözlägülük nom *b*[itig- **2** ig sözläyü berälim] ymä kop süzök kertgünč köŋ[ü]*l*[in äšid]zünlär tıŋlazunlar . ymä öŋrä **3** [ärtmiš] üdlärtä bo ok

tözi bıšmıš kutlug-lar-nıŋ törügü-siŋä .
tükämiš **4** [bodist]vlar-nıŋ b(ä)lgürgü-siŋä .
törtli iki paramitlar-nıŋ [kıl]gu-sıŋa
tüzgä[rinčsiz] **5** *burha*n kutı-nıŋ bululgu-sıŋa .
tüz yarašı äŋäyü orunı [ornag]ı bo*l*mıš

ja na pa di- 6 lar-nıŋ arasınta
čavıku kükülü adr*umıš*
čambu sögüt b(ä)lgü-lüg
[ča]*m*[bu]*divip* [yertinčü yer suvda] **7**

[aṣnu] aṣnu ažunlardakı arıg buyanları-nıŋ
a ti pa ti pal ärksinmäk-lig küči-*n*[tä] **8** [ ]
arıg čımsız ašay-lıg
amrılmıš yav*al*mıš ärig-lig

ertäki hanlar-tın adr*um*[ıš]
[**re- 9 ṇu** a]tlıg elig bäg bolur ärti .

kim inčip ol elig bäg-nıŋ yan(?) yadun(?)

[ög]*d*[ir-] **10** in asdači .
üẓüksüz tutči [ ]dači
ünä [-dači] **11**
[ü-]K/P(?) [ ]Y käsdäči .

22 Transkription und Transliteration folgen den Regeln des *Uigurischen Wörterbuches*, doch werden die Getrenntschreibungen durch einen Bindestrich gekennzeichnet. Wenn im Manuskript ein Längsstrich Stamm und Suffix(e) eines Wortes verbindet, interpretieren wir dies als Zusammenschreibung. In [ ] stehen ergänzte Wörter, oder sie geben den Umfang einer Zerstörung wieder. In ( ) stehen ausgelassene Vokale, < > bedeuten Zusatz gegen das Manuskript, { } Tilgung gegen das Manuskript. Kursivdruck weist auf unsichere Lesung hin, mit Fettdruck sind die Textteile in Brāhmī-Schrift gekennzeichnet. Sind letztere unsicher gelesen, wird dies durch Unterstreichung angezeigt. Ein X innerhalb der Brāhmī-Ślokas bezeichnet eine Silbe, die nicht ergänzt werden konnte.

amrak sävär **pra bha va ti** atlıg kunčuy-ı bolur <ärti>
an[ta] öt[rü elig **12** bäg kunču]y-ı birlä
ažuntın eltinü kälmiš
arıg ävriš-likintin [ ]

13 [käzi]*g* tizig-lärig ök bütürgäli taplıg-ın amuru tutčı bu[yan **14** ädgü kılınčlarıg] išläyü üdüg kolug ärṭürür-lär ärti . čak *o*l ymä üd*tä* [**15** yert]inčü-nüŋ aṭı maŋ‹k›alı aṭı kötrülmiš ṭ(ä)ŋri t(ä)ŋrisi **kṣe ma ṅka re** bu[rhan yertin- **16** č]*ü* yer *suv*-[ta] törüyü b(ä)lgürü y(a)rl(ı)kap

alku üdlärtä irnügsüz
adınl[ar- **17** ka ädg]ü-l[är]tä ävrilü
a va śya ka raṃ tegmä oḍgurak kılguluk iš-lä[rig kıl- **18** da]čı kutruldačı

vayneke-lıg oglanların [tiläyü] *i*ṣṭäyü **ja na pa di cā ri** törü-[lüg **19** ul]uš-larıg käzä yorıyu ol **re ṇu** han [ ] tägü y(a)rl(ı)kadı . anta ötrü *o*[l **20** han **pra bha va ti**] hatun*ı* birlä **kṣe ma ṅka re** t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi burhannıŋ äd[güsiŋä **21** ko]p süzök kertgünč köŋül-läri yügärü bolup . aṭı kötrü*l*[miš burhan **22** bašın] **ā rya sa ṅgh** tözün bursoŋ kuvrag-ıg ötünüp kälürüp öz ärgülüg uluš-ınt[a **23** ar]yatan orunlarta üč ay b(a)kčan olgurtup b(a)kčan üzlünčüsi pravarik- **24** [lıg yaŋı künü]g kılıp kop süzök kertgünč köŋül-läri üzä tapınıp uḍunup **kṣe ma 25** [**ṅka re** t(ä)]ŋri t(ä)ŋrisi burhantın ken käligmä üdtä kolu-ta yüz y(e)g(i)rmi yaš-lıg yal(a)ŋuk- **26** [lar ar]asınta alp šakimuni atl(ı)g burhan yertinčü-tä b(ä)lgürgäy s(ä)n tep viyakrit alkış **27** [al]*dı* . kaltı nätäg ol **re ṇu** han **pra bha va ti** hatun birlä bo muntag oṣuglug **28** [agır ulug] tapıg-ın tapınıp **kṣe ma ṅka** [**r**]**e** [t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi] burhan-tın burhan kutıŋa viyakrit **29** [aldılar ä]rsär . ančulayok ymä

öŋrä [ärtmiš üd]*l*[är]dä
ögräṭig kılmıš
üküš **30** [tınlıg]-*l*ar-nıŋ
ögdiriŋä ančo-sıŋa tägi y(a)rl(ı)kap .

kirsiz arıg kšaṭirik ug[uš] **31** [ ] i*č*intä
kiši körklüg kumu[t] ienhu-a törüyü b(ä)lgürü y(a)rl(ı)kamıš .

ma [ ]**e 32** [X X X X X X]*suz* eli-lig mandakini [yul] *ič*intä
ma [X X]**k prā du** [**r bhū ta**] **33** [b(ä)lgü]lüg bolmıš
ma hi pa ti ma rū tpa ter elig *bäg*-l[bol]mıš [täg] **34**
[**ma na si**] **ka gra laṃ ka ra** köŋül yetdäči yeg üsṭünki eṭigi [yaratı]*g*-ı

se na [X X] **35** [X] **ga ṇi nām** yagı-lar kuvrag-ı-nıŋ süü-si otrasınta
se na ji du pa śa kra vat utmıš **36** [čäriglig i]nḍre t(ä)ŋri täg
se ci [v]**e pau rya ja nă̄ nāṃ** kočo uluš-takı bodun bokun kuvrag[ı **37** üzä]
[**se vi ta**] **ca ndra ca kra vat** amraṭılmıš sävitilmiš [ay t(ä)ŋ]ri tilgäni täg .

ha sti ba la siṃ hau [**ra ska**] **38** [yaŋ]*a* küčlüg arslan kögüzlüg
ha mbha ga [**tva vyā ghra ma dhya** b]uka yorıg-lıg b*ars* bel-lig **39**
[**ha msa sva ra śye na**] **lā da** kaz ünlüg sıŋkur kıl[ıklıg]
[**ha ri X**] **ā ṇu ku ṇā lā kṣa** mahešvar[e **40** kunale közl]üg.

är adräm-iŋä ägsüksüz ärip .
ärgürmäk-lig küč-tä kinsüsüz .
ädgü **41** [ ] *k*[er]tgünč-i yanıgsız ärip .
ädik-gä uguš-lug bošgutčı-larda tarṭınčı **42**

[tü- y]etinčsiz ädgü-lüg sözläp
tükäṭinčsiz ädräm-lig . täŋärgülü*k*[süz]
[tükäl bilgä] **43** t(ä)ŋri täg
tözün bilgä bäg kutı .

ančulayu ok ymä

ilki ilki ažunlar*dakı* niz[vanılarıg] **44**
[etmiš ükü]š buyan ädgü kılınč-lar-ı-nıŋ küčintä
el kutı yeg üsṭünki tözü*n* [**45** bol]u yarl(ı)k(a)mıš

rā mbha ni bha va pu ṣma ti arambi hatun-ka o*h*šaṭı körklü[g]
[**rā jya**] **46** ś**o bhā a ni ndyā ṅgi** el körki erintisiz ät'özlüg
[**rā ja dhar ma X X X X** han-lar **47** toku]ṣın törü-sin eltindäči
rā ga li [**X X X X X** **48**]

kā ntya su kā nta rū pi [**ṇi**]
[**kā ma X 49 X X X X**]**ṇāṃ** amranmak küsüš-lüg-lär-niŋ [ ]
[**kā X X X X X X X** **50**]K *s*özlädäči
kā rṇa [**X X X X X X** **51** amrıl]mıš turulmıš

52 [ ]LYQ [ ]
53 [ ]WNW [ ]
54 [ ]Y// [ ]
55 [ ] Y[ ] *ü*[č] ay *b*(a)*k*čanka ötünü y(a)rl(ı)k[ap b(a)kčan]
56 [üzlünčüsi pravariklıg] yaŋı k*ü*[nüg kılıp] *yänä* aš-ın ičgün [ ]
57 [ka]*mag* **ā rya** [**sa ṅgh**] *tözün* bursa*ŋ* *kuvrag-ka* kop *köŋü*[l]
58 [ ]LWQ S[ ]L'RD' öz(?) *nizvani-lıg* partagčan toyınıg
59 [ ] *adınčıg* [ ] *nomlaṭ*galı ötünüp alku-ka
60 [ ]W **re ṇu** h[an kunčuyı täg burhan] *k*utıŋa alkış algu-luk
61 [ ]*K*'L(?) *nizvani*-lıg bag čug *üzä yör*gülmiš bolmak-lıg münüm kadagım **62** [te]p burhan kutıŋa töz‹ün› viyakirit alkış alu y(a)rl(ı)k(a)madı [ärsär **63**] älig yeti kolti altı yüz tümän yıl-lar-nıŋ ärtmäkiŋä ma[ytri burhanlıg **64** kün t(ä)]*ŋ*[r]i bo yertinčü yer suvta tuga b(ä)lgürü y(a)rl(ı)kasar . ol üdtä *ym*[ä ötr]ü **65** [ ] bolu{p} y(a)rl(ı)kap . maytri burhan baš-ın kolti sanınča arhant-lar kuvrag-ı birlä **66** [üč ay b(a)kča]*n*-ka ötünü y(a)rl(ı)kap . b(a)kčan üzlünčüsi pravarik-lıg yaŋı kün- **67** [üg kılı]p muntada takı yegräk agır ulug tapıg uḍug-lar üzä tapınıp **68** [uḍunup] *maytri* t(ä)ŋri burhantın burhan kutıŋa viyakrit alkış alu y(a)r-l(ı)kap ol **69** [viyakrit] alkış alu eyin käzigčä bir badr(a)k(a)lp-ta burhan kutın bulu y[(a)rl(ı)k]ap **70** [ ]YK vayneke-lıg kutu üzä kavẓaṭılıp örüg amıl nirvanlıg känt- **71** [tä tınguluk] avınt tıltag bolmakı bolu tägingäy ärti .

VI. Übersetzung[23]

1-2 [Jetzt wollen wir], indem wir den **Jñā**[**paka** genannten (Lehrspruch)] dieses Sūtra-Juwels als Zeuge heranziehen, ein Dharma-[Sūtra predigen], welches als Avadāna zu rezitieren ist. Auch soll man mit ganz reinem Glauben zuhören$_2$!
2-9 In früheren, [vergangenen] Zeiten nun gab es diesen [**Reṇu**] genannten König, der unter den **Landesherrschern** (skr. *janapadin*), die einen ganz geziemenden, außergewöhnlichen Wohnort und [Plat]z haben, (nämlich einen Platz) zum Hervorbringen der Edlen (skr. *ārya*), deren Wesen gereift ist, zum Erscheinenlassen der

23 In [ ] stehen ergänzte Wörter oder sie geben den ungefähren Umfang einer Zerstörung wieder. Skr. Termini oder Erklärungen und Zusätze zum besseren Verständnis des Textes werden in ( ) gegeben. Fettdruck zeigt die Textteile in Brāhmi-Schrift an.

vollkommen gewordenen [Bodhisatt]vas, zum [Vollbringen] der vier und zwei (= sechs) Pāramitās und zum Erlangen der unergründlichen Buddhaschaft, in der mit berühmten$_2$, ausgezeichneten Jambu-Bäumen versehenen [Ja]m[bu]dvīpa-[Welt]: (da gab es den König Reṇu), der durch die 'beherrschende (Erfüllung)' **adhipatiphala** der in vielen früheren Existenzen (erworbenen) Verdienste eine [ ] reine, schmutzlose Disposition (skr. *āśaya*) sowie ein ruhiges, sanftes Wesen hatte und sich vor den früheren Königen auszeichnete. **9** Und nun zur Gemahlin(?) dieses Königs: **10-11** Er hatte eine [seinen Lobpreis(?)] erhöhende, ununterbrochen ständig [ ]-ende, empor[-ende, die Bande der Kleśas (?) (o.ä.)?] zerschneidende(?) geliebte und liebliche Gemahlin namens **Prabhāvatī. 11-14** Damals$_2$ hatten [der König] mit seiner [Gemahl]in durch einen seit Existenzen zum Tragen gekommenen (?) reinen Wandel und in dem Wunsch, Reihen$_2$ [von] zu vollenden, stets und ständig Pu[ṇya, gute Taten], ausführend, (ihre) Zeit$_2$ verbracht. **14** Gerade nun zu dieser Zeit [ ] **15-16** geruhte der Ruhm und das Glück der [Er]de, der Göttergott Bu[ddha] **Kṣemaṅkara,** dessen Name erhaben ist, [auf] der [irdischen] Welt zu erscheinen$_2$. **16-18** Während der - zu allen Zeiten nicht nachlässig in [guten Taten für] andere wandelnd - die **avaśyakaraṇa** genannten, (d.h.) die notwendigerweise zu vollbringenden Taten [Tuen]de und Erlösende **18-19** nach Vaineyika-Kindern [forschte] und suchte, geruhte er, indem er die [Rei]che, welche den **'Wandel der Könige'** (skr. **janapadicārin*) als Gesetz haben, durchstreifte und durchwanderte, (auch) [zu] jenem König **Reṇu** [und seiner Gemahlin(?)] zu gelangen. **19-21** Damals$_2$ ließen j[ener König und] seine Königin [**Prabhāvatī**] einen [gan]z reinen Glauben an die G[üte und die Tugend(?)] des Göttergottes Buddha **Kṣemaṅkara** aufkommen. **21-25** Sie baten den **Āryasaṅgha,** die edle Buddha-Gemeinde [mit dem Buddha], dessen Name erhaben [ist, an der Spitze] herbei, ließen (die Gemeinde) sich im Land ihrer eigenen Wohnorte, in den [ ] Kloster-Orten zum drei Monate (währenden) Bhaktachinnaka niederlassen, veranstalteten den Pravāraṇa-[Neutag] am Ende des Bhaktachinnaka und bewirteten$_2$ (die Gemeinde) mit ganz reinem Glauben. **24-27** Vom [Gö]ttergott Buddha **Kṣema[ṅkara** empf]angen sie (danach jeder) die Vyākṛti-Prophezeiung: "Du wirst in später kommender Zeit$_2$ unter den 120 Jahre lebenden Menschen als 'Held Śākyamuni' genannter Buddha in der Welt erscheinen!" **27-29** Ebenso wie nun jener König **Reṇu** und die Königin **Prabhāvatī** (die Gemeinde) mit derartig [respektvoller$_2$] Bewirtung bewirtet haben und vom [Göttergott] Buddha **Kṣemaṅkara** die Vyākṛti-(Prophezeiung) für die Buddhaschaft [erhalten haben], **29** ebenso auch **71** mögen ergebenst die Ursachen$_2$ werden, daß **43** die Majestät des Edlen Weisen Bäg, **29-31** der in früheren, [vergangenen Zeiten] Belehrung vollbracht hat, der Lob und Preis vieler [Lebewesen]

zu erlangen geruht hat, der im [des] schmutzlosen, reinen Kṣatriya-Sta[mmes] als menschengestaltiger Kumuda-Lotus zu erscheinen$_2$ geruht hat, der

31-34 (skr.) [ ]
(atü.) im Mandākinī-[See] des [ ]-Reiches
(skr.) [ ] **manifest [geworden ist],**
(atü.) [manif]est geworden ist,
(skr.) **des Königs und des Herrn der Maruts**
(atü.) [wie des(?)] Königs [ ]
(skr.) **[geistiger], höchster Schmuck (ist),**
(atü.) herzerreichender, allerhöchster Schmuck ist,

34-37 (skr.) **der [im(?)] Heer derer, die [Feindes(?)]horden haben,**
(atü.) der inmitten des Heeres einer Feindeshorde
(skr.) **Heere besiegt wie Upaśakra,**
(atü.) siegreiches [Heer hat] wie Gott Indra,
(skr.) **der von den Bewohnern der Stadt Secu**
(atü.) der [von] der Schar des Volkes$_2$ in der Stadt Kočo
(skr.) **[geliebt wird] wie die Scheibe des Mondes,**
(atü.) geliebt$_2$ wird wie die Scheibe [des Mondes],

37-40 (skr.) **der Elefantenkraft, Löwen[brust],**
(atü.) der [Elefant]enkraft, Löwenbrust,
(skr.) **Stierga[ng, Tigerhüfte],**
(atü.) Stiergang, Tigerhüfte,
(skr.) **[Gänsestimme, Falken]gebaren(?) hat,**
(atü.) Gänsestimme, Falkenge[baren] hat,
(skr.) **der [ist wie Hari], der Augen wie Kuṇāla hat,**
(atü.) der [ist wie] Maheśvara, der [Augen wie Kuṇāla] hat,

40-43 der an Mannestugenden mangellos ist und in der Kraft des Vollkommenwerdens ohne Fehl(?), dessen guter [ ] Glaube unumkehrbar ist, der unter den Lehrern vom erfolgreichen(?) Stamme beliebt(?) ist, der [von] unendlicher Güte ist, der zu sagen nicht endende Tugenden hat und der unvergleichlich ist wie [ein völlig weiser(?)] Gott, (die Prophezeiung zur Buddhaschaft erlangt). **43** Und ebenso auch **71** mögen ergebenst die Ursachen$_2$ werden, daß (**52-54**(?) [die Gemahlin des Bäg]), **43-45** die vieler früherer Existenzen Lei[denschaften] kraft [zahllose]r(?)

Verdienste, guter Taten, [besiegt hat], die die Würde des Reiches, die allerhöchste, edle [geworden zu sein] geruht hat,

45-48 (skr.) **die schön wie Rambhā ist,**
(atü.) die schön ist vergleichbar der Königin Rambhā,
(skr.) **die einen Körper hat, der von [Königreichs-]Schönheit und untadelig ist,**
(atü.) die einen Körper hat, der von Reichs-Schönheit und untadelig ist,
(skr.) **[Gesetz der Könige(?)**],
(atü.) die das Gesetz$_2$ [der Könige(?)] trägt,
(skr.) **Lieblichkeit** [ ],
(atü.) [ ],

48-51 (skr.) **die liebreizend und von schöner Gestalt [ist],**
(atü.) [ ],
(skr.) [**Liebe**],
(atü.) [die Erfüllung(?)] derer, die den Wunsch nach Liebe haben,
(skr.) [ ],
(atü.) [ ] sprechend,
(skr.) **Ohr** [ ],
(atü.) [beruhig]t und besänftigt,

52-54 [ ]
(**71** Mögen ergebenst die Ursachen$_2$ werden, [daß der Bäg und seine Gemahlin]) **55-56** [ ] zum dr[ei] Monate (währenden) Bhaktachinnaka einzuladen geruh[en, den Pravāraṇa-]Neuta[g am Ende des Bhaktachinnaka veranstalten] und mit Speisen und Getränken [ ] **57** [ ] den [ga]nzen **Ārya[saṅgha]**, die edle Buddha-Gemeinde, [mit] ganzem Herzen **58** [bewirten,] die mit Kleśas behafteten Pṛthagjanas und die Mönche (Akk.) **59** [ ] vorzüglich [ ] zu predigen herbeibitten, allen **60** [und wie] K[önig] **Reṇu** [und seine Gemahlin(?)] die Prophezeiung zur [Buddha]schaft erlangen! (**71** Und mögen ergebenst die Ursachen$_2$ werden, daß sie), **62-63** [wenn sie], indem sie [sagen]: **61-62** "Meine Sünden und Vergehen sind durch das Umwundensein von [ ]- Kleśa-Banden$_2$ [zu groß(?)]", die edle Vyākṛti-Prophezeiung zur Buddhaschaft nicht zu erlangen geruhen, [ ], **63-64** [ ] (daß sie dann), wenn nach Ablauf von 57 Koṭi mal 6.000000 Jahren die Mai[treya-Buddha-Sonne] auf dieser

irdischen Welt aufzugehen und zu erscheinen geruht, **64-66** (daß sie) zu dieser Zeit [dann] zu werden geruhen, eine nach Koṭis zählende Arhat-Schar mit Maitreya Buddha an der Spitze zum [drei Monate (währenden) Bhaktachinnaka] einzuladen geruhen, **66-68** [den] Pravāraṇa-Neutag am Ende des Bhaktachinnaka [veranstalte]n und dann mit noch besserer, respektvoller$_2$ Bewirtung bewirten$_2$, **68-69** vom göttlichen Buddha Maitreya die Vyākṛti-Prophezeiung zur Buddhaschaft zu erhalten geruhen, **69-70** und indem sie jene [Vyākṛti]-Prophezeiung empfangen, der Reihenfolge nach in einem Bhadrakalpa die Buddhaschaft zu erlangen g[eruh]en **70-71** und, von [ ] Vaineyika-Scharen umgeben, in der stillen, ruhigen Nirvāṇa-Stadt [ausruhen]: mögen (für all dieses) ergebenst die Ursachen$_2$ werden!

VII. Kommentar

1 *jñā[paka]* "Lehrspruch", vgl. ZIEME, *Stabreimtexte* (s. Anm. 1), 375, Anm. zu 171, 5.

3-5 Es ist nicht ausgeschlossen, daß eine Verszeile dieses "Fünfzeilers" als Alternative anzusehen ist: die "ideale Strophe" ist ja immer ein Vierzeiler. In Betracht kämen hier die beiden ersten Verszeilen, die nicht nur strukturell, sondern auch semantisch nahezu identisch sind.

7 *adhipatiphala*, eine der fünf religiösen "Früchte" (skr. *phala*), vgl. *BHSD*, 13b, 395b-396a; "... whatever effect comes into existence from a cause which exerts a dominating influence on it is called *adhipati-phala* ..." (*EB I*, 206b). Für das Atü. vgl. SHŌGAITO, *Drei Avadānas* (s. Anm. 2), 70, Z. 8.

11 *käsdäči*: lies so! *-č-* hat einen Haken, der an *-m-* erinnert.

25-26 Es ist merkwürdig, daß einer Gruppe von Menschen die Wiedergeburt als einundderselbe Buddha prophezeit wird. Die buddhistische Lehre kennt eine solche "gemeinsame Wiedergeburt" nicht, und in unserem Text liegt wohl eine didaktische Absicht des Predigers vor. Daß dies kein Einzelfall ist, zeigt die ganz ähnliche Stelle bei SHŌGAITO, *op.cit.*, 97, wo der Buddha den Notabeln der Stadt und dem König eine Wiedergeburt als der "Tathāgata 'König der Leere'" prophezeit.

32 *mandakini* ~ skr. *mandākinī*, Name eines mytholog. Sees, vgl. J.P. LAUT, *Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler*. Wiesbaden 1986, 57, Anm. 5.

36 *seci[v]e:* vgl. ZIEME, *Titulaturen* (s. Anm. 6), 445-446.

39 *lāḍa:* Die Lesung ist sehr unsicher; es könnte sich hierbei um ein (bisher nicht belegtes) Derivat der Wurzel *lal* "spielen, sich natürlich benehmen" handeln, was gut zu unserem *kıl[ıklıg]* in derselben Zeile passen würde. Erst unlängst ist ja wieder auf die Tatsache hingewiesen worden, daß bei (Re-)Sanskritisierungen uigurischer Autoren "gelegentlich mögliche, aber nicht belegbare sanskritische Bildungen zustandekommen" (RÖHRBORN, *Darstellung der Gutturale* [s. Anm. 20], 232).

40 *kinsü* (lies *ginsu* [s.u.]?). Vgl. *ETS*, Text 13$_{19}$: *kintsü münlüg yaẓoklarıg*. Wenn dieser Beleg zu unserem KYNSW zu stellen ist, was ziemlich sicher ist, bietet sich als Ursprung chin. 原罪 *yuan zui* "original sin" (R.H. MATHEWS, *Chinese-English Dictionary*. Revised American Edition. Cambridge/Mass. [12]1972, 7725: 90) an. Zu 原 vgl. B. KARLGREN, *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese*, Paris 1923 (repr. Taipei 1973): 1344 *ngi̯ʷon* (jap. *gen*). Zum *g-* (sollten wir also *gintsu* lesen?) vgl. phon. Parallele 元 *yuan* (KARLGREN, *op.cit.*, 1337 *ngi̯ʷon*, [jap. *gen*]) in *TT VII*, Nr. 1.1 und 1.71: ŠWYKWN = *šögün* < chin. 上元 *shang yuan* "oberer Anfang". 罪 *zui* ist sonst im Atü. als *tsuy / suy* "Sünde" gut belegt; unklar bleibt, warum -Y fehlt.

41 *ädik-gä*(?): Handelt es sich um ein deverbales Nomen auf *-ga/-gä* von *ädik-* "to thrive, prosper, succeed" (*EtymDic*, 52a) mit der Bedeutung "erfolgreich" u.ä. ? Vgl. auch *BT XIII*, 5.51 (in einer auf ä- alliterierenden Strophe): *[ä]dikä uguš-lug birägü* "vom erfolgreichen(?) Stamm insgesamt", wo *ädikä* für *ädikgä* stehen könnte.

41 *tarṭınčı* < *tartın-* "seine Familie und Verwandten lieben" (vgl. *EtymDic*, 536b - 537a) mit einem Suffix *-°nči*(?).

VIII. Glossare

a) *Glossar der türkischen und der entlehnten Wörter in uigurischer Schrift*

Die Zahlen beziehen sich auf die Zeilen des Textes. Bei stark zerstörten oder völlig ergänzten Wörtern stehen die Zeilenzahlen in [ ]. Nicht etymologische Schreibungen von d/t und s/z sowie Getrenntschreibungen sind nicht gekennzeichnet. Reihenfolge der Buchstaben: a, ä, b, č, d, e, g, h, ı, i, k, l, m, n, ŋ, o, ö, p, r, s, š, t, u, ü, v, y, z.

adın 16
adınčıg 59
adru- 6, 8
agır [28], 67
al- [27, 29], 60, 62, 68, 69
alkış 26, 60, 62, 68, 69
alku 16, 59
alp 26
altı yüz tümän 63
amıl 70
amrak 11
amranmak 49
amratıl- 37
amrıl- 8, [51]
amtı [1]
amuru 13
ančo 30
ančulayok 29
ančulayu 43
anta 11, 19
ara 6, [26]
arambi (<< skr. *rambhā*, N. pr.) 45
arhant 65
arıg 7, 8, 12, 30
arslan 38
aryatan 23
as- 10
aš 56
ašaylıg 8
ašnu [7], 7
at ("Ruhm") 15
atı kötrülmiš 15, 21
atl(ı)g / atlıg 9, 11, 26
avdan 1
avınt 71
ay 23, 55, [66]
ay t(ä)ŋri [37]
ažun 7, 12, 43

ädgü [17], 20, 40
ädgü kılınč [14], 44
ädgülüg 42
ädikgä 41
ädräm 40
ädrämlig 42
ägsüksüz 40
älig yeti 63
äŋäyü 5
är 40
är- 9, 14, [29], 40, 41, [62], 71
ärdini s. *sudur ä.*
ärgülüg 22
ärgürmäklig 40
äriglig 8

ärksinmäklig 7
ärt- [3, 29]
ärtmäk 63
ärtür- 14
äšid- [2]
ät'özlüg 46
ävril- 17
ävrišlik 12

badr(a)k(a)lp 69
bag 61
b(a)kčan 23, 55, [55, 66], 66
bars 38
baš [22], 65
bäg 43; s. auch *elig b.*
b(ä)lgülüg 6, [33]
b(ä)lgür- 4, 16, 26, 31, 64
bellig 38
ber- [2]
bıš- 3
bilgä [42], 43
bir 69
birlä 12, 20, 27, 65
bitig s. *nom b.*
bo 1, 3, 27, 64
bodistv [4]
bodun 36
bokun 36
bol- 5, 9, 11, 21, 33, [45], 65, 71
bolmak 71
bolmaklıg 61
bošgutčı 41
buka 38
bul- 69
bulul- 5
burhan [15], 20, [21], 25, 26, 28, 65, 68; s. auch *b. kutı*
burhan kutı 5, 28, 60, 62, 68, 69
burhanlıg [63]
bursaŋ 57
bursoŋ 22
buyan 7, [13], 44
bütür- 13

čak 14
čambudivip 6
čambu sögüt 6
čavık- 6
čäriglig [36]
čımsız 8
čug 61

el 44, 46
elig bäg 9, [11], 33
elilig 32
eltin- 12, 47
erintisiz 46
ertäki 8
et- [44]
etig 34
eyin 69

han 8, 19, [20], 27, [46, 60]
hatun 20, 27, 45

ičgü 56
ičintä 31, 32
iki 4
ilki 43
inčip 9
indre 36
irnügsüz 16
istä- 18
iš 17

išlä- 14

kadag 61
kaltı 27
kamag [57]
kavšatıl- 70
kaz 39
käl- 12, 25
kälür- 22
känt 70
käs- 11
käz- 19
käzig [13], 69
ken 25
kertgünč 2, 21, 24, 41
kıl- [4], 17, [17], 24, 29, [56, 67]
kılıklıg [39]
kılınč s. *ädgü k.*
kim 9
kinsüsüz 40
kirsiz 30
kiši 31
kočo 36
kolti 63, 65
kolu 14, 25
kop 2, [21], 24, 57
kögüzlüg 38
köŋül 2, 21, 24, 34, 57
körk 46
körklüg 31, 45
közlüg [40]
kšatirik [lies: *kšatiry(a)k*?] (<< skr. *kṣatriyaka*) 30
kumut 31
kunale (<< skr. *kuṇāla*, N. pr.) [40]
kunčuy 11, [12, 60]
kut 43, 44; s. auch *burhan k.ı*
kutlug 3
kutrul- 18
kutu 70
kuvrag 22, 35, 36, 57, 65
küč 7, 40, 44
küčlüg 38
kükül- 6
kün [24], 56, 66
kün t(ä)ŋri [64]
küsüšlüg 49

lenhua 31

mahešvare 39
mandakini 32
maŋkal 15
maytri [63], 65, 68
munta [1]
muntada 67
muntag 27
mün 61

nätäg 27
nirvanlıg 70
nizvani [43]
nizvanilıg 58, 61
nom bitig 1
nomlat- 59

odgurak 17
oglan 18
ohšatı 45
ok / ök (Verstärkungs-Part.) 3, 13, 43
ol 9, 14, 19, 27, 64, 68
olgurt- 23
ornag [5]
orun 5, 23

osuglug 27
otra 35

ögdir [9], 30
ögrät 29
ök s. *ok*
öŋrä 2, 29
örüg 70
ötrü 11, 19, [64]
ötün- 22, 55, 59, 66
öz 22, 58(?)

paramit 4
partagčan 58
pravariklıg 23, [56], 66

san 65
s(ä)n 26
säv- 11
sävitil- 37
sıŋkur 39
sögüt s. *čambu s.*
sözlä- 1, [2], 42, 50
sudur ärdini 1
suv s. *yer s.*
süü 35
süzök 2, 21, 24

šakimuni 26

tanuk 1
tapıg 28, 67
tapın- 24, 28, 67
taplıg 13
tart- 1
tartınčı 41
täg [33], 36, 37, 43, [60]
täg- 19, 30
tägin- 71
täŋärgülüksüz 42
t(ä)ŋri 36, 43, 68; s. auch *ay t.*, *kün t.*
t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi 15, 20, 25, [28]
te- 26, [62]
tegmä [1], 17
tıltag 71
tın- [71]
tınlıg [30]
tıŋla- 2
tilä- [18]
tilgän 37
tizig 13
toku [47]
toyın 58
tört 4
törü 47
törü- 3, 16, 31
törülüg 18
töz 3
tözün 22, 43, 44, 57, 62
tug- 64
turul- 51
tutčı 10, 13
tükä- 3
tükäl [42]
tükätinčsiz 42
tümän s. *altı yüz t.*
tüz 5
tüzgärinčsiz 5

udug 67
udun- 24, [68]
uguš [30]
ugušlug 41
ulug [28], 67

uluš [19], 22, 36
ut- 35

üč 23, [55, 66]
üd 3, 14, 16, 25, [29], 64
üküš 29, [44]
ün- 10
ünlüg 39
üstünki 34, 44
üzä 24, [37], 61, 67, 70
üzlünčü 23, 66
üzüksüz 10

vaynekelıg 18, 70
viyakirit 62
viyakrit 26, 28, 68, [69]

yadun(?) 9
yagı 35
yal(a)ŋuk 25
yan(?) 9
yanıgsız 41
yaŋa [38]
yaŋı [24], 56, 66
yarašı 5
yaratıg [34]
y(a)rl(ı)ka- 16, 19, 30, 31, 45, 55, 62, 64, 65, 66, 68, [69]
yašlıg 25
yaval- 8
yänä 56
yeg 34, 44
yegräk 67
y(e)g(i)rmi s. *yüz y.*
yer suv [6], 16, 64
yertinčü [6], 15, 26, 64
yet- 34
yeti s. *älig y.*
yetinčsiz 42
yıl 63
ymä 2, 14, 29, 43, 64
yorı- 19
yorıglıg 38
yörgül- 61
yul [32]
yügärü 21
yüz s. *altı y. tümän*
yüz y(e)g(i)rmi 25

b) *Glossar der Sanskrit-Wörter in Brāhmī-Schrift*

Die Brāhmī-Bestandteile des Textes sind hier ins klassische Sanskrit transponiert. Die Reihenfolge der Buchstaben folgt dem Devanāgarī-Alphabet. [ ] bzw. ... weisen auf Zerstörungen und Ergänzungen hin.

adhipatiphala 7
avaśyakaraṇa 17

āryasaṅgha 22, 57

kāntyasukāntarupiṇī 48
kāma ... [48]
kārṇa ... 50
kṣemaṅkara 15, 20, 24, 28

janapadicārin 18
janapadin 5
jñāpaka [1]

prabhāvatī 11, [20], 27
... prādurbhūta [32]

manasikāgralaṃkāra 34
mahīpatimarūtpater 33

rāga ... 47
rājadharma ... [46]
rājyaśobhānindyāṅgī 45
rāmbhanibhavapuṣmatī 45
reṇu [9], 19, 27, 60

secivepauryajanānām 36
sena ... gaṇinām 34
senajidupaśakravat 35
sevitacandracakravat 37

haṃsasvaraśyenalāḍa [39]
hambhāgatvavyāghramadhya 38
hari[ ]ānukuṇālākṣa 39
hastibalasiṃhauraska 37

IX. Abkürzungen und Siglen

BHSD	F. EDGERTON, *Buddhist Hybrid Sanskrit. Grammar and Dictionary*. Vol. 2: *Dictionary*. New Haven 1953
BT IX	Ş. TEKIN, *Maitrisimit nom bitig. Die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule*. 1. Berlin 1980. (Berliner Turfantexte. IX.)
BT XIII	P. ZIEME, *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren*. Berlin 1985. (Berliner Turfantexte. XIII.)
EB I	*Encyclopaedia of Buddhism*. Ed. by G.P. MALALASEKERA, Vol. 1. Colombo 1963.
ETS	R.R. ARAT, *Eski Türk Şiiri*. Ankara 1965. (Türk Tarih Kurumu yayınları. 7, 45.)
EtymDic	SIR G. CLAUSON, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford 1972.

