Die uigurische Überlieferung der Legende von der Gründung des Tempels *Baimasi*[*]

Yukiyo Kasai

1. Einleitung

Die Einführung des Buddhismus zählt zweifellos zu den bedeutendsten Ereignissen in der chinesischen Geschichte, über das dementsprechend auch in verschiedenen Erzählungen und Legenden berichtet wurde.[1] Man tendierte dazu, daß der Buddhismus möglichst früh nach China gelangt sein sollte, um gegenüber den Daoisten einen chronologischen Vorteil zu haben. Man kann davon ausgehen, daß einige Erzählungen nicht als historische Berichte anzusehen sind, sondern eben Legenden sind. Dennoch ist nicht auszuschließen, daß in einigen auch historische Tatsachen widergespiegelt sind. Dazu gehört die Legende, der zufolge der Buddhismus zur Zeit des Kaisers Ming des Östlichen Han-Reichs (Hanming 漢明) nach China gelangte. Da sie auch zu einer der frühesten Nachrichten über den Buddhismus in China gehört, haben sich viele Forscher mit der Hanming-Legende beschäftigt, um ihre genaue Abfassungszeit und ihre Historizität zu eruieren.[2] Nach diesen Forschungen kann diese nicht als historische Wahrheit betrachtet werden, aber unbestritten ist, daß sie für die buddhistische Tradition eine wichtige Rolle spielt.

Bisher kannte man nur chinesische Quellen, die uns ausführlich über die Hanming-Legende unterrichten. Das hier vorgelegte uigurische Fragment belegt, daß die Legende auch bei den Uiguren tradiert wurde. Wie unten erörtert wird, kann man aus diesem auch auf einen Einfluß des Dunhuang-Buddhismus bei den Uiguren schließen, auf den bereits K. Kudara, zu dessen Gedenken auch mein Beitrag verfaßt wurde, hingewiesen hatte.

Wo sich das Original des Textes befindet, ist unbekannt. Mir steht nur das Foto aus dem Nachlaß von Nobuo Yamada, dem damaligen Professor emeritus

[*] Ich möchte hiermit Herrn Prof. Peter Zieme meinen herzlichen Dank dafür aussprechen, daß er mein Deutsch korrigiert und mir wertvolle fachliche Hinweise gegeben hat. Für alle Fehler bin ich natürlich selbst verantwortlich.

[1] Die Legende von der Einführung des Buddhismus nach China wurde u.a. von D. Tokiwa zusammengefaßt, vgl. Tokiwa 1920, 3-7.

[2] Vgl. u.a. Maspéro 1910; Tokiwa 1920. Zu Maspéro 1910 vgl. auch Ōtani 1911.

der Osaka-Universität, zur Verfügung. Nach der Notiz auf der Rückseite des Fotos stammte dieses ursprünglich von Takashi Okazaki, einem damaligen Professor emeritus der Kyūshū-Universität. Da Professor Okazaki aber vor langen Jahren gestorben ist, bleibt verborgen, wann und woher er dieses Foto erhalten hatte. In der Kyūshū-Universität werden einige chinesische Fragmente aus Dunhuang aufbewahrt, die aus privatem Besitz stammen.[3] Das betreffende uigurische Fragment scheint jedoch nicht dazu zu gehören. Da es trotz der ungeklärten Herkunft unbestritten als eine wichtige Quelle zum uigurischen Buddhismus anzusehen ist, möchte ich es nunmehr für die weitere Forschung zur Verfügung stellen.[4]

Der Text ist in uigurischer Blockschrift geschrieben. Das Fragment bildet nach der Pagination das 52. Blatt des ersten Abschnitts (*juan*) aus einem Pustaka-Buch. Die Seite, auf der sich die Pagination befindet, muß die Rückseite sein wie bei den meisten uigurischen Fragmenten. Da dem Foto kein Maßstaß beigefügt ist, lassen sich keine Angaben zur Größe des Blattes machen. Auf einer Seite stehen acht Zeilen. Das Foto ist zwar schwarz-weiß, aber unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Dichte scheinen das Schnürloch sowie die obere und untere Randlinierung in rot markiert zu sein. Links neben einigen Wörtern chinesischer Herkunft stehen die entsprechenden chinesischen Schriftzeichen, die auch in rot geschrieben sind.

2. Das Fragment in Transliteration, Transkription[5] und Übersetzung

Text

(recto)

1 t(a)vgač-ka kälti-lär [ ] t(a)vgač-ka tägip kim ol bu[r]han
tvqʾč qʾ kʾlty lʾr [ ] tvqʾč qʾ tʾkyp kym ʾwl pw[ ]qʾn

2 körkin körür tüšägüči [han]-ka közünüp burhan körkin
kwyrkyn kwyrwr twyšʾkwčy [ ] qʾ kwyz wnwp pwrqʾn kwyrkyn

漢明

3 körkitdükdä hanme han ärtiŋü taŋlap muŋadıp aḍıntı :
kwyrkytdwkdʾ qʾnmy qʾn ʾrtynkw tʾnklʾp mwnkʾdyp ʾʾtynty :

4 muŋaḍdı : (P) burhan-lar ädgüsin nomı-nıŋ adrokın
mwnkʾtdy : (P) pwrqʾn lʾr ʾdkwsyn nwmy nynk ʾʾdrwqyn

5 ayıtdı : (P) ötrü *ol i*[k]i ačari-lar tükäl bilgä
ʾʾyytdy : (P) ʾwytrw ʾ*wl* ʾy[ ]y ʾʾčʾry lʾr twykʾl pylkʾ

6 t(ä)ŋ*ri* t(ä)ŋrisi burhan-nı*ŋ* üč ätözi-niŋ ädgü[sin]
tnk*ry* tnkrysy pwrqʾn n*ynk* ʾwyč ʾtʾwyz y nynk ʾdkw[ ]

[3] Zur Herkunft dieser Sammlung vgl. Sakagami 2004.

[4] Für die Möglichkeit, den Text nach diesem Foto zu bearbeiten, danke ich den Herren T. Moriyasu und P. Zieme. Ersterer fand das Foto im Nachlaß von N. Yamada, letzterem hatte K. Kudara eine Kopie zur Verfügung gestellt.

[5] Sie erfolgt nach den Prinzipien des UW; (P) bezeichnet das Schnürloch.

