Zur Terminologie der buddhistischen Sekundärüberlieferung in Zentralasien

Von Klaus Röhrborn, Gießen

Inhalt

I. 1. Alttürkische Lehnprägungen nach chinesischem Vorbild
2. Atü. *tayan-* und *atkan-* als Termini der Bewußtseinslehre
3. Zur Etymologie von atü. *atkan-* „als Bewußtseinsobjekt nehmen (skr. *ālamb-*)"
4. Atü. *atkangu* „Sinnesbereich (skr. *viṣaya*)" und *atkak* „Bewußtseinsobjekt (skr. *ālambana*)"
5. Atü. *atkanguluk* „Zu-Greifendes (skr. *grāhya*)" und *atkantači* „Greifer (skr. *grāhaka*)"
II. 1. Ein atü. Text zur Wahrnehmungslehre aus einem Kommentar zum *Abhidharmakośaśāstra*
2. Text
3. Übersetzung
4. Kommentar
III. Abkürzungen und Bibliographie

I.

1. Alttürkische Lehnprägungen nach chinesischem Vorbild

Eine wissenschaftliche Polyglotte der Terminologie des nördlichen Buddhismus läßt sich bereits heute als Fernziel der Forschung formulieren. Als Vorarbeit dazu gilt es, die Entlehnungs-Beziehungen zwischen den Einzelsprachen zu erhellen und die Schulzugehörigkeit der Texte zu bestimmen[1].

Die türkischen Buddhisten haben sich bei der Konzeption von religiösen Termini technici wenig Freiheiten erlaubt. Wird ein Terminus nicht in seiner fremden Lautgestalt übernommen, sondern durch eine „Lehnprägung" mit dem Wortmaterial der eigenen Sprache nach-

[1] Die atü. Lehnwörter indischer Provenienz werden z. Zt. im Rahmen eines Gießener Forschungsprojektes untersucht.

geahmt, so geschieht das meist in engem Anschluß an das fremde Vorbild, kaum in der losen Form der sogenannten „Lehnschöpfung“[2].

Nicht ohne Not sollte davon abgegangen werden, die Vorlagen für alttürkische Lehnprägungen in der Sprache der chinesischen Buddhisten zu suchen. Ist doch seit spätestens der ersten Hälfte des 8. Jhs. in Zentralasien ein starker Einfluß des Chinesischen auf das buddhistische Sogdisch zu konstatieren[3], eine Sprache, die nachweislich vor dem Alttürkischen mit dem Buddhismus in Kontakt kam. Aus dem Sogdischen und aus dem Tocharischen hat das Alttürkische im wesentlichen Fremdwörter übernommen, und bisher sind sichere Beispiele für Lehnprägungen nicht bekannt geworden[4]. Die Beschäftigung mit dem Sanskrit hat offenbar erst in der uigurischen Spätzeit eingesetzt[5], so daß von dort kein Einfluß auf die Sprache der klassischen Zeit zu erwarten ist. Die von uns zitierten buddhistischen Texte sind daher immer die chin. Versionen dieser Texte, die allein für uns relevant sind, mögen sie an Genauigkeit der Übersetzung auch hinter den tibetischen Texten zurückstehen[6].

JUTEN ODA hat jüngst beim Hamburger Symposion über „Neue Ergebnisse der Zentralasien-Forschung“ betont, daß zu bedenken ist, daß die uigurische Literatur eine lange und komplizierte Geschichte gehabt hat[7]. Das gilt nicht nur für die noch wenig geklärten Beziehungen zwischen dem Sogdischen und dem Uigurischen, sondern auch die Beziehungen zwischen dem Chinesischen und dem Uigurischen sind vielschichtig und kompliziert. Hier entstehen besondere Probleme durch die Überlagerung verschiedener Schulen. Nicht immer ist der

[2] Vgl. für die Terminologie WERNER BETZ: *Deutsch und Lateinisch. Die Lehnbildungen der althochdeutschen Benediktinerregel.* 2. Aufl. Bonn 1965. Die Terminologie von BETZ ist eingegangen in das *Handbuch der Linguistik. Allgemeine und angewandte Sprachwissenschaft.* München 1975, S. 250 f.

[3] Dazu DAVID A. UTZ: *A Survey of Buddhist Sogdian studies.* Tokyo 1978. (Bibliographia philologica Buddhica. Series minor. 3.), S. 8.

[4] Das atü. *at küü* „Ruhm$_2$“ könnte Nachbildung von toch. A *ñom-klyu* sein (vgl. TochEl II 99), aber Vorsicht ist geboten, da *klyu* „Ruf“ nur in der erwähnten Verbindung belegt ist.

[5] Die Beschäftigung mit dem Skr. dürfte mit der Verwendung der *Brāhmī*-Schrift einhergegangen sein. Keiner von den bisher bekannten *Brāhmī*-Texten läßt sich mit Sicherheit in die vormongolische Zeit datieren (dazu jetzt PETER ZIEME: *Zur Verwendung der Brāhmī-Schrift bei den Uiguren.* In: Altorientalische Forschungen 11 (1984), im Druck).

[6] So ist nach FRAUWALLNER (175 f.) die tib. Übers. der von uns zitierten *Ālambanaparīkṣā* viel näher an dem (verlorenen) Skr.-Text als die chin. Übersetzungen.

[7] Vgl. ODA, am Schluß des Aufsatzes, vor Appendix A.

chin. Terminus, den wir als Äquivalent eines atü. Terminus in den Vorlagen der atü. Texte finden, auch das Vorbild, nach dem der atü. Terminus geprägt worden ist.

2. Atü. *tayan-* und *atkan-* als Termini der Bewußtseinslehre

Atü. *atkan-* „als Objekt nehmen (skr. *ālamb-*)" und *atkak* „Bewußtseinsobjekt (skr. *ālambana(pratyaya)*)" sind nur terminologisch belegt und haben – soweit bekannt – keine Kontinuanten in den modernen türkischen Sprachen[8]. Besonders merkwürdig ist, daß ein **atka-*, als mutmaßliche Basis von *atkak*, bisher nicht bekannt ist und daß *atkan-* – der Form nach ein Intransitivum – meist mit direktem Objekt vorkommt.

Das in vielen verschiedenen Kontexten und in den modernen Türksprachen wohlbelegte Verb *tayan-* und das Nomen *tayak* könnten das Vorbild für die formale Gestaltung von *atkan-/atkak* abgegeben haben. Wir möchten deshalb im folgenden zunächst die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Konkomitanz von *tayan-/tayak* und *atkan-/atkak* lenken, die in einer bestimmten Form der buddhistischen Wahrnehmungslehre zu beobachten ist. Es handelt sich um ein sehr einfaches Konzept der Wahrnehmung, das auf Aussprüche des Buddha selbst zurückgeführt und vielleicht deshalb in der Abhidharmaliteratur noch tradiert wurde, als längst das kompliziertere Schema bekannt war, das 4 Bedingungen (skr. *pratyaya*) für das Zustandekommen von Wahrnehmungen setzt. Das *Abhidharmakośaśāstra*, aber auch die *Ālambanaparīkṣā* des Dīgnāga, der dem *Vijñānavāda* angehört, überliefern derartige Aussprüche, die nur zwei Faktoren – Sinnesorgane und Sinnesobjekte – für das Phänomen der Wahrnehmung verantwortlich machen[9]. Eine paraphrasierende Formulierung, die uns besonders interessiert, findet sich bei Saṅghabhadra, ein indischer Mönch und Anhänger des *Sarvāstivāda*, der im Jahre 489 nach China kam: „In den *Sūtras* lehrt man, das es sechs Arten von Wahrnehmungen gibt, die alle auf jeden Fall(?) etwas haben, das sie als Stütze nehmen (所依 *so i*), und etwas, das sie als Objekt nehmen (所緣 *so yüan*); die Augenwahrnehmung nämlich nimmt das Auge als Stütze und Farbe als Objekt . . ."[10].

[8] Bang/v. Gabain (TT III 121 Anm.) und Clauson (EtymDic 47 b) stellen das tuvinische *atkak* „Kiemen (des Fisches), Widerhaken (der Angel oder Harpune)" zu atü. *atkak*. Eine semantische Verbindung fehlt freilich.

[9] Vgl. *Abhidharmakośa* T. V S. 241 oder *Ālambanaparīkṣā* S. 23 oben Z. 1–2.

[10] Saṅghabhadra 622 a 28: 以契經中說六種覺皆決定有所依所緣謂眼覺生依眼緣色 . . . *i ch'i ching chung shuo liu chung chio chieh chüeh ting yu so i so yüan. wei yen chio shêng i yen yüan sê.* In der *Ālambanaparīkṣā*

Auch den Uiguren war die Wahrnehmungslehre in dieser Form bekannt; mehr noch, die einzige Darstellung der Wahrnehmungslehre, die uns in den Texten vor der Mongolenzeit überliefert ist, bedient sich dieses Schemas. Sie findet sich im *Śūnyatāparivarta* des atü. *Goldglanzsūtras*, das von ŞINASI TEKIN ediert und übersetzt wurde: „Man muß den Körper verstehen als ein verlassenes, leeres Dorf, das Stützpunkt (*tayak*) von 6 Dieben (sc. die Sinne) ist, die sich untereinander nicht kennen. Die 6 Sinnesbereiche (*atkangu*) allesamt sind [auch] je für sich, ihrem speziellen Sinn zugeordnet, und auch sie kennen sich ebenso untereinander nicht. Der Augensinn betrachtet immer die Orte der Farbe (sc. skr. *rūpa*) . . . Die sechsfachen Sinne verfolgen ihre eigenen Angelegenheiten und erfassen Objekte (*atkan-*) jeder für sich, von den anderen getrennt. Das Bewußtsein ist wie ein Zauber und ist [nur] Erscheinung, unwahr und nicht fest. Indem es sich auf die Sinne stützt (*tayan-*) verfolgt es Illusionen. Wie in einem leeren Dorf ein Mensch rasch umherläuft, ebenso stützen sich (*tayan-*) die 6 Arten des Bewußtseins auf die Sinne. Das Bewußtsein läuft überall umher und umwandelt die Stätten (sc. die Sinne). Es stützt sich (*tayan-*) auf die Sinne, nimmt Bewußtseinsobjekte (*atkan-*) zum Bewußtseinsobjekt (*atkak*) und unterscheidet alle Dinge. Die 5 Sinnesbereiche (*atkangu*) begehrt es ununterbrochen, unersättlich. Ohne einen Moment zu ruhen, denkt es die *Dharmas*. Den Bewußtseinsobjekten (*atkak*) folgend läuft es in den Stätten der 6 Sinne umher . . .“[11].

