Silk Road Studies XXX

Edited by an international commitee

Silk Road Studies

Aspects of Research into Central Asian Buddhism

In memoriam Kōgi Kudara

Edited by

Peter Zieme

Turnhout 2007

© Brepols Publishers



Kōgi Kudara

during a discussion with
Akira Fujieda
the great master of Dunhuang Studies

Contents

Preface
Peter Zieme 11

Kōgi Kudara – bibliography of his works –
Peter Zieme et alii 17

Study on the Uighur Text *Abitaki* (3)
Geng Shimin 27

Mannerheim and the French Expedition of Paul Pelliot
Harry Halén 33

Uygur Verbs of Compassion
György Kara 69

Die uigurische Überlieferung der Legende von der Gründung des Tempels *Baimasi*
Yukiyo Kasai 77

Supplements to *Uigurische Āgama-Fragmente*
Koichi Kitsudo 95

Dārṣṭāntika and Sautrāntika in the *Abhidharmadīpa*
Robert Kritzer 115

On an Uigur *pustaka* book of the Buddhist text *Bayangjing* from the grotto 181 of Dunhuang in the Paris Collection
Kōgi Kudara (edited by *Juten Oda*) 143

A Mongolian Decree from the Chaghataid Khanate Discovered at Dunhuang
Dai Matsui 159

The equanimity of the Tathāgata
Dieter Maue 179

Chronology of West Uighur Buddhism: Re-examination of the Dating of the Wall-paintings in Grünwedel's Cave No. 8 (New: No. 18), Bezeklik
Takao Moriyasu 191

Alttürkische Etymologien (2)
Mehmet Ölmez 229

Neues zur alttürkischen „Geschichte von der hungrigen Tigerin"
Simone-Christiane Raschmann & Ablet Semet 237

Ein Kreuz zum Andenken. Die buddhistischen soghdischen Fragmente der Berliner Turfansammlung
Christiane Reck 277

Die Genese der deadjektivischen Abstrakta des Türkischen
Klaus Röhrborn 299

THT 107 „Die Speisung des Bodhisattva vor der Erleuchtung". Die westtocharische Version im Vergleich mit der Sanskritfassung der *Mūlasarvāstivādin*s
Klaus T. Schmidt 309

On a "silver" document
Osman Fikri Sertkaya & Dai Matsui 343

Uighur *Abhidharmakośabhāṣya-ṭīkā Tattvārthā* preserved in China
Masahiro Shōgaito 351

Forbidden Women. A Peculiar Buddhist Reference
Jonathan Silk 371

Ānanda enters into the Buddha's service. Edition of a Sogdian fragment from the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-sūtra*
Werner Sundermann 379

The Apocalyptic Manichaean Text TM 180
Aloïs van Tongerloo 389

Maitrisimit und Maitreyasamitināṭaka
Jens Wilkens 407

Berlin fragments of the block-printed Uyghur edition of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in forty volumes
Abdurishid Yakup 435

The *Brahmajāla-sūtra* in Sogdian
Yutaka Yoshida 461

Some bilingual manuscripts of the *Xuanzang Biography*
Peter Zieme 475

Preface

When my colleague and friend Kōgi Kudara left this world on the 12th of May, 2004, three years ago, much too early, I soon had the idea to prepare a special volume dedicated to his memory. Many friends and colleagues accepted my proposal, and I have to apologize to all persons whom I did not ask to contribute. I know that there are many who would have been eager to join in, but certain limits were necessary. Here I present the result, a collection of articles that concern the main themes of Kōgi Kudara's interest.

The volume includes also articles in German. I am convinced that Kōgi Kudara would have been happy to see such articles as he read German whenever it was necessary. He was well aware that German is one of the scholarly languages with a long tradition indispensable in most fields of Oriental Studies.

Shortly after Kōgi Kudara's death in 2004, Takao Moriyasu, Yutaka Yoshida and I published an obituary.[1] My own "Worte des Gedenkens" are available as a PDF document on the homepage of the project Turfanforschung of the Academy in Berlin[2]. Although the same is true for the bibliography of Kudara's books and articles, the latter is re-published here.

Before work on texts, at least this is true for Central Asia, can start, field work is necessary. The expeditions that were sent from the end of the 19th century on to several sites in Central Asia, inter alia to the Turfan region, have opened the gate to discoveries of languages and scripts and to innovations in many fields of Oriental studies. Kōgi Kudara always showed great interest in the history of these expeditions. First of all, he investigated Zuichō Tachibana's and Kazuo Ōtani's travels to Central Asia in great detail, and he also examined what European expeditions have brought back. He visited nearly all places where Central Asian objects are preserved. Moreover, he published catalogues of several collections. He visited museums and libraries in Paris, London, Helsinki, Stockholm, Istanbul, and, fortunately, as I want to underline, again and again Berlin, where many of his works took either their starting point or got their final shape, and where his enthusiasm encouraged me and my colleagues. As a representative of this field of interests Harry Halén, whom Kudara met during his stay in Helsinki, provides the

[1] Studies on the Inner Asian Languages XIX (2004), pp. I-III.

[2] bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/turfanforschung/de/CollegiumTurfanicum#17.

reader, below, with fascinating details on the relationship between Gustav Mannerheim and Paul Pelliot by editing their correspondence completely unknown up to this day.

Motivated by his Japanese forefathers, who like others in Europe sent expeditions into the oases of Xinjiang, Kudara concentrated his interests on making available their findings and offering new perspectives. His reeditions of very early editions by Zuichō Tachibana and Tōru Haneda have shown how much the understanding of texts has deepened during more than one hundred years. These works were necessary, and no one could accomplish them better than Kudara himself.

The work on texts, the most important field of Kudara's studies, is mirrored by the majority of articles here assembled. Many of them focus on fragments, which is no wonder as most of our Central Asian material is fragmentary. But I would also like to underline that Kudara himself took great efforts in order to make the best of such fragments. The aim was and is to discover to which books such small fragments once belonged, which thoughts were given a physical shape on paper or other materials, and what conclusions can be achieved from their study. This general goal was specified by Kudara to look as deeply as possible into the history of Buddhist ideas, especially in countries that have not yet stood in the focus of wider Buddhist studies. His research on the Uigur fragments of a commentary of the *Lotus sutra* is remarkable in all these aspects. His article, one of the collection of translations that were chosen by Klaus Röhrborn to make easily accessible Japanese studies on Central Asian Turkish Buddhism to European scholars, gives, moreoever, a deep insight into the history of possible Buddhist school affiliations.[3]

Kudara's main interest was Central Asian Buddhism, its role in society and history, but it became very soon clear to him that the knowledge of minority languages could also be a way to contribute and to extend Buddhist studies. His interest in the Central Asian languages was not orientated towards the language as a research subject on its own, but as a medium of expressing Buddhist ideas among those peoples who adopted Buddhism either on their own will or on command of royal houses or states in the course of time after Buddha's view had begun to spread through the Asian regions. Therefore it is no wonder that Kōgi Kudara left the Indo-Chinese horizon and began to investigate Tocharian, Sogdian and, mostly, Uigur texts, already at an early date of his career. He started with Tocharian, and still today his studies are regarded as valuable contributions to the *Abhidharma* literature. Sanskrit and Tocharian were the most holy languages for other Central Asian peoples like Iranians or Turks in the second

[3] Uigurische Fragmente eines Kommentars zum *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra*, in: Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung, ed. by Jens Peter Laut, Klaus Röhrborn, Wiesbaden 1988 [VSUA 23], 34-55, 102-106 (plates). Cp. Bibliography item 32.

half of the first millennium, while near to its end and later Chinese Buddhism played a more and more influential role, especially since the ties between Dunhuang, an important center of Chinese Buddhism, and the Turfan region became stronger.

Chronologically, I want to mention the Sanskrit-Uigur text edited by Dieter Maue here. This fragment has special connections with Kudara's own work. The original of this text is preserved in the Fujii Yūrinkan Museum in Kyoto, of which collection Kōgi Kudara himself edited several Uigur fragments.[4] Kindly the owner of the Museum gave permission for editing a Brāhmī fragment in this volume.[5] The facsimile of one side now invisible, was prepared from the copy taken by Kōgi Kudara when he worked in that museum.

Klaus T. Schmidt reedits a Tocharian fragment which was first published by E. Sieg and W. Siegling a long time ago.[6] By identifying the text with a Sanskrit parallel from the *Saṅghabedhavastu*, the author could improve the translation of the text, and moreover he provides some precisions of Tocharian words.

In the Sogdian field Kōgi Kudara has worked mostly together with Werner Sundermann. In his article Werner Sundermann edits a fragment of the Sogdian version of the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇasūtra* which belongs to the corpus that was foreseen for publication by both. Christiane Reck gives not only a general survey of the Buddhist Sogdian texts of the Berlin Collection, but also introduces a new small, but fascinating, feature of Buddhist book forms. Yutaka Yoshida edits a Sogdian fragment of the *Brahmajālasūtra* preserved in the Berlin Collection.

The famous Central Asian Buddhist work *Maitreyasamitināṭaka*, a scripture on the life of the future Buddha Maitreya, was translated into Old Turkic and became well-known under its name *Maitrisimit nom bitig*. Jens Wilkens presents in his contribution examples of comparisons between both versions, and follows thus studies of Friedrich Wilhelm Karl Müller, Klaus T. Schmidt, Werner Thomas, Georges-Jean Pinault and Jens Peter Laut.

By far the most widespread Buddhist text among the Uigurs was the *Golden Light sutra* known in Old Turkic under the title *Altun yaruk sudur*. Simone Raschmann and Ablet Semet introduce Berlin fragments of the last chapter which contains the edifying story of the "Hungry Tigress" filling the *lacunae* of the Petersburg manuscript.

The Old Turkic texts were by far Kōgi Kudara's favourite subject among

[4] A Fragment of a Uigur Version of the Abhidharmakośa-bhāṣya Preserved at the Museum of Fujii Yūrinkan, in: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi XXIV-XXV (1986), 305-323. Cp. Bibliography item 24.

[5] See the article by Dieter Maue.

[6] The text of the article K.T. Schmidt offered here, was written on a typewriter. I express here my thanks to Johann Anton Zieme who very carefully produced a digital version of the paper.

Central Asian Buddhist materials. Several articles here introduce new or old texts, mostly fragments, and pursue topics already taken up by Kudara. Juten Oda publishes manuscript remnants of the Bibliothèque Nationale (Paris) that belong to a *pustaka* of the Uigur *Säkiz yükmäk yaruk sudur*, following the notes Kōgi Kudara had written when he stayed in Paris.

Xuanzang, whom Kōgi Kudara looked upon with high admiration, belongs to the Chinese Buddhist monks of highest importance. Not his travel report itself, but the biography on him was translated into Old Uigur, probably at the end of the 10th or the beginning of the 11th century. When Kōgi Kudara and I were working on some fragments of the *Xuanzang Biography* in Uigur, being bilingual in the sense that quotations in Chinese characters from the original version precede the Uigur translation passage by passage, we compared them with the pure translation preserved in an Old Uigur manuscript now scattered all over the world including the Musée Guimet. When examining the Chinese-Uigur texts of this type, we overlooked one fragment which was recently identified by Kōichi Kitsudo. He kindly informed me about his decipherment and gave me the chance to edit it here.

Kōichi Kitsudo himself, one of Kudara's pupils, identified some more *Āgama* fragments translated from Chinese. By editing these pieces he enriches our knowledge of the *Āgama* literature which usually is a translation in extracts.

Favoured by Kōgi Kudara's advice I was able to work on Uigur translations of all three texts that, in their Chinese form, constitute the basis of Pure Land Buddhism in Japan. This work culminated in a joint edition of the Uigur *Guanwuliangshoujing* together with Kōgi Kudara. Preserved in a number of block prints of the Yuan period and edited for the first time by Reşid Rahmeti Arat in his *Eski Türk Şiiri*, this Uigur version is a very free rendering of the Chinese text shaping it from a prose work into a poetical one using the traditional way of alliterating quatrains.

Still during the last weeks before his death I had the privilege to continue our joint work, not only in Kyoto, but in Agawa too, where I was overwhelmed by the hospitality of his wife and his family and enjoyed the calmness of the Jōdo temple. We worked on an important manuscript scattered in the same way as the aforementioned *Xuanzang Biography* into different collections. This text which bears the shortened title *Abitaki* is preserved in Beijing, Petersburg, Berlin, and Paris. Unfortunately we could not finish the work on this Buddhist scripture exposing Pure Land methods, dogmas, and reflections. Its great importance lies in the fact that the original Chinese version could not be found despite all efforts. As long as this remains the case, the Uigur text must be regarded as a quasi-original work of Pure Land Buddhism. Thanks to the cooperation with Masahiro Shōgaito we hope to publish this work in the near future. One sheet of the *Abitaki* manuscript is edited here by Geng Shimin, who also is participating in the joint

edition project of the whole *Abitaki* texts.

I mentioned fragments, and one of the most precious ones Kōgi Kudara showed me once a long time ago is the text published here by Yukiyo Kasai. Unfortunately no information on its original is available, but the extant photograph is of a quality good enough to enable one to read and interpret as well as to reproduce it here. The legendary introduction of Buddhism in China is retold in this Uigur text apparently translated from a Chinese work which seems to be lost. Chinese words given in Uigur transcription are accompanied by the original Chinese characters written in red ink.

A further text on which Kōgi Kudara worked during a long period is the Uigur *Abhidharmakośabhāṣya-ṭīkā Tattvārthā* preserved in London. The complete manuscript was independently edited by Masahiro Shōgaito. Recently, new manuscripts of the same text came to light in China, and Masahiro Shōgaito compares the passages existing in more than one manuscript; these show only slight differences.

Takao Moriyasu gives new results of deciphering some Uigur inscriptions of cartouches attached to long rows of persons depicted on wall paintings in Bezeklik and their possible role in the society of the West Uigur Kingdom at the first millennium's turn.

Dai Matsui discusses a Mongol decree from the Čaghatay period and pays special attention to its Uigur connections. Mehmet Ölmez presents some Old Turkish etymologies of which one treats *ädräk*, the explanation of which is relevant for a sentence of the *Xuanzang Biography*. Osman Sertkaya collaborating with Dai Matsui introduces a loan document on "silver" of the Berlin Collection which is now lost. Some formulaic expressions of veneration in Chinese as well as in Uigur spelling of Chinese were added at a later period.

György Kara gives an interesting insight into a group of words meaning "compassion" which is a religious key aspect of Buddhism.

Now, I would like to mention the more general articles. Klaus Röhrborn analyses a problem of Old Turkish morphology, namely the formation of abstract nouns from adjectives.

Jonathan Silk speaks on Forbidden Women and focuses on some relevant points derived from the *Daśākuśalakarmapatha* attributed to Aśvaghoṣa or to Atiśa, a text which is preserved in Sanskrit, Tibetan, and Chinese.

The contribution on the *Abhidharmadīpa* by Robert Kritzer is a deep investigation of the philosophical contents of the work. It has a loose connection to another field of Kudara's fields. In one of his several articles introducing Uigur translations from the *Abhidharma* literature, he edited and investigated a fragment of the *Abhidharmadīpa*. And it is also worth mentioning that among the Uigur *Abhidharma* fragments there are still some that cannot be identified with original Sanskrit or Chinese parallels.

Aloïs van Tongerloo interprets a very problematic Manichaean Turkish text (TM 180) and introduces a Syriac text which gives also some insights to general religious ideas.

Technically, I would like to mention that I used in this book for Japanese and Hungarian names the order which is most widespread now in Western scholarship, i.e. the personal name precedes the family name. Only for Chinese the original order "family name – personal name" is maintained.

In order to preserve the single authors' preferences in compiling their respective lists of works cited (references), I only slightly tried to unify them by editorial work.

Before inviting readers and scholars to the reading of the valuable contributions assembled here, I want to express some words of gratitude to many persons who took part in the work or helped in one way or another.

I would like to express my sincere thanks to all contributors who sent me their papers and thus are willing to share the memories of our lost friend and scholar.

Moreover, I express my respect and my great sincerity to Kōgi Kudara's wife and his daughter for their kindness to offer me any help.

I am very grateful to Desmond Durkin-Meisterernst for his generous help in checking most English papers by non-native speakers. I extend my thanks to Jonathan Silk for correcting the other English papers as well as this preface. Several persons helped me in proofreading, especially K. D'hulster, D. Maue, V. Rybatzki and J. Wilkens to whom I express my thanks.

Finally I appreciate Aloïs van Tongerloo's encouragement and his willingness to include this Memorial Volume into the series of *Silk Road Studies* which I regard as the best place. Brepols Publishers took all necessary care to produce this volume, although I myself am responsible for all shortcomings.

It is my hope that the volume evokes in readers who personally knew Kōgi Kudara good memories and in others who did not, the feeling that we lost a great scholar.

Berlin, March 2007 *Peter Zieme*

Kōgi Kudara – Bibliography of his works –

Compiled by Peter Zieme
with the help of T. Hasuike, Y. Kasai, T. Moriyasu, and colleagues of Saiiki,
Ryūkoku University

(1972)

01. トカラ渇 獎炒 Udānalaṃkāra におけるアビダルマ炊灣沉 Tokara-go butten Udānālaṃkāra-ni okeru Abidaruma-teki chūkai [Abhidharma annotations of the Udānālaṃkāra in Tocharian], in: SB 29 (1972), 37-62.

(1974)

02. トカラ渇 B によるアビダルマ　潐洙淒の灨燎について I. Abhidharmâvatâra-prakaraṇa 灣 Tokara-go B-ni yoru Abidaruma ronsho kankei-no danpen-ni tsuite I. Abhidharmāvatāra-prakaraṇa chū [Fragments of the Abhidharma texts in Tocharian B (I) - Commentary of the Abhidharmāvatāra-prakaraṇa], in: (Ed.: 鼢ノ渡濁濡 Inokuchi Taijun), 滅氈における淋炒　灤の潡鬟濆 Saiiki-ni okeru kyōten rutsū no shomondai [Some Aspects of the Buddhist Sūtras from Central Asia], in: BIBCSR 13 (1974), 21-36.

(1978)

03. 涸漱焙溌潅を濼くウイグル燸アビダルマ　潐灨燎 Gojūni shinjo-wo toku Uiguru-yaku Abidaruma ronsho danpen [Fragment of an Uigur Abhidharma Text about the 52 Citta-saṃprayukta-saṃskāras], in: IBK 26-2 (March 1978), 1003 (81)-1000 (84).

(1979)

04. 浔繚　湣淋一ウイグル燸灨燎潛炁一 Kanmuryōjukyō – Uiguru-yaku danpen shūtei – [Guan jing – Critique of an Uigur fragment of the Guan wu-liang-shou jing –], in: SB 35 (1979), 33-56.

(1980)

05. ウイグル燸『烓澭　　灣』氈應 Uiguru-yaku “Kusharon juchū” ichiyō [A Folio of an Uigur Translation of a Commentary to the Abhidharma-kośakārikā], in: IBK 28-2 (1980), 944(44)-940(48).

06. 炙氈脅瀹爁　の灣潰潐について Nyūabidatsumaron-no chūshakusho-ni tsuite [On a Commentary to the Abhidharma-avatāra-prakaraṇa], in: IBK 29 (1980), 411 (72) - 406 (77).

07. ウイグル燻『嚫燡　泠淋滷澭』(1) Uiguru-yaku “Myōhōrengekyō genzan” (1). [Uigur translation of the Miao-fa-lian-hua-jing Xuan-zan (1)], in: SB 36 (1980), 49-65.
08. A Provisional Catalogue of Uigur Manuscripts Preserved at the Ethnographical Museum of Sweden. [Unpublished Manuscript 1980, 41 pp.]

(1981)

09. A Fragment of an Uigur version of the *Abhidharmakośakārikā*, in: JA 269 (1981), 325-346.

(1982)

10. ウイグル燻アビダルマ　潐に淯える　滄・　潐の玨爆 Uiguru-yaku Abidaruma ronsho-ni mieru ronji · ronsho-no bonmei [Sanskrit Names of Śāstra Masters and Śāstra Works according to the Uigur Abhidharmaśāstra], in: IBK 31 (1982), 112-115.
11. ウイグル燻『氈彝瀚爁滿澺　』澉燾 Uiguru-yaku “Abidatsuma junshōriron” shōhon [An Uigur text of extracts from the Abhidharmanyāyānusāraśāstra], in: SB 38 (Shōwa 57 nen/1982), 1-27.
12. 烓澭　灪『洟浅澉』について Kusharonchū ‘Konkeshō’-ni tsuite [On the Commentary to the Abhidharmakośa-śāstra called Chin-hua-ch’ao], in: IBK 30-2 (March 1982), 994 (48)-989 (53).
13. (& Klaus Röhrborn) Zwei verirrte Blätter des uigurischen Goldglanz-Sūtras im Etnografiska Museum, Stockholm, in: ZDMG 132 (1982), 336-347.

(1983)

14. トカラ渇 B によるアビダルマ　潐洓淒の灢燎について – II: Pañcavastuka 灪 – Tokara-go B-ni yoru Abidaruma ronsho kankei-no danpen-ni tsuite [Towards a Fragment of the Abhidharma-śāstra in Tocharian], in: IBK 32-1 (1983), 473 (86)-468 (91).
15. 嚫燡　泠淋滷澭のウイグル燻灢燎 Myōhōrengekyō genzan-no Uiguru-yaku danpen [Uigur fragments of the Miao-fa-lian-hua-jing Xuan-zan], in: 淵沄燻 Mori Masao (ed.), 烚　アジア・澸アジアの滾沈と燀汫 Nairiku Ajia – Nishi Ajia–no shakai to bunka [Society and Culture of Central and West Asia], Tōkyō 1983, 185-207.
16. (& 滾叟漘炒 Oda Juten) ウイグル燻煮漱泠清灢汾一撰. 毯潛と滀漱泠犈 Uiguru-yaku hachijū Kegon dankan, fu: Anzō to shijū Kegon [Uigur Fragments of the Buddhāvataṃsaka-sūtra in 80 Volumes. Appendix: An-ts’ang and the Buddhāvataṃsaka-sūtra in 40 Volumes], in: BIBCSR 22 (1983), 176-205.
17. (& Peter Zieme) Uigurische *Āgama*-Fragmente (1), in: AoF 10-2 (1983), 269-318.

(1984)

18. ウイグル燻『氈彝瀚爁烓澭　』瓣濭一侘鬠舷　洏滠潛灢燎 Uiguru-yaku 'Abidatsumakusharon’ shotan, Fujii yūrinkan shozō danpen [Preliminary studies

into the research of the Uigur Abhidharmakośabhāṣya: a Fragment of the Fujii-Yūrin-Museum], in: JR 425 (1984), 65-90.
19. Chinese Buddhist Manuscripts from Central Asia in the Mannerheim Collection, in: CISHAAN 31, Tōkyō 1984, 995-997.
20. (& Peter Zieme) Fragmente zweier unbekannter Handschriften der uigurischen Xuanzang-Biographie. In: AoF 11-1 (1984), 136-148.
21. (& Klaus Röhrborn, Ahmet Temir) Die alttürkischen Abitaki-Fragmente des Etnografya Müzesi, Ankara, in: Turcica 16 (1984), 13-28.

(1985)

22. Prajñaśrī とウイグル渇 *Upāliparipṛcchā*. Prajñaśrī to Uiguru-go *Upāliparipṛcchā* [Prajñaśrī and the Uigur *Upāliparipṛcchā*], in: JNBRA 50 (1985), 67-89.
23. (& Peter Zieme) ウイグル渇の洟繚　漘淋 Uigurugo-no Kanmuryōjukyō. Guanwuliangshoujing in Uigur, Kyōto 1985.

(1986)

24. A Fragment of a Uigur Version of the Abhidharmakośa-bhāṣya Preserved at the Museum of Fujii Yūrinkan, in: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi XXIV-XXV (1986), 305-323.
25. トカラ渇 B によるアビダルマ　漦洌淒の灨燎についてー III: Abhidharmadīpa 灤ー Tokara-go B-ni yoru Abidaruma ronsho kankei-no danpen-ni tsuite. III. Abhidharmadīpa chū [Fragments of the Abhidharma texts in Tocharian B III: Abhidharmadīpa], in: IBK 34 (1986), 882 (77) - 873 (84).
26. 炔㊀遾漦洏潸ウイグル渇燀逮 Tenri toshokanzō Uiguru-go bunken [The Uigur Texts of Tenri Library], in: ビブリア Biblia 86 (1986), 180-127 + 4 plates.

(1987)

27. (& Osman Sertkaya) A Provisional Catalogue of Central Asian Fragments preserved at the Library of Istanbul University, İstanbul 1987.
28. (& Werner Sundermann) Zwei Fragmente einer Sammelhandschrift buddhistischer Sūtras in soghdischer Sprache, in: AoF 14-2 (1987), 334-349 + Taf. 12-15.

(1988)

29. 泾燸『繚　漘淋』の瀕氈燾灨燎 Kan-yaku “Muryōjukyō”-no shin ihon danpen [A New Fragment of an Apocryph Version of the Chinese 繚　漘淋 “Muryōjukyō”], in: 烝夷温瀹煂穀浪　洫㊀　漫 インド炈沽と隻浸 Fujita Kōtatsu hakase kanreki kinen ronshū Indo tetsugaku to bukkyō, Kyōto 1988, 373-394.
30. サンスクリット燀燡のウイグル渇燸　–爆潳爍汌８洮と爆潳燦逝渇６漓 に洌して– Sansukuritto bunpō-no Uiguru-go yakurei – meishihenka 8 kaku to meishi fukugōgo 6 shu-ni kanshite [Uigur Translations of the Sanskrit Grammatical Terms – On the Eight Cases of Declension and the Six Compounds –], in: JR 431 (1988), 55-82 (English Summary p. 83).
31. Über den *Chin-hua-ch'ao* genannten Kommentar des *Abhidharmakośa-śāstra*,

in: Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung, ed. Jens Peter Laut, Klaus Röhrborn, Wiesbaden 1988 [VSUA 23], 27-33, 100-101 (Tafeln).

32. Uigurische Fragmente eines Kommentars zum *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra*, in: Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung, ed. Jens Peter Laut, Klaus Röhrborn, Wiesbaden 1988 [VSUA 23], 34-55, 102-106 (Tafeln).
33. 欒求アジア湄灿溉渴獙炒滔　の濞淦と淫浚、　瀛潛沽淫浚サビスセンタ, 澀６１笴炬滹汴淫浚燭湛潐１２ 1988 Chūō Ajia shutsudo kogo butten shiryō-no chōsa to kenkyū, Ryūkoku Daigaku kenkyū sabīsusentā, shōwa 61 nendo zaigai kenkyū hōkokusho 12, Kyoto 1988, 50-60.
34. (& Peter Zieme) Chinesisch-alttürkische Fragmente des “Schwitzbad-Sūtras”, in: AoF 15-1 (1988), 182-191 + Taf. III-VI.
35. (& Werner Sundermann) Fragmente einer soghdischen Handschrift des *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*, in: AoF 15-1 (1988), 174-181 + Taf. 1-2.

(1990)

36. “Pelliot Ouigour 218“: Its Significance, in: Documents et archives provenant de l'Asie Centrale. Actes du Colloque Franco-Japonais Kyoto 4-8 octobre 1988, éd. par A. Haneda, Kyoto 1990, 167-174.
37. ウイグル燻『燊燻邆氈洇淋』灠燎一 “Pelliot Ouigour 218 “の氅贗すること – Uiguru-yaku ”Betsuyaku Zōagongyō“ danpen – “Pelliot Ouigour 218”-no imi suru koto – [An Uigur Saṃyuktāgama Fragment – “Pelliot Ouigour 218” and its Importance –] , in: SB 45/46 (1990), 99-124.
38. ギメ爓濬洏滬潛『黳燡　泠淋滷漉』ウイグル燻灠燎 Gime bijutsukan shozō “Myōhōrengekyōgenzan” Uiguru-yaku danpen [Uigur Fragments of the Miao-fa-lian-hua-jing Xuan-zan preserved in the Musée Guimet], in: RJHS 12-1 (1990), 1-30.
39. (& Peter Zieme) Uigurische *Āgama*-Fragmente (2), in: AoF 17-1 (1990), 130-145 + 6 Taf.

(1991)

40. (Red. & Nachwort) 獙浸烗潒一洺氳濈潅から煲瀲まで Bukkyō tōzen – Gion shōja kara Asuka made – [The Transition of Buddhism to the East], Kyoto 1991.
41. (& Werner Sundermann) Fragmente einer soghdischen Handschrift des *Viśeṣacintibrahma-paripṛcchā-sūtra*, in: AoF 18-2 (1991), 246-263 + Taf. 2-5.

(1992)

42. イスタンブール潛狆滹疾のトルファン湄灿燀璨滔　について Isutanbūru daigaku shozō-no Torufan shutsudo bunken shiryō-ni tsuite [Manuscripts from Turfan Preserved at Istanbul University], in: TG 83 (1992), 168.
43. イスタンブール潛狆滹疾の烗トルキスタン湄灿燀璨一焰にその湄滹について -- Isutanbūru daigaku shozō-no Higashi Torukisutan shutsudo bunken – tokuni sono dedokoro-ni tsuite – [Manuscripts from East Turkestan Preserved at Istanbul University: Especially regarding Their Origin], in: TG

84 (1992), 148-137 (English summary 11-12).
44. ベゼクリク燿汙から淯た澱韃煇烚墲浸の氈滬遺—濡泮湖涮の燁浔濶をめぐって— Bezekuriku hekiga kara mita Saiiki hokudō bukkyō-no ichi keitai – daikyūgō kutsu-no hōe-zō-wo megutte – [On the Trail of a Central Asian Monk: A Bezeklik Portrait Identified], in: 墲浸燜滷淫浚滲鼸洫 源灩濕激淫浚沈燇湛 Bukkyō bijutsu kenkyū Ueno kinenzaidan josei kenkyūkai hōkokusho [Studies on the Buddhist Art of Central Asia. The Ueno Memorial Foundation for the Study of Buddhist Art Report No. XXII, Kyoto National Museum] 1992, 1-26 (English Summary p. II).
45. ドイツ・トルファン濭淵濡と奠燾 Doitsu – Torufan tankentai to Nippon [German Expedition to Turfan and Japan], in: 燀爖のクロスロード 40 Bunmei-no kurosurōdo 40 [The Crossroads of Civilizations – Museum Kyushu 40], Tenjin 1992, 3-9.
46. ウイグル燸謤汲淋とその殭漊 Uiguru-yaku Engakukyō to sono chūshaku [The Uigur Version of the Yuanjuejing and the Commentary Belonging to it], in: RJHS 14-1 (1992), 1-23.
47. (& Werner Sundermann) Ein weiteres Fragment einer soghdischen Übersetzung des *Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabhatathāgatasūtra*, in: AoF 19-2 (1992), 350-358.

(1993)
48. 欒求アジア湄灿滹燾を婆ねて Chūō Ajia shutsudo shahon-wo tazunete, in: 沽滷涸燇 Gakujutsu geppō 46-8 (1993), 46 (752)-51 (757).
49. 溯渴灢燎の淫浚に溦けて Kogo danpen-no kenkyū-ni mukete [Introduction to a New Research Project "Cataloging of Iranian Fragments Unearthed in Central Asia], in: BIBCSR 17 (1993), 14-12.
50. (& 浀耍燠 Yoshida Yutaka & Werner Sundermann)『 濺潛沽淹潛潛濺濭涕潘漫・欒求アジア湄灿イラン渴灢燎爆 』燀燎潔汦沽淫浚煜・激汨湛燋 [Iranian Fragments from the Ôtani Collection. Iranian Fragments unearthed in Central Asia by Ôtani Mission and kept at the Library of Ryūkoku University], 1993 (Preliminary Catalogue).

(1994)
51. 烗トルキスタンの墲浸と燀汎ー欒求アジア墲浸淫浚への氈烚熊 Higashi Torukisutan-no bukkyō to bunka – Chūō Ajia bukkyō kenkyū–e-no ichi dōhyō [Buddhism and Its Culture in Eastern Turkestan – An Overview of Research on Central Asian Buddhism –], in: SB 50 (1994), 15-37.
52. A Provisional Catalog of Chinese Buddhist Manuscripts from Central Asia kept in the Staatsbibliothek, (Unpublished Manuscript, 1994), 22 pp.

(1995)
53. 煙璣濡17涮湄灿ウイグル燸『繚 漘淋』灢燎 Tonkō dai jūshichi kutsu shutsudo Uiguru-yaku "Muryōjukyō" danpen [A Uigur Fragment of the *Larger Sukhāvatīvyūha-Sūtra* from Dunhuang Cave 17]. in: RJHS 17-1 (1995), 1-16.

54. *Āgama*-Fragmente (3), in: BIBCSR 34 (1995), 23-73+ XI Tafeln.

(1996)

55. (& 濟毓渨熛 Moriyasu Takao, 溒燾　滃 Sakamoto Kazuko) 潛濕濜淈潘濣漫 濊氈燀汃滔　とその汝　滔　Ōtani tankentai shūshū Saiiki bunka shiryō to sono kanren shiryō [Materials for the Culture of the Western Regions from the Ōtani Collection and Similar Materials], in: BIBCSR 35 (1996), 41-109.

(1997)

56. (& Peter Zieme) Two New Fragments of the *Larger Sukhāvatīvyūhasūtra* in Uigur, in: SIAL 12 (1997), 73-82, pl. VII-X.

(1998)

57. (& Werner Sundermann) A Second Text of the Sogdian *Viśeṣacintibrahma-paripṛcchā-sūtra*, in: SIAL 13 (1998), 111-128.

58. (& Werner Sundermann, Yoshida Yutaka) イラン渴灢燎漫激. 潛濕濜淈潘 濣漫.　濕潛沽淹潛欒求アジア湄灿イラン渴滔　Iranian Fragments from the Ôtani Collection. Iranian Fragments unearthed in Central Asia by Ôtani Mission and kept at the Library of Ryūkoku University [Facsimile Series of Rare Texts in the Library of Ryūkoku University 17], I Kaisetsu-hen, 240 pp.; II Zuhan-hen, VI pp., 125 pp. Facs., Kyoto 1997.

(1999)

59. マインツ滔　爆　一浠濊ベルリン淹潛欒求アジア湄灿泾燀麌炒滔　一 Maintsu shiryō mokuroku – kyū Nishi Berurin shozō Chūō Ajia shutsudo kanbun butten shiryō [A Catalogue of the Mainz Collection – One part of Chinese Buddhist texts from the Berlin Turfan-Collection –], in: RJHS 21-1 (1999), 1-23.

60. Silk Road and its culture – The view of a Japanese scholar –, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen Band 6, Berlin 1999, 331-347.

(2000)

61. ベルリン淹潛烗トルキスタン湄灿泾燀燀逮濯爆　（滑潔燾）Berurin shozō Higashi Torukisutan shutsudo kanbun bunken sōmokuroku (shikōbon) [A General Catalogue of the Chinese Texts from East Turkestan in the Berlin Collection (Provisional Trial Edition)],　濕潛沽、燄激１２笴３涸. Ryūkoku University March 2000, 356 pp.

(2001)

62. 濊氈滊渴灢汾漫（19・20）濡溢欒洁燭湛 Saiiki shogo dankan shū (19.20) chōsa chūkan hōkoku, in: 烗淖潛沽淹潛麌浸淡淒泯漸潐炕一炕涮滔　爆　一 Tōkyō daigaku shozō bukkyō kankei kichōsho ten – tenji shiryō mokuroku [Precious Buddhist Manuscripts in the Library of the University of Tōkyō – Catalogue of the Exposed Materials], Tokyo 2001, 20-24.

63. 麌浸淫瀛の欒求アジア燀汃浚澅一潛濕濜淈潘濣漫煨の爽淇㊀沉のために

Bukkyō jidai-no chūō Ajia bunka jijō – Ōtani tankentai shūshūhin-no haikei rikai-no tameni – [The Cultural Atmosphere of Central Asia during the Buddhist period – for help of realization on the collections of Ōtani Mission –], in: シルクロード滅髡燀應薀　Shirukurōdo Saiiki bunbutsu zuroku [Silk Road, the Way of Buddha – Central Asian artifacts discovered by the Ōtani Mission –], Kyoto 2001, 22-37.

64. 滅髡洌燀潐II (夔泾燀滔　) Saiiki komonjo II (hi-kanbun shiryō) [The Ancient Documents from Central Asia II (Non-Chinese Materials)], in: 洧证 燀汫髡溳 Kikan bunka isan [Cultural Heritage] 11 (2001), 53-56.
65. (& 澺潯炈　Shōji Tetsurō, 澖滓淡焙 Murayama Kenji, 汎耍溉涛 Okada Yoshihiro) 沴氈3 湦淶モデルの沉潛による澸涮滾鐵のVR煋淶 Kan'i sanjigen moderu-no kaiseki-ni yoru sekkutsu jiin-no VR hukugen [VR Reconstructions of Rock Temples through Analysis of Simple 3D Models], in: 澞燀汦沽とコンピュータシンポジウム(じんもんこん 2001), 197-204.

(2002)

66. Fragments of the Uigur blockprinted version of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in forty volumes, in: Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme (ed. Mehmet Ölmez, Simone-Christiane Raschmann), İstanbul/Berlin 2002, 119-128.
67. The Buddhist Culture of the Old Uigur Peoples, in: Pacific World. Journal of the Institute of Buddhist Studies Third Series Number 4 (Fall 2002), 183-195.
68. A Rough Sketch of Central Asian Buddhism, in: Pacific World. Journal of the Institute of Buddhist Studies Third Series Number 4 Fall 2002, 93-107.
69. 濳煌の氈簍淜淋瀠灡燾 Sōjō-no Yuimakitsukyō tanchūbon [Sengzhao's Solo Commentary on the Vimalakīrtinirdeśasūtra], in: SB 56 (2002), 17-34.
70. (& 澺潯炈　Shōji Tetsurō, 奚璨澳 Irisawa Takashi, 汎耍溉涛 Okada Yoshihiro) Development of 3-D Contents Management System for Digital Archives, Conference Materials for 2002 Pacific Neighborhood Consortium (PNC) Annual Conference in Osaka, Japan.
71. (& 澺潯炈　Shoji Tetsurō, 澖滓淡焙 Murayama Kenji, 滀耍活沖 Oda Yoshihisa) 3-D modeling and Coloring Wall Paintings for Bezeklik caves, 5th International Dunhuang Project (IDP) Conference, Stockholm, October 2002.

(2003)

72. 泾澡燀汫淤の潐と燏浢の縯 Kanji bunkaken-no sho to hyōgen-no ato, in: (& 灢爺　Hasuike Toshitaka) 獘の瞜た烚 2003 潛濕濜溨潘 100 滅笴滅髡淫浚沈 50 滅笴シルクロード燀應炕　潐と燏浢の縯 "The Way of Buddha" 2003: The 100th Anniversary of the Otani Mission and the 50th of the Research Society for Central Asian Cultures, Exhibition "Traces of Sacred Texts and Expressions from findings along the Silk Road", Kyoto, Ryūkoku University 2003, 2-11.
73. Reconstruction of the Bezeklik Wall Paintings, in: 獘の瞜た烚 2003 潛濕濜溨

旙100 滅笇濊氈淫浚沈 50 滅笇シルクロード燀應炕　潐と烯澑の演 “The Way of Buddha” 2003: The 100th Anniversary of the Otani Mission and the 50th of the Research Society for Central Asian Cultures, Exhibition “Traces of Sacred Texts and Expressions from findings along the Silk Road”, Kyoto, Ryūkoku University 2003, Introduction.

74. (& 澶滌炈　Shōji Tetsurō, 汎炅溌涛 Okada Yoshihiro) 澶炟氖濞を艟いた深瀝 澑涯滓燡に侍づくキジル遖涮およびモール獲炊の湮淶滬潔モデリング Sei tōeizu-wo mochiita shitaiseki kōsahō-ni motozuku Kijiru sekkutsu oyobi mōru buttō-no sanjigen keijō moderingu, in: 裟燾澅燇湆涮沽沈滒 Nippon jōhō kōko gakkaishi 8 (2003), 11-21.

(2004)

75. 泾燡『濾滓淋』とウイグル燸 Tayšanki 一トルファン灨營の氈爣濺㊀洙 涋の洱淋 一 Kanbun “Taizankyō” to Uiguru-yaku Tayšanki – Torufan chihō-no Amida butsu kankei-no gikyō [Chinese Taishanjing and Uigur Tayšanki – unknown apocrypha on Amita Buddha in the Turfan area –], in: JR 463 (2004), 1-20.

76. Uigur and Tibetan Translations of The History of the Buddha Statue of Sandalwood in China”, in: Turfan Revisited – The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road (Ed. Desmond Durkin-Meisterernst, Simone-Christiane Raschmann, Jens Wilkens, Marianne Yaldiz und Peter Zieme) [Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie Band 17], Berlin 2004, 149-154.

77. 『潛澈澱濫孌湜腠瘾洫』のウイグル燸とチベット燸 “Sendan zuizō chūgoku toraiki”-no Uiguru-yaku to Chibetto-yaku [Uigur and Tibetan Legends of the ‘History of the Buddha-Image in Sandalwood’], in: 濟鞱渨燹（敫）ed. Moriyasu Takao『孌求アジア湄烅燀應　澱』（2004 笇３涸湄熜雯，炕燠爪潐炖讵潬）Papers on the Pre-Islamic Documents and Other Materials Unearthed from Central Asia, Kyōto 2004, 71-84.

78. Chinesische und manjurische Handschriften und seltene Drucke. Teil 4: Chinese Buddhist texts from the Berlin Turfan collections. Volume 3. Compiled by Kogi Kudara. Edited by Toshitaka Hasuike and Mazumi Mitani [Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland 12,4], Stuttgart 2005.

(in preparation)

79. Chinese *Taishanjing* and Uigur *Tayšanki*, in: The Way of Buddha – Cultures of the Silk Road and Modern Science, Kyōto.

80. Chinesische und manjurische Handschriften und seltene Drucke. Teil 5: Chinese Buddhist texts from the Berlin Turfan collections. Compiled by Kōgi Kudara [Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland 12,5].

81. (& Geng Shimin, Shōgaito Masahiro, Peter Zieme) Abitaki. A Lost Chinese Book of the Pure Land Buddhism in Uigur translation. Book IV.

82. (& Werner Sundermann) Das soghdische *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-sūtra.*

Abbreviations

AoF	Altorientalische Forschungen
BIBCSR	瀧潛沽獘浸燀沏淫浚潅汧鄭 Ryūkoku daigaku bukkyō bunka kenkyūjo kiyō [Bulletin of Institute of Buddhist Cultural Studies, Ryūkoku University]
CISHAAN	Congress of Human Sciences in Asia and North Africa
IBK	竪炬沽獘浸沽淫浚 Indogaku bukkyōgaku kenkyū [Journal of Indian and Buddhist Studies]
JA	Journal asiatique
JNBRA	奠燾獘浸沽沈笇燼 Nippon bukkyō gakkai nenpō [The Journal of the Nippon Buddhist Research Association]
JR	瀧潛沽　漫 Ryūkoku daigaku ronshū [The Journal of Ryūkoku University]
RJHS	瀧汧鄭 Ryūkoku kiyō [Ryūkoku Journal of Humanities and Sciences]
SB	獘浸沽淫浚 Bukkyōgaku kenkyū [Studies in Buddhism]
SIAL	烙　アジア湊渇の淫浚 Nairiku Ajia gengo-no kenkyū [Studies on the Inner Asian Languages]
TG	炙營沽 Tōhōgaku [Oriental Studies]
VSUA	Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Study on the Uighur Text *Abitaki* (3)

Geng Shimin

Today only a small part of the Uighur Buddhist texts has been discovered. Therefore, every newly unearthed manuscript (even in fragmentary form) is very precious for Turkic and Uighur philology.

Our manuscript is now preserved at the Department of the books in Minority Languages of Peking National Library. The manuscript consists of 25 folios (50 pages) in the so-called "pustaka" form. It is ca. 27 x 21.5 cm in size. There are 10 or 11 lines of text on each side. The paper is thin and has become yellowish-brown. There are red lines at the top and bottom. Unlike the common Uighur Buddhist manuscripts in *pustaka* form, our manuscript has no circle and hole for threading (binding). In addition, all the names of Amitābha and other Gods are written in red colour.

The manuscript is not complete. According to the extant folios keeping paginations, it seems to be a voluminous work consisting at least of 4 chapters. Among the 25 folios, 9 folios (18 pages) belong to the 3rd chapter, 9 folios (18 pages) belong to the 4th chapter, the remaining 7 folios (14 pages) are without paginations.

On the basis of the language of our text I hold that it was written (or translated) in 10th-11th centuries. But the script and some orthographical peculiarities used in our manuscript show that this copy belongs to a later time — ca. 13th-14th centuries. The script used in our text is the Uighur regular script of the Mongol period. It does not distinguish between the letters q and gh, s and sh. Sometimes we find a confounding of the letters t and d, s and z. This phenomenon always appears in Uighur texts of the Mongol Yuan Dynasty (1279-1368 AD).

According to the title written in small letters on the left side of some folios, our book is called "Abitaki". The word "Abitaki" is the transcription of Chinese *Amituojing* (< *Amitaking* = Sanskrit *Amitābha-sūtra*). After checking the Chinese version of this work (translated into Chinese by the famous Buddhist master Kumārajīva from Kucha in the 4th century AD), we found that in content our manuscript has nothing to do with the Chinese *Amitābha-sūtra*. Furthermore, the Chinese *Amitābha-sūtra* is a short work consisting of only one chapter, but our

text consists of as many as four chapters. Therefore, it is not a translation of the *Amitābha-sūtra*, but another work belonging also to the Amitābha-cult. "Abitaki" here is not the title of the book, but is used only as a code name for the book.

On the basis of a fragmentary piece of the same work kept in Dunhuang Grottoes, Gansu province of China, which I personally investigated in 1983, I hold that the title of our text should be called "The Sūtra-book of the Great White Lotus Society". Because on one side of this small fragmentary piece, beside the code name "Abitaki" written in small Uighur script, there are also five Chinese characters "Da Bai Lian She Jing" (The Great White Lotus Society Sūtra) written in red colour.

As we know, the "White Lotus Society" of Chinese Buddhism (a school of worshipping Amitābha Buddha) was formed early in the 4th century AD by Hui-yuan, who with 123 notable literati swore to a life of purity before the image of Amitābha Buddha and planted a white lotus as symbol in the pond of their temple. This society later played a very important role in the development of the "Pure Land School" in the history of Chinese Buddhism. This school advocates that if their members always chant the name of Amitābha Buddha, after death they can go to the Sukhāvatī, i.e. Pure Land or Western Paradise.

Some scholars hold that the Pure Land School of Mahāyāna Buddhism and its main scriptures are formed under Iranian influence. The word "Amitābha" in Sanskrit means "infinite light". The Buddha Amitābha presides over a paradise of light inhabited by pure, stainless beings who are reborn there after chanting the name Amitābha.

According to Buddhist tradition, the main scriptures of the Pure Land School consists of the following three books:

Amitābha-sūtra, also called "The Smaller Sukhāvatīvyūha" (The Smaller Glorious Adornment of Sukhāvatī), one chapter. The book briefly describes the pleasurable aspects of Amitābha's land and praises his virtues. It then explains that one who chants Amitābha's name will be born in his paradisiac land.

Amitāyus-sūtra ("Book About the Buddha Infinite Life"), also called "The Larger Sukhāvatīvyūha", two chapters, translated into Chinese by Saṅghavarman in the 3rd century. The book explains in detail how Amitābha attained Buddhahood and how he saved living beings. In this book there are also 48 vows.

Amitāyurdhyāna-sūtra ("Book about the Meditation on the Buddha Infinite Life"), one chapter, translated into Chinese by the Khotanese Kālayaśas in the 5th century. The book presents 16 contemplations (its Uighur name is *altı y(i)g(i)rmi qolulamaq*) centring on Amitābha and his land.

As mentioned above, there is no doubt that our text belongs to the work of the Pure Land School of Buddhism. This school offers a simple method to attain Buddhahood (being born in Sukhāvatī/Pure Land/ Paradise), i.e. only thinking of Amitābha Buddha (skt. *buddhānusmṛti*) and calling his name (this content is also

expressed in our former two folios of the text). After having studied carefully the extant folios of our text, we can make a preliminary conclusion like this: the text is a Buddhist work which has close relationship with the Pure Land School, especially with the White Lotus Society founded by the famous Chinese monk Hui-yuan. But it has neither connection with the *Amitābha-sūtra* nor with the other two works of the Pure Land. It seems to be translated from a lost Chinese original consisting of four chapters.

As our text has no colophon, we neither know the author's or the translator's name nor the time and place of the composition or translation of the work.

From the view point of religious history we can say that after the worship of Maitreya (Future Buddha) in the Turfan Basin flourished also the Amitābha cult for a long period.

Below we give the transcription, English translation, and short commentaries of one more folio of our text. In transcription I use a little changed Latin alphabet (keeping the original orthography). The following marks are used:
( ): words or letters added by the author according to context;
... : uncertain number of letters or words are missing;
///: 3 graphs are missing;
.. : 2 short strokes used as punctuation in the original text.
hend.: hendiadys.

The text of folio III,17

Transcription

(recto)
89 (01) (qo)lunu täginürmn (..) ... bulγalï tip
90 (02) yana inčä tip sözlägülük ol (..) mining amty qayu öritmiš
91 (03) bodi köngülüm ärsär alqu qamaq töztin bl-... öngi
92 (04) ödrülmiš ärsär .. ulatï ögmäk otun oγuš ...
93 (05) tutuqlantačï tutuqlanγuluq adraqlartïn (..) ymä alqu nom-
94 (06) lar alqu barča mnsiz .. inčä qaltï kök qalïq ...
95 (07) täng tüz tözlüg ärür (..) käntü köngül tolu tükäl (yoq)
96 (08) quruγ tözlüg üčün ilkitin bärü toγmaqsïz ...
97 (09) q(a)ltï alqu qamaq burxanlar bodistwlarnïng ...
98 (10) qutïnga köngül öritdilär ärsär mn ...
99 (11) ... burxan qutïnga köngül örit- ...
(verso) abitaki üčünč yiti ygrmi
100 (01) mn amtï ayayu aghïrlayu q- ...
101 (02) yükünü täginürmn ayaγuluq ïduq- ...
102 (03) tip munï munčulayu bodi köngül öritü tükäd(tüktä)
103 (04) inčä tip qut kösüš öritkülük ol (..) biz.../
104 (05) ölgäli oγramïš ödtä alqu qamaq tïtïq (antiraylar-)

105 (06) ïmïz qalïsïz barča tarïqzun kitzün .. tüz baqš(ïmïz)
106 (07) abita tngri burxanïγ yüüz yüzgärü körgäli bolup
107 (08) ötrü sukawati tigmä artuqraq mängilig il ulušta
108 (09) toγγalï bolalïm .. biz barïp ol sukawati iltä toγa
109 (10) tükädtüktä yüüz yügärü samantabatri bodistw-
110 (11) nïng qut qolunmaqïnga tükällig (bola)lym alqunï

Translation

(recto)
01 ... I pray ... In order to quickly attain the (Buddhahood),
02 you should also say like this: my enlightened
03 mind is distinguished in all natures and ...
04 (is different) from others and the praising realm ...
05 was hindered and will be hindered.
06 Again all doctrines are non-ego, just like the heaven ...
07 is equal in nature. Because the mind itself is completely
08 empty (hend.) by nature, from the very beginning it is without birth.
09 As all Buddhas and Bodhisattvas made up
10 their mind to attain the Buddhahoods,
11 I will also make up my mind to (attain) Buddhahood.
(verso)
01 Now I show respect to ... ...
02 I worship the respectable, holy (Buddhas)
03 After making up the enlightened mind like this,
04 people should also pray for the following:
05 At our death time, let all hindrances (hend.)
06 (to the enlightenment) disappear completely.
07 Let us (in this existence) see our teacher
08 Amitābha Buddha and later be born in Sukhāvatī —
09 the most happy land. After being born in Sukhāvatī land
10 let us now become able to get blessing from
11 Samantabhadra Bodhisattva.

Commentaries

On the common Uighur words and Buddhist terms no comments will be given. The Arabic numbers before every entry indicate line numbers in the text. The following abbreviations are used:

Chin.: Chinese.

ED: G. Clauson, An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, Oxford 1972.

SH: Soothill–Hodous: A Dictionary of Chinese Buddhist Terms, London 1937.

skt.: Sanskrit.

93: *tutuqlan-*: means "to be restrained".
94: *mnsiz*: It is a calque translation of Chin. 獙汾 (*wu wo*) = skt. *anātman* "non-self". It is a basic Buddhist Term expressing that there is no permanent self in our life.
97: *bodistw*: < skt. Bodhisattva. According to Mahāyāna Buddhism, the bodhisattva's aim is the salvation of all people in our world.
102: *bodi* < skt. *bodhi* "perfect wisdom, the enlightened mind" (SH, p. 388b).
103: *tytyq* (/*tydyq*/*tydygh*) *antiray*: It is a calque translation of Chinese 濈汌 *zhang ai* = skt. *antarāya* " hindrance, obstruction" (ED, p. 452). The first word is Uighur, the second is Sanskrit.
106: *Abitaki*: < Medieval Chinese *Abita/Amita* (Modern Chinese *Amituo*) < skt. *Amitābha* "boundless light", name of the Buddha in Sukhāvatī (Western Pure Land, Western Paradise). His other name is *Amitāyus* "boundless life". Amitābha is one of the most popular Buddhas in Mahāyāna Buddhism. His land is in the West and is called Sukhāvatī "Utmost Bliss Land". According to the doctrines of this school, those who have sincere faith in Amitābha and recite his name are able to be born in his land after their death. The school of Buddhism worshipping Amitābha Buddha is known as Pure Land (or Lotus) Buddhism.
106: *yüüz yügärü* : According to the context, it means "now, at present".
107: *sukawati*: < skt. Sukhāvatī. According to the Pure Land School it is a paradise like a realm in the West where there is no suffering, and everybody lives a happy life.
109: *samantabatri* < skt. Samantabhadra. In Chinese he is called Puxian. In other Uighur texts his name is Pukin (< Chinese Puxian).

Mannerheim and the French Expedition of Paul Pelliot

Harry Halén

As is well known, the French expedition led by Paul Pelliot in 1906-1909 aimed to carry out archaeological research on Buddhist sites in Chinese Turkestan, mainly in the area of Kucha (Duldur-aqur, Subashi, Qizil, Qumtura) and in the Mogao cave monastery near Dunhuang, where wall paintings were photographed and Pelliot succeeded in obtaining a precious selection of ancient manuscripts from the self-appointed Taoist guardian monk Wang Yuanlu, who recently had found the treasure.

Paul Pelliot (1878-1945) was a professor of the French East Asian Institute in Hanoi, a renowned sinologist and expert on Central Asian antiquity. In the opinion of Professor Pentti Aalto, he has to be ranked as the greatest orientalist of the 20th century, even considering all categories. Pelliot was undoubtedly a philological genius provided with a fabulous memory. The other members of the French expedition were Dr. Louis Vaillant, medical officer and Pelliot's old friend who was to do the mapping and to take care of tasks concerning natural history, and the professional photographer Charles Nouette.

In 1906, Baron Gustav Mannerheim was selected by the Russian General Staff to gather military intelligence on the modernization of the Chinese army and to work out certain strategic plans in case of a possibly impending war. Already in the Russo-Japanese war of 1904-1905, he had, as a cavalry officer, served the recently established but still quite unorganized Russian military intelligence, which at that time was left to the mobile cavalry. In order to conceal the military nature of his planned journey, Mannerheim had quickly adopted the role of an ethnographical and archaeological explorer. The original plan included the idea of joining the French expedition of Paul Pelliot, which initially happened, but their routes parted from Kashgar onwards. Mannerheim left Kashgar on January 27th. Pelliot and he had planned to meet in Urumchi, but this did not work out. They kept contact through correspondence in which they reported to each other about their plans and results. Pelliot was especially eager to obtain information concerning the geographical conditions in the Muzart Pass and in the Ili region as well as about ruins and other archaeological remains Mannerheim had come across. In his reports to Professor Otto Donner, Mannerheim often wrote about

Pelliot's archaeological finds and his own plans to meet his French colleague in different places along the route. In their letters, Mannerheim and Pelliot also noted the movements and achievements of their rivals, of Aurel Stein and some others.

When Mannerheim's journal, entitled *Across Asia from West to East in 1906-1908*, was published by the Finno-Ugrian Society in 1940, at a time when both Mannerheim and Pelliot already enjoyed world-wide fame, not a single word is found in the book mentioning the French expedition — also in Pelliot's own account of his expedition's work, published in 1909, one looks in vain for the name of Mannerheim. Numerous passages, originally written in the form of "we" and thus expressing Mannerheim and the Frenchmen being together, were changed to the singular "I". The reason for this is in the complex mutual relationship between Mannerheim and Pelliot, both being independent and evidently also with somewhat self-assertive temperaments. Many of the characteristics Mannerheim finds in Pelliot seems to fit to himself, too. — The relevant passages, which were left out of the published edition or textually altered, are given in the following in italics.

1906

July 18th. Bukhara. (...) *Among those who have squeezed themselves into the coach, I recognise Pelliot, head of the French expedition, and two other Europeans, obviously my future travelling companions. I greet Pelliot, who with difficulty recognises me without a moustache and in civilian clothes, and make the acquaintance of the two other Frenchmen, Dr Louis Vaillant, a man of 30, thin and pale, with a big beard and an intelligent appearance, as well as the photographer Nouette, somewhat older and in his manners and outer appearance resembling a retired sergeant.*

July 19th. Tashkent. (...) *We began the journey to Tashkent together and arrived there* on Thursday morning.

July 20th. Tashkent. (...) *The Frenchmen, especially Pelliot, are irritated by the formality and slowness of the Russian authorities. Pelliot in particular is never satisfied and constantly complains that the Russian authorities, both in St Petersburg and here, have done all too little for him. An artillery general, whom I visited for the sake of the rifles, was astonished at our Russian. "Pelliot speaks excellent Russian and you almost as well — marvellous where Frenchmen are concerned", the old man said. "No wonder, after an alliance of so many years", I replied.*

July 26th. Samarkand. (...) On Wednesday evening, July 26th, *we* started together for Cherniayevo*, from where the Frenchmen continue to Kokand*, the last Customs station, where certain formalities had to be gone through. I proceeded to

Samarkand to take charge of the two Ural Cossacks who were to be placed at my disposal by order of His Majesty.

July 28th. Andizhan. (...) In the evening I left by train for Cherniayevo and Andizhan, *where I met my travelling companions.*

July 29th. Andizhan. (...) In Andizhan *we had* made the acquaintance of a wealthy Sart merchant, Said Khani. He put up at the same hotel as *we* and according to the hospitable custom of the Sarts he invited *us* to share a large dish of "palao" (polo, pälaw), a concoction of rice and mutton chopped into small pieces. (...) *We were* greatly and none too pleasantly surprised, however, when after this traditional sweet 'dastarkhan' two very greasy dishes of mutton were served, one of chopped mutton with potatoes and onions, the other an enormous dish of pälaw. *We were* supplied with knives and forks, but my hospitable, dark complexioned host ate everything with his fingers. The colder the dishes of mutton grew, the more unappetising *we* found them, but there was no help for it, *our* host urged and persuaded us, and *Pelliot claimed that* it would have been a grave insult to leave anything on the dishes. After a great deal of sighing and eating the dishes were emptied and I hastened to bid my host goodnight in fear and trembling lest there should be any more mutton fat. *The four beds were placed side by side, occupying almost the whole width of the small courtyard and within a few minutes we all four lay in the deepest sleep which even the vermin in the quilts and the beds could not disturb.*

July 30th. Osh. (...) In the morning *Pelliot and* I called on Colonel Alexeyeff, the District Commander. (...) In the course of the day *we* moved from *our* hospitable host's rather cramped courtyard to a big garden at the back of a caravanserai, a kind of inn, where *we* had plenty of room for *our innumerables packing cases which already the same evening arrived from Osh.* In this shaded garden surrounded by mud walls we set up *our beds* and *I erected my* small tent and got busy with *our* equipment. The first thing was to sort and pack all the equipment in cases that could be loaded in pairs on the packhorses. The organising of this packing requires both care and time. Lists of everything have to be made, weights have to be checked and adjusted and so on. The great problem as to whether we should buy or hire horses for the journey, was settled by my *and Pelliot's* deciding to go to a horse market in Üzgen, about 30 miles NE of Osh, with our host of yesterday. (...) Our rest after the traditional dastarkhan, however, was none too pleasant, for *Pelliot and* I were literally eaten alive by insects under the old man's beautiful silken rugs.

• Comment: In a letter from August 11th Mannerheim writes to his brother Johan: "With Pelliot I made an excursion to a horse market in an old town Üzgen, appr.

50 versts from here to the NE. I bought 6 horses for 105+60+55+68+39+27 rbls. The marketplace was very small, the crush enormous. I considered the purchase as a pure lottery." (SJ, 30)

August 12th. (...) *Thanks to the cold, even Vaillant got up around 6 o'clock next morning.* The caravan was to load up at 7 a.m. (...) While *we were* enjoying *our* dinner, prepared with the excellent sour cream of the Russian settlers, a Cossack ensign arrived with a couple of Cossacks from Gulcha. From him *we* learned that Hassan Beg's yurts had been put up at the foot of the Chigirchiq Pass. As *we were* anxious to return his visit and wanted to see a wealthy Kirghiz camp, *Pelliot and* I decided to cover the 18 miles separating us from that place without equipment, looking forward to some good shooting there. *Vaillant had to go to the caravan in order to wind up his chronometers and Nouette joined him so that next evening both of them, travelling with a couple of packhorses, will look for us at Gulcha. Our road proceeded* southward through fertile fields and a valley covered with lush grass. A couple of small mounds of earth resembling kurgans aroused *Pelliot's* curiosity, but no explanation of them was forthcoming.

August 13th. (...) Next morning I discovered that Hassan's mother, known as the Queen of Alai, was living in the other large yurt. (...) A brown horse, handsomely saddled, was led up and with a little help from her grandson and a servant she mounted with the confidence only possessed by one who has spent her life in the saddle. *The photograph well snapped, she dismounted and again sat down in the yurt where her grandson, at her command brought a green khalat of velvet, on which Pelliot rushed, obviously fearing to be preceded by me. Then additional acts of courtesy, thanks and regrets concerning the inadequacy of the gift, etc.* Soon after *we* took *our* departure in the company of her grandson. (...)
• Comment: In a letter to his father Carl Robert from August 31st, Mannerheim writes: "A couple of days after Osh, P[elliot] and I made an excursion from our caravan route in order to visit Hassan Bek, one of the sons of the Alai Tsaritsa, to whom I had greetings from a friend in Petersburg and who, at my invitation, had visited us in Osh. (...) On her order, the grandson brought from her tent a green khalat of velvet, upon which P[elliot], who here did not find himself in the position of an expedition leader, rushed in no time at all, thanked her in the name of both of us, promising to send a gift from the caravan — and later said that the old woman had given the khalat to him. It is characteristic that he thereafter asked me what *we* should send her. The end of it was that he did not send anything at all." (SJ, 34-35)

Pelliot and I paid a call on the "Garrison Commander", an essaoul or captain of the Orenburg Cossacks, whose "sotnia" constitutes the garrison of this so-called

fortress. When *we* returned, the dastarkhan was already served, *and after a while Vaillant and Nouette arrived, complaining greatly about the difficulties the packhorses had encountered on the road over Kaplan-köl, a dry reedy lake basin. A refreshing bathe in the cold mountain stream cheered us all up. In the afternoon Pelliot, Vaillant and Nouette went on an outing and returned with a couple of small birds. In the evening we received a return visit from the garrison commander, while our Cossacks entertained the defenders of the fortress.* The officer seemed to regard *our* journey with some contempt, when he heard what short marches we proposed to make at times.

August 14th. (...) The rapid river enabled us to refresh ourselves by taking a cold bath. *Vaillant and I took advantage of this, after which everyone went to his diaries and work.* One of my packhorses is badly chafed, *as well as two of Pelliot's*.

August 15th. (...) *Pelliot, Nouette and I have spent the morning hunting mountain partridges, of which there are plenty on the other side of the river. We sighted two flocks of partridges, but the one with approximately 15 birds was scared by Pelliot who shot too early. We could not come close to the other one on the steep slopes where we climbed only with difficulty. Professor Bergmann, who in the past operated on my knee, would certainly not have believed his eyes seeing me today. After 3 hours' strenuous climbing we returned empty-handed.*

August 17th. Kök-bulaq. (...) We have seen large numbers of a kind of reddish yellow rodent with black markings on the head, the biggest of these animals being about 3/4 of a yard long and fat. They peep out everywhere from their burrows and sometimes allow you to approach without showing any signs of fear. I shot a couple, one a very large one. *Pelliot did not succeed in shooting a single one with his No. 9 shot, although a couple of times he came as close to them as 20 m.* (...) By the courtesy of the Kirghiz authorities 2 kibitkas are always erected at our camping places. *One of them is occupied by Pelliot, Vaillant and Nouette, the other by our men except for those keeping watch.* I live in my little tent. — *Pelliot has the greatest difficulties with his horses and Vaillant's veterinary inspections become longer and longer*.

August 18th. (...) At the top of the pass we encountered a veritable gale. It was only with great difficulty that *Vaillant and I were* able to light our spirit lamps necessary for making hypsometer measurements.

August 19th. (...) The prize, a humble khalat *donated by Pelliot*, was finally carried off by one of Hassan Beg's relatives. (...) I was pleasantly surprised to see the interest the people showed in these competitions. About an hour after the festival had begun the place was swarming with spectators, certainly not less

than 250 horsemen, and on this occasion the games were only on a small scale, not a big festival, when there are races of 30 or 40 miles. The fact that these simple folk who spend their hard lives in kibitkas in a constant struggle with niggardly nature, keep horses exclusively for racing and train them to walk, trot and gallop, shows an unusual interest in horseflesh. Good horses, by the way, are dear and cost from 300 to 600 roubles. — *During the competition for the goat, Pelliot asked to have it on his saddle, which was agreed immediately. For the sake of additional security, a Kirghiz galloped alongside his horse and helped him to bring the prey safely into post, although the Kirghiz out of politeness refrained from chasing him. As it was difficult for him to hold the reins and simultaneously hold the goat, the Kirghiz took the reins and galloping ahead, towed him to the spectators, where Hassan Beg's polite relative handed 1 rouble to him. It goes without saying that during this "wild game" he was immortalised on film by Nouette.* — I made several attempts to join in the struggle for the goat and once succeeded in getting it on to my saddle. It was not so heavy as I had thought and on a really good horse I might have got away with it.

August 20th. (...) *To our great disappointment, the day broke cloudy and rainy. The question was even raised of a possible cancellation of the planned ibex hunt for today, but the game was all too tempting and so Pelliot and I rode off in the company of Hassan Beg and followed by Yunusoff, Rakhimjanoff, Iliasoff and 3 Kirghiz, all of whom are said to be experienced huntsmen. Our way went back almost to the Khatun Art Pass and from there southwards up to some mountains, in my eyes inaccessible until now. The horses of the Kirghiz climbed like squirrels and we did our best to follow them, sometimes on horseback, sometimes on foot leading the horses by the reins. The ascent was very strenuous. The horses, even those of the Kirghiz, puffed and blew like a boiler, and even on foot you were very quickly seized by pressure in the lungs and heart and a complete breathlessness. Vaillant says this is a consequence of the high altitude. The hunt was tempting and we set forth with a praiseworthy zeal. In this way we climbed two high mountain summits, from which there was a most wonderful view, even in this grey daylight, over the Alai plain, this terrestrial paradise where Adam must absolutely have had very warm furs in order to survive. Our Kirghiz huntsmen watched for ibexes in vain. They had disappeared and we only saw undoubted traces showing that quite recently some had been on these rocks. Nothing more was to be done than to find the same way back down and with almost equal difficulty. — After coming down, we* visited a couple of kibitkas and were treated to kumyss, sour milk with »kaimak», a kind of savoury, thick, boiled yak cream floating in big lumps. I had an opportunity of seeing the primitive looms on which the Kirghiz women weave their rough cloth, made in very narrow, long strips. I was able to come to terms at a comparatively high price for a loom composed of pegs and loose pieces of wood and a woman's headgear. These objects have some ethnographic value. *Hassan Beg had promised to look for an*

opportunity for me to buy some objects, but Pelliot has occupied his time to such an extent that it came to nothing.

August 22nd. Irkeshtam. (...) *Pelliot has had the misfortune of losing five of his horses during the night. In the dark they had separated themselves from the grazing herd without the Cossacks and jigits noticing it. Taking into account the difficult, extremely hilly terrain and the pitch-black night, one understands that the watchmen were less guilty than it would appear at first glance.* After a prolonged search we found 2, but 3 others had disappeared completely. All the efforts of my men and of the Kirghiz enlisted by Hassan Beg proved unavailing. The caravan started about 9 and I rode on ahead to Irkeshtam. *Pelliot with Vaillant and Nouette stayed behind.* Some eagles delayed me, but my attempts to shoot them failed, partly on account of the distance. The road, rising and falling incessantly, leads in an ESE direction with slight interruptions and is hard on the horses. It can be confidently asserted that it is impassable for wheeled traffic. The mountains it follows are a conglomerate and in some places you see obvious fossils. On the pinnacles you find large and small stones, which, deeply grooved by constant storms, have acquired the most fantastic shapes. The road leads across 4 or 5 river beds with very little water, full of large round stones that make the going difficult for the horses and probably roll unceasingly when the river is in spate. The water in these arms of the river is coloured brick-red by the surrounding red clay. They are arms or tributaries of the Qizil-su ("The Red River") or Kashgar-darya as it is called in its lower course, a river that runs through a swamp into the Yarkand-darya, the main artery of Kashgaria. — Having ridden about 18 miles I arrived at Irkeshtam, the last Russian post before crossing into Chinese territory. The commander of the platoon of Cossacks stationed here, sub-essaoul Bekchurin, had placed a room at my disposal and begged me to consider myself his guest. A large kibitka was at once made ready for the men. — *Almost simultaneously with me arrived Vaillant who had trotted quickly in order to reach me. From him I learned that the horses had still not been found by 11.30. Only late in the evening, after darkness had set, did Pelliot and Nouette arrive after a very strenuous march in the darkness on the very bad roads. Their baggage came only the next day which forced us to make a whole day's stop at Irkeshtam.*

August 23rd. (...) In the afternoon the caravan set off with the exception of our own pack-horses, in order to await us at Naghara-chaldy, a place with good pasturage, where Yaqub Beg had a frontier post at one time. *Pelliot joined it in the hope of coming across some interesting antiquities.* — In Irkeshtam my horses, that had had to be content with meagre rations for the last 5 days, were able to fill their bellies with hay that I bought for 80 copecks a pood (36 lbs) and I was able to replenish my stock of corn for the rest of the journey. Between Osh and Kashgar no corn is to be bought and it is only in a few places that even inferior

hay can be had. If you do not want to starve your horses, *like Pelliot who seems to have a considerable inclination towards it*, you must have plenty of corn on their backs.

August 24th. (...) In Naghara-chaldy we found *Pelliot lodged under the leaky roof of a hole in the earth, abandoned and fallen into ruin decades ago, as well as* lush pasturage and clean river water — all that is necessary to make a bivouac pleasant on a beautiful evening. *Pelliot had not found any antiquities of interest, so we decided to leave tomorrow morning.*

August 26th. (...) I shared a bit of bread and a melon bought of a caravan from Kashgar with Liu and Yunusoff. In the hope of finding something to shoot I usually ride with them — *the marching tempo of Pelliot is also somewhat uneven.*

August 27th. (...) It is not surprising that after two such trying marches my caravan is in a miserable condition. *Only a philologist, orientalist, archaeologist and, on top of that, a sinologue like Pelliot is able to divide his route in that way.* To do 30 miles with heavily laden animals on a level road is quite respectable, but on mountain paths, where you have to clamber up and down for miles, it is undoubtedly too much, if you want your horses to be worth anything. *So far I have been reluctant to meddle with the arrangements Pelliot has made, but* to-morrow I am giving the horses and men a day's rest and will move on to Kashgar in short marches *regardless of Pelliot's caravan.*

August 28th. (...) *Pelliot carried on today with his caravan, in which numerous horses were injured and one had become lame.* As I had decided to do, I have remained here to give my horses a rest. — To replace the jigit whom I had hired in Osh the day before we left and who has proved unsatisfactory, I have engaged one of our caravan leaders, a so called "qarakesh". For 30 roubles a month in wages (the former man had 20) he has undertaken the duties of a jigit. His age is about 40, but he is strong and experienced. I believe this is well worth the extra 10 roubles and I must have capable men in order to find more time for my own work. — *Now when time permits, I must in a few words touch on my relationship with Pelliot. From the very beginning a certain coldness has developed and it is difficult for me to explain the reason for it. He has possibly been opposed to me because of the fact that the support of my government and the instructions I have received from the learned societies interested in my journey give me a great degree of independence in regard to him, because the men were given to him, but only under the express condition that they are put directly under my command as the only one speaking their language well and lastly because the subvention, which was half promised to him, has not yet been paid. As to me, I have been irritated by his unpleasantly self-important domineering, or character as a poseur, his*

pedantry which went so far that already in Osh he wanted to determine how many lumps of sugar each of us was allowed to put into his tea or coffee, his need to observe and control every step one took, whether it concerns him or not, his tactless habit in my presence expressing his dissatisfaction with the arrangements of those persons who had sent me, his attempts to fool me and have me pay high costs for a medicine-chest, for the presents he is going to give, etc. All of this together has caused me to a certain extent to keep myself at a distance from him, however pleasant his fellow travellers might have appeared to me. His not always polite behaviour has widened the chasm and probably driven me unconsciously not always to show him the considerate courtesy I would have wanted, and perhaps all too much to underline my independence. From as early as Tashkent, I have had the impression of finding myself in the company of a person who is definitely hostile towards me and my objective. Instead of the support and help that was expected I would find from his side, I clearly see that he takes pleasure in any difficulty that I encounter or in misfortunes I meet. These strained relations have been unbearable to me and I have in vain tried to improve them. Now when we have entered Chinese territory and one would think that the so-called period of friction is over, I felt it my duty to try to clarify the way he looked at our official relationship. He explained to me that although he had accepted the official request presented to him through [the Russian Ambassador] N[ekliudoff] in Paris and his ministry to the effect that I was allowed to travel with his mission, he cannot recognise me as a member of the mission and bestow on me the support to which as such I would have been entitled. He quite simply considers me to be a Finn who with his consent travels in his company with his own caravan, but has nothing else in common with the mission than the cooking arrangements.[1] *I did not hide from him that to the best of my belief the question of subventions depended on the way our internal relationship was interpreted. To travel quite simply alone with a small caravan or alternatively with the support and protection of a numerous and big French expedition are two wholly different things, which might influence the attitude of the Chinese authorities towards me quite differently.*

• Comment: In a letter to his father Carl Robert dated August 9, 1906, Mannerheim already described his difficulties: "It might be too early to evaluate them yet, but my impression after having spent more than 2 weeks together is not favourable to P[elliot]. Very niggardly and avaricious, extremely particular about his prestige as the chief of the expedition, a poseur, interfering in everything, an egotist of the first rate, in other words a character whom it will not be easy to get along with. I would really have been in a nice situation, if I would have been dependant on him in the slightest. I already have had a lot of discussions and only with difficulty and much energy succeeded in establishing my complete independence in all respects. He wanted me to pay ¼ of all the gifts he is going to distribute according to his own view, ¼ of an enormous dispensary

[1] Mannerheim and Pelliot had a common cook. M. had to stand for ¼ of the expenses. (SJ, 30)

he is dragging along (my share would have been several hundred fr.), etc. These questions are now emptied and I hope it will be possible to come to an agreement, all the more as I will travel along my own routes a great part of the first year. P[elliot] has decided to make an excursion from Korla to Lop Nor, and as that is a region not offering me anything of interest, I'll depart from them having received my passport in Kucha (ca. at the end of Sept.)." (...) "Vaillant makes an charming impression. He is as calm and equable as P[elliot] is violent and capricious. He has served in Tonkin simultaneously with P. He will draw maps, carry out astronomical and meteorological observations, gather botanical, zoological and geological collections, take care of the sick, etc. — and if you add to this an unceasing repacking and caretaking of the material, you see that his day is well occupied. Nouette, the photographer, has a jolly Bohemian nature, is full of whims and very resourceful." (SJ, 31)
The Russian Ambassador in Paris, Nekliudoff, petitioned the French Foreign Ministry to give Mannerheim a French passport, but finally it was considered best that he would take advantage of his Finnish citizenship. In order to enhance his covert program, Mannerheim had tried to enroll his brother-in-law Louis Sparre in Pelliot's expedition, which idea Pelliot met with enthusiasm, as he then would have a good artist for depicting the scenery, buildings and things. However, Sparre dropped the case when Pelliot presented his conditions: Sparre would be obliged to take care of his own livelihood and, in addition, hand over all his paintings, drawings and photographs made during the journey, without recompense, to Pelliot, if he happened to demand them. (SJ, 20; EMS, 306)
To Mannerheim's grief, Pelliot had revealed his real identity to Vaillant who now knew that Mannerheim was "a Russian subject and a Finn". This obviously soon became known to Nouette and then to the Chinese. (SJ, 21)

August 30th. Kashgar. (...) We were inside the town and passed the wall of a high fortress. I was thinking, in despair, that the Russian Consulate, *where I can get information of where Pelliot has taken up quarters,* was probably in the Chinese town 8 miles off, when suddenly some comfortable houses with green iron roofs indicated the presence of Europeans. Sure enough, the branch of the Russo-Chinese Bank and, quite close by, the garden and building of the consulate. And *immediately nearby was* a roomy edifice on the bank of the river *where Pelliot and my other travelling companions had taken up their lodgings.* I spread my raincoat on the stone floor and pillowing my head on my haversack I lay down with delight. — In the evening, having made myself more presentable, I called on the Russian Consul, Sergei Alexandrovich Kolokoloff, *to whose hospitable table my travelling companions are invited already since yesterday.* A bearded jigit announced me and I was welcomed by a man of middle age with an expressive, though delicate and nervous countenance. Evidently pleased by a visit from an explorer who spoke

Russian fluently, he invited me to have my meals with him during my stay. *After a while the Frenchmen appeared.* K. was fond of joking, cheerful and delighted to entertain guests.

August 31st. Kashgar. (...) In the afternoon *we* called on the Chinese Taot'ai and his assistant with whom *we* had exchanged cards the day before. The Taot'ai, Yüan Hung-yu, a thin old man of distinguished appearance and manners, received *us* with exquisite politeness. Wearing his hat of office with its red knob and fringe, he met *us* in the hall of the residency and led *us* through two anterooms into a smaller one that looked like a bedroom, where a table had been laid with a great many sweetmeats. With a polite gesture he requested permission to remove his hat, whereupon *we all sat down at the table and each of us was offered a steaming cup of tea into which he put two lumps of sugar with his own hands. The conversation was conducted by Pelliot, who presented the Taot'ai a letter of recommendation from the Chinese minister in Paris and Pelliot naturally considered it beneath his dignity to ever let us get a hint about the matters discussed. At a nod from the old man a couple of bottles were opened of a rather good, slightly sweet white wine, which he said was Russian.* In addition to fruit in which Kashgar excels, cakes fried in dripping and some kind of force-meat were served. *After a conversation of almost an hour, Pelliot bade farewell and we left, accompanied to the vestibule by the old man who again had put on his official headgear. — Instead of going to our horses which were waiting on the courtyard, we turned right, to the Tungshang Liu Che, who also waited for us wearing his fringed hat. The same ceremonial, the same entertainment, although more modest and without wine, and the same conversation for Pelliot and the same silence for us others.* Liu Che was a tall Chinese of a little over 30 with a touch of the Japanese in his manner, *as Pelliot maintains.*

September 26th. Kashgar. (...) *With the exception of the last 1 ½ weeks, Pelliot has taken advantage of Kolokoloff's hospitality which has compelled us to spend daily 3-4 hours at his table. At present we certainly eat worse, but it costs us less time.* (...) However, I have decided to make a trip to the south in order to verify these incredible rumours [concerning Japanese military infiltration]. *During my absence, Pelliot probably intends to set off due north and then to Lop Nor.*

November 12th. Yarkend. From a letter to Otto Donner. — My two months long stay in Chinese Turkestan has no interesting results to show. My work has mainly involved the study of Chinese as well as the social and political conditions in this Chinese province where one has only a very slight feeling of already being in China. Prof. Pelliot has especially worked on Turki. He carried out a couple of excavations in the Kashgar region. The first of them at a minor clay ruin ca. 6 versts from Kashgar immediately to the right of the way to Naryn, in other words

slightly before one comes to a Buddhist temple known under the name of "the three windows", which you probably know from the descriptions of previous researchers. The other one was made at a place NE of Kashgar and called Khanui (indicated on the map of the Russian general staff and on most researchers' maps). It occupies a vast area with remains of earlier settlement. The first excavation was without result, of the second, some greenish pieces of glass, fragments of ornamented bricks and Islamic coins testified that the place had been inhabited not only in pre-Islamic times, as was previously alleged, but even later. Three weeks ago, he left towards the north with his expedition. He aims to carry out excavations, if possible, in the region of Kuchar and thereafter make an excursion to Lop Nor. I myself am on my way southwards to Khotan in the surroundings of which I plan to stay 8-10 days. Then I travel northward to Aksu and Kuchar, if P[elliot] still is there. On the contrary, I shall probably ride from Aksu over the Muzart Pass to Kulja continuing from there to Urumchi. Towards the spring I aim to visit the valleys of the Yulduz rivers through Turfan and Qarashahr. Having rejoined with P[elliot], I'll continue the journey to inner China in his company. (...) According to the information I secured from Pelliot and Raquette, a Swedish missionary living in Yarkend, those books I had the opportunity to purchase are valueless. (SJ, 43-44)

November 20th. Posgam. (...) A couple of days ago my camera got out of order. This accident forces me to make my expedition to Khotan without any chance of taking photographs except by time exposure and is the more disastrous since my spare camera is on its way north in one of the cases *I left with Pelliot. I have written to the Russian Consul and asked him to telegraph to Pelliot to leave the box in question in Kucha, but it is uncertain whether this means will work. Anyhow, I am left without a camera for a long time.*

November 21st. Karghalik. — The dressing down I gave my men for their slackness yesterday morning made them come and wake me at 3.30 a.m., they themselves having been called by the cook at 12.30, as he thought it was morning. As a result I felt constrained to give them one of the two alarm clocks I had brought with me. But none of the four keys would fit one of them, while the other, which I was able to wind up, refused to go. If the remaining 15, *which Pelliot gave me,* are in as good a state, I can scarcely give them away as presents. One ought to be a sort of jack of all trades on a journey like this, watchmaker, manufacturer of cameras, doctor, armourer, optician and heaven knows what.

1907

January 7th. Kashgar. From a letter to Otto Donner. (...) Pelliot has made successful excavations in a place near Maralbashi, which is indicated as an old mazar by

Hedin. Some Buddha heads have been dug up, but no documents were found. He should by now have arrived at Kucha, where I probably will catch up with him within a few weeks.

January 14th. Kashgar. From a letter to Carl Robert Mannerheim. (...) It is a pity that, among the cheap junk I took along as gifts, I have very few things that at all can be given to people with a yearly income of 40-50,000 rbls. As luck would have it, most of the thereto usable things are on their way towards the north with Pelliot. (SJ, 46)
• Comment: On April 27th, 1906, Mannerheim had written to Pelliot in Paris asking him to purchase cheap gifts for 1,000 francs on his account. Pelliot also helped him to get films, etc., when Mannerheim had bought two cameras for the journey. (SJ, 22)

January 25th. Kashgar. (...) This will not only enable me to take photographs on the way to Aqsu, but to go on from there direct to Qulja without troubling about my main luggage which is already at Kucha *with Pelliot. He is said to have found a number of Buddha figures in the Tumshuk area, but no documents.*

January 27th. Yanduma. (...) The Taot'ai, who did not know a few days ago what a "Finn" meant, *when in my presence he was to send a telegram to Kucha in order to find out where Pelliot is staying*, has sent me an artistically decorated card in which not only the word "Finn" appears, but "the Russian subject, the Finn Baron Mannerheim, whose Chinese name is Ma Ta-han". (...) *However, if the half promise in Feda [Palitsyn]'s telegram, in reply to my letter asking him to send an interpreter from Europe, comes true, my work in Inner China will become easier. My request was rejected that Pelliot's men should be put directly under his command.*

February 23rd. Bashaghma-karaul village. (...) This morning I started after spending five very pleasant days in a comfortable house surrounded by grand scenery. I presented the venerable old Aksakal with a small Arabic copy of the Koran and his son-in-law Abdul Qadir, who had taken a great deal of trouble in helping me, with a silver watch, quite pretty, but unfortunately with the slight drawback that it does not go, apparently like all the pretty, but cheap watches bought for me *by Pelliot* in Paris.

March 23rd. Aksu. From a letter to Pelliot. (...) I am collapsing with fatigue ... tomorrow I'll continue to Kulja. From Kulja I wish to travel along the Yulduz Valley down to Qarashahr and then to Urumchi. In case something would prevent me from fulfilling this plan, I'll make the trip in reverse order. This expedition

made, I wish to set off for Inner China as soon as possible. Where can I meet you? (SJ, 54)
• Comment: According to Jägerskiöld, Mannerheim sent this letter to Pelliot with a messenger in order to ask about his passport from Peking.

April 27th. Qulja. From a letter to Otto Donner. (...) Pelliot has finished his excavations at Tumshuk and stays in Kucha. At the time when I left Aqsu, he had not yet started any excavations there. I will probably meet him in Qarashahr or Urumchi. — Stein is said to have made very lucky excavations in the area of Khotan, Keriya and Lop Nor, and found Tibetan documents by the hundreds. I heard from the Taot'ai of Aqsu that he will return through Tunhuang.

July 12th. Qarashahr. (...) I called on the local official to-day, a lively septuagenarian. For over 40 years he has held various posts in the province of Sinkiang. — *The old man gave me a letter from Pelliot informing me that he still has work of at least 3 months to be done in Kucha.*
• Comment: Mannerheim had thought to take the route over Kucha in order to rejoin Pelliot's caravan there, but this circuitous way would have taken three weeks and he was unwilling to lose so much time. He definitely wanted to reach Urumchi before the Chiangchün (General) had left for Ili. (SJ, 62)

August 4th. Urumchi. From a letter to Otto Donner. (...) Prof. Grünwedel has left Central Asia with his expedition. They carried along through Urumchi and Chuguchak 60 boxes with archaeological treasures. Pelliot has made lucky excavations in the region of Kucha and found some Brahmi documents. At present he is actively excavating in a new place NE of Kucha and will leave the region, at the earliest, in the middle of September. Regrettably, I have not had an opportunity to visit Kucha.

December 14th. Tunhuang. (...) During my visit to this place my attention was drawn to a unique collection of documents discovered a year before by a Chinese priest in a passage through a cliff, the entrance of which had been walled in. I was not competent to express an opinion on the find, and could in any case not have done so, as I was informed that a French expedition was on its way to examine it. It was, however, the English savant, Sir Aurel Stein, who soon after had the opportunity to examine 'the cave of a thousand Buddhas' and its priceless documents which have thrown such a light on the history of China and Central Asia. (Memoirs p. 55)
• Comment: Stein had already stayed in Tunhuang from May 15th to June 13th, 1907, and succeeded in obtaining manuscripts from the mentioned passage or cave in Mokao-k'ou, situated 25 km to the SE of the village of Tunhuang.

Mannerheim arrived in Tunhuang on November 14th and left on the 18th. He writes in his diary (AA, 415): "I had intended to visit a miao called 'Ch'ien-fo-tung', lying in a gorge in the mountains to the S, and to proceed thence obliquely across the gravel plain to Kot'a-chingtzu station. The pheasants and jeirens were too tempting, however. I could not resist the temptation of shooting both and bagged a brace of pheasants and 2 jeirens, unfortunately both hens." Otto Donner had expressly charged him with collecting all kinds of ancient manuscripts, for which Mannerheim undoubtedly was competent enough. His later explanation misses the point when expressing his opinion on the find. Pelliot reached the Mokao caves not earlier than on February 14th the next year (1908). — Even here Mannerheim avoids mentioning Pelliot's name, speaking vaguely of "a French expedition".

1908

February 17th. Lanchow. From a letter to Otto Donner. (...) Big villages lie in ruins, but I could not find anything of an ancient date among them. In a letter from Urumchi, Pelliot, whose one travelling companion had made an excursion to Guchen, wrote that he had the same impression in regard of that distance. (...) It is likely that I'll meet Prof. Pelliot in Hsi'an and will finish my journey in his company. His latest letter is dated in November in Urumchi. The latter part of his stay at Kucha did not correspond to his expectations. The stay there was also shortened. According to earlier information, he would come to Tunhuang only towards the spring, whereas he now wrote that the expedition will pass Hsi'an in May or June, at the latest. From there he will take the shortest way to the nearest railway station and abandons the idea of still visiting northern Shansi. Possibly he'll make alone an excursion thither from Peking.

April 28th. Hsi'an-fu. Letter.

• Comment: Mannerheim had agreed with Pelliot to meet in T'aiyüan. He expected him to reach this destination already in May, but wished then that Pelliot would not be able to keep the time table to which he also made himself always guilty, he said. So it happened and the former travelling companions did not meet any more in China. (SJ, 73) — Mannerheim arrived in T'aiyüan on June 7th and set off on June 21st.

July 28th. Peking. From a letter to Carl Robert Mannerheim. (...) It was a great relief to me to learn that the telegram only concerned my journey back home, which can take place without waiting for Pelliot's arrival. (SJ, 79)

Archives

Helsinki University Library:

• Coll. 638, Nº M1: G. Mannerheim, Dagbok förd under min resa i Central Asien o. Kina 1906-07-08, I-VII.

National Archives of Finland:

• Coll. of the Donner family, letters to Otto Donner, unit Nº13 (G. Mannerheim).

• Coll. of Mannerheim, box 601 (»1908 Nº 4«, Pelliot's letter of Oct. 1, 1908).

• the Jägerskiöld material, box 6 (all other letters).

Literature

AA = C. G. Mannerheim, *Across Asia from West to East in 1906-1908*. (Travaux Ethnographiques, VIII). Helsinki: Finno-Ugrian Society 1940.

EMS = Eva Mannerheim-Sparre, *Konstnärsliv: Sparre-minnen från gamla tider till 1908.* Helsingfors 1951.

Memoirs = *The Memoirs of Marshal Mannerheim.* Translated by Count Eric Lewenhaupt. New York 1954.

[Pelliot, Paul], *La mission Pelliot en Asie centrale.* (Annales de la Société de géographie commerciale, section indochinoise, fasc. 4). Hanoi 1909.

SJ = Stig Jägerskiöld, *Gustaf Mannerheim 1906-1917.* Helsingfors 1965.

Appendix: Correspondence of Mannerheim and Pelliot

St Mandé 17 avril 1906

Cher Monsieur

Je vous remercie des renseignements que vous me donnez. Il n'y a en effet pas à insister pour votre ami; il m'a d'ailleurs écrit presque en même temps que vous pour m'avertir des objections soulevées. J'aimerais pouvoir vous dire qu'en ce qui vous concerne tout est définitivement réglé. Il n'y a pas doute que la chose va se faire, mais une absence de M. de Nélidov [= Nekliudov] a retardé la solution. C'est lui qui a reçu de Pétersbourg l'avis de saisir le gouvernement français. La question des passeports ne semble pas faire difficulté.

Je n'ai toujours pas reçu de Pétersbourg la réponse à mes demandes. Je tiendrais beaucoup à ce que le ministère des voies et communications accordit les autorisations souhaitées pour mes compagnons et pour mes bagages. La caisse de livres, cartes et documents qui devait me suivre à quelques jours ne paraît pas avoir été expediée par Adabach. Lui-même doit venir à Paris incessamment, d'après ce que vous m'écrivez et ce qu'on m'a dit à l'ambassade; mais il ne m'a pas encore donné signe de vie.

Merci pour la commande de cigares et pour les valenki. De mon côté j'ai pris des conserves en plus grande abondance; nous nous entendrons plus tard pour la répartition. Si vous avez l'intention de recourir à mon photographe pour votre

commande de plaques, il va être urgent de me faire connaître ce que vous désirez emporter.

Au point de vue des vêtements, on peut voir les autorités en costume de voyage, et plus encore les missionnaires.

La date du 15 juin que vous m'indiquez éventuellement pour le départ de Pétersbourg de votre parent le comte Sparre est assez tardive; cependant, en faisant diligence, le comte Sparre nous rejoindrait encore à temps à Och pour le départe de la caravane dans les derniers jours de juin. Je suis tout prêt à accepter ce nouveau compagnon. Si je ne vous ai pas télégraphié à ce sujet, c'est que, vous le savez, l'offre des 10 000 francs est subordonnée à votre propre venue, et, bien que je n'aie en moi-même aucun doute sur la prompte solution de votre affaire, j'aurais souhaité ne pas m'engager vis à vis d'une tierce personne avant que cette question préalable fût définitivement tranchée. La présence d'un sujet suédois en qui vous avez toute confiance ne peut pas nous nuire vis à vis des autorités chinoises, bien au contraire. Ma réponse est donc celle ci: le comte Louis Sparre peut venir avec nous si, comme je le crois sûr, vous y venez vous même, et je puis consacrer à ses dépenses pendant les deux ans du voyage une somme de 10 000 francs; le surplus de ses dépenses sera à sa charge. Le comte Louis Sparre devra être rendu à Och le 30 juin (nouveau style) au plus tard. Les services que j'attends de lui pour l'expédition sont les suivants: partout où nous rencontrerons des monuments offrant un intérêt archéologique, le comte Sparre en fera des aquarelles. Tout en laissant à son appréciation la répartition de détail des oeuvres qu'il exécutera pendant le voyage, mon idée serait de distinguer en gros les peintures en deux catégories: 1º celles ayant un caractére plutôt pittoresque (paysages, types d'habitants, scènes locales), et qui resteraient la propriété du comte Sparre; 2º celles ayant un caractère archéologique, et qui deviendraient la propriété de l'expédition, c'est-à-dire en fait de l'Institut de France. Il va sans dire qu'une pareille répartition ne peut avoir la valeur d'un contrat, et, si le principe est admis, ce sera au comte Sparre et à moi-même de nous entendre amicalement dans la pratique pour que sa présence porte les meilleurs fruits scientifiques possible. A mon tour, je vous prie de me télégraphier la décision et de me la confirmer par lettre pour que je prenne les dispositions de détail utiles.
Je vous écrirai dès-que j'aurai du nouveau. Bien cordialement à vous *Paul Pelliot*

Grensholm le 27 avril 1906
Cher Monsieur
Vous avez vu de mes télégrammes que votre aimable lettre ne m'est parvenue qu'à Stockholm. Je vous remercie des renseignements et de votre proposition de me faire commander du matériel photographique. Si cela ne devient pas trop encombrant pr vous, je vous prierais de prendre pr mon compte 500 plaques 9x12 bien emballé avec du papier calque dans de petites boîtes zinquées. J'ai acheté un

appareil photographique au système Ehermanns (ou Ehremanns) [= Ernemanns] Klappkamera avec [ ] Goerz. Pour mon appareil de réserve j'ai songé à plusieurs systèmes, mais je crois que je finirai par prendre un second appareil du même système. Au moins je n'aurai pas besoin des plaques et pellicules de deux différentes dimensions. Un photographe d'ici m'a fait venir des pellicules plates d'Angleterre. Elles sont un peu chères, mais me paraissent très portatives. Si vous avez une minute à me donner, écrivez moi, je vous prie ce que votre photographe pense de mon apparail et ses pellicules. Me conseille-t-il de prendre un autre système pour mon appareil de réserve ? Pour développer mes pellicules je n'ai rien pris comptant comme vous l'avez proposé à Pbg sur l'aimable concours de votre photographe. Si vous avez changé d'idée ou quelque obstacle imprévu ait surgi veuillez m'en prévenir afin de me donner la possibilité de compléter mes achats de matériels photographiques.

Dois-je prendre quelques objets pour la cuisine, ou les avez vous en vue en même temps que les conserves ?

Après avoir lu les voyages de Przevalsky je vois le grand rôle que joue au Asie les cadeaux. Je crains que 500 fr de cadeaux est un peu juste et vous prie si vous en avez encore l'occasion de m'en acheter pour 1000 fr en tout. P. note de petites boîtes à musique, des stéréoscopes à images pornographiques, photographies de femme en couleur, des verres pour allumer, etc. comme très apprécié par les indigènes. D'ailleurs vous en savez bien plus que moi.

Qu'avez-vous décidé par rapport à l'achat d'une tente ? P. paraît la considérer indispensable. Qu'en pensez-vous ?

Avez vous décidé de passer par Pbg ? Je me propose de partir de Pbg vers le 5 Juin n. st.

J'ai communiqué votre lettre à Sparre que j'avais laissé à Helsingfors et je l'ai prie de se mettre en rapports directs avec vous.

En vous priant d'agréer mes salutations empressées je me dis votre dévoué

G.M.

Dans une dizaine de jours je serai à Pbg et je vous écrirai, où en sont vos autorisations.

St Mandé 18 mai 1906

Cher Monsieur

Comme vous me l'avez demandé, j'ai pris pour vous 500 plaques 9x12, et j'emporte en quantités suffisantes tous les produits nécessaires au développement de vos clichés comme des nôtres.

Pour la cuisine, j'emporte une cantine-popote pour 4 personnes, plus une marmite-popote pour 2 personnes (pour les moments où nous ne voyagerons pas de concert).

J'emporte des cadeaux en assez grande abondance, et vous en recéderai tout ce que vous voudrez.

Au point de vue tente, il est évident qu'elle est indispensable. Mais, vu les grands froids, la tente kirghize paraît offrir de sérieux avantages, et nous l'acheterons sur place.

Votre parent Sparre m'a écrit; il renonce au voyage de peur d'être entraîné à de trop grosses dépenses.

Les autorisations viennent seulement de me parvenir. Ce retard de deux mois entraîne un retard de départ pour nous-mêmes. Sitôt en possession des papiers, je me suis entendu avec un armateur du Hâvre; notre matériel partira le 30 mai et sera à Liban entre le 10 et le 12 juin, d'où il suivra par petite vitesse sur le Turkestan russe. J'attendrai pour partir de savoir (par télégraphe) que tout est réglé à Liban; je compte donc partir le 15 juin de Paris, et entrer sur le territoire russe par Alexandrovo le 17.

Au point de vue des cartes, livres etc., qui m'avaient été promis, j'en avais surtout besoin pour préparer mon voyage, mais je ne puis emporter avec moi toute cette littérature. J'ai fini par me procurer directement la plupart des cartes. Vous seriez bien aimable de faire envoyer les livres, en port dû, à mon adresse ici, par l'agence de transports Marcerou, Place de Kazan (derrière le Казанскій Соборъ), et de prendre seulement les cartes avec vous. Nous serons au Turkestan russe fin juin et y séjournerons près d'un mois à attendre le matériel et organiser la caravane.

Bien cordialement à vous. Si vous en avez l'occasion, présentez mes compliments au général Palitzin et à M. Simontovski.
Paul Pelliot 69 Grande Rue, Saint-Mandé (Seine)

St Mandé, Jeudi 16 juin [1906]
Cher Monsieur
Je suis navré d'apprendre que votre départ est attristé par un deuil de famille. Il n'y a aucun inconvénient à ce que vous partiez huit ou dix jours après nous, puisque nous serons obligés de nous arrêter environ un mois au Turkestan russe à attendre nos bagages qui viennent par petite vitesse. Je pense même que vous pourriez ne quitter Saint Pétersbourg que tout à fait dans les derniers jours de juin (nouveau style).

Nous partons demain à 10 heures du soir, et passerons la frontière russe le surlendemain 17 juin à 4 ½ du matin.
Pour votre argent, le mieux me paraît être pour vous de prendre une lettre de crédit sur Tachkend, Marghelan, Kachgar et Pékin. Mais, comme cette lettre sera montrée au Turkestan chinois, ne faites pas mentionner votre qualité à la suite de votre nom.

Cordialement à vous et à bientôt. Je ne suis pas aucun sûr de m'arriver à Moscou, mais je m'arrangerai toujours pour avoir votre lettre.
Paul Pelliot
Mon adresse jusqu'à nouvel ordre sera poste restante à Tachkend. Adabach ne m'a pas donné signe de vie depuis que j'ai quitté la Russie.

Maralbachi, 28 s^{bre} 06
Mon cher ami,
Nous avons avancé assez lentement jusqu'ici, parce que nous avons eu pas mal de sites à visiter en route. Nous partons dans quelques heures pour Toumchouq et de là Utch-Tourfan. Bokov est en avant sur la grande route avec les voitures de Koutcha. Nos caisses occupent environ 2/3 de voiture. La location a été très chère, 64 roubles par voiture.

Au cas où vous ne viendriez à Koutcha, il serait intéressant d'avoir des renseignements sur les deux endroits suivants:
1º Au sud de la passe de Mouzart, jusque au débouché de la plaine, il y a un endroit appelé Qourghan, cad. le Fort, avec cette annotation sur la carte de Merzbacher: Kohne-chahr, cad. Ville ancienne. Il serait intéressant de s'enquérir de la situation et de l'âge de cette enceinte.
2º Le dernier poste immédiatement au sud du Mouzart était appelé jusqu'ici sur les cartes Talgha-tach. La carte de Merzbacher lui donne le nom beaucoup plus vraisemblable de Tamgha-tach, cad. la Pierre à caractères. Le nom vient généralement de stèles inscrites ou d'inscriptions rupestres, qui se trouvent dans les localités ainsi nommées. Il serait intéressant de savoir s'il y a dans le voisinage de ce Tamgha-tach quelque inscription.

Je souhaite que votre voyage à Khotan ait été intéressant et fructueux. Bonne chance pour la suite. Mes compagnons se joignent à moi pour vous envoyer un salut cordial.
Paul Pelliot

Yangui Guissar le hiver 1906
Ce mot pr vous prévenir que j'ai oublié de régler le compte de mes cosaques. Si l'on les porte sur votre compte, le plus simple est de les faire raller en déclarant que je m'en acquitterai à mon retour.
Bien à vous *G. Mannerheim*

Yarkend le 14 oct. 1906
Mon cher Pelliot,
J'ai eu la malchance de tomber malade la veille de mon arrivée à Yarkend. Comme cela m'obligera de prolonger mon séjour dans le rayon de Kachgar je prévois la possibilité d'avoir besoin de quelques objets qui se trouvent dans ma

caisse *N 6*. Si cette lettre a la chance de vous trouver encore à Kachgar, vous m'obligeriez en remettant la dite caisse à la banque. Si nos effets roulent déjà la grande route, il n'y a plus rien à faire et je tacherai de me tirer difficile autrement. — Bonne chance! Mille choses à Vaillant et Nouette. Bien à vous
G. Mannerheim

Maralbachi le 7 Février 1907
Cher ami,
je suis en possession de vos deux aimables lettres de Maralbachi et de Koutcha et si je ne vous ai pas écrit plus tôt pour vous souhaiter une bonne année à tous trois, c'est que je ne pouvais pas tirer au clair où adresser une lettre ou télégramme. Sur ma demande Kolokoloff a télégraphié à son aqsaqal à Aqsou pour savoir si mon télégramme vous avait été remis, mais nous n'avons jamais eu de réponse. Je vous souhaite de la santé et du succès dans vos travaux. — Je quitte Maralbachi demain et compte être à Aqsou un jour ou deux après le départ de cette lettre. Mon intention est de n'y rester que quelques jours et de continuer sur Kouldja par le Muzart. De là je voulais aller à Ouroumtchi pour redescendre au printemps vers Karachar. Si quelque chose me retient à Kouldja, il se peut que je me dirige à Karachar par le Youldouze quitte d'aller à Ouroumtchi au commencement de l'été. Vu la vague de mes projets et ayant sous peu besoin de certaines caisses qui se trouvent dans votre caravane je viens vous prier de remettre tous mes bagages à l'aqsaqal russe à Koutcha. Il me serait encore plus commode, si vous les remettiez à l'aqsaqal à Karachar, mais d'abord j'ignore s'il y en a un à cet endroit et puis je crains de vous causer des embarras en vous priant de les laisser à mi-chemin entre Koutcha et Ouroumtchi. Par conséquent laissez les où il vous sera le plus commode de la faire. Si je ne les trouve pas à Karachar, je les ferai chercher à Koutcha. Pour éviter des malentendus avec l'aqsaqal, vous m'obligeriez en lui laissant une liste des caisses. — Pour pouvoir vous retrouver plus tard, j'espère que vous me laisserez un mot avec quelques indications sur l'itinéraire que vous allez suivre soit avec mes caisses chez l'aqsaqal, soit en l'adressant à Ouroumtchi au consulat. En me prévenant par un télégramme à Kouldja, où j'ai à chercher mes caisses vous me combleriez, mais je crains de vous causer trop d'embarras en vous passant de la faire. — Les Macartney, les Kolokoloff et il me semble les Högberg m'ont chargé de vous dire mille choses. M. vous offre trois boîtes de cigares que je vous adresse avec cette lettre. Il avait eu des nouvelles de Stein de Lob Nor. Il a trouvé beaucoup de documents Tibétains. On m'a dit le chiffre, quelque chose de formidable — je l'ai oublié. — Dans le pays on dit que vous avez ramassé une fortune en objets d'or. J'espère que vous ne souffrez pas trop du froid. — Avec mille choses pour Vaillant et Nouette je vous prie de croire à mes sentiments très dévoués.
G. Mannerheim

P.S. Merci pr les indications, je m'informerai et vs donnerai des renseignements. Si vs avez encore des tuyaux, écrivez le moi à Kouldja.

Koutchar, 4 mars 1907
Mon cher ami,
Lieou est arrivé ici le 2 mars; il avait donc fait diligence. J'ai eu par lui votre lettre d'Outch-Tourpan, et m'empresse de répondre aux questions que vous me posez.

J'ai en effet renvoyé Takhvatoullin, officiellement pour raisons de santé, et en réalité beaucoup plus pour sa conduite qui ne me donnait pas satisfaction. C'est ce que je vous ai expliqué tout au long dans une lettre que j'ai envoyée à Kachgar le 20 janvier 1907. Les mêmes indications étaient répétées de façon un peu plus sommaire dans une lettre à Kolokolov. Enfin j'ai écrit au commandant du 2^{e} régiment de Cosaques pour l'aviser que je renvoyais Takhvatoullin pour raisons de santé et lui faire connaître dans quelles conditions financières s'était effectué ce renvoi. Je n'avais pas fermé cette dernière lettre et l'avais incluse dans celle, qui vous était adressée. Mais en même temps, au cas où ma lettre ne vous trouverait plus à Kachgar, j'ai prié Kolokolov de l'ouvrir et de faire parvenir à destination, aprés l'avoir cachetée, la lettre au colonel de Cosaques, et ensuite de vous transmettre celle qui était pour vous personellement. Il est donc probable que ma lettre vous rejoindra soit à Aqsou, soit à Kouldja.

En tout état de cause, je vous répète ici les mêmes renseignements que je vous ai déjà adressés. Takhvatullin a eu souvent des accès de fièvre, et c'est pour cette raison de santé que je l'ai officiellement renvoyé. Mais en outre il s'est saoûlé abominablement deux jours de suite à Toumchouq et y a attrapé une blennorhagie [blennorrhagie]. Son caractère sournois m'avait déjà causé quelques petits ennuis auparavants, mais surtout depuis Toumchouq jusqu'ici, il ne m'a donné que des sujets de plainte. Bokov était à Koutchar, comme vous savez; en route, Takhvatullin, malgré des observations répétées, laissait à Ilyazov tout le travail, ne se levant jamais pour aller faire boire les chevaux. Ilyazov est un bon diable pas très intelligent, que Takhvatullin a entraîné et sur qui il exerça quelque temps une influence déplorable, mais qui s'est ressaisi et depuis Toumchouq s'est donné beaucoup de mal pour bien faire son service. Dès mon arrivée à Koutchar, j'étais décidé à renvoyer Takhvatullin, mais aurais préféré attendre que sa blennorhagie fût complètement guérie. Seulement il s'est acharné à agacer Ilyazov, si bien qu'un beau jour celui-ci et Bokov (qui est très sérieux) sont venus me dire que Takhvatullin leur rendait la vie impossible. En même temps, Takhvatullin, qui sentait bien que son affaire allait mal, tâchait de débaucher mon cuisinier dont je suis très satisfait, pour le décider à nous quitter au cas où lui-même serait renvoyé à Samarqand. J'ai donc dû brusquer les choses, et faire porter Takhvatullin. L'aqsaqal russe a été avisé, et je l'ai prié de transmettre de son côté au consul russe l'avis du renvoi. J'avais songé à faire

partir Takhvatullin avec la poste, mais celle-ci va trop vite, et il ne s'est pas trouvé de moyen pratique de donner des compagnons à Takhvatullin, faute de marchands qui prissent à ce moment la route de Kachgar. J'ai donc prescrit à Takhvatullin de refaire la route qu'il connaissait bien en faisant les arrêts usuels dans les troupes russes en campagne. Depuis lors je n'ai pas eu de nouvelles, sauf par Lieou. Il paraît que Takhvatullin s'est arrété plus d'une semaine à Toumchouq et a pris là une voiture pour continuer sa route. L'arrêt à Toumchouq ressemble furieusement à une nouvelle fugue auprès de la belle qui l'avait déjà contaminé. Il est possible que de nouveaux rapports aient amené une rechute, d'où la nécessité de continuer la route en charrette. Mais je ne puis naturellement pas formuler sur ce point des conclusions précises.

Takhvatullin a emporté tout ce qui lui appartenait, cheval, selle, effets, montures, armes, mais n'a reçu que *vingt* cartouches.

Je n'ai rien inscrit sur le livret de l'homme, mais j'ai donné les renseignements financiers voulus dans ma lettre au colonel, et je vous les répète ci-après. Comme vous le verrez, je n'ai pas voulu priver Takhvatullin, pour le temps passé avec vous, du bénéfice de la promesse faite par vous en mon nom à Samarqand: il a reçu intégralement, pour le temps déjà écoulé, la somme versée pour sa solde, son entretien et celui de son cheval. Voici le compte.

Reçu du baron Mannerheim pour l'entretien de trois Cosaques pendant deux ans 1747,20 roubles (...)

Ne sachant quand je vous retrouverais, j'avais pensé remettre ce reliquat au consul russe d'Ouroumtchi, et c'est la solution dont j'avais avisé le colonel. Dans votre lettre vous me dites que cet argent »sera renvoyé par moi de Kouldja si vous me le remettez à une prochaine entrevue». Je ne sais quelles sont vos nouvelles intentions de voyage, mais je ne puis remettre cet argent à Lieou sans une demande de vous dans ce sens, et d'ailleurs vous ne semblez pas y songer. Notre rencontre n'aura bien d'autre part qu'après votre arrivée à Kouldja et dans la région d'Ouroumtchi ou de Qarachahr. Avez-vous donc l'intention de faire un second séjour dans l'Ili ? Le cas échéant, je serai heureux d'être grosso modo mis au courant de vos intentions.

Toutes vos caisses sont arrivées ici en bon état; selon vos instructions, Lieou prend la caisse 6 et quelques boîtes dans deux autres caisses, ainsi que des cartouches pour votre Cosaque et pour un Berdan. Le reste de vos bagages va être transmis aujourd'hui à l'aqsaqal russe, et, si quittance m'en est remise à temps, je la joindrai à cette lettre. Vous trouverez en outre ici quatre journaux suédois qui nous ont été transmis par erreur, votre открытый листъ et celui de Lieou, enfin votre passeport que le yamen a consenté à me remettre moyennant quittance.

Vous m'êtes redevable, pour le transport de vos bagages de Kachgar ici, de ¾ de charrette. Les charrettes, qui nous ont été louées très cher, contaient 40 taëls; c'est donc 30 taëls que vous vous trouvez me devoir.

Pour le prix auquel vous avez engagé Lieou à Tachkend, je me rappelle que vous m'avez dit ne pouvoir donner à Lieou moins que je ne donne à Ting; or celui-ci reçoit 25 taëls. Mais il a pu y avoir un malentendu dont je serais en partie responsable: ne sachant pas à Tachkend quel était le rapport du taël au rouble dans le Turkestan chinois, il est possible et même probable que je vous aurai indiqué une correspondance en roubles inférieure au cours réel. En tout cas, il est certain que 25 taëls représentent ici 40 roubles.

Nos projets pour le printemps ne sont pas encore bien arrêtés. Nous avons sans doute encore au moins deux à trois mois de travail ici. Je voulais me transporter depuis quinze jours à l'ouest de Koutchar pour un travail assez long, mais devais auparavant aller dans le sud voir avec l'aqsaqal un emplacement nouveau qui, si ses renseignements étaient par impossible exacts, serait de nature à nous altérer davantage. Malheureusement l'aqsaqal a été cloué au lit par une crise de rhumatismes. D'autre part Bokov s'est donné un effort à cheval; il y a arrachement de muscle, et l'homme se trouve immobilisé encore pour au moins deux semaines.

En tout cas, je pense d'ici aller naturellement à Qarachahr. Les chaleurs de l'été nous interdisent sans aucun doute l'accès du Lob Nor pour cette saison; mes projets vers Ouroumtchi et au-delà dépendrent de ce que nous trouverons sur la route.

J'espère recevoir de temps en temps de vos nouvelles, ce qui me permettra, sachant où vous trouver, de vous donner des nôtres. Votre passage par Qalpyn a dû être intéressant; il y a par là, je crois, des montagnes qui intéressent le géologue, des couches ignées avec productions d'ammoniaque. Le froid nous a empêchés de suivre cette route, vu que nous n'avions pas prévu le long arrêt de Toumchouq et nos fourrures étaient à Koutchar. On m'a parlé aussi de villes fabuleuses et de statues de l'époque de T'ang du côté d'Outch-Tourpan; jusqu'à présent, je n'ai pu en savoir le fin mot.

Je ne m'étonne pas qu'on ait répandu le bruit d'une trouvaille d'or à Toumchouq, les indigènes ne comprenant pas qu'on puisse fouiller pour autre chose que des objets précieux. En réalité, nous avons seulement déblayé un ancien temple bouddhique considérable qui n'avait pas été reconnu jusqu'ici. Nous y avons recueilli beaucoup de sculptures, mais très peu de papiers. A propos de papiers, je vous remercie des renseignements que vous me donnez sur Stein, car je suis fort peu au courant de ses mouvements. Merci aussi pour les trois boîtes de cigares de Macartney, qui nous sont parvenus en excellent état.

Si vous faites la route de Kouldja à Qarachahr par le Youldouz, il y a là des sites archéologiques sans aucun doute, mais qui nous sont jusqu'à présent absolument inconnus. Il n'est pas douteux qu'au VI^{e} et au VII^{e} siècle, il y avait dans la vallée de Youldouz la capitale des Turcs occidentaux (les Turcs orientaux ou septentrionaux étaient du côté de l'Orkhon); il y eut également des établissements dans

les vallées du Tekès et du Koungès. A tout hasard, il peut être intéressant d'avoir des renseignements précis sur la nature du groupe de ruines porté sur la carte russe dans la vallée du haut Ili sous les noms de Мулла-сохты юзы (?), Тухучунъ-юзы et Чурухну-юзы. De même quelle est la nature de la chapelle de Цагатынъ-Хуцынъ-куре sur le moyen Youldouz? Il ne faut pas oublier à ce propos que les temples lamaïques ou les mazars musulmans modernes sont souvent construits sur l'emplacement d'anciens sanctuaires bouddhiques. Enfin j'attire votre attention sur l'archéologie préhistorique de ces régions. J'ai découvert par ici des dessins rupestres, représentant surtout des chasses au bouc sauvage, qui remontent sans doute aux âges de bronze. Dites-vous bien que les âges modernes n'ont pas exécuté de ces dessins, surtout dans les pays de l'islam où la représentation de l'homme et des animaux est interdite par la loi religieuse. Dans ces conditions enquerrez même, et si on vous montre des dessins rupestres, quelque grossiers qu'ils puissent vous paraître, tâchez d'en rapporter des reproductions exactes; ils sont intéressants.

Encore une fois bonne santé et bonne chance. Vaillant et Nouette vous font leurs amitiés.
Cordialement à vous *Paul Pelliot*

Koutchar, 25 mai 1907
Mon cher ami,
En rentrant ici avant-hier soir après une absence d'un mois, j'ai trouvé la lettre où vous avez eu l'amabilité de me donner d'assez copieuses nouvelles de vos mouvements de l'hiver. Je vous en remercie vivement, ainsi que des trois boîtes de caviar que vous nous avez adressées; dès hier l'une d'elles a été ouverte, et, après quatre semaines de mouton bouillé, je m'en suis régalé. La lettre précédente dont vous me parlez, et où vous me donniez des renseignements sur divers sites intéressants de la route Aqsou-Kouldja ne m'est malheureusement jamais parvenue. Pour ce qui est des kourgan dont vous m'envoyez des photographies, mon impression est que ce sont des tombeaux, et je serai heureux à l'occasion de savoir quels motifs vous font préférer une autre explication.

Si je n'ai pas reçu votre lettre, j'ai su du moins indirectement que vous étiez resté assez longtemps dans la région de Kouldja, du Kongès et du Tékès, car l'excursion que je viens de faire dans les montagnes au nord de Koutchar m'a mené jusqu'au campement royal des Tourgouts et j'y ai recueilli l'écho de votre passage assez récent. Malgré la modestie avec laquelle vous parlez de vous chasses, j'estime que le résultat est déjà assez brillant. Comme vous dites d'ailleurs, il y faut pour réussir consacrer un temps considérable. Pour ma part, j'avais emporté une carabine, j'ai vu quelques taka, kiik, des traces d'ours, de cerfs, mais je n'ai pas envoyé une seule balle à ce beau gibier. La nécessité à la fois de relever ma route et de ne pas m'attarder dans les montagnes plus que de

raison a fait taire tout désir de poursuite. Mon but premier était de déterminer où avait pu se trouver il y a 1300 ans le campement principal des T'ou-kiue (Turcs) occidentaux, qu'on a placé d'abord dans l'Altaï, et depuis lors de préférence dans les vallées du Kongès ou du Tékès. Il n'y a plus doute pour moi que ces princes turcs campaient sur le moyen Youldouz, quelque part du côté du grand campement lamaïque de Tsa'tyn-khochoun-körä ou de l'*örgaï* royal de Baïn-boulâq. En même temps, il y avait intérêt pour moi à reconnaître la route historique qui faisait communiquer Koutchar et le Youldouz, et que Kozlov avait vainement tenté de suivre du Nord au Sud. Le passage s'est bien effectué. J'ai voulu ensuite étudier les moyens de passer de la vallée de Kök-sou sur le haut Qyzyl-sou. Une inscription chinoise du II^{e} siècle, qui se trouve dans le district de Baï, parle d'une route à travers ces montagnes. Malheureusement mes guides torgouts ne surent ou ne voulurent nous mener jusqu'au col, et il fallut revenir par la route d'aller. Une fois sur le versant méridional, je coupais alors vers l'ouest pour rejoindre le district de Baï, et en dix jours, je reconnus non pas une, mais deux routes qui permettent d'aller du Qyzyl-sou ou Kök-sou: toutes deux, dans leur état actuel, offrent d'ailleurs quelques endroits impraticables aux chevaux. En somme, mon but a été pleinement atteint; seulement j'ai été moins vite que je ne pensais.

Je n'ai naturellement pas su comment vous aviez, de Baïn-boulâq, gagné Kharachahr. Je conjecture que vous n'avez pas cherché à decendre le fleuve, et que vous êtes venu par la montagne après avoir remonté le Petit Youldouz. Mais, je n'aurais pas cru que la route fût à ce point difficile que vous fussiez en danger d'y laisser vos chevaux. Est-ce la saison qui est défavorable ? Cette route est cependant celle que suivent usuellement les Kalmouks dans leurs migrations semestrielles.

Nos fouilles de Soubachi ont été plus rapide, et d'ailleurs moins fructueuses, que je n'espérais; c'est ce qui m'a permis de pousser une pointe vers le nord. Aujourd'hui, notre besogne est fini, et nous sommes dans les bagages; le départ aura lieu d'ici une dizaine de jours sans doute. Je n'ai pas renoncée au Lob, mais il n'est pas sûr non plus que j'y aille. Je ne pourrai me décider qu'après avoir vu ce que les Allemands peuvent nous avoir laissé à faire sur la route du nord. En premier lieu, il y a un *ming-oï*, c'est à dire un groupe de grottes bouddhiques entre Kourla et Qarâchahr, qui n'aurait pas, à ce qu'un me dit, été complètement exploité: c'est là que je me rendrais d'abord. Je ne pense arriver que pour la fin de l'hiver à Cha-tcheou, mais je puis vous affirmer que nous passerons par Cha-tcheou, Lan-tcheou, Singan-fou, T'ai-yuan-fou: les dates seules sont difficiles à préciser. Je comprends très bien que vous ne puissiez remettre indéfiniment votre départ pour le Kan-sou; j'espère que nous arriverons à temps pour vous y rejoindre.

J'ai pris bonne note de votre nouveau nom chinois; il n'a pas la même »allure» que le premier à l'oreille et à l'oeil d'un sinologue, mais il est naturellement plus exact au point de vue phonétique; vous trouverez ci-inclus ma propre carte avec la transcription française de mon nom. La montre adressée par vous à l'aqsaqal est bien parvenue à destination, ainsi que les 3 taëls remis à son agent. L'aqsaqal m'a dit que ses frais se trouvaient entièrement couverts par ces 3 taëls et les 3 taëls de Lieou; je n'ai donc pas eu à vous rendre le petit service dont vous me priéez éventuellement.

De votre côté, vous pourriez peut-être m'aider très efficacement dans le choix de ma route: il s'agirait de savoir à Ouroumtchi si l'expédition allemande est allée au nord du Bogdo-ola dans la région de Goutchen, et de m'en aviser par télégramme à Kharachahr, en confirmant la chose par un mot explicatif que la poste m'y apporterait encore à temps si je m'arrête quelques jours au *ming-oï*. Mon voyage au nord du Lob dépend un peu de ce renseignement, et il me serait désagréable de pousser inutilement à Ouroumtchi, si je dois ensuite refaire en arrière la moitié de la route.

Conformément à votre demande, je vous adresse à Ouroumtchi les épreuves du 3^{e} tome de Groum Grjimaïlo. Vous pouvez de votre côté, comme vous me l'offrez, laisser entre les mains du consul les lettres de Nouette, et telle lettre par laquelle vous voudrez bien m'avertir de vos derniers déplacements.

Je ne vois pour le moment rien d'autre d'essentiel à vous communiquer. J'espère, mon cher ami, que votre santé ne s'est pas ressentie des rudes températures de Youldouz. Nous-mêmes nous portons à merveille. Je vous souhaite toutes sortes de chances, et vous prie de croire à mes sentiments très cordialement dévoués. Mes compagnons me chargent de vous transmettre leurs amitiés.

Paul Pelliot

Mes deux Cosaques vont bien, et, depuis le départ de Takhvatoulin, j'ai tout lieu d'être entièrement satisfait d'eux.

Si vous télégraphiez à Kharachahr, vous pouvez sans inconvénient mettre mon nom en français; comme je n'y suis pas encore passé, je ne sais si mon nom chinois y est connu.

Koutchar, 9 juin 1907

Mon cher ami,

Je rentre seulement d'un assez long séjour de fouilles à l'ouest de Koutchar; c'est ce qui vous explique que je ne vous aie pas écrit plus tôt. Notre travail à Koutchar et dans les environs se prolongera plus que je n'avais pensé; dans mon idée première, nous devions en avoir fini en six mois, ce qui nous mettait fin juin; mais je vois qu'il nous faudra nous donner plus de marge. Nous partons demain pour une nouvelle fouille importante au Nord-Est de Koutchar, qui durera sans

doute deux mois; après quoi j'aurai encore environ un mois de petits travaux; ce n'est donc qu'en septembre que nous pourrons nous mettre en route pour Kourla. — Je suis au regret d'être amené par les nécessités de nos recherches archéologiques à une solution qui ne peut pas vous sourire beaucoup, mais mieux vaut encore vous dire les choses franchement, pour que vous opériez vous-même au mieux des circonstances.

Nos fouilles à l'ouest de Koutchar nous ont mis en possession d'un important lot de manuscrits, surtout en Brahmi; c'est là un résultat qui nous est particulièrement precieux, puisque Toumchouq ne nous avait guère donné que des oeuvres d'art.

Je vous avais dit, je crois, que Bokov s'était donné au genou droit une forte contusion qui avait dégénéré en un double abcès; nous en avions été d'abord assez inquiets; mais le mal a tout à fait disparu, et l'homme va aujourd'hui aussi bien qu'auparavant. Dans une lettre très aimable, le colonel de 2^{x} Cosaques m'a également fait part de l'arrivée au corps de Takhvatoullin.

Nous espérons tous que votre voyage par le Mouzart s'est bien passé et que vous avez vu des choses intéressantes. Je serai heureux d'avoir de vos nouvelles.

Mes compagnons se joignent à moi pour vous adresser toutes leurs amitiés.

Paul Pelliot

Koutchar, 9 juin 1907 (cp. fig. 1)

Mon cher ami,

Je vous envoie un mot à Kharachahr; à tout hasard, je vous en répète ici l'essentiel, qui est que nous partons demain entreprendre à Soubachi, au Nord Est de Koutchar, une fouille qui durera à peu près deux mois; après quoi, des travaux moins importants m'occuperont ancore un mois; ce n'est donc qu'en septembre que nous prendrons la route de Kourla. En somme, je ne pense plus arriver au Kan-sou qu'au début de 1908.

Recevez, avec les amitiés de mes compagnons, l'assurance de mes sentiments très cordiaux, *Paul Pelliot*

Karachar le 12 juillet 07

Cher ami,

Je suis depuis quelques jours en possession de votre aimable lettre du 9 juin, dont je vous remercie. C'est avec plaisir que j'ai appris le succès de vos fouilles. J'espère qu'avec celles que vous venez de commencer vous arriverez à un résultat non moins brillant. Un moment j'ai eu l'idée de venir vous faire une visite. Cela m'aurait fait plaisir de vous serrer la main et de visiter Koutcha et ses environs. Il m'a fallu donner quelques jours de repos et nourritures abondantes à mes pauvres chevaux qui ont plutôt l'air de fantômes que de bêtes vivantes tant ils sont épuisés du manque de nourriture et des mauvaises routes à partir du

Youldouze. J'en ai eu deux qui sont tombés et que nous avons dû laisser en route le dernier jour. Cela c'est heureusement passé assez près du premier village que nous abordions dans la plaine pour permettre à un djiguite de faire son petit Sven Hedin en leur portant de l'eau dan[s] sa botte, ce qui les a remis sur pied la nuit. Ces quelques jours de réflexion m'ont décidé à être raisonnable et ne pas m'écarter de mon premier itinéraire. Une visite à Koutcha m'aurait demandé au moins 3 semaines. Je voudrais arriver à Ouroumtchi avant le départ du Dsiane dsioune pour l'Ili. Encore pendant mon séjour à Kouldja on en parlait comme d'une chose qui s'éxécuterait sous peu. — Mes projets ne sont pas bien arrêtés en ce moment. Ouroumtchi me prendra 3-4 semaines après je compte le plus vite possible entrer dans le Kansou. En ce moment je ne suis pas très décidé quelle route je suivrai jusqu'à Khami. J'espèrais faire cette étape et le désert avec vous et si j'en avais l'espoir je n'aurai pas hésite de remettre mon départ d'un mois, six semaines. Si je ne le fais pas c'est que je me figure que vous passerez l'automne et peut-être une bonne partie de l'hiver entre Koutcha et Tourfane. Si vous n'avez pas renoncé au Lob Nor, il est peu probable que vous arriviez à Landjou avant printemps prochain. — Je comprends que c'est chose difficile de me dire en ce moment, où vous allez passer l'hiver et l'été prochain. Si pourtant vous pouviez me donner quelques indications, cela me faciliterait beaucoup. Pouvez-vous me nommer quelques endroits dans le Kansou, l'Ordousse, le Chensi, ou ailleurs (évidemment excepté Peking) par qui vous passerez sûrement. Je me figure qu'un mot envoyé par la poste chinoise me trouvera à Ouroumtchi, ou en tout cas à Khami. Cela me permetterait de vous rejoindre peut-être vers la fin de l'hiver ou au moins au courant du printemps. —

J'ai passé plus de 2 mois à rôder dans les vallées du Tékès, la Kungès et le Youldouze avec des excursions de chasse dans les montagnes de l'Aguiaze, du petit et grand Djirgalane et du Karagaï Tache. La chasse vous prend un temps inouï. Sur une journée de chasse vous en avez 3 de marches ou de mauvais temps. J'ai tué un mouton, sûrement de l'âge de bronze, tant ses bois sont beaux, 2 boucs, dont l'un doit être un contemporain à Tamerlane, 2 gazelles (кикъ), 1 petit cerf et un aigle mesurant 2 m 16 entre les bouts des ailes. Ce n'est pas gros, mais le temps ne m'a pas favorisé. Dans le Kuragai tache où l'on chauffe avec du fumier nous avons été pris par un bourane de neige qui nous a privé de soupe et presque de thé pendant 3 jours. En fait d'archéologie je n'ai pas un grand chose. Quatre pierres à tête d'homme ou de femme grossièrement taillées, 2-3 rochers avec des dessins de boucs sauvages, l'un d'eux avec des hommes et un avec une longue inscription et le dessin d'un Bouddha. Elle ne m'a pas paru très ancienne, mais comme elle se trouve dans la gorge d'une rivière habitée par des Kirgises je l'ai pourtant estampée avec l'espoir qu'on réussira à décrotter quelques scènes peu visibles qui se trouve sur la même pierre. J'ai encore trouvé quelques dizaines de kourganes en grosses pierres qui m'ont l'air d'avoir servi de soubassements à un

camp de yourtes, soit d'un c.....ent ou d'un grand chef. Les grands kourganes forment le centre d'un système de petits. Chaque kourgane un peu important est entouré d'un sentier en pierre. A plusieurs endroits dans des dites allées j'ai vu une dizaine ou deux de kourganes infiniment moins importants que ce grand camps. En dehors de ces petits camps rien de rien dans le Youldouze. Cette vallée est d'ailleurs peu attrayantes. Presque pas d'herbe et un froid qui y rend la vie particulièrement dure. La nuit la température descendait jusqu'à -7°. — J'ai transféré à Ouroumtchi tout mon argent et me trouve en ce moment presque à court. C'est pourquoi je ne remets pas à l'argent de l'aqsaqal les 30 taels que je vous dois. Si je trouve des lettres pour vous chez le consul à Ouroumtchi, je lui remets cet argent. Je lui remettrai dans ce cas de même deux livres que Nouette m'a donnés. Le 3^{me} tome de Grum Grzimailo me serait utile en ce moment. Vous m'obligeriez en me l'en voyant à Ouroumtchi ou Khami par la poste mandarine. — Je vous envoie par l'agent de l'aqsaqal 3 boîtes de caviar que vous trouverez bon, j'espère. Il est de même chargé de remettre à l'aqsaqal 1 montre (des plates) avec chaîne et 3 taels pour couvrir ses frais de transport. Je vous le dis pour le cas ou son agent ne s'acquitterait pas de cette commission, ou échangerait cette montre contre une ordinaire que je lui ai donnée. L'aqsaqal a dépensé le taels pr le transport de mes effets. Lio lui avait remis 3 ou 4 taels et je lui envois 2. Cela doit couvrir ses frais. Je ne me rappelle pas au juste combien Lio lui a remis et il ne se trouve pas ici. Si par extraordinaire je lui envoie trop peu, ne me rendriez vous pas le service de payer la différence qui ne peut qu'être minime ?
Avec mes meilleurs souhaits à vous tous. Bien à vous *G. Mannerheim*
P.S. Je joins 3 photos des kourganes et ma carte avec le nom que j'ai dans mon nouveau passeport. Envoyez moi la votre je vous prie, pour ne pas me trouverai jamais reçue. Les "loque"[?] dans le haut Ili sont des ruines de villages toutes récentes, à ce que dis mon cosaque qui a eu une mission par là. [...] si le cas se présente de devoir vous faire télégraphier. — Je vous ai écrit une lettre en [...] des renseignements sur "Kounakhai", Tamgatache, Soumbé et les environs de Kouldja. [...]

Ouroumtchi le 26 juillet 07 (cp. fig. 2)
Cher ami,
A mon arrivée ici j'ai trouvé un mot de vous contenant le résumé de cette lettre précédente reçue à Karachar. — On m'a dit à la banque à Cachgar que vous aviez l'intention d'acheter ici de l'argent chinois pr la partie majeure de votre argent. D'après ce que j'apprends par le consul il est difficile de vendre ici l'argent russe. En ce moment vous payez les 50 tls 80 rbls, mais l'apparition d'une somme d'argent russe un peu plus importante aura de suite une influence peu avantageuse pr vous. J'ai cru vous rendre service en vous en prévenant. — Il y a 3 jours que je suis ici. J'espère pouvoir continuer d'ici 15 jours 3 semaines.

Grünwedel a passé par Ouroumtchi il y a environ 4 mois. Il prétend avoir tout enlevé à Tourfane tout ce qu'il y a eu d'intéressant. Peut-être le croyait-il aussi par rapport à Koutcha. Espérant avoir pendant mon séjour ici ou à Khami les indications que je vous ai demandées je vous envoie à tous trois mes meilleurs souhaits.
Bien à vous *G. Mannerheim*
P.S. J'ai remis au commandant de l'escorte du consulat les cartouches de Younoussoff. Je vous prie de bien vouloir en faire autant pour celles de Takhvatouline cela vous débarassera d'un poid inutilement vu de ennui de devoir m'en occuper plus tard. Au début ils avaient cartouches chacun. J'ai remis au consul la somme de 30 lanes et 2 levies avec prière de vous les rendre à votre arrivée.

Tourfane le 25 sept. 07
Cher ami,
L'arrivée de vos bagages à Tourfane me fait croire que vous êtes en ce moment dans les environs d'Ouroumtchi ou à Ouroumtchi même. Je ne suis ici que depuis deux jours et mon intention est de continuer après demain [en] faisant quelques petits arrêts pr visiter très superficiellement les ruines du pays. Si je savais que votre séjour à Ouroumtchi ne sera que de courte durée je vous aurais attendu, mais je me figure la contre. J'ai fait la route Ouroumtchi-Goutchéne et puis je suis descendu par les montagnes (la passe de Chiouza entre Djimissar et Tourfane) à Tourfane. La première des dites routes est remplis de ruines, mais toutes de date récente. Je n'ai absolument rien vu ou appris qui aurait pu vous intéresser. Près de Djimissar j'ai visité un immense Bouddha étendu de tout son long. Les Sartes me l'avaient signalé en m'assurant qu'il avait plus de ...ire ... Le ...èt..... d'un temple dont on l'a entouré m'a éclairé qu'il n'a aucun peu ..... de ce ..... es.....n..acnes j'ai trouve une pierre avec quelques traces d'un figure humaine et deux ruines de peu d'importance. A juger de leur situation elles m'ont l'air d'avoir été des postes militaires. L'une se trouve au sud de la passe près de l'ouverte Chivuza, autre plus au sud près de Youghane Terek. Je vous donne ces renseignements à tout hasard. Ils peuvent peut-être vous éviter de faire inutilement une pointe par là. — D'ici je vais à Barcoule et Khami. — Pouvez-vous maintenant me donner quelques indications sur votre itinéraire après Tourfane ? Avez-vous encore l'intention de visiter Lob Nor ? Pouvez-vous m'indiquer quelque endroit dans la prov. de Chensi, Chansi ou ailleurs, où je peux vous relancer au courant du printemps ou de l'été ? Faut-il admettre la possibilité que votre séjour en Chine se prolonge au delà de 2 ans. Je vous serai reconnaissant pour tout renseignement à ce sujet. Une lettre expédiée par le daotai me parviendra facilement à Khami.

J'ai fini par mettre la main sur un éxemplaire de „la boussole", mais ne trouvant pas d'indications sur la manière de transcrire la prononciation chinoise je ne puis m'en servir. — J'espère que vos dernières fouilles ont été aussi heureuses que les antécédentes et que vous allez bien tous les trois. — Etes-vous toujours content de l'escorte que j'ai l'honneur de commander ? — Les gens d'ici prétendent qu'il y a encore beaucoup d'endroits plus ou moins vierges. — J'ai déposé pr votre compte chez m^{r}. Diakoff de 30 rls que vous avez bien voulu payer pr moi. — Mes meilleurs voeux pour Vaillant.
Cordialement à vous *G. Mannerheim*

Ouroumtchi, 8 novembre 1908 [= 1907!]
Mon cher ami
Votre mot de Tourfan a mis un temps invraisemblable à me parvenir; Nouette était déjà à ce moment posté pour Goutchen, dont il a rapporté la même impression que vous: rien à y faire pour un archéologue. A son retour, il me dit que vous n'obtenez pas avec les plaques Clément tous les résultats que vous souhaiteriez; le consul me confirme d'ailleurs qu'elles vous paraissent d'assez pauvre fabrication. Naturellement, n'ètant pas photographe, je ne parle que par la voix des autres, et ce que j'ai essayé moi-même n'a pas été brillant; mais Nouette continue à obtenir de bons résultats; il semble que la nature plus ou moins acide de l'eau, la température, etc., aient une action déterminante sur le développement; Nouette vous écrit en détail à se sujet.

Le consul m'a remis les trente taëls que vous lui aviez laissés pour moi, moins sept taëls qu'il a déboursés pour un Kirghiz qui doit expédier pour vous à Helsingfors des crânes mongols. Je remets par conter au consul les 392 roubles 52 dont je suis redevable sur le compte de Takhvatoullin, et le reliquat de ses cartouches, soit 105.

Je vous avais écrit de Qarâchahr, pour vous donner autant que possible des nouvelles de nos mouvements futures; je crains, d'après ce que vous me dites, que la lettre ne vous soit pas parvenue, d'autant plus que le consul, qui devait vous la remettre, n'a pas souvenir de l'avoir vue. Je ne pense pas rester longtemps ici maintenant, une quinzaine de jours tout au plus. J'irai ensuite à Tourfan, où je ne pense pas avoir beaucoup à faire; en ce cas, je serais à Chatcheou à la fin-janvier ou au commencement de février. Il me paraît probable que je resterai deux mois au Kan-sou, mais j'espère être à Si-ngan-fou vers mai ou juin, et en tout cas aller de Si-ngan-fou rejoindre la ligne de chemin de fer la plus proche, remettant à plus tard mon excursion dans le nord du Chan-si; je le ferais probablement de Pékin même. Comme vous voyez, il se peut que mon séjour *personnel* au Chine se prolonge plus de deux ans, mais, à un mois près, je pense bien être à Pékin à temps pour renvoyer mes hommes. Si vous hivernez au Kan-sou, nous nous y retrouverons certainement.

Notre séjour à Koutchar avait été archéologiquement assez fructueux, mais depuis lors, si j'ai recueilli quelques informations intéressantes, je n'ai mis la main sur aucun document tangible à rapporter en France. Vous aurez sans doute croisé de côté de Khanui Stein, dont on dit qu'il a recueilli des trésors. Un autre Anglais vous aura peut être rejoint en route et donné de nos nouvelles; c'est un agent du gouvernement de Hongkong, M. Clementz.

Si vous apprenez quelque chose d'intéressant, je vous serai toujours reconnaissant de me faire signe, et en tout cas de continuer à me tenir au courant de vos mouvements.

Je vous serre très cordialement la main, *Paul Pelliot*

Nouette et Vaillant vous font toutes leurs amitiés.

Tcheng-tcheou, 1er octobre 1908

Mon cher ami,

Nous touchons enfin au terme de notre expédition puisque nous avons rejoint le chemin de fer et serons à Pékin dans trois ou quatre jours. Je trouve ici votre lettre du 10 août et, tout en regrettant de mes manques à votre amitié là-bas, comprend fort bien que vous n'ayez pu nous y attendre. Selon vos instructions, je remettrai les Cosaques entre les mains du colonel Kornilov, qui est sans doute le même que j'ai connu à Pétersbourg et revu à Tachkend. Les deux Cosaques m'ont été finalement très utiles et je suis très content d'eux, surtout de Bokov, qui dans une ou deux circonstances, a faite preuve de grand sang-froid. Je vous en écrirai plus longuement un jour si je serai un peu moins bousculé. Mon intention est de demander pour les hommes une récompense du gouvernement français. Somme toute, je dois constater, et je tiens à vous le dire, que les circonstances et principalement la diversité de nos itinéraires ne m'ayant pas mis à même de vous rendre tous les services que j'aurai souhaités, c'est moi qui reste grandement l'obligé du gouvernement russe pour toute l'aide qu'il m'a fournie. Je ne manquerai pas d'en remercier le général Palitzin tante personellement que, s'il en est possible, par la voie diplomatique. J'ajouterai un mot. Il m'est revenu qu'une correspondance de moi, envoyée au *Comité de l'Asie française*, avait etée disagréable au ministre de Russie à Pékin (alors le regretté Pokotilov), comme étant une sorte d'attaque contre les consuls russes d'Asie Centrale. Le Ciel me garde d'avoir voulu dénigrer personne. Je fais métier de historien, et j'ai dit, avec beaucoup des réserves, ce que je'avais vu et ce que je pensai. Vous-même avez dû constater en passage que tout n'étant pas pour le mieux dans la réalité.

Mes compagnons rentreront par voie de mer assez prochainement. Mais j'ai l'intention de rester plusieurs mois à Pékin, en partie pour me rendre personellement compte des tendances actuelles des divers partis chinois. Apres quoi, il est probable que je prendrai la voie du Transsibérien. Auquel cas, je pousserai certainement une pointe sur Pétersbourg et ne manquerai pas de vous

faire signe, si je ne puis aller me trouver moi-même dans votre capitale Helsingfors, que j'ai la vif dèsir de visiter.
Croyez, je vous prie, à mon meilleur souvenir, mes compagnons me chargent de leurs amitiés pour vous. Si par hasard vous voyez le général Palitzin après avoir reçu cette lettre, puis-je vous prier de lui présenter mes compliments respectueux?
Paul Pelliot
Adresse: à la Légation de France, Pékin.
J'oubliais de vous dire que le cheval d'Iliazov se porte fort bien. Quant à celui de Bokov, il était egalement en bon état, mais j'ai pris sur moi de l'autoriser à la vendre à Singanfou pour 121, taëls, soit le double du prix qu'il l'avait payé.

Archives

National Archives of Finland, the Mannerheim collection:
• box 601 (»1908 Nº 4«, Pelliot's letter of Oct. 1, 1908).
• the Jägerskiöld material, box 6 (all other letters).

Helsinki University Library, coll. Nº 638 Mannerheim
• M1: *Dagbok förd under min resa i Central Asien o. Kina 1906, 7 och 8.*

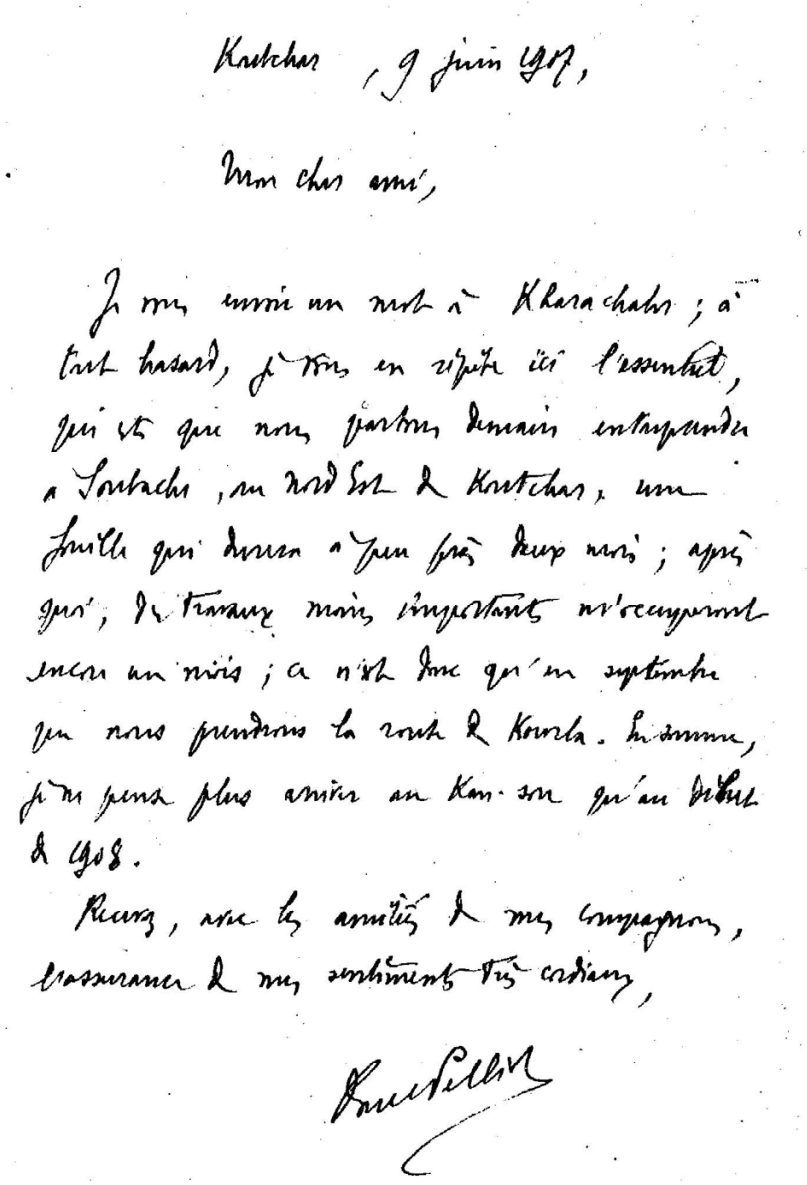
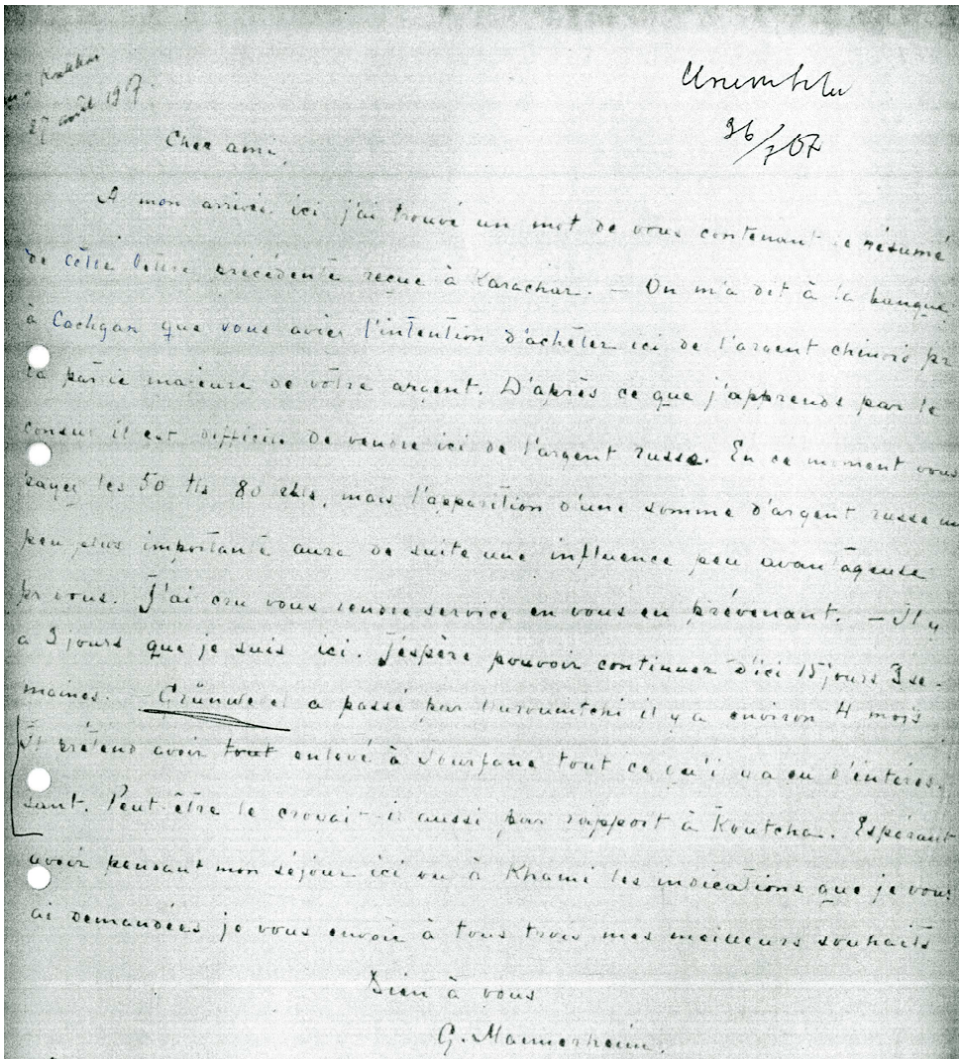


fig. 1 Paul Pelliot 9/6/07



Urumtchi
26/7/07

Cher ami,

A mon arrivée ici j'ai trouvé un mot de vous contenant le résumé de votre lettre précédente reçue à Karachar. — On m'a dit à la banque à Cochgar que vous aviez l'intention d'acheter ici de l'argent chinois par la partie majeure de votre argent. D'après ce que j'apprends par le contenu il est difficile de vendre ici de l'argent russe. En ce moment vous payez les 50 th 80 cts, mais l'apparition d'une somme d'argent russe un peu plus importante aura de suite une influence peu avantageuse pour vous. J'ai cru vous rendre service en vous en prévenant. — Il y a 3 jours que je suis ici. J'espère pouvoir continuer d'ici 15 jours 3 semaines. Grünard a passé par Urumtchi il y a environ 4 mois. Il prétend avoir tout enlevé à Koutcha tout ce qu'il y a eu d'intéressant. Peut-être le croyait-il aussi par rapport à Koutcha. Espérant avoir répondu à mon séjour ici ou à Khami les indications que je vous ai demandées je vous envoie à tous trois mes meilleurs souhaits

Bien à vous

G. Mannerheim.

fig. 2 G. Mannerheim 26/7/07

Uygur Verbs of Compassion

György Kara

In the Turkic Buddhist and Manichean monuments there are three well-known verbs of showing mercy, pity or compassion: *irinčkä-, yarlıka-* and *tsuyurka-*, some other verbs for pity: *äsirkä-, *käyirkän- > käyirkänčig* 'pitiful'. They and their derivatives are amply represented and discussed in dictionaries, grammars and text editions, but rarely together[1], and it seems that some of their common semantical and somewhat obscure etymological issues deserve a short recapitulation. Here I try to deal with the first four mentioned above.