7 bašlap nomladı-lar : ol han *ä*šidip taŋlap muŋad[ıp adınıp]
pʾšlʾp nwmlʾdy lʾr : ʾwl qʾn ʾšydyp tʾnklʾp mwnkʾd[ ]
8 süzülüp burhan kör*k*[i]ŋä nom är[din]ik*ä* ul[ug kuvrag]
s*wyz* wlwp pwrqʾn kwyr*k*//kʾ nwm ʾr[ ]ykʾ ʾwr[ ]
(verso)
baštınkı iki altmıš
pʾštynqy ʾyky ʾʾltmyš
9(1) larka beš mantal yinčürü *t*[ö]pün y[ü]*kün*[ü]p upa[dyay]
lʾrqʾ pyš mʾntʾl yynčwrw *t*[ ]ypwn y[ ]*kwn*[ ]p ʾwpʾ[ ]
10(2) iki ačari-larıg el bahšısı kılıp ötrü adınčıg [muŋadınč]-
ʾyky ʾʾčʾry lʾryq ʾyl pʾqšysy äylyp ʾwytrw ʾʾdynčyq [ ]
白馬[寺]
11(3) ıg ärtiŋü körklä v(i)rhar etip ol v(i)rhar-ka bag ba [si]
yq ʾrtynkw kwyrklʾ vrqʾr ʾytyp ʾwl vrqʾr qʾ pʾq pʾ [ ]
12(4) saŋram tep (P) at urup [o]*l* iki ačari-larıg anta o*l*[gur]-
sʾnkrʾm typ (P) ʾʾt ʾwrwp ʾ[ ]*l* ʾyky ʾʾč ʾry lʾryq ʾʾnt ʾ ʾwl[ ]
13(5) tdı : ak (P) at yüdüp kälmiš nomug anta ornatmıš-ka
tdy : ʾʾq (P) ʾʾt ywdwp kʾlmyš nwmwq ʾʾntʾ ʾwrnʾtmyš qʾ
白馬寺 typ 白馬寺
14(6) anı üčün bıg[6] ba si ((tep)) at urdı : bag ba si tesär :
ʾʾny ʾwyčwn pyq pʾ sy ʾʾt ʾwrdy : pʾq pʾ sy tysʾr :
漢明
15(7) ak at-lıg saŋram t*ep* [te]yür : bo hanme han tušıntakı
ʾʾq ʾʾt lyq sʾnkrʾm t*yp* [ ]ywr : pw qʾnmy qʾn twšyntʾqy
道士
16(8) sav-lar adınčıg mu[ŋadınčı]*g* törö-lär taušı-lar birlä o*r*on
sʾv lʾr ʾʾdnyčyq mw[ ]*q* twyrw lʾr tʾwšy lʾr pyrlʾ ʾw*r*wn

Übersetzung
(1-5) ... (sie) sind nach China gekommen ... Als (sie) nach China gelangt und vor dem Kaiser, der geträumt hatte, ein Buddha-Bildnis gesehen zu haben, erschienen waren und ihm das Buddha-Bildnis gezeigt hatten, war der Kaiser Hanming 漢明 sehr erstaunt$_2$ und verwundert$_2$. (4-5) (Der Kaiser) hat nach der Güte der Buddhas und der Vortrefflichkeit seiner Lehre gefragt. (5-7) Dann haben die beiden Meister angefangen mit den Vorzügen der drei Körper des vollkommen weisen Göttergottes Buddha gepredigt. (7-8) Der Kaiser hörte (es), war erstaunt und verwundert$_2$ und glaubte (an die buddhistische Lehre). (8-9) (Er) hat sich der Buddha-Gestalt, dem Dharma-Juwel und den gro[ßen

[6] Im Vergleich mit der chinesischen Entsprechung sollte es wie in den anderen Belegen *bag* sein, hier ist jedoch deutlich *PYQ* geschrieben.

Gemeinden] mit den fünf Rädern sich verneigend niedergeworfen und ... (10-13) (Er) hat die zwei Meister zu Staatslehrern gemacht, dann das wunderbare und sehr schöne Kloster errichtet, diesem Kloster den Namen Bai ma si 白馬寺-Kloster gegeben und die zwei Meister dort ansiedeln lassen. (13-14) Da man den Dharma, den das weiße Pferd getragen hat, dort niedergelegt hat, hat man (dem Kloster) den Namen Bai ma si zugelegt. (14-15) Was Bai ma si angeht, so ist es das Kloster des weißen Pferdes. (15-16) Diese Dinge in der Zeit des Kaisers Hanming, die wunderbaren$_2$ Lehren und dao shi 道士 ... Platz (?) ...

3. Anmerkungen zum Text

Z. 3, 15 hanme han < chin. Hanming 漢明. Es handelt sich um Hanming, den zweiten Kaiser (57-75) der Östlichen Han-Dynastie.[7] Die uigurische Form des Namens ist so auch in der Xuanzang-Biographie, der Biographie des berühmten chinesischen Pilgers Xuanzang 玄奘, belegt, die mit hoher Wahrscheinlichkeit am Ende des 10. Jh. bzw. am Anfang des 11. Jh. von einem der bekanntesten Übersetzer, Šiŋko Šäli Tutuŋ, ins Uigurische übersetzt wurde.[8] Dort ist sie allerdings die Wiedergabe von 漢王 *han wang* bzw. *han zhu* 漢主. Bei dem ersten Beleg handelt es sich tatsächlich um eine kurze Zusammenfassung der Legende[9], während in der chinesischen Vorlage des zweiten Belegs[10] *han zhu* nur als Beispiel für chinesische Könige zitiert wird. Man kann dies als einen Hinweis dafür nehmen, daß wenigstens dem Übersetzer der Xuanzang-Biographie die Hanming-Legende bekannt war. Außerdem kommt der Name Hanming auch in der uigurischen Fassung von *Fo zu li dai tong zai* 佛祖歷代通載 vor, deren chinesische Vorlage erst im Jahr 1333 angefertigt wurde.[11] Dort wird der Kaiser Hanming nicht *hanme*, sondern *ming ti* genannt. Gegenüber diesem späteren Beleg liegt hier und in der Xuanzang-Biographie mit *hanme* die ältere Form vor.

Z. 5 iki ačari-ları Es handelt sich um die beiden Mönche Kāśyapamātaṅga (= chin. Jia ye mo teng 迦葉摩騰) und Dharmarakṣa (= chin. Zhu fa lan 竺法蘭). Nach einigen buddhistischen Quellen spielten diese beiden Mönche eine bedeutende Rolle in der Hanming-Legende.[12] Zusammen haben sie das *Si shi er zhang jing* 四十二章經 (T 784) ins Chinesische übersetzt, das als erstes buddhistisches Sūtra gilt.

[7] Vgl. seine Biographie in *Hou Hanshu* 後漢書 (Ed. *Zhong hua shu ju* 中華書局), Kap. 2, 95-128.

[8] Zur Abfassungszeit dieser Biographie und ihren Übersetzern vgl. u.a. Zieme 1976; Hamilton 1984, 435-436; Moriyasu 1985, 59-60.

[9] Röhrborn 1991, 56-57, Z. 519.

[10] Barat 2000, 16.

[11] Zhang 2003, 83-85, Z. 9. Für die Information zu diesem Aufsatz bedanke ich mich bei Herrn Prof. T. Moriyasu.

[12] Vgl. *Gao seng zhuan* 高僧傳 (T. 2059), Bd. 1, 322c-333a; *Wei shu* 魏書 (Ed. *Zhong hua shu ju*), Bd. 114, *Shi lao zhi* 釋老志, 3025; *Han fa ben nei zhuan* 漢法本內傳, in *Xu ji gu jin fo dao lun heng* 續集古今佛道論衡 (T. 2105), Bd. 1, 397b ff.; *Ji gu jin fo dao lun heng* 集古今佛道論衡 (T. 2104), Bd. 1, 363 c ff. usw.