Das Bewußtsein „stützt sich (*tayan-*)“ also auf die Sinne (skr. *indriya*) und „nimmt zum Objekt (*atkan-*)“ die Sinnesbereiche (skr. *viṣaya*). Das Nomen *tayak* kommt im soeben zitierten Text nicht vor. Es ist aber das atü. Pendant zu *atkak*, wie aus einem Passus des atü. Kommentars zum *Abhidharmakośaśāstra* hervorgeht, der erörtert, warum die *Dharmas* „mit *Āsrava*“ ihren Namen tragen: (fol. 90 b Z. 2) *nätägin akıg tegli nomnuy aṭı bolur akıglıg tep* (3) *birök aṭkakın tuṭa atamıš ol akıglıg teptesär bo yörüg anṭag* (4) *ärmäz ymä ök bar nizvani, öčmäkli yollı kerṭülär aṭkaklıg*, (5) *bo öčmäkli yollı kerṭülärniy aṭı bolgu kärgäk akıglıg* (6) *tep, birök tayakın tuṭa aṭamıš ol akıglıg teptesär* (7) *yindäm köztä ulatı altı ärkliglärniy aṭı bolup akıglıg* (8) *tep adın aṭkangu biligtä ulatılar akıglıg ärmäz bolgu* (9) *kärgäk, tayak ärmäz üčün* „Warum heißen die *Āsrava* genannten *Dharmas* ‘mit *Āsrava*’? Sagt man, [diese *Dharmas*]

(S. 23 oben Z. 2) steht in diesem Zusammenhang 識 *shih* statt 覺 *chio*. In der Regel wird nur das Augenbewußtsein genannt, stellvertretend für die anderen Bewußtseinsarten.

[11] TekinSuv 41 f. Unsere Übers. folgt nicht immer der Übers. von TEKIN.

seien 'mit *Āsrava*' genannt worden in der Eigenschaft als Bewußtseinsobjekt (*atkak*), [dann] ist diese Erklärung nicht richtig[12]: [Denn] es gibt *Kleśas*, die sowohl den *Nirodhasatya* als auch den *Mārgasatya* zum Objekt haben[13]. [Folglich] müßten sowohl *Nirodhasatya* als auch *Mārgasatya* 'mit *Āsrava*' heißen. Sagt man, [diese *Dharmas*] seien 'mit *Āsrava*' genannt worden in der Eigenschaft als Stütze (*tayak*), [dann] dürften nur das Auge und die übrigen 6 Sinne (skr. *indriya*) 'mit *Āsrava*' heißen[14]. Die anderen [Faktoren, d. h.] die Sinnesbereiche (skr. *viṣaya*), [sechs] Bewußtseins[arten] (skr. *vijñāna*) usw. dürften nicht 'mit *Āsrava*' sein, weil sie nicht Stütze (*tayak*) sind[15]."

Wir vermuten, daß *tayan-* und *tayak* die formalen Vorbilder für die Bildung von *atkan-* und *atkak* gewesen sind. *atkak* wäre dann als retrograde Bildung vom Verb *atkan-* zu betrachten. Das setzt voraus, daß im Sprachbewußtsein *tayak* an *tayan-* angeschlossen wurde, was durchaus im Bereich des Möglichen ist, da ein **taya-* die verbale Basis von *tayak*, synchron im Alttürkischen nicht mehr vorhanden war[16]. Versteht man *atkan-/atkak* als Analogiebildungen zu *tayan-/tayak*, so erklärt sich, warum das meist transitive *atkan-* äußerlich wie ein Intransitivum aussieht, und auch die Suche nach einem Verb **atka-*, als Basis von *atkak*, erübrigt sich.

3. Zur Etymolgie von atü. *atkan-* „als Bewußtseinsobjekt nehmen (skr. *ālamb-*)"

Läßt man gelten, daß *tayan-* und *tayak* formal bei der Bildung von *atkan-* und *atkak* Pate gestanden haben, dann hätte das zitierte zweigliedrige oder vielleicht besser dreigliedrige Konzept der Wahrnehmungslehre den Anstoß für die Prägung von *atkan-* und *atkak* gegeben.

[12] *antag* „zutreffend, richtig", eine Bedeutung die im UigWb, s. v. *antag*, fehlt. Sie dürfte sich entwickelt haben aus subjektlosen Sätzen des Typs: *antag täginür* „so ist es, das stimmt" als Antwort auf eine Frage (vgl. UigWb 150 b).

[13] In Abhi A 92 a 6 liegt eine ähnliche Formulierung in türkischer Wortfolge vor: *öčmäkli yollı atkaklıg nizvanilar „Kleśas*, die das 'Erlöschen' oder den 'Weg' zum Objekt haben". Der Weg zur Erlösung ist nicht mit den *Kleśas* verknüpft, kann aber wohl Objekt eines falschen Denkens sein (dazu *Abhidharmakośa* T. I S. 6 Anm. 4).

[14] Zu ergänzen ist: „weil sie 'Stützen' für das Bewußtsein sind".

[15] Zu ergänzen ist: „Da aber auch Sinnesbereiche und Bewußtseinsarten 'mit *Āsrava*' sind, haben die *Dharmas* 'mit *Āsrava*' nicht deshalb ihren Namen, weil sie 'Stütze' sind".

[16] Zum Beleg ETS 156,15 vergleiche jetzt die Neubearbeitung des atü. *Prajñāpāramitāstotras* von MAUE/RÖHRBORN (im Druck).

Wie erwähnt, ist diese Form der Wahrnehmungslehre auch aus dem chinesischen Buddhismus bekannt, und man sollte erwarten, daß das chin. 緣 *yüan*, das dem 依 *i* „sich stützen" in diesem Kontext gegenübersteht, einigen Aufschluß geben kann über die Grundbedeutung und über das Etymon des komplexen Wortkörpers *atkan-*.

Hier stehen wir aber vor einem Dilemma, denn chin. 緣 *yüan* hat zwei terminologische Bedeutungen:

(1) Einmal steht es für skr. *ālambana* (Pāli *ārammaṇa*), das in indischen Quellen zur Basis skr. *ālamb-* gestellt wird, mit den Bedeutungen „herabhängen, hängen; sich klammern an, sich hängen an, sich halten an, sich stützen auf; ergreifen, fassen, packen" usw.[17] Man vergleiche z.B. einen Passus aus dem *Visuddhimagga*: *Yathā hi dubbalo puriso daṇḍaṃ vā rajjuṃ vā ālambitvā va uṭṭhahati c'eva tiṭṭhati ca, evaṃ cittacetasikā dhammā rūpādi-ārammaṇaṃ ārabbh'eva uppajjanti c'eva tiṭṭhanti ca* „ebenso wie ein schwacher Mann aufsteht und sich erhebt, indem er sich an einen Stab oder an ein Seil klammert (*ālambitvā*), ebenso erheben sich und treten in Existenz das Bewußtsein und die mit dem Bewußtsein verbundenen *Dharmas*, indem sie das Sichtbare usw. als Objekt ergreifen"[18].

(2) Zum zweiten ist 緣 *yüan* das chin. Äquivalent von skr. *pratyaya* „Grund, Ursache, Bedingung", gelegentlich auch übersetzt mit „Nebenursache"[19]. Dieser letzten Bedeutung liegt offenbar die Vorstellung zugrunde, daß 緣 *yüan* etwas ist, „das der [eigentlichen] Ursache hilft", eine Vorstellung, die sich nicht nur in chinesischen[20], sondern auch schon in indischen[21] Quellen findet. Sie war auch den Uiguren nicht unbekannt und hat bei der Lehnprägung *basutčı* „Helfer" Pate gestanden, das in einigen Texten das atü. Äquivalent von skr. *pratyaya* ist.

[17] Vgl. PW V 218 b.

[18] *Visuddhimagga*, Text II S. 533, Übers. S. 613. Dieser Passus auch zitiert in Malalasekera s.v. *ārammaṇa-paccaya*.

[19] Vgl. z. B. Kudara TTV 62 Anm. 20 (Zitat aus Abhi A 117 b 3): „secondary cause". Gerade in diesem Kontext scheint allerdings KUDARAS Übers. unzutreffend zu sein, da es um das Konzept der 4 *Pratyayas* geht. Für die sonstigen Bedeutungen von skr. *pratyaya*, die aber hier nicht weiterhelfen, vgl. man PW, s.v. *pratyaya*.

[20] Vgl. Nakamura 117 c: *in-o tasukeru mono*.

[21] Vgl. Malalasekera s.v. *ārammaṇa-paccaya*. Diese Definition von skr. *pratyaya* scheint – ebenso wie „Nebenursache" – auf eine Grundbedeutung „das, was hinzugeht" zu rekurrieren (vgl. PW I 200 b unter *prati-i-* „hinzugehen" usw.).

Vom Morphologischen her wäre es nicht unmöglich, atü. *atkan-* im Anschluß an diese zweite Bedeutung zur Basis atü. *art* „Hilfe, Beistand, Assistenz" zu stellen. Die traditionelle Interpretation des zitierten zweigliedrigen Konzepts der Wahrnehmungslehre in ihrer chinesischen Fassung spricht allerdings dagegen und versteht 緣 *yüan* in diesem Kontext als Äquivalent von skr. *ālambana*[22].

Der Schlüssel zu unserem Problem liegt also bei den Buddhologen und Sinologen, die uns erklären müßten, wie 緣 *yüan* zu seinen beiden terminologischen Bedeutungen gekommen ist. Die obige Vermutung zur Etymologie von atü. *atkan-* wird nur dann bestätigt, wenn sich nachweisen läßt, daß 緣 *yüan* mit Objekt im chinesischen Buddhismus einmal als verbale Form von 緣 *yüan* „Nebenursache" verstanden worden ist[23].