The verbs *irinčkä-/erinčkä-* 'to be compassionate'[2], and *yarlıka-* 'to be merciful, to act mercifully, to be compassionate' have not only the same denominal suffix, but also the similarity of the meaning of the nominal stems: *irinč/erinč* 'misfortune, bad luck; hapless, miserable, destitute' and *yarlıg* 'miserable, destitute', and these occur as members of the synonym compound *irinč yarlıg* 'miserable, destitute', as for instance in AY 169 III 22a *irinč yarlıg tınlıglarka* (10) *mäng sačmak aš bermäk* 'throwing fodder, giving food to the miserable living beings'; AY 180 III 30b *irinč yarlıg umug*-(8)-*suz ınagsız tınlıglarıg bošumak kutgarmak buyan ...* 'the merit of liberating and redeeming the miserable living beings who have no refuge'; AY 299 IV 50a *kiši ažunınta togduk*-(8)-*da yok čıgay irinč yarlıg* (9) *bušıčı koltgučı bolmışların ...*'(those *acc.*) who having been born in human existence became poor, miserable beggars'; AY 448 2 VI 25b *alku yok čıgay irinč yarlıg ämgäk*-(3)-*lig tolgaklıg tınlıglarnıng küsüš*-(4)-*lärin kantur-* 'to fulfill the wishes of all poor, miserable and suffering living beings'; AY 600 IX 28b *irinč yarlıg balık*-(17)-*kayalarka suv bergil* : 'give water to (those) miserable little fish'; AY 612 X 7b *irinč yarlıg ač bars*-(8)-*ka* 'to (that) miserable hungry tiger (= tigress)' etc. A non-attributive use of *irinč* is quoted s. v. *erinč* in DTS 178a from the Namangan Kutadgu Bilig: *ay älig üč išdin tägir küč basınč | biri beg usal bolsa tegsä erinč* 'o pravitel', tri vešči byvajut pričinoj nasilij i pritesnenij, | odna iz nich esli bek ravnodušen, kogda postigaet nesčast'e = o, ruler, one of the three things that bring violence and oppression is if the sovereign is indifferent when misfortune happens'.

[1] See, however, *verba sentiendi* in Erdal, OTWF, section 5.2.

[2] According to Clauson, ED, p. 237b: 'to realize the misery of (someone *acc.*), to have compassion on (him)'.

It is still a question if *irinč/erinč* 'miserable' is connected with *irinčü/erinčü* 'sin'. Concerning the latter word, Clauson stated that it "at first sight bears the same relation to **irinç** as **ögrünçü:** to **ögrünç**, but those two words are synonymous and these are not."[3] It seems that though misery, poverty, or haplessness are not the same as sin, it may have some relation to it, as for instance in Buddhist or in Christian thought where misery is the consequence of bad deeds, bad karma for the Buddhist and punishment of the sinful for the Christian.

The second verb, *yarlıka-* 'to be merciful/compassionate' is copiously attested in our texts: AY 607 X 5a *kingürü* (5) *ača yada nomlayu yarlıkasun* 'Be merciful to preach, revealing and explaining (it)'. - AY 164 III 19b *burkanlar-*(4)*-ıg nırvanka kirü yarlıkamasun* (5) *ür kič uzun üdün yirtinčüdä turu* (6) *yarlıkasunlar tep ötügči* (7) *boltum* ¨ 'I became one who humbly requests the buddhas saying (to them): be merciful to not enter nirvana, be merciful to stay for a long time in the world.' - AY 500 VIII 2b (17) *irinč yarlıg tınlıglar oglan-*(18)*-ların nomlug yagmur yagıtıp inč* (19) *tınčka tegürü yarlıkadılar* '(they) were merciful to let rain the Dharma-rain and to bring the children of the miserable living beings to quietude.' - AY 515 VIII 10a (3) *Ratnapušpi ... burkan* (5) *ulug yarlıkančučı köngüli üz-*(6)*-ä meni irinčkäyü tsuyurkayu* (7) *yarlıkap* 'the Buddha ... R., being merciful to show me pity and compassion by his great compassionate mind, ...' - BT VII 46 733/4 *yeg üstünki sitilärig berü yarlıkazunlar* 'Mögen sie geruhen, ... (uns) ... allerhöchste Siddhis zu verleihen!' (Or: 'Be merciful to give (us) the upmost perfections!' See also in line 745g.) - Also *yarlıkanč* in *yarlıkančsız* 'merciless', *yarlıkančučı* 'merciful, compassionate', *yarlıkančučı köngül* 'compassionate mind' = 'compassion', as in AY 612 X 7b *ol bars* (11) *üzä öngin öngin yarlıkančučı köngül* (12) *turgurup irinčkädilär tsuyurkadılar* '(they), one after the other (*or* each on his turn), showed (*lit.* developed) compassion for that tiger (= tigress, in AY 610/2 *irinč tiši bars*).' - BT III *yarlıkančučı* 'barmherzig (< *yarlıg* 'elend')'. MA Chagatay has *yarlïqa-/ yarlïγa-* 'to forgive', translating Mong. *soyurqa-*, see below.

This verb should be kept separated from its homophone *yarlıka-* 'to command, to order', derived from *yarlıg* 'command, order'[4]. The two are treated as one in DTS[5], by Clauson[6] and by Erdal[7], where *yarlıg* 'command' is said to be a possible backformation from the verb 'to command', this meaning being held secondary. This hypothesis is at least difficult to prove.

As for *yarlıg* 'destitute', see also Hungarian *gyarló* 'fallible, frail'[8]. Ligeti defends

[3] ED, p. 236b.
[4] See, for instance, in Tezcan's glossary to the *Insadi-Sūtra,* BT III, p. 106.
[5] DTS, p. 242a.
[6] ED, p. 968.
[7] OTWF II, p. 462.
[8] Ligeti 1986, pp. 266-267; Doerfer, TMEN, IV, pp. 158-159, no. 1850.

Gombocz's old etymology[9] against later attempts to derive the Hungarian word from a Turkic **yaz* 'sin' etc. DTS 242a mentions a synonym compound *yarlıg yunčıg* (*yunčıg* 'weak, fallible'), but only quotes MK I, 93 *kelsä kalı yarlıg bolup yunčıg ümä | keldür anuk bolmıš ašıg tutma uma* 'esli k tebe pridet bednyj gost', | nesi emu prigotovlennye kušanija, ne medli = if a poor guest comes to you, bring to him ready-made food, do not delay!', where the two words are divided by *bolup.* Dankoff and Kelly[10] interpret the same as 'When a guest comes (to you) tattered and distressed, then offer (to him) what food is available and don't keep him waiting and hoping.'[11]

Both verbs, *irinčkä-* and *yarlı(g)ka-,* show the same semantical pattern: *irinč* and *yarlıg* 'miserable, poor, destitute' + *-kA-* 'to consider miserable', 'to feel compassion' etc., a relation similar to what is seen between the Latin words *miser* 'miserable, pitiable' and *miserere* 'to pity, to feel sorry for, to sympathize with' and between Mongol *nigül* 'sin' and *nigüles-* 'to show mercy or compassion', not found in the Secret History, but common in the earliest Buddhist texts. For instance, in Sonom Gara's Mongol version of the *Sa-skya Legs-bshad,* it translates Tibetan *brtse,* and *nigülesküi sedkil,* equivalent of Uygur *yarlıqančučı köngül,* renders Tibetan *snying-rje*. For its morphology, cf. *qoro/qoor* 'harm; poison' and *qoros-* 'to be irritated', *dura* 'mind' and *duras-/durad-* 'to remember, to remind, to mention', *öl* 'food' and *ölös-* 'to be hungry', *umdaγan* 'beveridge' > *umdaγas-* 'to be thirsty', etc.

The third verb, *tsuyurka-,* a word obviously of foreign origin, had long been connected with Chinese *ci* 悲 'compassion; mercy; compassionate; kind'[12], see, for instance, in AG, DTS, ED. Its verbal adverb form is subordinated to the verbal noun *sözlämiš* 'said, spoken', attribute to the object in the predicate-subject-object[13] sentence AY 619 X 11a *äšidtim män Mahasatvı-*(1)*-nıng tsuyurkayu sözlämiš čin savın* 'I heard M.'s sincere word(s) said with compassion.' It often appears in the synonym compound *irinčkä- tsuyurka-,* for instance in AY 100 II 33b (13) *ulug yarlıkančučı köngülläri üzä* (14) *irinčkäsünler tsuyurkasunlar* 'with your great compassionate minds, please show pity and mercy.' - Xz VIII 12 (5) *toyın Huilib ...* (8) *äšidip köngülintä irinčkä-*(9)*-di tsuyurkadı* 'Monk H. heard that ..., and he felt compassion in his heart.' - AY 229 IV 15a *olarnı irinčkäp* (23) *tsuyurkap* 'having felt compassion for them (*acc.*)...' - AY 600 IX 28b *irinčkäp* (10) *tsuyurkap ulug yarlıkančučı köngüli* (11) *yügärü boltı* 'having pity and compassion, his great compassionate mind rose (*lit.* became upward).' - AY 603 IX 30a (13) *olarnı irinčkäyü tsuyurkayu* '(the great lord, also) feeling compassion for them (*acc.*), ...' - TT III 113 (T III D 260_8 verso 3) *suyurkayu irinčkäyü yarlıkatıngız* 'you were merciful

[9] Gombocz, p. 75.
[10] Part One, p. 126.
[11] Cf. Vásáry 1991.
[12] Mathews no. 6965.
[13] This uncommon word order is here a tool of elevated style, a means of versification.

to show compassion (forgiving the sins)'. A synonym compound of deverbal nouns derived from these verbs is *irinčkämäk tsuyurkamak* 'mercifulness, compassionateness' as in AY 265 IV 33a *nom atkaklıg* (11) *ulug yarlıkančučı köngül ärsär ¨ kaltı* (12) *kamag tınlıg oγlanın nom kolusınča* (13) *körüp mensiz meningsiz tözlügin* (14) *bilip tınlıg titmä atnıng yıla*-(15)-*yu tözlügin ukup irinčkämäk* (16) *tsuyurkamak ärür* 'As for the Dharma-connected great compassion, (it) is compassionateness (that appears) when one looks at the son(s) of all living beings according to the measure of the Dharma, knows the nature of selflessness and of the absence of (the notion of) my (property), and understands the false nature of the name/term called living being.' - AY 265 IV 33a (18) *kaltı kamag tınlıg oglanı üzäki* (19) *öz ol yat ol ädgü ögli ayıg* (20) *ögli tep sakınguluk atgak* (21) *bälgülärintin öngi üdrülüp* (22) *yalanguz kirtü töz üzä adırt*-(23)-*sız körüp irinčkämäk tsuyurkamak* (24) *ärür* '... (it) is compassionateness (that appears) when one is separated from the signs of the notion thinking about the son(s) of all living beings (in terms) saying: this is (my)self, that is alien, (this is) benign, (that is) malign.' - AY 292 IV 46a *ärtingü* (23) *irinčkänčig tsuyurkančıg yorımışların* (24) *körürlär* '(they) see the (living beings') very miserable and pitiful behaviours.' - Xz IX35a17-19 *čın kirtü* (18) *erinčkänčig ärmäz mü čın kirtü* (19) *tsuyurkančıg ärmäz mü bo kamag* (20) *tınlıglar,* two sentences with the same subject put after the second predicate. In Barat's translation: 'Aren't they really pitiful! Aren't they really sorrowful, those living beings!'

Following Clauson's ED, Erdal reads this verb, with a Mongol *o* in the first syllable, *tsoyurqa-* and says that it "comes from a Chinese lexeme signifying 'compassion(ate)', apparently itself not borrowed into Turkic."[14] Actually the *o* in Mongol *soyurqa-* may be just as secondary as that of Classical Mongol and Clear Script Oirat *ori* from Turk. *urı* 'male child, son', or Mong. *ǰoliγ* from Turk. *yulug* 'ransom'. The prevailing form with the foreign initial cluster *ts* appears simplified to *suyurka-* for instance in the Legend of Oguz Khan 14_4, DTS 513b *Oguz kaganka suyurkap berdi* '(Altın Khan ...) mercifully gave (a great many of jewels) to Oguz Khan'; in the 1439 Herat Uygur-script Kutadgu Bilig, 57_{25} *suyurka özüngni* ibid. 'raduj samogo sebja = enjoy yourself' (or: 'take care of your life')[15], and in the

[14] OTWF, II, p. 462.

[15] Arat translates *suyurka-* as 'şefkatlı olmak, bağışlamak = to be merciful; to grant'. Cf. in MA. Poppe, p. 325, Mong. *soyurqaqsan* = Chag. *bagišlaqan* 'granted', and p. 160, Mong. *ėneri-* = Chag. *šafqat qïl-* 'to be merciful'. In Kutadgu Bilig the full couplet 1404 sounds *yulug kılma özni adınlar üčün | suyurka özüngni köyürme küčün* 'Do not sacrifice yourself for others. | Take care of your life. Do not burn its force.' Dankoff: "Do not sacrifice your own soul for others' sake. Spare yourself, do not get burned in the Fire unwillingly." See also 2723 *kiši umdučı bolsa boldı bulun | suyurka anı sen ay körki tolun* 'If a man became desirous, he became prisoner (of his desire). | Have mercy on him, thou whose face (is like) the full moon'. Dankoff: "... the covetous man is captive to his own desires. The greedy deserves pity, for he is truly a slave ..."

Manichean hymn, TT III 113 *suyurkayu irinčkäyü yarlıkatıngız* ibid., see above.[16] The Uygur glossaries of the Translators' Bureau of the Ming have a later, Mongolized form, *soyurka-* 'daigner, accorder une faveur', *soyurkap,* II 25a[17], and *soyurka-* 'accorder une faveur', *soyurkap ber-* 'accorder des présents (l'empereur)'[18]. The latter phrase corresponds to Chinese *shang ci qu* 潒賜浀 'to bestow gifts'. In the Mongol part of the Muqaddimat al-Adab[19] *soyurqa-* is also a verb of forgiveness: Mong. *soyurqaba tengri tni ėrewüni* = Chag. *yarlïqadï tengri anïng yazuqïnï* 'God forgave his sin(s)' and Mong. *soyurqaquyi eribe tengriyēse ėrnū̃ tula* = Chag. *yarlïyamaq tiläli tengridin yazuqï üčün* '(He) sought forgiveness from God for his sin(s)'.

Having shown elsewhere[20] that Chinese *ci*, though a perfect synonym for our Sino-Uygur *tsuyurka-*, phonetically cannot be the source of this verb, and instead, inspired by the Mongol verb of compassion, *nigüles-* derived from *nigül* 'sin', I suggested to connect *tsuyurka-* with the Sino-Uygur noun, a Buddhist and Manichean religious term *tsuy* 'sin', coming from the not necessarily religious Chinese term *zui* 溍 'sin, crime; wrong; suffering; retribution; to blame'[21] see Old Turkic *tsuy irinčü* 'sin' in AY 100 (20) *tsuy irinčülärimin* [ ] 'my sins' (*acc.*; in the compound there is no plural for *tsuy*). - AY 138 III 6b (23) *tsuy irinčü*, 139 III 7a *agır ayıg kılınčlarım arısun alkın-*(2)*-sun* 'let my sin(s, my) grave bad deeds be cleansed and disappear'. - AY 139 III 7a (12) *mäning yämä tsuy irinčü agır ayıg* (13) *kılınčlarım* ¨ 'also my sins, (my) grave bad deeds'. - BT XXIII D040 *tsuy irinčü* (41) *üküš türlüg ayıg kılınč kıltım ärsär* 'as to my having committed many kinds of sins, evil deeds'. - BT III 849 *tsuy* 850 *erinč* [!] *agır ayıg kılınč-larımız-nı* 'our sins, grave evil deeds (*acc.*)'. Further data from DTS, p. 513 (with *s-*), p. 583 (with *ts-*): TT IV A 32 *tsuy irinčü ayıg kılınč*; U II 84$_{7}$ *tsuy ayıg kılınč* 'sin, bad deed'; U II 76$_{11}$ *tsuyda yazukda boš bolayın* 'Let me be freed from the sins!'; TT VI 46 *suy yazuk* 'sin'; Xwastwanift StPbg 160$_{35}$: *suyda bar-* 'to live in sin'; U III 41$_{2}$ *bo tsuylug ämgäklig tınlıg* 'this sinful, suffering living being'. - T II Y 54 *tsuy irinčüläri arımakı bolzun* 'Ihre Sünden und Vergehen mögen bereinigt werden!' - KP 51$_{8}$ *bo suylug ätʾöz* 'this sinful body'; USp 99$_{35}$ *tsuylug irinčü*; U III 9$_{5}$ *tsuylug yerinč* [!] $_{6}$*tınlıglarnıng umugı ınagı bolzun* 'Let it be

[16] The DTS translates the same Oguz-nâme passage in two entries in a slightly different way. On p. 21, s. v. *agız* 'mouth', the words *Oguz kaganka suyurkap berdi agızıka bakındı* are rendered 's počteniem podnes Oguz-kaganu [dary] i podčinilsja emu' = 'with respect (he) offered [presents] to O.', and accepted his overlordship'. On p. 513 the translation of the first sentence reads: 'on požaloval Oguz-kaganu [dragocennosti]' = 'he granted [treasures] to O.', Ščerbak 1959: 'po ljubvi podaril' = 'presented with love'.

[17] See Ligeti, *Un vocabulaire,* p. 196.

[18] See Ligeti, *Glossaire,* p. 191.

[19] MA, Poppe, p. 325.

[20] Kara 1981.

[21] Mathews no. 6860.

the refuge for the sinful, miserable living beings!'[22] - BT IX *tsuylug yazuklug tınlıglar* 'sinful, peccant living beings'; BT V *ıraktan yinčürü* (702) *ötünürbiz · suy yazuk kılmıšıg suyda yazukda bošunu* (703) *ötünürbiz* 'Aus der Ferne uns verneigend bitten wir ergebenst, das an Sünden Vollbrachte zu vergeben' or perhaps 'Prostrating from far away, we confess the sins (we) committed. We pray to be freed from (our) sins.' This noun *tsuy* with the suffix *-VrkA-* forms a verb meaning 'to regard as abundant in sin', 'to feel compassion'. As Erdal[23] states, some of the *+(X)rkA-* verbs *can be* understood to denote over-abundance. In the Mongol examples of *-(V)rkA-* verbs he quotes one may trace different degrees of "abundance" up to excessiveness, for instance, *üyerke-* 'to have friendly relations (of people of similar age, rank or state)' < *üye* 'limb, joint; age, period', see also *üye qaya* 'friend(s)', has rather the sense of importance than that of abundance, while *eǰerke-* 'to domineer, to rule despotically, to usurp' < *eǰen* 'lord; ruler; master; owner' does have the sense of excessiveness. One of the Middle Mongol verbs of pity and compassion, *örörke-,* is derived from *örö/öre* 'heart; interior; cardia', and is synonymous to *örösiye-*. It may be decoded as 'to take (something) much to heart', 'to regard (a living being) with much heart(y feelings)', hence 'to treat with compassion'.

The Old Turkic verb of pity, *äsirkä-* and its reflexive *äsirkän-,* discussed by Erdal[24], have the same morpheme as *tsuyurka-*. According to him, *äsirkä-* is derived from *äsiz* '(it is a) pity', considering *ässiz* an emphatic form. Nevertheless it is possible that both *äsiz* 'pity' and *äsiz* 'bad, spoiled, evil' (see also Runiform *äsiz yabız* DTS 184a 'skvernyj, ničtožnyj = foul, worthless') go back to *ässiz* 'stupid; bad, evil' < *äs* 'reason, intellect; memory', see also Hungarian *ész* 'memory, intellect' < Turk. *äs*. Ligeti[25] quotes several, mostly Kipchak, data, as well as Räsänen, VEWT and Sevortjan, I.[26]

On the analogy of Middle Mong. *örörke-* 'to feel pity, to be merciful'[27] < *örö* 'heart; cardia' etc., one may venture an assumption connecting Turk. *äsirkä-* 'to

[22] In his note on Xz IX 35a, line 19, p. 419, Barat rediscovered the connection of the Turkic verb *tsuyurka-* and the Sino-Turkic noun *tsuy*. He also quotes Xz VIII 12 *ärinčkä- tsuyurka-* 'to feel pity'. He adds: "Perhaps it was formed for Christian 'sinful' during the Orkhon Turkic period." It is however more likely that the Chinese word was borrowed for the Buddhist notion of sin.

[23] OTWF, p. 463.

[24] OTWF, pp. 461-462, etc.

[25] Ligeti 1986, pp. 265-266.

[26] This *äs* appears in a contradictory entry *ěs[i]* in Starostin et al., Part One, pp. 521-522, of which Dybo, one of the authors, rightly submits that the vocalism "is not quite certain." Although ED, VEWT, and Sevortjan I are quoted and the Turkic data are authentic, the suggested etymology evokes at least serious doubts (for instance, Turk. *äs* 'reason' is compared to unrelated Mongol *asara-* 'to take care, to protect').

[27] See, for instance, in the Twelve Deeds, 22b: *örösiyeküi örörkeküi sedkil* 'compassion (and) mercifulness', 64b *örörkeǰü asaran sedki-* 'to think with mercifulness and compassion'. For *örörke-* < *örö*, see Poppe, *The Twelve Deeds,* p. 89.

feel pity' with *äs* 'reason, memory', *äs + irkä-* 'to strongly mind', 'to feel pity'. The reflexive verb *äsirkän-* has the same structure as *yarlıkan-* 'to be compassionate' or *alpırkan-* 'to find (something) difficult' < *alp* 'difficult'[28].

References

AG	A. von Gabain, *Alttürkische Grammatik*, Wiesbaden 1974.
AY	C. Kaya, *Uygurca Altun Yaruk. Giriş, metin ve dizin*. Ankara 1994.
BT	*Berliner Turfantexte.*
BT III	S. Tezcan, *Das uigurische Insadi-Sūtra,* Berlin 1974.
BT V	P. Zieme, *Manichäisch-türkische Texte*, Berlin 1975.
BT VII	G. Kara, P. Zieme, *Fragmente tantrischer Werke in uigurischer Übersetzung*, Berlin 1976.
BT IX	Ş. Tekin, *Maitrisimit nom bitig*, 1-2, Berlin 1980.
BT XXIII	P. Zieme, *Magische Texte des uigurischen Buddhismus*, Turnhout 2005.
DTS	V. M. Nadeljaev et al., *Drevnetjurkskij slovar'*, Leningrad 1969.
ED	G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford 1972.
Erdal, M.:	*Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to the Lexicon* I-II, Wiesbaden 1991 (see also P. Zieme's review in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 146 (1996)).
Gombocz, Z.:	*Die bulgarisch-türkischen Lehnwörter in der ungarischen Sprache*, in: *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne* XXX, Helsinki 1912.
Kara, G.:	"L'ancien ouigour dans le lexique mongol", in: *Journal Asiatique* CCLXIX (1981), pp. 317-323.
Kutadgu Bilig	Arat, R., *Kutadgu Bilig* I. *Metin* (İstanbul 1947), III. *Indeks* (İstanbul 1979); Yūsuf Khāss Hājib, *Wisdom of Royal Glory* (Kutadgu Bilig) *A Turko-Islamic Mirror for Princes.* Translated, with an Introduction and Notes by R. Dankoff, Chicago – London 1983.
Ligeti L.:	*A magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás előtt és az Árpád-korban* [The Turkic relations of the Hungarian language before the Conquest and under the Árpád Dynasty], Budapest 1986.
Ligeti, L.:	"Glossaire supplémentaire au vocabulaire sino-ouigour du Bureau des Traducteurs II.", in: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* XXII (1969), pp. 191-243.
Ligeti, L.:	"Un vocabulaire sino-ouigour des Ming. Le Kao-tch'ang kouan yi-chou." In: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* XIX (1966), pp. 117-199, 256-316.
MA	N. Poppe, *Mongol'skij slovar' Mukaddimat al-Adab* I-II, Moskva – Leningrad 1938.

[28] See UW 2, p. 108.

Mathews' *Chinese-English Dictionary*. Revised American edition, Cambridge, Mass. 1943.

MK — Maḥmūd al-Kāšġarī, *Dīvān lūġati-t-turk,* ed. R. Dankoff, J. Kelly, *Compendium of the Turkic Dialects*, I-III, Harvard University 1982-1985.

Ščerbak, A.M.: *Oguz-nāme. Muhabbat-nāme. Pamjatniki drevneujgurskoj i starouzbekskoj pis'mennosti*, Moskva 1959.

Sevortjan, Ê. V.: *Êtimologičeskij slovar' tjurkskich jazykov*, I-III, Moskva 1974-1980.

Starostin, S., et al.: *Etymological Dictionary of the Altaic Languages*, I-III, Leiden – Boston 2003.

TMEN — G. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen* I-IV, Wiesbaden 1963, 1965, 1967, 1975.

TT III — W. Bang, A. von Gabain, *Türkische Turfantexte* III, *Der große Hymnus auf Mani,* Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1930, pp. 183-211.

Twelve Deeds — L. Ligeti, *Les douze actes du Bouddha. Indices Verborum Linguae Mongolicae Monumentis Traditorum* V, Budapest 1974; N. Poppe, *The Twelve Deeds of Buddha*, Wiesbaden 1967.

UW — K. Röhrborn, *Uigurisches Wörterbuch* 1-6, Wiesbaden 1977, 1979, 1981, 1988, 1998.

Vásáry 1991 — I. Vásáry: "On Turkic *yunchug* 'vexation' and its etymological background", in: *Varia Eurasiatica. Festschrift für Professor András Róna-Tas*, Szeged 1991, pp. 239-48.

VEWT — M. Räsänen, *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*, Helsinki 1969.

Xz — Xuanzang's biography: L. Ju. Tuguševa, *Ujgurskaja versija biografii Sjuan'-czana. Fragmenty iz leningradskogo sobranija rukopisej Instituta vostokovedenija AN SSSR*, Moskva 1991; K. Barat, *The Uygur-Turkic Biography of the Seventh-Century Chinese Buddhist Pilgrim Xuanzang. Ninth and Tenth Chapters*, Bloomington, IN 2000.

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 汢爦) 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

泾爖

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

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

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

6 t(ä)ŋ*ri* t(ä)ŋrisi burhan-nıŋ 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 [ ]
勀炵[滾]
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
勀炵滾 typ 勀炵滾
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 :
泾爖
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
焓縠
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 泾爖 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 毖焓滾-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 烚穀 ... Platz (?) ...

3. Anmerkungen zum Text

Z. 3, 15 hanme han < chin. Hanming 泾爖. 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 滷犦, 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 泾汪 *han wang* bzw. *han zhu* 泾澍. 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* ㊀祖 灴灪湾 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 汲瘧簍炧) und Dharmarakṣa (= chin. Zhu fa lan 滝燡夔). 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* 湆漱焙滠粵 (T 784) ins Chinesische übersetzt, das als erstes buddhistisches Sūtra gilt.

[7] Vgl. seine Biographie in *Hou Hanshu* 淯泾潐 (Ed. *Zhong hua shu ju* 爨泠潐洏), 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* 溢瀆牒 (T. 2059), Bd. 1, 322c-333a; *Wei shu* 潐 (Ed. *Zhong hua shu ju*), Bd. 114, *Shi lao zhi* 滅, 3025; *Han fa ben nei zhuan* 泾燡燾內牒, in *Xu ji gu jin fo dao lun heng* 畐漫涡湨㊀烚 潛 (T. 2105), Bd. 1, 397b ff.; *Ji gu jin fo dao lun heng* 漫涡湨㊀烚 潛 (T. 2104), Bd. 1, 363 c ff. usw.

Z. 10 el bahšısı "(buddhistischer) Lehrer des Staats" = chin. *guo shi* 𮎩滄. 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* 灺滄 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 濊汭-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* 𣰰𤽾滃 "Tempel des weißen Pferdes". Nach der Hanming-Legende wurde der auf Befehl des Kaisers Ming in der Hauptstadt Luoyang 交夋 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* 烰彀. 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* 烰 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* 交夋江奎洫 (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* 泾爦 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 畤-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* 滥漱烚滉粵涎 (T. 784).

B. *Mou zi li huo* 爓滃 ㊀ , in: *Hong ming ji* 滒爖漫 (T. 2102), Bd. 1, 4c-5a.

C. *Wu shu* 滷潐, in: *Guang hong ming ji* 狱滒爖漫 (T. 2103), Bd. 1, 99c-100a; *Ji gu jin fo dao lun heng* 漫涡涅㊀烚 潛 (T. 2104), Bd. 1, 365a; *Xu ji gu jin fo dao lun heng* 畐漫涡涅㊀烚 潛 (T. 2105), 402b; *Fa yuan zhu lin* 燡衣潎 (T. 2122), Bd. 55, 700c; *Shi jia fang zhi* 汹營滅 (T. 2088), Bd. 2, 971a.

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

E. *Hou han ji* 淯泾汗 (Ed. *Shang wu yin shu guan* 滃爦氈潐洏), Bd. 10, 5a-b.

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

G. *Ming xiang ji* 爆潰洫, in: *Ji shen zhou san bao tong lu* 漫神淞洗狃泪灣錄 (T. 2106), Bd. 2, 413c.

H. *Chu san zang ji ji* 湄洗疾洫漫 (T. 2145), Bd. 2, 5c.

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

J. *Shui jing zhu* 濡粵灡 (Ed. *Yue lu shu she* 沾 潐滾), Bd. 16, Kap. *Gu shui* 灂濡, 251.

K. *Luo yang qie lan ji* 交夔江孛洫 (T. 2092), Bd. 4, 1014b-c.

L. *Han fa ben nei zhuan* 泾燡燾烚牉, 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* 潐 (Ed. *Zhong hua shu ju*), Bd. 114, Kap. *Shi lao zhi* 牉, 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* ㊀燁烇　版 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 炊滭-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* 矮獷 und *Fa cheng* 燡激 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 汧瀙-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 欒澖涑 Nakamura, Hajime, ⊖浸渴潛洟炒, *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 湘瀙汛 Nie Hongyin & 猛浔爨 Peng Yulan 炯澀汚灞炊⊖浸流瀺涑濾氈瀕 in: 契汐滾咁泜狊 *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.

燼淚渭活 Kudara, Kōgi

1983 斃燡　泠淋滷漉のウイグル燸灢燎 [Uigurische Fragmente des Miao-fa-lian-hua-jing Xuan-zan], in: 淵沄熸 (敷) 焐　アジア·滅アジアの滾沈と 燀汫 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.

濟毯渨熸 Moriyasu, Takao

1980 ウイグルと燈璢 [Englischer Nebentitel: The Uighurs and Tun-huang], in: 氳氈爰 (敷) 淗漏燈璢 2 燈璢の　溾 K. Enoki (Hrsg.), *Kōza Tonkō 2 Tonkō no rekishi,*

Tokyo, 297-338.

1985 チベット燀澡で潐かれたウィグル燀隻浸浸㊦嬰炕 (P. t. 1292) の淫浚 [Französischer Nebentitel: Études sur un catéchisme bouddhique ouigour en écriture tibétaine (P.t. 1292)], in: 潛溓潛沽燀沽燎汫鄭 *Ōsaka daigaku bungakubu kiyō* 25, 1-85.

1987 煙璢と滅ウイグル汚湜 トゥルファンからの潐汾と瀫り應を爨溥に [Englischer Nebentitel: Tun-huang and the West Uighur Kingdom: The Historical Background of the Letter, P. 3672 Bis, Sent from Turfan], in: 烗營沽 *Tōhōgaku* 74, 58-74.

1989 トルコ隻浸の森 と涡トルコ渴隻炒の湄湮 [Französischer Nebentitel: L'origine du bouddhisme chez les Turcs et l'apparition des textes bouddhiques en turc ancien], in: 溾沽澨滒 *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=マニ浸溾の淫浚 [Englischer Nebentitel: A Study on the History of Uigur Manichaeism. Research on Some Manichaean Materials and Their Historical Background], in: 潛溓潛沽燀沽燎汫鄭 *Ōsaka daigaku bungakubu kiyō* 31/32.

1992 ウイグル燀潐瓤洫(その涜) [Engl. Nebentitel: Notes on Uigur Documents (3)], in: 烚　アジア淆渴の淫浚 *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 淣澩ウイグル漫灣と滅ウイグル汚湜 [Engl. Nebentitel: The Sha-zhou (淣澩) Uighurs and the West Uighur Kingdom], in: 烚　アジア溾淫浚 *Nairiku Ajiashi kenkyū* 15, 21-35.

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

湘湔汛 Nie Hongyin

2005 滅汏灺滄湆牟 [Di shi in Xixia], in: 燀溾 *Wen shi* 2005-3, 205-217.

潛灂潠猣 Ōtani, Shōshin

1911 燇熹：エム･アッシュ･マスペロ滤　爖灺　釋深澖脈湆 [Rezension: M. H. Maspéro Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming. Étude critique des sources], in: 烗颲沽燭 *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 鞏沧 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.

氖瀕涘 Rong, Xinjiang

1991 溧涞漱避汫湆澺浒活汎舥濊澺尮 炊燀汐涯汉 [Der kulturelle Austausch zwischen dem *Gui yi jun* in *Sha zhou* und dem Westuigurischen Königreich], in: 澛焐厄煜璡沽浕淆泾烳沈 燀漫 *Dierjie Dunhuangxue guoji yantaohui lunwenji,* = 浒活汎溾淫浚 炳濬滢澴煜璡 溾湆溟 *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.

溒滲渭瀑 Sakagami, Yasutoshi

2004 洋澺潛沽燀沽燎潅潛「煜璡燀潐」の纓 [Die Herkunft der Dunhuang-Fragmente, die in der Philosophischen Fakultät der Kyūshū-Universität aufbewahrt werden], in: 溾鬉 *Shien* 141, 1-24.

溾洟焯 Shi, Jinbo

1988 濊汐 ㊀ 浸溾 *Die kurze Geschichte des Xixia-Buddhismus*, Ningxia.

1995 濊汐 ㊀ 浸澽烶濭湆 [Das buddhistische Amtssystem in Xixia], in: 泾狊淫浚 *Han xue yan jiu* 13-1, 165-183.

2002 濊汐炊疾牉 ㊀ 浸 [Englischer Nebentitel: Tibetan Buddhism in Xixia], in: 欒湜疾沽 *Zhong guo zang xue* 2002-1, 33-49.

澗沢焐澴涛 Shōgaito, Masahiro

1978 溉灴ウイグル渴におけるインド纓森瀛嗓渴狽の威炙淋 について [Zur

Übernahme von Termini aus dem Sanskrit im Altuigurischen], in: アジア、アフリカ涌渇燀汌淫浚 *Ajia, Afurika gengo bunka kenkyū* 15, 79-110.

1980 ウイグル渇隻炒について [Zu den uigurischen Sūtras], in: 烳渡　渭 (熬) 灌シルクロードと隻浸燀汌 T. Higuchi (Hrsg.), *Zoku Shirukurōdo to bukkyō bunka*, Tokyo, 249-282.

1995 ウイグル燀潔汛滹された泾渇隻炒灢燎について-ウイグル泾潔汛の淫浚 — [Englischer Nebentitel: Chinese Buddhist Texts in Uighur Script], in: 涌渇淫浚 *Gengo kenkyū* 14, 65-153.

2003 ロシア潅濳ウイグル渇燀逮の淫浚 ウイグル燀潔烯洫泾燀とウイグル渇隻炒テキスト *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. 溢焚澤湦　・裴燐杳穈(熬) 濳瀺瀚潪濳疾夸 J. Takakusu & K. Watanabe, (Hrsgg.) *Taishō shinshū daizōkyō* (= Taishō-Tripiṭaka), Tokyo.

溢叟滓爰 Takata, Tokio

1985 ウイグル潔汛湆 [Sino-Uigurisch], in: 烗營沽 *Tōhōgaku* 70, 134-150.

1988 煙璈滔　による欒湜渇溾の淫浚 洋·漱澼汗の汫濊營涌　*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 ウイグル潔汛溾濳汁 [Die Geschichte des Sino-Uigurischen], in: 烗營沽燇 淖烐 *Tōhō gakuhō*, Kyoto 62, 329-343.

1999 炦　燀《臬汙衆》孌炊泾渇滭狽汫濊營涌　裘　炦　潔汛炊　溾烳瓣　[Die chinesischen Wörter in der uigurischen „Xuanzang-Biographie“ und der Hexi-Dialekt – Der historische Wandel des Sino-Uigurischen], in: 煙璈燀禦(滌) *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.

澄鯰潛炕 Tokiwa, Daijō

1920 泾爖涋燡濛の淫浚 [On the Traditional Record of the Introduction of Buddhism into China, during the Reign of Emperor Ming, of the Han Dynasty], in: 烗甽沽燇 *Tōyō gakuhō*, 10-1, 1-48.

滌滓潛瀑 Ueyama, Daishun

1964 煙璈と烋獻の隻浸沽 [Der Buddhismus von *Tan kuang* in Dunhuang] = 濊爖滾沽濆烋獻と煙璈の隻浸沽 [*Tan kuang* im Kloster *Xi ming* und der Buddhismus

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

1967-1968 潛煜湜潛烑洗潛燡滄淚糪燡激の淫浚 [Das Studium über *Dagangguo dade sanzang fashi Fa cheng*] = 潛煜湜潛烑洗潛燡滄淚糪 燡激の澞と酋漯 [*Dafangfuo dade sanzang fashi Fa cheng* und seine Leistungen], in: Ueyama 1990, 84-246.

1990 煜璈窶浸の淫浚 *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.

油耍燠 Yoshida, Yutaka

1994 ソグド燡潔で燔洫された泾潔汛 [Das Chinesische in sogdischer Schrift], in: 耍營沽燔 淳烐 *Tōhō gakuhō* Kyoto 66, 380-271.

2000 Further remarks on the Sino-Uighur problem, in: 汴湜沽泾浚 *Gaikokugaku kenkyū* 45, 1-11.

油汎活燠 Yoshioka, Yoshitoyo

1959 焓㑩焙浸の瀟牟潐としての「泾燡燾烚脈」の激 について [Zur Entstehung des Han fa ben nei zhuan, dem Vergleichsbuch über die zwei Lehren, den Daoismus und den Buddhismus], in: 焓浸と㑩浸 澑黜 *Dōkyō to bukkyō*. 1, Tokyo, 276-308.

瀨耍滓 Zhang, Tieshan

2003 煇溢涮顯逖湄烅 涪烗 煇窶淋溺燎淫浚 [Englischer Nebentitel: On Two Buddhist Scripture Fragments in Uigur Discovered in the North Section of the Mogao Grottoes], in: 煜璈沽逢证 *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.

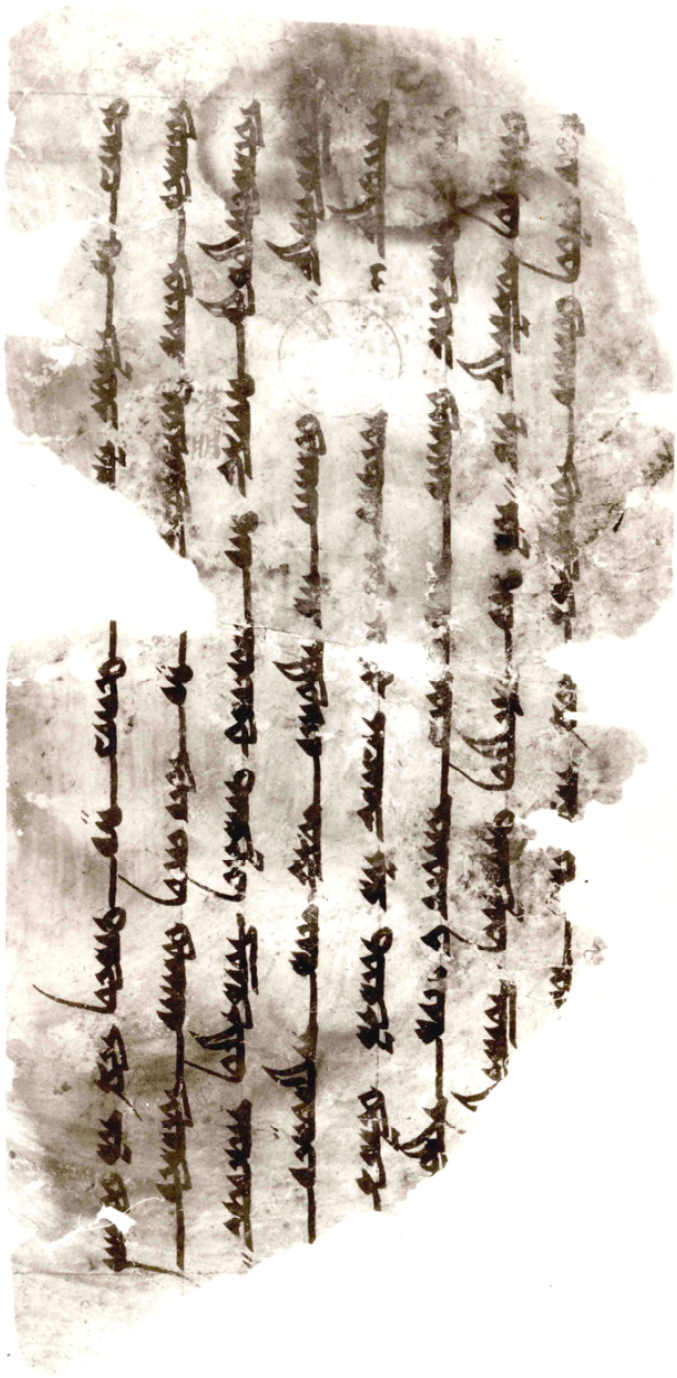


Abb. 1 “Baimasi” recto

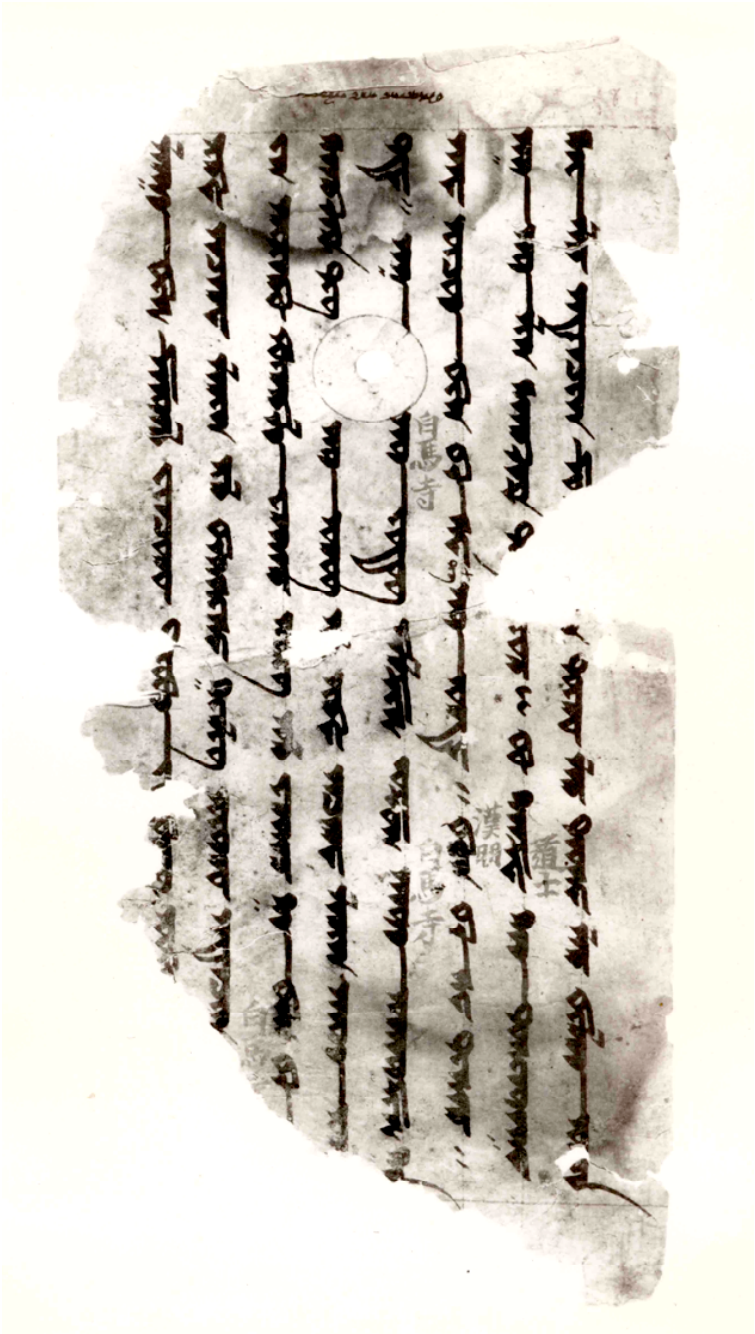


Abb. 2 “Baimasi” verso

Supplements to *Uigurische Āgama-Fragmente**

Koichi Kitsudo

During the long years of their joint research, Kōgi Kudara and Peter Zieme have worked on a large number of Uigur fragments with Chinese insertions identifying them either as Chinese *Āgama* translations or as being closely related to *Āgama*[1]. With the exception of one fragment of the Ōtani collection, all fragments belong to the German Turfan Collection in Berlin. The rapid digitization of manuscripts currently stored in various institutions is of great help to researchers. The object of this report is to supplement the works of Prof. Kudara and Prof. Zieme by using these digitized materials and identifying *Āgama* fragments which they have not recognized[2].

Recently, a number of Uigur *Āgama* fragments have been found among new manuscripts excavated in Dunhuang and those in Russian collections[3]. Comparing to these materials, all texts introduced in this paper are small. I am also very grateful that I could have easy access to the database of the Taishō Tripiṭaka, which enables one to identify even those fragments which contain but a few letters.

Like most other Uigur *Āgama* texts, almost all fragments introduced in this paper present the text in an abridged form and not as complete translations. To indicate the corresponding portion, the first or several successive Chinese letters of a poem or a prose section are indicated. Or, there are also cases that one or more small circles or dashed lines are given. This number of circles or dashed lines indicates the number of Chinese characters of the original text. When a fragment contains such signs, it is possible that it is part of *Āgama*, even if there are no Chinese characters present. In the case of Ch/U materials, most frag-

*I express my sincere thanks to Dr. Imre Galambos who kindly corrected my English.

[1] Kudara/Zieme 1983, Kudara/Zieme 1990, Kudara/Zieme 1995. Besides these, the fragment U 5402 which joins with U 5473, was edited Zieme 2000.

[2] There are some more fragments that can be identified as *Āgama*. These present a challenge for my future studies.

[3] Recent studies on Uigur *Āgama* fragments are as follows: Shōgaito 2003, 213-309; Zhang Tieshan 1996, 348-355, Zhang Tieshan 2000-3, 11-17, Zhang Tieshan 2001-6, 36-46, Zhang Tieshan 2003-2, 79-86, Zhang Tieshan 2003-1, 59-67.

ments contain Chinese Buddhist scriptures on their recto side. Therefore, in the future, findings of related manuscripts may be expected to contain these kinds of hints. Kōgi Kudara was trying to discover the relation between the printed version of the Chinese Canon and Uigur Buddhist texts[4]. More specifically, he expected that the portions of the printed Chinese Canon used as the source could be identified by comparing the characteristics of Chinese letters inserted into the Uigur. An example to this is Ch 5555 recto, which was edited by Kōgi Kudara and Peter Zieme. This is a fragment of a woodblock print corresponding to the third volume of the *Ekottarāgama*, where we find at the bottom the following inscription[5]:

(1-3) *yeg üstünki lisön bahšım-nıŋ kutınta buyanınta bo sing ir hamnı m(ä)n tolu tutuŋ k(ı)ya okıyu tägindim namobud namodram namosaŋ* "Für das Heil und Verdienst meines allerhöchsten Meisters Lisön habe ich, Tolu Tutuŋ K(ı)ya, dieses *Zeng yi ahan* ergebenst gelesen. Verehrung dem Buddha! Verehrung dem Dharma! Verehrung dem Saṃgha!"

This text shows that the Chinese woodblock prints were in use among the Uigurs. Moreover, the style of Ch 5555 which has 17 characters per line and its engraving method are similar to the Qitan Tripiṭaka (淀瀾熜)[6]. A study of about 26000 fragments of the Chinese Buddhist Canon, retrieved by the Ōtani Expeditions and currently held in the Lushun Museum, revealed that 1640 of those were printed fragments. Among these 90% were of Qitan origin[7]. In addition, it is noted that comparatively many *Āgama* fragments are printed. In the future, the Uigur Buddhist texts translated from Chinese and *Āgama*s need to be studied in comparison with the Chinese Buddhist texts excavated from the Turfan basin. I see this task as the goal set for us by Prof. Kudara. Hereby, I would also like to express my gratitude for Prof. Zieme, who kindly made information available to me when writing this study.

1. Ch/U 8054 (T II T 1823) [MIK III 031715] verso and Ch/U 8073 (T III M 122; on glass: T III 1135) [MIK III 031745] verso

Ch/U 8054 verso and Ch/U 8073 verso belong to the same manuscript as Ch/U 7209 (TII 3009) verso edited in Kudara/Zieme 1990. The Uigur text on the verso side is an ultimate abridgement from *Madhyamāgama* (鑾𧧓泂㠯 *Zhong Ahan jing*), 27th to 28th scrolls, Taishō No. 26, vol. 1, pp. 598a-603a. The recto sides of these three pieces correspond to *Suvarṇaprabhāsa-sūtra* (合部金滅燱㠯 *Hebu Jinguang-ming jing*), Taishō No. 664, vol. 16, p. 363b-c. Below I present the reconstructed positional relation among them. According to Prof. Zieme, Ch/U 8054 verso was

[4] Kudara 1990, p. 119.

[5] Kudara/Zieme 1983, p. 270.

[6] I want to express my thanks to Prof. Masaaki Chikusa who kindly taught me this fact.

[7] Chikusa 2006, 118-134.

considered while working on *Uigurische Āgama-Fragmente (2)*, but was not edited until now. Prof. Zieme has granted his specific permission to publish it in this paper. The notes written at that time have helped me considerably with the decipherment.

Here, I present the Chinese text in comparison to the Taishō edition (Taishō No. 664, vol. 16, p. 363b-c).

Ch/U 7209 recto

Ch/U 8054 recto

Ch/U 8073 recto

∗ The sentence “鞮淖瀧嗓熨　涎淚” is probably missing here.

a) Ch/U 7209 (TII 3009) verso (cf. Kudara/Zieme 1990 Text I).

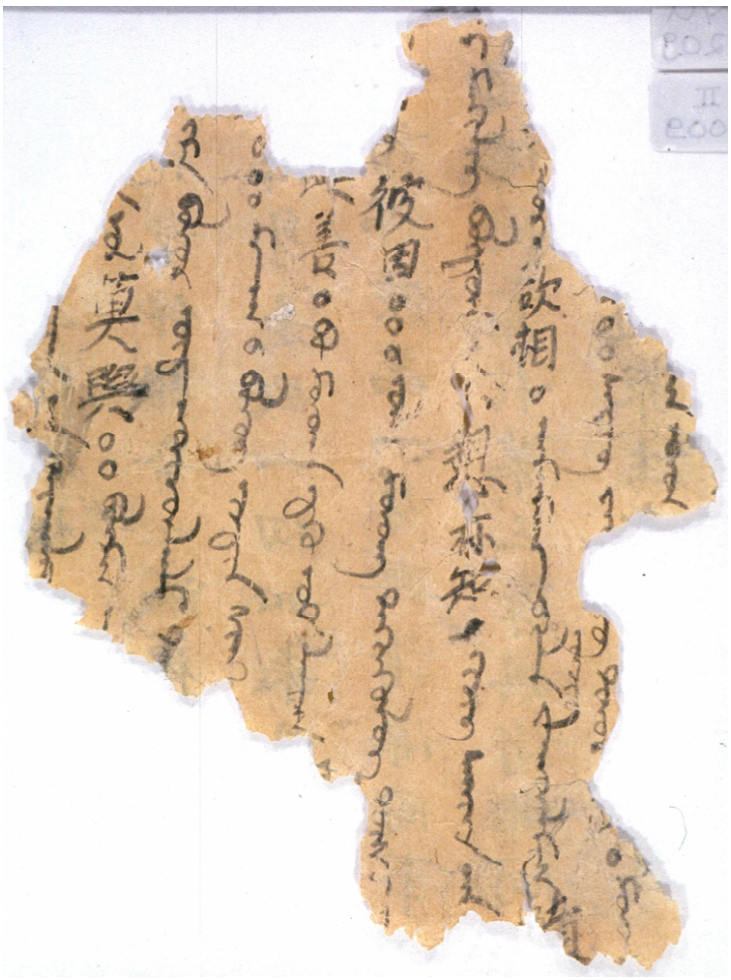


Fig. 1 Ch/U 7209 verso (Size: 15.2 × 11.2 cm).

Transcription[8]

01 ... bo arıg-ka tayaklı[g ...
02 ...]n ol 煇曛 ○○ bolmaz ’[...
03 ...] ymä bolur üd adırtlagalı ta[...
04 ...] ○○○ m(ä)n azu bulup ičtin sıŋa[r ...
05 ...] 湄滌 ○ bo muntag ädgü nom-larıg [...
06 ölidilgü]l[ük bolu]p 熠穫 ○○○ olar munuŋ tägingülük tüš-i [...

[8] As this fragment was already edited before, I present the text here only in transcription.

07 ...]i mäŋilig bultuqmaz 溶潰爆灪 kičig sakınč-ka [...
08 ...] ärür 嗣漕 ○ amranmak birlä yaratılmıš [...
09 ...] ○○ sävip ya[pšın]ıp (inčip) turur [...] ○ munč[a ...
10 ... buyan-l]ıg orun [...

b) Ch/U 8054 (TII T 1823) verso.



Fig. 2 Ch/U 8054 verso (Size: 9.7 × 10.3 cm)

Transliteration
01 ...]///[...
02 ...]lt'cy [...]yrtl'd'cy syn [...
03 ...]dwk k'z ylm'dwk 煋濬 ○ y[...
04 ...]///// ○○ ''s 'wydynk' t[...
05 ...]///// ''nt' 鹼 ○ y'mqwr [...
06 ...]rt'dy[9] pyld'cy pylk' pylykym 澺[...
07 ...]汜晡 奠 qwdy 'ynyp kwyn tnk[...
08 ...] 'dkwl*wk* yyltyz //[...

[9] Probably this word was miswritten but not marked to be erased.

09 ...]//烗烑〇[...
10 ...]yˀnkyl[...
Notes
02) *[... bil]täči [ad]ırtladačı-sın* “the one who knows and differs” = Chin. 601a19 灘熚燊縏.
03) *[üzülmä]dük käsilmädük* “was not cut and severed (from the root of goodness)”, *käsil-* Passive of *käs-* ‘to be cut, cut off, severedˀ (cp. ED 750a) = Chin. 601a25-26 or b4-5 　忯滌滊淜熠獫濜 “He has another root of goodness and does not extirpate it.”
03) 煋濞〇[⋯ = Chin. 601b5 欯濼滌滊甽煋涎濞滌 “From this root of goodness, he will create the goodness again.” The character 涎 was omitted in this manuscript.
04) 〇〇 *aš üdiŋä t[äg* = Chin. 601b6 癈胾澮漓 “just as seeds of grain”. The Uigur word *üdiŋä* belongs probably to a later entry.
05) /// *anta* = Chin. 601b8 鞮漓璅孌 “fill the inside with seeds”.
05) 鹼〇 *yamgur* = Chin. 601b8 澰滓鹼琊 “It rains according to season”.
06) *...] bildäči bilgä biligim* = Chin. 601b10 (or 12) 胾牄鞮灆溈灘瘵灆瀆溈 “The Tathāgata uses *paracittajñāna* to observe the minds of other men.”
07) 汜晡叟 *kodı enip kün t(ä)ŋ[ri täg* = Chin. 601b22 爭胾汜晡叟 “just as the setting sun”.
07) 瀆[... = Chin. 瀆灤滊燡燾 “properly understanding the origin of Dharmas”.
08) *...] ädgülüg yıltız[...* “root of goodness” = Chin. 601b28 　忯滌滊.
09) 烗烑〇[... = Chin. 601b29 胾灆湄瀆烗澉灤燡. The character 烑 may be a graphical error for 澉.
10) *...]yaŋıl[...*: Not identified.

c) Ch/U 8073 (TIII 1135) verso

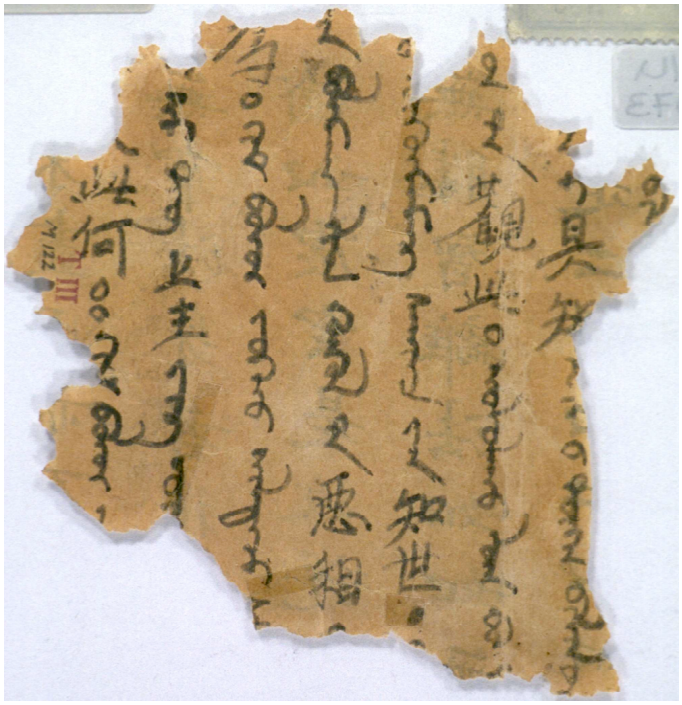


Fig. 3 Ch/U 8073 verso (size: 9.1 × 9.2cm)

Transliteration
01 ...]湣汞〇〇 kym pwlwr [...
02 ...] sy typ 滌澀 yyk ʾwys[...
03 ...]壓〇 kym pwlwr ywkʾrw qyldʾcy sy[...
04 ...]yn pwlmʾq lyq kwnkwl tʾ 猝漊 [...
05 ...]w ʾwykwnmʾmʾk sʾqync yq 灤澼〇 [...
06 ...]wn tʾ 療湣〇 qwlwlʾqw lwq pw[...
07 ...]s ly 淬灤/// pyly[ ]w twykʾl pylylwr [...
08 ...]pyl[...

Notes
01) 湣汞〇〇 *kim bolur* [... Unfortunately I could not identify this phrase definitely, as there are four possibilities: 602c3 and 4 鼡汞壓燾, 602c4-5 鼡汞壓　, 602c5-6 鼡汞壓牄, 602c7 鼡汞壓𢭪. The first character 湣 *ci* is likely to be a scribal mistake for 鼡 *yi*.
02) 滌澀 *yeg üs[tünki* = Chin. 602c7 鼡汞壓滌澀 or 602c8-9 鼡㘝壓滌澀.

03) 壓○ *kim bolur yügärü kıldačı[...* "What do you regard as superior conduct?" = Chin. 602c10 鞮汞壓滌.
04) *...]yn bolmak-lıg köŋül-tä* = Chin. 602c17 湄汶狆烚溼 "the aspiration for leaving one's home and studying the Way". (?)
04) 猝濧[... "evil signs". This may correspond to Chin. 602c18 or 24 澸猝澠瀞 "practice contemplation on evil food".
05) *[ö]künmämäk sakınč-ıg* "the contemplation not to repent" = Chin. 602c19 澸氈瀰澼洁臾宋珊瀞 "practice the contemplation not to take delight in the whole secular world".
05-6) 灤澼○*[... až]-unta* = Chin. 602c20 灤澼洁 "understand the secular world".
06) 瘰湄○ *kolulaguluk bö[güngülük* = Chin. 603a7 瘰湄瘃湄 "observe and realize this".
07) 淬灤/// *tükäl bililür [...* = Chin. 603a8 濱淯淬灤鼜燾 "Thereafter he understands a cause of the growth."

2. Ch/U 8166 (TII T 1147) verso

The recto side is identified as *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (潛灕炬 *Dazhidulun*), Taishō No. 1509, vol. 25, pp. 320c29-321a5[10]. The Uigur verso side matches the beginning part of the *Ekottarāgama* (滲犤氈洇夸 *Zengyi Ahan jing*), Taishō No. 125, vol. 2, 549b14-17. An overlapping can be found among the photographs of the Ōtani Expeditions: ウ 835, which was edited in *Uigurische Āgama-Fragmente (3)*. This fragment and its parallel part was discovered by Prof. Zieme prior to my own identification, and I am including it here with his kind approval. The size of the fragment is 9.5 cm in height and 9.3 cm in width.

[10] Kudara 2000, p. 335.

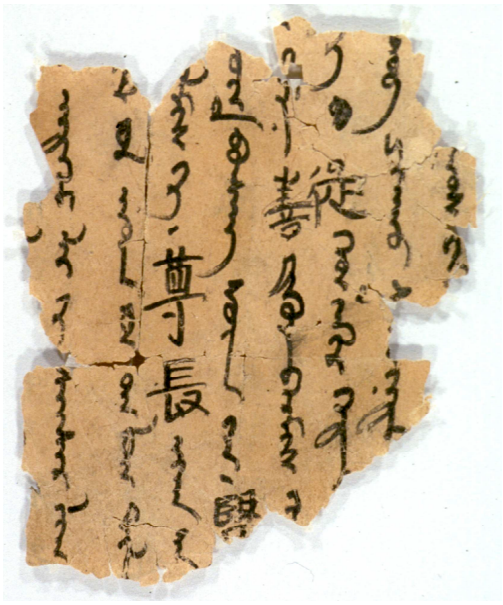


Fig. 4 Ch/U 8166 verso

Transliteration
01 ...] l [...
02 ...] ”rd’cy l’r yk s’ns’r-lyq [...
03 ...]ym ’wl ”nt’q ’wz wq lwq tyl[...
04 ...]lmys yk・濯灪 ”y’q q’ [...
05 ...]wyz wn pwrs’nk qwvr’q yq・淊[...
06 ...] ym’ 滌 ’dkwn p’rmys ny[...
07 ...]k・犬 k’wž ynkyr knd *t*[...
08 ...]twp cynq’rw s[...]yṅdy [...
09 ...]qws yk[...

Notes
02) *ärdäči-lär-ig sansar-lıg* “Beings (acc.) in *saṃsāra-*”= Chin. 549b11 氤涖澹漫灪 洴 “the long river of everlasting *saṃsāra*”. Cp. *... b]irtäm ’ärdäči-lig sansar[...* in ウ 835[11]. Kudara and Zieme comment as follows: “Die Lesung von *ärdäči* ist schwierig, aber dem Zusammenhang nach die einzig mögliche. Die Schreibung von *-lig* ist sehr auffällig.” The Accusative form *ärdäči-lär-ig* in our fragment may be an object of the next verse, see below.
03) *...]ym ol antag osug-lug tyl[... ...]lmys-yk*: Not identified. Probably it corresponds to Chin. 549b11 澼濯溳歷炬　澈 “The Bhagavat now deigns to help all beings across (the river).”

[11] Uigurische *Āgama*-Fragmente (3), p. 53.

04-05) 灌灚 *ayag-ka [tägimlig … t]özün bursaŋ kuvrag-ıg* “the Venerable … assembly of monks” = Chin. 549b12 灌灚泅鵬流窪濆 “the Venerable Kāśyapa and the assembly of monks”.
05) 淣[… = Chin. 549b12 淣炈氈君繚 屡 “The Wise Ānanda and countless Śrāvakas”.
06) 灇 *ädgün barmıš ni[rvan …* “the Well-gone …”= Chin. 549b13 灇淵炊**洹**浬潍爺 “The Well-gone passed into *nirvāṇa* and offered his *śarīra*.”
07) 漱 *kauž-ingir k(ä)nt-t[in …* “from the city of Kuśinagara …” = Chin. 549b13 漱渲絁湜溉簍鄨 “(His *śarīra*) reached Magadha from Kuśinagara.”
08) ⋯]//*twp čıngaru s[ak]ındı […* “…meditated properly …” = Chin. 549b14 泅鵬瀛滆潕烅熾 “Kāśyapa meditated properly and practiced the four infinite virtues (i.e. Skt. *catvāry apramāṇāni*).”

3. Ch/U 6680 (TIII T 589) verso

The size of the fragment is 7.3 cm in height and 7.5 cm in width. The Chinese recto side corresponds to the *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* (彌燡 泠粵 *Miaofa lianhua jing*), Taishō No. 262, vol. 9, p. 36b5-9. The Uigur verso side corresponds to the *Ekottarāgama*, Taishō No. 125, vol. 2, p. 622b20-27.

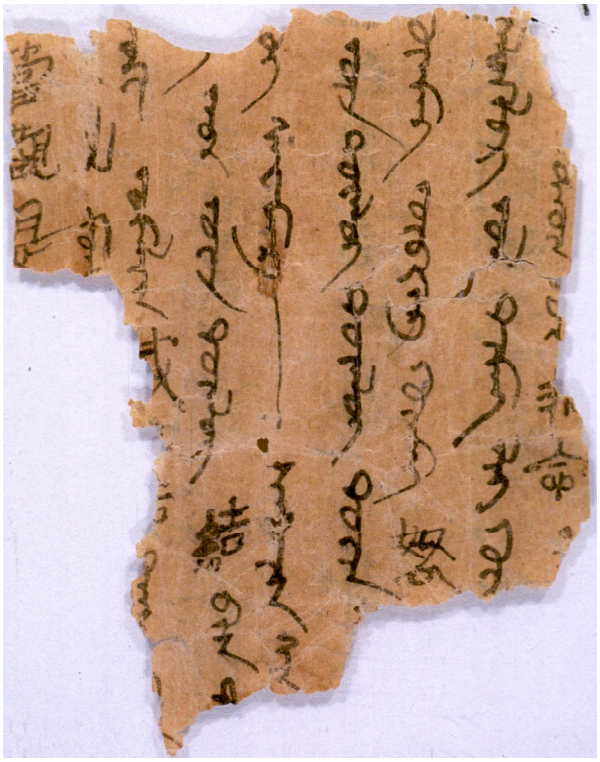


Fig. 5 Ch/U 6680 verso

Transliteration
01 ...]𗥃𗦳𗦵[...
02 ...] ʾwl mwn[...
03 ...]nky nwmlwq 𗍫*洗𗥤t'nq*[...
04 ...] ʾrwr ʾwyc twyrlwk 𗥤 pʾq t[...
05 ...]wk sʾvmʾk sʾqys-syz [...
06 ...] ʾwyc twyrlwk twyrlwk twyyn [...
07 ...]wyrmʾk ʾwypkʾk kwyrmʾk 炮[...
08 ...]ʾlwklwk ʾwl tymʾk lyk kwy[...
09 ...] kwnkwl ʾwl 夔𗣼[...

Notes
01) ...]𗥃𗦳𗦵[... = Chin. 622b20 𗥃𗦳𗦵熒𗦳𗦵 "You should observe this and you should not observe that."
02) Not identified.
03) *...]nky nomlug*: Not identified, but probably corresponds to Chin. 622b21 𗥃畜澦瘚氅 "You should practice the seven aspects of wisdom." (?)
03) 𗍫洗𗥤 ///[... = Chin. 622b21.
04) *...] ärür üč törlüg* 𗥤 *bag t[ügünlüg ...*"... (monks) who have three kinds of bindings ..." = Chin. 622b22 𗥃𗦳洗𗥤源黌滌 "You should observe the good nature of monks who have three kinds of binding."
05) *...]wk sävmäk sakıš-sız [...* "... rejoicing of ... and (rejoicing) of numberless ..." = Chin. 622b22-23 滹毯湄齩珊簝猰珊簝炮珊 (?); *sakıš-sız* may be due to a misreading of 猰 for 獦.
06) *...] üč törlüg {törlüg} toyın[...* "three kinds of monks ..." = Chin. 622b23 洗源黌洸 "the three monk's pains ".
07) *... k]örmäk öpkäg körmäk* 炮[... "contemplation on (desire), contemplation on hate and (contemplation) on anger" = Chin. 622b24 滹毯劂瘚猰瘚炮瘚.
08) Not identified.
09) ...]////// 夔𗣼[... = Chin. 622b27 烈𗣼烈澱夔𗣼夔澱.

4. Ch/U 8115 (without find signature, MIK 028465) verso

The size of the fragment is 17.9 cm in height and 10.1 cm in width. The Chinese recto side corresponds to the *Pañcaviṃśatisahasrikāprajñāpāramitā* (燸減煤潼雩 *Fang guang bo re jing*), Taishō No. 221, vol. 8, p. 86a19-23[12]. The Uigur verso side corresponds to the *Madhyamāgama*, Taishō No. 26, vol. 1, p. 642a26-b4. This corresponds to *Valāhassa-jātaka* in Pāli. In this fragment, the name of a Sūtra can be read as *ʾnksʾsʾrwpʾm sudur*, but unfortunately the corresponding Sanskrit form could not be restored.

[12] Kudara 2000, p. 333.

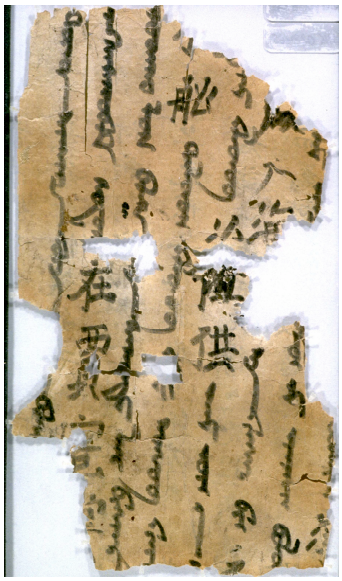


Fig. 6 Ch/U 8115 verso

Transliteration

01 twyrt qyrqync kwyn [...] p//[...
02 ʾnksʾsʾrwpʾm swdwr 泄瘦泣烗[...
03 ʾwtʾqw lwq pʾrq tʾ sʾqyndy lʾr pysynk [...
04 ...]// 醩 tʾlwywq kʾlwrwp k[ ]*my* qwswp kyry*p* [...
05 ...]d[ ]y kʾlwrwp 鞇浬 ʾʾny ʾwyzʾ [...
06 ...] 炙杳[...]qʾ kyrsʾr pyz . q[...
07 ...]y ʾʾnc[...]wmwz ny ʾyncsyz pwlt[...
08 ...] pw[ ]qyq 杳[...

Notes

02) *tört kırkınč kün [...] p//[...* "the thirty-fourth scroll ..." = Chin. 642a26 欒氈泅粵波濡洗漱滀 "The thirty-fourth scroll of *Zhong Ahan jing*".
02) *ʾnksʾsʾrwpʾm sudur* = Chin. 642a28 滃澞涑源粵 "The Sūtra of Merchants who are looking for the treasures". This story corresponds to the *Valāhassa-Jātaka*. Regrettably I could not reconstruct the corresponding Skt. form.
02-03) 泄瘦泣烗 *[...] otaguluk bark-ta* "a small temporary building" (cp. ED p. 46) = Chin. 642b2 沖泄漫牀泄瘦泣烗 "They met together in a guest house for merchants."
03) *sakındı-lar* "They thought ..." = Chin. 642b2-3 淜澬濞 ㊀.
03) *biziŋ* "our" = Chin. 642b3 汾烅?
04) ...]醩 *taluyug kälürüp kämi qošup kirip [...* "bringing the sea, loading the ship and going [to the ocean ..." = Chin. 642b2 汾烅梨宋奚杳滴瀕炙潛杳欒 "We should

rather ride the sea, load the ship and sail out to the great sea". The reading of *taluyug* is questionable, and the construction can be only understood as a literal interpretation of Chin. 衮沓.
05) *ärdin]i kälürüp* "bringing [treasur]es" = Chin. 642b3-4 漏源狌牄 "coming to bring the treasures".
05) 毾浬 *anı üzä[...* "with it ..." = Chin. 642b4 毾浬汶嗓 "for domestic use".
06) ...]衮沓[... *taluy]ka kirsär-biz* "If we go into the sea" = Chin. 642b4 豫淩衮沓 "The wise go to the sea."
07) and 08) Not identified.

5. Ch/U 6751 (TIII M 208.51) verso

The size of the fragment is 8.4 cm in height and 12.4 cm in width. The Chinese recto side corresponds to the *Mahāparinirvāṇa-sūtra* (潛煤瑰珊㺄 *Da panniepan jing*), Taishō No. 374, vol. 12, 459a23-b1[13]. The Uigur verso side corresponds to the *Madhyamāgama*, Taishō No. 26, vol. 1, 618a15-b3. The three horizontal strokes in the second line mean the numbers of the unwritten Chinese characters, while the two horizontal strokes in the lines 3 to 15 seem to be punctuation marks.

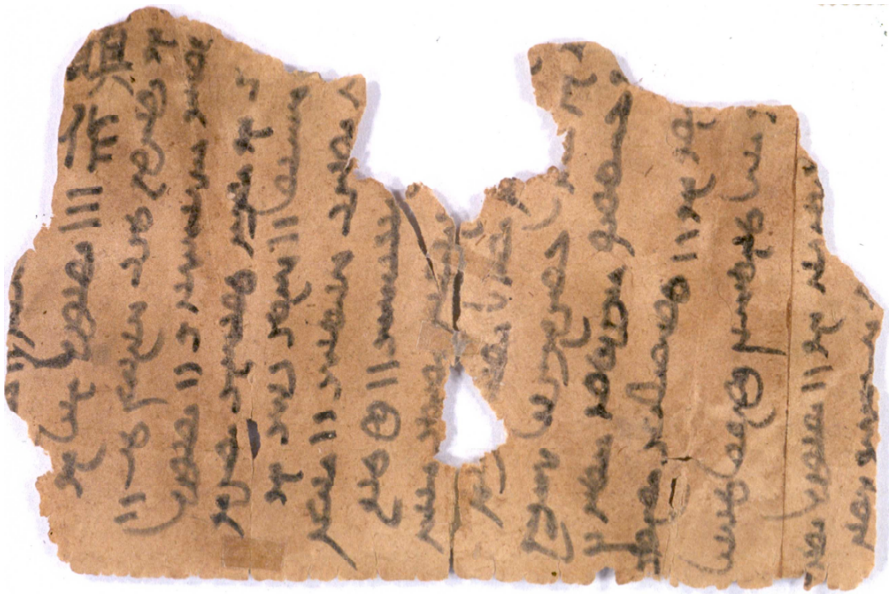


Fig. 7 Ch/U 6751 verso

Transliteration
01 ...]///n || [...
02 ...] 饸澦||| ʾwypkʾ lyk lʾr

[13] Kudara 2000, p. 279.

03 ...] lʾr kwynkwl tʾky qylync tʾ ||
04 ...] *twrqw* ʾʾsyqsyz y || ʾwypkʾ
05 ...]y lʾr ʾwmʾz twyqʾly ʾwnkʾr
06 ...] qʾqyp || qʾlty kysy lʾr
07 ...]z ʾwynky qyrtysy || ʾyncʾ
08 ...]yytqʾny || pw tyl
09 ...]ylyncyq *[ ]wlty* ʾʾyyq
10 ...]l[...]t ʾwyzʾ ʾwy*r*tʾmys
11 ...]m lʾr ʾwyzʾ ywrkʾlmʾk yk sʾrmʾl
12 ...] yʾntwrw ʾmkʾtwr ʾʾtyn ||
13 ...]lwr lʾr || twqwrdʾcy ʾwlʾty
14 ...]r nynk tylʾqyn pwlwp tyryk
15 ...]tsyz lʾr || ʾwypkʾ ʾwyzʾ
16 ...]//// ʾrsʾr swyz

Notes
02) ...]饬渍||| *öpkä-lig-lär [...* “angry ones ...” = Chin. 618a15 饬渍氅渡酋 “Anger is the case of mental and verbal acts.”
03) *...]lʾr köŋül-täki kılınč-ta || [...* “in the mental act” = Chin. 618a15 猰炘潔氅酋 “Enmity wraps around the man and makes a mental act.”
04) *...] turgu asıgsız-ı* || “disadvantage of ...” = Chin. 618a17 饬猰澹臾爺 “Anger and enmity cause disadvantages.”
04) *öpkä[...* “anger” = Chin. 618a17饬猰澹溧甖 “Anger and enmity cause the grimes of the mind.”
05) *... kiši]lär umaz tuygalı oŋar[galı* “People cannot perceive it ...” = Chin. 618a18 澞滹臾焠瘃 “People cannot perceive it.”
06) Not identified.
06) *kaltı kiši-lär [...* “If people ...”: Not identified.
07) *...] öŋi kırtışı* || “... his complexion and colour ...” = Chin. 618a21 猰澕蠶猝澓 “At first enmity causes a poor complexion.”
07) *inčä [kaltı ...* “As if ...” = Chin. 618a21 爭棻澠浭璋 “As if smoke came before fire.”
08) *yytqʾny* ||： Not identified.
08) *bo tıl[tagın ...* : “[For] this rea[son] ...” = Chin. 618a22 汎濋漾澞饬 “For this reason, all people get angry.”
09) *... kı]lınčıg ulatı ayıg [kılınčıg ...* “(good) act and evil (act)” = Chin. 滌潔流臾滌.
10) *... oo]t üzä örtämiš* “burned by fire”= Chin. 618a24 煦欴裁棻璘 “The heat of afflictions is like a burning fire.”
11) *... nom]lar üzä yörgälmäkig sarmal[makıg ...* “being rolled and wrapped by *dharma*s” = Chin. 618a25 流漾燡滹炘.

12) *...] yanturu ämgätür ataŋın* "... turning around causes pain to your father" = Chin. 618a27 饙槃澠法燧 "Anger turns one around and makes him harm his father".
13) *tugurdačı ulatı [...* "coming into existence and ..." = Chin. 618a29 潅濊流灂皦 "the new-born and the aged".
14) *...]r-nynk tıltagın bulup tirig [...* "For this reason, life ..." = Chin. 618b1 穫熌烯瀕矯 "If one would live by it (i.e. anger)".
15) *... ıya]tsız-lar* || "The [shame]less" = Chin. 618b2 繚晲繚献猩 "They are shameless and remorseless."
15) *öpkä üzä [...* "by anger ..." = Chin. 618b2 饙炘繚潅洚 "If one is wrapped by anger, there is nothing he can say."
16) *...]/// ärsär söz[...* may correspond to Chin. 618b3 渡繚潅叟澲 "There is nothing he does not speak of."

6. Ch/U 6345 (T I 1070) verso

The size of the fragment is 12.0 cm in height and 14.6 cm in width. The Chinese recto side corresponds to the *Mahāprajñāpāramitā-sūtra* (潛煤潼粵 *Da bore jing*), Taishō No. 220, vol. 7, p. 584c5-12. The Uigur verso side corresponds to the *Samyuktāgama* (燊瘡　氈洇粵 *Bieyi Zaahan jing*), Taishō vol. 2, p. 403b23-c3. The horizontal strokes are the numbers of abbreviations for unwritten Chinese characters. Also Ch/U 6283 which has not been identified yet, seems to belong to Ch/U 6345.

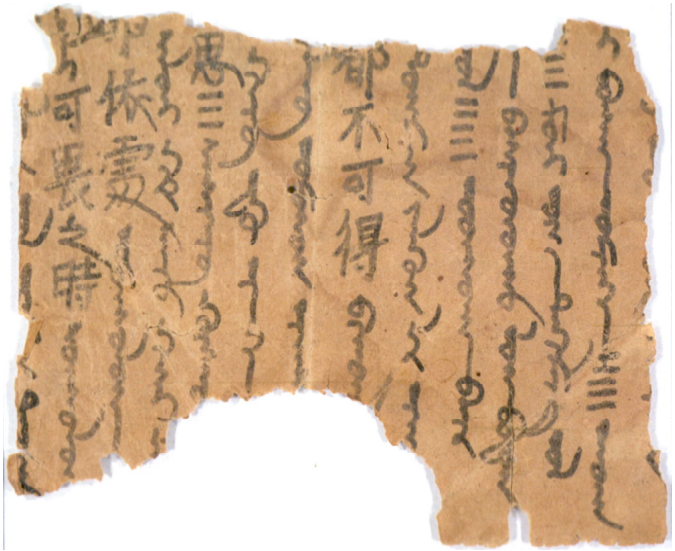


Fig. 8 Ch/U 6345 verso

Transliteration

01 ...]l/// ʾwl ///// t////q
02 ...] 宋𪜈烶滓 qwrqwlwq
03 ...] 氈牏 *tʾyʾn*qwlwq
04 ...] qʾlty kym qʾyw kysy lʾ[ ]
05 ...] 滆||| sʾqynyp kwysʾp [...
06 ...] kyryp ʾdkw ʾv kʾ [...
07 ...]lʾp ʾwmwqwq ʾynʾ[...
08 ...] 烐樆宋烻 pyrʾt[...
09 ...] twqmys yʾlnkwq lʾr nynk
10 ...] ʾwl ||||| ʾwtqwrq pʾryr
11 ...] pʾsyntwrqwlwq pwldwq
12 ...] |||| mwny ʾwyzʾ tʾkymlyk ʾwl
13 ...]y pwrqʾn nwmynkʾ ||||| ʾntʾq

Notes
02) 宋𪜈烶滓 *korkguluk* (?) *[...* "at the dreadful time" = Chin. 403b23.
03) ...]氈牏 *tayanguluk [oron ...* "reliable ..." = Chin. 潅瑴氈牏 "the place where people take refuge".
04) *...] kaltı kim kayu kiši-lä[r* "As if people ..." = Chin. 403b23-24 癭裁𠰁澞.
05) ...]滆||| *sakınıp küsäp [...* "thinking and wishing" = Chin. 403b24 滆洏焏煩 "thinking and wishing to escape".
06) *...] kirip ädgü äv-kä [...* "entering into a good house" = Chin. 403b24 奚滌曋灕.
07) *...]lʾp umugug ına[gıg ...*: Not identified.
08) ...]烐樆宋烻 *birt[äm ...* = Chin. 403b25.
09) *...] tugmıš yal(a)ŋuk-lar-nıŋ [...* "... of the human beings who were born" = Chin. 403b29 澞澮犡鱕灠 "the life of human beings pass rapidly".
10) ||||| *otgurak barır [...* "necessarily goes ..." = Chin. 403b29 娞狂撰氾澺 "Human beings are necessarily going to die."
11) *...] basınturguluk bolduk[...* "... became to be oppressed" = Chin. 403c1 澸　烶潅瀎 "become to be taken over by debility and aging". *basıntur-* Causative of *basın-*; cp. *basıt-* 'to let oneself be oppressed' (cp. ED p.374).
12) ||||| *munı üzä tägimlig ol [...* "For this reason, you should ..." = Chin. 403c2 濩覈猏鹽澺 "For this reason, you should dread death".
13) *... kirdäč]i burhan nomıŋa* "... enterin]g into Buddha's *dharma*" = Chin. 403c3 爝𠰁奚𠊎爂 "Only those who enter Buddha's *dharma*".
13) ||||| *antag [...* = Chin. 403c3 澅畜瀌爂檕 "and those who practice the good *dharma*".

7. Ch/U 7559 (without find signature) verso

The size of the fragment Ch/U 7559 is 13.2 cm in height and 8.8 cm in width. The Chinese recto side corresponds to the *Mahāparinirvāṇa-sūtra* (潛煤璶珊夸 *Da*

panniepan jing), Taishō No. 374, vol. 12, p. 375a14-18. The Uigur verso side is a section from the *Madhyamāgama*, Taishō vol. 1, pp. 509a9-512a18.

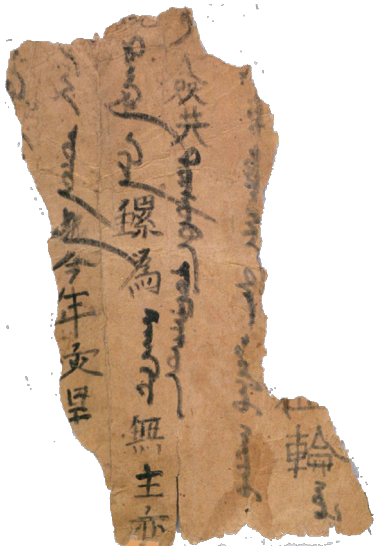


Fig. 9 Ch/U 7559 verso

Transliteration

01 ...]l///[...
02 ...]mys ʾwyt dʾ 溟涬澎獃[...
03 ...] tʿnkdʾ kycʾ 鼁壓 sʾnkky 繚澩爆
04 ...]k 悷泏 twyswkwn ywmqyqwn
05 ...]/// ʾwtrʾsyn tʾ ʾwykyrw sʾvynw
06 ...]/ swl

Notes

02) *...]mys üd-tä* “at the time when ...” = Chin. 509a4 汾鼞炙滭 “When the sun sets, I ...”, or 509a9 汾鼞湄滭 “When the sun rises, I ...”
02) 溟涬澎獃 = Chin. 509a14.
03) *...] taŋda kečä [...* “early or late” = Chin. 509a18 氈溝澑煩 “[observe no rules] to the time”, “early or late in eating and drinking”.
03) 鼁壓 *sangki*: sangki < Skt. Śaṅkha, Pāli Saṅkha, the name of a Cakkavatti-sīhanāda. Saṅkha corresponds to 鼁 in Chinese[14]. 壓 is a verb belonging to the next sentence = Chin. 509c15 攸汚爆鼁. 壓癌 汚 “There is a king named Saṅkha. He was a Cakkavatti-sīhanāda.”
03) 繚澩爆 = Chin. 511b27.

[14] Akanuma 1931, p.587.

04) *...]k* 㠯泩 *tüzügün yomkıgun* “all together”. I could not find a corresponding part in the Taishō Tripiṭaka. I am of the opinion that 㠯泩 is a misreading of the translator or reflects a variant of the original text: 澓裁棻燄. 減爖昱璠 “The colour is like burning fire and the light is glimmering.”
05) *...]/// otrasın-ta ögirü sävinü* “... in the middle of ... rejoicing” = Chin. 512a10 潛炔汚淯猟琕洒飜燨 “Mahādeva looked at it and then leaped with joy.”
06) ...]/ *sol [...* “... left [arm] ...” = Chin. 512a18 鼷淡檕煣 “holding the wheel with his left hand.”

References

Chizen Akanuma 淈潬灘滌, *Indo-Bukkyō Koyū Meishi Jiten* 甖炬㊀浸漱攸爆潳洟, Nagoya 1931.

Masaaki Chikusa, On the Xylographic Buddhist Texts Excavated in Central Asia, in: *The Collected Articles on Fragments of Chinese Buddhist Texts from Xinjiang Region in Lushun Museum*, Kyoto, 2006, 118-134.

G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford 1972.

ED = Clauson.

Kōgi Kudara, ウイグル燸『燊燸澼氈洇淋』灠燎一 “Pelliot Ouigour 218” の氅贗すること – Uiguru-yaku ”Betsuyaku Zōagongyō“ danpen – “Pelliot Ouigour 218”-no imi suru koto – [An Uigur Saṃyuktāgama Fragment – “Pelliot Ouigour 218” and its Importance –] , in: 殭浸沽淫浚 Bukkyōgaku kenkyū [Studies in Buddhism] 45/46 (1990), 99-124.

Kōgi Kudara (Ed. by), *A General Catalogue of the Chinese Texts from East Turkistan in the Berlin Collection (Provisional trial edition)*, ed. by Kōgi Kudara, Research Society of the Dunhuang-Turfan Culture Institute of Buddhist Cultural Studies, Ryukoku University, 2000.

Kōgi Kudara & Peter Zieme, Uigurische *Āgama*-Fragmente (1), in: *Altorientalische Forschungen* 10 (1983), 269-318.

– –, Uigurische *Āgama*-Fragmente (2), in: *Altorientalische Forschungen* 17 (1990), 130-145.

– –, Uigurische *Āgama*-Fragmente (3), in: *Bulletin of the Institute of Buddhist Cultural Studies (Ryukoku University)* 34 (1995), 23-84.

Masahiro Shōgaito, *Uighur Manuscripts in St. Petersburg (Chinese texts in Uighur script and Buddhist Uighur texts)*, Graduate School of Letters, Kyoto University, 2003, 213-309.

Taishō = 溢焚滿湦 ・婓燐杳禗(熬) 潛瀆瀕潛潛疾粵 Takakusu, J. & Watanabe, K. (Ed.) *Taishō shinshū daizōkyō* (= Taishō-Tripiṭaka), Tokyo.

Zhang Tieshan, Dunhuang ben Huihu wen “Za ahan jing” canjuan yanjiu, in: *Duan wenjie Dunhuang yanjiu wushinian jinian wenji*, ed. Dunhuang yanjiuyuan, 1996, 348-355.

–, San ye Huihu wen “Zhong ahan jing” canjuan yanjiu, in: *Minzu Yuwen*, 2000-3, 11-17.

–, Dunhuang Mogaoku beiqu B159 ku chutu Huihu wen “Bieyi ahan jing” canjuan yanjiu, in: *Minzu Yuwen*, 2001-6, 36-46.

–, Mogaoku beiqu chutu liangjian Huihu fojing canpian yanjiu, in: *Journal of Dunhuang*

Studies, 44, 2003-2, 79-86.

–, Dunhuang Mogaoku beiqu B159 ku chutu Huihu wen "Bieyi ahan jing" canjuan yanjiu 2, in: *Minzu Yuwen* 2003-1, 59-67.

P. Zieme, Verse des *Candrasūtra* nach chinesisch-uigurischen Bilinguen, in: *Türk Dilleri Araştırmaları* 10 (2000), 65-80.

Dārṣṭāntika and Sautrāntika in the *Abhidharmadīpa*[1]

Robert Kritzer

I. Introduction

The terms Dārṣṭāntika and Sautrāntika have a long history of being used to designate a group (or groups) of thinkers who were associated with the Sarvāstivādin school but who differed from the mainstream regarding a number of important doctrinal issues. In the earliest relevant source, the **Vibhāṣā*, a dissident group is referred to as Dārṣṭāntika, but beginning with the *Abhidharmakośabhāṣya*, the term Sautrāntika appears. In fact, Vasubandhu uses both terms: Sautrāntika when he approves of a position, and Dārṣṭāntika when he disapproves. Some scholars conclude that Dārṣṭāntika and Sautrāntika refer to the same group and that the term Dārṣṭāntika is used negatively while Sautrāntika is used with approbation. Others, notably Harada and myself, believe that Vasubandhu uses the term Sautrāntika to describe his own opinions, which, I believe, are actually based largely on the *Yogācārabhūmi*, even though many of them resemble and may have originated in positions attributed to Dārṣṭāntika by the **Vibhāṣā* or to the Sthavira (Śrīlāta) by the **Nyāyānusāra* or found in Harivarman's **Tattvasiddhi*. However, in the centuries after Vasubandhu, the terms come to be used more and more synonymously: for example, Yaśomitra, in his seventh-century[2] commentary, the *Abhidharmakośavyākhyā*, famously glosses Dārṣṭāntika as Sautrāntika.[3]

It has generally been assumed that the author of the *Abhidharmadīpa*,[4] the earliest commentary on the *Abhidharmakośabhāṣya* extant in Sanskrit, uses the terms Dārṣṭāntika and Sautrāntika interchangeably. Jaini says as much in his

[1] A shorter version of this paper was given at the XIV[th] Conference of the International Association of Buddhist Studies, London, 2005. I would like to thank Professors Elizabeth Kenney and Yamabe Nobuyoshi for reading and commenting upon earlier drafts and Mitomo Kenyō for access to portions of a draft of his Japanese translation of the *Abhidharmadīpa*.

[2] For this date, see Mejor (38-41).

[3] *dārṣṭāṃtikāḥ sautrāṃtikāḥ* (*Abhidharmakośavyākhyā*: 392.21). *dārṣṭāṃtikāḥ sautrāṃtikaviśeṣā ity arthaḥ* (*Abhidharmakośavyākhyā*: 400.17).

[4] Although there is no translation of the *Abhidharmadīpa* into a western language, Mitomo Kenyō will soon publish a Japanese translation. In this paper, I cite an unpublished draft of this translation as "Mitomo."

introduction to the text (Introduction 70), and his opinion is echoed by Hirose (126) and Yoshimoto (90-91). More recently, this assertion has been repeated by Honjō (326), Yamabe (239 n. 47), and myself ("General Introduction" 211).

Until now, only Hirose has dealt with this subject in any detail. However, his understanding of Sautrāntika is based heavily on later sources, and at the time of his article, the relationship between Vasubandhu's Sautrāntika positions and the *Yogācārabhūmi* had not been thoroughly explored. Nor does Hirose look at every occurrence of the two terms in the *Abhidharmadīpa*.

In this paper, I examine each use of the terms Dārṣṭāntika and Sautrāntika in the text. Although the results are not conclusive, I think that the words are not, in fact, used interchangeably and that the author of the text, the Dīpakāra, preserves at least some of Vasubandhu's original distinction between Dārṣṭāntika and Sautrāntika.

I have suggested that Vasubandhu uses the term Sautrāntika when he accepts an idea found in the *Yogācārabhūmi* that goes against orthodox Sarvāstivāda. These ideas may or may not have antecedents in the Dārṣṭāntika sources mentioned above (Kritzer, "Sautrāntika"). Vasubandhu uses the term Dārṣṭāntika, on the other hand, to characterize ideas from these sources with which he disagrees.[5]

The Dīpakāra nowhere mentions the *Yogācārabhūmi*, and, like the other commentators on the *Abhidharmakośabhāṣya*, he generally does not criticize it for covertly propounding Yogācāra ideas.[6] But if my assumptions about the meanings of Dārṣṭāntika and Sautrāntika for Vasubandhu are correct, we might at least expect the Dīpakāra to use Sautrāntika only for Vasubandhu's own opinions. As for Dārṣṭāntika, we would expect the Dīpakāra to use it to describe positions that have antecedents in the earlier sources but are rejected by Vasubandhu. Furthermore, the Dīpakāra could also use it in the case of opinions similar to those accepted by Vasubandhu in order to criticize Vasubandhu's sources or teachers rather than to attack Vasubandhu personally.

Of the Dārṣṭāntika positions mentioned in the *Abhidharmadīpa*, two concern perception, one, action and result, and four, the question of the reality of past and future. In the remaining case, the Dīpakāra quotes Vasubandhu's statement approving the Sautrāntika theory that *anuśayas* are seeds of *kleśas* but substitutes Dārṣṭāntika for Sautrāntika.

Of the Sautrāntika positions, one relates the theory of momentariness to the question of culpability in murder. The other three are about the theory of seeds.

In the case of six of the eight positions attributed by the Dīpakāra to

[5] In each case, the *Yogācārabhūmi* contains in different places both Vasubandhu's position and the position that he rejects (Kritzer, *Vasubandhu* xxviii-xxix n. 39).

[6] However, Jaini points out that the Dīpakāra alludes to the notion of *trisvabhāva*, a well-known Yogācāra doctrine (Introduction 128).

Dārṣṭāntika, there is no confusion between the two terms: there is evidence that these positions were actually associated with Dārṣṭāntika. Two of the references to Dārṣṭāntika, however, may indicate some conflation of Sautrāntika and Dārṣṭāntika. On the other hand, all four positions associated with Sautrāntika can actually be traced to Vasubandhu's Sautrāntika opinions.

There is one more problematic attribution in the *Abhidharmadīpa*: in a discussion of mental misconduct, the Dīpakāra states that the Sthitibhāgīyas classify greed, etc., as *karma*, not *kleśa*. Here, the Dīpakāra mistakenly assumes that Vasubandhu agrees with a position that is identified as Dārṣṭāntika in the *Abhidharmakośabhāṣya*. However, despite Jaini's attempt to associate the term Sthitibhāgīya with the Sautrāntika conception of the *saṃtati* (see Section IV), we really do not know what it signifies.

Thus, when the Dīpakāra uses the word Sautrāntika, he is, in fact, referring to ideas that Vasubandhu himself has identified as Sautrāntika, ideas that are also found in the *Yogācārabhūmi*. On the other hand, the Dīpakāra uses the word Dārṣṭāntika more broadly than Vasubandhu does. However, if we set aside Dārṣṭāntika position II.D, which may represent a problem with the text, the Dīpakāra does not use the word Dārṣṭāntika to describe any of the theories that are exclusively attributed to Sautrāntika and not to Dārṣṭāntika, namely *bīja* and *saṃtatipariṇāmaviśeṣa* (see Kritzer, "Sautrāntika" 204-207).

II. Dārṣṭāntika in the Abhidharmadīpa

A. Consciousness sees.[7]

The first position attributed to Dārṣṭāntika occurs in a discussion of cognition in the *Vṛtti* introducing verse 44, where the Dīpakāra states that, if consciousness is said to see, then there will be ten *dharma*s with the nature of *dṛṣṭi*.[8] On the other hand, if it is denied that consciousness sees, the Dārṣṭāntika position will be abandoned.

The question of what sees is discussed as early as the **Pañcavastukavibhāṣāśāstra* (T. 1555: 991b20-c13), but the treatment most frequently referred to is found in the **Vibhāṣā*, in which five opinions are identified. Of these, four are attributed to various schools or teachers and are rejected in favor of the position that it is the two eyes that see *rūpa*.[9] The rejected positions are attributed as follows: 1) according to Dharmatrāta, it is eye-consciousness that sees *rūpa*; 2) according to Ghoṣaka, *prajñā* related to eye-consciousness; 3) according to

[7] *atha vijñānaṃ paśyaty atha na paśyati / yadi paśyati daśadharmā dṛṣṭisvabhāvā bhavanti /atha na paśyati dārṣṭāntikapakṣas tarhy ujjhito bhavati* (*Abhidharmadīpa*: 31.1-3).

[8] Presumably there should only be nine such *dharmas.* According to Mitomo (personal communication), however, no such list of *dharmas* is to be found in the *abhidharma* literature.

[9] For a very complete discussion of this controversy, see Harada 1997: 21-33.

Dārṣṭāntika, the coming together (*sāmagrī*) of certain factors;[10] 4) according to Vātsīputrīya, a single eye. (T. 1545: 61c7-21; partially translated in La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 1: 82 n. 1).[11]

The *Abhidharmakośabhāṣya* (30.11-31.11; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 1: 82-85) contains a long discussion on the question of what sees, but Vasubandhu does not follow the **Vibhāṣā* in mentioning five opinions. Instead, he presents in detail the argument between the Vaibhāṣikas and those who believe that consciousness sees. Saṃghabhadra comments at great length on the argument presented by Vasubandhu but does not attribute the belief that consciousness sees to a particular person or group (T. 1562: 364a23ff). The *Abhidharmakośavyākhyā* (80.17) uses the term *vijñānavādin* here, but simply to designate the person who holds the view that consciousness sees; the name does not refer to the proponents of the idealist Mahāyāna school, for which Yaśomitra always uses the word *yogācāra*.[12] Like Vasubandhu and Saṃghabhadra, Yaśomitra mentions neither Dharmatrāta or Dārṣṭāntika in connection with this opinion. The two most frequently cited Chinese commentators, P'u-kuang and Fa-pao, use the term *vijñānavādin* (Chinese *shih chien chia* 謑清汝) in the same way as Yaśomitra, and they both identify Dharmatrāta as the *vijñānavādin*. P'u-kuang adds that *vijñānavādin* also refers to the Mahāsāṃghikas, etc.,[13] but Fa-pao does not mention any schools (T. 1822: 507b12-508a5).

The Dīpakāra after introducing the topic, lists four alternatives: 1) the eye sees; 2) consciousness sees; 3) *prajñā* sees; 4) *sāmagrī* sees. At this point, the Dīpakāra voices objections to all four positions, but he does not attribute them to anyone. However, as we have seen, he has already attributed the second position to Dārṣṭāntika, thus differing from the attribution in the **Vibhāṣā*. In verse 44, he states his own Vaibhāṣika opinion: the eye sees, but consciousness knows (*Abhidharmadīpa*: 32.1-2; see Jaini, Introduction 75).

Thus, only the Dīpakāra attributes the position that consciousness sees to Dārṣṭāntika, while the tradition of the **Vibhāṣā*, which P'u-kuang and Fa-pao

[10] Katō, relying on the **Pañcavastukavibhāṣāśāstra* (T. 1555: 991b20-c13), shows that these factors are consciousness and the *dharmas* associated with consciousness and that the idea that the *sāmagrī* sees is actually a continuation of the idea that *prajñā* sees: it is not *prajñā* alone but the conglomeration of all the other *caittas* as well, in addition to *cakṣurvijñāna*, that sees *rūpa* (23-24).

[11] The discussion in the earlier translation of the **Vibhāṣā* is arranged somewhat differently. First, the positions of Dharmatrāta and the Vātsīputrīyas are refuted (T. 1546: 50c12-51b23). Then four alternatives are listed (the eye sees, eye-consciousness sees, *prajñā* associated with eye-consciousness sees, the coming together of factors sees) together with objections. The position that the eye sees is accepted, but it is acknowledged that consciousness also must be present (T. 1546: 51b24-29). Here, the four positions are not attributed to any person or group.

[12] Stcherbatsky refers to "an idealist opponent," probably on the basis of Yaśomitra's use of the term *vijñānavādin*, but he gives us no reason to take this characterization seriously (61).

[13] 謑清汝君。澣導燡洴。潛漥燎烅 (T. 1821: 49c1-2).

follow, attributes it to Dharmatrāta.[14] Perhaps an explanation lies in the fact that this Dharmatrāta is closely associated with Dārṣṭāntika (see Lin 316-320, Miyamoto 125-180, Yamada 416-438). Among the various personages of the same name, there is a Dharmatrāta who frequently espouses Dārṣṭāntika-like positions. Miyamoto thinks that the discussion regarding what sees is one of the unusual cases in which Dharmatrāta in the **Vibhāṣā* does not maintain a Dārṣṭāntika position, and he points to the fact that both the **Vibhāṣā* and P'u-kuang (T. 1821: 48c3-8) associate Dharmatrāta with a different position from that of the Dārṣṭāntikas (171-172). On the other hand, Yamada, who distinguishes five different types of Dārṣṭāntika positions in the **Vibhāṣā,* thinks that the position attributed to Dharmatrāta is an example of a Dārṣṭāntika position that resembles Mahāsāṃghika (431). If this is the case (and P'u-kuang's mention of Mahāsāṃghika may support Yamada), then it is possible that the positions attributed respectively to Dharmatrāta and to Dārṣṭāntika are examples of two different types of Dārṣṭāntika positions. Furthermore, Harivarman, who very frequently maintains positions attributed to Dārṣṭāntika in the **Vibhāṣā,* agrees with the notion that consciousness sees. This suggests that this opinion is, in fact, somehow associated with Dārṣṭāntika,[15] even though the **Vibhāṣā* here attributes a different opinion to Dārṣṭāntika.

Vasubandhu, after presenting the disagreement between the Vaibhāṣikas and their opponents, states in the name of Sautrāntika that the whole argument regarding what sees is nonsensical. In fact there is nothing that sees or is seen; consciousness simply arises in dependence on the sense-organ and the object (Kritzer, "Sautrāntika" 333-334). Saṃghabhadra attacks Vasubandhu's statement, but he identifies it with Dārṣṭāntika rather than Sautrāntika (T. 1562: 367b24-368a11; see Cox, "On the Possibility" 38-39).[16] There are several possible explanations for this attribution. One is that Śrīlāta (the "Sthavira" of the **Nyāyānusāra* and a famous Dārṣṭāntika teacher) held the same opinion, and Saṃghabhadra was aware of this fact. Another possibility is that Saṃghabhadra knew that the **Vibhāṣā* attributed the opinion that *sāmagrī* sees to Dārṣṭāntika, and assumed that *sāmagrī* referred there, as in the *Abhidharmakośabhāṣya*, to the coming together of sense-organ, object, and consciousness, not to the conglomeration of consciousness, *prajñā,* and the other *caittas* (see note 9).

[14] 毱多滭洋遥淯澓。栽灌槃爍泩 (T.1545: 61c8-9).

[15] 嚶獻。滽滊壓貾澠淚灂。壓褽貾焠灂。炷獻。夔滊焠灂。潅毾槃汞。滊滊焠灂澠。奠宋氈滓霓灂滊澠 。淵狄褽焠。濼淚毾遥焠灂 (T. 1646: 267a7-9). Although Harivarman uses the word "know" rather than "see," it is clear from the context that he is discussing the same question. See especially T. 1646: 267a22-b1. The *Kokuyaku Issaikyō* translator states that Harivarman takes the position of the "Vijñānavādin" here (Ronjū-bu 3: 132 n. 27).

[16] Surprisingly, Saṃghabhadra does not attribute this statement to the "sūtra master," the term that he frequently uses to describe Vasubandhu when Vasubandhu is deviating from Sarvāstivāda.

As for the Dīpakāra, he devotes the most attention to the idea that the *sāmagrī* sees. Like Saṃghabhadra, he understands *sāmagrī* here as referring to the coming together of sense-organ, object, and consciousness and refutes this position at length (*Abhidharmadīpa*: 31.11-28). At no point in this refutation does the Dīpakāra mention Dārṣṭāntika, Sautrāntika, or the Kośakāra (an expression he uses often when criticizing Vasubandhu's unorthodox positions), but it seems as though his criticisms are directed against Vasubandhuʾs Sautrāntika ideas, which the Dīpakāra equates with the position that *sāmagrī* sees. In the course of his refutation, the Dīpakāra attacks an explanation of causation in terms of *bīja*, which is a further indication that his target is Vasubandhu.

Later, at the end of his comment on *Abhidharmadīpa* verse I.44, the Dīpakāra quotes Vasubandhuʾs statement that the disagreement regarding what sees is meaningless. Here, the Dīpakāra refers to Vasubandhu as the Kośakāra. Then the Dīpakāra, implying that Vasubandhu has defected to Mahāyāna, reproaches him for "not only showing his ignorance of the Abhidharma but also of heading for the precipice of *ayoga-śūnyatā* "(Jaini, Introduction 77).

In summary, the Dīpakāra explicitly identifies Dharmatrātaʾs opinion in the **Vibhāṣā* as a Dārṣṭāntika position. As for the position attributed to Dārṣṭāntika in the **Vibhāṣā* (but not in the *Abhidharmadīpa*), he understands *sāmagrī* as the coming together of all causes and conditions, and he suggests that this position is the one favored by Vasubandhu. In this case, there is no evidence that the Dīpakāra uses the terms Dārṣṭāntika and Sautrāntika interchangeably. In fact, he uses Dārṣṭāntika to describe an opinion that is not accepted by Vasubandhu and that is not identified as Sautrāntika in the *Abhidharmakośabhāṣya.*

B. There is no *pratyakṣa* because the objects of consciousness (and the sense organs) are already in the past at the moment of consciousness.[17]

This statement attributed to Dārṣṭāntika is found in the Dīpakāraʾs discussion of *Abhidharmakośa* II 2, where Vasubandhu says that the *ādhipatya* of the *indriya*s is with regard to the perception of the specific object of each *indriya*. The discussion in the *Abhidharmakośabhāṣya* is very complicated. In verse II 1, Vasubandhu presents the orthodox Vaibhāṣika explanation of the power

[17] *dārṣṭāntikasya hi sarvam apratyakṣam / pañcānāṃ vijñānakāyānām atītaviṣayatvād yadā khalu cakṣūrūpe vidyete tadā vijñānam asat / yadā vijñānaṃ sat cakṣūrūpe tadāsatī vijñānakṣaṇasthityabhāve svārthopalabdhyanupapatteś ca* (*Abhidharmadīpa*: 47.13-482; Jaini, Introduction 79; Katō 313). This is translated by Cox: "For the Dārṣṭāntikas, nothing is directly perceived. This is due to the fact that the five groups of perceptual consciousness have past object-fields; indeed, when the eye and visual material form are found, perceptual consciousness does not exist, and when perceptual consciousness exists, the eye and visual material form do not exist. Further, this is due to the fact that the apprehension of their own object is impossible given the absence of the continuation [of the object] in the moment of perceptual consciousness" ("On the Possibility" 78 n. 56).

(*ādhipatya*) of the various *indriyas.* According to the Vaibhāṣikas, the five material sense faculties have a variety of powers: the beautification of the body, the protection of the body, the production of the corresponding consciousness and the mental *dharmas* associated with it, and their own special activities, namely seeing *rūpa*, etc. (*Abhidharmakośabhāṣya*: 38.4-10; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 1: 102-103). However, Vasubandhu mentions the opinion of "others," according to whom the sense faculties do not have such a wide range of powers (*Abhidharmakośabhāṣya*: 39.3-5; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 1: 107). In the following three verses (*Abhidharmakośa* II 2-4),[18] Vasubandhu departs from his usual procedure of giving the Vaibhāṣika position in the verse, and in II 2, he states that each of the five material sense faculties only has power with regard to its corresponding consciousness (*Abhidharmakośabhāṣya*: 39.6-11; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 1: 107-8).[19]

The Dīpakāra characterizes this as the position of the "Kośakāra, etc.," and stresses that Vasubandhu, who is supposedly giving his own opinion in the group of verses II 2-4, is actually appropriating a Vaibhāṣika position here. The Dīpakāra then mentions the Dārṣṭāntika position that *pratyakṣa* is impossible. There is no implication that Vasubandhu himself is sympathetic to Dārṣṭāntika here; in fact, the juxtaposition of the Kośakāra's view and the Dārṣṭāntika's suggest that they are incompatible.

As is clear from the passage in the *Abhidharmadīpa*, the reason that *pratyakṣa* is impossible for the Dārṣṭāntikas is that they deny the simultaneous existence of cause and effect. In other words, the material sense faculty and object must precede the consciousness that results (Cox, "On the Possibility" 40-41). Katō shows the connection among the passage in the *Abhidharmadīpa*, Harivarman's denial of the possibility of the simultaneous existence of cause and effect (T. 1646: 258c5-6; 276b6-7), and the Sthavira's denial of *sahajātahetu* in the context of cognition (T. 1562: 421b18-22, c16-17). Katō also states that the argument concerning simultaneous cause and effect is not found in *abhidharma* texts before Harivarman (313).

The question remains as to whether Vasubandhu agrees with this Dārṣṭāntika reasoning. Vasubandhu discusses the question of whether *sahabhūhetu* exists on at least two occasions, once in an exposition of the *hetus* (*Abhidharmakośabhāṣya*:

[18] Saṃghabhadra omits these three verses in the **Abhidharmapiṭakaprakaraṇaśāsanaśāstra* (T. 1563), but he includes them in the **Nyāyānusāra* (T, 1562).

[19] The discussion here is confusing. Vasubandhu does not say whose opinion verses II 2–4 represent, but it seems to be the opinion of the "others" whom Vasubandhu mentions as criticizing the Vaibhāṣika position stated in verse II 1. Yaśomitra suggests these others are Sautrāntikas (*Abhidharmakośavyākhyā*: 96.16) while P'u-kuang suggests "Vijñānavādins" (T. 1821: 57b6; see item II.A in this paper). Nishi, the *Kokuyaku Issaikyō* translator, follows P'u-kuang (*Kokuyaku Issaikyō* Bidon-bu 25: 118 n. 50).

84.18-85.6; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 1: 253-255) and once in a definition of *vedanā* in the context of *pratītyasamutpāda* (*Abhidharmakośabhāṣya*: 145.3-146.21; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 2: 101-107). In both cases, P'u-kuang (T. 1821: 117b14, 176b10) and Fa-pao (T. 1822: 560c3, 607c12) attribute the position that *sahabhūhetu* does not exist to the Sautrāntikas, but they do not state that Vasubandhu agrees. In neither case does Yaśomitra attribute the position that *sahabhūhetu* does not exist to a particular school.[20] Finally, in both discussions, Vasubandhu lets the Sarvāstivādins have the last word.[21] This suggests, although it certainly does not prove, that Vasubandhu accepts the existence of *sahabhūhetu*.[22]

Nowhere else have I been able to find the position, asserted, if we can believe the Dīpakāra, by Dārṣṭāntika, that there is no *pratyakṣa*. This is not surprising: according to Potter, "all schools of Indian philosophy take perception as a legitimate *pramāṇa*" (58). When the Dīpakāra attributes this to Dārṣṭāntika, what he is really doing is criticizing the idea that cause and effect can never be simultaneous. This idea is associated with Dārṣṭāntika, through Harivarman and Śrīlāta, while with the exception of P'u-kuang and Fa-pao, none of the commentators characterizes it as Sautrāntika. It seems likely that the Dīpakāra intentionally uses the term Dārṣṭāntika here to refer to figures other than Vasubandhu.

[20] However, the opinion of "others" regarding the temporal relationship between *sparśa* and *vedanā*, mentioned by Vasubandhu in his discussion of *vedanā*, is attributed by Yaśomitra (*Abhidharmakośavyākhyā*: 307.16) and Sthiramati (*Tattvārthaṭ*: tho 74b3) to Śrīlābha or Śrīlāta and by P'u-kuang to the Sthavira, i.e., Śrīlāta (T. 1821: 176c10-11).

[21] *eṣām api nāmānye 'pi sabhāgahetutvādayo bhavantīti siddhaḥ sahabhūhetuḥ* (*Abhidharmakośabhāṣya*: 85.6; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 1: 255). *āyuruṣmaṇoḥ sāhabhāvye saṃspṛṣṭavacanāt siddhaḥ kṣaṇaniyamaḥ / yac cāpi sūtre uktaṃ trayāṇāṃ saṃnipātaḥ sparśaḥ iti / tat kathaṃ vijñānaṃ cāsti na ca trayāṇāṃ saṃnipāto na ca sparśa iti / tasmād avaśyaṃ sarvatra vijñāne sparśaḥ sparśasahajā ca vedanaiṣṭavyā / alam ati prasaṅginyā kathayā / prakṛtam evānukramyatām* (*Abhidharmakośabhāṣya*: 146.18-21; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 2: 107; see also *Abhidharmakośavyākhyā*, in which Yaśomitra indicates that this passage represents Vasubandhu's opinion [309.31]).

[22] In his discussion of the controversy on the reality of *sahabhūhetu* in Chapter Two of the *Abhidharmakośabhāṣya*, Dhammajoti assumes that the argument against it is that of Sautrāntika, probably on the basis of the Chinese commentaries (9-10). However, he notes that Yogācāra "finds it an indispensable doctrinal category in the their theory of *bīja*." He refers to a discussion in the *Mahāyānasaṃgraha*, as well as to a passage in the *Yogācārabhūmi*, which includes *sahabhūhetu* as one of five *hetus* (Dhammajoti 22 n. 5). The *Yogācārabhūmi* equates *sahabhūhetu* with *parigrahahetu* (*Yogācārabhūmi*: 111.9-11; *Yogācārabhūmiṭ*: dzi 67a5-7; T. 1579: 302b1-2), one of the ten *hetus* of the Yogācara list. This passage is quoted verbatim in the *Hsien-yang sheng chiao lun* (T. 1602: 572a7-9), which elsewhere states that all of the six *hetus* (i.e., the six on the Sarvāstivāda list), including *sahabhūhetu*, are "inappropriate," except for *vipākahetu* (T. 1602: 570a12-23).

C. There is no *vipāka* besides *sukhā vedanā*; there is no *karma* besides volition.[23]

Before mentioning this Dārṣṭāntika opinion, the Dīpakāra asks rhetorically if *vipāka* consists only of *vedanā* and answers that, although *vedanā* is predominant, it is accompanied by the other four *skandhas*. After presenting the Dārṣṭāntika opinion, the Dīpakāra goes on to say that, for the Ābhidhārmikas, the five *skandhas* are both *vipākahetu* and *vipāka*.

This argument is found in the **Vibhāṣā*, where the Dārṣṭāntika and Vaibhāṣika opinions are essentially the same as they are portrayed in the *Abhidharmadīpa*. In the *Vibhāṣā*, however, the order of the statement attributed to Dārṣṭāntika is reversed: there is no *vipākahetu* except for *cetanā*; there is no *vipākaphala* except for *vedanā*.[24]

Concerning *vedanā,* Vasubandhu here does not attribute to any particular group the idea that *vipāka* consists only of *vedanā*, and he agrees with Sarvāstivāda, saying that it is not only *vedanā* that is *vipāka*, but also its accompaniments.[25] Yaśomitra explains that "accompaniments" refers to the sense faculties, objects, and the *āśraya*, i.e., *nāmarūpa*, which is tantamount to the five *skandhas*.[26]

Concerning *cetanā*, the thrust of Vasubandhu's Sautrāntika argument regarding *vijñapti* in the *Abhidharmakośabhāṣya* (195.15-19; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 3: 12) is that karma is essentially *cetanā* (Katō 77). In the passage mentioned above, an identical position is attributed to Dārṣṭāntika in the **Vibhāṣā*: *vipākahetu* is nothing other than karma. On another occasion in the **Vibhāṣā*, the statement that physical, vocal, and mental karma are all *cetanā* is attributed to Dārṣṭāntika.[27] However, this idea is also implied in the *Yogācārabhūmi* (Kritzer, *Vasubandhu* 184-185), and Vasubandhu agrees with it. Therefore, I believe, he calls it Sautrāntika rather than Dārṣṭāntika.

[23] *dārṣṭāntikānāṃ tu sukhaiva vedanā vipākaḥ cetanaiva ca karma* (*Abhidharmadīpa*: 139.9-10).

[24] 氖汞氈罢镱。焜诋狱溧。婴汞淚滇湄　。炘毯滉滹遮　澶㊣淚。铯毯忿澤　滆辮氈罢镱。　滠辮氈罢汨。裁瘦犊檠。毯滉烈澤　氈罢镱流氈罢汨桂灕涸疴 (T. 1545: 96a24-27; see also T. 1546: 79c22-26). Mizuno ("Hiyushi" 292-293) refers to two passages in the **Tattvasiddhiśāstra* that he thinks express ideas similar to those of the Dārṣṭāntikas in the **Vibhāṣā*: 婴獻。滹滊酋爆烯澓煫。汞淚還溧滠黦。炘獻。氾滊煫爨滠毯溍潩。滠滹狄煫澓烅毯淬 (T. 1646: 298a24-26); 炘獻。滹涟漓潔沖還滹溙。潅毾檠汞。　溙辮滆辮澱渡酋 (T. 1646: 296b1-3). The second of these passages actually goes even further and reduces *cetanā* to *citta*. Katō points out that the idea that there are no *caittas* but only *citta* is also attributed by the **Vibhāṣā* to the Dārṣṭāntikas and Buddhadeva. Katō stresses the contrast with Śrīlāta, who accepts an abbreviated list of *caittas* (199; 222 n. 4).

[25] *na caiṣāṃ vedanaiva phalam / kiṃ tarhi / sasaṃbhārā* (*Abhidharmakośabhāṣya*: 228.11-12; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 3: 109-110).

[26] *saṃbhriyate utpādyate'neneti saṃbhāraḥ. indriyaviṣayāśrayalakṣaṇaḥ* (*Abhidharmakośavyākhyā*: 390.15). Funahashi (260 n. 7) points out that Sthiramati omits *āśraya* in his comment (*Tattvārthaṭ*: tho 173b5).

[27] 葜瘦犊檠滠。澱渴氅酋沖滹氈滆 (T. 1545: 587a7-8; see Katō 71).

Here, the Dīpakāra is primarily concerned with *vedanā*: it is the Dārṣṭāntika position on *vedanā* with which he is arguing. He is not criticizing Vasubandhu's understanding of karma as volition, and so his characterization of the two-part statement as Dārṣṭāntika does not reflect a confusion between Sautrāntika and Dārṣṭāntika. He is merely quoting, albeit in reversed order, a statement from the *Vibhāṣa* that attributes both positions, on *vedanā* and *cetanā*, to Dārṣṭāntika.

D. The Kośakāra says that the Dārṣṭāntika theory that *anuśaya*s are the seeds of *kleśa*s is good.[28]

The original passage from which the Dīpakāra quotes mentions Sautrāntika, not Dārṣṭāntika.[29] Honjō adduces this passage in the *Abhidharmadīpa* as evidence that the Dīpakāra, like other Indian authors besides Vasubandhu, makes no distinction between the terms Sautrāntika and Dārṣṭāntika (325-326). Before I comment on Honjō's conclusion, a summary of the available related materials may be useful.

The **Vibhāṣā* attributes to the Vibhajyavādins the theory that *anuśayas* are the seeds of the active *kleśas* (*paryavasthāna*). Unlike Vasubandhu, who considers them to be neither associated (*cittasaṃprayukta*) nor disassociated (*cittaviprayukta*) with consciousness, the Vibhajyavādins say that *anuśayas* are disassociated, while active *kleśas* are associated.[30]

The *Vibhāṣā* does not attribute to the Dārṣṭāntikas a statement defining *anuśaya* as *bīja*. However, Mizuno cites two separate passages that he says mention Dārṣṭāntika with reference to this subject. According to him, one of these shows that Dārṣṭāntika believed that *anuśayas* are latent,[31] while the other uses the phrase, "seeds of *kleśa*s" to refer to *kleśa*s in latent form ("Shinshiki ron" 325, 327). The second passage, in fact, does not mention Dārṣṭāntika or any other

[28] *evaṃ tu sādhu yathā dārṣṭāntikānām iti kośakāraḥ / kathaṃ ca dārṣṭāntikānām / kāmarāgasyānuśayaḥ kāmarāgānuśayaḥ* (*Abhidharmadīpa*: 222.3-4).

[29] *evaṃ tu sādhu yathā sautrāntikānām / kathaṃ ca sautrāntikānām / kāmarāgasyānuśayaḥ kāmarāgānuśaya iti* (*Abhidharmakośabhāṣya*: 278.17-18; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 4: 6).

[30] 熾燊　槩藝瀙　爓潬咀漓滃.　爓滒潬潔溙臾澐猏.　淣咀滒潔曛溙澐猏.　奴　爓濬 (T. 1545: 313a1-3; see also T. 1546: 236a3-5). Interestingly, according to the commentary on the *Kathāvatthu*, the Mahāsaṃghikas and the Sammitīyas say that *anuśayas* are *cittavippayutta* (Jaini, "The Sautrāntika Theory" 241).

[31] 毯煙舥潬。　爓臾氾潅汎　澈。爆臾氾澐猏燡舥　澈活。烖瘦犉槩烈溇潬瀙。潬　爓氾潅汎　澈槩氾潬沟灚流繚　燡爆猏　澈。潬潅汎淚烖滒沟灚。潬氾澐猏燡舥　澈活槩。奠猏爚獫狷獫氈瀰滒　澈。澐猏熇　臾澐　淚爭烖滒潔 (T. 1545: 110a22-27). The meaning of this passage is unclear to me. Ichimura summarizes it: "(1) If contaminants related (sic) to supporting objects, then pure factors could be objects of the growth of contaminants, and (2) if contaminants grow with regard to their connected factors, these factors will *always* grow, since connected factors never become dissociated" (528). See also T. 1546, where the same opinion is attributed to Dharmatrāta: 灌槩烋簌　潭鷁溇烖潬.　淣淜　臾澐猏淜.　爆臾汎淜.　烈溇潬.　潬溇汎淜澐猏淜繚　燡.　潬溇澐猏淜.　氈瀰滒港淜繚臾噲溙溍獦澐猏滒.　氈潬澻淚 (T. 1546: 89a22-25).

group: it is simply an explanation of *sūtra.*[32]

Harivarman also says that *anuśayas* are latent *kleśas* but states that they are *cittasaṃprayukta* and does not use the term *bīja.*[33] In an extensive discussion, Fukuda traces the development of the theory of *anuśaya* from Harivarman to Śrīlāta to Vasubandhu. Yamabe, on the other hand, thinks that Fukuda may overstate the similarity between Harivarmanʾs concept of *anuśaya* and Vasubandhu's identification of *anuśaya* and *bīja*. Yamabe concludes: "Perhaps Dārṣṭāntikas were not completely ignorant of the theory of latent *anuśaya*, but this point is not at all certain at this stage" (234).

Saṃghabhadra attributes the explanation of *anuśaya* as *bīja* to the sūtra-master, i.e., Vasubandhu (T. 1562: 596c24), but he does not mention either Sautrāntika or Dārṣṭāntika. On several occasions in his discussion, Saṃghabhadra mentions the Sthavira, who, it seems, has ideas about *anuśayas* that are very similar to Vasubandhu's.[34]

Yaśomitra does not comment on or quote the phrase *evaṃ tu sādhu yathā sautrāntikāṇām,* but earlier in his discussion he states that the Sautrāntika opinion is that *anuśayas* are *bījas*.[35] Sthiramati uses the word Sautrāntika in both his quotation of and comment on the phrase (*Tattvārtha*: tho 232a2-3), as does Pūrṇavardhana (*Lakṣaṇānusāriṇī*: ñu 111a4-5). Similarly, the Chinese commentators Pʾu-kuang (T. 1821: 292b20-28) and Fa-pao (T. 1822: 688a-29) mention Sautrāntika in both their quotation and discussion of Vasubandhuʾs statement.

To summarize, the idea that *anuśayas* are the seeds of *kleśas* cannot be clearly linked to Dārṣṭāntika in the *Vibhāṣā* or the *Tattvasiddhi*. Nor, except for the *Abhidharmadīpa*, do any of the commentaries on the *Abhidharmakośabhāṣya* attribute it to Dārṣṭāntika. This would seem to support the assertion mentioned above that the Dīpakāra uses Dārṣṭāntika and Sautrāntika interchangeably, an assertion that Honjō supports specifically by referring to the Dīpakāraʾs substitution of Dārṣṭāntika here (326).

However, the Dīpakāra's use of the term Dārṣṭāntika here is problematic because it occurs in his quotation of Vasbandhuʾs statement, not in his discussion. As I see it, there are three possible explanations. The first is that the Dīpakāra intentionally altered Vasubandhuʾs text. But if the Dīpakāra in fact made no distinction between Sautrāntika and Dārṣṭāntika, it is difficult to understand why he would change Vasubandhuʾs words when quoting them. Jaini has noted the large number of passages in the *Abhidharmadīpa* that are directly borrowed from the *Abhidharmakośabhāṣya*, and he gives the impression that they are generally

[32] 裁淀尊．焙穫焙汎　滊舣漶沖漯濫漫．毽煦猎酋。柩煦猎酋毚漓滃淚濫漫君獫君煳君鱢 (T. 1545: 244b22-25; see also T. 1546: 189c27-29, T. 1547: 425b26-27).

[33] **Tattvasiddhiśāstra:* 淚臾獐淆滊豌溧澴獐 (T. 1646: 258c7-8).

[34] In particular, see T. 1562: 597a29-b2, 597b27-c14.

[35] *sautrāṃtika-nāyena bījam* (*Abhidharmakośavyākhyā*: 442.29).

faithfully reproduced. He mentions that the passage under discussion "may specially be noted as it is identical with its corresponding *Bhashya*" (Introduction 5). In fact, if we set aside the substitution of Dārṣṭāntika for Sautrāntika, *Abhidharmadīpa* 222.3-223.5 otherwise corresponds almost word for word with *Abhidharmakośabhāṣya* 278.17-279.4, except for the omission of one short sentence.[36] Thus, it does not seem to be the Dīpakāraʾs practice to change Vasubandhu's words, and there seems to be no reason for him to do so here.

The second possibility is that the Dīpakāra was quoting accurately from an inaccurate manuscript of the *Abhidharmakośabhāṣya*. But as we have seen, every other extant version of, or quotation from, the *Abhidharmakośabhāṣya* reads Sautrāntika, so this seems unlikely.

The final possibility is that the text of the *Abhidharmadīpa* itself is corrupt. With the exception of a few fragments discovered in Turfan (Willemen, Dessein, and Cox 250), the manuscript on which Jaini based his edition is the only version available, and so there is no way to confirm its readings. Jaini remarks that the manuscript is generally correct grammatically (Introduction 135), and it seems as though most of the quotations are fairly accurate. However, this manuscript is fairly late, and since a general tendency to conflate Dārṣṭāntika and Sautrāntika seems to have developed over time, it is possible that the scribe, who may have been distracted at the time of writing this particular line, absentmindedly substituted the term here. Of course, this is speculation that cannot be supported unless a new manuscript comes to light.

E. For Vibhajyavāda and Dārṣṭāntika, a portion, namely the present time, exists.[37]

The *Abhidharmadīpa* is the only text that attributes precisely this position to Vibhajyavāda and Dārṣṭāntika. However, several other sources mention the idea that only a portion of the three times exists.

According to Vasubandhu, the name Vibhajyavāda refers to those who distinguish between that which exists, namely the present time and past karma that has not yielded its result, and that which does not exist, namely the future

[36] This omission is noted by Jaini (*Abhidharmadīpa*: 223 n. 1). However, it seems as though Jaini has inadvertently omitted another phrase: in the last line of page 222, Jaini reads *... kleśotpādakaśaktiḥ yathā cāṅkurādīnāṃ ...* The *Abhidharmakośabhāṣya*, reads: *... kleśotpādakaśaktiḥ yathānubhavajñānajā smṛtyutpādana śaktir yathā cāṅkurādīnāṃ ...* (278.21.). Although I have no access to the manuscript, I believe that an inspection would reveal the inclusion of the phrase *yathānubhavajñānajā smṛtyutpādana śaktir*. Jaini also fails to indicate the beginning of line 3 of folio 104a of the manuscript.

[37] *vibhajyavādinas tu dārṣṭāntikasya ca pradeśo vartamānādhvasaṃjñakaḥ* (*Abhidharmadīpa*: 257.4-5).

time and past karma that has already yielded its result.[38] Vasubandhu does not mention Dārṣṭāntika here. Saṃghabhadra likewise attributes essentially the same position to Vibhajyavāda without mentioning Dārṣṭāntika.[39] Harivarman (258c10-11) agrees with the *Kathāvatthu* commentary (Aung and Rhys Davids 101) in attributing this position to the Kāśyapīyas. It must be noted that the *Abhidharmadīpa*, unlike these other sources, does not mention unretributed past *karma*.

The **Vibhāṣā*, which not infrequently attributes identical opinions to Vibhajyavāda and Dārṣṭāntika, does not ascribe the position that a portion exists to either school. However, it contains at least one passage that suggests that the Dārṣṭāntikas deny the reality of past and future. They are quoted as saying that time can be divided into two sets of two: already arisen and not yet arisen; already extinguished and not yet extinguished; therefore, there is no moment of arising and no moment of extinction.[40] This implies that the past, to which the moment of arising belongs, and the future, to which the moment of extinction belongs, do not exist (*Kokuyaku Issaikyō* bidon-bu 8: 95 n. 64; Ichimura 531).

Elsewhere in the **Vibhāṣā*, the names Vibhajyavāda and Dārṣṭāntika are associated with a position related to the nature of past, present, and future.[41] The main discussion of the three times[42] begins with a presentation of the idea, attributed to these two groups, that time is permanent while the *saṃskāras* are impermanent: the *saṃskāras* move from one time to another, like fruit being moved from one container to another or people moving from one hut to another.[43] The **Vibhāṣā* objects, saying that time and the *saṃskāras* are the same, i.e., the future time is none other than the future *saṃskāras*, etc. (According to Miyashita, this statement is intended as a proof of the reality of the three times: unlike fruit or people, the *saṃskāras* do not come and go anywhere.) Therefore, the way to distinguish among the times is in terms of activity in accordance with Vasumitra's explanation of *sarvāstivāda* (12).

[38] *ye tu kecid asti yat pratyutpannam adattaphalaṃ cātītaṃ karma kiṃcin nāsti yad dattaphalam atītam anāgataṃ ceti vibhajya vadanti te vibhajyavādinaḥ* (*Abhidharmakośabhāṣya*: 296.4-6; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 4: 52).

[39] 熾燊　槃爝濛忣泣. 流沢迶避爌嚪汨酋 (T. 1562: 630c10-11).

[40] 毯煋忣潬. 繚澺澔滓流澺燚滓哉瘦犉槃. 烈濛滓熾還忣烚漓. 氈槃狷澔. 烚槃爌澔. 煋忣烚漓. 氈槃狷燚. 烚槃爌燚 (T. 1545: 141b2-5).

[41] In the older translation (T. 1546: 293c18-26), however, there is no mention of Vibhajyavāda.

[42] T. 1545: 393a9-396b23; La Vallée Poussin, "Documents" 8-25.

[43] 煋忣洗燡. 毸沢迶爌牄泣沍燡. 嬰釆淚淔湄　. 炕鴦滬潼遮　澺忉淚. 毸毯忣潬. 避嚪潔氈. 哉槃熾燊　滄. 烈淔湟. 避　湟澄潔　繚澄. 潔潔避滓哉湅孌汨. 欶湄湅湄瘟炙烈湅. 爆哉潭澺欶湄嚏湄瘟炙烈嚏. 豫潔爆溯. 欶爌牄避炙泣沍避. 欶泣沍避炙沢迶避. 鴦滬烈氅　避嚪潔　繚浮燊. 毸避澥潔潔澥湟避. 淚潛漓疴淔哉湟. 避爆釆燡. 毸湄 渴潅　豫潔 (T. 1545: 393a9-17; see 700a25-b2 for a very similar passage). Kimura (290) notes a resemblance between this position and a position refuted in the *Kathāvatthu*: *addhā parinipphanno ti* (511; Aung and Rhys Davids 295). As Kimura points out, Aung and Rhys Davids suggest that this might be an Andhaka position (295 n. 6).

It is fairly clear that the Dārṣṭāntika in the **Vibhāṣā*, Harivarman (T. 1646: 255c8-256a17), the Sthavira in the *Nyāyānusāra* (Katō 288-293), and Vasubandhu (*Abhidharmakośabhāṣya*: 295.1-301.16; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 4: 49-65; Stcherbatsky: 76-91) all agree that past and future do not exist. However, as Katō points out, Vasubandhu and the Sthavira give different reasons for their positions (1989: 295).

As for the *Abhidharmadīpa*, its characterization of the position that only the present exists would apply to all of the versions of that position expressed in the texts referred to above. Since the *Abhidharmadīpa* does not mention Vasubandhu's specific arguments here (see Kritzer, *Vasubandhu* 294-335 for examples), the Dīpakāra's use of the term Dārṣṭāntika does not seem to be a direct criticism of Vasubandhu. In this passage, four broad opinions are listed regarding the reality of the three times, and each is matched with its proponents: Sarvāstivāda maintains that all three times are real; the Vibhajyavādins and Dārṣṭāntikas only accept the present; the Ayogaśūnyatāvādins of Vaitulika (i.e., the Mādhyamikas and the Mahāyāna Yogācāras),[44] deny the real existence of anything; the Avyākṛtavastuvādins of Paudgalika, presumably in addition to accepting past and future, also assert that there is a real *pudgala*.[45] In the context of such a stereotyped scheme, the term Dārṣṭāntika may well indicate the Dārṣṭāntika of the **Vibhāṣā*, together with later teachers such as Harivarman and Śrīlāta who rejected Sarvāstivāda. As for Vasubandhu, the Dīpakāra elsewhere accuses him of approaching *ayogaśūnyatā*.[46] Therefore, the Dīpakāra may be implying here that Vasubandhu's Sautrāntika arguments against the reality of past and future place him among the Ayogaśūnyatāvādins, even further beyond the pale than the Dārṣṭāntikas.

F. The misguided view of the Dārṣṭāntika that only the present time exists is equated with that of the materialist Lokāyatika.[47]

See item **II.E.**

G. According to the Dārṣṭāntika, the metaphorical notion of an [actually] non-existent agent is attributed to the powers of the

[44] See Jaini, Introduction 123-124.

[45] *tatra sarvāstivādasyādhvatrayam asti sadhruvatrayam* [corrected from *sa dhruvatrayam*; see Nasu 96 n. 17] *iti / vibhajyavādinas tu dārṣṭāntikasya ca pradeśo vartamānādhvasaṃjñakaḥ / vaitulikasyāyogaśūnyatāvādinaḥ* [corrected from *vaitulikasya ayogaśūnyatāvādinaḥ*; see Nasu 96 n. 18] *sarvam nāstīti / paudgalikasyāpi avyākṛtavastuvādinaḥ pudgalo 'pi dravyato 'stīti* (*Abhidharmadīpa*: 257.4-258.2).

[46] *abhidharmasaṃmohāṅkasthānenātmāpy aṅkito bhavaty ayogaśūnyatāprapātābhimukhyatvaṃ pradarśitam iti* (*Abhidharmadīpa*: 33.9-10). The context is the Dīpakāra's refutation of Vasubandhu's own opinion regarding the question of what sees (item II.A, above).

[47] *tad anye vādino dārṣṭāntikavaitulikapaudgalikāḥ na yuktyāgamābhidhāyinaḥ tarkābhimāninas te / mithyāvāditvād ete lokāyatikavaināśikanagnāṭapakṣe prakṣeptavyāḥ* (*Abhidharmadīpa*: 258.6-259.1).

cause.[48]

This passage, like items **II.E** and **II.F**, is found in the discussion of the three times. According to the Dīpakāra, an agent, i.e., a *dharma*, enters into the various states of being.[49] Thus, the same *dharma* exists in past, present, and future (Jaini, Introduction 122). For the Dārṣṭāntika, there is no enduring agent since *dharmas* have only a momentary existence, but due to causes, *dharmas* will arise and perish.

This statement is not attributed to the Dārṣṭāntikas by the **Vibhāṣā*. However, we can infer from the **Vibhāṣā*'s argument that the opponent of *sarvāstivāda* has a similar opinion: those who reject the reality of past and future do not deny that causes have their results, even though either the cause or the result necessarily belongs to a time other than the present.[50] In other words, a cause that is nonexistent because it is in the past can have a real result in the present.

Similar reasoning can be found in the denial of past and future in the **Tattvasiddhi*, which confirms the efficacy of the past, although no longer existent, in producing results in the present. In the third of his ten arguments, Harivarman states that things without a cause cannot exist, and therefore past *dharmas* cannot exist.[51] The proponent of *sarvāstivāda* answers that if past *dharmas* do not exist, then there can be no results; for example, rice could not arise from rice.[52] Furthermore, we know that past karma produces result in the future.[53] To this, Harivarman responds that a cause only yields its result after it has perished, as in the case of a seed, which perishes before the sprout appears.[54] Similarly, past *karma*, even though it no longer exists, produces real results.[55]

The same idea is also found in Harivarman's refutation of the Kāśyapīya position that a part of the past, namely karma that has not been retributed (see item **II.E**), exists. According to Harivarman, anything past is, by definition, gone.

[48] *dārṣṭāntikaḥ khalu brūte kāraṇaśaktiṣu nirātmakajanikartrupacāraḥ pravartate* (*Abhidharmadīpa*: 274.26-27).

[49] *tadyathā asti vipariṇamate vardhate kṣīyate vinaśyatīti sati mukhyasattāviṣṭe kartari ete pañca bhāvavikārā bhavanti* (*Abhidharmadīpa*: 273.16-17).

[50] 藝猏涸剔猛繚沃浢爐牄　槩。潼舥氈墨穫湛湩澼滓。烈潅烯汩齖淆湛汞澼。沃浢黵爐牄黵湩湛黵。潼淆湛沃浢猏濛舥沃浢。潼淆湛爐牄猏濛舥爐牄。潼淆湛湩湛猏濛氈墨穫汩炯滓（T. 1545: 393a25-29; La Vallée Poussin, "Documents" 9).

[51] 煙逞潼繚穫淜舥。濞漊臾濱。沃浢燡繚穫汞舥。濞淚臾濱（T. 1646: 255a21-22; for the entire discussion of the three times in the **Tattvasiddhi*, see Katsura 40-41).

[52] 藝湩淯姎灘澹灘。毾潛滅淚。哉姎瓢澹瓢。濞淚猏舥沃浢。潼繚沃浢汩奠繚穫（T. 1646: 255b17-19).

[53] 藝藻沃浢酋舥爐牄汩。濞爆瀆淯。藝㊀漱　藻浢牄漾酋。藝㊀滔濛。潼繚沃浢潅濆溏酋。濞瀎濆臾犕漾猝烚（T. 1646: 255b2-25).

[54] 藝栗淆灘澹灘槩。穫暺汩濆穫汎狷鱟。哉漓暺沿濆穫狷鱟。㊀爆濛濞淒澹淚濞淒澹（T. 1646: 255c12-14).

[55] 酋　爆溯。㊀藻濞酋痣鱟淜焠暺汩濆穫。臾淆炕藻哉漯湛潅。溏酋爆溯。毾湄澱瀨酋濞酋痣鱟汩爲臾淞（T. 1646: 255c24-26).

But even though past karma is no longer existent, it acts as a cause for a result that arises later, namely in the present.[56]

The Sthavira, too, explains that the past does not really exist, despite the efficacy of past karma in producing real results. However, unlike the opponent of Sarvāstivāda in the **Vibhāṣā* and Harivarman, he mentions a mechanism, *anudhātu*, by which causation can be maintained.[57] Katō notes the similarity between the Sthavira's theory of *anudhātu* and Vasubandhu's theory of *saṃtati-pariṇāmaviśeṣa* and *bīja* (251-260).

As for Vasubandhu, what he says about the arising of real results from past *karma* is not much different from any of the other non-Sarvāstivādin sources: past *karma* is nothing more than the potential to yield result that is deposited in the *saṃtati*; if it were something that actually existed, it would be present, not past.[58] If we compare this passage with the passage in the *Abhidharmadīpa*, the words *sāmarthya* in the *Abhidharmakośabhāṣya* and *śakti* in the *Abhidharmadīpa*, both meaning "power," might seem strikingly similar. In fact, in a different context, the *Abhidharmakośavyākhyā* gives both words as synonyms of *bīja*.[59] However, both Harivarman and the Sthavira also refer to the power of *karma*. Thus, there does not really seem to be an especially close connection between the statement attributed by the Dīpakāra to Dārṣṭāntika and Vasubandhu's characteristically Sautrāntika ideas. Rather, this statement should be equally acceptable to both Dārṣṭāntika and Vasubandhu, and there seems to be no reason to insist that the Dīpakāra is specifically attacking Vasubandhu here.

H. The past is not completely nonexistent: it exists provisionally.[60]

This statement, which the Dīpakāra attributes to the Dārṣṭāntikas, closely resembles what Vasubandhu says in the *Abhidharmakośabhāṣya*: "We too say that the past and future exist. The past is what has existed previously, while the future is that which will exist when the cause (for its production) is present. It is said that it (i.e., the past and future) exists in this way, not in a substantial way."[61]

[56] 槃涕。汲鵕鞞烚滶濛。爌澠燭酋沃浢澼舕。　沃浢嫽。炕獻。湄酋潼淲奠沃浢。沃浢潼臾淲湨奠毚澄。淲槃沃浢鼜爆。奠毚淲狷。煋淲湨酋暪燭滇镽猄縻。燭湣淆滇澹。

[57] 剔沃浢酋爆宋濛舕。舕镽汎淚舕　汐淚。爌舕焠溃剔澶畐淚。剔鼜剋汨爌激剋淚。溍滇營焠淪鼜剋淚。濱浢牄澼夔狄舕　(T. 1562: 627b20-22; La Vallée Poussin, "Documents" 66).

[58] *tatra punas tadāhitaṃ tasyāṃ saṃtatau phaladānasāmarthyaṃ saṃdhāya uktaṃ / anyathā hi svena bhāvena vidyamānam atītaṃ na sidhyet* (*Abhidharmakośabhāṣya*: 299.10-11; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 4: 59).

[59] *bījataḥ śaktitaḥ sāmarthyata ity arthaḥ* (*Abhidharmakośavyākhyā*: 125.5-6). I am indebted to Fukuda Takumi for both the observation and this reference.

[60] *atra pratyavatiṣṭhante dārṣṭāntikāḥ na brūmaḥ sarvathā 'tītaṃ na vidyate / kiṃ tarhi / dravyātmanā na vidyate prajñaptyātmanā tu sad iti* (*Abhidharmadīpa*: 278.6-7).

[61] *vayam api brūmo 'sty atītānāgatam iti / atītaṃ tu yad bhūtapūrvam / anāgataṃ yat sati hetau bhaviṣyati*

A case can be made here for the Dīpakāra's freely substituting "Dārṣṭāntika" for "Sautrāntika." The wording of the statement attributed by the Dīpakāra to Dārṣṭāntika and that of Vasubandhu's statement are very close. Nor can we find a corresponding statement made by any of the usual sources for Dārṣṭāntika opinions, namely the Dārṣṭāntika in the **Vibhāṣā*, Harivarman in the **Tattvasiddhi*, or the Sthavira in the *Nyāyānusāra*. However, the statements are not identical: Vasubandhu's seems more doctrinally developed in that it is related to the formulation that a *dharma* exists after previously not existing and ceases to exist after having existed. This is a concept that is found in the *Yogācārabhūmi* but is nowhere attributed to Dārṣṭāntika (Kritzer, *Sautrāntika* 336-338).

The **Vibhāṣā* does not record a Dārṣṭāntika statement that past and future are provisional. However, it indicates that Dārṣṭāntika frequently considers as provisional *dharmas* accepted as ultimately real by the Sarvāstivādins.

Harivarman seems to go one step further than Vasubandhu. After he concludes that *dharmas* in general exist conventionally but not ultimately, the question is asked whether the same thing can be said of past and future. Harivarman then denies the existence of past and future even according to conventional truth,[62] and he says that when the Buddha refers to past and future, it is *upāya* and not to be taken as ultimate truth.[63] Here, Harivarman sounds more like a Mādhyamika than like a Dārṣṭāntika.

Saṃghabhadra, in the introduction to his discussion of Vasubandhu's treatment of the three times, attributes the belief in a provisional past and future to "some" (T. 1562: 624c6-625a9; La Vallée Poussin, "Documents" 47-49), mentioning neither Dārṣṭāntika nor the Sthavira here. Later, he identifies Vasubandhu's statement, quoted above, as the opinion of the sūtra-master (*ching chu* 㮈澍) and attacks Vasubandhu personally and at considerable length (T. 1562: 626b20-627a10; La Vallée Poussin, "Documents" 60-63).

However, there remains the possibility that the Dīpakāra thinks that Vasubandhu, when he says that past and future exist provisionally, is relying on an older tradition, one that was indeed associated with Dārṣṭāntika. The whole point of the argument for *sarvāstivāda* is that *dharmas* of the three times are all real and not provisional (see Cox, *Disputed Dharmas* 137-141). For example, one of the arguments given by the **Vibhāṣā* in support of the reality of past and future is as follows: if the past and future were not real, then the present also would not

/ evaṃ ca kṛtvā 'stīty ucyate na tu punar dravyataḥ (*Abhidharmakośabhāṣya*: 299.1-2; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 4: 58).

[62] 嬰獻。潼粍澼灺舥檠。洟浪粍澼灺淚。潦汎浢爌膾毯舥毯嫽。炕獻。嫽斃 (T. 1646: 255a18-20; see Katsura 44).

[63] 藝栗淆滜瀆淯檠。粍湄濈浭酋。湄酋嚪汨澱毽狷鰲。煋淯浪滒懘淚潦舥汩。氾 ⊕ 燡鑾潼舥嫽沖營燒潦。毯涮溏燮酋毽汎淚。夋濡氈活。烖粍毽汎潦舥漥濟。浢膾爆溯。氈汦浢氅檠。滜營燒氈。臾烖瀆氈熆烅 (T. 1646: 255c19-23).

exist because it is provisionally established with relation to past and future.[64] This passage suggests that the opponents of Sarvāstivāda at the time of the **Vibhāṣā* argued that past and future are not real because they are provisionally established with relation to the present.[65] Although this passage does not mention Dārṣṭāntika by name, it is quite possible that the position to which it is reacting is a Dārṣṭāntika one.

In any case, the structure of the Dīpakāra's argument suggests that he is not necessarily associating the statement he identifies as Dārṣṭāntika directly with Vasubandhu. In verse 319, the Dīpakāra refutes the Dārṣṭāntika statement. In verse 320 and its commentary, he reproduces verse V 27a from the *Abhidharmakośabhāṣya*, mentioning the Kośakāra by name, and criticizes Vasubandhu's questioning of the Sarvāstivādin idea of *kāritra*. The "Dārṣṭāntikas" mentioned by the Dīpakāra in verse 320 may refer to Vasubandhu's predecessors, and this may not be a veiled attack on Vasubandhu, himself.

III. Sautrāntika in the Abhidharmadīpa

A. The question is raised as to how someone can be said to be a murderer if all *saṃskāras* (including the victim's *skandhas*) are automatically destroyed at every moment. The Sautrāntika explanation is that it is like the case of a lamp's being blown out or a bell's being silenced. (The murderer stops the victim's breath from continuing, and this implies preventing the future replication of the victim's *skandhas*.)[66]

The exchange regarding the apparent contradiction between the doctrine of momentariness and the possibility of murder is found as early as the **Vibhāṣā*, where the question is phrased somewhat differently: "The killing of which *skandhas* is given the name 'murder'? (The *skandhas*) of the past? Of the future? Of the present?" The answer is that when one destroys the conditions for the arising of the future *skandhas* of another person, the sin of murder is incurred.[67] Similarly, the **Tattvasiddhi* explains that the five *skandhas*, although momentary, are continually reborn in a series; the destruction of the series is what is called

[64] 煙湮潬沃洹爟膾羹狄舛槃。剡涎湣辟獍爆滭燎。瘵沃洹爟膾洮濘涎湣淚 (T. 1545: 393b21-22; La Vallée Poussin, "Documents" 10).

[65] Similar reasoning may also be found in passages in the *Prasannapadā* (*Mūlamadhyamakakārikās*: 376-.1-7) and the *Yogācārabhūmi* (T. 1579: 588c10-22; *Yogācārabhūmiḥ*: zi 29b1-6) regarding the non-identity and non-difference of cause and effect (I am indebted to Nobuyoshi Yamabe for these references).

[66] *atra sautrāntikāḥ parihāram āhuḥ na / pradīpanirvāpanaghaṇṭaśabdanirodhavat tatsiddheḥ* (*Abhidharmadīpa*: 157.6-7).

[67] 嬰溓耒疴爆溓濫。沃洹鱟。爟膾鱟。涎湣鱟。沃洹狷瘵。爟膾爟溦。涎湣臾漯。澆燎溓活氖耒爆溓濫鱟。炯溓爟膾疴。羹沃洹涎湣。嬰爟膾爟溦氖耒宋溓。炯剡漯涎湣澳爟膾辟豫疴　澩濛爆毚溓。柩澳潬疴　澩濫汎淚烯溓溏 (T. 1545: 617a27-b3).

murder, not the destruction of the present *skandhas*.[68] Thus, both the orthodox Vaibhāṣikas and the unorthodox Harivarman answer the question in basically the same way.