Z. 10 el bahšısı "(buddhistischer) Lehrer des Staats" = chin. *guo shi* 國師. Als einer der bekanntesten *guo shi* gilt der tibetische Mönch ʾPhags-pa der Mongolen-Zeit. Er wurde vom Kaiser Qubilai 1260 zum *guo shi* und 1270 zum *di shi* 帝師 ernannt, der die Funktion des *guo shi* übernahm. Dadurch gerieten alle buddhistischen Schulen im Mongolenreich unter ʾPhags-pas Kontrolle, wie es Qubilai angestrebt hatte. Die Titel *guo shi* und *di shi* wurden von den Mongolen unmittelbar vom Xixia 西夏-Reich übernommen.[13] Während der Titel *di shi* seinen Ursprung in tibetischen Quellen hat, ist die Herkunft von *guo shi* wahrscheinlich in Indien zu suchen. Der letztere wurde in China schon weit früher als in der Xixia-Zeit Mönchen verliehen.[14] Die uigurische Entsprechung ist außer hier auch in der Xuanzang-Biographie belegt.[15] Es ist jedoch unklar, ob auch bei den Uiguren Mönchen dieser Titel zukam, denn in den bisher bekannten Quellen ist dies nicht belegt.

Z. 10, 14 bag ba si < chin. *bai ma si* 白馬寺 "Tempel des weißen Pferdes". Nach der Hanming-Legende wurde der auf Befehl des Kaisers Ming in der Hauptstadt Luoyang 洛陽 gebaute Tempel so genannt, weil ein weißes Pferd das Sūtra nach China getragen haben soll.[16] Außer diesem einen tragen auch viele weitere chinesische Tempel den Namen des Weißen Pferdes. Nach D. Tokiwa und A. Palumbo geht der Tempelname jedoch nicht auf die Hanming-Legende, sondern auf die Buddhabiographie zurück, der zufolge Prinz Siddhārtha Kaṇṭhaka, das weiße Pferd, besaß.[17]

Z. 16 tauši < chin. *dao shi* 道士. Diese Bezeichnung steht normalerweise für "Dao-Priester", es kann aber auch "buddhistischer Priester" bedeuten[18]. In diesem uigurischen Text werden die buddhistischen Mönche immer als *ačari* bezeichnet, so daß durchaus die Möglichkeit gegeben ist, *tauši* als "Dao-Priester" zu interpretieren. Der Terminus kommt auch in der Xuanzang-Biographie als Wiedergabe von chin. *dao* 道 vor.[19] Darüber hinaus gibt es in der Hanming-Legende selbst Hinweise auf die Konflikte mit den Daoisten. Unter Berücksichtigung aller dieser Tatsachen ist es sehr wahrscheinlich, daß *tauši* hier "Dao-Priester" bedeutet.

[13] Sperling 1987; Dunnell 1992. Zu *di shi* bei den Xixia vgl. auch Shi 1988, 137-142; 1995, 174-177; 2002, 38-42; Sperling 2004; Nie 2005. Die Frage, ob der *di shi* auch im Xixia-Reich einen großen Einfluß hatte, ist noch nicht einwandfrei beantwortet. Nach Ansicht von Nie Hongjin bedeutet das Auftauchen des Titels *di shi* noch nicht gleich die Festlegung des Kontrollsystems, an dessen Spitze sich der *di shi* befand [Nie 2005].

[14] Dunnell 1992, 86; Pelliot 1991.

[15] Toalster 1977, 112, Z. 7.

[16] Vgl. u.a. *Luo yang qie lan ji* 洛陽伽籃記 (T. 2092), Bd. 4, 1014b. Dies wird auch in der uigurischen Fassung erwähnt, vgl. Z. 13.

[17] Vgl. Tokiwa 1920, 44-47; Palumbo 2003, 180-186.

[18] BDJT, 1014d.

[19] Röhrborn 1996a, 155, Z. 1776, Anm. 1776; Röhrborn 1996b, 256.

4. Kommentar

Da von diesem Text nur dieses eine Blatt bekannt ist, sind alle näheren Angaben zum Titel, Übersetzer sowie auch zur Abfassungszeit im dunkeln. Alle Umstände sprechen jedoch dafür, daß die uigurische Fassung auf eine chinesische Vorlage zurückgeht und in der Blütezeit des uigurischen Buddhismus zwischen der 2. Hälfte des 10. Jh. und dem 14. Jh. entstanden ist.[20] Darüber hinaus werden die Varianten des Buchstaben *Q* für finales *-k* und *-g* unterschieden, wenn auch die Zahl der Belege nicht hoch ist.[21] Dieser Unterschied kommt in manichäischen Texten und einigen buddhistischen Texten vor, deren Abfassungsszeit in die früheste Zeit des uigurischen Buddhismus fällt. Unter Berücksichtigung dieser Tatsache und der älteren uigurischen Form des Namens *hanming* 漢明 kann man davon ausgehen, daß der betreffende Text auch einer der frühesten buddhistischen Texte war.

Um herauszufinden, welche chinesische Version der uigurischen als Vorlage diente, wollen wir zunächst die verschiedenen Varianten betrachten. Aus allen Überlieferungen der Hanming-Legende lassen sich ihre Hauptelemente wie folgt zusammenfassen:

1. Der Kaiser Ming der Östlichen Han-Dynastie sieht eines Nachts einen großen fliegenden Menschen im Traum, dessen Nacken leuchtete.

2. Am nächsten Tag fragt der Kaiser seine Untertanen, was sein Traum bedeute. Man antwortet ihm, daß der Mensch im Traum ein Gott in Indien sei, der den Namen Buddha trägt.

3. Daraufhin schickt der Kaiser eine Delegation nach Indien (oder: nach Westen), um über die Lehre des Buddha Näheres zu erfahren.

4. Die von ihm ausgesandte Delegation kehrt mit den beiden Mönchen Kāśyapamātaṅga und Dharmarakṣa, Sūtras und Buddhastatuen zurück.

5. Auf Befehl des Kaisers wird ein buddhistischer Tempel errichtet.

6. Dieser Tempel wird nach dem weißen Pferd, das die Sūtras nach China getragen hat, Bai ma si genannt.

7. Dialog zwischen Kaiser und den Mönchen über die Frage des Kaisers, wie das Leben des Buddha war bzw. warum er nicht in China erschienen ist.

8. Als den Daoisten die zunehmende Neigung des Kaisers zum Buddhismus als Bedrohung ihrer eigenen Existenz deutlich wurde, bitten sie ihn, über ihren Vorrang gegenüber den Buddhisten streiten zu dürfen.

9. Die Buddhisten gehen als Sieger hervor. Dieser Umstand wird Anlaß zum aufblühenden Buddhismus in China.

Die Zahl der Quellen, die über die Hanming-Legende berichten, ist beträchtlich, doch hat sich, zunächst nur in einigen Varianten, bis zur Sui 隋-Zeit eine

[20] Zum Beginn der buddhistischen Blütezeit bei den Uiguren vgl. Moriyasu 1989; 1990; 1991, 32-34, 147-160; 2004, 35-38, 174-192.

[21] Zum Unterschied dieses Zeichens am Ende des Wortes vgl. Moriyasu 1989, 3-4; 1992, 48-50.

Kernlegende herausgebildet, die in der Folgezeit ohne weitere große Änderungen tradiert wurde.[22] So werden auch hier nur die Quellen bis zur Sui-Zeit in Betracht gezogen[23]:

A. *Si shi er zhang jing xu* 四十二章經序 (T. 784).

B. *Mou zi li huo* 牟子理惑, in: *Hong ming ji* 弘明集 (T. 2102), Bd. 1, 4c-5a.

C. *Wu shu* 吳書, in: *Guang hong ming ji* 廣弘明集 (T. 2103), Bd. 1, 99c-100a; *Ji gu jin fo dao lun heng* 集古今佛道論衡 (T. 2104), Bd. 1, 365a; *Xu ji gu jin fo dao lun heng* 續集古今佛道論衡 (T. 2105), 402b; *Fa yuan zhu lin* 法苑珠林 (T. 2122), Bd. 55, 700c; *Shi jia fang zhi* 釋迦方志 (T. 2088), Bd. 2, 971a.