MaitrHami — *Das Zusammentreffen mit Maitreya. Die ersten fünf Kapitel der Hami-Version der Maitrisimit.* In Zusammenarbeit mit H. EIMER u. J.P. LAUT hrsg. ... von GENG SHIMIN und H.-J. KLIMKEIT. 1. Wiesbaden 1988. (Asiatische Forschungen. 103.); GENG SHIMIN, H.-J. KLIMKEIT u. J.P. LAUT, "*Der Herabstieg des Bodhisattva Maitreya vom Tuṣita-Götterland zur Erde*". *Das 10. Kapitel der Hami-Handschrift der Maitrisimit.* In: Altorientalische Forschungen 14 (1987), 350-376.

NAKAMURA — H. NAKAMURA, *Bukkyōgo daijiten*. 1-2 und Index. Tōkyō 1975.

Taf. — Tafel (in: A. v. GABAIN, *Maitrisimit. Faksimile der alttürkischen Version eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule*. 1. Wiesbaden 1957. 2. Berlin 1961.)

TT VII — *Türkische Turfan-Texte VII.* Von Dr. G.R. RACHMATI. Berlin 1937. (Abh. der Preuss. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Klasse, 1936, 12.)

Die Gründungslegende Khotans

Alexander L. Mayer

I. Einleitung

Die folgende Untersuchung beschäftigt sich mit der legendären Gründung Khotans, einer 'halbwegs zwischen Indien und China' gelegenen zentralasiatischen Oase am Südwestrand der Taklamakan bzw. des Tarimbeckens. Die sich um seine Gründung rankende Legende, die in China und Tibet in abweichender Form überliefert wird, berichtet, wie ein vom himmlischen Vaiśramaṇa/Vaiśravaṇa, einem buddhistischen *lokapāla* ('Erdbeschützer'), dem 'Herrn des Nordens', gestiftetes Kind, nachdem es an einer 'Erdbrust' (skr. *go-stana*, chin. *di-ru*, tib. *sa-nu*) gesäugt worden war, zum Gründer des Königsreiches Khotan wurde. Ihm verdanke Khotan seinen Namen. Die Legende ist also eine etymologische, insofern sie auf der Interpretation des Toponyms Khotan als sanskritischem *gostana* beruht[1], welches, da *go* sowohl 'Kuh' als auch 'Erde' - nämlich 'die Nährende' - bedeutet, als 'Kuheuter' oder auch 'Erdeuter/Erdbrust' zu verstehen ist[2].

Zentrale, zu diskutierende Probleme sind besonders der mythographische Charakter und die literarische Überlieferung dieser Legende bzw. dieses Legendenkranzes, welche in der Orientalistik bislang höchst umstritten sind. Es soll gezeigt werden, daß eine einfache gemeinsame Lösung beider Problemfelder möglich ist. In Abschnitt II werden zunächst die chinesischen Überlieferungen in Xuan-zangs *Xi-yu-ji* und Hui-lis, seines Biographen, *Ci-en-zhuan*, welche - seitens der Orientalistik - als untereinander, aus nicht völlig geklärten Ursachen, widersprüchlich angesehen werden, vorzustellen sein. Das gesamte folgende Argument zielt darauf ab zu zeigen, was es mit dieser vermeintlichen Divergenz, deren moderne Exegese in Abschnitt III verfolgt wird, auf sich hat. Dazu werden in IV zunächst die literaturhistorisch kontext-relevante Kuṇāla-Legende, in V die tibetische Überlieferung der Khotan-Le-

1 GERD GROPP hat die zu diskutierenden Legenden als "etymologische Legenden" bezeichnet: GERD GROPP: *Archäologische Funde aus Khotan, Chinesisch-Ostturkestan*. Bremen 1974, S. 32.

2 Die Form *kustana* scheint unberechtigt zu sein, vgl. R.E. EMMERICK: *Names from Central Asia*. In: Central Asiatic Journal 12 (1968), S. 89. Das Namensproblem wurde bereits ausführlich von PAUL PELLIOT: *Notes on Marco Polo*, Paris 1959, v.1, s.v. *Cotan*, diskutiert.

gende und in VI die historisch-geographische Evidenz diskutiert. Wesentliche Evidenz für die korrekte, von allen bisherigen Versuchen abweichende Interpretation der chinesischen Überlieferung kommt dabei in VII aus der Analyse der alttürkischen (atü.) Übersetzung Šiŋko Šälis des *Ci-en-zhuan*. Die philologische Konsequenz dieser Analyse für die Interpretation des *Ci-en-zhuan* wird in VIII gezogen. In Abschnitt IX schließlich soll die Geschichte einer spekulativen orientalistischen Interpretation rekonstruiert werden.

II. Die chinesische Überlieferung

Die Geschichte der Gründung Khotans wird in zwei chinesischen Werken überliefert, nämlich dem *Da-tang xi-yu-ji* Xuan-zangs sowie in Xuan-zangs Biographie *Ci-en-zhuan* von Hui-li und Yan-cong. Beide Überlieferungen werden bislang als abweichend betrachtet.

a) Das *Da-tang xi-yu-ji* ("Bericht über die Westregionen unter der Großen Tang", kurz XYJ) hat Xuan-zang kurz nach seiner Rückkehr von der siebzehnjährigen 'Studienreise' (Herbst 627 bis Anfang 645) 646 in kaiserlichem Auftrag unter Mitwirkung seines Schülers Bian-ji vollendet[3]. Kurz zuvor, im Jahr 644, hatte Xuan-zang auf seiner Rückreise von Indien mehrere Monate in Khotan verbracht.

Dieses Werk ist das wichtigste seiner Epoche - und weit darüber hinaus - zu Geographie, Kultur, Geschichte und Buddhismus der sogenannten 'Westregionen' (*xi-yu*). Als *xi-yu* wurden die nicht unter chinesischer Verwaltung stehenden Länder westlich Chinas bezeichnet, besonders jedoch Indien. Der Schwerpunkt des XYJ liegt auf der 'buddhistischen Geographie und Geschichte', d.h. der Beschreibung der von Xuan-zang besuchten heiligen Stätten des Buddhismus und der mit diesen assoziierten Überlieferung. Doch Xuan-zang berichtet auch mit dem ihm als Chinesen eigenen Interesse an der konkreten Lebenswelt über grundlegende geographische, ökonomische, soziale, sprachliche, politische und historische Einzelheiten. In XYJ findet sich ein ausführlicher Bericht über Khotan, die dortigen buddhistischen Monumente und die mit diesen verknüpften Legenden. Dieser Darstellung wird die Schilderung der Gründung Khotans als Illustration der Etymologie des Namens vorausgeschickt.

Xuan-zangs Bericht zufolge wurden nach der Blendung von Aśokas (ca. 268-236 a.C.) Sohn Kuṇāla in Takṣaśilā die für die Tat verantwortlichen Vornehmen und

3 Text in: *Taishō shinshū daizōkyō* (abgekürzt: T.), hrsg. von J. TAKAKUSU und K. WATANABE, Tōkyō Shōwa 2 (1927), T. 51 (2087) 867b-947.

Adligen von dort verbannt. Jene gelangten nach Khotan bzw. in den Westen Khotans und erhoben einen der ihren zum König. Zur gleichen Zeit kam ein ebenfalls verbannter Sohn eines Herrschers eines Landes im Osten in den Osten Khotans und proklamierte sich, aufgrund des (rituellen) Drängens seiner Untergebenen, zum König. Später trafen der Herrscher der aus Indien stammenden Verbannten und der König der aus China Kommenden aufeinander, wobei es zu Zwistigkeiten um den Vorrang kam. Zwar wurde das unmittelbare Ausbrechen bewaffneter Auseinandersetzungen zwischen beiden Königen verhindert, doch verabredete man sich, nach sorgfältiger Vorbereitung an einem bestimmten Tag gegeneinander zu kämpfen. Als der Kampf schließlich ausgetragen wurde, unterlag der Führer der aus dem Westen kommenden Inder und wurde nach seiner Flucht enthauptet. Der König der aus dem Osten Kommenden machte sich zum Herrscher des Territoriums des geschlagenen Rivalen, verlegte seine Hauptstadt in die Mitte der beiden Gebiete und etablierte dort seine Herrschaft über Gesamt-Khotan, nachdem das Gebiet durch einen 'aschebeschmierten Häretiker' (einem Śaiva-Pāśupāta) geomantisch günstig abgegrenzt worden war. Dieser aus China stammende erste König Khotans erreichte ein hohes Alter, hatte zwar alle seine Werke vollbracht, aber noch immer keinen Sohn, der die Thronfolge hätte antreten können. Daher ging er in den Tempel zu Vaiśravaṇa und erflehte sich von ihm einen Nachkommen, woraufhin aus Vaiśravaṇas Stirn ein Knabe entsprang, den er heimtrug. Allerdings mußte er dann feststellen, daß dieser keine Milch trank. Also ging er abermals zu Vaiśravaṇa und flehte um die Aufbringung des Kindes, worauf dieser ihm vor seinem Schrein eine Brust aus der Erde aufschwellen ließ, woran der Knabe saugte. Als er schließlich erwachsen war, bestieg er den Thron und wurde zu einem mächtigen König. Da er an der Erdbrust aufgezogen worden war, trug er den Namen Gostana (*di-ru*) und das von ihm begründete Reich wurde im Gedenken an seine wunderbare Herkunft mit demselben Namen bezeichnet. Soweit in einer Paraphrase die Legende, wie sie in dem auf Xuan-zangs unmittelbare Kenntnis zurückgehenden XYJ dargestellt wird[4].

b) Das *Da-ci-en-si san-zang-fa-shi-zhuan* ("Biographie des Tripiṭaka-Dharmācārya des Da-ci-en-Klosters", kurz CEZ) wurde von Hui-li, einem Mitarbeiter von Xuan-

4 XYJ 943 a25-b24; Übersetzungen finden sich bei STANISLAS JULIEN: *Mémoires sur les contrées occidentales*. Paris 1858, S. 224; SAMUEL BEAL: *Si-yu-ki, Buddhist Records of the Western World*. London 1884, S. 309; HORI KENTOKU: *Kaisetsu saiikiki*. 1912 (liegt mir nicht vor); ONO GENMYŌ: *Daitō saiikiki*. 1936; ADACHI KIROKU: *Daitō saiikiki no kenkyū*. Kyōto 1942-43, S. 997; MIZUTANI SHINJŌ: *Daitō saiikiki*. Tōkyō 1971, S. 396; NOMURA YŌSHŌ: *Daitō saiikiki*. Tōkyō 1983, S. 540; JI XIAN-LIN: *Da-tang xi-yu-ji jiao-zhu*. Bei-jing 1985, S. 1006; zu der qing-zeitlichen tibetischen Übersetzung des XYJ von Mgon-po-skyabs vgl. SASAKI KYOGO: *Saiikiki no chibettogo yaku oyobi sono honyakusha*. In: Indogaku bukkyōgaku kenkyū II (1), 1953, S. 72-74.

zangs Übersetzungsakademie, verfaßt. 688 wurde es von Yan-cong, ebenfalls mit der Akademie Xuan-zangs verbunden, mit einem wesentlichen Teil der Beschreibung des Lebens Xuan-zangs nach seiner Rückkehr und mit einem Vorwort versehen in überarbeiteter Form vorgelegt[5].

Ehe ich die dort enthaltene, gegenüber XYJ äußerst reduzierte Form derselben Gründungslegende referiere, einige allgemeine Bemerkungen zum Charakter des Werkes. Das CEZ ist primär biographischen bzw. biographisch-hagiographischen Charakters. Es ergänzt sonst teilweise in XYJ nicht enthaltene Informationen. Allgemein aber sind die faktuellen Darstellungen in XYJ umfangreicher und vollständiger. Echte, von XYJ inhaltlich abweichende Darstellungen sind sonst, abgesehen von Divergenzen, wie unterschiedliche Schreibung von Namen, von Zahlenangaben etc., kaum zu verzeichnen. Allerdings scheint, wie gleich gezeigt werden wird und worauf früher schon hingewiesen wurde, das CEZ in der Darstellung der Gründungslegende Khotans von XYJ inhaltlich völlig abzuweichen! Stellvertretend für alle folgenden Übersetzungen der in Frage stehenden Passage aus CEZ sei zunächst STANISLAS JULIENS (1853)[6] Interpretation wiedergegeben:

Dieser zufolge war der Urahn des Königs von Khotan der Sohn des berühmten buddhistischen Herrschers Aśoka. Jener Sohn Aśokas weilte in Takṣaśilā, wurde später in den Norden der Schneeberge verbannt, gelangte nach Khotan und gründete hier sein Reich. Als er alt geworden war, hatte er noch immer keinen Sohn. Daher flehte er zum himmlischen Vaiśravaṇa, welcher ihm einen Nachkommen stiftete. Für das Kind erwuchs schließlich durch die Macht Vaiśravaṇas eine "Erdbrust" (*di-ru/go-stana*), an welcher er saugte. Als er erwachsen war, wurde er zum Begründer der Dynastie der khotanischen Könige.

Soweit die Legende, wie sie die Biographen Xuan-zangs - abweichend von diesem selbst - wiedergeben. Auch SAMUEL BEAL (1888) hat die Passage so wiedergegeben. In einer Fußnote hat er - allerdings ohne Konsequenz - die Frage aufgeworfen, ob die Passage nicht anders verstanden werden sollte[7]. Dieselbe von XYJ abweichende Interpretation findet sich in allen vorhandenen Übersetzungen des CEZ: neben JULIEN (1853) und BEAL (1888) bei TAKATA OSAMU (1940), LI YONG-XI (1959) bis

5 Text in T.50 (2053) 220c-280a. Neben CEZ, der längsten Einzelbiographie im Kanon, widmen sich noch zwei weitere zeitgenössische Biographien Xuan-zangs Leben. In diesen wird die Gründungslegende Khotans nicht wiedergegeben.

6 STANISLAS JULIEN: *Histoire de la vie d'Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde depuis l'an 629 jusqu'en 645*. Paris 1853, S. 279; Text in CEZ 251 a7-21.

7 "Or should it not be, they, i.e. the accusers of the royal prince", vgl. SAMUEL BEAL: *The Life of Hiuen-tsiang by the Shaman Hwui Li*. London 1888 (2. Aufl. 1911), S. 203 Anm. 1.

zu NAGASAWA KAZUTOSHI (1965, 1988)[8]. Neben diesen Übersetzern haben sich W. WOODVILLE ROCKHILL (1884), THOMAS WATTERS (1904), AUREL STEIN (1907), H.C. SETH (1939), JOHN BROUGH (1948), P.C. BAGCHI (1950), MAEJIMA SHINJI (1952), ÉTIENNE LAMOTTE (1958), R.E. EMMERICK (1967), MIZUTANI SHINJŌ (1971), G. GROPP (1974), LI SHU-ZI (1978), L. JU. TUGUŠEVA (1980), ZHOU LIAN-KUAN (1984) und JI XIAN-LIN (1985) in unterschiedlicher Breite zu dieser Abweichung geäußert (s. Abschnitt III und IX).

Xuan-zang hatte also berichtet, daß die Adligen Takṣaśilās - soweit sie für die Blendung Kuṇālas verantwortlich waren - verbannt wurden. Deren König wurde von einem chinesischen Prinzen getötet. Der Sieger gründete Khotan, und Vaiśravaṇa ließ ihm aus seiner Stirn ein Kind entspringen, das an der Erdbrust gesäugt wurde. Die Biographen Xuan-zangs dagegen berichten anscheinend, daß der verbannte Sohn Aśokas selbst von Vaiśravaṇa das Kind empfing. Stünde allein die Überlieferung aus CEZ zur Verfügung, gäbe es keinen Grund, an ihrer Authentizität zu zweifeln. Doch kontextuell ist zu fragen, warum der Sohn Aśokas verbannt wurde, bzw. ob Aśokas Sohn wirklich der Vater Gostanas ist? Wie ist es zu erklären, daß die Biographen Xuan-zangs etwas anderes als dieser selbst berichten? Die folgende Diskussion wird das Problem unter den in der Einleitung genannten Aspekten untersuchen.

III. Die moderne Rezeptionsgeschichte der Gründungslegende

Zunächst zu den modernen Interpretationen dieser seltsamen Abweichung[9].

1884 wurde die erste westliche paraphrasierende Wiedergabe der Informationen der tibetischen Legenden zur Gründung Khotans, hauptsächlich *Li-yul-gyi-lo-rgyus*,

8 TAKATA OSAMU: *Dai chionji sanzō hosshiden* [*Kokuyaku issaikyō*]. Tōkyō 1940, S. 138 (vgl. S. 139, Anm. 97); LI YONG-XI: *The Life of Hsuan-tsang*. Peking 1959, S. 197; NAGASAWA KAZUTOSHI: *Genjō hosshi saiiki kikō*. Tōkyō 1965, S. 181 und NAGASAWA KAZUTOSHI: *Genjō sanzō, Daitō daichionji sanzō hosshiden*. Tōkyō 1988, S. 181.

9 Das Verhältnis von XYJ und CEZ wird in folgenden Werken nicht angesprochen: ONO GENMYŌ (1936, s. oben Anm. 4); *Bukkyō daijiten*, hrsg. v. MOCHIZUKI SHINKŌ, Tōkyō 1958-63, 221b; ADACHI KIROKU (1942/43, s. oben Anm. 4); ob HORI KENTOKU (1912, s. oben Anm. 4) in seiner XYJ-Bearbeitung auf die Frage eingeht, ist mir unbekannt; in seinem Aufsatz *Uten-kō* ("Untersuchung zu Khotan", Shigaku-zasshi 1912, S. 485-504) geht er jedenfalls von zwei Überlieferungen (XYJ und Tibet.) aus; für das Tibet. stützt er sich auf ROCKHILL (1884) und STEIN (1907), geht aber auf das Verhältnis XYJ zu CEZ nicht ein. Die früheste moderne Wiedergabe der Gründungslegende findet sich bei ABEL REMUSAT. Er hat die Legende in Form eines Zitates einer Enzyklopädie aus XYJ wiedergegeben: ABEL REMUSAT: *Histoire de la ville de Khotan, tirée des annales de la Chine et traduites du Chinois*. Paris 1920, S. 37-40.

von ROCKHILL vorgelegt[10]. Ihm fiel als erstem die Übereinstimmung der chinesischen (XYJ) und der tibetischen Überlieferung, die in Abschnitt V genauer betrachtet werden wird, auf.

THOMAS WATTERS (1904/05), dessen Studie über Xuan-zangs 'Reisen' größten Einfluß ausübte und der JULIEN (1853, 1857), ROCKHILL (1884) und BEAL (1884, 1888) vorliegen hatte, war der Überzeugung, daß es sich bei XYJ und CEZ um zwei unterschiedliche Überlieferungen handelt. Er vermutete, sich auf ROCKHILL ('Life', ch.viii) stützend, daß das CEZ in den tibetischen Versionen darin eine Parallele findet, daß ein exilierter Sohn Aśokas, Kuṇāla, als Gründer Khotans angesehen wird[11].

AUREL STEIN (1907) hat in seinem monumentalen Werk über Khotan auch die verschiedenen literarischen Quellen zur Geschichte des Landes herangezogen, besonders Xuan-zangs XYJ und seine Biographie CEZ, wobei er auch die Gründungslegende diskutierte. Nach ausführlicher Wiedergabe der Gründungslegende aus XYJ kommt er zur 'Version' in CEZ, deren Abweichung von XYJ er "puzzling" nennt. Dann fährt er fort: "In Anbetracht der Größe der Abweichung ist kaum anzunehmen, daß es sich einfach um einen Fehler der Biographen Hui-li oder Yan-cong handelt. Unser Zweifel wird dadurch bestärkt, daß die Version in CEZ in dem essentiellen Punkt mit den 'Annalen von Li-yul' übereinstimmt, daß ein exilierter Sohn Aśokas am Ende sein Königreich in Khotan errichtet. Ohne eine sorgfältige kritische Analyse all der Passagen in CEZ, die von Aussagen in XYJ abweichen, eine Aufgabe, die völlig jenseits der Kompetenz eines Nicht-Sinologen ist, scheint es kaum möglich, eine definite Meinung hinsichtlich der wahrscheinlichsten Erklärung dieser ins Auge stechenden Abweichung zu äußern. Ist es möglich, daß sich der Biograph oder der Editor, beide Zeitgenossen und Schüler Xuan-zangs, einer abweichenden Version der Khotan-Tradition bewußt waren, vielleicht durch Xuan-zang selbst übermittelt?"[12]

1939 hat der indische Historiker H.C. SETH den Versuch unternommen, die Geschichte Khotans als ausschlaggebend durch das indische Element konstituiert zu

10 W. WOODVILLE ROCKHILL: *The Life of the Buddha and the Early History of his Order, Derived from Tibetan Works in the bKah-hgyur and Bstan-hgyur, Followed by Notices on the Early History of Tibet and Khoten*. London 1884 (Nachdruck Taiwan 1976), S. 234.

11 THOMAS WATTERS: *On Yuan Chwangs Travels in India 629-645 A.D.*, London 1904/05, vol. II, S. 300.

12 M. AUREL STEIN: *Ancient Khotan: A Detailed Report of Archeological Explorations in Chinese Turkestan*. Oxford 1907, S. 159.

schreiben[13]. SETH stützte sich, erwartungsgemäß, auf das CEZ in der Übersetzung von BEAL (1888) sowie auf STEINs Studie (1907). Für die tibetische Form der Legende konsultierte er ROCKHILL (1884). SETH versuchte, STEINs Fährte folgend, zu zeigen, daß die Abweichung der 'beiden Versionen' in XYJ und CEZ darin begründet sei, daß die Biographen Xuan-zangs ihren Meister bewußt korrigiert hätten. Auf der Grundlage dieser Annahme zog er das CEZ als Evidenz dafür heran, daß ein Sohn Aśokas, Kuṇāla, nach Khotan gelangt sei und daß sich mit ihm und der Maurya-Herrschaft dort indischer Einfluß geltend gemacht habe.

1940 erschien die erste geschlossene japanische Übersetzung des CEZ von TAKATA OSAMU (vgl. Anm. 8). Der Übersetzer weist in einer Anmerkung darauf hin, daß die Version des XYJ mit den tibetischen Versionen im allgemeinen zusammenstimmt, gibt jedoch keinerlei Erklärung, weshalb CEZ eine andere Darstellung als das XYJ liefert.

1948 berichtete JOHN BROUGH über eine zur tibetischen Gründungslegende Khotans in *Gośṛṅgavyākaraṇa* parallele Legende aus Nepal. Über die chin. Version meint er, daß in der Version Xuan-zangs der älteste Sohn Aśokas die Inder nach Khotan gebracht habe[14].

1950 meinte PRABODH CANDRA BAGCHI: "... Kuṇālas courtiers and followers, infuriated by this inhuman act of the queen [Tiṣyarakṣitā], left the country with the blinded prince, went to Khotan and set him up as the king of the newly founded kingdom. We know that there was an intimate relation between North-Western India and Khotan in the Kushana period."[15]

MAEJIMA SHINJI (1952) wies, soweit die hier diskutierten Materialien nahelegen, als erster Japaner explizit darauf hin, daß es auch eine abweichende Theorie gibt, wonach Kuṇāla, Sohn Aśokas, verbannt worden war. Er stützt sich dabei offenbar auf die okzidentale Annahme (WATTERS, STEIN), nimmt dazu allerdings nicht Stellung[16].

1958 erschien ÉTIENNE LAMOTTEs monumentale und einflußreiche 'Histoire du Bouddhisme Indien'. Darin hat er auch die Gründungslegenden Khotans diskutiert. Er meint, daß die vernünftigste Version der Legende in Xuan-zangs XYJ zu finden

13 Vgl. H.C. SETH: *The Kingdom of Khotan Under the Mauryas*. In: Indian Historical Quarterly 15, no. 3, Sept. 1939, S. 401; vgl. auch DERS.: *Central Asiatic Provinces of the Maurya Empire*. In: Indian Historical Quarterly 13, no. 2, 1937.

14 JOHN BROUGH: *Legends of Khotan and Nepal*. In: BSOAS XII,2 (1948), S. 335.

15 P.C. BAGCHI: *India and China, a Thousand Years of Cultural Relations*. Bombay 1950, S. 13 (Angaben in eckigen Klammern vom Verf.).

16 MAEJIMA SHINJI: *Genjo sanzo*. Tōkyō 1952.

sei, während in CEZ Kuṇāla verbannt worden und zum Gründer Khotans geworden sei[17].

R.E. EMMERICK sprach 1967, LAMOTTE folgend, von vier Versionen der Gründungslegende: XYJ, CEZ, *Li-yul-luṅ-bstan-pa* und *Ri-glaṅ-ru-luṅ-bstan-pa (Gośṃgavyākaraṇa)*[18].

MIZUTANI SHINJŌ (1971), dem die beste kommentierte Übersetzung des XYJ zu verdanken ist (vgl. Anm. 4), behandelt die Gründungsgeschichte Khotans in XYJ und CEZ als erster japanischer XYJ-Kommentator als abweichend. Laut MIZUTANI ist es Kuṇāla, der in CEZ nach Khotan verbannt wird.

GERD GROPP (1974) zählt in seiner bedeutenden Arbeit zu Khotan vier Quellen, d.h. zwei chinesische, für die Gründungslegende auf. Als Nr. 2 führt er die Legende vom Feldzug eines Sohnes des Königs Aśoka von Indien nach Khotan (CEZ), vermengt mit dem Bericht eines Feldzugs von Aśokas Minister Yaśas (XYJ), auf[19].

LI SHU-ZI (1978) gibt in seiner allgemeinen Darstellung von Xuan-zangs Leben auch eine Beschreibung des Hergangs der Gründung Khotans, die aus einer wirren Mischung von Elementen aus XYJ und CEZ besteht[20].

Mit ZHOU LIAN-KUAN (1984) ist, in konträrer Analogie zu dem indischen Historiker SETH, von chinesischer Seite versucht worden, die relative historische Wahrheit der Version der Gründungslegende Khotans in XYJ gegenüber einer als falsch qualifizierten Version in der Biographie CEZ zu etablieren. ZHOU hat zu zeigen versucht, daß die historische Gründung Khotans in einen ursächlichen Zusammenhang mit 'China' zu bringen sei. ZHOU hält CEZ und die tibetische Überlieferung (analog WATTERS) für kongruent[21].

In der von JI XIAN-LIN et al. (1985) geschaffenen kommentierten Bearbeitung des XYJ mit textkritischen Noten heißt es schließlich zu unserem Problem: "Die Darstellungen der beiden Werke [XYJ und CEZ] divergieren voneinander; die Darstellung in CEZ scheint falsch zu sein; möglicherweise ist etwas aus dem Originalmanuskript verloren gegangen."[22]

17 ÉTIENNE LAMOTTE: *Histoire du Bouddhisme Indien*. Louvain 1958, S. 281.

18 R.E. EMMERICK: *The Historical Importance of the Khotanese Manuscripts*. In: *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*, hrsg. v. JANOS HARMATTA. Budapest 1979, S. 1.

19 GERD GROPP: *Archäologische Funde aus Khotan*, S. 31.

20 LI SHU-ZI: *Tang Xuan-zang xin-zhuan*. Tai-bei 1978, S. 139.

21 ZHOU LIAN-KUAN: *Da-tang xi-yu-ji shi-di yan-jiu cong-gao*. Peking; ZHOU zieht nur sehr beschränkt relevante neuere westliche oder japanische, nicht ins Chinesische übertragene Literatur heran.

22 JI XIAN-LIN: *Da-tang xi-yu-ji-jiao-zhu*, S. 1008.

Wie aus dieser 'Rezeptionsgeschichte' hervorgeht, ist der allgemeine Tenor der Diskussion, daß XYJ und CEZ zwei divergierende Überlieferungen enthalten. Als Grund dieser Abweichung des CEZ von XYJ war angenommen worden, soweit nicht vorausgesetzt wurde, daß die Überlieferung in CEZ falsch sei (LAMOTTE, ZHOU LIAN-KUAN, JI XIAN-LIN), daß die Biographen Xuan-zangs sich in CEZ entweder auf eine persönliche Mitteilung Xuan-zangs stützten oder aus anderen Quellen von dieser von XYJ abweichenden Überlieferung Kenntnis hätten (STEIN, SETH). Bezeichnend für die Diskussion ist also, daß die modernen Autoren in unterschiedlicher Weise auf die tibetische Überlieferung zurückgreifen, einmal als Stütze der Version in XYJ, einmal für ihre jeweilige Interpretation des CEZ.

IV. Die Kuṇāla-Legende

Da die Überlieferung in CEZ, wie sie gerade wiedergegeben wurde, von den modernen Exegeten (besonders WATTERS, SETH, BAGCHI, MAEJIMA, LAMOTTE, MIZUTANI und ZHOU) implizit oder explizit mit der Aśoka-Legende bzw. der Legende Kuṇālas in Zusammenhang gebracht wird - Kuṇāla wird hier in CEZ jedoch nicht direkt genannt -, sei diese zunächst kurz referiert.