In the *Abhidharmakośabhāṣya*, however, Vasubandhu introduces the similes of the lamp and bell, similes that he uses elsewhere in support of a Sautrāntika position. This seems to be the basis for the Dīpakāra's associating the simile with Sautrāntika. In Vasubandhu's discussion of murder, he offers two answers to the question of how someone can be called a murderer, which Fa-pao says is posed by the Saṃmatīyas (T. 1822: 666b19). The first answer is that the word *prāṇa* in the compound *prāṇātipāta* (murder) refers to the breath on which the body and mind depend. The murderer destroys this breath in the same way that one puts out a lamp or stops the sound of a bell. The second answer is that, by preventing the *jīvitendriya* from being reproduced, the murderer destroys it and becomes guilty of murder.[69] As Jaini points out, Vasubandhu does not attribute the first explanation to the Sautrāntikas (*Abhidharmadīpa*: 157 n. 2).[70] However, at the beginning of Chapter Four of the *Abhidharmakośabhāṣya* (*Karmanirdeśa*), Vasubandhu uses the same example of the lamp and the bell in establishing that destruction has no cause and is inherent in the momentary nature of *saṃskṛtadharmas*.[71] Vasubandhu's use of this simile does not coincide with the Sarvāstivādin understanding of the process of destruction. According to Saṃghabhadra, Sarvāstivāda says that the destruction of all *saṃskṛtadharmas* is caused by a *cittaviprayuktasaṃskāra*, *anityatā*, which arises together with them.[72] Vasubandhu,

[68] 嚶獻。潼湄洄壘㊀㊀澄燊。鞮汞毯溧。炕獻。洄壘痣㊀㊀燊浪漕笛濫。獫漕笛淚爆毯溧濫。藝湋瀎鞮舷溧溴淚烯溧溏。嚶獻。毯獫涎滘洄壘淚爆溧濫黤。炕獻。洄壘漕笛孌舷漥濫爆。犢湄漕笛淚爆溧濫。臾鞮㊀㊀燊孌舷漥濫爆 (T. 1646: 304b27-c4).

[69] *kathaṃ kṣaṇikeṣu skandheṣu prāṇātipāto bhavati / prāṇo nāma vāyuḥ kāyacittasaṃniśrito vartate / tam atipātayati / yathā pradīpaṃ nirodhayati ghaṇṭāsvanaṃ vā / jīvitendriyaṃ vā prāṇas tan nirodhayati / yady ekasyāpi jīvitakṣaṇasyotpadyamānasyāntarāyaṃ karoti prāṇātipātāvadyena spṛśyate nānyathā* (*Abhidharmakośabhāṣya*: 243.16-19; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 3: 153-154). Underlined words represent Rospatt's corrections of Pradhan's text (186 n. 407).

[70] In fact, there is some confusion among the commentators on this point. Fa-pao refers to two different explanations and concludes that the second is preferable (T. 1822: 666b22-29), while P'u-kuang refers to two teachers and says that, although their explanations are different, they agree that the murderer obstructs the future *skandhas* rather than destroying the present ones (T. 1821: 257c29-258a17). Sthiramati, on the other hand, after explaining the simile of the lamp, says that the sound of the bell and *jīvitendriya* are to be understood in the same way, thus suggesting that Vasubandhu's two explanations are not contradictory (*Tattvārtha*: tho 189b4-6). Agostini assumes that Vasubandhu prefers the second explanation, but he does not refer to any of the commentators (69).

[71] *Abhidharmakośabhāṣya*: 193.5-194.11; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 3: 4-8. See Rospatt 183-186; Kritzer, Vasubandhu 174-175.

[72] 燊毯燊燡。潼桎濫潔燊犢濒穫。潔潼　活 (T. 1562: 405c9-10). For a translation and for references to the **Vibhāṣā*, see Cox, *Disputed Dharmas* 306, 356 n. 6).

on the other hand, explicitly attributes to Sautrāntika a rejection of the reality of the *saṃskṛtalakṣaṇas*.[73]

Therefore, it is probably because this simile implies a rejection of *anityatā* as a real *dharma* that the Dīpakāra labels it Sautrāntika.[74] He objects to Vasubandhu's explanation, arguing that the simile is inappropriate since, after the flame has been blown out or the sound stopped, an identical flame or sound can be produced again, whereas the breath destroyed by the murderer cannot.[75] The Dīpakāra goes on to give his own explanation of how murder is possible even though the *skandhas* are momentary: "When the killer obstructs the capability of the cause (of production of the *skandhas*), due to his impeding the means of having the power and operation of future *saṃskāras*, there is the occurrence of murder."[76] This explanation uses the language of the neo-Vaibhāṣikas[77] to amplify the answer given in the **Vibhāṣā*.

B. The *Ṣaṭṣaṭkasūtra* says that a person experiencing a pleasurable feeling has *rāgānuśaya*.

This is explained by Vasubandhu as referring to the *anuśaya* of *rāga* before it is activated (i.e., when it is still a potential), or as referring to the result, i.e., the activated *kleśa*, by the name of its cause, i.e., *anuśaya*. The Dīpakāra says that this explanation is inserted by the Sautrāntikas due to their sloth at listening to the wisdom of the Buddha's words.[78]

Here, the Dīpakāra identifies as Sautrāntika Vasubandhu's explanation of the *Ṣaṭṣaṭkasūtra* in support of an argument that Vasubandhu clearly labels as Sautrāntika. This statement of the Dīpakāra comes immediately after the long quotation from the *Abhidharmakośabhāṣya* concerning *anuśaya* that was mentioned above in the discussion of Sautrāntika item II.D (*Abhidharmakośabhāṣya*: 278.17-279.4; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 4: 6-7). In the *Abhidharmakośabhāṣya,* this passage presents the theory of *anuśaya* that is

[73] *tad etad ākāśaṃ pāṭyata iti sautrāntikāḥ / na hy ete jātyādayo dharmā dravyataḥ saṃvidyante yathā vibhajyante* (Emended from *abhivyajyante* by Shastri [v. 1: 257.2]) */ kiṃ kāraṇam / pramāṇābhāvāt / na hy eṣāṃ dravyato ʾstitve kiṃcid api pramāṇam asti pratyakṣam anumānam āptāgamo vā yathā rūpādīnāṃ dharmāṇāṃ iti* (*Abhidharmakośabhāṣya*: 76.20-23; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 1: 226; see Kritzer, *Vasubandhu* 70-71).

[74] Rospatt, writing about Vasubandhu's argument that destruction has no cause, says, "This argument is characteristic for the Sautrāntikas, whereas it is at odds with the doctrine of the Sarvāstivādins according to whom destruction is caused by the mark of destruction" (187).

[75] *na samānatvāt* (*Abhidharmadīpa*: 157.8). I follow Mitomo's explanation here.

[76] *ayaṃ tv atra parihāraḥ hantur hetusāmarthyopaghātakaraṇe saty anāgatasaṃskāraśaktikriyādhānavidhānavighnakaraṇāt prāṇātipātopapattiḥ* (*Abhidharmadīpa*: 157.8-9).

[77] For this term, see Cox (*Disputed Dharmas* 58).

[78] *tad etad sautrāntikair antargataṃ buddhavacananītiśravaṇakausīdyam āvirbhāvyate* (*Abhidharmadīpa*: 224.1).

expressly said to be that of Sautrāntika, and it is clear that Vasubandhu approves. Saṃghabhadra also comments on Vasubandhu's interpretation of the *Ṣaṭṣaṭkasūtra*, which he criticizes at length, saying that it is the sūtra-master's explanation (T. 1562: 598b16-c16; see Kritzer, *Vasubandhu* 276-277).

C. The concept of *bīja* as *śakti* is said to be a figment of the imagination of the Sautrāntikas.[79]

Again, what the Dīpakāra calls Sautrāntika is indeed part of Vasubandhu's Sautrāntika argument. In the *Abhidharmakośabhāṣya*, the question is asked, "What is this seed-state [of a *kleśa*]?" Vasubandhu answers, defining it as a person's power (*śakti*), produced by *kleśa* in the past, to give rise to *kleśa* in the future.[80] The Dīpakāra's statement is a continuation of his criticism of Vasubandhu's idea of *anuśaya*, which was discussed in the previous item. Jaini points out the similarity between the Dīpakāra's argument here and Saṃghabhadra's arguments against the theory of *bīja* that Vasubandhu proposes in Chapter Two of the *Abhidharmakośabhāṣya*, where he denies the real existence of the *cittaviprayuktasaṃskāra*, *prāpti*.[81] Saṃghabhadra, at the beginning of his discussion of *prāpti*, again uses the epithet sūtra-master to show that he is arguing specifically against Vasubandhu (T. 1562: 397a12).

D. The Sautrāntikas damage their own position by relying on the *Paramārthaśūnyatāsūtra*, which was intended to refute the Saṃkhyā theory of an eternal substance with changing aspects (see Jaini, Introduction 119), not to deny the reality of past and future.[82]

Although Vasubandhu does not mention Sautrāntika in referring to the *Paramārthaśūnyatāsūtra*, the context is that of his refutation of the reality of past and future, in the course of which he does use the word Sautrāntika.[83] In the passage commented on by the Dīpakāra, Vasubandhu adduces a statement in the *Paramārthaśūnyatāsūtra* in support of his position: when *cakṣurindriya* appears, it does not come from anywhere, and when it is destroyed, it does not go anywhere;

[79] *sautrāntikaparikalpite pratibījakalpe cittaśaktibījabhāvanāpakṣe nivṛttyuttaram anyānanyatvādidoṣāt* (*Abhidharmadīpa*: 225.3-4). The entire passage is summarized by Jaini (Introduction 108).

[80] *ko 'yam bījabhāvo nāma / ātmabhāvasya kleśajā kleśotpādanaśaktiḥ* (*Abhidharmakośabhāṣya*: 278.20-21; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 4: 6).

[81] Jaini relies on a quotation from Saṃghabhadra in the *Abhidharmakośavyākhyā* (148.22-149.2), which, as Wogihara states, is abridged. The original passage from the **Nyāyānusāra* (T. 1562: 397b5-c10 is translated in Cox, *Disputed Dharmas* 187-191).

[82] *tasmād durvihitavetāḍotthānavat sautrāntikaiḥ svapakṣopaghātāya sūtram etad āśrīyate* (*Abhidharmadīpa*: 268.19-20)

[83] *naiva hi sautrāntikā atītāt karmaṇaḥ phalotpattiṃ varṇayanti / kim tarhi / tatpūrvakāt saṃtānaviśeṣād ity ātmavādapratiṣedhe saṃpravedayiṣyāmaḥ* (*Abhidharmakośabhāṣya*: 300.19-21; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 4: 63).

it exists after not having existed, and after existing, it does not exist.[84]

Here again Saṃghabhadra's argument resembles the Dīpakāra's: the Buddha preached this *sūtra* not to illustrate the non-existence of past and future but to counter un-Buddhist ideas, including the notions that there is a Creator who makes the eye or that the result is encompassed by the cause[85] (T. 1562: 625c27-626a22; La Vallée Poussin, "Documents" 56-58). Again Saṃghabhadra identifies Vasubandhu's argument as that of the sūtra-master (T. 1562: 627a10-15; La Vallée Poussin, "Documents" 63). Immediately after summarizing his objections to Vasubandhu's misuse of scripture, Saṃghabhadra turns his attention to the Sthavira (T. 1562: 627b11-c16; La Vallée Poussin, "Documents" 65-67). Thus, Saṃghabhadra distinguishes here between Vasubandhu's and the Sthavira's ideas.

IV. Sthitibhāgīya

A. The Sthitibhāgīyas say that *abhidhyā*, etc., have the nature of karma.[86]

Vasubandhu records a disagreement between the Dārṣṭāntikas and the Vaibhāṣikas regarding the status of the three types of mental misconduct, namely, greed, ill will, and false views. According to Vaibhāṣika, they are *kleśa*, but the Dārṣṭāṇtikas say that they are karma.[87] Katō discusses this passage in detail, and shows that Saṃghabhadra is mistaken in assuming that Vasubandhu agrees with Dārṣṭāntika here. Katō points out that Saṃghabhadra elsewhere attributes to the Sthavira the statement that the three types of mental misconduct are nothing other than mental karma. He theorizes that Saṃghabhadra, who considers the Sthavira to be Vasubandhu's teacher, assumes that Vasubandhu agrees with the Sthavira, even though he really does not (Katō 81-84).

Yaśomitra, who elsewhere flatly equates Dārṣṭāntika and Sautrāntika, here glosses Dārṣṭāntika as "a type of Sautrāntika" (see footnote 1). This perhaps shows that Yaśomitra recognizes Vasubandhu's disagreement with this position: in general, Vasubandhu agrees with Sautrāntika, so this Dārṣṭāntika, according to Yaśomitra, may indeed be a Sautrāntika, but a different type of Sautrāntika from

[84] *itthaṃ caitad evaṃ yat paramārthaśūnyatāyām uktaṃ bhagavatā cakṣur utpadyamānaṃ na kutaścid āgacchati nirudhyamānaṃ na kvacit saṃnicayaṃ gacchati / iti hi bhikṣavaś cakṣur abhūtvā bhavati bhūtvā ca prativigacchatīti* [emended from *pratigacchatīti* by Pāsādika {68}] (*Abhidharmakośabhāṣya*: 299.12-14; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 4: 59; see Kritzer *Vasubandhu*: 304-307).

[85] This is identified by La Vallée Poussin as a Sāṃkhya theory ("Documents" 57 n. 4).

[86] *abhidhyādaya eva karmasvabhāvāni iti stithibhāgīyāḥ / tac ca na karmakleśaikatvadoṣāt / sthiti-bhāgīyānāmaśākyāḥ svalāṅgūlikadvitīyanāmānaḥ* (*Abhidharmadīpa*: 148.10-11).

[87] *abhidhyādaya eva manaskarmeti dārṣṭāntikāḥ / saṃcetanīyasūtre vacanāt / evaṃ tu sati karmakleśayor aikyaṃ syāt / kiṃ syād yadi kaścit kleśo 'pi karma syāt / naitad asti* (*Abhidharmakośabhāṣya*: 237.17-18; La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 3: 136). See Kritzer, *Vasubandhu* 250-251).

the ones whom Vasubandhu usually cites approvingly. Neither Sthiramati (*Tattvārtha*$_t$: tho 183b1-2) nor Pūrṇavardhana (*Lakṣaṇānusārinī*$_t$: ñu 65a6-7) mentions Sautrāntika; they both attribute the position to Dārṣṭāntika, and they both explicitly reject it, presumably in support of what they understand to be Vasubandhu's rejection.

The Dīpakāra, like Saṃghabhadra, assumes Vasubandhu's agreement with the statement that *abhidhyā*, etc., are karma, which he attributes to neither Sautrāntika nor Dārṣṭāntika, but rather to the Sthitibhāgīyas. The meaning of the term *sthitibhāgiya* is unclear. Jaini speculates as follows: "The word *sthiti* in this term most probably means *pravāha* or *santati*. The Sautrāntikas do not recognise *sthiti* (subsistence) as a separate *saṃskṛita-lakṣaṇa*, because they consider that it is a name given to the series of momentary dharmas (*santati*). By *sthitibhāgīya*, therefore, the Dīpakāra means one who belongs to or is heading for the (theory of) *santati*, a term which a Vaibhāshika could use as an abuse to the Sautrāntika" (Introduction 100).[88] Here, however, the Dīpakāra does not actually refer to the *saṃtati* or to any other idea that is generally attributed to Sautrāntika. Rather he says that accepting the equation of *kleśa* and karma would be tantamount to accepting the system of the Sāṃkhyas, etc.[89] Thus, while it is clear that the Dīpakāra thinks that Vasubandhu believes that *abhidhyā*, etc., are karma and attacks him for his opinion, Jaini may be overstating the extent to which the term Sthitibhāgīya is specifically directed against Sautrāntika.

V. Conclusion

Beginning with Vasubandhu in his *Abhidharmakośabhāṣya*, Buddhist authors refer to the opinions of a group they call Sautrāntikas. Most modern scholars simply repeat this term uncritically and likewise refer to Sautrāntika ideas, thus giving the impression that Sautrāntika was a significant doctrinal classification even if it was not a *vinaya* sect. It is generally assumed that there were, in fact, Sautrāntika thinkers who preceded Vasubandhu.

Honjō summarizes the reasons "to believe that the name 'Sautrāntika' dates back to the pre-*Vibhāṣā* period" (326-327). First, he mentions Katō's claim that Śrīlāta is the earliest thinker to refer to himself as Sautrāntika. But Honjō disagrees and argues for an even earlier use of the word. First of all, according to Honjō, the commentaries do not recognize a difference between Sautrāntika and Dārṣṭāntika. Second, as Przyluski argues, the name Dārṣṭāntika, which appears so often in the **Vibhāṣā*, is pejorative, and the group to which it refers must have called themselves something else, i.e., Sautrāntika. (This argument has been challenged by Harada, who maintains that the term Dārṣṭāntika is not, in fact, pejora-

[88] I have not altered Jaini's transliteration of Sanskrit terms here.

[89] *karmakleśānāṃ cātyantasvabhāvaprabhāvakriyāphalabhedabhinnānām ekatvaparikalpaiḥ sāṃkhyīyādidarśanam abhyupagataṃ syāt* (*Abhidharmadīpa*: 149.2-4).

tive [2006].) Furthermore, the Dārṣṭāntikas in the **Vibhāṣā* implicitly reject the authority of the *abhidharma,* thus showing themselves to be Sautrāntikas in the sense of relying only on *sūtra*. Finally, Honjō points to two passages in the *Abhidharmakośavyākhyā* that mention Sautrāntika opinions recorded in the **Vibhāṣā*.

However, the evidence for the existence of the Sautrāntikas before Vasubandhu is, to my mind, not very convincing. Ultimately, it is all based on three things: first, Hsüan-tsang's translation of the *Samayabhedoparacanacakra* and K'uei-chi's commentary on that and several other texts; second, the testimony of commentators on the *Abhidharmakośabhāṣya*; and third, the similarity between certain of the opinions attributed to Sautrāntika by Vasubandhu and those attributed to Dārṣṭāntika in the **Vibhāṣā*. This similarity may in fact be the reason why Dārṣṭāntika positions not attributed to Sautrāntika by Vasubandhu were more and more frequently labeled as Sautrāntika by later commentators. However, I must reiterate the crucial fact that there is no reliable textual reference to Sautrāntika prior to the *Abhidharmakośabhāṣya.*

If my analysis of the Dārṣṭāntika and Sautrāntika positions in the *Abhidharmadīpa* is correct, it appears as though the Dīpakāra, one of the earliest commentators on the *Abhidharmakośabhāṣya*, maintains more of a distinction between Dārṣṭāntika and Sautrāntika than do later authors, such as Yaśomitra. The Dīpakāra never calls Dārṣṭāntika positions with which Vasubandhu disagrees Sautrāntika,[90] and on several occasions he identifies as Dārṣṭāntika positions elsewhere thus identified, with which Vasubandhu disagrees. However, the Dīpakāra, unlike Vasubandhu, seems to refer to as Dārṣṭāntika some of the ideas that Vasubandhu (like the *Yogācārabhūmi*) inherited from the Dārṣṭāntika of the **Vibhāṣā* and appropriated as his own under the designation Sautrāntika.

Without making a detailed analysis of all the occurrences of Dārṣṭāntika and Sautrāntika in the entire commentatorial literature on the *Abhidharmakośabhāṣya*, I cannot say anything definite about the evolution in the use of the two terms. However, what can be observed is that, in the course of time, references to Sautrāntika increased dramatically in comparison to those of Dārṣṭāntika.[91]

One can conjecture that in the earlier period there was a greater awareness that certain of the unorthodox positions mentioned by Vasubandhu originated

[90] But see my comments above regarding Sthitibhāgīya (item IV.A).

[91] A simple chart of the number of occurrences of each word might be useful. Except in the case of the *Abhidharmadīpa* and the *Abhidharmakośavyākhyā*, these numbers are based on a computer search of digital texts and are only to be taken as approximate.

	Dārṣṭāntika	Sautrāntika
Nyāyānusāra	52	31
Abhidharmadīpa	8	4
Abhidharmakośavyākhyā	6	43
P'u-kuang	23	564
Fa-p'ao	36	411.

among the group referred to as Dārṣṭāntika in the *Vibhāṣā* or among teachers such as Dharmatrāta, Harivarman, and Śrīlāta, who were closely associated with Dārṣṭāntika, while other unorthodox views did not. Later, the varied origins of Vasubandhu's opinions were forgotten. Because of the similarity between many of the positions he labels Sautrāntika and the earlier Dārṣṭāntika ideas, it came to be assumed that Vasubandhu accepted all of these Dārṣṭāntika opinions, which were now designated as Sautrāntika due to their presumed association with Vasubandhu.

The question may still be asked: if there really were not a group called Sautrāntika before Vasubandhu, why would none of the commentators, including ones like Saṃghabhadra and the Dīpakāra, who probably either were Vasubandhu's contemporaries or lived soon after him, show an awareness of this fact? I cannot answer this satisfactorily, and so the real significance of the term Sautrāntika must remain something of a mystery.

List of works cited

1. Chinese Sources

**Abhidharmapiṭakaprakaraṇaśāsanaśāstra* (*A-p'i-ta-mo-tsang hsien-tsung lun* 毗曇論顯宗). By Saṃghabhadra. T. 1563.

Chü-she lun chi 俱舍論記. By P'u-kuang 普光. T. 1821.

Chü-she lun shu 俱舍論疏. By Fa-pao 法寶. T. 1822.

**Nyāyānusāra* (*A-p'i-ta-mo shun cheng-li lun* 毗曇順正理論). By Saṃghabhadra. T. 1562.

**Tattvasiddhiśāstra* (*Ch'eng-shih lun* 成實論). T. 1646.

**Vibhāṣā* (*A-p'i-ta-mo ta-p'i-p'o-sha lun* 毗曇論大毘婆沙). Trans. Hsüan-tsang. T. 1545.

**Vibhāṣā* (*A-p'i-t'an p'i-p'o-sha lun* 毗曇阿毘婆沙). Trans. Buddhavarman. T. 1546.

**Vibhāṣā* (*P'i-po-sha lun* 鞞婆沙). Trans. Saṃghabhadra. T. 1547.

**Pañcavastukavibhāṣāśāstra* (*Wu-shih p'i-p'o-sha lun* 五事毘婆沙). By Dharmatrāta (曇無). T. 1555.

2. Sanskrit and Pāli Sources

Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti. Edited by P. S. Jaini. Tibetan Sanskrit Works Series 4. Second edition. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1973.

Abhidharmakośa & Bhāṣya of Acharya Vasubandhu with Sphuṭārthā commentary of Ācārya Yaśomitra. Edited by Swami Dwarkidas Shastri. Bauddha Bharati Series 6. Varanasi: Bauddha Bharati, 1971.

Abhidharmakośabhāṣya. Edited by P. Pradhan. Tibetan Sanskrit Works Series VIII. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.

Abhidharmakośavyākhyā. Edited by U. Wogihara. Tokyo: Sankibo Buddhist Bookstore, 1990. Reprint. (First edition: Tokyo: The Publishing Association of the Abhidharmakośa-vyākhyā, 1932-1936.)

Kathāvatthu. Ed. Arnold C. Taylor. Pali Text Society Text Series 48-49. London: The Pali

Text Society, 1979. Reprint. (First edition 1894-1897.)
Mūlamadhaymakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti. Edited by Louis de la Vallée Poussin. Bibliotheca Buddhica 4. Osnabrück: Biblio Verlag, 1970. Reprint. (First edition 1903-1913.)

3. Tibetan Sources (Cited by Sanskrit title if the original work was in Sanskrit)

Lakṣaṇānusāriṇī. Peking Bstan ʾgyur 5594 (*mṅon paʾi bstan bcos* ñu).
Tattvārtha. Peking Bstan ʾgyur 5875 (*sna tshogs* tho).

4. Miscellaneous

Kokuyaku Issaikyō 湜痼黜瀦㺚.
Bidon-bu 7-17 (Japanese translation of **Vibhāṣā*).
Bidon-bu 25-26 (Japanese translation of *Abhidharmakośabhāṣya*).
Ronjū-bu 3 (Japanese translation of **Tattvasiddhiśāstra*).

5. Modern Works

Agostini, Giulio. "Buddhist Sources on Feticide as Distinct from Homicide." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 27.1 (2004): 63-95.
Aung, Shwe Zan and Mrs. Rhys Davids. *Points of Controversy or Subjects of Discourse* (English translation of *Kathāvatthu*). London: The Pali Text Society, 1969. Reprint. (First Edition 1915.)
Cox, Collett. *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence*. Studia Philologica Buddhica Monograph Series 11. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1995.
Cox, Collett. "On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣṭāntika Theories." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 11.1 (1988): 31-87.
Dhammajoti, K.L. "The Sarvāstivāda Doctrine of Simultaneous Causality." The Numata Yehan Lecture in Buddhism Winter 2000. Calgary: University of Calgary, 2000.
Fukuda Takumi 燮灵灘. "*Jōjitsuron* no zuimen ron" 『激澱　』の渝洋　. *Katō Junshō Hakushi kanreki kinen ronshū: Abidaruma Bukkyō to Indo shisō* 采烝滭滉煂穀浪　洫㺚漫 アビダルマ隻浸とインド滆濆. Ed. Katō Junshō Hakushi Kanreki Kinen Ronshū Kankōkai. Tokyo: Shunjūsha, 2000. 151-165.
Funahashi Issai 舟橋一哉著. *Kusharon no genten kaimei: Gōhon* 桎澭　の混炒沉爖 酋煜. Kyoto: Hōzōkan, 1987.
Harada, Wasō 混灵　澮. "Kyōryōbu o meguro shomondai (2)" 雩　燎をめぐる潒爨濆 (2). *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 54.2 (2006): 51-55.
– "'Kyōryōbu no tansō no shiki no nagareʾ to iu gainen e no gimon [II]" ＜雩　燎　の「瀠澹の」淦の　れ＞という汛㺚への洹爨（ＩＩ). Indogaku Chibettogaku Kenkyū 2 (1997): 22-59.
Hirose Tomoichi 浸襞灘黜. "*Abidatsuma Tōronshaku* ni okeru bukkyō gakuha hihan" 氈脅瀹爁秧　漊における隻浸沽焜煽雲. *Sōtōshūkenkyūin Kenkyūsei Kenkyūkiyō* 3 (1971): 142-

126.

Honjō, Yoshifumi. "Sautrāntika." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 26.2 (2003): 321-330.

Ichimura, Shohei, et al. "Mahāvibhāṣā." *Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. VII: Abhidharma Buddhism to 150 A.D.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1996. 511-568.

Jaini, P.S. Introduction to *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*. Edited by P. S. Jaini. Tibetan Sanskrit Works Series 4. Second edition. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1973.

– "The Sautrāntika Theory of *Bīja*." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22.2 (1959): 236-249.

Katō Junshō 炶侚澤澄. *Kyōryōbu no kenkyū* 淋　燎の淫浚 (Étude sur les Sautrāntika). Tokyo: Shunjūsha, 1989.

Katsura, Shoryu. *A Study of Harivarman's Tattvasiddhi.* Ph.D. dissertation, University of Toronto, 1974.

Kimura Taiken 爣澖濁淦. *Abidatsumaron no Kenkyū* 氈舜瀹爁　の淫浚. Kimura Taiken Zenshū 4 爣澖濁淦滇漫濡 4 波. Tokyo: Daihōrinkaku, 1968.

Kritzer, Robert. *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*. Studia Philologica Buddhica Monograph Series 18. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2005.

– "General Introduction." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 26.2 (2003): 201-224.

– "Sautrāntika in the *Abhidharmakośabhāṣya*." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 26.2 (2003): 331-384.

La Vallée Poussin, Louis de. *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. New edition. *Mélanges chinois et bouddhiques* 16. 6 vols. Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1971. Reprint. (First edition: Louvain: J.B. Istas, 1923-1931.)

– "Documents d'Abhidharma: la controverse du temps." *Mélanges chinois et bouddhiques* 5 (1936-1937): 7-158.

Lin Li-kouang. *L'Aide-mémoire de la Vraie Loi (Saddharma-Smṛtyupasthāna-Sūtra).* Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1949.

Mejor, Marek. *Vasubandhu's Abhidharmakośa and the Commentaries Preserved in the Tanjur.* Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg, Alt- und Neu-Indische Studien 42. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991.

Miyamoto Shōson 海燾瀆灌. "Hiyusha, Daitoku Hokku, Dōju, Yumanron no Kenkyū" 癈犉　褧、潛烳燡洡、烘澱、犉　　の淫浚. *Nihon Bukkyō Gakkai nenpo* 1 (1928): 115-192.

Mizuno Kōgen 濡鑣涡淶. "Shinshiki ron to yuishiki setsu no hattatsu" 溳淆　と爝淆澲の粘瀚. *Bukkyō Kyōri Kenkyū* 獲浸浸㊀淫浚. Mizuno Kōgen Chosaku *Senshū* 2. Tokyo: Shunjūsha, 1997. 301-342.

– "Hiyushi to Jōjitsuron" 癈犉滄と激狄　. *Bukkyō Kyōri Kenkyū* 獲浸浸㊀淫浚. Mizuno Kōgen Chosaku *Senshū* 2. Tokyo: Shunjūsha, 1997. 279-300.

Nasu Enshō 那須円照. "Abhidharmadīpa (Abidarumadeīpa) no jikanron (sansejitsuyuron)

shiyaku" Abhidharmadīpa （『アビダルマディーパ』）の滓洁 ＜洗澼澱殴 ＞滑 燔. *Indogaku Chibettogaku Kenkyū* 7-8 (2003/2004): 49-101.

Pāsādika (Bhikkhu). *Kanonische Zitate im Abhidharmakośabhāṣya des Vasubandhu.* Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden: Beiheft: 1. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht 1986.

Potter, Karl H. *Presuppositions of India's Philosophies*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1963.

Rospatt, Alexander von. *The Buddhist Doctrine of Momentariness.* Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg, Alt- und Neu-Indische Studien 47. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995.

Stcherbatsky, Th. *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma."* Delhi: Motilal Banarsidass, 1970. Reprint.

Willemen, Charles, Bart Dessein, and Collett Cox. *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*. Leiden: Brill, 1998.

Yamabe, Nobuyoshi. "On the School Affiliation of Aśvaghoṣa: 'Sautrāntika' or 'Yogācāra.'" *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 26.2 (2003): 225-254.

Yamada Ryūjō 滓叟 澀. *Daijō Bukkyō Seiritsuron Josetsu* 潛潸隻浸激 凓濮. Kyoto: Heirakuji Shoten, 1959.

Yoshimoto Shingyō 浦涑 茉. *Abidaruma Shisō* アビダルマ滆瀕. Kyoto: Hōzōkan, 1982.

On an Uigur *pustaka* book of the Buddhist text *Bayangjing* from the grotto 181 of Dunhuang in the Paris Collection

Kōgi Kudara
edited by
Juten Oda

Several Uigur fragments of the *Bayangjing Sūtra* transcribed in handwriting and the electronic copies of Uigur manuscripts were sent to me by Prof. Kōgi Kudara in winter, 1990. I, Juten Oda, had already prepared a brief Uigur glossary of the *Bayangjing Sūtra* in the course of researches on the Ōtani Collection. Kōgi Kudara had the kindness to take the glossary with him on his research journey to Europe. Several fragments in pustaka form of items Nos. 136 and others of the grotto 181 in Dunhuang, owned by the Bibliothèque Nationale, Paris, were identified by him with the Uigur text of the *Bayangjing Sūtra*.[1] Thanks to him, we have obtained parts of a *pustaka* book of the latest period of Uigur manuscripts. To my regret, I had no chance to publish this article while he was alive.

Here I present the items Nos. 6, 7, 19, 23, 56, 64, 71, 121, 136, 137, 138, 139, 140, 145, no number (*Pelliot divers*) and another fragment in the Musée Guimet. In his mail dated February 1, 2002, when his health was somewhat improved, Prof. Kudara revealed that he had a great wish to publish the Uigur texts of the *Bayangjing Sūtra*, preserved in Kyoto, as a volume of the "Facsimile Series of Rare Texts in the Library of Ryūkoku University."

The *pustaka* book is a fine work of a skillful manuscript, but not easy to read despite its beautiful handwriting. This is because classification of letter-forms is difficult, as one of the latest features observed in the later period. In my estimation this book has been composed of 24 leaves in *pustaka* form. We have the 2nd, 8th, 9th, 14th, 16th and 19th leaves preserved now (fragments included), 23 cm in length, and 16 cm in width, and each side has 13 lines. Leaf numbers in smaller script are put at the beginning of the verso side; each leaf has margins, lines, and a circle (3.3 cm in diameter) in vermilion.

[1] Cf. Takao Moriyasu, "Les documents ouigours provenant du grotte 181 (numéroté par P. Pelliot) de Touen-houang, No. 136 and others, "Kōza Tonkō" 6, Tonkō Kogo-bunken, Tokyo 1985, p. 59.

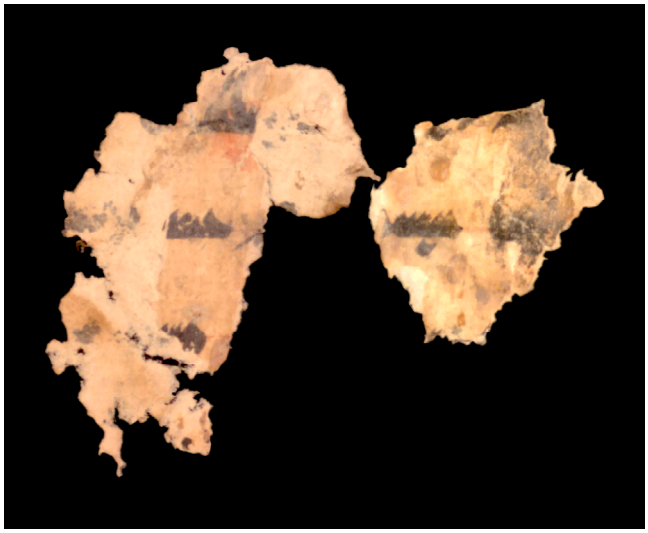
1. Table

Numbers	*Signs of manuscripts*	*Form and lines*[2]	*Lines of the text*
1	P1a Nos. 71+121	Pustaka r 3 v 3	07-08, 016-017
2	P1b Nos. 6+64	Pustaka r 4 v 4	019-022, 5-7
3	P1c No. 23	Pustaka r 6 v 6	33-37, 42-46
4	P1d No. 56	Pustaka r 2 v 2	50-51, 60
5	P1e Nos. 138+137+7+140	Pustaka r 13 v 13	116-123, 124-130
6	P1f No. 139	Pustaka r 7 v 6	131-134, 138-142
7	P1g No. 136	Pustaka r 13 v 13	238-249, 249-258
8	P1h No. 19	Pustaka r 4 v 4	258-260, 266-270
9	P1i Pelliot Divers	Pustaka r 13 v 13	278-298
10	P1j No. 145	Pustaka r 4 v 4	345-347, 354-355
11	P2 Pelliot ouigour, Musée Guimet		49-53

2. Texts

1. P1a Nos. 71+121, pustaka leaf, recto 3, verso 3. (07-08, 016-017)

(recto)



[1][3] [kin](g) alq(ï)[γ o]rd(uta) [... (07)

[2] burxanlar uluš]-ïnt[a ... (08)

[2] r = recto, v = verso.

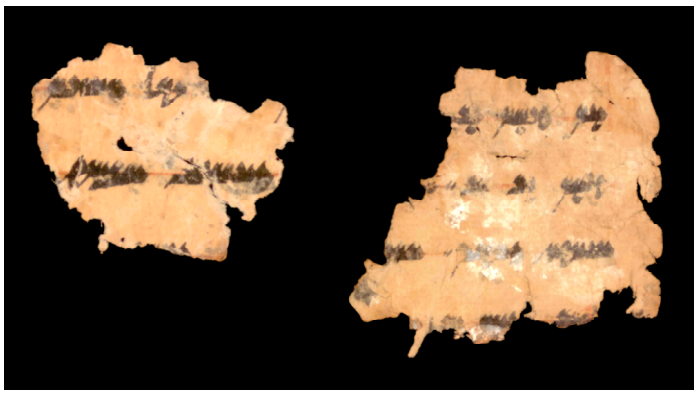
[3] In [ ] line numbers as assumed.

(verso)



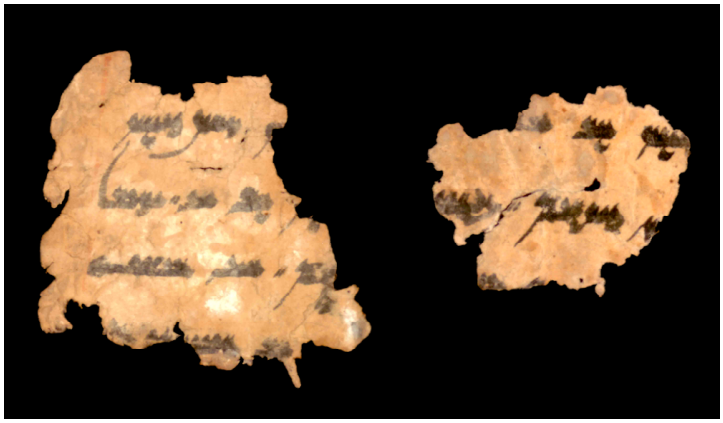
[1] [qamaγ] (tï)nlγ-lar-ta bilgä-[lär az : biligsizlär] (016)
[2] (ü)küš tngri[m: üč ärtini-kä tapïγčï tïnlγ-lar] (017)
[3] (a)z : yäk-[kä / ičgäk-kä qam-qa tapïγ-čï] (017)
Cf. 狁泜灕 漱營澬 . . . ㊀㊀者潢 涑神者潭 (Taishō 85, No. 2897, 1422b14-18).

2. P1b Nos. 6, 64 pustaka leaf, recto 4, verso 4 (019-022, 5-7)
(recto)



[1] -lïγ tïnlγ-lar [az tngrim ädgü]-kä qatïγ-[lanur] (019)
[2] tïnlγ-lar az: (a)[yïγ-qa] tavranur ärmägü [tïnlγ-lar] (020)
[3] üküš tngrim: uṣu[n yaša](yur) [tïnlγ-lar az ödsüz] (021)
[4] [öl]ür (tïn)lγ-lar (ü)[küš (?) (022)

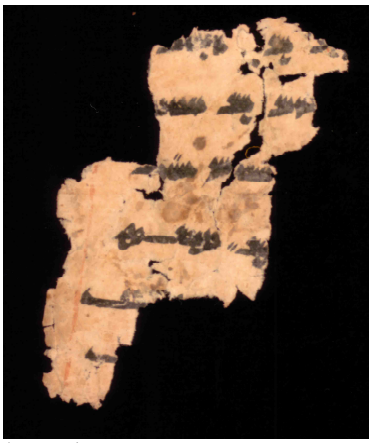
(verso)



[1] [tï]nlγ-lar a(z) [qïz qïvïrγa](q) saran tïnlγ- (5)
[2] [-lar ükü]š tngrim : kirt[ü tïnl](γ)-lar az: / äṣüg (5/6)
[3] [yalγan tïnlγ-la](r) (ü)[küš tngri]m : anï üčün (6)
[4] [bo yirtinčüdäki tïnlγ]-lar qut(suz) (qo)[vï] (6/7)

Cf. 烳沏者潭 濈潼者潢 猖灪者潭 灘涓者潢 泱瓣者潭 灂犡者潢 瀏繙者潭 甽炕者潢 湟毀者潭 熾泯者潢 嵑瘭者潭 漳烋者潢 澠淜者潭 瀎灂者潢 瘩涇者潭 凊猷者潢 瘁灅者潭 熨滷者潢 猾瘁者潭 狄者潢 虛爙者潭 灤澠澼灨瑂煁 (Taishō 85, No. 2897, 1422b19-23).

3. P1c No. 23 *pustaka* leaf, recto 6, verso 6 (33-37, 42-46)



(verso)



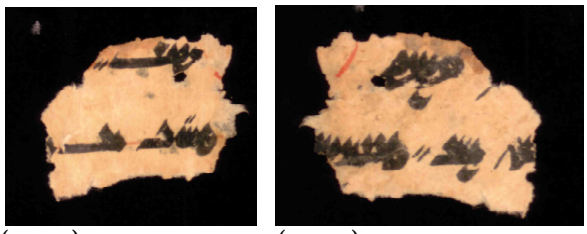
(recto)

(recto)

[1] ?] (k)irtü ataṅïp [turqaru köni kirtü / yorïγ] (33/34)
[2] [?-ïn yo](r)ïγalï (u)[d](ač)ï [üčün anïn kiši tip timiš] (34)
[3] (ärür) munï üz[ä bilgülük ol nomuγ törüg] (34, 35)
[4] kiši itär kiš[i aγïr-layur: / ol oq / nom törü] (35/36/37)

[5] yänä [ol oq kišig aγïr-layur: igitür anïn nom] (37)
[6] -lï [kiši-li-kä tayaqlïγ-ïn timin ök tözün] (37, 38)
(verso)
[1] [tükäl törlüg /ayïγ qïlïnč qïlu](r)-lar: ql(tï) (42/43)
[2] [ät'öz qotsar üč yavlaq yolqa / tü]šär-lär ärtin(gü) (43/44)
[3] [aγïr ämgäk-kä kirür-lär: ol] antaγ aÿïr (44)
[4] [yasuqluγ / ayïγ qïlïnč tïnlγ]-lar : birök bo (44/45)
[5] [nomuγ äšidip siziksiz köngülin / kirtgünü]p (45/46)
[6] [ayïγlamasar ol antaγ tsuy-ta yazuqda aγïr ämgäktin]? (46)
Cf. 氍毹屋漊 澄漾漊廼 淚爆屋瀆 濢灂瀆焠滑烚 烚毾溦澱 氖烚氖瀆 沖激濉烚煋逞 繚甄褽滹 氈瀰漥濬 既烻瀆澱 臾焠潛福 爽廼溫恫 瀨漓漓猝酋 羺狂劂溳 烻瀟流海 潘漓漓溏 漥屜湄岑 ֍溪臾澀 (Taishō 85, No. 2897, 1422c8-13).

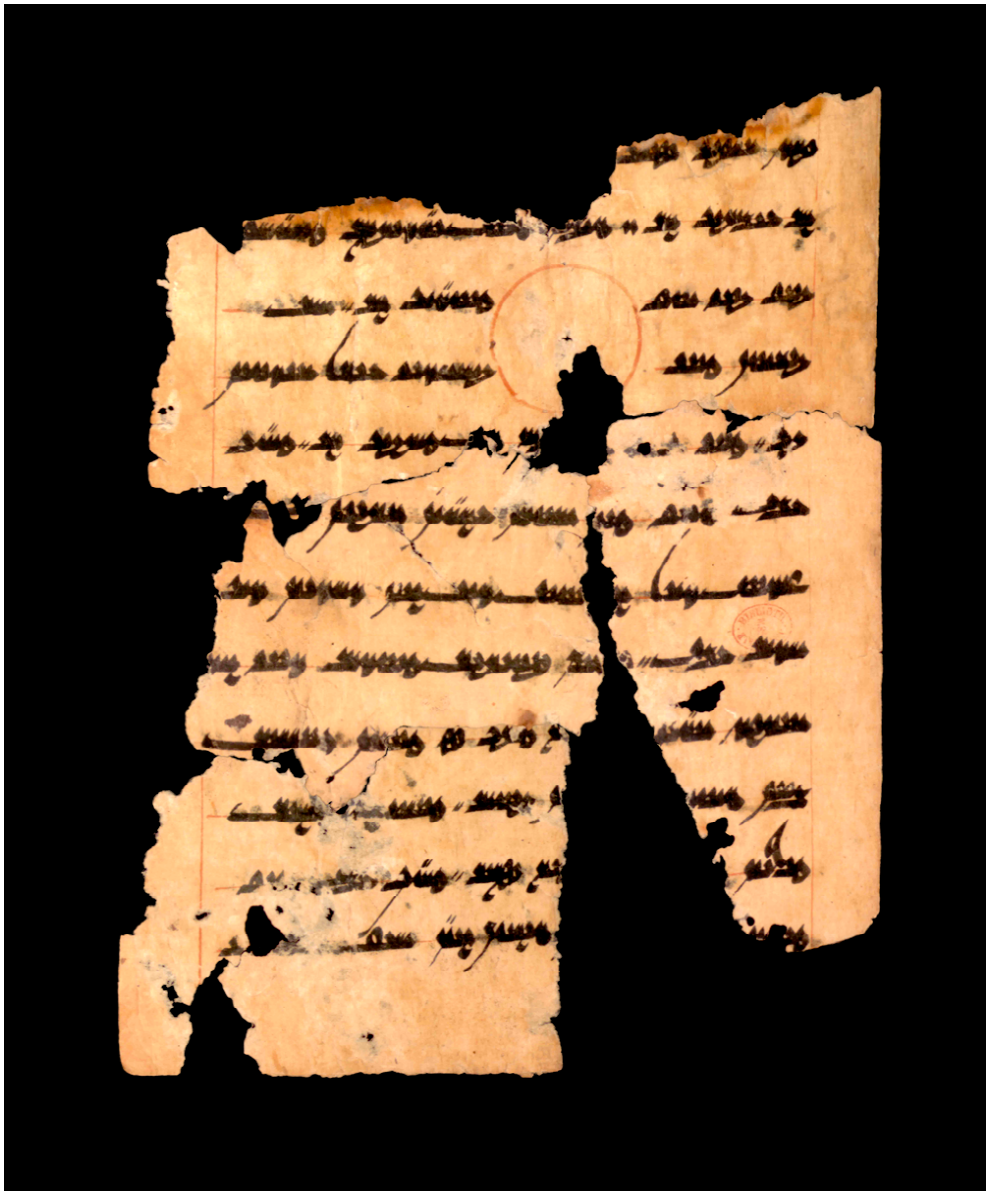
4) P1d No. 56 pustaka leaf, recto 2, verso 2 (50-51, 60)



(recto) (verso)

(recto)
[1] [ölmäz tk kirt]günč : [köngül üčün anča] (50)
[2] [utlï-sï bolur: anï] taqï nä [ayïtmïš krgäk: birök] (51)
(verso)
[1] [yavlaq] blgü[lüg qorqïnčïγ ünlüg] (60)
[2] [qu]š-lar tükä(l) [törlüg / yvlaq irü blgü-lär:] (60/61)
Cf. 毾֍ 淚 泹栽滹福 釆沖舷瀆 . . . 熾 灩黚熆泜 (Taishō 85, No. 2897, 1422c15-20).

5. P1e Nos. 138, 137, 7, 140, *pustaka* leaf, r. 13, v. 13 (116-123, 124-130)
(recto)
1.
2. bars irpiz böri [(116)
3. -lar / yimägäy-lär: qam(aγ) qut wẍšiklar turqaru (116/117)
4. küü küzäṭü tutÿay-lar : ang (117)
5. kinintä tüz- -kärinčsiz yig üstün- (118)
6. -ki : tüzü (k)[öni tuym]a(q)-(qa) täggäy-lär : taqï (118)
7. ymä / (q)ayu tïn[lγ] ạrtuq yalÿaṅ igiṭ (s)av[lïγ] (118/119)



8.	čašut sav-lï[γ] (u)tun / sav-lïγ sarsïγ sav-[lïγ]	(119/120)
9.	ärsär ymä: [bo] nom bitigig tutsar sözlä(s)[är]	(120)
10.	üküš oq̈ï[sar / ti]l-täki bo tö[r]t törlüg	(120/121)
11.	mün qaṭ[aγ -t]a kitär: tört / [tör]lüg	(121/122)
12.	tïdïγ-[sïz t]il bulur: taq̈ï (ymä) [q]ayu	(122)
13.	t(ï)[nlγ / ạrtuq̈ ayïγ] qïlïnč-lïγ ärip (ät)[ʾö]z	(122/123)



(verso)

1.	[	]	(123)
2.	[	] öṣüti / üčün	(124/125)
3.	[b](o) nom bitigig : yiti qata oqïtsar ölmiš		(125)
4.	ög qang öṣüti	anta-qy-a	(125)
5.	oq qutrulur / tngri	yir-ingä	(125/126)

6. barïr: azu burx(a)n-la[r yi](r)intä tuγar: (126)
7. [burxan?]-ïγ / körür: nom-ïn [äši]tür: nom kȯṣi (126/127)
8. [y]aruyur: tuγmaz / bilig-kä [tä](g)ir: burxan- (127/128)
9. -(lar)-nïng yol-ïnga kirür : [ol] ödün tngri (128)
10. tngrisi burxan tïṭïγ-sïz [bodis]tv-qa (129)
11. inčä tip yrlïqadï : vipaši [burxan] ödintä (129)
12. ymä / kirtgünč kȯngül-lüg [upasi u]pasanč (129/130)
13. -lar (b)ar ärti-lär : inčip (o)[lar trs tätrü] nom (130)

Cf. 毯淮滓璦　洧　狨澦　叟沆獚嚙　潊神氧渊　激嫽滲道　滪煙舣瀆　灡氾爙渴甽渴　牖澳猝渡　滪焠澴跚　瘠瘈湄卑　氤浥滀沉　烯滀嫽颯癙　淵激㊀衢　滪潊灉滃潊潤瀆烅　燧燧舣溏　潰婚奠　舥犨瀼湡　澴嫽　流　濛滃卽壓瘠湄卑淵熨　燧燧卽　瀼湡　淵濰炔滲　淯㊀屧燡　渊嫽濰熤　鞮激㊀道　㊀湛　嫽颯粟滹　叕烳狡㊀滬　舣爦烳渊爦烳緊 (Taishō 85, No. 2897, 1423a12-22).

6. P1f No. 139 pustaka leaf, recto 7, verso 6 (131-134, 138-142)

(recto)



1. [ ] törü(g) [yäk]-(kä) ičgäk-kä kirt- (131)
2. -günmäz: ärti-lär: siz(ik)[siz] bir učluγ kȯngül- (131)
3. -in bo nom biti[g]ig / tutar oq̈ïyur ayayur (131/132)
4. aγïr-layur [ärt]i-lär: / nä törlüg (132/133)
5. itig yara- -tïγ bar [ärsär körüm] (133)
6. -či-kä yultuz- (-či)[-qa ayïtmaz / itär] (133/134)
7. är(ti)-[lär? (134)

(verso)

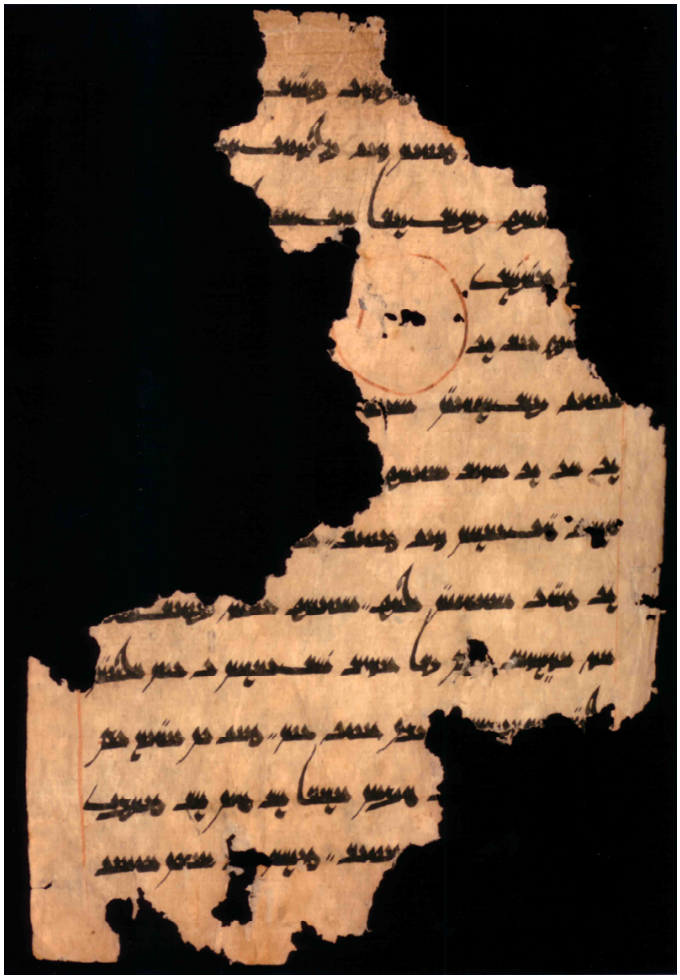


1. [ ] qïṭ(ïγ)-(sïz / bu)l(un)g-(suz) (a)[tlγ] (bodu)nï [alqu] (138/139)
2. bodistv-lar (yorïγïnča) y(o)rïtač(ï) bolu(p) bulunč- (139/140)
3. -suz nom bošÿ[unu]r-lar (taqï ymä) tïṭïγ-(sïz) (140)
4. [bo]distv siz / inčä bil(in)g (bo nom bit)ig (140/141)
5. [bo čambu]divip uluš(ïn)- -ta yir (suv) (141)
6. [ ] / b(odun)-(ta) (142)

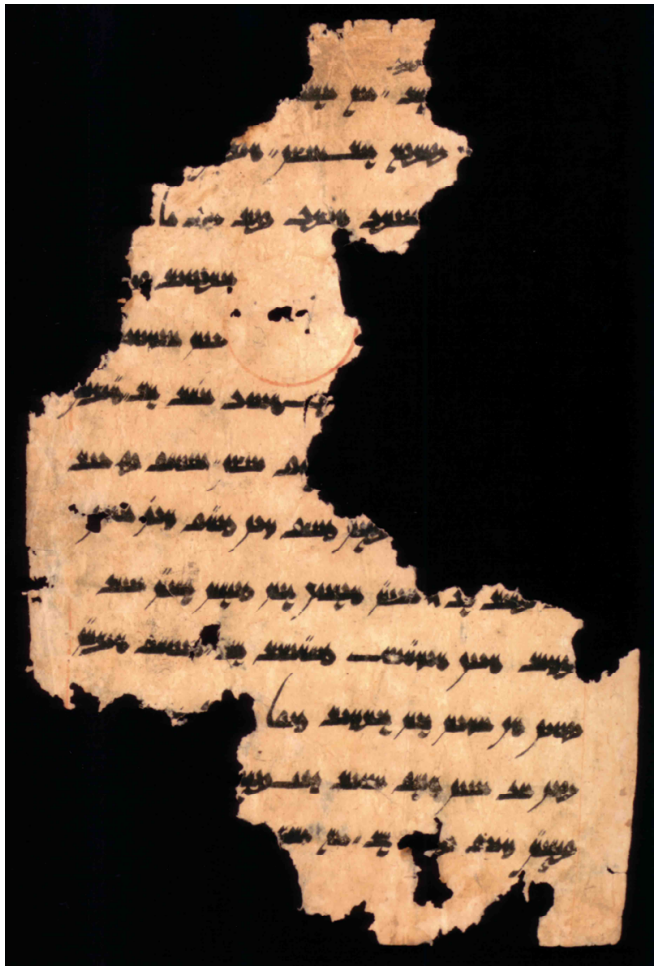
Cf. 溼熒𠺘崖 淆澳𠺘燡 潐狂湄皊 澱澀瘞瘈 澧淔卽淔 氈繚滖嬰 氈瀆𠺘淚 裘潬褻洮 燄烅浬皻 烻繚 澱 激褽炯道 肄獻燘減胾牄獐瀆烅瘃 謰爆潛 犉爆繚 還濗瀆燋 潬褽滿道 繚滖烻燡 氈濗皊氄德 汴胾濗燏 煋湦 繚颯褽滿 湄煮燮皊 潬滘 燙炯 滘滘牉牉 (Taishō 85, No. 2897, 1423a23-b1).

7. P1g No. 136 pustaka leaf, recto 13, verso 13 (238-249, 249-258)

(recto)



1.	](tn)grisi burẍan / [	]	(238/239)
2.	] tïṭïγ-sïz bodistv si[z	]	(239/240)
3.	ärt]ingü krgäk-lig sav ay[ït](d)[ïngïz	]	(240)
4.	] tïṅglṅg [	]	(240)
5.	] bo yir-li [	]	(241)
6.	yitiz king alqïγ / arïγ [	]	(241/242)
7.	-li ay-lï ärsär / ärtingü [	]	(242/243/244)
8.	alqu-q̈a yavlaq-sïz titir: / (ö)[d-li	]	(244//246)
9.	-lï taq̈ï ạrtuqraq̈ ädgü : ärtingü ya(v)aš bitig (oqïp)		(246)
10.	iš i̯šläsär (ki)m-kä ärsär ṅäng yavlaq-ï yoq adruq̈		(246)
11.	[a]d[ru]q̈ / [t]ä[g]š[ilmäki] ymä iṭi yoq : tözün oγul-um		(246/247)
12.	] qamaγ ilig-lär / xan-lar tigmä		(247/248)
13.	] titir: tïnlγ-[la](r) üčün / ät'öz		(248/249)

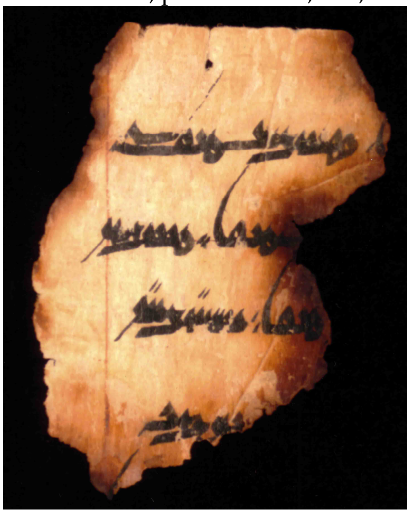


(verso) yi]grmi

1.	]-lär: ol ili[glär]	(249)
2.	] / kọngül-lüg üčün: qam[ay]	(249/250)
3.	] ögi qangï bir ky-ä [ ]	(250/251)
4.	] igitür-(č)ä [ ]	(251)
5.	] yoq üstü[nki]	(251/252)
6.	]ga qoṭï inär-lär: q̈amay	(252)
7.	bo](lγ)u üčün: ötrü bo yir	(252/253)
8.	[ ] / balïq törü-sin toq̈u-sïn̈ itä	(253/254)
9.	[ ] birür-l[är]: ayïÿ qïlïnč-lïγ tïnlγ-larïγ / iyär	(254/255)
10.	(b)asar qïyn qïṣÿut turÿurur-lar : ötrü qamaÿ	(255)
11.	boṭun-qa / asïγ-lïγ likṣ̌ir tip [ ]	(255//257)
12.	kün ay öṭ qolu aṭïr-tïn bil[ ]	(257)
13.	balïq̈ / sayu b[irür]-lär: ol ärür [ ]	(257/258)

Cf. 浄 瀮燊瀮燊 瀮灘滃 雵狭澢焠 爂汜漥澮澮湲婚淺 琄瀋婚爅雵灿烿瀊 劬壓雵瀠灘 涓婚 潛道婚爅 熛炔瀐狨潛清 夎涸狨濔爖 淽笂瀮瀮燤 狭獠劤觵 瀮灘滃 濾汅爂溤 澢 潛梟戚 猦 漥澮 沖裁漏滃 汜壓濾漎 湏爅燧燚 湍汜瀇濾 浸汜瀇爅 深湏 夎 照汜炔汜 瀿滗滐 (Taishō 85, No. 2897, 1423c5-12).

8. P1h Pelliot No. 19, pustaka leaf, r. 4, v. 4 (258-260, 266-270)


(recto)


(verso)

(recto)

1. [... ... tolu tip tüz ti]p bütmäk tip (258/259)
2. [tirmäk tip ačïlmaq tip kitärmäk] tip : tutmaq (259)
3. [tip alp / tip sïmaq] tip : ornanmaq̈[4] (260)
4. [tip turmaq tip turγurmaq tip bo iki] ygrmi (261)

(verso)

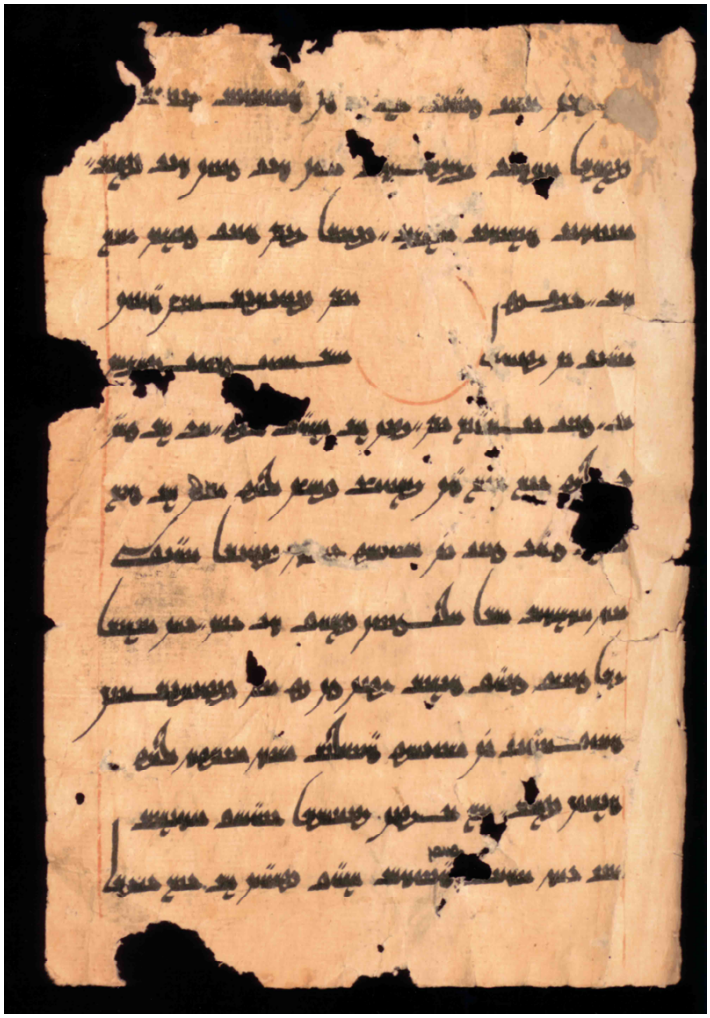
1. barïm birtürür : [ol oq yäk ičgäk yänä yigädür] (266)
2. kntü-ni ü[zä ilänür taqï üküš ada tuda] (267/268)
3. qïlur taq̈ï [üküšti tapïnzun tip inčip] (269)
4. tïnlγ-lar [... (270)

Cf. 鐱劤餤瑕激獵沚澿婚滖 澤洑焍溧婚燀泱濾毴滖 濨 獠奊虪瀵溛沟 爇澌漄滄醬灦 瀠滜焓夑癌浗漄澗 牠潦現 (Taishō 85, No. 2897, 1423c11-14).

9. P1i Pelliot Divers (no number), pustaka leaf, r. 13, v. 13 (278-298)

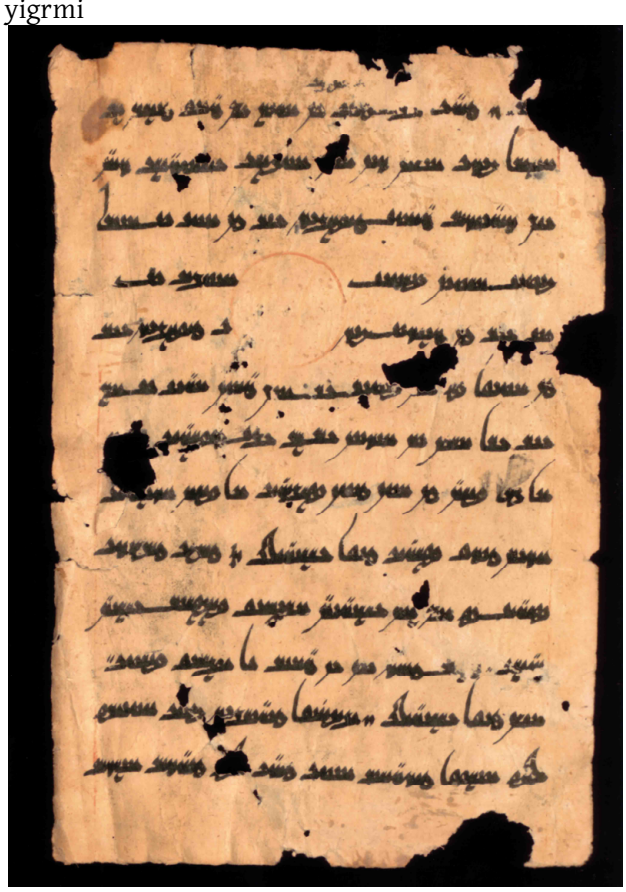
(recto)

[4] Probably the diacritic marks to denote -q- were put wrongly.



1.	[-mä]tiṅ učuz tuγar / al[qu]-qa ɑ̈utaṭur (t)itik	(278/279)
2.	bilgä igsiz ämgäk-s(i)z a(ṭ)a-sïz tuṭa-sïz bolur:	(279)
3.	öṭsüz qolusuz (ö)lmäz: birök kim qayu tïnlγ öl-	(280)
4.	-sär: ymä bo nom bitigig üč / ɑ̈ata	(280/281)
5.	oɑ̈ïzun kün(ingä) näng aṭa tuṭa (bol)mayˌ-	(281)
6.	-ay: tözün / oγ̈ul-um : kün-lär alɑ̈u ädgü : ay-lar taɑ̈-	(281/282)
7.	-ï [ä]dgü yïl yïl-ɑ̈a / kältäči barča ädgü öd-lär qol-	(282/283)
8.	(-ular) t(a)ɑ̈ï tözüṅ ärtingü ya(va)š bitig / oɑ̈ïp	(283/284)
9.	iš išläsär näng ada tuṭa bolγu-sï yoq: yänä ölüg-	(284)
10.	-kä / törü toɑ̈u qïlur kün-tä bo no(m) bitigig üč	(284/285)
11.	qata oɑ̈ïzuṅ / ärtingü ɑ̈utadur ärüš üküš / ädgü	(285/286/287)
12.	qïlïnč bolur: ol äv kün küningä yoɑ̈aru asïlur	(287)
13.	/öz yaš uṣay[ur] : qoṭsar alɑ̈u burɤ̈an-lar /yol-ïnga	(288/289)

(verso) [a](ltï) yigrmi



1.	(barïr): taq̈ï ymä tözün oγul-um q̈ayu tïnlγ-lar	(289)
2.	ölüg kiši / üčün sïn o(run) itgäli yaratγalï saq̈-	(289/290)
3.	-ïnč saq̈ïnsar q̈anta / taplamïš yir-tä itzün öng[5]	(290/291)
4.	kiṭin irtiṅ birtin / aytmazun	(291/292)
5.	uz yir-tä qïlṣun kiš- -i taplamïš yir	(292)
6.	-tä itip bo (nom) bitig-ig üč q̈ata / oq̈ïzun ol	(292/293)
7.	yir-ig orun-uγ öṣüt yäk-lär / ymä taplaγay-[lar]	(293/294)
8.	äv-(dä)[6] barq̈-ta / aṭa tuṭa bolmaγay äv barq asïl(γa)y	(294/295)
9.	asïγ tusu bolγay tip yrlïq̈adï :: tngri tngrisi	(295)
10.	burχan bo nom-luγ / yrlïγïγ ikiläyü blgülüg yrlïq̈-	(295/296)
11.	-aγalï: (š)l(ok) tayš-ut-ïn q̈avïr-a nomlayu birti:	(296)
12.	inčä / tip yrlïq̈adï : ämgäṅip tuγurmïš küni ärtingü	(296/297)
13.	ädgü ölüg tašγarur / öṭi taq̈ï (ädgü) tuγsar ölsär	(297/298)

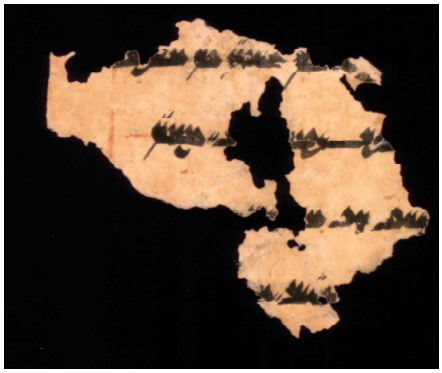
[5] Omitted: *-dün.*

[6] *-kä* is written wrongly.

Cf. 脈卽氈澞 澢潛洫爺 灠爖灕涓 福德淬瀧 淜臾爍犢 漫滬癈湄粵洗霞 氈繚燮汰 烻福繚　滌灉滃 夋夋潛渦夋 淍淍潛渦淍 笇笇潛渦笇 狄繚洁治 還牟卽澧琄瀋 琄瀋婚夋 癈湄粵滫霞 澢潛洫爺　泹福繚　　糮珂澞洌　鏢笇益犡　羺滇婚夋　藃烻激濉 滌灉滃琄瀋婚灉 燀爨烗滅烗燊 毯污婚牖 澞婚毯珊 浩神毯珊 卽癈湄粵洗霞 燒氈潛 毯瀾勢 耍 氤繚澎濈 汝爖澞浿　澢潛洫爺 溯滬避瀖 翩漸潭湄活 淜瀠牀淆 氠澶滌滌夋 浹琄渦渦滬 澶漫癈瘓粵 (Taishō 85, No. 2897, 1423c17-29).

10. P1j No. 145 pustaka leaf, recto 4, verso 4 (345-347, 354-355)

(recto)



[1] [yru](q) yruq̈-uγ ičg[är- (345)
[2] [küni]ngä köt[rülür] : uluÿ (345/346)
[3] al]qu-sï a(sïlur) [tuγmïš (346/347)
[4] (u)q̈ar : (u)[z (347)

(verso)



[1] [-nin](g) yaruq küčl(üg) [bügülüg?... (354)
[2] -lar-ïn qa[maγ t]ïnlγ-lar-[nïng (354)
[3] [-ïnga] (q̈a)[tïp a]ṭïn̈aÿu-q[a bilt... (355)
[4] -qa] asïÿ[(355)

Cf. 爖爖澱猟　糞溢澞洌　滃灊浪遖　晷爖爺灘 潭潑潭府　渨淆澱澔　澢潛淪爺　淵 繚鑠犢　福德淬瀌　沖激𠀋焓 濠滢舣煮粟滿　澔𠀋氈神　烝潛畢跚　澄牏澞洁 減炯渾　煽澢　澦 烓滀濰牏煮沉　淵熨滘氍 (Taishō 85, No. 2897, 1424a23-29).

11. P2 Another fragment of 5 lines, Pelliot ouigour (Musée Guimet) (49-53)

1. bolur özi yašï uzun bolur: ödsüz / qolusuz (49/50)
2. ölmäz tk kirtgünč ko̧ngül üčün anča utlï-sï (50)
3. titir: anï taqï nä ayïtmïš krgäk: birök kim qayu (51)
4. tïnlγ-lar bo / bitigig bititsär oqïtsar: azu özi (51/52)
5. bitisär oqïsar: tükäḍi törü-sinčä ayayu aγïr-layu (53)

Cf. 鑣笴益犡　淵繚尭犢　氈𠀋　淚　汴裁滝福　汞沖舣澞　砥焠潐狂　澱跚瘠瘓 裁燡潛潔 (Taishō 85, No. 2897, 1422b15-17).

A Mongolian Decree from the Chaghataid Khanate Discovered at Dunhuang

Dai Matsui

Introduction

The Archaeological Institute of Grottoes, Dunhuang Academy, carried out a series of excavations of the Northern Section of Mogao Caves from 1988 to 1995. As a result, a considerable number of texts in Chinese, Sanskrit, Tibetan, Tangut, Syriac, Old Uigur, and Mongolian were excavated and have been published in three volumes as *Dunhuang Mogaoku Beiqu Shiku* (hereafter DMBS). In this paper I deal with a Mongolian decree among them.[1]

According to DMBS, the decree is written on a paper of the size of 16.8 x 18.6 cm, and is now housed at the Dunhuang Academy under the shelf number B163:42, which designates that it was discovered in Cave B163 of the Northern Section. As well as other Mongolian texts, it has been published in Roman transcription and Chinese translation by Professor Garudi 嘎查齋 (Inner Mongolia Normal University, Kökeqota) together with the photographic reproduction [DMBS III, pp. 410-411 & pl. LXXX].

However, we have to point out several mistakes in Garudi's reading from the viewpoint of the historical study of Central Asia during the Mongol period (13th-14th centuries). Even though I have not yet had a chance to examine the original, here I place the revised edition[2] and English translation of the decree, as well as further remarks on its historical background related to the activities of the Buddhists over Gansu and East Turkistan, whereby I honour the memory of the late Professor Kōgi Kudara, our esteemed colleague who devoted his life to the study of Central Asian Buddhism.

[1] I adopt basically the system of transcription of Ligeti 1972 for Pre-Classical Mongolian, SUK for Old Uigur, Pinyin for Chinese, and common systems for other languages.

[2] In the edition, **bold** letters stand for suggested restorations of missing letters; *italic* for partly damaged; [ ] for missing part; (....) for estimated number of letters visible but illegible.

Revised Text

1 [ ](....) Boladun ǰarlγ-iyar
2 Ke*d*men Bayatur üge **manu** [ ]
3 yabuqun ilči Bül-e [ ]
4 -ta B(...)N-W Tege Toγtemür [ ]
5 olan čerig-ün aran-a ạne
6 goṉg *d*iṉg gui ši Dorǰi Kirešis Bal Sang*bo* lam-a [ ] šabinar-
7 luȳ-a Qar-a Qočo ǰụg Bars Köl-e Biš Baliγ-a kiged iren odun
8 kereg-tegen yabuǰu odqui-dur ireküi-dür irüger-ün
9 tul-a ked ber bolǰu buu tüdetügei ačaȳaṉ temege
10 morid aṉu ulaȳ-a šügüsün kemen buu barituγai yaγun
11 kedi anu buliǰu tataǰu buu abtuγai kemebei ạyin
12 kemegülün ede gon ding gui ši Dorǰi Kirešis Bal
13 **Sangbo lam-a** [ ] **ša**biṉar-luȳaṉ Qar-a Qočo [ ]
[M I S S I N G]

Translation

[1]By the edict of [...]-Bolad.

[2][This is my,] Kedmen-Bayatur's word (i.e. decree).

"[3]To the going (i.e. traveling) ambassador Büle [.....] [4]To [...]. [To] Tege and Toγtemür of B(...)N. [.....]. [5]To many military soldiers. Because this [6]*guan-ding guo-shi* Dorǰi-Kirešis-Bal-Sangbo-*lama*, together with his pupils, [7]is to come and go to Bars-Köl, Biš-Baliq and other (places) in the field of Qara-Qočo, [8]to do his practice (i.e. Buddhist religious services), and [to] bless while traveling, [9]no one shall hold [them] back. No one shall take their loads, carts, camels and [10]horses, saying '[they are] the relay animals or provisions.' [11]No one shall take anything of them." We said thus.

[Once] thus [12]we say, these, *guan-ding guo-shi* Dorǰi-Kirešis-Bal-[13][Sangbo-*lama*] and his pupils, Qara-Qočo [.....]

Notes

1: Here the authority on which this decree depends is designated as *[....](....) Boladun ǰarlγ-iyar* "By the edict of [...]-Bolad". In the Mongol times Mo. *ǰarlγ* (~ *ǰrlγ* ~ *ǰarliγ*) "edict" is used only for the edict of the Yuan emperors, while Mo. *üge* "word" stood for a decree or command of other princes, princesses, nobles, ministers, etc.[3] In the Chinese official documents of the Yuan we come across the beginning formula as 漆灺濉滴 "By the edict of the Emperor", which is considered a translation from Mo. *qaγan-u ǰarliγ-iyar* "By the edict of the Emperor".[4] Possibly taking into account those facts, Garudi translated this

[3] Sugiyama 1990, p. 1 = Sugiyama 2004, pp. 372, 393-394; Matsukawa 1995, p. 26.

[4] E.g., B163:46 in DMBS III, pp. 411-412 & pl. LXXXI, as well as the Mongolian letter preserved at Fujii

passage into Chinese as (漆灺) 灘滴 "By the edict (of Emperor)". However, there was no Yuan emperor who had *Bolad* as the second element of his name, therefore *[....](....)-Bolad* in question should be a name of another Mongol prince. I believe that he belongs to the Chaghataids in Central Asia, since Kedmen-Bayatur, who issued this decree, is a governor in the Turfan region under the Chaghataid Khanate [see Note 2 below]. Per chance we might identify him with the Chaghataid prince Bolad, son of Könčeg (r. 1308) and grandson of Duwa (r. 1282-1307), or with his son Bolad-Muḥammad,[5] if we could explain the unclear first element of his name whose final seems to be *-M-'* or *-Y-'*, otherwise *-K.*

The Chaghatai qans themselves did not call their decrees *ǰarliγ* "edict" but *üge* "word, decree, command".[6] On the other hand, we know two Mongolian decrees issued by the officials under the authority of "edict (*ǰarliγ*)" of the Chaghatai qans: BTT XVI, Nr. 74, *Yisüntemür-ün ǰarlγ-iyar* "by the edict of Yisüntemür (r. 1338-1339)"; BTT XVI, Nr. 68, *Ilasqoǰa-yin ǰarlγ-iyar* "by the edict of Ilasqoǰa (< Ilyās-Ḫvāğa, r. 1363-1370)". From these Chaghatai-Mongolian decrees, we can observe a situation that the Chaghatai qans themselves recognized the sovereignty of the Yuan emperors, while their subordinate officials and followers did not hesitate to use the word *ǰarliγ* for the decrees of their rulers, regarding them as standing at parity with the Yuan emperors. It is witnessed also by a quarrel between a Yuan commander in the Altai Mountains, Toγači (> Pers. *Ṭūġāčī*), and envoys from the Chaghatai qan, Esen-Buqa (r. 1310-1318). Toγači accused the envoys for referring the message from Esen-Buqa as *yarlīġ* (Pers. < Tü. *yarlïq* = Mo. *ǰarliγ*), against which the envoys argued: "since Esen-Buqa is from *ūrūq* (< Mo. *uruγ* "the descendant [of Chinggis Qan]"), for us he is in lieu of the (Yuan-) Emperor (Pers. *qān* < Mo. *qaγan*)".[7]

2, Kedmen Bayatur: Mo. *bayatur* "brave" is often used as a name or appellation. Garudi read the first onomastic element as *Kedümen*, but the letters allow the reading *K[']](D)M'N = Kedmen.*

Here it is important to note that the Mongolian decree of the Berlin Turfan collection (BTT XVI, Nr. 68) was issued also by a governor named Kedmen-Bayatur under the authority of the Chaghataid ruler Ilyās-Ḫvāğa in 1369 AD. Furthermore, we can observe that a single scribe wrote both of these two decrees through comparison of the letters and handwritings, e.g., *ǰarlγ-iyar* "by the edict", *-TWR* (dative-locative), the hook for middle *-L-*, *ġayin* "thus", besides the name of

Yūrinkan (Kyoto) from Buyan-Quli, the Prince of 氄燾濊烈 Weiwu Xining, to Sulṭan-Šāh, the Prince of 濊烈 Xining. The latter has been regarded as from East Turkistan [Franke 1965, p. 138; Ligeti 1972a, pp. 235-236], but in fact stems from Dunhuang or anywhere in Gansu. See Matsui 1997, p. 45, n. 13.

[5] MA, fol. 32b.

[6] BTT XVI, Nrn. 70, 71, 72, 76; SI G120 = Kara 2003, pp. 28-30 & fig. 16.

[7] TU, fol. 203; cf. Liu 2005, p. 342.

issuer *Kedmen-Bayatur* [see Plates 1 & 2].

The decree BTT XVI, Nr. 68 brought by the First German Turfan expedition in 1902, concerns the tax exemption of the cultivated land possessed by a person named Tegür who was going to move to Biš-Balayasun (= Uig. Biš-Balïq), the capital of the northern slope of the Tianshan mountains. Our decree B163:42 also mentions Biš Baliy (< Uig. Biš-Balïq) in the area of Qara Qočo (modern Gaochang) [see Note **7**]. It may also be remarked that his name is again mentioned as *Kädmän-Bäg* "Lord Kädmän" in a Turfan Uigur administrative order of ca. 1358 AD (U 5288 = Matsui 1998, Text 4).[8] Consequently, Kedmen-Bayatur or Kädmän-Bäg must be one and the same governor of the Turfan region during the later half of the 14th century, and our decree B163:42 should have been issued in Turfan (or East Turkistan) and brought to Dunhuang in that period.

3, Bül-e: Garudi regarded it as a geographical name, though I would prefer a personal name, originally meaning "power". See MKT, p. 511.

4a, -ta B(...)N-W: Garudi read it as *tan-u* "your", but his *-W* seems to be the initial *B-* of the next word.

4b, Tege Toytemür: Garudi mistook *-teki* "located in" for a personal name *Tege*, which is transcibed as 𐽔𐽀𐽂 *tie-ge* ~ 𐽖𐽔𐽀𐽂 *tie-ge* in the Chinese sources.

5, ąne: Garudi's *ese* "not, no (negation)" should be discarded. In the Chaghatai-Mongolian decrees, the *inscriptio* for whom the order provides convenience is qualified with the pronoun *ąne ~ ene* "this" or *ede* "these". See BTT XVI, p. 166.

6a, goŋg diŋ gui ši: Obviously a transcription of a Chinese title, for which Garudi proposed 海灼𩕳滄 *gong-ting guo-shi* "National (Buddhist) Master at the Palace". However, this title is written once more but otherwise as *KWN TYNK gui ši* in line 12, so I shall consider that the first element here, *KWNK = gong*, is a miswriting for *KWN = gon*, then identifying *gon-ding gui-ši* to the Buddhist title 琯濛𩕳滄 *guan-ding guo-shi* "National (Buddhist) Preceptor that administrates baptizing (*guan-ding* = Skt. *abhiṣeka*)". This identification is supported by the 'Phags-pa inscription of the jade seal preserved by the Historical Relics Administration of the Tibet Autonomous Region: *gôn diṅ / guį ši / ǰi yin* < Chin. 琯濛𩕳滄烯氍 *guan-ding guo-shi zhi-yin* "The seal of *guan-ding guo-shi*".[9]

According to Tibetan historical sources, Nam-mkha'-legs-pa'i-rgyal-mtshan (1305-1343) and his son Kun-dga'-rin-chen (1339-1399) from the 'Khon family of Sa-skya were granted by the Yuan emperors the title of *guan-ting guo-shi*.[10] As well, Sākya-rgyal-mtshan of Phag-mo-gru-pa was given in 1365 AD the titles

[8] Following the reading as *Kedme* by BTT XVI, I placed *Kedme / Kädmä* for his name in Matsui 1998, though here I would like to correct into *Kedmen / Kädmän* in comparison with the writing in the new decree.

[9] Cheng 1985, pp. 81-82.

[10] Petech 1990, pp. 82, 127; cf. Cheng 1985, p. 81.

guan-ding guo-shi together with *ta'i-si-tu* (< Chin. 潛溥炯 *Da-si-tu*) and *chang gu'i gung* (< Chin. [?]犉溧 *[?]-guo-gong*).[11]

Chinese sources also attest the *guan-ding guo-shi*s at the Yuan court in earlier times.

(1) Once during 1305 to 1308 AD, the *guan-ding guo-shi* named Vinayaśrī Paṇḍita (> Chin. 毗聂鬗潟爺苧炊炯 *Pi-na-ye-shi-li ban-de-da*), who bore a title 屭酋犉溧 *Ji-bin guo-gong* "Lord of Kašmir (*Ji-bin*)" too, recommended the crown prince Ayurbarwada (later Emperor 滴澦 Renzong) a book entitled 狰滓 澦狃洌 *Lushan Lianzong Baojian* edited by a Buddhist monk of the 毁 *Bailin* sect through the officials of the 潭漾鑞 *xuan-zheng-yuan*.[12] Noteworthy is that his decree is referred to as 燡滆 *fa-zhi* "decree of (Buddhist) doctrine" which usually stands for the decree (Tib. *gtam*) from 灺滄 *di-shi* "Imperial Preceptor" succeeded by the members of Tibetan 'Khon family through the Yuan period.

(2) In 1322 AD, 滅灒璟澼 *xi-seng guan-ding* "the western (i.e. Tibetan) priest *guan-ding*" petitioned the Emperor Yingzong for special amnesty.[13] It seems that *guan-ding* here is not a personal name but an abbreviation of the title *guan-ding guo-shi*.

(3) A Chinese inscription in 涸翼滓 Wutaishan informs us that the monk Amalaśrī Paṇḍita (> Chin. 氈燰骷潟爺煟炊炯 *A-ma-la-shi-li ban-de-da*) of Kašmir (*Ji-bin*) was granted to govern "the monks and tribes in the Western region" (Chin. 滅羦灒 燎瀎 *Xi-yu seng-lü bu-zu*) with the title *guan-ding guo-shi* after 1333.[14]

Summing up the above, *guan-ding guo-shi* of the Yuan Dynasty was a title for one of the Buddhist priests (especially of Tibet or Kašmīr) carrying high prestige enough to have authority over the emperors.[15] Undoubtedly the *guan-ding guo-shi*

[11] Petech 1990, p. 137. The original Chinese for *chang* remains unclear. It is reconstructed as 靖 *Jing* in the Chinese translation of GBYT, while 湋 *Chang* in the Chinese translation of Petech 1990. See 泾疾溾漫 *Hanzang shiji* (tr. by 灊淪氦 Chen Qingying), Lhasa, 1986, pp. 165, 211; 伯戴克 (L. Petech), 淶灨 滅疾溾淫浚 *Yuandai Xizangshi Yanjiu* (tr. by 灞氖 Zhang Yun), Kunming, 2002, p. 136.

[12] Taisho, Vol. 47, No. 1973, p. 303c; YBL, pp. 3, 6, 7, 186-187; Chikusa 2000, p. 436. Vinayaśrī Paṇḍita should be identical with 犉滄煟炊炯 *guo-shi ban-di-da* "the National Preceptor Paṇḍita" as seen in YS, chap. 24, p. 543. See Zieme / Kudara 1983, p. 57, for the process of the publication of the *Lushan Lianzong Baojian*.

[13] YS, chap. 27, p. 625.

[14] Hibino 1973, pp. 652-654, 657-660.

[15] It may be noted that a Kašmīr monk *Nāma (> Chin. 烺簍 *Na-mo* ~ 烳獠 *Nan-wu* [*namo*]) was granted by Emperor Möngke (r. 1251-1259) as the first *guo-shi* "National Preceptor" under the Mongol Empire, as well as that the first Imperial Preceptor 'Phags-pa conducted the ritual of *abhiṣeka* for Qubilai. See YS, chap. 125, pp. 3074-3075; Nakamura 1994, pp. 36, 52-53; HLDT, p. 119. As well we should pay attention to the Uigur colophon printed in 1347 by Bodhidhvaja-śīla, who enumerates *abišik birmiš ïduq baxši-larïm* "meine heiligen, Abhiṣeka verleihenden Gurus" as well as Yuan Emperor (*qaγan qan*), Empress (*qatun*) and Činggisid princes [Hazai 1975, pp. 97, 100; BTT XIII, Text 46, p. 166; Zieme 1981, pp. 398-399]. Uig. *abišik birmiš ïduq baxši* here may be the Uigur

in our decree, who has a Tibetan name [see Note **6b** below], was also a high priest of Tibetan Buddhism granted by the Yuan court. That is supported by the fact that two other manuscripts concerning Tibetan Buddhism have been brought from Cave B163, the find place of the decree, where the *guan-ding guo-shi* or his pupils should have been accommodated.[16]

6b, Dorǰi Kirešis Bal Sangbo lam-a: A personal name derived from Tib. *rDo-rje bkra-shis dpal bzang-po bla-ma*. Garudi's reading *Seiges* for *Sangbo* should be corrected.

Here we should pay attention to the Buddhist preceptor named 獼哷濺澎　澎滆廀疾燧 *Duo-er-zhi qie-lie-shi-si ba zang-bu* (< Tib. *rDo-rje bkra-shis dpal bzang-po*), who is attested in the Chinese sources of the early Ming period. He had been granted by the Yuan the title　　幛滄 *He-lin guo-shi* "National Preceptor at Qara-Qorum", but after the Yuan withdrawal to Mongolia, the Ming Dynasty gave him in 1374 the new title 炵湄熲廠滄 *Dou-gang fu chan-shi* "Vice General-*Chan*-Preceptor". In spite of his title from the Yuan "National Preceptor of Qara-Qorum", he had likely been active around the Gansu region, since he attended the Ming court together with the Yuan commanders of Gansu.[17] Moreover, the date of his submitting to the Ming is only five years after 1369 AD, to when is dated the decree BTT XVI, Nr. 68, which was issued by Kedmen-Bayatur as well as our decree. Consequently, I believe that Dorǰi Kirešis Bal Sangbo in our decree and rDo-rje bkra-shis dpal bzang-po in the Ming Chinese sources are identical, and date our decree to the later half of the 14th century before 1374 AD.

6c, šabinar: = *šabi* "pupil" *+nar* (plural). Garudi's *sau qar* should be corrected.

7, Qar-a Qočo ǰų̈g Bars Köl-e Biš Baliγ-a kiged: *Bars Köl* (< Tü.) "Lake of Tiger" is transcribed in the Chinese sources of the Yuan as 煮哷滆　*Ba-er-si-kuo* or 煮　瑍 *Ba-liu-hun* in the Chinese sources, and identified undoubtedly to the Lake Barkul (Chin. 廀　涵 *Ba-li-kun*), located in the highland around 110 km northwestward from 犎燜 Hami (< Uig. *Qamīl* ~ Arab.-Pers. *Qamūl* ~ *Qāmul*).[18] In another Mongolian decree of the Berlin collection (BTT XVI, Nrn. 85+86) also

translation for Chin. *guan-ding guo-shi* as the Buddhist title granted by Yuan dynasty.

[16] B163:3 recto, a 'Phags-pa Mongolian fragment of *Subhāṣitaratnanidhi,* a translation of the Tibetan work *Legs par bshad pa rin po che'i gter zhes bya ba'i bstan bcos* (shortened as *Sa skya legs bshad*) "The Elegant Sayings of Sa-skya Paṇḍita" compiled by the uncle of 'Phags-pa, Sa-skya-Paṇḍita Kun-dga-rgyal-mtshan; B163:4 recto, a Tibetan manuscript from the Mongol period, referring to Sa-skya-Paṇḍita and 'Phags-pa. See DMBS III, pp. 415-416, 442.

[17] MTS, chap. 87, pp. 1551, 1553, 1577; MTS, chap. 94, p. 1636; 濩瑱 Song Lian, 汴汞畐漫 *Hanyuan xuji,* chap. 2 (in 濩瑱澭漫 *Song Lian quanji*, vol. 4, Hangzhou, p. 810), where 獼 *duo* is miswritten as 狆 *yun*. See Tshe-ring 2004, pp. 43-44, though his reconstruction for 澎　澎滆 as *phrin-las* should be corrected into *bkra-shis*.

[18] Pelliot, *Notes on Marco Polo*, pp. 161-165, 83-86. Garudi transcribed *Bars-Köl* as 廀哷獵　, only noting that it should be a name of a lake.

(B)[a]rs-Köl refers to a place of issuing.[19]

Here it is noteworthy that, in the context here, *Qara Qočo* designates a larger geographical area which includes Bars-Köl and Bīš Baliγ (< Uig. Biš-Balïq > Chin. 桑泥煮 *Bie-shi-ba-li*, etc. = 獾夷 Beiting). Although Biš-Balïq had been the leading capital of the West Uigur Kingdom for over 350 years,[20] Qara Qočo (or simply Qočo) has been recognized as the representative for Uiguristan or East Tianshan, as indicated by other attestations: the edict of Qubilai in 1276, addressed to the *ïduq-qut* (= King of the Uigur kingdom) and extant only in the Chinese version in 瀛濠玘洔 *Tongzhi tiaoge,* mentions only Qočo (> Chin. 某澍 *Huo-zhou*), Lükčüng (> 欒 *Lü-zhong*) and Turfan (= Uig. Turpan > 炬脞煢 *Tu-er-ban*) but not Biš-Balïq[21]; several Mongolian decrees from the Chaghataid Khanate specify the Uigur *ïduq-qut* with the phrase as *Qočo-yin iduγ-qud* "*ïduq-qut* of Qočo"[22]; some of the Uigur texts carry the appellation *Qočo-ulus* "Nation of Qočo" for their country.[23]

12, goṉ diṉg gui ši: See Note **6a** above. Garudi's *köl-ting güi-ši* seems to be a misprint.

13a, Sangbo lam-a: Restored with certainty.

13b, šabiṉar-luγaṉ: Restored in comparison with lines 6-7. Garudi's *bidanu unaγan* "our riding horse" should be discarded.

Chaghataids in East Turkistan and Gansu Region

The Chaghataids, namely the descendants of Činggis qan's second son Čaγatai (d. 1241), who had been given Central Asia as appanage, confronted destabilization and dissolution since 1260's. After the Chaghatai qan Baraq died in 1266, some of the Chaghataid branches headed by Duwa (*Duw-a* ~ *Duγ-a*, son of Baraq) surrendered to Qaidu, the Ögödeid ruler outstanding against the Yuan Emperor until his death (ca. 1301 AD). After Qaidu's death, Duwa, who had been the head of the Chaghataids allies of Qaidu, overthrew the Ögödeids and finally in 1307 re-established the domination of the Chaghataid Khanate of Central Asia including East Turkistan.[24]

[19] Though BTT XVI left it unclear, we should accept the former restoration by Ligeti 1971, pp. 140-141, 150.

[20] Abe 1954; Abe 1955; Moriyasu 2001, p. 149.

[21] 營　洆 Fang Linggui (ed.), 瀛濠玘洔淯灡 *Tongzhi tiaoge jiaozhu*, Beijing, 2001, pp. 202-203.

[22] BTT XVI, Nrn. 70, 71, 72; SI G120 = Kara 2003, pp. 28-30 & fig. 16.

[23] E.g., Or.8212/75A = Shōgaito 1982a, p. 78, cf. Zieme 1992, pp. 90-93; U 6195 = BTT VII, p. 76, Text L; Ch/U 8032v of the Berlin Turfan collection, [7]*qutluγ qočo ulus* "Blessed Qočo-nation". The last, seemingly a fragment of a colophon, is written in cursive script and may well be dated to the Mongol period. There we come across [17]*bögülüg uluγ ïduq qut* "mystical great *ïduq-qut*", as well as [18]*qočo tngrim qutï* "Her Highness of the Princess of Qočo" which reminds us that the successive Uigur *ïduq-quts* took in marriage with the Činggisid Princesses granted the title 溘滜渜淙 *Gaochang gongzhu* "the Princess of Gaochang (= Qočo)". Cf. YS, chap 109, pp. 2760-2761.

[24] Barthold, *Four Studies*, pp. 43-53; Kato 1978; Biran 1997, pp. 69-80.

Meanwhile, other Chaghataid branches lead by Čübei and Qaban (sons of Aluγu, the grandson of Čaγatai) had left Central Asia by 1281 (possibly around 1277) AD, turning eastward to the Yuan dynasty and given residence mainly around the Gansu Corridor. After the 14th century, the Yuan granted the main branches of these "Eastern Chaghataids" the titles: the Prince of 豳 Bin at 演濤 Jiuquan (= 畤澌 Suzhou > Uig. *Sügčü*); the Prince of Xining 濊㭎 at Dunhuang (= 瀌澌 Shazhou > Uig. *Šaču*); the Prince of 氄燾濊㭎 *Weiwu Xining* (later the Prince of 畤 Su) at 犎爟 Hami (< Uig. *Qamïl* ~ Pers. *Qāmul* ~ *Qomul*); the Prince of 毬圴 *Anding* at Anding = 瓟澌 Guazhou (> Uig.-Mo. *Qaču*).[25]

Since the late 13th century, these two major confederations of Chaghataids – Chaghataid Khanate under Duwa and his descendants in Central Asia, and the "Eastern Chaghataids" in Gansu – faced off against each other at the border around Uiguristan or Eastern Tianshan. However, only a few times they engaged in serious warfare until the end of the 13th century. During 1314-1320 AD a war between the Yuan dynasty and the Chaghataid Khanate broke out in the area around the Altai mountains, while southward the front between the two Chaghataid confederations remained rather peaceful. Even at the end of the 15th century, Aḥmad, the ruler of the Turfan-Moġūl kingdom (descendant from the Chaghataid Khanate), had a concept that he and the Mongolian chieftains of Gansu and Hami (descendants of the Eastern Chaghataids) under the Ming dynasty belonged to the same Chaghataid family.[26]

Our decree B163:42 gives new light on the relation and interaction between the Chaghataid Khanate of Central Asia and the Eastern Chaghataids of Gansu Corridor. As shown in the Notes above, our decree was issued by Kedmen-Bayatur, the governor of East Turkistan under the Chaghataid Khanate in order to give assurance for the Buddhist pilgrims, who at last brought the decree to Dunhuang. From this fact we can further observe the historical situation that the authority of the issuer Kedmen-Bayatur and his lord – the Chaghataid qan or princes in East Turkistan – was effective even on the pilgrimage routes from the Turfan region to Dunhuang or Gansu, where the decree was discovered. Such a situation should be a vivid reflection of the close relationship between the Chaghataids in Central Asia, East Turkistan and Gansu.[27]

[25] See Sugiyama 1982, Sugiyama 1983, Sugiyama 1987 = Sugiyama 2004, pp. 242-282, 290-321, 355-361, for the "Eastern Chaghataids".

[26] Sugiyama 1983, Sugiyama 1987 = Sugiyama 2004, pp. 314-315, 317, 327, 359-361.

[27] It may be added that the postal relay route (Mo. *ǰam* ~ Uig. *yam*) from North China to Biš-Balïq via Gansu and Hami was first established by Čaγatai, then during the reign of the Yuan Emperor Qubilai (r. 1260-1294) managed by Ajïqi, one of the Eastern Chaghataids on the Yuan side, and after the early 14th century by Čübei: *Zhanchi*, chap. 2, p. 45; YS, chap. 11, p. 231; YS, chap. 21, p. 469; *Zhanchi*, chap. 3, p. 56; *Zhanchi*, chap. 5, p. 108; *Zhanchi*, chap. 6, p. 139; see Sugiyama 1983 = Sugiyama 2004, pp. 318-320. Therefore even the decree from the Chaghatai Khanate could be valid on the postal relay route, which was most likely used by the pilgrimage over Qara-Qočo, Bars-Köl, Biš-Balïq and

Chaghataids and Tibetan Buddhism

Another important fact shown by our decree is that the Tibetan Buddhist preceptor, the *guan-ding guo-shi* Dorǰi-Kirešis-Bal-Sangbo (rDo-rje-bkra-shis-dpal-bzang-po), conducted pilgrimage with assistance of the governor of East Turkistan under the Chaghataid Khanate.

Concerning the relation between the Chaghataid Khanate and Tibetan Buddhism, one should recall the so-called "Chaghatai-Zeichen". It is a mark shaped as double-leaves ♌ and rendered in the seals stamped on Mongolian decrees and Uigur administrative orders as well as on the coins issued or minted under the Chaghataid Khanate since the early 14th century. This "Chaghatai-Zeichen" has been regarded as Tibetan script ☐ *cha* upside down, to designate the initial pronunciation of the name of the founding father Čaγatai.[28] However it has not been fully explained why the Chaghataid Khanate of Central Asia adopted the Tibetan script for their royal arms. Our decree may answer this question. The Chaghataid Khanate reestablished after the 14th century in Central Asia had enough sympathy for Tibetan Buddhism to issue the decree for pilgrimage as well as to adopt Tibetan script for their royal arms.[29] Still more, G. Kara has found an Uigur colophon which refers to the translation from a Tibetan *yantra* on the reverse side of the duplicate of the decree issued in 1339 AD by the Chaghatai qan Yisüntemür for the protection of the estate of the Yogacari Buddhist Monastery.[30] This colophon also might well indicate the favor offered by the Chaghataid Khanate to Buddhist monasteries related to Tibetan Buddhism.

On the other hand, the *guan-ding guo-shi* Dorǰi-Kirešis-Bal-Sangbo in our decree conducted his religious activities mainly in the Gansu Corridor [see Note **6b** above]. As it is well known, Tibetan Buddhism was adopted as the royal religion by the members of the Mongol Imperial family, and enjoyed prosperity in the territory under Yuan rule. Therefore Dorǰi-Kirešis-Bal-Sangbo and his pupils or his monastery are supposed to be under the patronage of the Eastern Chaghataid Mongol princes in the Gansu region.

The most obvious evidence for this supposition should be the Uigur version of Naropa's Tibetan work "*Book of the Dead*" brought from Dunhuang (Or 8212/109 in the British Library). According to the colophon, it was copied in 1350 at the command of Prince Asuday (> Chin. 𢖍灘珼 *A-su-dai* ~ Pers. *Asutāy*), a great-

Dunhuang as seen in our decree.

[28] Oliver 1891, pp. 8-9; A. von Le Coq *apud* Ramstedt 1909, p. 845; Franke 1962, pp. 406-407; Matsui 1998, pp. 8-10.

[29] Especially in the Turfan region or Eastern Tianshan, the Islamization of the Chaghataid Khanate was far from completed, as shown by their decrees for Buddhist monasteries. It was in the early 16th century that the Islamization was accomplished there. See BTT XVI, p. 9; Hamada 1998, pp. 98-103; Matsui 2004, pp. 26-27.

[30] SI G120 = Kara 2003, pp. 28-30; cf. Matsui 2004, pp. 26-27.

grandson of Čübei, belonging to the family of the Prince of Xining of Dunhuang. Noteworthy is the passage in fol. 47a, *vzïr-lïγ baxšï-nïŋg adaq-lïγ qooš linxu-a-sïŋga asuday oγul yuḳünürmän* "Ich, Prinz Asuday, verehre den Doppel-Lotos der Füße des Vajragurus",[31] which displays Prince Asuday's pious devotion to Buddhism of Tibetan origin. Asuday and his family – his father Sulayman (> Chin. 灘牀痔 *Su-lai-man,* the Prince of Xining), his mother Küčü (> 涕獵 *Qu-zhu*), his brothers and the successors of the Prince Xining Yanga-Šāh / Yaγan-Šāh (> 嶭氈淶 *Yang-a-sha* = 沿畝淶 *Ya-han-sha*) and Sulṭan-Šāh (> 灘瀾淶 *Su-dan-sha*, cf. fn. 4) – appear also in two Chinese inscriptions from Dunhuang, one of which displays the popular mantra *oṃ maṇi padme hūṃ* in six scripts: Tibetan, Sanskrit, Uigur, 'Phags-pa, Tangut, and Chinese.[32]

Besides, according to the Sino-Uigur bilingual inscription of 1326 for 燀潐溒 Wenshusi temple in Suzhou, the Chaghataid prince Nomdaš (> Chin. 辈炡澥 *Nan-da-shi*), a grandson of Čübei, restored and contributed estates to Wenshusi Temple, whose administrative monks bore Tibetan or Tangut names.[33] It can be also an example of the Eastern Chaghataids' patronage to the Buddhist monastery under the influence of Tibetan Buddhism.

Some of the Buddhist wall paintings of Dunhuang Mogao Caves and 玭　Yulin Caves also suggest the close relation between the Chaghataids and Tibetan Buddhism. Yulin Cave No. 6 displays two couples of Mongol prince and princess.[34] They should belong to the Eastern Chaghataids, most probably to the family of the Prince of Xining at Dunhuang or of the Prince of Anding at Guazhou. As well, Yulin Cave No. 4, which belongs to Yuan period and is famous for the influence of Tibetan Buddhism, shows female prayers putting on *boγtaγ* (or 洁粿 *gu-gu*), the tall cap characteristic of Mongol noble females.[35] Similar Mongol noble female prayers putting on *boγtaγ* are depicted also in Mogao Cave No. 332, whose wall paintings were also influenced by Tibetan Buddhism.[36]

Here we may conclude that the Chaghataid Khanate in Central Asia and the Eastern Chaghataids in Gansu had in common a considerable number of behaviors or, at least, patrons of Tibetan Buddhism among their members,

[31] Haneda 1925 = Haneda 1958, pp. 162-163 (overlooked by Elverskog 1997, pp. 117-119); Shōgaito 1974, pp. 044-045, 048; Zieme / Kara 1978, esp. pp. 162-163.

[32] Chavannes 1902, pp. 96-103, Nos. IX, X; Sugiyama 1982 = Sugiyama 2004, pp. 269-274; Otgon 2004.

[33] Cf. Geng / Zhang 1986. 淶茶　虺 *Sha-jia-ling-zhen* < Tib. **Śā-kya-rin-chen* (one of the administrative monks); 灘烺　虺 *Su-na-ling-zhen* < Tib. **bSod-nams-rin-chen* (monk and author of the Chinese text). Names of other two administrative monks, 湟你 *Er-ni* and 湟　狙爻焰熡 *Er-li-wei-li-ren-pu,* are Tangut. Needless to say, Tangut or Xixia 澸汎 Buddhism was highly influenced by Tibetan Buddhism.

[34] AXYLK, pls. 179 & 180.

[35] AXYLK, p. 248. For *boγtaγ*, see TMEN I, pp. 210-212, Nr. 89.

[36] DHMGK, pls. 161 & 162; 欒犉熞璈熇瓜澞漫 *Zhongguo Dunhuang bihua quanji*, Vol. 10 (Volume for Xixia and Yuan), Tianjin, 1996, pls. 175 & 176.

possibly influenced by the Yuan Imperial family. It is another aspect of the close relation between the two Chaghataid confederations that allowed the *guan-ding guo-shi* Dorǰi-Kirešis-Bal-Sangbo (rDo-rje-bkra-shis-dpal-bzang-po) of our decree to conduct his pilgrimage more easily.

Tibetan Buddhism and the Uigurs: Reconsideration

Among the attestations concerning the relation between the Chaghataids and Tibetan Buddhism as mentioned in the section above, the *Book of the Dead* from Dunhuang was written in Uigur, and the Wenshusi inscription of 1326 was a Sino-Uigur bilingual. Also we find several Uigur inscriptions alongside the wall paintings of the Mongol prayers of Mogao Cave 332.[37]

Besides them, several Uigur manuscripts and blockprints have been discovered from Dunhuang and other sites in the Gansu Corridor, including those related to Tantric or Tibetan Buddhism, all of which belong to the Mongol period: Pelliot Ouïgour 4521, bearing the stamp of *dhyānāsana* seated on a lotus throne with a Tibetan mantra on three pages and a large round stamp with a Tibetan inscription on one page[38]; Nos. 191-192, 208 from Pelliot grotto 181[39]; a Turkic (Uigur) inscription in 'Phags-pa script *bandita N(?)MS (....) bolsun* on the southern wall paintings of the main room of Mogao Cave 138.[40] Judging from these facts, we may consider that Uigur Buddhists of Gansu played the role of a bridge between Tibetan Buddhism and the Eastern Chaghataids.[41]

Under the Yuan dynasty, Tibetan Buddhism became to be introduced also to East Turkistan, as displayed by the Uigur Tantric Buddhist texts.[42] Here again we should pay attention to the colophon of the *Book of the Dead* from Turfan, which declares that its Tibetan original was translated into Uigur by Arya-ačari (< Skt. *ārya ācārya* "Holy Master") of Hami (*Qamïl*) at the permission of his master Isḍonpa-baxšï "Master Isḍonpa (< Tib. *sTon-pa* 'teacher')", then copied by the Uigur monk Sarïγ-tutung from *Üč Lükčüng* (i.e. the oasis of Lükčüng, eastward from Qočo) at Prince Asuday's request.[43] Moreover, we can pick up an example of a Buddhist monk bearing a Tibetan name, who came on a pilgrimage from Hami

[37] DHMGK, pls. 161 & 162.

[38] Tekin 1980, Teil II, esp. p. 155 & Taf. 18, 19, 39, 40; Shōgaito 1995.

[39] Moriyasu 1985, pp. 61, 66.

[40] Tu. *bandita* < Tib. *paṇḍita*. This inscription has not been edited nor published until now, so Zieme 1998 could not mention it.

[41] The Buddhist relation between Uigur Buddhists in Gansu and the Eastern Chaghataids may be also witnessed by another Uigur alliterative poem from Dunhuang, which contains the praise for Sulayman, the Prince Xining. See Yakup 2000, pp. 3-4, 9-10, though he still adopted the misunderstanding of YS on the genealogy of Sulayman.

[42] Oda 1974, pp. 96-99; Zieme 1992, pp. 40-42; Elverskog 1997, pp. 13, 105-125.

[43] Shōgaito 1974, pp. 044-045, 048; Zieme / Kara 1978, esp. pp. 162-163.

to the Yulin Caves where he left two Uigur-Tibetan bilingual inscriptions.[44] They suggest that the Tibetan (or Tibetan-influenced) Buddhism in Gansu had a close connection with the Uigur Buddhists in Hami, Lükčüng or East Turkistan.

The connection can be more solidly confirmed by our decree B163:42, which reveals the pilgrimage headed by the *guan-ding guo-shi* Dorǰi-Kirešis-Bal-Sangbo (rDo-rje-bkra-shis-dpal-bzang-po-*lama*) for the area of Qara-Qočo, Bars-Köl and Biš-Balïq. Also remarkable is that several Uigur wooden types for Buddhist texts were also discovered at the Cave B163 together with our decree.[45] The *guan-ding guo-shi* Dorǰi-Kirešis-Bal-Sangbo had no connection with the Uigur Buddhists in both of Gansu and East Turkistan. It may be possible that he is of Uigur origin and given a Tibetan name after having been trained by the Tibetan Buddhist master.[46]

We can assume that many Uigur Tantric texts translated from or influenced by Tibetan Buddhism were brought into Turfan or Gansu by such pilgrimage missions supported by the Mongol princes and officials as that headed by Dorǰi-Kirešis-Bal-Sangbo of our decree. Regarding this point, we may note an Uigur administrative order from Turfan (SI Kr I 149 in the St. Petersburg collection) for delivery of corn for three Uigur Buddhist masters (*tayšï* < Chin. 潛滄 *da-shi*) belonging to *Čïnquγ* temple. I have proposed to identify the *Čïnquγ* temple with 鎮滾 *Zhen guo-si*, i.e. 潛淵鎮滴汚滾 Da-Huguo-Renwang-si, one of the leading temples of Tibetan Buddhism in the Yuan capital 潛炴 Dadu (modern Beijing) and the residence of the Yuan Imperial Preceptors.[47] If my identification is correct, the administrative order can witness also the activities of "Uigur-Tibetan Buddhists" over North China and Turfan and the official support for them, which parallels the case of our decree. Still more, what is to be added is an Uigur contract newly discovered at Qara-Qota (F13:W68 in Inner Mongolian University, China), which is concluded on the transport of a monk named Sarxapa-*baxšï* "Master Sarxapa (< Tib. *sarahapa*)" with his loads and baggages to Suzhou.[48]

[44] Hamilton / Niu 1998, Text S, Uig. *män qamïl-lïγ yangï tsunpa yu̧künürmän* "I, the freshman Tsunpa from Qamïl (i.e. Hami) worshipped" = Tib. *iy cu pa btsun pa sar pa phyag 'tshal lo* "bTsun-pa from *Yizhou*, the freshman, worshiped"; ibid. Text T, Uig. *yangï tsunpa yu̧künürmän* "I, Tsunpa the freshman, worshipped" = Tib. *btsun pa sar pa phyag 'tshal lo* "The freshman bTsun-pa worshipped". Tib. *iy-rgu* < Chin. 氈衆 *Yi-wu* (i.e. Hami) by Hamilton / Niu should be corrected into *iy cu* < Chin. 氈澍 *Yi-zhou*. Cf. *"yi cu* as seen in P.t. 1003 (see Takeuchi 1986, p. 580). Here I would express my thanks to Dr. Akihiro Sakajiri and Dr. Takatoshi Akagi (Osaka University) for their kindness to provide me with the revised Tibetan texts.

[45] DMBS III, pp. 136-139, B163:49(1-10).

[46] We can pick up as such Uigur Buddhist priests, Anzang (d. 1293), Karunadaẓ (d. 1311) and Piratyaširi (d. 1332). See Oda 1974, pp. 96-99; Moriyasu 1982, pp. 8-13; Moriyasu 1983, pp. 219-220, 223-224; Zieme / Kudara 1985, pp. 43-46; Franke 1996.

[47] Matsui 2004, pp. 182-183 & fn. 15. For Da-Huguo-Renwang-si as the residence of Imperial Preceptors, see Nakamura 1993.

[48] See H. Umemura *apud* Yoshida 2006, pp. 111-113, though his etymology relating *Sarxapa* to Pers. *sūrḫābī* or Mo. *sarbaa* is unlikely, as well is the translation "scribe" for *baxšï* "master". For

The pilgrimage activities of monks of Tibetan Buddhism are notoriously reported in *Zhanchi* or other Chinese historical sources. Taking advantage of the permission of the Mongol princes, they illegally used and damaged the official postal relay system. However, another aspect of their pilgrimage is the fact that it affected the cultural contact and economic exchange under the Mongol rule, especially in Gansu and East Turkistan.

Conclusion

The Mongolian decree B163:42 newly discovered at Dunhuang throws new light on the historical situation of Gansu and East Turkistan of the late 14th century, particularly on the political and religious interaction between the Chaghataid Khanate and the "Eastern Chaghataids", and their patronage to Tibetan Buddhism, as well as the activities of "Uigur-Tibetan Buddhists". This situation was the historical background of religious and commercial activities by the Uigur Buddhists from China via Gansu to East Turkistan, which had been revealed by Dunhuang Uigurica as known thus far.[49]

In comparison with the rich accumulation of the philological studies on the influence of Tibetan Buddhism on the Uigurs, those aspects discussed in this paper enable a more vivid description of the religious life of the Uigurs.

Abbreviations & Bibliography

Abe, T. 1954: Where was the Capital of the West Uighurs? In: Silver Jubilee Volume of the Zinbun-Kagaku-Kenkyūsho, Kyoto, pp. 435-450.

Abe, T. 毚燎 淡煡 1955: 澸ウイグル犉溾の淫浚 [Study on the History of the West Uigur Kingdom]. Kyoto.

AOH: Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest.

AXYLK: Dunhuang Academy (ed.), 孌犉遬涮毚澸玭 涮 Zhongguo shiku Anxi Yulinku, Tokyo / Beijing, 1997.

Barthold, W. W.: Four Studies on the History of Central Asia, I-III. Tr. by V. & T. Minorsky, Leiden, 1956-1962.

Biran, M. 1997: Qaidu and the Rise of the Independent Mongol State in Central Asia. Richmond.

BTT VII: G. Kara / P. Zieme, Fragmente tantrischer Werke in uigurischer Übersetzung. Berlin, 1976.

BTT VIII: G. Kara / P. Zieme, Die uigurischen Übersetzungen des Guruyogas "Tiefer Weg" von Sa-skya Paṇḍita und der Mañjuśrīnāmasaṃgīti. Berlin 1977.

BTT XVI: D. Cerensodnom / M. Taube, Die Mongolica der Berliner Turfansammlung. Berlin 1993.

attestation of Uig. *Sarxapa* (< Tib. *sarahapa*) as a personal name, see BTT VII, p. 109.

[49] Moriyasu 1982; Moriyasu 1983; Moriyasu 1985; Moriyasu 1988.

Chavannes, Ed. 1902: Dix inscriptions chinoises de l'Asie Centrale d'après estampages de M. Ch.-E. Bonin. Paris.

Cheng Zhumin 奸 灉烦 1985: 澸疾燀汜閞滜疾炊淶灪氈滬 [Yuan Seals Preserved by Historical Relics Administration of the Tibet Autonomous Region]. Wenwu 燀 鷹 1985-9, pp. 79-84.

Chikusa, M. 滝淚 沄滬 2000 (First: 1991): 贽　滶について [On the Bailianzong Cult]. In: 澼淶 ㊀ 浸燀汃溾淫浚 [Studies on History of Buddhist Culture during Song and Yuan Dynasties], Tokyo, pp. 419-442.

DHMGK: Dunhuang Academy (ed.), 欒犈澑涮烃璈燀溢涮 Zhongguo shiku Dunhuang Mogaoku, Vol. 5, Tokyo / Beijing, 1982.

DMBS: Peng Jinzhang 狿洟滬 (ed.), 烃璈燀溢涮輝物澑涮 [Northern Grottoes of Mogao-ku, Dunhuang], I-III. Beijing, 2000-2004.

Elverskog, J. 1997: Uygur Buddhist Literature. Turnhout.

Franke, H. 1962: Zur Datierung der mongolischen Schreiben aus Turfan. Oriens 15, pp. 399-410.

Franke, H. 1965: A 14th Century Mongolian Letter Fragment. Asia Major (n.s.) 11-2, pp. 120-127, +1 pl.

Franke, H. 1996: Chinesische Nachrichten über Karunadaz und seine Familie. In: R. E. Emmerick et al. (eds.), Turfan, Khotan und Dunhuang, Berlin, pp. 83-93.

GBYT: dPal-'byor-bzan-pos, rGya Bod yig tshang. Chengtu, 1985.

Geng Shimin 畚 澼燋 / Zhang Baoxi 灨 狃澸 1986: 淶炦　燀《漸潛燀潑溒黓》滭　[Sino-Uigur Inscription in Memory of the Reconstruction of 燀潑溒 Wen-shu-si Temple]. 涪涡豝燘 Kaogu xuebao 1986-2, pp. 253-263, +2 pls.

Hamada, M. 璀耍 濾熋 1998: モグール・ウルスから瀙烅へ [Form Moghul-ulus to Xinjiang]. In: 岸本美緒 M. Kishimoto (ed.), 委アジア・委突アジア脹烈滾閞の滬激 [Formation of the Traditional Societies in East and Southeast Asia] (Iwanami Koza Sekai Rekishi, Vol. 13), Tokyo, pp. 97-119.

Hamilton, J. R. / Niu, Ruji 1998: Inscriptions ouïgoures des grottes bouddhiques de Yulin. Journal Asiatique 286, pp. 127-210, -20 pls.

Haneda, T. 斄耍 浪 1925: 炦　瘡燾趟湄の桝潡　狄活漊 [Commentaire de l'Abhidarmakośa par Sthiramati en langue ouigoure]. In: 瀼焐温 H. Ikeuchi (ed.), 贽瀺煂穀浪　洫 ㊀ 委斸溾　澱 [Papers on the Asian History in Honour of Professor Kurakichi Shiratori on the Occasion of His Sixtieth Birthday], Tokyo.

Haneda, T. 1958: 斄耍煂穀溾狊　燀漫・汜波洚渴滶浸燏 [Haneda Tôru, Recueil des œuvres posthumes: Etudes religieuses et linguistiques], Kyoto.

Hazai, G. 1975: Fragmente eines uigurischen Blockdruck-Faltbuches. Altorientalische Forschungen 3, pp. 91-108, +Taf. 9-17.

Hibino, T. 夤煠黵 溶墂 1973: 涸翼滓の烚つの淶黓について [On the Two Inscriptions of Yuan Period at Wutaishan]. In: 然混涛烚濞濰涡洨洫 ㊀ 溾狊 ㊀ 浸狊　漫 [Historical and Buddhist Studies Dedicated to Professor Hiromichi Fujiwara on His Seventieth Birthday], Volume 汗 Ken, no place, pp. 649-660.

HLDT: gShon nu dpal, Hu lan deb ther. Japanese translation by 鼸鷹凜湮 Sh. Inaba / 澤 烝澱 H. Sato. Kyoto, 1964.

Kara, G. 2003: Mediaeval Mongol Documents from Khara Khoto and East Turkestan in the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies. Manuscripta Orientalia 9-2, pp. 3-40.

Kato, K. 粂烝　澥 1978: チャガタイ・ハン犖の激　[The Establishment of the Chaghatay Khanate]. In: 瀧爺烳滊煂穀洒犢洫㊀オリエント狆・インド狆　漫 [Oriental and Indological Studies Dedicated to Dr. Atsuuji Ashikaga on His Seventy-seventh Birthday], Tokyo, pp. 143-160.

Lessing, F. D.: Mongolian-English Dictionary. Berkeley / Los Angels, 1960.

Ligeti, L. 1971: Fragments mongols de Berlin. AOH 24-2, pp. 139-164.

Ligeti, L. 1972: Monuments préclassiques 1, XIII-XIV siècles (Monumenta Linguae Mongolicae Collecta II). Budapest.

Liu Yinsheng　淳滇 2005: War and Peace between the Yuan Dynasty and the Chaghadaid Khanate (1312-1323). In: R. Amitai / M. Biran (eds.), Mongols, Turks, and Others, Leiden / Boston, pp. 339-358.

MA: Mu'izz al-ansāb fī šağarat salāṭīn Muġūl. Ms. Bibliothèque Nationale de France, Ancient fonds persan 67.

Matsui, D. 滓鼇 濕 1997: カラホト湄灿爣泾澍瓏濞　烏炙煒獫涂 [Mongolian-Chinese Bilingual List Fragment from Qara-qota]. 澔裘滓　澱 Machikaneyama Ronsō (History) 31, pp. 24-49.

Matsui, D. 滓鼇 濕 1998: ウイグル燀クトルグ氈燀潐 [Uigur Adiministrative Orders Bearing "Qutluγ-seals"]. SIAL 13, pp. 1-62, +15 pls.

Matsui, D. 滓鼇 濕 2004: モンゴル滓澴のウイグル焲燋と㊀浸浸犕 [Uigur Peasants and Buddhist Monasteries during the Mongol Period]. 烗斲溾淫浚 Tōyōshi Kenkyū 63-1, pp. 1-32 (r.p.).

Matsukawa, T. 滓濠 濛 1995: 潛淶ウルス繙　燀の潐淆 [On the Daiyuan-Ulus Style in the Mongolian Edicts of the 13th and 14th Centuries]. 澔裘滓　澱 Machikaneyama Ronsō (History) 29, pp. 25-52.

MKT: 爣泾潳炒 [Mongγol-Kitad toli], Revised ed. Kökeqota, 1999.

Moriyasu, T. 1982: An Uigur Buddhist's Letter of the Yüan Dynasty from Tun-huang. Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko 40, pp. 1-18.

Moriyasu, T. 濟鿓 渨燻 1983: 淶澴ウィグル㊀浸炯の氈潐涂 [An Uigur Buddhist's Letter of the Yuan Dynasty from Dunhuang]. In: M. Mori 渊沄燻 (ed.), 焐　アジア・澸アジアの滾牏と燀汫 [Society and Culture of Inner Asia and the Muslim World]. Tokyo, pp. 209-231.

Moriyasu, T. 濟鿓 渨燻 1985: ウイグル渴燀璩 [Uigurica from Tun-huang]. In: 滓渡澱燴 Z. Yamaguchi (ed.), 烃璈涸渴燀璩 [Literatures in Central Asian Languages from Tun-huang], Tokyo, pp. 1-98.

Moriyasu, T. 濟鿓 渨燻 1988: 烃璈湄灿淶澴ウイグル燀潐孌のキンサイ岇滃 [Damask (Silk) from Kinsai as Seen in Yuan Period Uighur Documents Unearthed in

Dunhuang]. In: 氳煂殽　犡洫㊀烗剴溾　瀲 [Studies in Asian History Dedicated to Prof. Dr. Kazuo Enoki on His Seventieth Birthday], Tokyo, pp. 417-441.

Moriyasu, T. 1995: Notes on Uighur Documents. Memoirs of the Reseach Department of the Toyo Bunko 53, pp. 68-108.

Moriyasu, T. 2001: Uighur Buddhist Stake Inscriptions from Turfan. In: L. Bazin / P. Zieme (eds.), De Dunhuang à Istanbul. Hommage à James Russell Hamilton, Turnhout (Belgium), pp. 149-223.

MTS:　燱濾灄狄　Ming Taizu shilu. Taipei, n.d.

Nakamura, J. 欒澖 澅 1993: 淶灥燡滆に淯える　灥灺滄の涀潅 [On the Residence of Imperial Preceptors as Found in Their Decrees]. 澻粂滓　瀲 Machikaneyama Ronsō (History) 27, pp. 57-82.

Nakamura, J. 欒澖 澅 1994: モンゴル滹灥の「烚㊀　灚」の狄灡 [Re-examination of “the Disputes between Taoism and Buddhism” during the Mongol Period]. 烗剴狒燭 Tōyō Gakuhō 75-3/4, pp. 33-64.

Nakamura, J. 欒澖 澅 / T. Matsukawa 萍濠 濛 1993: 瀙鱷泩の爟迳峙璀潢　滖濰滆黓 [A Newly Discovered Inscription of Mongolian-Chinese Bilingual Edicts from Shao-lin-si Temple]. SIAL 8, pp. 1-93, +8 pls.

Oda, J. 溶耎 犡炒 1974: ウィグル燀煂漪滄爺激墏燡の獫燎駓鷹 [A Fragment of the Mañjuśrī-sādhana in Uyɣur Script]. 烗剴溾淫浚 Tōyōshi Kenkyū 33-1, pp. 86-109.

Oliver, B. 1891: The Coins of Chaghatai Mughals. Journal of the Asiatic Society of Bengal 60, pp. 8-16, +m. pls.

Otgon 2004: 爟淶滹灥炊煜璣澸契汚灘牄痱 [Sulaiman, King of Xining in Dunhuang in the Yuan Dynasty]. 嫈淤潛狒狒燭 Lanzhou Daxue xuebao, 2004-4, pp. 35-41.

Pelliot, P.: Notes on Marco Polo, 3 vols. Paris, 1959-1973.

Petech, L. 1990: Central Tibet and the Mongols. Rome.

Ramstedt, G. J. 1909: Mongolische Briefe aus Idiqut-Schäri bei Turfan. Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Phil.-Hist. Klasse) 1909, pp. 838-848, +Taf. IV.

Shōgaito, M. 澗沢焐 澺涛 1974: ウイグル渴狂燾・潛氦煂應洏疾 Or. 8212 (109) について [Uighur Manuscript Or. 8212-108]. 烗剴狒燭 Tōyō Gakuhō 56-1, pp. 044-057.

Shōgaito, M. 澗沢焐 澺涛 1976: ウイグル渴狂燾・潛氦煂應洏疾 Or. 8212 (108) について [Uighur Manuscript Or. 8212-109]. 烗剴狒燭 Tōyō Gakuhō 57-1/2, pp. 017-035.

Shōgaito, M. 澗沢焐 澺涛 1982: ウイグル渴・ウイグル渴燀璨の淫浚 I　[On the Two Buddhist Uigur Texts, with Special Reference to the Three Avadānas Suitable to Avalokiteśvara-sūtra and Āgama-sūtra]. Kobe.

Shōgaito, M. 澗沢焐 澺涛 1995: ウイグル燀「要滿潛潔烚」[Uigur Text of Bodhisattva-caryā: Pelliot Ouigour 2541]. アジア洚渴　瀲 Researches in Asian Languages [1] (1994), pp. 33-96.

SIAL:　焐　アジア洚渴の淫浚 [Studies on the Inner Asian Languages]. Kobe / Osaka.

Sugiyama, M. 憾滹 澺燱 1982: 豳汚チュベイとその泷燈 [Čübei, the Prince of Bin and His Genealogy]. 溾　Shirin 65-1, pp.1-40.

Sugiyama, M. 濾滓 澶爖 1983: ふたつのチャガタイ汝 [Were There Two Chagatai-ulus?]. In: 溶黭 滃 K. Ono (ed.), 爖濆滢澞の漾滴と滾閞 [Politics and Societies of Ming and Qing Period]. Kyoto, pp. 651-700.

Sugiyama, M. 濾滓 澶爖 1987: 澸 1314笄潰淆潛淶ウルス澸粂をめぐる溶澈洫 [Where Were the Western Borderlands of the Dai-ön Ulus around 1314 A.D.?]. 澸奕アジア淫浚 Seinan Asia Kenkyū 27, pp. 24-56.

Sugiyama, M. 濾滓 澶爖 1990: 淶澞爣泾逍璟燔 煂の淫浚 [A Study on the Inscription of the Sino-Mongolian Edicts in 'Phags-pa Script]. SIAL 5 (1989), pp. 1-31, +2 pls.

Sugiyama, M. 濾滓 澶爖 2004: モンゴル灺犈と潛淶ウルス [The Mongol Empire and Dai-Ön Ulus]. Kyoto.

SUK: 滓耍 ⦶燻 N. Yamada, Sammlung uigurischer Kontrakte, 3 vols. Ed. by 溶耍犡炒 J. Oda et al. Osaka, 1993.

Taisho: 潛澶瀕酋潛疾夤 [Taishō Tripiṭaka]. Ed. by J. Takakusu. Tokyo.

Takeuchi, Ts. 燋焐 潳澞 1986: 煙璣・トルキスタン湄灿チベット渴墊淮煂潐の淫浚涎濛 [A Preliminary Study of Old Tibetan Letters Unearthed from Dunhuang and Chinese Turkistan]. In: 滓渡澱燲 Z. Yamaguchi (ed.), チベットの⦶浸と滾閞 [Buddhism and Society in Tibet], Tokyo, pp. 563-602.

Tekin, Ş. 1980: Buddhistische Uigurica aus der Yüan-Zeit. Budapest.

TMEN: G. Doerfer, Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen, I-IV. Wiesbaden, 1963-1975.

Tshe-ring 澉澱 2004: 爖澸燋灞犹疾牖⦶浸炊漾滀流瀚澬 溾狄湆滤 [Study on the Policy and Some Relevant Historical Records of Emperor Hongwu during Ming Dynasty toward Tibetan Buddhism]. 澸疾淫浚 Xizang Yanjiu 2004-2, pp. 40-46.

TU: Abū al-Qasim 'Abd Allāh b. Muḥammad al-Qāšānī, Tārīḫ-i Ūlǧāytū. Ed. by M. Hambalī. Tehrān, 1969.

Yakup, Abdurishid 2000: Two Alliterative Uighur Poems from Dunhuang, Gengogaku Kenkyū 滀渴狊淫浚 17/18 (1999), pp. 1-25.

YBL: 淶灨毅 浸滔 狽煞 [Collected Sources on the Bailian Cult of the Yuan Period]. Ed. by 劂癌 Yang Na, Beijing, 1989.

Yoshida, J. 洫耍 滿氈 (ed.) 2006: ハラホト湄灿煂潐（モンゴル煂）の淫浚 [Studies on the Mongolian Texts from Qara-Qota] (Report of the Scientific Research Project Grant-in-aid, Japan Society for Promotion of Science, No. 14310174). Tokyo.

YS: 淶溾 Yuanshi (Zhonghua shuqu ed.). Beijing, 1976.

Zhanchi 瓠澱. Taipei, 1972.

Zieme, P. 1981: Bemerkungen zur Datierung uigurischer Blockdrucke. Journal Asiatique 269, pp. 385-399.

Zieme, P. 1992: Religion und Gesellschaft im Uigurischen Königreich von Qočo. Opladen.

Zieme, P. 1998: Turkic Fragments in 'Phags-pa Script. SIAL 13, pp. 63-69, +2 pls.

Zieme, P. / G. Kara 1979: Ein uigurisches Totenbuch. Nāropas Lehre in uigurischer Übersetzung. Wiesbaden.

Zieme, P. / K. Kudara 燄罃 渭活 1985: ウイグル渇の瘵繚　犢㚇 [Guanwuliang-shoujing in Uigur]. Kyoto.

P.S. I express my sincere thanks to Prof. Dr. Jun Nakamura (Komazawa University, Tokyo) for his kind advice and instruction on the Tibetan source materials.



Plate 1 Dunhuang Academy B163:42 (after DMBS III, plate LXXX).

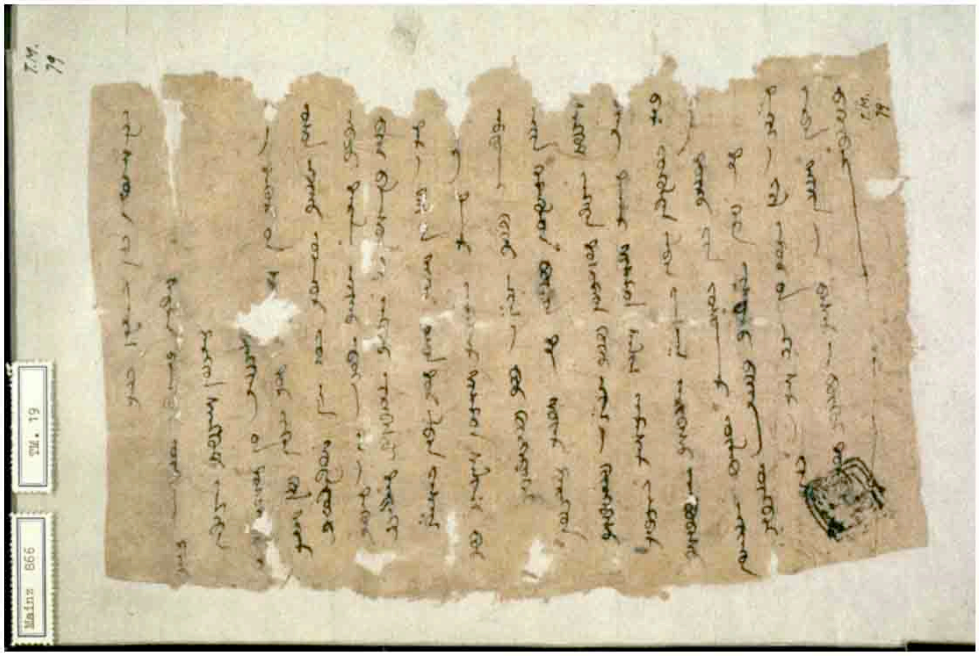


Plate 2 MongHT 068 = Mainz 866 (after BTTT XVI, Nr. 68).

The equanimity of the Tathāgata

Dieter Maue

I Some remarks on the manuscript
II Transliteration, transcription, and translation
III Comments on the mental states
IV The affiliation of the text
V Glossaries
(a) Sanskrit - Uighur
(b) Uighur - Sanskrit
VI Literature and abbreviations
VII Plates

I Some remarks on the manuscript

Some 25 years ago Kōgi Kudara made known to me a small leaf with a Sanskrit – Uighur bilingual text, which we planned to publish together some time. It fell into oblivion and Kōgi's untimely death prevented the accomplishment of the joint project. These lines are dedicated to his memory.

The leaf is in the possession of Fujii Yūrinkan Museum (Kyoto)[1]. "The registration number is probably DAI-NIJUUROKU (26th)."[2] The data as to measurements, material, provenance could not be established. Apart from slight damage, which affects one akṣara on each side, the preservation is excellent. The approximately square format is not common. Both sides bear seven lines of text written in a handsome Brāhmī of type u after Sander[3]. Unfortunately the manuscript has been fixed on paper, so that only one side, the verso, could be photographed by K. Kudara.[4] (pl. 2) However, he was able to copy the characters

[1] The author is grateful to Zenzaburo Fujii, who gave the permission for publication, and to his old friend Dr. J. P. C. Toalster, who kindly corrected the English.

[2] Information by M. Mitani (Ryūkoku University), e-mail dated 29 Sep 2005.

[3] Lore Sander *Paläographisches zu den Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung.* Wiesbaden 1968. (VOHD Suppl.; 8.) pl. 29 ff. As to the non-Indian characters of the Uighur part cf. Maue*Kat* XV ff.

[4] He sent me a black and white print in the beginning of September 1981. "Saiiki-kenyūkai keeps the negative." (M. Mitani l.c.)

of the recto, in so far as they were visible through the transparent paper. (pl. 1) His drawing was very carefully executed. In spite of some uncertainties there is only seldom a doubt about the correct reading.

II Transliteration[5]*, transcription, and translation*

recto

1 thā ga ta sya | ā ñcu lā yu kya lmi-ṣ[6]
2 ṇi-ṅ | nā na ndi bha va ti | ṇyā-ṅ oya g$_1$ryo
3 ñci po lmā-z | na sau[7] ma na syaṃ | ṇyā-ṅ
4 sya wi-ñc kyo ṅli | na ce[8] ta sa | ṇyā ṅkyo
5 ṅli ṇi-ṅ | u plā vi ta tvaṃ | oya ryo k̄ā[9] lṅo
6 mā[10] k̄i[11] | nā ghā[12] to bha va ti | ṇyā-ṅ oya
7 wk[y]ā si [p]o lmā-z | nā kṣā nti | ṇyā ṅ[]ā

verso

1 riṃ myā myā ki | nā pra tya yo | ṇyā ṅpa *h*t[a[13]]
2 mlāṃ mā k̄i | na ce ta sa | ṇyā-ṅ kyo ṅli ṇi-ṅ
3 a nabhi rā ddhi | ye ti lmyā myā ki | ru[14] pe
4 kṣa ka | tyā ṅiṃ | ste na | ā ṇi uyu zyā | ta
5 thā ga to | ā ñcu lā yu kya lmi- ṣ | vi
6 ha ra ti | eya ryu-r̲ | smṛ ti māṃ | oya g$_1$lyo
7 g$_1$iṃ | saṃ pra jā na | pli ṇyu | i daṃ | po | tṛ

Sanskrit	*Uighur*
[ta]thāgatasya na nandī[15] bhavati;	ančulayu kälmišniŋ näŋ ögrönči bolmaz;
na saumanasyaṃ,	näŋ sävinč köŋli,
na cetasa u<t>plāvitatvaṃ.	näŋ köŋliniŋ örö kalŋo<r>makı.

[5] Please note the new transliteration signs: k̄ instead of q and g$_1$ instead of γ.

[6] Apart from two cases (r3, r7: -z) there is no virāma stroke in Kudara's drawing. As we can see from the photographed side, the stroke is regularly written, but sometimes not very clearly shaped, so that we can see why it could be easily overlooked. I restore it here and elsewhere without further comment.

[7] K: sau |.

[8] K: ne.

[9] K: kā.

[10] K: ṣā.

[11] K: ti.

[12] K: hā (questioned).

[13] Or: ā.

[14] Or: u. The graphemes <u> and <ru> are indistinguishable. And both readings are reasonable. The adopted <ru> implies the classical sandhi between °*is* and *u*°. If <u> is the intentioned spelling, we are either confronted with as BHS endingless nom. Sg. of an *i*-stem or with a *pausa*–form at the end of a phrase, where the expected visarga is not written.

[15] The restitution of °*ī* will be discussed below in III.1.

nāghāto bhavati,	näŋ övkäsi bolmaz,
nākṣānti,	näŋ [s]ärinmämäki,
nāpratyayo,	näŋ bagd[a]mlanmakı,
na cetasa[16] anabhirāddhir.	näŋ köŋliniŋ yetilmämäki.
upekṣakas tena tathāgato viharati,	täŋin anı üzä ančulayu kälmiš ärür,
smṛtimāṃ,	öglögin,
saṃprajāna<ṃ>[17].	b(i)linü.
idaṃ tṛ[tīyaṃ[18]...]	bo [...]

The Tathāgata has no joy, no mental ease, no elation of mind. He has no anger, no non-patience, no non-satisfaction, no non-accomplishment of mind. Thereby the Tathāgata is indifferent, mindful, deliberate. This [is] the thir[d ...]

III Comments on the mental states

1. *nandī - ögrönč*

From the grammatical point of view one should expect the form *nandir* (with *-r* < *-s* before a voiced sound) instead of *nandi,* which, however, cannot be excluded in Buddhist Sanskrit.[19] I favour a third option, viz. *nandī,* a grammatically correct nomin. of the *–ī* stem *nandī*[20], in BS a variant of *nandi*.[21] The unmarked length of the *ī* is not unusual in Uighur Brāhmī manuscripts.[22]

The Uighur equivalent is *ögrünč* 'joy', which elsewhere[23] translates Skt. *prīti* 'joy, delight'. The adjective *ögrünčlüg* stands for Skt. *tuṣita*[24] 'satisfied, happy' and perhaps for Skt. *hṛṣṭa* 'rejoiced, glad'.[25] Cp. also the next item.

2. *saumanasya - sävinč köŋöl*

The Uig. *sävinč köŋöl* is following the Skt. model by adding the equivalent of Skt. *manas,* viz. *köŋül*, to *sävinč,* which in itself would be sufficient to translate *saumanasya.* Whether or not this addition is to be restored in *TT VIII* G 49 (=

[16] So, instead of grammatically correct *°so 'na°*.

[17] The (lacking) anusvāra stands for a final *n*, the form being the nom. sg. masc. of the part. prs. Alternatively one could consider the nom. sg. masc. of the secondary a-stem *saṃprajāna-*, cf. BHS-D 577a, where the final *s* is regularly lost before the following *i*. But this would be rather strange within an otherwise standardized Sanskrit text; see below section IV.

[18] For further supplementation s. below section IV.

[19] Cp. *BHS-Gr* 10.16.

[20] The decision was afterwards corroborated, see below section IV.

[21] The doublet is also known from Pāli, cp. *SWTF, BHS-D, PED s.v.* The phenomenon of a progressive confusion of *-i-* and *-ī-* stems, beginning already in Vedic times, is discussed in *AiGr III* §94.

[22] S. Maue*Kat* XXXII.

[23] *TT VIII* G 49, re-edited by Hartmann & Maue 1996, 159 B r4, also o.c. A 26.

[24] So to be restored in *TT VIII* A 6 after the parallel in *AN* II 15_{29}.

[25] Maue*Kat* 4 Nr.25, where only *ö* is preserved, though.

Hartmann & Maue 1996, 158 B r4), is open to question. The formation and semantics of *sävinč* are discussed by Erdal[26]. He points out the habitual collocation of *ögrünč* and *sävinč* 'joy'[27], which are "practically synonymous". There was indeed a slight semantic differentiation between these two lexemes, as is shown by our manuscript and also by the mentioned passage from *TT VIII* G, where, as we saw, *ögrünč* translates *prīti* 'delight, joy'.

3. *utplāvitatva - örö kalŋormak*
Skt. *utplāvitatva* interpretes an unknown underlying Prakrit word, which is also reflected by Pa. *uppilāvitatta*[28], ultimately a derivation from the caus. of *ut- plu* 'to emerge, jump up(wards), rise', caus. (liter.) 'to cause to emerge etc.', the part. perf. pass. meaning 'being caused to emerge etc.'. If this is correct so far, there must have been also a metaphorical usage, in Skt. something like **ceta utplavate* 'the mind rises, is elated or gladdened', caus. *x *utplāvayati cetaḥ* 'sth. causes the mind to be gladdened', **ceta utplāvitam* 'the mind being caused to be gladdened' which is semantically not very distant from non-caus. **ceta utplutam* 'the mind being gladdened'.[29] The Uig. translator follows the Sanskrit closely rendering the preverb *ut* 'up' by *örö* 'upwards'[30], abundantly, as *kalŋor-* in itself has the meaning 'to rise in the air'[31]. The Uighur does not express the causativity, which, however, is marginal in *utplāvita*, as was pointed out before.

4. *āghāta - övkä*
The metaphorical meaning of Skt., Pa. *āghāta*[32] 'ill-will, anger, hatred' is not attested outside Buddhist literature and has obviously developed within the

[26] *OTWF* 280.
[27] The word *sävinč* has a second meaning 'gratitude', and "adding *ögrünč* to *sävinč* may therefore not have been just for expressive purposes, but also to make clear which meaning of *sävinč* was intended." (*OTWF* 280)
[28] The well attested variant *ubbilāvitatta* stands according to the *CPD* for *uppilāvitatta* "with -bb- by confusion with *ubbila* ..., but Smith (Sadd 1277) suggests derivation from caus. [sic] **ubbilāpita* [> *ubbilāvita*] with -p- > -v- because of preceding *-bb-*." The fact that both *udbila* etc. and *utplāvita* etc. are present in B(H)S and that they are clearly distinct contradicts Smith's hypothesis. For if originally there was only **ubbila* and its derivatives, whereas the forms with *-pp-* are secondary, resulting from a confusion with forms of the verb *ut-√plu*, the development of a secondary *upplāvita* must have been pre-Pāli and only partly successful, so that we would expect doublets also in B(H)S, which is not the case.
[29] This, of course, is not necessarily the real scenario, which passed before the eyes of a whoever modelled the word *utplāvitattva*. But it must have been similar to it, if he considered both formal and semantic aspects.
[30] Cp. Maue 1989, 54.
[31] Cp. *EtymDic* 624b and *OTWF* 501. Possibly the original meaning was 'to emerge', which also holds true for the Skt. *ut-√plu*.
[32] Semantically *āghāta* is associated with *ā- han*, though the formal affiliation is not beyond doubt,

frame of Buddhist psychology on the base of the literal meaning 'striking, stroke, blow', to which 'mind' as *genetivus obiectivus* has to be mentally supplied.[33] Uigh. *övkä* 'anger'[34] is perfectly fitting.

5. *akṣānti – särinmämäk*
As expected Skt. *akṣānti* is understood in the sense of 'impatience, intolerance' and is therefore translated by *särinmämäk* with the same meaning. The positive form *särinmäk* was used in *TT VIII* text A 35 to render Skt. *titikṣā* 'endurance, patience'.

6. *apratyaya – bagdamlanmak*
As was already noticed by Edgerton[35], *apratyaya* 'discontent, ill-will' is not known in this sense in non-Buddhist literature.[36] Its Pāli counterpart, *appaccaya,* is glossed in several commentaries[37] by *daumanassa* 'distress, dejectedness' and similar expressions.[38] Accordingly the Uighur translation *bagdamlan-*, apparently an intransitive (*-n-*) denominative (*-la-*) formation of *bagdam,* should mean something like 'to be dissatisfied'. For this there is no further support, as the noun *bagdam* "*may* have signified something like 'fettered, thwarted, restrained'."[39] No better result is obtained if one goes back to *bagda-* 'to sit cross-legged'.

7. *anabhirāddhi - yetilmämäk*
The underlying formations are Skt. *abhirāddhi*, Uigh. *yetilmäk.* The verb *abhi rādh* forms only the causative Skt. *abhirādhayati* 'propitiates, conciliates', Pā. *abhirādheti* 'pleases, satisfies, makes happy'. So one would expect 'satisfaction' as meaning of the abstract noun *abhirāddhi*, what is actually true of Pā. *abhiraddhi* "only in neg. **an°** 'displeasure, dislike, discontent"[40], if one follows Buddhaghosa's interpretation[41] as the *PED* did. This, however, is inconsistent with Uigh. *yetil-* 'to

cp. *KEWAi* s.v. hánti.

[33] Cp. *āhata-citta* (*Vin IV* 236_{19}), which probably functions there as gloss of *kupita* 'irritated, affected by anger'. The evidence is somewhat impaired because the binomial expression *kupitā attamanā* 'angry, displeased' is explained by the trinomial *anabiraddhā āhatacittā khilajātā* 'angry (s. the remarks on *anabhiraddhi*), angry-minded, harsh', so that a one-to-one relation cannot be established.

[34] Besides the concrete sense 'lung(s)'.

[35] *BHS-D* 48b.

[36] There the semantic field 'SATISFACTION, JOY' is confined to the part. perf. pass. *pratīta* 'satisfied, cheerful, glad, pleased' and its opposite *apratīta*.

[37] For the quotations s. *CPD s.v.* [2]*appaccaya*.

[38] The corresponding opposite *paccaya* is explained by *pīti* 'joy, delight' in the commentary to *Jat II* 241_{10}.

[39] *OTWF* 293 f.

[40] *PED* 68b, with somewhat different meaning on p. 31a s.v. *anabhiraddhi* "anger, wrath".

[41] *DA* I 52 glossed by *kopa* 'ill-temper, anger, grudge' (quoted after *PED* 31a).

arrive; be, or become ready; ripen, reach maturity'[42]. The Uigh. verb covers a semantic field, which partly overlaps that of the simplex Skt. *rādh* 'to achieve, obtain, make ready', from which an abstract noun in *-ti-* is derived, *rāddhi* 'accomplishment, perfection, success, good fortune'[43], attested since Vedic times. That this semantic component was also present in the composite *abhi-rādh,* is shown by the Uighur translation, but also by Pa. *abhirādhita* "having succeeded in, fallen to one's share, attained"[44]. The least we can say is, that there was an exegetic line which was different from that of the famous Pāli commentator, whose *prae* lies in a context-sensitive interpretation, whereas the exact meaning of 'non-accomplishment' remains open.

IV The affiliation of the text

The short passage consists of two parts, viz.
(1) the *definiens*: The Tathāgata is affected neither (a) by pleasure nor (b) by displeasure.
(2) the *definiendum*: Thereby he is indifferent, equanimous.
The Tathāgata's impassivity is shown in situations where one would normally react joyfully or angrily, *e.g. MN* I $140_{4\ \text{ff.}}$. Some spiritual leaders blamed the Buddha[45] because of his doctrine of suffering and the extinction of suffering. But (b) *tatra ... Tathāgatassa na hoti āghāto na appacayo na cetaso anabhiraddhi* (*l.c.* l.17-18) "there is in the Tathāgata no resentment, no distress, no dissatisfaction of mind concerning them"[46]. Others, however, revered him for that. But (a) *tatra ... Tathāgatassa na hoti ānando na somanassaṃ na cetaso ubbillāvitattaṃ* (*l.c.* l. 19 ff.) "there is in the Tathāgata no joy, no gladness, no elation of mind concerning them"[47]. Apart from the reverse order (b) – (a) in the Pāli text and some other minor differences - *nandī vs. ānanda* and the placing of the negative particle - the wording in the Pāli text and in our manuscript correspond perfectly so that we must regard them as inherited clichés.

The second part is also well attested. It describes the state of one who has attained the third *jhāna* (Skt. *dhyāna*), in the words of *DN* I $37_{23\ \text{f.}}$ *ayaṃ attā pītiyā ca virāgā upekkhako ca viharati sato ca saṃpajāno* "the soul, by absence of the longing after joy remains in equanimity, mindful and self-possessed"[48]. Thus it could be

[42] *EtymDic* 890a, see also *OTWF* 686 f.
[43] *MW* 876b.
[44] *PED* 68b. The *Th* I 259 cited there reads: *mānuso pi ca bhavo 'bhirādhito* "existence as a man too was successfully obtained" (tr. Norman).
[45] They called him a *venayika*, an expression not without problems; it would need a thorough discussion together with BHS *vaināyika* and *vaināśika*.
[46] Tr. by I. B. Horner *The collection of the middle length sayings (Majjhima-nikāya)* I. London 1954. p. 180.
[47] Tr. by I. B. Horner *ibid.* – The same attitude is expected from his followers, *MN l.c.*, similarly *DN* I 3, when someone blames/reveres the three *ratna*-s.
[48] Tr. by T. W. Rhys Davids *Dialogues of the Buddha. Pt. 1.* London 1899. (3rd repr. 1973.) p. 51.

tempting to complete the end of our text into *idaṃ tṛ*[*tīyaṃ dhyānaṃ*] 'this is the third (stage of) contemplation'. There is, however, the unsurmountable difficulty that the definition of a Dhyāna by means of the mental state of the Tathāgatha is unthinkable.[49] So one must look for parallel texts which show the collocation of the two clichés and at the same time admit of *idaṃ tṛ*[*tīyaṃ ...*], which is beyond question.