D. *Hua hu jing* 化胡經, in: *Guang hong ming ji*, Bd. 9, 147c.

E. *Hou han ji* 後漢紀 (Ed. *Shang wu yin shu guan* 商務印書館), Bd. 10, 5a-b.

F. *Hou han shu* 後漢書 (Ed. *Zhong hua shu ju*), Bd. 88, Kap. Indien, 2922.

G. *Ming xiang ji* 冥祥記, in: *Ji shen zhou san bao tong lu* 集神州三寶感通錄 (T. 2106), Bd. 2, 413c.

H. *Chu san zang ji ji* 出三藏記集 (T. 2145), Bd. 2, 5c.

I. *Gao seng zhuan* 高僧傳 (T. 2059), Bd. 1, 322c-323a.

J. *Shui jing zhu* 水經注 (Ed. *Yue lu shu she* 岳麓書社), Bd. 16, Kap. *Gu shui* 谷水, 251.

K. *Luo yang qie lan ji* 洛陽伽藍記 (T. 2092), Bd. 4, 1014b-c.

L. *Han fa ben nei zhuan* 漢法本內傳, in: *Xu ji gu jin fo dao lun heng*, 397b-401c; *Ji gu jin fo dao lun heng*, Bd. 1, 363c-364c; *Guang hong ming ji*, Bd. 1, 98c-99b; *Fa yuan zhu lin*, Bd. 18, 416c-417a; 40, 600b-c.

M. *Wei shu* 魏書 (Ed. *Zhong hua shu ju*), Bd. 114, Kap. *Shi lao zhi* 釋老傳, 3025.

Nicht alle Quellen enthalten die oben zusammengestellten Elemente vollständig. Einige Bestandteile wurden erst in späteren Zeiten hinzugefügt, während andere, nämlich die Grundelemente, von Anfang an vorkommen. Des weiteren erwähnen einige Quellen die Legende nur in einer verkürzten Fassung, in der auch solche Elemente fehlen, die seit ihrer Abfassungs- und Aufnahmezeit vorkommen konnten. Somit sind diese Quellen in drei Gruppen einzuteilen[24]:

Gruppe I (**A**, **B**, **D**, **E**, **F**, **G**, **H**, **I**) enthält die Elemente 1-4 bzw. 5, die sozusagen den Kern der Legende bilden.

Gruppe II (**J**, **K**, **M**) enthält mit Element 6 ein weiteres, das den Tempelnamen Bai ma si erklärt.

Gruppe III (**C**, **L**) hat zusätzlich drei Elemente (7-9), die den Konflikt zwischen Buddhisten und Daoisten widerspiegeln. Diese Fassung ist die ausführlichste Form der Hanming-Legende.

[22] Maspéro 1910, 95-96; Tokiwa 1920, 7-13. Zu den Tang-Quellen s. Tokiwa 1920, 12-13.

[23] Diese Quellen wurden von H. Maspéro zusammengestellt [Maspéro 1910, 96], und in der Reihenfolge folge ich ihm.

[24] Vgl. Maspéro 1910, 123; Tokiwa 1920, 13. In diesen beiden Aufsätzen wird ein Stammbaum der Quellen in Tabellenform dargestellt.

Wenn ich nun die uigurische Fassung zu bewerten versuche, muß man feststellen, daß wegen ihrer fragmentarischen Überlieferung vieles im dunkeln bleibt. Doch kann man wegen der Erwähnung der Daoisten in der letzten Zeile davon ausgehen, daß sie auch über den Konflikt mit den Daoisten berichtete. Damit gehört die uigurische Fassung zur Gruppe III, zu der die chinesischen Texte **C** und **L** gehören. Während **C** stark verkürzt ist und nur die Elemente 8 und 9 enthält, erzählt der Text **L** die Legende vollständig. Die uigurische Fassung enthält die Elemente 4, 5, 6, 7 und 8, wie man trotz des Fehlens von Anfang und Ende zu erkennen glaubt. So besteht Grund zu der Annahme, daß die uigurische Fassung der Quelle **L** am nächsten gestanden haben könnte. Kann man dann aber die Quelle **L** als Vorlage der uigurischen Fassung annehmen?

Wie man in der oben genannten Liste sehen kann, ist **L** durch Zitate in verschiedenen Werken überliefert. Die Unterschiede zwischen den Zitaten sind jedoch so groß, daß eine vollständige Version nicht eindeutig festzustellen ist. Als die ausführlichste Version, die sogar Titel einzelner Kapitel mitteilt, ist die in *Xu ji gu jin fo dao lu heng* zu nennen. Bemerkenswert ist, daß dieses *Xu ji gu jin fo dao lu heng* unter den Dunhuang-Funden unter dem abweichenden Titel *Fo fa dong liu zhuan* 佛法東流傳 überliefert ist.[25] Die anderen Werke, die die Quelle enthalten, sind zwar auch aus Dunhuang oder Turfan bekannt, aber im Vergleich mit dem *Xu ji gu jin fo dao lu heng* ist die Zahl der überlieferten Fragmente gering.[26] Darüber hinaus unterscheidet sich das letzte dadurch von den anderen, daß es sich bei ihm nicht um das große buddhistische Sammelwerk handelt, sondern um das einbändige Werk, dessen Hauptthema die Einführung des Buddhismus in China ist, wie sein anderer Titel zeigt. Das heißt, daß das *Han fa ben nei zhuan* im *Xu ji gu jin fo dao lu heng* nicht eines der zahlreichen Zitate, sondern einer der bedeutenden Teile des Werkes ist. Unter Berücksichtigung dieser Tatsache ist anzunehmen, daß die Version von *Han fa ben nei zhuan* im *Xu ji gu jin fo dao lu heng* als die weit verbreitete Version der Hanming-Legende im Nordwesten Chinas galt. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, daß diese Version der uigurische Fassung als Vorlage gedient hat.

Dennoch gibt es zwischen beiden einige Unterschiede. Die chinesische Fassung des *Xu ji gu jin fo dao lu heng* besteht aus fünf Kapiteln (*juan*), für die uigurische Version läßt sich keine Angabe machen, wenngleich auf Grund der

[25] Yoshioka 1959; Magnin 1981. Ich bedanke mich hiermit bei Herrn Moriyasu dafür, daß er mich auf den Aufsatz von P. Magnin aufmerksam gemacht hat. Y. Yoshioka hat als erster einige Fragmente inhaltlich identifiziert. Er hat sie jedoch für die vollständige Version von *Han fa ben nei zhuan* gehalten. Seine Vermutung wurde von P. Magnin korrigiert. Dieser hat sie mit einigen weiteren Fragmenten richtig dem *Xu ji gu jin fo dao lu heng* zugeordnet. Entsprechend wurden bisher die folgenden Fragmente identifiziert: P. 2352V, P. 2626v+2862v, P. 3446v+2654v+2763v, P. 4032b+3740 +3475 +4032a, P. 3376, S. 5916.