Die Kuṇāla-Legende, nämlich der Bericht über die Blendung des Sohnes Aśokas, Kuṇāla, in Takṣaśilā und die folgende Verbannung der dortigen Beamten bzw. deren Sippen in den Norden der Schneeberge, wird in XYJ, das den Verfassern des CEZ selbstverständlich vorlag, im Abschnitt über Takṣaśilā berichtet[23]. Dort heißt es, daß Aśoka einen Sohn namens Dharmavivardhana hatte, der wegen seiner schönen Augen nach einem im Himālaya vorkommenden Vogel den Beinamen Kuṇāla bekam. Als er erwachsen war, versuchte ihn seine Stiefmutter zur Liebe zu verführen. Kuṇāla wies sie zurück, weshalb jene auf Rache sann. Später wurde Kuṇāla als Statthalter nach Takṣaśilā entsandt, um eine dort ausgebrochene Rebellion niederzuschlagen. Indessen war Aśoka erkrankt, und es gelang seiner rachelüsternen Gattin, einen Befehl in seinem Namen zu fabrizieren und zu entsenden. Als dieser Befehl Takṣaśilā erreichte, mißtrauten die dortigen Beamten seiner Echtheit und versuchten, das Schreiben vor Kuṇāla zu verbergen. Doch dieser hatte Kenntnis von dem Befehl genommen, sah keinen Anlaß, an der Echtheit der Order zu zweifeln und bestand daher auf ihrer Durchführung. Die Blendung wurde schließlich gegen eine

23 XYJ 885 a2-b21.

hohe Belohnung von einem Caṇḍāla durchgeführt. Kuṇāla zog dann, sich seinen Lebensunterhalt durch Straßenmusik erwerbend, umher und gelangte an den Hof seines Vaters Aśoka, der ihn an seiner Stimme erkannte. Kuṇāla wurde später auf magische Art das Augenlicht durch den Arhat Ghosa des Bodhidrumasaṅghārāma mit Hilfe der Tränen der seiner Predigt lauschenden Menge zurückgegeben. Aśoka ließ die Minister in Takṣaśilā rügen, die dortigen Beamten verhören, strafhalber degradieren, entlassen, verbannen oder töten. Die mächtigen Sippen ließ er in die Steinwüste nordöstlich der Schneeberge umsiedeln.

Soweit die - in CEZ nicht enthaltene - Legende der Blendung Kuṇālas. Aus der letzten Aussage der Kuṇāla-Legende in XYJ ist zu ersehen, daß die Gründung Khotans und die Verbannung der mächtigen Sippen des Nordwestens durch Aśoka für Xuan-zang zwei eng aufeinander bezogene Ereignisse sind.

Diese hier aus XYJ wiedergegebene Version der Kuṇāla-Legende gehört zu den bedeutendsten, sich um Aśoka rankenden Überlieferungen. Die älteste erhaltene indische Version scheint sich in *Divyāvadāna* (XXVII, *Kuṇālāvadāna*)[24] zu finden. Zweitens ist die Legende in Kṣemendras 1052 A.D. abgeschlossener *Bodhisattvāvadānakalpalatā* (pallava 59, *Kuṇālāvadāna*), drittens in *Aśokāvadānamālā* (fol. 90-105, post 11. Jh.)[25], die aus *Divyāvadāna* und Kṣemendras Werk zusammengestellt ist, und viertens abweichend im jainistischen *Pariśiṣṭaparvan* Hemacandras enthalten. Ebenfalls wird diese Legende vom tibetischen Historiker Tāranātha im 17. Jahrhundert dargestellt. Von großer Bedeutung für die Rekonstitution der erhaltenen indischen Manuskripte ist das tibetische *Kuṇālāvadāna*[26]. Schließlich finden sich auch zwei khotan-sakische Manuskripte mit Übersetzung eines *Aśokāvadāna*, in dem die Geschichte Kuṇālas erzählt wird[27]. Eine besondere Rolle für die Überliefe-

24 Zu *Divyāvadāna* s. ÉTIENNE LAMOTTE: *Histoire du Bouddhisme Indien*, S. 269; NAKAMURA HAJIME: *Indian Buddhism, a Survey With Bibliographical Notes*. Delhi 1987 (1. Auflage, Japan 1980), S. 138 n. 12.

25 Zu *Aśokāvadānamālā* und der Kuṇālalegende s. G.M. BONGARD-LEVIN/O.F. VOLKOVA: *Legenda o Kunale*, Moskva 1963; G.M. BONGARD-LEVIN/O.F. VOLKOVA: *The Kuṇāla Legend and an Unpublished Aśokāvadānamālā Manuscript*. Calcutta 1965; G.M. BONGARD-LEVIN/O.F. VOLKOVA: *The Kuṇāla Legend*. In: *Studies in Ancient India and Central Asia* (Soviet Indological Series 7), Calcutta 1971; NAKAMURA HAJIME: *Indian Buddhism*, S. 139; s. auch die Rezension von J.W. DE JONG in: Indo-Iranian Journal 8 (1964/65), S. 233-240.

26 Auf die tibetische Überlieferung (*Ku-na-la-hi-rtogs-brjod: Derge bstan-hgyur* 4145-227 b3-240 a4; Peking u. 281 a1-299 b6 [TTP 127, 294,4,1-302,1.6]) hat J.W. DE JONG, *op.cit.*, S. 238, aufmerksam gemacht; diese Rezension wurde von ADELHEID METTE diskutiert (*Zur tibetischen Überlieferung der Aśokalegende*. In: W. RÖLLIG (ed.): XXII. Deutscher Orientalistentag ... Stuttgart 1985, S. 304-307 [ZDMG. Suppl. 6.]). Das tibetische *Kuṇālāvadāna* fußt nach DE JONG und METTE auf der in *Aśokarājāvadāna* (T. 2042) durchschimmernden Vorlage der in *Divyāvadāna* erhaltenen Fassung.

27 Texte in: HAROLD BAILEY: *Khotanese Buddhist Texts*. London 1951; Übersetzung in: Bulletin of Tibetology 1966, S. 5. Die beiden khotan-sakischen Manuskripte zu Aśoka bzw. Kuṇāla brechen leider vorzeitig ab (vgl. Anm. 32).

rung der Kuṇāla-Legende spielen natürlich die alten, von indischen Vorlagen übertragenen chinesischen Übersetzungen der nördlichen buddhistischen Überlieferung in *Aśokarājāvadāna* (zwischen 281 und 306 A.D. in Luo-yang von dem 'parthischen Arsakiden' An Fa-qin)[28] sowie in *Aśokarājasūtra* (zwischen 506 und 520 A.D. von dem aus Fu-nan stammenden Saṅghabhāra)[29], wohingegen das *A-yu-wang-xi huai-mu yin-yuan jing* ("Sūtra über die karmischen Ursachen der Zerstörung der Augen von Aśokas Sohn", zwischen 384 und 391 in Chang-an von dem Tokhara-Mönch Dharmanandi)[30], das vielleicht aus Khotan stammt, diese Legende in inhaltlich abweichender, tendenziöser Form bietet. Die südliche Überlieferung in Form der Pālī-Chroniken schweigt über Kuṇāla völlig[31].

Nach den chinesischen Übersetzungen von *Aśokarājāvadāna* und *Aśokarājasūtra*, mit denen Xuan-zang und seine Biographen vermutlich vertraut waren, wurde Aśoka von seiner Gattin Padmavatī ein Sohn Dharmavivardhana geboren, der vom Sthavira Yaśas unterrichtet wurde. Als Dharmavivardhana/Kuṇāla später das Liebesbegehren einer anderen Gattin Aśokas, Tiṣyarakṣitā, zurückwies, fingierte diese aus Rache den Befehl, den in Takṣaśilā befindlichen Kuṇāla zu blenden. Die dortigen Beamten wollten die Echtheit des Befehls nicht anerkennen, worauf sich Kuṇāla von einem Caṇḍāla blenden ließ. Kuṇāla weigerte sich später, die Schuldige zu bezichtigen und suchte sie sogar vor der Bestrafung zu retten. Erst später erfuhr Aśoka anderweitig vom wahren Hergang des Verbrechens. Gemäß *Aśokarājāvadāna* ließ Aśoka die Schuldige und die Bevölkerung von Takṣaśilā verbrennen, und auch laut *Aśokarājasūtra* wurde die Schuldige verbrannt und außerdem die Einwohner Takṣaśilās getötet. In *A-yu-wang-xi huai-mu yin-yuan jing* ist Yaśas ein Minister, der gegen Kuṇāla einen Groll hegte, weil dieser ihm einmal, als sein Hut zu Boden gefallen war, sechs Schläge auf den Kopf versetzt hatte. Dieser Yaśas kollaborierte mit der zurückgewiesenen Gattin Aśokas. Mittels einer Intrige wurde Kuṇāla zur

28 *A-yu-wang-zhuan* Kap. III, T. 50 (2042) 108a-112a; französische Übersetzung von JEAN PRZYLUSKI: *La légende de l'empereur Açoka*. Paris 1923, S. 225-427; englische Übersetzung von JOHN S. STRONG: *The Legend of King Aśoka: a Study and Translation of the Aśokāvadāna*. Princeton 1983.

29 *A-yu-wang-jing* Kap. IV, T. 50 (2043) 144a-147c.

30 T. 50 (2045) 172b-183a. Dieses Werk gibt sich durch die Aufzählung zentralasiatischer Ortsnamen wie Kuča, Khotan etc. (175 a13), die der in chin. geographischen Werken ähnelt, als von nicht-indischer Provenienz zu erkennen (vgl. SYLVAIN LEVY: *Notes chinoises sur l'Inde V: quelques documents sur le Bouddhisme Indien dans l'Asie centrale [première partie]*. In: BEFEO 1905, tôme V, nos 3-4); ZHOU LIAN-KUAN vermutet ebenfalls, daß dieses Sūtra in Khotan entstanden ist (*Da-tang xi-yu-ji shi-di yan-jiu cong-gao*, S. 236). Weitere chinesische Quellen zur Kuṇālalegende vgl. DE JONG, *op.cit.* S. 239.

31 ÉTIENNE LAMOTTE: *Histoire du Bouddhisme Indien*, S. 270; weitere Referenzen zu *Aśokāvadāna* und Kuṇālalegende finden sich bei R.E. EMMERICK: *A Guide to the Literature of Khotan*. Tōkyō 1979, S. 17, Nr. 4. (Studia Philologica Buddhica, Occasional Papers Series III.)

Herrschaft nach Takṣaśilā 'abgeschoben'[32]. Aśoka trat ihm auch die Herrschaft über halb Jambudvīpa einschließlich der Regionen westlich des Indus, Kashgar, Śākasthāna, Sogdiana, Wu-sun, Kuča und Khotan bis China ab. Dann wurde die Blendung durch die falsche Gattin Aśokas inszeniert. Später nach Aufdeckung des Verbrechens wurden diese und der ungetreue Minister Yaśas verbrannt. Aśoka wollte die gesamte Bevölkerung von Takṣaśilā blenden lassen.

Soweit geht aus dieser Darstellung also hervor, daß die Überlieferung der Kuṇāla-Legende (in XYJ, *Aśokarājāvadāna*, *Aśokarājasūtra* usw.) weitgehend kohärent ist. Diese ist als die etablierte Form der Legende anzusehen. Geringe Abweichungen, wie das Fehlen der 'Verbannung der mächtigen Sippen' - in XYJ zweifach überliefert -, sind im Zusammenhang mit der Kuṇāla-Legende irrelevant.

V. Die tibetische Überlieferung

Nachdem einerseits festgestellt werden konnte, daß die Überlieferung der Khotan-Legende sowohl XYJ-intern mit der ebenfalls enthaltenen Kuṇāla-Legende konsistent ist, als auch, daß die Kuṇāla-Legende in XYJ relativ zur Gesamtüberlieferung konsistent ist, gilt das weitere Interesse der tibetischen Überlieferung der Gründungslegende Khotans, die jünger als die chin. ist. Auch diese wurde von den modernen Exegeten (JULIEN, BEAL, WATTERS, STEIN, ZHOU) zur Erklärung der Divergenz von XYJ und CEZ herangezogen. Läßt sich dort Evidenz für die eine oder andere Überlieferung finden?

Die Gründung Khotans wird in drei tibetischen Werken berichtet: a) In *Li-yul-luṅ-bstan-pa* ("Prophezeiung des Li-Landes", *Bstan-ḥgyur*, v.94[u]) bzw. in dem unmittelbar unter separatem Titel anschließenden *Li-yul-gyi-lo-rgyus-pa* ("Annalen des Li-Landes", *Bstan-ḥgyur*, do., post 7.Jh.); b) in *Li-yul-chos-kyi-lo-rgyus* ("Dharma-Annalen des Li-Landes"), das weitgehend mit a) identisch ist und c) in *Ri-glaṅ-ru-luṅ-bstan-pa* (*Gośṛṅgavyākaraṇa*, *Bkah-ḥgyur*, v.30, fol. 336-354, ca. 7.Jh.)[33].

32 Mit dieser Information bricht zwar die khotan-sakische Überlieferung (vgl. Anm. 27) bereits ab, doch dem erhaltenen Text nach zu schließen, hat diese Version Ähnlichkeit mit *A-yu-wang-xi huai-mu yin-yuan jing* (T. 2045), was wiederum dessen mögliche khotanische Herkunft nahelegte.

33 Die tibetischen Versionen liegen in vier Teil- oder geschlossenen Bearbeitungen vor. W. WOODVILLE ROCKHILL: *The Life of the Buddha*; TERAMOTO ENGA: *Uten-koku bukkyō-shi no kenkyū*, Tōkyō 1921 (Nachdruck 1974); F.W. THOMAS: *Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan*. London 1939; R.E. EMMERICK: *Tibetan Annals of Khotan*. London 1967 (London Oriental Series. 19.) Die für den gegenwärtigen Zusammenhang relevanten Passagen: a) *Li-yul-luṅ-bstan-pa* bzw. *Li-yul-gyi-lo-rgyus-pa*: ROCKHILL S. 234; TERAMOTO S. 17; THOMAS S. 98-102; EMMERICK S. 14 (175 a2) - S. 20 (176 a4); b) *Li-yul-chos-kyi-lo-*

Li-yul-luṅ-bstan-pa (bzw. *Li-yul-gyi-lo-rgyus*) und *Li-yul-chos-kyi-lo-rgyus* berichten in Form einer Prophezeiung Buddhas, daß 234 Jahre nach seinem *nirvāṇa* ein Sohn Aśokas, den seine Gattin vom Herrn des Nordens, Vaiśravaṇa, beim Baden im Teich empfangen werde, in Khotan geboren werde. Aśoka geböte, da die Astrologen vorhersagten, daß das Kind noch zu seinen Lebzeiten den Thron besteigen werde, die Aussetzung des Knäbleins. Vaiśravaṇa ließe seinem Sohn jedoch eine Brust aufschwellen, woran saugend er überleben könne und daher den Namen Sa-(las-nu ma)-Nu ("dessen Mutterbrust eine Erdbrust ist", skr. Gostana, chin. Di-ru) bekäme. Später gewähre er diesen Sanu einem in China als König herrschenden Bodhisattva, der 999 Söhne hatte und um einen tausendsten gefleht hatte. Dieser Bodhisattva zöge Sanu in China auf. Nach einem Streit mit seinen 999 Stiefbrüdern zöge Sanu mit einem Heer nach Westen, um das Land seiner Herkunft zu suchen. Zur gleichen Zeit käme ein Minister Aśokas, Yaśas, ebenfalls samt Gefolge aus Indien nach Khotan. Die entbrennenden Dominanzstreitigkeiten würden von Vaiśravaṇa und Śrī Devī geschlichtet, woraufhin Sanu und Yaśas gemeinsam das Reich gründeten.

Soweit die tibetische Überlieferung: Diese stimmt mit XYJ und CEZ in dem allgemeinsten Punkt überein, daß Gostana, der magisch von Vaiśravaṇa gestiftete Ahne der khotanischen Könige, in Khotan an der Erdbrust gesäugt wurde. In den tibetischen Versionen ist Gostana ein durch Vaiśravaṇa in Aśokas Frau gezeugter, Aśoka aufgenötigter 'unehelicher Sohn'. In XYJ und CEZ dagegen entsprang Gostana aus Vaiśravaṇas Stirn. Abweichend von der tibetischen Überlieferung wird Gostana in XYJ nicht unmittelbar mit Aśoka in Zusammenhang gebracht. Auch wurde Gostana laut XYJ erst nach der Verschmelzung des indischen und chinesischen 'Bevölkerungselementes' dem aus China stammenden ersten Herrscher Khotans von Vaiśravaṇa in Khotan gestiftet. Dagegen wurde jener 'Sanu' in den tibetischen Versionen zwar ebenfalls in Khotan geboren, dann aber durch Vaiśravaṇa von Khotan erst nach China versetzt, ehe er von dort auf der Suche nach seiner Heimat nach Khotan zurückkehrte und das Reich gründete. Gemeinsam machen die tibetische Überlieferung und das XYJ die historisch-geographische Position Khotans zwischen Indien und China zum mythographischen Fokus.

Das XYJ und die tibetische Überlieferung stimmen also in den mythographisch zentralen Aspekten der magischen Vaterschaft Vaiśravaṇas und der Mittelposition Khotans zwischen Indien und China in hohem Maße überein, und allein das CEZ

rgyus: THOMAS S. 307-310; EMMERICK S. 80-82 (nur Text, keine Übersetzung); c) *Ri-glaṅ-ruluṅ-bstan-pa*: THOMAS S. 17-19. In TERAMOTO (S. 53) ist neben *Li-yul-luṅ-bstan-pa* und *Li-yul-gyi-lo-rgyus* noch *'dGra-bcom-pa-dge-ḥdun-ḥphel-gyis-luṅ-bstan-pa* ("Prophezeiung des Arhat Saṅghavardhana") enthalten; zu diesem Werk liegen von EMMERICK Anmerkungen vor (Asia Major, new series v. XIV pt. 1).

bzw. dessen herkömmliche Interpretation weicht davon ab. Die Hauptdivergenz besteht darin, daß der Vorfahre der khotanischen Könige in CEZ einem Sohn Aśokas von Vaiśravaṇa gestiftet worden zu sein scheint und nicht, wie in der tibetischen Überlieferung, Aśoka selbst oder, wie in XYJ, dem aus China stammenden Herrscher. Dazu kommt, daß China in CEZ keine Rolle bei der Herkunft Khotans zugewiesen wird. Eine Übereinstimmung zwischen CEZ und der tibet. Überlieferung wurde von WATTERS allerdings darin gesehen, daß ein exilierter Sohn Aśokas zum Gründer Khotans wurde.

VI. Der historisch-geographische Kontext der Legende

Außer in CEZ spielt also in allen Überlieferungen der Gründungslegende Khotans, und damit wohl auch in seiner mythisch-fundierten Selbstidentität, die Mittelposition Khotans - zwischen Indien und China - eine zentrale Rolle. Eine solche isolierte Abweichung in CEZ verlangt nach einem kurzen Exkurs in die Geschichte bzw. die historische Geographie Khotans, um zu prüfen, wie weit darin Bestätigung für die eine oder andere mythographische Konzeption zu finden ist.

Die Khotanregion[34] ist dank ihrer geographischen Lage durch Naturbarrieren weitgehend abgeschirmt, aber dennoch nicht isoliert und spielte zeit ihrer Geschichte eine besondere Rolle in den wechselhaften Geschicken Chinesisch-Turkestans. Die Oase war als bedeutende Zwischenstation des Handels zwischen West- und Ostasien begehrtes Beuteobjekt umliegender Großreiche und durchziehender Völkerschaften.

Zum möglichen historischen Kontext der Gründungslegenden ist zu bemerken, daß 1. die ältesten schriftlichen Dokumente der größeren Khotanregion einschließlich Niya in einer frühen nordwestindischen Schrift, der Kharoṣṭhī, geschrieben sind[35], einer Schrift, die sich anderweitig in den Aśoka-Inschriften des 3. Jahrhunderts a.C. der Gandhāra- und Takṣaśilā-Region, d.h. dem heutigen Peshawar und Rawalpindi, findet. 2. Auch die in dieser Schrift niedergelegte, zu den nordwestlichen

34 Das vielleicht wichtigste einzelne Werk zu Khotan stammt von M.A. STEIN (s. Anm. 12), besonders S. 123 ff; eine umfangreiche Bibliographie zu Khotan findet sich bei GERD GROPP (s. Anm. 1), S. 382-396; eine kurze Diskussion der Chronologie Khotans liegt von JOHN E. HILL vor: *Notes on the Dating of Khotanese History*. In: Indo-Iranian Journal 31 (1988), S. 169-190.

35 Niya (Ni-rang bei Xuan-zang XYJ 945 c2) war die östliche Grenzfeste des Reiches Khotan, s. HEINRICH LÜDERS: *Zu und aus den Kharoṣṭhī-Urkunden*. In: *Kleine Schriften*. Wiesbaden 1973, S. 425. Für Literaturhinweise zu Khotan, insbesondere zu den *Kuṇālāvadanas* sei an dieser Stelle meinem Freund Dr. THOMAS OBERLIES, Tübingen, herzlich gedankt.

Prākṛt-Dialekten zählende Sprache ist aufs engste mit der Gandhāra-Region verbunden, weshalb sie in der Moderne als 'Gāndhārī' bezeichnet wird. Die erste datierbare Evidenz des Buddhismus in Khotan ist das berühmte Kharoṣṭhī-Manuskript einer Prākṛt-Version des *Dharmapada,* dessen Hauptteil 1892 in Khotan von DUTREUIL DE RHINS und GRENARD akquiriert wurde. Es scheint aus dem 2. Jh. A.D. zu stammen[36]. Im heutigen Afghanistan finden sich drei Aśoka-Inschriften in selbiger Schrift. Daß die ältesten Dokumente der Großregion Khotan schriftlich und sprachlich derart eng mit dem indischen Kulturraum verknüpft sind, deutet auf einen wie auch immer gearteten ehemaligen politischen Verbund der Gebiete diesseits und jenseits des Pamir hin[37]. Daß die 'indische Kultur' - wie auch mythographisch durch XYJ, CEZ und die tibetische Überlieferung nahegelegt wird - von beträchtlichem historischen Einfluß auf Khotan war, ist evident, doch welcher Art die politischen Beziehungen dieses Gebietes zur Maurya-Dynastie oder zu den Kuṣāṇas waren, bleibt unklar[38].

Tatsächlich spielte nicht allein Indien, sondern auch China eine nicht unbedeutende Rolle in der Geschichte Khotans. In Zeiten politischer Stärke (während der Han und Tang) übte China die Oberherrschaft über Khotan aus. Daher vermerken die chinesischen annalistischen Werke zahlreiche 'Tributmissionen' khotanischer Gesandtschaften an den chinesischen Hof. Großen Anklang fanden in China bekanntlich auch aus Khotan und Kuča stammende Musik und Tanz. Khotan war auch - nicht zuletzt - als lange Zeit wichtigste Domäne des Mahāyāna-Buddhismus östlich des Pamir für die Verbreitung des Mahāyāna nach China von instrumenteller Bedeutung. Es wurde zum Ziel bzw. zur Etappe zahlreicher buddhistischer Reisender, weshalb es auch nicht überrascht, daß Khotan von allen wichtigen chinesischen Pilgern - außer Yi-jing, der nie durch Zentralasien reiste -, zumindest erwähnt wird. Der erste vollordinierte chin. Mönch, Zhu Shi-xing, gelangte ca. 260 A.D. dorthin (wegen des *Prajñāpāramitāsūtra*); die bekannten Pilger Fa-xian und Zhi-meng (ca. 400 A.D.)[39] und Song-yun (518 A.D.)[40] machten dort halt, und Xuan-zang, der bedeutendste der chin. Reisenden, verbrachte 644 A.D. ungefähr neun Monate in Khotan[41].

36 E. ZÜRCHER: *The Buddhist Conquest of China*. Leiden 1959, S. 62, vgl. S. 25.
37 STEIN: *Ancient Khotan*, S. 163.
38. JOHN BROUGH: *Comments on Third-Century Shan-shan and the History of Buddhism*. In: BSOAS 1965, S. 582-612.
39 *Gao-seng Fa-xian zhuan*, T. 51 (2085), 857 b3-c2.
40 Enthalten in: Yang Xuan-zhi: *Luo-yang qie-lan-ji*, T. 51 (2092), 1019 a4.
41 Daneben findet sich bei Dao-xuan (vgl. *Shi-jia-fang-zhi* [T. 2088]), einem wichtigen Zeitgenossen Xuan-zangs und zeitweiligen Mitarbeiter an seiner Übersetzungsakademie, ein Bericht über Khotan, der sich im wesentlichen auf Xuan-zangs Darstellung in XYJ (951 a3) stützt. Erwähnt wird

Doch die Beziehungen zwischen Khotan und China reichen weit in die Prähistorie zurück. So war der Jadehandel von Khotan nach China, der sich bis ins 3. Jahrtausend zurückverfolgen läßt, für beide Länder von großer Bedeutung[42]: für Khotan hauptsächlich ökonomisch, für China zusätzlich rituell. Die in den chinesischen Ritualwerken als Material für verschiedene Typen von Opfergefäßen vorgeschriebene Jade wurde größtenteils aus Khotan eingeführt[43]. Gleichzeitig war Khotan auch ein wichtiges Seidenhandelszentrum. Die Technik der Seidenherstellung, zweifellos von China übernommen, wurde bereits im 6. Jahrhundert von dort nach Byzanz übermittelt. Die Legende der Transmission der Seidenkultur nach Khotan wird von Xuan-zang in XYJ geschildert[44]. Weitere wichtige Evidenz früher chinesischer Präsenz in dieser Region liefern die zahlreichen in Khotan gefundenen chinesischen Manuskripte und die Münzen, die auf einer Seite in Kharoṣṭhī und auf der Gegenseite in Chinesisch beschriftet sind[45].

China übte offenkundig einen beträchtlichen politischen und kulturellen Einfluß auf Khotan aus, was in den überlieferten Versionen der Gründungslegende allein durch CEZ nicht reflektiert wird, denn XYJ und die tibetische Überlieferung beschreiben die khotanische Selbstidentität als eine Synthese von Indischem und Chinesischem, während sie das eigentliche ethnische Grundelement Khotans - das iranisch-sakische - aussparen. Letztere Tatsache weist diese Überlieferung als legendär aus[46]. Zwar gäbe es keine zwingende mythographische Evidenz, die Überlieferung in CEZ zurückzuweisen, korreliert sie doch scheinbar positiv mit der historisch-geographischen Evidenz, daß während der Maurya-Zeit politische Beziehungen zwischen Indien und Khotan bestanden. Die Abweichung des CEZ von den anderen Überlieferungen verlangt jedoch nach einer auch philologisch fundierten Erklärung. Wie ist die isolierte Darstellung in CEZ, angesichts der Tatsache, daß der historische Kontext sowohl indischen als auch chinesischen Einfluß nahelegt, zu erklären?

Khotan auch von den späteren Pilgern Hui-chao (727 A.D.; *You-fang-ji-chao*, T. 51 [2089], 979 a29, b12), Wu-kong (751-790 A.D.; *You-fang-ji-chao*, T. 51 [2089], 980 c12) und Ji-ye (*You-fang-ji-chao*, T. 51 [2089], 981 c12); ein ausführliches Khotan betreffendes Zitat aus CEZ findet sich in *Fan-yi-ming-yi-ji* (T. 54 [2131], 1098b; vgl. auch T. 51 [2090]).

42 GROPP: *Archäologische Funde aus Khotan*, S. 32.

43 EDWARD H. SCHAFER: *The Golden Peaches of Samarkand: a Study of Tang Exotics*. Berkeley 1963, S. 224.

44 XYJ 944 c12-c29.

45 STEIN: *Ancient Khotan*, v. 1, S. 204-205; weitere Literaturhinweise in EMMERICK: *The Historical Importance of the Khotanese Manuscripts*, S. 167 Anm. 6.

46 GROPP: *Archäologische Funde aus Khotan*, S. 31; EMMERICK, *op.cit.*, S. 168.

VII. Die alttürkische Überlieferung der Legende

Zur Klärung unseres Problems sind wir in der glücklichen Lage, weitere kontextuelle Evidenz in Form der alttürkischen Übersetzung des CEZ anführen zu können. In den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts tauchte bekanntlich in Xinjiang die einem Šiŋko Šäli zugeschriebene alttürkische Übersetzung der CEZ-Biographie Xuan-zangs auf und wurde der Orientalistik von A. v. GABAIN in Auszügen zugänglich gemacht. Seit 1980 liegt von selbigem Manuskript mit der Publikation der Leningrader Fragmente auch der geschlossene Text des letzten Viertels des V. Kapitels des CEZ (250 b22) vor[47]. Hierin ist der Abschnitt über Khotan enthalten. L. JU. TUGUŠEVA, die Bearbeiterin, hat bereits in genereller Weise auf die besondere Signifikanz des Abschnitts hingewiesen und zu erkennen gegeben, daß sie ihn im Alttürkischen für einen Zusatz hält[48], weil diese Passage (5a22-6a15) im chinesischen Original (CEZ) fehle[49].

Die folgende Analyse möchte zeigen, was es mit dieser atü. Übersetzung auf sich hat und daß eine Diskussion dieser Textpassage definitive Schlüsse für die korrekte Interpretation der entsprechenden chinesischen Texte zuläßt. Die atü. Form derselben Legende weicht nun tatsächlich von ihrer Vorlage in CEZ beträchtlich ab. Sie berichtet[50]: "Als das Land Khotan einst [noch] unbevölkert und leer war, weilte dort der Mahārāja Vaiśravaṇa. Damals war der Sohn von König Aśoka, der Prinz Kuṇāla, Statthalter in Takṣaśilā, und die dortigen Begs hatten, einem falschen [bzw. gefälschten] Befehl Glauben schenkend, die Augen des Prinzen Kuṇāla ausgehöhlt. Aśoka zürnte ihnen deshalb und verbannte alle seine in Takṣaśilā befindlichen Befehlshaber, Begs, Vornehmen und Angesehenen. Er sandte sie nach Norden, worauf jene in den Norden der Schneeberge hinauszogen."[51]

Weiter wird in der alttürkischen Version berichtet, daß diese nach Khotan gelangten und sich einen König erwählten. Zur gleichen Zeit habe sich im Osten, in Tavgač, etwas ereignet (Z.5 b1 des atü. Textes). Leider erfährt man nicht genau, was geschah, denn an der entscheidenden Stelle folgt eine Lacune. Diese läßt sich nur überbrücken, wenn man die Vorlage des atü. Übersetzers kennt. Oder sollte er diese in einem uns unbekannten Werk gefunden haben?

47 L. JU. TUGUŠEVA: *Fragmenty ujgurskoj versii biografii Sjuan'-czana*. Moskva 1980.
48 TUGUŠEVA, *op.cit.*, S. 5.
49 TUGUŠEVA, *op.cit*, S. 57.
50 Ich bin Herrn Prof. Dr. KLAUS RÖHRBORN für die Unterstützung bei der Übersetzung der atü. Version zu Dank verpflichtet. Die Ergänzungen im atü. Text stammen teilweise von ihm, teilweise von TUGUŠEVA.
51 Text in TUGUŠEVA, *op.cit.*, S. 17.

Daß die atü. Version der Gründungslegende Khotans von L. JU. TUGUŠEVA nicht identifiziert wurde, hängt mit den zahlreichen Lacunen des Manuskripts zusammen. Andererseits vermögen diese den Text keineswegs in einem Maße zu entstellen, das eine eindeutige Identifizierung der Vorlage der atü. Version unmöglich machte. Auf der Suche nach dieser Vorlage wird naheliegenderweise zunächst geprüft, was Xuan-zang in XYJ berichtet. Dort heißt es:

"Einst als dieses Land noch leer und unbevölkert war, da hatte sich hier der himmlische Vaiśravaṇa niedergelassen. Damals weilte der Sohn von König Aśoka im Lande Takṣaśilā. Nachdem seine Augen ausgehöhlt worden waren, verwies Aśoka zornig die Beamten und verbannte deren mächtige Sippen. Diese zogen hinaus in den Norden der Schneeberge und lebten in öden Tälern. Die Verbannten folgten ihrem Vieh und gelangten in den Westen von hier (sc. Khotan)."[52]

Soweit die einleitende Passage aus XYJ. Es ist nicht schwer zu erkennen, daß den atü. und den chin. Text mehr als nur äußerliche Ähnlichkeit verbindet. Diese geht ganz offenkundig bis in die konkrete Diktion. Wenn es heißt (5a 2-5): *[ö]ŋrä bo odon uluš kiši[s]iz kurug ärkän, vayširvane m(a)harač munta ornag tutmiš [ä]rdi,* dann ist dies zweifellos Übersetzung von 昔者此國虛旷無人毘沙門天於此樓止 *xi-zhe ci-guo xu-kuang wu-ren, bi-sha-men-tian yu ci qui-zhi.*

Daher sei nun geprüft, ob sich die Annahme, daß die atü. Form der Gründungslegende im wesentlichen mit der von Xuan-zang in XYJ gelieferten Version zusammengeht, beweisen läßt bzw. wie weit die Übereinstimmung geht und worin Abweichungen zu sehen sind. Dabei sollen nur wenige exemplarische Stellen einer genaueren Betrachtung unterworfen werden. Diese werden u.E. zur Überprüfung der Richtigkeit unserer Hypothese genügen.