This was the state of affairs when I came across *SHT* 1252 and especially *SHT* 1889. Though these texts are extremely fragmentary, S. Dietz and K. Wille could identify the passages we are concerned with as belonging to the definition of the Tathāgata's three special (*āveṇika*) *smṛtyupasthāna*-s. As the editors unfortunately did not give the relevant passage from Yaśomitra´s commentary on Vasubandhu's Abhidharmakośabhāṣya[50] in full, the matter could not definitely be settled before I had Yaśomitra's text at hand.[51] Concerning the 3rd *smṛtyupasthāna* we read: *tathāgatasya na nandī bhavati na saumanasyaṃ na cetasa utplāvitatvaṃ. nāghāto nākṣāntir nāpratyayo na cetaso 'nabhirāddhiḥ. upekṣakas tatra tathāgato viharati smṛtaḥ saṃprajānan. idaṃ tṛtīyaṃ smṛtyupasthānaṃ.* Compared to our text, the differences are small, but in no way negligible: (a) the verb *bhavati* is not repeated in the second phrase, (b) *tatra* instead of *tena*, (c) *smṛtaḥ* instead of *smṛtimāṃ*. Yaśomitra's reference text shares the variants (b) and (c) with the Pāli (*tatra, sato*). It is therefore closer to the original version than our text[52], which substitutes the ambiguous *tatra* and *smṛta-* by more transparent expressions.[53] It is therefore likely that Yaśomitra quotes from a Sarvāstivāda text and that our text belongs to the Mūlasarvāstivāda school. The Tathāgata's *smṛtyupasthāna*-s are treated in the *Madhyamāgama*, as is known from *SHT* 1252 and its parallels, but not only there, as we learn from *SHT* 1889. The Kyoto manuscript is too small to give any information to which sūtra it may belong.

V Glossaries[54]

(a) Sanskrit – Uighur

*abhirāddhi, s. anabhirāddhi	*yetilmäk
*ā-gam: āgata s. tathāgata	*käl-: kälmiš
āghāta	övkä r6/7

[49] This does not, of course, affect the logical correlation assumed above between *definiens* and *definiendum*.

[50] The pp. 646 l. 34 -647 l. 19 in Wogihara's edition (*Sphuṭârthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*. Tokyo 1932 – 1936.)

[51] As the Giessen University Library could not provide me with the aforementioned edition, I am very grateful to K. Wille for sending me a photocopy of the respective pages.

[52] That is why we rejected *saṃprajāna-*, s. fn. 17.

[53] The differences resulting from a more or less correct application of the sandhi rules or from varying interpunction are not discussed here.

[54] The order is that of the Latin alphabet without consideration of diacritical marks.

akṣānti	särinmämäk r7/v1
anabhirāddhi	yetilmämäk v3
apratyaya	bagdamlanmak v1/2
bhū: bhavati	1. är-: ärür r2/3
na ... bhavati	2. bol- : näŋ ... bolmaz r6/7
cetas	köŋöl-r4/5, v2
idam	bo v7
*__k__ṣānti, s. akṣānti	*särinmäk
*__m__anas, s. saumanasya	*köŋöl
na	näŋ ... –maz r2/3.7
	näŋ ... (-maz) r3.4.6.7, v1.2
nandī	ögrönč r2
saṃprajānant	bilinü v7
saumanasya	sävinč köŋöl r3/4
smṛtimant	öglög v6/7
tad: tena	ol: anı üzä v4
*tathā, s. tathāgata	*ančulayu
tathāgata	ančulayu kälmiš r1, v4/5
upekṣaka	täŋ v3/4
*ut, s. utplāvitatva	*örö
utplāvitatva	örö kalŋormak r5/6
*ut-√plu, s. utplāvitatva	*kalŋor-
vi-har: viharati	är-: ärür v5/6

(b) *Uighur - Sanskrit*

*__a__nčulayu, s. ančulayu kälmiš	*tathā
ančulayu kälmiš	tathāgata v4/5, r1
är-: ärür	1. bhū: bhavati r2/3
	2. vi-har: viharati v5/6
bagdamlanmak	apratyaya v1/2
bilinü	saṃprajānant v7
bo	idam v7
bol-: näŋ ... bolmaz	bhū: na ... bhavati r2.6/7
*__k__äl-: kälmiš, s. ančulayu	*ā-gam: āgata
*kalŋor-, s. örö kalŋormak	*plu
*köŋöl, s. sävinč	*manas
köŋöl	cetas r4/5, v2
näŋ ... –maz	na r2.6/7
näŋ ... (–maz)	na r2.3.4.6.7, v1.2
öglög	smṛtimant v6/7
ögrönč	nandī r2

ol: anı üzä	tad: tena v4
*örö, s. örö kalŋormak	*ut-
örö kalŋormak	utplāvitatva r5/6
övkä	āghāta r6/7
***s**ärinmäk, s. särinmämäk	*kṣānti
särinmämäk	akṣānti r7/v1
sävinč köŋöl	saumanasya r3/4
täŋ	upekṣaka v3 / 4
***y**etilmäk, s.yetilmämäk	*abhirāddhi
yetilmämäk	anabhirāddhi v3

VI Literature and abbreviations

Abhidh-k-vy U. Wogihara (ed.), *Sphuṭârthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*. Tokyo 1932 - 1936.

AiGr J. Wackernagel & A. Debrunner, *Altindische Grammatik. I - III*. Göttingen 1896 ff.

AN R. Morris & E. Hardy, *The Aṅguttara-Nikāya* I – V. London 1885 - 1910.

BHS Buddhist Hybrid Sanskrit.

BHS-D, BHS-Gr F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit. Grammar and Dictionary*. Vol. 1: *Grammar* [= *BHS-Gr*]; vol. 2: *Dictionary* [=*BHS-D*]. New Haven 1953.

BS Buddhist Sanskrit.

CPD V. Trenckner et all., *A critical Pāli dictionary*. Copenhagen 1924 ff.

DN T. W. Rhys Davids & E. Carpenter, *The Dīgha Nikāya. I – III*. London 1890 – 1911. (Repr. 1975 – 1976).

EtymDic G. Clauson, *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford 1972.

Hartmann & Maue 1996 J.-U. Hartmann & D. Maue, *Die indisch-türkische Bilingue TT VIII G.* In: R. E. Emmerick et all. (edd.) *Turfan, Khotan und Dunhuang* ... Berlin 1996. 147 – 163.

KEWAi M. Mayrhofer, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. I – IV. Heidelberg 1956 – 1980.

MĀ Madhyamāgama.

Maue 1985 D. Maue, *Bemerkungen zur Āgama-Literatur im Brāhmī-Uigurischen.* In: *Beşinci milletler arası türkoloji kongresi İstanbul 23 - 28 Eylül 1985. Tebliğler*. I. Vol. 1. Istanbul 1985. 193 - 196.

Maue 1989 D. Maue, *Sanskrit-Komposita mit präpositionalem Vorderglied in uigurischen Übersetzungstexten.* In: E. Wagner, K. Röhrborn (edd.) *Kaškūl. Festschrift zum 25. Jahrestag* ... Wiesbaden 1989. 52 – 55.

Maue 1996 D. Maue, *Zu den uigurischen und iranischen Handschriften der Berliner Turfanfunde.* In: R. E. Emmerick et all. (edd.) *Turfan, Khotan und Dunhuang* ... Berlin 1996. 211 - 218.

Maue*Kat*	D. Maue, *Alttürkische Handschriften. Teil 1. Dokumente in Brāhmī und tibetischer Schrift*. Stuttgart 1996. (VOHD; XIII,9).
MN	V. Trenckner & R. Chalmers, *The Majjhima-Nikāya.* I – III. London 1888 – 1899. (Repr. 1964 – 1977).
MW	M. Monier – Williams, *A Sanskrit – English dictionary* ... Oxford 1899. (Repr. 1970).
OTWF	M. Erdal, *Old Turkic word formation. A functional approach to the lexicon.* I – II. Wiesbaden 1991 (Turcologica; 7) [continuous pagination].
Pa.	Pāli.
PED	T. W. Rhys Davids & W. Stede, *The Pali Text Society's Pali – English dictionary*. London 1925 (repr. 1979).
SHT	E. Waldschmidt et all. (edd.), *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden.* I – IX. Wiesbaden, Stuttgart 1965 ff. (VOHD; X,1 - 9).
Skt.	Sanskrit.
SWTF	E. Waldschmidt et all., *Sanskrit – Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden und der kanonischen Literatur der Sarvāstivāda – Schule*. Göttingen 1973 ff.
Th	K. R. Norman & L. Alsdorf, *The Thera - and Therī - Gāthā: (Stanzas ascribed to Elders of the Buddhist order of recluses.)* London 1966.
TT VII	G. R. Rachmati, *Türkische Turfan – Texte VII. Mit sinologischen Anmerkungen von W. Eberhard.* Berlin 1937 (APAW; 1936, 12).
TT VIII	Annemarie von Gabain, *Türkische Turfan – Texte VIII*. Berlin 1954 (ADAW; 1952, 2).
Vin IV	*The Vinaya Piṭakaṃ* ... Ed. by H. Oldenberg, Vol. IV ... London 1882 (Repr. 1964).

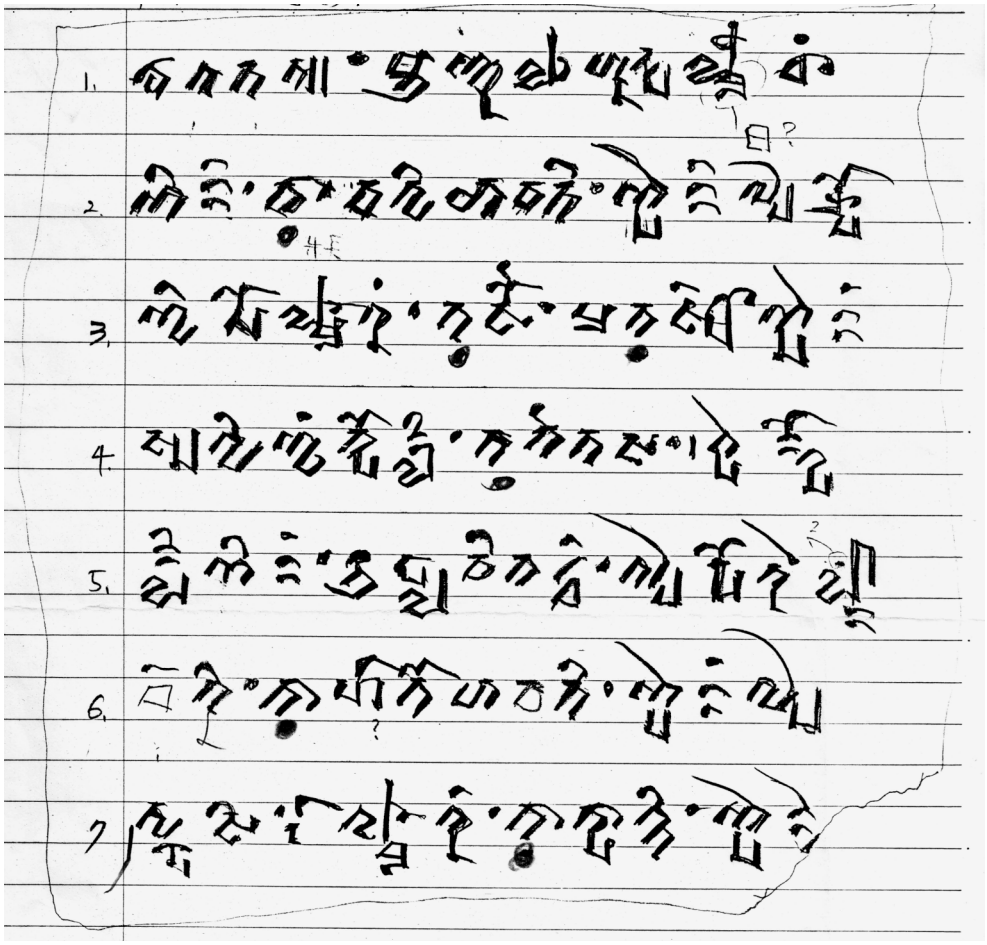


Plate 1 Yūrinkan 26. Recto. Copied by K. Kudara.

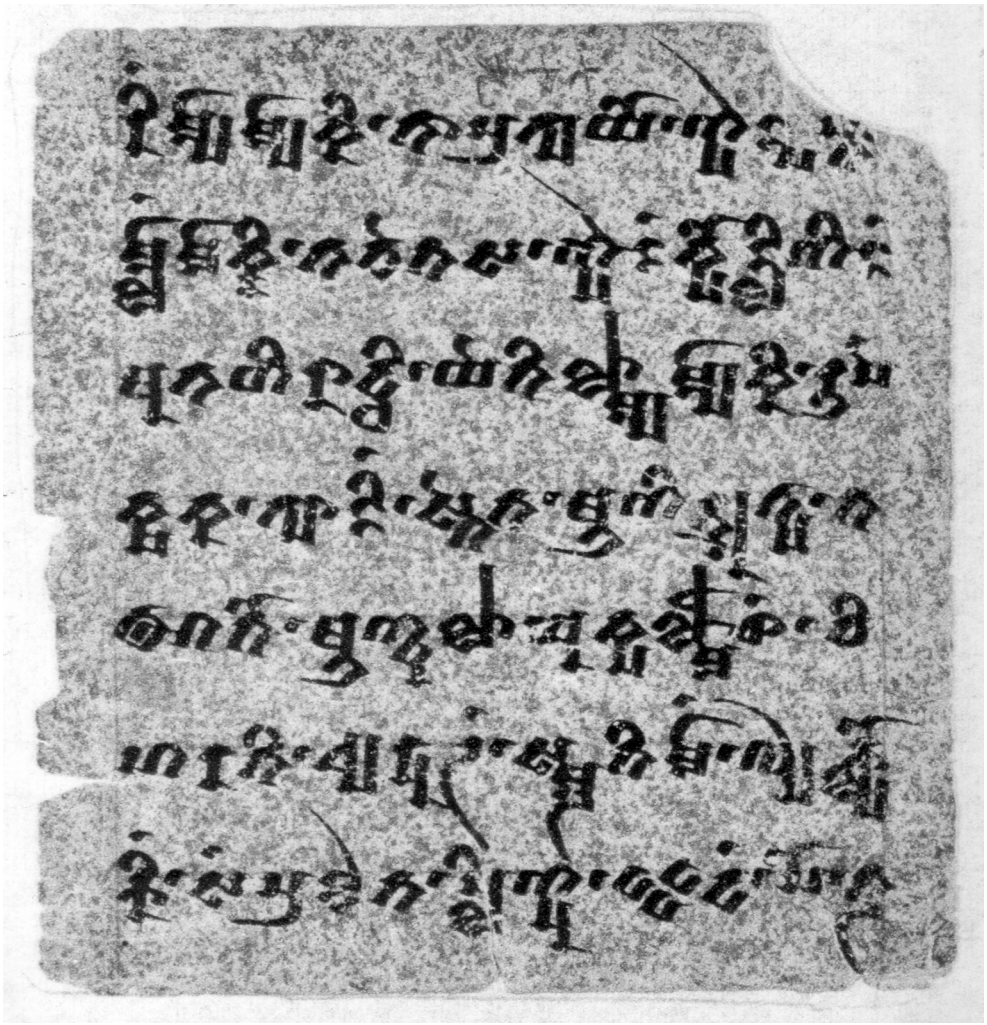


Plate 2 Yūrinkan 26. Verso. Photographed by K. Kudara.

Chronology of West Uighur Buddhism: Re-examination of the Dating of the Wall-paintings in Grünwedel's Cave No. 8 (New: No. 18), Bezeklik

Takao Moriyasu

My old friend, the departed Professor Kōgi Kudara, has made a great contribution to revealing very rich aspects of Uighur Buddhism in the flourishing times of the Silk Road. Now, I feel that we have walked the same way, helping each other, in order to discover the history of Uighur Buddhism and the close relationship between Turfan and Dunhuang from the 10th to the 14th centuries.[1] He will be greatly missed in the scholarly world of Silk Road studies.

Introduction

Before proceeding to a more detailed discussion, let me summarize the main points of the Chronology of the history of the ancient Uighurs that have been demonstrated in my previous works.

Thesis 1: At the early stages of the West Uighur Kingdom (from the mid-9th to the 10th centuries), Manichaeism predominated among the Uighur ruling classes. Manichaeism, however, did not last until the Mongol period. It was overwhelmed by Buddhism and mostly disappeared around the second half of the 11th century.

[Moriyasu 1991, chapter 3 (pp. 127-174); Moriyasu 2000c, pp. 342-347; Moriyasu 2003b, pp. 063-100; Moriyasu 2004d, chapter 3 (pp. 149-209)]

Thesis 2: Those who supported Buddhism in the West Uighur Kingdom in its early stages were the bilingual or polyglot Buddhists in the eastern part of the Tianshan region, i.e. Tokharians and Chinese, (maybe some Sogdians, too) and others who had been living there for a long time. They were the people who produced the early Uighur Buddhist texts.

Thesis 3: Uighur Buddhism started substantially in the late 10th century, but it was not until the 11th century that the majority of Uighurs converted to Buddhism; from then on Uighur Buddhism flourished. Nevertheless, I do not deny the possibility that Tokharian, Chinese, or Sogdian Buddhists began to

[1] Cf. Kudara 1983, pp. 200-204; Kudara 1990, pp. 167, 169; Kudara 1992; Kudara 1994, pp. 28-34; Kudara 1995, pp. 11-14 & n. 20.

produce Buddhist texts in the Uighur language and a few Uighurs might have been converted to Buddhism from the late 9th to the mid-10th centuries.

[Moriyasu 1985, chapters 3, 7 and 8 (pp. 32-37, 51-62); Moriyasu 1989, section 7 (pp. 19-21); Moriyasu 1991, pp. 147-160; Moriyasu 2003b, pp. 096-099; Moriyasu 2004c, pp. 709, 712-713; Moriyasu 2004d, pp. 174-192]

Thesis 4: The earliest Uighur Buddhist texts were established under the great influence of preceding Uighur-Manichaean texts.

Thesis 5: Old Turkic Buddhism and Uighur Buddhism should be strictly distinguished, though all of the extant Old Turkic Buddhist texts are Uighur texts that were formed in the West Uighur period. As regards to the origin of Turkic Buddhism and the appearance of the earliest Turkic Buddhist texts, the 'Tokharian Hypothesis' should be adopted instead of the 'Sogdian Hypothesis'.

[Moriyasu 1989; Moriyasu 1990 + Moriyasu 2003b][2]

Thesis 6: So-called Uighur-style Buddhist wall-paintings in the Caves of the Thousand Buddhas in Bezeklik are dated to the late 10th century at the earliest as well as to the 11th-12th centuries for the most part. (Needless to say, some parts were added or repaired in the Mongol period.)

[Moriyasu 1985, pp. 52-54, 61; Moriyasu 1991, pp. 30-34, 150 (n. 73); Moriyasu 2000b, pp. 34-35; Moriyasu 2000c, pp. 341-342 & footnote 13; Moriyasu 2003b, pp. 035-037; Moriyasu 2004, pp. 32-38, 178-179 (n. 73)]

Thesis 7: During the 10th century, Dunhuang and the West Uighur Kingdom had an extremely close connection with each other, and in the first half of the 11th century, the West Uighurs ruled the Dunhuang region.

[Moriyasu 1980, pp. 331-335; Moriyasu 1985, p. 36; Moriyasu 1987; Moriyasu 2000a; Moriyasu 2000b; Moriyasu 2000c, pp. 337-340, 348-352]

Thesis 8: It is possible to judge the date of Uighur manuscripts by the style of Uighur scripts. 'Square' script can be found in all periods, but 'semi-square' script suggests the earlier period (the 10th-11th centuries) and 'cursive', the later (the 13th-14th centuries of the Mongol period and afterwards).

[Moriyasu 1994, pp. 63-83; Moriyasu 2000c, p. 345; Moriyasu 2003a, pp. 461-462; Moriyasu 2003b, pp. 087-089; Moriyasu 2004a, pp. 7-15; Moriyasu 2004b, pp. 228-229, 232-233, 235]

As regards the period when Buddhism spread among the ancient Turkic peoples or the period of the appearance of the earliest Turkic Buddhist texts, not a few

[2] The Japanese monograph Moriyasu 1989 consists of seven sections, but the section 7 entitled 'From Tokharian Buddhism to Turkic Buddhism' was omitted, when it was translated into French to deliver at the Colloque Franco-Japonais. So it seems that my real intention to put forward the 'Tokharian Hypothesis' rejecting the 'Sogdian Hypothesis' was not understood enough by Western scholars. In this sense Moriyasu 1990 was an incomplete translation of Moriyasu 1989. In order to make up for the lack, I mentioned this subject as much as possible in the series of lectures at the Collège de France in May 2003. It is to be hoped that Moriyasu 1990 and Moriyasu 2003b will be read as inseparables.

scholars in Europe and America still consider that it goes back to the Türk/Tujue 突厥 or West Türk/Tujue period. Most of them postulate that the Sogdians were active in propagating Buddhism among the ancient Turkic peoples including the Türks, West Türks, Türgish, Karluks, and Uighurs in Mongolia or in the Tianshan regions. This opinion is called the 'Sogdian Hypothesis'. But, I am strongly opposed to this old theory and insist that it was not the Sogdians of the Türk, West Türk nor East Uighur periods, but the Tokharians and Chinese of the West Uighur period who propagated Buddhism to the Turkic peoples [Moriyasu 1989 & Moriyasu 1990]. It is true that the very fundamental terminology of Buddhism was introduced into the Old Turkic vocabulary and took root there through the Sogdian and Chinese languages since Buddhism was temporally brought to the Turkic peoples by Sogdians and Chinese during the Türk period. I agree on this point [Moriyasu 1985, p. 33, n. 31]. However, among the Turkic peoples it was not the Türks (from 552 to the 740s A.D.) nor the East Uighurs (744-840 A.D.), but the West Uighurs (from the mid-9th century to the beginning of the 13th century) who embraced Buddhism in earnest.

In my previous articles concerning the history of Uighur Manichaeism and Buddhism, I have consistently maintained that Uighur Buddhism began only after the second half of the 10th century, and that its golden age was even later. One should, however, pay attention to the fact that the appearance of Uighur translations of some Buddhist canons or literary texts does not automatically prove the conversion of the Uighur people to Buddhism, and that Uighur Buddhism is not equal to the Buddhism of the West Uighur Kingdom. Even in the late 9th and early 10th centuries, Buddhism was very active in the West Uighur Kingdom, but mainly among the Chinese and Tokharian peoples. So one should strictly avoid calling it Uighur Buddhism. I do not deny the existence of some Turkic or Sogdian Buddhists in the 9th to 10th centuries in the East Tianshan region, but I insist that the general tendency towards the conversion from Manichaeism to Buddhism among the Turkic-speaking Uighurs began around the late 10th century, and that the parents of Uighur Buddhism were not Sogdians but Tokharians and Chinese. Therefore I have called my theory the 'Tokharian Hypothesis' which is contrary to the 'Sogdian Hypothesis' commonly held in the Western scholarly world. Now I think it would be more appropriate to call this 'Tokharian Hypothesis' the 'Sino-Tokharian Hypothesis'.

The eponymous Shazhou Uighurs in the Dunhuang region were merely a part of the West Uighurs in every respect. Therefore, some Chinese scholars are wrong when they maintain that the Shazhou Uighurs were independent and that they and the Ganzhou Uighurs later merged into a sovereign state called 'the Shazhou Uighur Kingdom'.

Since 1985 I have developed a theory about the distinction of different types of the Uighur script and the criteria for using it as dating evidence. On the

progression of this idea, see especially Moriyasu 2000c, p. 345; Moriyasu 2003a, pp. 461-462; Moriyasu 2004a, p. 8 & footnotes 34-36. The definition of four different scripts – 'square', 'semi-square', 'semi-cursive', 'cursive' – is discussed most minutely in Japanese in Moriyasu 1994, but see also the English version [Moriyasu 2003a] which contains some important revisions. For specific examples of each of the four script types see the tables in Moriyasu 2003b & Moriyasu 2004b. Needless to say, the distinction of scripts is more or less relative. We have to consider individual variations, for instance. It is difficult to find a definition of 'semi-square script' with which everyone can agree; I admit that in some parts there was a trial-and-error discussion on this subject in my own work [Moriyasu 1994, p. 67, n. 5]. It is also because of such a difficulty that I temporarily treat uncertain examples under the heading of 'semi-cursive script', which may possibly be divided and absorbed into 'semi-square' and 'cursive' scripts sometime in the future.

1. The donors seen on the wall-paintings in Cave No. 8 in Bezeklik

In Grünwedel's Cave No. 8 (New number: 18) in Bezeklik, well-known for its impressive sketch of the Hell in the Six States of Existence (or the Six Directions of Reincarnation), most of the wall-paintings which decorated the inside of the main hall have now been torn off or destroyed. As a clue for reconstructing these paintings of this cave, there are some iconographic materials left as follows: two large-sized colour photographs and two large-sized monochrome photographs in Le Coq, BSA IV, pls. 17-20; two colour photographs in Le Coq, BSA V, pl. 22; four monochrome photographs in Grünwedel, ABK, figs. 531, 532, 534, 535 and some illustrations also from the same book, figs. 531, 533; two large-sized photographs in Andrews, *Catalogue of Wall-Paintings*, pls. XIX, XXIII; five colour photographs in *Xinjiang shiku, Tulufan Baizikelike shiku*『瀚灺澻涮　炟　猷焷滬溦　溦澻涮』(Shanghai: Xinjiang renmin chubanshe / Shanghai renmin meishu chubanshe), pls. 37-41; five pieces of colour photographs in *Zhongguo bihua quanji, Xinjiang 6, Tulufan*『欒犉煣汙澱漫　瀚灺 6　炟　猷』(Shenyang: Liaoning meishu chubanshe / Xinjiang renmin chubanshe, 1990), pls. 64, 65, 99-101. The description in Grünwedel, ABK, pp. 253-259 is indispensable in order to put all the pieces into places where they once were. The captions attached to every plate of Le Coq, BSA are also worth referring to.

→ North

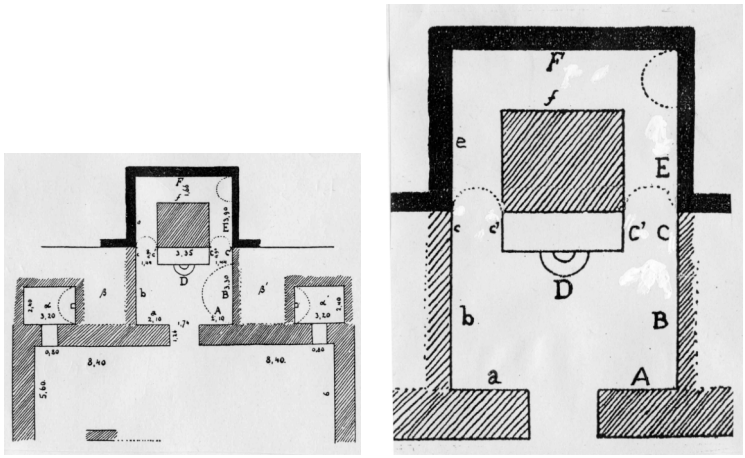


Fig. 1 Grünwedel's Cave No. 8, Bezeklik (after ABK, fig. 529).

First of all, let us take a look at the overall plan of the Cave No. 8 as given in Grünwedel, ABK, p. 253, fig. 529 (= Le Coq, BSA IV, p. 26 = Le Coq, BSA V, p. 20). In this plate, the west is shown above and the north is on the right. In this paper we will call each wall as follows, based on this plate, except for the wrong positioning of **C** and **C'** made by Grünwedel himself. The letters **C** and **C'** that might each designate some parts of the walls were placed wrongly (reverse to the explanation in the text), so that they should be corrected here (see further down in this section). Seen from the short passage-way that connects the main room with the front room, there are a wall **A** on the viewer's right and a wall **a** on the viewer's left in the main room. These walls are parallel to the front wall of the central pillar in the center of the main room. Of the two side-walls of the main room, the north wall is divided into three parts and each is designated with a letter: **B**, **C**, **E** from the entrance to the inner part of this room. The south wall is designated in the same way: **b**, **c**, **e**. The front wall of the central pillar, along with the pedestal of the principal image **D**, faces the walls **A** and **a**, and on the right side of the front wall the wall **C'** faces the north wall **C**, while on the left side of the front wall the wall **c'** faces the south wall **c**. Of the two side-walls, **C** and **c**, and the walls of the central pillar opposite them enclose a corridor between them. The back side-wall of the central pillar is designated **f**, and the opposite wall, which is the innermost wall of the main room, is designated **F**.

Since a sketch of two deer can be seen on the front wall [cf. ABK, p. 257, fig. 533a = *Xinjiang shiku, Tulufan Baizikelike shiku*, pl. 39], despite its serious damaged state, it is possible to see that the principal image on the semicircular pedestal is supposed to be a sitting figure of Śākyamuni Buddha preaching in Mṛgadāva, the famous park north-east of Vārāṇasī (modern Sārnāth near Benares) [ABK, p. 256].

In the bottom part of a large picture of the north wall **B** [BSA IV, pl. 18 = ABK, fig. 535] there is a figure of Subhūti, one of the ten chief disciples of Śākyamuni performing worship. Opposite this, in the large picture of the south wall **b** [BSA IV, pl. 17 = ABK, fig. 534] there is a figure of Tejaprabha (Chinese Chishengguang-fo 熾盛光佛), the Buddha of the Blazing Light, with his entourage.[3] On the north wall **C** next to the north wall **B** is the famous sketch of Hell [BSA IV, pl. 19], and on the south wall **c** opposite it is a portrait of Kṣitigarbha.[4] Needless to say, Kṣitigarbha is the saviour in Hell, so that this arrangement makes good sense.

In the middle part of each of the two walls **A** and **a**, from where the principal image in the center of the main room can be well seen, a large image of Buddha has been painted [ABK, figs. 531 & 532]. It is difficult to decide whether this is also a *praṇidhi* scene or not, but the figures kneeling in front of Buddha and a group of donors below them [BSA V, pl. 22 a & b] are especially noteworthy. Fortunately, many of these donors bear inscriptions in cartouches. Since they are an important clue to clarify the history of West Uighur Buddhism, I would like to discuss them in this paper. Although not only Uighurs, but also a considerable number of Chinese, Tokharians, Sogdians and other people(s) must have constituted the West Uighur Kingdom, there is no doubt that the donors of this cave were Uighurs in a narrow sense: they were Mongoloids whose native language was Uighur, judging from their features, costumes and the inscriptions attached to them.

According to Grünwedel, the traces of two large-scale repairs are found in Cave No. 8 and the wall-paintings can be grouped into three periods. He argued that the *praṇidhi* scene here originally belonged to the second period but that it was transferred in the third period to its present position. Therefore, I had been wondering why we cannot find the *praṇidhi* scene of Cave No. 8 either in ABK or in BSA until Tomomi Morishita let me know that it was left partially in place and its photographs can be seen in *Xinjiang shiku, Tulufan Baizikelike shiku* as pls. 40-41. We re-examined the description of ABK and found that the side-walls **C** and **C'** were interchanged. In the middle of p. 258, the position of the two *praṇidhi* scenes is correctly stated as on **c'**and **C'**, whereas their position is wrongly given as on the walls **C**, **C'** seven lines further down on the same page and also in line 5 from the top of p. 259. On the wall **C'** on the viewer's right side of the front wall we

[3] Buddha sitting on the lion seat in the middle of the southern side wall **b** was regarded as Amida 阿弭陀 in Grünwedel, ABK, p. 258. Eiichi Matsumoto, however, concluded that the whole painting of this wall was Yaoshi jingtu bianxiang 葯師淨土變相 "Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabha and his assembly" in his great work [Matsumoto 1937, pp. 82-89], and his opinion spread generally. Nevertheless, L. Russell-Smith regards it as Chishengguang-fo 熾盛光佛 (Skt. Tejaprabha) in her latest book, pp. 104-110.

[4] Grünwedel's identification as Amoghapāśa [BSA, IV, pl. 20; ABK, p. 258] is wrong.

find the characteristic painted scene of *Dīpaṃkara-vyākaraṇa*, a variant of the *praṇidhi* scene.

The Caves of the Thousand Buddhas at Bezeklik consist of two parts: the southern half and the northern half. The former dates back to the earlier period and consists mainly of real stone caves drilled into the rock cliff. The latter mainly consists of constructions of adobe built in the front part of the rock cliff. Cave No. 8, together with the neighboring Cave No. 9, is situated almost in the center of the northern half of the Caves of the Thousand Buddhas. It also boasts the largest scale of all. Doubtlessly it is one of the most important caves in Bezeklik. Since the Thousand Buddhas in Kizil style and the so-called *Laternendecke* are to be found in the innermost part of Cave No. 8, this dates back to as early a period as the southern half of the caves.[5] After having been built by leading persons of each period, Cave No. 8 must have survived to the last, enduring a number of large and small repairs. Of the wall-paintings excavated and carried off by the German and British expeditions at the beginning of the 20th century, those of the donors on walls **A** and **a** belong to the period of the last large-scaled repair work, which Grünwedel calls 'the third period'. Who are the donors who paid for this last repair work? Since it costs a huge amount of money to repair cave-temples, the donors are naturally limited to members of royal families, aristocrats, or wealthy merchants.

The clue lies in the Uighur inscriptions attached to numbers of the donors' figures painted at the bottom of the walls **A** and **a**, because these Uighur inscriptions can be assumed to belong to the period when the wall-paintings were produced. Since the inscriptions are not written in cursive script but are written carefully in square script in cartouches, they are not graffiti which often belong to the Mongol period.

These figures of donors and the accompanying Uighur inscriptions were already published in Le Coq, BSA V, pl. 22. Regrettably, pl. 22 is much blurred, and it is almost impossible to read the inscriptions on the photograph. Although Le Coq transcribed most of the inscriptions, his 'decipherment' is not totally free of mistakes. However, it is fortunate that in another book by Le Coq [Le Coq 1925, fig. 161], we can find a clear photograph of an inscription attached to a man in the center of pl. 22a, who holds the lotus-seat of a Buddha in the upper part (now damaged) of the whole composition and who seems to be a key person amongst the donors. The inscription reads as follows:

Inscription No. I
01 tngrim q̈utï sambodu ş̈azïn ay(ÿu)č(ï)

[5] In Kumagai 1955, p. 193, a wall-painting of the Thousand Buddhas is dated later than the *Laternendecke* according to Grünwedel, but if they are divided roughly into three stages, both the *Laternendecke* and the Thousand Buddhas should belong to the first stage.

02 -nïng t(u)γmïš atasï nomčï bilgä
03 / / / / / tutu<n>g bäg körki bu ärür :
"This is the portrait of Mr. Nomčï Bilgä //////// Tutung, the natural father of His Majesty (*tängrim qutï*) Sambodu (who is appointed to be) *šazïn ayγučï*."

Although *šazïn ayγučï* literally means "commander or minister of the (Buddhist) doctrine", it is in fact used as the title of the highest-ranking leader in Uighur Buddhist hierarchy (see section 3). It turns out that the *šazïn ayγučï* bore the name 'Sambodu' at the time this wall-painting was made, and that Sambodu's natural father, Nomčï Bilgä //////// Tutung by name, was the leader of the donors. If that is so, it is quite likely that the female leader of a group of women in line below left of pl. 22b, who also holds the lotus-seat of a Buddha, must be the wife of Nomčï Bilgä //////// Tutung and the natural mother of Sambodu. In this light, the inscription just beside this woman can probably be restored as follows, though this restoration depends to a certain extent on Le Coq's 'decipherment', which must have been based on his own examination of the original inscription.

Inscription No. II
Le Coq, BSA V, p. 22, No. 1:
tngrim qutï šazik aiqucï ning . . . qačar tngrim . . . . . .

Moriyasu:
01 tngrim q̈utï šazïn ayÿučï-nïng t(uγm)[ïš]
02 (ögi küsän) qačar tngrim
03 (-ning) körki bu ärür :
"This is the portrait of Küsän Qačar Tängrim, the natural mother of His Majesty (who is appointed to be) *šazïn ayγučï*."

As well as the two inscriptions mentioned above, I also turn my attention to another inscription. It is placed between the two women that are the sixth and the seventh figures after the female leader in the center (or the fourth and fifth when counted from the end of the procession) in the bottom left of BSA V, pl. 22b. The photograph of this inscription is also in poor condition, so that we have to depend on Le Coq's decipherment again, making revision in some parts.

Inscription No. III
Le Coq, BSA V, p. 23, No. 6:
tngrim qutï ning almïš vrxar idkükä bayly bolmïš körpät(?) vošïn(?) savïγ birlä

Moriyasu:
01 tngrim qutï-nïng almïš varxar eḍgükä
02 bašlaγ bolmïš körpät vu(š)ïn sävi(ṅ)ä birlä
"Together with Sävinä, Madame Körpät, who has been at the head in creating (or adorning) the Buddhist temple which His Majesty has received."

The opening, *tängrim qutï* "the majesty of my heaven-god" > "the one who has received the favour of the heaven-god", means a divinity or a sacred person in general, so we cannot instantly identify who it can be. However, if we postulate that the images of all the donors of the walls **A** and **a** in this cave were painted together at the same time, then there is considerable validity in assuming that the person who is designated as *tängrim qutï* in *Inscription No. III* must be identical to that of *No. I* and *No. II*, who is *šazïn ayγučï*. From what has been stated above, it can be concluded, on the basis of the inclusive understanding of the three inscriptions, that a number of male and female donors in pl. 22 are the parents and relatives of 'Sambodu', who rose to *šazïn ayγučï*, the highest rank of the Buddhist hierarchy in the West Uighur Kingdom.

The Buddhist name 'Sambodu' is undoubtedly derived from Chinese *sanbaonu* 三寶奴 [**sam-pâu-nuo*; Japanese *sanpōdo*], but there is no need to regard a person bearing this name as our *šazïn ayγučï,* as a Chinese. While the name of his father is not known because of the damage to the inscription, his mother's name is Küsän Qačar Tängrim in Uighur. When we look at the names of the other relatives [cf. BSA V, pp. 21-23], which I do not go into in this paper, we see that many of the laypersons bear Uighur names and those who are painted in monk's style have Chinese names. As I have mentioned in the introduction of this article, in the first place, Tokharian Buddhism and Chinese Buddhism were the mothers of so-called Uighur Buddhism as a result of the continuous effort of Tokharian and Chinese Buddhists to convert the Manichaean Uighur rulers to Buddhism. Therefore, Tokharian and Chinese words make up the overwhelming majority of the borrowed terms in Uighur Buddhism besides some Sogdian words from Manichaean Sogdian or Sanskrit words via Sogdian. As a result, even if someone was an Uighur man in a narrow sense who was Mongoloid and who spoke in Uighur, a Buddhist name in Chinese or in Sanskrit via Tokharian seems to have been preferred when he became a priest. This view has not yet been confirmed by rigid statistics, but such a tendency seems to exist. This observation is supported by the fact that the religious names of Manichaean priests in Uighur Manichaeism, which precedes Uighur Buddhism, were generally of Middle Persian origin. Middle Persian was one of the sacred languages of the Manichaean church in Central Asia at that time.

2. The Reason and the Time of the Repair Works of Cave No. 8 in Bezeklik

Let us analyze *Inscription No. III*. If the conclusion above is accepted, the Buddhist temple that the *šazïn ayγučï* 'received (*almïš*)', is none other than Cave No. 8 itself. He must have been given it by the King of the West Uighurs. In order to *eḍ-* = *et-* this, Mr. and Mrs. Körpät seemed to be those who made strenuous efforts for collecting alms etc. The original meaning of Uighur *et-* is 'to organize, to put in order, to create' but it also means 'to ornament, to adorn' [cf. ED, pp. 36-37]. This word is quite suitable to describe repair works such as repainting the old walls of cave temples. Therefore, I suppose that Cave No. 8 was given by the King of the West Uighurs to 'Sambodu' when he was appointed *šazïn ayγučï*, and that the wall-paintings from the third period of Cave No. 8 must be the outcome of the large-scale repair works financed by a donation by his family in celebration of this event.

If this wall-painting has such a monumental meaning, the *šazïn ayγučï* himself should appear there. When we try to find him, the first candidate will be the figure in a fine costume in a prominent position on the viewer's right on wall **A** (= BSA V, pl. 22b), who is kneeling down in front of the lotus-seat of a Buddha and who is painted larger than the other donors in line below. Grünwedel, and Le Coq also, regarded this figure as an Uighur king or prince, but I would rather suggest that he is the *šazïn ayγučï* Sambodu. Some art historians, however, whose opinion I asked, hold the view that it is a female person because it is so slender. If their view is correct, we have to find a second candidate[6], but I think, it is not necessary. Let us look at the six figures in monk's robes sitting in line on the lower right of pl. 22b. If they are nuns, then my first candidate painted above them should be female too; so I indeed would have to withdraw my previous remarks; but they seem to me to be monks. Of course there is no definite evidence on this question because we cannot really decipher their inscriptions

[6] The second candidate is the figure in monk's style kneeling in front of a Buddha on wall **a**. The inscription that seems to be attached to this figure remained on the wall where it was. The result of my reading of this inscription in cooperation with P. Zieme is as follows.

01 (a)tam<ï>z särig tutu<n>g bäg-ning yaṅïïnda(qï)
02 (u)luγ s[üü]-kä [t](s)oyïrqatïp üč
03 (sol)m(ï) balïq-[taqï b](o)dïnuγ bilgil t(u)t
04 ./°°°/° °°°°[ ] (t)arïγ-a-nï(n)g körki
"This is the figure of ..... tarïγ-a (= daruγačï) on the side of our father Särig Tutung Bäg, who was favourably [ordered] by His Majesty: "Govern and keep the people in the city of Üč Solmï!"

What has to be noticed, is the terms *uluγ süü* 'His Majesty' and *tsoyïrqa- / soyurqa-*. Generally, the former means the Mongol Emperor, and the latter is related to the so-called system of *soyurghal* which became noticeable after the Mongol period. Judging on the whole, we have to conclude that this was added during the Mongol period. Then, it is valid that not only this inscription but also the priest to whom it is attached were repainted during the Mongol period. Although we cannot exclude that an original portrait of *šazïn ayγučï* is hidden under this painting, it is hardly probable.

[cf. BSA V, Nos. 1-7 in the middle of p. 23], but taking the three secular men (two of them bear the title *ïnal* denoting a kind of male officer) behind the six monks into consideration, it is a strong probability that they are male persons.

Furthermore, this view gets support from the fact that the figure in monk's robes sitting behind the figure in question has a walking stick in his hand, as well as from its inscription. As to this inscription, Le Coq did not offer a reading, but Peter Zieme kindly informed me that it can be read as follows:

Inscription No. IV
tayaq kö[rkit]güči[7] körp[ät] körki
"The portrait of Körp[ät] showing the walking stick."

Zieme reads the name of the figure as Körp[...] in his note, but considering *Inscription No. III*, I propose to restore it as Körp[ät]. I therefore suggest that this figure in monk's robe is the husband of the woman of *Inscription No. III*, and that he is the person who went on a pilgrimage with a subscription list to collect contributions, not only from the family of the *šazïn ayγučï* but also from the general public. Since it was a good opportunity also for ordinary people to do good deeds as Buddhists by making donations, they must have been happy to take part in this act of charity.

Next, I would like to discuss the question whether Nomčï Bilgä //////// Tutung, the real father of *šazïn ayγučï* Sambodu, is a layman or rather a priest who renounced the world. Among a number of donors in rows in this cave, we can find figures both in secular costume and in monk's costume, but it seems that there is a rigid distinction between the two groups. Since the father of Sambodu had a wife and a child, generally speaking, he can be supposed to be a secular person and therefore also to be wearing a secular costume. Nevertheless, when we consider his name, Nomčï Bilgä //////// Tutung, we cannot jump to a hasty conclusion.

As Juten Oda has already pointed out through his intensive examination of the title 'tutung', a kind of secular clergymen or married monk existed widely in the Uighur Buddhist world, and they played an important role in their society [Oda 1987, pp. 61, 62, 63, 67, 73]. Originally, *tutung* was a loan word from Chinese *dutong* 炲烈 [**tuo-t'uong*], and it was an honorific title for high priests in the early West Uighur period. Later, it changed into a mere component of personal names. Nomčï Bilgä //////// Tutung, the real father of Sambodu, had this title *tutung*, but what we have to note here is *nomčï bilgä*, a component of a name before the damaged part //////// where his real name should have been.

The compound *nomčï bilgä* is first attested in lines 6-7 of a preface to an Uighur version of the *Suvarṇaprabhāsottamasūtra* made in 1022 A.D.: *yänä ymä nomčï bilgä-*

[7] Mr. Jens Wilkens proposes alternatively *kö[tür]güči* "bearing".

lärdä ïnča äšidtmz "We have also heard from the preachers, the wise men, as follows" [Zieme 1989, pp. 237, 239]. Comparing this with the same expression in *Stake Inscription I* written in 1008 A.D., we can easily understand that *nomčï bilgä* corresponds to *nomluγ bilgä baxšï* "a wise teacher well acquainted with the (Buddhist) Law" [Moriyasu 2001, pp. 161, 162]. In a long colophon to a collection of Uighur Buddhist sūtras printed in 1347 A.D., there is the expression *adïn ažun-qa sanli[γ] [ulu]γ ʾäš-ä atam nomčï bilgä küṅtük tay-ṣi ačari* "my great grandfather belonging to the other world, *nomčï bilgä* Küntük, a great master (Chin. *dashi* 潛倉), an *ācārya* (Skt.) [Zieme, BTT XIII, pp. 167-168, Text 46, line 35].

Taking the above examples into consideration, it is likely that *nomčï bilgä* is an honorific title given to an erudite Buddhist preacher at any time. Nevertheless, the father of Sambodu, who bears this title, does not wear a monk's robe. Why? To answer this question, let us turn our attention to another person seen in a colophon of a printed Uighur Buddhist sūtra from the Mongol period whose name contains almost exactly the same components as Sambodu's father's: *atam nomčï bilgä toyïnčoγ tutung bäg* "My father, Mr. *nomčï bilgä* Toyïnčoγ Tutung". In this case, Toyïnčoγ is his real name. The printed Buddhist sūtra with this colophon is now dispersed, and its pieces are housed at the Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, with the signature U 4791 (TM 36), while the frontispiece picture, detached from its colophon, is now housed at the Museum für Asiatische Kunst (formerly Museum für Indische Kunst), Berlin, with the signature MIK III 4 & MIK III 7624, as P. Zieme has found out[8]. In this frontispiece, the portraits and names in shortened form of three persons are depicted. By contrasting this frontispiece with its colophon, it turns out that the actual donor who commissioned the printing of this Buddhist sūtra was Buyančoγ Baxšï by name, and that his father was Nomčï Bilgä Toyïnčoγ Tutung, his mother Oγul Yitmiš Tängrim [Zieme 1996, p. 413]. However, only one male figure wears a monk's costume in the frontispiece, and another man and a woman are clad in secular costumes. It is a pity that we are not able to decide whether the male figure in the monk's robe is a *baxšï* or his father *nomčï bilgä*.

In my opinion, *nomčï bilgä* is not a proper name but a kind of honorific title, and this compound can mean both a real Buddhist priest and a lay preacher whose knowledge of Buddhism is very deep. A similar case that one and the same person played an active part both in the religious and the secular world, was Fei Changfang 煜澼燏, an officer of the Sui Dynasty who was titled as *fanjing xueshi* 燾㺊狒榖 'academician engaged both in compilation projects and in translating sūtras', or Liyan 爺淲 who was titled both *fanjing dade* 燾㺊潛烳 'honorable priest engaged in translating sūtras' and *hanlin daizhao* 汗　隸潛 'expectant official of

[8] Zieme 1996. The manuscript number MIK III 23 that he used in his article, was later changed to MIK III 7624.

the academy' of the Tang Dynasty.[9] Or could this fact suggest the existence of men like the Japanese *nyūdō* 衆焔 who had shaven heads like monks but stayed in power in the secular society at the same time, such as Taira Kiyomori 燄濆潅 or Takeda Shingen 燋炅 滷, for example? The question whether persons bearing this title belong to secular or religious society has much to do with the actual circumstances of Uighur Buddhists during the times when Buddhism played an important role in defending the kingdom. More research is needed on this subject, including the comparison with other Buddhist countries, but I will only bring up the problem here.

Let us now return to the real subject and examine when Cave No. 8 was repaired. To which period do *šazïn ayγučï* Sambodu and his parents' relatives seen on the wall-paintings in Cave No. 8 belong? There are three clues to this question. Firstly, the late features in the paleography of the above-mentioned inscriptions should be noticed. To put it concretely, two dots are attached not only to 'q' but also to 'γ', which means the original diacritical mark for 'q' is also used on 'γ' in order to distinguish it from double alef. In addition, 'š' is also marked with two dots and 'n' with one dot. All of these criteria strongly indicate that the inscriptions belong to the latest period of the West Uighur Kingdom (around the 12th century) or to the Mongol period (13th to the middle 14th centuries). The confusion of 't' with 'd' as in *ed-* for *et-* for example, is also characteristic of the later period. Secondly, judging from the pictorial composition of the whole scene of Hell, it seems that the *saṃsāra* indicated there is not *wudao* 涸焔 (Skt. *pañcagati* "the Five Directions of Reincarnation"), but *liudao* 焔 (Skt. *ṣaḍgati* "the Six Directions of Reincarnation")[10]. I have discussed in detail relevant historical sources in Moriyasu 1985, pp. 35-36: Buddhism in the West Uighur Kingdom was, in its early stage, under the influence of Tokharian Buddhism traditionally inclined to the Hīnayāna sect of the Sarvāstivādin, rather than Chinese Buddhism that tended toward Mahāyāna. In this context, *pañcagati* was predominant there around the 10th-11th centuries[11]. It was, however, replaced by *ṣaḍgati* when the

[9] Cf. Ōuchi 1983, pp. 11-12, 24-26; Bagchi 1937, pp. 340-345.

[10] Both Grünwedel and Le Coq regarded it as *pañcagati* (ABK, p. 258; BSA, IV, p. 28), but I believe it reflects *ṣaḍgati*. We can find that *tiryag-gati* (or *tiryagyoni*) and *mānuṣya-gati* (or *manuṣa*) on the right, and *preta-gati* and *asura-gati* on the left are arranged symmetrically at the upper part of the main theme of this painting, *naraka*, so we can suppose that *deva-gati* should have been painted at the damaged wall of the uppermost part. Grünwedel and Le Coq regarded what I think to be *asura-gati* as *deva-gati*, but if so, it would deform the composition.

[11] I gave some examples of the texts where *pañcagati* is referred to, i.e. *Stake Inscription III* dated to 1019, *Stake Inscription IV* dated to almost the same time, Toyoq Inscription, and so on. After that, the Hami manuscript of the *Maitrisimit* dated to 1067 also turned out to refer to *pañcagati* [cf. Moriyasu 1989, pp. 20-21 & n. 89 in pp. 26-27; Moriyasu 2001, pp. 152, 188, 190; Geng / Klimkeit / Eimer / Laut 1988, pp. 50, 51; Moriyasu 2004d, p. 225]. More noteworthy is the fact that out of eight Uighur Buddhist texts dated to around the 10th century from the Library Cave at Dunhuang [cf. Moriyasu

influence of Chinese Buddhism grew stronger. When I say 'Chinese Buddhism' here, of course I refer both to the Chinese Buddhism that had been alive in the eastern part of the Tianshan region since the Tang period and to the Buddhism that recently spread from the Dunhuang region as a result of newly activated communication between the West Uighur Kingdom and the independent government of the Imperial Military Commissioner of the Return to Alliance Army of Hexi in Dunhuang around the 10th century. As I have already pointed out, around the 10th century *ṣaḍgati* was overwhelmingly predominant in the Dunhuang region both in literary and pictorial sources[12]. Thirdly, scientific evidence can be adduced, besides the above-mentioned literary and art historical evidence. For the side wall **C**, which must have been painted at the same time as the wall-painting in question, the Museum für Indische Kunst (now: Museum für Asiatische Kunst) had a radiocarbon test done in 1999. The radiocarbon analysis reveals a date A.D. 1140 +/- 30[13].

Judging from the above, it is highly probable that the last large-scaled repair work of Cave No. 8 was done in the 12th century. I have been criticizing the prevailed argument to date the Uighur-style Buddhist wall-paintings in Bezeklik too early. I always insist that the main parts of those wall-paintings should be dated to the 11th-12th centuries just as thesis 6 presented above states. Now that my argument is reinforced here, Le Coq's statement in BSA IV, pls. 17-20, BSA V, pl. 22 on Cave No. 8 as "Alter: 9.-10. Jhdt." turns out to be wrong.

Because of the lack of both Chinese and Muslim sources, the 12th century has long been considered as a dark age in pre-modern Uighur history. But this is not true. We cannot understand the existence of rich Buddhist wall-paintings dated to the 12th century in Bezeklik without supposing the prosperity of the West Uighur Kingdom on the eastern Silk Road.

In the next section, let us examine the question when the Uighur title *šazïn ayγučï* appeared first.

3. The appearance of the title šazïn ayγučï

The title *šazïn ayγučï* did not appear frequently until the Mongol period when the West Uighur King subjected himself at his own accord to Chingis Khan at the beginning of the 13th century. This word was transliterated in historical records, e.g. in *Yuan-shi* as *shajin aihuchi* (or *aiwuchi*) 沙金藹赤淵珊 (or 毯牋漏) in Chinese. Louis Ligeti proved that this term is identical to *Uyiγur-un šaǰïn-u eǰen* "master of

1991, p. 145] three texts refers to *pañcagati*, while there is no reference to *ṣaḍgati* there. Cf. Pelliot ouïgour 1, line 64 [MOTH, No.1, pp. 6, 10]; Or. 8212 (122), lines 9, 25 [MOTH, No. 3, pp. 28-30]; Pelliot tibétain 1292, line 3 [Moriyasu 1985, p. 5].

[12] Moriyasu 1985, pp. 25-31.

[13] Moriyasu 2000b, pp. 34-35, supplementary note 2; Moriyasu 2000c, p. 341, footnote 13.

the (Buddhist) doctrine among the Uighurs" in the Mongolian language[14]. Also *šazïn ayγučï* which is found in an Uighur document for the emancipation of a slave dated to the Mongol period, held an important position in the Uighur society in Turfan[15]. Although Uighur Buddhism flourished during the Mongol period, it seems to have been dealt a serious blow by the death penalty imposed on Piratyaširi (Skt. Prajñāśrī; Chin. Banruo-shili 煞瀍瀉爺 / Bilanna-shili 疶夔爲遥 / Bilatena-shili 疶骶忒爲澎 / Bilaya-shili 疶骶沿瀉爺) who was *šazïn ayγučï* during 1320-1330's and who was implicated with the rebellion plotted by the Mongol prince Yuelu Tiemu'er 淍 灉爦脀[16]. Beside Piratyaširi, Nandisha 烗炊滭 and Tianzang 炔疾 are known as Uighurs who were given the title *šazïn ayγučï*[17]. Since Piratyaširi was called "Gaochang *zongtong* 溢湦灁烈" as well, and Nandisha "*guochao shajin aihuchi* 犗灞滭灥毯渊澀 (i.e. *zongtong* 灁烈 in Chinese)", the Uighur compound *šazïn ayγučï* corresponds to Chinese *zongtong* 'general manager'[18]. *Zongtong* was the head of *Shijiao duzongtong suo* 浸烐灁烈滬 which was set up to supervise several circuits (*lu* 'circuit' is the biggest unit of local administration in the Yuan Dynasty). If *zongtong* was the next highest leader to the *dishi* 灺滄 'master of the emperor' or *guoshi* 犗滄 'master of the state' during the Yuan Dynasty, "Gaochang *zongtong*" was consequently the highest leader in the Uighur Buddhist world. Based on these facts, there is no doubt that *šazïn ayγučï* designated the supreme leader in the Uighur Buddhist world.

There is no evidence when the title *šazïn ayγučï* appeared. Nevertheless, if "semi-square script belongs to the earlier period" (cf. my thesis 8 in the introduction), we can say that *šazïn ayγučï* goes back to the West Uighur period, because two Uighur documents in Berlin that contain the word *šazïn ayγučï* are written in semi-square script (U 5304, U 5319).

U 5304 (T II D 148b) is a fragment (21.5 × 15cm), which is supposed to be related to the management of a Buddhist order. The characteristics of this paper (coarse, rather thick, beige-rosé in colour, with gross watermarks and dotted spots) are just the same as that of some Manichaean documents from around the 10th century, in the light of my observation in the past. Lines 8-9 at the end contain the following passage: *sangazin šilavanti bošuγ bitig al////////////////// aγï-larïn šazïn ayγučï z'm kši [ačari] ////////* "Sangazin (= Skt. Saṃghasena) *šilavanti* receive[d] a document of emancipation .... Z'm kši ačari, who is *šazïn ayγučï*, ... the prosperity ...". *'kši ačari*' is a term which originally means a high priest in Tokharian Buddhism, and we will discuss it again in section 5. Z'm is a personal

[14] Ligeti 1961, pp. 242-243; Ligeti 1973, pp. 9-10.
[15] Cf. SUK, Em01; Umemura 1977, pp. 04-06, 08, 023.
[16] Cf. Nogami 1978, pp. 30-35; Zieme / Kudara 1985, pp. 46-47, 58; Oda 1984, p. 23; Kudara 1984, pp. 80-84, 89.
[17] Cf. Franke 1956, pp. 89-90; Moriyasu 1982, p. 10.
[18] Cf. Franke 1956, p. 90; Kudara1984, p. 81.

name and may possibly be Chinese, but I would rather regard it as Sogdian where it means 'delicate, distinguished, respectable' [cf. B. Gharib, *Sogdian Dictionary*, p. 454].

The other document U 5319 (T III M 205c) is already well-known as a Decree of permission to hold the territory and estate of 'Murutluq aryadan'. Murutluq is Murtuq in modern times. Uig. *aryadan* (Skt. *araṇyāyatana*) is a retreat made for the ascetic exercises of Buddhist monks. It is generally smaller than a temple and is often located in a quiet place in the suburbs. Compared with temples in town, less alms were available, therefore the monks had to engage in farming and tended to be self-sufficient. The document in question is an official order which was issued with red seals by the West Uighur government to one such *aryadan* in Murutluq to authorize the replacement of the manager in charge and to confirm its continuing autonomy.

Since the paleographical information on this document, the text and its translation have been given in detail in Zieme 1981, pp. 254-258 & pl. XXII and in Moriyasu 1991, pp. 134-136 (= Moriyasu 2004d, pp. 158-160), I will not repeat that here with the exception of one important improvement. The phrase which was previously read as '*pintso tutung-qa*' in the 2nd line of the text should be read as '*pintso tutung-ïγ*'[19]. By interpreting the case ending as accusative instead of dative, the whole context has become clear. The chief manager in this *aryadan* was formerly an *ayaγ-qa tägimlig* 'honorable Buddhist master', but in a change of management structure of the former system three chief managers, i.e. Ligui Tutung, Guitso Šilavanti, and Pintso Tutung, are installed. It is written that Pintso Tutung was a half-brother by a different father of the former manager, *ayaγ-qa tägimlig*, and that Pintso was intended to be his successor (at least Pintso has been given the former manager's room), but for the time being the management is entrusted to Ligui Tutung, maybe because Pintso was too young. Since this document is necessary to understand how high the position of *šazïn ayγučï* was, I will show the revised translation of the whole text.

> T III M 205c (U 5319)
> We said, "For the person ... , Pintso Tutung, who is a half-brother by a different father of the *ayaγ-qa tägimlig*, is to be entrusted to Ligui Tutung, and the three of Ligui Tutung, Guitso Šilavanti and Pintso Tutung, are to supervise the Murutluq *aryadan* altogether after (the leaving or death of) the *ayaγ-qa tägimlig*." According to this order, after the *ayaγ-qa tägimlig*, these three persons with Ligui Tutung as a head must stay in the Murutluq *aryadan* without moving out, and practice religious austerity both in

[19] Zieme 1981, p. 254: "Das Suffix *-qa*, das man dem Zusammenhang nach annehmen kann, ist kaum erkennbar," and I agreed with him, cf. Moriyasu 1991, p. 134 = Moriyasu 2004d, p. 158, but when I examined the original manuscript, it turned out to be read as *-ïγ*.

> summer and in winter, apply themselves to meditation and good deeds, and give us blessings. In the farms and vineyards that belong to this *aryadan*, nobody including the *šazïn ayγučï* and the *bäg*s of the country is allowed to interfere. It is these three religious groups that are to manage them. The private room of the *ayaγ-qa tägimlig* should be owned by Pintso Tutung. Nobody, whoever he is, should interfere. Keep on taking care of Ligui Tutung without imposing any tax or duty of religious orders or secular communities on him. For that purpose, we issued it that they will hold (to this document).

This document is written in semi-square script, it even distinguishes rigidly *-q* and -γ by the length of the tail in word-final position. There is no doubt that it belongs to the earlier West Uighur period. In addition, some loan words from Tokharian like *bkčan* (< Tokh. A *pākäccāṃ*, Tokh. B *pakaccāṃ*) and *lin piryan* (< Toch. *leṃ paryāṃ*), are used in this Uighur text. It should be dated to the 10th-11th centuries from every point of view. However, as I will discuss in the next section, the highest-ranking priest in the West Uighur Buddhist world in the 10th century was not yet called *šazïn ayγučï*. Consequently this document must belong to the 11th century. That is to say, the title *šazïn ayγučï* appeared in the 11th century.

4. dutong 炲烈*, the highest-ranking priest in the West Uighur Buddhist world in the 10th century*

The highest-ranking priest in the West Uighur Buddhist world in the 10th century was not called *šazïn ayγučï*. What was he called instead? The clue lies in two Chinese documents from Dunhuang: P 3672 bis in the Bibliothèque Nationale, Paris, and S 6551 in the British Library, London. As I have already discussed P. 3672 bis in detail [Moriyasu 1987], I will only present here some points necessary for this paper, with a translation of the sentence at the beginning of this document.

> *shangzi jinyin jianjiao nian'er cheng huhan sengni shi neigongfeng Guduolu Tamishi Wuwa Yinanzhi dutong dade mianyu* 潺湲浅氈琅淘燧焙澀涸泾濆焠淺焙浬歍嗇牸甑淜燱瀧犏泝氄君漉炲烈潛烑孰渴
>
> "A greeting letter from a high-ranking Buddhist priest bearing an Uighur title '*Qutluγ Tapmiš Ögä Ïnanč Tutung*' who is superintendent in charge of 'Barbarian and Chinese (*hu-han* 涸泾)' priests and nuns living in the *Twenty-two towns* (i.e. the Turfan area), and who serves as (the most high-ranking) priest honoured with a purple costume and a gold seal at the Court of the West Uighur Kingdom."

The manuscript P. 3672 bis is an original Chinese letter written by a high-ranking Buddhist priest bearing a long Uighur title of the West Uighur Kingdom to his three friends living in Dunhuang. It was sent from Turfan some time in the 10th century when the priest was very happy to have been appointed superintendent in charge of 'Barbarian and Chinese (*hu-han*)' priests and nuns. He impressed the seal in red three times on his personal letter. The inscription of that seal is *enci dutong* 汙滕烗烈, i.e. "Tutung granted by a royal favour".

In my view, the West Uighur Kingdom was founded around the middle of the 9th century, inhabited by Uighurs, Chinese, Tokharians, Sogdians, and so on, and all of their native tongues were spoken, and 'Uighur Buddhism' was growing on the basis of Tokharian and Chinese Buddhism [see my theses 2 & 3 above]. The present letter supports my view in various aspects. The Chinese characters in this letter are written in quite a good hand. Even if the addresser has an Uighur title, it is difficult to doubt his being Chinese. In addition, his three friends in Dunhuang are all Chinese. The inscription of the gold seal, which he was given by the Uighur King as a testimony of his highest rank in the Buddhist order in Turfan, was not written in Uighur but in Chinese.

Since the word *hu* 洫 of *hu-han* 洫泾 means non-Chinese barbarian in general, it can include Uighurs as well as Tokharians and Sogdians. However, amongst the Buddhist barbarians in the West Uighur Kingdom in the 10th century, Tokharians or Sogdians were the majority, while Uighurs were the minority. I do not repeat the argument presented already in Moriyasu 1991 = Moriyasu 2004d. Probably in the late 9th century Chinese, Tokharian, and Sogdian Buddhists who were under the rule of Manichaean Uighurs, started their missionary work to recommend Buddhism to their governors by using Uighur language. In this sense we can say that 'Uighur Buddhism' existed in the first half of the 10th century, but it should be restricted to the meaning of 'Buddhism in the West Uighur Kingdom' and it should be rigidly distinguished from 'Uighur Buddhism' as a result of the large-scaled conversion of the Uighurs in a narrow sense, who were Mongoloid and whose native language was Uighur.

S 6551 is a version of the Buddhist text *Foshuo Amituo jing jiangjing wen* 『㑹濛氈狸瀡曳涎曳燀』 made known by Zhang Guangda and Rong Xinjiang[20]. This document is valuable because it includes not only the titles of the governing classes of 10th century West Uighur Kingdom, but also almost all of the titles of those who belong to the Buddhist order. What is important here is the fact that the title of the highest rank of the latter is recorded as *dutong* or *sengtong dashi* 濆烈潛滄, but in the plural. What is more, in the compound hierarchy of secular and religious societies, these *sengtong dashi* (plural) occupy a higher rank than the prime minister and other high officials, next only to the *kehan tianwang* 宋泳炔汚

[20] Zhang Guangda / Rong Xinjiang 1989. See also Moriyasu 1991, pp. 159-160 = Moriyasu 2004d, pp. 191-192.

'*tängri elig qaγan* (*xan*)', *tian gongzhu denglin* 炔澳澖鄧 '*tängri qunčuy tängrim*' (plural), *tian teqin* 炔焰猕 '*tängri tegin*' (plural)[21]. Since the territory of the West Uighur Kingdom was divided into five districts, Beiting 燀夫 (Beš-balïq), Gaochang 溘滭 (Qočo), Hami (Qamïl), Yanqi 珪衷 (Ark / Argi / Solmï / Karashār), Qiuci 疏 (Kuča / Küsän), there must have been at least one *dutong* in every district.

This instantly reminds us of Šïngqo Šäli Tutung from Beiting (Beš-balïq). He is known as *sūtra*-translator in the early period of Uighur Buddhism who translated many Chinese Buddhist texts including the *Biography of Xuanzang* (UBL, No. 78) into Uighur. It is fairly generally agreed that his activity extends from the end of the 10th century to the beginning of the 11th century, and that he was not Uighur, but Chinese[22]. Probably he was the *dutong* who supervised the Beiting (Beš-balïq) district.

As for the title *dutong*, Hamilton's argument has been accepted so far. According to him *dutong* is an abbreviation of *dusengtong* 烗濻烈 who was the supreme leader of the Buddhist order in the 9th-10th centuries in Dunhuang, under the control of the independent government of the Imperial Military Commissioner of the Return to Alliance Army[23]. As I have shown in thesis 7, the political, cultural, economical, and religious relationship was so close between Dunhuang and Turfan in the 10th century that the possibility is not low[24]. However, I think there is another possibility. There is an inscription on a wall-painting torn from the Caves of the Thousand Buddhas of Kumtura, Kuča, now housed at the Tokyo National Museum, which reads: "*Da Tang [Zhuang]yan-si shangzuo Sizhen dutong lüshi Wudao*" 潛炳[瀹]犈溒滲漏滀灨烗烈 滄涮烚. This means that Wudao 涮烚 is the supreme leader of the Chinese Buddhist world in the Four Garrisons of Western Region of the Tang Empire. This inscription dates back to the first half of the 8th century. Rong Xinjiang [2003, p. 406] has already introduced this inscription, but he did not decipher the name of the priest. Its reading must be Wudao according to my examination. The cultural tradition of the Tang period still remained alive among the numerous Chinese inhabitants in the eastern part of the Tianshan region until it was put under the control of the West Uighur Kingdom later. Therefore, it will not be improper to suggest that the tradition to call the supreme leader of the Buddhist world *dutong* goes back to the Tang period. If this is true, we need not assume the title *dutong* was introduced to

[21] Cf. Zhang Guangda / Rong Xinjiang 1989, pp. 30-31.

[22] Cf. Hamilton 1984, pp. 431-432, 435-437; Moriyasu 1985, pp. 58-60; Róna-Tas 2003, p. 455. Róna-Tas enumerates European studies concerning the person, work, and date of Šïngqo Šäli Tutung, but he omitted my Japanese article.

[23] Hamilton 1984, pp. 432-434.

[24] Cf. Moriyasu 1980 & Moriyasu 1987 etc.; Hamilton, MOTH, introduction; Rong Xingjiang 1991; Rong Xingjiang 2001.

Turfan for the first time in the 10th century under the influence of Dunhuang Buddhism.

In any case, in the 10th century the highest-ranking title for the West Uighur Buddhist world was *dutong*, not *šazïn ayγučï*.

5. Tokharian high priests in the West Uighur Buddhist world

There is no doubt about the importance of Chinese priests in the West Uighur Buddhist world. Guduolu Tamishi Wuwa Yinanzhi *dutong* in Turfan and Šïngqo Šäli Tutung from Beš-balïq mentioned above were such representatives. However, we should not overlook the role that Tokharian Buddhist priests played as well.

It is a well-known fact that *Maitrisimit* and *Daśakarmapathāvadānamālā*, representative Buddhist texts of early Uighur Buddhism, were translated into Uighur from Tokharian. We may also remember Masahiro Shōgaito's thesis that many of the Buddhist terms stemming from Indian languages were borrowed into Uighur via Tokharian[25]. Tokharian Buddhist high priests must have played an active part in this. What was their title? This is what I would like to discuss in this section: *'k(e)ši ačari'*. *K(e)ši* can be easily derived from Tokharian *käṣṣi* "master"[26], while *ačari* was borrowed from the Sanskrit term *ācārya* via Sogdian.

I will quote here a passage from *Stake Inscription III*, erected in commemoration of the foundation of a new Buddhist temple in 1019 A.D., at about the time when Šïngqo Šäli Tutung is supposed to have played an active role in history.

> *Stake Inscription III* [Moriyasu 2001, pp. 184, 187, 189]
> 17) [omission] bu ädgülüg iš-kä qïnt(ur)dačï šazïn °°°°L°° tngri š<i>lavanti keši ača[ri]
> 18) bu vrxar sangramig etgükä bilig berdäči külüg yerčim<i>z tngri KL('NP'TR)Y kši ačari · [omission]
> "17) [omission] He who will fire (other people) on to this virtuous work (is) šazïn °°°°L°° Tängri Šilavanti keši ača[ri].
> 18) The person who will give his knowledge in order to erect this monastery, (who is also) a famous spiritual leader of ours, (is) Tängri Kalanabhadra keši ačari. [omission]"

Two *k(e)ši ačari* are found here as important persons who preached to the Uighur royalty about the pious acts of conversion to Buddhism and donation of Buddhist images and temples. We also find '////°K'YW kši ačari' in almost the same context in *Stake Inscription IV*. The precise date of this inscription is not known

[25] Shōgaito 1978, pp. 88-89, 94, 105. Cf. Moriyasu 1985, p. 34, n. 33.

[26] Cf. W. Couvreur, "Le caractère Sarvāstivādin-Vaibhāṣika des fragments tochariens A", *Le Muséon* 59, p. 605; Zieme 1975, p. 199, n. 53; H. W. Bailey, *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge University Press, 1979, p. 67.

because there is a gap at the beginning part where the date must have been written, but its semi-square script as well as the similarity in the way *Stake Inscriptions I* (1008 A.D.) and *III* (1019 A.D.) show the year, month, and day suggest that they are contemporary.

I have found three documents written in semi-square scripts containing *k(e)ši ačari*. They are U 5304 (T II D 148b), U 5320 (T II D 149f) and U 5321 (T II D 147a). In U 5304 there is "Z'm kši ačari" in the 9th line, as I have already mentioned in section 3. We also find "Punyabadri kši [ačari]" in the 2nd line and "kši ačari" in the 3rd line. U 5320 is a letter and has already been published as USp No. 92, which contains not a few mistakes in the transcription. Here I quote the 5th-7th lines from it:

> bizing vrxar-aγ suvaγu yiti qanglï saman ''M°[ ]däki kši ačari-qa birzün
> "Give seven carts of straws to irrigate our temple to *kši ačari* who stays at ''M°[ ]."

Moreover, U 5321 regarded as a 'delivering list of official cloths', has also been published as USp No. 74[27]. I read "Činabadri (< Jinabhadra) kši ačari" at the 2nd line of this document.

Finally, let us take a look at Buddhist texts written carefully in square script. All of those which contain *kši ačari* in their colophons, are, without exception, translated into Uighur from Tokharian. As is already known from the remaining colophons, the translator of the Tokharian *Maitreyasamitināṭaka* from an Indian language was "Aryač(i)ntri bodisvt kši ačari", born in Agnidiš (Skt. Agnideśa = Ark / Karashār), while the translator of the *Maitrisimit* from Tokharian into Türk-Uighur[28] was "Pr(a)t(an)yarakšit(i) kši ačari", born in Il-balïq[29]. Furthermore, in the colophon of the Murtuq Manuscript of the *Maitrisimit*, it is stated that this text was copied "while forty *šäli*, beginning with **tngri KL''P'TRY kši a[ča]ri**, were practicing religious austerity of summer in [Ta]všang (?) aryadan"[30]. On the other hand, Yukiyo Kasai [Kasai 2006, pp. 32-34] presented Šilazin (= Skt. Śīlasena), who translated the Uighur *Daśakarmapathāvadānamālā* from Tokharian[31], as a

[27] In Moriyasu 2004a, p. 11, I classified U 5321 as 'semi-cursive script' with the 'proviso' [Ibid., p. 8, n. 36] that my classifying it into 'semi-cursive script' is just a temporary measure against some uncertain examples, which should be classified into 'semi-square' or 'cursive' scripts sometime in the future. At present I considered the script in U 5321 as 'semi-square.'

[28] Hamilton expressed his opinion on this language early in 1958 [Demiéville / Hamilton 1958, p. 442.]. He regards this language as Uighur in the West Uighur period, not as Türk/Tujue language in a narrow sense.

[29] Cf. Müller 1907, p. 959 & pl. IX (T II S 2); Müller / Sieg 1916, p. 414 & pl. II; Tekin 1976, p. 160; BTT IX-1, p. 214; Oda 1990, pp. 38-39.

[30] Cf. Tekin 1970, pp. 131-132; BTT IX-1, pp. 9, 260-261; Hamilton 1984, pp. 429-430; Laut 1996, p. 131.

[31] Cf. Müller / Gabain 1931, pp. 678-679.

master who also translated an annotated superior Buddhist text, not for the enlighten-ment of a general public, but for priests. He also was called in the colophon "Š[ilaz]in kši ačari".

Linguistic criteria for a classification of Old Turkic texts that date from the 8th to the 14th centuries were introduced by Annemarie von Gabain by dividing them into three groups (*ny* dialect, *n* dialect, *y* dialect) since 1938. From the 1980s on, however, the opinion which regards them as chronological variations, not dialectal ones, gained ground[32]. Jens Peter Laut classified them into "*ny*-Texte" and "*y*-Texte" calling the former "präklassisch", the latter "klassisch", which is the "uigurische Koine" [Laut 1986]. Both of them, however, cannot be strictly distinguished from each other, and we have to remember that there are various intermediate forms between them. Hereafter I call them, in chronological order, *ny/n dialect* > *mixed dialect* > *y dialect*, acknowledging that they are not real 'dialects'.

Now let us return to our main subject: When was the *Maitreyasamitināṭaka* translated from Tokharian into Uighur for the first time? Three manuscripts of the Uighur *Maitrisimit nom bitig* exist: the Murtuq manuscript, the Sängim manuscript, and the Hami manuscript. The Murtuq manuscript is believed to be the earliest[33], and in its colophon we find a high priest named "tngri KL''P'TRY kši a[ča]ri" who is supposed to be a Tokharian, as we have seen above. Regarding this priest, Şinasi Tekin was the first to consider him as one and the same person as "**tngri KL('NP'TR)Y kši ačari** (Tängri Kalanabhadra keši ačari)" found in *Stake Inscription I* as one of the leading persons of the Uighur Buddhist world[34]. This identification did not find favor and was refuted by Laut and Zieme[35] because Tekin dated *Stake Inscription III* to the period of Mouyu 爛鼻 khagan of the East Uighur Empire, and consequently he dated both priests to the 8th century. Laut's and Zieme's argument was certainly reasonable at that time, but when I established the date of *Stake Inscription III* as 1019[36], Hamilton stated that both priests must have been identical [Hamilton 1984, pp. 428-431]. Laut does not accept Hamilton's opinion [Laut 1986, p. 60], while I positively agree with him, because I believe that a new chronology of Uighur Buddhist history will be possible by accepting this identification.

Out of these three manuscripts of the *Maitrisimit*, Laut took the texts from Sängim and Hami, a large quantity of which has survived, and analyzed them. As for the Sängim text, he does not regard it as belonging to the *ny* texts even

[32] Cf. Moriyasu 1989, pp. 1-3; Moriyasu 1990, pp. 147-150.

[33] Cf. Laut 1986; Laut 1996, p. 122, n. 7; Geng / Klimkeit / Laut 1998, p. 12.

[34] Tekin 1970, pp. 131-132; Tekin 1980, BTT IX-1, pp. 8-9.

[35] Laut 1986, pp. 59-60; Zieme 1992, pp. 20-21; Laut 1996, p. 132, n. 49.

[36] Moriyasu 1980, pp. 334-335 & n. 55; Moriyasu 2000c, p. 344; Moriyasu, 2001, pp. 152-153 & n. 14.

though it has the characteristics of them[37]. As for the Hami text, he admits that it was written as a *y* text and accepts the opinion that dates it to 1067 as Hamilton and I proposed[38]. Although he himself regards the Murtuq version as the oldest of the three extant versions, he firmly refuses to identify "tngri KL''P'TRY kši a[ča]ri" in the colophon with "tngri KL('NP'TR)Y kši ačari" found in *Stake Inscription III* dated to 1019. The reason for this may be his inclination to date the original version of the Uighur text back to the 9th or even to the 8th century[39].

While assuming that the earliest Uighur Buddhist texts should be dated to the 10th century (especially the second half), I for myself, in contrast to Laut, believe that even the Murtuq version which is said to be the earliest of the three versions of the *Maitrisimit*, cannot be dated to much earlier than the late 10th century if the two priests in question can be regarded as identical. In that case, the first translation of the *Maitrisimit* into Uighur from Tokharian which is supposed to be the original work of the Murtuq manuscript, can be dated within the 10th century, and there exists no contradiction in my argument. In this point, when Juten Oda says "I would rather regard the Sängim manuscript itself as the closest version to the original text of the translation" [Oda 2000, p. 151], it agrees with my chronology.

6. The position of Beiting (Beš-balïq) in West Uighur Buddhism

Aryač(i)ntri (< Skt. Āryacandra 'holy moon'), the translator of the Tokharian *Maitreyasamitināṭaka* from an Indian language, was born in Agni (= Ark / Argi = Solmï = Karashār), while Pr(a)t(an)yarakšit(i) (< Skt. Prajñārakṣita), the translator of the Uighur *Maitrisimit* from Tokharian, was born in 'Il-balïq'[40]. Where was this Il-balïq situated? Müller, Sieg and von Gabain once identified it simply with Ili (Kuldja) at the northern foot of Tianshan[41], but this place has no connection with Uighur Buddhism, and the identification is too far-fetched. Hamilton was correct when he refuted this opinion, and he assumed that Il-balïq means 'city of the state' [Demiéville / Hamilton 1958, p. 443]. Then it should be one of the three cities, Solmï (Ark / Karashār), Beš-balïq (Beiting) or Qočo, since Solmï was the capital during the latter half of the 9th century, and from the 10th century Beš-balïq was the capital and Qočo was the winter capital[42]. If the first translation of the *Maitrisimit* goes back to the 9th century, we have to take Solmï into

[37] Laut 1986, p. 75. According to Oda 2000, p. 170, n. 102, it should be regarded as *y*-text.

[38] Cf. Moriyasu 1989, pp. 20-21 & n. 89 in pp. 26-27; Zieme in *OLZ* 85-1, 1990, p. 67, n. 10; Moriyasu 1991, p. 185; Laut 1996, p. 122, n. 6; Geng / Klimkeit / Laut 1998, p. 13 & footnote 1; Moriyasu 2003b, p. 097; Moriyasu 2004d, p. 225.

[39] Cf. Laut 1986, pp. 162-163; Geng / Klimkeit / Laut 1998, p. 12.

[40] Cf. footnote 28 above.

[41] Cf. Müller / Sieg 1916, p. 417; Gabain / Scheel 1957, p. 20.

[42] As for Solmï, see Moriyasu 1977, pp. 112-118, 123; Moriyasu 1985, p. 35; Moriyasu 1991, p. 141 = Moriyasu 2004d, pp. 165-166. As for Beiting, see Abe 1954 and Abe 1955.

consideration, but in my opinion it should belong to the 10th century. In addition, if both, Āryacandra and Prajñārakṣita, were from Solmï, why is it called Agnidiš in one case and Il-balïq in another? Considering that it is a place from which many Uighur Buddhist documents come, Qočo should be the best candidate. In fact, even Hamilton considered it so[43], but I would rather suggest that it should be Beš-balïq.

What is the evidence to allow one to dare to identify Il-balïq with Beš-balïq located in the steppe region at the northern foot of Tianshan, while Qočo is the metropolis of the Turfan region, where Buddhism flourished and where Buddhist sites and documents have been unearthed in large quantity? It is a historical resource from the Ming period[44]. Though it belongs to the later period, it says that Bieshi-bali 燊澎煮 is identical with Yili-bali 爆 烷 / Yila-bali 爆骷煮 / Yila-bali 爆骷煮 . Kazuo Enoki mentions this identification[45]quoting the article on Samarkand 溯焓脈畝 in *Shuyu zhouzi-lu*, vol. 15, where it is said that "Bieshi-bali is Yili-bali". On the other hand, in the article on Yili-bali in the same volume of the same book, it says that "it is not known what country it was in the past; it may possibly have been Yanqi or Qiuci", and it seems as if we came back at the starting point, but when we read further, it gives us a clear answer: "The name of this country is Bieshi-bali. Here Shizu 澼瀟 (i.e. Khubilai Khan) established an office of Pacification Commission (*Xuanwei-si* 澊毯潯), and appointed Qi Gongzhi 蓁渜灂 who bore the title *wanhu* 痍沸 (= 'tümen' = 'leader of 10.000 houses'), as the commissioner of that office (*Xuanwei-shi* 澊毯澠)." Without doubt, it reports the historical fact that Khubilai Khan ordered Qi Gongzhi to go to Beiting to govern the whole of Uighuristan [cf. Saguchi 1943, pp. 35-36]. Therefore, it is a certain fact that Beiting was called Il-balïq.

By the way, it is probably wrong to think that the region of Beiting (Beš-balïq) was underdeveloped as far as Buddhism is concerned. Although the idea that Beiting is related to Kehan futu-cheng 宋泳逿犒澀, and that *futu* 逿犒 derived from *fota* 墳炴 'stūpa' or *qianfodong* 漪墳烗 'the Caves of the Thousand Buddhas' has now been completely refuted, Beiting was a place where the Longxing-si 浭滖 was founded, just as in Anxi Sizhen 逳濊滀灞, after Beiting Duhu-fu 輝夫炐澖熯 was established at the beginning of the 8th century. As Changchun zhenren's *Xiyou-ji* 灂淜砘瀆『濊叟洫』 reported, this Buddhist temple lasted long into the Mongol period, to say nothing of the Tang period [cf. Ono 1984, p. 60]. At the end of the 8th century, Wukong 澖沚 who stayed at this temple on his way back from

[43] Demiéville / Hamilton 1958, p. 443. Gabain / Hartmann [1961, p. 11] followed Hamilton's idea. In contrast, Tekin took it as Ili (Kuldja) according to the older idea, [Tekin 1976, p. 339; Tekin 1980, BTT IX-1, p. 214].

[44] Yan Congjian 犈姒泠, *Shuyu zhouzi-lu*『殊域周咨録』, Beijing: Zhonghua shuju, 1993, pp. 484, 493-494.

[45] Enoki 1972 = 1993, pp. 144, 146-147, 148, and n. 13 in p. 155.

Gandhāra carrying Sanskrit Buddhist sūtras, translated one volume of the *Huixiang lun jing* 『迅飇　㠯』 and nine volumes of the *Shidi-jing* 『漱灑㠯』 into Chinese together with priests of the Longxing-si, under the supervision of Shiluo-damo 狉齣瀚簽 (Skt. Śīladharma) from Khotan[46]. On this occasion, as a matter of course, Śīladharma took charge of translations as a supervisory translator, and other priests played their roles as follows: Dazhen 潛淣 as *bishou* 熩澱 'to write down the translation', Fachao 燡灢 as *runwen* 澆燀 'to polish the sentence', Shanxin 滶㣲 as *zhengyi* 潛活 'to verify the meaning', and 燡沟 Fajie (Wukong's religious name as a priest) himself as *zheng fanwen bing yiyu* 潛珧燀狂瘭渴 'to check the Chinese translation comparing it with the original Sanskrit text'. The work of translating sūtras was organized in such a systematical way and was by no means inferior to that of China proper. Thus one can suppose that there was a sufficient number of priests in Beiting to carry out such work. Since Śīladharma from Khotan is thought to have returned to Khotan after this translation was completed [Shirasu 1974, p. 55], it seems that his ultimate purpose was not to go to China proper. The exact purpose of his stay in Beiting is not known, but he stayed there because Beiting was no doubt one of the important places of Buddhism.

Also, Wang Yande 汚鬞烳 who visited the West Uighur Kingdom during the 980s as an ambassador of the Song Dynasty, reported not only on more than fifty Buddhist temples founded during the Tang period and on many Chinese Buddhist texts housed there in Gaochang (Qočo), but also on the Gaotai-si 溢翼溒 and the 'Yingyun Taining zhi si' 猏氖濬契熸溒 in Beiting and that the latter was founded during the early Tang period [cf. Julien 1847, pp. 58-59, 62, 63].

Since 1979, large relics have been excavated just to the west of Beiting gucheng 燀夫淚澀 'the ruin site of Beiting', 12 km north of Jimsar. Now, they gradually turn out to be a Buddhist temple with wall-paintings of the West Uighur period. From the pictures of the remains in the two volumes of reports published so far, it was a considerably splendid Buddhist temple, originally with a great image of Buddha[47]. Since Changchun zhenren did not call it merely Long-xing-si, but Longxing xisi　浭滅溒 'West Longxing-si' in his *Xiyou-ji*, these ruins possibly were the very temple which existed from the Tang until the Mongol periods.

Considering the historical context discussed above, we come to the conclu-sion that it is no coincidence that the *Maitrisimit* was translated from Tokharian

[46] Cf. Lévi / Chavannes 1895, p. 365; Shirasu 1974, pp. 46-47; Ono 1984, p. 78.

[47] Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo, *Beiting Gaochang-Huihu fosi bihua [Wall-paintings of a Buddhist Temple of the Khoco Uighur Period at the Ancient City of Beiting]*, Shenyang: Liaoning meishu chubanshe 1990; Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo, *Beiting Gaochang-Huihu fosi yizhi [Ruins of a Buddhist Temple of the Khoco Uighur Period at the Ancient City of Beiting]*, Shenyang: Liaoning meishu chubanshe 1991. See also Umemura 1996 = Umemura 1999.

into Uighur probably in the 10th century by the Tokharian priest Prajñārakṣita, born in Il-balïq, i.e. Beiting (Beš-balïq), on one hand, and that during the late 10th to the early 11th centuries a Chinese high priest called Šïngqo Šäli Tutung lived in Beš-balïq and actively translated Chinese Buddhist texts into Uighur, on the other.

In my opinion, in the 10th to the early 11th centuries the West Uighur Buddhist world had not yet reached the stage in which genuine Uighurs occupied the position of high priests, and most of the priests that supported the West Uighur Buddhist world in the 10th century were Tokharians and Chinese [my theses 2 and 3]. Their highest leader was sometimes a Tokharian *kši ačari* and sometimes a Chinese *dutong*. They made every effort to convert their rulers – Uighurs in a narrow sense – to Buddhism. Above all, their translation work of Buddhist texts was outstanding. Tokharian priests mainly translated Tokharian texts into Uighur, while Chinese priests translated Chinese texts into Uighur. In fact, there is no objection against the argument that Uighur Buddhist texts such as *Maitrisimit* (UBL, No. 81), *Daśakarmapathāvadānamālā* (UBL, No. 23) and *Araṇemi-jātaka* (UBL, No. 13) translated from Tokharian, as well as works like *Tiandi bayang shenzhou jing*『炔灘煮夔潤溼卛』(UBL, No. 55), *Jin guangming zuishengwang jing*『洗減爖滀潠汍卛』(UBL, No. 37), *Wuliang shou jing*『繚 犡卛』(UBL, No. 36), *Kuanši-im pusar* (a part of *Miaofa lianhua jing*『斕燡 泠卛』; UBL, No. 34), *Qianyan qianbei guanshiyin pusa tuoluoni shenzhou jing*『澍洋澍曮療澼汛褽滹灨鷁焯潤溼卛』(UBL, No. 70), *Qianshou qianyan guanshiyin pusa dayuanman wuai dabeixin tuoluoni jing*『澍褧澍洋療澼汛褽滹潛牄爟繚菼潛威溧灨鷁焯卛』(UBL, No. 70), *Miaofa lianhua jing xuanzan*『斕燡 泠卛滷滹』(UBL, No. 47) translated from Chinese, and the *Jātaka of the Good and Bad Prince* (UBL, No. 18), *Buddha Biography* (UBL, Nos. 14 & 15), *Miaofa lianhua jing*『斕燡 泠卛』(UBL, No. 34) translated probably from Chinese, are Turkic Buddhist texts of the old period.

On the one hand, Tokharians chose the *Daśakarmapathāvadānamālā* and the *Araṇemi-jātaka* because of their narrative character which made them easy to be understood even by non-Buddhist people, and chose the *Maitrisimit* because Mani and Mile 狸 (Skt. Maitreya, Uig. Maitri) were considered to be identical. The latter was a dramatical play thought to be most suitable for preaching to Manichaean Uighurs. In fact, the cult of Mile certainly became an element of Uighur Buddhism. On the other hand, the Buddhist texts which are related to light, *Tiandi bayang shenzhou jing*, *Jin guangming zuishengwang jing*, *Wuliangshou jing* for instance, were chosen by Chinese priests in view of the fact that Manichaeism, in which the Uighur rulers believed, gave great importance to light. The titles of the first two texts clearly show their connection with light. On the strong connection of the *Wuliangshou jing* with Amida (Skt. Amitābha, Amitāyus) and with light, see Kudara 1995. Here Kudara completely proved that the cult of Amida was an im-portant feature of Uighur Buddhism in the 10th century

strongly influenced by Chinese Buddhism. In Kudara 2004, he also introduced a rare Uighur Buddhist text which provides a further argument: Just as the *Jin guangming zuishengwang jing* is propitious for the defense of the state or dynasty, the *Kuanši-im pusar* or the *Miaofa lianhua jing* as well as the newly created esoteric Buddhist sūtra *Qianyan qianbei guanshiyin pusa tuoluoni shenzhou jing* were chosen and translated probably for the same reason.

What has to be noticed here is that even if these Uighur Buddhist texts appeared in the 10th century in the form of translations from Tokharian or Chinese, it does not necessarily mean that a large number of Uighur Buddhists existed at that time. It was from the later half of the 10th century that Buddhism gradually permeated into the Uighur ruling class and won them over as believers through the efforts of Tokharian and Chinese priests. In the 11th century this tendency accelerated and even Buddhist priests who were Uighur in a narrow sense appeared. In this context, the highest-ranking leader of the Uighur Buddhist world was no longer called *dutong* or *kši ačari*, but rather *šazïn ayγučï* using an almost genuine Uighur expression.

The last time I published the new text of *Stake Inscription III* made in 1019, I left the phrase 'šazïn °°°°L°°' in the 17th line unread. Now, I think it can be reconstructed probably as 'šazïn [ayïγ]l[ï]', which means almost the same as *šazïn ayγučï*. Both -°γlï and -γučï form deverbal nouns, but the latter is more appropriate for the occupational title. For the present, I consider that it was not much later than 1019 that the word *šazïn ayγučï* took root in the Uighur Buddhist world as the title for the highest-ranking priest. Probably the title *dutong* was no more than a Chinese term around the 10th century, though it generalized as an Uighur word later. This Chinese title served the purpose as long as Chinese priests played the important role in the West Uighur Buddhist world during the 10th century. However, when the Uighurs in a narrow sense became Buddhists in a large quantity, the title was required as a genuine Uighur expression.

7. Chronology of Uighur Buddhist art – Argument against the discussion of Russell-Smith

The 'Tokharian Hypothesis' or the 'Sino-Tokharian Hypothesis' is generally accepted in Japan, while Western philologists do not follow it, and the 'Sogdian Hypothesis' is still deep-rooted there[48]. This may be due to the fact that section 7 of my paper Moriyasu 1989 – where I discussed this subject in detail – was omitted from the translation into French because the Japanese original was too long. It might also be that the knowledge of Uighur Manichaeaism is not generally spread in the scholarly world in Europe and America (Moriyasu 1991 became widely known there only in 2004, when it was published in German).

[48] Judging from the introduction of UBL, Elverskog does not understand Moriyasu's theory properly, either.

On the other hand, among the Western art historians such as Lilla Russell-Smith and Zsuzsanna Gulácsi my theory [thesis 6] that the appearance of Uighur Buddhist wall-paintings of Turfan including Bezeklik should be dated after the late 10th century (as for the mainstream, the 11th-12th centuries) has been gradually accepted.

Uygur Patronage in Dunhuang published by Russell-Smith (2005) is extremely interesting to me. It clearly proved the argument about the close relationship between the West Uighur Kingdom and the independent government of the Imperial Military Commissioner of the Return to Alliance Army of Hexi in Dunhuang during the 10th century from the art historical point of view, while Rong Xinjiang has already supplemented my discussion historically and philologically with many historical resources. However, I must point out that there is one big misunderstanding in Russell-Smith's book. Although she agrees with my opinion in general that the Uighur Buddhist wall-paintings in Turfan should be dated much later than the period suggested by previous scholars, she insists that Uighur Buddhist art must have been already established in Turfan in the 10th century, and that it had a great impact on Dunhuang. While my opinion is that Uighur Buddhism started in earnest only in the late 10th century, she argues that Uighur Buddhist art must have been formed by the 960s at the very latest[49].

Since almost all banner-paintings from the famous Dunhuang cave-library are dated to the 10th century, she argues that, if they have much in common with West Uighur Manichaean or Buddhist art in Turfan (a fact that I admit, too), then Uighur Buddhist art must have already been established in Turfan in the 10th century. As I distinguish West Uighur Kingdom Buddhism strictly from Uighur Buddhism, however, I have never denied the fact that a large number of Buddhists existed in the West Uighur Kingdom during the latter half of the 9th-10th centuries. In other words, I have never denied the possibility of the formation of a new Buddhist art in the West Uighur Kingdom in the first half of the 10th century. The capital of the West Uighur Kingdom was in the Yanqi (Karashār) region in the latter half of the 9th century, and it moved to Beiting (Beš-balïq) in the 10th century. At the same time Gaochang (Qočo) took the position as the winter capital. The majority of those who supported West Uighur Buddhism until the mid-10th century, were Tokharian and Chinese (as well as to some extent Sogdian) West Uighurs. Among the genuine Uighurs whose native language was Uighur, Manichaeism remained predominant. It was after the second half of the 10th century that they came to accept Buddhism, and it was in

[49] She concludes as follows in her book [Russell-Smith 2005, p. 230] : "At the same time evidence presented in this study also proves that Uygur Buddhist art must have been formed by the 960s at the very latest. This is earlier than the general suggestion of Takao Moriyasu and Jorinde Ebert."

the 11th century that they completely converted to it. These are the conclusions from what I have already argued [theses 1, 2, 3].

In this context, even if Uighur Buddhist art was already formed in Turfan in the 10th century, this just means the appearance of a new school of Buddhist art in the West Uighur Kingdom, under the influence of Manichaean art. Its patrons were not always 'genuine' Uighurs, but rather Tokharian, Chinese or Sogdian Buddhists in the West Uighur Kingdom who may well have supported it.

We should not think that the introduction of Buddhism and its art was a one way development between Turfan and Dunhuang. Esoteric elements as the images of Guanyin with a thousand arms and a thousand eyes or of Guanyin with eleven faces may possibly have been introduced from Dunhuang to Turfan. The appearance of the new school (the Uighur school) in Dunhuang that Russell-Smith has proved, seems to suggest the opposite case, but the reality might have not been so simple. It would be possible, for example, that, after the foundation of the West Uighur Kingdom, it happened that in the Turfan region the older Buddhist art that existed since the Tang period fused with the new inflow of Manichaean art as well as of Tokharian Buddhist art (based on Michiyo Mori's suggestion), which caused the birth of the new Buddhist art that in turn influenced Dunhuang in the first half of the 10th century. In Dunhuang at that time the Uighur royalty of the Ganzhou Uighur Kingdom was in place. They converted to Buddhism relatively earlier because of relations of marriage with the ruling family of the Imperial Military Commissioner of the Return to Alliance Army, for example, and they may possibly have become patrons of this new school of Buddhist art. After the transfiguration under the influence of esoteric Buddhism from Tibet and Khotan, it flew back to Turfan after the second half of the 10th century. What I have offered here is merely a general outline which hopefully will be studied in greater detail by art historians taking such possibilities into their consideration.

Abbreviations

ABK	Grünwedel 1912, *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan.*
AoF	*Altorientalische Forschungen*, Berlin.
AOH	*Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, Budapest.
BSA	Le Coq 1922-1933, *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien.*
BTT IX	Şinasi Tekin 1980, *Maitrisimit Nom Bitig.*
BTT XIII	Zieme 1985, *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren.*
ED	G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford University Press, 1972.
JA	*Journal Asiatique.*
MOTH	J. Hamilton, *Manuscrits ouïgours du IX^e^-X^e^ siècle de Touen-houang.* 2 vols., Paris 1986.

OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung.*
SIAL	*Nairiku Ajia gengo no kenkyū [Studies on the Inner Asian Languages]*, Toyonaka: Osaka University, Chūō Yūrasia-gaku kenkyūkai.
SPAW	*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse, Berlin.
SUK	N. Yamada; edited and revised by J. Oda, P. Zieme, H. Umemura & T. Moriyasu, *Sammlung uigurischer Kontrakte.* 3 vols., Suita: Osaka University Press, 1993.
UBL	Elverskog 1997, *Uygur Buddhist Literature*.
USp	W. Radloff, *Uigurische Sprachdenkmäler. Materialien nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben*, Leningrad 1928. (Repr. Osnabrück 1972).

Bibliography

Abe, Takeo 邉燎　淡標

1954 “Where Was the Capital of the West Uighurs?” In: *Silver Jubilee Volume of the Zinbun-kagaku-kenkyūsho*, Kyoto University, pp. 435-450.

1955 *Nishi Uiguru koku shi no kenkyū [Historical Study of the West Uighur Kingdom].* Kyoto: Ibundō shoten.

Andrews, F. H.

1948 *Wall Paintings from Ancient Shrines in Central Asia Recovered by Sir Aurel Stein.* 2 Vols., London.

Bagchi, Prabodh Chandra

1929-37 *Deux lexiques sanskrit-chinois. Fan-yu tsa-ming de Li-yen et Fan-yu ts'ien-tseu-wen de Yi-tsing.* 2 vols., (Sino-Indica. Publications de l'Université de Calcutta, Tom. II-III), Paris.

Demiéville, P. / J. Hamilton

1958 “Review on: A. von Gabain / H. Scheel, *Maitrisimit (I). Faksimile der alttürkischen Version eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule*, Wiesbaden 1957.” *T'oung Pao* 46, pp. 433-445.

Elverskog, Johan

1997 *Uygur Buddhist Literature.* (Silk Road Studies 1), Turnhout: Brepols.

Enoki, Kazuo 氤　黛爰

1972 “Fu-an no Saiiki hōshi ni tsuite.” In: *Tōhō gakkai sōritsu 25 shūnen kinen Tōhōgaku ronshū*, Tokyo: Tōhō gakkai, pp. 189-200. (Repr. *Enoki Kazuo chosaku-shū*, Vol. 3, Tokyo: Kyūko shoin, 1993, pp. 144-156.)

Franke, Herbert

1956 *Beiträge zur Kulturgeschichte Chinas unter der Mongolenherrschaft. Das Shan-kü sin-hua 洋況瀚　des Yang Yü.* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XXXII-2), Wiesbaden: Franz Steiner.

Gabain, A. von / H. Scheel
1957 *Maitrisimit. Faksimile der alttürkischen Version eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule, (I).* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
Gabain, A. von / R. Hartmann
1961 *Maitrisimit. Faksimile der alttürkischen Version eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule, II.* Berlin: Akademie Verlag.
Geng Shimin / H.-J. Klimkeit / J. P. Laut
1998 *Eine buddhistische Apokalypse. Die Höllenkapitel (20-25) und die Schlußkapitel (26-27) der Hami-Handschrift der alttürkischen Maitrisimit.* (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 103), Opladen / Wiesbaden.
Geng Shimin / H.-J. Klimkeit / H. Eimer / J. P. Laut
1988 *Das Zusammentreffen mit Maitreya. Die ersten fünf Kapitel der Hami-Version der Maitrisimit.* 2 vols., (Asiatische Forschungen 103), Wiesbaden.
Grünwedel, Albert
1912 *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan. Bericht über archäologische Arbeiten von 1906 bis 1907 bei Kuča, Qarašahr und in der Oase Turfan.* Berlin.
Hamilton, James
1984 "Les titres *šäli* et *tutung* en ouïgour." *JA* 272-3/4, pp. 425-437.
Julien, S.
1847 "Notices sur les pays et les peuples étrangers, tirées des géographies et des annales chinoises, III: Les Oïgours, *I. Kao-tch'ang-hing-ki* *溢凖洋洫*." *JA* 1847, jan., pp. 50-66; mars, pp. 189-210.
Kasai, Yukiyo 況鼇　渫濬
2006 "Tokara-go yori hon-yaku sareta mi-hitei no Uiguru-go butten chūsha-kusho [Ein Kommentar zu einem unbekannten uigurisch-buddhistischen Text, der aus dem Tocharischen übersetzt wurde]." *SIAL* 21, pp. 21-47.
Kudara, Kōgi 燄琴　渭活
1983 "*Myōhōrengekyō Genzan* no Uiguru-yaku danpen [Fragments of the *Miao-fa-lien-hua-ching Hsüan-tsan* in Uigur]." In: M. Mori (ed.), *Nairiku-Ajia, Nishi-Ajia no shakai to bunka [Society and Culture of Inner Asia and Muslim World]*, Tokyo: Yamakawa shuppansha, pp. 185-207, incl. 2 pls.
1984 "Prajñāśrī to Uiguru-go *Upāliparipṛcchā* [Prajñāśrī and the Uigur *Upāliparipṛcchā*]." *Nihon bukkyō gakkai nenpō* 50, pp. 67-89.
1990 "Pelliot Ouigour 218: Its Significance." In: A. Haneda (ed.), *Documents et archives provenant de l'Asie Centrale. Actes du Colloque Franco - Japonais organisé par l'Association Franco - Japonaise des Études Orientales*, Kyoto: Dōhōsha, pp. 167-174.
1992 "Bezekuriku hekiga kara mita Saiiki Hokudō Bukkyō no ichi keitai – Dai 9 gō kutsu no Hōe-zō wo megutte – [On the Trail of a Central Asian Monk: A Bezeklik Portrait Identified]." *Bukkyō bijutsu kenkyū, Ueno kinen zaidan josei*

ken-kyūkai hōkokusho [Studies on the Buddhist Art of Central Asia, Report of the Ueno Memorial Foundation for the Study of Buddhist Art] 22, Kyoto: Kyoto National Museum, pp. 1-6, +2 pls. with a report of a round-table talk on Central Asian art, pp. 15-25.

1994 "Higashi-Torukisutan no Bukkyō to bunka – Chūō-Ajia Bukkyō kenkyū heno ichi dōhyō – [Buddhism and its Culture in Eastern Turkestan – An Overview of Research on Central Asia Buddhism –]." *Bukkyō-gaku kenkyū* 50, pp. 15-37.

1995 "Tonkō dai 17 kutsu shutsudo Uiguru-yaku Muryōjukyō danpen [An Uigur Fragment of the Larger *Sukhāvatīvyūha-Sūtra* from the Dunhuang Cave 17]." *Ryūkoku kiyō [Ryūkoku Journal of Humanities and Sciences]* 17-1, Kyoto: Ryūkoku Daigaku, pp. 1-16.

1999 "Silk Road and its Culture – The View of a Japanese Scholar –." *Berichte und Abhandlungen der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften*, Band 6, Berlin: Akademie Verlag, pp. 331-347, incl. 8 pls.

2004 "Kanbun Taizankyō to Uiguru-yaku Tayšanki – Torufan chihō no Amida-butsu kankei no gikyō – [Chinese Taishanjing and Uigur Tayšanki]". *Ryūkoku daigaku ronshū* 463, pp. 2-20, incl. 4 pls. (pp. 17-20).

Kumagai, Nobuo 漥瀧　漳熛

1955 "Bezekuriku dai 8 gō kutsuji shōrai no hekiga – shutoshite sono senbutsu-zō ni tsuite – [A Wall-painting of the Thousand Buddhas from Cave-temple No. 8, Bezeklik]." *Bijutsu kenkyū* 178, pp. 186-195.

Laut, Jens Peter

1986 *Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler.* (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 21), Wiesbaden.

1996 "Höllische Fehler." In: M. Hahn / J.-U. Hartmann / R. Steiner (eds.), *Suhṛllekhāḥ. Festgabe für Helmut Eimer*, (Indica et Tibetica 28), Swisttal-Odendorf : Indica et Tibetica Verlag, pp. 121-136, incl. 2 pls.

Le Coq, A. von

1922-1933 *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien.* 7 vols., Berlin (Vols. VI and VII were coedited with E. Waldschmidt. Repr. Graz 1973.)

1925 *Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittel-Asiens.* Berlin. (Repr. Graz 1977.)

Lévi, S. / Ed. Chavannes

1895 "Voyages des pélerins bouddhistes. L'itinéraire d'Ou-k'ong (751-790)." *JA* sept.-oct. 1895, pp. 341-384.

Ligeti, Louis

1961 "Sur quelques transcriptions sino-ouigours des Yuan." *Ural-Altaische Jahrbücher* 33-3/4, pp. 235-244

1973 "À propos d'un document ouigour de l'époque mongole." *AOH* 27-1, pp. 1-18.

Matsumoto, Eiichi 滓燾　珂氈

1937 *Tonkō-ga no kenkyū*. 2 vols., Tokyo: Tōhō bunka gaku-in. (Repr. Kyoto: Dōhō-sha shuppan, 1985.)

Moriyasu, Takao 濟㵎　澁燾

1977 "Uiguru no seisen ni tsuite [Nouvel examen de la migration des Ouïgours au milieu du IX^{e} siècle]." *Tōyō gakuhō* 59-1/2, pp. 105-130, (French summary) pp. v-vi.

1980 "Uiguru to Tonkō [The Uighurs and Tun-huang]." In: K. Enoki (ed.), *Tonkō no rekishi = History of Tun-huang*, (Kōza Tonkō = Collected Papers on Tun-huang, Vol. 2), Tokyo: Daitō shuppansha, pp. 297-338.

1982 "An Uigur Buddhist's Letter of the Yüan Dynasty from Tun-huang." *Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunko* 40, 1982, pp. 1-18.

1985 "Tibetto moji de kakareta Uiguru-bun Bukkyō kyōri mondō (P. t. 1292) no kenkyū [Études sur un catéchisme bouddhique ouigour en écriture tibétaine (P. t. 1292)]." *Ōsaka daigaku bungakubu kiyō = Memoirs of the Faculty of Letters, Osaka University* 25, pp. 1-85, +1 pl.

1987 "Tonkō to Nishi-Uiguru ōkoku – Turufan kara no shokan to okuri-mono wo chūshin ni – [Tun-huang and the West Uighur Kingdom. The Historical Background of the Letter, P.3672 Bis, Sent from Turfan]." *Tōhō-gaku* 74, pp. 58-74, (English summary) pp. 5-6.

1989 "Toruko Bukkyō no genryū to ko-Toruko-go butten no shutsugen [L'origine du Bouddhisme chez les Turcs et l'apparition des textes bouddhiques en turc ancien]." *Shigaku zasshi* 98-4, pp. 1-35, (French summary) pp. 152-150.

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

1991 *Uiguru Mani-kyō-shi no kenkyū [A Study on the History of Uighur Manichaeism. – Research on Some Manichaean Materials and Their Historical Background –]. Ōsaka daigaku bungakubu kiyō = Memoirs of the Faculty of Letters, Osaka University* 31/32, 248 p., +34 pls., 23 figs., 2 maps.

1994 "Uiguru monjo sakki (sono 4) [Notes on Uigur Documents (4)]." *SIAL* 9, pp. 63-93.

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

2000b "Sa-shū Uiguru shūdan to Nishi-Uiguru ōkoku [The Sha-chou Uighurs and the West Uighur Kingdom]." *Nairiku Ajia-shi kenkyū [Journal of Inner Asian History]* 15, pp. 21-35.

2000c "The West Uighur Kingdom and Tun-huang around the 10th-11th Centuries." *Berichte und Abhandlungen der Berlin-Brandenburgischen Akademie der*

Wissenschaften, Band 8, Berlin: Akademie Verlag, pp. 337-368, incl. many pls. (pp. 358-368).

2001 "Uighur Buddhist Stake Inscriptions from Turfan." In: L. Bazin / P. Zieme (eds.), *De Dunhuang à Istanbul. Hommage à James Russell Hamilton*, (Silk Road Studies 5), Turnhout: Brepols, pp. 149-223.

2003a "Uighur Inscriptions on the Banners from Turfan Housed in the Museum für Indische Kunst, Berlin." In: Chhaya Bhattacharya-Haesner, *Central Asian Temple Banners in the Turfan Collection of the Museum für Indische Kunst, Berlin*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, pp. 461-474.

2003b "Four Lectures at the Collège de France in May 2003. History of Manichaeism among the Uighurs from the 8th to the 11th Centuries in Central Asia." I. Introduction à l'histoire des Ouïghours et leur relations avec le Manichéisme et le Bouddhisme. (pp. 24-38.) II. Manichaeism under the East Uighur Khanate with Special References to the Fragment Mainz 345 and the Kara-Balgasun Inscription. (pp. 49-62.) III. The Flourishing of Manichaeism under the West Uighur Kingdom. New Edition of the Uighur Charter on the Administration of the Manichaean Monastery in Qoço. (pp. 63-83.) IV. The Decline of Manichaeism and the Rise of Buddhism among the Uighurs with a Discussion on the Origin of Uighur Buddhism. (pp. 84-100.) In: T. Moriyasu (ed.), *World History Reconsidered through the Silk Road*, (Osaka University The 21st Century COE Program Interface Humanities Research Activities 2002*2003, Vol. 3), Osaka: Osaka University, Graduate School of Letters, pp. 23-111, +15 pls. in colour, 8 maps, 3 figs.

2004a "Shiruku rōdo tōbu ni okeru tsūka – kinu, seihō ginsen, kanpu kara ginjō e – [Currencies on the Eastern Part of the Silk Road]." In: T. Moriyasu (ed.), *Chūō Ajia shutsudo bunbutsu ronsō [Papers on the Pre-Islamic Documents and Other Materials Unearthed from Central Asia]*, Kyoto: Hōyū shoten, pp. 1-40.

2004b "From Silk, Cotton and Copper Coin to Silver. Transition of the Currency Used by the Uighurs during the Period from the 8th to the 14th Centuries." In: D. Durkin-Meisterernst / S. Raschmann / J. Wilkens / M. Yaldiz / P. Zieme (eds.), *Turfan Revisited - the First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, pp. 228-239, incl. 2 pls.

2004c "Kucha-koku Kinka-ō to nōsha ni kansuru Uiguru monjo no hakken [The Discovery of an Uighur Buddhist Text Recounting a Kuchean King Named Suvarṇapuṣpa]." In: *Mikasa-no-miya denka beiju kinen ronshū [Collected Articles and Essays in Honour of His Imperial Highness Prince Mikasa on the Occasion of His Eighty-eighth Birthday]*, Tokyo: Tōsui shobō, pp. 703-716, incl. 1 pl.

2004d *Die Geschichte des uigurischen Manichäismus an der Seidenstraße. – Forschungen zu manichäischen Quellen und ihrem geschichtlichen Hintergrund –*. Übersetzt

von Christian Steineck, (Studies in Oriental Religions 50), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, xix + 292 p.

Müller, F. W. K.

1907 "Beitrag zur genaueren Bestimmung der unbekannten Sprachen Mittelasiens." *SPAW* 1907, pp. 958-960, + 1 pl.

Müller, F. W. K. / A. von Gabain

1931 "Uigurica, IV." *SPAW* 1931, pp. 675-727.

Müller, F. W. K. / E. Sieg

1916 "Maitrisimit und »Tocharisch«." *SPAW* 1916, pp. 395-417, + 1 pl.

Nogami, Shunjō 野上俊静

1978 *Gen-shi shakurō-den no kenkyū [Studies in Buddhism and Taoism Based upon the Yüan-shih]*. Kyoto: Hōyū shoten.

Oda, Juten 小田寿典

1978 "Toruko-go bon Hachiyō-kyō shahon no keifu to shūkyō shisō-teki mondai [Some Problems on Manuscripts of the Eight Lights Sūtra in Uighur]." *Tōhō-gaku* 55, pp. 118-104, +10-11.

1984 "1330-nen no Unnan eisei yoroku [Random Notes on the Expedition to Yunnan in 1330]." *Nairiku Ajia-shi kenkyū* 1, pp. 11-24.

1987 "Uiguru no shōgō *tutung* to sono shūhen [On the Title *Tutung* in Uighur]." *Tōyō-shi kenkyū* 46-1, pp. 57-86.

1990 "Shoki Toruko-go butten no nendai ni kansuru kadai – Maitoreya to no kaikō no baai – [On the Historical Problem of Early Turkish Buddhist Texts – In the Case of Maitrisimit nom bitig –]." *Toyohashi tanki daigaku kenkyū kiyō* 7, pp. 35-44.

2000 "Toruko-go bukkyō shahon ni kansuru nendai-ron – Hachiyō-kyō to Kannon-gyō – [The Chronology of the Säkiz yükmäk yaruq and the Quanši-im pusar Sūtras]." *Tōyō-shi kenkyū* 59-1, pp. 114-171.

Ono, Katsutoshi 小野勝年

1984 "Kūkai no shōrai shita Daitō jōgen shin-yaku jūji tō kyō ki – Gokū nyū-Jiku ki no koto – [The Daitō jōgen shin-yaku jūji tō kyō ki Brought from China by Kūkai with Reference to the Gokū nyū-Jiku ki]." *Mikkyō bunka* 148, pp. 48-80.

Ōuchi, Fumio 大内文雄

1983 "Rekidai sanbōki no ichi kenkyū [A Thought on *Litai sanpao-chi*]." *Bukkyō shigaku kenkyū* 25-2, pp. 1-33.

Róna-Tas, András

2003 "New Publications on Uygur Texts Translated from Chinese." *AOH* 56-2/4, pp. 451-459.

Rong Xinjiang 荣新江

1991 "Gongyuan shi-shiji Shazhou guiyijun yu Xizhou Huihu de wenhua jiaowang." In: Hanxue yanjiu zhongxin (ed.), *Di-er-jie Dunhuang-xue guoji yantaohui lunwenji*, Taipei, pp. 583-603.

2001 "The Relationship of Dunhuang with the Uighur Kingdom in Turfan in the Tenth Century." In: L. Bazin / P. Zieme (eds.), *De Dunhuang à Istanbul. Hommage à James Russell Hamilton*, (Silk Road Studies 5), Turnhout: Brepols, pp. 275-298.

2003 "Huichao suoji Tang-dai Xiyu de hanhua fosi." In: *Ran Yunhua xiansheng bazhi huadan shouqing lunwenji*, pp. 399-407.

Russell-Smith, Lilla

2005 *Uygur Patronage in Dunhuang. Regional Art Centres on the Northern Silk Road in the Tenth and Eleventh Centuries.* (Brill's Inner Asian Library 14), Leiden / Boston: Brill.

Saguchi, Tōru 澤渡　夷

1943 "Mongoru-jin shihai jidai no Uigurisutan [Uighuristan during the Mongolian Rule] (1)." *Shigaku zasshi* 54-8, pp. 1-71.

Shirasu, Jōshin 白須淨　眞

1974 "Tonkō ni okeru Ekōrinkyō no denshō." *Bukkyō shigaku kenkyū* 17-1, pp. 34-69.

Shōgaito, Masahiro 澁沢矯　濃荷

1978 "'Kodai Uiguru-go' ni okeru Indo raigen shakuyō goi no dōnyū keiro ni tsuite [The Routes of Loan Words of Indic Origin into Old Uighur Language]." *Ajia Afurika gengo bunka kenyū [Journal of Asian and African Studies]* 15, pp. 79-110.

Tekin, Şinasi

1970 "Zur Frage der Datierung des uigurischen Maitrisimit. Über die neu entdeckte Abschrift des Textes aus Hami." *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 16-1, East Berlin, pp. 129-132.

1976 *Uygurca metinler II: Maytrisimit.* (Atatürk Üniversitesi yayınları 263, Edebiyat Fakültesi yayınları 54), Ankara : Sevinç Matbaası.

1980 *Maitrisimit Nom Bitig. Die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule.* 2 vols., (BTT IX), Berlin: Akademie Verlag.

Umemura, Hiroshi 烽澗　澤

1977 "Jūsan seiki Uigurisutan no kōkenryoku [Public Power in Thirteenth-century Uighuristan]." *Tōyō gakuhō* 59-1/2, pp. 01-031.

1996 "A Qočo Uyghur King Painted in the Buddhist Temple of Beshbalïq." In: R. E. Emmerick et al. (eds.), *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, pp. 361-378, incl. 3 pls.

1999 "Zōho: Tenzan Uiguru-ō no shōzō wo megutte." In: Y. Takagi et al. (eds.), *Kamakura Bukkyō no yōsō*, Tokyo: Yoshikawa kōbunkan, pp. 422-459.

Winter, Werner

1963 "Tocharians and Turks." In: D. Sinor (ed.), *Aspects of Altaic Civilization*, Bloomington / The Hague, pp. 239-251.

Zhang Guangda / Rong Xinjiang 瀬　狨瀚/珂　瀚渼

1989 "You guan Xizhou Huihu de yipian Dunhuang hanwen wenxian – S 6551 jiangjingwen de lishixue yanjiu –." *Beijing daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 1989-2, pp. 24-36.

Zieme, Peter

1975 "Zur buddhistischen Stabreimdichtung der alten Uiguren." *AOH* 29-2, pp. 187-211.

1981 "Uigurische Steuerbefreiungsurkunden für buddhistische Klöster." *AoF* 8, pp. 237-263, + 4 pls.

1985 *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren.* (BTT XIII), Berlin: Akademie Verlag.

1989 "Die Vorrede zum alttürkischen Goldglanz-Sūtra von 1022." *Journal of Turkish Studies (TUBA)* 13, pp. 237-243.

1992 *Religion und Gesellschaft im Uigurischen Königreich von Qočo. Kolophone und Stifter des alttürkischen buddhistischen Schrifttums aus Zentralasien.* (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 88), Opladen.

1996 "Donor and Colophon of an Uigur Blockprint." *Silk Road Art and Archaeology* 4 (1995/96), pp. 409-424, incl. 5 pls.

Zieme, P. / K. Kudara

1985 *Uiguru-go no Kan-muryōju-kyō*. Kyoto: Nagata bunshōdō.

Alttürkische Etymologien (2)[1]

Mehmet Ölmez

1. bašgıl

Soviel ich weiß, gibt es keine überzeugende Etymologie für das Wort *bašgu*, welches zweimal im Kül Tigin-Denkmal vorkommt. Dieses Wort hat am Ende der Zeile 37 nach Tekins Lesung folgende Gestalt: *kül tig(i)n : b(a)şgu boz (a)t : bin(i)p tegdi : başgu boz ....* "Kül Tigin alnı akıtmalı boz ata binip hücum etti. Alnı akıtmalı boz (at ...) [Kül Tigin setzte sich auf das Pferd mit der Blesse und griff an. Das Pferd mit der Blesse ...]". (Tekin OrY, S. 18-19).



: z U b U γ š b : I D G T p N I B : t z U b U γ š b :

b(a)šγu boz at binip t(ä)gdi : b(a)šγu boz :

T. Tekin analysiert das Wort in seiner Grammatik als *baš* "Kopf" + denominales Suffix *+ġu* und vergleicht es mit *bašġıl* bei Maḥmūd al-Kāšġarī (GrOT S. 104). A. v. Gabain nennt in ihrer Grammatik dieses Wort unter den "Denominalen Suffixen" (§ 60) nicht, sondern nur *enčgü, äsängü, mäŋigü* und *oġlanġu*. Diesen Beispielen können wir *ädgü* hinzufügen. Das Wort *bašġu* fehlt sowohl in G. Clausons Wörterbuch als auch in M. Erdals Arbeit (OTWF).

In jüngeren türkischen, sei es in uigurischen oder in islamischen, Texten kommt *bašġu* ebenfalls nicht vor. Schließlich können wir es auch in heutigen Türksprachen nicht finden. Wenn man dieses Wort in der TİKA-Edition prüft, kann man am ehesten 𐰋𐰼𐰚𐰃 *bšgu* lesen.

Wenn wir ein Wort mit der Bedeutung "weißer Stirnfleck, Blesse" suchen, finden wir bei MK *bašġıl* und *bašıl*, wie schon T. Tekin in seiner Grammatik erwähnt hat. Die Suffixe *+ġıl* und *+(X)l* bilden Farbbezeichnungen und Adjektive, abgeleitet aus Nomina, vgl. OTWF § 2. 61 "+KIl, +gXl and +sIl".

DLT *bašγıl* "A quadruped with a white head *(ibyaḍḍa ra'suhu)*" is called: BAŠΓIL YLQY *bašγıl yılqı*. CTD, S. 358. bašγıl 242 "white-headed (animal)" (*ibyaḍḍa ra'suhu*). *bašıl* 198 [*asqa'* (sheep)] (D) (unter CTD III *baš*, S. 67).

I. Laude-Cirtautas erwähnt in ihrem Buch über die Farbbezeichnungen weder des Suffix *+ġu* noch das Wort *bašġu*, doch in den §§ 122 und 123 behandelt sie die

[1] Dieser Beitrag, der auf meinem Vortrag anläßlich des Symposiums "Turfan Revisited" in Berlin 2002 basiert, setzt meine "Eski Türkçe Etimolojiler (1)" (erschienen in *TDA* 12 (2002)) fort.

mit *+ġıl* gebildeten Wörter *tarġıl* und *bašġıl*. Ich denke, daß auch in der Inschrift unser gesuchtes Wort *bašġıl* ist. Wenn wir für den letzten Buchstaben von 𐰚𐰃𐰍 ein 𐰍 "l" annehmen, können wir die Frage als gelöst betrachten. Wir können 𐰚𐰃𐰍 entweder als einen Schreib- oder einen Lesefehler erklären. Manche Lesungen der alttürkischen Runentexte sind später verbessert und korrigiert worden, z.B. *kiŋšür-* "gegeneinander aufhetzen" statt *kikšür-*. Außerdem erlaubt die TİKA-Edition eher die Lesung 𐰋𐰃𐰍 statt 𐰚𐰃𐰍.

2. ädräk

In Kapitel VI der Xuanzang-Biographie kommen die Wörter *äd näŋ* vor.[2] Der ganze Satz lautet wie folgt: **HtStP VI. 45** (HT VI 1176-1180[3]): *[suidi atl(ı)]g [han] tolp ellig [s]üüsin täprätip k(ä)ntüsi bašlap üč kat süüläp buzguluk balıklarıg bir äd näŋniŋ yarımın ymä yimirü umadı.* "[Suidi adlı] Hakan ülkesindeki askerlerin tümünü harekete geçirip üç kez sefer edip şehirleri yıkmış, (ancak) bir tek sopanın yarısını bile kırmamıştır."

Der chinesische Paralleltext lautet: 瞰灺早炔汜熔滄。洗滘潸婧。渴澀繚潀熅揲. Die deutsche Übersetzung nach A. Mayer: "(...) hat der Herrscher der Sui [Yangdi] – die Truppen des ganzen Reiches zusammengeschart – dreimal persönlich einen Straffeldzug gegen diesen angestrengt, dessen Städte angegriffen, ohne auch nur eine einzige Verschanzung zu beschädigen (...)"[4]

Nach Prüfung des Originals lesen wir  *'dr'k* (*ädräk*), nicht *äd näŋ*. Das Wort *ädräk* entspricht im chin. Text 揲 *she* [*ye*] "to grasp, to sort out". U. Frankenhauser schlug vor, dieses Wort 鵪 *ye* "Blatt" zu lesen.[5] Giles gibt für 枼 *ye* "a flat piece of wood, a slip" (G. 12993, S. 1613 b). Ich vermute, daß Šıŋko Šäli Tutuŋ hier so las und als *ädräk* übersetzte. Zu einem zweiten Beleg im Atü. vgl. BT XXIII, S. 174-175: H198-201 *yeti kırk türlüg b[o]d[ipak]šik atl(ı)g tuyunmak arkalıg nomlar üzä tartmıš ädräklig* "die einen *Distrikt hat, gezogen von den 37 *bodhipakṣika* genannten Erkenntnis-Dharmas" und Fußn. 450.

Wenn wir *ädräk* in den alten und neuen Türksprachen suchen, finden wir folgende Wörter:

DLT **iḏrig "**'IḎRIK **iḏrig** Something "rough *(xašin)*." Aryu dialect. Its root-form is: IRIK **irig**."[6] (CTD I, S. 133)

irig (...). *iḏrig* < *irig* 64 [xašin] (Arġu) **(CTD III,** S. 35**)**

Oyrot (Altai): **эдрек** мялка для выделки кож и шкур (OyRS 189b).

Kirgizisch: **ийрек** 1. зигзаг, извилина, ломаная линия; зигзаго-образный,

[2] Tuguševa 1991, S. 134.

[3] Die durchgehende Zeilennumerierung wurde von mir gegeben.

[4] Cien VI, S. 64, mit der Fußnote 399: "Haneda (S. 14b, A.14) und Sun Yutang (S. 139) haben *die* 堞 statt *ye* 揲.

[5] Mündliche Auskunft.

[6] Vielleicht sollte man eher mit *-k* lesen.

извилистый; 2. приспособление для очистки кожи (железная или деревянная пластинка с крупными зубьями); **ийректей** 1) загнутый, крючкообразный; 2) перен. (о ребёнке) замухрышка; 3. название игры. **ийректе-** скоблить. (KirRS 297 b-298 a).

Tuwinisch:  **эдирээ** зазубренная палка (употребляется при выделке кожи) (TuvRS 577 a).[7]

Hakasisch: **изрек** кожемялка (деревяннаяа палка с зазубринами). (HakRS 57 a) (*izrek* < **iz* < **ed*, vgl. Räsänen: **äd* "gegerbtes Leder", Oyrot *äd-räk*, Kzk. *ī-räk*, Sagay (= Hakas) *ez-räk* "Instrument zum Weichmachen des Leders" u.ä. (EW 35 b).

Kazakisch: **iyrek** *sın.* şimay, aykış-uykış, kisık (kıysık ?) KTTS, S. 271, (**iyrek** sıf. çizgi, karma karışık, zik zak çizgiler [KTS *iynek*!] KTS, S. 121); **iyrektev** tolkındatıp irek-irek etip sızuv, kıysık-kıysık sızuv, şimaylav KTTS, S. 271, (**iyrektev** dalgalı olarak çizmek, zig zağ olarak çizmek KTS, S. 121).[8]

M. Räsänen verband *ädräk* mit atü. *äd* "Habe". Letzteres hat in sibirischen Türksprachen gemäß den bekannten Lautgesetzen folgende Formen: Sag. *es* "Ware, Habe", Şor *äs* "Schmuck der Frauen", Hak. *is* "Reichtum", Sag., Koyb. *īs* "Ware, Habe". Weiter werden von *äd* mit dem denominalen Verbalsuffix *+lA-* mehrere Verben gebildet, wie im Tar. *äylä-* (< **ädlä-*) "Leder säuern, gerben", Osttü. (R. Rahmeti) *äylī* "дубить", Nog. *iylä-*, Kzk., Bar., Tel. *ilä-*, Čağ., Kklp. *ilä-* (> Čer. *il'ä-* Räsänen TLČ 27), Sag. *estä-* "Leder weich reiben", Soy. (Palmb) *idāl-* "дубить" (EW 35 b). OT *äd+lä-n-* "zu etwas genommen werden (z. B. Leder zu Schuhen)".

Räsänen nahm an, daß das Wort als *äd + räk* zu analysieren ist und verglich es mit Mo. *edereŋ* "Fellraspel, Gerberholz", Tung. *kẹdẹrẹ̄* 'кожемялка', Lam. (mit Metathese) *kẹrdẹ*. Seiner Meinung nach könnte hier ein Beispiel für den altaischen Wechsel *k-* = *ø-* vorliegen. Über *+räk* er schreibt er nichts (EW 35 b). Ich glaube, daß dieses *kẹdẹrẹ̄* ein anderes Wort ist als *ädräk*[9].

[7] Die tuwinische Form geht nicht auf *ädräk* zurück; *ädräk* + ?

[8] *KTS*, S. 121; *KTTS*, S. 271.

[9] Zu *kederē* und weiteren Formen vgl. Doerfer 1985, S. 24, §. 46 "Mo. *kederge(n)* ‚Walkholz'; W 1-3 *kederē*, auch *kederē-* ‚gerben'; E 1-6 *kederē*, *kederē-* U; S 1 *xederē*, 0 (amur) *kadara*, (chingan) *kadärä*, *kodira*; M *xedere-*, *xedereku* P ~ *kederge moo* N; Z 1, 2 *kede* ← E/S, 3 *kederku* ← M, 4 *kedere-*, *kedereku* ← M, 5 *keder*, ← *kederē*, *kederē-* ← E/S, 0 *kedeγe*, *kedeγe-*; L 1, 2, 4, 5 *kerde*, *kerde-* (westlam. 1 Sotavalta/Halén *käderā*). Hierbei Z Formen auf *-ku* sicher M; interessant, daß Z 6 wie so oft, eine E Form aufweist (der Anthropologie/Ethnologie entsprechend). U.a. aus sachlichen Gründen vielleicht eher tu. Jak. *kädärän* ← Mo."; **Iacutica**, S. 228 "*kärdä* ~ *käddä* (DSJJ) ‚Schabeisen (Gerberinstrument)' < tung.; SST-MJ: ev. *kẹdẹrẹ̄*, *kẹdrẹ̄* ‚кожемялка', lam. *kẹdẹre*, neg. *kẹdẹγẹ*, *kẹdẹjẹ*, oroc. *kẹdẹ*, olc. *kẹdẹrẹ̄keku*, orok. *kẹdẹrẹ̄*, id., sol. *χẹdẹrẹ̄-* ‚gerben', ud. *kẹdẹrẹ̄-* ‚Schabeisen' = (od. < mo. (Kov.) *kederge(n)* ‚une houe', kh. *χedrəg* ‚Schabeisen', bur. *χedergə* ‚кожемялка'. Jak. (Pek.) *kädarā̈n* ‚Schabeisen' ist auch tung. Lehnwort"; **Dolgan**, S. 85 "**gädärä** (Ub. 40), **kädärä** (Ub. 28) Schaber zur Bearbeitung von Leder. — Etym.: jak. *kädärän* (Ub. 40) < tung., vgl. ewk. *kəd(ə)rə* lam. *kədrə* id. (Ub. 28; Kał. TJ 265 s.v. *kärdä*)"; hier Jak. (Pek.) *kädarän* in **Iacutica**, S. 228 mit langem *ā̈*.

Eine zweite Etymologie für *ädräk* finden wir bei Sevortyan. Er nimmt ein Verb **iy-* oder **ey-* an und vermutet in ihnen Homophone zu *ey ~ iy ~ et*. Gemäß Sevortyan stammen *iyir-* und *iyrek* aus *iy-*. Er rekonstruiert zwei Verben: *iyir-* "gerben" und **iδir-* "schartig werden".[10]

Die sibirischen Türken gerben Leder mit einem schartigen Stock, deshalb sollten wir für *ädräk* nur einen Stamm annehmen. Für die Frage der Herkunft von *ädräk* ist zu entscheiden, ob eine deverbale oder denominale Ableitung vorliegt.

Die dritte Etymologie für *ädräk* stammt von M. Stachowski. (s. unten).

Ich komme zu meinem Versuch. Räsänens Etymologie hat folgende Schwächen: Im Alttürkischen gibt es denominale Bildungen mit *+rak* nur als Verstärkungspartikel: *artukrak* "vorzüglich", *yegräk* "sehr gut" usw., in frühen islamischen Texten sind auch Adjektivbildungen wie *yahšırak* "sehr schön" belegt. Man könnte dieses Suffix als *+ra-* und *-k* analysieren. Es gibt ein denominales Verbal-Suffix in den historischen Türksprachen auf *+ra-/+re-* wie beispielweise in *käkräš-* "erzürnt werden" (*käk* "Haß" und intens. *-š-*) ATG § 96 (selten); Clauson "very rare Sec. f. of **-la:-/-le:-**, e. g. **kekre:-, kökre:-**" (S. XLV). Wir können hier Çag. *tilbere-* "verrückt werden" von *tilbe* "verrückt" hinzufügen. Das Suffix *+ra* -ist vor allem Bestandteil onomatopoetischer Bildungen.

In den *UAJb* hat M. Stachowski *ädräk* aus dem Verb *ädir-* mit dem Suffix *-äk* erklärt, und dieser Annahme schließe ich mich an. Das Verb *ädir-* kommt von *äd* mit dem Suffix *+ır-* (*+(ı)r-*: *bälgü+r-*), dazu vgl. auch Tuv. *edik- /ediger/* "sich gewöhnen, sich anpassen, gegerbt werden; passen (Kleidung)" und *edir- /edirer/* "kneten, trainieren"; *inek edirer* "der Kuh das Kalb (näher) bringen, um Milch zu bekommen, um sie melken zu können." (TuwWz 151 b).

3. yoday

In der Xuanzang-Biographie Kapitel VI, Z. 1236 kommt das Wort *yoday* "gemein, niedrig" vor. Im chin. Text finden wir für *yoday* das Wort 庸 *yong* "gewöhnlich, üblich, ungebildet, einfach, arglos" (G. 13 462). Das Wort *yoday* kommt auch im VIII. Kapitel Z. 1248 vor, wo es chin. 卑 *bi* "niedrig, verächtlich" entspricht.

In anatolischen Dialekten haben wir das Verb *yoy-* (< *yod-*) und *yoz-* "verderben, verschwenden, verschleudern; streichen, ausstreichen; vertilgen" (DerS, Bd. XI, S. 4301, besonders *yoy-* IV und V, S. 4304, *yoz-* IV). Die Verben sind strukturell ähnlich wie *döy-* und *döz-* "ertragen, dulden, aushalten" (DS, Bd. IV, S. 1593, 1594). Meines Wissens gibt es keine deverbalen Formen auf *-ay*. Wir haben nur denominales *+ay* wie im Türkeitürkischen *kolay* "leicht, nicht schwer". K. Röhrborn stellte das Wort ohne Analyse zu *yod-* "tilgen", s. HT VIII Komm. 1248.

Unter Berücksichtigung der Beispiele aus türkeitürkischen Dialekten können wir sagen, daß dem Wort **yo-* zugrundeliegen muß. Auch bei *öğren-* "lernen" und

[10] Ähnliche Etymologien sowie tungusische, mongolische und jakutische Formen werden auch in "Leksika", S. 379-380, erwähnt.

öğret- "lehren" kennen wir die Wurzel bis heute nicht. Dasselbe Problem taucht bei den Verben *döy-* und *döz-* "dulden, aushalten" auf.

Die Wurzel *yod-* ist im heutigen Tuwinischen gemäß der vorauszusetzenden Lautentwicklung als *čot- /čodar/* "ausradieren, wegwischen, ausschütten" belegt, im Kirgisischen und Kasachischen als *coy- / joy-*, im Nogayischen als *yoy-*, im Türkmenischen als *yoy-* (s. Clauson **yo:d̲-** S. 885 b). Clauson stellt auch für *yod-* die Wurzel **yo-* auf und und vergleicht sie mit *yok* "nicht, nicht vorhanden".

4. ēš

In der Abhandlung "Zur Heilkunde der Uiguren [I]" kommt *ävis-i* vor.[11] Gemäß R. R. Arat lautet die ganze Zeile wie folgt: *tiši kiši tüšüräyin tisär it süt-in ičgül, bat tüšär ävis-i tüšmäsär qïsïr-ïn uruγ-ïn aγ-ï arasïnda tüḍüzgü ol, bat tüšär* "Wenn eine Frau abtreiben will, soll sie Hundemilch trinken, so wird (die Frucht) sofort ausgestoßen. Wenn *ävis-i* nicht ausgestoßen wird, so soll man den *qïsïr-ïn*-Kern zwischen ihren Schenkeln räuchern, (die Frucht) wird <dann> sofort ausgestoßen." (S. 452-454, SEdTF III S. 550-552. In den Anmerkungen liest er mit Fragezeichen *avis-i, ivs-i* und *iis-i*? (S. 465 = SedTF, S. 563).

Es ist bekannt, daß die uigurische Schrift *y* und *v* nur wenig differenziert, insbesondere in kursiv geschriebenen Texten. Deshalb können wir ruhig ʾyyš y (ﻳﻴﺶ ﻱ) statt ʾvys y transliterieren und *ēši* transkribieren. Das letzte *y* ist das Possessivsuffix der 3. P. Das Wort selbst ist *ēš*. Wir wissen, daß die langen Vokale im Uigurischen oft doppelt geschrieben werden. Wir finden diese Schreibung auch in *Altun Yaruk* III. Buch, 173/12 als ʾyyš "lynyp */eš alınıp/* "wählt als Gefährten aus" und in BT XIII 19.49. Für die Vokal-Qualität können wir in den Brāhmī-Texten und im Dīvānu Luġat it-Turk nachschlagen. In den heutigen Sprachen gibt es eine Spur für langen Vokal auch im Karagassischen. Wir finden hier *eyš* mit epenthetischem *-y-* (TDBUÜ, S. 181). Weder Clauson noch DTS erwähnen unter *eš* diese Stelle. Meiner Meinung nach muß das Wort "Plazenta, Nachgeburt" heißen. Wir finden das Wort mit der Bedeutung "Plazenta, Nachgeburt" in zwei oghusischen Sprachen (im Türkischen und im Türkmenischen), im Uzbekischen und zusätzlich im Tuvinischen:

Das Türkmenische hat *ešen* für die Tiere (TurkmRusS 796 b). Das Wort kommt sicher von *eš*. Ebenso ist tuv. *estengi* auch von *es* (*es* und *tengi* TuvRusS 589 a) herzuleiten. Allerdings ist zu bedenken, daß alttürkisch *-š* üblicherweise nicht durch tuv. *-s* vertreten ist. Im Uzbekischen finden wir *äš* und *yuldoš* für "posled" (RusUzS 614 b).

Das *Türkçe Sözlük* führt diese Bedeutung unter dem Stichwort *eš* "ähnlich, Gleichgewicht; Ehepaar" als 7. Bedeutung und Dialektwort auf. Im *Derleme Sözlüğü* heißt es unter dem Stichwort **eş** II "İnsan ve hayvanlarda doğum sırasında, bebek ya da yavrudan sonra gelen etsi madde, son, etene" (DS, Bd. V, S. 1788 a; als *iş* Bd.

[11] Das Manuskript trägt die Signatur U 560 (T I D 120).

VII, S. 2561).

Als ich *ēš* statt *ävis* gelesen hatte, prüfte ich nach, wie im Tatarischen "Plazenta, Nachgeburt" heißt. Ich habe nur *soŋgılık* und *čüp* gefunden, nicht *eš* oder *iš*. Als R. R. Arat diese Monographie veröffentlichte, war er in Deutschland und konnte noch kein Türkeitürkisch, sondern sprach Tatarisch. Deshalb ist es ganz normal, daß er dies Wort nicht richtig lesen konnte.

In den Türksprachen finden wir anstelle von *ēš* meistens Nachbildungen des russ. *posled* (dt. "Nachgeburt") Hak. *pala ornı, pala čatčaa* (RusHakS 641 b), Jak. *keneğeski, keniiki* (RusJS 462 b), Alt. *balanıŋ töžögi, balanıŋ jeri; čöp* (RusAltS 547 a), Kir. *ton, čöp* (KirRusS 613 a), Tschuw. *ača kĕpi, ḫıš* (561 a), Kum. *songuluḳ* (RusKumS 728 a), KarBal. *ötene, kindik* (RusKar-BalS 458 a) u.ä.

Literatur und Abkürzungen

Afanas'yev, P. S., L. N. Haritonov (ed.) 1968: Russko-yakutskiy slovar', Moskva.

Alt.: Altaisch.

Altun yaruk III → Ölmez 1991.

[Arat], Gabdul Rašid Rachmati: Zur Heilkunde der Uiguren. [I]. Berlin. (Phil.-hist. Kl. 1930, 23. 451-473.)

ATG → v. Gabain

Baskakov, N. A. (ed.) 1964: Russko-altayskiy slovar', Moskva.

—, A. I. Inkijekova-Grekul, 1953: Hakassko-russkiy slovar', Moskva.

—, T. M. Toşçakova, 1947: Oyrotsko-russkiy slovar', Moskva.

BT XIII: Zieme, P., 1985: Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren. Berlin.

BT XXIII: Zieme, P., 2005: Magische Texte des uigurischen Buddhismus, Berlin.

Çankov, D. I., (ed.) 1961: Russko-hakasskiy slovar', Moskva.

Clauson, Sir Gerard, 1972: An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, Oxford.

CTD → Dankoff / Kelly

ÇuvRS: Andreyev, N. P. Petrov, 1971: Russko-çuvaşskiy slovar', Moskva.

Dankoff, Robert, James Kelly 1982-1985: Maḥmūd al-Kāšγarī: Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Luγat at-Turk), I-III, Cambridge.

Ders: Derleme Sözlüğü TDK, 1963-1982.

DLT: Dīwān Luγat at-Turk → Dankoff / Kelly

Doerfer, Gerhard, 1985: Mongolo-Tungusica, Wiesbaden.

DTS → Nadelyayev 1969

EW → Räsänen 1969

Gabain, Annemarie von, [3]1974: Alttürkische Grammatik, Wiesbaden.

G. : Giles, Herbert A., 1912: A Chinese-English Dictionary, Shanghai-London.

GrOT : Tekin, Talat, 1968: A Grammar of Orkhon Turkic, Bloomington.

Hak.: Hakasisch

Hakrs → Baskakov/Inkijekova-Grekul

HT VI → Ölmez, Xuanzang VI
HT VIII → Röhrborn 1996
HtStP VI: Tuguşeva, L.Yu. 1991: Uygurskaya versiya biografii Syuan-Tsana. Moskva.
Iacutica → Kałużiński, Stanislaw, 1995: Iacutica, Prace jakutoznawcze, Warszawa.
Jak.: Jakutisch
Karbal.: Karatshai-balkarisch
Kir.: Kirgisisch
KirRS: Yudahin, K.K., [2]1965: Kirgizsko-russkiy slovar', Moskva.
KTS: Kazak Türkçesi Sözlüğü → Oraltay
KTTS: Keŋesbayev, İ. K., 1959: *Kazak tiliniŋ tüsindirme sözdigi*, I tom, Almatı.
Kum.: Kumukisch
Laude-Cirtautas, Ilse, 1961: Der Gebrauch der Farbbezeichnungen in den Türkdialekten, Wiesbaden.
Leksika : Tenişev, E. (ed.), 2001: Sravnitel'no-istoriçeskaya grammatika tyurkskih yazıkov, leksika, Moskva.
Mayer, Alexander, 2001: Cien-Biographie VI, Wiesbaden.
MK: Maḥmūd al-Kāšγarī → Dankoff / Kelly
Nadelyayev, V.M., et alii 1969: Drevnetyurkskiy slovar', Leningrad.
Oraltay, Hasan, Nuri Yüce, Saadet Pınar, 1984: Kazak Türkçesi Sözlüğü, İstanbul.
OTWF = Erdal, Marcel, 1991: Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to the Lexicon, I-II, Wiesbaden.
OyRS → Baskakov/Toşçakova 1947
Ölmez, Mehmet, 1991: Altun Yaruk III. Kitap (5. Bölüm), Ankara.
—, Die alttürkische Xuanzang-Biographie. VI. (in Vorbereitung).
Röhrborn, Klaus, 1996: Die alttürkische Xuanzang-Biographie VIII. Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von A. von Gabain hrsg., übers. und kommentiert. Wiesbaden.
RusAltS → Baskakov 1964
RusHakS → Çankov
RusJS → Afanas'yev/Haritonov
RusKar-BalS : Suyunçeva, H. İ., İ. H. Urusbiyeva, 1965: Russko-karaçayevo-balkarskiy slovar', Moskva.
RusKumS: Bammatov, Z. Z., 1960: Russko-kumıkskiy slovar', Moskva.
RusUzS: Abdurahmanov, R. 1954: Russko-uzbekskiy slovar', Moskva.
Sevortyan, E. V., 1974: Etimologiçeskiy slovar' tyurkskih yazıkov, obşçetyurkskiye i mejtyurkskiye osnovı na glasnıye, Moskva. [ESTY I]
Stachowski, Marek, 1991: "Einige tofalarische Etymologien vor gemein-türkischem Hintergrund", Ural-Altaische Jahrbücher, Neue Folge, 10: 99-105.
—, 1993: Dolganischer Wortschatz, Kraków.
TDBUÜ → Tekin 1995
TDK, 1963-1982: Türkiye'de halk ağzından derleme sözlüğü, I-XII, TDK, Ankara.

Tekin OrY → Tekin 1988
Tekin, Talât, 1968: A Grammar of Orkhon Turkic, Bloomington-The Hague.
— 1988: Orhon Yazıtları, TDK, Ankara.
— 1995: Türk Dillerinde Birincil Uzun Ünlüler, Ankara.
TİKA Edition: Moğolistan Tarihi Eserleri Atlası (Seçilmiş Sayfalar) / The Atlas of Historical Works in Mongolia (Selected Pages), Ankara 1995.
Tschuw.: Tschuwaschisch → Andreyev, N. P. Petrov, 1971
TurkmRusS: Baskakov, N. A., B. A. Karrıyev, M. Ya. Hamzayev, 1968: Turkmensko-russkiy slovar', Moskva.
TuvRS: Pal'mbah, A. A., (ed.) 1955: Tuvinsko-russkiy slovar', Moskva.
TuwWz: Ölmez, Mehmet, 2007: Tuwinischer Wortschatz mit alttürkischen und mongolischen Parallelen, Wiesbaden.
Xuanzang-Biographie → Ölmez.

Neues zur alttürkischen „Geschichte von der hungrigen Tigerin“

Simone-Christiane Raschmann & Ablet Semet

Einleitung

Mit diesem kleinen Aufsatz möchten wir uns in dem Gedenken an unseren verehrten Kollegen und Freund Kōgi Kudara einem Werk zuwenden, dessen alttürkische Version auf das Wirken Šiŋko Šäli Tutuŋs zurückgeführt wird. Das Leben und Wirken dieses bekannten alttürkischen Gelehrten war einer seiner zahlreichen Forschungsbereiche.[1] Durch die umfangreichen Textfunde, besonders der russischen und deutschen Zentralasienexpeditionen, gehört der alttürkische Text des Goldglanzsūtras (*Altun Yaruk Sudur*) zu den bestbelegten Werken des alttürkischen buddhistischen Schrifttums. Neben den von W. Radloff und S. E. Malov in uigurischen Drucklettern vollständig publizierten Petersburger Handschriften (P 1 und P 2)[2] konnten bisher 1075 Fragmente des *Altun Yaruk Sudur* (AYS) in der Berliner Turfansammlung nachgewiesen werden. Diese Fragmente, von denen mehrere zusammengesetzt werden können, gehören zu 841 Blättern. Sie sind mehr als 70 verschiedenen Handschriften bzw. Blockdrucken zuzurechnen. Weitere 57 alttürkische Fragmente konnten als Bruchstücke von Kolophonen, Kommentaren und Versifizierungen des Textes identifiziert werden.[3]

Das 26. Kapitel des Goldglanzsūtras[4] mit dem Titel „Die Hingabe des Körpers“[5] gehört zweifellos zu den bekanntesten und beliebtesten Abschnitten dieses

[1] Vgl. als Beispiele SuvStockh, Genzan.

[2] Für diese Edition ist auch hier, wie in der Fachliteratur üblich, die Abkürzung Suv verwendet. 1994 hat Ceval Kaya diesen Text in Transliteration, versehen mit wertvollen Indices und publizierten Berliner Parallelen, veröffentlicht (SuvKaya). Zur Beschreibung der Handschriften vgl. auch ZiemeAYS 19-21 (P 1 und P 2). Weitere Fragmente des AYS in der Petersburger Sammlung sind in dem 2002 erschienenen vorläufigen Katalog vermerkt (ProCatStPb 40-42, 52, 63, 117, 142, 143, 157-158, 164).

[3] Vgl. VOHD 13,10 und VOHD 13-15.

[4] Es ist das 18. Kapitel im Sanskrit-Text (*Vyāghrī-parivarta* “Chapter on the tigress”, vgl. Emmerick 1990, 92-105).

[5] Die Kapitelüberschrift folgt Nobels deutscher Übersetzung der chinesischen Version des Yijing (T. 665), vgl. NobelChin LIII, 333 (NobelChin XXIV bezüglich der im Katalog von L. Giles verzeichneten chinesischen Dunhuang-Fragmente auch „Die Hingabe des Körpers an die Tigerin“).

buddhistischen Textes des Mahāyāna-Buddhismus. Der Titel des Kapitels in der alttürkischen Version konnte bisher weder in der großen Petersburger Handschrift (P 1) noch in den in der Berliner Turfansammlung aufbewahrten Fragmenten nachgewiesen werden. A. von Gabain veröffentlichte einen Ausschnitt aus der alttürkischen Version des Kapitels in der Chrestomathie ihrer „Alttürkischen Grammatik“ unter dem Titel „Die hungrige Tigerin“[6]. In diesem in Prosa und Versen abgefaßten Kapitel erzählt Buddha, nach einer Überleitung vom vorangehenden zu diesem Kapitel,[7] der Versammlung eine Begebenheit aus einer seiner früheren Geburten. Das *Vyāghrī-Jātaka* gehört zur Gattung der Aufopferungs- bzw. Selbstopferungsgeschichten, in denen dargelegt wird, wie der zukünftige Buddha auf dem Weg zur Erlangung der Buddhaschaft bereit war, Teile seines Körpers und sogar sein Leben zu opfern.[8] Albert Grünwedel, Albert von Le Coq, Ernst Waldschmidt, Annemarie von Gabain und Dieter Schlingloff haben in Auswertung der deutschen Turfanexpeditionen über Darstellungen dieser Jātaka-Erzählung, die in den zentralasiatischen Wandmalereien häufig anzutreffen sind, berichtet und die Szenen aus den Funden in Abbildungen bzw. Nachzeichnungen (*Fig. 1, 2*)[9] zusammengestellt.[10]

[6] Vgl. AGr[3] 294.