[26] Vgl. *Guang hong ming ji*; P. 3078, P. 3127r, P. 3212r, P. 3742 [CMCT, III, 64, 99, 164; VI, 236], *Fa yuan zhu lin*; Ch 1786 [BT VI, 182].

erhaltenen Pagination von mindestens zwei *juan* ausgegangen werden kann. Der Dialog zwischen dem Kaiser und den Mönchen ist Element 7 in der chinesischen Fassung. In der uigurischen kommt 7 zwar vor, doch unmittelbar nach der ersten Begegnung mit den Mönchen (Element 4). Zudem ist das Thema nicht das Leben Buddhas und sein Nichterscheinen in China, sondern die buddhistische Lehre selbst. Die Mönche, gefragt nach den Vorzügen Buddhas und seiner Lehre, erklären: "angefangen mit den Vorzügen der drei Körper des vollkommen weisen Göttergottes Buddha" (ZZ. 5-6). Die Lehre von den drei Körpern des Buddha (*nirmāṇa-kāya, saṃbhoga-kāya, dharma-kāya*) wird z. B. im Goldglanz-Sūtra erklärt, das auch bereits Ende des 10./Anfang des 11. Jh. aus dem Chinesischen ins Uigurische übertragen wurde und bei den Uiguren sehr beliebt war.[27] Die verschiedenen Körper, die der Buddha für die Erlösung der Lebewesen als Methode benutzt, werden unter den oben genannten verschiedenen Versionen der Hanming-Legende nur in **L** im *Xu ji gu jin fo dao lu heng* erwähnt, was auch die enge Beziehung zwischen dieser chinesischen Version und der uigurischen Fassung unterstreicht. In dieser chinesischen Fassung verteidigte der Kaiser den Buddhismus gegen die Einwände der Daoisten und predigte die buddhistische Lehre, die er von den beiden Mönchen empfangen hatte. Darin ist auch von den Körpern Buddhas die Rede, jedoch wird nicht die Theorie von drei, sondern von vier Körpern vertreten.[28] Das macht die These wahrscheinlich, daß es sich um eine uigurische Hinzufügung handelt, obwohl nicht auszuschließen ist, daß der Übersetzer auch die chinesische Fassung vergleichend herangezogen hat. Auch die Schilderung über die Ernennung der beiden Mönche zu Staatslehrern (*guo shi*) geht möglicherweise auf das Konto des uigurischen Übersetzers, denn darüber gibt es in keiner chinesischen Version irgendeinen Hinweis.

Trotz aller Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Fassungen ist wegen dieser Unterschiede die Möglichkeit auszuschließen, daß die uigurische Fassung direkt aus der chinesischen Fassung des *Xu ji gu jin fo dao lu heng* übersetzt wurde. Es bleibt deshalb nur die Annahme, daß die uigurische Version auf ein nicht erhaltenes chinesisches Werk zurückgeht oder daß sie vom uigurischen Übersetzer erheblich umgestaltet wurde, wobei die betreffende chinesische Fassung durchaus Pate gestanden haben könnte.

Die Hanming-Legende war nicht nur in China selbst, sondern möglicherweise, wie uns die uigurische Fassung zeigt, auch in Zentralasien ein beliebtes Thema. Sie ist darüber hinaus auch ein weiterer Beweis dafür, wie stark der Einfluß des chinesischen Buddhismus, und hierbei besonders des Dunhuang-Buddhismus, bei den Uiguren seit der Aufnahme des Buddhismus bis zur Mongolenzeit gewesen ist. Bei der Einführung des Buddhismus bei den Uiguren im Westuigurischen

[27] Diese Lehre wird im 3. Kapitel ausführlich erörtert, vgl. z.B. BT XXI.

[28] Yoshioka 1959, 282, 301. Nach Y. Yoshioka war bereits im 6. Jh. die Lehre von den vier Körpern Buddhas in China weit verbreitet.

Königreich des östlichen Tienshan 天山-Gebiets hat der tocharische Buddhismus eine bedeutende Rolle gespielt.[29] Im 10. Jh. standen das Westuigurische Königreich und die chinesische Regierung in Dunhuang jedoch nach und nach in engerer Beziehung, und schließlich befand sich die letzte in der Mitte des 11. Jh. unter uigurischer Herrschaft.[30] Durch diese Verbindung mit Dunhuang, dem Zentrum des Buddhismus in Nordwest-China, konnte der chinesische Buddhismus bei den Uiguren zunehmend einen stärkeren Einfluß ausüben, was auch dazu führte, daß der tocharische Buddhismus an Geltung abnahm. Nicht nur die engen Beziehungen zwischen beiden Regierungen, sondern auch die buddhistische Schulrichtung in uigurischen Übersetzungswerken deutet auf den stärker werdenden Einfluß des Dunhuang-Buddhismus bei den Uiguren hin. Šiŋko Šäli Tutuŋ, dessen Lebenszeit in das Ende des 10. Jh. bzw. in den Anfang des 11. Jh. fällt, ist der bekannteste Übersetzer des früheren uigurischen Buddhismus. Nach K. Kudara gehört er wahrscheinlich zur Schule *Vijñānavāda*, die seit dem 8. Jh. durch die Aktivitäten von *Tan kuang* 曇曠 und *Fa cheng* 法成 in Dunhuang viele Anhänger gewonnen hatte.[31] In diesem Zusammenhang muß man auch die Benutzung des Sino-Uigurischen in Betracht ziehen. Das Sino-Uigurische ist ein Transkriptionssystem für die Aussprache der chinesischen Zeichen, die für die Rezitation des buddhistischen Textes systematisch und mit Absicht eingeführt wurde, und existierte mit hoher Wahrscheinlichkeit bereits in der Zeit Šiŋko Šäli Tutuŋs.[32] Es ist zwar noch im dunkeln, woher und wann dieses Transkriptionssystem eingeführt wurde, aber es ist klar, daß es auf dem Hexi 河西-Dialekt basiert, der im 10. Jh. im Dunhuang-Gebiet zunehmend gesprochen wurde.[33] Man kann deshalb zumindest davon ausgehen, daß bei der Entstehung des Sino-Uigurischen auch der Einfluß des Dunhuang-Buddhismus eine bedeutende Rolle gespielt hat. Im vorliegenden Fragment fehlt ein deutliches Kriterium, dem

[29] Moriyasu 1989; 1990. Dies wurde auch dadurch nachgewiesen, daß zahlreiche buddhistische Termini über das Tocharische ins Uigurische übernommen wurden [Shōgaito 1978; 1980, 274-279; Moerloose 1980].

[30] Moriyasu 1980; 1985; 1987; 2000a, b; Rong 1991; 2001.

[31] Kudara 1983, 201; Röhrborn 1997, 551. Zu beiden Vertretern dieser Schule in Dunhuang vgl. Ueyama 1964; 1967-1968.

[32] M. Shōgaito zögert zu bestätigen, daß Šiŋko Šäli Tutuŋ in seinen Übersetzungswerken das Sino-Uigurische bereits verwendet hat. Nach seiner Ansicht sind die chinesischen Transkriptionen in der Zeit von Šiŋko Šäli Tutuŋ noch nicht systematisch, sondern wurden von einzelnen Wörtern übernommen [Shōgaito 1986, 18-21; 2003, 41, Anm. 59]. Dagegen weist Y. Yoshida darauf hin, daß Šiŋko Šäli Tutuŋ in seinen Werken einige Transkriptionen ohne chinesische Vorlage gegeben hat. Damit stellt er die Verwendung des Sino-Uigurischen von Šiŋko Šäli Tutuŋ fest [Yoshida 1994, 313; 2000, 2].