Gerade bei dogmatischen Begriffen sollte eine Etymologie nicht nur morphologisch möglich, sondern auch semantisch zwingend sein[24], und hier liegt auch die Crux der beiden bisherigen Versuche zur Etymologie unseres *atkan-*:

Willi Bang dachte im dritten „Brief"[25] von 1925 an ein denom. Verb auf *+a-n-* von einer Basis **adıg, *adıg+a-n-*, mit synkopierter Mittelsilbe. In **adıg* sollte das nicht sicher belegte[26] Verb **ad-* stecken, dessen Bedeutung Bang mit der Bedeutung von *böl-* „teilen, trennen, scheiden" gleichsetzen wollte[27].

In jüngster Zeit hat Şinasi Tekin einen Anschluß an atü. *at* „Name" vorgeschlagen[28]: „Da die Außenwelt in der buddhistischen Philosophie durch *ātman* 'Ich', *rupa* 'Farbe' und *nāma* 'Name' beschrieben wird, können wir das *atqan-* in **at+qa-n-* zerlegen und auffassen als '*sich der

[22] Vgl. die oben (S. 275) von Saṅghabhadra zitierte Stelle in der Übers. von La Vallée Poussin (S. 31): „avoir pour objet".

[23] Es könnte sich um ein Konzept der Wahrnehmungslehre handeln, in dem sich das Sinnesorgan als *Hetu* und das Objekt als *Pratyaya* par excellence gegenüberstehen (wie in *Abhidharmakośa* T. IX S. 241).

[24] Gerade die hier vorliegende Problematik zeigt, wie Recht Oettinger (*Probleme phraseologischer Interferenzen* . . . In: Glotta 59 [1981], S. 1ff.) mit seinen Thesen zur Methodik der Lehnübersetzungs-Forschung hat.

[25] Briefe III 396f., 408.

[26] Zu Bangs Zeiten unbelegt. Tezcan hat jüngst einen Beleg im tautologischen Kompositum *ad- tägšil-* gefunden (TezcanHt 803), der aber vielleicht auch als *ärṭ- tägšil-* interpretiert werden kann.

[27] Briefe III 396 Anm. 2. In Tezcans Beleg (vgl. Anm. 26) ist die Bedeutung „sich verändern", was auch von der chin. Vorlage unterstützt wird.

[28] BT IX I 122 Anm. zu Z. 19; ähnlich auch BuddhUig II 41 Anm.

Außenwelt bewußt werden, indem man sagt: «Das ist der Name!»'." Daraus sei dann die Bedeutung „anhaften" hervorgegangen[29].

Während BANG offenbar überhaupt nicht an eine Lehnprägung gedacht hat, hat ŞINASI TEKIN immerhin versucht, seine Etymologie in dieser Richtung abzustützen. In der buddhistischen Bewußtseinlehre – soweit sie uns jedenfalls zugänglich ist – läßt sich aber kein entsprechendes Vorbild entdecken. Man müßte annehmen, die Uiguren seien in Fragen der buddhistischen Terminologie weitgehend eigene Wege gegangen, was ansonsten nicht bestätigt wird.

Abschließend seien noch die Details der oben erwogenen Möglichkeiten einer Ableitung von atü. *art* „Hilfe, Beistand, Assistenz" erwähnt. Wie schon von TEKIN vorgeschlagen muß von einer erweiterten denominalen *+ka*-Ableitung[30] ausgegangen werden. Warum eine um *-n-* erweiterte Bildung erfolgte, die wie ein Intransitivum aussieht, hatten wir oben zu erklären versucht (Analogiebildung zu *tayan-* „sich stützen"). Tatsächlich ist *atkan-* aber kein Intransitivum, sondern meist mit direktem Objekt belegt. Das durch Suffigierung von *+kan-* entstandene Konsonantenbündel *-rtk-* wurde durch Elision von *-r-* „erleichtert", eine Erscheinung, die auch beim atü. Verb *kurtgar-* „retten" zu beobachten ist, das meist als *kutgar-* belegt ist[31]. Sporadisch tritt dieses Phänomen auch außerhalb des Atü. auf, z. B. in *atkarı* (≪ *art+garu*) „hinten, jenseits", belegt in mamluk-kiptschakischen Wortlisten vom Beginn des 15. Jahrhunderts[32]. Ob die Basis *art* überhaupt in Frage kommt, hängt allerdings nicht allein von der morphologischen Möglichkeit ab, sondern von dem oben skizzierten Problem der Bedeutung von chin. 緣 *yüan*.

4. Atü. *atkangu* „Sinnesbereich (skr. *viṣaya*)" und *atkak* „Bewußtseinsobjekt (skr. *ālambana*)"

Als generelle Bezeichnung für die Objekte der Außenwelt dient den indischen Buddhisten der Begriff skr. *viṣaya*, eigentlich „Gebiet,

[29] Die in den Editionen verbreitete Übers. „anhaften" dürfte auf F. W. K. MÜLLER oder A. v. GABAIN zurückgehen, die beim Vergleich eines atü. Textes mit der chin. Vorlage auf chin. 緣 *yüan* gestoßen sein mögen, das ja auch „anhaften" heißt.

[30] Zu den Verben auf *+ka-* vgl. SAADET SCHAKIR [ÇAĞATAY]: *Denominale Verbbildungen in den Türksprachen*. Phil. Diss. Berlin 1933. Rom 1933, S. 49. Ferner: M. RÄSÄNEN: *Materialien zur Morphologie der türkischen Sprachen*. Helsinki 1957. (Studia Orientalia. 21.), S. 146.

[31] Vgl. EtymDic 649 b.

[32] EtymDic 201 a.

Bereich, Reich", als Terminus „Sinnesbereich, Objekt der Sinnesorgane oder des Bewußtseins"[33]. Die chin. Übersetzung von skr. *viṣaya* ist 境 *ching*, das in nicht-terminologischem Kontext ebenfalls die Bedeutung „Gebiet, Bezirk, Nachbarschaft" hat[34].

Die atü. Terminologie weicht in bemerkenswerter Weise von dem Usus des Sanskrit und des Chinesischen ab: Als Übersetzung von chin. 境 *ching* und als Äquivalent von skr. *viṣaya* dient atü. *atkangu*, ein Verbalnomen vom Verb *atkan-*, das wir oben[35] als Entsprechung von skr. *ālamb-* und als Übersetzung von verbalem 緣 *yüan* kennengelernt hatten.

Die *Alttürkische Grammatik*[36] beschreibt unter den „deverbalen Adjektiven" die Nomina auf *-gu* sehr zutreffend als Nomina potestatis et necessitatis. Beispiele sind *tayangu oron* „Ort, auf den [das Bewußtsein] sich stützen kann"[37] oder *atkangu törö „Dharmas*, die [das Bewußtsein] als Objekt nehmen kann"[38]. Diese Nomina kommen auch mit Ellipse des Bezugswortes vor. Sie können dann – je nach dem Charakter des zu subintellegierenden Bezugswortes – als Nomina intrumenti auftreten: *bıčgu* „[Instrument], mit dem man schneiden kann; das Messer", *yelpigü* „[Instrument], mit dem man Wind erzeugen kann; der Fächer". Das ist aber kontextuell bedingt, und gerade unser *atkangu* kann nicht als Nomen instrumenti betrachtet werden[39].

Wie kommt aber das Atü. zu dieser Konzeption, offenbar ohne Vorbild in den Missionssprachen des nördlichen Buddhismus? Zur Erklärung dieses Phänomens möchten wir wieder das oben zitierte zweigliedrige Schema der Wahrnehmungslehre bemühen, in dem das Bewußtseinsobjekt durch chin. 所緣 *so yüan* paraphrasiert wurde. Weiß man, daß verbales 緣 *yüan* im Atü. durch *atkan-* übersetzt wird, so wird man dem chin. 所緣 *so yüan* „das, was [das Bewußtsein] als Objekt nimmt" sofort das atü. *atkangu* als Lehnprägung zuordnen.

[33] PW VI 133 b.

[34] Giles S. 272 a.

[35] Vgl. o. Abschnitt I 3.

[36] AGr § 141.

[37] Suv 365,7.

[38] Vgl. den weiter unten zitierten Beleg aus Maitr 151 v. 19.

[39] *atkangu* sollte schon deshalb nicht als „Fessel" (Warnke 316) oder „das Fesselnde" (AGr § 115; BT IX Index 10 a; BuddhUig I 102, 105, 106 usw.) übersetzt werden. Wahrscheinlich gehen diese Übersetzungen zurück auf AGr § 115, wo unsere Nomina in absoluter Stellung als Nomina actoris, Abstrakta und Nomina instrumenti beschrieben werden.

Man würde freilich erwarten, daß eine Lehnprägung tatsächlich zur Übersetzung ihres Vorbildes dient. Das aber ist – wie bereits eingangs geschildert – nicht der Fall: atü. *atkangu* dient nicht zur Übersetzung von chin. 所緣 *so yüan*, sondern zur Wiedergabe von chin. 境 *ching* „Sinnesbereich, Sinnesobjekt (skr. *viṣaya*)". Soll die Annahme einer Lehnprägung nach chin. 所緣 *so yüan* aufrechterhalten werden, dann müssen wir fragen, ob chin. 所緣 *so yüan* vor der Zeit, aus der die überlieferten atü. Texte stammen, vielleicht in anderer Bedeutung gebraucht wurde.

Die Prägung der buddhistischen Termini des Atü. kann bis ins 6. Jh. zurückgehen, wie ANNEMARIE V. GABAIN gezeigt hat[40]. Spätestens seit der 2. Hälfte des 8. Jhs. hatte sich in Tun-huang und Turfan die *Dharmalakṣana*-Sekte etabliert[41], die bekanntlich durch die Übersetzungstätigkeit von Hsüan-tsang ihre wesentlichen Impulse erfahren hat. Wir haben eine Reihe von atü. Texten, deren chin. Vorlagen auf Hsüan-tsang oder seine Schule zurückgehen[42]. Auf die Autorität Hsüan-tsangs werden bestimmte terminologische und dogmatische Besonderheiten zurückgeführt, durch die sich seine Lehrrichtung von der durch Paramārtha vertretenen Schule abhebt[43].