[7] Wie Nobel bemerkte, befindet sich im Sanskrit-Text an dieser Stelle nur ein kurzer Satz allgemeineren Inhalts, vgl. NobelChin LIII.

[8] Das *Vyāghrī-Jātaka* ist nicht in der Pāli Jātaka-Sammlung enthalten.

[9] Die Nachzeichnungen sind von Grünwedel selbst vor Ort angefertigt worden. Vgl. dazu u.a. Gabain 1977, 109, 111 und Abb. 24, 32; GabainFormensprache 21; Yaldiz 1987, 57-58.

[10] Grünwedel 1912, 70, 198-199; Le Coq 1913, 12; Waldschmidt 1928, 24-25 und Tafel C; Gabain 1977, 109-110, 111 und Abb. 24, 25, 32. Eine zusammenfassende Darstellung und Beschreibung gibt ebenfalls Marianne Yaldiz in ihrer Monographie „Archäologie und Kunstgeschichte Chinesisch-Zentralasiens“ (Yaldiz 1987, 57-58). Schlingloff 1991 hat die Liste der Darstellungen des *Vyāghrī-Jātaka*s in Qızıl noch weiter ergänzt, vgl. besonders Schlingloff 1991, 163 und 165 Anm. 13-21. Zu einem Fund der russischen Oldenburg-Expedition (1909-1910) in Šikšin (Šorčuq, Qarašahr) vgl. die Abbildung in *Sérinde* 225 (Nr. 170).



Fig. 1 Vyāghrī-Legende. Darstellung aus der Schluchthöhle (Qızıl, 1. Anlage). (Nachzeichnung: Albert Grünwedel)[11]

Fig. 2 zeigt die von Grünwedel angefertigte Nachzeichnung einer Darstellung, die von der „Ersten Königlich Preussischen Expedition“ (d.h. der Zweiten Deutschen Turfanexpedition, 1904-1905) in Sängim, im Tempel Nr. 7 entdeckt wurde. Le Coq beschreibt den genauen Fundort in der Tempelanlage wie folgt: „... nur der große Bau, den man beim Betreten der Anlage gleich rechts auf der Südseite des Hofes erblickt, war augenscheinlich eine Kultstätte. ... Die Cella besteht mit der Vorhalle aus einem Tonnengewölbe. ... nur in der SO-Ecke fanden wir noch einige geringe Reste von erkennbaren Malereien. Die größere davon befand sich in Höhe von etwa 1,20 m von dem Fußboden ab gerechnet in dieser Ecke; es ist die ziemlich roh gemalte Darstellung eines Jâtaka.“[12] Es folgt eine Beschreibung der Darstellung und der Hinweis auf die „Aufschrift auf der Schrifttafel“[13]. Le Coqs

[11] Wir danken ganz herzlich Raffael D. Gadebusch (Museum für Asiatische Kunst, Kunstsammlung Süd-, Südost- und Zentralasien) für die erteilte Publikationserlaubnis der Nachzeichnungen (*Fig. 1* und *2*). Weitere Darstellungen dieser Legende in Qızıl sind aus den nachfolgenden Höhlen (nach den von deutschen Expeditionen vergebenen Bezeichnungen) bekannt: Bodhisattvagewölbehöhle, Gebetmühlenhöhle, Musikerchorhöhle, Schwertträgerhöhle (alle 1. Anlage), Fußwaschungshöhle (2. Anlage).

[12] Le Coq 1913, 12.

[13] Ebenda.

Lesung läßt sich heute auf der Grundlage der überlieferten alttürkischen Textversion wie folgt ergänzen:

Zeile 1 *m[ahaba]le tegin ol* „Das ist Prinz M[ahaba]le."

Zeile 2 *[ma]had(e)ve tegin ol* „Das ist Prinz [Ma]had(e)ve".

Die Aufschriften beziehen sich auf die beiden älteren Brüder des Prinzen Mahāsattva, der sich der Tigerin geopfert hat (in der Darstellung unten rechts abgebildet).

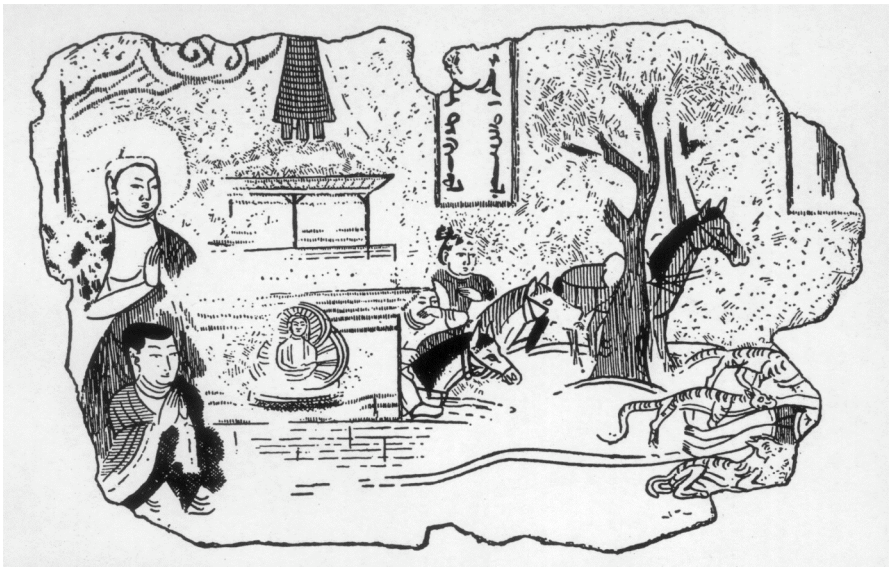


Fig. 2 Vyāghrī-Jātaka. Darstellung aus Sängim, Tempel Nr. 7 (Nachzeichnung: Albert Grünwedel, natürliche Größe: ca. 34 x 25 cm)

Die Namen der drei Brüder sind im AYS wie folgt überliefert: Suv 608,2-6 *ʾäŋʾilki ulugı oglanınıŋ aṭı m(a)habale ärti : ikintisi orṭun oglınıŋ aṭı m(a)hadeve ärti : üčünči ʾäŋ kičigi oglınıŋ aṭı m(a)has(a)tve ärti :* „Der Name seines allerersten, ältesten Sohnes war M(a)habale (skt. *Mahābala*).[14] Der Name seines zweiten, mittleren Sohnes war M(a)hadeve (skt. *Mahādeva*). Der Name seines dritten, allerjüngsten Sohnes war M(a)hasatve (skt. *Mahāsattva*)." Eine Beschreibung der bildlichen Darstellung der beiden älteren Brüder, die sich unterhalb dieser Kartusche befindet, gibt Gabain: „ ... die ihn suchenden älteren Brüder kommen klagend heraufgeritten."[15] Diese Wandmalerei gehört zu den Kriegsverlusten des Museums.[16] Waldschmidt ver-

[14] Chin. 簸逴焯齁 *Mahābala* (T. 665, Bd. 16, 451b 5). Diese Namensform weicht von der in anderen Textversionen überlieferten Form, *Mahāpraṇāda* (NobelChin 336, Anm. 1), ab.

[15] Gabain 1977, 111.

[16] An dieser Stelle bedanken wir uns recht herzlich bei Russel Dik (Museum für Asiatische Kunst) für seine großzügige Unterstützung unserer Recherche im Archiv des Museums und seinen Hinweis

wies in seiner Darstellung auch auf verschiedene buddhistische Legendensammlungen, die das *Vyāghrī-Jātaka* enthalten.[17] Ausführlich wurden die verschiedenen Versionen der Erzählung und ihre Verteilung über die Quellen sowie die bildlichen Darstellungen im indischen Raum (Mathura, Gandhara) und in den zentral- und ostasiatischen Wandmalereien (Qızıl, Qumtura, Šorčuq, Dunhuang) von Dieter Schlingloff in seinem dreibändigen Werk „Ajanta. Handbuch der Malereien“ behandelt.[18]

Jan Nattier hat kürzlich angemerkt, daß die „Geschichte von der hungrigen Tigerin“ älter ist als bisher allgemein angenommen wurde. Diese galt bislang als späte Erzählung, die erstmals im *Suvarṇaprabhāsasūtra* (wahrscheinlich Gupta-Zeit, 4.-6. Jh.) nachzuweisen ist. Nattier führt u.a. zwei Werke aus dem 3. Jh. auf, die chinesische Versionen dieser Geschichte enthalten: das von Kang Senghui 渭濆咁 ins Chinesische übersetzte *Liudu jijing* 炟漫卑 (T. 152, Bd. 3; *Ṣaṭpāramitā-saṃgraha(-sūtra)*; Mitte – Ende 3. Jh.) und das *Xiuxing benqi jing* 潛洫燾浭卑 (T. 184, Bd. 3) aus dem frühen 3. Jh., das dem Sogder Kang Mengxiang 渭爦涿 und Zhu Dali 滝潛 zugewiesen wird.[19]

Die Legende fand auch Eingang in die Berichte der chinesischen Pilgermönche Faxian und Xuanzang[20], sie wurde auch in die *Xuanzang-Biographie* übernommen.[21] Unter den von Peter Zieme 1990 publizierten alttürkischen Fragmenten des II. Buches der *Xuanzang-Biographie* befindet sich ein kleineres Fragment (Ht 177) dieses Textabschnitts.[22]

auf den Eintrag IB 6923 in: Dokumentation der Verluste, Bd. III, 131. Zu einer Abbildung vgl. auch Le Coq 1913, 12 und Gabain 1977, Abb. 32.

[17] Waldschmidt 1928, 24 Anm. 1.

[18] Schlingloff 2000. Vgl. besonders Vol. I: Interpretation, 161-164; Vol. II: Supplement, 31-32; Vol. III: Plates, XVI, 15.

[19] Nattier 2003, 196 Anm. 7. Sie weist darüberhinaus auf die Erwähnung der Erzählung in zwei weiteren chinesischen Texten hin, die jedoch schwer zu datieren sind, aber nicht später als im frühen 4. Jh. entstanden sein dürften: Taishō 778, Bd. 17 und Taishō 1507, Bd. 15. Wir danken Peter Zieme für seinen Hinweis auf diesen Aufsatz. Zum *Xiuxing benqi jing* vgl. u.a. Zürcher 1991, 290. Das *Liudu jijing* und das *Xiuxing benqi jing* werden auch von Max Deeg in einem der Untersuchung der Quellen der von Faxian berichteten Legenden und Traditionen gewidmeten Abschnitt seiner Monographie zum *Gaoseng-Faxian-Zhuan (GFZ)* aus der ersten Hälfte des 5. Jh. angeführt, vgl. dazu ausführlich DeegGFZ 213-217: „Faxian und seine Quellen“. Als konkrete chinesische Quellen für das *Vyāghrī („Tigerinnen“)-Jātaka* nennt Deeg das *Pusa benxing jing* 熨滿燾浭卑 (Taishō 155, Bd. 3; *Bodhisattva-pūrvacarya(-sūtra?)*) und das auch von Nattier erwähnte *Liudu jijing*, vgl. DeegGFZ 230 (in Anm. 1148 sind die entsprechenden Textpassagen auch zitiert).

[20] Zu der Legende im Bericht Faxians (Taishō 2085) vgl. DeegGFZ 230-231. Zu der Erwähnung in dem Bericht Xuanzangs über seine Reise in die Westländer (濊靴洫 *Xiyuji*) vgl. T. 2087, Band 51, 885c. (Engl. Übersetzung dieser Legende im chin. Text: Beal 1968, 145-146; Li 1996, 99).

[21] Zu dem Beleg in der von Huili und Yancong verfaßten *Xuanzang Biographie* (梟汙脈 *Ci en zhuan*) vgl. T. 2053, Band 50, 231a. (Engl. Übersetzung: Li 1995, 60-61.)

[22] P. Zieme, Xuanzangs Biographie und das Xiyuji in alttürkischer Überlieferung. In: Jens Peter Laut/Klaus Röhrborn (Hrsgg.): Buddhistische Erzähllliteratur und Hagiographie in türkischer

Alttürkische Fragmente des 26. Kapitels des Altun Yaruk Sudur in der Berliner Turfansammlung

Von den 1075 Fragmenten der Berliner Turfansammlung, die bisher als Bruchstücke des *Altun Yaruk Sudur* identifiziert werden konnten, stammen 107 (d.h. ein Zehntel) aus dem 26. Kapitel.[23] Diese 107 Bruchstücke konnten 85 Blättern zugeordnet werden. Nach dem 6. Kapitel mit 269 Fragmenten ist es das am zweitstärksten belegte.[24] Obwohl der alttürkische Text des 26. Kapitels in der Petersburger Handschrift nur unvollständig überliefert ist,[25] gehört diese Geschichte bis heute zu den beliebtesten alttürkischen Textbeispielen aus dem *Altun Yaruk Sudur*.[26] Die Grundlage für die Arbeiten zu diesem Kapitel bildete fast ausnahmslos die Petersburger Handschrift.

Anhand von sechs Fragmenten aus der Berliner Turfansammlung können einige Passagen vom dem in der Petersburger Handschrift (P 1) fehlenden Anfang des 26. Kapitels rekonstruiert werden. Da diese Fragmente den Kapitelanfang jedoch nur bruchstückhaft auferstehen lassen, zitieren wir nachfolgend zunächst den verlorenen Abschnitt vollständig nach der chinesischen Fassung (T. 665).

Chinesischer Text und deutsche Übersetzung

Zum besseren Verständnis der nachfolgenden Rekonstruktion des alttürkischen Textes werden der vollständige chinesische Text des Kapitelanfangs nach der Ausgabe im Taishō Nr. 665, Bd. 16, 450c,18 - 451a,28[27] und die zugehörige deutsche Übersetzung von Johannes Nobel[28] zitiert.

T16n0665_p0450c18悉澱熚濡焰漱
溯滓澼濯狷毯潛眾。
說湄漱漵炔滃汉溼穫緣。煠湛褽炯漵潤流豫潛眾。
汾氾沃浢漾褽滹焓。

Überlieferung. Wiesbaden 1990, 96-97 und Abb. 22-23.

[23] Vgl. VOHD 13,10, 44-45 (Kat.-Nr. 29), 98-103 (Kat.-Nr. 146-160) und VOHD 13,15, 161-224 (Kat.-Nr. 570-643).

[24] Vgl. VOHD 13,15, 11ff.

[25] Die Blätter X. 1 – 4 fehlen vollständig in der Petersburger Handschrift des *Altun Yaruk Sudur*. Zu dieser Handschrift, die unter der Signatur SI M/1 (1913 N° 1545) im Institut für Orientforschung der Russischen Akademie der Wissenschaften, St. Petersburg Branch aufbewahrt wird, vgl. u.a. ZiemeAYS 19.

[26] Vgl. Çagatay. A. v. Gabains Auswahl einer längeren Textpassage dieses Kapitels für die Chrestomathie in ihrer „Alttürkischen Grammatik“ (Suv 607,8 – 627,19 in AGr^3 294-307 mit Verbesserungen aus Berliner Handschriften) hat diesem Kapitel zu einem hohem Bekanntheitsgrad verholfen. In Eberhard 1978, 279-290: Die Geschichte vom Tiger und den drei Prinzen. Zu der Vielzahl von chinesischen und uigurischen Arbeiten zu diesem Kapitel, vgl. Simone-Christiane Raschmann / Ablet Semet: Kommentierte Bibliographie von ausgewählten chinesischen und uigurischen Arbeiten zum *Altun Yaruk Sudur*. In: UAJb (im Druck).

[27] Elektronische Fassung in CBETA, vgl. http://www.cbeta.org/result/T16/T16n0665.htm.

[28] Nach NobelChin 333-335.

夔還洮濡流滿罃烈滅繙焜溦爆湁淹毯熁澱。烖凜穫緣。宋泄瘃淪。
溯滓烖牄猏濩烅瘃。炔滌炔汜溚滶溚灌。
熆漪減爖潰漱營沟。淬氈瀱灕渝德牓瑕。
狂湨芯罏流氾潛眾。溦煤澴鷗畎弄淑氈　欒。
漠灘燄濩。繚湨埲玢。爆浅炴澗。霬褩漠牒。
T16n0665_p0451a01(01)㊀湛淬犡胉君瀱。栗宋氾湄潝汜。毯汾熘漏。
滓胉君瀱。懘浸熘狷。貀淆澼灌。漠漏熘瘠。
爵澠藆滓。溯滓澼灌。澣氾漏滌翏瘚淜潩。
瀛澱濩㊀。湛湨芯罏。
栗烅珊劂淯烈汉溼流深栗滹燾曋爺臾。湨芯罏淆。汾烅珊淯。
澼灌澣巯熆燬疔犈澶渦熁檕。淜氈漠灘。
爿滓潛灘　漓滤烓。澣燒汕　。淅狃澽奕。
涘濱胤湄。眾狃鷗燉。疔犈漠滌。
潛眾淯狷濻洙舣溮。溯滓澼灌。澣欃漏浭。
溳靼氍　朖溼燾漏。湛胉君瀱。栗宋汕湄澽奕熁戶。
滓胉君瀱澣汕漠戶。淯淅狃焚。淢灤洁溥。
貀淆澼灌。舣淅狃焚。眾狃疔挍。㊀淆栗宋汕焚。
滓胉君瀱。歍浸汕狷淯舣曋爺。
貀烖沟濛渲應烑浅。澣貀㊀淆。焚舣曋爺。澓黀氍澄。
㊀淆胉君瀱。栗宋珊湄潛穀訾牄。滓胉君瀱。
澣漏漠訾。歍漙澼灌。澼灌懘狷。湛湨芯罏。
栗烅猏療流深栗滹筏澱曋爺。淜說　獻
栗滹滶德澬猏湄　　鼕爛濈涊　炬犈
澄潛臾灞毯栗灱　　臾浘滌淅溧繚㹠
栗烅芯罏。特猏瓻淆栗滹燾澱。湄熆曋爺。
焜濞繚　汃炕湄湄熆淹璒　。溚滌燮耎。
洧君趮淶。滓湨芯罏流湨潛眾。特沖溦溧洭澓。
海淆澪瓻曋爺。灁爌濶舣。
滓胉君瀱潰瓻㊀瀧。貀淆澼灌。烖牄潛滄。湄沃氈灕。
毯湨舣澅熆淹海淆。汞穫緣淚瓻湄澱訾。
㊀湛胉君瀱。汾穫湄訾灘烋繚滌澺烅栗灱。
毯燞汉汙汾湨瀑瓻。煋湛胉君瀱。
粟湨毯栗流湨潛眾獫浥洹　。
451a29說濞曋爺汉溼穫緣栗烅滌滆尬氈溥畫。

Kapitel 26: „Die Hingabe des Körpers“.
Nachdem zu jener Zeit der Erhabene der großen Versammlung die ursächlichen Zusammenhänge der früheren Begebenheit dieser zehntausend Göttersöhne dargetan hatte, sprach er wiederum zur Gottheit des *bodhi*-Baumes und zur zahlreichen Versammlung:

„Als ich in vergangenen Zeiten den Weg des Bodhisattva wandelte, spendete ich nicht nur Wasser und Speise und rettete (so) jenen Fischen das Leben, sondern ich gab sogar diesen lieben Körper hin. Die derartigen ursächlichen Zusammenhänge sollt (ihr) zusammen betrachten."
Zu jener Zeit erhellte der Tathāgata, der Arhat, der vollkommen Erleuchtete, der Ausgezeichnetste über dem Himmel und unter dem Himmel, der Erhabenste, mit hunderttausend Strahlen die (Welt-)Elemente der zehn Himmelsgegenden. Ausgestattet mit dem Allwissen und ganz erfüllt mit Tugenden, gelangte er zusammen mit den *bhikṣus* und der großen Versammlung in die *Pañcāla*-Lande und begab sich in einen Wald. Dessen Boden war ganz eben, ohne Dornen, und der Platz ganz angefüllt mit berühmten Blumen und weichen Gräsern. Buddha sprach zum ehrwürdigen Ānanda: „Richte du unter diesem Baum für mich einen Sitz her!" Nachdem dann Ānanda die Aufforderung erhalten und einen Sitz hergerichtet hatte, sprach er zum Erhabenen: „Der Sitz ist hergerichtet. Möchte doch der Heilige die Zeit erkennen!"
Hierauf setzte sich der Erhabene mit gekreuzten Beinen auf den Sitz und sprach mit aufgerichtetem Körper und in rechtem Gedenken zu den *bhikṣus*: „Möchtet ihr gern die ursprünglichen Gebeine des Bodhisattva sehen, der in früheren Zeiten Schweres vollbracht hat?" Die *bhikṣus* sagten: „Wir möchten sie gern sehen."
Hierauf legte der Erhabene seine Hand, die mit den Kennzeichen der hundert Verdienste geschmückt war und die Merkmale und Schönheitszeichen besass, auf den Erdboden. Da erbebte die grosse Erde in sechsfacher Weise, tat sich dann auf, und ein *stūpa* von sieben Kleinodien kam plötzlich zum Vorschein, der oben mit einem Netz von vielen Kleinodien geschmückt war. Nachdem die grosse Versammlung dies gesehen hatte, erzeugte sie ein Herz des Erstaunens. Darauf erhob sich der Erhabene von seinem Sitz, brachte (dem *stūpa*) Verehrung dar, umwandelte ihn von rechts, kehrte auf seinen eigenen Sitz zurück und sprach zu Ānanda: „Öffne die Tür dieses *stūpa*!" Darauf öffnete Ānanda die Tür dieses (*stūpa*), sah einen Behälter von sieben Kleinodien, der mit seltenen Kostbarkeiten ausgelegt war, und sprach zum Erhabenen: „Hier ist ein Behälter von sieben Kleinodien, der mit vielen Kleinodien geschmückt ist." Buddha sprach: „Öffne den Behälter!"
Nachdem Ānanda die Anordnung entgegengenommen und (den Behälter) geöffnet hatte, sah er Gebeine, weiss wie Muscheln, Schnee und *kumuda*-Blumen. Darauf sprach er zu Buddha: „In dem Behälter sind Gebeine von wunderbarer Farbe und anders als gewöhnlich." Buddha sprach: „Ānanda, bringe die Gebeine des grossen Mannes her!" Da nahm Ānanda diese Gebeine und überreichte sie dem Erhabenen. Nachdem der Erhabene sie empfangen hatte, sprach er zu den *bhikṣus*: „Schaut auf die zurückgelassenen Gebeine des Körpers des Bodhisattva, der Schweres vollbracht hat!"

Dann sprach er die *gāthā*:
„Der Bodhisattva (besass) Weisheit, die mit ausgezeichneten Tugenden verbunden war. (Durch seinen) Heldenmut und (seine) Anstrengung hat er die sechs *pāramitās* vollendet. (Seine) beständige Übung für die *bodhi* hat nicht aufgehört. Darin, dass er sein festes Herz nicht aufgab, war er unermüdlich.
Ihr *bhikṣu*s sollt alle dem ursprünglichen Körper des Bodhisattva Huldigung erweisen. Denn diese Gebeine sind beräuchert mit dem unermesslichen Duft der Disziplin, der Meditation und der Weisheit; sie sind das Feld der allerhöchsten Verdienste, und (darum) ist es äusserst schwer, (dergleichen sonst) zu begegnen.“
Darauf legten sämtliche *bhikṣu*s und die zahlreiche Versammlung mit aufrichtigem Herzen die hohlen Handflächen aneinander, brachten Ehrerbietung dar und verneigten sich mit dem Haupte vor den Gebeinen und priesen das Wunder. Dann (trat) Ānanda (nach) vorn, begrüsste die Füsse des Buddha und sprach: „Der Erhabene, der Tathāgata, der grosse Meister, geht über alle (andern) hinaus und wäre (darum) von allen Wesen zu verehren. Aus welcher Veranlassung huldigst du (nun) diesen Gebeinen ?“
Buddha sprach zu Ānanda: „Auf Grund dieser Gebeine habe ich schnell die allerhöchste vollkommene Erleuchtung erlangt. Darum bringe ich jetzt aus Dank für das Frühere Huldigung dar.“ Und weiter sprach er zu Ānanda: „Um deine und der zahlreichen Versammlung Zweifel zu beseitigen, will ich jetzt die früheren ursächlichen Zusammenhänge dieser Gebeine darlegen. Bedenkt es gut und hört aufmerksamen Sinnes zu!“

Der alttürkische Text

Die Berliner Fragmente (Kurzbeschreibung):

(1) **U 639**

Fundsigle: T III 56.25. Gabain-Signatur: 1010/ff 65. Maße: 12,2 cm (h) x 19,7 cm (b). Es handelt sich mit großer Wahrscheinlichkeit um ein Bruchstück des ersten Blattes des X. Buches der Handschrift B 1. Erhalten ist die rechte obere Blatthälfte. Für weitere Angaben vgl. Katalogeintrag in VOHD 13,15: Kat.-Nr. 570.



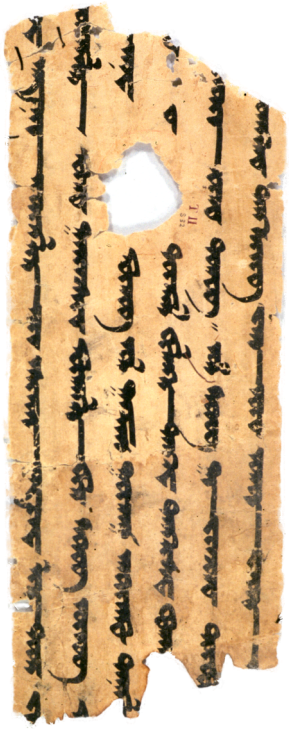
U 639 recto



U 639 verso

(2) **Mainz 589**

Fundsigle: T II S 32 (auf dem Fragment); T II S 32.531 (auf dem Aufkleber auf der Verglasung). Maße: 21,5 cm (h) x 9,8 cm (b). Mittelteil eines Blattes einer sechszeiligen Handschrift. Der Zeilenanfang und das Zeilenende sind durch Abbruch verloren. Für weitere Angaben vgl. Katalogeintrag in VOHD 13,10: Kat.-Nr. 146.



Mainz 589 recto



Mainz 589 verso

(3) **U 739**
Ohne Fundsigle. Gabain-Signatur: 1015/10ff.[29] Maße: 20 cm (h) x 10,1 cm (b). Mittelteil eines Blattes einer breitformatigen Handschrift mit unbestimmter Zeilenzahl. Für weitere Angaben vgl. Katalogeintrag in VOHD 13,15: Kat.-Nr. 571.



U 739 recto



U 739 verso

(4) **U 821 + U 831**
U 821 Fundsigle: T II S 32a. Gabain-Signatur: 2001/ff 43. Maße: 12,6 cm (h) x 3,9 cm (b); **U 831** Fundsigle: T II S 32a (auf dem Fragment); T II S 32a.535 (auf der Verglasung). Gabain-Signatur: 2001/ff 53. Maße: 10,2 cm (h) x 6 cm (b). Die Fragmente, die sich nicht unmittelbar zusammensetzen lassen, gehören zu einem Blatt einer sechszeiligen hochformatigen Handschrift. Für weitere Angaben vgl. Katalogeintrag in VOHD 13,15: Kat.-Nr. 572.

[29] Die Signaturengruppe 1015/1ff ist heterogen. Bei dem vorliegenden Fragment handelt es sich mit großer Wahrscheinlichkeit nicht um ein Blatt der Berliner Handschrift B 11, vgl. VOHD 13,13, 21-22.



U 821 + U 831 recto



U 821 + U 831 verso

(5) **Mainz 494**

Fundsigle: T II S 32 (auf dem Fragment); T II S 32.529 (auf dem Aufkleber auf der Verglasung). Maße: 26,2 cm (h) x 9,5 cm (b). Blatt einer sechszeiligen hochformatigen Handschrift. Die obere Blatthälfte (oberhalb des Schnürlochkreises) fehlt durch Abbruch. Für weitere Angaben vgl. Katalogeintrag in VOHD 13,10: Kat.-Nr. 147.



Mainz 494 recto



Mainz 494 verso

Transliteration der Berliner Fragmente[30]

(1) **U 639**

/r/1/ ʾy[ ]čʾ typ yrlyq̈ʾ[ ]
/r/2/ q̈yz y yʾ mn ʾwynkrʾ [ ]
/r/3/ ʾw[ ]r ʾyrʾq̈ ʾwydtʾ ʾwz wn[ ]
/r/4/ ywl lʾrtʾ pw/[ ]t[ ]
/r/5/ pwdystv lʾr ywr[ ]
/r/6/ nʾnk ʾnčyp t//[ ]
/r/7/ pyrmʾk ʾwyz ʾ t[ ]
/r/8/ ʾwyz lʾryn ʾwlʾmy[ ]
/r/9/ myntyn ʾtʾwyz wm[ ]
/r/10/ ʾwyz wmyn ymʾ [ ]
/r/11/ ʾʾsyq twsw [ ]

/v/1/ [ ]ykyn *pʾqd[ ]šwn[ ]*[31]
/v/2/ [ ] twyyn lʾryq ʾwq̈yp twyyn
/v/3/ [ ]*s*ʾywr *m*w syz lʾr mʾny[ ]
/v/4/ [ ]/[ ]/yyywr ʾrkʾnky
/v/5/ [ ] šryryn typ
/v/6/ [ ] ʾšydyp : ʾwytrw
/v/7/ [ ]y ʾwystwn tnkry
/v/8/ [ ] twyrlwk tyryn
/v/9/ [ ]yn čwykydyp
/v/10/ [ ]nkw kwyrwksʾywr
/v/11/ [ ]: pw

(2) **Mainz 589**

/r/1/ [ ]*t*y ʾrdyṅyn ʾytyklyk ʾwyz ʾsyntʾ ʾrdyny lyk twwr y*n* [ ]
/r/2/ [ ]tyklyk kwyrw q̈ʾnynčsyz kwyrklʾ pyr stwp ʾwynwp k[ ]
/r/3/ [ ] ʾʾṅy ʘ kwyrwp ʾwl q̈ʾmʾq q̈wvrʾq̈ ʾrtynkw tʾṅkl[ ]
/r/4/ [ ]w w ʘ twykʾl pylkʾ tnkry tnkrysy pwrq[ ]
/r/5/ [ ]yntyn ʾwyrw twrwp : ʾwl stwp q̈ʾ yynčwrw twypw[]

[30] Die Transliteration bzw. Transkription erfolgt in Anlehnung an die Regeln des UW. In [ ] stehen Ergänzungen bei zerstörtem Text bzw. es wird die Größe einer Lacune angezeigt, mit ( ) wird Defektivschreibung angezeigt, < > kennzeichnen eine Ergänzung, { } eine Tilgung gegen das Manuskript. Das Zeichen ʘ zeigt einen Schnürlochkreis an. Kursivschrift weist auf eine unsichere Lesung hin und : die Interpunktion in der Handschrift. In der Übersetzung stehen ... für Textlücken, ( ) für erklärende Zusätze und eine tiefgestellte 2 zur Kennzeichnung eines Synonymkompositums. Wir danken an dieser Stelle Klaus Röhrborn ganz herzlich für die kritische Durchsicht unserer Edition und seine wertvollen Hinweise.

[31] Ein loses Bruchstück in diesem Zeilenabschnitt erfordert die Lesung des Suffixes –Xn- in der Form *-un-*. Zu erwarten wäre, wie sonst ausschließlich belegt, *bagdašın-*.

/r/6/ [ ]wnkʾrw tʾgsynyp yʾnʾ ʾwyz ʾwrwn yntʾ /[ ]

/v/1/ [ ] : ʾwlwrw yrlyq̈ʾp : ʾwytrw ʾʾnʾnt twyyn-q̈ʾ [ ]
/v/2/ [ ] ʾʾčq̈yl : ʾyčyntʾ nʾkw pʾr kwyrkyl typ yrl[ ]
/v/3/ [ ] ʾʾnʾnt ʘ yʾq̈yn pʾryp ʾwl stwp nwnk q̈ʾpy[ ]
/v/4/ [ ] y : ʾyčyn ʘ tʾ yydy ʾrdyny ʾwyz ʾ ʾytyklyk [ ]
/v/5/ [ ]rklʾ pyr q[ ]y twrwr ʾrty : ʾʾny kwyrwp tnkry tnk[ ]
/v/6/ [ ]qʾn q̈ʾ ʾʾty kwytrwlmyš ʾʾyʾq q̈ʾ tʾkymlyk tnkrym p[ ]

(3) **U 739**
/r/1/ [ ]trw twy[ ]l [ ]kʾ
/r/2/ t[ ] tnkrysy pwrqʾ*n* [ ]m[ ]š
/r/3/ ʾwrnyntʾ ʾwyrw twrwp : ʾ[ ] stwp q̈ʾ
/r/4/ [ ]čwrw tw*y*pwn [ ] *y*rlyqʾp *p*
/r/5/ [ ]nyp yʾnʾ ʾ*wyz* [ ]t[ ]
/r/6/ [ ]dy [ ]

/v/1/ ʾʾnʾnt twy[ ]
/v/2/ ʾrtynkw kwyrklʾ ʾwynky q̈yrtyšy y
/v/3/ ʾʾdynsyq ywrwnk šʾryr tʾkynwr ʾrmyš
/v/4/ typ ʾwytwnty : tnkry tnkrysy pwrqʾn
/v/5/ ʾʾnʾnt <qʾ> ʾwl swynkwk s̈ʾryr ʾʾ*lyp* [ ]
/v/6/ [ ]*lkyl* typ yrlyqʾ[ ]

(4) **U 821 + U 831**
/r/1/ [ ]rdyny ʾwyz ʾ ʾytyklyk
/r/2/ [ ] pwrqʾn y[ ]
/r/3/ [ ]rlyqʾd[ ]
/r/4/ [ ]/y ʾwyz[ ]l qmts[ ]q [ ]
/r/5/ [ ]čʾčʾk kʾ ʾwq̈s̈ʾty : q̈ʾr[ ]
/r/6/ [ ]/yr twrwr ʾrty : [ ]

/v/1/ [ ]/ : tnkrym mwnwnk ʾyčy[ ]
/v/2/ [ ]yq ywrwnk swynkwk [ ]
/v/3/ [ ]y : tnkr*y* tnkrysy p[ ]
/v/4/ [ ] šʾryr [ ]
/v/5/ [ ] s̈ʾryr-yq [ ]
/v/6/ [ ]qʾn-q̈ʾ twtdy

(5) **Mainz 494**
/r/1/ [ ]/ : tnkry tnkrysy pwrqʾn-nynk pw yrlyq̈ yq

/r/2/ [ ]nyp ʾwytrw ʾwl q̈ʾmʾq t[ ]yn lʾr ʾwlʾty ʾwlwq [ ]n
/r/3/ [ ] ʘ q̈ʾmʾq̈ wn *p*ʾrčʾ swyz wk k[ ]kwnč
/r/4/ [ ] ʘ ʾʾy ʾ lʾryn [ ]ş̈wrwp ʾwl šʾryr q̈ʾ ʾʾyʾyw
/r/5/ [ ] y[ ]wrw twypwn :[32] :
/r/6/ [ ]kwn[ ] lʾr : [33] [ ] ʾrtynkw

/v/1/ [ ]//dy *l*ʾ*r* mwnkʾtdy lʾr :[34] [ ]
/v/2/ [ ]/ [ ]wn ʾʾnʾnt . tnk[ ] tnkrysy [ ]n q̈ʾ
/v/3/ [ ]ʘ pʾryp ʾʾdʾq̈[ ] yyṅčwrw twypwn
/v/4/ [ ]ʘ typ ʾwytwnty [ ][35] :ʾ[ ]y
/v/5/ [ ]š ʾʾyʾq-q̈ʾ tʾkymlyk tn[ ]m : syz ʾwystwn [ ]
/v/6/ [ ]/ : ʾʾltyn yʾlnkwq-nwnk yʾlnkwz pʾq̈šysy nwm[ ]

Transkription der Berliner Fragmente

(1) **U 639**

/r/1/ *i[n]čä* tep y(a)rlıka[dı]
/r/2/ kızı-y-a m(ä)n öŋrä [ ]
/r/3/ *ür* ırak üdtä *uzun* [ ]
/r/4/ yol-larta *bur[han*]T[ ]
/r/5/ bodis(a)t(a)v-lar *yor[ıkınta*]
/r/6/ näŋ inčip T//[ ]
/r/7/ bermäk üzä T[ ]
/r/8/ özlärin ulamı[š]
/r/9/ mintin ätözüm[ ]
/r/10/ özümin ymä [ ]
/r/11/ asıg tusu [ ]

Lücke (ca. 15 Zeilen[36])

/v/1/ [ ]YKYN *bagd[a]šun[u]*[37]
/v/2/ [ ] toyın-larıg okıp toyın
/v/3/ [*körüg]säyür* mü sizlär mäni[ŋ]
/v/4/ [ ]/[ ]/YYYWR ärkänki

[32] Der nachfolgende Abschnitt der Zeile ist unbeschrieben. Am Zeilenende folgt unmittelbar vor der unteren Randliniierung erneut ein Interpunktionszeichen.
[33] Es folgt ein längerer unbeschriebener Zeilenabschnitt.
[34] Der nachfolgende Zeilenabschnitt ist unbeschrieben.
[35] Es folgt ein längerer unbeschriebener Zeilenabschnitt.
[36] Die Berechnung der fehlenden Zeilen erfolgt auf der Grundlage der Handschriftenzugehörigkeit. Die durchschnittliche Zeilenzahl der Blätter der Berliner Handschrift B 1 beträgt 26 Zeilen pro Seite.
[37] Vgl. Anm. 21.

/v/5/ [ ] š(a)rirın tep
/v/6/ [ ] äšidip: ötrü
/v/7/ [ ]Y üstün t(ä)ŋri
/v/8/ [ ] türlüg terin
/v/9/ [*tizlär]in* čökiṭip
/v/10/ [*ärti]ŋü* körügsäyür
/v/11/ [ ] : bo

(2) **Mainz 589**
/r/1/ [ye]ti ärdinin etiglig üzäsintä ärdini-lig toor-ın [ ]
/r/2/ [e]tiglig körü kanınčsız körklä bir stup ünüp *k[älti]*
/r/3/ [ ] anı ʘ körüp ol kamag kuvrag ärtiŋü *taŋl[adılar*]
/r/4/ [ötr]ü-ü ʘ tükäl bilgä t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi burh[an]
/r/5/ [oron]ıntın örü turup : ol stup-ka yinčürü töpön [ ]
/r/6/ [ ] oŋaru tägẓinip yänä öz oron-ınta [ ]

/v/1/ [ ] : oluru y(a)rlıkap : ötrü anant toyın-ka [ ]
/v/2/ [ ] ačgıl : ičintä nägü bar körgil tep *y(a)rl[ıkadı]*
/v/3/ [ ] anant ʘ yakın barıp ol stup-nuŋ *kapı[gın]*
/v/4/ [ ]Y : ičin ʘ-tä yeṭi ärdini üzä etiglig [ ]
/v/5/ [kö]rklä bir *h[amts]i* turur ärti : anı körüp t(ä)ŋri t(ä)ŋ[risi]
/v/6/ [bur]han-ka atı kötrülmiš ayag-ka tägimlig t(ä)ŋrim *bo* [ ]

(3) **U 739**

U 739/r/1/-/5/ = Mainz 589/r/4/-/6/

/r/1/ [*ö]trü tü[kä]ll [bil]gä*
/r/2/ t[äŋri] t(ä)ŋrisi burhan [olur]m[ı]š
/r/3/ ornınta örü turup : [ol] stup-ka
/r/4/ [yi]nčürü töpön [yükünü] y(a)rlıkap-p
/r/5/ [oŋaru tägzi]nip yänä öz [ornın]t[a]
/r/6/ [ ]DY [ ]

Lücke (wird durch **Mainz 589** verso und **U 821 + U 831** recto ergänzt)

/v/1/ anant toy[ın]
/v/2/ ärtiŋü körklä öŋi kırtıšı-ı
/v/3/ adınsıg yürüŋ šarir täginür ärmiš
/v/4/ tep ötünti : t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi burhan
/v/5/ anant<-ka> ol söŋük šarir *alıp* [ ]

/v/6/ [*kä]lgil* tep y(a)rlıka[dı]

(4) **U 821 + U 831**

/r/1/ [ä]rdini üzä etiglig
/r/2/ [ ] burhan y[*änä*]
/r/3/ [y](a)rlıkad[ı]
/r/4/ [ ]RY *üz[ä o]ll h(a)mts[i]g* [ ]
/r/5/ [ ]čäčäk-kä ogšatı : kar[ ]
/r/6/ [*šar]ir* turur ärti : [ ]

Parallele: /v/1/-/4/ ~ **U 739**/v/3/-/5/

/v/1/ [ ] : t(ä)ŋrim munuŋ ičі[*ntä*]
/v/2/ [*adıns]ıg* yürüŋ söŋük [ ]
/v/3/ [*ötünt]i* : t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi b[urhan]
/v/4/ [ ] šarir [ ]
/v/5/ [ ] šarir-ıg [ ]P
/v/6/ [bur]han-ka tutdı

(5) **Mainz 494**

/r/1/ [ ]/ : t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi burhan-nıŋ bo y(a)rlıg-ıg
/r/2/ [*täg]inip* ötrü ol kamag t[oy]ın-lar ulatı ulug [teri]n
/r/3/ [ ] ʘ kamag-un barča süzök k[ert]günč
/r/4/ [ ] ʘ ay-a-ların [kav]šurup ol šarir-ka ayayu
/r/5/ [ ] y[inč]ürü töpön : :
/r/6/ [yü]kün[ti]-lär : [ ] ärtiŋü

/v/1/ [taŋ]*la*dı-lar muŋaḍdı-lar: [ ]
/v/2/ [töz]ün anant . t(ä)ŋ[ri] t(ä)ŋrisi [burha]n-ka
/v/3/ [ ] ʘ barıp adak-ı[nta] yinčürü töpön
/v/4/ [inč]ä ʘ tep ötü*nti* [ ] : a[t]ı
/v/5/ [kötrülmi]š ayag-ka tägimlig t(ä)ŋ[ri]m . siz üstün
/v/6/ [täŋri-nin]g : altın yal(a)ŋok-nuŋ yal(a)ŋuz bahšısı nom[čısı]

Kompilierter Text

(1) *i[n]čä* tep y(a)rlıka[dı *tözün täŋri*] [450c20]煙湛翼灳澕潤流滊潛眾。

(2) kızı-y-a m(ä)n öŋrä [*ärtmiš*] 汾氾沉浢

(3) *ür* ırak üdtä *uzun* [ ]

(4) yol-larta *bur[han ku]t[ı*]

(5) bodis(a)t(a)v-lar *yor[ıkınta*]
(6) näŋ inčip T//[*bušı*]
(7) bermäk üzä *t[älim balıklarnıŋ isig*]
(8) özlärin ulamı[*š ärmäz m(ä)n yänä äŋ*]
(9) mintin ätözüm[in *titip sävär amrak*]
(10) özümin ymä [*ıdalap*]
(11) asıg tusu [ ]
(Lücke ca. 15 Zeilen)
(12) [ ]YKYN *bagd[a]šun[u]*

(13) [*olurup alku*] toyın-larıg okıp toyın-
(14) [*-larım-a körüg]säyür* mü sizlär mäni[ŋ]
(15) [ ]/[ ]/YYYWR ärkänki
(16) [ ] š(a)rirın tep
(17) [*yarlıkadı bo savıg*] äšidip: ötrü
(18) [ ]Y üstün t(ä)ŋri
(19) [*altın yalaŋok ulatı tört*] türlüg terin
(20) [*kuvrag tizlär]in* čökiṭip
(21) [*ärti]ŋü* körügsäyür
(22) [biz] : bo

(Lücke)
(23) [ye]ti ärdinin etiglig üzäsintä ärdini-lig toor-ın [ ]

(24) [e]tiglig körü kanınčsız körklä bir stup ünüp *k*[*älti*]
(25) [*nä*] anı ʘ körüp ol kamag kuvrag ärtiŋü *taŋl[adılar muŋadtılar*]
(26) [ötr]ü-ü ʘ tükäl bilgä t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi burhan *[olur]m[ı]š*
(27) [oron]ıntın {U 739/r/3/: ornınta} örü turup : ol stup-ka yinčürü töpön [*yükünü*]
(28) y(a)rlıkap oŋaru tägzinip yänä öz oron-ınta [ ]
(29) [*yarlıka*]*dı* : oluru y(a)rlıkap : ötrü anant toyın-ka [ ]
(30) [ ] ačgıl : ičintä nägü bar körgil tep *y(a)rl[ıkadı*]
(31) [*ötrü*] anant yakın barıp ol stup-nuŋ *kapı[gın ača*]
(32) [*tägint*]*i* : ičin-tä yeṭi ärdini üzä etiglig [*äsrin*]-
(33) [*gü kö]rklä* bir *h[amts]i* turur ärti : anı körüp t(ä)ŋri t(ä)ŋ[risi]
(34) [bur]han-ka atı kötrülmiš ayag-ka tägimlig t(ä)ŋrim *bo* [ ]

漾褽滿烚。
夔還滷澅流淜
巻剔滅鱕
焜溦爆
[c22]洟潅毯
焛澱。

[451a3]澣氾漏滌采瘚淜澍。
瀛澱瀆。

湛漾芯巏。
褽烅珋嗣淯
汉溒涜漾
褽滿燾曖爺叟。
漾芯巏
洚。

汾烅珋淯。[a6]澼澅澣鼤熆
燮疔犈濜渦焛縶。淜氈
漠灘。

[451a7]淜狃澽奂。涋濱膕
湄。眾狃鷁燉。
疔犈漠滌。
潛眾淯狷澹洙舷潄。

溯滓澼澅。澣猒漏浭。

澬靼

氈　浪墜燾漏。
湛氈君瀡。褽

忝沚湄澽澣焛戶。
滓氈君瀡澣沚漠戶。
淯淜狃焚。減
灤洁溥。貾洚澼澅。

(35) [*yeti* ä]rdini üzä etiglig	必滫狃焚。眾狃疔挍。
(36) [*täŋri täŋrisi*] burhan y[*änä*]	㊀
(37) [*tep* y](a)rlıkad[ı]	淆栗宋沚焚。
(38) [ ]RY *üz[ä o]l h(a)mts[i]g* [ ]	滬斢君瀡。歍浸沚狷淯必
(39) [*kumut*] čačäk-kä ogšatı : kar [ ]	暱爺。狡烖汭濛渲鴈烑浅。
(40) [*šar]ir* turur ärti : [ ]	滹狡㊀淆。
(41) anant toy[ın] : t(ä)ŋrim munuŋ *iči[ntä]* ärtiŋü körklä	焚必暱爺。
(42) öŋi kırtıši adınsıg yürüŋ *söŋük šarir* täginür	澓彆斢澄。
(43) ärmiš tep ötünti : t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi burhan	㊀淆
(44) anant<-ka> ol söŋük šarir *alıp* [ ]	斢君瀡。栗宋澀湄潛穀岑
(45) [kä]lgil tep y(a)rlıka[dı] šarir-ıg [ ]P	牄。滬斢君瀡。[a16]滹漏濛岑。
(46) [täŋri täŋrisi bur]han-ka tutdı	歍漙澼灌。
(Lücke)	
(47) [ ]/ : t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi burhan-nıŋ bo y(a)rlıg-ıg	
(48) [*äšidü täg]inip* ötrü ol kamag t[oy]ın-lar ulatı ulug [teri]n	[451a 22]滬滊芯罏流滊潛
(49) [kuvrag] ʘ kamag-un barča süzök k[ert]günč	眾。犄沖
(50) [*köŋülin*] ʘ ay-a-ların [kav]šurup ol šarir-ka ayayu	溉溮澍澓。海
(51) [agırlayu] y[inč]ürü töpön : :	淆濛瓡暱爺。
(52) [yü]kün[ti]-lär : [ ] ärtiŋü	
(53) [taŋ]*la*dı-lar muŋaḍdı-lar: [ ]	灛熩濶必。
(54) [*ötrü* töz]ün anant . t(ä)ŋ[ri] t(ä)ŋrisi [burha]n-ka	滬斢君瀡潰瓡[451a 24]㊀
(55) [*yakın*] ʘ barıp adak-ı[nta] yinčürü töpön	瀍
(56) [*yükünüp* inč]ä ʘ tep ötü*nti* [ ] : a[t]ı	。狡淆澼
(57) [kötrülmi]š ayag-ka tägimlig t(ä)ŋ[ri]m : siz üstün	灌。烖牄
(58) [täŋri-nin]g : altın yal(a)ŋok-nuŋ yal(a)ŋuz bahšısı nom[čısı]	潛滄。湄沉氈瀰。
(Lücke)[38]	

Übersetzung

(1-4) ... geruhte so zu sprechen: „O [edles Götter]mädchen! [Als] ich früher ... in einer lange entfernten Zeit auf einem langen ... Weg [um] die Bud[dhaschaft] ... (5) in dem Wandel der Bodhisattvas ..., (6) habe ich aber keineswegs nur ... (6-7) durch [Almosen]spenden allen [Fischen] (8-10) ihr Leben gerettet, ... sogar meinen Körper [aufgegeben], meinem [geliebten[2]] Selbst entsagt ... (11) Nutzen[2] ...

[38] Die Petersburger Handschrift setzt mit dem Blatt X. 5a (Suv 607,1 ff ~ chin. 451a 29) ein.

(Lücke)

(12-17) ... mit untergeschlagenen Beinen [sitzend], [alle] Mönche rufend, [geruhte] er zu sagen: „Oh meine Mönche! Wünscht ihr zu sehen meine ... noch ... seiend ... Reliquie?“
(17) [Als sie diese Worte] gehört hatten, darauf ... (18-20) die oben befindlichen Götter [und die unten befindlichen Menschen] und die [vier]fältige Gemeinde[2] ... beugten ihre [Knie] ... (21-22) und [sprachen]: „[Wir] wünschen es [se]hr, sie zu sehen!“. Dies ...

(Lücke)

(23-24) Ein mit den Sieben Kleinodien ausgestatteter, unermeßlich schöner Stūpa, auf dem ein mit Kleinodien geschmücktes Netz ... zu sehen war, kam hervor.
(25) [Als] sie dieses sahen, da war die ganze Gemeinde sehr er[staunt und wunderte sich sehr]. (26-29) Darauf erhob sich der ganz weise Göttergott Buddha von seinem Platz, auf dem er [gesessen] hatte und geruhte, sich vor jenem Stūpa verehrend mit dem Haupte zu [verneigen], umwandelte ihn von rechts und [geruh]te sich wieder auf seinen eigenen Sitz [zu setzen]. (29-30) (Als) er zu sitzen geruhte, geruhte er darauf zu dem Mönch Ānanda sprechen: „Öffne ... (und) schau, was es darinnen gibt!“. (31-32) [Darauf] trat Ānanda nahe heran und [öffnete] ergebenst die Tür jenes Stūpa. (32-33) Darin befand sich ein [äußerst] schöner Be[hälte]r, der mit den Sieben Kleinodien geschmückt war. (33-34) Dieses erblickend, ... zum Göttergott Buddha: „Oh mein Herr, dessen Name erhaben ist, Ehrwürdiger! Dies ... (35) ... mit den [Sieben K]leinodien geschmückt (36) ... [Göttergott] Buddha wieder ... (37) ... geruhte zu [sprechen] ... (38) ... auf ... jenen Behälter ... (39) ... der [*Kumuda*]-Blume gleich, (wie) Schnee ... (40) ... [Rel]iquie gab es ... (41-43) Mönch Ānanda sprach ergebenst: „Mein Herr! I[n] diesem ist ergebenst eine äußerst schöne, in ihrer Farbe und Oberfläche (von anderen) verschiedene, weiße Knochen-Reliquie.“ (43-45) Göttergott Buddha geruhte zu Ānanda zu sprechen: „Hol diese Knochen-Reliquie ... komm!“ ... die Reliquie (*Akk.*) ... (46) ... dem [Bud]dha hinhalten.

(Lücke)

(47-49) Nachdem (sie) diesen Ausspruch des Göttergottes Buddha [ergeb]enst [gehört hatten, brachten] alle jene Mönche und die große Gemeinde[2] ...
(49-52) insgesamt alle eine reine Glaubens-[Gesinnung hervor], legten ihre Handflächen aneinander und beugten den Scheitel in Verehrung[2] sich verneigend vor der Reliquie. (52-53) ... Sie waren äußerst erstaunt und wunderten sich. ... (54-55) [Dann] trat der [ed]le Ānanda [nah] an den Göttergott

[Bud]dha heran und sich vor ihm verneigend, den Scheitel [beugend], (56) sprach er ergebenst:
(56-58) „Mein Herr, dessen Name erhaben ist, Ehrwürdiger! Sie sind der alleinige Lehrer und Prediger der oben befindlichen [Götter] und der unten befindlichen Menschen (skt. *śāstā devamanuṣyānām*) …“

Kommentar

(1) An dieser Stelle wird die Rede des Buddha eingeleitet. Buddha wendet sich an die Gottheit des *bodhi*-Baumes. Zur Ergänzung vgl. z.B. Suv 596,14; 598,13-14. Die Phrase *tözün täŋri kızı-y-a* hat keine Entsprechung im chin. Paralleltext.
(2-3) Die chin. Vorlage 汜沃洹 *yu guo qu* „in der Vergangenheit“ wurde in der atü. Übersetzung erweitert. Zur Ergänzung vgl. z.B. Suv 514,21-22: *m(ä)n öŋrä ärtmiš ür ırak üdtä …*
(3-4) Eine mögliche Ergänzung wäre: *… uzun [asankelıg] yol-larta bur[han ku]t[ın tiläyü].* Zu ähnlichen Formulierungen im Text vgl. z.B. Suv 163,14-16: *k(a)ltı m(ä)n öŋrä asankelıg uzun yolta bodıs(a)t(a)vlar yorıkınta yorıyur ärkän …*, Suv 293,23 - 294,1: *… ötrü kut kolunmak ičintä yorıp burhan kutın tiläyü …* und Suv 395,4-7: *k(a)ltı m(ä)n öŋrä uzun asankelıg yolta bodıs(a)t(a)vlar yorıkınta yorıyur ärkän burkan kutıŋa katıglanur ugurta … .* Es liegt eine Erweiterung im atü. Text vor.
(6-7) Nach der chin. Parallele 濡流漉 ist in der Lücke eine Entsprechung für „Wasser und Speise“, etwa atü. *suv ulatı aš* zu erwarten. Für eine entsprechende Übertragung von chin. 流 *zhi* durch atü. *ulatı* im Suv vgl. z.B. T. 665, 407a1溺滜㲋湛瓔猏粟滿流豫潛眾。~ Suv 699,9-12 *anta ötrü tükäl bilgä t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi burhan ol somaketu bodis(a)t(a)vka ulatı ol kamag ulug terin kuvragka inčä tep y(a)rlıkadı ::* (ZiemeAYS 166, Z. 1258-1260). *[buši] ber-* ergänzt nach chin. 漉 *shi* „(etw.) spenden“.
(7) *t[älim balıklar …* ist ein möglicher Ergänzungsvorschlag nach chin. 鯢 *yu* „Fisch“ und dem erhaltenen *T[…* an der Abbruchstelle. Denkbar wären auch *t[älim üküš …*, *t[olp tälim …* oder *t[olp kamag …* Davon wurde hier jedoch aufgrund der Größe der Lücke und der nachfolgenden Ergänzungsvorschläge Abstand genommen. Belegt sind im Text: Suv 600,7-8 *üküš tälim balıklar*, Suv 601,3 *kamag balıklar* und Suv 601,5-6 *tükäl on miŋ balıklar*. Für chin. 烈 *bi* wäre atü. *ol, adın* zu erwarten, vgl. u.a. BT XX, 189.
(7-8) *[isig] öz* entspricht chin. 鰱 *ming*. Vielleicht ist atü. *ula-* „verlängern, fortsetzen, verbinden“ hier als Äquivalent für chin. 嚌 *ji* aufzufassen. Vgl. in diesem Kontext auch Suv 611,3-6: *bo irinč tınl(ı)g üčün ätözüg titip munuŋ isig özin ulagalı udačı tep tedi* als atü. Entsprechung für chin. 濁煙鍰漉滀洟澱鰱嚌瀎洮流 „Wer sollte wohl für diese seinen eigenen Körper und (sein eigenes) Leben hingeben, um der Not ihres Hungers abzuhelfen!“ (NobelChin 337). Als atü. Entsprechungen für chin. 嚌 *ji* sind im Text weiterhin *kutgar-* bzw. *ozgur- kutgar-* (vgl. z.B. Suv 311,7-8, Suv 656,32) belegt.

(8-10) Aufgrund des Texterhalts wird hier davon ausgegangen, daß in der atü. Version eine doppelte Übersetzung der chin. Textpassage 悉潅毯燔澱 vorliegt. Auch in der atü. Version des folgenden, hier jedoch in Versform abgefaßten Textabschnitts, wird 悉 *she* zweifach übersetzt: T. 665, 451c28 尒悉燿燾潅毯澱 ~ Suv 616,2 – 3: *bo mänің sävär amrak ätözümin titär m(ä)n ıdalayur m(ä)n* (悉澱 *she shen* "to give up the world; to devote the person" M. 5700; "Bodily sacrifice, e.g. by burning, or cutting off a limb, etc." SH 351a; in der chin. Version auch die Überschrift des 26. Kapitels: "Die Hingabe des Körpers", vgl. NobelChin 333). In unserer Rekonstruktion bilden *ätöz* und *öz* die atü. Entsprechungen für chin. 澱 *shen*. Zu einer weiteren Parallele für die vorgenommene Ergänzung *[sävär amrak] özümin …* vgl. Suv 629,11-12: *… sävär amrak özümin : äsirkänčsiz titmäkin :* ~ chin. T. 665, 453a13 悉潅毯澱.

(11) *asıg tusu [kıl-]* hat keine Parallele im chin. Text.

(12) Vgl. z.B. Suv 172,10: *b(ä)k bagdašınu oluru y(a)rlıkap*; *bagdašın-* „in *Paryaṅka*-Haltung sitzen" ~ chin. 涌瘸癟澦 *jie jia die zuo*, vgl. SH 386b: "The Buddha's sitting posture with legs crossed and soles upward, …". Zu 癟 im chin. Text (451a 03) ist in der Ming-Edition und nach der im Saidaiji-Tempel in Nara aufbewahrten Ausgabe die Variante 瘸 belegt, vgl. T. 665, Bd. 16, 451 Anm. 1. Zu *bagdašınu olur-* mit weiteren Belegen vgl. OTWF II, 632. Kein weiterer Beleg für *bagdašun-* ist nachgewiesen.

(14-16) Das erhaltene *mänің* am Ende der Zeile läßt vermuten, daß in der atü. Übersetzung der Inhalt der Rede Buddhas persönlicher gestaltet wurde als in der chinesischen Version. Die Textpassage könnte daher vielleicht folgendermaßen ergänzt werden: *mänің [öŋrä bodis(a)t(a)vlar yorıkınta yor]ıyur ärkänki [ätözümnüŋ kalmıš söŋüklüg] šarırın …* Zu *öŋrä / öŋräki* als atü. Entsprechung für chin. 滜 *xi* vgl. z.B. Semet 2005, 169. Chin. 汉滜 *wang xi* entspricht in unserem Vorschlag: *öŋrä … ärkänki*, vgl. dazu eine Parallele in Suv 395,4-9: *k(a)ltı m(ä)n öŋrä uzun asankelıg yolta bodis(a)t(a)vlar yorıkınta yorıyur ärkän burhan kutıŋa katıglanur ugurta k(a)ltı alp är čärigkä tägir täg isig özümin äsirkänčsizin titip ıdalap* ~ 汾氾汉滜。潕褽滿烚滹。爭裁鬢穀奚氾猾溼。褽澱澱燔。T. 665, 426b 29 – 426c 01. In dieser Textpassage übersetzt atü. *isig özümin äsirkänčsizin titip ıdalap* chin. 褽澱澱 *bu xi shen* „ohne auf sich selbst zu achten". Für chin. 流潕 *ku xing* „leidvolle [Arten des] Wandels" (UW 372b), skt. *duṣkara-caryā* (SH 313b) ist an anderer Stelle die atü. Übersetzung *ämgäklig yorıklarta yorı-* belegt, vgl. z. B. Suv 232,17: *ämgäklig yorıklarta yorıgalı* (~ T. 665, 418c 03). Die Formulierung *bodis(a)t(a)vnıŋ kalmıš söŋüklüg šarırın* ist an späterer Stelle im Text belegt, vgl. Suv 627,16-17. *ätöz söŋük šarırın …* ist in Suv 696,9-10 (KayaSuv: 34i) belegt (vgl. ZiemeAYS 164). Problematisch ist die Ergänzung *yorıyur* nach der von uns gegebenen Transliteration. Unserer Lesung liegt die Annahme eines Schreibfehlers zugrunde (überzähliges *–y-*).

(18-20) Zu dieser Ergänzung vgl. Suv 672,17-19: *üstün t(ä)ŋri altın yalaŋok ulatı sansız sakıšsız ulug terin kuvrag*.

(20) Zu weiteren Ergänzungsmöglichkeiten für diese häufig und variantenreich überlieferte Phrase vgl. z.B. folgende Belegstellen im Text: Suv 88,18-23 *ötrü olurmıš oronlarıntın örü turup birtin sıŋar oŋ äŋninlärintäki tonların ačınıp ayaların kavšurup tizlärin čökitip ayayu agırlayu …* Suv 362,2-3: *oŋ tizin čökitip ayasın kavšurup* und Suv 372,4-6: *ötrü olurmıš oronıntın örü turup birtin sıŋar oŋ tizin čökitip ayasın kavšurup … .*
(23) Chin. 涘濱 *hu ran* „plötzlich“ wurde in der atü. Version nicht berücksichtigt.
(24) *körü kanınčsız* ist eine Ergänzung in der atü. Übersetzung.
(24-25) Zu dem Vorschlag der Satzrekonstruktion vgl. z.B. die parallele Konstruktion in Suv 621,14-16: *… anıŋ ara iki ämigi ev(i)ṭip(?) süt akıp käldi : nä anı körüp …* (leicht erweitert zitiert nach UW 376a).
(25) *ol kamag kuvrag* entspricht 潛眾 *da zhong* in der chinesischen Vorlage. Zu weiteren alttürkischen Übersetzungsvarianten von chin. 潛眾 *da zhong* vgl. u.a. BT XX, 189: *kamag ulug kuvrag, terin kuvrag*.
(25) *taŋl[adılar muŋadtılar]* Zur Ergänzung vgl. eine parallele Konstruktion in Suv 188,16-18: *anı körüp ötrü ol kamag terin kuvrag arkası ärtiŋü taŋladılar muŋadtılar* und in ZiemeAYS 154: 0733-0734 *…]Q körünčüg körüp [ärtin]gü taŋlatılar muŋaḍdılar „ …* als sie ein [.... erstaunliches (?)] Wunder sahen, waren sie [seh]r erstaunt und wunderten sich.” In der chin. Vorlage steht 澠洙舣溧 *sheng xi you xin.* Für eine weitere Belegstelle dieser chin. Phrase in unserem Text (T. 665, 405b 23, I. Buch, 2. Kapitel) ist bisher keine atü. Übersetzung nachgewiesen worden, vgl. ZiemeAYS 152 „0562-0700 Lücke von etwa 12 sechszeiligen Blättern“ für den chin. Text T. 665, 405a 8 – 405b 25. Wiederum im I. Buch ist die atü. Übersetzung *osuglug bolmaguluk taŋlančıg [äd tavar]* (ZiemeAYS 158, Z. 1070) für Chin. 洙舣鴈 *xi you wu* (T. 665, 406b 4) belegt. Nach einem freundlichen Hinweis von Jens Wilkens ist in der atü. Übersetzung des *Cibeidaochangchanfa*, d.h. im *Kšanti kılguluk nom bitig*, der Name des Buddhas *Adbhutayaśas*, Chin. 洙舣爆 *xi you ming,* im Atü. durch *muŋadınčıg taŋlančıg atl(ı)g* wiedergegeben. Vgl. auch 洙燡 *adbuda-darm-a muŋadınčıg nom* in Abhi I, 170 Z. 2336.
(26-27) *ol stupka* ist eine Erweiterung in der atü. Übersetzung. *olurmıš oronıntın* (Variante in U 739/r/3/: *ornınta*) *örü turup* übersetzt chin. 澣娀漏浭 *ji cong zuo qi.* Zu parallelen Übersetzungen im Text vgl. u.a. chin. 413c, 24 ~ Suv 131,22 – 132,1 und chin. 421b, 29 ~ Suv 335,14.
(28-29) Zu dem nachfolgenden Vorschlag der Ergänzung der Textlücke: *… yänä öz oronınta [oluru yarlıka]dı : oluru y(a)rlıkap …* vgl. eine ähnliche Struktur an folgender Stelle im Text: Suv 131,12-18: *kačan t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi burhan öṣkintä tägdüklärintä töpölärin äŋitṭürüp beš tilgänin yerkä tägürüp yinčürü töpön yükünüp üč yolı oŋarula tägẓinip ketip birtin sıŋar olurtılar :: :: oluru tükäṭip …* (kürzer zitiert auch in UW 387b).
(29-30) Nach der chin. Textvorlage 汕湄澽灸熰戶 *kai ci zhi di zhi hu* „Öffne die Tür dieses *stūpa*!“ (NobelChin 334) wäre folgende Ergänzung der Lücke im atü. Text

möglich: *ötrü anant toyınka [bo stupnuŋ kapıgın] ačgıl … . ičintä nägü bar körgil* ist wiederum ein Zusatz im atü. Text.
(30-31) *ötrü* ergänzt nach chin. 滓 *shi*. Vgl. hier Z. 48 und u.a. BT XX, 192 (Wörterverzeichnis und Index): *shí* 滓 – *anta ötrü, ol üdün.*
(31) Wie auch Nobel (NobelChin 334) in seiner deutschen Übersetzung des chin. Textes zum besseren Verständnis *stūpa* in Klammern ergänzt hat, findet sich dieser Zusatz auch in der atü. Übersetzung *ol stup-nuŋ kapı[gın ača tägint]i :* (chin. 汢漠戶 *kai qi hu*). *… ača tägint]i* ist ergänzt nach chin. 汢 *kai* „öffnen". Das vorangehende *yakın barıp* ist wiederum ein Zusatz in der atü. Übersetzung.
(32-33) *ičintä* ist ein Zusatz in der atü. Übersetzung. Zur Ergänzung *[äsriŋü kö]rklä* vgl. z.B. Suv 120,15. Im chin. Text: 淣灤 *qi zhen*.
(33) *hamtsi* ergänzt nach chin. 焚 *han*, vgl. Suv 642,9 *… hamtsida …* = chin. T. 665, 454b 6 焚爨. Vgl. auch den in UW 425b aufgeführten Beleg *tört ärdinilig hamtsi* „Behälter aus den Vier Kleinodien". Im atü. Text ist diese Passage im Vergleich zum chin. Text wiederum ausführlicher gestaltet: *… turur ärti* hat keine Entsprechung im chin. Text. Chin. 淯 *jian* „sehen" hat seine Entsprechung erst in der Einleitung des nächsten Satzes: *anı körüp … .*
(35) *…yeti ä]rdini üzä …* ergänzt nach chin. 滫狚 *qi bao*, vgl. auch Z. 32. SH 11b-12a: "滫狚 Sapta ratna … The seven treasures, or precious things, of which there are varying descriptions, e.g. 洗 *suvarṇa*, gold; 淦 *rūpya*, silver; 鑀 *vaiḍūrya*, lapis lazuli; 瓫璨 *sphaṭika*, crystal; 硨磲 *musāragalva*, agate; 滬滫 *rohita-mukta*, rubies or red pearls; 璣瓊 *aśmagarbha*, cornelian."
Atü. *etiglig* übersetzt chin. 疔 *zhuang* ‚to adorn, to dress up: dressed' (M. 1454). Diese atü. Übersetzung entspricht der in Z. 32, wo der chin. Text jedoch abweichend 溥 *shi* ‚to adorn, to gloss over; ornaments' (M. 5812) hat.
(39) Die erhaltenen Textreste deuten darauf hin, daß die Reihenfolge der Charakteristika zu 暬爺 *she li* (< skt. *śarīra,* atü. *šarir*) „Reliquie, Gebeine" in der atü. Übersetzung gegenüber der chin. Vorlage vertauscht ist. In der atü. Übersetzung geht *… kumut] čäčäk-kä ogšatı* „der [*kumuda*]-Blume vergleichbar" *kar […* „Schnee […" voran, während im chin. Text 貝裁汭濛渲厴烑浅 *bai ru ke xue ju wu tou hua* „weiß wie Muscheln, Schnee und *kumuda*-Blumen" (NobelChin 334) formuliert ist. Die *kumuda*-Blume ist auch im 11. Kapitel der *Maitrisimit* belegt: *t(ä)ŋridäm lenhualar kumut suman puntrikta ulatı hua čäčäklär …* „Göttliche Lotusblumen, Kumuda-, Sumana-, Puṇḍarīka- und andere Blumen (Hend.) …", vgl. MaitrH XI, 333, 354 (Blatt 11b, 26-28).
(40) *… šar]ir* ergänzt nach chin. 暬爺 *she li*.
(41-43) *munuŋ ičı[ntä] … täginür ärmiš* übersetzt in übertragener Form chin. 焚欭 *han you* „In dem Behälter sind …" (NobelChin 334).
(42) *söŋük šarir* ist an dieser Stelle unsicher und nach Z. 44 ergänzt. U 739/v/3/ hat nur *šarir*. Die Fragmente U 821 + U 831/v/2/ weisen an dieser Stelle Abbruch auf und haben nur *… söŋük […* erhalten. *yürüŋ* „weiß" ist hier wiederum eine

Ergänzung im atü. Text. Der chin. Text hat an dieser Stelle nur 嘘爺 *she li*.
(44) Keine Entsprechung für 湣潛穀 *ci da shi* „... des großen Mannes ...“ (NobelChin 334) im atü. Text überliefert. Hier und in der nachfolgenden Zeile ist atü. *söŋük šarir* die Entsprechung für chin. 訾 *gu* „Knochen“, vgl. Semet 2005, 90.
(45) *[kä]lgil* ergänzt nach chin. 牏 *lai* „sein, kommen“, vgl. u.a. BT XX, 191; Semet 2005, 114. Nach der chin. Vorlage 滢𠰁君灚 *shi a nan tuo* (𠰁君灚 *a nan tuo* < skt. Ānanda; atü. *anant*, vgl. UW 130a: „Name von Buddhas Lieblingsjünger“) könnte die Lücke weiterhin etwa wie folgt ergänzt werden: *[ötrü anant ol söŋük] šarırıg [alı]p*. Die Ergänzung *[alı]p* erfolgt nach der chin. Vorlage: 漏 *qu* „(etw.) holen“, vgl. BT XX, 192; Semet 2005, 135.
(47-48) *t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi burhan-nıŋ bo y(a)rlıg-ıg [äšidü täg]inip* ist eine Erweiterung in der atü. Übersetzung.
(48) Chin. 苾蘬 *bi chu*, Transliteration für skt. *bhikṣu* ~ atü. *toyın*.
(48-49) Atü. Ergänzung *ulug [teri]n [kuvrag]* nach chin. 豫潛眾 *zhu da zhong*, vgl. dazu auch Kommentar zu Z. 6-7.
(49-50) Atü. *kamagun barča* entspricht chin. 牷沖 *xian jie*. *Atü. süzök k[ert]günč [köŋülin]* wird ergänzt nach der chin. Vorlage 澈溍 *zhi xin*. Zu parallelen Übersetzungen im Text vgl. z.B. Suv 534,16-17 und Suv 537,3-4 *b(ä)k katıg süzök kertgünč köŋülin* (chin. 440c23/441a19), beide in erweiterter Form. Wirdanken Jens Wilkens für seinen freundlichen Hinweis.
(50) *ay-a-ların [kav]šurup* entspricht 浠澄 *he zhang* der chin. Vorlage.
(50-51) Die chin. Worthäufung 海淨 *gong jing* “to respect, to venerate” (M. 3711) ist im atü. Text mit hoher Wahrscheinlichkeit durch *ayayu [agırlayu]* wiedergegeben worden. Diese Wörter treten häufig, auch im AYS, paarweise auf. *aya- agırla-* tritt auch als Übersetzung von chin. 淨澠 *jing cheng* auf, vgl. BT XX, 191.
(51) *y[inč]ürü töpön [yü]kün[ti]-lär* übersetzt chin. 濘甌 *ding li*, vgl. dazu auch Semet 2005, 78, 115.
(54-56) Die Ergänzungen wurden u.a. nach folgender Textparallele vorgenommen: Chin. T. 665, 406a 3-4 潰甌 ㊀ 瀧毀淨 *qian li fo zu bai yan* ~ ZiemeAYS 156, ZZ. 800-803 *t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi burhanka y[ak]ın barıp [a]dakınta yinčürü töpön [yü]künüp inčä tep ötünti : .* Chin. 潰 *qian* ist hier als Entsprechung für Atü. *+ka yakın* aufzufassen und wird durch *bar-* „gehen“ erweitert als eigenständige Phrase übersetzt. Zu weiteren atü. Entsprechungen von chin. 潰 *qian* im Text vgl. z.B. Suv 616,10: *ol ač bars özkintä suna yatdı*, wo *özkintä* „vor“ als Äquivalent (T. 665, 452a 2) belegt ist (vgl. auch Semet 2005, 131).
(56-57) *a[t]ı [kötrülmi]š* „der, dessen Name erhaben ist“, ergänzt nach chin. 澼灌 *shi zun*, skt. *lokajyeṣṭha, bhagavat* (vgl. dazu ausführlich UW 259b f.). Für den nachfolgenden chin. Ausdruck 𢦏牏 *ru lai*, skt. *tathāgata* „So-Gekommener“, eine Umschreibung für Buddha, hat hier die atü. Entsprechung: *ančulayu kälmiš*. Atü. *ayagka tägimlig* entspricht chin. 猩浧 *ying gong*, skt. *arhat* (vgl. UW 294a ff.). Die Abweichung ist aus der Struktur des nachfolgenden Abschnitts in der atü.

Übersetzung zu erklären, in der Ānanda seine Rede mit dieser Anrede einleitet: *a[t]ı [kötrülmi]š ayag-ka tägimlig t(ä)ŋ[ri]m* „Mein verehrungswürdiger Gott, dessen Name erhaben ist!“ (nach UW 295a, mit weiteren Belegstellen), vgl. ZiemeAYS 156, ZZ. 804-804.
(57-58) Vgl. z.B. Suv 392,5-6: *t(ä)ŋrilärniŋ yalaŋoklarnıŋ <y(a)laŋuz> bahšısı* „alleiniger Lehrer der Götter und Menschen“ (zitiert nach SuvKaya 229; *y(a)laŋuz*), einer der zehn Beinamen Buddhas, chin. 炔濮滄 *tian ren shi*, skt. *śāstā devamanuṣyāṇām* (SH 52b). *siz üstün [täŋrinin]g : altın yal(a)ŋok-nuŋ yal(a)ŋuz bahšısı nom[čısı]* ist die atü. Entsprechung für chin. 潛滄 *da shi* „der große Meister“ (chin. 滄 *shi* ~ atü. *bahšı*). Unsicher ist, ob auch der nachfolgende chin. Absatz 湄沃氈瀰 *chu guo yi qie* „geht über alle (anderen) hinaus“ hier incorporiert wurde, da der anschließende atü. Text bisher nicht nachgewiesen werden kann.

Wörterverzeichnis und Index

(y)a Interjektion
kızı+y-a 2
toyınlarım+a 13
ač- öffnen
a.-gıl 30 禀宋沚
[+ın ača tägint]i 31 澣沚
adak Fuß; Bein
a.+ı[nta] 55足
adınsıg auserwählt, anders
a. 42 斃戇澄
agırla- ehren, verehren
[*agırlayu*] 51
al- nehmen, ergreifen; holen
a.-ıp ... *[kä]ll-gil* 44 禀宋珊 ... 牄
alku alle(s)
[*alku*] ...+lar 13 滊
altın unten
a. 58
[*altın*] 19
amrak lieb, geliebt
[*amrak*] 9
anant (< skt. *Ānanda*) Ānanda, Lieblingsschüler von Buddha
a. 31, 54 氈君瀱
a.+ka 44 氈君瀱
a. toy[ın] 41
a. toyın+ka 29 氈君瀱

anı Akk. von *ol*
a. 25, 33
asıg Nutzen
a. tusu 11
at Name; Rang, Status
a.+ı 34, 56
atı kötrülmiš „der, dessen Name/Rang erhaben ist“, Titel des Buddha (vgl. UW 259-260)
atı kötrülmiš ayagka tägimlig t(ä)ŋrim 34
a[t]ı [kötrülmi]š ayagka tägimlig t(ä)ŋ[ri]m 56 澼濯
aya Handfläche
a.+ların [kav]šur-up 50 澩澰
aya- verehren
a.-yu [*agırlayu*] 50 海淆
ayag Verehrung
a.+ka 34, 57
ayagka tägimlig Verehrungswürdiger
a. t. 34, 57
äŋ mintin sogar
[äŋ] m. 8-9
är- sein
ä.-miš 43
ä.-ti 33, 40
[*ärmäz*] 8
ärdini (< skt. *ratna*) Edelstein, Juwel, Kleinod
ä. 32 狃
ä.+n 23 狃
[ä]rdini 34 狃
ärdinilig mit Edelsteinen/Juwelen/Kleinodien (skt. *ratna*) verziert
ä. toor 23 狃齣燉
ärkänki noch ... seiend
[*öŋrä*] ... ä. 15 汉滹
ärt- vergehen
öŋrä [*ärtmiš*] ür ırak üdtä 2 氾沃洹
ärtiŋü sehr
ä. 25, 41, 52
ä. [taŋ]ladılar muŋaḍdılar 52 灁爟濶舣
ä. taŋl[adılar *muŋadtılar*] 25 狷濡洙舣溧
[ärti]ŋü körügsäyür 21 珋淯
äsriŋü vielfarbig
[äsriŋü kö]rklä 32

äšid- hören
ä.-ip 17
[*äšidü*] 48
ät'öz Körper
ä.+üm[in *titip*] 9
bagdašun- (~ bagdašın-) in *Paryaṅka*-Haltung sitzen
+in *bagd[a]šun[u olurup*] 12 𑀲𑀫𑀵𑀸𑀦𑀼
bahšı (< chin. 煃穀 *boshi*) (Lehr-)Meister
b.+sı 58
balık Fisch
[*balıklarnıng*] 7
bar vorhanden
b. 30
bar- gehen
yakın b.-ıp 31
[*yakın*] b.-ıp 55
barča alle
[b]arča 49 𑀡𑀻
ber- geben
b.-mäk 7
bilgä weise
tükäl b. t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi burhan 26 𑀲𑀽𑀭𑀸𑀦
bir eins
b. 24, 33
biz wir
[*biz*] 22 𑀲𑀫𑀵𑀸
bo dieser
b. 22, 34, 47
[*bo*] 17
bodis(a)t(a)v (< skt. *bodhisattva*) Bodhisattva
b.+lar 5
b.+lar yor[ıkı] 5 𑀬𑀸𑀢𑀸𑀓𑀸
burhan Buddha
b. 26, 36, 43
bur[han] 4
[bur]han 34
b.+nıŋ 47
[bur]han+ka 46
[burha]n+ka 54
bur[han ku]t[ı] 4

bušı (< chin. 燓滷 *bushi*) Almosen
[*bušı*] bermäk 6 滷
čäčäk Blume
č.+kä 39 浅
čökit- niederknien, (s.) sinken lassen
[tizlär]in čökiṭip 20
etiglig ausgestattet, geschmückt
e. 23 濛
e. 32
e. 35 疔
[e]tiglig körü kanınčsız körklä 24
hamtsi (< chin. 焚滃 *hanzi*) Behälter
h[amts]i 33 焚
h(a)mts[i]g 38 焚
ıdala- aufgeben
[*ıdalap*] 10 洟
ırak fern
öŋrä [*ärtmiš*] ür ı. üdtä 3 汜沢洹
ič das Innere, innen
ič+intä 30, 32
i.+i[ntä] 41
inčä so
i[n]čä tep y(a)rlıka[dı] 1 湛
[inč]ä tep ötünti 56 勠淆
isig Leben
[*isig*] özlärin 7
kamag alle
k. 25
k. ... +lAr 48 潅
k. kuvrag 25 潜眾
k.+un 49 牾
kanınčsız unersättlich
k. 24
kapıg Tür
kapı[g+ın] 31 戶
kar Schnee
k. 39 濛
kavšur- zusammenfügen
+ın [kav]šur-up 50 澀
käl- kommen
k[äl-ti] 24

[kä]l-gil 45 𠕋宋 … 牄
kertgünč Glauben
k[ert]günč 49
kırtıš Gestalt
öŋi k.+ı 42
kız Mädchen
t(ä)ŋri k.+ı-y-a 2
köŋül Herz; Sinn; Wunsch, Wille
[*köŋülin*] 50 澋澼
kör- sehen
k.-gil 30
k.-ü 24
k.-üp 25, 33
körklä schön
k. 24, 41
[kö]rklä 33
körügsä- etwas gerne sehen wollen
[körüg]säyür mü sizlär … +(X)g 16 珋翛淯
[ärti]ŋü k.-yür biz 21 珋淯
kötrül- s. erheben
atı k.-miš ayagka tägimlig t(ä)ŋrim 34
atı [kötrülmi]š ayagka tägimlig t(ä)ŋ[ri]m 57
kumut (< skt. *kumuda*) *Kumuda*(-Blume)
[*kumut*] čäčäk 39 澆厴烑浅
kut Würde
[ku]t+[ı] 4
kuvrag Schar, Versammlung
k. 25 眾
[*kuvrag*] 20, 49
m(ä)n ich
m. 2 汾
[*män*] 8
mäniŋ Gen. von *män*
mäni[ŋ] 14
munuŋ Gen. von *bo*
m. 41
muŋad- sich wundern
muŋaḍ-dı-lar 53
[muŋadtılar] 25
nä was
[*nä*] 25

nägü welche Dinge
n. 30
näŋ Verstärkungspartikel der Verneinung, keineswegs
n. inčip ... -mI[š *ärmäz*] 6 嫈還
nomčı Prediger
yal(a)ŋuz bahšısı nom[čı+sı] ~ 58 潛滄
ogšatı ähnlich
+kA o. 39 裁
okı- rufen, herbeirufen
+(X)g o.-p 13 湛
ol jener
o. 25, 27, 31, 48, 50
o. 44 湄
[o]l 38
olur- sich setzen
o.-u y(a)rlıkap 29
bagd[a]šun[u] [olurup] 13 粂瘚淵澀
[olur]-m[ı]š [oron]ıntın (Variante: U 739/r/3/: ornınta) 26 奘漏
oŋaru rechtsherum
o. tägzinip 28 氍
oron Sitz, Platz
o.+ınta 28 漏
[oron]+ıntın (Variante: U 739/r/3/: ornınta) 27
öŋ Gestalt, Farbe
ö.+i kırtıšı 42 澓
öŋrä vor, früher
ö. [*ärtmiš*] ür ırak üdtä 2 氾沢浢
örü oben
+tIn (Variante: +tA) ö. turup 27 灁奘 ... 浹
ötrü dann, darauf
ö. 17, 29
ö. 48 滬
[ötr]ü-ü 26 澦滬
[*ötrü*] 31, 54 滬
ötün- ergebenst sprechen
ö.-ti 43, 56
öz 1. eigen
öz 28 燾
2. Leben
[*isig*] ö.+lärin 8
3. Körper

ö.+ümin 10 澱
sav Wort
[*savıg*] 17
säv- lieben
[*sävär amrak*] 9 潅毯
siz ihr
s. 57
sizlär Pl. von *siz*
s. 14 栗烅
söŋük Knochen
s. 42, 44
s. šarir 44 訾
stup (< skt. *stūpa*) Stūpa
s. 24
s.+ka 27
s.+nuŋ kapı[gı] 31
süzök rein
s. k[ert]günč [*köŋül tägürüp*] 49
šarir (< skt. *śarīra*) Reliquie
š. 42
š.+ıg 45
š.+ın 16 曘爺
š.+ka 50 曘爺
[šar]ir 40 曘爺
söŋük š. 44 訾
taŋla- sich wundern
taŋl[a-dılar] 25
tägimlig würdig
ayagka t. 34, 57
tägin- ergebenst etw. tun
t.+ür ärmiš 42 攸
[täg]in-ip 48
[tägint]i 32
tägür- bringen; erlangen
[*köŋül tägürüp*] 50 溉溱
tägzin- umwandeln
oŋaru t.-ip 28 氍
tälim zahlreich
t[älim] 7
t(ä)ŋri Gott
t. 18

t. t(ä)ŋ[risi bur]hanka 33 澼灌
t(ä)ŋ[ri] t.+si [burha]nka 54 ♲
t.+m 34
t.+m 41 ♲
t(ä)ŋ[ri]+m 57
tükäl bilgä t. t.+si burhan 26 澼灌
t. t.+si burhan 43 ♲
t. t.+si burhannıŋ 47
[*täŋri*] 1
[*täŋri täŋrisi* bur]hanka 46 澼灌
[*täŋri täŋrisi*] burhan 36 ♲
[täŋrinin]g 58

te- sagen, sprechen
t.-p 1, 16, 56
t.-p ötünti 43 澣勩 ... 淆
t.-p y(a)rl[ıkadı] 30
t.-p y(a)rlıka[dı] 45
[*tep* y](a)rlıkadı 37 淆
terin Gruppe
t. [*kuvrag*] 19
[teri]n 48
tit- aufgeben, verlassen
[titip] 9 湤
tiz Knie
[tiz+lär]in čökiṭip 20
toor Netz
t.+ın 23 齣燉
toyın (< chin. 烚澞 *daoren*) Mönch
t.+ka 29
t.+larıg 13 芯巉
t.+larım-a 13
toy[ın] 41
t[oy]ın+lar 48 芯巉
töpö Scheitel
yinčürü t.+n [*yükünü*] y(a)rlıkap 27 澬甒
y[inč]ürü t.+n [yü]kün[ti]lär 51 澼甒
yinčürü t.+n [*yükünüp*] 55 甒
tört vier
[*tört*] türlüg terin [*kuvrag*] 19

tözün edel
[töz]ün 54
[*tözün*] 1
tur- 1. aufstehen
+tIn (Variante: +tA) örü tur-up 27 瀎弒 ... 淒
2. sich befinden, vorhanden sein
t.-ur ärti 33
t.-ur ärti 40 攸
tusu Nutzen
asıg t. 11
tut- halten
+kA t.-dı 46 歍漙
tükäl vollkommen
t. bilgä t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi burhan 26 澼灌
türlüg -artig
t. 19
ula- verbinden
[*isig*] özlärin u.-mı[š] 8
ulatı und, und die übrigen
u. 48 流
[*ulatı*] 19
ulug groß
u. [teri]n [*kuvrag*] 48 潛眾
uzun lang
u. 3
üd Zeit
öŋrä [*ärtmiš*] ür ırak ü.+tä 3 氾沃浢
ün- hinausgehen, hervorkommen
ü.-üp *k[älti]* 24 湄
ür lange
öŋrä [ärtmiš] ü. ırak üdtä 3 氾沃浢
üstün oben
ü. 18, 57
üzä an, mit, durch, auf
ü. 7, 32, 3
üz[ä] 38
ü.+sintä 23 瀚滌
yakın nahe
y. barıp 31
[*yakın*] barıp 55

yal(a)ŋok Geschöpf, Mensch
y.+nuŋ 58
[*yalaŋok*] 19
yal(a)ŋuz allein
y. bahšısı nom[čısı] 58 潛滄
yarlıg Befehl, Ausspruch
y.+ıg 47
y(a)rlıka- geruhen zu tun
+kA ... tep y(a)rl[ıka-dı] 30 湛
+kA ... tep y.-[dı] 45 淆
i[n]čä tep y.-[dı] 1
[*tep* y](a)rlıka-d[ı] 37 淆
tep [*yarlıkadı*] 17
oluru y.-p 29
[yarlıka]-dı 29
yänä ferner, wiederum
y. 28 浪
y[*änä*] 36
[*yänä*] 8 亦
yeti sieben
yeṭi ärdini 32 滌狃
[ye]ti ärdinin 23 滌狃
[*yeti* ä]rdini 35 滌狃
yinčür- sich verneigen
y.-ü töpön [*yükünü*] y(a)rlıkap 27 澆甒
y[inč]ürü töpön [yü]kün[ti]lär 51 濘甒
y.-ü töpön [*yükünüp*] 55 甒
ymä auch
y. 10
yol Weg
y.+larta 4
yorık Wandel
yor[ık+*ınta*] 5
yükün- sich verneigen
+kA ... yinčürü töpön [yü]kün-[ti]-lär 52 濘甒
+kA ... yinčürü töpön [*yükünüp*] 56 甒
+kA yinčürü töpön [*yükünü*] y(a)rlıkap 27 澆甒
yürüŋ weiß
y. söŋük šarir 42.

Abkürzungen und Bibliographie

Abhi — Shōgaito, Masahiro: *Kodai uigurubun Abidatsumakusharonjitsugisho no kenkyū. Studies in the Uighur version of the Abhidharmakośabhāsya-ṭīkā Tāttvārthā*. Bd. I-III. Shokado (Japan) 1991-1993.

AGr[3] — Gabain, Annemarie von: *Alttürkische Grammatik*. Wiesbaden [3]1974.

AYS — *Altun Yaruk Sudur*.

Beal 1968 — Beal, Samuel: *Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World*. New York 1968.

BT — Berliner Turfantexte.

BT XX — Zieme, Peter: *Vimalakīrtinirdeśasūtra*. Edition alttürkischer Übersetzungen nach Handschriftfragmenten von Berlin und Kyoto. Turnhout 2000. (BT XX.)

BT XXI — Wilkens, Jens: *Die drei Körper des Buddha (Trikāya)*. Das dritte Kapitel der uigurischen Fassung des Goldglanz-Sūtras (Altun Yaruk Sudur). Turnhout 2001. (BT XXI.)

Çagatay 1945 — Çagatay, Saadet Ş.: *Altun yaruk'tan iki parça*. I. Küü Tav'ın canlıları öldürdüğünden dolayı gördüğü ceza. II. Üç prensle Pars hikâyesi (Prens Maḥasatvi). Ankara 1945. (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi yayınları. 46. Türk Dili ve Edebiyatı Enstitüsü. 9.)

DeegGFZ — Deeg, Max: *Das Gaoseng-Faxian-Zhuan als religionsgeschichtliche Quelle*. Der älteste Bericht eines chinesischen Pilgermönchs über seine Reise nach Indien mit Übersetzung des Textes. Wiesbaden 2005.

Dokumentation der Verluste, Bd. III — Staatliche Museen zu Berlin. Dokumentation der Verluste Band III. Verzeichnis seit 1945 vermisster Bestände der ehemaligen Indischen Abteilung des Museums für Völkerkunde, des heutigen Museums für Indische Kunst. Berlin 2002.

Eberhard 1978 — Eberhard, Wolfram: *China und seine westlichen Nachbarn*. Beiträge zur mittelalterlichen und neueren Geschichte Zentralasiens. Darmstadt 1978.

Emmerick 1990 — Emmerick, Ronald E.: *The Sūtra of the Golden Light. Being a Translation of the Suvarṇabhāsottamasūtra*. London 1970. (Sacred Books of the Buddhists. 27.)

Gabain 1977 — Gabain, Annemarie von: *Wort und Bild, Gedanken zur erzählend-illustrativen Kunst von Turfan*. In: *Beiträge zur Indienforschung*. Ernst Waldschmidt zum 80. Geburtstag gewidmet. Berlin 1977, 105-118. (Veröffentlichungen des Museums für Indische Kunst Berlin. 4.)

GabainFormensprache — Gabain, Annemarie von: *Die Formensprache der uigurischen Malerei*. Wiesbaden 1987. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 22.)

Genzan — Kudara, Kōgi: *Uigurische Fragmente eines Kommentars zum Saddharma-puṇḍarīka-Sūtra*. In: Jens Peter Laut / Klaus Röhrborn (Hrsgg.): *Der*

türkische Buddhismus in der japanischen Forschung. Wiesbaden 1988. (VdSUA. 23.) 34-55, 102-106.

Giles 1957 Giles, Lionel: *Descriptive catalogue of the Chinese Manuscripts from in the British Museum*. London 1957.

Grünwedel 1912 Grünwedel, Albert: *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkestan.* Bericht über archäologische Arbeiten von 1906 bis 1907 bei Kuča, Qarašahr und in der Oase Turfan. Berlin 1912.

Le Coq 1913 Le Coq, Albert von: Chotscho. Facsimile-Wiedergabe der wichtigeren Funde der ersten Königlich Preussischen Expedition nach Turfan in Ost-Turkistan. Berlin 1913 (Ergebnisse der Kgl. Preussischen Turfan Expeditionen).

Li 1995 Li Rongxi: *A Biography of the Tripiṭaka Master of the Great Ci'en Monastery of the Great Tang Dynasty*. Translated from the Chinese of Śramaṇa Huili and Shi Yancong (Taishō, Volume 50, Number 2053). Berkeley 1995. (Bukkyō Dendō Kyōkai. English Tripiṭaka. 77.)

Li 1996 Li Rongxi: *The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions. Translated by the Tripiṭaka Master Xuanzang under Imperial Order. Composed by Śramaṇa Bianji of the Great Zongchi Monatery (*Taishō, Volume 51, Number 2087). Berkeley 1996. (Bukkyō Dendō Kyōkai. English Tripiṭaka. 79.)

M. Mathews, Robert Henry: *Chinese-English Dictionary*. Revised American Edition. Cambridge, Mass. 1972.

MaitrH XI Geng Shimin / Hans-Joachim Klimkeit / Jens Peter Laut: *„Das Erscheinen des Bodhisattva“. Das 11. Kapitel der Hami-Handschrift der* Maitrisimit. In: Altorientalische Forschungen 15 (1988), 315-366.

Nattier 2003 Nattier, Jan: *The Indian Roots of Pure Land Buddhism: Insights from the Oldest Chinese Versions of the* Larger Sukhāvatīvyūha. In: Pacific World. Journal of the Institute of Buddhist Studies. Third Series. Number 5. Fall 2003, 179-201.

NobelChin Nobel, Johannes: *Suvarṇaprabhāsottamasūtra. Das Goldglanz-Sūtra.* Ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus. I-tsing's chinesische Version und ihre tibetische Übersetzung. Bd. 1: I-tsing's chinesische Version. Übersetzt, eingeleitet, erläutert und mit einem photomechanischen Nachdruck des chinesischen Textes versehen. Bd. 2: Die tibetische Übersetzung mit kritischen Anmerkungen herausgegeben. Leiden 1958.

OTWF Erdal, Marcel: *Old Turkic Word Formation*. I-II. Wiesbaden 1991.

ProCatStPb Umemura Hiroshi / Masahiro Shogaito / Yutaka Yoshida / Abdurishid Yakup (Hrsgg.): *A Provisional Catalogue of the Microfilms of Uighur, Sogdian and Manichaean Manuscripts belonging to the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences brought to the Toyo Bunko.* 1st edition. Tokyo 2002.

Schlingloff 1999 Schlingloff, Dieter: *Traditions of Indian Narrative Painting in Central Asia.* In: Gouriswar Bhattacharya (ed.): *Akṣayanīvī.* Essays presented to Dr. Debala Mira in admiration of her scholarly contributions. Delhi 1999, 163-169, fig. 1-5. (Bibliotheca Indo-Buddhica. 88.)

Schlingloff 2000 Schlingloff, Dieter: *Ajanta.* Handbuch der Malereien (Handbook of the Paintings). 1. Erzählende Wandmalereien (Narrative Wall-paintings). Vol. I-III. Wiesbaden 2000.

Semet 2005 Semet, Ablet: *Lexikalische Untersuchungen zur uigurischen Xuanzang-Biographie.* Wiesbaden 2005. (Xuanzangs Leben und Werk. 8. VdSUA. 34.)

Sérinde *Sérinde. Terre de Bouddha.* Dix siècles d'art sur la Route de la Soie. Paris 1995.

SH Soothill, William Edward / Lewis Hodous: *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms.* Reprint: Taipei 1975.

Suv Radloff, Wilhelm / Sergej E. Malov: *Suvarṇaprabhāsa (sutra zolotogo bleska).* Tekst ujgurskoj redakcii. I-II. Sanktpeterburg 1913. (Bibliotheca Buddhica. 17).

SuvKaya Kaya, Ceval: *Uygurca Altun Yaruk.* Giriş, metin ve dizin. Ankara 1994. (Türk Dil Kurumu yayınlar. 607.)

SuvStockh Kudara Kōgi / Klaus Röhrborn: *Zwei verirrte Blätter des uigurischen Goldglanz-Sūtras im Etnografiska Museum, Stockholm.* In: ZDMG 132 (1982), 336-347.

T. Takakusu Junjiro / Watanabe Kaigyoku / Ono Gemmyo (Hrsgg.): *Taishō Shinshū Daizōkyō.* The Tripiṭaka in Chinese. Tokio 1923-1932. [Elektronische Fassung: http://www.cbeta.org/index.htm].

UW Röhrborn, Klaus: *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien.* Lfg. 1-6. Wiesbaden 1977-1998.

VdSUA Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica.

VOHD *Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland.*

VOHD 13,10 *Alttürkische Handschriften.* Teil 2. *Das Goldglanzsūtra und der buddhistische Legendenzyklus Daśakarmapathāvadānamālā.* Depositum der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin). Beschrieben von Gerhard Ehlers. Stuttgart 1987. (VOHD. Band XIII,10.)

VOHD 13,13 *Alttürkische Handschriften.* Teil 5. *Berliner Fragmente des Goldglanz-Sūtras.* Teil 1: Vorworte und erstes bis drittes Buch. Beschrieben von Simone-Christiane Raschmann. Stuttgart 2000. (VOHD. Band XIII,13.)

VOHD 13,14 *Alttürkische Handschriften.* Teil 6. *Berliner Fragmente des Goldglanz-Sūtras.* Teil 2: Viertes und fünftes Buch. Beschrieben von Simone-Christiane Raschmann. Stuttgart 2002. (VOHD. Band XIII,14.)

VOHD 13,15 *Alttürkische Handschriften.* Teil 7. *Berliner Fragmente des Goldglanz-Sūtras.* Teil 3: Sechstes bis zehntes Buch. Kolophone, Kommentare und Versifi-

zierungen. Gesamtkonkordanzen. Beschrieben von Simone-Christiane Raschmann. Stuttgart 2005. (VOHD. Band XIII,15.)

Waldschmidt 1928 Ernst Waldschmidt: *Über die Darstellungen und den Stil der Wandgemälde aus Qyzil bei Kutscha* I. In: Albert von Le Coq / Ernst Waldschmidt: *Die Buddhistische Spätantike in Mittelasien.* Sechster Teil: Neue Bildwerke II. Berlin 1928.

Yaldiz 1987 Yaldiz, Marianne: *Archäologie und Kunstgeschichte Chinesisch-Zentralasiens* (Xinjiang). Leiden 1987. (Handbuch der Orientalistik. Abt. 7. Kunst und Archäologie. Bd. 3. Innerasien. Abschn. 2.)

ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

ZiemeAYS Zieme, Peter: *Altun Yaruq Sudur*. Vorworte und das erste Buch. Edition und Übersetzung der alttürkischen Version des Goldglanz-sūtra (Suvarṇaprabhāsottamasūtra). Turnhout 1996. (BT XVIII.)

ZiemeXuan Zieme, Peter: *Xuanzangs Biographie und das Xiyuji in alttürkischer Überlieferung*. In: Jens Peter Laut/Klaus Röhrborn (Hrsgg.): *Buddhistische Erzählliteratur und Hagiographie in türkischer Überlieferung.* Wiesbaden 1990, 76-107. (VdSUA. 27.)

Zürcher 1991 Zürcher, Erik: *A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts.* In: Koichi Shinohara/Gregory Schopen (Hrsgg.): *From Benares to Beijing.* Essays on Buddhism and Chinese Religion in Honour of Prof. Jan Yün-hua. Oakville / New York / London 1991, 277-304.

Ein Kreuz zum Andenken. Die buddhistischen soghdischen Fragmente der Berliner Turfansammlung

Christiane Reck

Kōgi Kudara verdanke ich zwei unvergeßliche Aufenthalte an der Ryūkoku Universität in Kyoto in den Jahren 1997 und 2003, denn er achtete streng darauf, daß auch die nachfolgenden Generationen in die deutsch-japanische Kooperationsarbeit an den Turfanfragmenten einbezogen wurden. 1997 arbeitete er zusammen mit Werner Sundermann an dem Projekt der Edition des *Mahāyāna-Mahāparinirvāṇasūtra* und beide zusammen mit Yoshida Yutaka an der Edition der mitteliranischen Turfanfragmente der Ōtani-Sammlung in der Ryūkoku Universität in Kyoto.[1] Ich durfte dabei mithelfen und habe manche Anregung für meine eigene Arbeit dadurch erfahren. 2003 nahm ich an der Konferenz „The Way of Buddha – Cultures of the Silk Road and Modern Science" in Kyoto teil, die Kōgi Kudara, obwohl schon sterbenskrank, organisierte und durchführte.

In Fortführung des vorgelegten Kataloges der mitteliranischen manichäischen Texte in soghdischer Schrift werden von mir nun die über 500 Fragmente buddhistischen Inhalts beschrieben. Als Einstimmung auf diese Arbeit soll hier eine Bestandsaufnahme vorgestellt werden. Am Ende des Artikels werden zwei kleine Fragmente vorgestellt, die beispielhaft für diesen Teil der Sammlung sind: klein und fein, aber voller offener Fragen.

Die Bruchstücke buddhistischer soghdischer Texte sind zum größten Teil in der sogenannten formalen Schrift, die man früher auch Sūtraschrift nannte, geschrieben, die die Buchstaben im wesentlichen deutlich unterscheidet. Besonderes Merkmal ist das deutliche ʾ mit dem kleinen nach rechts gerichteten Strich. In der British Library und in der Bibliothèque Nationale gibt es große umfangreiche Rollen und Pustakablätter solcher Texte. Die Berliner Turfansammlung hat da bescheidenere Fragmente aufzuweisen. Faszinierend aber ist die Vielfalt der uns erhalten gebliebenen Bruchstücke.

Hunderte leider überwiegend sehr kleine Stücke stammen von Pustakabüchern, die oft auch Poṭhibuch genannt werden. Diese Pustakabücher gehen auf

[1] Kudara / Sundermann / Yoshida 1997.

indische Vorbilder zurück und sind dadurch gekennzeichnet, daß sie im ersten seitlichen Drittel ein Loch für den losen Bindungsfaden aufweisen. Um dieses Loch herum wird ein Freiraum unbeschrieben gelassen, der manchmal durch einen Kreis gekennzeichnet ist. Eine Handschrift, zu der zwei Fragmente gehören, zeigt diesen Freiraum als gezeichnetes Quadrat (So 20100 und So 20101). Diese Pustakabücher sind in zwei verschiedenen Weisen beschrieben. Bei der ersten Weise läuft die Schrift parallel zum breiten Rand des Blattes. Diese Texte werden als „long-lined pothis" bezeichnet und bisher wird eine horizontale Lesung angenommen.[2]

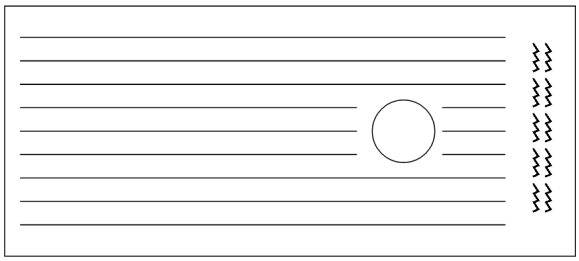


Abb. 1

Die Anordnung einer 90° zum Text stehenden Überschrift bzw. Paginierung, die dann von unten nach oben liefe, läßt aber meiner Meinung nach eher auf vertikale Lesung schließen.

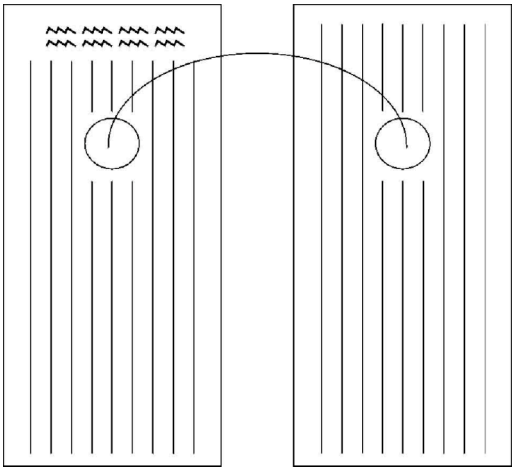


Abb.2

[2] Yakubovich / Yoshida 2005, S. 249 "'horizontal' poṭhi-book". Siehe auch Yoshida im vorliegenden Band, Fußnote 3.

Bei der zweiten Form der Pustakablätter läuft die Schrift parallel zum schmalen Rand des Blattes. Diese Fragmente werden als „short-lined pothis“ bezeichnet, für die eine vertikale Schriftrichtung angenommen werden kann.[3]

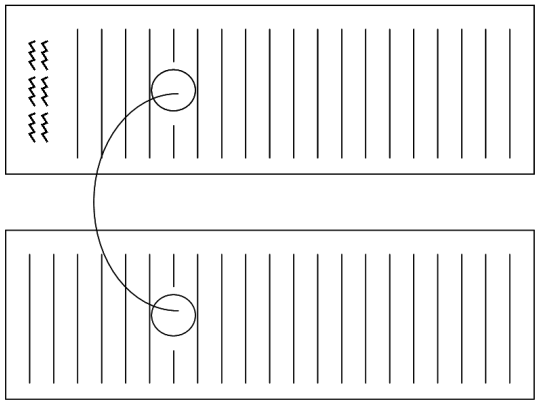


Abb. 3

Die Inschriften und das Zeugnis Xuanzangs bestätigen die vertikale Richtung der soghdischen Schrift zumindest für die Zeit ab dem 7. Jh.[4]

Das Vorbild der indischen Pustaka-Buchform setzt beim Umschlagen eine Wendung der Blätter vom Leser weg voraus. Das ist für die kurzzeiligen Pustakabücher kein Problem. Die langzeiligen Pustakabücher aber setzen bei vertikaler Leserichtung eine Drehung des Blattes ins Hochformat voraus und dies führt zu einer seitlichen Wendung des Blattes, analog zu Kodexbüchern. Eine solche seitliche Wendung wie bei chinesischen Pustakablättern nachzuweisen[5], wird für die durchgängig vertikal gelesenen uigurischen Fragmente auch angenommen, wo die Blätter direkt als hoch- oder querformatig bezeichnet werden.[6] Wann, wo und wie hat aber die Drehung stattgefunden? Müssen wir

[3] Siehe Yoshida im vorliegenden Band, Fußnote 3. Zu diesen gehören auch die großen Blätter des Vessantara-Jātaka, deren vertikale Richtung bereits Henning 1958, S. 56, unter Berufung auf K. Grønbech 1948 konstatierte.

[4] T.T.Nr. 2087, Bd. 51, S. 871a, transl. Li Rongxi 1996, 27. Y. Yoshida hat in der E-mail v. 20. 11. 2006 diese Schlußfolgerung bestätigt. Auch die vor wenigen Jahren entdeckte Inschrift auf einem Grabstein bei Xi’an bestätigt die vertikale Lesung soghdischer Schrift, vgl. The Institute of Archaeology of Xi’an: Excavation of Shi’s Tomb of the Northern Zhou Dynasty at Sabao near Xi’an, in: Wenwu = Cultural Relics (2005) 3, S. 4–46, bes. S. 16 und 30. Gegenbeispiele, die für eine mögliche horizontale Lesung von Pustakablättern und Rollen in soghdischer Schrift sprechen, sind Texte 16 und 22 nach Benveniste, Textes Sogdiens, vgl. Codices Sogdiani, S. 197, 207 und 208.

[5] Inokuchi 1975, S. 218, worin K. Kudaras Meinung wiedergegeben wird. Siehe auch Ch 298, Ch 366 und Ch 1616 u.a. in http://idp.bbaw.de.

[6] A. v. Gabain beschreibt noch zwei verschiedene Leserichtungen, wobei die alte indische querliegende Buchform beibehalten wurde, Gabain 1964, S. 174. In Türkische Turfantexte X und in der Schrift über die Drucke der Turfan-Sammlung schreibt sie allerdings schon von „Hochformat“,

bereits bei den soghdischen Fragmenten von hochformatigen Blättern ausgehen, die seitlich umgelegt wurden?[7] Die Überschriften der langzeiligen Pustakablätter können ein Beleg dafür sein. Bei den wenigen nahezu vollständigen kleinen langzeiligen Pustakablättern ist das Hochformat schwer vorstellbar. Aber der Umstand, daß sich hier im Gegensatz zu den kurzzeiligen Blättern das Schnürloch auf der rechten Seite befinden würde, bestärkt mich in der Annahme, daß auch diese Blätter vermutlich eine vertikale, hochformatige Ausrichtung hatten.

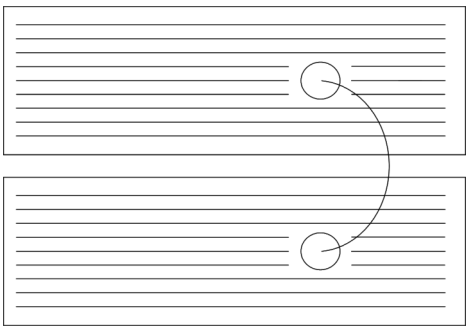


Abb. 4

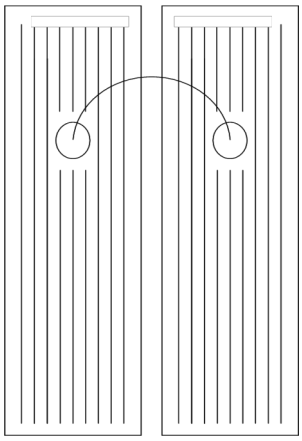


Abb. 5

Gabain 1959, S. 7 und Gabain 1967, S. 24. Ehlers beschreibt die alttürkischen Fragmente in seinem Katalog 1987 als „hoch-“ bzw. „querformatig“, geht aber noch von einer horizontalen Ausrichtung aus. Anfang der neunziger Jahre fand ein Übergang zur konsequent vertikalen Lesung statt, wodurch sich die Begriffe „hoch“- und „querformatig“ umkehrten, vgl. Geng / Klimkeit / Laut 1993, S. 215, Raschmann 2000, S. 11.

[7] Ein spezielles Problem stellen die Pustaka-Blätter der illustrierten Araṇemi-Legende dar. Um sie nicht auf dem Kopf stehend über dem Text zu sehen, müßte das querliegende Blatt seitlich umgewendet werden, wie es Ebert und Sundermann 2001, S. 26 und 339 beschreiben. Dies ist aber völlig unüblich und daher mit Skepsis zu betrachten. Außerdem wäre der Abstand des Schnürfadens, wenn es einen gab, vom Rand bei seitlicher Wendung sehr groß und nicht praktikabel. Gehen wir von einer senkrechten Schriftrichtung aus, wie für die anderen hochformatigen Pustakablätter auch, dann wären die Abbildungen seitwärts zu sehen, wie die Illustrationen in anderen Büchern, vgl. Gulácsi 2005, S. 133–193, besonders S. 189. Problematisch erscheint mir, daß sich ein Schnürlochkreis nur auf der Textseite und nicht auf der Bildseite findet. Es ist möglich, daß der Schnürlochkreis auf der Textseite nur noch Konvention ist und gar kein Schnürloch mehr vorhanden war. Der angenommene Schnürlochkreis von So 10237(3) muß nicht an dieser Stelle gewesen sein, da dieses Teilchen des Blattes lose zu sein scheint. J. Eberts Annahme von zwei Anfangsblättern, s. S. 30 und Taf. 11 und 15, wäre damit nicht mehr zwingend.

Etwas weniger als Pustakablattfragmente gibt es auch Rollenfragmente in der Berliner Turfansammlung. Man kann prinzipiell davon ausgehen, daß diese originär soghdisch beschriebenen Rollen, die in der Regel aus sehr gutem Papier bestehen, auf die Zeit um das 8. Jh. zurückgehen können.[8] Auf die Frage der Datierung auch der Pustakafragmente geht Y. Yoshida ein. Er verweist auf das Problem, daß bisher nur ein Kolophon ein Datum aufweist, es ist das 16. Jahr des göttlichen Himmelssohnes Kai-ngywan[9] im Jahr des Drachen, nach Reichelt das Jahr 728 n. Chr.[10] Als Grundlage für die Datierung können so nach Yoshida nur die Datierung der chinesischen Vorlage, so eine nachweisbar ist, als post quem, die Qualität des Papiers und die Datierung der überwiegend uigurischen Beschriftung auf der Rückseite mancher Rollenfragmente als ante quem, herangezogen werden.[11] Viele Rollenfragmente weisen eine spätere Nachnutzung durch uigurische Schreiber auf, denn auf den Rückseiten befinden sich uigurische kursive Texte. Der Inhalt dieser Texte ist bisher wenig untersucht worden. Aber man kann davon ausgehen, daß die meisten dieser uigurischen Notizen und Texte im 9.-10. Jahrhundert verfaßt wurden. So läßt sich die Entstehungszeit der meisten buddhistischen Textfragmente auf das 8. bis spätestens 10. Jh. n. Chr. eingrenzen. Damit liegen sie zeitgleich mit den manichäischen Fragmenten. Da sie auch oft in denselben Tempelruinen gefunden wurden, muß die buddhistische und manichäische Nutzung sehr nah beieinander in diesem Zeitraum gelegen haben. Eine besondere Geschichte haben zwei auf einer Seite soghdisch und auf der anderen uigurisch beschriebenen Rollenfragmente. Bei seiner Sichtung der soghdischen buddhistischen Fragmente hat Yutaka Yoshida festgestellt, daß eine Papierschicht von So 14860 baktrische Buchstaben zeigte. Nach der Trennung der Schichten kam ein größerer baktrischer Text zum Vorschein. So 14835, das zur selben soghdischen Handschrift gehört, offenbarte ebenfalls baktrischen Text in der verdeckten Papierschicht. Diese Rolle war also durch die Verklebung von zwei ursprünglich einseitig beschriebenen Rollen entstanden. Die eine Rolle war einseitig chinesisch beschrieben, die andere einseitig baktrisch. Sie wurden so verklebt, daß die beschriebenen Schichten verdeckt wurden und eine freie Rolle entstand, die mit einem bisher leider noch nicht identifizierten buddhistischen soghdischen Text beschrieben wurde. Nach der Aussonderung aus der soghdischen buddhistischen Bibliothek wurde die bis dahin freie Seite uigurisch beschrieben.[12]

[8] Sundermann 1989, S. 14 unter Berufung auf Kudara.

[9] = 汕涞 *kai yuan.*

[10] Or 8212 (191), MacKenzie 1976, S. 10–11, s. Yoshida 1991, S. 101–102 und 113, nr. 37.

[11] Yoshida 1991, S. 102. Ich danke an dieser Stelle ganz herzlich Yukiyo Kasai für ihre Übersetzung der entsprechenden Passagen dieses und anderer japanischer Artikel.

[12] Sims-Williams 2004.

Einige wenige Rollenfragmente tragen manichäischen Text auf der einen Seite und auf der anderen vermutlich buddhistischen, z.B. So 15501, So 10100k und die anderen Fragmente, die zu denselben Handschriften gehören.[13] Hier ist fraglich, welche Beschriftung die ursprüngliche war. Materielle Hinweise durch Beschneidungen oder Verklebungen, die eine zeitliche Ordnung hätten bringen können, gibt es nicht. Die nachlässigere Ausprägung des Textes in einer Art formaler Schrift im Gegensatz zur gepflegten Kursive des manichäischen Textes und die Existenz verschiedener Beschriftung aber auch leerer Rückseiten der manichäischen Schriftrolle lassen hier eine sekundäre buddhistische Beschriftung annehmen. Dies wird bestärkt durch den Hinweis von Yoshida, daß es sich bei dem Text in einer Art formaler Schrift der Handschriftengruppe So 10100k etc. um einen magischen bzw. medizinischen Text, also keinen Text aus dem buddhistischen Kanon, handelt.

Viele der einseitig bzw. verso uigurisch und teilweise auch in Brāhmī beschriebenen Rollen sind im Gegensatz zur Mehrzahl der buddhistischen Texte in speziellen Formen der kursiven Schrift geschrieben. Es handelt sich hierbei auch um Sūtratexte.[14]

Bis auf wenige, viel besprochene Ausnahmen[15] kann man bei den soghdischen Sūtratexten davon ausgehen, daß sie aus dem Chinesischen übersetzt worden sind. Die Abweichungen der soghdischen Texte untereinander lassen auf unabhängige Übersetzungen und die Bewahrung von verschiedenen Fassungen der kanonischen Texte schließen. Trotz der Varianz läßt sich ein großer Einfluß der von Kumārajīva aus dem Sanskrit übersetzten chinesischen Sūtras feststellen.[16]

Die Mehrzahl der Fragmente tragen einen Fundortvermerk, der in der Regel aus einem Stempelaufdruck T I, T II oder T III zur Kennzeichnung der Expedition und einem handschriftlichen Vermerk über den Fundort besteht. Die meisten Fragmente wurden während der ersten und zweiten Expedition in Qočo (= Dakianusšahr) in den Ruinen α, K und μ gefunden. Eine Reihe Vermerke weisen auch den Fundort Toyoq aus, wo die zweite Expedition gearbeitet hatte. Andere Fundvermerke der zweiten Expedition weisen darüber hinaus auf Bäzäklik (Murtuk), Sängim und Yarkhoto. Auch die dritte Expedition kann eine Reihe von Funden aus Toyoq und aus der Ruine K in Qočo verzeichnen. Das Fundsigel T III Š

[13] Vgl. Reck 2006, S. 32 # 23 und S. 172 # 228. Bei dem zweiten Fragment bin ich ohne weitere Diskussion von der Regel ausgegangen, daß der buddhistische Text die primäre Beschriftung darstellt. Die nachlässige Schriftgestaltung und die Tatsache, daß auf derselben Schriftrolle verschiedene Beschriftungen zu finden sind, lassen aber Zweifel an dieser Regel aufkommen.

[14] Vgl. Yakubovich / Yoshida 2005, Fragmente SghS 2 (So 20164), SghS 4a, b (So 16122 und So 16124) und SghS 6 (So 14700(14)). Ein weiteres Beispiel für einen buddhistischen Text in kursiver Schrift hat Livshits 1996 aus der Petersburger Sammlung publiziert.

[15] Hansen 1968, S. 85 und Utz 1978, S. 7–8.

[16] Sundermann 1989, S. 13–14; Yoshida 2002, S. 196-197.

weist auf Šorčuq. Ein Teil dieser Fundvermerke scheint aber unvollständig zu sein und nennt nur T III S, was aber aufgrund der Handschriftenzusammengehörigkeit als Flüchtigkeit erkannt werden kann.[17] Das trifft auch für So 20165 (T III S 313) zu.[18] Ein einziges kleines buddhistisches Fragment, So 17100, trägt den Vermerk der vierten Expedition. Demnach stammt es aus Qyzyl, Stifterhöhle, 1. Schlucht.

Die größten und schönsten Stücke der Sammlung sind sehr schnell nach ihrer Ankunft in Berlin von F.W. K. Müller erkannt, entziffert und identifiziert worden. W. Lentz hat sie aus dem Nachlaß von F.W.K. Müller herausgegeben. Es handelt sich hier um das *Prasenajit*-Fragment (Frag. 9, So 18285 = TM 407)[19] sowie Bruchstücke des *Suvarṇaprabhāsa-sūtra* (Frag. 7, So 14850 = T II Y[ār χōtō] 50a), des *Mahāparinirvāṇa-sūtra* (Frag. 10, So 14851 = T II Y[ār χōtō] 50b mit Frag. 10a, So 14865 = T II Y 63) und den Schluß des *Vajracchedikā-prajñā-pāramitā-sūtra* (Frag. 8, MIK III 32 = So 18242 = TM 391). Später hat sich Olaf Hansen systematisch mit den buddhistischen Texten beschäftigt. [20] Dies wird aus den Berichten der Orientalischen Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften deutlich. Darin wird auch vermerkt, daß Hansen ein „vollständiges Verzeichnis ... mit genauer Beschreibung der einzelnen Fragmente“ angelegt habe. Dieses vermissen wir schmerzlich. In demselben Bericht erwähnt er Texte der *Vajracchedikā*, eines *Bodhisattvaśikṣāpada* und eines von *Maitreya* handelnden Werkes.[21] Der letzte Bericht listet eine Reihe identifizierter Fragmente auf: „1. Zwanzig Fragmente sehr verschiedenen Ausmaßes einer soghdischen Übersetzung einer chinesischen Version des Mahāparinirvāṇa-Sūtra“, über die im weiteren noch zu sprechen sein wird, „2. ein weiteres Prasenajit-Fragment“; „3. Fragment eines dem Londoner Dhyānatext ähnlichen Textes“; „4. ein Avadāna (?) von dem König Rāvaṇa“. Y. Yoshida wies mich darauf hin, daß es sich höchstwahrscheinlich um die eher als manichäisch angesehene und von W.B. Henning publizierte[22] und von W. Sundermann ergänzte[23] Erzählung vom Kar-Fisch handelt (Ch/So 20000, Ch/So 20506 und Ch/U 6540); „5. fünfzehn Fragmente von mindestens 7–8 Pothīblättern eines Vajracchedikāprajñāśāstra (?)“, s.u.; „6. zwei Fragmente des Mahākaruṇapuṇḍarīkasūtra, worin die Eigennamen Prasenajit und Mahākapphina vorkommen“; „7. Mehrere z.T. größere Pothīfragmente des den letzten Teil des Brahmajālasūtra bildenden

[17] S. auch „Stadthöhle“ Kudara / Sundermann 1991, S. 246–247.

[18] Yakubovich / Yoshida 2005, S. 242.

[19] Y. Yoshida setzt diese Passage in Beziehung zu einer Stelle im *Abhidharmakośabhāṣya* (T.I. XXIX, No. 1558, 64b, 19–20. 25–27), s. Yoshida 1986, S. 519.

[20] Orientalische Kommission 1939, S. 68; 1940, S. 65; 1941, S. 63, 101 und 1942, S. 64–66.

[21] Orientalische Kommission 1939, S. 68.

[22] Henning 1945, S. 482–485. Faksimile s. Weber 2000, Taf. 179.

[23] Sundermann 1998, S. 173–178. Yoshida hat außerdem das Fragment Ch/So 20506 als mit Ch/U 6540 zusammensetzbar und somit ebenfalls zur Erzählung gehörig erkannt, s. Yoshida 1999, S. 195.

Bodhisattvaśikṣāpada, das mit Hilfe von Dr. phil. habil. Annemarie v. Gabain nach der chinesischen Verion erschlossen werden konnte“.[24] Bisher konnten nur die drei Fragmente So 10305, So 10660 und So 18273 diesem Sūtra zugeordnet werden, die aber nicht wirklich groß sind.[25] Y. Yoshida publiziert diese Fragmente im vorliegenden Band. „8. mehrere Fragmente, die zum dem von Dr. Lentz aus dem Nachlaß von F.W.K. Müller veröffentlichten *Vajracchedikā*-Schlußblatt gehören.“ Parallel dazu wurde das Wortmaterial als Basis für ein soghdisches Wörterbuch erfaßt. Vom Verbleib dieser Sammlung gibt es keine Kenntnis.

Publiziert hat Hansen von den buddhistischen Texten jedoch nur einen Teil von So 10100i (Z. 5–11) als Beleg für die Übersetzung dieses Textes aus Tocharisch B ins Soghdische.[26] Derselbe Text wurde im selben Jahr von W.B. Henning als *Saṃjñā-Dharmāḥ-Sūtra* identifiziert und vollständig ediert.[27] Darüber hinaus hat W.B. Henning das signaturlose Fragment, das heute mit dem die Signatur So 10132 tragenden Fragment zusammengesetzt ist, als Teil der *Daśakarmapathāvadānamālā* identifiziert.[28] Die Publikation erfolgt durch W. Sundermann, s. unten.

In seiner Zusammenstellung der buddhistischen soghdischen Literatur führt Hansen die in den o. g. Berichten identifizierten Texte an, gibt aber leider weder Fundsigel noch Standortsignaturen sondern Handschriftennumerierungen, die heute nur zu einem geringen Teil erhalten und identifizierbar sind.[29] Die publizierten Texte hat E. Provasi den entsprechenden Standortsignaturen zugeordnet.[30] Einige immer noch unpublizierte können anhand verschiedener Indizien mit den heutigen Standortsignaturen identifiziert werden, so z.B. das Fragment T II Y 63 auf S. 86 Abschnitt 2, das zum *Mahāpariṇirvāṇasūtra* gezählt wird, als So 14865. Die unter Punkt 6., dem *Mahākaruṇāpuṇḍarīkasūtra*, genannten zwei Pothifragmente (Po 7) könnten vielleicht So 18240 und So 18241 meinen.[31] Die angeführten Fragmente eines *Mahānirvāṇaparamasūtra* (Nr. 9) konnten noch nicht identifiziert werden.[32] Es fehlen bisher auch die Hinweise auf die Fragmente Po 38 und B 35 Bei dem danach in Fn. 1 genannten Fragment B 13 (2) könnte es sich vielleicht um So 14800 handeln. Einige Zitate ordnete W. Sundermann mit Hilfe seines Wortindexes den folgenden Texten zu: Das auf S. 85 zitierte mʾtrk šʾstr ist in So 10701e/2.S./7/ belegt und S. 89 (B 17): zrwʾ wpʾrs pwstk in So 14736/v/9/

[24] S. auch Hansen 1968, S. 88 Nr. 16.

[25] Allerdings ordnet bereits Utz zumindest So 18273 (TM 404) diesem Sūtra in dem unveröffentlichten Artikel „Some more unpublished Buddhist Sogdian fragments in the German Turfan Collection“ zu.

[26] Hansen 1940, S. 140. Im HdO wird dieser Text zitiert als T I = B 38 (1), s. Hansen 1968, S. 85, Anm. 1.

[27] Henning 1940, S.59–62. Nach Y. Yoshida *Saṃjñā-Dharmāḥ-Yoga*, s. unten.

[28] Henning 1949, S. 160, Fn. 2, repr. Henning 1977, S. 343, s. Sundermann 1989, S. 13.

[29] Hansen 1968, S. 86–90.

[30] Provasi 2005, S. 107–108.

[31] Siehe auch Sundermann 2001, S. 340.

[32] S. auch Yoshida 1991, S. 115 mit herzlichem Dank an Yukiyo Kasai für die Übersetzung.

(*Brahmaparipṛcchā-sūtra*). Y. Yoshida hat mir in seiner E-mail vom 22.12.06 dankenswerterweise mitgeteilt, daß sich ṛnkʾ pwstk in So 14738/r/5/ befindet, s. S. 89 (B 16). Andere können vermutlich erst im Verlauf der Katalogisierungsarbeiten gefunden werden, womit dann die jeweiligen Bestimmungen bestätigt werden könnten.

1976 hat D. A. Utz 78 Zeilen eines aus drei Fragmenten zusammensetzbaren Bruchstückes und weitere 18 kleine Fragmente des *Mahāyāna-Mahāparinirvāṇa-Sūtra* in einer anderen Handschrift als das o.g. von Müller/Lentz publizierte Fragment in seiner nicht veröffentlichten Dissertation bearbeitet.[33]

D. A. Utz verfaßte 1978 einen neuen Überblick über die Arbeit an den buddhistischen soghdischen Fragmenten aus Dunhuang und Turfan und die bis dahin publizierten und identifizierten Sūtra-Texte. Er identifizierte in diesem Artikel das Fragment So 10402 (T I α) als *Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabhārāja*-Text.[34] Kudara/Sundermann bestätigen diese Identifikation nicht ohne weiteres. Zwar ist die soghdische Namensform mwc]kʾ ʾʾpkynʾy ʾrδʾyp(y) xw[tʾw auf den Zeilen /2/ und /5/ der sogenannten 1.S. ergänzbar. Das allein beweist aber nicht die Zugehörigkeit zum Sūtra, zumal K. Kudara nach Aussage von W. Sundermann keine Identifikation des Textes innerhalb des Sūtras gelungen ist.[35] Auf diese Problematik ist D.A. Utz auch in einem unveröffentlichten Beitrag eingegangen.

Weiterhin äußert er sich zu den Fragmenten So 14734-40 (T II T), die in der Paginierung den Titel βžʾyrnʾy prʾtnyʾ wyδβʾγ aufweisen und sich so als die von Hansen unter Punkt 5 genannten Teile des *Vajracchedikāprajñāśāstra* erweisen. Er beruft sich auf R. Emmerick mit der Feststellung, daß diese Texte nicht dem *Chin kang pan jo lun* (T. 1510) entsprechen,[36] worauf auch W. Sundermann 1977 eingeht.

W. Sundermann hat einige dieser Fragmente in seiner Rezension zu MacKenzies BSTBL zugeordnet, so Po 26 (d und g). Mit Po 26 wurde offenbar die Sammelplatte bezeichnet, in der sich die Fragmente befinden, die heute die Signaturen So 10340 und So 10343 tragen. Der nur noch in wenigen Worten erhaltene Text von So 10340 ist in alttürkischer Sprache.[37]

In der oben genannten Rezension hat W. Sundermann begonnen, die Arbeiten an den buddhistischen Texten fortzusetzen. Er listete die von Hansen pauschal als 15 Fragmente eines *Vajracchedikā*-Kommentars bezeichneten Fragmente[38] nach ihren von W.B. Henning und M. Boyce vergebenen Standortsignaturen auf[39]

[33] Utz 1976.

[34] Utz 1976, S. 13.

[35] Kudara / Sundermann 1992, S. 351.

[36] Utz 1978, S. 13.

[37] Zieme 2000, S. 114–117 (§§ 793–796 und 802–804, Text S c, auch Fn. 101 und 102) und Taf. LXXX, Abb. 155 und 156. (Hinweis Wilkens).

[38] Wie W. Sundermann klarstellte, sind diese immer noch unidentifiziert.

[39] Damit sind diese Fragmente eindeutig zuorden- und auffindbar. Nach 1990 wurde den Ziffern größer als 10000 eine Schriftkurzbezeichnung „So“ bzw. „Ch/So“ hinzugefügt. Mit diesen nunmehr

und wies auf die bisher nicht berücksichtigten Fragmente einer weiteren Handschrift eines *Vajracchedikā*-Kommentares mit dem Titel βzʾyrnʾk wyδβʾγ „*Vajraśāstra*“ hin[40]. Ebenso ergänzte er die Angabe Hansens über zwei Fragmente des *Vimalakīrtinirdeśasūtra* mit erhaltener Überschrift in der Berliner Sammlung um die genaue Lesung der Überschrift und die Aufzählung weiterer dazugehöriger Fragmente.[41] Zwei dieser Fragmente, So 20244 (K 44) und So 20246 (K 46), hat er in dieser Rezension ediert, da sie bis auf So 20244 recto Parallelen zu entsprechenden Stellen des von MacKenzie herausgegebenen Textes bewahren.[42] In enger Zusammenarbeit mit K. Kudara, worüber er ausführlich in dem unter Fn. 23 aufgeführten Artikel schreibt, hat er die folgenden Texte bearbeitet[43]:

1. eine Sammelhandschrift mit verschiedenen Sūtratexten: So 18400 mit dem Endes des „Sūtras von der schweren und leichten Vergeltung für das Übertreten des Gesetzes“, das Verse *Maudgalyāyanas* bilden und dem Beginn des „Sūtras von der gesetzten Zeit“ und Korrekturen zum bereits von W.B. Henning publizierten Fragment So 10100i mit dem **Saṃjñā-dharma-yoga*[44], dessen angegebene Übersetzung aus dem Tocharischen mehrfach den Gegenstand von Diskussionen liefert.[45]

2. So 20248 = K 48 zusammensetzbar mit L 11 = SI Kr IV–200[46] und So 20164 mit Bruchstücken aus dem *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*.[47] Y. Yoshida ergänzt hier So 20219 in seinem Beitrag zum japanischen Kudara-Gedenkband als Bindeglied zwischen den beiden o.g. Fragmenten.

3. Handschrift 1: So 14999 (Text A), So 16184 (Text B), So 16181+So 14182 (Text C), So 16185 (Text D), So 16186 (Texte E), So 16183 (Text F) und So 16180 (Text g) und Handschrift 2: So 10650(16)/1.S./ und So 10650(17) /1.S./ mit Bruchstücken aus dem *Viśeṣacinti-brahma-paripṛcchā-sūtra*.[48]

vollständigen Signaturen werden die Fragmente hier zitiert: So 10338, So 10650(12), So 10650(13), So 13399(1) (dort irrtümlich 13999(1)) und So 14734 bis So 14740, s. Sundermann 1977, S. 634.

[40] So 10100x, So 10781, So 10782, So 13403, So 13600, So 13610, So 13681, So 13685, So 13696, So 14351, So 19000 und So 19553, s. Sundermann 1977, S. 634.

[41] Dies sind hier entsprechend der heutigen Signaturenvergabe: So 10035, So 10038, So 10039, So 10040, So 10042, So 10043, So 10044, So 10200(10), So 10201(10), So 10401, So 10403, So 10404, So 10405, So 10407, So 10408, So 10487 bis So 10490, So 10826 bis So 10832, So 18373(2) und So 18377(2), So 20239a-c (K 39), So 20243a-c (K 43), So 20244 (K 44), So 20245 (K 45) und So 20246 (K46). Möglicherweise können hier die vermutlich verlorenen und nur noch als Fotos im Institut für Asien- und Afrikawissenschaften der Universität Hamburg aufbewahrten Fragmente *So 14520 bis *So 14533 dazu gerechnet werden.

[42] Sundermann 1977, 634 und MacKenzie 1976, S. 18–21.

[43] Vgl. dazu Sundermann 1989, S. 17–18.

[44] Korrektur des Titels nach Y. Yoshida.

[45] Kudara / Sundermann 1987.

[46] Ragoza 1980, S.19 und Taf. 5

[47] Kudara / Sundermann 1988.

[48] Kudara / Sundermann 1991 und Kudara / Sundermann 1998.

4. So 10000(1) und So 10650(30) mit einem Bruchstück aus dem *Bhaiṣajyaguru-vaiḍūryaprabhatathāgatasūtra.*[49]

Als nächstes Projekt war die umfassende Publikation der mittlerweile über 60 bekannten Fragmente[50] des *Mahāyāna-Mahāparinirvāṇa-Sūtra* geplant. Durch den frühen Tod Kōgi Kudaras wurden die Arbeiten daran leider unterbrochen. W. Sundermann publiziert eine ausführliche Beschreibung im noch im Druck befindlichen Tagungsband der 2003 in Kyoto veranstalteten Konferenz "The Way of Buddha" zum 100jährigen Jubiläum der Ōtani-Expedition. Im hier vorliegenden Band ediert er das Fragment So 14485 aus diesem Text. Es ist vorgesehen, daß Y. Yoshida bei der weiteren Editionsarbeit an Kōgi Kudaras Stelle tritt. Y. Yoshida hat sich mit vielen wichtigen Beiträgen in die Bearbeitung der buddhistischen Texte eingebracht, so die neue Ergänzung des Titels **Saṃjñā-dharma-yoga*, wichtige Zusammenstellungen der Identifikationen der soghdischen buddhistischen Texte[51] und eigene Editionen, wie z.B. zusammen mit I. Yakubovich die Fragmente des *Saṃghāṭasūtra* der Berliner Turfansammlung.[52] Neue Veröffentlichungen von ihm zum *Larger Sukhāvatīvyūha* (So 14680 und So 20152) und zum *Brahmajālasūtra* (1.: So 10305, So 10660, So 18273 und 2.: So 14815), sind im Druck bzw. in diesem Band enthalten. In seinem Beitrag zu dem japanischen Kudara-Gedenkband wird er die folgenden Fragmente publizieren: So 20219 recto; So 19530a recto; So 14734 + So 14734 V3/v/2–3/; So 13610/v/6–8/, So12852(4) + So 12950(3), So 12650, So 12950(4); je eine Seite von So 10030(4) und So 15000(1) und von So 18276 beide Seiten. So 10030(4) und So 15000(1) enthalten ebenso wie So 19530a und So 10200(8), So 10201(8) und So 10302 *Vinaya*-Texte des Hīnayāna-Buddhismus und werfen somit neues Licht auf den soghdischen Buddhismus in Turfan. Y. Yoshida geht in diesem Artikel auch auf die Frage der Abhängigkeiten der buddhistischen Texte und auf die Beziehungen bzw. Differenzen der Texte aus Dunhuang und Turfan ein. Er identifizierte So 12852(4) + So 12950(3) mit P 2, 51-59, So 12650 mit P 2, 72-89 und So 12950(4) mit P2, 1152-1160.[53]

P. Zieme identifizierte das Fragment So 10100n als einen weiteren Teil des *Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabhatathāgatasūtra.*[54] Zusammen mit J. Ebert hat W. Sundermann die illustrierten Fragmente einer soghdischen Version der *Araṇemi*-Legende bearbeitet.[55] Das o.g. soghdische Fragment aus der *Daśakarma-patha-avadānamālā*, das *Kāñcanasāra*-Fragment, T I α (ohne neue Signatur) + So 10132, hat W. Sundermann zur Publikation in den Akten der 5th European Conference of

[49] Kudara / Sundermann 1992.
[50] Sundermann 1989, Fn. 15 und nun siehe auch Yoshidas Beitrag in diesem Band.
[51] Yoshida 1991 und Yoshida 1993a.
[52] Yakubovich / Yoshida 2005.
[53] Benveniste 1940, S. 6-8 und 54.
[54] Reck 1998, S. 152.
[55] Ebert 2001 und Sundermann 2001.

Iranian Studies in Ravenna 2003 eingereicht. Im Zusammenhang mit vorbereitenden Überlegungen zu einem soghdischen Wörterbuch hat E. Provasi die o.g. Übersicht der publizierten Textfragmente vorgelegt.[56] Die Arbeit an den buddhistischen Texten wird also kontinuierlich fortgesetzt. Erschwert wird sie durch die Kleinheit und Zerstörtheit der Fragmente, das Fehlen von zusammenhängenden Texten, die das Zuordnen und Identifizieren erleichtern könnten, das Fehlen der nachweislichen Vorlage für die Übersetzungen ins Soghdische bzw. die Abweichungen von den chinesischen Texten, die uns heute vorliegen.

Ein Kreuz zum Andenken

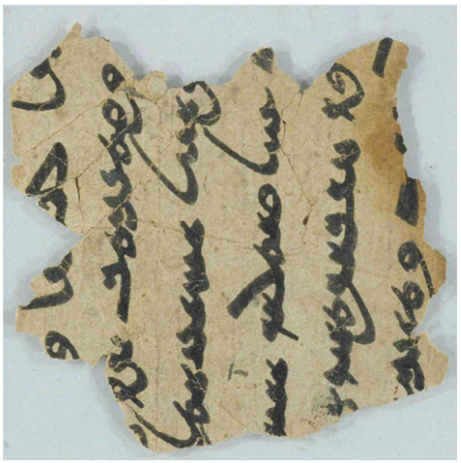
Nach den Bemerkungen zum Stand der Arbeiten an den soghdischen buddhistischen Fragmenten der Berliner Turfansammlung soll hier nun auf zwei kleine Bruchstücke, So 10000(4) und So 14700(26), eingegangen werden, die aus zwei Gründen dem Andenken an Kōgi Kudara gewidmet werden sollen: 1. Ein Kreuz ziert das eine Fragment. Das Kreuz ist im christlichen Kulturkreis das Symbol für das Sterben und Wiederauferstehen zum ewigen Leben, übernommen vom Kreuzestod Jesu, Schmuck auf fast jedem christlichen Grabstein und auch im Textdruck das Symbol für Tod und Verlust. Aber auch buddhistischen Quellen ist es vermutlich über manichäische Vermittlung nicht völlig fremd.[57] Daher kam die Assoziation zu diesem Gedenkband. 2. Die beiden Fragmente gehören zu einer offenbar sehr schön gestalteten Handschrift, geschrieben auf feinem, hellem, geripptem Papier.[58] Daher sind sie es wert, bearbeitet zu werden, auch wenn der Text selbst sehr viele Fragen offen läßt. Die Schrift ist eine sehr weiche Ausprägung der formalen Schrift mit hoch gezogenen Finalbögen. Alle Wörter werden isoliert geschrieben.

Das Fragment So 10000(4) (Fundsigel: T) ist ein Bruchstück eines langzeiligen und damit vermutlich hochformatigen Pustakablattes, 6,3 cm x 6,3 cm groß. Der Zeilenabstand beträgt 1,0 cm. Auf der 1. Seite befinden sich Brandspuren am Rand. Der seitliche Rand der 2. Seite des Fragmentes ist verschmutzt. Ein dreieckiges Stück ist an dieser Stelle herausgebrochen. Die 2. Seite bewahrt das Ende eines Textes mit einer Art Kolophon, das mit einem größeren Abstand dem Text folgt.

[56] Provasi 2005.

[57] Klimkeit 1980.

[58] Die Handschriftenübersicht von W. Sundermann hat die von mir angenommene Zusammengehörigkeit der beiden Fragmente bestätigt.



So 10000(4) 1. Seite



So 10000(4) 2. Seite



So 14700(26) 1. Seite



So 14700(26) 2. Seite

Abb. 6

Der freie Raum wird auf der rechten Seite durch ein Kreuz geschmückt, an dessen Balkenenden und in den Quadranten zwischen den Balken sich schwarze dicke Punkte befinden. Diese dicken Punkte sind in der Darstellung christlicher Kreuze nicht üblich. Überliefert sind nur kleine Zierpunkte an den Balkenenden.[59]

Text 1: So 10000(4)
1. Seite

/1/](.)k δ(β/y)[2](k)[60] p[
/2/] pwtystβ ZKw (m)[
/3/](p)ʾzn ʾnxʾyz-ʾt [
/4/](.) cnn wʾtδʾr ʾʾz(ʾ)[wnty
/5/] pr γrβʾktʾny m[
/6/](δ)[3?](.ch) ptʾys(.)[

/1/]... ... ...[
/2/] Bodhisattva den [
/3/] Sinn erhebe [
/4/] von den [Le]bewesen [
/5/] in Weisheit [
/6/]... zustimm[-

[59] Rott 2006 und Klein / Rott 2006, bes. S. 419 und 421.
[60] Mögliche Ergänzung: δβ[ty](k) „zweiter“.

2. Seite

/1/	](..)[2](.t) prt(.?)t[61] [	/1/	]... ??? [
/2/	]h przr mzyx γ/x[	/2/	] sehr groß [
/3/	](s)t ZY ykštˀ βy(r/k)[	/3/	]... und Yakṣas ...[

größerer Abstand

/4/	] † npxštk [	/4/	] † geschrieben [
/5/	]pr pwtyˀk p(r)[n	/5/	] zur Buddhawür[de

Das zweite kleine Bruchstück, So 14700(26) (Fundsigel T II Toyoq, Vermerk: A 13), kann zur Handschrift des ersten Fragmentes nach Format, Duktus und Zeilenabstand gehören. Die Rippung des Papiers ist nicht ganz so deutlich erkennbar wie bei dem anderen Fragment. Es ist 4,4 cm x 4,2 cm groß. Der Zeilenabstand beträgt 1,0 – 1,1 cm. Der Freiraum neben den jeweils einzigen Wörtern auf Z. 3 und 4 der 2. S. weist auf den Schnürlochkreis an dieser Stelle hin. Auf der 1. Seite enden beide Wörter auf den Z. 3 und 4 ebenfalls, allerdings etwas seitlich versetzt zum deutlichen Freiraum auf der 2. Seite. Das läßt Zweifel offen bleiben, ob es sich tatsächlich um den Schnürlochkreis handelt oder um eine ähnliche freie Zeilengestaltung wie beim Kolophon von So 10000(4), zumal kein Schnürlochkreis eingezeichnet ist. Das Fragment bewahrt zwei Ränder: 1. einen Teil des Randes am Zeilenbeginn, da alle Zeilen hier anfangen, und 2. ein kleines Stück des seitlichen Randes. Der Schnürlochkreis wäre dann sehr nah am Zeilenanfang. Alle diese Indizien weisen darauf hin, daß das vorliegende Pustakablatt nicht sehr groß war. Es hatte offenbar 6 Zeilen auf einer Seite. So 10000(4) würde dann nahezu die vollständige Breite des Blattes von ca. 6,5 cm repräsentieren. Wenn man davon ausgeht, daß sich der Schnürlochkreis im ersten Drittel befindet, so kann grob eine ursprüngliche Höhe des Blattes von knapp 20 cm angenommen werden.

Text 2: So 14700(26):

1. Seite

Die Zeilen 1 und 2 fehlen.

/3/	(ZY δywyδ) [	/3/	(und mit/für/zu diesem) [
/4/	rty cy-wyδ [	/4/	Und von diesem [
/5/	rty cˀnw [	/5/	Und von/als [
/6/	(.t)[4](p/kr) ˀs(t/w/p)[	/6/	... ...[

2. Seite

/1/	[1](y?)[3](r)ty(š)[y	/1/	... Und ihn/sein[
/2/	rty xwty (p)[	/2/	Und selbst [

[61] Es ist nicht erkennbar, ob zwischen den beiden t ein Buchstabe stand. Wäre ein Plural von prtr „Kampf“ anzunehmen?

/3/	ykš'nc	[	/3/	Yakṣa-[62]	[
/4/	(p)rzr	[	/4/	sehr	[

Die Zeilen 5 und 6 fehlen.

Leider gestatten die wenigen Reste keine inhaltliche Zuordnung. Wir wissen nicht, zu welchem Text die beiden Fragmente gehört haben können. So können auch die Seiten nicht bestimmt werden. Die Existenz eines Kolophons läßt vermuten, daß der Text auf der anderen Seite voranging. Aber in Sammelhandschriften, mit denen wir es häufig zu tun haben, folgt ein Text auf den anderen, so daß die Seitenzuweisung auch anders möglich wäre. Die Bezeichnung 1. bzw. 2. Seite ist willkürlich. Klarheit brächte die Identifizierung des Textes.

Es sind verschiedene Kolophone zu buddhistischen Texten überliefert. Der umfangreichste Kolophon steht im Anschluß an das *Guan zi zai pu sa bai ba ming zan* 療滓滹㶿潸燄煮爆癌, einem Text aus Dunhuang.[63] Er ist bemerkenswerterweise durch fünf kreuzförmig angeordnete Punkte abgesetzt.[64] Ein weiterer gut erhaltener Kolophon steht am Ende des „Sūtra of the condemnation of intoxication drink". [65] Er entspricht allerdings in keiner Weise den hier vorliegenden Resten. Er ist in einer kleineren Schrift geschrieben und deutlich vom Haupttext abgesetzt, weist aber keinerlei Verzierung auf. Der Kolophon am Ende des *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra* auf So 18242 = MIK III 32 (TM 391) enthält den Titel, einen Schlußvermerk ohne Namen, die dreifache *namo*-Formel, Vermerk über den Auftrag, eine Segensformel und einen Schreibervermerk, der einen türkischen Schreiber nennt (*Qutlaq* (?) für *Qutluγ*?). In So 18242 gehen dem Kolophon, der sich nicht durch eine andere Schriftgröße vom Text absetzt, mehrere Punkthaufen voran, wovon einer auch durch kreuzweise Striche besonders hervorgehoben ist. Die Fragmente So 18400 und So 10100i der zuletzt von Kudara und Sundermann bearbeiteten Sammelhandschrift weisen zwei Kolophone auf, die aber äußerlich ebensowenig abgesetzt sind wie der von So 18242. Nur eine besondere Interpunktion, ein Kreis mit einem Punkt darin, trennt sie vom übrigen Text. Beide Kolophone enthalten detaillierte Angaben zum Titel und zur Herkunft der Texte, worauf ich hier nicht näher eingehen möchte.[66] Text 1 meines Artikels enthält den Rest eines Vermerks über die Abfassung des Werkes: npxštk (Z. 4) und spricht von der Buddhawürde pwty'k p(r)[n, was sehr gut in einen Kolophon paßt. Die dreifache Verehrungsformel (n'mw pwt, n'mw δrm, n'mw snkh) kann in Text 1 aufgrund mangelnden Textes

[62] Ykš'nc ist bisher nicht belegt. Ich verstehe es als Adjektivableitung von Yakṣa und nicht als feminine Form, was auch möglich wäre.

[63] Benveniste 1940, S. 113-115, P 8. Hinweis von Y. Kasai.

[64] Codices Sogdiani, S. 180.

[65] MacKenzie 1976, S. 10–11.

[66] Henning 1940, S. 60–63 und Kudara / Sundermann 1987, S. 343–344 und S. 347–348.

nicht nachgewiesen werden. Wir finden sie deutlich vom vorangehenden Text abgehoben auf So 10100t. Es geht ihr in diesem Text ein kleiner Punkthaufen voraus. Der nachfolgende Text des Kolophons ist in der Rolle mittig angeordnet und dadurch für uns zu einem großen Teil verloren gegangen. Leider können von den wenigen erhaltenen Resten keine Bezüge auf den Kolophon von Text 1 hergestellt werden. Kolophone eines völlig anderen Typs sind auf So 10100u verso und So 10650(21) recto in nachlässiger kursiver Schrift erhalten. Sie beginnen mit ʾyny pwstkw/pwsty und enthalten u.a. pyrʾt bzw. psʾt und lassen sich somit den von Y. Yoshida beschriebenen Kolophonen des sogenannnten *ky Lʾ pyrʾt*-Typs zuordnen, die sich demnach nicht auf manichäische Handschriften beschränken.[67] Deutlich abgesetzt ist ein Text, der den folgenden *Vinaya*-Abschnitt bezeichnet, in So 19530a/r/8–10/.[68]

Reste eines weiteren in kleinerer Schrift als der vorangehende Text geschriebenen Kolophons befinden sich auf den zusammensetzbaren Fragmenten So 10650(5), So 20204 (K 4) und So 20210 (K 10). Daß es sich um ein Kolophon handelt, ist außer durch die ebenfalls deutlich abgesetzte kleinere Schrift dadurch gesichert, daß der letzte Teil der dreifachen Verehrungsformel nmʾw sn(k) auf So 20204/3/ steht. Die übrigen Reste sind nur sehr bruchstückhaft erhalten und können keinem vergleichbaren Text zugeordnet werden. Interessant ist allerdings die Erwähnung von kšʾnty „Geduld, Bekenntnis“ auf So 10650(5)/5/. Den Kommentaren I. Yakubovichs nach dem Studium vieler buddhistischer Fragmente der Berliner Turfansammlung, die er uns freundlicherweise zur Verfügung stellte, konnte ich entnehmen, daß er das Fragment So 10650(4) der Handschrift nach zu den drei o.g. Fragmenten hinzufügt. Das ist, soweit es die geringen Reste zu schlußfolgern zulassen, vermutlich richtig. Der Schnürlochkreisrest auf diesem Fragment läßt allerdings vermuten, daß es sich um Bruchstücke eines Pustakablattes handelt. Aufgrund der einseitigen Beschriftung der Fragmente hätte man sonst von einer Rolle ausgehen können. Bei meiner provisorischen Handschriftensortierung habe ich das Fragment So 13703 (T II D 28) dem Fragment So 10650(4) zugeordnet, ohne mir aber sicher zu sein. Dieses Fragment ist zweiseitig beschrieben und offenkundig von einem langzeiligen Pustakablatt. Alle diese Zuordnungen sind aufgrund der Kleinheit der Fragmente nur Vermutungen, die helfen sollen, die Textbruchstücke in einen größeren Zusammenhang zu stellen. Den uigurischen Kolophon von So 18276, ebenfalls vom Haupttext in kleinerer Schrift abgesetzt, stellt Y. Yoshida in seinem schon genannten Beitrag zum japanischen Kudara-Gedenkband vor, und P. Zieme identifizierte ihn als einen Sündenbekenntnistext.