[33] Zum Hexi-Dialekt vgl. Takata 1988. Das Sino-Uigurische wurde von T. Takata entdeckt [Takata 1985]. Nach seiner Ansicht existierten zwei Arten des Sino-Uigurischen, doch dies wurde von M. Shōgaito und Y. Yoshida entkräftet. Bei den Uiguren gab es nur eine Varietät des Sino-Uigurischen [Takata 1990; 1999, 80-91; Shōgaito 1995, 136-140; Yoshida 1994, 313-311; 2000, 3].

zufolge man den Text einer bestimmten buddhistischen Schule wie dem *Vijñānavāda* zuordnen könnte. Unter Berücksichtigung der Tatsache, daß dieser Text inhaltlich besonders mit der in Dunhuang weit verbeiteten Version der Hanming-Legende in einer engen Beziehung steht, ist jedoch anzunehmen, daß er letzlich auch unter dem Einfluß des Dunhuang-Buddhismus verfaßt wurde.

5. Literatur

Barat, Kahar

2000 *The Uygur-Turkic Biography of the Seventh-Century Chinese Buddhist Pilgrim Xuanzang*. Ninth and Tenth Chapters, Bloomington.

BDJT 中村元 Nakamura, Hajime, 佛教語大辞典, *Bukkyōgo Daijiten*, Tokyo, 1975.

BT VI Schmitt, Gerhard & Thilo, Thomas, in Zusammenarbeit mit Inokuchi, T., *Katalog chinesischer buddhistischer Textfragmente*, Band 1, Berlin, 1975.

BT XXI Wilkens, Jens, *Die drei Körper des Buddha (trikāya)*. Das dritte Kapitel der uigurischen Fassung des Goldglanz-Sūtra (Altun Yaruk Sudur) eingeleitet, nach den Handschriften aus Berlin und St. Petersburg herausgegeben, übersetzt und kommentiert, Turnhout 2001.

CMCT Soymié, Michel et. al. (Hrsgg.) *Catalogue des manuscrits chinois de Touen-Houang*, Bd. 3, 1983 und Bd. 4, 1991, Paris.

Dunnell, Ruth

1992 The Hsia Origins of the Yüan Institution of Imperial Preceptor, in: *Asia Major* 3rd Series 5-1, 85-111, = ins Chinesische übersetzt von 轟鴻音 Nie Hongyin & 彭玉蘭 Peng Yulan 党項王朝的佛教及其元代遺存 in: 寧夏社會科學 *Ning xia she hui ke xue* 1992-5.

Hamilton, James Russell

1984 Les titres *šäli* et *tutung* en ouïgour, in: *Journal Asiatique* 272, 425-437.

百済康義 Kudara, Kōgi

1983 妙法蓮華経玄賛のウイグル訳断片 [Uigurische Fragmente des Miao-fa-lian-hua-jing Xuan-zan], in: 護雅夫 (編) 内陸アジア·西アジアの社会と 文化 M. Mori (Hrsg.), *Nairiku Ajia, Nishi Ajia no shakai to bunka,* Tokyo, 185-207.

Magnin, Paul

1981 L'ancienne version du *Fo-fa Tong-lieou Tchouan*, in: M. Soymié (Hrsg.) *Nouvelles Contributions aux Études de Touen-Houang*, Genève, 57-127.

Maspéro, Henri.

1910 Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming. Étude critique des sources, in: *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* X, 95-130.

Moerloose, Eddy

1980 Sanskrit Loan Words in Uighur, in: *Journal of Turkish Studies* 4, 61-78.

森安孝夫 Moriyasu, Takao

1980 ウイグルと敦煌 [Englischer Nebentitel: The Uighurs and Tun-huang], in: 榎一雄 (編) 講座敦煌 2 敦煌の歴史 K. Enoki (Hrsg.), *Kōza Tonkō 2 Tonkō no rekishi,*

Tokyo, 297-338.

1985 チベット文字で書かれたウィグル文仏教教理問答 (P. t. 1292) の研究 [Französischer Nebentitel: Études sur un catéchisme bouddhique ouigour en écriture tibétaine (P.t. 1292)], in: 大阪大学文学部紀要 *Ōsaka daigaku bungakubu kiyō* 25, 1-85.

1987 敦煌と西ウイグル王国－トゥルファンからの書簡と贈り物を中心に－ [Englischer Nebentitel: Tun-huang and the West Uighur Kingdom: The Historical Background of the Letter, P. 3672 Bis, Sent from Turfan], in: 東方学 *Tōhōgaku* 74, 58-74.

1989 トルコ仏教の源流と古トルコ語仏典の出現 [Französischer Nebentitel: L'origine du bouddhisme chez les Turcs et l'apparition des textes bouddhiques en turc ancien], in: 史学雑誌 *Shigaku zasshi* 98-4, 1-35.

1990 L'origine du bouddhisme chez les Turcs et l'apparition des textes bouddhiques en turc ancien, in: A. Haneda (Hrsg.), *Documents et archives provenant de l'Asie Centrale.* Actes du Colloque Franco-Japonais organisé par l'Association Franco-Japonaise des Études Orientales, Kyoto, 147-165.

1991 ウイグル=マニ教史の研究 [Englischer Nebentitel: A Study on the History of Uigur Manichaeism. Research on Some Manichaean Materials and Their Historical Background], in: 大阪大学文学部紀要 *Ōsaka daigaku bungakubu kiyō* 31/32.

1992 ウイグル文書劄記(その三) [Engl. Nebentitel: Notes on Uigur Documents (3)], in: 内陸アジア言語の研究 *Nairiku ajia gengo no kenkyū* 7, 43-53.

2000a The Sha-chou Uighurs and the West Uighur Kingdom, in: *Acta Asiatica* 78, 28-48.

2000b 沙州ウイグル集団と西ウイグル王国 [Engl. Nebentitel: The Sha-zhou (沙州) Uighurs and the West Uighur Kingdom], in: 内陸アジア史研究 *Nairiku Ajiashi kenkyū* 15, 21-35.

2004 *Die Geschichte des uigurischen Manichäismus an der Seidenstraße*. Forschungen zu manichäischen Quellen und ihrem geschichtlichen Hintergrund, Wiesbaden.

轟鴻音 Nie Hongyin

2005 西夏帝師考辨 [Di shi in Xixia], in: 文史 *Wen shi* 2005-3, 205-217.

大谷勝真 Ōtani, Shōshin

1911 批評：エム·アッシュ·マスペロ述　明帝靈夢遣使傳考 [Rezension: M. H. Maspéro Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming. Étude critique des sources], in: 東洋学報 *Tōyō gakuhō* 1-2, 100-109.

Palumbo, Antonello

2003 Dharmarakṣa and Kaṇṭhaka. White Horse Monasteries in Early Medieval China, in: G. Verardi & S. Vita (Hrsgg.) *Buddhist Asia* 1. Papers from the first Conference of Buddhist Studies Held in Naples in May 2001, Kyoto, 167-216.