Liest man das Chin. und Atü. nebeneinander, so ist ihre allgemeine Parallelität offenkundig. Allerdings kommt man dann an eine hier zu diskutierende Bruchstelle, deren Ursache in dem Mißverständnis einer Metapher durch den atü. Übersetzer zu bestehen scheint. Auch in der atü. Version kommt es wie in XYJ zu Auseinandersetzungen zwischen beiden Herrschern: Der Führer der Inder wird geschlagen, und eine Stadt wird errichtet, nachdem das Gebiet durch einen aschebeschmierten Häretiker als geomantisch günstig ausgezeichnet worden ist. Dann jedoch kommen wir zu einer Passage, wo es im Atü. (6b 14-17) heißt: *bütürdi ärsär ymä urugsuz batdı el ornıŋ[a] olurdačı inisi oglı bolma[dın], kamag k(a)ra bodun busantı[lar] bulgantılar* "obwohl er (sein ganzes Werk) vollendet hatte, ging er ohne Nachkommen unter. Und weil

52 XYJ 943 a25-a28.

auch kein Sohn eines jüngeren Bruders, der sich auf den Thron hätte setzen können, vorhanden war, war das ganze Volk traurig und verwirrt."[53]

An der entsprechenden Stelle in XYJ (943 b15) heißt es nun: 齒耄云暮未有胤嗣 *chi-die yun-mu wei you yin-si* "er hatte ein hohes Alter erreicht, jedoch keinen Nachkommen". Dem entspricht in der atü. Version: *bütürdi ärsär ymä urugsuz batdı* "obwohl er (sein ganzes Werk) vollendet hatte, ging er ohne Nachkommen unter". In dieser Wiedergabe handelt es sich, wie gezeigt werden soll, um ein folgenreiches Mißverständnis der rein metaphorischen Phrase *chi-die yun-mu* durch den atü. Übersetzer. *chi* bedeutet "Zahn" bzw. auch "Lebensalter"[54]. Das folgende Graphem *die* besteht aus zwei Komponenten: die obere bedeutet "alt", die untere "erreichen"; das Graphem wird in verschiedenen klassischen Wörterbüchern unterschiedlich als "achtzig-, siebzig- oder sechzigjährig" interpretiert[55]. Soweit heißt *chi-die* also "hatte ein Alter von 80 (bzw. 60/70) Jahren erreicht". Nun folgt die eigentliche, vielleicht Schwierigkeiten bereitende Phrase *yun-mu*: *yun* bedeutet separat "Wolke", *mu* "Sonnenuntergang". Das mit dieser Metapher angesprochene Bild ist ein Vergleich der Zeit des Sonnenuntergangs mit dem Lebensabend[56].

Der atü. Übersetzer verwendet hier das anderweitig für den "Untergang" der Sonne oder für das "Versinken" ins Wasser gebrauchte Verb *bat-*[57]. Zwar bedeutet das Zeichen *mu* ebenfalls "Sonnenuntergang", doch scheint es sich hier um das hinlänglich bekannte Phänomen zu handeln, daß die wörtliche Übertragung metaphorischer Fügungen einer Vorlagensprache in eine strukturell unterschiedliche Zielsprache ohne Verlust des 'metaphorischen oder konnotativen Impetus' unmöglich ist bzw. auf diesem Weg in der Vorlage nicht intendierte Konnotationen initialisiert werden. Bedingt ist dies durch eine rein lexikalisch-semantische Gleichordnung unter Mißachtung der entstehenden konnotativen Inkongruenz. Im chin. Text bedeutet der Ausdruck *yun-mu* jedenfalls nicht "sterben", wie die textimmanente Evidenz zeigt. Beim atü. Übersetzer dagegen ist der König offensichtlich gestorben, denn nach der Schilderung der Betrübnis des Volkes heißt es weiter (6b 18-22): "Und auf Anraten einer alten Person suchten sie den Tempel des Bi-ša-men-Tängri auf und

53 Die sich in der Vorlage nicht findende Formulierung *inisi ogli* ist ein kulturspezifisches Interpretament und entspräche kaum chinesischen Vorstellungen einer orthodoxen Thronfolge - außer während der semi-histor. Shang-Dynastie.

54 s. *Zhong-wen da-ci-dian* (ZWDCD)/*The Encyclopedic Dictionary of the Chinese Language*, hrsg. v. LIN-YIN GAO-MING. Tai-bei 1982 (6. Aufl.), v. 10, S. 1112.

55 ZWDCD v. 7, S. 858.

56 Das Binom *yun-mu* (Wolken-Sonnenuntergang = Abend) ist in inverser Stellung belegt, s. ZWDCD v. 4, S. 1406.84.

57 SIR GERARD CLAUSON: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford 1972, S. 298a, s.v. *bat-*.

gingen zum Mahārāja Vaiśravaṇa. Dort flehten sie." Selbstverständlich kann im Atü. der bereits verstorbene König nicht mehr als Agens auftauchen. Das gesamte folgende Handlungsmuster ist zwar mit der chin. Version identisch, aber konsequenterweise, von XYJ abweichend, mit "Leute" als Agens.

Der atü. Text weicht also von der Vorlage XYJ bemerkenswerterweise in Form einer Agensdivergenz ab. Bekanntlich kann und wird in der kontext-orientierten chinesischen Sprache die explizite Nennung des Agens unterbleiben, sofern dieser dem Leser als aus dem weiteren Zusammenhang bekannt gelten darf[58]. Andererseits wird der 'Agenswechsel' normalerweise markiert. Zur Klärung dieser Agensdivergenz soll der 'Agensverlauf' im atü. Text zurückverfolgt werden, um diesen dann mit dem 'Agensverlauf' des XYJ zu kontrastieren.

Im Atü. (6a 9-15) heißt es, nachdem berichtet worden war, daß der Führer der Chinesen den Führer der Inder besiegte: "Als er sich anschickte, eine große Stadt in der Mittelregion zu gründen, war er, weil keine Sterndeuter und Seher vorhanden waren, besorgt und zweifelte: 'Wird uns das Werk gelingen?' Er ließ nah und fern ausrufen, ob sich jemand auf die Geeignetheit des Platzes verstünde." Der Text berichtet weiter, daß ein aschebeschmierter "Pāśupāta" auftauchte, der das Gebiet durch eine aus dem Kürbis rinnende Wasserspur abgrenzte und so den Verlauf der Grundmauern der geplanten Hauptstadt geomantisch glückbringend auslegte. Soweit war im Atü. also zuerst der König, dann der aschebeschmierte Pāśupāta Agens. Das entspricht noch völlig der chinesischen Vorlage. Doch dann heißt es im Atü. (6b 2-4): *k(a)ra bodun ol su/// balık tokıdılar ugramuš [iš]in küdökin bütürdilär* "die Leute errichteten ... die Stadt. Ihr unternommenes Werk vollendeten sie". Agens ist hier "die Leute" im Plural. Nach dem Bericht über den Bau der Hauptstadt schließlich kommt man an die oben bereits angeschnittene 'Bruchstelle', wo es im Atü. heißt (6b 13-15): *kamag išin küdökin bü[tür]di bütürdi ärsär ymä urugsuz batdı* "sein ganzes Werk hatte er vollendet. Obwohl er (sein ganzes Werk) vollendet hatte, ging er ohne Nachkommen unter". Wir sehen also, daß in der atü. Version der Agens wechselt, woher auch der wechselnde Numerus beim Verb rührt.

Was den chin. Text angeht, so wird der Agenswechsel dort durchgehend angezeigt. Es heißt in XYJ (943 b7) zuerst: "Der Führer des Ostens, sich seinen Sieg zunutze machend, besänftigte und sammelte (die Leute) des geschlagenen Landes (d.h. die aus Indien stammenden Verbannten). Er verlegte seine Hauptstadt in die Mittelre-

58 Diese Aussage bezieht sich primär auf Texte deskriptiven Charakters. Bei Passagen vorwiegend poetischen oder panegyrischen Inhalts ist das Problem teilweise etwas anders gelagert.

gion (d.h. zwischen die vormaligen Territorien der 'Chinesen' und 'Inder'), worauf er sich anschickte, seine Hauptstadt zu errichten. Er sorgte sich, daß zu fürchten sei, daß das Werk nicht erfolgreich zu Ende geführt werden könne, wenn kein Geomant vorhanden wäre. Daher ließ er überall nach einem ausrufen, der sich auf die Geeignetheit des Bodens[59] versteht. Zu dieser Zeit gab es einen mit Asche beschmierten Häretiker (*tu-hui wai-dao*)[60], der einen großen mit Wasser voll gefüllten Kürbis trug. Von sich aus eintretend sprach jener zum König: 'Ich verstehe mich auf die Geeignetheit des Bodens!'"

Es kommt hier analog zum Atü. zum Agenswechsel. Weiter wird beschrieben, wie der aschebeschmierte Häretiker mit Hilfe einer Wasserspur die Linien für die Fundamente der Stadtmauern vorzeichnete und nach getanem Werk ebenso geheimnisvoll, wie er auftauchte, entschwand[61]. Schließlich heißt es, daß die Fundamente gemäß der von diesem vorgezeichneten Wasserspur errichtet worden seien, daß sich die gegenwärtige Hauptstadt (7. Jh.) noch immer dort befinde und daß die Stadt, obwohl sie weder besonders hoch noch steil gelegen ist, seit alters nie überwunden worden sei. So weit harmonieren beide Texte. Dann aber sagt das XYJ:

"Ihr König verlegte die Hauptstadt, errichtete Städte, konsolidierte das Reich und befriedete das Volk. Und als er diese Erfolge errungen hatte, war er bereits in sein 'achtes Lebensjahrzehnt' gekommen und hatte seinen Lebensabend erreicht (*chi-die yun-mu*)."

Es ist eindeutig, daß im chinesischen Text vom König die Rede ist. Derselbe Text fährt ohne Indizien für einen Agenswechsel fort: "Weil er keinen Sprößling hatte (*wei you yin-si*), fürchtete er, seine Nachkommenschaft (*gotra*) könne abreißen (恐絶宗緒 *kong jue zong-xu*). Und er begab sich zum Schrein Vaiśravaṇas und betete und flehte dort mit der Bitte um Nachwuchs."

Der atü. Übersetzer dagegen interpretierte die im XYJ auf den König zu beziehende Phrase "hatte keinen Nachkommen" (*wei you yin-si*) als: "Weil auch kein Sohn eines jüngeren Bruders, der sich auf den Thron hätte setzen können, vorhanden war."[62] Daraus ist ersichtlich, daß sich der atü. Übersetzer nicht streng am chin. Text

59 Es wurde mit Taishō Variante 30 gelesen, d.h. statt 土 *tu* "Erde" wurde 士 *shi* "Gelehrter" gelesen: das Chin. 地理 *di-li* "Struktur des Territoriums" wurde vom atü. Übersetzer wohl richtig interpretiert; ABEL REMUSAT (*Histoire de la ville de Khotan*, S. 37-40) läßt den Pāśupāta sagen: "Je m'entend du maconnerie."

60 塗灰外道 *tu-hui wai-dao* sind Anhänger Śivas wie die Pāśupātas; vgl. MIZUTANI SHINJŌ: *Daitō saiikiki*, I. 38, Anm. 9.

61 Die Termini 忽然 *hu-ran* "plötzlich" und 自 *zi* "spontan" suggerieren eine 'magische Aura', was in den modernen Übersetzungen nicht ausreichend berücksichtigt wird.

62 Bemerkenswerterweise wird die Phrase *wei you yin-si* "hatte keine Nachkommenschaft" im Atü. redundant wiedergegeben: einmal implizit als *urugsuz batdı* "ging ohne Nachkommen unter", einmal explizit in *ogli bolmadın* "weil es keinen Sohn gab".

orientierte. Außerdem darf als gesichert gelten, daß der Ausgangspunkt des Mißverständnisses auf seinem mangelhaften Verständnis der Metapher "Wolken am Abendhimmel" beruhte, was seinerseits die Interpretation sowohl rück- als auch nachwirkend gelenkt hat.

Neben dieser isolierbaren 'Bruchstelle' sind verschiedene Einschübe zu verzeichnen, durch welche sich die atü. Version von der Vorlage XYJ abhebt. Der von der Vorlage vorgegebene Handlungsablauf wird anderweitig durch diese Einschübe jedoch nicht modifiziert. Zur Charakterisierung und Illustration des übersetzerischen Vorgehens des atü. Übersetzers Šiŋko Šäli seien noch drei Beispiele herausgegriffen:

1. An einer Stelle weicht das Atü. scheinbar unvermittelt von der Darstellung in XYJ ab. Es heißt im atü. Text (7a 13-16): *ol yerdä [taŋ]lančıg tatıglıg šäkär kamıš [ünt]i k(a)ltı süt täg* "an dieser Stelle kam Zuckerrohr(saft) heraus, von wunderbarem Geschmack wie Milch". Die entsprechende Textstelle in XYJ lautet dagegen: 神童飲吮遂至成立 *shen-tong yin-shun, sui zhi cheng-li* "das 'Devakind' trank saugend daran (sc. an der Brust), woraufhin es heranreifte und auf den Thron gesetzt wurde". Diese Phrase weicht offensichtlich vom atü. Text ab. Ein Blick in CEZ löst das Problem allerdings sofort. Dort heißt es: 地生奇味甘香如乳 *di sheng qi-wei, gan-xiang ru ru* "die Erde brachte einen wunderbaren Geschmack/Saft hervor, von süßem Duft wie Muttermilch". Das konvergiert mit dem Atü., lediglich der Zuckerrohr(saft) des Atü., dessen Korrelat *gan-xiang* "von süßem Duft" ist, bereitet Schwierigkeiten bzw. stellt wohl ein Interpretament des atü. Übersetzers dar[63]. Der atü. Übersetzer wählte diese Stelle als Rückkehrpunkt ins CEZ wohl deshalb, weil ihn die plastischere Formulierung des CEZ stärker ansprach.

2. In der folgenden Passage aus dem atü. Text (7a 16-20) ist weitere Evidenz für unsere obige Hypothese zu finden. Dort heißt es: *ötrü [og]ulkya ärü ärü ulugadı är bütdi kün ay [ü]d kolu yarašurın körüp [el] ornıŋa olgurtdılar* "nachdem der Knabe dann allmählich herangewachsen und zum Mann geworden war, befragte man Sonne und Mond nach einer geeigneten Zeit (?) und setzte ihn auf den Reichsthron." Der entsprechende Vorlagentext ist auch hier bereits wieder in CEZ zu finden: "Er (der Knabe) wuchs dann allmählich heran und wurde erwachsen. Als der König gestorben war, übernahm er die Königswürde." Eindeutig entspricht *ärü ärü ulugadı* dem chin. 遂至成长 *sui zhi cheng-zhang*. Im Chinesischen fehlt dagegen die Aussage, daß die

63 Für die Interpretation von *gan-xiang* "von süßem Duft" als *šäkär kamıš* "Zuckerrohr(saft)" wurde keine Evidenz gefunden.

Inthronisation an einem astrologisch gesicherten Tag stattfand. Gleichzeitig, und das bestätigt unsere Interpretation, daß der atü. Übersetzer an der Metapher "Wolken am Abendhimmel" hängenblieb, war zu erwarten, daß er die Aussage des chin. Textes: "nachdem der König gestorben war" (王崩後 *wang beng hou*, CEZ 251 a18) der Konsistenz seiner Interpretation konsequenterweise opfern würde.

3. Zur Charakterisierung der atü. Version sei noch eine letzte, den interpretativ-glossierenden Übersetzungsstil illustrierende Passage erwähnt. Das XYJ (943 a28) sagt über die aus dem Westen kommenden Verbannten: "Sie gelangten in die Westregion von hier und erwählten sich einen Anführer, verehrten ihn und setzten ihn als König ein." Über die aus dem Osten Kommenden heißt es: "Sie siedelten in der Ostregion von hier und auf das Drängen seiner Untergebenen ernannte er sich selbst wiederum zum König." In Frage steht hier die Wiedergabe der Stellen 至此西界 *zhi ci xi-jie* "gelangten in die Westregion von hier" und parallel dazu 居此东界 *ju ci dong-jie* "siedelten in der Ostregion von hier". Das mit "hier" wiedergegebene Zeichen 此 *ci* bezeichnet einfach "das Näherliegende". Das Atü. sagt dagegen über die aus dem Westen Verbannten (5a 19-21): *änätkäk[ni]ŋ öŋdün učı kedin sim[ı]g tutup bo orunta olurdılar* "und sie hielten den östlichen Außenbezirk von Indien für ihre Westgrenze und ließen sich dort nieder", und über die aus dem Osten Kommenden (5b 2-4): *t(a)vgačnıŋ kedin učı öŋdün simıg tutup olurdılar* "und diese hielten den westlichen Außenbezirk von Tavgač für ihre Ostgrenze und ließen sich (dort) nieder". Im Chinesischen finden wir dagegen lediglich die bündigen Formulierungen "gelangten in die Westregion von hier" bzw. "siedelten in der Ostregion von hier". Da Khotan Gegenstand dieses Abschnitts ist, ist das mit *ci* bezeichnete Khotan vom chinesischen Standpunkt aus hinlänglich markiert. Šiŋko Šäli indessen hat 'weitergedacht' und eine von der Vorlage zwar abweichende, aber historisch interessante Interpretation gewählt. Diese sollte vielleicht so verstanden werden, daß sich das Territorium des Reiches Khotan aus der Zentralregion des eigentlichen Khotangebietes und den anliegenden Randgebieten Indiens und Chinas konstituierte, d.h. daß Khotan als 'dritte Macht' zwischen China und Indien angesehen werden konnte[64].

Über die Struktur der Gründungslegende Khotans in der atü. Übersetzung der Xuan-zang Biographie CEZ läßt sich zusammenfassend also folgendes feststellen:

64 In Abschnitt VI ist bereits darauf hingewiesen worden, daß Khotan schon sehr früh einerseits Gegenstand des Einflusses aus Indien und China war, gleichzeitig aber auch zum eigenständigen Mittler zwischen China und dem 'Westen' wurde. So scheint diese ausgreifende Übersetzung Šiŋko Šälis nicht ganz eines gewissen Kerns historischer Faktizität zu entbehren. Gegenüber den anderen Staaten des Tarimbeckens räumte China Khotan einen ganz besonderen Status ein, was sich u.a. aus der 'konfuzianischen Terminologie' ersehen läßt, in der Xuan-zang grundlegende Aspekte der khotanischen Kultur beschreibt.

1. Die Haupthandlungsblöcke der diskutierten Passage sind mit XYJ und nicht mit CEZ identisch; letzteres dient dem atü. Übersetzer sozusagen als Makrointerpretament. In der Schlußpassage geht der Übersetzer in die plastischere Darstellung des Vorlagentextes CEZ zurück.

2. Der atü. Übersetzer arbeitet generell mit Interpretamenten unterschiedlicher Größenordnung, womit er seinen Text inhaltlich und stilistisch abrundet. Diese interpretativen Einschübe und Glossen haben auf die Struktur der Erzählung im allgemeinen keinen modifizierenden Einfluß, weshalb sie aus obiger Diskussion weitgehend ausgeklammert und nur exemplarisch genannt wurden.

3. Der atü. Text weicht an einer Stelle aufgrund des mangelnden Verständnisses einer chin. Metapher von der Vorlage ab. Die atü. Version gibt sich an dieser 'Bruchstelle' mit ihrer Interpretation, gegen die auch die tibetischen Versionen sprechen, als derivativ zu erkennen[65].

VIII. Der kontextuelle Status der chinesischen Überlieferung

Zusamenfassend zeigt die Quellenevidenz also ein hohes Maß an Konsistenz der Gesamtüberlieferung. Allein die Version in CEZ fällt aus diesem harmonischen Bild heraus. Damit ist deutlich geworden, daß die verschiedenen modernen Versuche einer Klärung der Ursache der Diskrepanz zwischen XYJ und CEZ alle nicht überzeugend sind. Da ich aber annehme, daß sich aus einer Klärung der Vorgehensweise des atü. Übersetzers wichtige Schlüsse für unser Problem gewinnen lassen, soll auf diese noch einmal etwas näher eingegangen werden.

Warum hat sich der atü. Übersetzer nicht an seine Vorlage CEZ gehalten, d.h. warum hat er den Text hauptsächlich aus XYJ gewählt? Immerhin ist das keine gewöhnliche Übersetzungspraxis! Hat der atü. Übersetzer die Version der chin. Xuan-zang Biographie CEZ aus inhaltlichen Gründen verworfen? Oder erschien ihm die vom Meister in XYJ berichtete Form als autoritativer und damit authentisch? Oder sollte Kuṇāla in CEZ dem Sanu in der tibet. Überlieferung entsprechen? Kurz: Was hat es mit der 'Version' in CEZ auf sich?

Ich denke, daß kaum angenommen werden sollte, daß Šiŋko Šäli an der Authentizität der Version in CEZ gezweifelt hat oder daß ihm in den Sinn gekommen wäre,

65 In den beiden tibetischen Versionen erhält ebenfalls ein lebender König einen Sohn von Vaiśravaṇa; s. Abschnitt V.

die Biographen Xuan-zangs hätten etwas anderes darstellen wollen als dieser selbst. Es könnte erwogen werden, daß ihm die Version in CEZ einfach ein Enigma blieb. Aber viel wahrscheinlicher ist es, daß er zwischen beiden 'Versionen' keinen essentiellen Unterschied bemerkt hat und diese damit, obgleich vielleicht rein intuitiv, besser verstanden hat als die modernen, von einer Divergenz ausgehenden Bearbeiter: Diese interpretierten den Text in CEZ alle in der hier ad hoc zugrundegelegten Form, als ob Kuṇāla nach Khotan verbannt worden wäre!

Ich behaupte also, daß die beiden phänomenal voneinander abweichenden 'Versionen' - XYJ und CEZ - keine zwei Versionen sind. Mein Argument für eine solche Identität soll natürlich nicht allein in der Berufung auf die vorher diskutierte inhaltliche Konsistenz der Überlieferung bestehen. Vielmehr gibt es, was viel schwerer wiegt, textimmanente Evidenz formaler Art. Beide Texte weisen, aus der Sicht des CEZ, in den Passagen, in denen die Kernaussagen gemacht werden, mit nahezu identischen Formulierungen darauf hin:

1. daß der Vorfahre des Königs von Khotan Vaiśravaṇa war,
2. daß sich der Sohn Aśokas in Takṣaśilā befand,
3. daß die Verbannten in den Norden der Schneeberge gingen,
4. daß sie nomadisierend weiterzogen,
5. daß man nach Khotan gelangte und daß eine Hauptstadt gegründet wurde,
6. daß der König von Khotan zu Vaiśravaṇa ging und um einen Nachkommen flehte,
7. daß aus der Stirn der Gottheit ein Kind entsprang,
8. daß durch Vaiśravaṇas Macht eine Brust aus der Erde aufschwoll, woran der Knabe saugte,
9. daß Gostana ein mächtiger König wurde,
10. daß Gostana und das Land aufgrund ihrer Herkunft so bezeichnet werden.

Da diese aus der Sicht des CEZ das Gerüst der Geschichte ausmachenden Aussagen fast literatim von den Autoren der Biographie CEZ aus dem XYJ exzerpiert worden sein müssen, ist festzustellen, daß zwischen beiden kein interpretativer Abgrund klaffen kann[66].

Die 'Version' in CEZ wird also nur korrekt verstanden, wenn sie Phrase für Phrase mit den notwendigen *impliziten Zäsuren* gelesen wird. Das bedeutet, daß sich vor und nach der Aussage "der Sohn Aśokas befand sich in Takṣaśilā" Zäsuren finden. Diese

66 Neben der rein wörtlichen Wiedergabe ist die Paraphrase von Termini der Vorlage zu erwähnen; vgl. unter 9. die Wiedergabe von *wei-de* als *zhi-yong* und *feng-jiao*.

fordern den Leser diskret auf, sich der Darstellung in XYJ zu erinnern, d.h. die Aussage über die Verbannung ist auf die mächtigen Sippen aus Takṣaśilā zu beziehen. Die letzte Aussage dieser Sequenz wäre: "gelangten hierher". Dann ist die Geschichte der Verbannung des Prinzen aus dem Osten, der entbrennende Kampf etc. einzuschieben. Die Biographie setzt dann wieder ein, wo es heißt: "[der König] errichtete seine Hauptstadt, blieb aber lange ohne Sohn."

Das XYJ liefert also den 'natürlichen Kontext' für das CEZ, aber nicht etwa umgekehrt. Im XYJ als Matrix ('Mūla') wird der Agenswechsel durchgehend markiert. In CEZ dagegen, das die Bekanntheit des XYJ voraussetzt, kann eine solche explizite Markierung unterbleiben. Zwar gibt es in CEZ auch Stellen, wo explizit auf eine ausführlichere Darstellung in XYJ aufmerksam gemacht wird[67], doch wurde hier wegen der Bekanntheit der Vorlage von den Biographen auf eine solche verzichtet. Will man das Phänomen in CEZ benennen, so handelt es sich um einen 'zäsur-immanenten Agenswechsel', bzw. CEZ ist als stichwortartige bzw. skelettale 'memorative' Auflistung der Grundelemente der Geschichte anzusehen. Ein solches Vorgehen ist bei einer traditionellen Lesekultur, deren Leserschaft eine relativ homogene Gruppe bildete, selbstverständlich. Will man den Text der Gründungslegende Khotans in der Biographie CEZ also korrekt verstehen, liest man ihn am besten auf der Folie des XYJ.

Um noch einmal auf den atü. Übersetzer Šiŋko Šäli zurückzukommen: Er hat vermutlich beide Versionen als konvergent angesehen, gleichzeitig aber bedacht, daß dem atü. Leser mit der wörtlichen Übersetzung der 'skelettalen Version' aus CEZ wenig gedient gewesen wäre, da diese leicht zu einem verfälschenden Bild der Legende geführt hätte.

Eine korrekte Übersetzung der Gründungslegende Khotans aus CEZ sollte also folgendermaßen aussehen (mit XYJ identische Formulierungen werden mit Kursiv-Druck, nichtwörtliche, inhaltlich identische Aussagen durch Petit-Druck[68], Ergänzungen aus XYJ durch Unterstreichung und Agenswechsel mit *** markiert):

(1) "*Ihre Könige sagen über sich, daß sie von Vaiśravaṇa abstammen.* (2) (Was den) Vorfahren des Königs (betrifft), das war nämlich so (即 *ji*): *** Als der älteste *Sohn Aśokas in Takṣaśilā weilte*, <u>wurde er durch die Machenschaften seiner Stiefmutter geblendet.</u> *** <u>Die dortigen Minister und ihre Sippen,</u> (3) die darauf *verwie-*

67 Z.B. CEZ 242 b28, 243 b5, etc.

68 Ich danke Herrn Prof. Dr. R.D. EMMERICK (Hamburg) für den Hinweis zur typographischen Gestaltung dieses Abschnitts.

sen worden waren, zogen in den Norden der Schneeberge hinaus. (4) *Sie folgten, um ihre Herden zu nähren,* immer dorthin, wo Gras und Wasser waren. (5) *Diese gelangten hierher*[69] nach Khotan. *** Gleichzeitig wurde ein Prinz aus dem Osten verbannt, woraufhin es zu Auseinandersetzungen zwischen beiden Gruppen kam. Der Führer der Inder wurde besiegt. Der Prinz aus dem Osten begründete daraufhin das Reich, *errichtete* eine Hauptstadt und (6) hatte lange keinen Nachkommen. Daher flehte er in Vaiśravaṇas Schrein, (7) *worauf die Stirn der Schreingottheit aufklaffte* und ein Knabe *entsprang*. (8) Außerdem brachte *die Erde vor* dem Schrein einen wunderbaren Geschmack hervor, von süßem Duft *wie Muttermilch*. Damit wurde das Kind ernährt, *woraufhin* der Knabe *groß* und erwachsen wurde. Nach dem Tod des Herrschers übernahm er den Thron. (9) Seine Macht und sein Charisma *reichten bis in die Ferne*; durch seine Kraft vereinnahmte er viele Länder. (10) Weil der Urahne an der *Erdbrust* gediehen und gewachsen war, wird Khotan rechtens als 'Erdbrust-Land' bezeichnet."

Der Ausgangspunkt unserer Diskussion war die phänomenale Divergenz zwischen XYJ und CEZ sowie zwischen der atü. Übersetzung und ihrer Vorlage gewesen. Es konnte gezeigt werden, daß der Wortlaut des atü. Textes aus dem XYJ stammt. Gleichzeitig wurde evident, daß die beiden chinesischen Texte, CEZ und XYJ, inhaltlich völlig identisch sind, sich mithin alle drei Texte vereinigen lassen.

IX. Rekonstruktion einer orientalistischen Spekulation

Zuletzt soll kurz der Frage nachgegangen werden, warum sich eine solche orientalistische Fehlinterpretation herausbilden und halten konnte. Wie Sektion III zeigte, geht das entscheidende Mißverständnis auf STANISLAS JULIEN (1853) zurück[70], dem der 'memorative Charakter' der Passage - trotz seiner Kenntnis des XYJ (1857) - entgangen war. Dieselbe aus einer Nichtbeachtung des memorativen Charakters resultierende Interpretation läßt sich über ROCKHILL (1884), BEAL (1888), WATTERS (1904/05), STEIN (1907), SETH (1939), OSAMU (1940), BROUGH (1948), BAGCHI (1950), SHINJI (1952), LAMOTTE (1958), LI YONG-XI (1959), KAZUTOSHI (1965; 1988), EMMERICK (1967), SHINJŌ (1971), LI SHU-ZI (1978), TUGUŠEVA/MENSCHI-

69 Aus Gründen der Syntaxsymmetrie sollte die Zäsur zwischen 至此 *zhi-ci* und 建都 *jian-du* stehen.

70 Soweit nicht anders angegeben, finden sich die bibliographischen Referenzen in den Anmerkungen des Abschnittes III; zu XYJ-Übersetzungen in Anm. 4, zu CEZ-Übersetzungen in Anm. 6, 7 und 8.

KOW (1980)[71], SUN YU-TANG/XIE FANG (1983)[72], ZHOU LIAN-KUAN (1984)[73] und JI XIAN-LIN (1985) bis PURI (1987)[74] verfolgen.

Zusammenfassend sei festgestellt:

1. In der tibetischen Überlieferung spielt wie in XYJ die Verschmelzung des Chinesischen und des Indischen eine konstitutive Rolle bei der Gründung Khotans, worin sich die allgemeine Konsistenz der Überlieferung in China und Tibet zeigt. Lediglich die herkömmliche Interpretation der Darstellung in CEZ weicht davon ab[75].

2. Die modernen Interpreten scheinen dadurch fehlgeleitet worden zu sein, daß die tibetischen Versionen den Eindruck einer unmittelbaren Verknüpfung eines 'exilierten Sohnes Aśokas' mit der Gründung Khotans suggerieren. Diese vermeintliche Übereinstimmung wollte man als Hinweis auf die Validität einer wie auch immer zustandegekommenen abweichenden Überlieferung in CEZ sehen. In der tibetischen Darstellung handelt es sich jedoch um keinen Sohn Aśokas, sondern Vaiśravaṇas wie in XYJ. Die moderne CEZ-Exegese impliziert dagegen, daß Gostana, der Sohn Kuṇālas, Aśokas Enkel wäre.

3. Zusätzlich wurde versucht, 'Kuṇāla' mit 'Kustana' zu identifizieren. Die korrekte Namensform ist jedoch *gostana*, nicht *kustana*. Wie oben gezeigt, sind die Legenden von Kuṇāla und Gostana in XYJ zwar tatsächlich verknüpft, jedoch nicht

71 TUGUŠEVA, *op.cit.*, S. 130; die Übersetzung dieser Passage von MENSCHIKOW weist, abgesehen vom Problem des Agenswechsels, andere Probleme auf. Er sagt: "der Ahnherr des Herrschers war Prinz Aśoka", statt "der Kronprinz Aśokas"; außerdem liest er an der Textstelle, wo die "Erdbrust aufschwillt", mit der wenig wahrscheinlichen Ergänzung *chi- shui* "Teichwasser", das nur in zwei Song-Drucken belegt ist. In XYJ (934 b19) heißt es jedenfalls unmißverständlich, daß die Erde vor der Gottheit ganz plötzlich in Gestalt einer Brust aufschwoll.

72 SUN YU-TANG und XIE FANG: *Da-ci-en-si san-zang fa-shi-zhuan*. Peking 1983, S. 120.

73 ZHOU LIAN-KUAN (1984) hat das Problem der Echtheit der 'unterschiedlichen Versionen' am breitesten diskutiert. Seine Begründung der Notwendigkeit der inhaltlichen Überlegenheit der XYJ-Darstellung, wonach der erste König Khotans aus China stamme, zeigt deutlich - analog aber komplementär wie ca. 50 Jahre früher von indischer Seite durch SETH -, daß diese nicht ganz frei von einer gewissen 'nationalen' Motivation ist. Khotan wurde kaum von chinesischer Seite gegründet. Seine Analyse gleitet durch die Anlehnung an politisch-legitimatorische Erfordernisse in den Bereich bloßer Mutmaßungen ab. ZHOUs und SETHs Argumentationen, wenn auch inhaltlich konträr, konvergieren in der unkritischen Annahme einer rein hypothetischen Divergenz. Zwar räumt ZHOU dem XYJ als historischem Dokument gegenüber CEZ zu Recht größeres Gewicht ein, doch existiert kein reales historisch-philologisches Problem der Echtheit der einen oder anderen Version. Das 'Problem' läßt sich, wie gezeigt, nicht historisch, sondern nur philologisch lösen.