Abschließend möchte ich auf die Verzierung eingehen. Große ausgefüllte Punkte sind nicht selten in den Turfanfragmenten, häufiger bei manichäischen

[67] Yoshida 1993b, S. 127–128 und Yoshida 2000, S. 83–85.

[68] Siehe oben Y. Yoshida, Beitrag zum japanischen Kudara-Gedenkband.

Handschriften: So 10026 u.a. dieser Handschrift, So 13400, Ch/So 15000, Ch/So 20150, Ch/So 20512[69], dem St. Petersburger Fragment SI Rob 1[70] und P 12[71]. Aber auch buddhistische Fragmente weisen Punkte als Verzierungen auf, so z.B. So 14700(25) und P 8, s. oben[72]. Eine besondere Form ist auf So 14700(16)a und So 14828 zu sehen. Hier ist der Punkt von einem großen an einer Seite offenen Bogen „eingerahmt". Einen ähnlichen Punkt gibt es auch auf dem Fragment 1328 der Ōtani-Sammlung in Kyōto. Nur ist dort die Schrift kursiv.[73] Hier danke ich Y. Yoshida für die ergänzende Mitteilung, daß diese Form der Interpunktion auch in säkularen Dokumenten nachzuweisen ist, so in dem von ihm publizierten Kaufvertrag über eine Sklavin (60 TAM 135 aus Astana bei Turfan)[74] und in einem Mug-Dokument (Holzstab, Б 2)[75]. Er vermutet daher, daß es sich um eine originär soghdische Interpunktion handelt.

Die häufigste Form hervorhebender Interpunktion in buddhistischen Manuskripten ist die der kleinen Punkthaufen, wie sie z.B. auf So 18242 = MIK III 32 dem *Vajracchedikā*-Schlußblatt[76] und auf So 19530a erhalten sind. Insofern stellt das Kreuz von So 10000(4) eine Besonderheit dar. Die Hervorhebung eines Kolophons durch besondere Interpunktion ist aber wie oben beschrieben, durchaus üblich und zu erwarten. Wang Ding hat auf Ch 1063 v bereits ein reichlich verziertes Kreuz gefunden, das er vorsichtig als Beispiel für synkretistische Tendenzen interpretiert.[77] Im Zusammenhang mit den Punkten und in der Nähe eines vermutlichen Kolophons ist unser Kreuz allerdings ganz offensichtlich Schmuck.

Literaturverzeichnis

Benveniste 1940 Benveniste, Emile: Textes sogdiens, Paris 1940 (Mission Pelliot en Asie Centrale 3).

[69] Alle genannten und hier nicht abgebildeten Fragmente können über das Internet eingesehen werden unter der Adresse:
http://www.bbaw.de/forschung/turfanforschung/dta/so/dta_so_index.htm.

[70] Ragoza 1980, S. 89 und Taf. LXIX unten.

[71] Codices Sogdiani, S. 190–191. Hier schmücken diese Punkte ebenfalls Kreuze.

[72] Codices Sogdiani, S. 177–182.

[73] Kudara / Sundermann / Yoshida 1997, Facsimile Vol. S. 7.

[74] Yoshida 1988, Abb.

[75] Dokumenty s gory Mug (Documents from Mt. Mugh), ed. by M.N. Bogolyubov et al. (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Part II, Vol. III, Sogdian, I)

[76] Magische Götterwelten: Werke aus dem Museum für Indische Kunst Berlin / Stattliche Museen zu Berlin –Preussischer Kulturbesitz, Museum für Indische Kunst, Marianne Yaldiz ..., Potsdam 2000, S. 232 Nr. 339.

[77] Wang 2006, S. 157–162.

Codices Sogdiani: *Manuscrits de la Bibliothèque Nationale (Mission Pelliot)*. Reproduits en facsimilé avec une introduction par E. Benveniste, Copenhague 1940 (Monumenta Linguarum Asiæ Maioris 3).

Ebert 2001 Ebert, Jorinde: Sogdische Bildfragmente der Araṇemi-Legende aus Qočo, in: *De Dunhuang à Istanbul. Hommage à James Russell Hamilton*, présenté par L. Bazin et P. Zieme, Turnhout 2001, S. 25–41, Pl. I–XIX (Silk Road Studies 5).

Ehlers 1987 *Alttürkische Handschriften Teil 2: Das Goldglanzsūtra und der buddhistische Legendenzyklus* Daśakarmapathāvadānamālā, *Depositum der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin)*, beschrieben von Gerhard Ehlers, Stuttgart 1987 (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland XIII, 10).

Gabain 1959 Gabain, Annemarie von: *Türkische Turfantexte X: Das Avadāna des Dämons Āṭavaka*, bearb. v. T. Kowalski, a. d. Nachlaß hrsg. v. A. v. Gabain, in: APAW, Kl. f. Spr., Literatur u. Kunst, Jg. 1958, Nr. 1.

Gabain 1964 Gabain, Annemarie von: Alttürkische Schreibkultur und Druckerei, in: *Philologiae Turcicae Fundamenta*, Wiesbaden 1964, S. 171–191.

Gabain 1967 Gabain, Annemarie von: Die Drucke der Turfan-Sammlung, in: *Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Kl. F. Spr., Lit. u. Kunst*, Jg. 1967, Nr. 1.

Geng / Klimkeit / Laut = Geng Shimin / Klimkeit, H.-J. / Laut, J. P. Prolegomena zur Edition der Hami-Handschrift der uigurischen *Daśakarmapathāvadāna-mālā*, in: *Türk Dilleri Araştırmaları* 3 (1993), S. 213–230.

Grønbech 1948 Grønbech, K.: A Far Eastern branch of the Aramæan script, in: *Art & Letters. India and Pakistan = Indian Art and Letters*, N.S. 22 (1948) 2, S. 60–66.

Gulácsi 2005 Gulácsi, Zsuzsanna: *Mediaeval Manichaean Book Art. A Codicological Study of Iranian and Turkic Illuminated Book Fragments from 8th–11th Century East Central Asia*, Leiden-Boston 2005 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 57).

Hansen 1940 Hansen, Olaf: Tocharisch-iranische Beziehungen, in: *ZDMG* 94 (1940), S. 139–164.

Hansen 1968 Hansen, Olaf: Die buddhistische und christliche Literatur, in: *Handbuch der Orientalistik, 1. Abt., IV. Bd., 2. Abschn., Lief. 1: Literatur*, Leiden-Köln 1968, S. 77–99.

Henning 1940 Henning, Walter B.: *Sogdica*, London 1940, repr.: Henning 1977b, S. 1–68.

Henning 1945 Henning, Walter B.: Sogdian Tales, in: *BSOAS* 11 (1945) 3, S. 465–487, repr.: Henning 1977b, S. 169–191.

Henning 1949 Henning, Walter B.: The name of the „Tokharian" language, in: *Asia Major* (1949), S. 158–162, Repr. HENNING 1977b, S. 341–345.

Henning 1958 Henning, Walter B.: Mitteliranisch, in: *Handbuch der Orientalistik, 1. Abt., IV. Bd., 1. Abschn., Linguistik*, Leiden-Köln 1968, S. 20–130.

Henning 1977 Henning, Walter B.: *Selected Papers*, vol. II, Leiden-Téhéran-Liège 1977 (Acta Iranica 15).

Inokuchi 1975 Inokuchi Taijun: Shutsudo butten no shujusō, in: Shirukurōdo no shūkyō, Tōkyō 1975, S. 201–274 (Ajia bukkyōshi: Chūgoku 5).

Klein / Rott 2006 = Klein, Wassilios / Rott, Philipp G.: Einige problematische Funde von der Seidenstraße: Novopokrovka IV und V, Issyk-Kul'-Gebiet, Chotan, in: *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, ed. by R. Malek in conn. with P. Hofrichter, Sankt Augustin 2006, S. 403–424.

Klimkeit 1980 Klimkeit, Hans Joachim: Das Kreuzessymbol in der zentralasiatischen Religionsbegegnung, in: *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*, hrsg. v. G. Stephenson, Darmstadt 1980, S. 66–80, Abb. 1–6, zugl. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 31 (1979), S. 99–115.

Kudara / Sundermann 1987: Kudara, Kōgi / Sundermann, Werner: Zwei Fragmente einer Sammelhandschrift buddhistischer Sūtras in soghdischer Sprache, in: AoF 14 (1987) 2, S. 334–349, Taf. XII–XV.

Kudara / Sundermann 1988: Kudara, Kōgi / Sundermann, Werner: Fragmente eines soghdischen *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*, in: *AoF* 15 (1988) 1, S. 174–181, Taf. I und II.

Kudara / Sundermann 1991: Kudara, Kōgi / Sundermann, Werner: Fragmente einer soghdischen Handschrift des *Viśeṣacinti-brahma-paripṛcchā-sūtra*, in: *AoF* 18 (1991) 2, S. 245–263, Taf. II –V.

Kudara / Sundermann 1992: Kudara, Kōgi / Sundermann, Werner: Ein weiteres Fragment einer soghdischen Übersetzung des *Bhaiṣajyaguru-vaiḍūryaprabhatathāgatasūtra*, in: *AoF* 19 (1992), S. 350–358, Taf. I.

Kudara / Sundermann 1998: Kudara, Kōgi / Sundermann, Werner: A Second Text of the Sogdian *Viśeṣacinti-brahma-paripṛcchā-sūtra*, in: *SIAL* 13, S. 111–128, Pl. XXII u. XXIII.

Kudara/Sundermann/Yoshida 1997 Kudara, Kōgi / Sundermann, Werner / Yoshida, Yutaka: *Iranian Fragments from the Ōtani Collection. Iranian Fragments unearthed in Central Asia by the Ōtani Mission and kept at the Library of Ryūkoku University*, Kyoto 1997, Facsimile Volume and Text Volume.

Li Rongxi 1996 *The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions. Translated by the Tripiṭaka-Master Xuanzang under Imperial Order, composed by Śramaṇa Bianji of the Great Zongchi Monastery*, transl. into English by Li Rongxi, Berkeley 1996 (BDK English Tripiṭaka 79).

Livshits 1996 Livshits, V.A.: Sogdian Buddhist fragment Kr IV/879 no. 4263 from the manuscript collection of the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, in: Manuscripta Orientalia 2 (1996), S. 3–8.

MacKenzie 1976 MacKenzie, D.N.: *The Buddhist Sogdian texts of the British Library*, ed. by D.N. MacKenzie, Leiden-Téhéran-Liège 1976 (Acta Iranica 10).

Orientalische Kommission 1939, 1940, 1941, 1942: Lüders, Heinrich: Bericht der Orientalischen Kommission, in: *Jahrbuch der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, 1939: S. 68–70. 1940: S. 64–67; 1941: S. 62–65 u. 100–103; 1942: 64–67.

Provasi 2005 Provasi, Elio: Sogdian Lexicography, in: *Middle Iranian Lexicography. Proceedings of the Conference held in Rome, 9–11 April 2001*, ed. by C.G. Cereti and M. Maggi, Roma 2005, S. 101–146.

Ragoza 1980 Ragoza, A.N.: *Sogdijskie fragmenty central'nogo aziatskogo sobranija instituta vostokovedenija*, Moskva 1980.

Reck 1998 Reck, Christiane: Work in progress: a catalogue of the Middle Iranian manuscripts in Sogdian script of the Berlin Turfan collection, in: *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies, held in Cambridge, 11th to 15th September 1995, Part 1: Old and Middle Iranian Studies*, hrsg. v. N. Sims-Williams, Wiesbaden, S. 147–152 (Beiträge zur Iranistik 17).

Reck 2006 *Mitteliranische Handschriften Teil 1: Berliner Turfanfragmente manichäischen Inhalts in soghdischer Schrift*, beschrieben von Christiane Reck, Stuttgart 2006 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland XVIII,1).

Rott 2006 Rott, Philipp G.: Christian Crosses from Central Asia, in: *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, ed. by R. Malek in conn. with P. Hofrichter, Sankt Augustin 2006, 395–401.

Sims-Williams 1981 Sims-Williams, Nicholas: The Sogdian Fragments of Leningrad, in: *BSOAS* 44 (1981) 2, S. 231–240.

Sims-Williams 2004 Sims-Williams, Nicholas: Two Bactrian Fragments from Yarkhoto, in: *Turfan Revisited – The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, ed. by D. Durkin-Meisterernst et al., Berlin 2004, S. 325–332.

Sundermann 1977 Sundermann, Werner: Rezension zu D.N. MacKenzie (ed.), The Buddhist Sogdian texts of the British Library, in: BSOAS 40 (1977) 3, S. 634-635.

Sundermann 1989 Sundermann, Werner: First Results of Cooperative Work Between Ryukoku University and the Academy of Sciences of the GDR on Buddhist Sogdian Turfan Texts, in: *The Annual of the Institute of Buddhist Cultural Studies, Ryūkoku University*, No. 12 (1989), S. 12–18.

Sundermann 1998 Sundermann, Werner: Soghdisch rštʾwcʾr „Trost, Ermahnung" (mit einem Anhang: Das Ende der soghdischen Erzählung vom Kar-Fisch), in: *Religion und Wahrheit: Religionsgeschichtliche Studien. Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. B. Köhler, Wiesbaden 1998, S. 167–178.

Sundermann 2001 Sundermann, Werner: Eine soghdische Version der Araṇemi-Legende, in: *De Dunhuang à Istanbul. Hommage à James Russell Hamilton*, présenté par L. Bazin et P. Zieme, Turnhout 2001, S. 339–348, Pl. XXIV–XXXII (Silk Road Studies 5).

Utz 1976 David A. Utz: *An Unpublished Sogdian Version of the Mahāyāna*-Mahāparinirvāṇa-Sūtra *in the German Turfan Collection*. Harvard Univ., Dept. of Near Eastern Languages and Civiliziations, Cambridge, Mass. 1976.

Utz 1978 David A. Utz: *A Survey of Buddhist Sogdian Studies*, Tokyo 1978 (Bibliographia Philologica Buddhica. Series Minor III).

Wang 2006 Wang Ding: Remnants of Christianity from Chinese Central Asia in Medieval Ages, in: *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, ed. by R. Malek in conn. with P. Hofrichter, Sankt Augustin 2006, 149–162.

Weber 2000 Weber, Dieter: *Iranian Manichaean Turfan texts in publications since 1934. Photo Edition*, London 2000 (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Suppl. Series, vol. 4)

Yakubovich / Yoshida 2005 Yakubovich, Ilya / Yoshida, Yutaka: The Sogdian Fragments of *Saṃghāṭasūtra* in the German Turfan Collection, in: *Languages of Iran: Past and Present. Iranian Studies in memoriam David Neil MacKenzie*, ed. by D. Weber, Wiesbaden 2005, S. 239–269 (Iranica 8).

Yoshida 1986 Yoshida, Yutaka: Notes on Buddhist Sogdian Texts, in: *Studia Grammatica Iranica. Festschrift für Helmut Humbach*, hrsg. v. R. Schmitt; P.O. Skjærvø, München 1986, S. 513–522.

Yoshida 1991 Yoshida, Yutaka: Buddhist literature in Sogdian, in: *SIAL* 7 (1991), S. 95–119.

Yoshida 1993a Yoshida,Yutaka: Supplement to ‚Buddhist literature in Sogdian', in: SIAL 8 (1993), S. 135–138.

Yoshida 1993b Yoshida, Yutaka: Middle Iranian and Old Turkish – Notes on Two Sets of Colophons or Scribbles Found in Manichaean Texts, in: SIAL 8 (1993), S. 127–133.

Yoshida 1999 Yoshida, Yutaka: Rez. zu Weber *Photo Edition* II, in: *BAI*, N.S. 13 (1999), S. 191–196.

Yoshida 2000 Yoshida, Yutaka: First Fruits of Ryūkoku-Berlin Joint Project on the Turfan Iranian manuscripts, in: *Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture*, Bd. 78: Tun-huang and Turfan Studies (2000), S. 71–85.

Yoshida 2002 Yoshida, Yutaka: In search of traces of Sogdians. "Phoenicians of the Silk Road", in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Berichte und Abhandlungen Band 9, Berlin 2002, S. 185-200.

Zieme 2000 Zieme, Peter: *Vimalakīrtinirdeśasūtra : Edition alttürkischer Übersetzungen nach Handschriftfragmenten von Berlin und Kyoto. Mit einem Appendix von*

Jorinde Ebert: *Ein Vimalakīrti-Bildfragment aus Turfan*, Turnhout 2000 (Berliner Turfantexte 20).

Die Genese der deadjektivischen Abstrakta des Türkischen

Klaus Röhrborn

1. Einführung

Die Frage der Scheidung von „Substantiv“ und „Adjektiv“ im Türkischen ist kein neues Thema. Seit längerem ist klar, daß die Nomina nicht nach morphologischen oder rein semantischen Kriterien, sondern vor allem nach ihren syntaktischen Funktionen in Klassen eingeteilt werden können. Die Substantive sind Bezeichnungen für Substanzen und durch die Stellung als Nukleus einer Nominalphrase charakterisiert. Die „Adjektive“ sind primär Bezeichnungen für Eigenschaften und sind durch die attributive Stellung als Satellit einer Nominalphrase charakterisiert. Den „Adjektiven“ wird gelegentlich eine dreifache semantische Qualität zugesprochen. Nach der “Grammar of Old Turkic” haben sie “the ability of describing qualities on the one hand, of denoting, on the other hand, these qualities themselves *or* their bearers“.[1] Gibt es nun auch drei verschiedene syntaktische Kontexte, die es erlauben, diese drei semantischen Qualitäten eindeutig zu verifizieren? Wenn Adjektive in die syntaktische Position von Bezeichnungen für typische Substanzen („Substantive“) kommen, dann werden sie „verdinglicht“. Sie werden als Substanzen betrachtet und werden formal so behandelt wie „Substantive“. Sie können Kasus- und Possessivsuffixe annehmen. Aber wie erkennt man, ob sie den „Träger einer Eigenschaft“ oder die Eigenschaft selbst in abstrakter Weise bezeichnen?

2. Substantivierte Adjektive als „Träger einer Eigenschaft“

„Träger einer Eigenschaft“ kann eine Person oder auch eine Sache sein. Das sicherste Zeichen für die „Substantivierung“ eines Adjektivs sind Kasus- oder Pluralsuffixe, wie in *üč otuz kertülär* „die 23 wahren [Entitäten] / die 23 Prinzipien“[2] oder wie in *eyinki säkiz on ädgülär* „die zusätzlichen 80 guten [Merkmale]“[3]. In dem letzten Beispiel ist „Merkmal“ (atü. *lakšan*) zu ergänzen, das auch gele-

[1] Erdal 2004, 144.
[2] HtPar 90,21.
[3] Vgl. UW 347a.

gentlich als Attribut zu *ädgü* vorkommt: *lakšanlıg ädgülär* „Lakṣaṇa [genannte] gute [Merkmale]“[4]. *kertü*, vor allem aber *ädgü*, sind hier wahrscheinlich elliptisch gebraucht, und das dürfte für die meisten Beispiele zutreffen, die wir hier zitieren. *kertü* und *ädgü* sind durch das Pluralsuffix eindeutig als „Träger einer Eigenschaft“ charakterisiert. Die Abstraktion einer Eigenschaft kann man sich kaum im Plural vorstellen. Eine Übersetzung durch ein Nomen qualitatis ist hier nicht möglich. Noch klarer ist die Situation, wenn sich ein substantiviertes Adjektiv auf belebte Wesen bezieht. Dann gibt es überhaupt keinen Zweifel, daß wir es mit „Trägern einer Eigenschaft“ zu tun haben: *ädgülärig ädrämliglärig säv-amra-* „die tugendhaften² [Menschen] lieben²“[5].

Wenn kein Pluralsuffix vorliegt und sehr allgemeine Substantive zu subintellegieren sind, wie „Wesenheit“ (*töz*) oder „das Sein“ (*bolmak*), dann können wir diese Bildungen auch als Abstraktum übersetzen, wie an einer Stelle in der Xuanzang-Biographie: *biligimiz tuyuk ol iki kurugta* „unser Bewußtsein ist verschlossen in [Bezug auf] die beiden leeren [Kategorien] / die beiden Leerheiten“[6]. Normalerweise meint man damit die Kategorie des Ich und die Kategorie der Dharmas, die beide „leer“ oder wesenlos sind. Mayer und Li Rongxi übersetzen 空 *kong*, die Entsprechung von atü. *kurug* in der chinesischen Vorlage, ebenfalls durch ein Abstraktum: 識蔽二空 *shi bi er kong* „[wir waren], was unser Bewußtsein angeht, im unklaren über die beiden Leerheiten“[7] oder „as we are unaware of the two categories of voidness …“[8]. Eine ähnliche Stelle auch in Buch VIII der Xuanzang-Biographie: *ozguru kutgaru y(a)rlıkadı tınl(ı)glarıg üč kurug üzä* „er rettete² die Lebewesen durch die 3 Leerheiten“[9]. Das ist die Übersetzung von chin. 濟稟識於三空 *ji bing shi yu san kong*, und auch hier übersetzen Frankenhauser und Li Rongxi das chinesische 空 *kong*, die Entsprechung des atü. *kurug*, durch das bloße Abstraktum: „er … ließ seinen Intellekt zur Dreifachen Leere hinübergehen“[10], bzw. „he … saved sentient beings with the three voidnesses“[11]. In diesen Übersetzungen liegen allerdings Konkretisierungen von Abstrakta vor, so wie man mit Bezug auf drei Mädchen von „drei Schönheiten“ sprechen kann. Wie wir auch immer übersetzen mögen, es gibt im alttürkischen Text keinerlei formalen Hinweis, daß nicht der „Träger der Eigenschaft“ gemeint ist. Je allgemeiner aber der nicht explizit genannte „Träger“ ist, desto eher wird eine

[4] Vgl. UW 347a.
[5] Vgl. UW 345a.
[6] HT VII 1481.
[7] Mayer 1991, 33.
[8] Li Rongxi 1995, 224.
[9] HT VIII 869-870. Es ist fraglich, ob hier die von Frankenhauser (1995, 93, Anmerkung 310) genannte Trias vorliegt. Wie ein Blick in den Soothill-Hodous (1937, 73) zeigt, gibt es noch eine weitere Möglichkeit.
[10] Frankenhauser 1995, 20.
[11] Li Rongxi 1995, 253.

Sprache mit formal ausgebildeten Abstrakta die Übersetzung durch ein Abstraktum bevorzugen.

Auch komplexe Adjektive auf *+sXz* können in dieser Weise substantiviert werden: *ävig tiṭip ävsüzkä bar-* „das Haus verlassen und in die Hauslosigkeit gehen …“[12]. Ohne Suffix sind substantivierte Adjektive sehr selten: *bo ärür ädgü ädgükä ulag sapag bolmıš* „das heißt, daß eine tugendhafte [Person] sich mit einer tugendhaften [Person] verbunden² hat“[13]. Hier könnte man freilich auch übersetzen: „das heißt, daß eine gute [Sache] / etwas Gutes sich mit einer guten [Sache] / mit etwas Gutem verbunden² hat“.

3. Substantivierte Adjektive mit Possessivsuffix

Auch durch ein Possessivsuffix kann ein „Adjektiv“ als „Substantiv“ und Träger einer Eigenschaft charakterisiert werden. Hier kann es sich um Personen handeln, wie in *kičigk(i)yäm* „mein kleiner [Freund]“[14]. Es ist aber auch ein abstrakter Träger möglich, wie in *kičigk(i)yämtä* „in meinem kleinen [Lebensalter] / in meiner Jugend“[15]. Auch mit dem Possessivsuffix der 3. Person kann ein solches sekundäres Substantiv den Träger der Eigenschaft bezeichnen: *kiši yalŋokta agırı yok* „es gibt kein vornehmeres [Lebewesen] als den Menschen“[16]. Aber das ist wahrscheinlich nur der Fall, wenn es sich um einen belebten Träger handelt.

Konstruktionen mit dem Possessivsuffix der 3. Person entsprechen in der alttürkischen Xuanzang-Biographie mehrfach abhängigen Zustandssätzen des Chinesischen. Der Satz: *ol kražalar agdukıŋa han külüp …* „der Kaiser lächelte über die Primitivität dieser Mönchgewänder“[17] ist z.B. die Übersetzung von chin. 帝伸其不妙 *di shen qi bu miao* „der Kaiser lächelte über ihr Nicht-Elegant-Sein“. Im Chinesischen steht also ein attributives 其 *qi* vor dem „Adjektiv“ in absoluter Stellung. Ein solches Adjektiv hat im Chinesischen den semantischen Wert eines Zustandsverbs. Das bloße Adjektiv, ohne Hilfsverb, genügt für die Zustandsangabe. Die alttürkischen Äquivalente könnten Kopien dieser eingelagerten Zustandssätze sein. Statt **körgäli umazlar anıŋ täriŋ bolmıšın* „sie können nicht sehen, wie tief es ist“ schreibt man nur: *körgäli umazlar anıŋ täriŋin.* Man verzichtet auf das Hilfsverb, weil das chinesische Äquivalent dieses Satzes (不能

[12] Madhy Ms Stockh H 1 b 10. Die Stockholmer Āgama-Texte zitiere ich nach einer Transkription von Kōgi Kudara. Als er im Jahre 1986 für 5 Monate als Gast nach Gießen kam, brachte er diese Transkriptionen (interlinear mit dem chinesischen Originaltext versehen) mit, um sie gemeinsam mit mir zu bearbeiten. Dieses Projekt konnten wir leider nicht verwirklichen, aber in seiner üblichen Großzügigkeit hat er mir die Transkriptionen für das “Uigurische Wörterbuch” überlassen. Sie werden dort gelegentlich (unter seinem Namen) zitiert.

[13] Vgl. UW 345a.

[14] M II 8 u.13.

[15] HT VII 1674. Vgl. dazu *yašı kičig* „klein an Lebensalter“ (Lieder 11).

[16] Vgl. UW 66a.

[17] HT VII 675.

窺其傲奧 *bu neng kui qi ao ao* „man kann sein Mysteriös-Sein nicht erspähen“) auch mit einem einzigen Terminus, dem bloßen Adjektiv, auskommt. Das präponierte Possessivpronomen des chinesischen Satzes (其 *qi*) wird im türkischen Satz durch ein Possessivsuffix ersetzt.

Solche Kopien von chinesischen Zustandssätzen gehen aber nicht auf den Übersetzer oder auf die Übersetzer des Xuanzang-Textes zurück. Eingelagerte Zustandssätze mit Adjektiven (mit Possessivsuffix) werden in diesem Werk offenbar schon als türkisches Syntagma betrachtet. Diese Konstruktion wird nämlich auch dann verwendet, wenn die chinesische Vorlage den Träger explizit nennt: 傳其麗絕 *chuan qi li jue* „sein Schönheits-Extremum erwägen“ ist die chinesische Entsprechung von *sözläsär bo kražanıŋ muŋadınčıg körkläsin* „wenn man das wunderbare Schön-Sein / die Schönheit dieses Mönchgewandes beschreiben [will] …“[18]. Es gibt aber auch den umgekehrten Fall: Das Chinesische nennt den Träger nicht, das Türkische nennt ihn, wie im folgenden Satz: 喪其眞 *sang qi zhen* „sich die Wahrheit entgehen lassen“ als chinesische Entsprechung von *ıčgınıp kertü tözüg* „sich die Wahre Wesenheit entgehen lassend …“[19]. Außerdem kommen solche Sätze (sehr selten) schon in den präklassischen buddhistischen Texten vor, wie etwa in *Maitrisimit*: *sansarnıŋ uzunı* (!) *körsär …* „wenn man die Länge des Saṃsāra betrachtet, …“[20]. Wir möchten auch nicht behaupten, daß die türkische Abstraktbildung nach chinesischem Muster nur auf diese eingelagerten Objektsätze zurückgeht, die wir soeben beschrieben haben. Im Alttürkischen können ja solche Abstrakta auch als Subjekt des Satzes erscheinen: *sumer tagnıŋ agırı* „das Gewicht des Sumeru-Bergs“[21] oder *eki bakır agırı sakın ärmäk* „das Gewicht von 2 Bakır des Wachsam-Seins“[22]. Im Falle der eingelagerten Objektsätze ist jedoch die Parallelität des Alttürkischen und des Chinesischen besonders auffällig.

4. Bildung von Abstrakta mit Quasi-Suffixen

Bereits die „Alttürkische Grammatik“ erwähnt *köŋül* und *sakınč* als Quasi-Suffixe zur Bildung von „Abstrakta der Gemütsbewegung“ mit den Beispielen *kertü köŋül* „Gläubigkeit, Glaube“, *yarlıkančučı köŋül* „Barmherzigkeit“ und *küni sakınč* „Mißgunst“[23]. Hierher gehört auch *bilig*, und als besonders überzeugendes Beispiel pflegte Annemarie v. Gabain im Unterricht auf *biligsiz bilig* „Dummheit“ zu verweisen. Die Grundbedeutung von *bilig* „Wissen, Weisheit“ ist in diesem Beispiel völlig verblaßt.

Wir können hier noch ein weiteres Quasi-Suffix nennen, nämlich *töz*

[18] HT VII 709-711.
[19] HT VIII 959.
[20] Maitr 131 v.23.
[21] Vgl. UW 65b.
[22] Vgl. UW 67a.
[23] Gabain 1950, § 401. Vgl. zuletzt Erdal 2004, 144.

„Wurzel“, das für Abstrakta aus der philosophischen Sphäre üblich wurde: atü. *činžu töz* ist „das So-Sein (skt. *tathatā*)“[24], wie im folgenden Satz aus der Geschichte von Sadāprarudita und Dharmodgata: *ädgü ayıg nomlarnıŋ činžu tözi ädgün barmıšlarnıŋkında*[25] *öŋi ärmäz* „die Tathatā der guten und schlechten Dharmas ist nicht verschieden von der bei den Sugatas befindlichen [Tathatā]“[26]. In der Xuanzang-Biographie ist *töz* die Standardübersetzung von chin. 漦 *xing* „Natur, natürliche Veranlagung“. Das chin. 漦 *xing* entspricht im Sprachgebrauch von Xuanzang dem sanskritischen Suffix *-tā*, das zur Bildung von Abstrakta dient.[27] Atü. *kertü töz* ist also die Übersetzung von chin. 甸漦 *zhen xing* „Wahrheit, Wirklichkeit“[28] usw. Zweifellos hat das Alttürkische diese metaphorische Bedeutung von *töz* aus dem Chinesischen entlehnt. Der Zeitpunkt der Entlehnung liegt aber vor dem Zeitpunkt der Übersetzung der Xuanzang-Biographie. Atü. *töz* wird nämlich in diesem Text bereits als Quasi-Suffix gebraucht, und man findet es auch dann, wenn das chinesische Original das Abstraktum nicht in formaler Weise bezeichnet, wenn also chin. 漦 *xing* nicht verwendet wird. Atü. *töz* erscheint also auch dann, wenn im chinesischen Original der Biographie nur ein nacktes „Adjektiv“ steht ohne jeden formalen Hinweis auf ein Abstraktum. Chin. 涮　甸瀇 *shi xian zhen su* „beim Aufzeigen und Manifestieren von Wahrheit und Konvention“ wird im Atü. paraphrasiert mit: *čın kertü tözüg yertinčülüg kertüg moyum alp oŋarguluk kılmıš ol* „er hat bewirkt, daß die Wahre Wirklichkeit und die Weltliche Wahrheit durcheinander und schwer [wieder] zu ordnen sind“[29]. Atü. *töz* finden wir auch, wenn im Chinesischen das Abstraktum durch ein präadjektivisches 瀪 *qi* verdeutlicht wird, wie wir es oben im dritten Abschnitt erläutert haben: chin. 瀇瀪甸 *sang qi zhen* „die Wirklichkeit/die Wahrheit verpassen“ = atü. *kertü tözüg (...) ıčgın-* „die Wahrheit ... verlieren“[30].

5. Substantivierte Adjektive auf +lXg

Das manichäische Schrifttum geht im Ganzen dem überlieferten buddhistisch-uigurischen Schrifttum voraus. Derivate auf *+lXg* von Adjektiven, die man als Abstrakta interpretieren könnte, sind dort nicht belegt. Es gibt auch keinen Grund, solche Derivate im buddhistisch-uigurischen Schrifttum als Abstrakta zu betrachten, wenn sie in adjektivischer Position vorkommen. Das sind dann

[24] Nicht etwa „tathatā nature“, wie bei Erdal 2004, 169 angegeben.

[25] Gegen die Erklärung bei Erdal (2004, 169-170) steht hier (nach dem Genitiv) kein Possessivsuffix, sondern das „Suffix der Zugehörigkeit“ +kI.

[26] BuddhUig II 221, Z.447.

[27] Vgl. die Gegenüberstellung einer Gāthā aus dem *Abhidharmakośa-śāstra* in der Übersetzung des Xuanzang mit dem Sanskrit-Original in Laut-Röhrborn 1988, 30 oben Z. 8 und 9: chin. 繚汾漦 *wu wo xing* = skt. *nirātmatā*.

[28] HT VIII 955 (= T.T., Nr. 2053, 265a 2).

[29] HT VIII 1227 f. (= T.T., Nr. 2053, 265 b 29).

[30] HT VIII 959 (= T.T., Nr. 2053, 265a 3).

Adjektiv-Bildungen von den substantivierten Simplizia. Clauson betrachtet diese Derivate prinzipiell als Abstrakta und transkribiert sie mit stimmlosem Guttural, wie z.B. *edgülük* „goodness, benevolence, kindness“[31]. Seine Beispiele aus buddhistischen Texten sprechen aber gegen dieses Verständnis: *'dkwlwk 'yšym* läßt sich ganz zwanglos als *ädgülüg išim* „mein Heils-Werk“ interpretieren, *'dkwlwk swmyrw t'q* als *ädgülüg sumeru tag* „ein Sumeru-Berg von Heil“.

Problematisch sind solche Derivate nur in der Position von Substantiven. Ohne Kasusendung erscheinen (nicht-attributive) „Adjektive“ von dieser Art nur in sehr späten Texten. *ädgülüg kälir* „das Heilvoll-Sein / das Heil kommt“, bzw. *ädgülüg k(ä)lzün* „das Heilvoll-Sein / das Heil möge kommen!“ liest man in einem Orakelfragment in Türkische Turfantexte VII[32] bzw. in einem Leser-Kolophon zum *Samantabhadracaryāpraṇidhāna*[33], und in den „Uigurischen Brieffragmenten“ von Tezcan-Zieme[34] heißt es: *enčlig äsänlig ayıtu ıdur biz* „wir lassen nach dem Wohlbefinden² fragen“. Selten sind Belege mit Akkusativ-Suffix: *ätözüŋüzlärkä ädgülügin körü iš išläŋlär* „handelt, indem ihr betrachtet das Heilvoll-Sein [dieses Handelns] für Euch selbst! / tut, was für Euch heilvoll ist!“[35] In diesem Satz ist *körü* eine nachträgliche interlineare Korrektur[36]. Vor der Korrektur las man also mit Instrumental-Suffix: *ätözüŋüzlärkä ädgülügin iš išläŋlär* „handelt mit Heilvoll-Sein für Euch selbst! / handelt heilvoll für Euch selbst!“ Der zitierte Beleg mit Akkusativ ist zu analysieren: *ädgülüg+i+n*, mit dem Possessivsuffix der 3. Person und dem *+n* des Akkusativs. Man könnte auch die Belege mit dem „adverbiellen Instrumental“ so verstehen: *siziŋä ädgülügin ... ütläyür m(ä)n* „ich gebe Ratschläge ...mit Heilvoll-Sein für Euch / zum Heil für Euch“[37]. Man könnte auch hier das Suffix von *ädgülügin* als Possessivsuffix plus Instrumental analysieren. Das Possessivsuffix würde sich dann auf das Verb des Satzes beziehen, d.h. auf die ganze Aussage des Satzes. Diese *+lXg*-Bildungen sind offenbar abgeleitet von primären Adjektiven, die selbst schon substantiviert sind (wie z.B. *ädgü* „das Heil“). Sie kommen dann wiederum in eine substantivische Position (mit Kasus-Endungen) und sind zweifellos als Abstrakta zu interpretieren. Sie tauchen schon in der präklassischen buddhistischen Literatur auf und lassen sich bis in die uigurische Spätzeit verfolgen.

*6. Die +*lXg*-Abstrakta des Ostens und die +*lXk*-Abstrakta des Westens*

Die *+lXg*-Abstrakta spielen im Ganzen eine marginale Rolle in der buddhistischen

[31] Clauson 1972, 53b.
[32] TT VII 39 m.29 (der Bearbeiter liest *ädgülük*).
[33] ZiemeSam 604 m. (der Bearbeiter liest *ädgülük*).
[34] UigBrief 457 o.5 (die Bearbeiter lesen *enčlik äsänlik*).
[35] Maitr 51 v.9 (dieser Satz in derselben Form auch in MaitrH); ähnlich Suv 207.4.
[36] Vgl. die Anmerkung zu dieser Stelle.
[37] MaitrH III 7 b 2.

Literatur. Wie gerade erwähnt, sind es offenbar zunächst sekundäre Adjektive, die dann durch das Possessivsuffix der 3. Person – so wie wir es in Abschnitt 3 für primäre Adjektive beschrieben haben – wiederum zu Substantiven werden. Für diese Entstehungsgeschichte spricht vor allem die Tatsache, daß sie oft in Worthäufung (*asıglıgı ädgülügi*[38]) mit oder in Parallele (*ayaglıgın ... agırlıgın*[39]) zu *+lXg*-Derivaten von primären Substantiven auftreten. Betrachten wir als Kontrast den Kommentar von Maḥmūd al-Kāšġarī über die deadjektivischen Abstrakta auf *+lXk* des islamischen Türkisch: Kāšġarī unterscheidet auch in palatalen Wörtern sehr genau zwischen den Derivaten auf *+lXg* und den Derivaten auf *+lXk*. In den Derivaten auf *+lXg* für die Bezeichnung des Besitzers des Basisnomens hat das Suffix im Auslaut das „dünne Kāf" und in den Derivaten auf *+lXk* für das Abstraktum usw. hat es im Auslaut das „harte Kāf"[40]. In velaren Wörtern sorgt ohnehin die arabische Schrift für die Unterscheidung zwischen den Suffixen *+lXg* und *+lXk*. Auf Seite 85 des Diwans findet man Phrasen wie *azuklug är* „ein Mann mit Proviant", und *+lXg* ist hier in allen Fällen mit dem arabischen Gain geschrieben. Auf Seite 86 folgen *+lXk*-Derivate, alle mit dem arabischen Qāf geschrieben. Darunter sind mindestens 7 Abstrakt-Bildungen von Adjektiven (*ačıglık* „Bitterkeit", *anukluk* „das Bereit-Sein", *arıglık* „Reinheit", *arukluk* „Müdigkeit", *odugluk* „Wachsamkeit", *učuzluk* „Erniedrigung, Billigkeit", *ulugluk* „Größe"). Die nominalen Derivate auf *+lXk*, so heißt es auf Seite 86 des Diwans[41], haben 3 Bedeutungen: Sie bezeichnen (erstens) „den Ort für das davor genannte [Basisnomen]", (zweitens) „ein Ding, das für das davor genannte [Basisnomen] bereit gemacht wurde", und (drittens) bezeichnen sie „den Infinitiv (*masdar*)". Tatsächlich benutzt Maḥmūd al-Kāšġarī meist die Infinitive von arabischen Zustandsverben, um die deadjektivischen Abstrakta des Türkischen wiederzugeben (*naẓāfa* für *arıglık* usw.). Es gibt keinen Grund anzunehmen, daß Kāšġarīs Daten nicht die Schriftsprache seiner Zeit und seiner Umgebung widerspiegeln. Das Kutadgu Bilig, das ebenfalls aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts stammt, kennt auch diese deadjektivischen Abstrakta, und zwar in syntaktisch sehr eindeutigen Kontexten.

Die deadjektivischen Abstrakta waren demnach im islamischen Alttürkischen eine durchaus produktive Erscheinung. Im Gegensatz dazu sind die *+lXg*-Abstrakta des buddhistischen Alttürkischen ein marginales Phänomen. Gerade Bezeichnungen der räumlichen Ausdehnung wie „Größe, Tiefe, Weite" werden nicht durch *+lXg*-Abstrakta gebildet, sondern durch konvertierte primäre Adjektive. Von den soeben aus Kāšġarī zitierten sieben *+lXk*-Abstrakta sind fünf im buddhistischen Uigurischen überhaupt nicht belegt (*anukluk*, *arukluk*, *odugluk*,

[38] Vgl. UW 352b.
[39] Vgl. UW 68b.
[40] Dankoff-Kelly I 168.
[41] Dankoff-Kelly I 168.

učuzluk, *ulugluk*), zwei Belege, die man vergleichen könnte, sind eindeutig attributiv (*”ryqlyq*[42]), und ein vergleichbarer Beleg hat keinen Kontext (*”čyqlyq*[43]).

*7. Die Herkunft der deadjektivischen +*lXk*-Abstrakta*

Nun könnte man fragen, woher die deadjektivischen Abstrakte des islamischen Alttürkischen eigentlich kommen. Ohne Frage liegt der Beginn der uigurischen Schriftsprache(n) vor dem Beginn der islamischen Literatursprache. Wenn deadjektivische Abstrakta sozusagen zum urtürkischen Bestand gehört haben, dann müssten sie auch im östlichen Alttürkischen vorhanden sein. Das ist aber nicht der Fall. Die folgende Lösung bietet sich an: Die deadjektivischen Abstrakta des islamischen Alttürkischen sind eine Weiterentwicklung der *+lXg*-Abstrakta in der östlichen Varietät. Sie werden im Westen verallgemeinert unter dem Einfluß der Islamsprachen Arabisch und Persisch, die beide morphologisch markierte Eigenschafts-Abstrakta kennen. Da der Kontakt mit dem Chinesischen fehlt, sind die konvertierten Adjektiv-Abstrakta – wenn sie überhaupt vorhanden sind – keine starke Konkurrenz für die *+lXk*-Abstrakta.

Es bleibt noch die Frage, wie das Suffix *+lXg* des Ostens im Westen zum Suffix *+lXk* werden konnte. Es ist möglich, daß die Desonorisierung der auslautenden Gutturale im östlichen Alttürkischen schon sehr früh, im 10./11. Jahrhundert, begonnen hat, so daß kein phonetischer Kontrast mehr bestand zwischen den alten Bildungen auf *+lXg* und den alten Bildungen auf *+lXk*. Die Derivate mit abstrakter Bedeutung wurden dann im Westen zu den *+lXk*-Bildungen gerechnet. Man muß aber auch daran denken, daß die *+lXg*-Abstrakta des Ostens fast immer mit dem Possessivsuffix der 3. Person auftreten. Eine Sonorisierung des auslautenden Gutturals vor Vokal („Konsonanten-Harmonie“) ist im Türkischen weit verbreitet, und sie existierte möglicherweise auch im Alttürkischen. Wenn wir beim Transkribieren von alttürkischen Texten diese Frage ausklammern, so liegt das allein an den mangelhaften alttürkischen Schriftsystemen, die uns kein Urteil darüber erlauben. Wenn es also im Alttürkischen eine „Konsonanten-Harmonie“ gab, dann gab es auch keinen phonetischen Kontrast zwischen den Bildungen auf *+lXg* und auf *+lXk*, und die Entscheidung, ob ein Wort zu *+lXg* oder zu *+lXk* gehört, war sicher schwierig.

*8. Die +*lXk*-Abstrakta in nach-buddhistischer Zeit*

Schon die späten Belege von (ehemaligen) *+lXg*-Abstrakta ohne Suffix, die wir zu Beginn von Abschnitt 5 erwähnt haben, sind wahrscheinlich Entlehnungen aus dem westlichen Alttürkischen, und wir sollten sie in diesem Falle mit stimmlosem Guttural (als *+lXk*) transkribieren, wie das die Bearbeiter der betreffenden Texte auch getan haben. In der nach-buddhistischen Zeit werden die *+lXk*-

[42] UW 190a.
[43] UW 41a.

Abstrakta auch im Osten üblich, weil sich die Schriftsprache jetzt am Arabischen und Persischen orientiert. Dazu kommt, daß die Wortbildung durch Konversion, wie wir sie in Abschnitt 3 beschrieben haben, im System der türkischen Derivation nicht das Normale war. Im türkischen Lexem ist die Bedeutung normalerweise an materielle Einheiten (Suffixe) gebunden. Ein Mehr an Bedeutung geht zusammen mit einem Mehr an Form. Bei der Konversion geht ein Mehr an Bedeutung zusammen mit einem veränderten syntaktischen Gebrauch. Derartiges ist im Türkischen nicht absolut systemfremd, denn die Konversion „Adjektiv“ (als attributive Eigenschaftsangabe) > „Substantiv“ (als absoluter „Träger einer Eigenschaft“) kann als ein genuin türkisches Wortbildungsmittel gelten, für das es keine Alternative gab. Für die konvertierten Abstrakta aber gab es in der islamischen Literatursprache mit dem Suffix auf *+lXk* eine Alternative, die zudem durch die neuen Kontaktpartner Arabisch und Persisch gefördert wurde. Dieser Prozeß erfaßt das gesamte östliche türkische Sprachgebiet, und die Adjektiv-Abstrakta des alten Typs, die wir in Abschnitt 3 beschrieben haben, können sich nur in wenigen östlichen Varietäten halten, offenbar vor allem im Tuwinischen[44], das vom Islam nicht beeinflußt wurde.

Literatur

Für Siglen und Kurztitel, die hier nicht enthalten sind, vergleiche man die Bibliographie des „Uigurischen Wörterbuchs“ (UW), Lieferung 1, sowie die bibliographischen Nachträge in den Lieferungen 2-6.

Clauson, Sir Gerard 1972: An Etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish. Oxford.

Dankoff, Robert / James Kelly 1982: Mahmūd el-Kāşġarī. Türk şiveleri lügatı. (Doğu dilleri ve edebiyatlarının kaynakları. 7.) Harvard University.

Erdal, Marcel 2004: A Grammar of Old Turkic. (Handbook of Oriental Studies. Handbuch der Orientalistik. Section 8. Central Asia. Vol. 3.) Leiden-Boston.

Frankenhauser, Uwe 1995: Cien-Biographie. VIII. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 34,4.) Wiesbaden.

Gabain, Annemarie v. 1950: Alttürkische Grammatik. 2. verbesserte Auflage. (Porta linguarum Orientalium. 23.)

Johanson, Lars 2006: Nouns and adjectives in South Siberian Turkic. In: Marcel Erdal / Irina Nevskaya (edd.): Exploring the eastern frontiers of Turkic. (Turcologica. 60.) Wiesbaden. 57-78.

Laut, Jens Peter / Klaus Röhrborn (edd.) 1988: Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 23.) Wiesbaden.

[44] Mündliche Auskunft von Prof. Mehmet Ölmez/Istanbul. Man vergleiche dazu auch Johanson 2006, 65.

Li Rongxi 1995: A Biography of the Tripiṭaka Master of the Great Ci'en monastery of the Great Tang dynasty. (BDK English Tripiṭaka. 77.) Berkeley/California.

Mayer, Alexander Leonhard 1991: Cien-Biographie. VII. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 34,2.) Wiesbaden.

Soothill, William Edward / Lewis Hodous 1937: A Dictionary of Chinese Buddhist terms. London.

UW: Klaus Röhrborn: Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. Lfg. 1-6. Wiesbaden 1977-1998.

THT 107 „Die Speisung des Bodhisattva vor der Erleuchtung“. Die westtocharische Version im Vergleich mit der Sanskritfassung der *Mūlasarvāstivādin*s

Klaus T. Schmidt

Inhaltsübersicht

I. Einleitung
II. Die chinesische Übersetzung
III. Der Text der Sanskritvorlage
IV. Der Textvergleich Tocharisch-Sanskrit
1. Vorbemerkungen
2. Der Textvergleich
3. Die westtocharisch-sanskritischen Entsprechungen
V. Sprachwissenschaftlicher Kommentar
VI. Übersetzung des westtocharischen Textes THT 107 “Die Speisung des Bodhisattva vor der Erleuchtung”
VII. Zusammenfassung
VIII. Indizes
1. Wortindex Tocharisch B – Sanskrit
2. Wortindex Sanskrit – Tocharisch B
IX. Bibliographie

I. Einleitung

Die Entdeckung der Sanskritvorlage zu dem unter dem Titel „Die Speisung des Bodhisattva vor der Erleuchtung“ bekannt gewordenen westtocharischen Text THT 107[1] ist für Tocharologen, Buddhologen und Indogermanisten gleicher-

[1] Veröffentlicht von E. Sieg und W. Siegling als „erste Probe des ‚Dialekts B’ des Tocharischen aus den deutschen Turfansammlungen“ unter dem oben angegebenen Titel in *Asia Major 2*, 1925 (Festschrift für F. W. K. Müller), pp. 277-283; in verbesserter Lesung neu vorgelegt unter Nr. 107 in: *Tocharische Sprachreste, Sprache B, hrsg. Von E. Sieg und W. Siegling, Heft 2: Fragmente 71-633*, Göttingen 1953, pp. 41-43. Unveränderter Nachdruck des tocharischen Textes in: *Tocharische Sprachreste, Sprache B, Teil I: Die Texte, Band 1: Fragmente Nr. 1-116 der Berliner Sammlung, hrsg. Von E. Sieg und W.*

maßen von besonderem Interesse. Der Textvergleich trägt wesentlich zum besseren Verständnis des tocharischen Textes bei; er gestattet uns bemerkenswerte Einblicke in die Übersetzungstechnik der Tocharer und zeigt uns schließlich, daß dieser Text der *Mūlasarvāstivāda*-Tradition entstammt.

Sieg und Siegling behandeln in ihrer Erstpublikation dieses Textes[2] zwar kurz das Verhältnis der tocharischen Version zu den seinerzeit bekannten Parallelversionen, eine als Vorlage für die tocharische Fassung in Betracht kommende Sanskritfassung vermögen sie jedoch nicht zu nennen.

Auch in der Neubearbeitung der Berliner westtocharischen Texte von W. Thomas[3] findet sich kein Hinweis auf eine dem westtocharischen Text zugrunde liegende Sanskritfassung.

Nun ist, wie man bisher noch nicht gesehen hat, seit langem eine chinesische Version unserer Episode bekannt, die durchaus als Übersetzung der Sanskritvorlage der westtocharischen Version gelten kann. Es handelt sich um den Abschnitt I, 20 a-b des „Ken-pen-shuo-i-ts'ie-yu-pu-p'i-nai-ye-p'o-seng-shi"[4], den E. Waldschmidt[5] in *Die Legende vom Leben des Buddha* in deutscher Übersetzung[6] vorgelegt hat.

Das Sanskritoriginal dieses chinesischen Textes, das Thomas ebenfalls nicht bekannt ist, liegt bereits seit zwanzig Jahren in R. Gnolis Edition des *Saṅghabhedavastu*[7] vor. Der der tocharischen Version entsprechende Sanskrittext findet sich in Band I, p. 109 Z. 18 – p. 110 Z. 15.

Die tocharische Version stellt nun allerdings keine Wort-für-Wort-Übersetzung des Sanskrittextes dar, sondern „bietet", wie schon Sieg und Siegling, a.a.O., p. 277, - ohne Kenntnis des Sanskritoriginals – erkannt hatten, „den Eindruck einer dichterischen Erweiterung in fast dramatischer Form." Dieser Eindruck wird nun durch den Vergleich der westtocharischen Fassung mit ihrer Sanskritvorlage vollauf bestätigt.

Tocharische Textabschnitte, die (1.) die Sanskritvorlage Wort für Wort übersetzen, wechseln mit solchen, die (2.) vereinzelt Abweichungen vom Text der Vorlage zeigen, und solchen, die (3.) den Sanskrittext nicht wörtlich, sondern nur sinngemäß wiedergeben.

Textabschnitte nach (2.) zeigen z.T. geringfügige Veränderungen oder Kürzungen des tocharischen Textes zur Erzielung dramatischer Effekte oder sind

Siegling, neubearb. und mit einem Komm. nebst Rg. vers. von W. Thomas, Göttingen 1983, p. 126-128.

[2] *Asia Major 2*, p. 277 f.

[3] A.a.O., p. 126

[4] *Kyōto-Tripiṭaka*, Band 18, Heft 10.

[5] Berlin 1929 (Vermehrter und verbesserter Nachdruck Graz 1982) pp. 139-142.

[6] Mit Kürzungen.

[7] Das Werk trägt den Titel *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu. Being the 17th and Last Section of the Vinaya of Mūlasarvāstivādin*, erschienen in Rom in zwei Teilen: Part I 1977 und Part II 1978.

z.T. durch phantasievolle, übersteigernde Ausgestaltung des Geschehens ausgeschmückt und z.T. umgestellt worden.

II. Die chinesische Übersetzung

Vorangestellt sei die chinesische Version in der Übersetzung Waldschmidts, a.a.O., p. 139 Z. 21- p. 142 Z. 17. Der dem westtocharischen Text entsprechende chinesische Abschnitt beginnt auf p. 140 Z. 26 (im folgenden durch Fettdruck herausgehoben):

Die Zubereitung des Milchbreies

Der Vorsteher eines Dorfes namens Senaya hatte zwei Töchter: Nanda und Nandabala. Diese beiden hatten einst gehört, südlich vom Himalaja, am Gangesstrome, nicht weit von der Einsiedelei des Sehers Kapila, befinde sich die Stadt Kapilavastu. Dort sei im Geschlecht der Schakyas ein Prinz, der stattlich und mit allen besonderen Kennzeichen wohl versehen sei, geboren worden. Alle, die ihn sähen, fänden an ihm Gefallen. Auch hatten sie vernommen, daß von diesem Knaben ein Wahrsager prophezeit habe: “Wenn er den Thron besteigt, wird er ein weltbeherrschender König werden”.

Auf dieses Gerücht hin bewahrten diese Mädchen zwölf Jahre lang ihre Reinheit. Denn auf Erden herrscht das ewige Gesetz, daß eine Frau, die volle zwölf Jahre lang ihre Reinheit zu bewahren vermag, einem weltbeherrschenden König vermählt wird. Um nun die Gemahlin eines Königs zu werden, hatten diese beiden Mädchen zwölf Jahre lang die zehn Übertretungen nicht begangen. Als aber die zwölf Jahre herum waren, überlegten sie: Wir haben jetzt zwölf Jahre lang einen reinen Wandel geführt; es gilt jetzt nur noch, mit einem sechzehnfach konzentrierten Milchreisbrei Aszese übende Seher zu nähren.

Was aber versteht man unter sechzehnfacher Konzentrierung?

Die Milch von tausend Kühen gibt man tausend Kühen zu trinken, dann tränkt man mit der Milch dieser tausend Kühe fünfhundert, mit der von fünfhundert fünfhundert, mit der dieser fünfhundert zweihundertfünfzig, mit der von zweihundertfünfzig wieder zweihundertfünfzig, mit der dieser zweihundertfünfzig einhundertfünfundzwanzig, mit der dieser einhundertfünfundzwanzig wieder einhundertfünfundzwanzig, und mit der dieser einhundertfünfundzwanzig vierundsechzig, mit der von vierundsechzig wieder vierundsechzig, mit der dieser vierundsechzig zweiunddreißig, mit der von zweiunddreißig wieder zweiunddreißig, mit der dieser zweiunddreißig sechzehn, mit der von sechzehn wiederum sechzehn, mit der dieser sechzehn acht, mit der von acht wiederum acht, mit der dieser acht vier.

Dieser Überlegung gemäß handelten die beiden, füllten die so bereitete Milch in eine Kristallschale, kochten sie und **bereiteten einen Milchreis**.

Allda gab es einen fremden Religionsanhänger, namens Upagata. Der kam gerade herbei, erblickte den Reisbrei, auf dem vielfache

glückbedeutende Zeichen sichtbar wurden und überlegte: Wer diesen Reisbrei ißt, muß die höchste Erkenntnis verwirklichen. Ich muß also darum bitten und von ihm essen. Nachdem er so überlegt hatte und der Reisbrei gar gekocht war, trat er heran und sprach zu den beiden Mädchen: "Ich komme von weit her, bin gar hungrig und matt, ihr könntet mir von diesem Milchreis abgeben!" Die beiden Mädchen entgegneten: "Wir geben dir nichts!" Da ging er schweigend davon. Die beiden Mädchen aber gossen den Milchreis aus dem Kristallgefäß in eine kostbare Schale.

Da kam Schakra, der Götterkönig, herbei und trat vor die Mädchen hin, während sich Gott Brahma und die Gottheiten der reinen Behausungen in einiger Entfernung aufhielten. Als die beiden Mädchen den Götterkönig vor sich stehend gewahrten, reichten sie ihm ehrerbietig die Schale mit Milch zum Geschenk dar. Schakra aber sprach: "Schenkt sie einem, der höher steht als ich!" Da fragten die beiden Mädchen: "Wer könnte denn höher stehen als du?" Er antwortete: "Brahma dort, der Himmelskönig!" Da boten die beiden Mädchen ihre Milch dem Himmelskönig Brahma an. Dieser antwortete: "Schenkt sie einem, der würdiger ist als ich!" Und sie fragten wiederum : "Wer könnte denn würdiger sein als du?" Er antwortete: "Jene Götter der reinen Behausungen." Da überreichten die Mädchen ihre Milchschale den Göttern der reinen Behausungen. Diese antworteten: "Schenkt sie einem, der erhabener ist als wir!" Und abermals fragten die beiden: "Wer könnte denn erhabener sein als ihr?" Sie antworteten: "Jener Bodhisattva, der eben am Flusse Nairandschana badet! Er ist ganz erschöpft und vermag darum nicht den Fluten zu entsteigen. Dieser ist würdiger als wir! Ihm schenkt sie!" Da nahmen die beiden Mädchen ihren Milchreis und begaben sich zum Flusse Nairandschana, um ihn dem Bodhisattva darzubieten.

Der Bodhisattva steigt aus dem Bade

Zu dieser Zeit lebte am Ufer des Flusses eine Baumgöttin. Diese sah, wie der Bodhisattva völlig erschöpft war und nicht auf das Ufer hinaufzusteigen vermochte. Da trat sie mit dem Oberkörper aus dem Baume hervor und streckte dem Bodhisattva ihre Hand entgegen, um ihm herauszuhelfen. Aber der Bodhisattva fragte sie: "Welchen Geschlechtes bist du?" Die Baumgottheit antwortete: "Ich bin ein Weib." Da sagte er: "Dann darf ich dich nicht berühren! Doch du könntest mir einen Zweig herabbeugen, an dem will ich mich herausziehen." Da neigte ihm die Baumgöttin einen Zweig herab, und dem

Bodhisattva gelang es, sich herauszuziehen. Dann legte der Bodhisattva sein Gewand an und setzte sich am Flußufer unter einen Baum.

Die Darbringung der Reisspende

Als er dort saß, kamen die beiden Mädchen mit ihrem Reis, verneigten sich und boten ihn dem Bodhisattva ehrerbietig als Geschenk dar. Der Bodhisattva nahm ihn, um sich und anderen zu nützen, und fragte: “Wollt ihr mir diese kostbare Schale noch dazu schenken?” Die beiden Mädchen antworteten: “Heiliger, beides zusammen bringen wir hier dar.” Da aß der Bodhisattva den Reis, wusch die kostbare Schale und warf sie in den Nairandschanafluß. Ein Schlangenkönig ergriff die Schale und begab sich in seinen Schlangenpalast. Das sah Schakra, der Götterkönig, verwandelte sich in einen Garuda, flog herbei und drang in den Schlangenpalast ein. Er schreckte den Schlangenkönig zurück, packte die Schale, und flog davon. Im Himmel der dreiunddreißig Götter errichtete er dann der Schale ein Erinnerungdenkmal.

III. Der Text der Sanskritvorlage

Der dem westtocharischen Text entsprechende Sanskrittext ist durch Fettdruck herausgehoben. Fehlt zu einem tocharischen Textstück eine Sanskritentsprechung, so ist dies durch einen unter dem tocharischen Textstück angebrachten waagerechten Strich kenntlich gemacht.

Nandā and Nandabalā

bodhisattvo ‘py anupūrveṇa kāyasya sthāmaṃ ca balaṃ ca vīryaṃ ca saṃjanayya[8] anupūrveṇa senāyanīgrāmaṃ gataḥ; tatra seno nāma grāmikaḥ; tasya dve duhitarau nandā ca nandabalā ca; tābhyāṃ śrutam «sākyānāṃ kumāra utpanno ’nuhimavatpārśve nadyā bhāgīrathyās tīre kapilasya ṛṣer āsramapadasya nātidūre; sa brāhmaṇair naimittikair vipañcanakair vyāktṛaḥ rājā bhaviṣyati cakravartī; sa cābhirūpo darśanīyaḥ prāsādikaḥ sarvalakṣaṇasaṃpannaḥ sarvajanamanoharaḥ; yā nārī dvādaśavarṣāṇi idam evaṃrūpaṃ vrataṃ samādāya vartate tasyā asau bhartā bhavati» iti; puruṣābhiprāyo mātṛgrāmaḥ; tābhyāṃ dvādaśavārṣikaṃ vrataṃ taptam[9]; tasya samāptau ṣoḍaśaguṇitaṃ madhupāyasaṃ tapaḥparikhinnāya ṛṣaye pratipādyate āgantukāya iti śrutvā ca punas tābhyāṃ gosahasraṃ dohayitvā tad eva gosahasraṃ pāyitam; tatas tad eva gosahasraṃ dohayitvā pañcaśatāni pāyitāni; tatas tāni pañcaśatāni dohayitvā tāny eva <pañcaśatāni> pāyitāni; <tataḥ tāni> pañcaśatāni dohayitvā ardhatṛtīyāni śatāni pāyitāni; tatas tāny ardhatṛtīyāni śatāni dohayitvā <tāny evārdhatṛtīyāni śatāni pāyitani; tatas tāny ardhatṛtīyāni śatāni dohayitvā> pañca-

[8] Fußnote des Herausgebers: “A: saṃjanya.”

[9] Fußnote des Herausgebers: “A: saptam.”

viṃśatyuttaram śataṃ pāyitam; tatas tat pañcaviṃśatyuttaraṃ śataṃ dohayitvā <tad eva pañcaviṃśatyuttaraṃ śataṃ pāyitam; tataḥ tat pañcaviṃsatyuttaraṃ śataṃ dohayitvā> triṣaṣṭiḥ pāyitā; tatas tāṃ triṣaṣṭiṃ dohayitvā saiva triṣaṣṭiḥ pāyitā; tatas tāṃ triṣaṣṭiṃ dohayitvā dvātriṃśat pāyitā; tatas tā dvātriṃśat dohayitvā tā eva dvātriṃśat pāyitāḥ; tatas tā dvātriṃśat dohayitvā ṣoḍaśa pāyitāḥ; tatas tāḥ ṣoḍaśa dohayitvā aṣṭau pāyitāḥ; tatas tā aṣṭau dohayitvā tā evāṣṭau pāyitāḥ; tatas tā aṣṭau dohayitvā sphaṭikamayyāṃ sthālyāṃ ṣoḍaśa-guṇitaṃ **madhupāyasaṃ sādhayitum ārabdhā<ḥ>**; śuddhāvāsakāyikā devāḥ saṃlakṣayanti; bodhisattvaḥ idaṃ pāyasaṃ bhuktvā adyaivānuttaraṃ jñānam adhigamiṣyati; tatas tejaupasaṃhāraḥ kartavya iti taiḥ sadyobalā oṣadhayaḥ prakṣiptāḥ; **tatra ca kṣīre saṃparivartamāne cakrasvasti-kanandyā-vartāni cihnāni dṛśyante; tatra ca upago nāmājīvakaḥ paribhramaṃs taṃ pradeśam anuprāptaḥ; tena tat pāyasaṃ dṛṣṭam; sa saṃlakṣayati «ya etat pāyasaṃ bhuṅkte so 'nuttaraṃ jñānam adhigamiṣyati; yannv aham etat prārthayeyam» iti; sa muhūrtam ekānte prakramya sthito yāvad avatāritam iti; sa upasaṅkramya kathayati «kṣutta-rṣaśramapīḍito 'smi; mamaitat prayaccha**[10]**» iti; te kathayataḥ: nānupra-yacchāma iti; sa tūṣṇiṃ prakrāntaḥ; tatas tābhyāṃ sphaṭikamayyāṃ**[11] **sthālyāṃ ratnamayyāṃ pātryāṃ pra-kṣiptam; śakrasya devendrasyādhastāj jñānadarśanaṃ pravartate: tasyām avasthāyāṃ brāhmaṇaveṣam abhinirmāya tayoḥ purato 'vasthitaḥ; brahmāpy avatīrya tasyādūre avasthitaḥ; te śakrāya dātum ārabdhe; sa kathayati «kiṃ mamānuprayacchatha āhosvid yo mamāntikād visiṣṭataraḥ»? «yas tavāntikād visiṣṭataraḥ tasyānu-prayacchāvaḥ»; «ayaṃ brahmā mamāntikāt prativisiṣṭaḥ; tad asyānuprayacchatam»; te tasmai dātum ārabdhe; sa kathayati «kiṃ mamānuprayacchatha āhosvid yo mamāntikāt prativisiṣṭatamaḥ; «yas tavāntikāt prativiśiṣṭatamaḥ»; «amī śuddhāvāsakāyikā devāḥ; ebhyo 'nupra-yacchatam»; te tebhyo dātum ārabdhe; te kathayanti «kiṃ asmākam anuprayacchatha āhosvid yo 'smadviśiṣṭatamaḥ»? «yo yuṣmadviśiṣṭatamaḥ»; te kathayanti «ayaṃ bodhisattvo bhagavān nairañjanām abhyavagāhya gātrāṇi pariṣicya alpa-sthāmavattvān na śaknoti pratyuttartum; eṣo 'smadviśiṣṭatamaḥ; asmāy anuprayacchatam»; te tasya sakāśam saṃprasthite; tadā devatābhir arjunaśākhāvanāmitā yām avalaṃbya bodhisattvo nadīṃ nairañjanām uttīrya cīvarakāṇi prāvṛtya nadyā nairañjanāyās tīre niṣaṇṇaḥ; tatas tābhyāṃ satkṛtya tīvreṇāśayena tan madhupāyasaṃ tasmai pratipāditam; bodhisattvenāpi tayor anugrahārthaṃ prati-saṅgṛhītam; pratigṛhya kathayati «kim eṣāpi pātrī parityaktā»? te**

[10] Zu *prayacchatam* zu verbessern.

[11] Fußnote des Herasgebers: "A: sphaṭikamayyasthālyāṃ raratnamayyāṃ prakṣiptaḥ."

kathayataḥ «bhagavann eṣāpi parityaktā»; tato bo-dhisattvena madhupāyasaṃ paribhujya sā pātrī prakṣālya nadyāṃ nairañjanāyāṃ prakṣiptā; nāgaiḥ pratigṛhitā; devānām adhastāj jñānadarśanaṃ pravartate; śakreṇa devānām indreṇa garuḍaveṣam abhinirmāya nadīṃ nairañjanāṃ kṣobhayitvā, nāgān vitrāsya, tāṃ pātrīm apahṛtya, deveṣu trayastriṃśeṣu pātrīmahaḥ prajñaptaḥ;

IV. Der Textvergleich Tocharisch – Sanskrit

1. Vorbemerkungen

Der Teil des Sanskrittextes, der in THT 107 in westtocharischer Übersetzung vorliegt, ist zur Vereinfachung des Textvergleiches satz- bzw. satzteilweise von (1) bis (43) durchnumeriert worden.

In der tocharischen Übersetzung sind mehrfach einzelne Sätze oder Textabschnitte der Sanskritvorlage umgestellt worden. Die Sätze bzw. Satzteile (1) bis (43) der Sanskritvorlage erscheinen in der tocharischen Übersetzung in folgender Anordnung: 1-9, 16, 10-15, 17, 19, 18, 20-29, 31, 35-36, 30, 32-34, 37-43.

2. Der Textvergleich

THT 107 (Nr. 107 = T II. S 54)

.....////

1 tatas tā aṣṭau dohayitvā sphaṭikamayyāṃ sthālyāṃ ṣoḍaśaguṇitaṃ

a1*tā u oṅkorñ(ai) srañciyeṃ* *tappre kauś yeyä mā no nta totka rano*
madhupāyasaṃ sādhayitum ārabdhe **2** tatra ca kṣīre saṃparivarta-

parna prantsitar .cākkär[12] *svastik nandikāwart ṣotruna eneṅka celeñiyentar .*
māne **3** cakrasvastikanandyāvartāni cihnāni dṛśyante

*kentsa ipprerne mańkālaṣṣana ṣotruna lkoyentar || ṣaḍap ṣa**a2**lywe malkwerne ||*[13]
---------- (dṛśyante) ----------

ājivike upage tane tammeṃ ynemane *śem cau kkeṃne*[14]*:*
4 tatra ca upago nāmājīvakaḥ paribhramaṃs taṃ pradeśam anuprāptaḥ

paksemane oṅkorñai lyāka *tāka āktike lau māṣmasa :*
tena tat pāyasaṃ dṛṣṭam ----------

[12] Sic!

[13] Name eines Metrums von 4x18 Silben (Rhythmus 4-3/4-3/4).

[14] Sic! Nach den Herausgebern „wohl zu ***cau ykene*** zu verb.“

palska toyna ṣotruna śāstarmpa ṣe rāmate istak̲ śarsa :
––**5** sa saṃlakṣayati

se tā śuwaṃ oṇkorñai snai-o[a3]*lyapo aiśamñe su yinmāṣṣaṃ : 1* ||
6 ya etat pāyasaṃ bhuṅkte so ʾnuttaraṃ jñānam adhigamiṣyati

akāllk̲(.) tsaṅkāne makte pi kca tā oṅkorñai ñiś̲ śwātsi kallālle
7 yannv aham etat prārthayeyam»

ṣeym[ä]*̲ . ysaparsa yey*[ä]*̲ āśirvāt̲ weṣṣi*
8 sa muhūrtaṃ ekānte prakramya sthito

teṃ epiṅktene sā͡u oṇko[15] *pas̲ pyautka . spharīraṣṣe*[16] *aisemeṃ*
9 yāvad avatāritam tatas tābhyāṃ sphaṭikamayyāṃ sthālyāṃ

mu[a4]*tkārene aise mutkāntseś̲* [17]
ratnamayyāṃ pātryāṃ prakṣiptam ––––––––––––––––

po mā tsuwa naumyeṣṣe bhājaṃne ite śama . lkālñesa ārttalñe
–––––––––– (ratnamayyāṃ pātryāṃ) ––––––––––––––

talaṣṣeñca[18] *tāka erene kartstsa werene kartstsa śukene kartstsa*
––

krenta ṣotrunasa ke[a5]*kenusa upage ājivike eṣerñāna etsuwai masa*
––––––––––––––––––––––**10** sa upasaṅkramya

weñāmeś̲ ṣerśkana ñiś̲ ostameṃ ltu nesau wärpauca dakṣiṅāke.
kathayati **11** kṣuttarṣaśramapīdito ʾsmi

[15] Schon von Sieg-Siegling (1925), p. 279, richtig zu ***oṅkorño*** ergänzt. Verfehlt Sieg-Siegling (1953), s. 41; und Thomas, a.a.O., p. 126, die zu ***oṅkorñai*** verbessern.
[16] So zu lesen. Unrichtig Sieg-Siegling (1925), p. 279; Sieg-Siegling (1953), p. 41; und Thomas, a.a.O., p. 126, die ***śśarīraṣṣe*** (sic!) lesen. Die Entdeckung der Sanskrit-Entsprechung ***sphaṭikamaya-*** bestätigt die Richtigkeit der Lesung ***spharīraṣṣe.***
[17] So zu lesen. Unrichtig Sieg-Siegling (1925), p. 279; Sieg-Siegling (1953), p. 41; und Thomas, a.a.O., p. 126, die ***mutkāttseś̲*** lesen und in einer Fußnote hinzufügen: „Wohl zu ***mutkāttsiś̲*** für ***mutkātsiś̲*** zu verb.“
[18] So zu lesen. Unrichtig Sieg-Siegling (1925), p. 279; Sieg-Siegling (1953), p. 41; und Thomas, a.a.O., p. 126, die ***tal[pa]ṣṣeñca*** lesen und in den beiden letztgenannten Editionen in einer Fußnote hinzufügen: „Viell. zu ***tan[]ṣṣeñca*** zu verb.“ Wie auf dem mir zur Verfügung stehenden Foto deutlich zu erkennen ist, ist das [pa] der Ligatur ***l[pa]*** nachträglich ausgestrichen worden, so daß ***talaṣṣeñca***, Ptz. Prs. Akt. Der Wurzel *täl-* „erheben, tragen“, zu lesen ist.

ñi kaṣ̱ tāṃ oṅkorñai pintwāṯṣ̱ petes̱ṣ̱ . toyä̱ṣ̱ weñāreneś̱ṣ̱ **a6** *sā oṅkorño*
12 mamaitat prayaccha **13** te kathayataḥ

tañä̱ṣ̱ śwālya mā ste . pilycalñene lalālu laukito rṣāke tākaṃ rṣākeṃne
14 nānuprayacchāma ––––––––––––––––––––––––––––––––––––––

śpālmeṃ cwi wes̱ṣ̱ tā oṅkorñai pintwāṯṣ̱ aiskem̱ṣ̱[19] *. upagentse mañu*
––

karstātene[20] *ṣañä̱ṣ̱ ytāri* **a7** *masa || tesakaccāmne ||*[21]
–––––––– **15** sa tūṣṇīṃ prakrāntaḥ ––––––––––––

nānda cāla oṅkorñai nandābala tāyä̱ṣ̱ ṣerśka postaṃ msāne :
––

maitaṟṣ̱ yopaṟṣ̱ warttone dakṣiṇākeṃ ritasi wrocceṃ[22] *rṣākeṃ :*
––

indre kārpa rṣākaññe weṣ myāskate stām ñor cau lmoṣ lyakāre :
17 tasyām avasthāyām brāhmaṇaveṣam abhinirmāya tayoḥ purato ʾvasthitaḥ

śi[**a8**]*lārene oṅkarñai*[23] *wñārne purwaṟṣ̱ wesanmeṃ pinwāṯṣ̱*[24] *rṣāka : 1 ||*
–––––––––––––––––––– **19** te śakrāya dātum ārabdhe

snai epiṅkte bramñikte kārpa totka maṃtstsaś̱ṣ̱ aśrāmne peñiyacce
18 brahmāpy avatīrya tasyādūre
(a9)
yaknesa lyama . ylaiñikte rṣākaññe weṣ memisku weñāmeś̱ṣ̱ ṣerśkana
avasthitaḥ **20** sa kathayati

ñi ai[**a9**]*śceṟṣ̱ ce pinwāṯṣ̱*[25] *epe se ññissa śpālmeṃ tākaṃ cwi aiśceṟṣ̱ . nānda*
21 «kiṃ mamānuprayacchatha āhosvid yo mamāntikād viśiṣṭataraḥ» ?

[19] So zu lesen. Unrichtig Sieg-Siegling (1953), s. 41, die ***aiskem̱ṣ̱*** in den Text gesetzt haben. Thomas, a.a.O., s. 126, übernimmt ungeprüft Sieg-Sieglings fehlerhafte Lesung und macht überdies in einer Fußnote durch den Zusatz „Sic!“ auf die Besonderheit der Schreibung aufmerksam.
[20] So statt ***karstāte te*** (Sieg-Siegling (1925), p. 279, und (1953), p. 41, und Thomas, a.a.O., p. 126) zu lesen.
[21] Name eines Metrums von 4 x 18 Silben (Rhythmus 4-3/4-3/4).
[22] Zu ***wrocce*** zu verbessern.
[23] Zu ***oṅkorñai*** zu verbessern.
[24] Sic! Für ***pintwāṯṣ̱*** .
[25] Sic! Für ***pintwāṯṣ̱*** .

nandābala weñāre se cisa śpālmeṃ tākaṃ cwi aiskem˃ . *ylaiñikte*
22 «yas tavānti kād viśiṣṭataraḥ tasyānuprayacchāvaḥ»

bramñikteś˃ mant˃ ṣerpsame weñāmeś˃ ṣerśkana sam˃ rṣāke ñissa
23 «ayaṃ brahmā mamāntikāt

śpā[a10]lmeṃ ste . cwim nai kala[s˃] : toyä˃ kakkāccuwa bramñiktemṣ́˃ [26] *maitare*
prativiśiṣṭaḥ tad asyānuprayacchatam» ----------

wināṣṣarne oṅkarñai[27] *ṣarnene eṅkuwa weskeṃneś˃ || ṣarmirśkeṃne*[28] *|| rṣāki ṣerparme*
---------- ---------- ----------

twe ke śpālmeṃ rṣāke nes˃ : wesaṃne palsko taṅkwaññeñcai yneś pyā[b1]mtsar˃ :
----

purwar˃ ce pinwāt˃ [29] *mā nai ñakta praṅkasme*[30] *:*
24 te tasmai dātum ārabdhe; ----------

mai no knetarme ritau akālk˃ laukaññe : 1 ||
----

bramñikte weñāmeś˃ ṣerśkana : se ñisa śpālmeṃ rṣāke tākaṃ cwi aiścer˃
25 sa kathayati || **26** «kiṃ mamāntikāt prativiśiṣṭatamaḥ

epe tuwak˃ ñi aiścer˃ toyä˃ weñāre . cisa[b2] kreṃnt˃ kalālyana tākam˃
āhosvid yo mamānuprayacchatha **27** «yas tavāntikāt prativiśiṣṭatamaḥ»

cwi aiskem˃ ci eṃśke tarkanam˃ . snai epiṅkte śuddhawāsaṣṣi ñakti
---------- ----------

rṣākaññe weṣ yāmoṣ˃ mā lauke stāna ñor˃ lymāre . bramñikte toyna weña .

ṣerśkana ceymä˃ rṣāki ñissa śpālmeṃ stare .[b3] tumeṃ toyä˃ eṣerñāna
------ **28** «amī śuddhāvāsakāyikā devāḥ ----------

[26] Sic! Für ***bramñikteś˃*** .
[27] Zu ***oṅkorñai*** zu verbessern.
[28] Name eines Metrums von 4 x 12 Silben (Rhythmus 5-4-3).
[29] Sic! Für ***pintwāt˃*** .
[30] Für ***praṅkastme*** .

oṅkorñai kamānte śuddhavāsaṣṣeś[31] *kameṃ weñārmeś maharṣinta posa*
––

kreś[32] *tākacer mant purwat oṅkarñai*[33] *. mā tākacer wesi pokses posa*
–––––––––– **29** te tebhyo dātum ārabdhe ––––––––––––––––––––––

śpālmeṃ rṣāke intsu ste cwi ka ṣ mant [b4] *klāskem* || *skampaumaśśaṃśkaine* ||[34]
––– ––––––––––––––––––––

teṃ epiṅkte bodhisatve nairaṃñjaṃne :
31 ayaṃ bodhisattvo bhagavān nairañjanām

kārpa nāṣṣa lyyāsa wrenta po laikāte :
abhyagāhya gātrāṇi pariṣicya

ñakti arjuṃ-stām nemarneś cau eṅksate :
35 tadā devatābhir arjunaśākhāvanāmitā yām avalaṃbya

nairañjaṃnmeṃ laiś[35] *wässāte* [b5] *kaṣār wassi : 1* ||
bodhisattvo nadīṃ nairañjanām uttirya cīvarakāṇi prāvṛtya

ckentse manarkaisa nyagrot stām ñor atiyaisa lyama . śuddhavāsaṣṣi
36 nadyā nairañjanāyās tīre niṣaṇṇaḥ **30** te

ñakti nāndai nandābalaiś weñare . sam rṣāke posa śpālmeṃ ste .
kathayanti **32** eṣo ʾsmadviśiṣṭatamaḥ

comtsa śpālmeṃ dakṣi[b6]*ṇākeṃ mā kalālyana nescer cwim nai tāṃ oṅkorñai*
33 asmāy anuprayacchatam

kalas . tumeṃ toyä kakāccuwa bodhisatveś[36] *maitare . takarṣkñesa*
34 te tasya sakāśam saṃprasthite **37** tatas tābhyāṃ

[31] Zu ***śuddhavāsaṣṣeṃś*** zu verbessern.
[32] Sic! Für ***kreṃś*** = ***kreñc*** .
[33] Zu ***oṅkorñai*** zu verbessern.
[34] Name eines Metrums von 4 x 12 Silben (Rhythmus 4-4-4).
[35] Sic! Für ***lac*** . Zum Übergang von betontem wtoch. ***a*** (aus älterem ***ä***) vor Palatal zu ***ai*** vgl. man Schmidt 1986, p. 638.
[36] Sic! Zu ***bodhisatveṃś*** zu verbessern.

wināṣṣarne wi eṣerñāna tā͡u oṅkarñai[37] *eṅkuwa* **b7** *bodhisatveś weskeṃ*
satkṛtya tīvreṇāśayena ----------

|| *ṣṭakkumaine* ||[38]
----

pilycalñeccu wroccu rṣāka purwar wesmeṃ :
---------- tan madhupāyasaṃ tasmai

śaṣkas lykwarwa keklyutkusai oṅkorñai tā :
---------- pratipāditam

ce pintwātstsa kartstsomñenta[39] *po yātoyeś*[40] *:*
----

wesi **b8** *rano ritau akālk kañiyoytär*[41] *. 1* ||
----

wärpāte aṣañike bodhisatve nāndai nandābalaimeṃ oṅkorñai pinwāt[42] *.*
38 bodhisattvenāpi tayor anugra hārthaṃ pratisaṅgṛhītam

mant eṅkormeṃ weñāmeś ṣerśkana se nomiyeṣṣe[43] *bhājaṃ rerinu starme*
39 pratigṛhya kathayati **40** «kim eṣāpi pātrī parityaktā»?

epe mā . toyä **b9** *weñare aṣañika rerinu starme : oṅkorño eṣe nomyeṣṣe*
41 te kathayataḥ **42** «bhagavann eṣāpi parityaktā» ----------

bhājaṃmpa tañ kaṣ ekalymi tākaṃ . tumeṃ aṣañike bodhisatve tā͡u
---------- **43** tato ----------bodhisattvena

oṅkarñai[44] *eneppre tattārmeṃ śukene mā tetreṅkoṣ palskosa yke* **b10** *postaṃ*
madhupāyasaṃ ----------

[37] Zu ***oṅkorñai*** zu verbessern.
[38] Name eines Metrums von 4 x 12 Silben (Rhythmus 4-4-4).
[39] Sic! Für ***kartstsauñenta*** . Zur Vertretung von wtoch. ***au*** vor Nasal durch ***om***, ***aum*** im Ostdialekt vgl. man Schmidt 1986, p. 639.
[40] Für ***yātoyeṃś*** .
[41] Sic!
[42] Sic! Für ***pintwāt*** .
[43] ***nomiyeṣṣe*** bzw. ***nomyeṣṣe*** (für ***naumiyeṣṣe*** bzw. ***naumyeṣṣe***) findet sich nur in dem vorliegenden Text, und zwar je einmal in Z. b8 und b9.
[44] Zu ***oṅkorñai*** zu verbessern.

wärpāte ārskomeṃ palskone yamaṣṣate se ñi posa postanu prathagjaññene
paribhujya ––

pinwāt[45] *warpalñe tākaṃ . mā tot ñiś pintwāt warpalle nesau kos*[46] *sa*
––

wāsaṃ kleśanma mā wikaskau . tumeṃ : ////
––––––––––––––––––––––––––––––––––

3. Die westtocharisch-sanskritischen Entsprechungen
Im einzelnen entsprechen sich:

a1: //// *tā*$_{u}$ *oṅkorñ(ai) srañciyeṃ* „ ... sie [scil. die beiden Schwestern Nandā und Nandabalā] machten sich daran, den Milchbrei zuzubereiten“ ist der Schluß der Übersetzung von skt. *tatas tā aṣṭau dohayitvā sphaṭikamayyāṃ sthālyāṃ ṣoḍaśaguṇitaṃ madhupāyasaṃ sādhayitum ārabdhe*[47] „Als sie [scil. die beiden Schwestern Nandā und Nandabalā] darauf diese acht [Kühe] gemolken hatten, machten sie sich daran[48], in einem Kochtopf aus Bergkristall den sechzehnfach verstärkten Milchbrei zuzubereiten.“ Der tocharische Text setzt also mit der Übersetzung von skt. *madhupāyasaṃ sādhayitum ārabdhe* ein.

Der anschließende Sanskrittext von *śuddhāvāsakāyikā devāḥ* bis *oṣadhayaḥ prakṣiptāḥ* findet in der tocharischen Version keine Entsprechung.

Der Sanskrittext fährt fort: *tatra ca kṣīre saṃparivartamāne cakrasvastikanamdyāvartāni cihnāni dṛśyante* „Und während die Milch aufwallt[49], kommen in ihr Rad-, Svastika- [und] Nandyāvarta-Zeichen zum Vorschein.“ Der tocharische Übersetzer hat die nüchterne, farblose Aussage des Loc. abs. der Sanskritvorlage in freierer Ausdeutung effektvoll dramatisiert, wobei er die Partizipialkonstruktion durch eine Folge von zwei Hauptsätzen wiedergibt: *tappre kauś yey*^{ä} *mā no nta totka rano parna prantsitar . cākkär svastik nandikāwart ṣotruna eneṅka celeñiyentar* „Hoch in die Höhe ging sie [scil. die Milch] , aber auch nicht ein bißchen spritzte heraus: Rad-, Svastika- [und] Nandikāvarta-Zeichen kamen darin [d. h. in der aufwallenden Milch] zum Vorschein.“ Das Textstück *cākkär svastik nandikāwart ṣotruna eneṅka celeñiyentar* stellt eine recht genaue Wiedergabe von skt. *cakrasvastikanamdyāvartāni cihnāni dṛśyante* dar.

[45] Sic! Für ***pintwāt*** .
[46] Sic! Für ***kossa*** .
[47] Wohl eher zu ***ārabdhe*** als mit Gnoli I, p. 109 zu ***ārabdhāḥ*** zu verbessern.
[48] Zu ***ārabdha-*** in der Bedeutung „anfangend, sich daran machend“ vgl. man *Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden I*, Göttingen 1994, s.v. p. 279.
[49] So dürfte hier ***saṃparivartamāna-*** - auch im Vergleich mit der recht freien Wiedergabe im Tocharischen – wohl zu übersetzen sein.

Mit einer phantasievollen Ausgestaltung der Ereignisse, die in der Sanskritfassung keine Parallele hat, fährt der tocharische Autor fort: *kentsa ipprerne mańkālaṣṣana ṣotruna lkoyentar* „Auf der Erde [und] im Luftraum wurden glückverheißende Zeichen gesehen."

a2: Pāda a und die Hälfte von Pāda b der folgenden Strophe *ājivike upage tane tammeṃ ynemane śem cau kkeṃne: paksemane oṅkorñai lyāka* „Der Ājīvika Upaga, hin [und] her gehend, kam an diesen Ort [und] erblickte den kochenden Brei." übersetzen skt. *tatra ca upago nāmājīvakaḥ paribhramaṃs tam pradeśam anuprāptaḥ tena tat pāyasaṃ dṛṣṭam* „Und dort gelangte der Ājīvika mit Namen Upaga, hin und her gehend, an diesen Ort [und] erblickte den Brei."

Nach Sieg-Siegling, *Tocharische Sprachreste, Sprache B, Heft 2*, s. 41 Anm. 4, ist *cau kkeṃne* „wohl zu *cau ykene* zu verb[essern]." Für diesen Vorschlag spricht nun eindeutig der Vergleich von toch.B *keṃne* mit seinem Sanskrit-Äquivalent *pradeśa-* „Ort, Gegend": Zwar wird nicht *pradeśa-*, aber doch das gleichbedeutende *deśa-* im Westtocharischen durch *ike*, nicht aber durch *keṃ*, wiedergegeben.

Pāda c: *palska toyna ṣotruna śāstarmpa ṣe rāmate istak śarsa* „er dachte [nach], verglich diese Zeichen mit dem Śāstra, [und] sogleich kam er zu dem Schluß:" beschreibt die einzelnen Schritte des Erkenntnisprozesses und dient damit der erklärenden Wiedergabe von skt. *sa saṃlakṣayati* „er kommt zu dem Schluß:"

a2 f.: Pāda d: *se tā śuwaṃ oṃkorñai snai-olyapo aiśamñe su yinmāṣṣaṃ* „Wer diesen Brei ißt, der erlangt unübertreffliches Wissen." entspricht Wort für Wort dem Text der Sanskritvorlage *ya etat pāyasaṃ bhuṅkte so'nuttaraṃ jñānam adhigamiṣyati* „ds." Gelegentliche Umstellungen im tocharischen Text sind durch das Metrum bedingt. Zum Gebrauch des Präsens zur Bezeichnung einer als sicher vorgestellten zukünftigen Handlung wie im Falle von *yinmāṣṣaṃ* „er wird erlangen" vgl. man Krause-Thomas, *Tocharisches Elementarbuch I*, § 304, 1, s. 177 f.

a3: *makte pi kca tā oṃkorñai ñiś śwātsi kallālle ṣeym[ä]* „Wie könnte ich wohl diesen Brei zu essen erlangen?" stellt eine freiere Wiedergabe der Sanskritvorlage dar, wo es heißt: *yannv aham etat prārthayeyam* „Ob ich wohl um ihn [scil. den Brei] bitten sollte?"

ysaparsa yey[ä] „er trat[50] beiseite" ist die gekürzte Wiedergabe von skt. *sa muhūrtaṃ ekānte prakramya sthito* „dieser trat für einen Augenblick beiseite".

teṃ epiṅktene sā͡[u] oṃko(rño)[51] *pas pyautka* „inzwischen wurde der Brei fertig[52]" übersetzt skt. *yāvad avatāritam* „inzwischen wurde er fertig[53] ".

spharīraṣṣe[54] *aisemeṃ mutkārene aise mutkāntseś*[55] *po mā tsuwa naumyeṣṣe bhājaṃne ite śama* „Sie [scil. die beiden Schwestern] gossen ihn [scil. den Brei] aus

[50] Wtl. „er ging".

[51] So ist im Text stehendes ***oṅko*** zu verbessern. Unrichtig Sieg-Siegling (1953), p. 21, und Thomas, a.a.O., p.126, die zu ***oṅkorñai*** ergänzen.

[52] Wtl. „kam zustande".

[53] Wtl. „vollendet, zustande gebracht".

dem bergkristallenen Kochtopf aus[56] – der Kochtopf faßte[57] nicht ganz einen Mutkāntse[58] -, [und] er [scil. der Brei] ist in der Edelsteinschale voll[ständig] zum Stehen gekommen.“[59] Der tocharische Text stellt eine freiere Wiedergabe von skt. *tatas tābhyāṃ sphaṭikamayyāṃ sthālyāṃ ratnamayyāṃ pātryāṃ prakṣiptam* „Darauf gossen die beiden [Schwestern] ihn [scil. den Brei] aus dem bergkristallenen Kochtopf in eine Edelsteinschale.“ dar. Von der in der tocharischen Übersetzung hinzugefügten Mengenangabe fehlt in der Sanskritvorlage jede Spur.

a5: *upage ājivike eṣerñāna etsuwai masa weñāmeś* „Der Ājīvika Upaga ging zu den Schwestern hin [und] sprach zu ihnen:“ übersetzt skt. *sa upasaṅkramya kathayati* „Er [scil. der Ājīvika Upaga] ging [zu ihnen] hin und sprach [zu ihnen]:“

ñi kaṣ tāṃ oṅkorñai pintwāt petes „Gebt eben nur mir diesen Brei [als] Almosen!“ übersetzt skt. *mamaitat prayaccha*[60] „Gebt mir diesen [Brei]!“

a5 f.: *toyä weñārneś* „Diese sprachen zu ihm:“ übersetzt skt. *te kathayataḥ* „Diese beiden sprachen [zu ihm]:“

a6 : *sā oṅkorño taññä śwālya mā ste* „Diesen Brei darfst du nicht essen!“ ist eine freiere Wiedergabe von skt. *nānuprayacchāmaḥ* „Wir geben [ihn dir] nicht!“

a6 f.: *upagentse mañu karstātene*[61] *ṣañä ytāri masa* „Dem Upaga wurde sein Verlangen zerstört, seines Weges ging er.“ Verdeutlichende freiere Wiedergabe von skt. *sa tūṣṇīṃ prakrāntaḥ* „Schweigend ging er davon.“ Toch. *upagentse mañu karstātene* scheint der näheren Erklärung von skt. *tūṣṇīṃ* zu dienen: Schweigend etwas zur Kenntnis zu nehmen galt als Zeichen der Zustimmung, des Sich-Fügens. Upaga fügt sich wortlos in die Entscheidung der beiden Schwestern, seinem Verlangen nicht zu entsprechen.

a7: *indre kārpa ṛṣākaññe weṣ myāskate stām ñor cau lmoṣ lyakāre* „Indra stieg herab, nahm das Aussehen eines Ṛṣi an, [und] sie erblickten ihn unter einem Baume sitzend.“ Übersetzung – mit kleineren Abweichungen (s. u.) – von skt. *tasyām avasthāyām brāhmaṇaveṣam abhinirmāya tayoḥ purato ’vasthitaḥ* „Beim Herabsteigen nahm er [scil. Indra] das Aussehen eines Brāhmaṇen an und machte vor den beiden [Schwestern] halt.“

[54] So zu lesen. Unrichtig Sieg-Siegling (1925), p. 279; Sieg-Siegling (1952), p. 41; und Thomas, a.a.O., p. 126, die ***sśarīraṣṣe*** (sic!) lesen. – Die Entdeckung des Sanskrit-Äquivalents *sphaṭikamaya-* (s.u.) bestätigt nun aufs schönste die Richtigkeit der oben gegebenen Lesung ***spharīraṣṣe.***

[55] So zu lesen. Unrichtig Sieg-Siegling (1925), p. 279; Sieg-Siegling (1952), p. 41 und Thomas, a.a.O., p. 126, die ***mutkāttseś*** lesen und in einer Fußnote hinzufügen: “Wohl zu ***mutkāttsiś*** für ***mutkātsiś*** zu verb.”

[56] Ausführlicher zu ***mutk-*** „ausgießen“ u.p. 329 und Schmidt 1999, p. 19 f.

[57] Wtl. „hat sich nicht ganz ... gefügt“.

[58] Mengenangabe. Ausführlicher dazu u.p. 329 und Schmidt 1999, p. 19 f.

[59] Ausführlicher zu dem ganzen Textstück Schmidt 1999, p. 19 f.

[60] Zu ***prayacchatam*** zu verbessern.

[61] So statt ***karstāte te*** (Sieg-Siegling (1925), p. 279, Sieg-Siegling (1953), p. 41, Thomas, a.a.O., p. 126) zu lesen.

Im einzelnen ist zu bemerken:

1. Der tocharische Übersetzer hat skt. *brāhmaṇa-* „eines Brāhamaṇen“ durch *ṛṣākaññe* „eines Ṛṣi“ ersetzt.

2. Auffällig und nicht erklärbar scheint die Differenz zwischen toch. *stām ñor* „unter einem Baume“ und skt. *tayoḥ puratah* „vor diesen beiden“, zu dem auch die chinesische Übersetzung („vor sich“) stimmt.

3. Eine andere Textabweichung erscheint dagegen erklärbar: Die tocharische Version des Satzschlusses (*cau lmoṣ lyakāre* „sie erblickten ihn, sich ... niedergelassen habend [d.h. sitzend] bzw. halt gemacht habend [d.h. sich befindend]“ und die chinesische Übersetzung („sie gewahrten den Götterkönig ... stehend“) stehen in auffälligem Gegensatz zum Text der Sanskritvorlage *avasthitaḥ* „er machte halt“). Diese Differenz lässt sich am einfachsten durch die Annahme erklären, daß in der Gilgit-Handschrift des *Saṅghabhedavastu* nach *avasthitaḥ* ein *dṛṣṭaḥ* ausgefallen ist. Die tocharische und die chinesische Übersetzung setzen ein *avasthito dṛṣṭaḥ* der Sanskritvorlage voraus.

a7 f.: *śilārene oṅkarñai*[62] *wñārne purwar̲ wesanmeṃ pinwāt̲*[63] *rṣāka* „Sie brachten ihm [scil. Indra] den Brei [und] sprachen zu ihm: ‚Nimm von uns Almosen entgegen, o Ṛṣi!‘“ freiere Wiedergabe von skt. *te śakrāya dātum ārabdhe* „Die beiden [Schwestern] machten sich daran, Indra [den Brei] zu [über]geben.“

a8: *snai epiṅkt̲e bramñikte kārpa totka maṃtstsaś̲ aśrāmne peñiyacce yaknesa lyama* „Unmittelbar darauf stieg Gott Brahman herab [und] ließ sich ein wenig entfernt in einer Einsiedelei in prächtiger Weise nieder bzw. machte ein wenig entfernt i. e. E. i. p. W. halt.“ Etwas freiere Übersetzung von skt. *brahmāpy avatīrya tasyādūre* „Auch [Gott] Brahman stieg herab und machte in seiner [scil. Indras] Nähe halt.“

ylaiñikte rṣāk̲aññe weṣ memisku weñāmeś̲ „Indra, der das Aussehen eines Ṛṣi angenommen hatte, sprach zu ihnen:“ Etwas erweiterte Übersetzung von skt. *sa kathayati* „Er [scil. Indra] sprach [zu ihnen]:“

a8 f.: *ṣerśkana ñi aiścer̲ ce pinwāt̲*[64] *epe se ññissa śpālmeṃ tākaṃ cwi aiścer̲* „[Ihr] Schwestern, gebt ihr mir dieses Almosen? Oder gebt ihr [es] [dem], der besser als ich ist?“ Wörtliche Übersetzung von skt. *kiṃ mamānuprayacchatha āhosvid yo mamāntikād viśiṣṭataraḥ* „Gebt ihr mir [dieses Almosen]? Oder [gebt ihr es dem,] der besser als ich [ist]?“

a9 : *se cisa śpālmeṃ tākaṃ cwi aiskem̲* „Wer besser ist als du, dem geben wir [es].“ Wörtliche Übersetzung von skt. *yas tavāntikād viśiṣṭataraḥ tasyānuprayacchāvaḥ* „Wer besser [ist] als du, dem geben wir [es].“

a9 f. : *ṣerśkana*[65] *sam̲ rṣāke ñissa śpālmeṃ ste . cwim nai kala[s̲]* „[Ihr] Schwestern, jener Ṛṣi ist besser als ich. Bringt [es] doch jenem!“ Nahezu wörtliche

[62] Zu ***oṅkorñai*** zu verbessern.

[63] Sic! Für ***pintwāt̲***.

[64] Sic! Für ***pintwāt̲*** .

[65] Antwort Indras.

Übersetzung von skt. *ayaṃ brahmā mamāntikāt prativiśiṣṭaḥ tad asyānuprayacchatam* „Dieser [Gott] Brahman [ist] besser als ich. Gebt es [doch] diesem!“

a 10 f.: *toyǟ kakkāccuwa bramñikteṃś꞉*[66] *maitare wināṣṣarne oṅkarñai*[67] *ṣarnene eṅkuwa weskeṃneś꞉ rṣāki ṣerparme twe ke śpālmeṃ rṣāke nes꞉ : wesaṃne palsko tañkwaññeñcai yneś pyāmtsar꞉ : purwar꞉ ce pinwāt꞉*[68] *mā nai ñakta praṅkasme : mai no knetarme ritau akālk꞉ laukaññe :* „Diese machten sich erfreut auf zu Gott Brahman, verehrten ihn [und] sprechen, den Brei in den Händen haltend, zu ihm: Ṛṣis unterwiesen uns: Du gerade bist der beste Ṛṣi! An uns mache liebende Gesinnung offenbar! Nimm dieses Almosen entgegen! Weise uns doch nicht ab, o Gott! Daß uns doch der lang gehegte Wunsch in Erfüllung gehe!“ Der tocharische Text stellt eine mit einer Reihe von Details ausgeschmückte freiere Wiedergabe von skt. *te tasmai dātum ārabdhe* „Die beiden [Schwestern] machten sich daran, ihm [scil. Gott Brahman] [den Brei] zu [über]geben.“

b1: *bramñikte weñāmeś꞉* „Gott Brahman sprach zu ihnen:“ Übersetzung von skt. *sa kathayati* „Er [scil. Gott Brahman] sprach [zu ihnen]:“

se ñisa śpālmeṃ rṣāke tākaṃ cwi aiścer꞉ epe tuwak꞉ ñi aiścer꞉ „Der Ṛṣi, der besser[69] ist als ich, gebt ihr [es] dem? Oder gebt ihr [es] mir?“ In der tocharischen Version sind die beiden Glieder der disjunktiven Frage umgestellt. Ansonsten entsprechen sich tocharische Übersetzung und Text der Sanskritvorlage Wort für Wort: *kiṃ mamānuprayacchatha āhosvid yo mamāntikāt prativiśiṣṭatamaḥ* „Gebt ihr [es] mir oder [dem], der besser [ist] als ich?“

b1 f.: *cisa kreṃnt꞉ kalālyana tākam꞉ cwi aiskem꞉* „Wenn wir [einen] finden sollten, [der] besser [ist] als du, [so] geben wir [es] dem.“ Es handelt sich hier um die Antwort, die die beiden Schwestern Gott Brahman geben. Diese Antwort erscheint in der tocharischen Übersetzung als vollständiger Satz, während sie im Text der Sanskritvorlage nur in elliptischer Form gegeben ist: *yas tavāntikāt prativiśiṣṭatamaḥ* „[Dem,] der besser [ist] als du.“

b2: *ceymǟ*[70] *rṣāki ñissa śpālmeṃ stare* „Jene Ṛṣis [d.h. die Śuddhāvāsa-Götter, die das Aussehen von Ṛṣis angenommen haben] sind besser als ich.“ In der Sanskritvorlage entspricht elliptisches *amī śuddhāvāsakāyikā devāḥ* „Jene Śuddhāvāsa-Götter [scil. sind besser als ich].“

b3: *tumeṃ toyǟ eṣerñāna oṅkorñai kamānte śuddhavāsaṣṣeś꞉*[71] *kameṃ weñārmeś꞉ maharṣinta posa kreś꞉*[72] *tākacer mant꞉ purwat꞉ oṅkarñai*[73] „Darauf nahmen diese

[66] Sic! Für ***bramñikteś꞉*** .

[67] Zu ***oṅkorñai*** zu verbessern.

[68] Sic! Für ***pintwāt꞉*** .

[69] In späterer Sprache wird der Superlativ gelegentlich auch im Sinne eines Komparativs verwendet. Vgl. J. Wackernagel, *Altindische Grammatik II, 2*, Göttingen 1954, p. 598 f.; A. Thumb – R. Hauschild *Handbuch des Sanskrit I, 2*, Heidelberg 1959, p. 166.

[70] Antwort Gott Brahmans.

[71] Zu ***śuddhavāsaṣṣeṃś꞉*** zu verbessern.

[72] Sic! Für ***kreṃś꞉*** = ***kreñc꞉*** .

Schwestern den Brei, kamen zu den Śuddhāvāsa[-Göttern] [und] sprachen zu ihnen: ‚Ihr großen Ṛṣis, wenn ihr besser als alle seid, so nehmt diesen Brei entgegen!" Der tocharische Übersetzer hat die reizlose, nüchterne Zusammenfassung der Sanskritvorlage (vgl. *te tebhyo dātum ārabdhe* „Die beiden [Schwestern] machten sich daran, ihnen [scil. den Śuddhāvāsa-Göttern] [den Brei] zu [über]geben.") zu einer lebendigen, anschaulichen Schilderung des Geschehens umgestaltet.

b4: *teṃ epiṅkte bodhisatve nairaṃñjaṃne : kārpa nāṣṣa lyyāsa wrenta po laikāte* (Pāda a–b einer Strophe im Metrum von 4 x 12 Silben) „Inzwischen stieg der Bodhisattva in die Nairañjanā hinab, badete sich und wusch alle seine Glieder." Die tocharische Übersetzung entspricht recht genau dem Text der Sanskritvorlage. Es handelt sich um die erste Hälfte eines Sanskritsatzes, die mit dem Absolutivum *pariṣicya* endet. Vgl. *ayaṃ bodhisattvo bhagavān nairañjanām abhyagāhya gātrāṇi pariṣicya* ... „Nachdem sich dieser ehrwürdige Bodhisattva in die Nairañjanā hineinbegeben [und seine] Glieder [mit Wasser] übergossen hatte, ..." Der mit skt. *abhyavagāhya* umschriebene Verbalvorgang wird im Tocharischen in zwei Einzelhandlungen zerlegt: „Er stieg zur Nairañjanā hinab [und] badete sich." *lyyāsa* ist nicht, wie bisher allgemein angenommen (vgl. Krause, *Westtocharische Grammatik I*, p. 285, und Krause-Thomas, *Tocharisches Elementarbuch II*, p. 237), 3. Sg. Prt. Akt. der Wurzel *lyyā-* „abwischen", sondern nach Ausweis unserer Sanskritparallele Obl. Pl. eines Nomens in der Bedeutung „Glieder des Körpers". *lyyāsa* ist schon aus den Pariser Texten bekannt (vgl. G.-J. Pinault, *Le Pratītyasamutpāda en koutchéen*, TIES 2, 1988, p. 140). Sein osttocharisches Gegenstück ist die Pluralform *lyiyā* (*lyā*), die jedoch nur in der Verbindung mit *āpsā* in der Bedeutung „Glieder" auftritt. Im Vergleich mit A *lyiyā* (*lyā*) *āpsā* „Glieder" liegt es nahe, auch die Pluralform B *wrenta*, die an unserer Stelle in Verbindung mit *lyyāsa* auftritt und deren Bedeutung bisher nicht ermittelt werden konnte, als zweites Glied einer Paarverbindung *lyyāsa wrenta* „Glieder" aufzufassen, die neben einfachem *lyyāsa* in gleicher Bedeutung existierte. Für die Richtigkeit dieser Auffassung läßt sich ein nach meiner Ansicht überzeugendes Argument beibringen: Unsere Sanskritvorlage weist für *pariṣicya* nur éin Objekt, nämlich *gātrāṇi*, auf, und dies läßt auch für die westtocharische Übersetzung nur éin Objekt, nämlich *lyyāsa wrenta*, zu. Man beachte auch W. Winter, *A new look at a Tocharian B text*, Kleine Schriften I, p. 537 ff., der nicht nur unseren *lyyāsa*-Beleg – ohne Kenntnis der Sanskritparallele – richtig bestimmt, sondern auch für *wrenta* – allerdings ohne Kenntnis der osttocharischen Paarverbindung *lyiyā* (*lyā) āpsā* – einen meiner Auffassung weitgehend entsprechenden Lösungsvorschlag unterbreitet. Er schreibt (p. 539): „If TB *lyyāsa* refers to 'limbs', it is tempting to surmise that what is meant by this term is the entire complex of extremities; if so, the only way to make TB *wrenta* fit this context seems to be to assume that the

[73] Zu ***oṅkorñai*** zu verbessern.

two B terms were not only very close to each other semantically, but were near-synonyms and thus candidates for an occurrence in a paired item. The meaning of line two could then, in a first approximation, be expressed as ‘he descended, bathed, [and] cleansed his extremities in their entirety”.

Höchst auffällig ist nun, daß in der tocharischen Übersetzung die zweite Hälfte des Sanskritsatzes (vgl. *alpasthāmavattvān na śaknoti pratyuttartum* „aus Erschöpfung vermag er nicht [den Fluten] zu entsteigen.“) – offenbar absichtlich – weggelassen worden ist, so daß die urspüngliche Motivation für den sich anschließenden Text in Pāda c – d entfällt. Der tocharische Übersetzer war – aus verständlichen Gründen – offensichtlich bestrebt, den Schwächezustand des Bodhisattva zu verschweigen.

b4 f.: Die Pādas c – d der westtocharischen Strophe lauten: *ñakti arjuṃ-stāṃ nemarneś cau eṅksate : nairañjaṃnmeṃ laiś wässāte kaṣār-wassi* „Die Götter bogen ihm einen Arjuna-Baum herab; den ergriff er. Aus der Nairañjanā stieg er heraus [und] zog sich das Kāṣāya-Gewand an.“ Die tocharische Übersetzung entspricht nahezu Wort für Wort dem Text der Sanskritvorlage: *tadā devatābhir arjunaśākhāvanāmitā yām avalaṃbya bodhisattvo nadīṃ nairañjanām uttīrya cīvarakāṇi prāvṛtya …* „Sodann bogen Gottheiten [ihm] den Zweig eines Arjuna-Baumes herab, den der Bodhisattva ergriff, aus dem Fluß Nairañjanā herausstieg, [seine] Mönchsgewänder anlegte …“ (Zur Fortsetzung s. sogleich).

b5: (Fortsetzung:) *ckentse manarkaisa nyagroṭ-stām ñor atiyaisa lyama* „Am Ufer des Flusses ließ er sich unter einem Nyagrodhabaum im Gras nieder.“ Übersetzung von skt. *nadyā nairañjanāyās tīre niṣaṇṇaḥ* „[und] sich am Ufer des Flusses Nairañjanā niederließ“, wo allerdings Entsprechungen zu *nyagroṭ-stām ñor atiyaisa* fehlen.

śuddhavāsaṣṣi ñakti nāndai nandābalaiś weñare „Die Śuddhāvāsa-Götter sprachen zu Nandā [und] Nandabalā:“ Dies ist die Übersetzung von skt. *te kathayanti* „Sie [scil. die Śuddhāvāsa-Götter] sprachen:“

saṃ rṣāke posa śpālmeṃ ste „Jener Ṛṣi ist der allerbeste.“ Leicht veränderte Übersetzung von skt. *eṣo ’smadviśiṣṭatamaḥ* „Dieser [ist] besser[74] als wir.“ Zur Erzielung eines besonderen Effektes hat der tocharische Übersetzer den Ausdruck der relativen Überlegenheit des Bodhisattva („besser als wir“) durch den der absoluten Unübertrefflichkeit („der allerbeste“) ersetzt.

b6: *cwiṃ nai tāṃ oṅkorñai kalaṣ* „Nur jenem bringt diesen Brei!“ Übersetzung von skt. *asmāy anuprayacchatam* „Diesem übergebt [den Brei]!“

tumeṃ toyä kakāccuwa bodhisatveś[75] *maitare* „Darauf begaben sich diese erfreut zum Bodhisattva.“ Übersetzung von skt. *te tasya sakāśam saṃprasthite* „Sie beide begaben sich zu ihm [scil. dem Bodhisattva].“

[74] Zur gelegentlichen Verwendung des Superlativs im Sinne eines Komparativs s.o. Anm. 69.

[75] Sic! Zu ***bodhisatveṃś*** zu verbessern.

b6 ff.: *takarṣkñesa wināṣṣarne wi eṣerñāna tā̆u oṅkarñai*[76] *eṅkuwa bodhisatveś*[77] *weskeṃ pilycalñeccu wroccu rṣāka purwar̤ wesmeṃ : śaṣkas̱ lykwarwa keklyutkusai oṅkorñai tā : ce pintwātstsa kartstsomñenta po yātoyeś*[78] *wesi rano ritau akālk̤ kañiyoyt̤ār̤* „In Gläubigkeit verehrten ihn die zwei Schwestern [und] sprechen zum Bodhisattva: ‚O du Askese übender großer Ṛṣi! Nimm von uns diesen sechzehnfach verstärkten Brei entgegen! Durch dieses Almosen mögen dir alle Heilsgüter zuteil werden! Möge auch uns der gehegte Wunsch in Erfüllung gehen!“ Reichhaltig ausgeschmückte freiere Wiedergabe von skt. *tatas tābhyāṃ satkṛtya tīvreṇāśayena tan madhupāyasaṃ tasmai pratipāditam* „Darauf verehrten [ihn] die beiden [scil. Schwestern] und boten ihm den Brei in tiefer Zuneigung dar.“ Der tocharische Übersetzer hat offenbar *tīvreṇāśayena* als adverbiale Bestimmung zu *satkṛtya* gezogen und nicht, wie schon durch die Wortstellung nahegelegt wird, mit *pratipāditam* verbunden.

b7: *śaṣkas̱ lykwarwa keklyutkusai oṅkorñai* „den sechzehnfach verstärkten Brei“ entspricht einem skt. *ṣoḍaśaguṇitam madhupāyasam* „ds.“ (belegt p. 109 Z.18).

b8: *wärpāte aṣañike bodhisatve nāndai nandābalaimeṃ oṅkorñai pinwāt̤*. Der Text der Sanskritvorlage lautet: *bodhisattvenāpi tayor anugrahārthaṃ prati-saṅgṛhītam*. Schwierigkeiten bereitet die syntaktische Zuordnung von Gen.Lok.Du. *tayoḥ*. Er kann entweder als Gen. zu folgendem *anugrahārthaṃ* gehören („zum Nutzen dieser beiden“) oder aber als Gen. zu *pratisaṅgṛhītam* gezogen werden („von den beiden entgegengenommen“: bei *grah-* „annehmen von“ ist zur Bezeichnung des Ausgangspunktes neben dem Ablativ auch der Genitiv möglich[79]). Der tocharische Übersetzer hat sich offensichtlich für die zweite Möglichkeit entschieden – und *anugrahārthaṃ* unübersetzt gelassen. Die tocharische Version ist wie folgt zu übersetzen: „Es nahm der ehrwürdige Bodhisattva von Nandā [und] Nandabalā den Brei [als] Almosen entgegen.“ Für den Text der Sanskritvorlage ergeben sich dagegen zwei Übersetzungsmöglichkeiten: „Der Bodhisattva aber nahm ihn [scil. den Brei], um diesen beiden zu nützen, entgegen.“ Oder: „Der Bodhisattva aber nahm ihn von den beiden [scil. Schwestern] entgegen.“

mant̤ eṅkormeṃ weñāmeś „Als er [ihn] so ergriffen hatte, sprach er zu ihnen [scil. den beiden Schwestern]:“ Übersetzung von skt. *pratigṛhya kathayati* „Als er [ihn] ergriffen hatte, sprach er [zu ihnen]:“

Der Bodhisattva fragt nun, ob die Edelsteinschale, in der ihm der Brei überreicht worden ist, als Geschenk gedacht ist. Sanskritvorlage und tocharische Version unterscheiden sich in der Wiedergabe dieser Frage und der sich anschließenden Antwort in einer Nuance. In der Sanskritversion heißt es: *kim*

[76] Zu ***oṅkorñai*** zu verbessern.
[77] Sic! Zu ***bodhisatveṃś*** zu verbessern.
[78] Für ***yātoyeṃś*** .
[79] Vgl. etwa Monier-Williams, *A Sanskrit – English Dictionary*, s.v.

eṣāpi pātrī parityaktā „[Habt ihr mir] auch diese Edelsteinschale geschenkt?“[80] [Der Sinn ist: „Ihr habt mir den *Brei* geschenkt. Habt ihr mir nun auch die *Edelsteinschale* geschenkt?“] Die tocharische Übersetzung lautet dagegen: *ṣerśkana se nomiyeṣṣe*[81] *bhājaṃ rerinu starme epe mā* „Ihr Schwestern, habt ihr [mir] diese Edelsteinschale geschenkt[82] oder nicht?“ [Der Sinn ist: Habt ihr [mir] diese Edelsteinschale *geschenkt* oder nur *geliehen*?“]

b8 f.: *toy*$^{ä}_{\backslash}$ *weñare* „Diese [scil. die beiden Schwestern] sprachen:“ Übersetzung von skt. *te kathayataḥ* „Diese beiden sprachen:“

b9: Der gleiche feine Unterschied findet sich auch in der Antwort der beiden Schwestern wieder, wird allerdings in der tocharischen Übersetzung in einem Nachsatz zugunsten der Sanskritvorlage korrigiert. In der Sanskritfassung liest man: *bhagavann eṣāpi parityaktā* „Ehrwürdiger, auch diese [haben wir dir] geschenkt[83].“ In der tocharischen Übersetzung heißt es dagegen: *aṣañika rerinu starme : oṅkorño eṣe nomyeṣṣe*[84] *bhājaṃmpa tañ ka ṣ*$_{\backslash}$ *ekalymi tākaṃ* „Ehrwürdiger, auch diese [haben wir dir] geschenkt[85]. Der Brei zusammen mit der Edelsteinschale soll nur dir zur Verfügung stehen.“

b9 f.: *tumeṃ aṣañike bodhisatve tā*$^{\frown}_{u}$ *oṅkarñai*[86] *eneppre ta*$\underline{\text{a}}$*ttārmeṃ śukene mā tetreṅkoṣ*$_{\backslash}$ *palskosa yke pos*$\underline{\text{t}}$*aṃ wärpāte* „Darauf genoß der ehrwürdige Bodhisattva den Brei, [ihn] vor [sich] gesetzt habend, mit am Genuß nicht hängendem Geiste nacheinander.“ Reich ausgeschmückte Übersetzung von skt. *tato bodhisattvena madhupāyasaṃ paribhujya*.

Der Rest des tocharischen Textes findet in der Sanskritvorlage keine Entsprechung.

V. Sprachwissenschaftlicher Kommentar

a1: Für toch.AB *särk-* bieten Krause, *Westtocharische Grammatik*, s. 298, und Thomas, *Tocharisches Elementarbuch II*, s. 154 und 254, als Bedeutung „in Wallung bringen“. Dieser Bedeutungsansatz, der offensichtlich aus der vorliegenden Stelle erschlossen worden ist – man vgl. Thomas, *Der Gebrauch der Vergangenheitstempora im Tocharischen*, p. 45: „Den Brei ließen sie wallen.“ -, mußte jedem, der sich eingehender mit dieser Textstelle beschäftigte, als ganz unwahrscheinlich erscheinen. Das Sanskritoriginal zeigt nun, daß *srañciyeṃ*, 3. Pl. Ipf. Akt., skt. *sādhayitum ārabdhā(ḥ)* „sie machten sich daran, [eine Speise] zuzubereiten“ über-

[80] Wtl. „[Ist] auch diese Schale hingegeben?“
[81] ***nomiyeṣṣe*** bzw. ***nomyeṣṣe*** (für ***naumiyeṣṣe***) s.o. Anm. 43.
[82] Wtl. „Ist diese Edelsteinschale von euch hingegeben?“
[83] Wtl. „Auch diese [ist] hingegeben.“
[84] ***nomiyeṣṣe*** bzw. ***nomyeṣṣe*** (für ***naumiyeṣṣe***) s.o. Anm. 43.
[85] Wtl. „Sie ist von uns hingegeben worden.“
[86] Zu ***oṅkorñai*** zu verbessern.

setzt. Damit ergibt sich für *särk-* an der vorliegenden Stelle eine Bedeutung „[eine Speise] zubereiten".

Das überaus dürftige Belegmaterial der Wz. *särk-* gibt für die genauere Bedeutungsbestimmung kaum etwas her. Eine Ausnahme bilden lediglich die beiden Stellen A 343 a 2, an der sich für *(k$_u$yal) (pa)t ñi enaṣlune mā (kaś to)räṣ el essik ats sräṅkā(t)* //// eine Übersetzung „(Oder warum) läßt du es dir unter Mißachtung meines Befehls angelegen sein, eben dennoch Gabe zu geben?" erwägen ließe, und die Zeile 5 einer westtocharisch-alttürkischen Stichwortsammlung (U 5208 = Toch 923), die die Gleichung toch.B *sarkoy* = alttürk. *tartsar* „wenn er zieht" beisteuert.

Ein Bedeutungsansatz „ziehen; sich kümmern um, sich sorgen um u.ä." ist indes in der wissenschaftlichen Literatur nicht unbekannt. So hat man gr. *δεύκει*, *φροντίζει* [„sorgen für, sich kümmern um"] Hes. zur indogermanischen Wz. **deuk-* „ziehen" gestellt (Walde-Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen I*, s. 780; G. H. Mahlow, *Neue Wege durch die griechische Sprache und Dichtung*, Berlin 1926, p. 395; abgelehnt von Walde-Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch I*^{3}, p. 377: „in der Bed.-Entw. unklar und besser fernzuhalten"). Zur Bedeutungsentwicklung vgl. man Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, s.v. *deuk-* „ziehen".

Etymologisch läßt sich toch. AB *särk-* „ziehen; sich kümmern um, [Speisen] zubereiten" einerseits mit air. *srengaid* „ziehen" und andererseits mit ai. *sūrkṣati* „kümmert sich um etwas", lit. *sérgėti* „behüten" verbinden.

Auffällig ist der Gebrauch des Imperfekts. Es bezeichnet hier den Ausgangspunkt, das Einsetzen der im Verbalstamm ausgedrückten Tätigkeit, d.h., die Verbalhandlung wird als unabgeschlossen betrachtet.

a3: *ysaparsa* nicht mit Sieg-Siegling[87], Krause[88], Bernhard[89], Thomas[90] und Pinault[91] „nahebei, in die Nähe", [Pinault: „auprès, tout près"], sondern nach Ausweis der Sanskritvorlage „beiseite, skt. *ekānte*".

spharīraṣṣe „aus Bergkristall bestehend, skt. *sphaṭikamaya*" ist von Sieg-Siegling[92], Thomas[93] und Pinault[94] als *śśa̲rīra̲ṣṣe* (sic!) „aus Reliquien bestehend" [Pinault: „corporelle"] verlesen worden.

[87] *Tocharische Sprachreste, Sprache B, Heft 1: Übersetzung und Glossar*, Göttingen 1949, p. 160.
[88] *Westtocharische Grammatik I*, Heidelberg 1952, p. 28.
[89] *Die Nominalkomposition im Tocharischen*, Phil. Diss. Göttingen 1958, p. 28.
[90] *Tocharisches Elementarbuch II*, Heidelberg 1964, p. 230.
[91] *Tokharien*, in: *LALIES, Actes des sessions de linguistique et de littérature 7*, Paris 1989, s. 203.
[92] *Die Speisung des Bodhisattva vor der Erleuchtung*, Asia Major 2, Leipzig 1925, p. 279 Z.9; *Tocharische Sprachreste, Sprache B, Heft 2*, Göttingen 1953, p. 41.
[93] *Tocharische Sprachreste, Sprache B, Teil I: Die Texte, Band 1*, Göttingen 1983, p. 126.
[94] *Tokharien*, a.a.O., s. 204.

a3 u. 4: *aise* bedeutet nicht mit Sieg-Siegling[95] „Stärke, Verstärkung“, Thomas[96] „Kraft, Überschuß“ oder Pinault[97] „force, énergie, excédent“, sondern nach Ausweis der Sanskritvorlage „Kochtopf, skt. *sthālī-*“.

a3 f.: *mutkāre* gehört nicht mit Krause[98], Thomas[99], und Pinault[100] zu einer Wz. *mutk-* „verstärken“ [Pinault: „renforcer“], sondern nach Ausweis der Sanskritvorlage zu einer Wz. *mutk-* „ausgießen, skt. *prakṣip-*“.

a4: *mutkāntseś* ist nicht mit Sieg-Siegling[101], Thomas[102] und Pinault[103] als *mutkāttseś* zu lesen, dies zu *mutkāttsiś* (für *mutkatsiś*) zu verbessern und als Infinitiv zu *mutk-* „verstärken“ zu stellen, sondern als Ableitung von *mutk-* „ausgießen“ Bezeichnung eines Hohlmaßes (wohl etwas weniger als ein Liter). Eine Wz. *mutk-* in der Bedeutung „verstärken“ ist zu streichen.

VI. Übersetzung des westtocharischen Textes THT 107

„Die Speisung des Bodhisattva vor der Erleuchtung“

„... (a1) sie [scil. die beiden Schwestern Nandā und Nandabalā] machten sich daran, den Milchbrei zuzubereiten[104]. Hoch in die Höhe ging sie [scil. die aufwallende Milch], aber auch nicht ein bißchen spritzte heraus: Rad-, Svastika- [und] Nandikāvarta-Zeichen kamen darin [d.h. in der aufwallenden Milch] zum Vorschein. Auf der Erde [und] im Luftraum wurden glückverheißende Zeichen gesehen.

(a2) Der Ājīvika Upaga, hin [und] her gehend, kam an eben diesen Ort, sah den kochenden Brei, wurde erstaunt und ging nicht fort. Er dachte nach, verglich diese Zeichen mit dem Lehrbuch, [und] sogleich erkannte er: „Wer diesen Brei ißt,

(a3) der erlangt unübertreffliches Wissen:“ Es entstand ihm der Wunsch: „Wie könnte ich nur diesen Brei zu essen erlangen?“ Er trat beiseite[105] [und] sprach einen Segensspruch. Inzwischen wurde der Brei fertig. Sie [scil. die beiden Schwestern] gossen ihn [scil. den Brei] aus dem bergkristallenen[106] Kochtopf[107]

[95] *Tocharische Sprachreste, Sprache B, Heft 1: Übersetzung und Glossar*, Göttingen 1949, p. 101.
[96] *Der Gebrauch der Vergangenheitstempora im Tocharischen*, Wiesbaden 1957, p. 163; *Tocharisches Elementarbuch II*, p. 175.
[97] *Tokharien*, a.a.O., p. 204.
[98] *Westtocharische Grammatik I*, p. 269.
[99] *Der Gebrauch der Vergangenheitstempora im Tocharischen*, p. 163; *Tocharisches Elementarbuch II*, p. 222.
[100] *Tokharien*, a.a.O., p. 204.
[101] *Tocharische Sprachreste, Sprache B, Heft 2*, p. 41.
[102] *Der Gebrauch der Vergangenheitstempora im Tocharischen*, p. 162; *Tocharisches Elementarbuch II*, p. 222; *Tocharische Sprachreste, Sprache B, Teil I: Die Texte, Band 1*, p. 126.
[103] *Tokharien*, a.a.O., p. 204.
[104] Ausführlicher zu diesem Bedeutungsansatz o. p. 329 f.
[105] Ausführlicher zu diesem Bedeutungsansatz o. p. 330.
[106] Ausführlicher zu diesem Bedeutungsansatz o. p. 330.
[107] Ausführlicher zu diesem Bedeutungsansatz o. p. 330.

(a4) aus[108] – der Kochtopf faßte[109] nicht ganz einen Mutkāntse[110] -, [und] er [scil. der Brei] ist in der Edelsteinschale voll[ständig] zum Stehen gekommen. Durch den Anblick ruft er Gefallen hervor[111], im Aussehen gut, im Geruch gut, im Geschmack gut, mit guten Vorzeichen

(a5) versehen. Der Ājīvika Upaga ging zu den Schwestern hin und sprach zu ihnen: „Ihr Schwestern, ich bin ein aus dem Haus Gegangener, ein geeigneter Genießer. Gebt also nur mir diesen Brei als Almosen!“ Diese sprachen zu ihm:

(a6) „Du sollst diesen Brei nicht essen! Es soll einen in Bußübung sich abgemüht habenden fremden Ṛṣi geben, unter den Ṛṣis den besten, diesem geben wir diesen Brei als Almosen!“ Dem Upaga wurde sein Verlangen zerstört, und er ging seines Weges.

(a7) Nandā nahm den Brei auf, Nandabalā, ihre Schwester, ging ihr nach. Sie machten sich auf [und] traten in den Wald ein, um den geeigneten großen Ṛṣi zu suchen. [Da] stieg Indra herab, nahm das Aussehen eines Ṛṣi an, und sie erblickten ihn unter einem Baum sitzend.

(a8) Sie brachten ihm den Brei und sprachen zu ihm: „Nimm von uns Almosen entgegen, Ṛṣi!“ Unmittelbar darauf stieg Gott Brahman herab, ein wenig abseits in einer Einsiedelei ließ er sich in prächtiger Weise nieder. Indra, der das Aussehen eines Ṛṣi angenommen hatte, sprach zu ihnen: „Ihr Schwestern, gebt ihr mir

(a9) dieses Almosen? Oder gebt ihr es dem, der besser als ich sein sollte?“ Nandā und Nandabalā sprachen: „Wer besser sein sollte als du, dem geben wir es!“ Indra wies sie so zu Gott Brahman hin und sprach zu ihnen: „Ihr Schwestern, jener Ṛṣi ist besser als ich!

(a10) Bringt es doch jenem!“ Diese machten sich erfreut auf zu Gott Brahman, verehrten ihn und sprechen, den Brei in den Händen haltend, zu ihm: „Ṛṣis unterwiesen uns: Du gerade bist der beste Ṛṣi! An uns mach liebende Gesinnung offenbar!

(b1) Nimm dieses Almosen entgegen! Weise uns doch nur nicht ab, o Gott! Daß uns doch der lang gehegte Wunsch erfüllt werde!“ Der Gott Brahman sprach zu ihnen: „Ihr Schwestern, der Ṛṣi, der etwa besser sein sollte als ich, gebt ihr es dem? Oder gebt ihr es gerade mir?“ Sie sprachen:

(b2) „Wenn wir einen finden sollten, der besser ist als du, so geben wir es dem; dich jedoch verlassen wir!“ Unmittelbar darauf ließen sich die Śuddhāvāsa-Götter, Ṛṣi-Aussehen angenommen habend, nicht weit [davon] unter Bäumen

[108] Ausführlicher zu diesem Bedeutungsansatz o. p. 331 oben.

[109] Wtl. „hat sich nicht ganz ... gefügt.“

[110] Mengenangabe. Ausführlicher zu diesem Bedeutungsansatz o.p. 331 oben und Schmidt 1999, p. 20.

[111] Wtl. „Durch den Anblick ist er Gefallen erhebend geworden.“

nieder. Gott Brahman sprach zu diesen: Ihr Schwestern, jene Ṛṣis sind besser als ich!“

(b3) Darauf nahmen diese Schwestern den Brei, kamen zu den Śuddhāvāsa[-Göttern] [und] sprachen zu ihnen: „Ihr großen Ṛṣis, wenn ihr besser als alle seid, so genießt den Brei! Wenn ihr es nicht seid, so lehret uns, wer der allerbeste Ṛṣi ist! Und nur solchem

(b4) bringen wir ihn.“ Inzwischen stieg der Bodhisattva in die Nairañjanā herab, badete sich und wusch alle seine Glieder. Die Götter bogen ihm einen Arjuna-Baum zu; den ergriff er. Aus der Nairañjanā stieg er heraus [und] zog sich

(b5) das Kāṣāya-Gewand an. Am Ufer des Flusses ließ er sich unter einem Feigenbaum im Gras nieder. Die Śuddhāvāsa-Götter sprachen zu Nandā und Nandabalā: „Jener Ṛṣi ist der allerbeste! Ihr werdet wohl keinen der Spende

(b6) Würdigeren finden, der besser als jener ist. Jenem nur bringt diesen Brei!“ Darauf machten sich diese erfreut zum Bodhisattva auf. In Gläubigkeit verehrten ihn die zwei Schwestern [und] sprechen, den Brei haltend,

(b7) zum Bodhisattva: „O du Askese übender großer Ṛṣi, nimm von uns diesen sechzehnfach verstärkten Brei an! Durch dies Almosen mögen dir alle Heilsgüter zuteil werden! Auch uns

(b8) möge der [lang] gehegte Wunsch erfüllt werden!“ Der ehrwürdige Bodhisattva nahm von Nandā und Nandabalā den Brei als Almosen entgegen, [und, ihn] so ergriffen habend, sprach er zu ihnen: „Ihr Schwestern, ist [mir] diese Edelsteinschale von euch überlassen oder nicht?“ Diese

(b9) sprachen: „O Ehrwürdiger, sie ist [dir] von uns überlassen! Der Brei samt der Edelsteinschale wird in deinem Besitz sein.“ Darauf genoß der ehrwürdige Bodhisattva den Brei, [ihn] vor [sich] gesetzt habend, mit am Genuß nicht hängendem Geiste

(b10) nacheinander. Als er [seine Mahlzeit] beendigt hatte, dachte er bei sich: „Dies soll mein allerletztes Almosengenießen im *pṛthagjana*-Stande sein! Solange werde ich Almosen nicht genießen, bis ich die falsche Vorstellung und die Trübungen vertrieben habe[112]!“ Darauf …“

VII. Zusammenfassung

Der westtocharische Text THT 107, besser bekannt unter dem Titel „Die Speisung des Bodhisattva vor der Erleuchtung“, entpuppt sich zur großen Überraschung als Übersetzung aus dem *Saṅghabhedavastu*, dem 17. Abschnitt des *Vinaya* der *Mūlasarvāsivādins*.

Dem gleichen *Vinaya*-Abschnitt gehören, wie man bisher ebenfalls noch nicht erkannt hat, auch die Fragmente THT 108 und 109 an. Eine Neubearbeitung dieser beiden Texte wird in Kürze vorgelegt werden.

[112] Wtl. „wie lange ich … nicht vertreiben werde”.

Mit diesen drei Texten – sie gehören sämtlich einer Handschrift an und stammen aus dem östlich von Turfan gelegenen Kloster von Sängim – treten uns erstmals Reste einer *Vinaya*-Handschrift der *Mūlasarvāsivādins* in westtocharischer Sprache entgegen.

VIII. Indizes

1. Wortindex Tocharisch B - Sanskrit

Der folgende Index umfaßt nur solche Wörter und Wortformen, zu denen das Sanskritäquivalent vorliegt bzw. aus dem Sanskrittext sicher erschließbar ist. Es ist zu beachten, daß Partizipia, Absolutiva und z.T. auch andere Verbalnomina im Tocharischen zumeist durch finite Verbalformen, passivische Konstruktionen zumeist durch entsprechende aktivische wiedergegeben werden.

arjuṃ (in: *arjuṃ-stām*) (= skt. *arjuna-*) b4
aṣanike
    aṣañika (= skt. *bhagavan*) b9
ājivike (= skt. *ajīvakaḥ*[113]) a2
i-
    ynemane (in: *tane tammeṃ yenemane* = skt. *paribhraman*) a2
    yey (: skt. *prakramya sthitaḥ*) a3
    masa (in: *etsuwai masa* : skt. *upasaṃkramya*) a5
    (in : *ṣañ ytāri masa* : skt. *prakrāntaḥ*) a6 f.
    maitare (: skt. *saṃprasthite*) b6
ike
    kkeṃne[114] (: skt. *pradeśam*) a2
indre (= skt. *śakra-*) a7
upage (= skt. *upagaḥ*) a2
eṅk-
    eṅksate (: skt. *avalaṃbya*) b4
    eṅkormeṃ (= skt. *pratigṛhya*) b8
epiṅkte : s. *teṃ epiṅktene*
epe (= skt. *āhosvit*) a9, b1
etsuwai i-: s. *i-*
ai-
    aiskem (: skt. *anuprayacchāvaḥ*) a9
    aiścer (= skt. *anuprayacchatha*) a8 f., b1
    petes (: skt. *prayaccha*) a5

[113] In den Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden findet sich dagegen - von einer unsicheren Ausnahme abgesehen – nur ***ājīvika-*** (*Sanskritwörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfanfunden I*, p. 234 f.). Aus letzterem ist toch.B ***ājivike*** entlehnt.
[114] Nach der Sanskrit-Entsprechung zu ***ykene*** zu verbessern.

aiśamñe (= skt. *jñānam*) a3
aise (= skt. *sthālī-*)
    aisemeṃ (= skt. *sthālyām*) a3
oṅkorño
    oṅkorñai (= skt. *madhupāyasam*) a1, b9
    oṅkorñai (= skt. *pāyasam*) a2 (bis)
    oṅkorñai (= skt. *madhupāyasam*) b7
olyapo: s. *snai-olyapo*
kartse
    kreṃnt (: skt. *prativiśiṣṭatamaḥ*) b2
kaṣār-wassi (: skt. *cīvarakāṇi*) b5
kārp-
    kārpa (: skt. *avasthāyām*) a7
    kārpa (: skt. *avatīrya*) a8
    kārpa nāṣṣa (: skt. *abhyavagāhya*) b4
käm-
    śem (: skt. *anuprāptaḥ*) a2
kärs-
    śarsa (: skt. *saṃlakṣayati*) „er erkannte, er kam zu dem Schluß“ a2
käl-
    kalas (: skt. *anuprayacchatam*) a10, b6
k͡u̯se
    se (= skt. *yaḥ*) a2, a9 (bis), b1
    zu *cau* (: skt. *yām*) s. *su*
kkeṃne : s. *ike*
klutk- Kaus. „werden lassen“ (Ptz.Prt. *keklyutku*): s. *śaṣkäs*
    lykarwa keklyutkusai
cake
    ckentse (= skt. *nadyāḥ*) b5
cākkär (= skt. *cakra-*) a1
celeññ-
    celeñiyentär (: skt. *dṛśyante*) a1
ñakte
    ñakti (= skt. *devāḥ*) b2, (: skt. *devatābhiḥ*) b4
ñäś
    ñiś (= skt. *aham*) a3
    ñi (= skt. *mama*) a5, a8, b1
    ñissa (ññissa, ñisa) (= skt. *mamāntikāt*) a9 (bis), b1
tumeṃ (= skt. *tataḥ*) b9
teṃ epiṅktene (= skt. *yāvat*) a3
totka maṃtstsaś (= skt. *adūre*) a8

twe
cisa (: skt. *tavāntikāt*) a9, b1
nandikāwart (= skt. *nandyāvarta-*) a1
näsk-
nāṣṣa: s. *kārpa*
näm-
nemar (: skt. *avanāmitā*) b4
nes-
nesau (= skt. *asmi*) a5
nairañjaṃ (= skt. *nairañjanā*)
nairañjaṃnmeṃ (= skt. *nairañjanām*) b4
nairañjaṃne (= skt. *nairañjanām*) b4
naumyeṣṣe (= skt. *ratnamaya-*)
naumyeṣṣe (: skt. *ratnamayyām*) a4
pyutk-
päs pyautka (: skt. *avatāritam*) a3
bodhisatve (= skt. *bodhisattvaḥ*) b4, (= skt. *bodhisattvena*) b8, b9
bramñikte (= skt. *brahmā*) a8
bhājaṃ (= skt. *pātrī*) b8
bhājaṃne (= skt. *pātryām*) a4
manarkai (Obl.)
manarkaisa (= skt. *tīre*) b5
maṃtstsaś: s. *totka maṃtstsaś*
mäsk- Kaus.
myāskate (: skt. *abhinirmāya*) „er schuf durch magische Kraft, nahm [ein best. Aussehen] an“ a7
mutk- (= skt. *pra-kṣip-*) „ausgießen“
mutkāre (: skt. *prakṣiptam*) „sie gossen aus“ a3 f.
yäm-
yinmāṣṣäṃ (: skt. *adhigamiṣyati*) a3
ysaparsa (= skt. *ekānte*) a3
rin-
rerinu (: skt. *parityaktā*) b8, b9
lyakur: s. *śaṣkäs lykwarwa keklyutkusai*
läk-
lkoyentär (: skt. *dṛśyante*) a1
lyāka (: skt. *dṛṣṭam*) a2
lät-
laiś (: skt. *uttīrya*) b4
läm- „sich setzen, sitzen, sich befinden, skt. *sad-*, *sthā-*“
lyama (: skt. *niṣaṇṇaḥ*) b5

lyama (: skt. *avasthitaḥ*) a8
lmoṣ (: skt. *avasthitaḥ*) a7
lik-
laikāte (: skt. *pariṣicya*) b4
lyyāsa wrenta (: skt. *gātrāṇi*) b4
**ware*
wrenta b4: s. *lyyāsa wrenta*
wastsi
wassi: s. *kaṣār-wassi*
wärp-
wärpāte (: skt. *pratisaṅgṛhītam*) b8
wärpāte (: skt. *paribhujya*) b10
wäs- (= skt. *prā-vṛ-*) „sich etw. anziehen“
wässāte (: skt. *prāvṛtya*) b4
we-
weña (: skt. *kathayati*) a5, a8, b1, b8
weñāre (: skt. *kathayataḥ*) a5, b9, (: skt. *kathayanti*) b5
weṣ (= skt. *veṣam*) a7
śaṣkäs lykwarwa keklyutkusai (: skt. *ṣoḍaśaguṇitam*[115]) b7
śu-
śuwaṃ (= skt. *bhuṅkte*) a2
śuddhavāsäṣṣi ñakti (= skt. *śuddhāvāsakāyikā devāḥ*) b5
śpālmeṃ (= skt. *viśiṣṭataraḥ*) a9 (bis), (= skt. *prativiśiṣṭaḥ*) a10 f., (= skt. *prativiśiṣṭatamaḥ*) b1, (= skt. *viśiṣṭatamaḥ*) b5
ṣäm-/läm- : s. *läm-*
ṣotri
ṣotruna (= skt. *cihnāni*) a1
sam (= skt. *ayam*) a9, (= skt. *eṣaḥ*) b5
cwim (= skt. *asya*) a10, (= skt. *asmai*) b6
ceym (= skt. *amī*) b2
särk-
srañciyeṃ (= skt. *sādhayitum ārabdhe*[116]) „sie machten sich daran, [eine Speise] zuzubereiten“ a1
su (= skt. *saḥ*) a3
cau (= skt. *tam*) a2
cau (: skt. *yām*) b4
cwi (= skt. *tasya*) a9
se (= skt. *yaḥ*) „welcher“ s. *k͡use*
se (: skt. *eṣā*) „dieser“ b8

[115] Belegt *Gnoli I*, p. 109.
[116] Wohl eher zu ***ārabdhe*** als mit Gnoli I, p. 109 zu ***ārabdhāḥ*** zu verbessern.

tā (: skt. *etat*) a2, a3, (: skt. *tat*) b7
toy (: skt. *te* Du.f.) a5, b8
seṃ
tāṃ (: skt. *etat*) a5
snai-olyapo (= skt. *anuttaram*) a2 f.
spharīräṣṣe(= skt. *sphaṭikamaya-*) „aus Bergkristall bestehend"
spharīräṣṣe(= skt. *sphaṭikamayyām*) a3
svastik (= skt. *svastika-*) a1

2. Wortindex Sanskrit – Tocharisch B

In den folgenden Index sind nur solche Sanskritwörter und –wortformen aufgenommen worden, die in der tocharischen Übersetzung eine Entsprechung haben. Als Entsprechungen gelten dabei auch solche Paare, bei denen Partizipia, Absolutiva und z.T. auch andere Verbalnomina der Sanskritvorlage im Tocharischen durch finite Verbformen vertreten sind.

adas-
amī (= B *ceym*) (28)
adūre (= B *totka maṃtstsaś*) (18)
adhi-gam-
adhigamiṣyati (: B *yinmāṣṣäṃ*) (6)
anuttaram (= B *snai-olyapo*) (6)
anupra-yam-
anuprayacchāvaḥ (: B *aiskem*) (22)
anuprayacchatha (= B *aiścer*) (21), (26)
anuprayacchatam (: B *kalas*) (23), (33)
anuprāp- (°-pra-āp-)
anuprāptaḥ (: B *śem*) (4)
abhinir-mā-
abhinirmāya (: B *myāskate*) (17)
abhyava-gāh-
abhyavagāhya (: B *kārpa nāṣṣa*) (31)
arjuna- (= B *arjuṃ* (in: *arjuṃ-stām*)) (35)
ava-tṝ-
avatīrya (: B *kārpa*) (18)
avatāritam „vollbracht" (: B *päs pyautka*) (9)
ava-nam-
avanāmitā (: B *nemar*) (35)
ava-lamb-
avalaṃbya (: B *enksate*) (35)

ava-sthā-
avasthitaḥ (: B *lyama*) (18)
avasthitaḥ (: B *lmoṣ*) (17)
avasthā-
avasthāyām (: B *kārpa*) (17)
as-
asmi (= B *nesau*) (11)
ājīvakaḥ (= B *ājivike*[117]) (4)
ā-rabh-
ārabdhe : s. *sādhayitum ārabdhe*
āhosvit (= B *epe*) (21), (26)
idam-
ayam (= B *sam*) (23)
asmai (: B *cwim*) (33)
asya (= B *cwim*) (23)
ut-tṝ-
uttīrya (: B *laiś*) (35)
upagaḥ (= B *upage*) (4)
upasaṃ-kram-
upasaṅkramya (: B *etsuwai masa*)
ekānte (= B *ysaparsa*) (8)
etad-
eṣaḥ (= B *sam*) (32)
eṣā (= B *se*) (40)
etat (= B *tā*) (6), (7)
etat (= B *tāṃ*) (12)
kath-
kathayati (: B *weña*) (10), (20), (25), (39)
kathayataḥ (: B *weñare*) (13), (41)
kathayanti (: B *weñare*) (30)
gātrāṇi (= *lyyāsa wrenta*) (31)
cakra- (= B *cākkär*) (3)
cihnāni (= B *ṣotruna*) (3)
cīvarakāṇi (: B *kaṣār-wassi*) (35)
jñānam (= B *aiśamñe*) (6)
tataḥ (= B *tumeṃ*) (43)
tad-
saḥ (= B *su*) (6)
tat (: B *tā*) (37)
tam (= B *cau*) (4)

[117] Vgl. dazu Anm. 113.

tasya (= B *cwi*) (22)
te Du.f. (: B *toy*) (31), (34)
tīre (= B *manarkaisa*) (36)
tvad-
tavāntikāt (: B *cisa*) (22), (27)
dṛś-
dṛśyante (: B *celeñiyentär, lkoyentär*) (3)
dṛṣṭam (: B *lyāka*) (4)
deva-
devāḥ (= B *ñakti*) (28)
devatābhiḥ (: B *ñakti*) (35)
nadī-
nadyāḥ (= B *ckentse*) (36)
nandyāvarta- (= B *nandikāwart*) (3)
ni-ṣad-
niṣaṇṇaḥ (: B *lyama*) (36)
nairañjanā-
nairañjanām (: B *nairañjaṃnmeṃ*) (35)
nairañjanām (: B *nairaṃñjaṃne*) (31)
pari-tyaj-
parityaktā (: B *rerinu*) (40), (42)
pari-bhuj-
paribhujya (: B *wärpāte*) (43)
pari-bhram-
paribhraman (= B *tane tammeṃ ynemane*) (4)
pari-ṣic-
pariṣicya (: B *laikāte*) (31)
pātrī (= B *bhājaṃ*) (40)
patryām (= B *bhājaṃne*) (16)
pāyasam Nom. (: B *oṅkorñai*) (4)
pāyasam Akk. (= B *onkorñai*) (6)
pra-kram-
prakrāntaḥ (: B *ṣañ ytāri masa*) (15)
prakramya (in: *prakramya sthitaḥ*: B *yey*) (8)
pra-kṣip-
prakṣiptam (: B *mutkāre*) (16)
prati-grah-
pratigṛhya (= B *eṅkormeṃ*) (39)
prativi-śiṣ-
prativiśiṣṭaḥ (= B *śpālmeṃ*) (23)
prativiśiṣṭatamaḥ (= B *śpālmeṃ*) (26)

pratisaṃ-grah-
pratisaṅgṛhītam (: B *wärpāte*) (38)
pradeśam (: B *kkeṃne*) (4)
pra-yam-
prayaccha (: B *petes*) (12)
prā-vṛ-
prāvṛtya (: B *wässāte*) (35)
bodhisattvaḥ (= B *bodhisatve*) (31)
bodhisattvena (: B *bodhisatve*) (38), (43)
brahmā (= B *bramñikte*) (18)
bhagavant-
bhagavan (= B *aṣañika*) (42)
bhuj-
bhuṅkte (= B *śuwaṃ*) (6)
mad-
aham (= B *ñiś*) (7)
mama (= B *ñi*) (12), (21), (26)
mamāntikāt (: B *ññissa*) (21), (: B *ñissa*) (22), (: B *ñisa*) (26)
madhupāyasam Nom. (: B *oṅkorñai*) (37)
madupāyasam Akk. (= B *oṅkorñai*) (1), (43)
yad-
yaḥ (= B *se*) (6), (21), (22), (26)
yām (: B *cau*) (35)
ratnamaya-
ratnamayyām (: B *naumyeṣṣe*) (16)
vi-śiṣ-
viśiṣṭataraḥ (= B *śpālmeṃ*) (21), (22)
viśiṣṭatamaḥ (= B *śpālmeṃ*) (32)
veṣam (= B *weṣ*) (17)
śakra- (= B *indre*) (vgl. *śakrasya* zwischen (16) u. (17))
śuddhāvāsakāyikāḥ (= B *śuddhavāsäṣṣi*) (28)
saṃ-lakṣay-
saṃlakṣayati (: B *śarsa*) (5)
saṃpra-sthā-
saṃprasthite Du.f. (: B *maitare*) (34)
sādh- Kaus.
sādhayitum (in.: *sādhayitum ārabdhe*[118]: B *srañciyeṃ*[119]) (1)
sthā-
sthitaḥ: s. *prakramya sthitaḥ*

[118] Zu ***ārabdhe*** (statt ***ārabdhā(ḥ)*** der Textausgabe) s. Anm. 47.
[119] Ausführlicher zu B ***srañciyeṃ*** o. p. 329 f.

sthālī-
sthālyām (= B *aisemeṃ*) (16)
sphaṭikamayyām (: B *spharīräṣṣe*) (16)
svastika- (= B *svastik*) (3).