Pelliot, Paul
1911 Les 國師 Kouo-che ou «Maîtres du royaume» dans le bouddhisme chinois, in: *T'oung Pao* 12, 671-676.
Röhrborn, Klaus
1990 *Die alttürkische Xuanzang-Biographie VII.* Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain, Wiesbaden.
1996a *Die alttürkische Xuanzang-Biographie VIII.* Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain, Wiesbaden.
1996b Chinesische Binome und ähnliche Junkturen in der alttürkischen Xuanzang-Biographie, in: R. E. Emmerick / W. Sundermann / I. Warnke / P. Zieme (Hrsgg.) *Turfan, Khotan und Dunhuang.* Vorträge der Tagung Annemarie v. Gabain und die Turfanforschung, veranstaltet von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin (9.-12. 12. 1994), Berlin, 255-258.
1997 Die alttürkische Xuanzang-Vita: Biographie oder Hagiographie?, in: P. Kieffer-Pülz & J.-U. Hartmann (Hrsgg.), *Bauddhavidyāsudhākaraḥ.* Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday, Swisttal-Odendorf, 551-557.
栄新江 Rong, Xinjiang
1991 公元十世紀沙州帰義軍与西州回鶻的文化交往 [Der kulturelle Austausch zwischen dem *Gui yi jun* in *Sha zhou* und dem Westuigurischen Königreich], in: 第二届敦煌学国際研討会論文集 *Dierjie Dunhuangxue guoji yantaohui lunwenji,* = 帰義軍史研究－唐宋時代敦煌歴史考索 *Gui yi jun shi yan jiu* – Tang Song shidai Dunhuang lishi kaosuo, Shanghai, 1996, 364-397.
2001 The Relationship of Dunhuang with the Uighur Kingdom in Turfan in the Tenth Century, in: L. Bazin & P. Zieme (Hrsgg.) *De Dunhuang à Istanbul.* Hommage à James Russell Hamilton, Turnhout, 275-298.
坂上康俊 Sakagami, Yasutoshi
2004 九州大学文学部所蔵「敦煌文書」の来歴 [Die Herkunft der Dunhuang-Fragmente, die in der Philosophischen Fakultät der Kyūshū-Universität aufbewahrt werden], in: 史淵 *Shien* 141, 1-24.
史金波 Shi, Jinbo
1988 西夏佛教史略 *Die kurze Geschichte des Xixia-Buddhismus*, Ningxia.
1995 西夏佛教制度探考 [Das buddhistische Amtssystem in Xixia], in: 漢學研究 *Han xue yan jiu* 13-1, 165-183.
2002 西夏的藏傳佛教 [Englischer Nebentitel: Tibetan Buddhism in Xixia], in: 中国藏学 *Zhong guo zang xue* 2002-1, 33-49.
庄垣内正弘 Shōgaito, Masahiro
1978 古代ウイグル語におけるインド来源借用語彙の導入経路について [Zur

Übernahme von Termini aus dem Sanskrit im Altuigurischen], in: アジア、アフリカ言語文化研究 *Ajia, Afurika gengo bunka kenkyū* 15, 79-110.

1980 ウイグル語仏典について [Zu den uigurischen Sūtras], in: 樋口隆康 (編) 続シルクロードと仏教文化 T. Higuchi (Hrsg.), *Zoku Shirukurōdo to bukkyō bunka*, Tokyo, 249-282.

1995 ウイグル文字音写された漢語仏典断片について-ウイグル漢字音の研究 — [Englischer Nebentitel: Chinese Buddhist Texts in Uighur Script], in: 言語研究 *Gengo kenkyū* 14, 65-153.

2003 ロシア所蔵ウイグル語文献の研究－ウイグル文字表記漢文とウイグル語仏典テキスト－ *Roshia shozō Uigurugobunken no kenkyū – Uigurumoji hyōki kanbun to Uigurugo butten tekisuto* [Englischer Nebentitel: Uighur Manuscripts in St. Petersburg. Chinese Texts in Uighur Script and Buddhist Uighur Texts], Kyoto.

Sperling, Elliot

1987 Lama to the King of Hsia, in: *The Journal of the Tibet Society* 7, 31-50.

2004 Further Remarks Apropos of the ʾBaʾ-Rom-Pa and the Tangut, in: *AOH* 57-1, 1-26.

T. 高楠純次郎・渡辺海旭(編) 大正新修大藏經 J. Takakusu & K. Watanabe, (Hrsgg.) *Taishō shinshū daizōkyō* (= Taishō-Tripiṭaka), Tokyo.

高田時雄 Takata, Tokio

1985 ウイグル字音考 [Sino-Uigurisch], in: 東方学 *Tōhōgaku* 70, 134-150.

1988 敦煌資料による中国語史の研究—九·十世紀の河西方言— *Tonkō shiryō ni yoru Chūgokugo shi no kenkyū - 9, 10 seiki no Kasai hōgan* - [Englischer Nebentitel: A Historical Study of the Chinese Language Based on Dunhuang Materials. The Hexi Dialect of The Ninth and Tenth Centuries], Tokyo.

1990 ウイグル字音史大概 [Die Geschichte des Sino-Uigurischen], in: 東方学報 京都 *Tōhō gakuhō*, Kyoto 62, 329-343.

1999 回鶻文《慈恩伝》中的漢語詞彙河西方言—兼論回鶻字音的歷史変遷— [Die chinesischen Wörter in der uigurischen „Xuanzang-Biographie“ und der Hexi-Dialekt – Der historische Wandel des Sino-Uigurischen], in: 敦煌文薮 (上) *Dunhuang wensou*, Taiwan, 61-83.

Toalster, John Peter Claver

1977 *Die uigurische Xuan-Zang-Biographie*. 4. Kapitel mit Übersetzung und Kommentar, Diss. Phil. Universität Gießen.

常磐大定 Tokiwa, Daijō

1920 漢明求法説の研究 [On the Traditional Record of the Introduction of Buddhism into China, during the Reign of Emperor Ming, of the Han Dynasty], in: 東洋学報 *Tōyō gakuhō*, 10-1, 1-48.

上山大俊 Ueyama, Daishun

1964 敦煌と曇曠の仏教学 [Der Buddhismus von *Tan kuang* in Dunhuang] = 西明寺学僧曇曠と敦煌の仏教学 [*Tan kuang* im Kloster *Xi ming* und der Buddhismus

in Dunhuang], in: Ueyama 1990, 17-83.

1967-1968 大蕃国大徳三蔵法師沙門法成の研究 [Das Studium über *Dagangguo dade sanzang fashi Fa cheng*] = 大蕃国大徳三蔵法師沙門 法成の人と業績 [*Dafangfuo dade sanzang fashi Fa cheng* und seine Leistungen], in: Ueyama 1990, 84-246.

1990 敦煌仏教の研究 *Tonkō bukkyō no kenkyū* [Die Studie des Dunhuang-Buddhismus], Kyoto.

UW: Röhrborn, Klaus, *Uigurisches Wörterbuch*: Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien, Wiesbaden 1977 ff.

吉田豊 Yoshida, Yutaka

1994 ソグド文字で表記された漢字音 [Das Chinesische in sogdischer Schrift], in: 東方学報 京都 *Tōhō gakuhō* Kyoto 66, 380-271.