Wenn wir also Grund haben anzunehmen, daß ein atü. Terminus technicus nicht nach dem Usus der Lehrrichtung des Hsüan-tsang geprägt worden sein kann, dann sollten wir prüfen, wie der betreffende Terminus vor Hsüan-tsang, z.B. von Paramārtha gebraucht wird, der im Jahre 546 als Missionar nach China kam, also etwa ein Jahrhundert vor Hsüan-tsang wirkte.

Ein Blick in den Index des chin. *Abhidharmakośaśāstra*[44], das von Paramārtha und von Hsüan-tsang übersetzt wurde, lehrt uns, daß 所緣 *so yüan* bei Paramārtha nicht die Bedeutung hat, in der es bei Hsüan-tsang meist auftritt. Insbesondere wird es nicht in Verbindung mit 緣

[40] A. v. GABAIN: *Buddhistische Türkenmission*. In: *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller*. Leipzig 1954, S. 163f.

[41] Als Terminus post quem non gilt die Unterbrechung des Kontakts zwischen Nordwestchina und dem Inneren des Reiches (vgl. INOKUCHI, in BT I S. 80f.).

[42] Der atü. Kommentar zum *Abhidharmakośaśāstra* und der atü. Kommentar zum *Bodhisattvabhūmiśāstra*, wo zumindest die jeweiligen *Mūla*-Texte auf die Hsüan-tsang-Übersetzung zurückgehen, und natürlich die atü. Hsüan-tsang-Biographie.

[43] Vgl. FRAUWALLNER: *Amalavijñānam und Ālayavijñānam. Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des Buddhismus*. In: Beiträge zur indischen Altertumskunde. Hamburg 1951, S. 148f. [FS Schubring].

[44] Hirakawa II 229 a/b.

yüan „Bedingung (skr. *pratyaya*)" zur Wiedergabe von skr. *ālambana-pratyaya* gebraucht, sondern steht meist attributiv zu chin. 境 *ching*, in der Junktur 所緣境 *so yüan ching* „*Viṣaya*, den [das Bewußtsein] zum Objekt nimmt"[45]. Aber auch in den Verbindungen 所緣相 *so yün hsiang* „Bild (skr. *ākāra*), das [das Bewußtsein] zum Objekt nimmt"[46] oder 所緣法 *so yüan fa* „*Dharma*, den [das Bewußtsein] zum Objekt nimmt"[47]. In einer von diesen Verbindungen, die sich natürlich teilweise auch bei Hsüan-tsang finden, dürften die Uiguren die Junktur 所緣 *so yüan* kennengelernt haben. Der einzige attributive Beleg von atü. *atkangu*, den wir haben, *atkangu törö*[48], entspricht nämlich ziemlich genau dem zitierten 所緣法 *so yüan fa* „*Dharma*, den [das Bewußtsein] zum Objekt nimmt". Es erscheint denkbar, daß sich absolut verwendbares *atkangu* mit Ellipse von *törö* oder einem ähnlichen Ausdruck aus einer solchen attributiven Verbindung entwickelt hat. In elliptischen Wendungen übernimmt der verbleibende Redeteil auch die Bedeutung des eingesparten Teils. Elliptisch verwendetes *atkangu* „das, was [das Bewußtsein] zum Objekt nimmt" impliziert dann den Bezug auf die *Dharmas* oder *Viṣayas*, die das Bewußtsein zum Objekt nimmt, wird zum Ersatzbegriff für das eigentlich Gemeinte. Eine solche Entwicklung ist aber nur vorstellbar, wenn man annimmt, daß die Prägung des Terminus auf eine Zeit zurückgeht, in der den Uiguren chin. 所緣 *so yüan* in der Bedeutung von skr. *ālambana(pratyaya)*, so wie es bei Hsüan-tsang gebraucht wird, noch nicht bekannt war.

Ālambanapratyaya aber wird z.B. von Paramārtha wiedergegeben durch 緣緣 *yüan yüan*[49], aus dem die Uiguren ein 緣 *yüan* als Vorlage für das atü. *atkak* herauspräparieren konnten.

Direkt läßt sich die Gleichung chin. 緣 *yüan* = atü. *atkak* nur in 2 Fällen belegen, d.h. in 2 chin. Texten, die als Vorlage für atü. Texte zu gelten haben, findet sich einfaches 緣 *yüan* als Äquivalent von atü. *atkak*. Beide Texte sind etwa ein halbes Jahrhundert nach Hsüan-tsang geschaffen, bzw. ins Chin. übersetzt worden, haben aber den offenbar älteren Sprachgebrauch bewahrt:

(1) In der Bodhisattva-Liste des chin. 佛說天地八陽神咒經 *Fo shuo t'ien ti pa yang shên chou ching* heißt der achte Bodhisattva in

[45] L. c. (15 Belege).
[46] L. c. (2 Belege).
[47] L. c. (2 Belege).
[48] Maitr 151 v. 19.
[49] Vgl. Hirakawa II 50 b; ferner *Ālambanaparīkṣā* S. 20 o. Z. 12, S. 21 Z. 4,9, S. 22 Z. 1,14.

einigen chin. Versionen des Textes und auch in einer tib. Fassung[50] 無緣觀 *wu yüan kuan* „der mit Meditation ohne *Ālambana*“[51]. Die türkische Übersetzung dieses Namens ist *atkančs(ı)z dyan bulmıš*[52], sicher zu verbessern in *atkaksız dyan bulmıš*, wie aus den verderbten mo. Formen *adqay-sun diyan*[53] oder *adqay-siy diyan*[54] hervorgeht.

(2) Im *Śūnyatāparivarta* des chin. *Goldglanz-Sūtras* (Übersetzung des I-tsing) heißt es, daß das Bewußtsein „den Bewußtseinsobjekten folgend überall in den 6 Sinnesorganen umherwandert“[55]. NOBEL übersetzt das chin. 隨緣 *sui yüan* hier nicht im terminologischen Sinne[56], offenbar ein Mißgriff, wie die atü. Übersetzung dieser Stelle (*atkak eyin* „den Bewußtseinsobjekten folgend“) zeigt.

5. Atü. *atkanguluk* „Zu-Greifendes (skr. *grāhya*)“ und *atkantačı* „Greifer (skr. *grāhaka*)“

Chin. 境 *ching* „Sinnesbereich, Objekt“ und das diesem gegenüberstehende chin 根 *kên* „Sinnesorgan (skr. *indriya*)“ sind Begriffe, die der *Vijñānavāda* aus der Terminologie der alten buddhistischen Schulen übernommen hat. Wenn es den *Vijñānavādins* um die Darstellung der Wahrnehmungslehre vom eigenen Standpunkt aus geht, verwenden sie auch die Dichotomie von: „Zu-Greifendes“ (chin. 所執 *so chih*, skr. *grāhya*) und „Greifer“ (chin. 能執 *nêng chih*, skr. *grāhaka*), wodurch zum Ausdruck kommt, daß es sich bei „Sinnesbereich“ und „Sinnesorgan“ eigentlich um 2 Teile derselben Sache, des Bewußtseins nämlich, handelt[57]. Die Uiguren übersetzen chin. 所執 *so chih* und 能執 *nêng chih*

[50] Vgl. ODA, Appendix A Nr. 8.

[51] Nicht „ursachloses Betrachten“, wie in TT VI 362 Anm. irrtümlich angegeben. Auch im 24. Kapitel der Kumārajīva-Übersetzung des *Saddharmapuṇḍarīka-sūtras* wird diese Meditation (無緣三昧 *wu yüan san mei*) erwähnt (*Hokekyō ichiji sakuin*. Tōkyō 1977, Anhang S. 73 d).

[52] So in TT VI 362, Variante T 1 (Kyōto), die auch sonst altertümliche Züge trägt (vgl. ODA 65). Das Faksimile zeigt, daß "DQ'NČSZ vielleicht aus "DQ'QSZ „verbessert“ wurde.

[53] So LIGETI 305,307. Das *-sun* ist ohne weiteres als Lesefehler für *-suz* oder *-sız* zu erklären.

[54] So ODA, Appendix A Nr. 8.

[55] *Taishō shinshū daizōkyō*, Nr. 665 S. 424 b 10: 隨緣遍行於六根 *sui yüan pien hsing yü liu kên*.

[56] Nobel 169 Z. 1: „entsprechend der (gegebenen) Veranlassung“.

[57] Vgl. Dharmapāla 891 c 1 in der Übers. von SCHOTT: „was man Gegenstand (*viṣaya*, Verf.) nennt, ist dieser greifbare Teil (*grāhyabhāga*)“. Auch die Termini „Zu-Nehmendes“ und „Nehmer“, chin. 所取 *so ch'ü* und 能取 *nêng*

mit *atkanguluk*, bzw. *atkantačı*, gebildet vom selben Verb *atkan-*, das wir oben[58] als die atü. Entsprechung von chin. 緣 *yüan* kennengelernt hatten.

Warum differenzieren die atü. Texte hier nicht, so wie es die Übersetzungs-Vorlagen tun? Nun, es gibt offenbar auch chin. Texte, die nicht differenzieren, und von Paramārtha wird in seiner Übersetzung der *Ālambanaparīkṣā*[59] chin. 所緣能緣 *so yüan nêng yüan* in ganz ähnlicher Weise verwendet wie 所執能執 *so chih nêng chih* in den Vorlagen der atü. Texte. Wir halten es nicht für undenkbar, daß die Uiguren dieses Konzept in der soeben zitierten Form kennengelernt und das einmal geprägte Übersetzungs-Äquivalent dann beibehalten haben.

Man muß annehmen, daß die Prägungen *atkangu* und *atkanguluk* – wenn sie beide auf ein chin. 所緣 *so yüan* zurückgehen sollen – räumlich und/oder zeitlich auseinanderliegen. *atkangu* könnte auf einen atü. Dialekt zurückgehen, in dem nur deverbale Nomina auf *-gu* bekannt waren, nicht aber die erweiterten Formen auf *-guluk*[60]. *atkangu* wurde dann in die großen buddhistischen Texte der klassischen Zeit, die sowohl *-gu* wie auch *-guluk* kennen, übernommen. *atkanguluk* hingegen könnte von Sprechern der Sprache geprägt worden sein, die beide Formen kennt. Denkbar ist natürlich auch, daß *atkangu* und *atkanguluk* von Sprechern der klassischen Sprache stammen und zu verschiedenen Zeiten geprägt worden sind.