74 B.N. PURI: *Buddhism in Central Asia*. Delhi 1987, S. 20.

75 Die chinesische Version in XYJ fordert nicht, wie die tibetische, daß Gostana selbst aus China nach Khotan kam. Hierin ist ein Hinweis auf die Zuverlässigkeit der Informationen Xuan-zangs zu sehen.

identifizierbar. Gerade ihre Verknüpfung zeigt, daß es sich um zwei selbständige Mytheme handelt.

4. Der der tibetischen und der chinesischen Überlieferung gemeinsame mythoimmanente Kern ist in der 'magischen Vaterschaft' Vaiśravaṇas zu sehen. Durch Aśoka scheint dagegen eher der 'temporale Rahmen' angezeigt zu werden. Die trügerische Suggestion der sinnvollen Identifizierbarkeit dieser beiden Legenden und Namen (Kuṇāla und Gostana) war sicherlich der wichtigste einzelne Faktor, auf dessen Grundlage sich diese 'orientalistische Spekulation' fortpflanzen konnte.

5. Es ist zu beobachten, daß sich graduell, verstärkt durch eine ungenaue und perspektivische Interpretation der tibetischen Versionen, ein 'orientalistisches Interpretationsmuster' aufschaukelte, dessen Kernproblem in der Unfähigkeit bestand, von der phänomenalen (im Grunde äußerst geringen!) Divergenz der involvierten Texte zu abstrahieren und ihre immanente Konvergenz zu erkennen. Dieser interpretative Mißgriff vermochte sich, trotz und neben der jederzeit vorliegenden 'korrekten Form' der Legende aus XYJ, als 'zweite eigenständige Version' zu etablieren.

6. Dann fand ein von den früheren europäischen Interpretationen gelenkter Dispersionsprozeß statt, dem auch die späteren Bearbeitungen in Japan und China anheimfielen. So wurde im Laufe der Zeit die einmal eingefahrene interpretative Spur durch kontinuierliche Benutzung und Reaffirmation immer tiefer eingefahren.

7. Gesichert ist, daß sich das CEZ auf der Folie des XYJ mit impliziten Zäsuren und Agenswechsel elegant und ohne anderweitige Schwierigkeiten verstehen läßt und daß alleine so die Konsistenz der Gesamtüberlieferung gewährt wird. Es sollte also künftig nur noch von *einer* chinesischen Version der Legende die Rede sein. Zum Schluß sei bemerkt, daß das, was zwischen der Vollendung des CEZ 688 A.D. und der Fertigstellung der atü. Übersetzung mit größter Wahrscheinlichkeit unproblematisch gewesen war, erst bei den modernen Interpreten zu einem wissenschaftlichen 'Problem' heranwuchs.

Zur "Werktreue" der alttürkischen Übersetzung der Hsüan-tsang-Biographie*

KLAUS RÖHRBORN

I.

Das Übersetzen war in alten Zeiten weit schwieriger als heute, wo man über zahlreiche Hilfsmittel verfügt, um über kritische Stellen hinwegzukommen. Die frühen Übersetzer von sanskritischen Texten ins Chinesische, namentlich Kumārajīva, hatten ein Patentrezept gefunden. Ihre Übersetzungen sind stark verkürzte Wiedergaben der Vorlagen, so daß man eher von einer chinesischen Paraphrase der sanskritischen Vorlage sprechen möchte. In späteren Jahrhunderten war diese Übersetzungstechnik verpönt[1], und auch Šiŋko Šäli, der uigurische Übersetzer der chinesischen Hsüan-tsang-Biographie, hält es für Sünde, die Vorlage seines Textes zu verkürzen. In einem Prolog zum 9. Kapitel seiner Übersetzung sagt er dazu[2]:

> *amtı üdtäki kišilär katın savıg taplamazlar, kiši tapınča kılgalı sakınsar äsirkänčig yörüglär turu kalır, tüz nom yörügi ymä ägsök bolur, ägsök bolguluk ayıg kılınčka yugulmagalı tözinčä tükäl bititim(i)z, äšidtäči upasi upasančlar ymä ärinügsüz süzök kŋülin äšidiŋlär.*
>
> "Die Menschen unserer Zeit lieben keine schwülstigen Worte. Wenn man aber dem Geschmack der Leute folgen will, dann bleiben nur knappe Definitionen übrig, und der Bedeutungsinhalt der universalen Lehre wird unvollständig. Um nicht mit der Sünde befleckt zu werden, daß die Lehre unvollständig wird, haben wir vollständig - unserer Vorlage getreu - übersetzt. Ihr zuhörenden Upāsakas und Upāsikās, hört es mit Interesse und Lauterkeit!"

* Die Siglen und Kurztitel in diesem Aufsatz sind die Siglen des "*Uigurischen Wörterbuchs*", Lieferung 1-4, Wiesbaden 1977-1988. Mit dem Kurztitel Tz'ŭ-ên-ch'uan zitieren wir das 大唐大慈恩寺三藏法師傳 *T'ai-t'ang ta-tz'ŭ-ên-ssŭ san-ts'ang fa-shih ch'uan* von Hui-li (慧立) und Yen-ts'ung (彦悰) nach der Edition des Taishō-Tripiṭaka (J. TAKAKUSU/K. WATANABE [edd.]: *Taishō shinshū daizōkyō*. Bd. 50. Tōkyō Shōwa 2 nen/1929. Nr. 2053). Die Sigle GENG/KLIMKEIT bezieht sich auf GENG SHIMIN und HANS-JOACHIM KLIMKEIT: *Die uigurische Xuan-zang-Biographie, ein Beitrag zum 7. Kapitel*, in: Zentralasiatische Studien 19 (1986), S. 253-277. Mit HT VII zitieren wir die im Druck befindliche neue Bearbeitung des 7. Kapitels der atü. Hsüang-tsang-Biographie.

1 Auch Hsüan-tsang selbst hat diese Übersetzungstechnik abgelehnt (vgl. Tz'ŭ-ên-ch'uan 259 a 17-25).

2 HtPar 226,6-16.

Betrachtet man die atü. Version der Biographie näher, so zeigt sich, daß Šiŋko Šäli tatsächlich, abgesehen von bestimmten Ausnahmen[3], nichts weggelassen hat - aber um welchen Preis! Der chinesische Text der Kapitel 6-10 ist nicht leicht, ist in rhythmischem Stil verfaßt und voller Allegorien und Zitate aus der klassischen chinesischen Literatur, Schwierigkeiten, denen Šiŋko Šäli nicht gewachsen war. Stellen, die er nicht versteht, kann er natürlich nicht richtig übersetzen. Er hat aber nicht paraphrasiert, sondern jedes Zeichen der chinesischen Vorlage hat sein Äquivalent in der atü. Version. Wir wollen nun einige Beispiele dafür geben.

II.

In der Mitte des 7. Kapitels wird die große Prozession beschrieben, die Buddha-Bildnisse und heilige Schriften in das neue Tz'ŭ-ên-Kloster überführen sollte. Am Schluß des Zuges kamen die zivilen und militärischen Beamten, "indem sie jeweils ihre Garden anführten, die [die Prozession] in Formation begleiteten" (... 各將侍衛部列陪從 ... *ko chiang shih wei pu lieh p'ei ts'ung*)[4]. Šiŋko Šäli erkennt die Zeichen 侍衛 *shih wei* nicht als Terminus technicus mit der Bedeutung "Garde, Leibgarde", sondern übersetzt wörtlich *tapıg udug* "Dienst und Begleitung". Das Zeichen 將 *chiang* "anführen" übersetzt er - nach seiner Grundbedeutung - mit atü. *tuta* "nehmend", das auch die übertragene Bedeutung "gemäß" hat[5]. Šiŋko Šälis Wiedergabe dieses ganzen Passus lautet also: "... *öŋin öŋin tapıg udug tuta kurınča käziginčä tiziltilär* "[die Begs ...] ordneten sich jeweils in Formationen$_2$ gemäß ihrem Dienst$_2$"[6].

Interessant ist, wie die modernen Übersetzer des alttürkischen Textes versuchen, den Text im Sinne der chinesischen Vorlage zu verstehen. ARLOTTO, der diesen Teil der atü. Hsüan-tsang-Biographie im Jahre 1966 bearbeitet hat, gestaltet sogar den atü. Text - also nicht nur seine Übersetzung - nach der chinesischen Vorlage, und macht aus dem Wort *tapıg*, das am Zeilenende steht, ein Nomen actoris *tapıg*[*čılar*][7]. Wäre diese Ergänzung zutreffend, so müßte es in der nächsten Zeile folgerichtig *udugčılar* heißen, was nicht der Fall ist. ARLOTTOs Übersetzung lautet: "[Whatever lords there

3 Besonders auffällig sind religiös motivierte Auslassungen. So wird im 9. Kapitel der atü. Version (HtPek 90 a 5-12) der Taoismus nicht erwähnt, obwohl er in der chin. Vorlage gleichberechtigt neben dem Buddhismus genannt wird.
4 Tz'ŭ-ên-ch'uan 259 c 10-11.
5 Beispiele dafür z.B. in Abhi A 90 b 3, b 6.
6 HT VII 1141-43.
7 ARLOTTO 38.

were ...] with their servants as an honor guard, were lined up in rows"[8]. Die neue Bearbeitung dieser Stelle von GENG/KLIMKEIT aus dem Jahre 1986 verändert den alttürkischen Text nicht, die Übersetzung orientiert sich aber ebenfalls an der chinesischen Vorlage: "[Was die ... Beamten betraf], so waren diese, von verschiedenen Dienern begleitet, aufgereiht"[9].

III.

Was wir soeben beschrieben haben, ist ein kleineres Mißverständnis, wie es in der alttürkischen Hsüan-tsang-Biographie fast auf jeder Seite vorkommt. Manchmal bleiben dem uigurischen Übersetzer aber auch längere Passagen seiner Vorlage unverständlich. Und an diesen Stellen finden sich in der atü. Version meist religiös-belehrende oder dogmatische Bemerkungen, die - obwohl keine Übersetzung - doch einen gewissen Bezug zu den chinesischen Zeichen der Vorlage haben.

Zur Illustration will ich zunächst einen Passus des 7. Kapitels zitieren, der die vielfältigen Aktivitäten des Hsüan-tsang beschreibt. Neben seinen Aufgaben als Übersetzer mußte er z.B. tätig werden, wenn Angehörige des Kaiserhauses gute Werke verrichten lassen wollten, um religiöses Puṇya zu sammeln. Es heißt im chinesischen Text[10]: 復有内使遣營功德 *fu yu nei shih ch'ien ying kung tê* "außerdem gab es Gesandte aus dem Inneren Palast, die geschickt wurden, um verdienstliche Werke unternehmen zu lassen".

Die Junktur 内使 *nei shih* "Gesandte aus dem Inneren Palast" blieb dem Uiguren unklar. Er interpretierte sie im religiösen Sinne als: "das Wirken$_2$ der inneren Kleśas", offenbar weil die Kleśas gelegentlich als die "inneren Feinde" bezeichnet werden[11]. Seine Übersetzung[12] lautet: *yänä ymä bar ärdi ičtin sıŋarkı nizvanilarnıŋ išin küdökin ketärmäklig ädgüsi* ... "ferner hatte [der Tripiṭaka-Meister] gute Taten, die [helfen sollten], das Wirken$_2$ der inneren Kleśas zu beseitigen ...".

Interessant ist, was die beiden vorliegenden modernen Übersetzungen des alttürkischen Textes aus dieser Stelle machen. Beide versuchen, den Sinn der chinesischen Vorlage in der atü. Version wiederzufinden. Beide Übersetzungen haben freilich Schwierigkeiten, die Kleśas (atü. *nizvanilar*) unterzubringen. ARLOTTOs Überset-

8 ARLOTTO 123.
9 GENG/KLIMKEIT 272.
10 Tz'ŭ-ên-ch'uan 260 a 24.
11 Vgl. Suv 231, 21.
12 HT VII 1357-60.

zung[13] aus dem Jahre 1966 lautet: "And there also came Inner [Officials] for the benefit of performing meritorious deeds of passion (?)". GENG SHIMIN und HANS-JOACHIM KLIMKEIT[14], die dieses Stück im Jahre 1986 erneut bearbeitet haben, kommen in ihrer Übersetzung dem Chinesischen noch näher: "Auch gab es die lästigen Angelegenheiten des Palastes (wrtl.: aus dem Inneren [des Palastes]) zu erledigen". Beide Wiedergaben müssen als Klitterungen bezeichnet werden. Es wäre eine besondere, und keine leichte Aufgabe, wollte man nachvollziehen, wie die genannten drei Autoren die Syntax des atü. Textes verstanden haben.

Wir wollen noch eine ähnliche Stelle betrachten, aus dem Praṇidhāna des Hsüan-tsang, das sich am Ende des 7. Kapitels der Biographie findet. Mit Bezug auf die Indienreise des Hsüan-tsang heißt es dort in der Vorlage[15]: 經是聖迹之處 *ching shih shên chi chih ch'u* "ich passierte die Orte der heiligen Spuren". Das erste Zeichen 經 *ching* ist hier als Verb mit der Bedeutung "passieren, vorbeigehen an" aufzufassen, und die restlichen fünf Zeichen sind eine lokale Ergänzung zu diesem Verb, mit der vorangestellten Identitätspartikel 是 *shih*.

Šiŋko Šäli sieht in chin. 經 *ching* ein Nomen mit der Bedeutung "Sūtra" und sucht das Verb in 是 *shih*, so daß in der atü. Version der folgende merkwürdige Satz herauskommt[16]: *nom bitig ärür tözünlär yorımıš orondaki* "die Sūtras sind das, was sich dort befindet, wo die Āryas gewandelt sind". Man kann aber nicht sagen, daß dieser Satz in der atü. Version sinnlos ist, denn er dient als Begründung für die Indienreise des Hsüan-tsang, die gleich darauf geschildert wird.

IV.

Noch folgenreicher sind solche Mißverständnisse, wenn Šiŋko Šäli die Zäsuren der Vorlage nicht erkennt. Dann kann es soweit kommen, daß ihm über längere Strecken der Sinn der Vorlage entgeht. Aufschlußreich ist hierfür der Beginn des Gedichts, das der Kronprinz bei der Besichtigung des neu erbauten Tzŭ-ên-Klosters an die Tür der Zelle des Hsüan-tsang heftete. Es heißt in der Vorlage[17]: 製五言詩帖於户曰停軒觀福殿 *chih wu yen shih t'ieh yü hu yüeh. t'ing hsien kuan fu tien* "[der Kronprinz] verfaßte ein Gedicht von fünf Worten [je Zeile], das an der Tür [der Zelle]

13 ARLOTTO 131.
14 GENG/KLIMKEIT 277.
15 Tz'ŭ-ên-ch'uan 261 a 11-12.
16 HT VII 1819-20.
17 Tz'ŭ-ên-ch'uan 259 c 29-260 a 1.

angebracht wurde. Es lautet: 'Anhaltend mein Fahrzeug betrachte ich die Puŋya-Hallen, ... '".

In der alttürkischen Version beginnt das Gedicht aber schon nach dem Zeichen 詩 *shih* "Gedicht". Wahrscheinlich wurde Šiŋko Šäli durch das folgende Zeichen irregeführt: In dem chinesischen Text, den er zur Verfügung hatte, stand offenbar statt 帖 *t'ieh* "Dokument, Anschlag", das Zeichen 怙 *hu* "sich verlassen auf" (atü. *ınan-*), das die Taishō-Edition als Variante Nr. 45 gibt[18]. Mit diesem Zeichen beginnt also für Šiŋko Šäli das Gedicht. Außerdem verwechselt er das Zeichen 曰 *yüeh* "sprechen", mit dem ähnlichen Zeichen 日 *jih* "Sonne". Da jede Zeile fünf Zeichen haben soll, lautet also für ihn die erste Zeile: 怙於户日停 *hu yü hu jih t'ing*. Seine alttürkische Übersetzung hält genau die Reihenfolge der chinesischen Zeichen ein: *ınanur biz kapıgınta kün t(ä)ŋri ornanmıška* "wir vertrauen auf den, an dessen Tür sich der Sonnengott niedergelassen hat"[19].

Wie gesagt, das eine Mißverständnis zieht das andere nach sich: Da es sich um ein Gedicht von fünf Zeichen je Zeile handeln soll, benötigt Šiŋko Šäli für die erste Zeile seiner Version noch das erste Zeichen der ersten Gedichtzeile der chinesischen Vorlage. Die zweite Zeile der alttürkischen Fassung umfaßt daher auch das erste Zeichen der zweiten Gedichtzeile der Vorlage. Den Beginn der dritten Zeile der Vorlage konnte der Uigure nicht verfehlen[20], und von da an entsprechen die Zäsuren des alttürkischen Textes den Zäsuren der Vorlage.

Das alttürkische Gedicht ist bisher dreimal übersetzt worden. Wir wollen auch hier prüfen, ob der richtig verstandene chinesische Text die Übersetzer beeinflußt hat. ARLOTTO glaubt, aus der alttürkischen Fassung herauslesen zu können, daß das Gedicht an die Zellentür geheftet wurde, und übersetzt die erste Zeile folgendermaßen: "We believe that kwyn-tnkry placed it on the door"[21]. Bei GENG/KLIMKEIT ist der Einfluß des chinesischen Textes vielleicht noch darin zu erkennen, daß in der deutschen Übersetzung der ersten Zeile zum Ausdruck kommt, daß der Kronprinz vor Hsüan-tsangs Zellentür stand: "Vor seiner Tür stehend vertrauen wir auf den Ort, wo der Sonnengott (d.h. der Buddha) sich niedergelassen hat"[22]. Nur PETER ZIEME, der dieses alttürkische Gedicht in seiner noch unpublizierten Habilitationsschrift

18 Tz'ŭ-ên-ch'uan 259, Var. 45.
19 HT VII 1237-38.
20 Diese Zeile beginnt mit der Junktur 法輪 *fa-lun* "Dharma-Rad", die auch Šiŋko Šäli nicht zerreißen wollte.
21 ARLOTTO 127.
22 GENG/KLIMKEIT 274.

behandelt[23], läßt sich nicht vom chinesischen Text beeinflussen und übersetzt richtig nach der türkischen Fassung.

Diese wenigen Beispiele sollen uns genügen, obwohl auch hier allein aus dem 7. Kapitel ein bis zwei Dutzend Fälle angeführt werden könnten.

V.

Werfen wir nun nochmals einen Blick auf die Grundsätze, von denen sich Šiŋko Šäli bei der Übersetzung der Hsüan-tsang-Biographie leiten ließ. Die Aufgabe, die er sich gestellt hatte, war gewiß nicht leicht. Er konnte sich nur an einer chinesischen Vorlage orientieren, denn eine fremdsprachliche Übersetzung gab es nicht. Zwar existieren verschiedene Redaktionen der chinesischen Vorlage[24]. Sie weichen aber nur in unwesentlichen Punkten voneinander ab. Und wahrscheinlich kannte Šiŋko Šäli nur eine davon[25]. Auf jeden Fall hatte er nicht den Überblick über die Varianten, den sich heute ein Benutzer der Taishō-Ausgabe oder der von UTSUNOMIYA und HANEDA besorgten Edition verschaffen kann. Lediglich das chinesische 西域记 *Hsi-yü-chi*, der "Bericht über die Westländer" aus Hsüan-tsangs eigener Feder, stand ihm zur Verfügung[26]. Gerade aber für die schwierigen Kapitel 6-10 konnte ihm dieses Werk nicht helfen.

Als Šiŋko Šäli das Goldglanz-Sūtra übersetzte, war die Situation günstiger. Es gab nicht nur mehrere chinesische Übersetzungen dieses Textes, sondern auch mehrere Übersetzungen ins Tibetische, von denen Šiŋko Šäli oder seine Mitarbeiter wenigstens eine gekannt haben[27].

Niemand wird bestreiten wollen, daß Šiŋko Šäli ein sensibler Übersetzer war. Von einem solchen Übersetzer erwartet man eigentlich, daß er Passagen, die er nicht versteht, die ihm dunkel bleiben oder die er in seiner Sprache nur mit Mühe wiedergeben kann, kurz paraphrasiert oder überspringt. So ist jedenfalls der uigurische

23 PETER ZIEME: *Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang - Studien zur alttürkischen Dichtung.* Budapest 1990. Abschnitt I A B 11.

24 Sechs verschiedene Handschriften oder Blockdrucke werden allein in der Taishō-Edition berücksichtigt.

25 Darüber Näheres in der Einleitung zur Edition des 7. Kapitels der atü. Version (im Druck).

26 Vgl. dazu die Beiträge von A. MAYER und P. ZIEME.

27 Im Katalog von GERHARD EHLERS findet man verschiedentlich Hinweise auf Wendungen, die der atü. Text mit NOBELs Tib. II gemeinsam hat (vgl. G. EHLERS: *Alttürkische Handschriften. T. 2. Das Goldglanzsūtra und der buddhistische Legendenzyklus Daśakarmapathāvadānamālā.* Stuttgart 1987. [Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. 13,10] Nr. 11 Anm. 5, Nr. 60 Anm. 2). An einer Stelle (Suv 79,5-87,18 folgt der Leningrader Text dem Text von NOBELs Tib. II sogar wortwörtlich (mündl. Hinweis von Dr. P. ZIEME).

Übersetzer des von BANG/v.GABAIN und KŌGI KUDARA publizierten alttürkischen Saddharmapuṇḍarīka-Kommentars verfahren[28]. Nicht so Šiŋko Šäli bei der Übertragung der Hsüan-tsang-Biographie. Er hatte sich - aus religiösem Skrupel - vorgenommen, diesen Text nicht zu verkürzen, obwohl er wußte, welche Anforderungen er damit an seine Leser stellte[29]. Aufgrund der zitierten Bemerkung im Prolog zum 9. Kapitel ist zu vermuten, daß er auch seine eigenen Grenzen kannte, aber sicher ist das nicht. Fest steht jedenfalls, daß er nicht nur einzelne Zeichen oder Zeichengruppen, sondern ganze Konstruktionen nicht richtig erkannt hat[30]. Dennoch hat er - bis auf einige Ausnahmen - alles wacker "übersetzt", wobei er die chinesischen Zeichen gelegentlich nach türkischer Syntax ordnet[31]. Es ist ihm vielleicht nicht einmal aufgefallen, zu welch' seltsamen Formulierungen das führte, weil die chinesische Vorlage in ihren späteren Kapiteln reich an Allegorien und literarischen Anspielungen ist. Sicher ist aber, daß Šiŋko Šäli in der Regel[32] nicht einfach Unsinn produziert hat, sondern darauf bedacht war, jedem Satz einen Sinn zu geben, der irgendwie in den Kontext paßt, auch wenn er die chinesische Vorlage nicht verstand. Wir haben jedenfalls keinen Grund, die alttürkische Version nach der chinesischen Vorlage zu "korrigieren".

Die alttürkische Version der Hsüan-tsang-Biographie ist nicht durchweg als "Übersetzung" der chinesischen Vorlage zu bezeichnen. An Stellen, wo der Uigure seine Muttersprache in den chinesischen Text hineinprojiziert, ist der alttürkische Text eher die Umsetzung eines mit Ideogrammen geschriebenen Türkisch, das man als "Pseudo-Chinesisch" charakterisieren könnte.

28 Vgl. KŌGI KUDARA: *Uigurische Fragmente eines Kommentars zum Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra*. In: J.P. LAUT/K. RÖHRBORN (edd.): *Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung*. Wiesbaden 1988, S. 48 f.

29 Vgl. den eingangs zitierten Prolog zum 9. Kapitel.

30 Das wird erst dann deutlich, wenn der atü. Text einigermaßen verstanden wird. ARLOTTO ist vielfach nicht zu einem Verständnis des atü. Textes gelangt und hält öfter von der Vorlage abweichende Formulierungen des Uiguren für "wörtliche Wiedergaben" (vgl. ARLOTTO Z. 2 b 23 Anm., 4 b 16 Anm., 14 b 12-13 Anm., 16 a 1-3 Anm., 16 b 15 Anm.). So ist z.B. *ötüg* "Petition" in HT VII, Z. 1856, sicher ein Mißverständnis von chin. Giles 奏 *tsou* "(musikalische) Weise; Petition" und keine "wörtliche Übersetzung" dieses Zeichens, etwa im Sinne einer Lehnbedeutung (vgl. auch u. Anm. 32).

31 So wie im o. S. 69 zitierten Beispiel, wo der Uigure die Zeichen Giles 使遣 *shih ch'ien* "... Gesandte, die geschickt wurden ..." nach türkischer Syntax als Objekt und Verb mißversteht: ... *išin küdökin ketärmäklig* ... "das Wirken$_2$ (Akk.) ... zu beseitigen".

32 Eine Ausnahme sind z.B. die Zeilen HT VII 1855-58 des atü. Textes. Der chin. Text erwähnt die "Musikweise 'Neunfache Vollendung'", im atü. Text heißt es aber "neun vollendete Petitionen/Berichte".

Xuanzangs Biographie und das Xiyuji in alttürkischer Überlieferung*

PETER ZIEME

1. Das *Xiyuji* in der alttürkischen Übersetzung von Xuanzangs Biographie

Šingqo Šäli Tutung, der produktivste der uns namentlich bekannten alttürkischen Übersetzer, dürfte an der Wende vom 10. zum 11. Jahrhundert gelebt und gewirkt haben. Für diese Zeitansetzung spricht vor allem die Vorrede zu einer Abschrift des atü. Goldglanz-Sūtras aus dem Jahre 1022.[1] Zu diesem Zeitpunkt müßte die ihm zugeschriebene und durch die Kolophone bezeugte Übertragung schon abgeschlossen gewesen sein. Diesem atü. Gelehrten und Übersetzer verdanken wir auch eine Version des (in den Kolophonen so genannten) *Tsi in čön* (= chin. 慈恩傳 *Ci en zhuan*), der Lebensbeschreibung des chin. Mönches Xuanzang (602-664), begonnen von Huili und vollendet von Yancong.[2] Die von A. v. GABAIN begonnene Edition dieser auf die Sammlungen von Peking, Paris und Leningrad verstreuten Handschrift ist noch nicht abgeschlossen.[3] Im Jahre 1980 erschien L. JU. TUGUŠEVAs Bearbeitung von Blättern der Handschrift aus dem V. Buch,[4] und angekündigt ist die Edition von weiteren Handschriftteilen aus verschiedenen Büchern.[5]

Fragmente einer atü. Übersetzung des *Xiyuji*, des von Xuanzang selbst in den Jahren 645 bis 648 verfaßten Berichts über seine Reise von Chang'an über Zentralasien nach Indien, sind bisher nicht aufgefunden worden. Die Autoren der Biographie haben das *Xiyuji* oftmals exzerpiert und bisweilen mehr oder weniger wörtlich zitiert. Derartige Stellen werden eingeleitet durch 語在西域記 *yu zai xi yu ji* "die Worte

* Für die freundliche Hilfe bei der Identifizierung des Fragments Ch/U 6268 danke ich von Herzen Professor K. KUDARA. Die Photos wurden von M. HAMANN, Akademie der Wissenschaften der DDR, angefertigt.

1 J. HAMILTON, *Les titres Šäli et Tutung en ouïgour*, in: JAs 272 (1984), S. 435-436.

2 T(aishō Shinshū Daizōkyō) Nr. 2053.

3 Eine Übersicht über die bisher edierten Teile der Handschrift findet sich bei K. KUDARA, P. ZIEME, *Fragmente zweier unbekannter Handschriften der uigurischen Xuanzang-Biographie*, in: AoF 11 (1984), S. 137-138.

4 L. JU. TUGUŠEVA, *Fragmenty ujgurskoj versii biografii Sjuan'-Czana*, Moskau 1980.

5 Die Arbeit befindet sich im Druck.

sind aus dem *Xiyuji*",[6] in der atü. Übersetzung: *b[o sav] siükki-dä titir* "die[se Worte] sind im Siükki",[7] oder: *bo sav kirüki [ulu]š-lar ödigi siüki atly [biti]gdä ol* "diese Worte sind in der 'Aufzeichnung über die westlichen [Län]der', im Siüki [= *Xiyuji*] genannten [Bu]ch".[8]

Im folgenden sei der Frage nachgegangen, ob sich in der atü. Übertragung der Biographie über diese *Xiyuji*-Zitate hinausgehende Hinweise auf eine Zitierung des Xuanzangschen Reiseberichts finden lassen. Dazu ist es notwendig, sich den Stellen der atü. Übersetzung der Biographie zu widmen, die vom chin. Ausgangstext abweichen. In der Einleitung zu ihrer Edition der Fragmente aus dem V. Buch der Biographie schreibt L. JU. TUGUŠEVA zu solchen Abweichungen und/oder Erweiterungen: "Die Übertragung der 'Biographie' kann ebensowenig wie die Übersetzung des Suvarṇaprabhāsasūtras bei aller genauen Wiedergabe des allgemeinen Sinnes eine Übersetzung in der vollen Bedeutung des Wortes genannt werden. Nach den Berechnungen von Ş. Tekin bilden Ergänzungen des Übersetzers etwa 1/6 des Textes des 'Altun Yaruq'. Es finden sich Zusätze solcher Art auch in dem zu veröffentlichenden Teil der 'Biographie'. Als die bedeutendsten von ihnen können genannt werden: die Legenden über die Gründung der Stadt Chotan (5a9-6b14) und über die Herkunft ihres Herrschers (6b25-7b6). Wertvolle Angaben, die nicht im chinesischen Original enthalten sind, finden sich auch in - über den Text verstreuten - kleineren Einschüben und Bemerkungen des Übersetzers (vgl. die Mitteilung über die Zerstörung Chotans [8b16-17] und die Verwendung von zwei Schriften bei den Chotanern [4b7-12]). Vom Standpunkt des Studiums der altuigurischen Sprache und Literatur kommen derartige Ergänzungen Originaltexten gleich."[9]

Es lohnt sich, eine eingehende Analyse des Chotan-Abschnitts der atü. Version der Biographie (4a23-7b5[10]) vorzunehmen. Dazu möchte ich einige Ergebnisse vortragen.

Der Abschnitt 4a23-4b20 folgt dem Wortlaut der Biographie. Allenfalls die Erwähnung des *tarïylay yiri* "Ackerlandes" in 4b24 könnte ein Hinweis darauf sein, daß der atü. Übersetzer das Zitat im Reisebericht Xuanzangs nachgeprüft hat, denn im chin. Text der Biographie fehlt ein entsprechender Satz. Im Zusammenhang:

6 T. 2053, Bd. 50, S. 242 b 28 usw.
7 TOALSTER Z. 865-866.
8 TOALSTER Z. 640-641.
9 TUGUŠEVA S. 5-6.
10 Meine Zeilenzählung weicht von TUGUŠEVAs Edition ab, weil ich pro Seite 27 Zeilen entsprechend der ursprünglichen Zeilenzahl zähle. In den Leningrader Fragmenten fehlt die erste Zeile ganz oder zum größten Teil.

tarïγlaγ yiri i-kä tarïγ-qa yaraylïγ

"Das Ackerland ist für das Getreide (Hend.) geeignet."[11]

In der chin. Biographie nur knapp:

宜穀 *yi gu* "geeignet für Getreide."[12]

Da gerade im vorhergehenden Satz die Rede davon ist, daß das Land Chotan (atü. *odon*) zum größten Teil aus Wüsten bestehe, ist das Verständnis des chin. Ausdrucks *yi gu* nur unter Berücksichtigung des vollständigen Textes bei Xuanzang selbst gewährleistet, wo es heißt:

壤土隘狹 *rang du ai xia*

"Der Ackerboden ist knapp."[13] (Fortsetzung wie oben)

Diesem im übrigen mit der Biographie übereinstimmenden Passus schließt sich ein Kommentar an, der wie folgt zu lesen ist (4b20-5a2):

yänä [odon-nung] adï gostana ol : gostana t[isär] yir ämiglig tip tiyür: nä üčün antaγ tiyür tisär odon xan uruγï tarïγï vaiširvani mxarač-dïn törüp yir ämigin ämmiš-kä anïn [anča] timiš ol : [munï] bilmiš krgäk :

"Weiter ist ein Name [für Odon (= Chotan)] Gostana.[14] Gostana heißt 'Erdbrust habend'. Warum heißt es so? Weil die Nachkommen des Chotan-Königs vom Mahārāja Vaiśravaṇa entstanden sind und an der Erdbrust gesogen haben, deshalb heißt es [so. Das] muß man wissen."

Sowohl im *Xiyuji* selbst wie auch in der Biographie findet sich ein Kommentar zur Erklärung des Landesnamens gleich nach dessen erster Erwähnung.[15] Warum dieser Kommentar in der atü. Version an dieser Stelle steht, bleibt unklar. Die Rückführung des Königs auf Vaiśravaṇa wird im fortlaufenden Text des *Xiyuji* wie auch der Biographie als direkte Rede des Königs angeführt, nicht aber im Kommentar. Derselbe Sachverhalt wird noch einmal am Ende des Chotan-Kapitels geboten (7a26-7b5), diesmal wieder in Übereinstimmung mit dem chin. Text der Biographie. Ein entsprechender Passus fehlt im *Xiyuji*.