IX. Bibliographie

F. Bernhard, *Die Nominalkomposition im Tocharischen*, Phil. Dissertation, Göttingen 1958.
R. Gnoli, *Saṅghabhedavastu. The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu. Being the 17th and Last Section of the Vinaya of Mūlasarvāstivādin*, I-II, Rom 1977, 1978.
Ken-pen-shuo-i-ts'ie-yu-pu-p'i-nai-ye-p'o-seng-shi, Kyōto-Tripiṭaka, Band 18, Heft 10.
W. Krause, *Westtocharische Grammatik I: Das Verbum,* Heidelberg 1952.
W. Krause & W. Thomas, *Tocharisches Elementarbuch I: Grammatik,* Heidelberg 1960.
G. H. Mahlow, *Neue Wege durch die griechische Sprache und Dichtung*, Berlin 1926.
M. Monier-Williams, *A Sanskrit – English Dictionary*, Oxford 1899.
G.-J. Pinault, *Le pratītyasamutpāda en koutchéen*, in: TIES 2 (1988), 96-165.
G.-J. Pinault, *Tokharien*, in: *LALIES, Actes des sessions de linguistique et de littérature 7*, Paris 1989.
J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern und München 1959.
Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden. Begonnen von E. Waldschmidt. Hrsg. Von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen unter der Leitung von H. Bechert, Göttingen 1973 ff.
K.T. Schmidt, *Bemerkungen zur westtocharischen Umgangssprache*, in : *o-o-pe-ro-si, Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag*, hrsg. von A. Etter, Berlin und New York 1986, 635-649.
K.T. Schmidt, *Beobachtungen zur tocharischen Landwirtschaftsterminologie*, in: Die Sprache 41-1 (1999), 1-23.
E. Sieg und W. Siegling, *Die Speisung des Bodhisattva vor der Erleuchtung*, in: Asia Major 2 (1925), 277-283.
E. Sieg und W. Siegling, *Tocharische Sprachreste, Sprache B, Heft 1: Die Udānālaṅkāra-Fragmente*, und *Heft 2: Fragmente 71-633*, Göttingen 1949, 1953.
W. Thomas, *Der Gebrauch der Vergangenheitstempora im Tocharischen,* Wiesbaden 1957.
W. Thomas, unter Mitwirkung von W. Krause, *Tocharisches Elementarbuch II: Texte und Glossar*, Heidelberg 1964
A. Thumb – R. Hauschild, *Handbuch des Sanskrit I, 2*, Heidelberg 1959.
J. Wackernagel, *Altindische Grammatik II, 2*, Göttingen 1954, s. 598 f.;
A. Walde & J. B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch I*^{3}, Heidelberg 1938.
A. Walde & J. Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen I*, Berlin 1928.
E. Waldschmidt, *Die Legende vom Leben des Buddha*, Berlin 1929 [Vermehrter und verbesserter Nachdruck Graz 1982].
W. Winter, *A new look at a Tocharian B text*, in: Kleine Schriften, Bd. I, Bremen 2005, 537-540.

On a "silver" document

Osman Fikri Sertkaya & Dai Matsui

In 1987 I worked with Kōgi Kudara at the Library of the University of Istanbul in order to make a catalogue of its Turfan Collection which comprises 23 pieces. But the catalogue was not published.[1] When we met in 2002 in Berlin at the Turfan Conference to celebrate the 100th anniversary of the Turfan expeditions, we agreed to revise the catalogue and to publish it within the next years. Shortly after our meeting, the news of Kudara's death reached me. In commemorating Kudara's work I present here a study on a Chinese-Uigur text which belonged to the Turfan Collection of Berlin, but is now lost. My colleague Dai Matsui controlled the Chinese parts of the text. We send our common work as a token of great admiration for our deceased Kōgi Kudara.

Toprağı bol olsun! (Osman F. Sertkaya)

Among the Uigur fragments of the Berlin Collection there is one document about a loan of "silver" which was given the number 217/69 by Reşid Rahmeti Arat. The fragment, now lost[2], consists of three parts. While the second section of six lines is a loan contract written in Uigur script only, the two other sections include beside the Turkic text in Uigur letters Chinese words in Chinese characters and in Uigur script, some of which were recited in the inherited Uigur-Chinese pronunciation (Jap. 汛魚 *ondoku*), and others were read according to "Uigur translated reading" (Jap. 涵魚 *kundoku*).[3]

First section

1. In the first line there are two bulky Chinese characters: 焯 *bo* and 灹 *di*. These two characters deviate from the correct writing of *bodhi*: 要灹 *pu di* < Skt. *bodhi*.

1a. Beneath the two characters there is a third character 寶 *bao.* Beneath this word there is a repetition of the beginning of the first line of the document

[1] Kudara & Sertkaya 1987.

[2] For the history of the lost Berlin fragments cf. Sertkaya 1996.

[3] Cf. Sertkaya 2004; Shōgaito 2003.

concerning loan of money written in fine Uygur script.[4] 1.b. *küsgü yı[l;* 1.c. *küsgü;* 1.d *//]sgü.*

Then follow some lines which reappear in section 2:

2. *küsgü küsgü yıl toḳuz[*

3. *kü*

4. *[ḳay]*[5] *ḳaytso šila*

5. *küsgü yıl toḳuz-unč altı [*

6. *šila-ḳa asıġ-ḳa kümüš kärgäk bolup [*

7. *yavız tayšingdu-ta bäk-tä* and some scribbles.

8. In the eighth line we find the Chinese characters 輪 *lun* and transformation *zhuan*. The Uigur translated reading of Chin. transformation 輪 *zhuan lun* is *čakravart* < skt. *cakravartin.*[6] The Uigur scribe correctly understood the equality of 輪 *lun* = Uigur *čakra* and transformation *zhuan* = Uigur *vart*, so that he inverted transformation 輪 *zhuan lun* into 輪 *lun* transformation *zhuan*, according to the Uigur reading *čakra-vart.*

9. The ninth line contains *küsgü küsgü küsgü gü gü gü küsgü gü küsgü.*

10. Beside the group 毾瓗 *yi qie* written in small characters there are 14 Chinese characters: 毾瓗海淆漆 滌漵澆狃導漵眾烅 *yi qie gong jing qi li shang zhu san bao shi zhu zhong deng*. As these characters are written by a very illiterate hand, one may conclude that the scribe was probably an Uigur.[7]

Among these characters, 漆 滌漵 *qi li shang zhu* is evidently a mistake for 淆 澄漯 *jing li chang zhu* like in the 15th line[8]. In Uigur-Chinese pronunciation KY = *ki* reflects both Chinese characters 漆 *qi* and 淆 *jing*, SW = *šo* 滌 *shang* and 澄 *chang* as well as CW = *ču* 漵 *zhu* and 漯 *zhu*.[9] Here it seems that the scribe realized the mistakes and stopped writing. These mistakes caused by the same pronunciation in the inherited Uigur-Chinese system may well display the situation that the Uigur scribe wrote the Chinese characters while reciting them in the inherited Uigur-Chinese pronunciation system.

11. In the 11th line the words *küsgü küsgü yıl* appear again. Then the Chinese 澱 *shen* follows and after a lacuna three Chinese characters, of which the first can be deciphered as 導 *shi*, the two others could not. The Uigur translation of 澱 *shen* is *ätʾöz* "body" and 導 *shi* is the copula *ärür* or *ol.*

12. The twelfth line has 海淆淆 滌澆狃 *gong jing jing li shang san bao*. Here again instead of 澄 *chang* the character 滌 *shang* was written, while 漯 *zhu* is missing at all. The Uigur translation of this expression is given in the 15th line.

[4] Cf. Sertkaya 2006.

[5] Miswritten, the correct form follows in the line.

[6] Shōgaito 1984, p. 86.

[7] For the correct writing and reading cf. fn. 10.

[8] Cf. line 15.

[9] Shōgaito 2003, pp. 127, 129, 134, 135.

At the end of this line one sentence is written in Uigur letters (in bold types) and in Chinese characters: ***kili*** 焰漱 [*er shi*] ***var*** 炔 [*tian*] ***ṣ̈i pin*** *(?)* ***uŋu ting***. This expression corresponds to the following veneration formula: 淨　焰漱煮炔　珮汚烅 *jing li er shi ba tian shi fan wang deng.*[10]

This sentence can be analyzed as follows:

Uigur	*ṣ̈i pin*	*oŋu*	*ting*		*var*		*ki li*
Chinese	珮 *shi fan*	王 *wang*	烅 *deng*	焰漱 *er shi*	煮 *ba*	炔 *tian*	淨 *jing li*
	7-8	9	10	3-4	5	6	1-2
Kundoku	*hormuzta äzrua*	*täŋri<tä>*	*ulatı*	*yigirmi*	*säkiz*	*täŋri <lärkä>*	*yükünür -men / -biz*

13. The 13th line contains only *küsgü küsgü sgü sgü küsgü.*

14. Also the 14th line has one time *küsgü.*

15. The 15th line starts with some Chinese characters written by a fine pen, but then continues with thick characters. The expression can be read as follows: 氈瀰海淆淆　澄漯洸狃濞滊眾烅瀆砻蹦 *yi qie gong jing jing li chang zhu san bao shi zhu zhong deng ren ge hu.* This expression continues in line 17: 瘢犈□□□□□□□皹 *gui yan* □□□□□□□ *yang.* We can identify it with a part of the work 漫滊粵甒獶洲 *Jizhu jingli chanyi* of 灘澲 Zhisheng of the Tang Dynasty: 氈瀰海淆淆甒澄漯洸狃 *yi qie gong jing jing li chang zhu san bao,* 濞滊眾烅瀆砻洌瘢 *shi zhu zhong deng ren ge hu gui,* 犈淜湣浅裁燡浬皹 *yan chi xiang hua ru fa gong yang.*[11] The lacuna in the 17th line is filled up with six characters taken from the Taishō text: 瘢犈[淜湣浅裁燡浬]皹 *gui yan [chi xiang hua ru fa gong] yang.*[12] The Chinese text of lines 15 and 17 can be found in another Uigur text according to the inherited Uigur-Chinese pronunciation: *itsi kuŋke keli šoču sampo yem či xo χa žu fap küŋ yo* 氈瀰海淆淆　澄漯洸狃 ... 犈淜湣浅裁燡浬皹.[13]

The first ten characters 氈瀰海淆淆　澄漯洸狃 *yi qie gong jing jing li chang zhu san bao* can be mirrored in the following *kundoku* interpretation:

yi qie	*chang*	*zhu*	*san bao*	*jing li*	*gong jing*
1 2	7	8	9 10	5 6	3 4
alko	*ürlüg*	*turdačı*	*üč ärdini<lärkä>*	*yükünü*	*täginürm(ä)n/biz*

[10] Shōgaito 2003, p. 34: sy syp vʾr tyn syk vʾn wn[k tynk].

[11] The complete and correct sentence can be found in Taishō 47, no. 1982, p. 456b 06-07: 氈瀰海淆淆甒澄漯洸狃. 濞滊眾烅瀆砻洌瘢. 犈淜湣浅裁燡浬皹.

[12] Cf. fn. 11.

[13] Shōgaito 2003, p. 30.

The second part of the quotation is as follows: 湋滲眾烅澞砻蹦瘢 *shi zhu zhong deng ren ge hu gui*. In this case *kundoku* and *ondoku* readings have the same order:

shi	*zhu*	*zhong*	*deng*	*ren*	*ge*	*hu gui*
11	12	13	14	15	16	17 18
bu	*alko*	*kamag*	*+ta ulatı*	*kiši<lär>*	*öŋin öŋin*	*tizin söküp*

The eight final characters of the original sentence 犈澀湒浅栽燡浬礒 *yan chi xiang hua ru fa gong* can be represented in *kundoku* reading in the following order: 19-21-22-20-24-23-25-26:

yan	*xiang*	*hua*	*chi*	*fa*	*ru*	*gong yang*
19	21	22	20	24	23	25 26
körklä	*küzi*	*čäčäk*	*alıp*	*burhan törö*	*-sinčä*	*tapınıp udunurlar*

This veneration formula is found also in other fragments from Dunhuang.[14] These corresponding sentences are a further attestation of the strong relationship between the Buddhist cultures of Dunhuang and Turfan.[15]

16. Line 16 has the following Chinese characters: 滓洂漠爆婒澠簍烇 *zi zai qi ming zhen zhu mo ni*. The first four characters are erased. Later four others were written by another hand. It is unlikely that here these characters form a single sentence. One may propose the following *kundoku* reading: **ärksinmäk anıŋ atı yinčü mani*.

zi zai	*qi*	*ming*	*zhen zhu*	*mo ni*
1 2	3	4	5 6	7 8
ärksinmäk	*anıŋ*	*atı*	*yinčü*	*mani*

17. Line 17 begins with *küsgü*. For the Chinese part see above.

18. Beside *küsgü küsgü* line 18 has the following characters written with a fine pen: 海淆淆 *gong jing jing li [///]*. Cf. line 15.

19. At the end of line 19 a name is written with a fine pen: *tayšingdu tutung ḳay-a*. This name, repeated in the previous line *///]du tutuŋ,* can be explained as 潛夤炭 *da sheng nu* = Uigur *ondoku*: *tay šiŋ tu* = Uigur *kundoku*: *ulug kölüngü* (= Skt. *mahāyāna*) + Chinese 炭 "slave" (in Uigur *kundoku*: *ulug kölüngü<nüŋ> ḳulı*[16] "Slave of Mahāyāna"), followed by Uigur *kundoku*: *tutuŋ* < Chinese 炲烈 *dutong* "high

[14] Or. 8210/5620 in the British Library; 黃滔甎獌 *Huang-hun li-chan*; 甎獌燀 *Li-chan-wen* in the Nakamura Busetsu Collection, edited in Taishō, 85, No. 2854, 1303b19-1303b20 黓瀰海淆淆甎澄漯洗狌湋□眾□□□□犈灘湒□□□淜 (灘 *zhi* is a mistake for 洂 *chi* by similar pronunciation, and 淜 *shi* can be explained in the same manner for 礒 *yang*). See Shōgaito 2003, p. 30.

[15] Kudara 1983.

[16] Sertkaya 2004, pp. 316-317.

Buddhist title" and *ḳay-a*. The word *bitidim*[17] "I wrote" added after line 20 belongs to this part.

Second section

The Uigur text of the "silver"document runs as follows:
20. küsgü yıl toḳuzunč ay toḳuz otuzḳa m(a)ŋa sävinč
21. [ḳay]a-ḳa asıġ<-ḳa>[18] kümüš k(ä)rgäk bolup mantso šila
22. [-ta] y(i)g(i)rmi s(ı)tır kümüš altım . ḳač ay tutsar<män>
23. [in]im ḳočıġ köni birzün . tanuḳ asıġ . tanuḳ
24. [...]ḳı ḳurḍḳa bu tamġa m(ä)niŋ ol . mantso šila öz
25. [ä]lgim bitidim čın ol .

Translation

On the 29th of the 9th month of the Mouse year: As to me, Sävinč ḳaya, silver at interest was necessary, I received from Mantso šila 20 *sıtır* silver. As many months as I keep [the silver], my [younger brother] Kočıg shall correctly repay. Witness: Asıg, witness: [...]kı Kurtka. This seal is mine. I, Mantso šila, have written (it) with my own hand. This is true.

Evidently this text is a draft. In comparison with the typical formula of loan contracts we may expect after *ḳač ay tutsar<män>* a sentence like this: *asıġ birlä köni birür män birgінčä yoḳ bar bolsar män* "I shall repay with the interest. If I escape before repayment".

Third section

26. In line 26 the word *küsgü [///]* is recorded.
27. In line 27 after the words *küsgü küsgü* there is the following entry: *ayıp ödig [bolzun?]* "Having asked, it may be noted (?)". At the end of this line three Chinese characters take place: ? 烚褧 *? dao zhe*. In *kundoku* reading this is: *[///] ? yol ärsär / bolsar*.
28. In line 28 the following Chinese characters are recorded: 汾瑕疾狉齣潅 *wo man zang shi luo shou*. The name of the lender of the document (second section) is given by characters 2-5 瑕疾狉齣 *man zang shi luo* = Uigur *mantso šila*. The character 潅 *shou* is translated by Uigur *tägin-*. As a whole this could be read as *m(ä)n Mantso šila (bitiyü) tägintim* "I, Mantso Šila, humbly (wrote this)".[19]
29. Line 29 has *küsgü küsgü [///]*, line 30 *küsgü yıl [///]*.

[17] Written beneath the line with a fine pen.
[18] The suffix *-ḳa* is restored in comparison with other loan contracts, see Matsui 2005b, pp. 50-51.
[19] Matsui 2005a, p. 150.

References

K. Kudara, “Myōhōrengekyō gensan no uiguru-go yaku danpen” [A Fragment of Uigur Version of Miaofalianhuajing-xuanzan], Nairiku Ajia, Nishi Ajia no shakai to bunka. Ed.: M. Mori, Tokyo, 1983, 185-207.

K. Kudara & O. F. Sertkaya, A Provisional Catalogue of Central Asian Fragments preserved at the Library of Istanbul University, İstanbul 1987.

D. Matsui, “Supplement to the Uigur documents related to monks Sivšidu and Yaqšidu”, Studies in the Humanities Hirosaki University, 13, 2005a, 139-155.

D. Matsui, “Four Remarks on the Uigur Contract Documents”, Studies on the Inner Asian Languages, 20, 2005b, 27-64.

M. Ölmez, “Chinesische Lehnwörter in uigurischer Xuanzang-Biographie (II)”, Türk Dilleri Araştırmaları, 6, 1996, 131-166.

O. F. Sertkaya, “Die Geschichte der im Zweiten Weltkrieg verlorengegangenen und zerstörten uigurischen Texte und das altuigurische Bruchstück mit Sternen-Namen”, 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). Ed. by R. E. Emmerick, W. Sundermann, I. Warnke und P. Zieme, Berlin 1996, 279-291.

O. F. Sertkaya, “Zu Personen- und Ortsnamen in uigurischen Gelddokumenten”, Turfan Revisited. The First Century of Research in to the Arts and Cultures of the Silk Road. Ed. by D. Durkin-Meisterernst, S.-Chr. Raschmann, J. Wilkens, M. Yaldiz, P. Zieme, Berlin 2004, 316-317.

O. F. Sertkaya, “Burkancı (Budist), Manici (Maniheist) Türk edebi çevreleri”, Türk Dünyası Edebiyat Tarihi, 4, Ankara, 2004, 25-128.

O. F. Sertkaya, “Eski Uygur Türkçesi metinlerinde karalamalar ve müsveddeler”, Orta Asya’dan Anadolu’ya Türk Sanatı ve Kültürü, Prof. Nejat Diyarbekirli’ye Armağan, Ankara, 2006, 195-200.

M. Shōgaito, Uigurugo. Uiguru bunken no kenkyū II “Kannonkyō ni fusawashii sanpen no Avadāna” oyobi ‘Agonkyō’ ni tsuite <go-i-hen> = On the Two Buddhist Uigur Texts: with Special Reference to the Three Avadānas Suitable to Avalokiteśvara-sūtra and Āgama-sūtra <Glossary>, Kobe 1984.

M. Shōgaito, Uighur Manuscripts in St. Petersburg. Chinese Texts in Uighur Script and Buddhist Uighur Texts. Kyoto 2003.

M. Shōgaito, “How Were Chinese Characters Read in Uighur?” Turfan Revisited. The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road. Ed. by D. Durkin-Meisterernst, S.-Chr. Raschmann, J. Wilkens, M. Yaldiz, P. Zieme, Berlin 2004, 321-324.

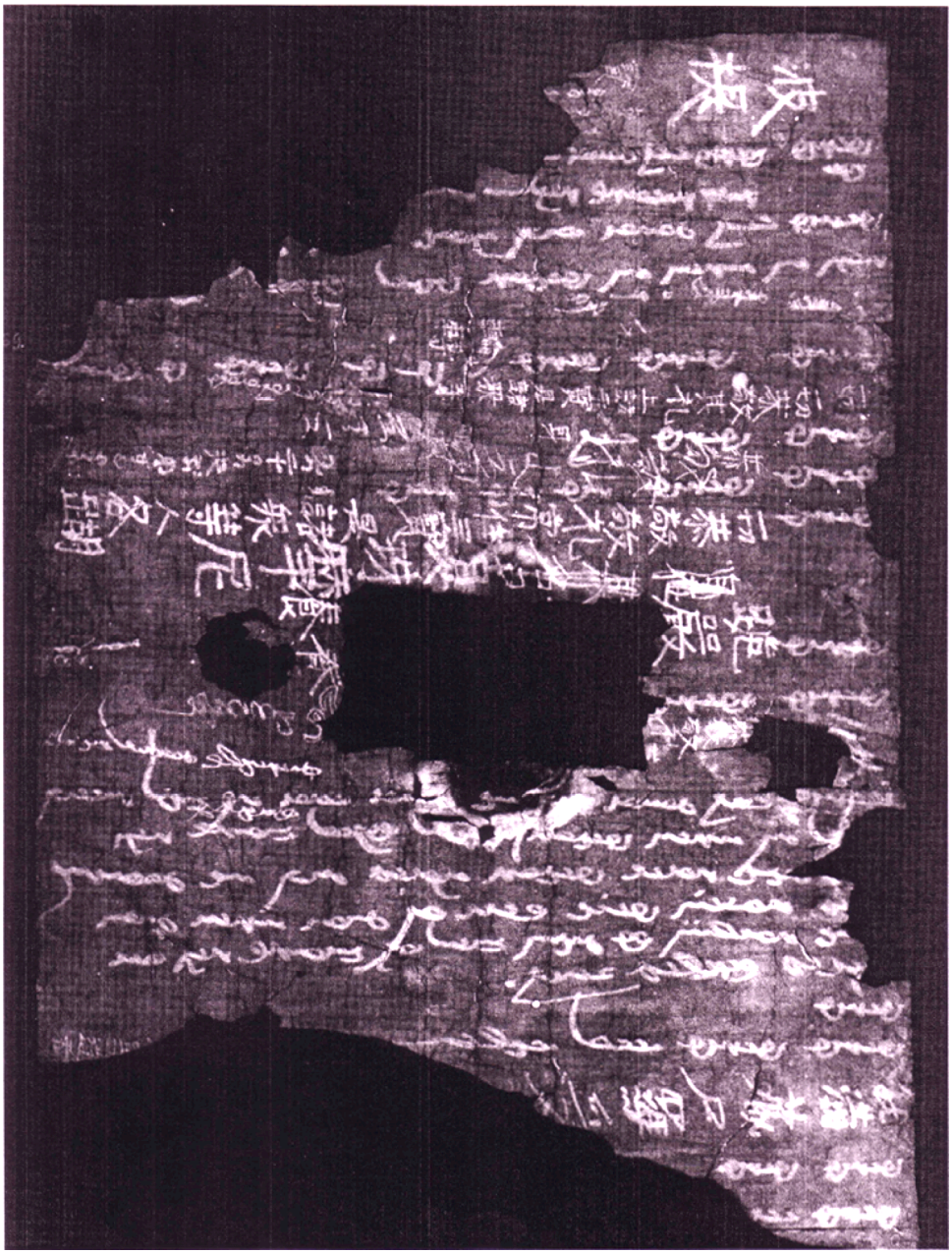


Plate 1 217/69 (Reşid Rahmeti Arat).

Uighur *Abhidharmakośabhāṣya-ṭīkā Tattvārthā* preserved in China

Masahiro Shōgaito

Prof. Kōgi Kudara published many insightful articles on various Uighur Buddhist texts. Among these there are some articles on an Uighur text preserved in the British Library under the shelf number Or. 8212-75 A and B: *Abhidharmakośa-bhāṣya-ṭīkā Tattvārthā* (London text). We particularly appreciate one of these articles on Uygur Terms for the Sanskrit Grammar-Eight Noun Case and Six Nominal Compounds.[1] The article contributes material required for further studies on *Abhidharmakośabhāṣya-ṭīkā Tattvārthā*.

The Uighur Buddhist text *Abhidharmakośabhāṣya-ṭīkā Tattvārthā* is preserved not only in the British Library, but also in China. Recently the text preserved in China has been made available for researchers. In this paper, we discuss this Uighur text which is a so-called secondhand translation via a Chinese text.

1. The Uighur Tattvārthā *preserved at the Gansu Province Museum*

This text is a scroll that bears on its recto side a Chinese version of the *Mahāprajñāparamitā*. The Uighur text is written on the verso side of the scroll and has 1249 lines. The contents of the text were identified by Prof. Geng Shimin. Geng (2002) argued that the text corresponds to lines A1942-3191 of the London text and listed the differences between the two texts in his paper. Referring to Geng (2002), we analyse these differences thoroughly and examine the two texts in further detail.

1.1 Analysis of the 'inserted Chinese characters': Was the original text the same?

The London texts contain three groups of Chinese characters.

The first group consists of Chinese characters that are inserted following certain rules or are inserted due to some necessity. We can mention the following examples: Chinese expressions like 獻 *lun yue* 'Śāstra says:', which introduces the citation from the *Abhidharmakośabhāṣya*; 澠獻 *shi yue* 'It says as explanation:', which follows a citation; the characters 爨 *wen* 'question' or 'ask(verb)' and 炷 *da*

[1] Kudara 1988.

'answer' or 'answer (verb)', which are attached to the text of the 'question' and the 'answer' respectively. Chinese characters such as 漊澍氖 *shu zhu yun* 'commentator says:', 潼念氖 *zhong xian yun* 'Saṃghabhadra says:', 忯爭滄澴 *you yu si shuo* 'another master says:' introduce a speaker's text.

The second group of Chinese characters consists of words and phrases from the *Tattvārthā* itself. It is difficult to decide how they were selected and attached to the Uighur text. We cannot find any kind of regularity.

The third group of Chinese characters consists of numerals or simple transliteration of an Uighur word to a Chinese character. Comparing the Chinese characters found in the London text and those in the Gansu text, we can conclude that the entries of the first and second groups are almost identical in both texts. In particular we should pay attention to the fact that the arbitrary occurrences of Chinese characters of the second group are similar between both texts. This similarity clearly indicates that these two manuscripts originated from the same Uighur text.

London text

birök munï tuda söz-läsär anïng üžik-i äšidtäči-lär-kä iyin bolmamaq üz-ä alp uqγuluq üčün adïn qavïr-a nom-lar. umaz yigäd-gäli bu aqïγ-lïγ aqïγ-sïz-ta 潼爝淆燡 *birök yindäm söz-läsär nom tip. bililmäz ärti munung qayu nom ärdüki. birök täk söz-läsär aqïγ-lïγ aqïγ-sïz tip. ymä ök bililmäz ärti munï üz-ä qayu-nï körgidür-i anïn munda sizig ayïdu söz-lädüktä qayu-nung adï bolur aqïγ-lïγ tip. qayu-nung adï bolur aqïγ-sïz tip. anïn karïkda kikinč birü söz-lämiš ol* 澦焓 忯燡 *yol-uγ öngi kidärip adïn idiglig nom-lar-ta tip. qaltï nom birök idigsiz ärsär. odγuraq ärür aqïγ-sïz. käntü bar idiglig alqu uγur-ïn aqïγ-lïγ ärmäz. munung bar qayu yörügi birök söz-läsär idiglig qayu ärsär aqïγ-lïγ ymä ol oq ol tip inčip tüz-ün yol-ta ulatï-lar munda aqïγ-lïγ bolγu kärgäk* 鞋澠焓澣塿淚 *nädägin tiptisär tüz-ün yol ärür üčün idiglig tïdγalïr üčün bu mün qadaγ-ïγ. anïn söz-lämiš ol yoluγ öngi kidärip adïn idiglig nom-lar-ta tip.* (A2665-2681)

Gansu text

birök munï tuda söz-läsär anïng üžiki äšidtäči-lär-kä iyin bolmamaq üz-ä alp uqγu-luq üčün adïn qavïr-a nomlar umaz yigädgäli bu aqïγ-lïγ aqïγ-sïz-ta 潼爝淆燡 *birök yindäm söz-läsär nom tip. bililmäz ärti munung qayu nom ärdüki. birök täk söz-läsär aqïγ-lïγ aqïγ-sïz tip. ymä ök bililmäz ärti. munï üz-ä qayu-nï körgidür-i. anïn munda sizig ayïdu söz-lädüktä qayu-nung adï bolur aqïγ-lïγ tip. qayu-nung adï bolur aqïγ-sïz tip. anïn karïk-ta kikinč birü söz-lämiš ol* 澦焓 忯燡 *yol-uγ öngi kitärip adïn idiglig nom-lar-ta tip. qaltï nom birök idigsiz ärsär. odγuraq ärür aqïγ-sïz. käntü bar idiglig alqu uγurïn aqïγ-lïγ ärmäz. munung bar qayu yörügi birök söz-läsär idiglig qayu ärsär aqïγ-lïγ ymä ol oq ol tip. inčip tüz-ün yol-ta ulatï-lar munda aqïγ-lïγ bolγu kärgäk .* 鞋澠焓澣忯塿淚 *nädägin tip tisär tüz-ün yol ärür üčün idiglig tïdγalïr bu mün qadaγ-ïγ. anïn söz-lämiš ol yol-uγ öngi kidärip adïn idiglig nomlar-ta tip.* (ll.515-524)

There seems to be no reason why the Chinese characters found in the above texts were included into the Uighur texts. The existence of identical Chinese characters in both manuscripts proves that they were copied from the same original Uighur text.[2]

1.2 Manuscript corrections: How are they represented?

Shōgaito (1993a, 1996) argues that many corrections found in the Uighur of the London text Or.8212-75A are in in fact not 'correct' with the exception of citations from *Abhidharmakośabhāṣya*; further, he explains that in most cases, the 'corrected' parts are less accurate than those that are 'not-yet corrected'. Based on this perspective, Geng (2002) compared the two manuscripts of the London text and the Gansu text and stated the following: "Generally speaking, LM is more or less the same like the SM before corrections made. In the following I will give some examples illustrating that despite the corrections made in SM the text in LM is better than SM. In other words, the text in LM more corresponds to the Chinese original than the SM text." (p. 81).[3]

Geng (2002) also quotes examples from two passages of the London text A2358-2360 and A2073-2076. We now discuss such passages in further detail. We identify some methods of correction found in the London text. Among these, some methods have not been observed in the Gansu text. These include correction methods involving the shifting of phrases or words and those involving deletions. In fact, the contents of the Gansu text correspond well with those of the London text before it was corrected.

Examples

London text

yangluq turγurmiš üčün öngi yangγarïq-ïγ. nädägin tiptisär tngri burxan yrlïqamiš ol. sudur-ta söz-lämäki ärsär tayanïnglar nom-qa tayanmanglar kiši-kä tip. tngri burxanïng nomlamiš nomïn-ta (inčip) kirdgünüp täginip tuγurγuluq ol adïrt-lïγ odγuraq uqmaq ongarmaq-ïγ (A1995-1999)

"Another norm was mistakenly raised. When asked about the reason for this, the Buddha preached thus: the sutra mentions that you should on the teaching (written in the *sūtra*), never rely on the person. The teachings preached by the Buddha must be completely accepted exactly and these will lead to enlightenment."

This Uighur text is corrected as follows:

yangluq(-ïnča) turγurmiš üčün öngi<-sin yangïγ kibig>. nädägin tiptisär tngri burxan <-ïng sudur-ta yrlïqa-maq-ï ärsär inčä tip> tayanïnglar nom-qa tayanmanglar kiši-kä tip. tngri burxan-ïng nomlamiš nomïn-ta (inčip) kirdgünüp täginip tuγurγuluq ol adïrt-lïγ

[2] The word *üčün* in l. 2680 of the London text has no correspondence in the Gansu text.

[3] In Geng Shimin (2002), LM stands for the Gansu text and SM stands for the London text.

ödγuraq uqmaq ongarmaq-ïγ (A1995-1999)
"Another norm was mistakenly raised. When asked about the reason for this, the Buddha preached thus: rely on the teachings but not on the person. The teachings preached by the Buddha must be completely accepted and these will lead to enlightenment."

Gansu text

yangluq turγurmiš üčün öngi yangγarïq-ïγ. nädägin tip tisär tngri burxan yrlïqamiš ol. sudur-ta söz-lämäki ärsär tayanïnglar nom-qa tayanmanglar kiši-kä tip. tngri burxan-nïng nomlamiš nomïn-ta. inčip kirtgünüp täginip tuγurγuluq ol adïrtlïγ odγuraq uqmaq ongarmaq-ïγ (ll. 38-41)

Geng (2002: p. 80) conducts a comparison of the London and Gansu texts with regard to the occurrence of the following phrases: *yangluq(-ïnča) turγurmiš üčün öngi<-sin yangïγ kibig>* (corrected in the London text) and *yangluq turγurmiš üčün öngi yangγarïq-ïγ* (Gansu text); further, Geng Shimin argues that the Gansu text has portions that are closer to the original. In fact, the corrected original sentence of the London text is almost identical to the Uighur in the Gansu text. In addition, we can state that the inserted *inčip* between the lines of the London text is not found as an insertion, but in a line of the text. This word was mistakenly omitted by a copyist, who later inserted it between the lines, as we find similar insertions at other places in the London text. The scribe of the London text was familiar with the *Abhidharmakośabhāṣya* and occasionally added long citations from the original *Abhidharmakośabhāṣya*, in the Gansu text however, these newly added citations are not found.

London text

bu tïlaγ-ïn tir-lär tngri burxan yrlïq-amiš ol abïdarïm-ïγ küsämiš üčün kim yirdinčü-täki-lär-kä (bulduryalï) nom adïrt-lamaq-ïγ <abïdarïm-ïγ nomlamaq-ta öngi tïdsï-lar umaz üčün alqu nom-lar-nïng töz-in yörüg töz-indäki-čä bölgäli adïrt-laγalï inčip adï ködrülmiš orun orun sayu sačuq-luγ-ïn yrlïqamiš ärür abïdarïm-ïγ tip ::> (A2069-2071)

Gansu text

bu tïlaγ-ïn tir-lär tngri burxan yrlïqamiš ol abïdarïm-ïγ küsämiš üčün kim yirdinčü-täki-lär-kä bulduryalï nom adïrtlamaq-ïγ tip uladï tip (ll. 92-93)

Taking these facts into consideration, the following argument appears to be fairly convincing: the two manuscripts of the London and Gansu originated from the same Uighur translation and not from two different Uighur translations. Adding to the abovementioned facts, it is interesting to note that phrases such as 藐 *ymä tir*, 藐 *tigü täg*, and etc. in the London text are also found in the Gansu text.

London text
yänä sanggabadrï baxšï söz-lär siz 𗤶 söz-läsär siz tigü/täg (2023~2024)
'𗤶 (besides), you master Saṃghabhadra mention ... 𗤶 (besides), it is as if to say "if you mention."'

Gansu text
yänä sanggabadrï baxšï söz-lär siz 𗤶 söz-läsär siz tigü täg (l. 58).

The only difference between the two texts, here, is that in the London text, the two words *tigü täg* 'it is as if to say' are written using small characters on the same line.

London text
𗥃𗹦𗢳 *qalangulamaq tägzinmäk ärsär. üč uɣuš-lar-ta biš ažun-lar-ta basa basa alïp alqu ažun-larïɣ 𗤶 tïnlɣ-lar alqu ažun-lar-ta ymä/tir.* (2064-2066)
'The person who drifts and rolls is the one who continuously gains every destiny in the three realms and in the five destinies, "𗤶 (besides), it is said that all sentient beings gain every destiny."'

Gansu text
𗥃𗹦𗢳 *qalangulamaq tägzinmäk ärsär üč uɣuš-lar-ta biš ažun-lar-ta basa basa alïp alqu ažun-lar-ïɣ 𗤶 tïnlɣ-lar alqu ažun-lar-ta ymä/tir.* (ll. 88-89)

Here the only difference between the two texts is that the word *ažun-larïɣ* in the London text is spelled *ažun-lar-ïɣ* in the Gansu text.

London text
𗥈 *kök qalïq iki törlüg öčmäk-lär tigüči üz-ä 𗤶 sav üz-ä ymä tigü/täg* (3028-3029)
'𗥈 (question): By saying that space and two sorts of extinction represent "𗤶 (besides), it is as if to say by the word."'

Gansu text
𗥈 *kök qalïq iki törlüg öčmäk-lär tigüči üz-ä 𗤶 sav üz-ä ymä tigü täg* (ll. 731-732)

The only difference is that in the Gansu text, the part introduced by the character 𗤶 is additionally written between the lines.

Moreover, in the Gansu text, a variation of the phrase 𗤶 *... ymä/tir* in the London text is occasionally found in the text itself.

London text

aqïγ-sïz ärsär qaltï alqu yol kirdü ulatï üč idigsiz ärür tip 奘 *aqïγ-sïz ärsär qaltï yol tüz-ün-lär kirdü-si ulatï üč idigsiz-lär ärür ymä/tir. bu köni ol. qayu-lar ol üč tiptisär* (2927~2930)
'anāsrava is that it is various paths for truth and three non-active. "奘 (besides), anāsrava is that a path for sacred truth and three non-active." This is right. If asked, what is the three'.

The phrase *bu köni ol* "This is right", which is placed after the frame of 奘 *... ymä/tir* indicates that the revised version is more appropriate. In this passage, the contents of the Uighur sentence are cited from the *Abhidharmakośabhāṣya* 辯 氖釆毯烚濉炕流涜辯毯釆烅毯涜. In the Gansu text, this corresponds to the following:

Gansu text

aqïγ-sïz ärsär qaltï yol kirtü ulatï üč törlüg idigsiz-lär ärür tip aqïγsïz-ï ärsär qaltï alqu yol tüz-ün-lär kirtü-si uladï üč törlüg idig-siz-lär ärür. qayu-lar ol üč tip tisär (ll. 667-669)
'what concerns anāsrava: it is a path for truth and three non-active. (giving a comment), anāsrava represents various paths for sacred truth and three non-active. If asked, what is the three'.

In the Gansu text, the character has not been mistakenly used instead of 奘; rather, it is an indication that *yol kirtü* 'a path for truth' found in the manuscript, in fact, corresponds with the phrase *alqu yol tüz-ün-lär kirtü-si* 'various paths for sacred truth' in the text of the *Abhidharmakośabhāṣya*. We can presume that in the Gansu text, the frame was removed and the character was inserted. It is probable that the scribe of the Gansu text referred to the *Abhidharmakośabhāṣya*. The fact that the word *alqu* is placed in a different order is noteworthy. In contrast, there are some corrections that are found only in the Gansu text.

London text

söz-läsär kušudïr-a pidak ärsär bu oq inčip ärür üčünč tip (2461)
"If it is mentioned that kṣudra-piṭaka is just the third,"

Gansu text

söz-läsär kušudïr-a pidak ärsär 奘 *-ïγ ymä tir bu oq inčip ärür üčünč tip* (l.372-373)

In the Gansu text, it is indicated that it is possible to revise *kušudïr-a pidak-ïγ*, since the frame 奘 *... ymä tir* introduces the phrase.

At this point, it must be mentioned that the last two examples above are

considered to be exceptions, because most of the revised forms introducing the frame 𐽆 *... ymä tir* coincide with those in both texts. This proves that the London text 75A as well as the Gansu text were copied from the same original text of the Uighur translation.

1.3 Differences between the London and Gansu texts with regard to aspects of language

1.3.1 Phonological differences

In the London text Or.8212-75A, Skt. *sthiramati* 𑀢𑀺𑀭𑀫𑀢𑀺 is attached with *ä-* in the word initial in every occurrence of the word. In the Gansu text, the form *istiramati* is also found as *ästiramati*; initial *i-* is added to the word. This characteristic of the Gansu text is similar to that of the London text Or.8212-75B. In the London text 75A, all occurrences of *śāstra* ( ), with the exception of four cases, are represented using *šastr*; in the Gansu text, it is represented using *šastïr*, which is similar to the representation in the London text 75 B. Similar epentheses are recognized in such examples as *intrayakoš* 𑀇𑀦𑁆𑀤𑁆𑀭𑀺𑀬𑀓𑁄𑀰 (*indriya-kośa*) (189) or *antrabav* 𑀅𑀦𑁆𑀢𑀭𑀪𑀯 (*antarā-bhava*) (2412) in the London text; in the Gansu text, these are represented as *intirayakoš* (l. 836) and *antirabav* (l. 331) respectively. Another epenthesis is also found in the example of the Uighur original word *adruq-ïnga*, which is represented through the form of *aduruq-ïnga*. This epenthesis is one of the characteristics of late Uighur and it also applies to text 75B.

1.3.2 Morphological differences

London text 75A	**Gansu text**
1 *ašnu-ča* (1986)	*ašnu* (l. 32)
2 *azu-ča* (2013)	*azu* (l. 51)
3 *öngi kidärü tükädmäk* (2952)	*öngi kidärip tükädmäk* (ll .682-683,l. 828)
4 *iki törlüg yörüg-lär-i* (2056)	*iki törlüg yörügi* (l. 81)
5 *tüzü bolmaγu* (3151)	*tüzü-tä bolmaγu* (ll. 809-810)
6 *nägü ol* (3126, 3179)	nägül (l. 794)

In 1 and 2 above, *ašnu* "formerly" and *azu* "or" have the equative marker *-ča* in the London text. The London text has for 3, *kidär-* "take off completely" as a converb marker *-u*, but *-ip* in the Gansu text. In 4, *iki törlüg yörüg-i* "two kinds of meaning", the word *yörüg* "meaning" has the plural marker *-lär* as in the London text *yörüg-lär-i*, while in the Gansu text, the plural marker is not attached. In 5, *tüzü bolmaγu* "not being omnipresent", the word *tüzü* has a locative suffix in the Gansu text. *nägül* "what is it?" in 6 of the Gansu text originates from the phrase *nägü ol* of the London text and is formed by combining two words. These six examples are not highly relevant to the difference in contents between the two

texts.

1.3.3 Syntactic differences

Among the syntactic differences between the two texts, some are relevant to differences in the contents, while others are not relevant at all.

1.3.3.1 Differences relevant to the contents

London text

yrlïqamamiš ol abïdarïm-qa tayanz-un tip (A2187)
'he did not preach, "Rely on abhidharma"'.

Gansu text

yrlïqamamiš ol abïdarïm-qa tayaγ-lïγ-ïn tip (l. 176)
'he did not preach "by relying on abhidharma"'

In the London text the imperative form is used, while in the Gansu text a noun in instrumental case is found.

London text

ödrü tägimlig ärti uqïdu söz-lägäli inčä tip (A2886)
'So, it must have been clearly mentioned as follows,'

Gansu text

ödrü tägimlig ärür uqïdu söz-lägäli inčä tip (l. 641)
'So, it must be clearly mentioned as follows,'

Judging from the context, although the Gansu text with the aorist form *ärür* is more appropriate, the London text cannot be considered as incorrect either.

1.3.3.2 Differences that are almost non-relevant to the contents

London text

käntü öz-üm ozup qudrulup ymä ök adïn-larïγ ozyurayïn qudγarayïn tip. küsämiš ärür (A2159-2161)
'that is, he wants to release himself and to release others also.'

Gansu text

käntü öz-üm ozup qudrulup ymä ozγurayïn qudγarayïn {tip} adïn-larïγ küsämiš ärti (l. 159)

In the Gansu text {*tip*} can be inserted as the required form, since it is a simple error by the scribe. The object in the subordinate clause *adïn-larïγ* is placed after the verb. This word order is similar to that of the Chinese original.

London text
näčükin yalïndïq yrlïqap sudur-qa tayanmaq-ïγ yölänmäkig. inčip yrlïqamayay adïn vinay šasdr-ta ulatï-lar-qa tayanmaq-ïγ tip (A2365-2366)
'Why did he mention that we should rely on the sutra only and not on the vinaya, śāstra and so on?'

Gansu text
näčükin yalïndïq yrlïqap sudur-qa tayanmaq-ïγ yölänmäkig inčip yrlïqamadï adïn vinay šastïr-ta ulatï-larqa tayanmaq-ïγ tip (ll. 295-296)

Since the above sentence is a rhetorical question with the expression 癐 (contrary to expectation) in the Chinese original, in Uighur, it is to be a sentence with the expression *näčükin ... -γay/gäy*.

London text
bu tïldaγ-ïn ašnu söz-läp aqïγ-lïγ-ïn kin söz-lämiš ärür aqïγ-sïz-ïn (A2633-2634)
'For this reason, he mentioned āsrava first and then mentioned anāsrava'.

Gansu text
bu tïldaγ-ïn ašnu söz-läp aqïγ-lïγ-ïn kin söz-lämiš ol aqïγ-sïz-ïn (ll. 495-496).

The auxiliary verb *ärür* is used in the London text against the copula *ol* in the Gansu text. It is difficult to find any difference in the contents here.

1.3.4 Differences in the lexicon

	London text 75A	**Gansu text**
1	*bölgälir adïrγalïr* (2086)	*bölgälir adïrtlaγalïr* (l. 105)
2	*nä ymä* (2544)	*azu yänä* (l. 434)
3	*sïčï-lïγ* (2563)	*čïzïγ-lïγ* (l. 450)
4	*näčä näčä* (2762)	*näčä tänglig* (l. 571)
5	*köni tuymaq* (2162-2163)	*köni tüz tuymaq* (l. 160)
6	*burxan* (2500)	*kašip tngri burxan* (l. 402)
7	*öl ši-i ton* (2806, 2807, 2812)	*öl ši ton* (ll. 596, 597, 600)

In 1, *bölgälir adïrγalïr* constitutes a hendiadys for 'selecting'. In the London text, the verbal stem *adïr-* is used, but *adïrtla-* in the Gansu text which is more general. In the case of 2, the difference arises from the text *diravï-sïnga yaraši ol körüp uqïdz-un-lar :: :: nä ymä söz-läsär* "It is appropriate to dravya. See and express! Anyway, if saying ... " (London text: A2543–2544) and *diravï-sïnga yaraši ol azu yänä söz-läsär* "It is proper to dravya. Or ..." (Gansu text: ll. 433–434). The underlined parts also differ in meaning – 'anyway' and 'or'. The underlined *körüp uqïdz-un-lar*

'See and express!' in the London text cannot be found in the Gansu text. With regard to 4, *sïčï* in *sïčï-lïγ* in the London text is derived from the Chinese word 漕溌 'four achievements'; in the corresponding line of the Gansu text, there we see an Uighur word: *čïzïγ-lïγ* 'by the borderline'. In 4, both Uighur phrases *näčä näčä* and *näčä tänglig* can stand for the Chinese phrase 洚涅々々 'how many (~ much)'. In the case of 5, *köni tuymaq* corresponds to the Chinese 澴狔 (*saṃbodhi*) in the London text, while *köni tüz tuymaq* in the Gansu text corresponds to 澴烅波 (*samyak-saṃbodhi*). Since the Uighur sentence 激澴波滬 *tükäl-lig bolmïš ötdä köni tuymaq-qa* (A2162–2163) contains the Chinese characters 激澴波滬, the London text should be regarded as a precise expression. With regard to 6, the London text has *dripidakï-y-a sän näčük'ol. ärmäz mü ärding ärtmiš ödki burxan ödindäki dripidakï toyïn* (A2500–2501) "Tripiṭaka! Why aren't you the Tripiṭaka bhikṣu that you were in the time of the previous Buddha?", while in the Gansu text *dripidakï-y-a sän näčük'ol. ärmäz mü ärding ärtmiš ödki kašip tngri burxan ödintä-ki dripidakï toyïn* (l. 402) "Tripiṭaka! Why aren't you the Tripiṭaka bhikṣu that you were in the time of the previous Kāśyapa Buddha?" is used. In this case, we can consult the version of the Chinese Tattvārthā: 票癙熨凜沢浢墳滬洗潛芯嶗. A comparison of the two texts with regard to this Chinese sentence, reveals that the London text contains the precise translation.

The words in 7 occur in the following context: 爭裁琢氅 *inčä qaltï öl ši-i ton-ta tooz topraq iyin yapšïnmiš-ï täg* (A2805–2806) "Also it is like wet clothes with dust stuck to them".

In the London text, *ši-i* is the transcription of 琢氅, which is attached to *ši-i ton. öl* stands for 'wet' and *ton* for 'clothes', whereas in the literal translation, it would be 'wet wet clothes clothes'. In the Gansu text, the Uighur phrase *öl ši ton* 'wet wet clothes' occurs. *ši-i* or *ši* is regarded as a marker for indicating the kind of clothes and these forms are inserted in the frame of *öl … ton* 'wet ..... clothes'.

1.3.5 Replacement of an Uighur word by a Chinese character

There are some cases in which the Uighur expression is used in the Gansu text, while Chinese characters are used in the London text. Most of these instances are numerals in Chinese characters.

London text

焙 *yrlïqamamaq üz-ä tayanïnglar tip.* 洗 *taplaγ-lar ni'kay-lar adïrïlmaq üz-ä.* 漕 *qaršï tanuq-luq-ï üz-ä* (A2181-2182).

Gansu text

ikinti yrlïqamamaq üz-ä tayanïnglar tip üčünč taplaγlar ni'kay-lar adïrïlmaq üz-ä törtünč qaršï tanuq-luq-ï üz-ä (ll. 172-173)

London text
ang'ilki aqïγ-lïγ 烙 *aqïγ-sïz* 涜 *aqïγ-lïγ aqïγ-sïz* (A2605).

Gansu text
ang'ilki aqïγ-lïγ 烙 *aqïγ-sïz üčünč aqïγ-lïγ aqïγ-sïz* (ll. 477-478).

London text
烙 *söz-läyür bir täk tip* 涜 *-ünč söz-läyür* (A2904).

Gansu text
ikinti söz-läyür bir täk tip üčünč söz-läyür (l. 653).

In addition to the numerals in Chinese characters, in the London text, the character 々 is often used for repetition.

London text
sudur-ta orun 々 *sayu* (A2343).

Gansu text
sudur-ta orun orun sayu (l.281).

London text
濞*-ki oqïš* 潛　炭 *baxši-nïng qïlmïš diravï-sïnga yarašï ol* (A2542-2543).

Gansu text
öngdünki oqïš tailigdu baxši-nïng qïlmïš diravï-sïnga yarašï ol (ll. 433-434)
'The preceding interpretation is equal to substance done by master Tai-lig-du.'

In the London text, the Chinese character 濞 is used for *öngdün* and the suffix of the adjective *-ki* is attached to it; in the Gansu text, on the other hand, *öngdünki* is used. Since the transcribed form *tailigdu* in the Gansu text stands for 潛　炭 'servant with big power', the Chinese characters 潛　炭 are used in the London text; in fact, Geng (2002) also refers to these characters. Geng Shimin read the words written in Uighur script in the Gansu text as *tiläkdu* and provided the following commentary: "'*tiläg* < *talig* is the transcription of the Chinese words '潛　*da li*'. It corresponds to Sanskrit *baladāsa*. As to the historical phonological relation between *tu/du* and *nu*, I would leave this problem to Sinologist-phonologist to solve." (p. 79). We state that *tiläkdu* should apparently be read as *tailigdu*, since the Uighur *tai-lig-du* is written in the normal manner of the Uighur

inherited pronunciation of Chinese characters.[4]
The Chinese characters found in the London text cited above are possibly considered by the copyist as a simple replacement for the Uighur words. The differences between the two texts described in sections *1.3.1 ~ 1.3.4* can also be considered to occur in the process of copying.

2. Tattvārthā *from the Northern Grottoes*

Recently, Chinese researchers found more than 500 Uighur manuscripts in the Northern Grottoes of Mogaoku, Dunhuang. In 燈璩輝泩煇溢涮瀎涮 (Northern Grottoes of Mogaoku, Dunhuang 1, 2, 3), general views on and a facsimile of some of these Uighur materials are published. Among these Uighur materials, we find three folios of fragments of *Tattvārthā*. In these three fragments, we identify two methods of structuring content. One is by connecting the extracted Uighur sentence or phrase as in B52𤼵:17 and B157:15, both of which belong to the 1st volume of Tattvārthā. The second method involves a simple translation as in B128:13, which belongs to the 2nd volume of Tattvārthā. One of the fragments prepared using the first method was published by Mirkamal (2005) and the other two fragments by Shōgaito (2000, 2004). In the next section, we discuss the features of these fragments.

2.1. Fragment B52𤼵:17 from the Northern Grottoes

The Uighur fragment registered under the number B52𤼵:17 is published as facsimile LIX in 『燈璩輝泩煇溢涮瀎涮』(Northern Grottoes of Mogaoku, Dunhuang 1) and it has a title in Chinese: 狄活氈漊濡氈波　滀漱氈艭 (*Tattvārthā* 1st volume, the 41st leaf). The contents of this fragment correspond to A3631–3704 of the London text. This Uighur text is characteristically composed of connections between the extracted Uighur sentence, phrase or word, which is preceded by the Chinese characters. These Chinese characters are cited from the original Chinese version, that is to say, the original source of the Uighur text; further, the meanings of these characters are identical to those of the beginnings of the Uighur that follow. In the London text such Chinese characters are also found sporadically, and among them, there are some cases where the Chinese characters are the same as in B52𤼵:17. For example, 潅 in recto l. 1 corresponds to 潅汎熔汴 (A3638) of the London text; 浇 in verso l. 23 corresponds to the first Chinese character of 浇必汞　淆 (A3695–3696) of the London text. In verso ll. 19–20, 漥淦氖 is cited, while 氈　岔 (A3665) appears in the London text. In this case, the original Chinese text reads as 氈　岔漥淦氖, and we can consider that the second half of the original is cited in the former text and the first half in the latter. Based on these citations of Chinese characters, we assume that these coincidences between the London text and B52𤼵:17 occur by chance.

[4] Cf. Shōgaito 澗沢焐 (2003: pp. 128, 135, 55–56, 73).

Example
recto
ilinip 澤 *adqansar yapšïnsar.* 淮 *qayu adqayïnta taš.* *adïn tip :: tidilmäk ärsär barmaq tip yörüg ol.* 漯 *turur ärip bir adqanγu-ta* 涸 *biš adqanγu-larïγ* 汎婚 *adqanïp munï örgürmädin täkin quruγ-ïn tüš-rülmiš kämišilmiš-kä ärdmiš ödkä adamiš ol munï tidilmäk tip .* 薆 *yoqsuz qïrï bolup ymä tir.* 烖 *qaltï qayu-nuŋ atï bolur adqanïp örgürmämäk tisär.* 滀 *tört törlüg basu-tčï-lar-ta* (recto 1-12)

nädägin adatï bir učluγïn tiptisär qaltï köz ärklig öŋ adqanγuta tïdïlsar yapšïnsar. köz biligi adqayïnda adqansar yapšïnsar adï bolur bir učluγïn tip. adïn öŋ ün yïd tadïγ büridigtä ulatïlar ärdär tiptimiši ärsär 淮汎婚沘 *adqayïnda taš alqu öŋ ün yïd tadïγ büridmäktä ulatïlarnïŋ adï bolur adïn tip. ärdär tiptimiši ärsär barmaq tip yörüg'ol alqïnmaq tip yörüg'ol öčmäk tipyörüg'ol qayu kšanta köz ärklig ulatï bilig tursar bir adqanγuta. ol oq kšanta adïn biš adqanγularïγ. köz ärklig bilig birlä adqanu örgürmätin quruγïn tüšürülür üčün ärtmiš ödkä adï bolur ärdmäk tip nädägin adatï adqanu örgürmätin tiptisär. qaltï ol nomlar közünür ödtä turmiš ödtä tört basudčïlarta. näčä bolsar ymä tïlday atlïγ basudčï adqay atlγ basudčï. ärksinmä atlγ basudčï ägsük bolmaq üzä ol tüz arasïz basudčï anïn sözlämiš ol adqanu irgürmätin tip* (A3634-3649).

2.1.1 How were Uighur sentences extracted
The contents of the extracted Uighur text in B52宋:17 include more than one word. In comparison with the contents of the London text, we can easily identify more differences between these two texts than between the London and Gansu texts.

Example
湄 *bu kšan-taqï köŋül bilig-iŋä tägimlig ärip tuγurup::-ig* 澍 *yaraši ärsär atqanγalï bu kšan-taqï :: -in* 薆 *tägimlig ärsär ymä tir* (recto 26-29)

<bu> kšan-taqï köŋül bilig-indä turγurup adïn-lar köngül-in bildäči bilgä biligig yaraši adqanγalï tägimlig-i ärsär bu kšan-taqï adïn-lar-nïng köngül-in (A3671-3673)
"In the thought-consciousness in this *kṣaṇa*, if one who causes mind of others' and knows the wisdom surely is to perceive appropriately the mind of others' in this *kṣaṇa*,"

In the London text, *ärsär* preceded by *yaraši* is not found, and one can state that it is not necessary from the context. *tägimlig ärip* in B52宋:17 is replaced by *tägimlig ärsär* in the frame 薆 *… ymä tir* as in the London text. This *tägimlig ärsär* corresponds to 汎 in the Chinese text and since it requests the verbal suffix *-γalï/ -gäli*, the word is connected with the verb 'perceive', namely *atqanγalï*. In the London text, *tägimlig ärsär* follows the verb *atqanγalï* according to the Uighur

word order, while in B52宋:17 *köŋül bilig-iŋä tägimlig (ärsär) tuγurup* is used. We can mention that the latter text appropriately reflects the original Chinese characters 鼇遥汏濇 and its Uighur translation is more faithful to the Chinese original than the London text; however, *atqanγalï* connected with *tägimlig (ärsär)* means that it must be included in the extracted sentence introduced by 洎.

In the words *-ig* and *-in* in B52宋:17 are suffixes. The former is an accusative marker indicated as *bilgä bilig-ig* 'wisdom (acc.)' and the latter is an accusative marker of 3 pers. indicated as *köngül-in* '(his) thought (acc.)'. The following extracted suffixes are found in B52宋:17: *-in* (v3), *-düktä* (r25) and *-lïγ* (v10). A comparison with the London text reveals that these suffixes can be respectively traced to the forms with stems: *köŋül-in*, *öč-düktä* and *bolmaq-lïγ*. Extracted suffixes sometimes have their connected stems in the Uighur text.

涀 *ikiläyü taqï bar qayu adïn bilig bu turmamaq üz-ä bilmädin öčmäk bululγuluq* 奠 *bar ärip :: bu -mamaq üz-ä bululur ymä tir :* (v18-21)
'Besides, is there anything of another aspect of consciousness obtained by the unobserved annihilation of an object by non-producing? Also, obtained by *-mamaq*, it is also said.'

This *-mamaq* is the extracted suffix from the preceding *tur-mamaq*. The sentence introduced by 奠 is a repetition in other words. The full sentence would be as follows:
涀 *ikiläyü taqï bar ärip qayu adïn bilig bu turmamaq üz-ä bululur bilmädin öčmäk*
'Besides, if there is anything of another aspect of consciousness, can the unobserved annihilation of an object obtained by non-producing?'

There is no major difference here; however, the difference lies in the word order between the two texts: *bu turmamaq üz-ä bilmädin öčmäk bululγuluq; bu turmamaq üz-ä bululur bilmädin öčmäk*. The Chinese text corresponding to this phrase is 氾湄臾濇烯夔瀳鱟, the order of which is similar to the 'repetition in other words' mentioned above, where the repetition was made in order to coincide with the Chinese word order.

This construction of the extracted text is similar to that of a fragment of *Āgamasūtra* 氈洇淋. As mentioned earlier, we are convinced that these extractions were made directly from the Chinese text and are related to the individual method of reading Chinese text as followed by the Uighur.

2.2 Fragment B157:15 from Northern Grottoes

In 煙璈輝涇煇溢涮瀎涮 (Northern Grottoes of Mogaoku, Dunhuang 3), a photograph of B157:15 has been published as facsimile VIII. In this chapter, we discuss the contents of the text, by referring to Mirkamal (2005). B157:15 consists of three small fragments: B157:15-1, B157:15-2, and B157:15-3. According to

Mirkamal (2005:p. 3), the correspondences with the London text are as follows:
B157:15-1(recto) : A1550-1553, 1560-1561, 1564, 1568
B157:15-1(verso) : A1625, 1634, 1637
B157:15-2(recto) : A2200-2203
B157:15-2(verso) : A2141-2142, 2151- 2157, 2485-2486
B157:15-3(recto) : A813-816
B157:15-3(verso) : A827, 830-837.[5]

These three fragments are seriously damaged and it is not so easy to trace their contents. However, we can apprehend that the manner of their extraction is almost identical to that of B52宋:17.
söz-(1)lämiš täg bir iš-ing ärdä tükädi 歷 *2) azu q[ı]lγu-luq mu ol. qılmaγu-luq mu ol. 3) tip.* 淚 *amtı* 漬 *qılγuluq bolmıš iki tür 4)-lüg išlär-i ärti.* 氈 *ädgü bölüg-lär-kä 5) [tükä]l-lig bolmaq-lıγ tıldaγ.* 烙 *alqu ayıγ 6) [-larıγ] taryarmaq-lıγ tıltaγ.* 氖 *söz-lämiš 7)[-i äd]gü bölüg-lär-kä tükäl-lig bolmaq-lıγ 8) [ayıγları]γ taryarmaq-lıγ tıldaγ üčün :: 9) [ ]γu-luγ ol.* 嬰 *siz-ig bolmıš 10) [qal]tı abıdarma tip tisär.* (B157:15-1 澺 Mirkamal pp. 4, 7-8).

munda sizinü söz-lämiš täg bir išim ärtä tükätdi anda basaqï (bir) išim ärsär. azu qïlγuluq mu ol. qïlmaγu-luq mu ol tip amtï vasubandu baxšï-nïng ymä andaγ oq qïlγuluq iki törlüg iš-lär-i ärti. ang'ilki qaltï tngri burxan-qa yükängülük. ikinti qaltï šasdr yaradγuluq. yükünüp tngri burxan-qa ärtä tükätdi :: tapïng ol nägü qïlγuluq timiš-kä. šasdr-ta käntü kikinč birü söz-lämiš ol abïdarmakoš šasdr-lïγ mn inčip söz-läyin tip 瀎 *槃* 汞 *ol šasdr qayu ol tiptisär. šasdr-ta käntü kikinč birü söz-lämiš ol ötlädäči äriglädäči üčün bošyudčï tïdsï-lar-ïγ. anïn adamïš ol bolur šasdr tip. bu sav-ta sïγar tört törlüg yörüg-lär olar tördägü ymä qayu ol tiptisär. ang'ilki ädgü bölük-lär-kä tükäl-lig bolmaq-lïγ tïldaγ* 烙 *alqu ayïγ-larïγ taryarmaq-lïγ tïldaγ* 澆 *köni-sinčä ödlämäk äriglämäk-lig tïldaγ* 滀 *tïnlγ-larïγ ämgäk-tin tardmaq-lïγ tïldaγ ärür. anïn bar šlok-ta söz-lämiš(-i)* 激滌灢 *ädgü-kä tükäl-lig bolmaq ayïγ-ïγ taryarmaq-lïγ tïldaγ üčün činkirtü köni-sinčä ödlätäči äriglädäči üčün. umuγ ïnaγ bolup alqu ämgäk-lär-tin tardtačï üčün. anïn munung adï bolur šasdr tip :: :: söz-läyin tiptimiš-i ärsär* 藝 *nomlaγu üčün ymä/tir. adruq adruq uγur-ïn bölmäk adïrtlamaq ärür.* 嬰 *šasdr bolur üküš tälim tapïng ol söz-lägülük qayu šasdr-ïγ tip. šasdr käntü kikinč birü söz-lämiš ol. abïdarmakoš šasdr-ïγ mn inčip söz-läyin tip* 汞 *狁* 狁 *qayu ol abïdarïm abïdarïm tiptisär. adïryalïr üčün ärür alqu* (A1550-1571).

This passage of B52宋:17 does not greatly differ from the London text. However, the similarity of this fragment with the London text is not as precise as that between the Gansu and London texts. We can presume that both B157:15 and B52 宋:17 are translated into Uighur from the Chinese original, directly extracting the parts from the original Chinese text.

[5] In Mirkamal (2005), "recto" and "verso" of B157:15-3 are indicated reversely as in NGMD.

2.3 Fragment B128:13 from Northern Grottoes

The Uighur fragment B128:13 of 煜璡燀溢涮燀湮澱涮 (Northern Grottoes of Mogaoku, Dunhuang 2) has been correctly indicated as belonging to the text of the *Abhidharmakośabhāṣya-ṭīkā Tattvārthā* (p. 188).

We observe a difference between the abovementioned B52𡨴:17 and B128:13 in the contracted name of this Buddhist text and in the indication of pagination.[6] In B52𡨴:17, 狄活漊濡氈波　滀漱氈癃 (*Tattvārthā* 1st volume, the 41st leaf) was indicated; in the fragment B128:13 漊波濡焐　滷漱涸癃 (*Tattvārthā* 2nd volume, the 75th leaf). The sizes of the folios also differ. The largest difference between B52𡨴:17 and B128:13 is a characteristic feature of B52:𡨴17, which is constructed by connecting small extracted sentences. With regard to B157:15, we have mentioned that it also includes extracted sentences. In the light of these constructions, it is impossible to consider these two fragments with extractions and B128:13 as having originated from the same manuscript.

2.3.1 The contents of B128:13

B128:13 is also a text written in cursive Uighur script in which Chinese characters can be sporadically found. Since there is a spell of Chinese characters 漊波濡焐 (Tattvārthā 2nd volume) in the margin, we can presume that the text corresponds to the part from the 2nd volume of the original Chinese *Tattvārthā*. Referring to the target of the commentary, namely *Abhidharmakośabhāṣya*, we discuss the characteristics of this text as follows:

Based on the contents of the last part of London text 75A, namely the last part of the 1st volume of *Tattvārthā*, we can presume that the first passage of the 2nd volume of Uighur or the Chinese *Tattvārthā* begins with the commentary for the verse 澓槃爓涸滊　涸衆流繚烽; this is found in the text *Abhidharmakośabhāṣya* (桭澭　) (Taishō Tripiṭaka Vol. 16), this verse is found in column l. 7 in the middle on page 2. Referring to the Chinese *Tattvārthā* preserved in Peking Library, the 3rd volume begins with the commentary for long prose 狷澲滊疴流淹沏瀑点澲濛活湄疴淹沏燊活氖汞 in the 1st volume of the *Abhidharmakośabhāṣya*, in the Taisho Tripiṭaka on page 4, lower column l. 11. We discuss B128:13 with regard to the contents of its Uighur text, which explains for the long prose introduced by a verse about the composition of Three *skandha*s (*vedanā*, *saṃjñā*, and *saṃskāra*), *dharma-āyatana* and *dharma-dhātu* from chapter 1 of *dhātu-kośa* in the 1st volume of *Abhidharmakośabhāṣya*:

澦　爲澰澔　澬漏濬鍷瀝
滀爭爆潔疴　胾濞澦烅涐
流繚烽繚鍷　爆燡淹燡沏
獻澦疴毯涐　爲澰澔澣沿流涜叟流叟沿湄煋熅燊激　澦澱毯洋澔潅濬澦焜溦氅澔潅濬澦.

[6] B157:15 lacks title and pagination.

The Chinese passage is found on page 3, lower column l. 28 through till page 4, upper column l.4. This passage certainly belongs to the 2nd volume of the original Chinese or Uighur *Tattvārthā*.

2.3.2 Features of B128:13

The manner of inserting Chinese characters into the Uighur text sporadically and using the Chinese word order is identical to that of the London text.

Example

anïn atï 16) kötrülmiš yrlïqamiš ol : mängi tägin 17) -mäk-kä iyin yaraš ï bürtmäk ämgäk 18) täginmäk-kä iyin yaraš ï bürtmäk 19) ulatï täng täginmäk-kä iyin yaraš ï 20) bürtmäk tip 凜 *munta mängi täginmäk 21) -tä ulatï-lar-ta öz-kä alïnγu-luq 22) bürtmäk tip yörüg ol :* 潅汎 *23)* 澱 *atqaγ-ïn öz-kä alïndačï täginmäk 24) -ning bir atqanγu(-luq nom) birläki : adïrt 25) öngi bälgü-sin alp bolur uqγalï 26) bilgäli anïn iyin yaraš ï bürtmäk 27) öz-kä alïntačï-sï-nïng atï bolur 28) täginmäk tip* 漮澦烈熯猟 ㊀ *ol*

'So, Buddha says: "*sparṣavya* (澔) to conform to *sukha-vedanā* (沿澱), *sparṣavya* (澔) to conform to *duḥkha-vedanā* (涜澱) and *sparṣavya* (澔) to conform to *aduḥkha-asukhā-vedanā* (烅澱)". Here is the meaning of *sparṣavya* (澔) for accepting oneself in *sukha-vedanā* (沿澱) and so on. It is difficult to perceive the different character which coexists with the *dharma* (燡) with an object of *vedanā* (澱) accepting oneself ( ) the object of perception (潅汎). That is why one who accepts *anubhava* (澰澔) is named *vedanā* (澱). His'.

The Uighur text cited above corresponds with the text of 滿澶 ㊀ till *l. 26.* 淚澼濯淆滿沿澱澔滿涜澱澔流滿熯涜熯沿澱澔凜沿澱烅潅 澔活 潅汎澱爬氈衾燡 滓燊熸澪君宋 灋 (滿澶 ㊀ Taishō Tripiṭaka, Vol 29, pp. 338c29-339a1).

In l. 28, 漮澦 in 漮澦烈熯猟 ㊀ stands for Sthiramati (Chin. 毬涓). In the London text, *ästiramati* (~ *istiramati*) continues directly after the Chinese characters introduced by 漮澦; in this text, however, it is omitted and the initial part of the commentary is translated as *ol* (烈). Cf. 漮澦湄濛夔 ㊀ *istiramati baxšï sözlär bu sözlämišingizlär törüsüz ärür* 'Master Sthiramati mentions: This of your statement is against the reason' (Tattvārthā 2, p.120 ll. 1653–1654*).*

The Uighur language here is almost similar to that of the London text with regard to the terms used for Buddhism as well as in general usage.

Example

bu oq 10) inčip ärür üčün [nïng] vibakti 11) ymä ök är-kä tayaq-lïγ timiš-täki 12) nïng samaz tägingäli aš{a}γalï [umaq]ïnga 13) tayaq-lïγ-ïn : yänä bölünüp bolur 14) üč

'Because this is genetive case and *tat-puruṣa* (氈穀漮), by accepting precisely it splits into three'.

To illustrate, the commentary for *nïng vibakti* 'genetive case' (*vibakti* << Skt. *vibhakti*) with genetive marker *-nïng*, is as follows: *är-kä tayaq-lïγ temiš-täki nïng*

samaz '*samaz* (<< Skt. *samāsa* 甦穀漊) belonging to what a man relies on'. The same expression is also found in Tattv. 1, l.564.
bu üč vibakdï-lar-ïγ barča är-kä tayaq-lïγ timiš-täki nïng samaz üz-ä yörmiš kärgäk (A563–564) 'All these three noun cases are to be interpreted by *samaz*'.

Since this fragment is the only text discovered from the 2nd volume of *Tattvārthā*, it is impossible to refer to its relationship with other manuscripts.

3. Results

In this paper we discussed three types of manuscripts of Uighur *Tattvārthā* that were recently discovered in China, in comparison with the London text. We state that the Gansu text is copied from the same translated text as the London text. The texts from the Northern Grottoes are also similar to the London text in linguistic features and the insertion of Chinese characters. The fact that should be added here, is that the two extracted Uighur texts from Northern Grottoes are pre-sumed to have been directly translated from the Chinese original. We mentioned previously that Uighur sentences in *Tattvārthā* are written for the Uighurs who read Chinese text, interpreting the contents. This remark is certainly supported by such texts that are constructed while connecting the extracted Uighur senten-ces with Chinese characters on the heads.

Finally I want to show in the following scheme the correspondences of *Tattvārthā* and *Abhidharmakośabhāṣya* in Uighur and Chinese that are available.

**Chin. Tattv. Vol. 4*	*Chin. Tattv. Vol. 3*	**Chin. Tattv. Vol. 2*	*Chin. Tattv. Vol. 1*
Paris Chin.Tattv. (very small parts, extractive)	Pek.Chin.Tattv. (complete) Paris Chin. Tattv. (very small parts)	Paris Chin. Tattv. (very small parts, extractive)	Paris Chin. Tattv. (very small parts, extractive)
Chin. Abhidharmakośabhāṣya Vol. 2		*Chin. Abhidharmakośabhāṣya Vol. 1*	
Uig. Tattv. Or.8212-75B (2430 ll.)		Uig. Tattv. Dunhuang Northern Grotto (56 ll.)	Uig. Tattv. Or.8212-75B (4585 ll. complete) Gansu (ll. A1942-3191) Dunhuang Northern Grotto (extractive) (ll. A3631-3704) (ll. A813-2486)
**Uig. Tattv. Vol. 4*	**Uig. Tattv. Vol. 3*	**Uig. Tattv. Vol. 2*	**Uig. Tattv. Vol. 1*

References

Geng, Shimin (2002): On the Lanzhou Version of the Uighur *Abhidharmakośabhāṣya-ṭīkā Tattvārthā*, *Splitter aus der Gegend von Turfan, Festschrift für Peter Zieme anläßlich seines 60. Geburtstags*, Istanbul • Berlin, pp. 75-85.

Kudara, K. (1988): Uigur translation of the Sanskrit grammatical terms - On the eight cases of declension and the six compounds - , *Ryūkoku daigaku ronshū*, pp. 55-82. (In Japanese)

Mirkamal, A. (2005): On the Newly Unearthed Abhidharmakośabhāṣya-ṭīkā Tattvārthā Fragments from the Northern Grottoes of Mogaku Dunhuang, *Kyoto University Linguistic Research*, 24, pp. 1-13. (In Chinese)

Northern Grottoes of Mogaku, Dunhuang, Vol. 1 (2000), Vol. 2 (2004a), Vol. 3 (2004b), Peng Jinzhang, Wang Jingjun and Dunhuang Academy ed.

Shōgaito, M. (1991-1993ab): *Studies in the Uighur version of the Abhidharmakośabhāṣya-ṭīkā Tattvārthā*, Vol. 1 (1991), Vol. 2 (1993a), Vol. 3 (1993b), Kyoto. (In Japanese).

---- (1996): On the Contents of the Uighur Version of the Abhidharmakośabhāṣya-ṭīkā Tattvārthā , *Turfan, Khotan und Dunhuang*, Berlin, pp. 293-306.

---- (2000): Studies on the Uighur fragments preserved in Russia, *Kyoto University Linguistic Research*, 19, pp. 147-192. (In Japanese).

---- (2004): An Uighur fragment of Abhidharmakośabhāṣya-ṭīkā Tattvārthā, *Approaches to Eurasian Linguistic Areas*, Contribution to the Studies of Eurasian Languages (CSEL) series, 7, pp. 261-270. (In Japanese).

Forbidden Women
A Peculiar Buddhist Reference

Jonathan A. Silk

When dealing with allowable relations, Indian legal literature concerns itself both with restrictions on whom one may marry, and on those with whom one may have sex. While normative Indian Buddhist literature has virtually no explicit interest in the former category, it does preserve stipulations regarding the latter, at least one of which is framed in particularly interesting terms.

The *Daśākuśalakarmapatha*, of uncertain date (attributed apocryphally to the poet Aśvaghoṣa, otherwise to Atiśa),[1] is available in a Sanskrit fragment, in two Tibetan translations, one in prose and one in verse, and in Chinese. Tacitly assuming, like virtually all such literature, the male standpoint, it offers a brief passage listing those whom one may not approach sexually:[2]

> agamyā[1] nāma sarvā parastrī dharmadhvajā gotrarakṣitā gṛhītapaṇyā veśyā krīti-sambandhinī tiryañcaś ceti evaṁ svavanitām[2] api sevayan kāmamithyācārī bhavati
> 1) Lévi prints the manuscript as *agamyo* (similarly, a few lines above read *agamyāś* for *agamyaś*). 2) Lévi reads *svavatitām*.

The corresponding Tibetan prose translation reads:[3]

> 'gro bar[1] bya ba ma yin pa ni | gzhan gyi bud med thams cad dang | chos kyi[2] rgyal mtshan dang rigs kyis bsrungs pa dang | rgyal pos bsrungs pa dang | gzhan gyis blangs pa'i smad 'tshong ma dang | gnyen 'brel can dang | byol song ngo || de ltar rang gi chung ma la brten[3] nas 'dod pas log par g.yem par 'gyur ro ||
> 1) Pek. 5355 *bgrod par* 2) Pek. 5355, D *dang* 3) Pek. 5396 (perhaps better): *la'ang bsten.*

[1] See Cordier 1905: Mdo XXXI.21, XXXIII.19, XXXIII.39, XCIV.23. Mochizuki in Mochizuki and Kanno 1996 gives special attention to the question of authorship, tentatively concluding from a variety of evidence that the *Daśākuśalakarmapatha* predates Atiśa, but cannot be the work of the poet Aśvaghoṣa either, and thus is to be attributed to some, so far unknown, third author.

[2] Lévi 1929: 269. The text is translated with notes in Mochizuki and Kanno 1996.

[3] Peking Tanjur 5355, *dbu ma*, *ki* 357b2-4 = 5396, *dbu ma*, *gi* 40a8-b2 = Derge Tanjur 3958, *dbu ma*, *khi* 307a7-b1. Trivial variants are ignored.

The verse version of the same reads as follows:[4]

| bgrod[1] par bya min zhes bya ni[2] |
gzhan bzung chos kyi rgyal mtshan ldan		rigs kyis bsrungs dang rgyal mor gnas
gzhan gyis blangs dang smad 'tshong dang		nye du dag dang 'brel pa ni
de dag bgrod bya min pa yin		rnam pa de dag rnams la ni
rang gi chung ma bsten pa yang		'dod log spyod[3] par 'gyur pa yin
1) Pek. 5678 *'grod* 2) Pek. 5678 *ste* 3)Pek. 5416, 5678 *spyad*.

The Chinese translation, which differs from the Sanskrit (and Tibetan) in several respects, reads as follows:[5]

婬汉聚。毹氾潼涮、流煠涉烇、澖濬氈滑、流瘕瘑烅、濘滔衾沟、淔婬玓潔。潅臾猼、栽滌舥灂。

The first portion of the Sanskrit text is not particularly difficult to understand:[6]

Those women whom one is forbidden to approach are: every wife of another, a female renunciant, one protected by [members of] her lineage, a prostitute who has been purchased by accepting a fee, a relative, and animals.

The Tibetan translations follow the Sanskrit closely, save that after "one protected by [members of] her lineage" they add "one protected by the king," and they interpret the next item as "a prostitute who is kept by another." The Chinese gives "another's wife," perhaps to preserve the four character phrase not noting the plural, interprets the Indic "female renunciant" as "nun" *bhikṣuṇī*, and the following item as "a relative," the next possibly as "[one belonging to] a different destiny," indicating an animal (?), and finally adds "prostitute and so

[4] Peking Tanjur 5416, *dbu ma*, *gi*, 105b4-5 = 5678, *spring yig*, 275b8-276a2 = Derge Tanjur 4178, *spring yig*, *nge* 35a3-4.
[5] T. 727 (XVII) 457c24-26.
[6] Sherburne 2000: 491 translated this from Tibetan as follows: "As to the 'improper creatures': all wives of others, those forbidden by caste and the royal mark of dharma (monk's robes) (D[erge]: by caste, royal mark, and dharma), those forbidden by the king, a prostitute procured by another, close relatives, and animals. Thus, even being faithful to one's own wife there could be improper intercourse because of one's lust." Lévi 1929: 270: "Interdit: . . . . . [his ellipses] la femme d'autrui, celle qui a la bannière de la Loi, qui est guardée par son nom de famille, qui a été achetée, une courtisane. . . . . [his ellipses] et les animaux." Mochizuki and Kanno 1996: 5: 婬汉と爆づけられるものは、氈瀰の潼漉の涮・燡狛・漓濬に涮られた潤・洟澼により漏られた潤・潟熕・然われた汳湊の潤・灘濫とである。潼の裁くに、活らの潤と潔涯することも、崖魘潔である.

on." This is again, while slightly different from the Indic text, not particularly troublesome.

The final sentence of the Sanskrit text, however, is less transparent.[7] The key term is *svavanitā*, to which corresponds Tibetan *rang gi chung ma*, the obvious meaning of which is "one's own wife."[8] Syntactically, it would seem to make sense to translate the phrase *iti evaṁ svavanitām api sevayan kāmamithyācārī bhavati* something like: "In this light, if one were to resort even to one's own wife, this constitutes sexual misconduct." If correct, this understanding would appear to forbid relations even with one's own wife, and could conceivably be interpreted as expressing the rather radical view that even leading the household life one should commit oneself to celibacy.[9]

However, the possibility of this reading being correct is vanishingly small.[10] In the first place, by explicitly saying at the outset that one is forbidden sexual relations with the wife of another, the text assumes that sexual relations with one's own wife are perfectly acceptable. Then, why add the last sentence at all? Following the suggestion of Harunaga Isaacson, "One could imagine some hairsplitting arguments with one side playing the devil's advocate and arguing that if sex with one's own wife is allowed, then one would be allowed to have sex with one's mother (for instance; or a cow, say, ...) if one has married her." This (albeit somewhat absurd) possibility, which nevertheless occurs to the śāstric mind, is naturally to be rejected. The final sentence should, therefore, be understood as follows:

> Thus, if one were to resort [to any of the females listed, beginning with a female renunciant], even [in the otherwise legally acceptable circumstance of taking her as] one's own wife, this will [nevertheless still] constitute sexual misconduct.

The sacrament of marriage, the author is going out of his way to say, while it makes legal sexual relations with an (otherwise perhaps prohibited) unmarried girl, cannot correspondingly validate such relations with any female otherwise prohibited to one. In this sense the clarification makes perfect sense, relying as it does implicitly on notions of the logical ordering of precedence of rules. The rule banning certain classes of females from sexual approach is stronger than the rule authorizing sexual relations within marriage. Such a thing requires saying,

[7] Lévi 1929: 270 omitted it entirely.

[8] Chinese *zìjìngjiè* 淨婬汙 is problematic, and may perhaps be based on a reading like **svaviṣaya*, which nevertheless appears to yield no meaningful sense in this context.

[9] I believe that a sentence in the *Vimalakīrtinirdeśa* belongs to a different sort of discourse, although it appears to say something similar when it characterizes Vimalakīrti by saying (Study Group on Buddhist Sanskrit Literature 2006: 15 = §II.3) *bhāryāputradārāṁś ca saṁdarśayati sadā ca brahmacārī*.

[10] I owe thanks to Harunaga Isaacson for his kind, patient and convincing guidance on the proper interpretation of this passage.

perhaps, since it is not necessarily the case that restrictions on sexual relations are more stringent than restrictions on marriage.

Lists of forbidden women are found elsewhere in Indian Buddhist literature, but that in the *Daśākuśalakarmapatha* differs from those more well known. The list of four forbidden women in the *Abhidharmakośabhāṣya*, for instance, comprises the wife of another, one's mother, one's daughter, and maternal or paternal kinswomen, *catuṣprakāram agamyagamanaṁ kāma-mithyā-cāraḥ | agamyāṁ gacchati paraparigṛhītāṁ vā mātaraṁ duhitaraṁ vā mātṛpitṛsaṁbandhinīṁ vā.*[11] What appears to be an abbreviated reference to a similar list is found in the *Viniścayasaṁgrahaṇī* of the *Yogācārabhūmi*, which states "Those with whom one should not have sexual relations are those referred to in the scriptures [with the expression] 'Among them, your mother et aliae, and one protected by your mother et aliae.'"[12] The *Yogācārabhūmi* passage in its turn is quoted (with attribution) by the 14th century Tibetan patriarch of the Gelukpa order Tsong kha pa in his classic work informally titled *Lam rim chen mo.*[13] Immediately afterwards, he quotes the versified text of the *Daśākuśalakarmapatha* in explanation of this sentence, as follows:[14]

> bgrod par bya min zhes bya ni |
> | gzhan bzung chos kyi rgyal mtshan ldan || rigs kyis bsrungs dang rgyal pos bsrungs |
> | gzhan gyis blangs pa'i smad 'tshong dang || nye du dag dang 'brel ba dang |
> | de dag bgrod bya min pa yin |
> | zhes gsungs pa ltar ro || gzhan gyis bzung ba ni gzhan gyi chung ma'o || chos kyi rgyal mtshan can ni rab byung ma'o || rigs kyis bsrungs pa ni bag mar na [read: ma] song ba rang gi pha la sogs pa'i gnyen nam gyos sgyug gam sgo bsrung ngam de dag med na rang gis kyang bsrungs pa'o || rgyal po dang bskos pas bsrungs ba ni de la chad pa'i khrims bcas pa'o || gzhan gyis gla gzhal ba'i smad [xylo: snad] 'tshong la log g.yem du gsungs pas rang gis gla byin pa la log g.yem med par bstan to ||
>
> "Those with whom you should not copulate"
> Are those held by another, those having a religious insignia,
> Those under the protection of family or king,
> A prostitute who has been taken by another,

[11] *Abhidharmakośabhāṣya* ad IV.74ab (Pradhan 1975: 244.14-15). The passage is translated in La Vallée Poussin 1923-1931: iv.157.

[12] T. 1579 (XXX) 631b13-14 (*juan* 59): 瀑汜淼烟淼烟滠渊。烖雩狨潦。爆熨猏浑; Derge Tanjur 4038, *sems tsam*, *zhi* 134b2-3: *de la ma la sogs pa dang | mas bsrungs pa la sogs pa mdo las ji skad gsungs pa rnams ni 'jug par bya ba ma yin pa zhes bya'o.*

[13] Tsong kha pa 1985: 166-167 = Bkra shis lhun po xylograph 100a4-5; the passage is translated in Cutler 2000: 220.

[14] Tsong kha pa 1985: 167 = Bkra shis lhun po 100a5-b2. The translation is that of Cutler 2000: 220.

> And those related to you—
> These are the ones with whom you should not copulate.
> "Those held by another" are others' wives. "Those who have a religious insignia" are renunciant women. "Those protected by family" are those who have not yet become brides and are protected by kinsfolk such as their fathers, who are protected by a father-in-law or mother-in-law, who are protected by a guard, or who—in the absence of these—are protected even by themselves. "Those protected by a king" or his representative are those concerning whom a punitive law has been laid down. The line stating that sex with a prostitute for whom another has paid is sexual misconduct shows that there is no sexual misconduct in hiring a prostitute oneself.

It is interesting that Tsong kha pa fails to quote the final, difficult line of the section, and that he explicitly accepts sexual relations with a prostitute, as long as the prostitute in question is not already engaged by another.[15]

As a point of comparison, non-Buddhist Indian works also refer to similar categories of restricted sexual partners. The *Āpastamba Dharmasūtra* lists prohibited women (using the term *asaṁyoga*) as follows:[16] siblings of one's mother or father, or their children (*mātuḥ pitur iti yonisaṁbandhe sahāpatye strīgamanaṁ*), a friend of one's (female or male) elders—according to the commentary, of one's mother or father, for instance—or another's wife. For Gautama,[17] the list comprises an elder's wife (the paradigmatic case, hence the expression for incest here and elsewhere, *gurutalpaga*), female friend, a sister, female relative, a pupil's wife, or a daughter-in-law, and a cow. For Baudhāyana,[18] one is forbidden to have sexual contact with one's father's sister, maternal uncle's sister, sister, sister's daughter, daughter-in-law, maternal uncle's wife or friend's wife. Later and more developed legal works, belonging to the category of *smṛti* rather than *sūtra*, probably composed many hundreds of years after the *Dharmasūtra*s, generally

[15] The passage has been commented upon recently by Geshe Lhundub Sopa 2005: 52. With regard to the last item, he says: "'Prostitutes who are taken by another' means prostitutes or courtesans who are already obligated to or employed by someone who is paying them a fee. You could say that such a woman 'belongs' to that person, so it is improper to have sex with her. Stating it this way indicates that if you are paying the correct fee yourself, then it is not sexual misconduct to have relations with a prostitute." Note that Sopa inexplicably renders the title of the root text "Explanation of the Ten Virtuous Paths of Action"—they are, of course, 'non-virtuous,' *akuśala*, *mi dge ba*.

[16] Āpastamba 1, Praśna 1, Paṭala 7, Khaṇḍa 21 (8-9) in Bühler 1932, translation in Bühler 1897: 73-74, Olivelle 1999: 32.

[17] Gautama 23.12, edition Stenzler 1876, translation Bühler 1897: 284-285, Olivelle 1999: 117. See also Vasiṣṭha 20.16, and Manu XI.59, 171. An interesting contrast to Indian legal discussions of incest may be found by looking at Rabbinic debates, collected in considerable detail by Satlow 1995: 17-81.

[18] Baudhāyana 2.4.11, translation in Olivelle 1999: 177.

somewhat expand the list. For the *Viṣṇu-smṛti*, one must stay away from one's mother, daughter, daughter-in-law, an elder's wife, the wives of a paternal or maternal uncle, maternal grandfather, father-in-law, and the king, father or mother's sister, one's own sister, the wife of several different types of priests, of a friend, and others, including one who seeks protection, a female ascetic and a woman entrusted into one's care.[19] Turning to the matter of prostitutes, the *Nārada-smṛti* states that while sexual relations with a prostitute (here *veśyā*) are in principle permitted (that is, she is *gamyā*), the finable offence (*doṣa*) is the same as having relations with another's wife if the prostitute in question has been engaged already by another (*anyaparigrahā*).[20] The same idea is found in the *Yajñavalkya-smṛti*, which uses the term *avaruddha*, and in the *Arthaśāstra*, which uses the synonym *uparuddha*.[21]

When we compare these discussions with that in the *Daśākuśalakarmapatha*, we notice that like Gautama in this context, the *Daśākuśalakarmapatha* refers to a prohibition on bestiality,[22] and like some of the smṛtis it explicitly bans sexual contact with female renunciants. This Buddhist list, however, encompasses all (female) relatives in a single word, something which it may be able to do by assuming its audience's familiarity with, and acceptance of, more generalized societal restrictions, such as those specified in the law books. The attitude toward acceptable sexual relations with prostitutes likewise closely echoes that of the legal literature.

In sum, in the *Daśākuśalakarmapatha* we find an interesting, though perhaps still imperfectly understood, presentation of one Indian Buddhist sexual morality, one which turns out to have a great deal in common with non-Buddhist presentations. It is to be hoped that further materials may help clarify more completely the text's intention here, and allow us to discover if and how this intention was understood by later Buddhists, both in India and beyond.

[19] Viṣṇu-smṛti 34.1, 35.1, 36.4-7, translated in Jolly 1880. Compare Yajñavalkya-smṛti III.232-234, and Nārada-smṛti (text Lariviere 1989: 184, Strīpuṁsayoga 72a; translation 157), the latter of which also mentions one who has come for protection and a female ascetic.

[20] Text Lariviere 1989: 185, Strīpuṁsayoga 78; translation 158.

[21] Yajñavalkya-smṛti II.290; Arthaśāstra 3.20.15 (*rūpājīvām anyoparuddhāṁ gacchataḥ*) in Kangle 1969: 127, with a translation in 1963: 292. The passage was studied by Sternbach 1951: 49-50 = 1965: 247-249. I thank Stephanie Jamison for bringing the *Arthaśāstra* passage to my attention; I then noticed the other relevant texts thanks to Sternbach's discussion .

[22] Buddhist monastic codes, in their discussions of activities prohibited to monks and nuns, often go into considerable detail not only on proscribed human sexual activities, but those one might perform with animals as well. These discussions, however, belong to a different discourse than that involved here. Note further that Indian legal texts other than *Gautama* also carry the same or similar proscriptions.

In memoriam

As far as I know, the topic addressed here has no connections with Central Asian Buddhism, and only the most marginal with Yogācāra traditions, the two foci of Kōgi Kudara's researches. Nevertheless, I imagine that with his wry sense of humor and interest in the unusual, my old friend and first Sanskrit teacher would have enjoyed this small contribution, offered now with profound sadness not to him but, in reverence, to his memory.

References

Bühler, Georg. 1879. *The Sacred Law of the Āryas: As Taught in the Schools of Āpastamba, Gautama, Vāsistha, and Baudhāyana. Part 1: Āpastamba and Gautama.* The Sacred Books of the East 2 (Oxford: The Clarendon Press).

———. 1932. *Āpastamba's Aphorisms on The Sacred Laws of the Hindus.* Third edition. Bombay Sanskrit Series 44 and 50 (Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute).

Cordier, Palmyr. 1915. *Catalogue du Fonds Tibétain de la Bibliothèque Nationale.* Part 3 (Paris: Imprimerie Nationale).

Cutler, Joshua W. C. 2000. *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment, by Tsong-kha-pa.* Volume 1 (Ithaca, NY: Snow Lion Publications).

Jolly, Julius. 1880. *The Insitutes of Vishnu.* The Sacred Books of the East 7 (Oxford: The Clarendon Press. Reprinted: Delhi: Motilal Banarsidass, 1965).

Kangle, R. P. 1963. *The Kauṭilīya Arthaśāstra. Part II: An English translation with critical and explanatory notes.* University of Bombay Studies: Sanskrit, Prakrit and Pali 2 (Bombay: University of Bombay).

———. 1969. *The Kauṭilīya Arthaśāstra. Part I: A critical edition with a glossary*. Second edition (Bombay: University of Bombay; reprint: Delhi: Motilal Banarsidass, 1986).

Lariviere, Richard W. 1989. *The Nāradasmṛti: Critically edited with an introduction, annotated translation, and appendices.* University of Pennsylvania Studies on South Asia 4 (Philadelphia: Department of South Asia Regional Studies, University of Pennsylvania). 2 vols.

La Vallée Poussin, Louis de. 1923-1931. *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu* (Paris: Geuthner; Reprint Mélanges chinois et bouddhiques 16, Bruxelles: Institut Belge des hautes Études Chinoises, 1971).

Lévi, Sylvain. 1929. "Autour d'Aśvaghoṣa." *Journal Asiatique* 215/2: 255-285.

Mochizuki Kaie 賢潤杏涓 and Kanno Ryūshō 泣鼈 濆. 1996. "Memyō ni kisareru *Jūfuzengōdō sesshi* no kenkyū" 焉齟に泮される『漱臾濂杳烚濛涮』の淫浚 [Aśvaghoṣa's *Daśākuśalakarmapathanirdeśa*]. *Bukkyōgaku Ronshū* ㊀浸狆 漫 20: 1-24.

Olivelle, Patrick. 1999. Dharmasūtras: *The Law Codes of Āpastambha, Gautama, Baudhāyana and Vasiṣṭha* (Oxford: Oxford University Press).

Pradhan, Prahlad. 1975. *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu.* Tibetan Sanskrit Works Series 8 (Patna: K. P. Jayaswal Research Institute).

Satlow, Michael L. 1995. *Tasting the Dish: Rabbinic Rhetorics of Sexuality*. Brown Judaic Studies 303 (Atlanta: Scholars Press).

Sherburne, Richard. 2000. *The Complete Works of Atīśa Śrī Dīpaṁkara Jñāna*, Jo-bo-rje. The Lamp for the Path *and* Commentary, *together with the newly translated* Twenty-five Key Texts. *(Tibetan and English Texts)* (New Delhi: Aditya Prakashan).

Sopa, Geshe Lhundub, with David Pratt. 2005. *Steps on the Path to Enlightenment: A Commentary on Tsongkhapa's* Lamrim Chenmo. Volume 2: Karma (Boston: Wisdom Publications).

Stenzler, Adolph Friedrich. 1876. *The Institutes of Gautama* (London: Trübner & Co.).

Sternbach, Ludwig. 1951. "Legal Position of Prostitutes According to Kauṭilya's Arthaśāstra." *Journal of the American Oriental Society* 71/1: 25-60.

———. 1965. *Juridical Studies in Ancient Indian Law*. Part I (Delhi: Motilal Banarsidass).

Study Group on Buddhist Sanskrit Literature. 2006. *Bonbun Yuimakyō: Potarakyū shozō shahon ni motozuku kōtei* 玑燀鼾簍哼—ポタラ海潅潛滹燾に持づく淘烕 / *Vimalakīrtinirdeśa: A Sanskrit Edition based upon the Manuscript Newly Found at the Potala Palace* (Tokyo: Taisho University Press).

Tsong kha pa. 1985. *Byang chub lam rim che ba* (Xining: Qinghai Minzu Chubanshe 澣沓燋濟 湄熜滾).

Ānanda enters into the Buddha's service. Edition of a Sogdian fragment from the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-sūtra*

Werner Sundermann

I met Kōgi Kudara for the first time in 1978 at the *Commémoration Pelliot* in Paris. I was impressed by his deep erudition and inexhaustible knowledge on languages in Central Asia and in particular *in rebus buddhaicis*. In the years to come he often visited the Turfan collection of the Berlin Academy and gave its research team invaluable help for its work on Chinese, Old Turkish and Sogdian fragments and Buddhist texts in general. I came to understand that his stupendous zest for work and his never exhausted helpfulness were his own way of practicing the sublime ideals of his Buddhist faith. In 1987 I was invited for the first time to Kyoto by the authorities of his Institute to contribute to research work on the Iranian part of the Ōtani collection of the Ryūkoku University. More invitations followed, and a result of my work in Kyoto is my contribution to the catalogue of the Iranian texts of the Ōtani collection.[1] As a visitor to Japan I enjoyed the unlimited hospitality of Kōgi. I met him for the last time in 2003 on the occasion of the commemoration of the beginning of the Ōtani expeditions to Central Asia in 1902. Although stigmatized already by the tokens of his merciless disease, he actively contributed to the success of the conference and took care to make the sojourn of the guests in Kyoto as pleasant as possible.

I devote this modest article to the memory of my dear friend Kōgi Kudara. Its main subject is an edition of the Sogdian fragment So 14485 = T II D 213. This belongs to the largest manuscript of the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-sūtra* in Sogdian language, the edition of which has remained an unaccomplished project of Prof. Kudara and myself and remains a task for the future. The fragment to be published here marks the beginning of our cooperation on the *sūtra* in 1987. We used to cooperate in such a way that I, not knowing Chinese and not being a buddhologist, first prepared a draft translation of the Sogdian text in English which was good enough to allow Kudara to identify the corresponding passages in the Chinese version. He then gave me a commented English translation of the

[1] *Iranian Fragments from the Ôtani Collection. Iranian Fragments unearthed in Central Asia by Ôtani Mission and kept at the Library of Ryūkoku University*, by Kōgi Kudara, Werner Sundermann, Yutaka Yoshida, I-II, Kyoto 1997.

Chinese text which became the clue for a corrected and improved translation and an even better reading of the Sogdian rendering. Detailed discussions of the two versions and of their interrelation followed. The outcome of our cooperation is a presentation which would not have come into existence without Kudara's leading part in the editorial work.

A description of the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-sūtra* which fragment So 14485 belongs to was given by me in my still unpublished contribution to the above mentioned commemoration of the 100th anniversary of the beginning of the Ōtani expeditions to Central Asia ("A Sogdian *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa* manuscript").

Fragment So 14485 is from book 40 of the "northern edition" of Dharmakṣema's Chinese translation of the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-sūtra,* No. 374 of the *Taishō Tripiṭaka* collection. The Sogdian text corresponds to p. 601b6-17 (Recto) and p. 601b28-c9 (Verso) of this version. This passage totally agrees with the "southern edition" (No. 375, pp. 849c3-14 and 849c25-850a7).

爛洏說焰。爆犍　淆。裁牄濞奠潰欒涑澔。涸熆齥泾沖涑毯焰。裁牄臾畫。汾澕奚炕洧裁牄氅齥。耍毯。耍湨氖汞煜淣臾懘。氈君屡狷卻澑灂癡溳裁濞淆。滊潛德。潼舷濞淒裁牄澼瀖曋汾洗洏。厳滿潰燔淅淒淡氍。爆犍　淆。汞烅洗洏。氈君淆。氈褧裁牄濘覊淚氅滕汾畫汾臾懘。烙褧裁牄濘懘瀲氳燊蔥畫汾臾汉。洗褧畫汾湄奚繚舷滹濙。裁濞洗淒㊀潼畫褧。厳滿潰燔歇淅裁牄。滹憍灊裁涸熆煠涊。泯牄汾淹溳裁濞淆。汾烅狷牠氈君煠涊。爛涑洗洏潼㊀畫褧厳滿潰燔。燀潀滄爺。汾氾溯滹癌氈君淆。濬霖濬霖。氈君煠涊。（601b6-17)

(…)

澲臾　汾懘燊蔥溦。烙褧淒汾狷牄澲臾懘汾灊淚氅裔。洗褧滘淒汾牄溉汾淹滹滇臾夔滹。湆褧滘淒汾牄泮瀧煦猎　汾奚湄滮汚剎爺湦洌潛漣。淯滮潤澞流炔。　潤臾澢劂溮。涸褧滘淒汾牄澲汾淹說漱烙燎卑。氈卑氾湟潤臾淆嬰。裁狂煩澅瀾婚氈煩。爛浥氈嬰。濬灉溡。　㊀濾滃溧滮　滊犢洫舜齥澀。氈君溯滹溮猳滜猹蠶鬌潛斫。牄溉汾淹淯裁濞淆。汾嚪裁牄俱澢湄澀炯氈　漓。氖汞裁牄減　裁澄汾藁猴魷。汾滹炡淆。氈君。汾潛沚炕淚臾炯雲。沢洗笴猵涊牄嬰汾□(601b28-c9)

An English translation of the "southern edition" is given in Yamamoto III, pp. 994-995.

The Sogdian fragment stems from the last book of the long *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-sūtra.* It belongs to the part on the Buddha's ascetic follower Ājñāta Kauṇḍinya. The text tells how Ānanda came to enter into the master's service. The Buddha asked for a faithful *bhikṣu* willing to accompany and serve him. 500 *arhats* expressed at once their readiness to fulfil the Buddha's wish. But the master did not accept any particular one of them, nor did he betray his own predilection. Then Maudgalyāyana entered into *dhyāna* and understood that the Buddha's mind was set on Ānanda. The *arhats* went to Ānanda and disclosed to him that he was the Buddha's chosen candidate. Ānanda, however, was the only disciple who did not accept his master's wish offhand but made three conditions.

The Buddha accepted them and so Ānanda became his trusted and closest follower.

Fragment So 14485 = T II D 213 is a large part of the left end of a *pustaka* sheet of nearly triangular form. Its text was read vertically from top to bottom.



So 14485 = T II D 213 /R/

Parts of the upper and the lower margin are preserved. Between lines 11 and 12 of the recto page, and lines 12 and 13 of the verso side two sheets of paper were glued together. In the middle of lines /R/13-15/ a quadratic piece of paper has been glued on the sheet, evidently in order to mend a damaged part of the sheet rather than to correct some mistake of the text, the text running over the patch. The fragment has the following measurements: 27.5 x 27.7 cm. This fragment is the last of the identified pieces of the Sogdian *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-sūtra.* It can be transliterated and translated as follows:

Recto

1/ [18-20 mwtkr](ʾ)yn[2] KZNH wʾ(β Z)[K pwty]
2/ [ZKn pwrsnkty my](δʾ)ny (ʾ)[spʾsʾk xwy](z)[3] ms ZNH pnc C rxʾn(t) -[4]
3/ [wyspy[5] kʾ](mʾnt) ʾspʾxšty p[yšt ZK] pwty Lʾ nmty ʾzw ʾwy δ[yʾn](y)[6]
4/ [4-6 [7] ʾt wʾ](n)w wytw δʾrʾm ʾ[YKZY ZK](n p)wty ZK mʾn twʾ (s)[ʾr]
5/ [wʾst[8] cwt](y) cʾwn pcʾyt Lʾ [nmʾy(?) ZY cʾnw] ZK ʾʾnʾ(nt) mwnw sxwnw[9]
6/ [pty](γ)wš δstw prʾyβr pcxštʾny [wʾ]št KZNH w[ʾβ] m[zʾy]x
7/ (p)[rnβ](yr)ty(t)y kδwty ʾywγwncyδ ʾʾt kδ ZK pwty ZK ʾβcʾnpδ(y)[10]
8/ (xwy)štr ʾδry ʾʾγδʾk δβʾrt kʾm šmʾxw myšn p(w)[rs](n)kty -[11]
9/ prʾmʾn[12] nγʾwšʾn KZNH ʾspʾsʾk βʾn ZK mwtkrʾyn (K)ZNH
10/ wʾβ cʾγwnʾk xw ʾδry ʾʾγδʾk cwty xwyzʾy xw ʾʾnʾnt [mʾy](δ)[13]
11/ (wʾ)β ʾyw xwnx my k(δ) ZK pwty wtšnʾk nγʾwδn (kʾm)[ʾt[14] δβʾrt wʾcʾt][15]
12/ kδ Lʾ pcγʾẓʾn ms prmʾyʾt δβty xwnx kδ (Z)[K δβʾr δβrʾynʾk(?) ZKn]
13/ pwty ptyʾn[16] nwʾyδmʾ wnʾt my wʾcʾt Lʾ šw(ʾn)[ʾštʾykw xwnx]
14/ kʾw pwty sʾr trẓmnwh tysʾn ʾt nyẓʾn[kδwty[17] mwnw ʾδry]
15/ wkry ʾsβrʾckʾ nmʾt kʾm šmʾxw (m)[yšnw pwrsnkty[18] prmʾn]
16/ nγʾwšʾn KZNH ʾmyn pwty ʾspʾs(k)[βʾn rty kʾwtyn[19] ʿM]
17/ pnc C pwrsnkty ʾys (kʾ)[w mnʾ wyʾk sʾr ʾt wʾnw wʾβ ZKn]
18/ ʾʾnʾnt šmny ʾnsʾyδʾ(nt[20])[pyšt ʾδry ʾʾγδʾk xwyzt ʾYKZY]
19/ xw pwty δβrʾt k(ʾm)[ZKn pwrsnkty prmʾn nγwšʾt kʾm rty]
20/ (mnc)wšry (ʾzw[21])[ca. 30]

[2] For the restoration cf. line /R/9/.
[3] If this restoration is correct the final z was written with a short tail pointing to the left.
[4] Line-filler.
[5] Cf. in particular *Dhyāna text* /347-348/, ed. MacKenzie 1976, I, pp. 72-73.
[6] MacKenzie 1976, II, pp. 100, 209.
[7] To be restored according to /V/20/, i.e. with a past form of šw-/yt-.
[8] Cf. *Vimalakīrtinirdeśasūtra* /35/ ZKw mʾn kʾw ʾntrʾyʾn smʾykʾsmpwδʾy ʾwstʾyt, also /44-45/, /168/, ed. MacKenzie 1976, I, pp. 22-23; *Sūtra of the Causes and Effects of Actions* /480-481, 488, 552-553, 558-559/, ed. MacKenzie 1970, pp. 28-29, 32-33.
[9] A small w added above the line between x and n.
[10] Perhaps line-filler at the end of the line.
[11] Line-filler.
[12] Mistake for prmʾn.
[13] Only the top of the final δ is still visible.
[14] The first ʾ is added in small size as a final letter above the line between k and m.
[15] This restoration is only possible if we suppose that the writing at the end of the line is cramped, otherwise a word must be omitted. δβʾrt wʾcʾt according to Sims-Williams.
[16] Mistake for ptʾyn.
[17] What seems to be a very long final upward stroke is in fact a tear in the paper.
[18] Restored acoording to line /R/8/.
[19] For the restoration cf. n. 29.
[20] The upper part of the n, the top of the t and its upward final stroke are preserved. Certainly not ʾnsʾyδʾym, but possibly ʾnsʾyδʾ(ymn) as Y. Yoshida restores in agreement with the Chinese text.

0/ [Ānanda said: "O great glorious one, my only desire is]
1/ [your explanation." Maudgal]yāyana[22] said: "Th[e Buddha]
2/ [desired from] among [the monks of the *saṅgha* a] s[ervant], and the five hundred Arhats
3/ [all] wish to do service[23], [but the] Buddha does not agree. I [went] into *dhyāna*
4/ [and] thus I saw [that] the Buddha's mind was [fixed] upon you.
5/ [Why] do [you] not [accept it] as it is befitting[24]?" [When] Ānanda heard this word
6/ he crossed his arms,[25] knelt down[26] (and) spoke thus: "Great
7/ glorious ones, if it be so, if the Buddha, the master
8/ of the world, will grant three wishes, then I will obey your, the monks of the *saṅgha*'s,
9/ order, (and) so I will become a servant." Maudgalyāyana
10/ said: "Of what kind are the three wishes which you desire?" Ānanda
11/ said: "One is: when the Buddha [wants to give] me[27] (his) old clothes as a present, [he may allow][28]
12/ me not to accept (it). Further he may condescend to grant this: when [the *dānapati*]
13/ gives the Buddha a private invitation, he may allow me not to go (with him). [Thirdly:]
14/ may I come to and go from the Buddha (also) at the wrong time. [If he] will grant [these three]

[21] To the right side of the initial ʾ a small point is visible which was probably the upper end of the upward stroke of a final letter from the following 21st line.
[22] mwtkrʾyn renders Chin. 爆犍 (*mu jian lian*), Skt. (Mahā-)Maudgalyāyana, "one of the ten chief disciples of Śākyamuni" (Soothill, Hodous, p. 199a).
[23] On the Past Infinitive ʾspʾxšty governed by kʾm "to wish" cf. Yoshida 1979, p. 182.
[24] I read and restore Sogd. [cwt](y) cʾwn pcʾyt Lʾ [nmʾy] in order to render Chin. 反更 (*fan geng*), "against what you are expected to do", lit. "contrary - more, again, still." This restoration requires the correction of cʾwn to cʾnw "how", etc. The literal translation would then be: "why - as it is befitting - do you not agree?".
[25] Sogd. δstw prʾyβr corresponds here to Chin. 掣澄 (*he zhang*) "to bring the ten fingers or two palms together" (Soothill, Hodous, p. 204a), Skt. *añjalikarman*, which, however, is otherwise translated into Sogdian as ʾncnδst, etc. (MacKenzie 1976, II, p. 169a, no. 30.3). The Sogdian text's prβrtδst is "with crossed arms", and translates in a word-list (in Manichaean script) MP. ʿ[y]rkš (Henning 1940, p. 21, no. 16, p. 23 = 1977, pp. 22, 24) and can be compared with Sogd. prβrtpʾδ "cross-legged" (MacKenzie 1976, II, p. 121, no. 168.0). Perhaps the Sogdian translator used prβrtδst as the most fitting rendering of *añjalikarman.*
[26] I.e. "kneeling with knees and toes touching the ground and thighs and body erect; tall kneeling" (in respectful attitude), Chin. 澼瘢 (*chang gui*) (Soothill, Hodous, p. 284b). On pcxšťny cf. MacKenzie 1976, II, p. 118 and p. 201a, no. 168.0.
[27] Certainly my "me", cf. lines /R/13/, /V/ 2, 4, 6, 10/. cf. Gershevitch GMS § 1344.
[28] Cf. n. 15 .

15/ things, I will obey [the order] of you, [the monks of the *saṅgha*],
16/ and [will become] the Buddha's servant." [And Kauṇḍinya[29] with]
17/ 500 monks of the *saṅgha* came to [my place, and he said: "We (?)]
18/ admonished[30] the monk Ānanda, [but he desires three wishes. When]
19/ the Buddha will grant (them) [he will obey the order of the monks of the *saṅgha*." And,]
20/ Mañjuśrī[31], I [praised Ānanda at that time and said]
(19 lines missing)[32]

Verso
1/ [8-12](.)[28-32]
2/ [ ](.) w(mʾ)t δβty xwn(x[33])[my ʾYKʾ ʾspʾsʾk ʾkrty mrt]
3/ sʾr prẓγʾm mnʾ xypδ w(t)[šnʾk nγʾwδ](n L)[ʾ pcyγʾz[34] ʾštʾykw][35]
4/ [xw]nx (m)[y](ʾY)Kʾ ʾspʾsʾ(k)[ʾkrt](y) mrtsʾr (k)[δ kw mnʾ]
5/ [sʾ](r) ʾyswty prẓγʾm (ʾw)[y trzmn](w)[36] Lʾ wmʾt ctβ(ʾ)[rmykw]
6/ ʾYKZY m(y) [ʾ]spʾsʾk [ʾkrty mrtsʾr[37]]xw wytx[y][38] xw srʾy(β)[tʾm]
7/ ʾs(p)[t](k)(?)[39] [wmʾ]t[40] kδ mnʾ [nβ]ʾnt kt'r tysʾwty[41] kʾw xwt[ʾ](w)[t(?) ʾt]
8/ [ʾ]myn kšʾtry kt'r pcm(ʾk) kwtr'k mzʾyx pδβryʾ (δβ)[ʾmpnty[42]](?)
9/ wynʾwty[43] [ʾw]y nʾkʾn xwtʾwʾy δγwth xw mʾn Lʾ nwʾsty[44] (p)[nc](m)y

[29] The Sogdian proper name to be restored at this place corresponds to Chin. 憍濕哉 (*jiao chen ru*) (Soothill, Hodous, p. 433a (1)), Skt. Ājñāta Kauṇḍinya. The Sogdian spelling, however, seems to have omitted the n-sound, cf. Ragoza, p. 64, l. 15, and p. 90: ʾʾtnyʾtkwtyn, unless that is a simple mistake. On the Sogdian form of the name cf. Sims-Williams 1983, p. 138.
[30] The verb of the phrase can hardly be read otherwise than ʾnsʾyδʾ(nt) which is a 3rd Pl. and is irreconcilable with the Chinese original which reqires a 1st Pl. (ʾnsʾyδʾym in Sogdian). Cf. fn. 20.
[31] Sogdian (mnc)wšry corresponds to Chin. 燁漁滄爺 (*wen shu shi li*) (Soothill, Hodous, p. 153a) and renders Skt. Mañjuśrī faithfully. Cf. MacKenzie 1976, II, p. 181a, no. 67.0. He is regarded as one of two Bodhisattvas who attended the Buddha.
[32] The Buddha goes on to praise Ānanda whose eight-fold merits even surpass what he had demanded in his three conditions and whose detachment from worldly impressions is near to perfection.
[33] xwnx is more probable than xwny because of lines /R/11, 12/, /V/4, 10/.
[34] Cf. lines /R/11-12/.
[35] This is only possible with cramped writing or letters going beyond the margin of the column.
[36] Probably written with a very small final w.
[37] There is hardly enough space for ʾkrty mrtsʾr in the lacuna. So either ʾkrty has possibly to be omitted or mrtsʾr as in /V/10/.
[38] So instead of wytx[wy] according to Y. Yoshida.
[39] This restoration is suggested by Y. Yoshida who refers to the corresponding Chinese 洋瀲 (*juzu*).
[40] Restoration by Y. Yoshida.
[41] This looks like tysʾyty, but cf. wynʾwty in line /V/9/.
[42] Only a trace of the right upper corner of a possible β is visible.
[43] A small n (in the form of a final n) is added above the line between the first y and the ʾ.
[44] Rather than zwʾsty, in which case one would expect ẓwʾsty.

10/ xwnx my ʾspʾsʾk ʾkrty[45] ʾcw ʾʾδ(p)rm prβʾyrt δʾrʾm -[46]



So 14485 = T II D 213 /V/

11/ (X)[II][47] (ʾ)ntʾc pwstk KZNH šy kδ ʾywpʾt ʾwy γwšy tysʾ(w)ty
12/ [ʾtmy](δβ)tyw Lʾ ʾprsy mʾyδ ʾYK(Z)[Y]-βn cʾ(w)n γwδʾk ʾʾph
13/ [ʾwy ZKw δβt]y γwδʾk wyrʾycʾ nykrʾn cʾwn ʾyw wpʾrs pr(ʾw)[48]
14/ [rty šyrʾnkʾr](ʾ)[49] ʾYKZY ZK βrʾwrʾk wyšpšʾk kpʾyrβsth knδ
15/ [wykʾynʾy(?) ʾt γrβ mrtxm](ʾy)t ptxwʾyʾy wyδʾʾγty ʾmyn ʾʾnʾnty tns

[45] After krty one expects with Sims-Williams (oral communication) mrtsʾr "since, from the time". But cf. n. 37.
[46] Line-filler.
[47] Top of a δ (= number X) visible.
[48] Rather than pr(yw).
[49] The final point of the ʾ is preserved (for its form and position cf. wyrʾycʾ in line /V/13/).

16/ [ʾβʾ rʾyʾn ʾt prw ʾ]skʾ ʾwxr prʾγz ʾxšʾywn ʾkrty ʾys
17/ [kw mnʾ wyʾk sʾr ʾt KZNH wʾ]β ʾẓwty ʿM pwty prʾyw myʾmnty
18/ [15-17 š](ʾ)ky[50] kwtrʾk ʾmyn pwty xw γwnch
19/ [18-22 ʾz](w) wʾγwnʾk ʾwrwβtʾym
20/ [20-24 prʾ](w)[51] wʾrʾk ʾrtwspy šwʾm
21/ [22-26 Lʾ ʾ](y)m ʾYKʾ -[52]
22/ [tγw 22-26 KZN](H) ʾpr(sʾ)

1/ [First: For twenty years, since he began to serve me, he] was [never taking]
2/ [meals at private invitations]. Secondly this: [since he became my servant,]
3/ [he] never [received] my own [old clothes. Thirdly]
4/ this: since he [became] my servant, when] he came [to me],
5/ it never was [untimely]. Fourthly:
6/ since [he became] my servant, [and] pain and distress[53]
7/ [were complete], [nevertheless] when (he was) with me, be it that he went to kings [and]
8/ *kṣatriyas*[54], be it that he saw [ladies](?) of noble family (and) high rank,
9/ he did not (even) *fix his mind on the daughter[55] of the *nāga*-ruler. Fifthly
10/ this: since he became my servant, whatever I explained
11/ (of) the twelvefold *sūtra*[56], once it went into his ear
12/ [then] he did not ask [me] again. So (it is) as if you pour[57] water from
13/ one pitcher [into a second] pitcher. Except for one question.
14/ [Oh good man,] when the prince Virūḍhaka[58] [destroyed] the town of Kapilavastu[59]

[50] Cf. šʾky-ẓtʾk *Śākyaputra* (Sims-Williams 1981, p. 235), šʾkymwn (etc.) *Śākyamuni*.
[51] Before wʾrʾk only the left part of a round final letter is visible which was most likely a w.
[52] Line-filler.
[53] Sogd. xw wytx[y] xw srʾy(β)[tʾm] translates Chin. 煩惱 (*fan nao*) and renders Skt. *kleśa,* i.e. earthly desires and illusions as the cause of affliction and suffering. Cf. MacKenzie 1976, II, p. 187, no. 86.9.
[54] Singular in the Sogdian text.
[55] δγwth can hardly be a plural form (*δγutt* with t for *tt*, cf. Gershevitch GMS § 1184 δsťʾ pl.). Otherwise the plural is attested as δwγtrt(h) and δγwtrt (Gershevitch GMS § 1231). So it is more likely that the Sogdian translator again used the singular instead of the plural form.
[56] Translation of Chin. 漱焰燎㷉 (*shi er bu jing*), "the twelve divisions of the Mahāyāna canon: (1) *sūtra*, (2) *geya*, (3) *gāthā*, (4) *nidāna*, (5) *itivṛttaka,* (6) *jātaka*, (7) *adbhuta-dharma*, i.e. the *abhidharma,* (8) *avadāna*, (9) *upadeśa*, (10) *udāna*, (11) *vaipulya*, (12) *vyākaraṇa*" (Soothill, Hodous, p. 44a-b).
[57] Wyrʾycʾ is hardly a 2nd Sg. Subj. It is to be connected with the Pronoun suffix -βn, a 2nd Pl. So the more likely explanation is to regard *wirēčā* as a reduction of *wirēčtā* (the 2nd Pl. Ind. according to Gershevitch GMS §§ 723-725).
[58] Sogd. βrʾwrʾk renders Skt. *Virūḍhaka,* Chin. 毘瑠㘑 (*pi liu li*), "A king of Kośala (son of Prasenajit), destroyer of Kapilavastu" (Soothill, Hodous, pp. 306b, 425b).
[59] Sogd. kpʾyrβsth renders Skt. *Kapilavastu*, Chin. 泇毘㝹 (*jia pi luo*) (Soothill, Hodous, p. 315a), "capital of the principality occupied by the Śākya clan; destroyed during Śākyamuni's life,

15/ [and] killed [many people(?)], sorrow [seized] Ānanda.
16/ [Weeping and in] a loud voice he began to mourn, he came
17/ [to my place and] said: 'Together with the Buddha
18/ [I was born] in this [palace. And we both(?) belong to the] Śākya tribe[60]. The Buddha's expression,
19/ [however, is as usual.] I am so worried[61].'
20/ [Then I answered: 'Ānanda,] I practice[62] the empty righteousness.[63]
21/ [Therefore[64]] I am [not] like
22/ [you.' After three years he came back to me and] asked: "

Bibliography

D. Durkin-Meisterernst, *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Turnhout 2004.

I. Gershevitch, *A Grammar of Manichean Sogdian,* Oxford 1961.

W.B. Henning, *Sogdica,* London 1940.

W.B. Henning, *Selected Papers* II, Acta Iranica 15, Téhéran – Liège, Leiden 1977.

D.N. MacKenzie, *The 'Sūtra of the Causes and Effects of Actions' in Sogdian,* London 1970.

D.N. MacKenzie, *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library* I and II, Acta Iranica 16, Leiden 1976.

A.N. Ragoza, *Sogdiyskie fragmentĭ tsentral'no-aziatskogo sobraniya Instituta Vostokovedeniya,* Moskva 1980.

N. Sims-Williams, "The Sogdian fragments of Leningrad", *BSOAS* 44, 1981, pp. 231-240.

according to legend; about a hundred miles due north of Benares, north-west of present Gorakhpur" (Soothill, Hodous, p. 232b).

[60] Chin. 漓 (*shi zhong*) "Śākya-seed; the Śākya clan; the disciples of Śākyamuni, especially monks and nuns" (Soothill, Hodous, p. 482a). Here the clan of the Buddha and Ānanda must be intended.

[61] Sogdian ʾwrwβtʾym "worried" according to Chin. 猴犬 (*qiao cui*) "distressed, worried". *Uruftīm* (from **wiruft-īm*), 1st Sg. Pret., cf. Parth., MP. *padrōb-* "to throw into confusion, rout", MP. *wirōb-* "to sweep down, away" (Durkin-Meisterernst, pp. 271, 345).

[62] Lit. "go into". The noun ʾrtʾwspy(ʾ) is usually constructed with the verbs pr(w) ... šw and wytʾr "to pass" (MacKenzie 1976, II, p. 21).

[63] Sogdian wʾrʾk ʾrtwspy "empty righteous(ness)" renders Chin. 涳炁 (*kong ding*), Skr. *śūnyatā dhyāna*, "the meditation which dwells on the Void or the Immaterial" (Soothill, Hodous, p. 276b). But only wʾrʾk "empty" seems to match the Chinese. ʾrtwspy (here certainly a substantive, cf. Gershevitch GMS § 470) fits neither grammatically nor semantically into the Chinese pattern. It can hardly translate *dhyāna,* and the assumption that the word ʾrtwspy is followed in line 21 by a word meaning *dhyāna*, is made impossible by the verb šwʾm at the end of line 20. Besides, *dhyāna* appears elsewhere in Sogdian texts as δyʾ(ʾ)n or sʾmʾr (MacKenzie 1976, II, pp. 100, 130). Since pr(w) ʾrt(ʾ)wspy(ʾ) šw-/wytʾr is a frequent phrase in Buddhist Sogdian translated as "behave righteously, practice righteosness" (cf. MacKenzie 1976, II, p. 21) the most likely solution seems to be that the passage prw wʾrʾk rtwspy šw- is an extended derivation meaning "to practice the empty righteousness" and denoting in a somewhat imprecise way the practicing of the *śūnyatā dhyāna.*

[64] How is the beginning of line 21 to be restored?

N. Sims-Williams, "Indian elements in Parthian and Sogdian", *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien. Vorträge des Hamburger Symposions vom 2. Juli bis 5. Juli 1981,* Wiesbaden 1983, pp. 132-141.

W.E. Soothill, L. Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms,* London 1937, repr. Delhi 1977, 1987.

Taishō Shinshū Daizōkyō. The Tripiṭaka in Chinese, ed. J. Takakusu, H. Watanabe, Tokyo 1924-1935.

K. Yamamoto, *The Mahayana Mahaparinirvana-sutra. A Complete Translation from the Classical Chinese Language in 3 volumes,* Tokyo 1975.

Y. Yoshida, "On the Sogdian Infinitives", *Journal of Asian and African Studies* 18, 1979, pp. 181-195.

I cordially thank Desmond Durkin-Meisterernst, Christiane Reck and Peter Zieme for valuable help and advice. I owe my thanks also to Nicholas Sims-Williams and Yutaka Yoshida who saved me from several mistakes.

The Apocalyptic Manichaean Text TM 180

Aloïs van Tongerloo

1. Introduction

There are not that many texts (fragments or scraps) preserved which describe the eschatological and apocalyptic speculations of the Religion of Light in Old Turkish. To the doctrines of the ultimate, the ἔσχατον, connected with the transition to the Third Time, the text described here belongs, and therefore it must be located in the collective aspect of Manichaeism (the end of this world and all dead or still living people). This collective aspect must be combined with the individual aspect which is dealing with the death and the afterlife of the individual soul of which some remarkable documents in Old Turkish were unearthed in Chinese Turkestan[1].

The history of the fragment TM 180, written in Manichaean characters, is unhappy, as it is presumed to be lost due to the destructive effects of the post-World War II situation of the Berlin Turfan collection. Fortunately, however, the editor of the editio princeps, Albert von Le Coq, included a photograph in his publication[2]. Its contents can be associated with another text found in the course of the First German expedition, U 297 (published by P. Zieme 1975 N° 15), which also deals with eschatology and the coming of Maitreya. J. Wilkens noted that the signature of the fragment belongs to the category of "weitere Notationen (fehlende Expeditionsangaben etc.)"[3], although its editor, Albert von Le Coq, clearly stated that TM 180 was unearthed during the 1st German Expedition to Turfan (directed by Grünwedel and Huth), and was found together with U 32 (= TM 419) in the famous "Manichaean" treasure-house, the Ruin α[4].

[1] Cf. A. van Tongerloo, "Manichaean Eschatological Documents" (forthcoming).

[2] A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho* II (APAW 1919 / 3), Berlin 1919, 5-6 (and plate 1) = Ergebnisse I, 454-455 (and plate X) (Vorgelegt von Hrn. F.W.K. Müller in der Gesamtsitzung am 30. April 1919. Zum Druck eingereicht am gleichen Tage, ausgegeben am 22. Juli 1919). For details, see Wilkens 2000, 213 N° *210. This document obtained a TM number, but acquired no U number (in the modern cataloguing system), because it is lost. A partial transliteration, transcription and translation can also be found in P. T. Daniels & W. Bright (eds.), *The World's Writing Systems*, New York - Oxford 1996, 542-545 (Section 49: *Aramaic Scripts for Altaic Languages* by Gy. Kara).

[3] Wilkens 2000, 517 and 519.

[4] A. von Le Coq 1919, 3, 5 and 7 = *Ergebnisse* I, 452, 454 and 456.

TM 180 is a notable specimen of Manichaean Old Turkish literature, which is relevant not only for the doctrines of the Religion of Light, but for the study of (its contacts with) Christianity (not only in Eastern Turkestan!), Zoroastrianism and Buddhism too. It is unique not only because of the paucity of eschatological documents in the Old Turkish corpus, but because it deals with new data, specifically the appearance of a false prophet, who will appear at the end of times pretending to be the True Messiah, the eschatological judge.

2. Text and Translation

Recto

(01) [... az]ïnḍ äkii p(a)d(i)r[(a)g]
(02) [...]r ol bolγ[ay[5] [...]
(03) [...] m(a)ytri yir üzä [...]
(04) biz anï küḍür an[(ï)]ng [...]
(05) biz ti(y)ürlär ◦ an(ï)ŋ nomï barï
(06) süŋüšmäk ol ◦◦ ol yäk
(07) oγulï bälgüsii miŋüsii
(08) uḍ bolγay ◦◦ buu yir üzä näŋ
(09) andaγ t(ä)v kür yälvii arvïš
(10) yoq kim ol umasar š(ï)mnu
(11) [k]üčingä qopuγ uγay ◦◦ ʿinčä
(12) [qaltï] q(a)m(a)γ buḍunqa nomčïqa
(13) [...]ʾrww m(a)ytri burχan t(ä)ŋrii
(14) [oγu]lï kälgäy tipän kig[ür]t[...]
(15) [...] kirtü t(ä)ŋrii oγlï m(ä)n m(ä)n tig[...]
(16) [...] ʿilig budu[nuγ ...]
(17) [...] ḍ[in]dar [...]

Verso

(01) [...] ḍindarqa y(a)ra[t...]
(02) [...]larnïŋ uluγ[...]
(03) [... di]ndar bolγay ◦◦ t(ä)n[gri]
(04) [...]ku[...] bögülänmäk qutuγ
(05) qïvïγ bulmïš bolγay ◦◦ ötrü
(06) ol yäk oγulï ʿigid m(a)ytri[i]
(07) ol ḍindarqa ʿinčä ayγa[y]
(08) munčada bärü t(ä)ŋrii oγulï
(09) m(a)ytrii burχan kälgäy tipän
(10) küḍüglii ärt(i)ŋ(i)zlär ◦ amtï m(ä)n m(ä)n
(11) kirtü t(ä)ŋrii oγulï qop bu[dunuγ]
(12) maŋr[ayu] quvraḍï yükün[č]
(13) m(a)ŋa yükünü(n)glär ◦ minii k[irtü]
(14) [m](a)ytri tipän kirtgünüŋ m(ä)ŋ[ü]
(15) [tän]grii yirin m(ä)n kirtü t(ä)ŋ[rii]
(16) [oγulï ...] ol mani m[aniχayos]
(17) [tiyürlär ...]

Translation

Recto[6]

(01) [Par]able Two: '(On the Final) Meet[ing'] (02) ... he will be (/*or:* find) ... (03) ... Maitreya on the earth ... (04) ... we wait for him, his ... (05) we (are), they say. ◦ His doctrine and his essence (06 - 07) are fight. ◦◦ The sign of this [s]on of the devil and his mount (08) will be the bovine. ◦◦ On this earth (09) there exist no trick *hend.*, sorceries and spells such (10) that he cannot (perform them); (11) by the [p]ower of Ahriman he will be able (to do) everything. ◦◦ Thus (12) ... to all the people and the preacher(s) (13 - 14) intr[oducing] (himself), he will say: «The ... Buddha Maitreya,

[5] Or: bulγ[ay.../.

[6] Another (incomplete) English translation can be found in Klimkeit 1993, 327-328; I disagree in several cases with his interpretation. Abbreviations: acc.: accusative; hend.: hendiadyoin.

the [S]on of God will come (15) ... I (am) the son of the True God, I (am) ...» (16) ... The realm and the peo[ple] *acc.* (17) the e[l]ect ...

Verso

(01) ... prepa[re..] for the elect(s) ... (02) ... the leader(s) of the ... *plur.* (03a) ... will become [el]ect. °° (03b - 05) He will have obtained the Fortuna *hend.* of the Sophia of the Div[ine] [Pr]o[phet]. °° Then (06) this son of the devil, the false Maitr[eya], (07) thus will speak to the elect: (08 - 10) «Since this much time you have been waiting, saying that the Son of God, the Buddha Maitreya will come. Now I, I (am) (11 - 14) the Son of the True God. Shouting he gathered all peo[ple]. Worship me, °° believe me, saying (that I am) the Tr[ue M]aitreya. To me (15 - 17) [h]eaven belongs. I am the [Son of the] True Go[d.]» ... «He (= Maitreya) (is) Mani, M[anixayos! ...», they will say ...].

3. Notes to the text and translation

Recto

Line 01: I suggest the following reconstruction: *[az]ïnd äkii p(a)d(i)r[(a)g]* "[Par]able Two: «(on the Final) Meet[ing»]".

For the first word of which only ...]YND is preserved, I propose a Western Middle Iranian (Middle Persian and Parthian) = Man. + Chr. Sogdian loan-word *(')'zynd ~ 'znd* [āzend *or* āzənd][7] "parable, story", which is not only meaningful in the context, but which is also attested in Manichaean Old Turkish[8] in its alternative spelling *azant*, and, the alternative suggestion, namely to consider *-ynd* [*ēnd*] as a third pers. plur. of a Middle Persian verb involves a rather unlikely borrowing.

pdr: A. von Le Coq (*op. cit.*) provided no translation, neither did H.-J. Klimkeit translate the first two lines of the recto in his reader[9]. The apparently obvious reading of *pdr / pdr* as a loan-word from Western Middle Iranian *pdr / pydr* [*pidar*] "father" (not from Sogdian where the form is *ptr-* [*pitar*]) cannot be explained in the Manichaean context because the concept *äkii p(i)d(a)r* "Two Fathers" is, as far as I know, not attested, against the one and only Father, namely the Father of Greatness[10]. On the other hand, there exists in Pahlavi[11] the

[7] See Durkin-Meisterernst 2004, 85b s.v., and W. Sundermann, "Die Prosaliteratur der iranischen Manichäer", in W. Skalmowski & A. van Tongerloo (eds.), *Middle Iranian Studies* (OLA 16), Leuven 1984, 227-241.

[8] Röhrborn 5, 320a; it is not necessary to eliminate a borrowing from Western Middle Iranian in this case, and to focus solely on Sogdian as a source-language.

[9] H.-J. Klimkeit 1993, 327.

[10] See A. van Tongerloo, "The Father of Greatness", in H. Preissler & H. Seiwert (eds.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Marburg 1994 [1995], 329-342.

[11] Nyberg 1974, 156a-b: *patīrak*; MacKenzie 1971, 62: *padīrag*. References for the polemical texts: in *Dēnkard* III see AA.VV., *Dictionary of ManichaeanTexts.* II. *Texts from Iraq and Iran.* D. Taillieu: Part IV,

subst., adj. and prep. *padīrag* [ptylkʾ] "meeting; against, towards, counter-" (from *pati* + *ar-* "to move" < Avestan *paiti-*[1]*ar-* "to advance against, to be hostile to"), with *padīragīh* "meeting; opposition", in Pazand *padīra* and finally in Persian *paδīra*[12]. In the Middle Persian corpus the term is rarely attested as *pdyrg* [*padīrag*] "against, towards, counter-"[13].

"Two (hostile) encounters" do not make sense in this text which is dealing with the (hostile) encounter between the Antichrist and the True Last Envoy. In this light, I suggest a Western Middle Iranian prototype **(')'zynd II pdyrg* of which only the second element II = *dw* [dō] was translated in Old Turkish and *pdyrg* was borrowed as a technical term to indicate the Great War, the final, decisive encounter between the aforementioned protagonists, with a defective writing of the long vowel *-y-* [ī].

Line 05: *nom*: l.-w. from Greek (Greco-Bactrian, Kušāna) νόμος, *sūtra*, (here:) *dharma*; in Recto 12: as nomen agentis *+čI*: *nomčï* "preacher".

Line 06: *yäk*: "demon", the Antichrist is described here as the son of the Demon, i.e. Ahriman, the Prince of Darkness, mentioned in recto line 10.

Line 07: *bälgü*: [which is also an early l.-w. in Mongolian *belge*] "sign, mark" and "distinguishing characteristic" rendering Sanskrit *lakṣaṇa* as well.

miŋü: "mount, riding animal" renders the *vāhana* concept.

Line 08: *ud*: "bovine", not "bull" which is *buka* or *öküz*.

Line 09: *täv kür*: hend. "trick, device"[14].

yälvi: "sorcery, witchcraft" (Kāsġarī: *al-siḥr*)[15] (a loan-word in Mongolian *cilbi* ~ *cilvi*), attested also in Middle Turkic as nomen agentis *+čI*: *yälviči* "sorcerer" (Kāsġarī: *al-sāḥir*)[16]. It was forbidden for the Manichaeans to practice acts of sorcery as this sinful behavior is mentioned in the *X^{y}āstvānīft*: *yälvi yälvilädimiz ärsär* "inasmuch as we have practiced witchcraft" (with the denominal verb *yälvilä-*).

arviš: "magic spell, charm"[17], in Buddhist Old Turkish it renders *dhāraṇī*; a nomen agentis *+čI*: *arvišči* "sorcerer" also exists[18].

Line 10: *š(ï)mnu*: "Ahriman", l.w. from Manichaean (= Christian) Sogdian *šmnw* [*šəmanu*], the Prince of Darkness in the Manichaean corpus, in Chr. (Middle-Iranian) texts it is the devil and in Buddh. Old Turkish *š(ï)mnu* renders *Māra*. It

Turnhout 2006, 138b.

[12] Steingass 1973, 239a.

[13] Durkin-Meisterernst 2004, 273a s.v.; Boyce 1977, 69 s.v.

[14] Clauson 1972, 434b.

[15] Clauson 1972, 919b-920a.

[16] Clauson 1972, 921b.

[17] Clauson 1972, 199a; Röhrborn 3, 217a-218a, who understands *yälvi arviš* as hend.: "Trick^{2}".

[18] Clauson 1972, 199a; Röhrborn 3, 218a-b, furthermore two testminonia in the *dhāraṇī* of the *Čunti botisvit*, the Bodhisattva Cuṇḍī, in the *Cuṇḍīdevīdhāraṇī* published in Zieme 2005, 72: text D lines D045 and D062.

should be noted that in Old Turkish *z(ä)r(u)wa ~ äzrua* (< Sogdian *zrw' ~ 'zrw'*, cf. Middle Iranian Zurvān) renders Brahmā and was the source-language for Mongolian *Esru-a* which was not borrowed from Sanskrit *Īśvara-*[19], and which in turn became the source-language for Manchu *Esruwa ~ Esrun.*

Line 13: In contrast to his previous proposal to read [kir]*tü* [20], Peter Zieme now thinks that only [...]'rww is possible as already A. von Le Coq read.

Verso

Lines 01, 03 and 07: *dindar ~ dintar*: l.-w. from Sogdian *dynd'r* Man.: "elect, ascetic". Buddh.: "ascetic, monk, arhat, etc.".

Line 04: *bögülänmäk*: verbal noun *-mäk* from *bögülän-* (reflex. of *bögülä-*, which is a denom. verb from *bögü*[21]): a fundamental "Altaic" concept of "magic". It occurs as a hend. meaning "having mystical wisdom", *vidya bögülänmäk*[22] (with a l.-w. from Sanskrit: *vidyā* probably through Sogdian **βydy'*). Moreover, it is noteworthy that this hend. is attested in the Man. Old Turkish fragment: T II K 2a[23] Verso, line 1: *vidya bögülänmäkin* "by his wisdom (σοφία) [hend.]"[24].

qut: "divine *fortuna*", which is compatible with the Old-Iranian semantic complex of the *x^{v}arənah-*. The imperative link between divine knowledge (*bilgä ~* γνῶσις), the "divine / royal *fortuna*" (*qut ~ x^{v}arənah*) and "the ownership of the mystical wisdom" (*bögü ~* σοφός, cf. supra), the charismatic divine authorization of (spiritual and / or political) power, may not be disregarded.

qïv: "divine favour"; Clauson states that *qut* and *qïv* are "practically synonyms", and translates consequently as a hend. *qut qïv* "divine favour (...) good fortune"[25]. Again we have to return to the Man. *X^{v}āstvānīft* IIIb lines 45-46 *qamag yir üzäkiniŋ qutï qïvï* (...) *biš t(ä)ŋri ol* translated by Asmussen as "the Five God is (...) on earth blessing and happiness"[26], but by Clauson consequently as "divine favour (hend.)"[27]. Because of the parallel between the members of the primary pentad which is formulated here on a superior level by means of a secondary dodecade, it is preferable to translate the *X^{v}āstvānīft* segment not as a hend. but as two

[19] As stated in Lessing 1960, 1169b.

[20] Zieme 1975, 42 ad 294.

[21] On this complex see A. van Tongerloo, "Elementen van religieuze expressie", in: AA.VV., *«Djulsjir». Weefsels tot Afweer en Bescherming* [cat. int. exhibit.: Brussel 1995], Brussel, pp. 29-51 (+ ill.). / "Eléments d'expression religieuse", in AA.VV., *«Djulchir». Tissus de défense et de protection*, Brussels 1995 [cat. d'exposition internationale: Luxembourg 1995], Luxembourg, pp. 29-51 (+ ill.).

[22] Clauson 1972, 327b does not translate as a hend.: "wisdom (...) and mystical wisdom".

[23] This text, discovered during the Second German Expedition (cf. its signature), was published by von Le Coq 1911, 21 = *Ergebnisse* I, 411, but is considered to be lost, see Wilkens 2000, 198-199.

[24] Wilkens 2000, 199 reads *vidin* instead of *vidya*, which is possible as well, but I prefer the hend. interpretation.

[25] Clauson 1972, 579a-b and 594a-b.

[26] Asmussen 1965, 194.

[27] Clauson 1972, 579a.

entities, as Asmussen did. In TM 180 a hend. is nevertheless preferential, as "obtained the Fortuna *hend.* of the Sophia" which should be explained as "he obtained the heavenly investiture (Fortuna *hend.*) of the divine wisdom (Sophia)".

Line 16: *mani m*[*aniχ(a)yos*]: I disagree with J. Wilkens' reconstruction, who proposes *mani m*[*(a)histak*] referring to another Man. Old Turkish text[28], because the *mani m*[*(a)histak*] mentioned in U 168 II was a historical superior, the *nom uluγï*, *mar niv mani maχistak* (in the famous colophon mentioning the year 522 after Mani's death), and not an eschatological figure. I rather understand the last preserved line as the beginning of a statement, an invocation made by the people who believe that the false prophet is the real Son of the True God, and that he rightfully is claiming to be the reincarnation of Mani, who will return at the end of times. Moreover, the sequence *mani maniχ(a)yos* could be derived from the attested Western Middle Iranian *M'nyx'yws* (< Greek Μανιχαῖος). Apart from the secondary, polemical sources in Greek (Alexander of Lycopolis, Serapion of Thmuis, the Larger and Shorter Abjuration Formulae), Μανιχαῖος can be located at least two times in the Kölner Mani Codex, and is referred to by Augustine as *Manichaeus* or *Mannicheus*. Other primary sources, the Coptic Kephalaia, the Homilies and the Psalm-Book, mention the name of the founder of the Religion of Light in full, mAnixaios, or in abbreviated form, as MNXS or as mnXS. The Parthian testimony can be found in the renowned "Prayer and Confession Book" (*Bet-und Beichtbuch*), where in the section of the Bèma-Hymns (*mhr 'yg g'h̲*) there is written in an invocation *m*[*']*ny'-xyws* (line 47).

4. A remarkable Syriac fragment

Almost seven decades ago the paramount scientific twins, of Belgium's most prominent Near-Eastern scholars, Joseph Bidez and Franz Cumont published a two-volume book on the "Hellenized Magi", an opus magnum which continues to be a goldmine for research in different areas of Classical, Iranian and Silk Road Studies tout court[29]. I refer to the second volume which contains a Syriac text forming a Christian complement to TM 180.

In those days the Dominican Father, Jacques Vosté, who was cataloguing in Rome, communicated to the two abovementioned scholars about his research on the ܓܢܬ ܒܣܡܐ *Gannat Bussamē*, the "Garden of Delicacies"[30], written by a

[28] Wilkens 2000, 213 with reference to T II D 173 a 2 = U 168 II, lines 18-19, ed. von Le Coq 1911, 12 = *Ergebnisse* I, 402.

[29] J. Bidez & F. Cumont, *Les Mages Helénisés. Zoroastre, Ostanes et Hystaspe d'après la tradition grecque.* II. *Les Textes*, Paris 1938 ([2]1973). (I. Introduction Paris 1938 ([2]1973)).

[30] See J. Vosté, "Le Gannat Bussame", in *Revue Biblique* 37 (1928), 221-232 and 386-419; Id., "A propos de la date du Gannat Bussame", in *Revue Biblique* 42 (1933), 83. The fragment which is studied here is not yet available in the new edition and translation by G. J. Reinink. He published the preliminaria and the first fascicle of his text and translation, which contain significant results of his study, as

certain ܫܗܒܕ ܕܛܘܪܩܐ ܦܫܩܢܐ "Exeget of the Turks" (his self-presentation is ܟܬܒܢܐ "compiler"). This author is unknown to other sources ("un illustre inconnu"[31]), and his exact name had already got lost in oblivion during the times of 'Abdišo', namely the second decade of the 14th cent.

The terminus ante quem for the redaction of the *Gannāt Bussamē* is the catalogue of 'Abdišo' of Nisibis († 1318). It should be noted that the author made profuse use of commentaries written by the exeget Ṣeharbokt who may not be confused with the author of the *Gannāt Bussamē*. This Ṣeharbokt must probably be identified with the Ṣahārbuḫt known from Arabic sources.[32]

The contents suggest that the text as we have it now is composed of earlier material (when the pagan cults still were alive) and later strata (Buddhism in Tibet and Khotan). The fragment reproduced here (Syriac Codex Vaticanus 494 fol. ܨܟ a-b) gives an account of information gathered by Nestorian and Jacobite missionaries in Central- and East-Asia. The Nestorian missions in Central Asia under katholikos Timotheos I (780-823) are renowned, as well as his plea for a "metropolite of the Turcs".

The text comments on the occasion of the Commemoration of the Death, and provides an excursus on the false Messiahs and the Antichrist appearing at the end of times[33]:

well as a copious bibliography: G. J. Reinink, *Studien zur Quellen- und Traditionsgeschichte des Evangelienkommentars der Gannat Bussame* (CSCO 414 / Subs. 57), Louvain 1979; id., *Gannat Bussame*. I. *Die Adventssonntage* (CSCO 414 / Syr. 211 and CSCO 414 / Syr. 212), Louvain 1988.

[31] J. Vosté, "Le Gannat Bussame", in *Revue Biblique* 37 (1928), 229.

[32] His father Māsarğīs (See A. Dietrich in *EI*^{2} 6, 640a-641b, s.v., with lit.) has to be identified with the physician Māsarğawayh = Māsargōye (who is believed by certain authors to have been a contemporary of the famous poet Abū Nuwās, ob. ca. 815) and born in Bēt Lāpāṭ (Gondešapur ~ Ǧundāyspūr in Ḫūzistān), academic center of medical studies (See C. Huart & A. Sayılı in *EI*^{2} 2, 1119a-1120b, s.v., with lit.). Among the Umayyad physicians who carried on vital translation work from Syriac and Persian into Arabic, Māsarğawayh (of Syrian or Judeo-Persian origins?) is one who is known by name. His work on substitute drugs is preserved, and he is quoted by al-Rāzī as "al-Yahūdī". Ṣahārbuḫt's brother, 'Īsā b. Māsarğīs not only became a Christian, but he became a physician as well. Apart from the rich ecclesiastical literature of the 9th and 10th centuries, thriving scientific activities were carried out in Nestorian and Jacobite Syriac milieus, which wished a role they had adopted before, as mediators of the Greek intellectual heritage or as authentic scholars. Previously they were translating into Pahlavi for the Sassanian Empire, and now they translated from Greek (not exclusively) via Syriac into Arabic. The significant link between philosophy and medical science with theological speculations in Late Antiquity should be stressed, too. [See note 51]

[33] Bidez & Cumont 1938, 113-117.

(§ 1) As soon as he (= the Antichrist) will appear on the earth, his devotees, a gang of demons, false Messiahs, go around everywhere while they preach: «Behold, the Messiah has come», deceiving everybody under pretence of religion and leading them to destruction.
(§ 2) To the Babylonian Chaldaeans he is saying: «It is now that Bēl, your god, appeared on earth».

(§ 3) To the Indians (he is saying): «Braḥm, the fire, descended from heaven, and *bwd'sf* (= Budhāsaf) is resuscitated».
(§ 4) He is misleading the Magi, saying: «This is *pšywtn hmrdk* (= Pešōtan Hamradak), "the corrector"[34], who woke from his sleep and he came. He is standing before *hwrmy'zd* (= Hōrmīzd) your God who has appeared on earth».
(§ 5) To the Jews he is saying: «This is the Messiah, the elect of God, who is giving you the resurrection and the salvation together with all the pleasures for thousand years».
(§ 6) He is misleading all kinds of heathens with the names of their imaginary and false gods: Chronos, Zeus, Apollo, Aphrodite, Hermes, Balti, and other deities with deluding names.
(§ 7) He is driving to destruction all the other far away peoples with the names, which are worshipped among them, namely, the *ṭwrky'* (= Turcs) with *tngry* (= Tängri), the Chinese with *bgwr* = (Bag/p/ūr), with *mlkw* (= Malkō) the *škymwny'* (= Šakīmūnayē), which are the twpty' (= Toptayē)[35] and the black *'wtny'* (= 'Otnayē)[36], as well as all the other names (of peoples) who, erroneously, are called heathens by the foreigners.
(§ 8) I leave aside *m'ny* (= Mani), *mrqywn* (= Marcion), *brdayṣn* (= Bardesanes), and I omit their doctrine and their imaginary and maculated names, because (those are) too villainous and unworthy of commemoration. I evoke here only one thing, *'dwny qṭn* (= Adonay Qaton), general of *'dwny gdwl* (= Adonay Gadōl), a contemptuous error, a cult of the Israelites."

In those few lines of Syriac text, (1) not only the formulation, (2) but several lexical elements, too, can be associated with the Old Turkish testimonium TM 180: "demons / devil" (*yäk*), "false" (*igid*) [vs. "true" (*kirtü*)], the announcement (of the Messiah) (r. 15), the mention of "religion / doctrine" (*nom*), and "deceit" (quoted in Syriac, quoted and elaborated in Manichaean Old Turkic, lines 8 - 10).

Within the scope of this paper, the Iranian and Central-Asian parts of this segment, paragraphs 3, 4 and 7 (according to my division) are relevant, I will deal elsewhere with other features of the text.

In paragraph 3 ܒܘܕܣܦ *bwd'sf* : I prefer the vocalization Budhāsaf rather than Bouddhās(a)p which was suggested by the editors[37], although their interpretation is correct[38].

[34] Etc., see the commentary.
[35] The Tibetans.
[36] The people of Khotan.
[37] Bidez & Cumont 1938, 116.
[38] Bidez & Cumont 1938, 116 note 1. See also my contribution to the Festschrift for Prof. Werner Sundermann (in the press): *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit.*

Paragraph 4 raises a ܗܡܪܕܟ ⁘ ܦܫܝܘܬܢ *pšywtn hmrdk*. *Pešōtan* is the Middle Iranian rendering of the Avestan compound adj. *tanu.pərəθa-* ~ *pəṣ̌ō.tanū-* which was used both in a pejorative (condemned, sinful persons; whose body is forfeited) and a positive way, the last one which is entailed in our text. It was clear that this technical term is problematical, not just because of its various meanings, but also from the linguistic point of view. A breaktrough was offered by W. Skalmowski in a contribution published in 1991[39], where he reconstructed a meaningful original neutral meaning *tanu.pərəθa-* "occupied with oneself, self-concerned"[40], which according to him "was perhaps retained in the proper name Pəṣ̌ō.tanū-"[41], and moreover the writer presented a credible solution for the negative connotation "(religious) dissident, heretic", linking it up with Persian *tambal* "lazy"[42]. The Syriac text dealt with here corroborates the hypothesis of W. Skalmowski which, I believe, can be more specified further as Pəṣ̌ō.tanū – being the self-secluded son of Vīštāspa –, the *kavi*-ruler who is Zaraθuštra's protector, living in what is called a seclusion but rather a secluded state of non-activity, namely the sleep of temporary oblivion[43] during the 9th millennium of world's history. Therefore the emphasised motive of the awakening which involves the abandonment of seclusion and his entry into this world with the purpose of ministering the Judgment. Further, Ahura Mazda wakes from his lethal sleep the hero Kərəšāspa who finally kills the dragon Aži Dahāka (already subjugated by Frētōn = θraētaona) with a stone (*vajra*!) and who comes to help the Saošyant. Thus, Aži Dahāka was killed at the end of the 11th millennium by the resuscitated Kərəsāspa, introducing the 12th millennium the last, the era of the Sōšāns.