Im dritten Kapitel des atü. *Goldglanzsūtras*[61] ist atü. *atkandačılı atkanguluklı* das Äquivalent von chin. 所執能執 *so chih nêng chih* in der chin. Vorlage, ein Beleg, wo atü. *atkan-* eindeutig einem chin. 執 *chih* entspricht. Aber wir kennen nicht immer die Vorlagen der atü. Texte, und in vielen Fällen sind die atü. Übersetzungen ausführlicher als ihre Vorlagen, können höchstens als Paraphrasen der Vorlage betrachtet

---

ch'ü, atü. *alguluk* und *altačı*, bringen dieses Konzept zum Ausdruck (vgl. Dharmapāla 891 c 1–27 (Schott 46–48); BuddhUig I 175 (Übers. und Anm. zu Z. 175 unzutreffend)).

[58] Vgl. o. S. 278.

[59] *Ālambanaparīkṣā* S. 22 o. Z. 4,12. Als Entsprechung des atü. *atkandačılı atkangulukl* (Suv 253,17) findet sich allerdings bei Paramārtha (so wie bei I-tsing): 所執 *so chih* und 能執 *nêng chih* (*Taishō shinshū daizōkyō* Nr. 665 S. 409 c 25, Nr. 664 S. 364 a 23)

[60] Wie z. B. in der Sprache des *Chuastuanift* (vgl. P. Zieme: *Untersuchungen zur Schrift und Sprache der manichäischen Turfantexte*. Phil. Diss. Humboldt-Universität Berlin o. J., S. 77 f.). Texte, die nur *-guluk* kennen, gibt es offenbar nicht.

[61] Suv 253,17.

werden. Vielleicht haben die uigurischen Übersetzer auch manche Glosse ihrer chin. Vorlage in die Übersetzung eingehen lassen. Jedenfalls verwenden sie die Dichotomie von *atkanguluk* und *atkantačı* auch in Fällen, wo die uns heute bekannten Versionen der chin. Vorlagen etwas abweichend formulieren[62].

Problematischer sind Belege mit isoliertem *atkanguluk*, wie *atkanguluk tooz toprak*[63] oder *atkanguluk kirlär*[64], die einem einfachen chin. 塵 *ch'ên* „Staub, Schmutz; Sinnesqualität (skr. *guṇa*)" in der chin. Vorlage gegenüberstehen. Wahrscheinlich ist das Gegenstück *atkantačı* hier zu subintellegieren[65] und atü. *atkan-* auch hier mit „greifen (skr. *grah-*)" zu übersetzen.

Fast kurios mutet die häufig belegte Junktur *atkanguluk atkangu* an, die an einer Stelle des atü. *Goldglanzsūtras*[66] ebenfalls einfaches chin. 塵 *ch'ên* paraphrasiert. Wir halten es für möglich, daß die Junkturen *atkanguluk atkangu, atkanguluk kirlär* usw. rein alttürkische Schöpfungen sind, ohne fremde Vorbilder. Bei *atkanguluk kirlär* wäre *atkanguluk* ein interpretierender Zusatz, um *kirlär* „Schmutz (Pl.)" als Terminus technicus zu charakterisieren. Für *atkanguluk atkangu* würde unsere Annahme heißen, daß die „buchstäbliche"Bedeutung von *atkangu* völlig verblaßt war, daß es – normalerweise und unkommentiert – wie skr. *viṣaya* im Sinne der alten buddhistischen Schulen aufgefaßt werden konnte. *atkanguluk* wäre dann ein Zusatz, um dieses unreflektierte

[62] Man vergleiche atü. *alkuſnȷ atkandačıka aṭkanguluk töz* „die Wesenheit dessen, was gegriffen wird durch den alles (?) Greifenden", wo die Texte des *Manji-* (Bd. 30, fol. 226 a oben 9) und *Taishō-Tripiṭakas* (Nr. 2053, S. 244 c 5) haben: 遍計所執 *pien chi so chih*, skr. *parikalpita* (vgl. Nakamura 1212 b). TOALSTER (1298,1312), der den Text willkürlich emendiert, übersetzt nicht das Türkische, sondern das Chin. in der Interpretation von SOOTHILL-HODOUS (415 a oben). Eine ähnliche Paraphrase des chin. Textes auch HtPek H 1 b 5–9: *näy köŋüli aṭkanguluk kirlär üzä kirikmäsär „ näčükin takı aṭkantačı biliglär ärkäčlänip ürkitgäli bäliŋlätgäli ugay* „wenn das Herz nicht befleckt wird durch den Schmutz des Zu-Greifenden, wie können [dann] die greifenden *Vijñānas* noch in Wallung kommen und erschreckt$_2$ werden?" Die chin. Vorlage im *Manji-Tripiṭaka* (Bd. 30, fol. 249 b u. 19–20): 非情塵之所翳豈識浪之能驚 *fei ch'ing ch'ên chih so i ch'i shih lang chih nêng ching* „wenn es nichts gibt, was durch den Schmutz der *Kleśas* verdunkelt wird, wie gibt es dann das Erschreckt-Werden-Können durch die Aufwallung des Bewußtseins?"

[63] HtPek 85 a 6.

[64] BT I 41 Z. 220. Ähnlich auch HtPar 144,11.

[65] D.h. man wußte, daß *atkanguluk* mit *atkantačı* ein Paar bildet. *aṭkanguluk kirlär* ist ja auch in Konkomitanz mit *aṭkantačı biliglär* belegt (vgl. o. Anm. 62).

[66] Suv 393,6.

Abb. 1

Abb. 2

Abb. 3

Abb. 4

Verständnis von *atkangu* zu verhindern und nicht die Vorstellung von „äußeren Objekten" aufkommen zu lassen.

II.

1. Ein atü. Text zur Wahrnehmungslehre aus einem Kommentar zum *Abhidharmakośa*

Von turkologischer Seite ist der Bibliographie des *Abhidharmakośa* in der Einleitung zur Übersetzung von La Vallée Poussin[67] wenig hinzuzufügen. La Vallée Poussin erwähnt nicht die atü. Version des Kommentars von Sthiramati, und man vergleiche dazu jetzt die Bemerkungen von Şinasi Tekin in der Einleitung zur Faksimile-Ausgabe des atü. Textes[68].

Der *Abhidharmakośa* des Vasubandhu wird als Darstellung der Philosophie des *Sarvāstivāda* betrachtet, mit gewissen Anmerkungen oder Korrekturen, die den Standpunkt der *Sautrāntikas* wiedergeben[69]. Der Makrokontext des im folgenden edierten Textstückes ist eine Darstellung der Lehre von den 3 *Asaṃskṛta-dharmas*, die nicht der Verursachung durch Bedingungen (skr. *pratyaya*) unterliegen, nach der Schule der *Sarvāstivādins*[70]. In Vers 6 c–d seiner *Kārikā*[71] behandelt Vasubandhu den dritten dieser *Dharmas*, den *Apratisaṃkhyānirodha*, und in seinem Autokommentar erläutert er diesen *Dharma* durch ein Beispiel aus der Wahrnehmungslehre: Wenn in einem gegebenen Moment einer der 5 *Vijñānas* ein Objekt ergreift, so haben die anderen *Vijñānas* keine Chance, zu entstehen und Objekte dieses Moments zu ergreifen, weder in der Gegenwart noch in der Zukunft. Sowohl Vasubandhus eigener Kommentar (s. Text Z. 118 a 8 – 14) als auch der darauf folgende Kommentar des Sthiramati (s. Text Z. 118 a 14 – 119 b 3) sind also an der Lehre der *Sarvāstivādins* orientiert, wonach in jedem Moment (skr.

[67] *Abhidharmakośa* T. I S. XVII ff., vgl. auch die Nachträge am Anfang von Bd. I des Nachdrucks.

[68] TekinAbhi S. IX ff.

[69] Vgl. *Abhidharmakośa* T. I 5 Anm. 3 usw.; ferner Nakamura Buddhism 110. Die Zweifel an der traditionellen Auffassung von der Schulzugehörigkeit des Vasubandhu, die Schmithausen jüngst geäußert hat (vgl. Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens 14 [1970], S. 112 f.), zwingen wohl nicht zu einer neuen Beurteilung des *Abhidharmakośa*?

[70] Vgl. dazu Nakamura 491 c.

[71] Zitierung dieser *Kārikā* in der atü. Version in Abhi A 117 a 14–15 (Übers. in *Abhidharmakośa* T. I 10).

kṣaṇa) nur einer der 5 *Vijñānas* entstehen kann[72]. Sthiramati läßt anschließend Saṅghabhadra zu Wort kommen[73], um sich dann nochmals zu dessen Darstellung zu äußern[74].

2. Text

Die chinesische Vorlage des atü. Sthiramati-Kommentars ist bekanntlich bisher nicht aufgefunden worden. Nur für wenige Zeilen des hier edierten Textstücks, nämlich für den Autokommentar des Vasubandhu, steht also eine direkte Vorlage zur Verfügung[75].

Der Kommentar des Vasubandhu (Zeile 118 a 8 – 14) und die Zitate daraus (Zeile 118 a 16 – b 1, 118 b 6 –7, b 9, 119 a 2 – 4, a 8, a 13) sind in unserem Text kursiv gedruckt. Die Umschrift folgt der Norm des *Uigurischen Wörterbuchs*[76]. Auf die Wiedergabe der Punktierung wurde verzichtet. Sie tritt in unserem Text nur sporadisch auf und hat keine Bedeutung für die Lautung, sondern soll das Zeichen Q von der Zeichenfolge 'N usw. abheben.