Entscheidend ist der Abschnitt von 5a2 bis 7a26, der die Geschichte Chotans behandelt. Im chin. Text der Biographie gibt es nur zwei kurze Sätze. Es bleibe dahingestellt, ob es im Chin. eine Version der Biographie gegeben hat, die den vollen Wortlaut des Chotan-Abschnitts übernommen hatte. Von den mir bekannten Mate-

11 TUGUŠEVA 4 a 23.
12 T. 2053, Bd. 50, S. 251 a 8.
13 T. 2087, Bd. 51, S. 943 a 14-15.
14 P. PELLIOT, *Notes on Marco Polo I*, Paris 1959, S. 408 ff.
15 T. 2087, Bd. 51, S. 943 a 11-13; T. 2053, Bd. 50, S. 251 a 7-8.

rialien ausgehend muß man oder kann man zu dem Schluß gelangen, daß hier der atü. Übersetzer die ganze Passage aus dem *Xiyuji* übernommen hat. Kennzeichnend ist, daß selbst im Falle der zwei kurzen Sätze im chin. Text der Biographie als Vorlage der atü. Version eher der ursprüngliche Wortlaut des *Xiyuji* gedient hat. So fehlt sowohl im *Xiyuji* wie auch in der atü. Version der Biographie die nur im chin. Text der Biographie vorkommende Vierergruppe 王之先祖 *wang zhi xian zu* "die Vorfahren des Königs."[16] Im *Xiyuji* wird berichtet, daß König Aśoka die Minister und Notabeln von Takṣaśilā nach Norden vertrieb, weil sie dem Prinzen Kuṇāla die Augen geblendet hatten. Der Grund wird im chin. Text der Biographie nicht erwähnt. Betrachten wir diesen Passus im Zusammenhang. Der chin. Text des *Xiyuji* lautet[17]:

無憂王太子在 *wu yu wang tai zi zai*
怛叉始羅國 *da cha shi luo guo*
被抉目已 *bei jue mu yi*
無憂王怒譴 *wu yu wang nu qian*

"König Aśokas Prinz residierte in Takṣaśilā. Als dessen Augen geblendet wurden, geriet König Aśoka in Zorn."[18]

Die atü. Übersetzung dieser Stelle in der Biographie, die, wie erwähnt, auf das *Xiyuji* zurückgeht, weist einige Besonderheiten auf, die sich allerdings aus der üblichen Übersetzungspraxis erklären lassen. Hier zunächst der Text:

qayu ödün ašoki ilig xan oylï kunali tigin dkšašil balïq-ta balïq bägi ärkän [an]taqï bäg-läri äzüg yrlïyïy [ki]rtgünüp kunali tigin köz[in] oymïš-qa ašoki ilig [ö]vkiläp ...[19]

"Zu einer Zeit, als Prinz Kuṇāla, der Sohn des Königs Aśoka, in der Stadt Takṣaśilā Stadtfürst war, [gl]aubten die [do]rtigen Fürsten einem falschen Befehl, und weil sie die Augen des Prinzen Kuṇāla ausstachen, [e]rzürnte König Aśoka ..."

Auffällig ist an der atü. Übersetzung vor allem der Zusatz "die dortigen Fürsten (Bägs) glaubten einem falschen Befehl", für den ich keine textliche Vorlage ermitteln konnte. Ob diese Erweiterung aber tatsächlich auf den atü. Übersetzer zurückgeht, ist nicht sicher, jedoch immerhin möglich. Die Zusätze *kunali* "Kuṇāla" und *balïq bägi* "Stadtfürst" können als Informationen enzyklopädischen Charakters erklärt werden.

16 T. 2053, Bd. 50, S. 251 a 14.
17 T. 2087, Bd. 51, S. 943 a 25-27.
18 Vgl. BEAL II, 309-310: "The eldest son of Aśôka-râja, when dwelling in Takshaśilâ having had his eyes put out, the King Aśôka was very angry."
19 TUGUŠEVA 5 a 6-13.

Abgesehen von diesen Besonderheiten kann die Übersetzung als nahezu wörtlich bezeichnet werden.

Für den nachfolgenden Abschnitt des Chotan-Kapitels läßt sich nur eine Vorlage im *Xiyuji* selbst nachweisen. Die Art der Übersetzung der Passage unterscheidet sich nicht von der anderer Partien der atü. Biographie. Hier möchte ich abschließend einen bemerkenswerten Fall herausheben, der die Bedeutung der atü. Version auch für die chin. Xuanzang-Philologie unterstreicht. In der Erzählung über die Vergangenheit Chotans wird berichtet, daß schließlich "der Herr des Ostens" (chin. 東主 *tong zhu,* atü. *öngdün sim idisi*) den "Herrn des Westens" besiegt und das Territorium des letzteren erobert hatte. Dann heißt es im Text[20]: 憂其無土 *yu qi wu tu* "er war besorgt, daß dort kein Boden wäre."[21] Dieser Textfassung gaben die Herausgeber des Taishō Tripiṭaka[22] wie auch S. BEAL in seiner *Xiyuji*-Übersetzung[23] den Vorzug. Auch die kürzlich in Peking erschienene *Xiyuji*-Edition hat diese Formulierung, sogar ohne Hinweis auf Varianten.[24] In der Taishō-Ausgabe findet sich jedoch die Variante 士 *shi* für 土 *tu* nach einer alten Handschrift des Ishiyamadera in Japan.[25] Sie dürfte auch dem atü. Übersetzer vorgelegen haben, denn er gibt die Stelle wie folgt wieder:

yultuzči körüm[či] yoqïnga busanïp ...[26]

"Er war betrübt, daß Sterndeuter und Wahrsager nicht da waren ..."

Dabei ist *yultuzčı körüm[či]* "Sterndeuter und Wahrsager" als eine amplifizierende Wiedergabe des etwas vagen Ausdrucks *shi* zu betrachten. Der Kontext, demzufolge der "Herr des Ostens" eine große Stadt errichten wollte und für deren richtige Anordnung er einen Sachverständigen suchte, macht es klar, daß Šingqo Šäli Tutungs Verständnis der Stelle - dies auch in Übereinstimmung mit der chin. Variante des Ishiyamadera-Manuskripts - das richtige und der bisher üblichen Auffassung vorzuziehen ist.

An diesem Chotan-Abschnitt könnten noch weitere Besonderheiten der Übersetzungspraxis herausgearbeitet werden, die insbesondere das Problem der alternativen Übersetzungen betreffen. Auf diese Fragestellung, auf die bereits K. RÖHRBORN,

20 T. 2087, Bd. 51, S. 943 b 8-9.
21 BEAL II, 310: "but, because he had no (*surveyed*) territory, he was filled with fear"; so schon ST. JULIEN, *Mémoires sur les contrées occidentales, traduits du sanscrit en chinois, en l'an 648, par Hiouen-thsang*, Paris 1858, S. 225: "mais, affligé de n'avoir point de territoire, il craignit de ne pouvoir réussir dans ses desseins."
22 T. 2087, Bd. 51, S. 943 b 9.
23 Vgl. Fußn. 21.
24 *Datang Xiyuji Jiaozhu*, Peking 1985, S. 1006.
25 T. 2087, Bd. 51, S. 943 Fußn. 30.
26 TUGUŠEVA 6 a 11-12.

angeregt durch die Beispiele der Āgama- und Abhidharma-Übersetzungen, hingewiesen hat,[27] ist an anderer Stelle einzugehen.[28] Im vorangehenden war zu zeigen, wie eine so umfangreiche Erweiterung wie die hier behandelte in die atü. Version der Xuanzang-Biographie gelangt ist. Ich halte es durchaus für möglich, daß Šingqo Šäli Tutung auch das *Xiyuji* bei seiner Übertragung der Xuanzang-Biographie benutzt hat. Fraglich ist dabei jedoch, ob er sie in der chin. oder in einer atü. Fassung herangezogen hat.

2. Abschriften der alttürkischen Version der Xuanzang-Biographie

K. KUDARA und ich haben festgestellt, daß es neben der großen Handschrift der atü. Xuanzang-Biographie[29] weitere Abschriften gegeben hat.[30] Ein Fragment der Berliner Sammlung läßt sich als Teil einer 2. Abschrift bestimmen. Es ist weitgehend identisch mit dem Wortlaut der 1. Abschrift, sein Text gehört zu dem Bericht über Xuanzangs Tod, wie er im X. Buch aufgezeichnet ist.[31] Des weiteren gibt es ein Bruchstück, das einen mit chin. Zeichen vermischten Text enthält und möglicherweise als Teil einer 3. Abschrift gelten kann. Dieses Bruchstück stimmt mit einem Teil des im VI. Buch überlieferten Vorworts zu den heiligen Lehren Tripiṭakas der Großen Tang überein, das der Kaiser Taizong verfaßt hatte.[32] Da von dieser zweisprachigen Ausgabe bisher nur dieses eine Fragment bekannt ist, besteht auch die Möglichkeit, daß es das Vorwort Taizongs separat überliefert hat. Der Vergleich der Pariser Fragmente mit dem Berliner Bruchstück ermöglicht beachtenswerte Einsichten in die unterschiedlichen Übersetzungsmöglichkeiten.

Nunmehr kann ich über Reste einer 4. und einer 5. Abschrift der Xuanzang-Biographie Auskunft geben. Das Fragment, das ich der 4. Abschrift zuordne, gehört zum III. Buch und führt uns an die Stelle, wo über den Aufenthalt Xuanzangs im Kloster von Nālandā berichtet wird.[33] Hier hörte Meister Tripiṭaka Deutungen über verschie-

27 K. RÖHRBORN, *Zur Terminologie der buddhistischen Sekundärüberlieferung in Zentralasien*, in: ZDMG 1933 (1983), S. 294.
28 P. ZIEME, *Alternative Übersetzungen in alttürkischen buddhistischen Werken* (im Druck).
29 Vgl. den 3. Teil des vorliegenden Aufsatzes.
30 KUDARA-ZIEME S. 136-148.
31 KUDARA-ZIEME S. 138 ff.
32 KUDARA-ZIEME S. 140 ff.
33 T II Y 59-2 (U 1873) der Turfan-Sammlung der Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin. Es ist ein Rest eines Blattes im Pustaka-Format, dessen ursprüngliche Größe unklar ist. Die erhaltene Breite beträgt etwa 22 cm, die Höhe etwa 16,5 cm. Der obere Rand mißt 2 cm. Der untere Rand ist nicht vorhanden. Die Schrift ist kalligraphisch und ähnelt derjenigen der 1. und 2. Hs.

dene Abhidharma-Texte. Durch dieses Bruchstück lassen sich einige Zeilen des Pariser Blattes ergänzen.[34]

T II Y 59-2 (U 1873) recto (**Abb. 5**) Chin. 239 a 1-5

1 [sa]m[ata]n
2 [šastr-ïγ öng[i öngi ikirär qata] mady-a
3 [-mrg ša]str-ïγ štak šas[t]r-ïγ öngi
4 [öngi] üčär qata tïng*l*adï k[o]š[a]vrti
5 [vai]*ba*š [šatpa]d abidarim-ïγ öngrä
6 [kaš]m*i*r-t[a] oq vidiš a*l*u tükätmiš
7 [ärdi] munta [täg]düktä [oq]ïp yinčür
8 [-üp yazïnmïš-ïn] kö*nt*[ür]di : yänä
9 [bra]ma[n-lar bitigin oqïp äz]rua ay
10 [-mïš] v[iyakiyan ša]str-ïγ basa[35]
11 [bošγun]tï [oq] ol viyakiyan šastr
12 [-nïn]g tözi bašlaγï ilkisiz ol : :
13 [yara]tdačïγ bilgä*li* bulmaz k[l]*p* [ ]
14 [ ] tngri [ ]
15 [ ] t*ir*tin [ ]

[Im Kloster] hörte er [das Yogācārabhūmi-Śāstra dreimal, das Abhidharma-nyāyānusāra, das Prakaraṇārcayavācā-Śāstra und die Abhidharma-samuccaya-vyākhyā jeweils einmal, das Hetuvidyā-Śāstra, das Śabdavidyā-Śāstra und das Pramāṇa-Sa]m[atan(?)-Śāstra jeweils zweimal], das Madhya[mārga-Śā]stra und das Śataka-Śāstra jeweils dreimal. Über den Abhidharmakośa, die Vibhāṣā, den Ṣaṭpada-Abhidharma hatte er früher in Kaśmīra schon Unterweisungen empfangen; hier angelangt, las er sie, verehrte sie und korrigierte, was fehlerhaft war. Ferner las er dann die Schrift der Brahmanen, das von Brahmā gesprochene Vyākaraṇa (~ Vyākhyāna)-Śāstra [studier]te er. Wurzel und Anfang jenes Vyākhyāna-Śāstr[as] sind anfangslos. Den [Verfas]ser kennt man nicht. [Am Anfang eines jeden] K[al]p[as wurde es von] Gott [Brahmā gelehrt für die Devas.]

1 *[sa]m[ata]n*, in der Pariser Hs.: *[ ] samatan*, ist die unvollständig erhaltene Wiedergabe von chin. 集量 *ji liang* (239 a 1), von Li (S. 117) als "*Samuccaya-pra-*

34 Musée Guimet (Paris) Nr. 47476, Blatt Nr. 111.
35 Bis hierher parallel mit dem Blatt Nr. 111 der Pariser Hs.

mana [richtig: *pramāṇa*] - *Śāstra*" übersetzt. Vielleicht handelt es sich um den Text T. 1605 大乘毘達达磨集論 **Abhidharmasamuccaya*, unter dem Kurztitel *Jilun* bekannt. Die Unsicherheit dieser Gleichsetzung resultiert daraus, daß 量 *liang* fehlt. Wie dieser Umstand zu erklären ist, weiß ich nicht. Schwierigkeiten bereitet auch atü. *samatan*. Dies kann nicht für skr. *samuccaya* stehen. Nach HIRAKAWA (II, 221b) gibt chin. *ji* in den meisten Fällen skr. *samudaya* wieder, und WOGIHARA (1428b) hat auch noch *sam-udānayana*, *sam-udāna*. Aber selbst, wenn man skr. *samudāna* als Ausgangsform nimmt, bleiben phonetische Probleme. Dasselbe Werk wird in der Biographie noch einmal erwähnt als 集量論 *Ji liang lun* (241 b 11), von LI (S. 132) in der oben zitierten Weise übersetzt. Die atü. Entsprechung dafür ist *[tsi]plo lun [tigmä ...sa]m[a]tan šastr* (TOALSTER 307 f), wo *[tsi]plo lun* natürlich die phonetische Wiedergabe von chin. *Ji liang lun* ist. In seiner Anm. will TOALSTER (S. 195) atü. *samatan* bzw. *samatna* von skr. *saṃjñā*, *saṃjñāna* herleiten, aber mir scheint auch diese Herleitung problematisch zu sein. Solange Unklarheit, um welches Werk es sich handelt, besteht, läßt sich auch über die atü. Umschrift nichts Definitives sagen.

2-3 *mady-a-[mrg ša]str*, in der Pariser Hs. *madyamarg [šastr]*, ist die Entsprechung für chin. 中論 *Zhong (lun)*, T. 1564 *Madhyamakaśāstra*. Hier besteht das Problem, daß sich atü. *°marg* am ehesten aus skr. *°mārga* "Weg" herleiten läßt. Dafür gibt es jedoch kein chin. Pendant. Oder ist einfach *°mak* zu lesen? LI (S. 117) übersetzt durch "*Madhyamika Śāstra*", er dürfte also wohl dasselbe Werk meinen.

3 *štak šas[t]r*, in der Pariser Hs. *ṣtak šastr*, chin. 百論 *Bai (lun)*, T. 1569 *Śata-[ka]śāstra*. Die Skr.-Restitution wird durch den atü. Text bestätigt.

4 *k[o]š[a]vrti*, in der Pariser Hs. *koṣavrti*, chin. 俱舍 *Jiu she* = *Abhidharmakośa-Śāstra* (vgl. auch LI, S. 117), T. 1558.

5 *[vai]baš*, in der Pariser Hs. *vaibaš*, chin. 婆沙 *Po sha* für skr. *Vibhāṣā-śāstra*, T. 1545, vgl. K. KUDARA, *Uiguru yaku Abidarimu ronsho ni mieru ronshi . ronsho no bommei*, in: IBK 31 (1982), S. 371 (Nr. 8).

5 *[šat]pad abidarim*, in der Pariser Hs. *ṣatpad [abidari]m*, chin. 六足阿毘曇 *Liu zu e pi da*, von LI (S. 117) durch "the six *Abhidharma-pada Śāstras*" übersetzt.

10, 11 *viyakiyan*, in der Pariser Hs. *vyakiran*, chin. 記論 *Ji lun* "Vyākaraṇa, a treatise on Sanskrit grammar" (SH 339a), von LI (S. 117) als "the *Mnemonic Treatise*" wiedergegeben. Diese Abweichung läßt auf zwei unterschiedliche Übersetzungen schließen. Die übliche Entsprechung von chin. *ji* ist skr. *vyākaraṇa* (HIRAKAWA II, 78a), doch erlaubt die deutliche Schreibung der Berliner Hs. diese Rekonstruktion nicht, vielmehr ist sie von skr. *vyākhyāna*, u.a. auch "explaining" (MW 1036a) wie *vyākaraṇa* bedeutend, herzuleiten.

11-12 *ol viyakiyan šastr-[nïn]g tözi bašlayï ilkisiz ol,* chin. 其源無始 *qi yuan wu shi* "sein Ursprung ist ohne Anfang".

13 *[yara]tdačï*, chin. 作者 *zuo zhe* "Verfasser".

15 Die Lesung des einzigen, allerdings nur unvollständig erhaltenen Wortes ist unklar.

T II Y 59-2 (U 1873) verso (**Abb. 6**) Chin. 239 a 11-16

1 uluγ *ä*[rksinmäklig xormuzta tngri ašnuča]
2 tükäl y[ų̈z ming š]lo*k* [üzä kin]
3 -gürü aydï anta kin u[tar]ap*t* [taγdïn]
4 änä*t*käk [il]intä gantar ildäki [šalatura][36]
5 känt-lig braman pnin[i]
6 vyakiyan *šas*tr-ïγ [y]ïγγï*p* s[ä]kiz [ming]
7 šlok qï[lïp bo no]m a[mtï] änätkä[k-tä]
8 yorïdačï [ärür]
9 dkšinapt-[lïγ] bra[man än]ät[käk]
10 ilintä ra*č*a bol*ta*[čï] *il*[ig üčün]
11 iki ming biš yų̈[z] šl[ok qï]lt[ï] b[o]
12 y[an]g[ča] uč qïdïγ yir-lärdä ki[ ]
13 [o]rtun ul[u]š-daqï king[ürü]
14 [ ]ädlämäzlär [ ]
15 [ ]

Der große, [mächtige] Gott [Indra hat das Werk] zunächst in vollkommen hunderttausend Ślokas erklärend gesprochen. Später dann hat der Brahmane Pāṇin[i] aus der Stadt [Śālātura] im Land Gandhāra in Uttarapatha, (d.i.) [Nord]indien, [ ] das Vyākhyāna-Śāstra [ge]strafft und acht[tausend] Ślokas gemacht. [Dieses Wer]k ist j[etzt] in [Indien] in Umlauf. [Kürzlich hat es ein] Brah[mane] aus Dakṣiṇāpatha [für den] in [Südindien] Rāja (?) seienden Kö[nig] auf zweitausendfünfhundert Ślo[kas gekürzt. In] d[ieser] Art war es in den Grenz(Hend.)-Ländern [in Umlauf.] Die im Mittel-Reich seienden umfas[send gebildeten Lehrer] schätzen [und studieren es] nicht.

13 *[o]rtun ul[u]š* "Mittel-Reich", hier nach dem chin. Text 239 a 15 印度 *yin du* "Indien", vgl. LI, S. 118.

36 Bis hierher parallel mit dem Blatt Nr. 111 der Pariser Hs.

Als ein Bruchstück einer 5. Abschrift kann die Rückseite des aus Yarchoto stammenden Fragments T II Y 17.6 (Ch/U 6268)[37] gewertet werden. Sie enthält einen Passus aus dem X. Buch, der in der 1. Handschrift nur sehr mangelhaft erhalten ist.[38] Ähnlich wie bei dem Fragment, das ich der 3. Abschrift zugeordnet habe, ist auch in diesem Fall nicht auszuschließen, daß ein Exzerpt oder der Rest einer Teilübersetzung vorliegt. Das Stück führt uns an das Krankenlager Xuanzangs, wo Meister Huide einen wunderbaren Traum hat.

T II Y 17.6 (Ch/U 6268) verso (**Abb. 7**) Chin. 277 a 23-25

1 [o]*l* vrxar-[daqï] *s*[iču] *k*[uitik a]*č*[ari] *t*[üšädi] ·
2 ming altun kiši öngdün yïngaq kök qalïγ
3 -tïn qalïyu uča kälip taito samtso ačari-nïng
4 nom ävirmiš pryanïnga kirip tngridäm yïd yïpar
5 üzä kök qalïγ ičin tošγurup kidin taγdïn
6 bulungdaqï yoluγ oruq-uγ ačar bolur ··

Der [in j]enem Kloster [seiende] V[ihārasvāmin] H[uide Ā]c[ārya] t[räumte]: Tausend goldene Menschen kommen vom östlichen Himmel herbeigeflogen, treten ein in die Zelle, wo der Meister Tripiṭaka der Großen Tang die Sūtras übersetzt, erfüllen das Innere des Himmels mit göttlichen Düften und öffnen den Weg (Hend.) des Nordwestens.

1 Ergänzung nach TEZCAN X, Z. 699-700: *ol vrxar-daqï siču [kuitik a]čari tüšädi.*
2 *ming altun kiši* "tausend goldene Menschen": chin. 千軀金像 *qian qu jin xiang* "tausend menschlichen Körper habende goldene Bildnisse", bei LI (S. 268): "one thousand golden figures".
3 *taito samtso ačari-nïng* "Meister Tripiṭaka der Großen Tang" ist präzisierende Erweiterung des atü. Übersetzers. Chin. nur 翻經院 *fan jing yuan* "Halle des Übersetzens der Sūtras" (NAKAMURA 1267d), genaue Wiedergabe atü. *nom ävirmiš pryan* in Zeile 4.
4 Zu beachten ist, daß im atü. Text 花 *hua* "Blumen" ausgelassen ist. Der chin. Text meint sicher "Duftstoffe und Blumen", nicht "fragrant flowers", wie LI (S. 268) übersetzte.

37 T II Y 17.6 (Ch/U 6268) der Turfan-Sammlung der Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin. Das Fragment ist 24,5 cm hoch, 10 cm breit. Randmarkierungen sind nicht erkennbar. Der Text ist in sehr klarer und deutlicher Kursivschrift abgefaßt. Die Vorderseite enthält ein Bruchstück des chin. *Suvarṇaprabhāsasūtras* (*Jin guang ming jing*), T. 663, Bd. 16, S. 357 a 27 - b 5, vgl. BT VI, S. 155.
38 S. TEZCAN, *Eski Uygurca Hsüan Tsang Biyografisi. X. Bölüm*, Ankara 1975, Z. 699-707.

5-6 *kidin taγdïn bulungdaqï yoluγ oruq-uγ ačar bolur* "(sie) öffnen den Weg (Hend.) des Nordwestens". Dieser Satz, für den sich im chin. Ausgangstext, auch nicht in der verkürzten Version der Biographie, keine Vorlage findet, stellt eine wichtige Erweiterung dar. Da den wenigen Resten nach auch in der 1. Handschrift so zu lesen und zu ergänzen ist (TEZCAN X, Z. 706-707), kann dieser Zusatz auch nicht als zufällig einer Nebenüberlieferung zugerechnet werden. Auch wenn die geographische Angabe *kidin taγdïn* "Nordwesten"[39] statt zu erwartendem "Westen" eine gewisse Unklarheit bestehen läßt, vermute ich in dieser Wendung eine Assoziation des Westlichen Paradieses gemäß den Vorstellungen des Amitābha-Buddhismus, der Schule des Reinen Landes. Der bisher bekannten Überlieferung des chin. Textes der Biographie zufolge dürfte es sich nicht um einen Zusatz im chin. Text handeln, sondern vielmehr um einen des atü. Übersetzers. Vielleicht erweist sich dieser einmal wichtig zur Aufhellung der Biographie des bedeutenden Buddhisten Šingqo Šäli Tutung.

Wie die nunmehr festgestellten fünf (oder wenigstens drei, falls man die Reste, die ich einer 3. und 5. Abschrift zugeordnet habe, ausklammern möchte), unterschiedlichen Handschriften der Xuanzang-Biographie in der von Šingqo Šäli Tutung erstellten atü. Fassung belegen, hatte Leben und Wirken des großen chin. Pilgers auch in den von ihm durchreisten und beschriebenen Regionen Zentralasiens ein nachhaltiges Echo gefunden.

3. Fragmente aus dem II. Buch der Xuanzang-Biographie (vom Lande Agni bis zum Lande Kanyākubja) nach der 1. Handschrift

Die hier vorgelegten Bruchstücke sind Teile der bekannten Xuanzang-Handschrift. Diese Fragmente, die sich in einer uneingeglaste Turfantexte enthaltenden Schachtel fanden, tragen die Nummern 169 ff. Es handelt sich jeweils um die rechte untere Ecke, wenn man von der Vorderseite eines Blattes ausgeht. Ich ediere hier die Nummern 170-183, die übrigen Bruchstücke enthalten kaum mehr als Wortfetzen. M.W. sind bisher Handschriftenteile aus dem II. Buch nicht aufgetaucht.

Zunächst sei die folgende Übersicht über die identifizierten Fragmente zusammengestellt:

39 R.R. ARAT, *Türkçede cihet mefhûmu ve bunun ile ilgili tâbirler*, in: Türkiyat Mecmuası 14 (1964), İstanbul 1965, S. 16.

Ht 170 recto	=	T. 2053, Bd. 50, S. 229 c 26-27
Ht 170 verso	=	T. 2053, Bd. 50, S. 230 a 1-3
Ht 171 recto	=	T. 2053, Bd. 50, S. 230 a 7-8
Ht 171 verso	=	T. 2053, Bd. 50, S. 230 a 12-14
Ht 172 recto	=	T. 2053, Bd. 50, S. 230 a 17-19
Ht 172 verso	=	T. 2053, Bd. 50, S. 230 a 23-25
Ht 173 recto	=	T. 2053, Bd. 50, S. 230 a 29-b 2
Ht 173 verso	=	T. 2053, Bd. 50, S. 230 b 6-8
Ht 174 recto	=	T. 2053, Bd. 50, S. 230 b 15-16
Ht 174 verso	=	T. 2053, Bd. 50, S. 230 b 20-22
Ht 175 recto	=	T. 2053, Bd. 50, S. 230 b 26-29
Ht 175 verso	=	T. 2053, Bd. 50, S. 230 c 4-7
Ht 176 recto	=	T. 2053, Bd. 50, S. 230 c 12-14
Ht 176 verso	=	T. 2053, Bd. 50, S. 230 c 18-20
Ht 177 recto	=	T. 2053, Bd. 50, S. 231 a 1-4
Ht 177 verso	=	T. 2053, Bd. 50, S. 231 a 7-9
Ht 178 recto	=	T. 2053, Bd. 50, S. 231 a 12-15
Ht 178 verso	=	T. 2053, Bd. 50, S. 231 a 18-21
Ht 179 recto	=	T. 2053, Bd. 50, S. 231 a 25-27
Ht 179 verso	=	T. 2053, Bd. 50, S. 231 b 2-5
Ht 180 recto	=	T. 2053, Bd. 50, S. 231 b 8-10
Ht 180 verso	=	T. 2053, Bd. 50, S. 231 b 16-18
Ht 181 recto	=	T. 2053, Bd. 50, S. 231 b 22-24
Ht 181 verso	=	T. 2053, Bd. 50, S. 231 c 1-3
Ht 182 recto	=	T. 2053, Bd. 50, S. 231 c 8-9
Ht 182 verso	=	T. 2053, Bd. 50, S. 231 c 13-15
Ht 183 recto	=	T. 2053, Bd. 50, S. 231 c 20-21
Ht 183 verso	=	T. 2053, Bd. 50, S. 231 c 24-26

Xuanzang-Biographie (vgl. Übersetzung LI, S. 61 ff): Höhle des Nāgarāja Gopāla bei der Stadt Dīpaṃkara. Der Buddha hat nach seinem Sieg über Gopāla seinen Schatten dort gelassen. Diesen will Meister Tripiṭaka sehen. Geleitet von einem Kind, kommt der Meister zu dem Dorf, wo er einen des Weges kundigen Alten trifft. Mit unserem ersten Fragment, Ht 170, schalten wir uns in den Bericht vom Eintreffen des Meisters in der Höhle ein.

Ht 170 recto (**Abb. 8**) Chin. 229 c 26-27

(Z. 1-20 fehlen)

21 [ ]*t*adi :
22 [a]*č*[a]ri
23 [ün]gürı*n*gä t*ä*gd*i*
24 [ ] qïsïl-nïn*g*
25 [ ]
26 [sa]*m*[t]so
27 [ ] turup

[Als sie] zu der [Hö]hle [des Gopāla] gelangt waren, [sahen sie, daß sie sich auf einem Felsen östlich] einer Schlucht [befand, ihr Eingang war nach Westen gerichtet. Als Meister Tr]i[piṭ]aka [und der alte Meister die Höhle betraten, war es so dunkel, daß sie nichts sehen konnten].

23 *[ün]gür* "Höhle" = chin. 窟 *ku* "id."
24 *qïsïl* "Schlucht" = chin. 澗 *jian* "Bergbach".
27 Unklar ist, worauf sich *turup* bezieht.

Ht 170 verso (**Abb. 9**) Chin. 230 a 1-3

(Z. 1-19 fehlen)

20 [ ]
21 s[ ]
22 ki*t*[ ]
23 [ ] öz [ ]
24 [s]ïq̈tadï : bur[xan]
25 y[širi]
26 -malat[ivi anču]
27 -layu q̈ač[ ]

[Er] selbst [tadelte sich ob seines schlechten Karma, das ihn hinderte, Buddhas Schatten zu sehen], er weinte [und bedauerte es. Dann rezitierte er mit einem aufrichtigen Sinn die] Bud[dha preisenden Verse, die im Śrī]mālā-d[evī-siṃhanāda-Sūtra und in anderen Sūtras enthalten sind. So]oft [er rezitierte, sooft verbeugte er sich.]

24 *[s]ïqta-* "weinen", chin. 悲號 *bei hao* "bitterlich weinen".
25-26 *[širi]-malat[ivi...]*, chin. 勝鬘 *Sheng man*, Kurztitel für T. 353 *Śrīmālā[devī]-siṃhanādasūtra.*
26-27 *[anču]-layu*, oder: *[iki]-läyü*? Vielleicht Übersetzung von 隨 *sui* "folglich".

Ht 171 recto (**Abb. 10**) Chin. 230 a 7-8

(Z. 1-19 fehlen)
20 [ ]
21 [ ]i
22 [ ]γ-da
23 [ ] ačïlïp
24 [blgü]rmiš täg
25 [ ]m
26 [ ]n
27 [ ]sar anča

[Die ganze Höhle wurde hell erleuchtet, er sah des Tathāgatas Schatten deutlich an der Wand] wie [der goldene Berg er]scheint, nachdem (der Himmel) sich geöffnet hat [und die Nebelwolken verschwunden sind.]

Ht 171 verso (**Abb. 11**) Chin. 230 a 12-14

(Z. 1-19 fehlen)
20 [ ]
21 orn[ ]
22 tamt[urγalï burxan]
23 körki yan[ ]
24 körüp trkin [ ]
25 ikilä[y]ü [ ]
26 bunqï tä[g altï]
27 kiši-tä b[i]š [ ]

[Als er das Schattenbildnis gesehen hatte, ließ er sechs Leute, die außerhalb des Tores waren, Feuer bringen, um Duftstoff zu] entzünden. [Sobald sie das Feuer hereinbrachten, entschwand] das Schattenbildnis [Buddhas sofort] wie[der. Dieses] sehend, [bat er] sofort, [das Feuer zu löschen]. Erneut [bat er], und wie vordem [erschien (der Schatten) wieder]. Von [den sechs] Leuten [konnten] fü[n]f [das Schattenbildnis sehen].

21 Es ist unklar, welcher chin. Stelle *orn[ ]* (Lesung?) entspricht.
22 *tamt[ur-]* "anzünden", chin. 燒 *shao* "to burn" (MATHEWS 5692, SH 448b).
23 *[burxan] körki* = chin. 佛影 *fo ying*, wo *ying* "Schatten", aber auch "Bildnis" bedeutet, dementsprechend atü. *körk*.
24 *körüp* ist ein Zusatz des atü. Übersetzers.
24 *trkin* "sofort", chin. 急 *ji* "eilends, schnell" (vgl. MATHEWS 480).
26 *bunqï tä[g]* "wie vordem", vgl. chin. 重 *chong* "again" (MATHEWS 1509[d]). Vgl. TEKIN, *Buddh.Uig.*, S. 349 (zu Z. 286).