2000 Further remarks on the Sino-Uighur problem, in: 外国学研究 *Gaikokugaku kenkyū* 45, 1-11.

吉岡義豊 Yoshioka, Yoshitoyo

1959 道佛二教の対辨書としての「漢法本内傳」の成立について [Zur Entstehung des Han fa ben nei zhuan, dem Vergleichsbuch über die zwei Lehren, den Daoismus und den Buddhismus], in: 道教と佛教 第一 *Dōkyō to bukkyō*. 1, Tokyo, 276-308.

張鉄山 Zhang, Tieshan

2003 莫高窟北区出土両件回鶻文仏経残片研究 [Englischer Nebentitel: On Two Buddhist Scripture Fragments in Uigur Discovered in the North Section of the Mogao Grottoes], in: 敦煌学輯刊 *Dun huang xue ji kan* 2003-2, 79-86.

Zieme, Peter

1976 Sïngqu Säli Tutung – Übersetzer buddhistischer Schriften ins Uigurische, in: W. Heissig / J. R. Krueger / F. J. Oinas / E. Schütz (Hrsgg.), *Tractata Altaica,* Wiesbaden, 767-775.

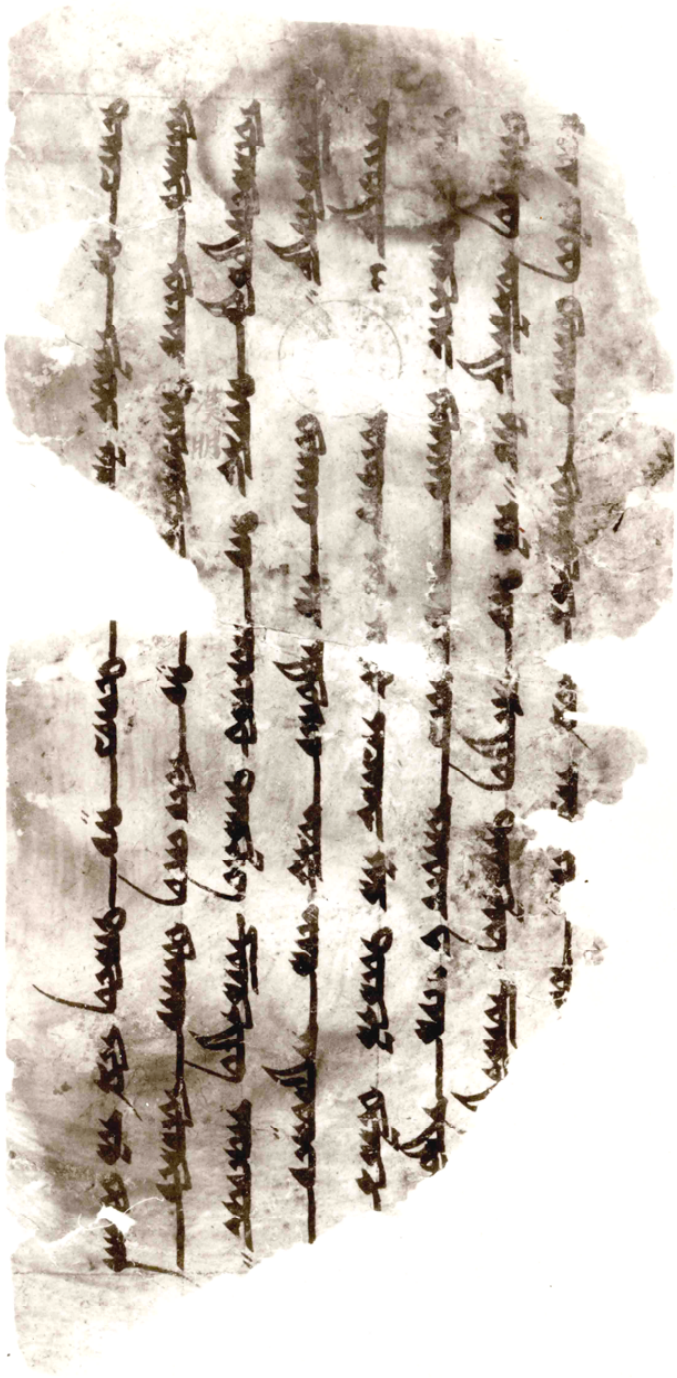


Abb. 1 “Baimasi” recto

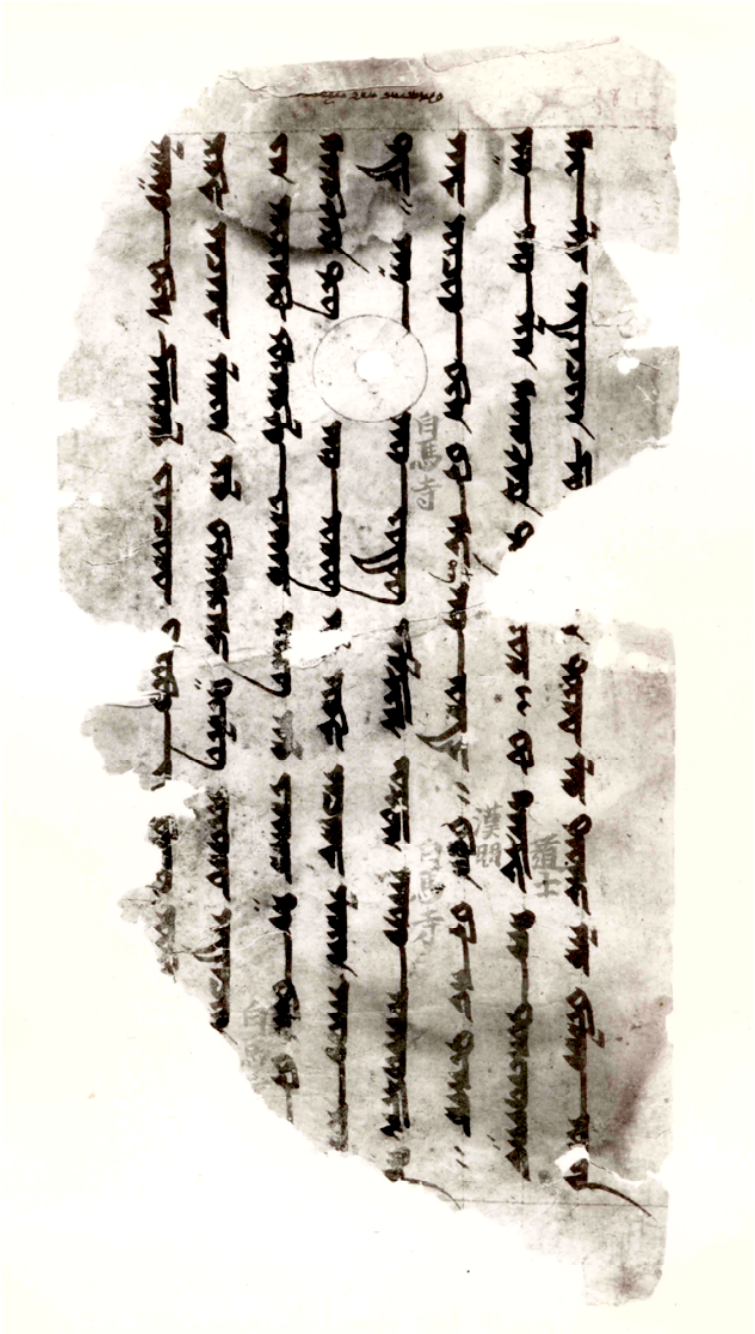


Abb. 2 “Baimasi” verso