(fol. 118 a 8) 論 *kaltı közli köyülli* (9) *bir učlugın bir öytä bolmıš üdtä adın öy ün yıd (10) tatıgta ulatılar ärtär, ol atkangu ugušug atkandačı* (11) *beš bilig kuvragı turup kälmädük üdtä birdämläti tugmaz* (12), *ol umamakınıŋ ugrında atkangalı ärtmiš üdki* (13) *atkangularıg basutčısı ägsük üčün bululur bilmätin öčmäk* (14) tep, 釋曰 bo bilmätin öčmäkniŋ yörügi bolur üküš yollug (15), anta yänä ukıtmak üzä ol birin učuz bolur bilgäli (16) körkitgäli anıŋ bälgüsin ohšatıgın, *kaltı közli köyülli* (fol. 118 b 1) *bir učlugın bir öydä bolmıš üdtä* tep temiši ärsär bir kšantakı (2) köz ärklig ulatı birlä yänä köz biligi bir učlugın atkansar (3) bir kök öŋüg, nätägin atatı bir učlugın tep tesär (4) kaltı köz ärklig öŋ atkanguta tıdılsar yapšınsar, (5) köz biligi atkakında atkansar yapšınsar atı bolur bir učlugın (6) tep, *adın öy ün yıd tatıg büritigtä ulatılar* (7) *ärtär* tep temiši ärsär, 所緣之外 atkakında taš alku (8) öŋ ün yıd tatıg büritmäktä ulatılarnıŋ atı bolur (9) adın tep, *ärtär* tep temiši ärsär barmak tep yörüg ol alkınmak (10) tep yörüg ol öčmäk tep yörüg ol, kayu kšanta köz ärklig ulatı (11) bilig tursar bir atkanguta, ol ok kšanta adın beš atkangularıg (12), köz ärklig bilig birlä atkanu ürgürmätin kurugın (?) (13) tüšürülür üčün ärtmiš üdkä atı bolur ärtmäk tep (14) nätägin atatı atkanu ürgürmätin tep tesär, kaltı ol nomlar (15) közünür üdtä turmıš

[72] Vgl. auch Kommentar zu Z. 118 b 11 des Textes.

[73] Abhi A 119 b 3ff., unsere Bearbeitung geht nur bis Z. 119 b 3. Zu Saṅghabhadra, der auch einen Kommentar zum *Abhidharmakośa* verfaßt hat, vergleiche o. S. 275.

[74] Abhi A 121 b 9ff.

[75] Vgl. *Taishō shinshū daizōkyō*, Bd. 29, Nr. 1558 S. 1 c 27–2 a 1.

[76] Vgl. UigWb 6ff.

üdtä tört basuṭčılarta, näčä bolsar (16) ymä tılṭag atlıg basuṭčı aṭkak atl(ı)g basuṭčı, ärksinmä atl(ı)g (fol. 119 a 1) basuṭčı ägsük bolmak üzä ol tüz arasız basuṭčı anın sözlämiš (2) ol aṭkanu ergürmätin tep 緣彼境界 *ol aṭkangu ugušug* (3) *aṭkantačı beš bilig kuvragında ulatılar turup kälmädük üdtä* (4) *birdämläti tugmaz* tep temiši ärsär ol kšanta ol aṭkangug aṭkangalı (5) tägimlig beš biliglärtä tugmadačısı ärsär birdämläti ikiläyü tugmaz üčün (6) aṭamıš ol birdämläti tugmaz tep, näṭägin bilgäli bulur ikiläyü tugmadačısın (7) tep tesär, kiginč bergälir üčün bo savka, anın basa šasṭrta sözlämiš (8) ol, *ol umamakınıy ugurında aṭkangalı ärtmiš üdki aṭkangularıg* (9) tep, munṭa bar kayu yörüg tep tesär, köztä ulatı beš biliglär bir yindäm (10) aṭkanıp közünür üdüg ävrilür, ärtmiš üdki öŋtä ulatı aṭkangularıg (11) bolmaz aṭkanmaklıg iši küdöki, näṭägin tep tesär basuṭčısı ägsük (12) üčün, anın birdämläti tugmaz basuṭčısı tükäl ärmäz üčün (?) 又 basuṭčısı (13) ägsük üčün ymä ter, *bululur bilmätin öčmäk* tep temiši ärsär, 心 心 所 法 (14) köŋül köŋültäki nomlar odgurak tört basuṭčılıgın tugar, basuṭčısı (15) ägsük ärsär tugmaz [,] aṭkangusı birök közünür üdtä bolsar ägsük bolur (fol. 119 b 1) tüz arasız basuṭčısı, aṭkangusı birök ärtmiš üdtä bolsar ägsük bolur (2) aṭkak atl(ı)g basuṭčısı, ägsük bolmak üzä bo tüz arasız basuṭčı anın (3) bululur bilmätin öčmäk tep,

3. Übersetzung

Der Text des Vasubandhu und die Zitate daraus erscheinen gesperrt, der Kommentar des Sthiramati in Antiqua. Die Kanjis werden mit Kapitälchen wiedergegeben. Sie gehören nicht immer zum Text, sondern in Z. 118 b 7, 119 a 2, 119 a 13 sollen sie nur den Vergleich mit dem chin. Original erleichtern.

(118 a 8) (chin.) DAS ŚĀSTRA [SAGT]: (atü.) Zum Beispiel, wenn das Auge und das Bewußtsein (9) sich ausschließlich mit einer Farbe befassen, [dann] gehen die anderen Farben, Töne, Gerüche, (10) Geschmacks[*dharmas*] und so weiter in die Vergangenheit. (11) Wenn die Schar der fünf *Vijñānas*, (10) die diese Objekt-Bereiche als *Ālambana* nehmen könnten, (11) sich in der Zukunft befinden, entstehen sie niemals mehr. (12–13) Weil sie (sc. die *Vijñānas*) die Objekte (skr. *viṣaya*), die der Vergangenheit angehören, nicht als *Ālambana* nehmen können, [deshalb] tritt – weil ihre Bedingungen (skr. *pratyaya*) unvollständig sind – der *Apratisaṃkyānirodha* ein. (14) (chin.) DER KOMMENTAR SAGT: (atü.) Für die Interpretation dieses *Apratisaṃkhyānirodha* gibt es viele Methoden. (15) Dadurch, daß man dort (d.h. an dieser Stelle des *Śāstras*) diese eine [Interpretation] davon lehrt, ist es einfach, (16) die

Merkmale [des *Apratisaṃkhyānirodha*] und das, womit man ihn vergleichen kann, zu verstehen und aufzuzeigen. Zum Beispiel, (118 b 1) was den [folgenden *Śāstra*-] Text betrifft: (118 a 16) Wenn das Auge und das Bewußtsein (118 b 1) sich ausschließlich mit einer Farbe befassen, [so ist Folgendes dazu zu sagen:] (3) Wenn man fragt: „Warum heißt es 'ausschließlich', (1) wenn die Sehfähigkeit und auch das Sehbewußtsein eines Momentes (skr. *kṣaṇa*) 'ausschließlich' (3) eine [bestimmte] blaue Farbe (2) als *Ālambana* nehmen?" [So wisse man, daß] (4) nämlich, wenn die Sehfähigkeit an einem Farb-Objekt (skr. *viṣaya*) sich aufhält und anhaftet, (5) und wenn das betreffende Sehbewußtsein an seinem Bewußtseinsbild (?) sein *Ālambana* findet und anhaftet, dann ist die Bezeichnung dafür „ausschließlich". (7) Was den [folgenden *Śāstra*-]text betrifft: (6) [dann] gehen die anderen Farben, Töne, Gerüche, Geschmacks[*dharmas*], Berührungs[*dharmas*] und so weiter (7) in die Vergangenheit, [so ist Folgendes dazu zu sagen:] (chin.) AUSSERHALB DES ĀLAMBANA (8) (atü.) Die Bezeichnung für alle Farben, Töne, Gerüche, Geschmacks[*dharmas*], Berührungs[*dharmas*] und so weiter (7) außerhalb des betreffenden *Ālambana* (9) ist: „die anderen". Was das Gehen in die Vergangenheit des [*Śāstra*-]Textes betrifft, so ist [eine] Interpretation: „Dahingehen", [eine andere] Interpretation: „Schwinden", (10) [noch eine andere] Interpretation: „Verlöschen". Wenn in irgendeinem Moment (skr. *kṣaṇa*) die Sehfähigkeit und (11) das Bewußtsein sich bei einem Objekt (skr. *viṣaya*) befinden, [dann] ist – weil in ebendiesem Moment (12) die Sehfähigkeit und das Bewußtsein (11) die anderen fünf Objekte (skr. *viṣaya*) (12) nicht als *Ālambana* herbeibringt und weil [diese Objekte] nutzlos (?) (13) in die Vergangenheit geworfen werden – die Bezeichnung davon: „in die Vergangenheit gehen". (14) Wenn man fragt: „Warum heißt es: 'nicht als *Ālambana* herbeibringt'?", [so wisse man, daß] nämlich, (15) weil von den vier Bedingungen (skr. *pratyaya*) (119 a 1) der *Samanantarapratyaya* fehlt, (118 b 14–15) wenn diese *Dharmas* (sc. die anderen *Vijñānas*) sich in der Gegenwart befinden – mag auch immer (118 b 16) der *Hetu* genannte *Pratyaya*, der *Ālambana* genannte *Pratyaya* und der *Adhipati* genannte (119 a 1) *Pratyaya* vorhanden sein –, deshalb heißt es: (119 a 2) „nicht als *Ālambana* herbeibringt". (4) Was den [folgenden *Śāstra*-] Text betrifft: (2) (chin.) DIE DIESE OBJEKT-BEREICHE ALS ĀLAMBANA NEHMEN KÖNNTEN (2–3) (atü.) Wenn die Schar der fünf *Vijñānas* und so weiter, die diese Objekt-Bereiche als *Ālambana* nehmen könnten, sich in der Zukunft befinden, entstehen sie niemals mehr, [so ist Folgendes zu sagen:] (5)