Ht 172 recto (**Abb. 12**) Chin. 230 a 17-19

(Z. 1-19 fehlen)

20 [ ]γ
21 [ün]gür
22 [ ]g
23 [ ] *tä*lim titir :
24 [ ]si adïn
25 [ ]m[ ]n
26 [ ] q̈ačan
27 [g]öpali luu xanï

[Außerhalb der Hö]hle sind [an heiligen Stätten noch] viele. [Wie] andere [Berichte sagen]. Als [sie aus der Höhle des] Nāgarāja [G]opāla [zurückkehrten, vernichteten die fünf Räuber ihre Waffen und gingen weg, nachdem sie die Vorschriften empfangen hatten].

21 *[ün]gür* "Höhle" = chin. 窟 *ku*, vgl. 170 recto 23.
23 *tälim* "viel" = chin. 多 *duo* "id.".
24 *adïn* "anderer" ist vielleicht Wiedergabe von chin. 別 *bie* "to separate", aber auch "other" (MATHEWS 5208[a]), vgl. T. 2053, Bd. 50, S. 230 a 18 說如別傳 *shuo ru bie zhuan* "wie andere Berichte sagen". Nach Fußnote 14 ist diese Zeichengruppe eine Annotation in einigen Ausgaben. Als ein Schlüssel zur Auffindung der Handschrift, nach der der atü. Übersetzer arbeitete, kann dieser Tatbestand jedoch nicht gewertet werden.
27 *[g]öpali luu xanï* "Nāgarāja Gopāla" ist hier offenbar ein Zusatz des atü. Übersetzers. Zur Schreibung *-wy-* (= *-ö-*?) vgl. *gösar* für skr. **gosāra* und *Gödam* für skr. *Gautama*, s. AoF 11 (1984), S. 380.

Nachdem Meister Tripiṭaka und der Alte die Höhle verlassen hatten, reiste der Meister mit seiner zurückgelassenen Gesellschaft weiter nach Gandhāra. Nordöstlich der Hauptstadt Puruṣapura befand sich eine Terrasse, wo die Almosenschale des Buddha aufbewahrt wird.

Ht 172 verso (**Abb. 13**) Chin. 230 a 23-25

(Z. 1-19 fehlen)

20 r[ ]
21 ula[tï]
22 ät'*öz* [ ]
23 balïq-nï*n*[g öngtün taγdïn]
24 bulungda bur[xan]
25 ärd[i]n*i* [ ]
26 -ta ärdäč[i burxa*n*]
27 -nïng patïr-ï [ ]

[Pārśva] und [alle anderen erlangten] Körper [in diesem Land. In nordöstlicher] Richtung [von der Königs]stadt war eine juwelen[artige Terrasse, wo] Bud[dhas Almosenschale war]. Die [dort] seiende Almosenschale des [Buddha wurde in viele andere Länder gebracht, jetzt befindet sie sich in Benares].

27 *patïr* "Almosenschale", skr. *pātra* "id.", chin. 鉢 *bo* "id."

Der Meister besichtigt bei Puruṣapura einen von Kaniṣka errichteten Stūpa.

Ht 173 recto (**Abb. 14**) Chin. 230 a 29- b 2

(Z. 1-20 fehlen)

21 [tö]*r*t
22 [yṳz tägrigläy]ü
23 [idi]zi yṳz
24 [älig töp]ürä altun
25 [ ] biš
26 [otuz tngri]si bur*xan*
27 [bir] šïq ol :

[Neben dem Baum gibt es einen Stūpa, errichtet von König Kaniṣka. Er war vi]er[hundert Fuß hoch, mit einem Fundament rundher]um [von eineinhalb *li*], seine [Höh]e

[ist] hundert[fünfzig Fuß]. Auf der [Spitz]e [ist ein] Gold[rad in] fünf[undzwanzig Schichten. Es enthält des Göttergott]s Buddha [Reliquien, ein] *Šïq* [...].

24 *altun* "Gold" ist die Wiedergabe des ersten Zeichens von chin. 金銅 *jin tong* "goldenes Kupfer" (*jin* "Gold"). Im *Xiyuji* ebenfalls *jin tong*. Aber einige Ausgaben (vgl. Fußnote 18 in Bd. 50, S. 230) haben statt *tong*: 剛 *gang*, also *jin gang* "Vajra" (wie auch in Lis Übersetzung "Diamond Wheel" [S. 64]).
27 *[bir] šïq* steht für chin. 一斛 *yi hu, hu* "a corn measure nominally holding ten pecks 斗 , but generally holding about five" (MATHEWS 2200); *šïq* selbst geht auf chin. 石 *shi* "a dry measure for grain" (MATHEWS 5813[b]) zurück.

Der Meister Tripiṭaka besichtigt Stūpas bei Puṣkalāvatī.

Ht 173 verso (**Abb. 15**) Chin. 230 b 6-8

(Z. 1-19 fehlen)[40]

20	ärtm[iš burxan-lar	]
21	nomla[	]
22	taγdïn [	]
23	uluγ sangram [	]
24	ymä o̧k [	]
25	iki yu̧z [	]
26	ol : bo [	]
27	burxan öngrä [	]

[Das ist der Ort, wo die vier] vergange[nen Buddhas die Lehre ge]pred[igt haben. In einem] großen Kloster, [vier oder fünf *li*] nördlich [der Stadt], [gibt es einen weiteren Stūpa], auch [errichtet von König Aśoka], zweihundert [Fuß hoch]. Dies [ist der Ort, wo der] Buddha Śākyamuni, als er] früher [ein Bodhisattva war, das Almosengeben praktiziert hatte...].

20 Bei den "vier vergangenen Buddhas" dürfte es sich um die vier letzten der "Sieben Buddhas" handeln, nämlich Krakucchanda, Kanakamuni, Kāśyapa und Śākyamuni (vgl. SH 414b, NAKAMURA 154b).
23 *uluγ sangram* "großes Kloster (skr. *saṃghārāma)*", chin. nur 伽藍 *qie lan*, eine der möglichen phonetischen Wiedergaben für skr. *saṃghārāma* (vgl. SH 225a); demzufolge ist *uluγ* "groß" eventuell ein Zusatz des atü. Übersetzers.

40 Die im Original noch vorhandene Z. 20 ist auf dem Photo leider nicht zu erkennen.

Der Meister Tripiṭaka hält sich in Udyāna am Fluß Śubhavastu auf.

Ht 174 recto (**Abb. 16**) Chin. 230 b 15-16

(Z. 1-19 fehlen)
20 [ ]*i* :
21 [ ]i
22 [ ]-ta
23 [ming tört yu̧z] sangram bir
24 [tümän säkiz min]g toyïn äryük
25 [ar]tap buz
26 [-ulup]i ymä
27 [san]g[ram]daqï nom

[Auf beiden Seiten des Flusses Śubhavastu] gab es [1400] Klöster [mit zehntausend (und) achttausen]d Mönchen, [jetzt aber sind die Klöster zer]stört, verfal[len], und [ ] die Kloster-Lehre [wurde in fünf verschiedenen Schulen gelehrt.]

24 *äryük* "es gab", chin. 昔有 *xi you* "früher gab es".
27 *[san]g[ram]daqï nom [ ]* "Kloster-Dharma (= Lehre)" steht für (僧)律儀 *(seng) lü yi* "Rules and ceremonies" (SH 301b).

Der Meister Tripiṭaka hält sich östlich von Manglaur auf.

Ht 174 verso (**Abb. 17**) Chin. 230 b 20-22

(Z. 1-19 fehlen)
20 '[ ]
21 munt[ ]
22 öngtü[n]
23 iki yu̧z äl[i]g [bärä]
24 apalali luu-n[ung quduγ-ïnga]
25 tägdi : '[ ]
26 aqïp ög[üz]
27 ögüz suvï k[i]*d*[in]

[Dies war der Ort, wo der Buddha von König Kali zerstückelt worden war, als er der Ṛṣi 'Geduld' in einem seiner früheren Leben war]. Ost[nördlich von der Stadt]

zweihundertfünfz[i]g [*li*] gelangte [der Meister zu der Quelle des] Drachen Apalāla, [die die Quelle des Flusses Śubhavastu war, der] floß [ ]. Der Flu[ß], das Wasser des Flusses [floß nach] W[est-Süden].

24 *apalali*, skr. *Apalāla* "n[ame] of a nāga king" (BHSD 45b, vgl. auch *Enc. of Buddh.* II, 1, S. 4a).

Ht 175 recto (**Abb. 18**) Chin. 230 b 26-29

(Z. 1-19 fehlen)

20 [ ]'
21 [ ]ta
22 [ ] yapïr
23 [-γaq a]dïrtlïγ köz
24 [-ünür ol bal]ïq küntün
25 [ ]t bärä
26 [ ]i taγ-qa
27 [tägdi : tü]käl bilgä

[Dreißig *li* den Fluß entlang war der Waschstein des Tathāgata, auf dem noch d]eutlich sicht[bar waren die Streifen seiner Robe]. Südlich [der Sta]dt, [400] Meilen, [gelangte er] zu dem Berg [Hiḍḍa. Das ist der Ort, wo der voll]kommen weise [Göttergott Buddha in einer seiner früheren Existenzen seinen Körper aufgeopfert hatte, um die Güte eines Yakṣa zurückzuzahlen, von dem er eine halbe Gāthā gelernt hatte].

22 f *yapïr[γaq]* "Blatt" entspricht chin. 葉 *ye* "Blatt", das hier aber "Streifen" (entsprechend dem nachfolgenden 文 *wen*) bedeutet, vgl. Li (S. 66): "the stripes of his robe".

25 *[ ]t bärä* "... Meile (= chin. *li*)". Der letzte Buchstabe des Zahlwortes kann nicht *-z* von *yüz* "hundert" sein, wie nach dem chin. "400" (auch im *Xiyuji*, vgl. Beal I, 123) zu erwarten ist. Man muß also Textverderbnis oder eine Variante annehmen.

26 *[ ]i taγ* "der Berg [Hiḍḍa]". chin. 醯羅山 *Xi luo shan*, nach *Datang xiyuji jiaozhu* S. 279: *Hiḍḍa*, *Heḍḍa* bzw. *Haḍḍa*, heute der Berg Kila. Vgl. Beal I, 95 Anm. 48.

Ht 175 verso (**Abb. 19**) Chin. 230 c 4-7

(Z. 1-20 fehlen)

21 b[a]l[ïq]
22 arbut[i]
23 idizi ot[uz]
24 tngri burxan [ ]
25 tngri-li ki[ši-li nomlayu]
26 yrlïqadï [ ]
27 barï yrlï[qamïšta]

[Nordöstlich von der] S[ta]d[t 30 *li* gehend, gelangte er zu dem Steinstūpa] Adbhut[a], seine Höhe [war] drei[ßig Fuß.] Der göttliche Buddha hatte [einst für] Götter und Men[schen den Dharma zu predigen] geruht. [Als der Buddha fort]zugehen geruh[te], [entstand plötzlich dieser Stūpa.]

21 *b[a]l[ïq]*, gemeint ist die Stadt Mungali, vgl. BEAL I, 121 Anm. 9, bei LI (S. 66): "Manglaur".

22 *arbut[i]*, chin. 遏部多 *e bu duo*, phonetische Wiedergabe von skr. *adbhuta* "supernatural, wonderful" (MW 19a), hier als Name des Stūpas verwendet, vgl. BEAL I, 127 (Höhe des Stūpas: 40 Fuß!). Skr. Dentale wurden bisweilen ins Atü. durch eine Mittlersprache als *r* übernommen, vgl. SHŌGAITO, *On the Routes*, S. 102; LAUT, *Buddh.*, S. 113 (hier das Beispiel *samar* aus skr. *samādhi*).

25 *tngri-li ki[ši-li]* "Götter und Men[schen]", chin. 人天 *ren tian* "Menschen und Götter", LI (S. 66): "for men and heavenly beings". Es wäre gewagt, aus diesem Fall weitreichende Folgerungen abzuleiten, doch kann man vermuten, daß bei aller Hochschätzung der menschlichen Existenz im Verständnis der Buddhisten dem atü. Übersetzer die Hintansetzung der Götter nicht behagte.

Meister Tripiṭaka besichtigt eine Holzstatue Maitreyas in Darada, der Hauptstadt Udyānas.

Ht 176 recto (**Abb. 20**) Chin. 230 c 12-14

(Z. 1-19 fehlen)

20 [ ]
21 [ ]gläyü
22 [ta]lal-qa

23 [tägdi] ymä šuvava
24 [-stu u]luγ balïqï
25 [ar]*q*u-ta
26 [uluγ sangram bar ärü]r : azusïn
27 [-ta]tünmiš maitri

[Mehr als tausend *li* weitergehend, erreichte er das Tal Ta]lal (= Darada). (Dort) nun [war die gr]oße Stadt (= Hauptstadt) [der] Śubhava[stu-Region]. In [diesem Ta]l [war ein großes Kloster. An] dessen Seite [gab es ein aus Holz gefertigtes Bildnis des Bodhisattvas] Maitreya.

21 Als Ergänzung käme vielleicht *[tägri]gläyü* "umgebend" in Frage, möglich wäre aber auch *[ta]playu* "annehmend" o.ä.
22 *[ta]lal*, chin. 達麗羅 *da li luo*, phonetische Wiedergabe von skr. *Darada* (MW 470a), heute Dārel (vgl. BEAL I, 134).
23 *ymä* "nun", chin. 即 *ji* "immediately; now. Then; accordingly" (MATHEWS 495).
23 f *šuvava[stu]*, skr. *Śubhavastu* (BEAL I, 126 Fußn. 24: Swat), im chin. Text: "Udyāna", vgl. BEAL I, 134.
24 *[u]luγ balïq* "große Stadt", chin. 都 *du* "the metropolis" (MATHEWS 6500).
25 *[ar]qu* "[Ta]l", Entsprechung für chin. 川 *chuan* "Fluß, Strom" (vgl. MATHEWS 1439), dazu vgl. UW 199 a (andere Belege aus der Xuanzang-Biographie).
26 *azu* "Seite", Wiedergabe von chin. 側 *ce* "the side" (MATHEWS 6757), vgl. TOALSTER, S. 180 f (zu Z. 127)

Südlich der Stadt Udakakhaṇḍa überschritt Meister Tripiṭaka den Indus.

Ht 176 verso (**Abb. 21**)		Chin. 230 c 18-20
(Z. 1-19 fehlen)		
20	oy [	]
21	tïnlγ [	]
22	tangs[uq ärdini	]
23	ulatï šrir s[	]
24	käčgäli qïl[	]
25	olar-nïng [kimisi	]
26	aqtarïp [	]
27	bo ögüz ü[zä	]

[Giftige Drachen, schlechte] Lebewesen, [viele hatten in diesem Fluß (= Indus) ihre] Höhlen. [Wer auch immer mit indischen] wunder[baren Juwelen, mit seltenen Blumen] oder mit Reliquien [den Fluß] zu überqueren sich ansch[ickte], dessen [Boot] kenterte [und sank sicherlich. Nachdem er] diesen Fluß [überquert hatte, gelangte der Meister nach Takṣaśilā.]

20 *oy* könnte, falls die Lesung zutrifft, Übersetzung von chin. 窟 *ku* "Höhle, Loch" sein.
22 *tangs[uq]* "wunder[bar]", chin. 奇 *qi* "seltsam, wunderbar".
23 *ulatï* "oder", chin. 及 *ji* "when, as long as, or, such as, and" (MATHEWS 468[a]).
23 *šrir* "Relique (skr. *śarīra*)" chin. 舍利 *she li* = skr. *śarīra*, vgl. SH 279 a.
24 *qïl[ ]* wäre vielleicht zu *qïl[ïnmïšta]* "wenn man sich anschickte" zu ergänzen.
26 *aqtar-* "kentern", chin. 覆 *fu* "id." (UW 74 f: *agtar-*, diese Bedeutung kommt jetzt hinzu. K. RÖHRBORN schrieb: "In der Bedeutung 'umwenden' schlecht belegt.").

Ht 177 recto (**Abb. 22**) Chin. 231 a 1-4

(Z. 1-19 fehlen)

20 [ ]si
21 [ba]*lïq*
22 [ ] : yänä
23 [ta]ɣdïnqï simin
24 [ögüz]üg käčip öngtün
25 [i]ki yuz bärä
26 [ü]läkä
27 [ ]ltatï nägül

[Von hier aus mehr als 700 *li* nach Südosten war] die Stadt [Siṃhapura]. Wieder [in der nö]rdlichen Region [von Takṣaśilā] überquerte er den [Indus-Fluß]. Ost[südlich weitergehend z]weihundert *li*, [traf er auf das Große Stein-Tor. Dies war der Ort, wo vormals Prinz Mahāsattva seinen Körper geopfert hatte, um eine hungrige Tigerin zu füttern].

21 *[ba]lïq* "Stadt", chin. 國 *guo* "Land, Gebiet".
23 *[ta]ɣdïnqï simin* "[nö]rdliche Region" (*sim* von skr. *sīmā* "Grenze"), chin. 北界 *bei jie* "id.".

26 Falls, wie getan, zu *[ü]läkä* ergänzt werden kann, ließe sich das Wort *ula* "Wegzeichen" mit der Variante *ülä* (SHŌGAITO, *Avadānas,* 76, Z. 80) als Äquivalent für chin. 門 *men* "Tor" denken.
27 *[ ]ltatï* müßte die Entsprechung für chin. 飤 *si* "to feed; to nourish" (MATHEWS 5587) sein.
27 Das Pendant zu *nägül* "wie" sehe ich im chin. Text nicht.

Ht 177 verso (**Abb. 23**) Chin. 231 a 7-9

(Z. 1-19 fehlen)
20 k[ ]
21 -ta k[ ]
22 ärtip [ ]
23 ötrü kašm[ir]
24 kašmir-daqï u[luγ ögüznüng]
25 kidinintä [ ]
26 ol : a[nta yuz sangram biš]
27 ming toyï[n birlä]

[Weiter nach Südosten gefährliche Berge übersteigend und eiserne Brücken] überquerend [gelangte er] dann [mehr als tausend li weiter nach] Kaśm[īra]. Westlich eines gr[oßen Flusses] in Kaśmīra war [die Hauptstadt]. D[ort waren hundert Klöster mit fünf]tausend Mönch[en].

22 *ärt-*, chin. 度 *du* "überqueren, passieren".
23, 24 *kašmir* = skr. *Kaśmīra.*
25 *kidin* "Westen", chin. 西 *xi* "id.".

Ht 178 recto (**Abb. 24**) Chin. 231 a 12-15

(Z. 1-19 fehlen)
20 [ ]'
21 [ ]uč
22 [ ]la
23 [ ] aytï
24 [ ]-lar
25 [ ]-kä

26 [ ]ı äšidm[ät]ük
27 [k]älmiš ol :

[Nachdem er in das Steinerne Tor eingetreten war, passierte er viele Klöster und verehrte die Buddhabildnisse. Er erreichte ein Kloster. Das Kloster hieß Huṣkara. Darin des Nachts träumten alle Mönche von einer Gottheit, die] sprach: ["Dieser Gast-Mönch ist aus Mahācīna gekommen. Er wünscht die Schriften in Indien zu studieren, die heiligen Stätten zu besuchen und] Nicht-Gehörtes [zu erfahren. Er ist ge]kommen [wegen des Dharma]."

23 *aytï* "sprach", chin. 曰 *yue* "id.".
24 *-lar*, Pluralsuffix, im Chin. nicht ausgedrückt, könnte sich auf 經 *jing* "Sūtra, Schrift" beziehen.
26 *äšidm[ät]ük* "Nicht-Gehörtes", chin. 未聞 *wei wen* "id.".

Ht 178 verso (**Abb. 25**) Chin. 231 a 18-21

(Z. 1-19 fehlen)
20 s[ ]
21 -lar '[ ]
22 q̈ač [kün]
23 ula[ ]
24 bir yoč[a]n [ ]
25 atlγ ilig [ ]
26 xan bašïn [ ]
27 -in q̈uvraγ [ ]

[Im Morgengrauen kamen die Mönche, diese Sache zu berichten, und sie verehrten (den Meister) mit höherer Wertschätzung]. Einige [Tage danach näherte er sich der königlichen Stadt und erreichte ein Gästehaus], ein Yojana [von der Stadt entfernt]. Der [ ] genannte König, mit dem [ ]*xan* an der Spitze [ ] die (Mönchs)gemeinde [kamen, den Meister zu begrüßen].

22 *qač [kün]* "einige (ED 589b) [Tage]", chin. 數日 *shu ri* "id.".
23 *ula[ ]* : vielleicht Wiedergabe von chin. 漸近 *jian jin* "sich nähern", vgl. *ula-* "to join" (ED 126b).
24 *bir yoč[a]n* "ein Yojana", chin. 一由旬 *yi you xun* "id.", *you xun* ist die phonetische Wiedergabe von skr. *yojana*, vgl. SH 197b.

25 In der vorangehenden Zeile muß, *atlγ* "genannt" folgend, der Name des Königs gestanden haben. Das ist aber nicht der Fall im chin. Text, wo nur vom "König" die Rede ist.
26 Für *xan bašïn* läßt sich keine Entsprechung im chin. Text finden.
27 *quvraγ* "(Mönchs)gemeinde", chin. 僧 *seng* "Saṃgha".

Der Meister Tripiṭaka hält sich im Kloster Jayendra der Hauptstadt auf.

Ht 179 recto (**Abb. 26**) Chin. 231 a 25-27

(Z. 1-19 fehlen)
20 [ ]
21 [kiš]i-lär
22 [ ]üg
23 [sa]m[t]so ačari ayït
24 [ ] tïdïγsïz söz
25 [kaš]mir xanï ärtingü
26 [sävindi samts]o ačari
27 [ ]γuš-ïn kälti :

[Am folgenden Tage wurde er zum Palast eingeladen, um Geschenke zu empfangen; große Verdienste habende Mönche, Saṃghakīrti und etwa zehn andere Person]en, [waren eingeladen, ihn zu begleiten. Nach dem Mahl bat der König ihn zu predigen, und er ließ] den Meister Tripiṭaka [diskutieren. Über seine] ungehinderte Rede[kraft war] der König von [Kaś]mīra sehr [erfreut]. Der Meister [Tripiṭak]a war [aus weiter Ferne] gekommen.

21 Falls die Identifizierung dieser Zeile stimmt, ist hier die Übersetzung von chin. 數十人 *shu shi ren* "etwa zehn Personen" anzunehmen.
23 Wie *ayït* zu ergänzen ist, bleibt unklar, vermutlich ist es die Übersetzung von chin. 論難 *lun nan* "diskutieren".
24 f *tïdïγsïz söz[lämäk küči]* (so zu ergänzen?) hat keine Vorlage im Chin.
25 *[kaš]mir xanï* "der König von [Kaś]mīra", chin. nur 王 *wang* "König".
27 Die Lesung von *[ ]γuš-ïn* ist ganz unsicher.

Bericht über die Begegnung Tripiṭakas mit Saṃghakīrti.

Ht 179 verso (**Abb. 27**) Chin. 231 b 2-5

(Z. 1-19 fehlen)

20 k[ ]
21 yaq̈[ ]
22 samt[so]
23 birgäli uɣrat[ï]
24 ol ačari tü[ ]
25 küči küsün[i]
26 näčä kävi[l]
27 idiš bultač[ï]

[Er (d.i. Saṃghakīrti) liebte Weise und ehrte Gelehrte. Da der Meister ein hoher Gast war, widmete er ihm seine Gunst. Der Meister nun richtete den Sinn, er studierte Tag und Nacht ohne Ermüdung. Der Meister] Tripiṭa[ka] wollte (= bat), daß [Saṃghakīrti Deutungen zu allen Śāstras] gibt. Da jener Meister [fast 70 Jahre alt war], war er an Kraft und Stärke geschwächt, [aber er war glücklich], eine [spirituelle] Kapazität gefunden zu haben.

27 *idiš* "Gefäß" ist die genaue Entsprechung für chin. 器 *qi* "id.", hier aber steht es in der Bedeutung "capacity; ability" (MATHEWS 549[a]), und zwar im Sinne von "Fähigkeit (habend)". LI (S. 70) übersetzt dieses Wort zusammen mit dem vorangehenden 神 *shen* durch "intelligent pupil". Vgl. deutsch: "Er ist eine Kapazität."
27 *bul-* "finden" könnte Äquivalent für chin. 逢 *feng* "treffen" sein.

Ht 180 recto (**Abb. 28**) Chin. 231 b 8-10

(Z. 1-18 fehlen)

19 [ ]n
20 [ ] *a*čari
21 [ü]k[ü]š
22 [qa]m[a]ɣ [quvr]aɣ-q̈a
23 [ ] bo tavɣač
24 [toyïn] biliglig
25 [ ]ur-mn bo
26 [mun]tada ärtdäči
27 [ ] bo muntaɣ

[Der alte] Meister (d.i. Saṃghakīrti) [war sehr zufrieden und pries ihn aufs äußerste. Er sprach] zu der [ga]n[z]en [Gem]einde: "Dieser chinesische [Mönch] hat [ein solch großes] Wissen, [daß niemand] unter [die]sen ihn übertrifft. [Mit] diesem derartigen [Wissen könnte er ein wahrer Nachfolger der beiden Brüder Vasubandhu und Asaṅga sein].

20 *ačari* "Meister, Lehrer" (skr. *ācārya*) steht hier für chin. 公 *gong*, vgl. HN 306a: "'Herr'. Wie das Wort kung als Titel (Sir, Mr. oder ähnlich) bei weltlichen Personen gebraucht wird, so wendet man es auch auf Mönche an: 'Ehrwürden, Herr'."
25 *[ ]ur-mn* scheint ohne chin. Vorlage zu sein, vielleicht ist es ein Einschub: "ich bin erstaunt" o.ä.

Ht 180 verso (**Abb. 29**) Chin. 231 b 16-18

(Z. 1-19 fehlen)

20	-lar [	]
21	bilm[	]
22	ärtm[iš] b[	]
23	sanggavišay ač[ari	]
24	oqšamazlar ä[rti	]
25	šankavasi [ačari	]
26	uluγ türlüg [	]
27	kögädtürmiš [	]

(Es ist von sechs Mönchen im Kloster des Saṃghakīrti die Rede:) [An] Wissen übertrafen sie [die anderen Mönche. Dem] Me[ister] *Saṃghaviṣaya [an Weisheit] glichen sie nicht. [Als sie hörten, daß der Meister in so] großartiger [Weise von dem alten Meister] gelobt wurde, [wurden sie von Eifersucht erfaßt und versuchten, dem Meister schwierige Fragen zu stellen.]

23 *sanggavišay ač[ari]* "Me[ister] *Saṃghaviṣaya", im chin. Text: Saṃghakīrti, wiedergegeben nicht durch Umschrift, sondern durch Übersetzung: 僧稱 *Seng cheng*, wo *seng* die übliche Wiedergabe von skr. *saṃgha* und *cheng* von skr. *kīrti* ist. Warum stattdessen der atü. Übersetzer die obige Restitution der Skr.-Form vorgenommen hat, ist unklar, zeigt aber, daß er, in diesem Fall zumindest, nicht ausreichend informiert war.
24 *oqša-* "'to resemble'" (ED 97a), hier offenbar Entsprechung für chin. 及 *ji* "heranreichen".

25 *šankavasi* gibt skr. *Śaṇakavāsa* wieder, hier vermutlich ein Zusatz des atü. Übersetzers nach einer mir unbekannten Vorlage, denn die Biographie erwähnt ihn an dieser Stelle nicht. Über ihn schreibt Xuanzang in seinem *Xiyuji* (nach BEAL I, 53): "Śaṇakavâsa was the disciple of Ânanda. In a former existence he had given the priests garments made of the *Śaṇaka* plant (*fibre*), on the conclusion of the rainy season."

26 Es ist möglich, daß sich *uluγ türlüg* "großartig" auf den alten Mönch bezieht, der im chin. Text 大匠 *da jiang* genannt wird, von LI (S. 71) als "old teacher" übersetzt.

27 *kögädtür-* "loben, preisen", vgl. BT XIII Anm. 13.66-69 (S. 96), chin. 褒揚 *bao yang* "id.".

Ht 181 recto (**Abb. 30**) Chin. 231 b 22-24

(Z. 1-19 fehlen)

20 [ ]-lar
21 [ ]rtat
22 [larï]γ tilti :
23 [gantar atlγ il]ɪ̈äki kaniški
24 [ilig burxan-nïng] nirvan-q̈a
25 [tör]t yu̧zünč
26 [yïlïnta ar]xant tïltaγïn
27 [-ta]-larïγ ötünüp

[Er (d.i. Madhyāntika) errichtete 500 Klöster und] bat herbei [allerlei Weise und Heilige, in ihnen zu weilen. König] Kaniṣka im [Gandhāra genannten R]eich hat [im vie]rhundertsten [Jahr nach dem Eingehen Buddhas] ins Nirvāṇa [auf] Bitten des [Ar]hants [Pārśva 499 Mönche] herbeigebeten.

22 *tilti*, lies *tiläti*, Vergangenheitsform von *tilä-* "wünschen", chin. 召 *zhao* "herbeirufen".

23 Über Kaniṣkas Gespräche mit Pārśva vgl. Xuanzangs *Xiyuji*, BEAL I, 151 ff.

26 Chin. 脇尊者 *xie zun zhe* = skr. *Pārśva*, vgl. SH 266a.

Ht 181 verso (**Abb. 31**) Chin. 231 c 1-3

(Z. 1-19 fehlen)

20 -ïγ [ ]
21 grant [ ]

22 sav ä[ ]m[ ]
23 kaniški il[ig]
24 üzä ptr*un*[ ]
25 üzä uẓ[ik (?)]
26 q̈aš qamtsi [uluγ]
27 stup itip '[ ]

(Über die Werke, die die von Kaniṣka eingeladenen Mönche verfaßt haben:) [Alles zusammen waren es 300 000] Stanzen, [960 000] Wörter. Kön[ig] Kaniṣka [ließ die Schriften] auf Platten aus [rotem Kupfer eingravieren, in einen] Jade-Behälter [einschließen und] errichtete [für ihn einen großen] Stūpa.

21 *grant* = skr. *grantha* "... an artificial arrangement of words (esp. of 32 syllables = *śloka*), verse" (MW 371a), vgl. BT VIII A 182 Fußn., chin. 頌 *song* "Gāthā (...) stanzas" (SH 418b).
22 *sav* "Wort", chin. 言 *yan* "id.".
23 *kaniški il[ig]* "Kön[ig] Kaniṣka", im chin. Text der Biographie nur *wang* "König", im *Xiyuji* dagegen "König Kaniṣka", vgl. BEAL I, 156: "Kanishka-râja forthwith ordered these discourses to be engraved on sheets of red copper. He enclosed them in a stone receptacle, and having sealed this, he raised over it a *stûpa* with the Scriptures in the middle."
24 *ptrun[ ]* für chin. 鍱 *ye* "thin plated of metal" (MATHEWS 7320) hängt irgendwie mit skr. *pattra*, u.a. "... any thin leaf or plate of metal or goldleaf" (MW 581b), zusammen.
26 Chin. Biographie und *Xiyuji* haben übereinstimmend 石函 *shi han* "Stein-Behältnis", um so bemerkenswerter ist es, daß der atü. Übersetzer *qaš* "Jade" hat. Das atü. Wort für "Behälter" läßt sich von chin. 龕子 *kan zi* herleiten, vgl. DTS 416 a, oder von dem hier gebrauchten *han* (子 *zi*).

Ht 182 recto (**Abb. 32**) Chin. 231 c 8-9

(Z. 1-19 fehlen)
20 [b]o
21 [ ]
22 [ ]:
23 [öngtün kün]tün bulung
24 [ini]p suv käčip :
25 [ ] yorïp :

26 [tak]i-q̈a tägdi :
27 [ ] balïq̈ ymä

[Von hier aus in südöstlich]er Richtung [Berge herabsteig]end, Wasser überquerend gelangte er, [700 *li*] gehend nach [Ṭakk]a. Die Stadt [Lampaka] und [weiter bis zu diesem Land ...]

23 *bulung* ist hier ohne chin. Vorlage, die 方 *fang* sein müßte.
26 *[tak]i*, chin. 磔迦國 *li jia guo* "Region Ṭakka", vgl. *Xiyuji*, BEAL I, 165 ff.
27 *[ ] balïq*, in der chin. Biographie: 藍波 *lan bo*, im *Xiyuji*: 藍波國 *lan bo guo*. Ist dies wiederum ein Hinweis darauf, daß der atü. Übersetzer bei der Übersetzung der Biographie das *Xiyuji* herangezogen hat?

Ht 182 verso (**Abb. 33**) Chin. 231 c 13-15

(Z. 1-19 fehlen)
20 k[ ]
21 tap[ïγčï]
22 ol balï[q ičintä]
23 toyïn-larï q̈am[aγ]
24 öngrä vasuba[ndu bodistv bo]
25 sangram-da [ ]
26 atlγ šastr-[ïγ yaṛatmïš anïng]
27 azu-sïnta ik[i yu̧z]

(Meister Tripiṭaka verbrachte eine Nacht in einem Kloster von Häretikern außerhalb von Jayapura:) [Zu dieser Zeit waren dort an Leuten mehr als 20. Einige Tage später erreichte er die Stadt Śākala. In] jener Stadt [war ein Kloster], dessen Mönche ins[gesamt mehr als 100 waren]. Vordem [hatte Bodhisattva] Vasuba[ndhu] in [diesem] Kloster [das Paramārtha-satya] genannte Śāstra [verfaßt]. Neben ihm (d.i. dem Kloster) [gab es einen Stūpa], zwe[ihundert Fuß hoch].

21 *tap[ïγči]* ist wahrscheinlich Wiedergabe von chin. 徒侶 *tu lü* "Nachfolger, Schüler", wo *tu* auch "Diener, Sklave" bedeutet.
23 *toyïn-larï*, chin. 僧徒 *seng tu* "Mönche".
24 *vasuba[ndu]*, chin. 世親 *shi qin* "Vasubandhu" (SH 147b).
27 *azu* "Seite", vgl. Anm. zu Ht 176 recto 26.

HT 183 recto (**Abb. 34**) Chin. 231 c 20-21

(Z. 1-19 fehlen)

20 [ ]
21 [ ]da
22 [ ] qamïš
23 [ ] üküš ärdi : :
24 [ ]-nïng šabi-sï
25 [ ] arïγ̈ïnta
26 [ ] köl-nüng
27 [küntün bulungï]nta ïntïn

(In der Nähe der Stadt Narasiṃha erreichte der Meister Tripiṭaka einen großen Wald, wo er einer Gruppe von 50 Räubern begegnete:) [An dornigen] Büschen gab es [in diesem Morast] viele. Der Novize des [Meisters Tripiṭaka sah], daß es im Dickicht [der dornigen Büsche] im [Süden] des [Morast]sees [eine zum] anderen [Ufer führende Furt gab.]

22 *qamïš* "'reed, cane, rush', and the like" (ED 628b) ist die Entsprechung für eine der chin. Morastpflanzen (so nach der Variante in Fußn. 39 statt 蓬 *feng*) 逢棘蘿蔓 *peng ji luo man*, von LI (S. 73) raffend als "thorny bushes" übersetzt.

HT 183 verso (**Abb. 35**) Chin. 231 c 24-26

(Z. 1-19 fehlen)

20 -du[ ]
21 ąrtu*q*[ ]
22 kötürü*p* [ ]
23 yirkä bar[ ]
24 üküš kiši-lär [ ]
25 täzip ïγač [ ]
26 ötrü samts*o* [ačari köl(?)]
27 -kä barïp : q̈a[maγ]

Mehr [als 80 Mann kamen zusammen, ein jeder] trug [Waffen], sie ging[en schnell] zu dem Ort, [wo die Räuber waren. Als die Räuber die] vielen Menschen [sahen], flohen sie [in den] Wald. Dann ging [Meister] Tripiṭaka zu [dem Morastsee] und [befreite] al[le Leute].

21 *ạrtuq* "mehr" ist vielleicht Wiedergabe von chin. 餘 *yu* "id.".

22 *kötür-* "emporheben, tragen" ist hier das Pendant zu chin. 將 *jiang* "mit sich führen".

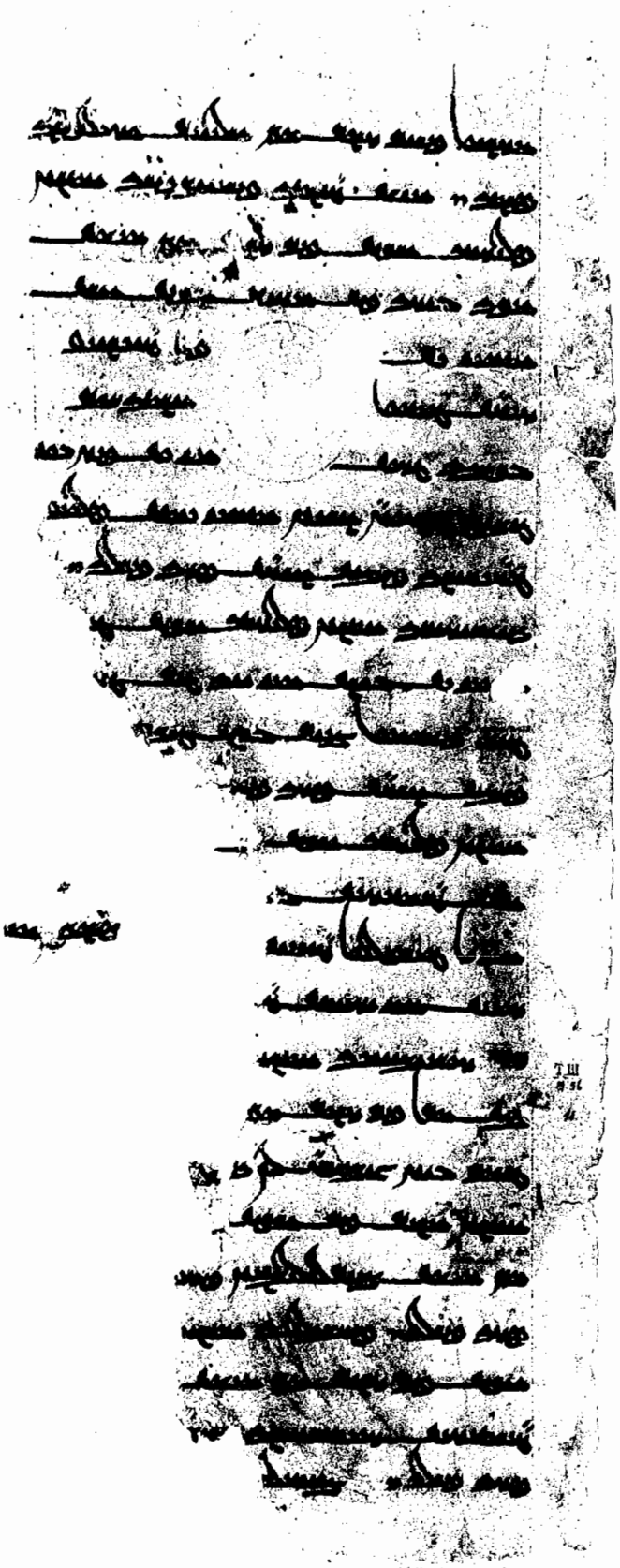
26 *ötrü* "dann" ist gegenüber der chin. Vorlage ein Zusatz des atü. Übersetzers.

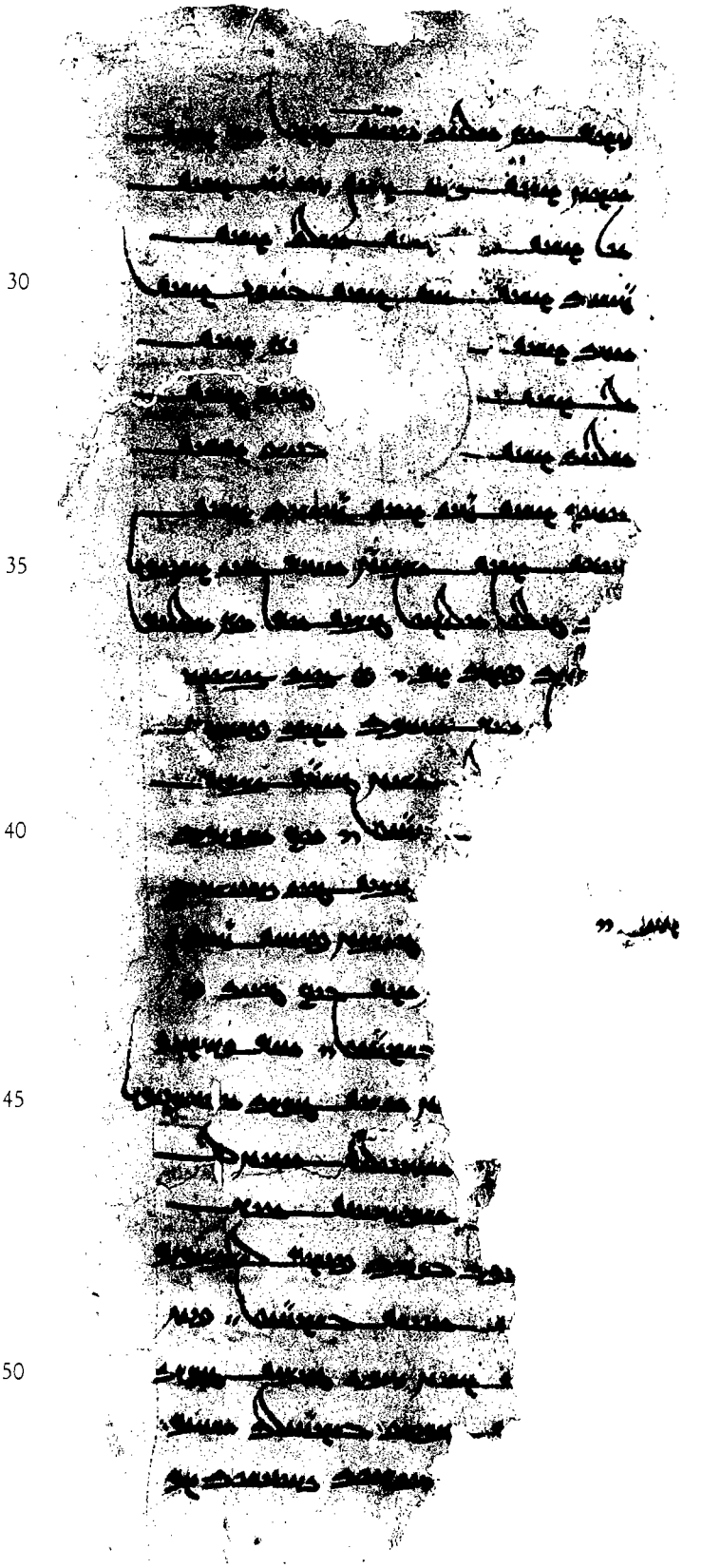
Verzeichnis der Abkürzungen

AoF	*Altorientalische Forschungen.*
BEAL	S. BEAL, *Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World,* I-II, London 1884.
BHSD	F. EDGERTON, *Buddhist Hybrid Sanskrit. Grammar and Dictionary.* Vol. 2: *Dictionary.* New Haven 1953.
BT VI	G. SCHMITT, TH. THILO, in Zusammenarbeit mit T. INOKUCHI, *Katalog chinesischer buddhistischer Textfragmente*, Band 1, Berlin 1975 (Berliner Turfantexte VI).
BT VIII	G. KARA, P. ZIEME, *Die uigurischen Übersetzungen des Guruyogas "Tiefer Weg" von Sa-skya Paṇḍita und der Mañjuśrīnāmasaṃgīti*, Berlin 1977 (Berliner Turfantexte VIII).
BT XIII	P. ZIEME, *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren*, Berlin 1985 (Berliner Turfantexte XIII).
DTS	V.M. NADELJAEV, D.M. NASILOV, È.R. TENIŠEV, A.M. ŠČERBAK, *Drevnetjurkskij slovar'*, Leningrad 1969.
ED	G. CLAUSON, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford 1972.
Enc. of Buddh.	*Encyclopaedia of Buddhism*, hrsg. von G.P. MALALASEKERA, Colombo 1961 ff.
HIRAKAWA II	A. HIRAKAWA, *Index to the Abhidharmakośabhāṣya (Taisho Edition),* P. 2: *Chinese-Sanskrit*, Tokio 1977.
HN	H. HACKMANN, J. NOBEL, *Erklärendes Wörterbuch zum chinesischen Buddhismus. Chinesisch-Sanskrit-Deutsch*, Leiden 1951-1954.
IBK	*Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū (Journal of Indian and Buddhist Studies).*

KUDARA-ZIEME	K. KUDARA, P. ZIEME, *Fragmente zweier unbekannter Handschriften der uigurischen Xuanzang-Biographie*, in: AoF 11 (1984), 136-148.
LAUT, *Buddh.*	J.P. LAUT, *Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler*, Wiesbaden 1986.
LI	LI YUNG-HSI, *The Life of Hsuan-tsang*, Peking 1959.
MATHEWS	R.H. MATHEWS, *Chinese-English Dictionary,* Cambridge/Mass. ^{12}1972.
MW	M. MONIER-WILLIAMS, A Sanskrit-English Dictionary, Oxford 1899.
NAKAMURA	H. NAKAMURA, *Bukkyōgo daijiten* [Großes Wörterbuch der buddhistischen Termini], Tokio 1975 (3 Bde, Neudruck).
SH	W.E. SOOTHILL, L. HODOUS, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms,* London 1937.
SHŌGAITO, *Avadanas*	M. SHŌGAITO, *Drei zum Avalokiteśvara-sūtra passende Avadānas*, in: J.P. LAUT und K. RÖHRBORN (Hrsgg.), *Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung*, Wiesbaden 1988, 56-99.
SHŌGAITO, *On the Routes*	M. SHŌGAITO, *On the Routes of the Loan Words of Indic Origin in the Old Uigur Language*, in: Journal of Asian und African Studies 15 (1978), 79-110.
TEKIN, *Buddh. Uig.*	Ş. TEKIN, *Buddhistische Uigurica aus der Yüan-Zeit.* Teil I: *HSIN tözin oqidtači nom.* Teil II: *Die Geschichte von Sadāprarudita und Dharmodgata Bodhisattva*, Budapest 1980.
TEZCAN X	S. TEZCAN, *Eski Uygurca Hsüan-Tsang Biyografisi. X. Bölüm*, Ankara 1975.
TOALSTER	J.P.C. TOALSTER, *Die uigurische Xuan-Zang-Biographie. 4. Kapitel mit Übersetzung und Kommentar*, Inaugural-Dissertation, Gießen 1977.
TUGUŠEVA	L.JU. TUGUŠEVA, *Fragmenty ujgurskoj versii biografii Sjuan'-Czana*, Moskau 1980.
UW	K. RÖHRBORN, *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*, Wiesbaden 1977 ff.
WOGIHARA	U. WOGIHARA, *Sanskrit-Chinese-Japanese Dictionary*, Tokio 1979 (Nachdruck).

Faksimiles





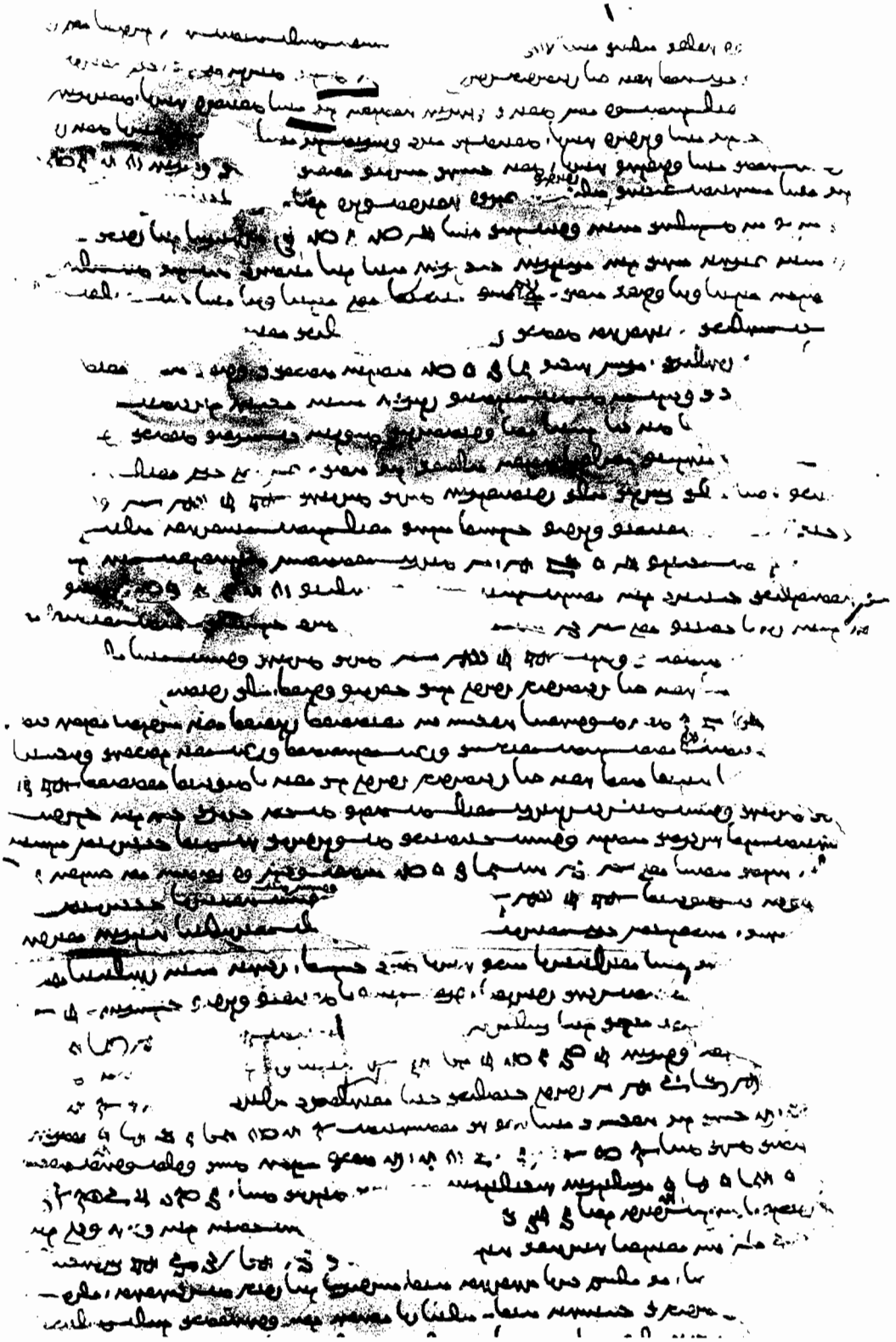


Abb. 3



Abb. 5



Abb. 6



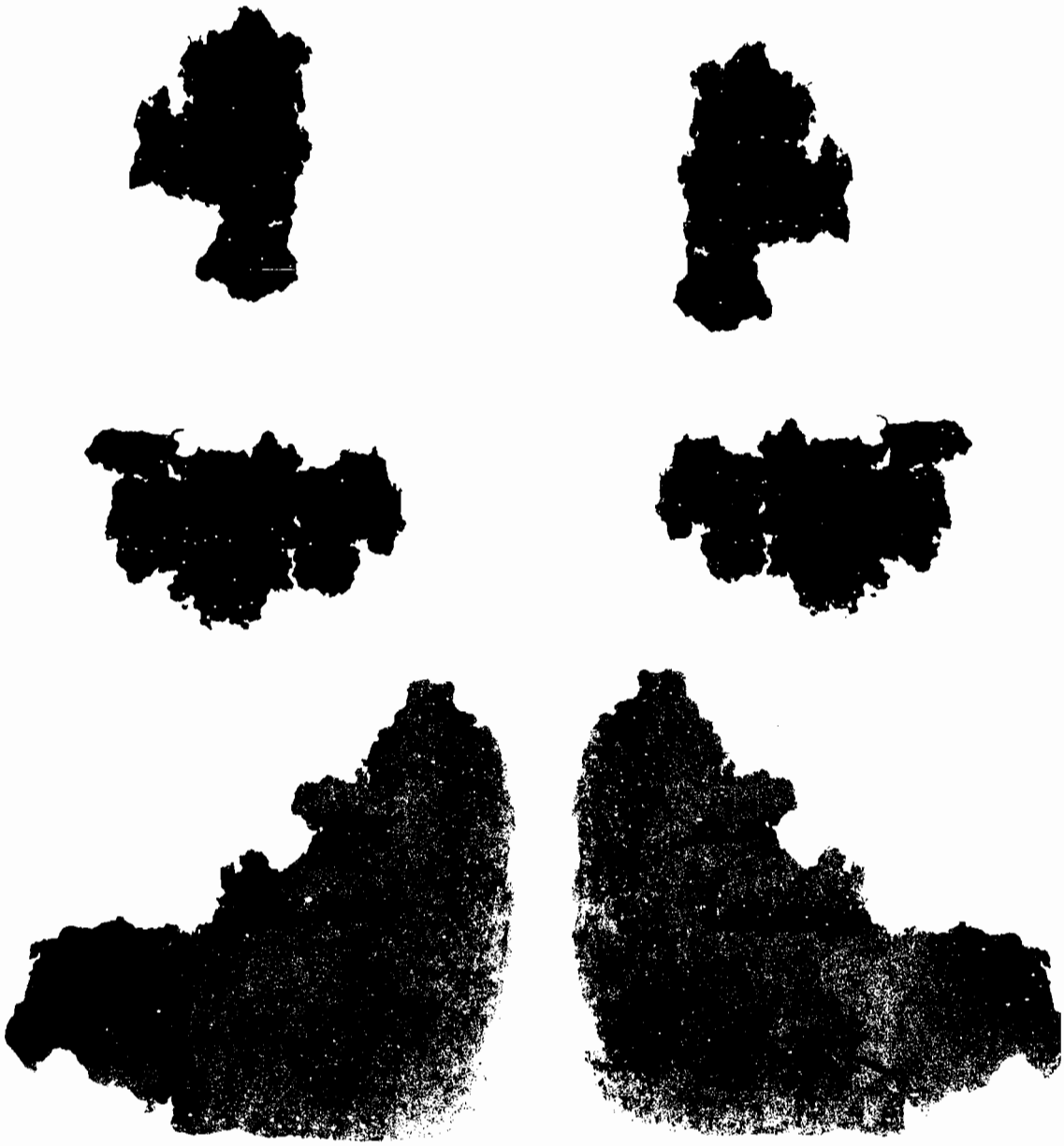


Abb. 9

Abb. 8



Abb. 10 und 11





Abb. 12 und 13



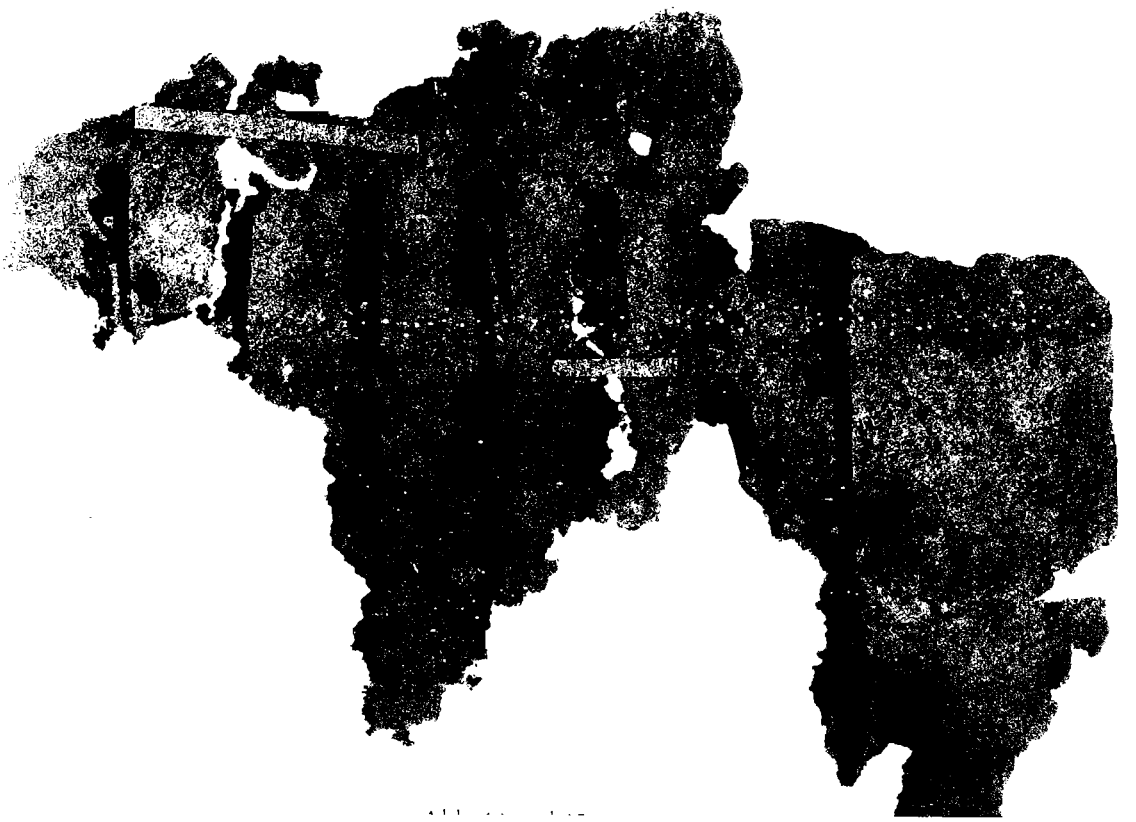




Abb. 16 und 17





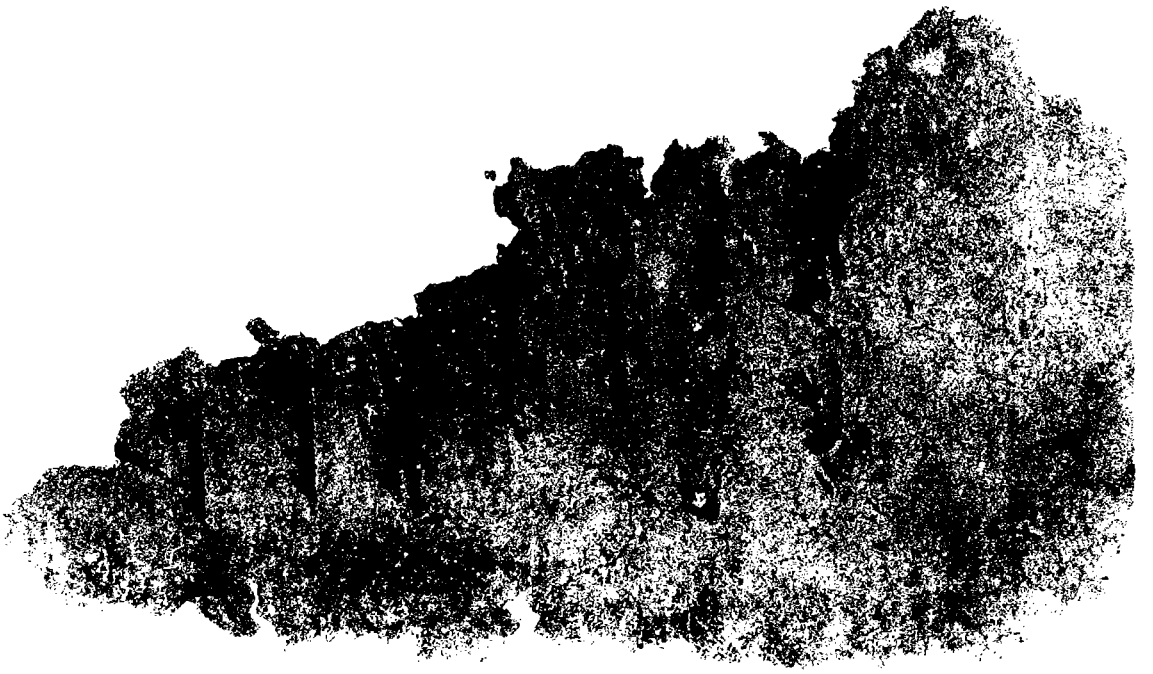
Abb. 18 und 19



Abb. 20 und 21



Abb. 22 – Abb. 23



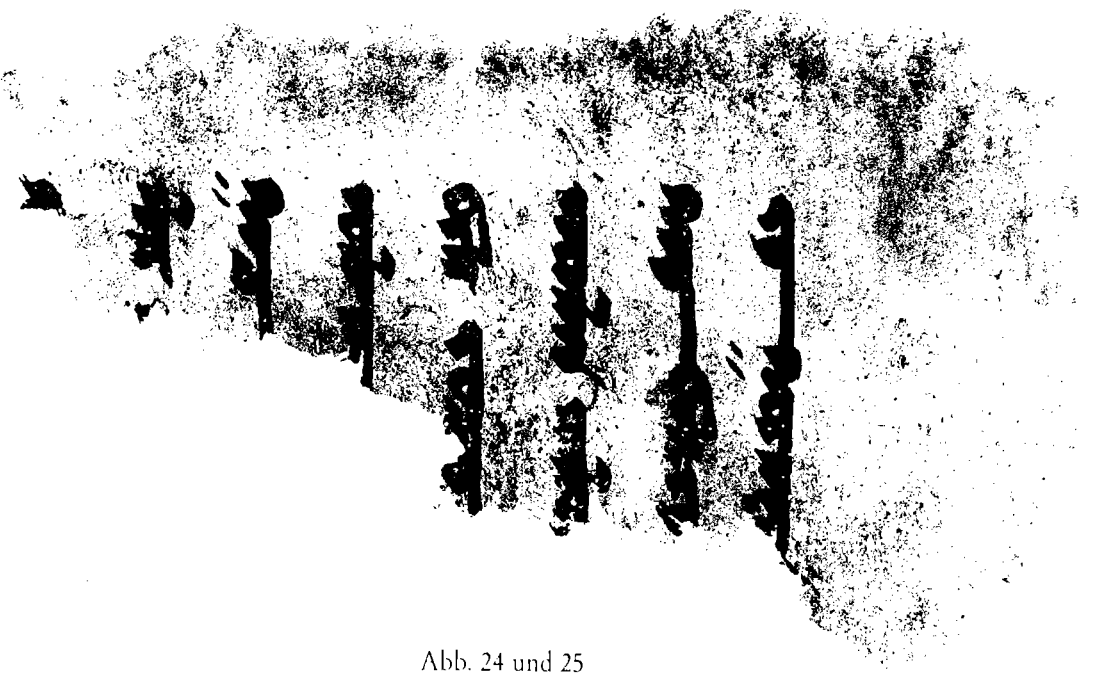


Abb. 24 und 25



Abb. 26 und 27



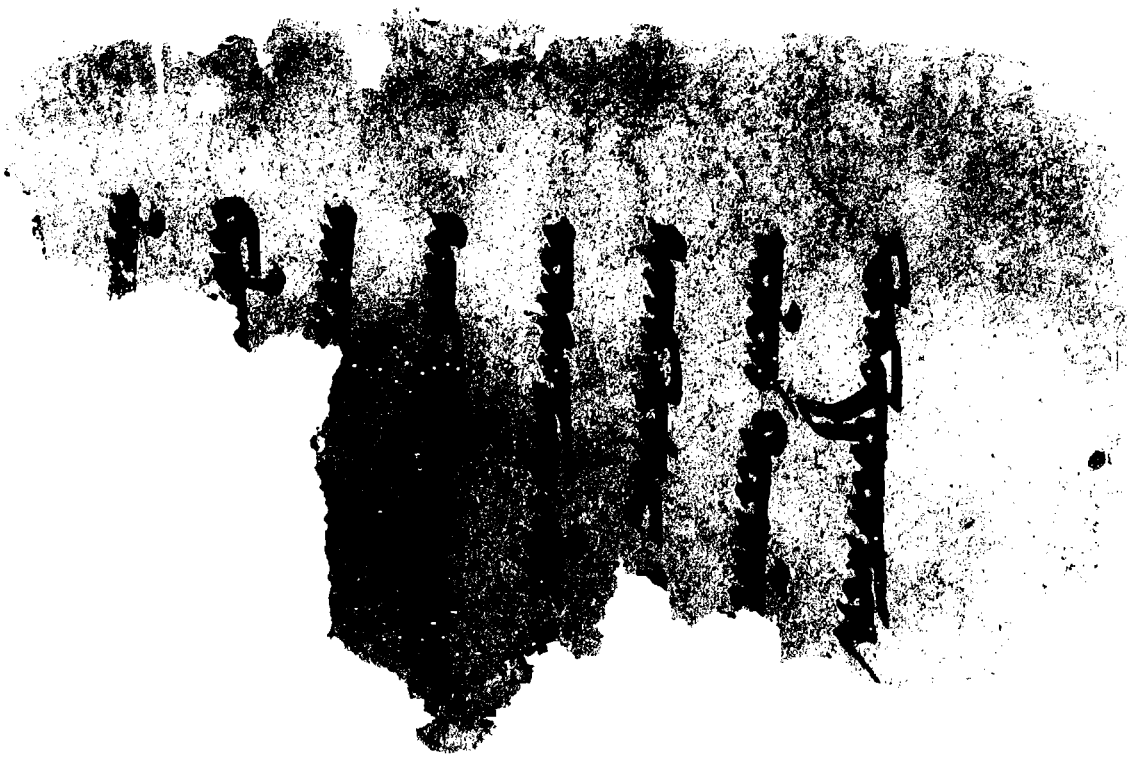


Abb. 28 und 29



Abb. 30 und 31



Abb. 32 und 33



Abb. 34 und 35