Weil, wenn es einen von den fünf *Vijñānas*, (4) die in diesem Moment (skr. *kṣaṇa*) in der Lage sind, diese Objekte (skr. *viṣaya*) als *Ālambana* zu nehmen, (5) gibt, der nicht entsteht, weil [dieser dann] niemals mehr ein zweites Mal entsteht, (6) [deshalb] heißt es: „entstehen niemals mehr". (7) Fragt man: (6) „Wie soll man den 'Nicht-nochmals-Entstehenden' verstehen?" (7) Um diese Frage zu beantworten, deshalb heißt es ja anschließend im *Śāstra*: (8) Weil sie (sc. die *Vijñānas*) die Objekte (skr. *viṣaya*), die der Vergangenheit angehören, nicht als *Ālambana* nehmen können. (9) Fragt man: „Welche Interpretation gibt es hier?", [so soll man wissen:] Das Augen-[Bewußtsein] und überhaupt die fünf *Vijñānas* (10) entwickeln sich, indem sie lediglich die Gegenwart als *Ālambana* nehmen. (11) Es geht nicht, daß sich ihre Tätigkeit$_2$, *Ālambana* zu ergreifen, (10) auf Objekte (skr. *viṣaya*) der Farbe und so weiter erstreckt, die der Vergangenheit angehören. (11) Fragt man: „Warum (12) entstehen sie deshalb niemals mehr, weil (11) ihre Bedingungen (skr. *pratyaya*) unvollständig sind?", (12) [so soll man wissen:] Weil ihre Bedingungen (skr. *pratyaya*) nicht komplett sind; (chin.) ALTERNATIV (13) (atü.) [dafür] sagt man auch: weil (12) ihre Bedingungen (skr. *pratyaya*) (13) unvollständig sind. Was den [*Śāstra*-]Text betrifft: *Apratisaṃkhyānirodha* tritt ein, [so ist Folgendes dazu zu sagen:] (chin.) DIE CITTACAITASIKA-DHARMAS (14) (atü.) Die *Cittacaitasika-dharmas* entstehen unbedingt durch vier Bedingungen (skr. *pratyaya*). Wenn [eine von] ihren Bedingungen (skr. *pratyaya*) fehlt, entstehen sie nicht. Wenn ihr Objekt (skr. *viṣaya*) in der Gegenwart vorhanden ist, dann fehlt (119 b 1) ihnen der *Samanantarapratyaya*. Wenn ihr Objekt (skr. *viṣaya*) in der Vergangenheit vorhanden ist, dann fehlt (2) ihnen der *Ālambana* genannte *Pratyaya*. Weil (im Falle des vom *Śāstra* hier zitierten Beispiels) der *Samanantarapratyaya* fehlt, deshalb (3) tritt *Apratisaṃkhyānirodha* ein.

4. Kommentar

(118 a 8) + lı . . . +lı „und" ist hier die Wiedergabe von chin. 與 *yü* „oder, und".

(118 a 8) bir učlugın . . . +ta bol- „sich ausschließlich befassen mit . . ." ist Übersetzung von chin. 專 *chuan* „speziell, ausschließlich (sein)".

(118 a 10) ulatılar „und so weiter": im chin. Text folgt nach „Geschmack" noch chin. 觸 *ch'u* „Berührung (skr. *sparśa*)", das im atü. Text wohl versehentlich ausgelassen wurde, da in der Wiederholung, Z. 118 b 6, auch im Atü. *büritig* „Berührung" genannt ist. *ulatılar* „und so wei-

ter" bezieht sich dann nur auf die Objekte des sechsten Bewußtseins (skr. *manovijñāna*), und in Z. 118 b 10–11 setzt auch unser Text sechs *Vijñānas* voraus. Im Text, den LA VALLÉE POUSSIN benutzte, scheint „und so weiter" zu fehlen (vgl. *Abhidharmakośa* T. I 10).

(118 a 10) ärt- „in die Vergangenheit übergehen (*Dharmas*)": Wir stützen unsere Übersetzung auf NAKAMURA (609 c, Bedeutung 2), der diese Bedeutung für das im chin. Text hier vorliegende 謝 *hsieh* gibt, mit Belegstellen aus dem *Abhidharmakośa*.

(118 a 10–11) ol atkangu ugušug . . . tugmaz: Diesen Passus hat auch KŌGI KUDARA (AbhiKār 341) übersetzt. Gegen KUDARAs Übersetzung ist aber wohl *atkangu uguš* auf die im vorhergehenden Satz erwähnten „anderen" *Viṣayas* zu beziehen, was die von LA VALLÉE POUSSIN übersetzte Version (*Abhidharmakośa* T. I 10) ausdrücklich bestätigt. Man vergleiche auch die alternierende Formulierung in Z. 119 a 5: . . . *atkangalı tägimlig beš biliglärtä* „von den fünf *Vijñānas*, die in der Lage sind, . . . als *Ālambana* zu nehmen".

(118 a 10) uguš „Bereich": Nach LA VALLÉE POUSSIN (vgl. Mélanges chinois et bouddhiques 5 [1936–37], S. 174, Anm. 1) in solchen Kontexten vielleicht eher „mine, minerai".

(118 a 11) kuvrag „Schar" ist eine sinngemäß sehr treffende Übersetzung des im chin. Text vorliegenden 身 *shên* „Körper", seinerseits Calque von skr. *kāya* „Körper", das auch die Bedeutung „Gruppe" haben kann (PW II 51 a; vgl. auch AbhiKār 341). Der chin. Text hat nach 身 noch 等 *têng* „und so weiter", vom uigurischen Übersetzer vergessen, wie die Wiederholung des Textes in Z. 119 a 3 zeigt.

(118 a 11) turup kälmädük üdtä „wenn . . . sich in der Zukunft befinden" ist ein Zusatz der chin. Fasssung, der in der Sanskrit-Version (vgl. Pradhan 4) fehlt. „Zukunft" steht für alle Momente nach dem Moment, in dem „das Auge und das Bewußtsein sich ausschließlich mit einer Farbe befassen". Für atü. *tur-* hat die chin. Fassung 住 *chu* „wohnen" usw.

(118 a 11) birdämläti „niemals mehr (mit Neg.)" entspricht im chin. Text 畢竟 *pi ching* „mit einem Wort, kurz; schließlich, letzten Endes, im Grunde; letztendlich, fundamental" (Morohashi Nr. 21829,15). Im *Abhidharmakośa* ist es nach HIRAKAWA (II 401) normalerweise die Wiedergabe von skr. *atyanta*, „bis zu Ende, auf immer", mit negiertem Verb wäre also zu übersetzen: „niemals mehr" o.ä. In ShōAgon (205,19; 205,26) ist *birdämläti* zweimal als Wiedergabe von chin. 永

yung „ewig, auf alle Zeiten" belegt, beide Male vor Nomina mit dem Privativsuffix *+sız*.

(118 a 12–13) ol umamakınıŋ . . . atkangularıg: Text und Übersetzung dieses Passus auch in AbhiKār 338.

(118 a 13) bilmätin öčmäk „*Apratisaṃkhyānirodha*" ist hier die Entsprechung von chin. 非擇滅 *fei tsê mieh,* nach der üblichen Definiton „Erlöschen, das nicht abhängt von Weisheit" (vgl. Nakamura 1125 d; ähnliche Definition auch in Abhi A 117 b 16–17). Auch das Gegenstück *bilip öčmäk „Pratisaṃkhyānirodha"*, ist in unserem Text belegt (Abhi A 97 a 7,105 a 14).

(118 a 14) üküš yollug „mit vielen Methoden": *yol* im Sinne von „Art und Weise, Verfahren, Methode" auch belegt in TT VII 41,24. Man vergleiche auch ETS 142_{143}: *abipiray yolın azıp* . . . „die Methode des *Abhiprāya* verfehlend . . . (?)".

(118 a 15) ol birin „diesen einen davon": Man vergleiche dazu auch M III 49 o. 13: *bo bir sav üzä* „durch dieses eine Wort".

(118 b 3) kök öŋ „blaue Farbe": In unseren Texten steht „blau" häufig für ein beliebiges Objekt des Sehbewußtseins (vgl. Dharmapāla 37,44).

(118 b 4) tıdıl- „sich aufhalten" ist auch in TT X 72 in dieser Bedeutung belegt.

(118 b 11) bilig „Bewußtsein": Die Frage, ob mehrere von den *Vijñānas* gleichzeitig entstehen können, war zwischen den verschiedenen Schulen umstritten. Einig war man sich darüber, daß jeweils nur ein Sehbewußtsein usw. entstehen könne (vgl. Siddhi 293,413). Die hier zum Ausdruck kommende Auffassung, daß überhaupt nur jeweils einer der 5 *Vijñānas* entstehen könne, ist den *Sarvāstivādins* zuzurechnen (vgl. Siddhi 128,246). Sthiramati war im Prinzip derselben Meinung, freilich mit gewissen Modifikationen (vgl. Siddhi 242ff.), von denen aber in unserem Text nichts zur Sprache kommt. Man vergleiche auch den Kommentar zu Z. 119 b 2.

(118 b 11) atkanu ürgürmätin „als *Ālambana* herbeibringen": Wie unten in Z. 119 a 2 deutlich wird, ist *ürgür-* eine Variante von *ergür-* „erreichen lassen, bringen", in dieser Form auch belegt in TT VII 38 m. 2 und dort gegen die Vermutung Clausons (EtymDic 227 b) kein Lesefehler, wie ein Vergleich mit dem Original zeigt. Das Suffix *-gür-* scheint auch beim Verb *kirgür-* „hineinbringen" häufig eine Rundung des Wurzelvokals zu bewirken. Man vergleiche die von Clauson (EtymDic

713 a) fälschlich zu *kögür-* gestellten Belege U II 73 u. 4 und USp 48 m. 10, dazu jetzt noch den Beleg in der atü. „Erzählung vom Töpfer" (Töpfer 67).

(118 b 13) tüšürülür „werden geworfen": Man vergleiche dazu die Worthäufung *tüšürülüp kämišilip* „geworfen werden$_2$" in Z. 120 b 15 unseres Textes.

(119 a 6) nätägin „wie?": An den anderen Stellen unseres Textes (Z. 118 b 3,119 a 11) dürfte „warum" die bessere Übersetzung sein, wie auch in TT V B 24,44.

(119 a 9) yindäm „lediglich": In HtPek 11 a 24 ist *yintäm bilig* die Übersetzung von chin. 唯識 *wei shih* „Nur-Bewußtsein (skr. *vijñaptimātra*)". Der Bedeutungsansatz von CLAUSON (EtymDic 947 a) ist also zu korrigieren.

(119 a 10) ävril- „sich entwickeln": Unsere Übersetzung gründet sich auf die Annahme, daß *ävrilmäk* hier das atü. Äquivalent von skr. *pariṇāma* „sich entwickeln (Bewußtsein)" ist, ein Terminus, der von Vasubandhu geschaffen worden sein soll (vgl. NakamuraBuddhism 273). Man vergleiche dazu auch Abhi A 120 a 15: *köz ärklig köz biligi bir aṭkanguta ävrildükdä* . . . „wenn sich die Sehfähigkeit und das Sehbewußtsein an einem Objekt (skr. *viṣaya*) entwickeln . . ." oder BuddhUig I 178–179: *köyül tümän törlüg atkangular eyin ävrilsär ymä* . . . „wenn auch das Bewußtsein sich in zehntausend Objekte (skr. *viṣaya*) entwickelt . . .". Das Transitivum *ävir-* ist ja auch das normale atü. Äquivalent von skr. *pariṇāmanā,* wenn in Kolophonen von *Puṇya*-Übertragung die Rede ist.

(119 a 13) ymä ter „man sagt auch" ist meist so geschrieben, daß *ymä* (bei senkrechter Leserichtung) links neben *ter* steht (vgl. Abhi A 70 b 10,71 b 8 usw.). In den von SHŌGAITO publizierten *Āgama*-Texten haben die mit *ymä ter* gekennzeichneten Sätze keine Entsprechung in der chin. Vorlage. Sie enthalten eine alternative atü. Übersetzung (vgl. ShōAgon 101f.).

(119 b 2) ägsük bolmak üzä: Bei der Beantwortung einer Zweifelsfrage eines anonymen Gelehrten zeigt Sthiramati auf fol. 120 b 7ff. zu welchen Konsequenzen es führen würde, wollte man die Notwendigkeit des *Samanantarapratyaya* verneinen: (120 b 7) *taplap sözläsär birök bir käzigtä yindäm* (8) *bolur bir bilig tep taplamasar basuṭčısı ägsük bolmaklıg yörügüg* [,] *bo* (9) *bir kšantakı köz biliginiy köz ärkligkä körü bolur tıltag atl(ı)g basuṭčı* (10) *öy aṭkanguka körü bolur aṭkak atl(ı)g basuṭčı adın nomlarka* (11) *körü bolur ärksinmä atl(ı)g basuṭčı, bo kšantakı köz bili-*

gindä taplasar (12) < *tükäl* > *bolur bo üč basuṭčılar tep* [,] *kulkaknıyta ulatı adın biliglärtä* (13) *näṭägin taplamaz sizlär tükäl bolur bo üč basuṭčılar tep* „(120 b 7–8) wenn ihr die Meinung vertretet, daß nur ein *Vijñāna* auf einmal entsteht, [aber] nicht der Meinung seid, daß [ohne *Samanantarapratyaya*] die *Pratyayas* dieses (9) einen [gegebenen] Momentes (skr. *kṣaṇa*) (8) unvollständig sind, (9) dann wäre [also] das Auge der *Hetu* genannte *Pratyaya* [für das *Cakṣurvijñāna* dieses Momentes], (10) der *Rūpa*-Sinnesbereich (skr. *viṣaya*) wäre der *Ālambana* genannte *Pratyaya* und die anderen *Dharmas* (11) wären der *Adhipati* genannte *Pratyaya*. [Das würde für das Entstehen dieses Bewußtseinsaktes genügen.] Wenn ihr[nun] der Meinung seid, daß in dem *Cakṣurvijñāna* dieses Momentes (12) diese 3 *Pratyayas* [als hinreichende Bedingung genügend] sind, (13) wie könnt ihr dann nicht der Meinung sein, daß diese 3 *Pratyayas* (12) im *Śrotra[vijñāna]* und in den anderen *Vijñānas* (13) [ebenfalls als hinreichende Bedingung] genügend sind?“ [Und damit könnten alle *Vijñānas* auf einmal entstehen, was ausgeschlossen wurde.]

III.

Abkürzungen und Bibliographie

Für Kurztitel und Siglen, die hier fehlen, vergleiche man die Bibliographie und die bibliographischen Nachträge in UigWb

Abhi — Sthiramati: *Abidarim šastrtakı činkertü tözlüg yörüglärniy keyürü ačdačı tikisi*. British Library Mss. Or. 8212, 75 A/B. [Atü. Teilübersetzung der chin. Version des *Abhidharmakośabhāṣyatīkā-tattvārtha-nāma*, vgl. TekinAbhi]

Abhidharmakośa — Louis de la Vallée Poussin: *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduction et annotations*. T. 1–6. Nachdruck Bruxelles 1971. (Mélanges chinois et bouddhiques. 16.) [Chin. Text in: *Taishō shinshū daizōkyō*, Bd. 29, Nr. 1558; die von La Vallée Poussin benutzte Edition war uns nicht zugänglich.]

Ālambanaparīkṣā — Susumu Yamaguchi und Henriette Meyer: *Dignāga. Examen de l'objet de la connaissance. [Ālambanaparīkṣā]. Textes tibétain et chinois* . . . In: JA 214 (1929), S. 1–66. [Zitiert wird nur die Übers. des Paramārtha, S. 14–25 oben.]

Dharmapāla — Magdalene Schott: *Sein als Bewußtsein. Ein Beitrag zur Mahāyāna-Philosophie*. Heidelberg 1935. (Materialien zur Kunde des Buddhismus. 20.) [Dt. Übers. der chin. Version von Dharmapālas Kommentar zur *Ālambanaparīkṣā* des Dignāga, Text in: *Taishō shinshū daizōkyō*, Bd. 31, Nr. 1625]

FRAUWALLNER	ERICH FRAUWALLNER: *Dignāgas Ālambanaparīkṣā. Text, Übersetzung und Erläuterungen.* In: WZKM 37 (1930), S. 174–194.
LIGETI	LOUIS LIGETI: *Autour de Säkiz yükmäk yaruq.* In: LOUIS LIGETI: *Studia Turcica.* Budapest 1971. (Bibliotheca Orientalis Hungarica. 17.), S. 291–319.
Nakamura-Buddhism	HAJIME NAKAMURA: *Indian Buddhism. A survey with bibliographical notes.* Tokyo 1980.
ODA	JUTEN ODA: *Remarks on the Indic 'lehngut' of the Säkiz yükmäk yaruq sūtra.* In: K. RÖHRBORN und W. VEENKER: *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien.* Wiesbaden 1983. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 16.) S. 65–72.
PRADHAN	P. PRADHAN: *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu.* Patna 1967. (Tibetan Sanskrit works series. 8.)
Saṅghabhadra	LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN: *Sarvāstivāda. Documents d'abhidharma.* In: Mélanges chinois et bouddhiques 5 (1936–37), S. 7–157. [Teilübers. der chin. Version von Saṅghabhadras *Abhidharmanyāyānusāra,* Kommentar zum *Abhidharmakośa* des Vasubandhu; chin. Text in: *Taishō shinshū daizōkyō,* Bd. 29, Nr. 1562]
SCHOTT	s. Dharmapāla
Siddhi	LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN: *Vijñaptimātratāsiddhi. La siddhi de Hiuan-tsang.* T. 1–2. Paris 1928–29. (Buddhica. Documents et travaux pour l'étude du bouddhisme. S. 1,5.)
TekinAbhi	ŞINASI TEKIN: *Abhidharma-kośa-bhāṣya-ṭīkā-tattvārthanāma. Vasubandhu'nun Abhidharmakośaśāstra adlı eserine Sthiramati'nin yazdığı tefsirin Uygurca çevirisi: Abidarim koşavardi şastr.* I. Giriş ve metnin tıpkıbasımı. New York 1970. (Doğu dilleri ve edebiyatlarının kaynakları. Türkçe kaynaklar.) [Faks.-Edition von Abhi (s.o.); unsere Zitate nach der Paginierung des Originals]
UigWb	KLAUS RÖHRBORN: *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien.* Lfg. 1–3. Wiesbaden 1977–1981.
Visuddhimagga	C. A. F. RHYS DAVIDS: *The Visuddhi-magga of Buddhaghosa.* Bd. 1–2. London 1921. (Pali Text Society.) [Edition des Textes] Buddhaghosa: *The Path of purification (visuddhimagga).* Transl. from the Pali by BHIKKHU ÑYĀṆAMOLI. 2. Aufl. Colombo 1964. [Übers. des Vorherigen]

Ein verkanntes Sanskritwort

Von Dieter Maue, Gießen

Prof. G. Rau pro dono natalicio dedicatum

I

Mit TT VIII E sind uns Reste einer prachtvollen skt.-uig. *Udānavarga*-Handschrift aus Turfan erhalten. Darin ist der Sanskrit-Text pādaweise ausgeschrieben und ins Uigurische übertragen. Sporadisch sind Erläuterungen in uig. Sprache hinzugesetzt. Die Strophe 7 des *Satkāravarga* (TT VIII E Z. 6–9) ist nahezu vollständig erhalten:

skt.	uig.
na vyāyameta sarvatra	*näŋ katıglan-(7)guluk ärmäz al[kuda + + + + +]*
na jñātapuruṣo[a] *bhavet*	*išlärtä ter näŋ bilsikmiš k(i)ši yalyuk bolguluk ärmäz*
nānyāṃ ni(ḥ)śṛtya jīvẹ[ta][b]	*[näŋ] adınlarka tayanıp öz yigitgülük ärmäz*
	†ā tma dvi[c]*pi lqu*† *ol ter*
dharmeṇa na vaṇik caret	*nom üzä näŋ satıg yulug kılguluk ärmäz*

a) °*ru*°:°*rū*° *Ms* b) *jī*°:*ji*° *Ms* c) *dvi*:*dci TT VIII*

„Nicht soll man sich bei allerlei abmühen, d.h. bei [. . .] Taten. Nicht soll man ein berühmter Mensch werden (wollen). Nicht soll man auf andere sich stützend sich nähren, d.h. man soll . . .. Mit der Lehre soll man keine Geschäfte machen."

II

Die Crux liegt in dem erklärenden Zusatz des Uig. zu Pāda c. A. von Gabain hat zweifelnd *pi-lqu*, i.e. phonetisch [*bilgu*], als fehlerhafte Schreibung für *bilgü* „zu erkennen" ausgegeben. Die vorangehende