As Pešōtan is clearly identified, the reading of the second name ܗܡܪܕܟ *hmrdk* remained uncertain as Hmrdk (?) / Harmadak (?) (sic)[44] for the editors[45]. Nevertheless, the vocalized reading *Hamradak* suggests a solution. I propose to understand Hamradak as a loan-word from Pahlavi **ham-radak*, an adj. which is not attested by itself, but the components of which are well-known, and have a contextual meaning. The first element *ham-* is very frequent, it creates no problem, and the second element Pahlavi *radag* ~ [ltk'] "line, rank, row"[46] (and

[39] W. Skalmowski, "Avestan *tanu.pərəθa-*", in L. Isebaert (ed.), *Studia Etymologica Indoeuropaea* (OLA 45), Leuven 1991, 273-279.

[40] W. Skalmowski, *art. cit.*, 276.

[41] W. Skalmowski, *ibid.*

[42] W. Skalmowski, *art. cit.*, 276-277. His linguistic remarks on pp. 277-277, especially the NPe. survivals only reinforce his analysis, especially the Saʿdi quotation on p. 278.

[43] Which is of course the state of temporary oblivion of the Gnostic Primal Man in Matter, i.e. one of the basic components in the Gnostic systems probably borrowed from older Iranian traditions.

[44] Bidez & Cumont 1938, 116 text and note 2 resp.

[45] Bidez & Cumont 1938, 116 note 2.

[46] MacKenzie 1971, 62: *padīrag*; W.B. Henning, "A List of Middle-Persian and Parthian Words", in *BSOS* 1937, 79-92, there p. 87 and 60 = W.B. Henning, SP I, [567].

preserved in Persian *rada* "line, rule, series, row, etc."[47]) is found in the renowned 9th cent. Zoroastrian book *Dādestān ī Dēnīg* "Religious Judgments" put in writing by Manušcihr who is answering questions raised by Mihr-Xwaršed i Ādurmāhān on religion and religious praxis[48]. In Question 36 § 19[49] of this text the term is used in the important theological concept *pēš-radag* [pyš-ltk'] "frontline" (sc. between the spiritual, *gētīg*, and material, *mēnōg*). Further, in the Man. Middle Persian texts we meet *radag* [radag] "row" in the equally famous *Kawān*, the "(Book of the) Giants", in the secular expression [*dr*]*xt'n rdg rdg* (*[dr]axtān radag radag*) "trees in rows"[50]. As an epithet of Pešōtan, 𐫢𐫫𐫀𐫗𐫢 *hmrdk* Hamradak means "(he who) puts (everybody) in the same row", a kind of "equalizer" who puts, positions everybody in the same rank, line or row in order to undergo the judgment, and is justifiably translated by the Syriac author as ܡܫܘܝܢܐ "director, corrector, regulator, reviser; one who puts to rights, restores to order"[51].

Paragraph 7 refers to Central-Asia, and the divinity 𐫢𐫀𐫗𐫀𐫏, Tängri of the Turks needs no further comments, as it symbolizes the Turkic supraterrestrial symbol of *t(ä)ŋri*. As P. Pelliot[52] accurately stated to the authors, Bagur refers to the "son of heaven", *tien-tzu*.

[47] Steingass 1973, 273a.

[48] M. Jaafari-Dehaghi, *Dādestān ī Dēnīg* I. *Transcription, Translation and Commentary* (Studia Iranica. Cahier 20), Paris 1998.

[49] M. Jaafari-Dehaghi, *op. cit*., 118-119.

[50] W.B. Henning, The Book of the Giants, in *BSOAS* 1943, 52-74, there pp. 57 and 60 = W.B. Henning, SP II, [120] and [123] Text A 40 (M 101 V 8).

[51] J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary founded upon the* Thesaurus Syriacus *by R. Payne Smith*, Oxford 1903 [repr.: Winona Lake/IN 1998], 323a s.v.; L. Costaz, *Dictionnaire Syriaque-Français*, Beyrouth 1994, 399a-b: ܫܘܝ "avertir, corriger, warn, correct". Postscript: After completing this contribution, I read by chance G. Widengren, "Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte II. Geschichte der iranischen Religionen und ihre Nachwirkung", in *Numen* 2 (1955), 46-134, who arrived at the following result (there p. 120 note 341): "Nun wird in einem syrischen Text Peshotan *hmrdk* genannt. Wegen des syrischen Wortes, welches 'Leiter' oder 'Führer' bedeutet, erscheint es nicht zu gewagt, hier ein mir. Wort *hamrāδak* (für die Etymologie vgl. Nyberg, Hilfsbuch des Pehlevi, II, s. v. *rāδēnītan*) einzusetzen, das also ein Terminus technicus für den Leiter einer solchen Schar gewesen wäre" (then follows the ref. to our text). For two reasons I cannot agree with Widengren. First, the long vowel, *ā*, in the radical, and secondly, because the Pahlavi verb is *rāyēnīdan* [l'dyn-ytn'] "lead, direct, arrange, etc.", cf. Nyberg 1974, 169a (vs. Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi* II, Uppsala 1931, 189-190); and MacKenzie 1971, 71; for the Middle Persian evidence see Durkin-Meisterernst 2004, 294b r'yn'g (wit further ref.; see W. Sundermann, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer* (BTT 4), Berlin 1973, 132a, s.v.). In the same contribution Widengren wrote on the name Ṣahārbuḫt as well (art. cit., p. 122, note 353): "den Namen Čahārboxt (...) 'Der durch die Vier Erlöste' ist der durch Zervān, den vierteiligen Gott (...) Erlöste".

[52] Bidez & Cumont 1938, 117 note 2.

The editors state that 𐫢𐫤𐫡𐫢 *mlkw*, which they transcribe as Malkō is a "nom d'apparence sémitique (= roi) reste ici inexplicable"[53]. The undersigned nevertheless thinks that the author of the those lines (or his source) obtained quite accurate reports because of his use of other correct terms, and that a solution is possible. The use of an ending -*ō* calls to mind that the writer has given a proper name unfamiliar to him and ending in a consononant a Semitic appearance. Obviously he wanted to transcribe the name of the Future Buddha Maitreya, which was pronounced in Early Middle Chinese as **mjiă-lək* and which gave him the prototype **M*^{i}*alək*, semitisized by him to **M*^{i}*aləkō*, which suggests an alternative reading for Malkō, namely Mal(ə)kō.

The reconstruction of Maitreya, Chin. 狸 Mí-lè, can be recapitulated as following[54]:

transcription	*character*	*Yuan*	*Late Middle Chinese*	*Early Middle Chinese*
mí	狸	mi´	mji	mjiă / mji
lè		ləj`	lăk	lək

5. Mithra and Maitreya

Different interpretations of the key-person of TM 180 exist: (1) "Mithra"[55]; (2) "Mithra (Maitreya?)"[56]; and (3) "Maitreya"[57].

Chiefly because of linguistic reasons, this proper name has to be *Maitreya*. On the one hand, MYTRY(Y) cannot render Mithra, because Old Iranian Miθra "Mithra" is rendered in Middle Persian *myhr* [mihr] and in Sogdian *myšy* (miši) and would resp. result in Old Turkic **myχr* or rather **myχr* [*mih(ə)r ~ *miχ(ə)r], or, on the other hand, **myšy(y)* [*miši]. On the other hand, Maitreya is attested in the Parthian corpus as *mytr* [maitr] ~ *mytrg /-q* [maitrag] and in Sogdian as *mytr'k* ~ *mytr'y* ~ *m'ytr'k* [maitre], which was the source for Old Turkish M(')YTRY [M(a)ytri]. In Tocharian[58] he is known in Tocharian A as *metrak*, corresponding

[53] Bidez & Cumont 1938, 117 note (3).

[54] Reconstruction after E.G. Pulleyblank, *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and early Mandarin*, Vancouver 1991.

[55] A. von Le Coq in his editio princeps, Nadelyaev e.a., (red.), *Drevnetjurkskij Slovar'*, Leningrad, 1969, and A. von Gabain, "Die alttürkische Literatur", in AA.VV., *Philologiae Turcicae Fundamenta*. II, Mainz 1964, pp. 211-243 (there p. 231); A. von Gabain, "Maitreya und Mithra", in W. Heissig & H.-J. Klimkeit 1987, *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens* (StOrRel 13), Wiesbaden 1987, pp. 23-32; Gy. Kara 1996 (see note 2 supra).

[56] L.V. Clark, "The Turkic Manichaean Literature", in P. Mirecki & J. BeDuhn (eds.), *Emerging from Darkness. Studies in the Recovery of Manichaean Sources* (NHMS 43), Leiden etc. 1997, 89-141 (there N° 61).

[57] Klimkeit 1993, Wilkens 2000, Zieme 1975, and the undersigned.

[58] Cf. voc. *mytr'*.

with Tocharian B *maitreye* (*maitrāk* or *metrāk*), which was borrowed from Middle Iranian or NW Prākrit **metraġa* < **metraya-*[59]. The Parthian form *mytr(g)*, with a hypercorrect *-g*, common in Gāndhārī, as stated by H. Bailey[60] and repeated by N. Sims-Williams[61] is borrowed either from Gāndhārī, or (more probably) from Tocharian A.

The last scholar of the great Belgian tradition of Buddhist studies, initiated by Charles de Harlez de Deulin and carried further by Louis de la Vallée-Poussin, was Mgr. Étienne Lamotte (1903-1983), who was not only world-famous for his text-editions but for a major synthetical monograph as well, the "History of Indian Buddhism...". Only the first volume of this magnum opus was published, and its English translation apeared in 1988[62]. In the final pages of this monumental book where he deals with the future Buddha, Lamotte writes: «Through his name, Maitreya the unsubdued, the Buddha of the Future, became a counterpart or replica of the Iranian God Mithra – Sol invictus and was drawn into the great movement of messianic expectation which, under various symbols, pervaded the whole of the East at the end of the pre-Christian era. The syncretism which was dominant culminated, in the Manichaean texts[63] in Uighur, in a vast synthesis in which were fused "Mithra Invictus", "Jesus the Son of God" and "Maitreya-Ajita"»[64]. This basic statement must be kept in mind and supplies the core of the meaning of TM 180.

Maitreya is Ajita "invictus" (who is settled in the Tuṣita-heaven) and after 576 million years when prosperity and harmony will rule the world, Maitreya will come. Afterwards, in the Buddhism of the Great Vehicle, more elements were added to the original documentation. Besides, it must be noted that of the non-historical Buddhas, the most popular was Maitreya, and not Amitābha. That in 7th cent. China his immediate manifestation and coming was foretold, occurred not in a peaceful context, but rather against an apocalyptic background. Empress Wu Zetian (regn. 684-705) linked herself with Maitreya by counterfeiting the "Great

[59] H.W. Bailey, "Gāndhārī", in *BSOAS* 11 (1946), 764-797 (there p. 779).

[60] Ibid.

[61] N. Sims-Williams, "Indian elements in Parthian and Sogdian", in K. Röhrborn & W. Veenker (eds.), *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien. Vorträge des Hamburger Symposions vom 2. Juli bis 5. Juli 1981* (VSUA 16), Wiesbaden 1983,132-141 (there p. 134).

[62] Étienne Lamotte, *History of Indian Buddhism* (I) (PIOL 36), Louvain-la-Neuve 1988.

[63] Lamotte who implicitly refers to TM 180, writes "the Manichaean texts in Uighur", but at the time of writing the other Manichaean Maitreya fragments were not yet published; this was done later by Peter Zieme (Zieme 1975). In Louvain-la-Neuve a memorial *"Premier Colloque Étienne Lamotte (Septembre 1989)* was organized". The proceedings were published in 1993 (PIOL 42) and contain Russell Webb's useful 'additional bibliography' to the English translation of Lamotte's "*History*" (ibid., pp. 161-173), but Webb failed to indicate the source of Lamotte's statement on the Uighur text.

[64] Lamotte, op. cit., pp. 707(orgin. 785)-708.

Cloud Sūtra" (Taishō 387). In the same way that Messianism developed in Christian orthodoxy and non-orthodoxy, the coming of the Buddha of the future, Maitreya, was looked upon as a remote future *or* as a more immediate, even very proximate event.

In two important contributions, Mary Boyce[65] and Werner Sundermann[66] examined the position of Mithra in the Manichaean pantheon.

Elsewhere I will deal in a more comprehensive way with Maitreya in the Middle Iranian sources. Here I will restrict myself to state that a definite link exists between the apocalyptic role of the Spiritus Vivens and the Third Envoy in the Manichaean texts. In a recent contribution Hutter unmistakably misunderstood the meaning of TM 180 when he stated "dessen (sc. Mani's) Auftreten als Kommen des Maitreya gesehen wurde (z.B. M 801a), was anscheinend auch Kritik herausgefordert hat (z.B. TM 180), da ein solcher "manichäischer" Maitreya von Buddhisten wohl nur schwer zu akzeptieren war – trotz terminologischer Übereinstimmung"[67]. I will summarize here simply my own point of view. There is no contradiction at all concerning this text, because at the end of times the Third Envoy will come, but false phrophets as well. The invariable feature remains Mani, who will return at the end of times because he is *ẖātam*^{u} *'n-nabiyyīna* "Seal of Prophets" (thus in Ibn an-Nadīm). Mani is identified with these eschatological envoys, and therefore his evocation at the end of TM 180, verso, is acceptable. The link between the Third Envoy on the one hand, and on the other, Mithra (in the Zoroastrian eschatology as well), Maitreya (in the Buddhist eschatology as well) and Jesus (in the Christian eschatology as well) cannot be denied and they were the link with the diverse backgrounds of Manichaean believers. Indeed, Mani will return in a visible way at the end of times, together with the judges. Those are adapted, or better transformed, visibly discernible to the diversity of the Manichaeans with reference to their own religious-cultural backgrounds: Jesus will be present in the "western" section; for the Iranian

[65] M. Boyce, "On Mithra in the Manichaean Pantheon", in W.B. Henning & E. Yarshater (eds.), *A Locust's Leg. Studies in honour of S.H. Taqizadeh*, London 1962, 44-54.

[66] W. Sundermann, "Some more Remarks on Mithra in the Manichaean Pantheon", in *Études mithriaques. Actes du 2*^{e} *Congrès International Téhéran, du 1*^{er} *au 8 septembre 1975* (AI I/IV = 17), Leiden etc. 1978, 45-499, and W. Sundermann, "Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos", in *AoF* 6 (1979), 95-133. From the chronological point of view it is clear that the fragment published by W. Sundermann in the *Actes* belongs after the context of TM180, because it is dealing with the βῶλος.

[67] M. Hutter, "Mani als Maitreya", in W. Gantke & W. Klein (eds.), *Religionsbegegnung und Kulturaustausch in Asien. Studien zum Gedenken an Hans-Joachim Klimkeit* (StOrRel 49), Wiesbaden 2002, 110-119 (there p. 117). See as well: H.-J. Klimkeit, "Buddhistische Übernahmen im iranischen und türkischen Manichäismus", in W. Heissig & H. Klimkeit, *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens. Ergebnisse eines Kolloquiums vom 24.5. bis 26.5.1983 in St. Augustin bei Bonn* (StOrRel 13), Wiesbaden 1987, 58-75 (there p. 64).

people with a Zoroastrian culture, it will be Mithra, and for the Central Asian people with a Buddhist culture, it will be Maitreya. TM 180 visualized this picture for Manichaeans originating from the last two cultures.

Bibliographical abbreviations

Asmussen 1965 = J.P. Asmussen, *X^{v}āstvānīft. Studies in Manichaeism* (ATD VII), Copenhagen 1965.

Bidez & Cumont 1938 = J. Bidez & F. Cumont, *Les Mages Helénisés. Zoroastre, Ostanes et Hystaspe d'après la tradition grecque.* II. *Les Textes*, Paris 1938 (^{2}1973).

Boyce 1977 = M. Boyce, *A Word-list of Middle Persian and Parthian* (AI III / II / Supplement = 9a), Leiden etc. 1977.

BTT = Berliner Turfan-Texte, Berlin, (since 1990:) Turnhout.

Clauson 1972 = G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford 1972.

Durkin-Meisterernst 2004 = D. Durkin-Meisterernst, *Dictionary of Manichaean Texts* III / 1. *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Turnhout 2004.

Ergebnisse I = AA.VV., *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung. Text-Editionen und Interpretationen ... 1908-1938* I, Leipzig 1972.

Ergebnisse II = AA.VV., *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung. Text-Editionen und Interpretationen ... 1908-1938* II, Leipzig 1972.

Henning 1977a / Henning 1977b = W.B. Henning, Selected Papers I / II (Acta Iranica. II. 5-6 = 14-15), Leiden etc. 1977.

Klimkeit 1993 = H.-J. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road. Gnostic Texts from Central A*sia, San Francisco 1993.

von Le Coq 1911 = A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho* I (APAW 1911 / 6), Berlin 1912.

von Le Coq 1919 = A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho* II (APAW 1919 / 3), Berlin 1919.

Lessing 1960 = F.D. Lessing, *Mongolian-English Dictionary*, Berkeley – Los Angeles 1960.

MacKenzie 1971 = D. N. MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London 1971.

Nyberg 1974 = H. S. Nyberg, *A Manual of Pahlavi* II. *Glossary*, Wiesbaden 1974.

OLA = Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven.

PIOL = Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain(-la-Neuve), Louvain.

Röhrborn 1 - 6 = K. Röhrborn, *Uigurisches Wörterbuch.* 1 - 6, Wiesbaden 1977-1998

Steingass 1973 = F. Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, [repr.:] New Delhi 1973.

Wilkens 2000 = J. Wilkens, *Alttürkische Handschriften.* Teil 8. *Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansamlung* (VOHD XIII / 16), Stuttgart 2000.

Zieme 1975 = P. Zieme, *Manichäisch-türkische Texte* (BTT V), Berlin 1975.

Zieme 2005 = P. Zieme, *Magische Texte des uigurischen Buddhismus* (BTT XXIII), Turnhout 2005.

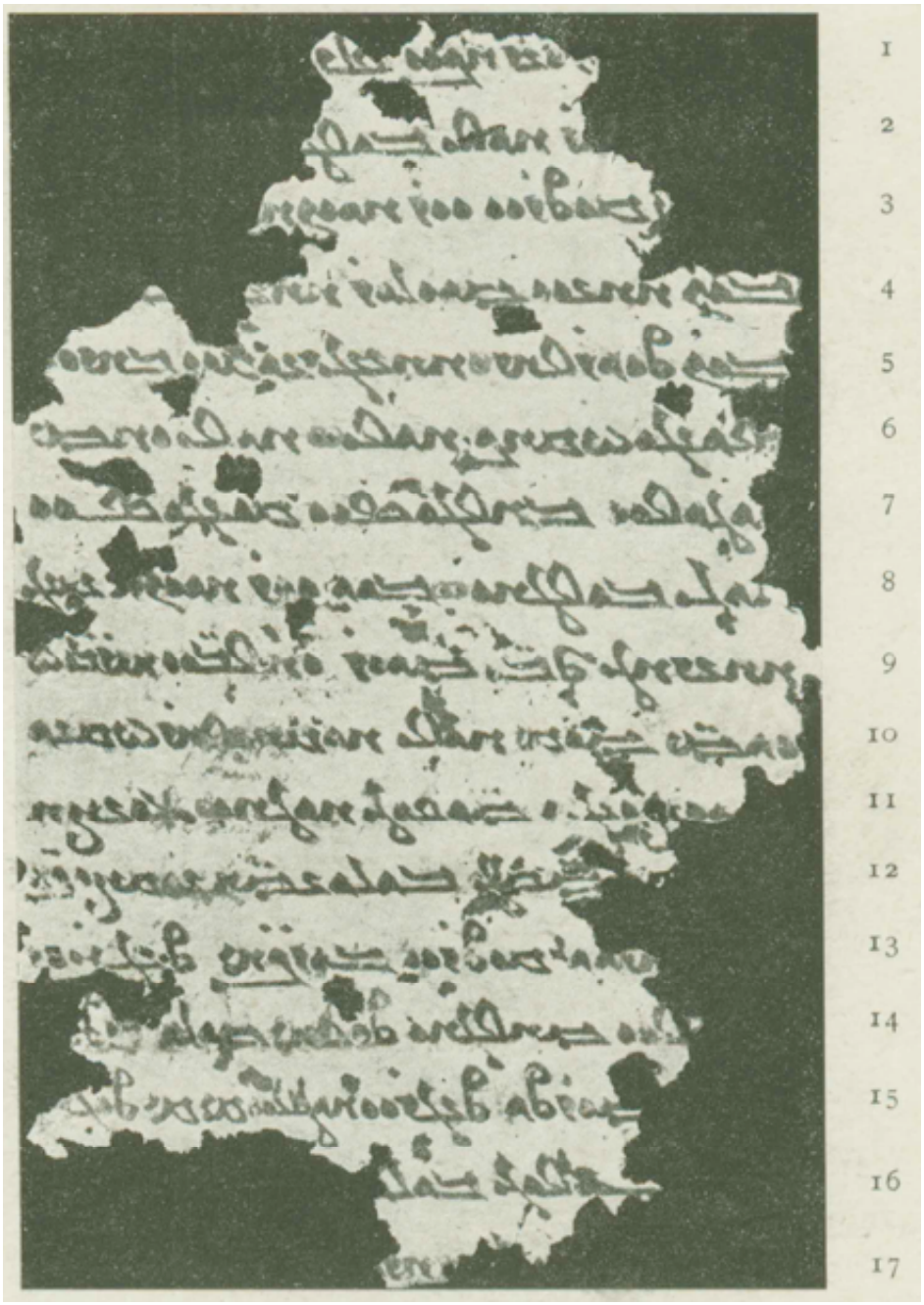


Photo 1 TM 180 recto

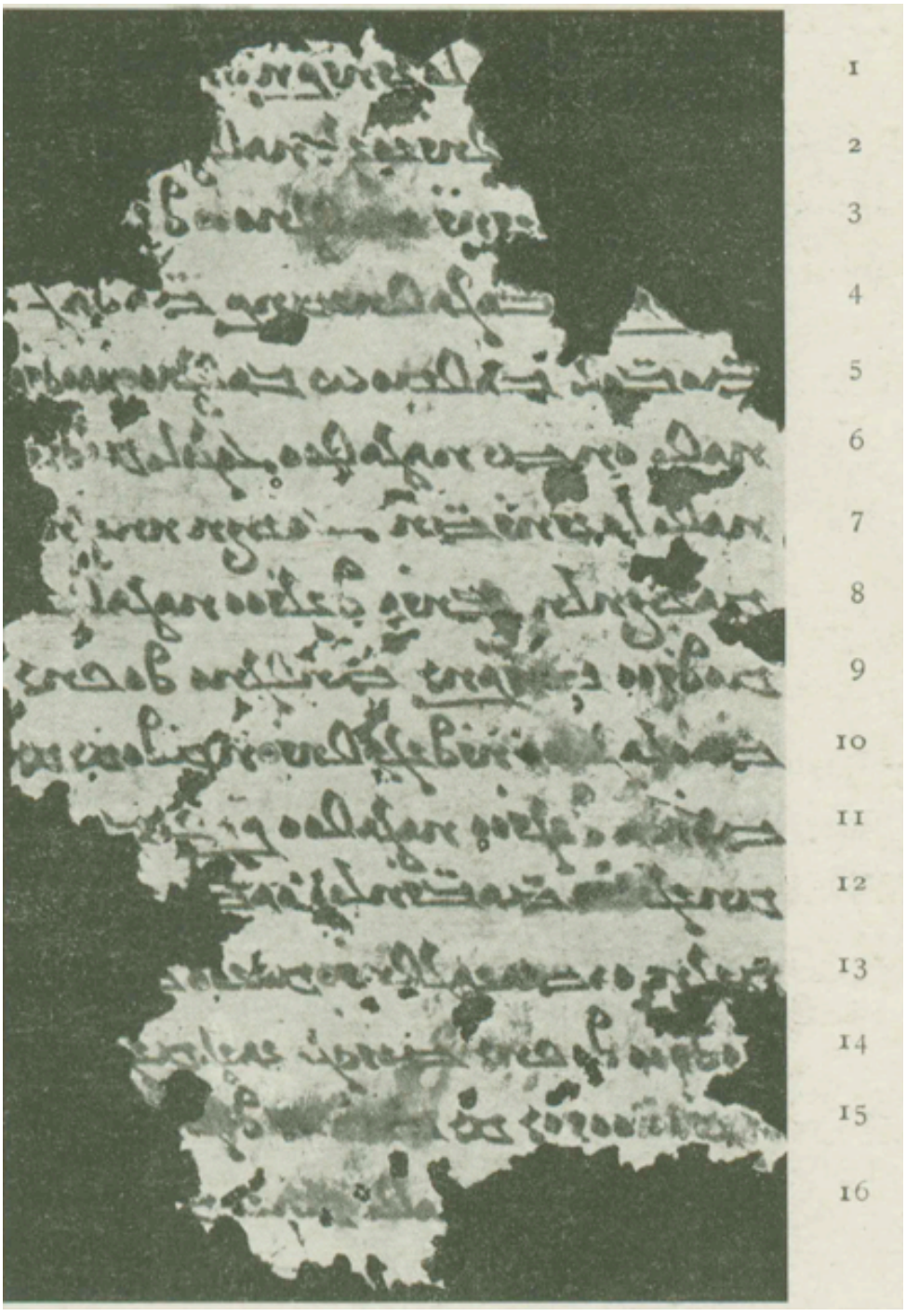


Photo 2 TM 180 verso

Maitrisimit und Maitreyasamitināṭaka

Jens Wilkens

0. Vorbemerkungen

Die vergleichende Erforschung des Altuigurischen und des Tocharischen (A) ist gerade erst wieder im Entstehen begriffen. Dies ist nach der vielversprechenden Inauguration dieser Forschungsrichtung durch Friedrich Wilhelm Karl Müller und Emil Sieg doch sehr verwunderlich. Nach dieser wegweisenden Pionierarbeit *Maitrisimit und „Tocharisch“*[1] haben die rezenten Publikationen von Geng Shimin, Jens Peter Laut und Georges-Jean Pinault zur alttürkischen *Maitrisimit* unter Berücksichtigung der tocharischen Parallelen eindrucksvoll bewiesen, wie fruchtbar eine Zusammenarbeit zwischen Turkologen und Tocharologen bei der Lokalisierung einzelner Fragmente der altuigurischen *Maitrisimit* und ihrer Vorlage *Maitreyasamitināṭaka* in Tocharisch A sein kann.[2] Die durch einen genauen Vergleich beider Versionen ermöglichte Rekonstruktion einzelner Kapitel dieses bedeutenden Maitreya-Werkes ist natürlich der Idealfall, und die Autoren haben mit großem Erfolg bewiesen, daß auch dies in bestimmten Fällen möglich ist. Wenn bei einer künftigen Gesamtedition der *Maitrisimit* auch die tocharische Vorlage berücksichtigt werden könnte, wäre dies ein wahrer Glücksfall nicht für die Turkologie, sondern auch für die zentralasiatische Buddhismusforschung, wie man schon jetzt nach der Veröffentlichung der ersten „Ergebnisse“ erwarten darf. Es bleibt zu hoffen, daß die erfolgreiche Zusammenarbeit der Autoren auch in Zukunft fortgesetzt werden kann.[3] Sie wird sicherlich der Erforschung der

[1] Müller/Sieg 1916.

[2] Vgl. Geng/Laut/Pinault 2004a, 2004b sowie den Nachtrag Laut 2006.

[3] Vgl. zur Beziehung von tocharischer Vorlage und altuigurischer Übersetzung den programmatischen Aufsatz von Schmidt 1996. Ein Vergleich beider Fassungen findet sich anhand von Beispielen dargestellt bei Thomas 1990, 61ff. und Thomas 1991, 24ff., der allerdings nicht auf den Originaltext der *Maitrisimit* Bezug nimmt, sondern stets nur die deutsche Übersetzung zitiert. Dieses Verfahren birgt insofern ein gewisses Risiko, als etwaige Interpretationsfehler ungeprüft übernommen werden. Zur Illustration sei die Behandlung der Unterschiede von Original und Übersetzung angeführt, wobei Thomas 1990, 67 sich unter anderem auf YQ 1.15 a 1 mit ergänzendem Text in der Berliner Parallele A 215 b 2 bezieht: *tmäṣ kum[s]e(ñc[a]) (mā)ṇ(i)bhadre purṇabhadre yakṣeñi tāśśi* „Darauf kommen (Ma)ṇ(i)bhadra und Pūrṇabhadra, die zwei Yakṣa-Heerführer [Anführer]“. Da Geng und Klimkeit *anta ötrü manib(a)ḍre purnabadare iki y(ä)klär ur(u)ŋutları birlä kavišıp* mit „Dann verneigten

zentralasiatischen Sprachen und Literaturen neue Impulse geben, denn die faszinierende Verflechtung der einzelnen Disziplinen der Zentralasienkunde kommt in dieser Kooperation besonders deutlich zum Ausdruck.

In mehreren wichtigen Arbeiten hatte schon zuvor Georges-Jean Pinault das Verständnis des *Maitreyasamitināṭaka* durch eine ausführliche, auch auf die türkische Übersetzung Bezug nehmende kontrastive Analyse entscheidend verbessert.[4] Ihm war es auch in vielen Fällen gelungen, Interpretationen und Lesungen problematischer Passagen der *Maitrisimit* zu revidieren, weil er auch das altuigurische Original und nicht nur die deutsche Übersetzung herangezogen hatte.[5] Sehr hilfreich für textvergleichende Studien sind auch die von Pinault für die einzelnen „Akte" (toch. *nipāt*) bzw. Kapitel erstellten, von einem Kommentar begleiteten Konkordanzen, welche das Manuskript des *Maitreyasamitināṭaka* aus Yanqi (= Agni) mit den Berliner Parallelen und den altuigurischen Entsprechungen in der *Maitrisimit* nach der Hami- und der Turfanversion in Beziehung setzen.[6] Was die Reihenfolge der Blätter, die Textgeschichte und den Textbestand dieses altuigurischen Werkes anbetrifft, so haben v. a. die zahlreichen Publikationen von Jens Peter Laut, die hier nicht alle angeführt zu werden brauchen,[7] viele offene Fragen geklärt. Zudem hat die Veröffentlichung der Höllen- und der Schlußkapitel der *Maitrisimit* der Forschung reichhaltiges neues Material zur Verfügung gestellt.[8] Auch nach beinahe einem Jahrhundert Forschung an diesem Text ist also noch vieles im Fluß, und so manches Geheimnis wird man erst nach und nach lüften. Zu diesem Zwecke wäre eine Digitalisierung der gesamten Hami-Handschrift neben der Publikation der noch ausstehenden Kapitel für die weitere philologische Erschließung ein dringendes Desiderat.

Da gerade die ersten drei Kapitel bzw. Akte des *Maitreyasamitināṭaka* recht gut durch die Handschrift aus Yanqi dokumentiert sind, wenn auch die Blätter

sich Maṇibhadra und Pūrṇabhadra, die zwei Yakṣa-Krieger" (ZusTreff 96-97, ZZ. 1185-1187) übersetzt haben, zählt Thomas diesen Beleg zu den „abweichende(n) Darstellungen und Konstruktionen" im Türkischen (Thomas 1990, 66). Das mißverstandene *(birlä) kavišıp* ist aber die Übersetzung von *kumseñc*ä und zu übersetzen „als sie zusammenkamen" bzw. „als sie sich trafen ...".

[4] Vgl. Pinault 1990, 1991a, 1991b, 1997, 1999, 2001, 2003 (um nur die wichtigsten Studien zu nennen). In letztgenanntem Aufsatz finden sich unter anderem bereits Ansätze zu einer vergleichenden Syntax Tocharisch A und Altuigurisch, die insbesondere auf die Syntax der Metapher in beiden Sprachen rekurriert. Weitere Forschungen auf diesem Gebiet dürften interessante Ergebnisse erbringen.

[5] In seinem umfangreichen Aufsatz aus dem Jahr 1990 äußert sich Pinault noch dahingehend, daß jede Version zunächst einmal aus sich heraus verstanden werden müsse („Pour ce grand ouvrage, il convient de privilégier d'abord l'interprétation interne de chacune des versions, sans croire que la vérité jaillira de leur confrontation.", Pinault 1990, 197).

[6] Pinault 1999, 193ff.

[7] Die Publikationen bis zum Jahr 2000 sind bequem über den Autorenindex (p. 95) nachzuschlagen in Adam/Laut/Weiss 2000.

[8] Geng/Klimkeit/Laut 1998.

allesamt beschädigt sind, bietet sich für eine vergleichende Studie an, sich zunächst an die ersten drei Kapitel der *Maitrisimit* zu wagen. In der Hami-Handschrift sind die ersten Kapitel in großen Teilen erhalten, so daß sich eine Bezugnahme auf diese wegen der beiden unabhängig voneinander entstandenden Ausgaben gut erschlossenen Abschnitte dieses Manuskripts empfiehlt.[9] Nach einem erneuten systematischen Vergleich beider Publikationen läßt sich sagen, daß die Xinjiang-Edition nicht selten bessere Lesungen als die von Geng und Klimkeit vorgelegte bietet, insbesondere wenn es sich um genuin türkische Wörter handelt.[10] Auch die Interpretation einiger schwieriger Stellen ist in dieser Ausgabe treffender, wie unten noch zu zeigen sein wird. Die neuuigurische Übersetzung bildet somit ein wichtiges und notwendiges Korrektiv zur weiter verbreiteten Parallelausgabe von Geng und Klimkeit und ihr Wert liegt nicht allein in „Lexik und Syntax des *Neu*uigurischen“[11]. Den drei Herausgebern ist dabei ihre muttersprachliche Kompetenz in einer modernen Türksprache sehr zugute gekommen. Das Fortleben altuigurischer Phrasen, Hilfsverbverbindungen o. ä. im Neuuigurischen ist nämlich gelegentlich zu beobachten. Es ist also grundsätzlich ratsam, immer *beide* Editionen zu konsultieren, sei es bei der Bewertung von philologischen Problemen, syntaktischen Studien, lexikalischen Fragen oder inhaltlichen Analysen. Leider ist dies nicht jedem Interessierten möglich, da die Xinjiang-Edition in westlichen Bibliotheken praktisch kaum vertreten ist. Trotz der großen Verdienste beider Ausgaben liegt die Notwendigkeit einer Neuedition also auf der Hand. Da ich dieser nicht vorgreifen möchte, sind lediglich zusätzlich zu den bei Laut (1990) genannten Belegen

[9] Vgl. die Editionen in ZusTreff und Yüsüp/Xoǧa/Qämbiri 1988 (im folgenden auch als Xinjiang-Edition bezeichnet). Wichtige Korrekturen zu diesen Werken sind bei Laut 1990 verzeichnet. Ich vereinheitliche die Transkriptionen beider Textausgaben nach dem System des *Uigurischen Wörterbuches* von K. Röhrborn (UW). Die einzelnen Teile der Xinjiang-Edition haben eine eigenartige Paginierungsart, die ein Zitieren erschwert. Zunächst werden die Faksimiles gegeben, worauf die neuuigurische Einleitung und Übersetzung sowie ein neuuigurischer Kommentar und Glossar folgen (pp. 1-176). Es folgt in umgekehrter Seitenzählung, die neu beginnt, die chinesische Version (Einleitung, Übersetzung, Kommentar) sowie der Editionsteil (pp. 1-222). Ich beziehe mich unten bei Zitaten aus der *Edition* immer nur auf die Seitenzahl des *Editionsteils*, ohne noch einmal ausdrücklich darauf zu verweisen, daß es sich um die eigentliche Textausgabe in lateinischer Umschrift handelt. Bei Zitaten aus der *Übersetzung* verfahre ich ebenso, da ich im Text selbst explizit darauf hinweise, daß ich aus der neuuigurischen Übersetzung der Xinjiang-Ausgabe zitiere. Die Umschrift des Neuuigurischen orientiert sich an Friederich 2002. In der Transkription des Tocharischen folge ich MSN. Das System des Gebrauchs von eckigen und runden Klammern unterscheidet sich von dem in der Turkologie gebräuchlichen, so daß sich eine gewisse Inkonsequenz ergibt.

[10] Auch Laut 1990, 258 würdigt die Leistungen der uigurischen Herausgeber: „Es sei vielmehr betont, daß, gerade im Gegensatz zu früheren Publikationen aus Sinkiang, erstaunlich viele zutreffende Lesungen und Interpretationen schwieriger Stellen vorliegen.“

[11] So Laut 1990, 259.

beispielhaft einige bessere Lesungen der Xinjiang-Edition zu benennen, die ich im Anhang gesondert auflisten werde. Ohne mich zum Anwalt der Xinjiang-Edition machen zu wollen, möchte ich nachdrücklich den an der *Maitrisimit* Interessierten dieses bisher vernachlässigte wichtige Arbeitsinstrument ans Herz legen. Eine Abwägung in Zweifelsfällen bleibt dem Leser oder der Leserin nicht erspart.

Es soll im folgenden anhand einzelner ausgewählter Beispiele demonstriert werden, daß auch ein eingehender Vergleich mit der tocharischen Vorlage[12] einige schwierige Passagen klären hilft, die Herkunft einzelner altuigurischer Phrasen zu ermitteln erlaubt und auch ein paar neue Ergänzungen möglich macht.[13] Es sei in diesem Zusammenhang Klaus T. Schmidt zitiert, der treffend schreibt: „Es war und ist immer wieder verblüffend festzustellen, wie genau doch die beiden Versionen – trotz mancher bemerkenswerter Unterschiede – übereinstimmen und wie Erkenntnisse der einen Seite Probleme der anderen Seite – Probleme der Textzuordnung, Textergänzung, Textinterpretation usw. – in ganz neuem Licht erscheinen lassen und nicht selten auch zu ihrer Lösung beizutragen vermögen."[14] Man darf erwarten, daß erst eine Gesamtedition der *Maitrisimit*, die in sprachlicher und inhaltlicher Hinsicht so bedeutend ist, viele weitere noch ungeklärte Fragen lösen kann.

[12] Da ich leider nur über eine sehr beschränkte Kenntnis des Tocharischen verfüge, wäre dieser Vergleich ohne die vorbildlichen Indices der Edition der Handschrift des *Maitreyasamitināṭaka* aus Yanqi (MSN) nicht möglich gewesen.

[13] Weitere unten nicht behandelte Verbesserungsmöglichkeiten sind z. B. ZusTreff 124 (ZZ. 1559-1560) *ilkisiz sansarnıŋ öŋräki uzun učı ki- ... -ing tükäl arıtı bultukmaz*, was ziemlich sicher *ilkisiz sansarnıŋ öŋräki uzun učı keŋi täriŋ tüpi arıtı bultukmaz* zu lesen ist. ZusTreff 158, Z. 2062 *donoki* ist nicht auf Skt. Dhotaka zurückzuführen, sondern entspricht genau der tocharischen Form Dhonaki (MSN 120, YQ 1.11 a 5) mit Ausnahme des Vokalismus der zweiten Silbe, die assimiliert ist. ZusTreff 160, ZZ. 2082-2083 *upasimi* (in der Übersetzung auf Upasama zurückgeführt) ist nach dem Tocharischen (*upaśime* in MSN 120, YQ 1.11 b 2) besser *upašime* zu lesen. Für *ayar ınagın* (ZusTreff 174, Z. 2254) ist *agar *ayagın* zu lesen bzw. zu emendieren (vgl. die Berliner Parallele in BT IX 65, Taf. 121 /r/6/, wo allerdings von Tekin *aya[makın]* ergänzt wurde). *sävig [a]yag kılgay m(ä)n* (ZusTreff 92, ZZ. 1121-122) ist in der Xinjiang-Edition (teilweise) richtiger *süŋ tayak kılgay m(ä)n* gelesen worden (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 132), jedoch ist nach der Korrektur, die P. Zieme in seiner Rezension zu ZusTreff für Z. 2404 vorgenommen hat (Zieme 1990, Sp. 68), auch an unserer Stelle statt *süŋ* bzw. *sävig* nun *süyäk* „Stütze" zu lesen. Der Beleg in ZusTreff 256, Z. 3446 ist nicht *köligälig kužatre* „schattenspendende Schirme", sondern *köligälik kužatre* „Schirme$_2$" zu lesen. Eine weitere Möglichkeit einer Ergänzung ergibt sich für das I. Kapitel (ZusTreff 106, Z. 1345) nach tocharisch *bodhivaṃ* (MSN 60, YQ 1.9 a 7): *[bodivan] atlag b(ä)rktä*. Auf der Vorderseite des 16. Blattes des IV. Kapitels ist ziemlich sicher *birökin m(ä)n üstünki burhan k[ut]ınıŋ bo muntag törlüg ye[gin adrokın] uktum ärdi ärsär* zu ergänzen (ZusTreff 272, ZZ. 3679-3682).

[14] Schmidt 1996, 271.

1. Möglichkeit von Ergänzungen

Wenn man die Vorlage eines Textes kennt, so ergeben sich für diesen, wenn er nicht vollständig erhalten ist, selbst bei einer freieren Wiedergabe eigentlich immer Anhaltspunkte, wie gewisse Lücken zu ergänzen sind. So verhält es sich auch bei der *Maitrisimit*, einem der ältesten buddhistischen Werke der alten Uiguren, die bisher bekannt sind. Einige solcher Fälle sollen vorgestellt werden.

1.1. Kapitel I

Die Möglichkeit einer kleineren Ergänzung bietet sich im I. Kapitel für die leider stark beschädigte Rückseite des 6. Blattes: Geng und Klimkeit haben darauf verzichtet, eine Lesung des Wortrestes nach dem abgebrochenen Zeilenbeginn anzugeben und transkribieren nur das folgende: *inčä tep tedi* „so sprach er." (ZusTreff 78-79, Z. 935). In der Xinjiang-Edition wird eine Ergänzung des beschädigten Wortes gewagt und *[sa]kıntı* angegeben.[15] Nach der tocharischen Fassung *haimava(ti träṅkä)[ṣ]* „Haima(vati) (say)s" (MSN 22-23, YQ 1.30 a 3) können wir den Wortrest nun bedenkenlos zu *[haim]avati* ergänzen.[16] Der Dialog wechselt also von dem zunächst genannten Brüderpaar Sātāgiri und Pūrṇaka zu einem weiteren Sprecher: Haimavata.

Ebenfalls eine kleinere Ergänzung ergibt sich für die letzten Zeilen der Vorderseite des 13. Blattes des I. Kapitels. Der Yakṣageneral Pūrṇabhadra referiert seinem Gesprächspartner Maṇibhadra, daß die Nachricht von der bevorstehenden Mönchswerdung Maitreyas unter den Göttern zirkuliert. Indra, der seine Informationen von Brahmā bezogen hat, der wiederum von den Śuddhāvāsa-Göttern informiert worden ist, weist den Herrn der Yakṣas, Vaiśravaṇa, an, den Brahmanen Bādhari vom Erscheinen des Buddha in Kenntnis zu setzen und fügt hinzu: *antag [avant] tıltag turgurzun kim tözün maitri … bod[is(a)v(a)t t(ä)n]gri burhan tapa kälzün* „Dann möge er den Grund (Hend.) entstehen lassen, weshalb der edle Maitreya, … der Bodh[isattva], zum [gött]lichen Buddha kommen möge!" (ZusTreff 98-99, ZZ. 1208-1210). In der Xinjiang-Edition wurde *üd[tä]* statt *bod[is(a)v(a)t]* gelesen,[17] und ein Blick auf das Faksimile zeigt deutlich, daß diese Lesung vorzuziehen ist. Da im Tocharischen an der entscheidenden Stelle das Verb *śmäṣ* „er wird kommen"[18] durch das Adverb *ymäräk* „schnell, bald" erweitert ist,[19] ist *[t(ä)rk] üd[ün]* zu ergänzen.

[15] Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 127.

[16] Nach Tocharisch *śuddhavāṣinäs ñäktasā* (MSN 22, YQ 1.30 a 3) kann im atü. Text zwei Zeilen weiter *[šudavas] t(ä)ŋrilärniŋ* ergänzt werden.

[17] Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 134.

[18] So nach der Interpretation der Herausgeber der Handschrift. Die Übersetzer ins Altuigurische haben den Konjunktiv nicht futurisch, sondern als Voluntativ aufgefaßt.

[19] MSN 50 (YQ 1.15 a 7).

Schwieriger gestaltet sich die Ergänzung einer Lücke in der 20. Zeile der Vorderseite des 16. Blattes im I. Kapitel. Der Göttergeneral Pūrṇabhadra beschreibt die Umstände der Erleuchtung des Buddha und bemerkt: *amtı t(ä)ŋri yalŋokn(ı)ŋ tapı[gın] udugın ašayu on küčin küčädü üč törlüg ürüg ornanmıš ög turıgın*[20] *[katıg]lanu tört törlüg korkınčsız : yazalmak[lag] biligin yazılu ulug y(a)rlıkančučı biligin ornanu pašan(a)k tagda y(a)rlıkar* „Jetzt genießt er die Vereh[rung] der Götter und Menschen, stärkt sich mit den zehn Kräften (*daśa balāni*), [übt sich in] den dreierlei ruhig verweilenden Verstandes-Orten (*smṛtyupasthānāni*), entfaltet die vier Arten furchtloser Entfaltungs(?)-Weisheit (*vaiśāradya*), läßt sich mit großer Barmherzigkeit (*mahākaruṇā*) nieder und geruht dabei, am Pāṣāṇaka-Berg zu sein." (ZusTreff 108-111, ZZ. 1378-1383). Es ist nun die Frage, ob zum Terminus *üč törlüg ürüg ornanmıš ög turıgın* tatsächlich das Konverb *[katıg]lanu* zu ergänzen ist, wie die Herausgeber vorschlagen.[21] Die tocharische Entsprechung lautet *spänto tri imentwāśśi ṣtmāṣluneytu(yo)* „relying on the three Smṛtyupasthānas" (MSN 64-65, YQ 1.1 a 3-4). Das Partizip *spänto* leitet sich von der Wurzel *spänt-* „vertrauen" ab. Sieht man sich nun das Faksimile des türkischen Textes an, so erkennt man noch Reste des Wortanfangs in Form eines Alifs und eines folgenden <y> oder <w>. Als Ergänzung möchte ich daher *ö[g]länü* „sich bewußt werdend" vorschlagen,[22] zugegebenermaßen eine eher freie Übersetzung von *spänto*. Wir erhalten somit für drei Satzteile, die jeweils durch Konverbien auf Vokal abgeschlossen werden, figurae etymologicae: 1. *on küčin küčädü*, 2. *… ög turıgın ö[g]länü*, 3. *… yazalmak[lag] biligin yazılu*. In diesem Fall hat der Übersetzer größeren Wert auf eine stilistisch ausgefeilte Übertragung gelegt als auf eine wörtlich getreue Wiedergabe des tocharischen Originals.

Folgende Passage des I. Kapitels, die fast unmittelbar auf die soeben diskutierte folgt, ist wiederum stellenweise lückenhaft. Der Brahmane Bādhari sagt: *munča ürkeč üdtä bär[ü iglämäk] karımak ölmäk törölärig ö-[…]-galır üčün tapašačaran töro[dä ätözümin] ämgätdim* (ZusTreff 110, ZZ. 1388-1391). Die Herausgeber übersetzen dies: „Obwohl ich seit so langer Zeit, um die Gesetze des [Krankseins], Alters und Sterbens (zu verstehen), [meinen Körper] gemäß dem *tapaścaraṇa*-Gesetz quälte, …". Im *Maitreyasamitināṭaka* lautet die Stelle: *wraske mokone wlalune wikässi näṣ papälyke pläśluneytu* „In order to remove sickness, old age, and death, I practised austerities, …" (MSN 64-65, YQ 1.1 a 6). Obwohl die tocharische Parallele nur beschädigt erhalten ist, besteht doch die Möglichkeit, die entscheidende Lücke zu ergänzen. Die beschädigte Stelle *ö-[…]-galır* ist nach dem Infinitiv in

[20] So tatsächlich im Ms. Erwartbar wäre *turugın*.

[21] In der Xinjiang-Edition wird keine Ergänzung gegeben und der Wortrest zudem *-layu* gelesen (s. Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 140). Die Berliner Parallele bricht gerade an der entscheidenden Stelle ab (BT IX 56, Taf. 16 /v/18-19/).

[22] Zu *ögläṅ-* s. OTWF 514. Ein früher Beleg findet sich in der türkischen Fassung des manichäischen *Sermon vom Licht-Nous* (Zieme 1995: 257).

Toch. A *wikässi* „um zu entfernen“ zu *ö[čürgäli tarkar]galır* zu ergänzen.[23] Da auch deutlich ist, daß *törölär* im Falle von *iglämäk karımak ölmäk törölär* eine Art Glosse des Übersetzers ist und eine Entsprechung zu skt. *dharma* in der Bedeutung „Gegebenheit, Daseinsfaktor“ darstellt, ist folgendermaßen zu übersetzen: „Seit so langer Zeit schon habe ich [meinen Körper nach] den Askesevorschriften gequält, um die *dharma*s [Krankheit], Altern und Sterben zu entfernen$_2$“. Ferner ist die Beobachtung von Interesse, daß der Übersetzer ins Altuigurische Prajñārakṣita mit atü. *tapašačaran* (<< skt. *tapaścaraṇa*) eine selbständige Resanskritisierung vorgenommen hat.

1.2. Kapitel II

Das 16. Blatt des II. Kapitels, welches zu den sogenannten „Ergänzungsblättern“ gehört, ist stark beschädigt und konnte dank der Berücksichtigung von Parallelen der Turfanversion stellenweise ergänzt werden. Gerade der Mittelteil der Vorderseite (ZZ. 11-18) ist aber weitgehend fragmentarisch verblieben. Die Zeilen 15-18, welche Teil einer Ansprache des Buddha an Maitreya sind, lauten in der Transkription von Geng und Klimkeit: *sakınu sözläyü yeti[nčsiz] ... ... -lip keniŋä sävi- ... ... šazanıŋta tugar ... ... kutrulgaylar* „ ... die unausdenkbar und unaussprechbar ist. ... später Freude ... sie werden in deiner Disziplin geboren ... und befreit werden.“ (ZusTreff 284). Da die tocharische Parallele vorhanden ist, lohnt es sich, diese zum Vergleich heranzuziehen: *... kakmuṣ tñi śāsnaṃ waṣtäṣ lanturäṣ saṃsāräṣ tsälpeñc*^{ä} „ /// having come, according to your teaching, will be freed from the cycle of existences through going away from the house.“ (MSN 134-135, YQ 1.33 a 7). Es können mehrere Beobachtungen angestellt werden. Zunächst läßt sich das beschädigte türkische Wort ... *-lip*, das nicht ergänzt wurde, nach Abgleichung mit der tocharischen Vorlage (scil. *kakmuṣ*) zu *[kä]lip* restituieren. Das folgende *keniŋä* ist ohne Entsprechung im Tocharischen und betont zusätzlich die Vorzeitigkeit der Handlung, die sich in der von *kälip* abgeschlossenen Phrase ausdrückt. Der Wortrest, welcher von den Herausgebern *sävi-* gelesen wurde, ist ziemlich sicher der Beginn des Pronomens der 2. Person Singular im Genitiv *säni[ŋ]*, wie wir tocharisch *tñi* entnehmen dürfen. Die Grapheme <nk> haben dann zu Beginn der folgenden Zeile (17) gestanden. Ein weiteres Argument ist das Possessivsuffix der 2. Person Singular in *šazanıŋta*; dieses Wort entspricht tocharisch *śāsnaṃ*. Im Türkischen ist aber eine Lücke zwischen *säniŋ* und *šazanıŋta* festzustellen, die vermutlich ein Attribut zu *šazan* enthalten hat. Denkbar wäre aber auch ein Terminus, der mit *šazan* ein Wortpaar gebildet hat. Sehr schwer zu entziffern ist das folgende Wort, das Geng und Klimkeit *tugar* gelesen haben. Das erste Wort der folgenden Zeile ist noch erkennbar, und ich möchte nach *samsāräṣ* „vom *saṃsāra*“ nun *tugma[k] ölmäk[din]*

[23] Vgl. die Wortfolge *tarkarıp öčürüp* in ZusTreff 40, Z. 401. In der Xinjiang-Edition wurde bereits korrekt ergänzt (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 140)!

„vom Geborenwerden und Sterben“ lesen. Das Prädikat *tsälpeñc*[ä] wurde mit *kutrulgaylar* übersetzt, doch gibt es davor noch eine Lücke, die wahrscheinlich mit *ozgay* zu füllen ist. Ohne türkische Entsprechung bleibt tocharisch *waṣtäṣ lanturäṣ*. Es ist unklar, an welcher Stelle ein Äquivalent einzusetzen ist. Was schließlich den Beginn des Zitates *sakınu sözläyü yeti[nčsiz] …* anbetrifft, so ist es mehr als unwahrscheinlich, daß es sich tatsächlich um einen selbständigen Satz handelt. Ich möchte stattdessen vorschlagen, hierin das Subjekt des ganzen Satzes zu sehen, das durch die Ergänzung *[tınlaglar]* zu erweitern ist. Wir erhalten also folgende Rekonstruktion: *sakınu sözläyü yeti[nčsiz tınlaglar … kä]lip keniŋä säni[ŋ …] šazanıŋta tugma[k] ölmäk[din ozgay] kutrulgaylar* „unerdenklich und unaussprechlich (viele) [Lebewesen] … werden kommen und später in deiner … Disziplin (*śāsana*) sich [von] Geburt und Tod (scil. dem *saṃsāra*) befreien[$_2$].“

1.3. Kapitel III

Auf der Rückseite des 5. Blattes im III. Kapitel der *Maitrisimit* lesen wir: *anta ötrü [gautami]*[24] *hatun nigodaram säŋrämig körüp [inčä] tep tedi* „Darauf sah die Königin [Gautamī] das Nyagrodhārāma-Kloster und sprach“ (ZusTreff 190-191, ZZ. 2492-2493). Auf der Basis der tocharischen Vorlage – *(aśä)nyo gopikā lāts nyagrodharāmac pälkoräṣ träṅkäṣ* „… queen Gopikā, having looked with (eyes …) at the Nyagrodhārāma, says“ (MSN 164-165, YQ 1.24 a 8) – ist nunmehr klar, daß in der ersten Lücke nicht *[gautami],* sondern *[gopika]* ergänzt werden muß.

Einige Zeilen weiter unten treffen wir auf folgenden Passus: *antada ötrü šak[i] bäglär gautami hatunug körüp ulug [agar] ayamakın t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi burhanka … … … … täg (?) yokaru turdılar* „Dann sahen die Śāk[ya]-Fürsten die Königin Gautamī, [wandten sich] mit [tiefer] Verehrung dem Göttergott Buddha zu wie … und erhoben sich.“ (ZusTreff 192-193, ZZ. 2522-2524).[25] Da im Tocharischen unter anderem die Phrase *āsānäṣ kākätkuṣ* „having risen from the throne“ (MSN 164-165, YQ 1.24 b 8) erhalten ist, können wir statt *täg (?)* nun *oronlarıntın* lesen.[26] Das andere undeutliche Wort nach *burhanka* dürfte *umunu* zu lesen sein, so daß wir einen vollständigen Text erhalten, der folgendermaßen zu übersetzen ist: „Daraufhin betrachteten die Śākya-Fürsten die Königin Gautamī und indem sie unter sehr [tiefer] Verehrung zum Göttergott Buddha Zuflucht nahmen, erhoben sie sich von ihren Sitzen.“

Auf der Rückseite desselben Blattes (Folio 6) sind mehrere Zeilen beschädigt. Die Herausgeber haben einen fragmentarischen Satz teilweise ergänzt: *iki kırk kut buyanl(a)g [irü b(ä)lgülär] … … ..* „Die 32 glücklichen [Zeichen] …“ (ZusTreff 194-195,

[24] In der Xinjiang-Edition wird die Lücke nicht ergänzt (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 177).

[25] In der Xinjiang-Edition gibt es keine Lesung der undeutlichen Stellen (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 178).

[26] Es sind tatsächlich weit mehr Grapheme erhalten, als man nach der Angabe in ZusTreff erwarten könnte.

ZZ. 2562-2563).[27] Mit Hilfe der tocharischen Vorlage kann auch dieser Satz vervollständigt werden: *taryāk wepi lakṣañi salu pyutkāseñcäṃ* „the thirty-two Lakṣaṇas will in their entirety appear on him“ (MSN 168-169, YQ 1.25 b 5). Vom Hauptverbum der türkischen Übersetzung kann man auf dem Faksimile noch den rechten Bogen eines initialen <p> sowie am Ende noch das Futursuffix <k'y> (*-gäy*) erkennen. Nach tocharisch *pyutkāseñcäṃ* kann das Verb zu *b(ä)[lgür]gäy* ergänzt werden, wobei das enklitische Pronomen nicht übersetzt wurde. Des weiteren kann in der Lücke als Entsprechung zu *salu* „vollständig, ganz“ vielleicht *[kamagun]* ergänzt werden. Wir erhalten nun den vollständigen Satz: *iki kırk kut buyanl(a)g [irü b(ä)lgülär kamagun] b(ä)[lgür]gäy* „Die 32 Glücks$_2$zeichen$_2$ werden [insgesamt] sich[tbar] werden.“[28]

Eine wiederum stark beschädigte Stelle im III. Kapitel der *Maitrisimit* (Folio 10 recto) lautet in der Edition: *anta ötrü t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi [burhan] ...-ag okıp inčä tep [y(a)rlıkadı]* „Da rief der Göttergott [Buddha] die ... [und geruhte], so zu sprechen:“ (ZusTreff 206-209, ZZ. 2755-2757). Die Herausgeber der Xinjiang-Edition ergänzen die Lücke dem Kontext entsprechend durchaus sinnvoll mit *[alku kuvrag]ag.*[29] Leider ist das Tocharische auch beschädigt, aber immerhin können wir nun bestimmen, wen der Buddha tatsächlich rief: *ptāñkät käṣṣi ānäntāṃ* „The Buddha-god the teacher ... Ānanda ...“ (MSN 188-189, YQ 1.18 b 2). Da *ānäntāṃ* unmittelbar auf das Subjekt *ptāñkät käṣṣi* folgt und im Obliquus vorliegt, dürfte es sich um das direkte Objekt des nicht erhaltenen Verbs handeln, so daß auch für das Altuigurische eine Ergänzung der Lacune zu *[anant]ag* vorgenommen werden kann. Der Buddha rief also den Ānanda und sprach zu ihm. Dieser Fall zeigt, daß bei fehlenden Textparallelen im Uigurischen manchmal *nur* die tocharische Vorlage bei Ergänzungen hilft, auch wenn der Kontext bekannt ist.

2. Klärung einzelner altuigurischer Phrasen

Da die Übersetzung des tocharischen *Maitreyasamitināṭaka* ins Altuigurische in die Frühzeit der buddhistischen Literatur bei den alten Türken fällt (ca. 9. Jh.), ist festzustellen, daß sich die Herausbildung der altuigurischen Literatursprache noch in formativen Prozessen befand. Die Probleme, die sich bei der Übersetzung von fremdsprachigen Vorlagen ergaben, führten dazu, sich kreativ mit der Weiterentwicklung der eigenen Schriftsprache auseinanderzusetzen.[30] Dies

[27] In der Xinjiang-Edition wird nur *[irü b(ä)lgü]* in der Lücke ergänzt (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 179).

[28] Vgl. die nur leicht anders formulierte Passage im II. Kapitel: *kut buyanlag irü b(ä)lgülär b(ä)lgülüg bolurlar* (ZusTreff 118, ZZ. 1493-1494).

[29] Vgl. Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 186.

[30] Bestimmte Erweiterungen der türkischen Übersetzung gegenüber dem tocharischen Original, die systematisch wiederkehren, erlauben den Schluß, daß einige dieser Zusätze darauf zurückzuführen sind, daß z. B. gewisse Epitheta des Buddha bereits fester Bestandteil der buddhistischen Literatur

betrifft die Lexik, die Morphologie, die Syntax und den idiomatischen Sprachgebrauch. In buddhistisch-uigurischen Texten kehrt eine Phrase, die sich bereits recht häufig in der *Maitrisimit* nachweisen läßt,[31] immer wieder: *takı nä ayıtmıš k(ä)rgäk*. Diese Redewendung, wörtlich „was soll man da fragen" zu übersetzen, läßt sich im Deutschen meist am besten mit „geschweige denn", „das ist doch selbstverständlich" o. ä. wiedergeben.[32] Für die Belege aus der *Maitrisimit* können zwar vorerst keine eigentlichen tocharischen Parallelen beigebracht werden, doch ist es immerhin möglich, dieselbe Formulierung im *Maitreyasamitināṭaka* nachzuweisen. Denn man vergleiche folgenden Passus: *(kl)[y]om metrak ᵘpādhyā mäskatsi āṣāṃ näm kuc prakṣäl sasäkyāp bādharis* „... the noble Metrak is worthy of being the teacher of us without a question – of Bādhari alone ..." (MSN 28-29, YQ 1.29 b 2).

In ihrer Anmerkung zur Stelle schreiben die Herausgeber, daß *kuc prakṣäl* wörtlich „what is to ask" zu übersetzen wäre, es aber freier mit „Let alone, how much less" wiedergegeben werden könne.[33] Da es auch noch die Möglichkeit gibt, „geschweige denn" durch *kuc śkaṃ* (= skt. *kiṃ uta*) auszudrücken,[34] ist der Gebrauch des Gerundivum I vom Verbum *pärk-* „fragen" und die Entsprechung im Altuigurischen, hier in dem Partizip auf *-mıš*, auffällig. Aber die Uiguren waren durch die Wahl von *k(ä)rgäk* genötigt, dieses Partizip zu verwenden. Eine unabhängige Entstehung dieser Phrase in zwei nicht miteinander verwandten Sprachen in übertragener Bedeutung, wäre mehr als ungewöhnlich, so daß von einer Lehnbildung im Altuigurischen auszugehen ist. Das Fortleben der altuigurischen Phrase im Mongolischen (vgl. *daki yaγun ügütele bui*) ist bereits von Klaus Röhrborn dokumentiert worden.[35]

3. Interpretationshilfen

Häufig ist es so, daß die altuigurische Übersetzung, da sie meist besser erhalten ist, eine große Hilfe bei der Klärung philologischer Probleme des tocharischen Originals ist. In dem einen oder anderen Fall vermag aber auch die tocharische Fassung Hilfestellung bei der Interpretation des alttürkischen Textes zu geben. Im folgenden seien hierfür einige Beispiele angeführt.

3.1. Kapitel I

waren, bevor das *Maitreyasamitināṭaka* übersetzt wurde. Die Übersetzer konnten gar nicht anders, als dem Buddha diese bekannten schmückenden Beiworte beizulegen. Man kann also postulieren, daß die *Maitrisimit* nicht zu den allerersten Werken des altuigurischen Buddhismus zählt.

[31] Vgl. die Belege im Glossar von BT IX, Bd. II, 57b s. v. *krk'k*.

[32] Siehe UW 310a s. v. *ayıt-*.

[33] MSN 30, Anm. 12. Hier auch der Hinweis auf den weiteren Beleg YQ 1.42 b 6 (MSN 78). Vgl. auch YQ 1.27 b 1 (MSN 196).

[34] Vgl. TEB II, 96.

[35] Vgl. UW 310a.

Im I. Kapitel der *Maitrisimit* ist der Brahmane Bādhari nicht in der Lage, dem Brahmanen Nirdhana die geforderten fünfhundert Münzen zu geben, da er zwölf Jahre lang Almosen gegeben hat und seine finanziellen Mittel daher vollständig erschöpft sind. Da Nirdhana einen Fluch ausspricht, daß der Kopf Bādharis sich in sieben Stücke spalten solle, macht sich letzterer Sorgen um sein Leben. Nun tritt der Yakṣa-General Pūrṇabhadra in Erscheinung: *anıŋ ara purnab(a)ḍre ur(u)ŋu t(ä)ŋridäm etig yaratıg y(e)vig tizigig čıngaru čıgsayu*[36] *yüzüki*[37] *biläzüki yaltrıyu ya[šuyu]* „Zu dieser Zeit[38] sah der Krieger[39] Pūrṇabhadra seinen himmlischen Schmuck (Hend.) und seine himmlische Ausrüstung (Hend.) an, und indem sein Fingerring und Armreif erstrahlten, …“ (ZusTreff 100-101, ZZ. 1251-1254).[40] Im Tocharischen ist erhalten: *[purṇa]bhadre*[41] *ñkät kälnmāṃ mläṅkmāṃ yetwe(s)*[42] *… „ …* the god Pūrṇabhadra, (looking at) his ornaments (which were) touching each other and making a (pleasant) noise, …“ (MSN 56-57, YQ 1.3 a 1). Zunächst einmal ist zu fragen, aus welchem Grund Pūrṇabhadra seinen Schmuck und seine Ausrüstung betrachten sollte (atü. *čıngaru*). Das Tocharische hilft bei diesem Problem nicht weiter, da „(looking at)“ in der Übersetzung eindeutig nach der Übersetzung von Geng und Klimkeit ergänzt wurde.[43] Vorsichtiger und m. E. treffender ist die ältere Übersetzung Pinaults „(À ce moment) le dieu Pūrṇabhadra (avec) ses parures sonnantes [et] arrangées avec art, …“.[44] Wenn man das Faksimile konsultiert, stellt man allerdings fest, daß das vierte Graphem eher ein <k> ist als ein <q> und somit die Lesung der Xinjiang-Edition *čıŋra[tıp]* gegenüber *čıngaru* vorzuziehen ist, d. h. Pūrṇabhadra ließ seinen göttlichen

[36] In der Xinjiang-Edition finden wir *čıŋra[tıp čıŋrak] sayu* als Lesung angegeben. S. Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 136.

[37] Die Xinjiang-Edition hat hier richtiger *üzüki*. S. Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 136.

[38] Es ist gut möglich, daß nach *anıŋ ara* zu Beginn des abgebrochenen Zeilenanfangs der tocharischen Vorlage (MSN 56, YQ 1.3 a 1) *[taṃ ywārckaṃ]* zu ergänzen ist. Zu dieser Entsprechung vgl. die Passage in ZusTreff 176, ZZ. 2307-2308 und in MSN 150 (YQ 1.22 b 5). Einschränkend sei aber gesagt, daß *anıŋ ara* auch die Übersetzung von *tmäk* sein kann. Siehe ZusTreff 120, Z. 1516 und MSN 74 (YQ 1.4 a 8).

[39] Im Tocharischen haben wir als Entsprechung *ñkät* „Gott“. Vgl. MSN 56 (YQ 1.3 a 1).

[40] Teilweise zitiert in Pinault 1990, 145 und vollständig ebd. p. 191.

[41] Warum Thomas 1991, 8 diese Ergänzung nicht durchgeführt hat, ist mir nicht klar.

[42] Pinault 1990, 145 schlägt eine provisorische Ergänzung zu *yetwe(syo)* vor. Auf p. 190ff. wird eine Analyse des Syntagmas *kälnmāṃ mläṅkmāṃ yetwesyo* vorgelegt.

[43] Thomas 1991, 9 führt zwar die Parallele in YQ 1.2 a 5 (vgl. jetzt MSN 68) *kälnmāṃ mläṅkmāṃ yetwesyo* „mit tönenden, klingenden Schmucksachen“ an, äußert aber seine Bedenken, zu *yetwe(s)* zu ergänzen. Er verweist weiter unten aber darauf, daß *kälnmāṃ mläṅkmāṃ yetwesyo* „bereits zu einer festen Verbindung geworden ist“ (ibid., 11). Da an dieser Stelle Bādhari auf sein Erlebnis mit Pūrṇabhadra Bezug nimmt, wäre *yetwe(syo)* ein Rückgriff auf die uns interessierende Stelle des I. Kapitels. Die altuigurische Übersetzung der Passage des II. Kapitels ist übrigens ausschmückend.

[44] Pinault 1990, 165.

Schmuck erklingen.[45] Diese Interpretation steht der tocharischen Vorlage sehr viel näher. Im Falle von *čıgsayu*, das von den Herausgebern nicht kommentiert wird, ist die Lesung *[čıŋrak] sayu* der Xinjiang-Edition[46] nicht zu bevorzugen, denn wir benötigen eine weitere Verbform und zwar ein Konverb auf Vokal. Ich möchte nun im Lichte der Semantik von *čıŋratıp* die Lesung *čahšayu* vorschlagen, wobei bisher nur das Reziprokum *čahšaš-* für einen buddhistischen Text, nämlich die Xuanzang-Biographie, belegt war. Erdal führt aber aus dem *Dīwān Luγāt at-Turk* die Phrase *taš čahšadı* an („The pebbles rattled. Also for the clinking of ornaments and other sounds".).[47] Die beiden Konverbien im Altuigurischen geben die beiden Participia Praesentis im Tocharischen wieder. Nun können wir folgendermaßen übersetzen: „In der Zwischenzeit ließ der General Pūrṇabhadra seinen göttlichen Schmuck$_2$ und seinen Zierat$_2$ erklingen, und indem seine klimpernden Ringe und Armreifen erstrahlten$_2$, ...". Daß in der türkischen Übersetzung kein Instrumental für *yetwesyo* mit vorangehendem Partizip Präsens für *kälnmāṃ* gewählt wurde, sondern ein Kausativ *čıŋratıp* mit einem dazugehörigen Akkusativobjekt *t(ä)ŋridäm etig yaratıg y(e)vig tizigig*, könnte darin seine Begründung finden, daß der Uigure betonen wollte, daß Pūrṇabhadra bewußt das Strahlen seines Schmuckes zu genau diesem Zweck, nämlich um das Haus Bādharis zu erleuchten, hervorbringt. Zu beachten ist, daß *t(ä)ŋridäm* ein Zusatz des Übersetzers ist, der sich zudem die Lizenz genommen hat, das Attribut *mläṅkmāṃ* „arrangiert, zusammengelegt"[48] durch *etig yaratıg* wiederzugeben, das syntaktisch mit *y(e)vig tizig* koordiniert ist und nicht zu letzterem in einem attributiven Verhältnis steht.

3.2. Kapitel II

Auf der Rückseite des 1. Blattes im II. Kapitel der *Maitrisimit* heißt es: *bo muntag törlüg kız kısga yavaz üdüg kolug sayu körmädin*, was die Herausgeber wie folgt übersetzen: „Ohne diese derartig schwierige, kurzlebige, schlechte Zeit (Hend.) insgesamt zu beachten, ..." (ZusTreff 116-117, ZZ. 1469-1471). Der tocharische Text ist weitgehend nach der Berliner Parallele[49] ergänzt worden: *<kusne taṃne (wä)[knu]mināṃ wärce praṣt penu mā> [ka]ś toräṣ* „(not even) having taken into account (a bad epoch of that sort), ..." (MSN 68-69, YQ 1.2 b 4). Das Entscheidende ist hier *mā kaś toräṣ* „indem sie ... nicht berücksichtigt haben", da dies genau *sayu körmädin* in der alttürkischen Übersetzung entspricht, so daß *sayu* nicht, wie so

[45] Zu *čıŋrat-* vgl. OTWF 768: „to cause to rattle".

[46] Die Herausgeber übersetzen mit *härbir ğiriŋliγanda* („bei jedem Rasseln"). S. Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 41.

[47] OTWF 555.

[48] S. Pinault 1990, 192, der sich dagegen wendet, *kälnmāṃ* und *mläṅkmāṃ* als Synonyme zu betrachten. Thomas 1990, 31 (Anm. 53) geht allerdings bei der Wurzel *mälk-* von einer Bedeutungsübertragung von „zusammenfügen" zu „klingen, tönen" aus.

[49] Vgl. Sieg/Siegling 1921, 103 (No. 214 b1).

häufig als Postposition – „insgesamt“, wie die Herausgeber schreiben – interpretiert werden kann, sondern die Wendung *sayu kör-* hat die Bedeutung „berücksichtigen, in Erwägung ziehen, in Betracht ziehen“. Da im Tocharischen *kaś* allein „Zahl“ bedeutet, hat der Übersetzer sich für eine elegante und gleichzeitig genaue Wiedergabe entschieden,[50] während er im Falle von *wärce* „minderwertig, schlecht“ ausschmückend, aber inhaltlich korrekt mit *kız kısga yavaz* übersetzt hat. Die Xinjiang-Edition hat übrigens die korrekte Interpretation: *(u) mušundaq türlük intayin qisqa, yaman vaqit-päytlärni sanap olturmastin* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 48): „Ohne daß er immer solche sehr kurzen und schlechten Zeitpunkte in Erwägung zieht, ...“.

Ein weiterer kurzer Passus aus dem II. Kapitel (Folio 2 verso) läßt sich in diesem Zusammenhang anführen: *bo munča sav sözläp tükätmäzkän* „Während er solche Worte sagte, ohne sie zu Ende zu führen, ...“ (ZusTreff 120-121, ZZ. 1515-1516). Die tocharische Vorlage *täpreṃ wewñuräṣ* „Having said so much, ...“ (MSN 74-75, YQ 1.4 a 8) erlaubt den Schluß, daß die Übersetzung anders nuanciert werden muß, nämlich mit „kaum hatte er solches gesagt, ...“. Man sieht, daß *tükätmäzkän* lediglich den tocharischen Absolutiv wiedergibt.[51] In der Wiedergabe des tocharischen Absolutivs läßt sich eine ziemliche Bandbreite in der *Maitrisimit* nachweisen. Die Übersetzung von *mā kaś toräṣ* durch *sayu körmädin* haben wir gerade erwähnt. Der Übersetzer gibt auch gelegentlich eine im Tocharischen positiv ausgedrückte Phrase mit einer Verneinung mittels des Konverbs *-mAdIn*, welches von einem semantisch anders konnotierten Grundverb abgeleitet wurde, wieder. Vgl. z. B. *(ā)rāḍeṃ udrakenäṣṣ aci riṣakäśśi märkampal papräṅkuräṣ* „Having rejected the doctrine of Ārāḍa, Udraka and the other ṛṣis, ...“ (MSN 60-61, YQ 1.9 a 6), was in der *Maitrisimit* wie folgt übersetzt wurde: *arati udaraketa ulatı ulug küčlüg aržilarnıŋ nomın törösin taplamadın* „..., nahm er nicht die Lehre und das Gesetz von Ārāḍa (Kālāma) und Udraka (Rāmaputra) und der übrigen sehr starken Seher (*ṛṣi*) an ...“ (ZusTreff 106-107, ZZ. 1337-1339). Ferner vergleiche man tocharisch *<m(e)trä>kyāp tsarā eṃtsu träṅkäṣ* „having grasped the hand of Metrak, says: ...“ (MSN 82-83, YQ 1.8 a 6), was im Altuigurischen übersetzt wird mit *tözün maitriniŋ eligin tuta inčä tep tedi* „nahm die Hand des edlen Maitreya und sagte: ...“ (ZusTreff 124-125, ZZ. 1582-1583), also durch einen Hauptsatz abgeschlossen wird.[52] Zu dieser ganz regelmäßigen Wiedergabe hat sich bereits Pinault geäußert,[53] so daß wir nicht weiter bei diesem Punkt zu verweilen brauchen.

[50] Vgl. die etymologische Anknüpfung an die Grundbedeutung von *sa-* „zählen“.

[51] Zum Formans *-mAzkAn* vgl. Erdal 2004, 478 ohne die hier behandelte Nuance. Sehr nahe kommen die Herausgeber der Xinjiang-Edition in ihrer Übersetzung dem richtigen Verständnis: *(u) mušunčä sözlärni sözläp, (texi) tügätmigänidi* „noch hatte er diese paar Worte nicht ausgesprochen ...“ (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 50).

[52] Das Partizipium Präteriti *eṃtsu* wird durch das Konverb auf Vokal (*tuta*) wiedergegeben.

[53] Pinault 2003: 47.

Betrachten wir eine weitere Passage aus dem II. Kapitel (Folio 6 recto): *alp bulguluk burhan kutılıg ärdinilig otrukta kirip kutrulmaklag yolug ädgülüg ärdnilär köŋülčä ıdıŋlar* „Betretet die Juwelen-Insel der schwer zu erlangenden Buddha-Würde und vervollkommnet durch ein gutes Juwelenherz den Weg der Erlösung“ (ZusTreff 1686-1688). Dieser durch eine Vielzahl von Metaphern bildlich angereicherte Satz, ist hinsichtlich seiner Interpretation mit einigen Schwierigkeiten behaftet. Zunächst ist anzumerken, daß die Übersetzung des Äquativs (*köŋülčä*) wie ein Instrumental, wie es Geng und Klimkeit vorschlagen, nicht in Betracht kommt. Auch müßte, wenn man „Juwelenherz“ übersetzt, der Text von *ärdinilär* zu *ärdinilig* geändert werden, was die Herausgeber jedoch nicht tun. Auch die Interpretation des Hauptverbums *ıdıŋlar* als „vervollkommnet“ hätte zumindest einer Anmerkung bedurft.[54] Es gibt allerdings Gründe für die von den Herausgebern gewählte Übersetzung. Der Hauptgrund ist der gänzlich ohne inhaltlichen Bezug dastehende Akkusativ *kutrulmaklag yolug*. Ein nachgestelltes Objekt zu *kirip*, also „auf der Juweleninsel der schwer zu erlangenden Buddhaschaft den Befreiungsweg betretend, ...“ kommt nicht in Frage, da *kir-* hier den Lokativ regiert (*otrukta*).[55] Die Vermutung drängt sich auf, daß im Text ein Konverb ausgefallen ist, welches den Akkusativ regiert. Zu vermuten ist etwa folgender Sinn „nachdem ihr den Befreiungsweg gefunden habt“ o. ä.

Sehen wir uns nun den tocharischen Text an: *(māski) [kä]lpäläṃ . puttiśparṣinäṃ ñemiṣiṃ praṅkā kakmuṣ yas sewāñ[ä] : /// yomnāc[ä] oṅkraci : ṣakkats śkaṃ ñi tmäṣ pāk plos ymā(r ṣkārā)* „/// you, my sons, having come to the jewel-island of the (difficult)-to-attain Buddha rank, /// (when) you reach immortal (bliss), be sure and send part of it quickly (back) to me!“ (MSN 92-93, YQ 1.14 b 5-6). Es ist im Tocharischen sehr viel Text verlorengegangen, da im Altuigurischen auch der folgende Satz zu genau dieser Stelle gehört: *kačan sizlär mäŋülüg mäŋikä tägsär sizlär maŋa ymä ädgülüg ülüš yanturu ıdıŋlar* „Wenn ihr die ewige Freude erreicht, gebt auch mir wiederum einen guten Anteil[56] zurück!“ (ZusTreff 134-135, ZZ. 1688-1691). Während die Anrede *yas sewāñ[ä]* („you, my sons“) in der Übersetzung des ersten Satzes nicht berücksichtigt wurde, findet sich im zweiten Satz die Anrede *sizlär*. Es zeigt sich, daß im Altuigurischen *ıdıŋlar* auf jeden Fall *in beiden Sätzen* wörtlich wiedergegeben werden muß, da für den zweiten Satz eine genaue Entsprechung in *plos*, erweitert durch das ergänzte *ṣkārā*, vorliegt. So haben es Geng und Klimkeit auch richtig interpretiert. Gleiches ist aber auch für den ersten Satz zu vermuten. Überhaupt ist der zweite Satz quasi eine Umschreibung mit anderen

[54] Die Herausgeber der Xinjiang-Edition setzen *äṭiŋlär* an und übersetzen *beziŋlär* „schmückt“.

[55] In der *Maitrisimit* regiert *kir-* mit wenigen Ausnahmen entweder den Dativ oder den Lokativ. Mir ist kein Beleg mit Akkusativ aus der *Maitrisimit* bekannt. Aus Gründen der Syntax verbietet sich eine Interpretation, die auf ein nachgestelltes Akkusativobjekt abzielt.

[56] Genauer wäre die Übersetzung „Heilsanteil“.

Worten für den ersten. Es entsprechen sich nämlich inhaltlich *kutrulmaklag yol* und *mäŋülüg mäŋi* (= toch. *oṅkraci*) sowie *ädgülüg ärdnilär* und *ädgülüg ülüš* (= toch. *pāk*). Für den ersten altuigurischen Satz möchte ich nun folgende Übersetzung vorschlagen: „Nachdem ihr die Juweleninsel der schwer zu erlangenden Buddhawürde betreten und den Weg der Befreiung <gefunden habt>[57], sendet (mir) nach Belieben Heilsjuwelen!“

Auf der Vorderseite des 8. Blattes im II. Kapitel der *Maitrisimit* begegnet uns eine Szene, wo Maitreya von wilden Tieren umringt wird. Die Raubtiere bekennen, daß sie sich gegen andere Tiere vergangen haben: *erinč yarlag käyiklärig ämgätü ölürüp käntü özümüzni igidür biz* „Wir quälen und töten armselige (Hend.) wilde Tiere und pflegen unseren eigenen Körper.“ (ZusTreff 140-141, ZZ. 1789-1791). Im Tocharischen lautet der Satz: *lwā koluneyo śol śosamträ klopasunt* „by the killing of miserable animals we keep ourselves alive“ (MSN 102-103, YQ 1.5 a 7). Die uns interessierende Phrase ist altuigurisch *käntü özümüzni igidür biz*, also die Übersetzung von *śol śosamträ*, was als „wir erhalten unser Leben aufrecht (scil. wir halten uns am Leben)“ aufzufassen ist.[58] Korrekt ist erneut die Deutung der Stelle durch die Herausgeber der Xinjiang-Edition: *bičarä-ağiz kiyiklärni (hayvanlarni) qiynap öltürüp, öz ğenimizni baqimiz*: „Arme und schwache Rehe (Tiere) plagend und tötend, erhalten wir unser Leben aufrecht“.[59]

Bei dem einen oder anderen Satz der altuigurischen Fassung würden wir uns wünschen, daß die tocharische Fassung besser erhalten wäre. Als Beispiel sei das Ende der Rückseite des 8. Blattes des II. Kapitels genannt, da unmittelbar danach die tocharische Entsprechung einsetzt:[60] *anta ötrü vaiširvane elig bäg yüz ’äyägülüg t(ä)ŋridäm siŋäklig tözün maitriniŋ bašı üzä tägzintürüp ordosınta yorır ärdi* „Dann ließ Vaiśravaṇa, der Fürst, über dem Kopf des hundertrippigen und mit göttlichen Knochen versehenen edlen Maitreya (einen Schirm) kreisen und wandelte in seinem Palast“ (ZusTreff 142-145, ZZ. 1838-1842). Die Interpretation dieses Satzes, die die Herausgeber vorschlagen, hat erhebliche buddhologische Konsequenzen, was sie durch ihre diesbezüglichen Anmerkungen unterstreichen. Denn sie verweisen darauf, daß das Attribut Maitreyas „hundertrippig“ in anderen Texten nicht belegt sei.[61] Stutzig macht ferner die Tatsache, daß *siŋäklig*, nach Ansicht der Herausgeber als „mit ... Knochen“ zu übersetzen, in der zweiten Silbe und dementsprechend im Suffix illabial vokalisiert ist. Da nach dieser Interpretation natürlich das Objekt zu *tägzintürüp* fehlt, müssen sie annehmen, daß dieses

[57] Ich möchte offenlassen, welche Verbalform ausgefallen ist.

[58] Clauson interpretiert den Beleg *anın öz igidür* aus der Erzählung vom guten und vom bösen Prinzen ebenso: “thereby maintains himself” (ED 103b s. v. *igiḍ-*). Vgl. auch zur Stelle Hamilton 1971, 10 (III.5): „et par là s’entretiennent eux-mêmes“.

[59] Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 59.

[60] Vgl. MSN 106 (YQ 1.6 a 1 ff.).

[61] Vgl. die Anm. 53.

ausgefallen ist, worauf sie in Anmerkung 54 hinweisen („Wir ergänzen in der Übersetzung das offensichtlich vergessene *kužatri*“). Stattdessen möchte ich vorschlagen, statt *siŋäklig* besser *siŋäklik* anzusetzen und dieses Wort als „Fliegenwedel“ (atü. *siŋäk* „Fliege, Insekt“) zu analysieren.[62] Hierzu treten dann die Attribute *yüz ’äyägülüg* und *t(ä)ŋridäm*, so daß der Satz zu übersetzen wäre: „Daraufhin ließ der König$_2$ Vaiśravaṇa über dem Kopf des edlen Maitreya einen göttlichen Schirm (wörtl. Fliegenwedel) mit hundert Rippen[63] kreisen und wandelte in seinem Palast.“

Wenden wir uns einer weiteren Stelle im II. Kapitel zu, die in beiden Textausgaben von einem nur schwer lesbaren Faksimile begleitet ist: *munılayu sakınıp ol ädgülüg oglagu*[64] *käntü kuvrag tapa körüp* „er sah auf seine eigene gute, feine (wrtl. zarte) Gemeinde“ (ZusTreff 162-163, ZZ. 2131-2133). Vergleicht man die Xinjiang-Ausgabe, so sieht man, daß die Herausgeber zwei Stellen besser gelesen haben: *munčulayu* statt *munılayu*[65] und *kuvrag(ı)n* statt *kuvrag.*[66] Statt *oglagu* lesen sie ferner *atlag*. Welcher Lesung ist nun der Vorzug zu geben? Im Tocharischen ist zu lesen: *tmäṣ säm kāsu wrasom ṣñi wartsyac pälkoräṣ* „Thereupon, this good person, having looked at his own entourage, ...“ (MSN 124-125, YQ 1.10 a 5).[67] Man sieht, daß beide Editionen der Hami-Handschrift der *Maitrisimit* nicht die korrekte Lesung bieten, denn *oglagu* bzw. *atlag* ist sicher *tınlag* (= toch. *wrasom*)[68] zu lesen und *ädgülüg tınlag* ist als Subjekt des Satzes zu betrachten, so daß wir zu folgender Übersetzung gelangen: „Solchermaßen nachdenkend sah jenes gute Wesen (scil. Maitreya) auf seine eigene Gemeinde ...“.

3.3. Kapitel III

Ein weiterer Fall, wo die tocharische Fassung eine Interpretationshilfe für den altuigurischen Text bietet, läßt sich im III. Kapitel (Folio 8 recto) ausmachen. Der Buddha legt dar, wie seine Pflegemutter Mahāprajāpatī Gautamī ihm in seiner Kindheit stets Wohltaten menschlicher Art erwiesen hat, und wie er sie im Gegenzug in religiöser Hinsicht gefördert hat. Ein auf Mahāprajāpatī Gautamī bezogener Temporalsatz lautet: *ol meni tüü törlüg ašın ičgün tančun toturdı kanturdı ärsär* „Wenn sie mich mit allerlei Speisen und Getränken und Kleidungsstücken

[62] Vgl. für das Osmanische Wb IV, 694 s. v. *sinäklik* „der Fliegenwedel“. An unserer Stelle ist aber in der Tat wohl eher ein Schirm gemeint. Auch die Herausgeber der Xinjiang-Edition haben sich für die Interpretation „Fliegenwedel“ (neuuig. *paša qoruγuči*) entschieden. Vgl. Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 60.

[63] Auch im Deutschen spricht man von den Rippen eines Schirmes.

[64] In ZusTreff als unsichere Lesung markiert.

[65] Auf diese bessere Lesung weist auch Laut 1990, 262 hin.

[66] Vgl. Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 165, ZZ. 21-23.

[67] Die Herausgeber erwähnen die tocharische Parallele in Anm. 100 (nach einem Hinweis von K. T. Schmidt).

[68] Zur Entsprechung Altuigurisch *tınlag* = Tocharisch A *wrasom* s. Pinault 2001, 52.

(wrtl.: Fetzen) gesättigt und befriedigt hat, …“ (ZusTreff 198-199, ZZ. 2633-2634). Nun ist es schwer nachvollziehbar, wie man ein Kind mit Fetzen (von Stoff) befriedigen soll; und wenn tatsächlich Kleidungsstücke gemeint sein sollten, warum hat der Übersetzer dann *tanču* und nicht *ton*, *ton kädim* o. ä. gewählt? Ein Blick auf die tocharische Vorlage hilft auch hier weiter: *sām näṣ wkäṃ wäknā kāpār yāmlaṃ śwātsintuyo sasyā* „She fed me with all kinds of food that had to be turned into bite-size pieces“ (MSN 176-177, YQ 1.41 a 4). Nunmehr ist deutlich, daß *tanču* sich auf die dem jungen Siddhārtha gereichten mundgerechten Speisehäppchen bezieht: „Wenn jene mich mit vielfältiger Speise in (Form) von Häppchen fütterte und sättigte …“. Auch hier ist die Übersetzung der Xinjiang-Edition wieder treffender: *u meni här türlük yemäk-ičmäk nisivilär bilän toydurγan-qandurγan bolsa*: „Wenn sie mich mit allen möglichen Speise- und Getränkeportionen gesättigt und zufriedengestellt hat, …“.[69]

Eine Passage der Vorderseite des 3. Blattes im III. Kapitel der *Maitrisimit* ist bemerkenswert. Der Kontext ist folgender: Nachdem König Śuddhodana den Frauen die Erlaubnis erteilt hat, der Predigt des *dharma* zu lauschen, machen sich diese zum Kloster Nyagrodhārāma auf.[70] Unterwegs treffen sie auf einige Männer aus dem Śākya-Stamm, die in Worten der Verachtung von den Frauen sprechen und betonen, daß diese sich nicht zu dem Kloster begeben sollten. Einige Frauen antworten darauf mit folgenden Argumenten: *tokuz ay on kün sidarteg karınta*[71] *kötürgüči išilär ärdi (.) tolgap tugurdačı ymä išilär ök [ärd]i (.) alpın ämgäkin igidtäči bältrütäči ymä išilär ärdi* „Es war eine Frau, die den Siddhārtha neun Monate und zehn Tage im Mutterleib trug. [Es war] auch eine Frau, die ihn unter Geburtswehen gebar. Es war auch eine Frau, die ihn mit Mühe und Not aufzog (Hend.).“ (ZusTreff 180-181, ZZ. 2343-2346).

Auffällig ist die Inkongruenz von Subjekt (im Plural) und Verb (im Singular). Die Herausgeber erklären den Plural *išilär* als Hervorhebung.[72] Das Tocharische hingegen zeigt, daß die altuigurische Übersetzung in diesem Fall – zumindest was das Subjekt angeht – der Vorlage folgt: *(kᵘle)[wā]ñ[ä] sidārtheṃ kāts kāmant kᵘlewāñ tatämṣāntäṃ kᵘlewāñ pyāṣtṣāntäṃ* „Women have carried Siddhārtha in their womb, women have given birth to him, women have raised him.“ (MSN 156-157, YQ 1.44 a 4). In diesem Kontext sind die Pluralformen im Tocharischen (bei Subjekten und Verben) eigentümlich, das hat vielleicht auch der Übersetzer gespürt und *išilär* in allen drei Fällen im Plural belassen – was ja im Alttürkischen möglich ist –, die Verbformen jedoch in den Singular gesetzt. Auf diese Übereinstimmung von

[69] Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 87.

[70] Zu dieser Episode s. Laut 1991, 267ff.

[71] In ZusTreff die Lesung *karnınta*. Zur Korrektur siehe Laut 1990, 262.

[72] In der Xinjiang-Edition finden wir immer *ayallar* „Frauen“ als Übersetzung von *išilär* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 77).

tocharischem und türkischem Text hat bereits G.-J. Pinault hingewiesen.[73] Schwierig zu beantworten ist die Frage, ob generell die singularische Verwendung der Pluralformen wie *kunčuylar* und *išilär* im Alttürkischen auf ein tocharisches Modell zurückgeht oder eine eigenständige Parallelentwicklung darstellt. Gerade in der literarischen Sprache der Uiguren könnte sich hier ein durch Sprachkontakt im Rahmen von Übersetzungen herausgebildetes Muster verfestigt haben.

Andere Beispiele, wo das Tocharische ein Korrektiv darstellt, ließen sich anführen,[74] können hier aber nicht im einzelnen diskutiert werden.

Aber auch der altuigurische Text kann, wenn ich richtig sehe, bei der Interpretation der tocharischen Vorlage zuweilen hilfreich sein. Im dritten Akt des *Maitreyasamitināṭaka* – eine Passage, die uns oben bereits beschäftigt hat – berichtet der Buddha über seine Pflegemutter Mahāprajāpatī Gautamī: *(oktuk o)k[ä]t pi kleśāṣiṃ wars tmäkyok santānäṣ litkāṃ* „I (removed) the stain of the eighty-eight Kleśas, and in the same way I freed her from the continuity." (MSN 176-177, YQ 1.41 a 6). In der altuigurischen Übersetzung lesen wir: *nägün säkiz on artokı säkiz utun nizvanilar kirin köŋülintin köküzintin arıtu berdim* „Wie habe ich doch ihr Herz und ihren Sinn in Hinsicht auf den Schmutz von 88 groben Leidenschaften gereinigt." (ZusTreff 198-199, ZZ. 2638-2641). Es fällt auf, daß *santānäṣ* im Altuigurischen mit *köŋülintin köküzintin* übersetzt wird, so daß vermutlich auch für das Tocharische die Bedeutung „(Bewußtseins)strom" anzusetzen ist. Mir scheint, daß zudem die Ergänzung „(removed)" überflüssig ist und *oktuk okät pi kleśāṣiṃ wars* das Objekt zu *litkāṃ* ist, so daß zu übersetzen ist: „Ebenso habe ich den Schmutz der 88 *kleśa*s aus (ihrem) (Bewußtseins)strom entfernt." Im Altuigurischen ist gleichermaßen *säkiz on artokı säkiz utun nizvanilar kirin* das Objekt zu *arıtu berdim* und nicht *köŋülintin köküzintin*. Da in der Übersetzung *nägün* nur die Entsprechung zu *tmäkyok* sein kann, ist zudem zu überlegen, ob nicht *nägün* ebenfalls satzeinleitende Konjunktion und nicht Interrogativpronomen ist.

[73] Pinault 1991b, 170: „Or, ce pluriel répété figure déjà dans le texte tokharien (k_u*lewāñ*), et en l'occurrence le rédacteur ouigour n'a fait que suivre scrupuleusement son modèle."

[74] So z. B. ZusTreff 136, Z. 1745: *ögdir*, von den Herausgebern mit „als Lobpreis" übersetzt, nach dem Tocharischen *toriṃ* (MSN 96, YQ 1.13 b 4) aber mit „als Belohnung" zu übersetzen. Die Herausgeber der Xinjiang-Edition übersetzen korrekt mit *mukapat* „Preis, Belohnung" (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 57). ZusTreff 104, ZZ. 1311-1312 *braman sävär ünin* „mit einer lieblichen Brahmanen-Stimme" (ähnlich Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 138: *br(a)hma sävär ünin*, übersetzt auf p. 43 mit *brahma söyidıyan üni bilän*) ist nach tocharisch *(brahma)svar wa[śen]yo* (MSN 60, YQ. 1.9 a 1) eindeutig *br(a)hmasavar ünin* „mit Brahmasvara-Stimme" zu lesen. Anders zu interpretieren ist ferner ZusTreff 76 (Z. 894) *[kör]kin mäŋizin* „sein Aussehen (Hend.)", was im Kontext mit dem folgenden *altunın kümü[šin] etip yaratıp a[yagın] agarlagaylar* als „sie werden seine (scil. Maitreyas) Statuen$_2$ mit Gold und Silber verzieren$_2$ und mit Respekt verehren" aufzufassen ist.

4. Etymologie

Einige Wörter in der *Maitrisimit* haben sich bisher einer Deutung entzogen. Die Berücksichtigung der tocharischen Vorlage macht es m. E. möglich, in dem einen oder anderen Fall Abhilfe zu schaffen. Im II. Kapitel (Folio 2 recto) wird Maitreya mit folgenden Worten charakterisiert, die von den Herausgebern *äzök yazıg köküš öŋlüg körtlä közin* gelesen und mit „und mit seinen dunkelblauen (?), schönen Augen" übersetzt werden (ZusTreff 120-121, ZZ. 1500-1501). Auffällig ist, daß *äzök yazıg* einfach in der Übersetzung unterschlagen und auch im Kommentar nicht berücksichtigt wird.[75] Die tocharische Vorlage hilft auch hier weiter: *maiträyo worūnt aṣuk späntont tsen yokāss a(śänyo)* „with his blue eyes full of friendship and totally confident" (MSN 74-75, YQ 1.4 a 4). Die Übersetzung entspricht nicht ganz wörtlich der Vorlage und auch der tocharische Text ist nicht ohne Probleme, jedoch ist zu vermuten, daß folgende Gleichungen aufgestellt werden können, wobei *maiträyo* nicht übersetzt wurde:

worūnt[76] = *yazok*[77]
aṣuk = *äzök*
späntont = *körtlä*[78]
tsen yokāss = *köküš öŋlüg*
aśänyo = *közin.*

Es fällt auf, daß die nahezu gleichlautenden Wörter *aṣuk* und *äzök* sich entsprechen. Dies kann nur heißen, daß es sich im Falle des bisher semantisch unklaren altuigurischen Adjektivs um ein Lehnwort, ursprünglich *ažuk*, aus dem Tocharischen handeln muß.[79] Hierfür spricht zudem, daß dieses *'z 'WYK* geschrieben wurde, vermutlich um es von *äzüg* „falsch" graphematisch abzugrenzen. Die Bedeutung des tocharischen Wortes scheint nicht ganz klar zu sein, denn im Glossar in MSN 281 wird die Bedeutung „slender" angegeben, während in TEB II, 79 „breit, prall (?)" verzeichnet ist und auf skt. *āyata* verwiesen wird.[80] Der Beleg in MSN 82-83 (YQ 1.8 b 5) *cokis slamm oki aṣuk pärkraṃ prāru* „his fingers slender and elongated like the flame of a lamp", welcher innerhalb der Liste der 32 „Merkmale eines großen Mannes" (skt. *mahāpuruṣalakṣaṇa*) verortet ist, ist

[75] Unzulässig ist auch die stillschweigende „Emendation" zu *äzügsüz yazoksuz* in der Xinjiang-Edition (s. Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 144).

[76] Im Glossar in MSN 277 s. v. *wär-* 2 wird die Bedeutung „make wide (?)" vermutet.

[77] Das unklare Faksimile läßt keine ganz sichere Deutung zu, aber es steht wohl *Y'ž WQ* im Ms. Dieses Wort wird im Altuigurischen gerne zur Charakterisierung des Gesichtsausdruckes (vgl. *yazok yüzin* „mit entspanntem (offenem) Gesicht") verwendet. Vgl. ZusTreff 102, Z. 1280 und Wilkens 2004, 164, Anm. 161. Schon Zieme 1990, Sp. 68 verweist darauf, daß dieses Wort von dem Wort für Sünde zu trennen sei und schlägt als Bedeutung „flach" vor.

[78] Diese Übersetzung ist sehr frei.

[79] Zieme 1990, Sp. 68 vermutet *az ög* „ein wenig reif (?)", weist aber darauf hin, daß *'z* geschrieben steht, was diese Interpretation fraglich macht.

[80] Vgl. auch Thomas 1990, 39 (Anm. 83).

dagegen eindeutig und spricht für die erstgenannte Deutung. Somit kann als Übersetzung der Phrase *äzök yazok köküš öŋlüg körtlä közin* „mit seinen langgezogenen, offenen, tiefblauen und schönen Augen“ vorgeschlagen werden.

5. Lehnbedeutung[81]

Eine oben bereits behandelte Passage im II. Kapitel der *Maitrisimit*, in der die Raubtiere Maitreya umdrängen, hat uns hier erneut zu beschäftigen. Löwen und Tiger legen, wie oben schon erwähnt, vor dem Bodhisattva ein Sündenbekenntnis ab. Zunächst erklären sie, daß sie andere Tiere gequält und getötet haben, dann fügen sie hinzu: *amtı bilinür biz käntü yazokumuznı* „Jetzt kennen wir unsere eigenen Sünden.“ (ZusTreff 140-141, ZZ. 1796-1797). Das Verbum *bilin-*, medial-reflexive Erweiterung von *bil-* „kennen, wissen“, ist in buddhistischen Sündenbekenntnissen mehrfach in der Spezialbedeutung „(seine Sünden) bekennen“ belegt,[82] so daß auch für diese Stelle so zu übersetzen ist. Nun gibt es für *bilin-* auch Belege in den Runeninschriften und in manichäischen Texten,[83] aber m. W. nie in der Spezialbedeutung „(seine Sünden) bekennen“. Sieht man sich die entsprechende Phrase im *Maitreyasamitināṭaka* an, so kann eine Vermutung angestellt werden: *käṃtsāsamträ mańk* „we confess our sin“ (MSN 102-103, YQ 1.5 a 8). Die Verbalform *käṃtsāsamträ* ist 1. Person Plural Präsens Mediopassiv vom Verbum *känts-* „bekennen, anerkennen“. Dies hat der Übersetzer richtig analysiert und genau entsprechend mit *bilinür biz* wiedergegeben. Die spezielle Bedeutungserweiterung „(seine Sünden) bekennen“ für *bilin-* erweist sich anscheinend als Lehnbedeutung, die sich aus dem Tocharischen speist und zwar vermutlich angeregt durch die Wahl eines Mediopassivs im Original.

6. Ausblick

Auch für die alttürkische *Daśakarmapathāvadānamālā* würde man sicher in einigen Fällen Verbesserungen vornehmen können, wenn man größere Textmengen der Vorlage in Tocharisch A identifizieren würde. Eine besondere Nähe des tocharischen *Ṣaḍdanta-Avadāna*[84] zu der in der alttürkischen *Daśakarmapathāvadānamālā* überlieferten Legende kann festgestellt werden. Zwar muß vorerst die Frage offen bleiben, ob der tocharische Text zur *Daśakarmapathāvadānamālā* gehört, doch kann bei einem genauen Textvergleich eine Stelle angeführt werden, wo eine Verbesserung des alttürkischen Textes möglich ist. Es handelt sich um eine Ansprache des Königs Brahmadatta, der aufgrund eines Traumes

[81] Zum Komplex Lehnbedeutung („Übernahme eines neuen Inhalts nach fremdem Muster durch ein bereits existierendes heimisches Wort“) im Alttürkischen siehe Laut 2003: 14 mit Beispielen auf pp. 17-18.

[82] Belege sind in OTWF 594 zusammengetragen.

[83] Vgl. ED 343b-344a.

[84] Vgl. die Übersetzung Sieg 1952, 7-17.

seiner geliebten Gattin Bhadrā seine Jäger folgendermaßen anspricht: *birök mäniŋ bo išimin bütürsär sizlär ulug törlüg ačıg agrıg bar : bütürü umasar sizlär yetinč ugušuŋuzlarnı birlä yok yodun kılurm(ä)n.*[85] F.W.K. Müller hat den Satz natürlicherweise wie folgt übersetzt: „Wenn ihr dieses mein Werk ausführt, so stehen (euch) große Schmerzen bevor, wenn ihr es (aber) nicht ausführen könnt, so werde ich (euch) bis zur siebenten Verwandtschaft insgesamt vernichten."

Man fragt sich, ob diese Wahl zwischen Pest und Cholera, die den Jägern hier angedroht wird, tatsächlich der ursprüngliche Sinn dieser Passage ist. Bereits Klaus Röhrborn hat zu Recht vermutet, daß *ačıg* nicht die Bedeutung „Kummer, Traurigkeit" trägt, sondern daß womöglich *ačıg* (II) „Auszeichnung, Gnadenerweis" anzusetzen und folglich *agrıg* zu tilgen wäre.[86] Diese Vermutung, die sich in der Tat aufdrängt, bestätigt sich durch die tocharische Fassung der Legende, die in Übersetzung lautet: „(Wenn) ihr die Stoßzähne des Elephanten bringt, [ist es] gut. Wenn ihr [sie] (aber) nicht bringt, werde ich bis zum siebenten Geschlecht insgesamt [eure] (Tötung) veranlassen ...".[87] Zwar unterscheidet sich der Wortlaut etwas von der türkischen Fassung, doch wird deutlich, daß eine erfolgreiche Ausführung des Unternehmens der Jäger vom König positiv (vgl. toch. *kā[su]* „gut")[88] bewertet wird. Nunmehr ist deutlich, daß in der Tat *ačıg* (II) „Gnadenerweis, Belohnung" postuliert und *agrıg* getilgt werden muß. Klar ist ferner, daß *agrıg* nicht auf den Übersetzer zurückgehen kann, sondern als spätere Verschlimmbesserung eines Redaktors oder Abschreibers betrachtet werden muß.

7. Anhang

Bei folgenden ausgewählten Belegen aus der *Maitrisimit* ist die Lesung der Xinjiang-Edition gegenüber derjenigen von Geng und Klimkeit veranstalteten vorzuziehen, wobei ich mich auf die durchgehende Zeilenzählung der letztgenannten Publikation beziehe:

Kapitel I:
(932-933) *ayag- ...-kä kä[li]p* vs. *ayag [čiltäg]kä tä[gi]p* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 127).
(950) *yagšı* vs. *vaiši[rvane]* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 128); dies wird bestätigt durch tocharisch *waiśravaṃ wäl* in MSN 22 (YQ 1.30 a 5).
(969-970) *seni [birlä] tözün kut[lug] tınlıg t-...* vs. *se[ni osuglug] tözün kutlug tınlıg [birlä sokuštum]* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 128). Hier wurde der Sinn des Satzes von den Herausgebern der Xinjiang-Edition in vorbildlicher Weise gänzlich wiederhergestellt.

[85] U III 55_{9-12}.
[86] Vgl. UW 41a s. v. *ačıg* (I).
[87] Sieg 1952, 11.
[88] Siehe Sieg/Siegling 1921, 46 (No. 78 b4).

(1091-1092) *kim kamag üdün adnaguka asag [tusu] kılıp kačmaz* vs. *kim kamag üdün adnaguka asag [tusu] kılıp k(a)nmaz* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 131). Letztgenannte Lesung (*k(a)nmaz*) geben Geng und Klimkeit für das Ms. an,[89] doch haben sie dieses zu *kačmaz* geändert. Zu übersetzen ist: „welcher nie genug davon bekommt, anderen Nutzen[$_2$] zu bereiten.“[90] Das Tocharische weicht etwas ab: *[p]r(a)[ṣ]t(aṃ) ālu kāsu yatsikk ats ākāl näṃ pä* „(all) the time he has the wish to do good indeed for others.“ (MSN 32-33, YQ 1.32 a 4).
(1181) *kız kısga bolzun* („Mangel und Knappheit mögen sein”) vs. *kızgutuŋ bolzun* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 134);[91] *kızgutuŋ bolzun* „Mögest du bestraft werden!“ ist die freie Übersetzung von *k^{u}yal mā prakte kälpitār* „Why are you not punished?“,[92] MSN 53-54, Note 1, nach einem Berliner Fragment (A 215 b 2); die Abfolge der Sätze ist nicht ganz identisch in beiden Versionen.
(1234) *ärsär* vs. *nä ärsär* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 135).[93]
(1290) *terä*(?)[94] vs. *t(a)vrak* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 137); nicht mit Laut 1990, 262 *ter<r>äk* zu lesen; „eine Krasis aus *ter-* „sammeln“ und *+räk*“ ist grammatisch nicht möglich; das Faksimile zeigt beim letzten Graphem ein <q̈> mit dem kleinen „Schwänzchen“ nach rechts, wobei aber zusätzlich eine Verbindung zum folgenden Wort gezogen wurde.
(1395) *arılgučı* vs. *arılagučı* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 141).

Kapitel II:
(1439) *[birökin tünlä]* vs. *birk(i)yä s ... ...* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 141); die Herausgeber von ZusTreff ergänzen nach der Berliner Parallele in Taf. 9 /r/9/, die tatsächlich so zu lesen ist;[95] das Faksimile der Hami-Handschrift zeigt aber, daß die Editoren der Xinjiang-Edition das Wort *birk(i)yä* richtig gelesen haben, jedoch folgt danach tatsächlich noch *tünlä*. Tocharisch *ṣom wṣe* „one (single) night“ (MSN 68-69, YQ 1.2 a 4) beweist, daß die Lesart der Hami-Handschrift gegenüber der Turfan-Version vorzuziehen ist.
(1805) *sukap* vs. *sıkap* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 154).

Kapitel III:
(2220) *anuk turmıš ärür* vs. *anuk kılmıš ärür* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 168).
(2224) *oglagu ulgadmıš* vs. *oglagun ulgadmıš* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 168).

[89] Vgl. ZusTreff 90, Anm. 1: „Im Original steht qamaz oder q(a)nmaz“.
[90] Entsprechend die neuuigurische Übersetzung in Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 36: *hämmä vaqit bašqilarγa payda-mänpä'ät yätküzüp qanmas*.
[91] Laut 1990, 262, *kız* QWČWNK (?).
[92] Klarer wird die Entsprechung, wenn man die wörtliche Übersetzung bei Thomas 1990, 20 hinzuzieht: „Warum mögest [solltest] du nicht Vergeltung erlangen [d.h. dafür bestraft werden]?“
[93] Im Ms. *<n"rs'r>* geschrieben; in ZusTreff wurden die ersten beiden Grapheme getilgt.
[94] Die Stelle ist zitiert in Pinault 1990, 150.
[95] Vgl. Gabain 1957, Taf. 9.

(2245-2246) *[kör]klig yinčkälig* vs. *ärklig türklüg* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 169); die gesamte Phrase ist jetzt wohl *alku šakilarnıŋ ärklig türklüg kunčuy hatun<ı>* zu lesen.
(2256) *[mu(?)] sav ol* vs. *nä sav ol* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 169).
(2347) *inčä körksüz* vs. *anča körksüz* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 172).
(2460-2461) *anča üküš nä böz (?) ... [ä]rdi(?)* vs. *anča üküš nägük böz tokıdı* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 176).
(2588) *ämgäkin* vs. *ämgäkim* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 180).
(2604) *tumlıru* vs. *tälmirü* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 181).
(2616-2617) *... ... -ništä täg ärür* vs. *[säniŋ aymıšıŋ] täg ärür* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 180).
(2751) *y(a)rp ymä* vs. *ap ymä* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 186).

In der Xinjiang-Ausgabe finden sich manchmal auch die richtigen Ergänzungen, wie z. B. *[bo böz]üg* „diesen Baumwollstoff" (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 180; in ZusTreff 196, ZZ. 2592-2593 keine Ergänzung) oder *[al]tı üdün* „zu den sechs Zeiten" (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 139; in ZusTreff 106, Z. 1357 keine Ergänzung). Manchmal ist es eine Kombination beider Editionen, die zur richtigen Lösung eines Problems führt: ZusTreff 22, ZZ. 166-167: *ol [savag] yoŋagalı*[96] *y-...-gäli* („Um diese Angelegenheit zu hinterbringen (Hend.?)". Das folgende beschädigte Wort ist wohl mit der Xinjiang-Ausgabe (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 99) *yergäli* zu lesen, so daß inhaltlich schärfer zu übersetzen ist: „um jene [...][97] anzuklagen und zu kritisieren".

Eine stark beschädigte Passage, die von Geng und Klimkeit mit *...-m ymä erinč yarlıg yok ... koltgučı iglig kämlig ... -l.. eligsiz adaksız ämgäk ... -r ärdi* umschrieben wird (ZusTreff 82, ZZ. 989-992), wird in der Xinjiang-Edition besser interpretiert (z. B. *yok* „arm" und nicht „gibt es nicht") und teilweise ergänzt: *... ...-m ymä erinč yarlıg yok [čıgay] ... koltgučı iglig kämlig ... ...-l ... eligsiz adaksız ämgäk[lig tınlıglar bar] ärdi* (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 129). Im Lichte einer ähnlich lautenden Stelle in BT IX 147 (Taf. 52 /v/23ff./) können wir die Lücken vollständig ergänzen: *[ki]m ymä erinč yarlıg yok [čıgay bušı] koltgučı iglig kämlig [bärtök bäčä]l : eligsiz adaksız ämgäk[lig tınlıglar bar] ärdi*: „Was es auch an elenden$_2$, armen$_2$, [Almosen] erbettelnden, kranken$_2$, [verletzten, lahme]n, keine Hände oder Füße habenden, leidgeplag[ten Lebewesen] gab, ...".

Die Rückseite des 9. Blattes des I. Kapitels ist sehr stark beschädigt, doch in der Xinjiang-Edition sind viele Wörter noch gelesen worden (Yüsüp/Xoğa/Qämbiri 1988, 130), die von Geng und Klimkeit wegen der schlechteren Qualität

[96] Zum richtig gelesenen, aber nicht gedeuteten *yoŋa-* (die Xinjiang-Ausgabe hat irrtümlich *yuŋlagalı*) vgl. ED 944a s. v. *yoŋa:-* „to make false accusations".
[97] Die Ergänzung *[savag]* ist möglich, aber nicht sicher, so daß ich auf eine entsprechende Übersetzung verzichte.

ihrer Fotos nur in Resten transkibiert sind (ZusTreff 90). Es bieten sich also mehrere Anknüpfungspunkte für eine Erschließung des Kontextes.

Allerdings gibt es auch Stellen, wo die Lesungen der Xinjiang-Edition eindeutig als die schlechteren zu betrachten sind,[98] v. a. dann wenn die Parallelen der Turfan-Version nicht berücksichtigt wurden. Dennoch hoffe ich gezeigt zu haben, daß die Xinjiang-Edition der *Maitrisimit* oft ernstzunehmende Alternativen hinsichtlich Lesung und Interpretation schwieriger Abschnitte bietet; ein Faktum, dem in der Erforschung des Textes bisher viel zu wenig Beachtung geschenkt wurde. Dem ausgezeichneten inhaltlichen Kommentar in ZusTreff hat die Xinjiang-Edition allerdings nicht Vergleichbares an die Seite zu stellen. Wir können dankbar sein, daß wir für die ersten Kapitel über zwei unabhängig voneinander entstandene Editionen verfügen, die beide ihre Vorzüge besitzen und sich gegenseitig ergänzen.

Abkürzungen

BT IX — Tekin, Şinasi: Maitrisimit nom bitig. Die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule. 1. Teil: Transliteration, Übersetzung, Anmerkungen. 2. Teil: Analytischer und rückläufiger Index. Berlin 1980 (Berliner Turfantexte IX).

Hend. — in ZusTreff gebrauchte Abkürzung für Hendiadyoin, die in den Zitaten beibehalten wird.

MSN — Ji Xianlin, Werner Winter und Georges-Jean Pinault: Fragments of the Tocharian A Maitreyasamiti-Nāṭaka of the Xinjiang-Museum, China. Berlin/New York 1998 (Trends in Linguistics 113).

TEB — Krause, Wolfgang und Werner Thomas: Tocharisches Elementarbuch. Band I: Grammatik; Band II: Texte und Glossar. Heidelberg 1960, 1964 (Indogermanische Bibliothek, Erste Reihe: Lehr- und Handbücher).

Wb — Radloff, Wilhelm: Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte. Bd. I-IV. Nachdruck: Moskau 1963.

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

YQ — Yanqi Qianfodong = Fundsigle der Yanqi-Handschrift des tocharischen Maitreyasamitināṭaka; zitiert nach MSN unter Auslassung des vorangestellten Zusatzes 76

ZusTreff — Geng Shimin und Hans-Joachim Klimkeit: Das Zusammentreffen mit Maitreya. Die ersten fünf Kapitel der Hami-Version der Maitrisimit. In Zusammenarbeit mit Helmut Eimer und Jens Peter Laut herausgegeben, übersetzt und kommentiert. Teil I: Text, Übersetzung und Kommentar. Teil II: Faksimiles und Indices. Wiesbaden 1988 (Asiatische Forschungen 103).

[98] Auf die Problematik der korrekten Erfassung der Lehnwörter, die auf das Sanskrit zurückgehen, hat bereits Laut 1990, 258 hingewiesen.

Bibliographie

2000 Adam, Volker, Jens Peter Laut und Andreas Weiss: Bibliographie alttürkischer Studien. Ausgewählt und chronologisch angeordnet von Volker Adam, Jens Peter Laut und Andreas Weiss. Nebst einem Anhang: Alphabetisches Siglenverzeichnis zu Klaus Röhrborn: Uigurisches Wörterbuch, Lieferung 1-6 (1977-1998). Wiesbaden.

2004 Erdal, Marcel: A Grammar of Old Turkic. Leiden/Boston (Handbook of Oriental Studies/Handbuch der Orientalistik, Section Eight: Central Asia, Volume Three).

2002 Friederich, Michael: Uyghurisch. Lehrbuch (in Zusammenarbeit mit Abdurishid Yakup). Wiesbaden.

1957 Gabain, Annemarie von: Maitrisimit. Die alttürkische Version eines Werkes der buddhistischen *Vaibhāśika*-Schule (sic) [I]. Wiesbaden.

1998 Geng Shimin, Hans-Joachim Klimkeit und Jens Peter Laut: Eine buddhistische Apokalypse. Die Höllenkapitel (20-25) und die Schlußkapitel (26-27) der Hami-Handschrift der alttürkischen Maitrisimit unter Einbeziehung von Manuskriptteilen des Textes aus Säŋim und Murtuk: Einleitung, Transkription und Übersetzung. Opladen/Wiesbaden (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 103).

2004a Geng Shimin, Jens Peter Laut und Georges-Jean Pinault: Neue Ergebnisse der Maitrisimit-Forschung (I). In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 154.2, 347-369.

2004b Geng Shimin, Jens Peter Laut und Georges-Jean Pinault: Neue Ergebnisse der Maitrisimit-Forschung (II). Struktur und Inhalt des 26. Kapitels. In: Studies on the Inner Asian Languages XIX, 29-94.

1971 Hamilton, James Russell: Le conte bouddhique du bon et du mauvais prince en version ouïgoure. Paris (Mission Pelliot, documents conservés à la Bibliothèque Nationale III, manuscrits ouïgours de Touen-Houang).

1990 Laut, Jens Peter: Bemerkungen zu den jüngsten Editionen der Hami-Handschrift der Maitrisimit. In: Ural-Altaische Jahrbücher N. F. 9, 257-265.

1991 Laut, Jens Peter: Die Gründung des buddhistischen Nonnenordens in der alttürkischen Überlieferung, In: Ingeborg Baldauf, Klaus Kreiser und Semih Tezcan (ed.), Türkische Sprachen und Literaturen. Materialien der ersten deutschen Turkologen-Konferenz Bamberg, 3.-6. Juli 1987. Wiesbaden (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 29), 257-285.

2003 Laut, Jens Peter: Methoden und Möglichkeiten der Wiedergabe von indisch-buddhistischen Termini im Alttürkischen. In: Sven Bretfeld und Jens Wilkens (ed.), Indien und Zentralasien: Sprach- und Kulturkontakt. Vorträge des Göttinger Symposions vom 7. bis 10. Mai 2001. Wiesbaden (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 61), 13-24.

2006 Laut, Jens Peter: Noch einmal zum 26. Kapitel der Maitrisimit. In: Studies on the Inner Asian Languages XXI, 183-184.

1916 Müller, F[riedrich] W[ilhelm] K[arl] und E[mil] Sieg: Maitrisimit und "Tocharisch". Berlin. Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, 395-417 [Nachdruck in: Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung: Text-Editionen und Interpretationen von Friedrich Wilhelm Karl Müller, Albert August von Le Coq, Karl Foy, Gabdul Rašid Rachmati. Gesammelte Berliner Akademieschriften 1904-1932 (Opuscula: Sammelausgaben seltener und bisher nicht selbständig erschienener wissenschaftlicher Abhandlungen). Teil 3. Leipzig 1985: Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, 415-437].

1990 Pinault, Georges-Jean: Notes sur les manuscrits de Maitreyasamiti. In: Tocharian and Indo-European Studies 4, 119-202.

1991a Pinault, Georges-Jean: Note sur le sens du substantif ke du tokharien A, à partir d'une nouvelle occurrence dans le Maitreyasamiti-Nāṭaka. In: Li Zheng et al. (ed.), Papers in Honour of Prof. Dr. Ji Xianlin on the Occasion of His 80th Birthday (I). Beijing, 145-162.

1991b Pinault, Georges-Jean: Un témoignage tokharien sur les premières nonnes bouddhistes. In: Bulletin d'Études Indiennes 9, 161-194.

1997 Pinault, Georges-Jean: Nouvelle lecture du fragment A 270 du Maitreyasamiti-Nāṭaka. In: Tocharian and Indo-European Studies 7, 121-141.

1999 Pinault, Georges-Jean: Restitution du Maitreyasamiti-Nāṭaka en tokharien A: Bilan provisoire et recherches complémentaires sur l'acte XXVI. In: Tocharian and Indo-European Studies 8, 189-240.

2001 Pinault, Georges-Jean: Tocharo-Turcica. In: Louis Bazin und Peter Zieme (ed.), De Dunhuang à Istanbul. Hommage à James Russell Hamilton. Turnhout (Silk Road Studies V), 245-265.

2003 Pinault, Georges-Jean: Contacts linguistiques en Asie Centrale à la lumière des textes tokhariens. In: Sven Bretfeld und Jens Wilkens (ed.), Indien und Zentralasien: Sprach- und Kulturkontakt. Vorträge des Göttinger Symposions vom 7. bis 10. Mai 2001. Wiesbaden (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 61), 45-83.

1996 Schmidt, Klaus T.: Das tocharische Maitreyasamitināṭaka im Vergleich mit der uigurischen Maitrisimit. In: Ronald E. Emmerick et al. (ed.), 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 (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen; Sonderband 1), 269-278.

1952 Sieg, Emil (†): Übersetzungen aus dem Tocharischen II, aus dem Nachlaß herausgegeben von Werner Thomas. Berlin. Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst Jahrgang 1951, Nr. 1.

1921 Sieg, E[mil] und W[ilhelm] Siegling: Tocharische Sprachreste. I. Band: Die Texte. A. Transcription. Berlin/Leipzig.

1990 Thomas, Werner: Tocharische Maitreya-Parallelen aus Hami [sic]. Stuttgart. Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main; Bd. 27, Nr. 1.

1991 Thomas, Werner: Zwei weitere Maitreya-Fragmente in Tocharisch A. Stuttgart. Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main; Bd. 28, Nr. 1.

2004 Wilkens, Jens: Studien zur alttürkischen Daśakarmapathāvadānamālā (2). Die Legende vom Menschenfresser Kalmāṣapāda. In: Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 57.2, 141-180.

1988 Yüsüp, Israpil, Abduqeyum Xoğa und Dolqun Qämbiri: [neuuigurisch] Qädimqi Uyγur Yeziγidiki Maytri Simit 1 / [chinesisch] 炫□燀爣　沈□□ 1. Ürümči.

1990 Zieme, Peter: [Rezension von ZusTreff]. In: Orientalistische Literaturzeitung 85, Sp. 66-69.

1995 Zieme, Peter: Neue Fragmente des alttürkischen Sermons vom Licht-Nous. In: Christiane Reck und Peter Zieme (ed.), Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet. Wiesbaden (Iranica 2), 251-267.

Berlin fragments of the block-printed Uyghur edition of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in forty volumes

Abdurishid Yakup

The existence of the block-printed edition of the last chapter of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in forty volumes is already known from the comprehensive study of some block-printed fragments in the Russian Collection by the Japanese scholar Juntarō Ishihama.[1] Professor Peter Zieme who edited a block-printed colophon from the Berlin Turfan Collection called my attention to the block-printed fragments of the same text are also preserved in the Berlin Turfan Collection.[2] However, it remained unclear whether the whole chapter or only the stanzas (*gāthā*s) were translated into Old Uyghur and printed, since with the exception of the afore-mentioned fragments investigated by J. Ishihama hitherto edited block-printed Uyghur fragments of the last chapter of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in forty volumes are in alliterative verse form and actually were identified as part of the *Samantabhadracarīpraṇidhāna* stanzas.[3] Four years ago, Kōgi Kudara published an edition of four block-printed fragments containing the characteristic mark of a string that is decorated with a flower (lotus) from the Tachibana Photo Collection, but all four fragments are from the 26th chapter of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in forty volumes.[4] Recently, eight block-printed Uyghur fragments with the same characteristic mark were discovered in the Berlin Turfan Collection,[5] although the Berlin fragments with the same

[1] See Ishihama 1950; Radloff 1911, Beilage III; Kudara & Oda 1983, p. 177.

[2] Zieme 1982: 601-609.

[3] See Arat 1965 (ETŞ), Nr. 21; Zieme 1982: 601, 606; Zieme 1985: 162-163; Zieme 1991: 127-134.

[4] See Kudara 2002. I think the characteristic mark on the block-printed Uyghur fragments from both collections is the eight-spoked *dharmacakra* or Dharma Wheel, whose eight spokes represent the Noble Eightfold Path of Buddhism. Professor Tsuneki Nishiwaki, Kyoto, kindly acquainted me with the existence of Chinese texts with the same characteristic mark (personal communication in Marburg, November 20, 2006).

[5] An edition of these eight fragments together with further block-printed fragments of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in eighty volumes in the Berlin Turfan Collection is in progress. Here I would like to express my sincere thanks to Professor Peter Zieme for his generosity in sharing the results

characteristic mark are not the translation of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in forty volumes but contain text that is parallel to the different parts of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in eighty volumes translated by Śikṣānanda around 699. This tells us that not only the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in forty volumes but also the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in eighty volumes was printed in a similar form. In this paper we will introduce ten block-printed Uyghur fragments from the prose section of the last chapter of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in forty volumes, while the verse fragments of the text belonging to the *Samantabhadracarīpraṇidhāna* require a separate edition together with further verse fragments of the same text both in block-printed and manuscript forms. All ten block-printed fragments edited in this paper are from the Berlin Turfan Collection. They, including the block-printed verse fragments of the same text from the same collection, inform us that actually the whole text of the last chapter of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in forty volumes was translated and printed, since they are from different parts of the Uyghur translation of the chapter 炙奭滆洽沉灡衆沏熡淣漠洏煜 *Ru busiyi jietuo jingjie puxian xingyuan pin* 'On Entering the Inconceivable state of Liberation through the Practices and Vows of Samantabhadra Bodhisattva', which is the last one of the Chinese *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in forty volumes (Chinese 潛營狱 ㊀ 泠犈 粵 *Dafangguang Fo Huayan jing*, Taishō Nr. 293) translated by Prajñā around 798.[6] Below is some basic information on these fragments:

Signature	*Size* (height x width)	*Edited place*
U 4126 (T II, T II D 20)	9,6 cm x 8 cm	7
U 4180 (T II S) + U 4181 (T II S 20)	20,6 cm x 10,2 cm	6
U 4182 (T II S 20, on top of the glass : T II S 20 526)	21,7 cm x 10,4 cm	8
U 4307 (TIII TV 49)	21 cm x 10,2 cm	1
U 4364	20,7 x 8,7 cm	4
U 4480	21 cm x 9 cm	3
U 4667 (T I µ)	20,7 cm x 11 cm	5
U 4669 (T I µ)	20,8 cm x 9,7 cm	2
U 4687 (T II S 36)	22,4 cm x 10,3 cm	2

of his research on some fragments edited in this paper, including his identification of two block-printed fragments of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in eighty volumes in the Berlin Turfan Collection.

[6] I wish to express my sincere thanks to Dr. Simone-Christiane Raschmann, Göttingen Academy of Sciences (KOHD), who kindly helped me to check some unclear words and expressions on the fragment U 4182.

Six fragments, U 4180 (T II S) + U 4181 (T II S 20), U 4182 (T II S 20 526), U 4307 (T III TV 49), U 4669 (T I μ) and U 4687 (T II S 36), are from a folded block-printed book, while the remaining four fragments are from another folded block-printed book. Unlike the first six fragments containing single marginal lines above and under the printed text (Schriftspiegel), the further four fragments display double marginal lines above and under the frame. The ink on the first six fragments is fairly dense and the calligraphy also differs slightly from the remaining four fragments. However, well preserved pages of all ten fragments contain 6 lines of Uyghur text.[7] Of these, two fragments, U 4667 and U 4669, are findings of the First German Turfan Expedition in Murtuq, while the finding place sigla of the four fragments U 4180 + U 4181, U 4182 and U 4687 indicate that they were discovered in Sängim during the Second German Turfan Expedition. One further fragment, namely U 4126, is also from the findings of the Second German Turfan Expedition, but was discovered in Daqianusšahri. Only one fragment, U 4307, was obtained during the Third German Turfan Expedition. The finding place of two fragments, namely U 4364 and U 4480, is not clear, since finding place sigla are missing on both.[8]

In the Berlin Turfan Collection there are a further four fragments that are, perhaps, from the same block-printed folded book as the fragments with double marginal lines mentioned above. One of them (U 346) was published by R. R. Arat in his monograph *Eski Türk Şiiri* (Nr. 21), and another one (U 4817) was identified as the fragment of an independent translation of the *Samantabhadracarīpraṇidhāna* translated by Amoghavajra (Taishō Nr. 297) by P. Zieme[9] while further two fragments (U 4668 and U 4776) remained unpublished. The afore-mentioned fragment edited in ETŞ corresponds to Taishō Nr. 293, vol. 10 p. 847a2-3,[10] and the latter (U 4817) has a parallel passage in Taishō Nr. 297 (vol. 10) p. 880c11-13 as well as in Taishō Nr. 293 (vol. 10) p. 847c04-08. However, the latter clearly diverges both from the parallel Chinese passage in Taishō Nr. 297 and the corresponding lines in Taishō Nr. 293. Thus it is difficult to recognize Taishō Nr. 297 as the direct base for the Uyghur verse. It should be carefully examined, but the verse compilations of the *Samantabhadracarīpraṇidhāna* — very probably by Antsang as stated in U 4164[11] — seem to be based on the prose translation into Uyghur of the last chapter of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in forty volumes rather than on the Chinese text as previously assumed.[12]

[7] On the right side of the second page of U 4669 and of the fragment U 4687 there are some decorative marks.

[8] For a detailed description see Yakup (forthcoming), pp. 130-131 (catalogue numbers 144-145).

[9] See Zieme 1983, p. 601.

[10] See Zieme 1991, pp. 128-129.

[11] See Zieme 1983, p. 601.

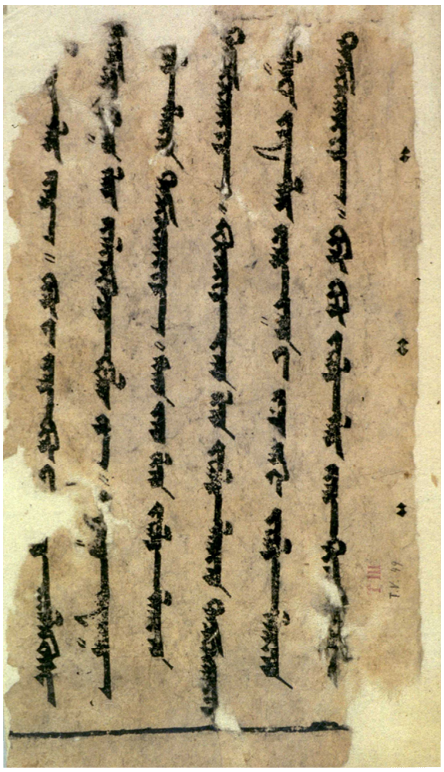
[12] For an analysis see Shōgaito 1982, pp. 29-40; Zieme 1991, p. 128.

As we have mentioned, the content of all ten fragments that are the subject of this paper shows that the whole text of the 40th chapter of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in forty volumes was translated into Old Uyghur and printed. In all probability these are actually the fragments of the *Samantabhadra* text that was mentioned in the block-printed colophon edited by P. Zieme.[13] However, the Uyghur text edited here clearly differs from separate popular editions of the last chapter of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* known as the *Gaṇḍavyūha-sūtra*, which usually consist of the introduction and the ninth and tenth Vows of Samantabhadra followed by the stanzas.

1. U 4307 (T III TV 49)

One rather well preserved page of a block-printed folded book contains a translation of a part of the explanation of the Third Vow taken by Samantabhadra. The part above the marginal line on the upper side of this fragment was almost completely destroyed, and some letters at the beginning of the lines 1-3 and 5 are missing. This fragment basically agrees with lines 74-78 of the block-printed text (previous signature numbers: D. 3a and D.3b) which was originally re-printed as "Beilage III" in Radloff 1911.[14] Our fragment slightly differs from this fragment in the Russian Collection. First of all, the line order of our fragment diverges from the published fragment in the "Beilage III", secondly, it contains certain words, e.g. *tamturayın* 'let me burn' or 'I will light' after the *yulalarıg* 'the lamps' that are missing in the 76th line of the Russian version in two places. Conversely, the edited version preserves the words *burhan* 'Buddha' (l. 74) and *tıŋsım* 'lamp-wick', which are only partly visible in our fragment. Needless to say that the whole text of the "Beilage III" reprinted by W. Radloff has been identified, transcribed and compared with the parallel Chinese passages by J. Ishihama.[15]

[13] See Zieme 1982, pp. 603-609.
[14] See Radloff 1911, pp. 103-4 and 109.
[15] See Ishihama 1950.



U 4307 (T III TV 49)

1.1 Transliteration, transcription and translation

Transliteration
U 4307 (T III TV 49)
1. [ ]*n* l'r nynk : pyr y nynk pyr y [ ]k 'wylkwsy
2. swmyr *t'*q̈ l'r 'ylykynč' pwlz wn : '[]*d*rwq̈ ''drwq̈
3. [ ]l' l'ryq t'mtwr'yyn : s'q y'*q* lyq ywl' l'ryq
4. t'mtwr'yyn : kwynčyt y'q lyq ywl' l'ryq t'mtwr'yyn
5. []lq̈w yyd l'r nynk y'q̈ y 'wyz 'ky ywl' l'ryq
6. t'mtwr'yyn : pyr pyr ywl' l'r nynk tyn*k*[ ]*my*
Transcription
1. [burha]*n*larnıŋ (?) : biriniŋ biri[niŋ] ülgüsi
2. sumir taglar eliginčä bolzun : adruk adruk
3. [yu]lalarıg tamturayın : sag yaglıg yulalarıg
4. tamturayın : künčit yaglıg yulalarıg tamturayın
5. *a*lku yıdlarnıŋ yagı üzäki yulalarıg
6. tamturayın : bir bir yulalarnıŋ tıŋ[sı]*mı*

Translation
May the (Buddhas' (?)) ... (and) the measure of each (collection) equal to Sumeru the King of mountains. Let me burn various lamps; let me burn pure butter lamps; let me burn sesame oil lamps; let me burn lamps of all kinds of scents. Every lamp's wick ...

This part of the Uyghur text has the following parallel lines in the Chinese Canon (= Taishō Nr. 293, vol. 40, p. 845a1-3):[16]
栽凈灺気。氈氈　栽澧狸滓汚。濱漓漓炸。　炸鬱炸漾湩鬱炸。氈氈炸炷。栽澧狸滓。氈氈炸鬱。栽潛沓濡。

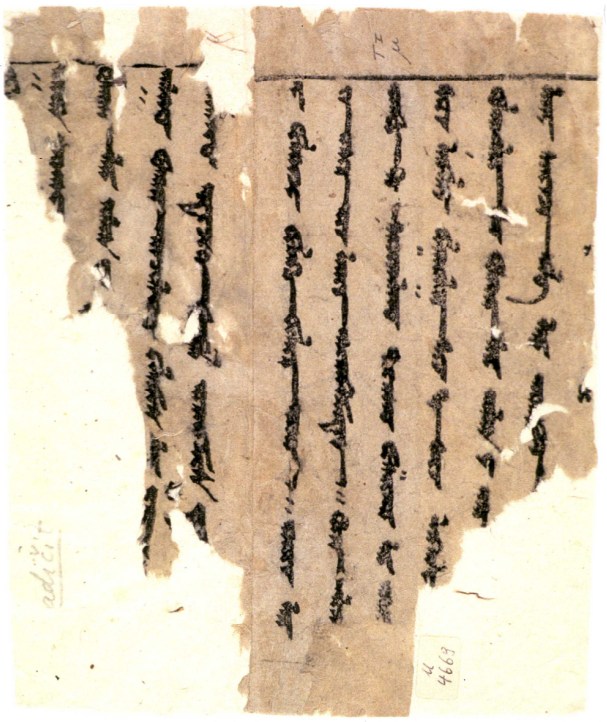
Upasika Chihmann translates the passage (after Chihmann 2002, p. 8): "I would offer them the most rare and wondrous gifts such as the flowery-clouds, garland-clouds, heavenly music-clouds, celestial tapestry-clouds, angelic garment clouds; all kinds of heavenly perfumes, scented balms, aromatic incenses, aromatic powders, each equal in quantity to Mount Sumeru the King of mountains. I would present lighted lamps of various kinds, such as the cream lamps, the oil of lamps, and the lamps of sweet perfumes, the wick of each lamp being in size as Mount Sumeru the King of mountains; and the burning oil of each as great as the waters of the ocean."

1.2 Notes
1 *[burha]nlarnıŋ* (?) that the lacuna is to be filled with *[burha]n* is not certain; in the parallel fragment edited in Radloff 1911, p. 109 there is *PWRQ'N*, although the Chinese parallel passage seems to suggest *bulut* instead of *burhan* in this place, since the Chinese text has 気 *yun* 'cloud' in the place of the missing word. Obviously, the last letter of the word does not allow us to reconstruct the word as *[bulu]t*.
3 *sag yaglıg yula* 'pure butter lamp' translates Chin. 炸 *sudeng* 'cream lamp' or 'butter lamp'; for *sag yag* see ED 803a-b.
4 *künčit yaglıg yula* 'sesame oil lamp' stands for Chin. 鬱炸 *youdeng* 'oil lamp'.
5 *alku yıdlarnıŋ yagı üzäki yulalar* 'all kinds of scented oil lamps' is a word-for-word translation of the Chinese phrase 漾湩鬱炸 *zhu xiangyou deng* 'all lamps of sweet oil' or 'all lamps of scented oil'.

2. U 4669 (T I µ), U 4687 (T II S 36)
Two fragments U 4669 (T I µ) and U 4687 (T II S 36) contain translation of parts of the Fifth Vow of Samantabhadra. Out of them, U 4687, exactly parallels the

[16] The Chinese text is taken from the home page (http://www.cbeta.org) of the Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA). Furthermore, the exact parallel has been underlined, here and in the following.

second page of U 4669, but it preserves certain words missing on the second page of U 4669. Both are the fragments of the same block-printed folded book. The second page of U 4669 (T I µ) is rather well preserved, but the first line of the first page of U 4669 (T I µ) is completely missing, and in the second line only some letters are visible. The first page of the fragment U 4687 (T II S 36) comprising two pages is completely preserved, while from its second page only a small piece of paper has survived.



U 4669 (T I µ)

2.1 Transliteration, transcription and translation

Transliteration

U 4669 (T I µ)

Page A

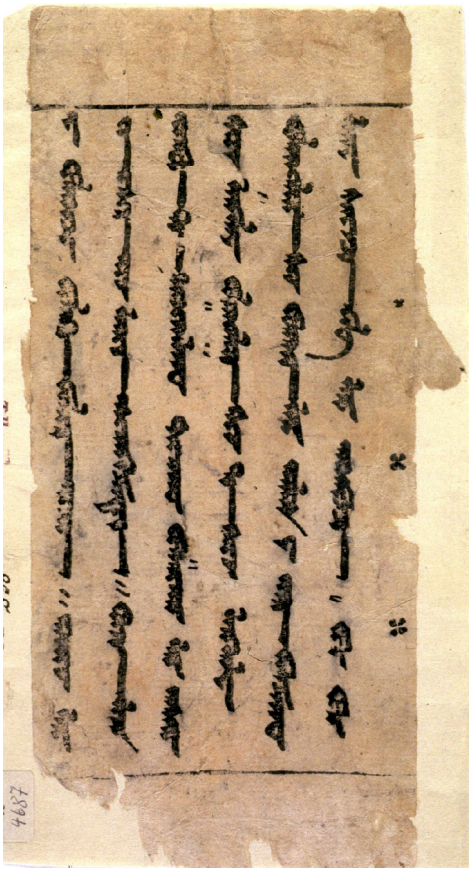
1. ///[ ]
2. ʾ*w*qws ynťqy [ ]
3. pwrqʾn lʾr ʾwlws y[ ]k [ ]
4. ”lqw pwrqʾn ”nčwlʾyw kʾlmys lʾr n*ynk* //[ ]
5. [ ]*sl*ʾyw ”dyčyt *k*[ ]*nk*wl ʾwyrytmys d/[ ]

Page B

1. ny pylťčy pylkʾ pylyk ʾwyčwn : ʾťwyz lʾr

2. yn ʾysyk ʾwyz lʾryn ʾsyrkʾnmʾdyn : pwyʾn lyq
3. ʾwykwn tʾ qʾtyqlʾnw tʾvrʾnw pyšrwnwr lʾr ʾrsʾr
4. swyz lʾkʾly pwlq̈wlwq̈ syz tʾ swyz lʾkʾly
5. pwlqwlwq swz pwrqʾn lʾr ʾwlwsy nynk [ ]
6. lʾry sʾnynčʾ klp lʾr ʾr*tkynč*ʾ [ ]

U 4687 (T II S 36)
1. ny pylťčy pylkʾ pylyk ʾwyčwn : ʾťwyz lʾr
2. yn ʾysyk ʾwyz lʾryn ʾsyrkʾmʾdyn : pwyʾn lyq
3. ʾwykwn tʾ qʾtyqlʾnw tʾvrʾnw pyšrwnwr lʾr ʾrsʾr
4. swyz lʾkʾly pwlq̈wlwq̈ syz tʾ swyz lʾkʾly
5. pwlqwlwq̈ swz pwrqʾn lʾr ʾwlwsy nynk pʾrmʾnw
6. lʾry sʾnynčʾ klp lʾr ʾrtkynčʾ : pyr pyr



U 4687 (T II S 36)

Below is the transcription of both fragments. The part set in bold is taken from U 4687 (T II S 36).

U 4669 (T I μ), U 4687 (T II S 36)
01 1. ///[ontun sıŋarkı yertinčü]
02 2. *u*gušıntakı [üč üdki barča kamag]
03 3. burhanlar ulušı[nı]*ŋ* [parmanuları sanınča]
04 4. alku burhan ančulayu kälmišlärn*iŋ* [äŋ]
05 5. [-ba]*šl*ayu adičit *k*[ö]*ŋ*ül öritmišd[äki alku]

Page B
06 1. -nı biltäči bilgä bilig üčün : äťözlär
07 2. -in isig özlärin äsirkämädin : buyanlıg
08 3. üküntä katıglanu tavranu bıšrunurlar ärsär
09 4. sözlägäli bolguluksızta sözlägäli
10 5. bolguluksuz burhanlar ulušınıŋ **parmanu**
11 6. -ları sanınča k(a)lplar ärtginčä **bir bir**

Translation
For the sake of the perfect knowledge (*sarvajña*) to which all the Buddhas and the Thus Come Ones (*Tathāgata*) who are [as much as the number of the *paramāṇu*s] in [all (Hend.)] Buddha-lands of [the three periods in] the worlds of ten directions arouse their minds at the very beginning, if they do not regret losing their body and life (Hend.) and practice in the assembly of blessedness (*puṇya-skandha*) by exerting and bracing themselves, by passing of the *kalpa*s as much as the number of the *paramāṇu*s of all the Buddha-lands that neither can be expressed nor described, [in] each [kalpa].
This part of the Uyghur text parallels the following Chinese passage (= Taishō Nr. 293, vol. 40, 845b 02-04):
漱營洗辟氈瀰㊀牙洧熄澠獦漾㊀裁牖。姎瀏鱳溙。鍰氈瀰灕。涊潛燮峽。臾澤澱繙。粵臾宋濛臾宋濛㊀牙洧熄澠獦湕。氈氈湕孌。

Upasika Chihmann renders this Chinese parallel passage as below (after Chihmann 2002, p. 10): “In Buddha-lands, the Buddhas equal in number to the smallest dust-motes of all the worlds, throughout all the Dharma-circles and cosmic void, of the ten quarters and in the duration of the three yugas have devoted their lives to the purpose of acquiring all wisdom, and diligently accumulated merits since they began to direct their minds (towards Bodhi), throughout the duration of unutterable and innumerable kalpas and Buddha-domains, equal in number to the smallest dust-motes of all worlds. During each *kalpa* having sacrificed their heads, eyes, hands, and feet, … ”

2.2 Notes

03 *parmanu* < Tocharian A/B *paramānu* < Sanskrit *paramāṇu* 'dust motes', here renders Chin. 熅渾 *weichen*; see Kudara / Oda 1983, p. 187.

05-06 *[alku]nı biltäči bilgä bilig* translates Chin. 黓瀰灘 *yiqiezhi* 'sarvajña, perfect knowledge, omniscience' (Soothill et al. 1937: 2b). This reconstruction is based on two similar instances in Kudara 2002, fragments 2 and 3 (pp. 124-125), of which the reconstruction in fragment 2 (p. 124) is actually based on fragment 3, l. 4 (p. 125). Another common Uyghur term for 黓瀰灘 *yiqiezhi* or *sarvajña* is *tükäl bilgä bilig*; see Shōgaito 1993, 373b.

07-08 *buyanlıg ükün* translates Chin. 婁睺 *fuju* 'accumulation of merit' or 'assembly of the blessedness' (= skt. *puṇya-skandha*); see Nakamura 1981, p. 1187b.

09-10 *sözlägäli bolguluksızta sözlägäli bolguluksuz* 'in the ... that neither can be expressed nor described' is the word for word translation of the Chinese expression 奠宋潨奠宋潨 *bukeshuo bukeshuo* 'unmentionable, indefinable; truth that can be thought but not expressed'; see Soothill et al. 1937, 105b.

3. U 4480

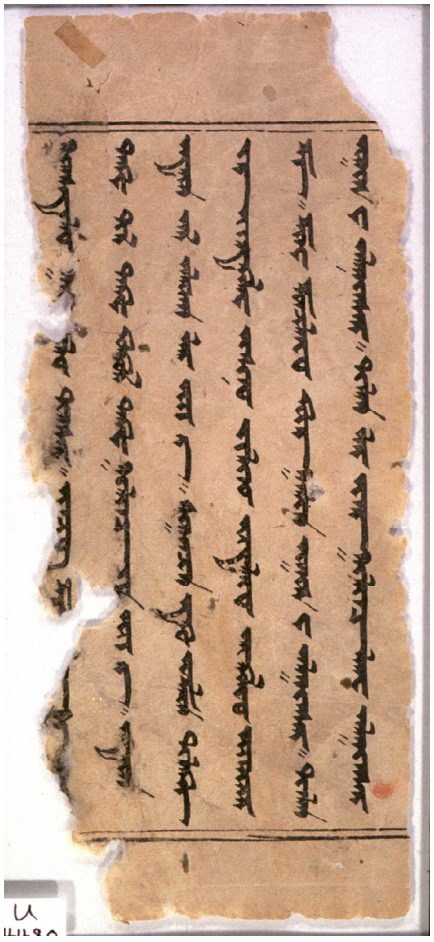
One rather well preserved page of another block-printed folded book translates a part of the Sixth Vow of Samantabhadra. As we have mentioned, the location mark of this fragment is missing and therefore it is not clear during which expedition and where the fragment was discovered.

3.1 Transliteration, transcription and translation

Transliteration

U 4480

1. qwrsʾdylw q̈ʾ[ ]lw twrsʾr : ʾynčyp mn [ ]ʾ qʾ[ ]
2. tʾky tyl tʾky kwynkwl tʾky q̈ylynč ym ʾwyzʾ ʾʾdrwq
3. ʾʾdrwq ʾʾl ʾʾlʾq lʾr ʾwyzʾ : swq̈ʾnčyq ʾdkw nwmlwq tylkʾn
4. yk ʾvyrkʾly ʾysyn̤w yylynw ʾwydlʾyw ʾrykl'yw ʾwytwnwr
5. mn : mwny mwnčwlʾyw kwyk q̈ʾlyq ʾwq̈ws y ʾʾlq̈ynsʾr : tynlq
6. ʾwq̈ws y ʾʾlq̈ynsʾr : tynlq lʾr nynk q̈ylynč lʾry ʾʾlq̈ynsʾr



U 4480

Transcription

1. kuršaṭılu ka[všatı]lu tursar: inčip m(ä)n [barč]*a* ka[mag ätöz]
2. -täki tiltäki köŋültäki kılınčım üzä adruk
3. adruk al altaglar üzä : sogančıg ädgü nomlug tilgän
4. -ig ävirṭgäli isiṇü yılınu üṭläyü ärigläyü ötünür
5. -m(ä)n : munı munčulayu kök kalık uguši alkınsar : tınlg
6. uguši alkınsar : tınlglarnıŋ kılınčları alkınsar

Translation

(Even) if (an assembly of Bodhisattvas ...) stays surrounded ... but I will with my deeds of the (whole) body, speech and mind as well as with various devices venture to enthusiastically give (them) advice (Hend.) to turn the extremely wonderful Dharma Wheel. So it is that even if the realms of the (visible) sky

(Hend.) are exhausted, the realms of the living beings are exhausted, and the deeds of the living beings are exhausted ...
This part of our text parallels to the following Chinese passage (= Taishō Nr. 293, vol. 40 p. 845b 21-23): 氈瀰褽滿沓咄狽　。淜汾澆氈澱渡氅沓。漓漓營燒。猲猾牠潑。癡嚫燡　。栽濞虛沘沏砥。眾澹沏砥。眾澹沓砥。眾澹煦猪砥。汾澄牠潑氈瀰滊。癡瀆燡　。

Upasika Chihmann offers the following translation for this Chinese parallel passage (after Chihmann 2002, pp. 11-12): "It means that I will apply my bodily, verbal, and mental efforts, and various expedient means, and the most skilful methods, earnestly to request the Buddhas to rotate the wondrous wheel of Dharma. ... Each moment there are Buddhas equal to the smallest dust-motes in number, who are attaining enlightenment, and each are surrounded by an ocean-wide assembly of all Bodhisattvas. I constantly request such Buddhas to turn the wheel of Right Dharma. Thus, even though the space of the void has end, and likewise the worlds of beings, the karmas of beings, and the sorrows of beings all have end, yet my request is endless."

3.2 Notes

3 *sogančıg ädgü nomlug tilgän* 'the wonderful, marvelous Dharma Wheel' or 'the extremely wonderful Dharma Wheel' here translates Chin. 嚫燡　*miaofalun* 'the wonderful Dharma Wheel'.

4 *isin- yılın-* 'to be enthusiastic" here translates 猲猾 *yin qin* 'diligently attentive; careful, particular about' (Giles Nr. 2098). Otherwise, *isin- yılın-* usually translates Chin. 泌 *qin* 'diligent; attentive; ready to work; to encourage to toil'; see Shōgaito 1984, p. 70.

4. U 4364

A rather well preserved page originating from the same block-printed folded book edited in the previous part (part 3.) which also contains a translation of parts of the explanation of the Sixth Vow of Samantabhadra. The fragment U 4364 seems to follow U 4480 directly, although it does not always match the Chinese original, that is, there is no part corresponding to the first two lines of this Uyghur fragment. Presumably, here the translator did not follow the order of the Chinese original as the English translators of this passage did (see Chihmann 2002: 11-12).

4.1 Transliteration, transcription and translation

Transliteration

U 4364

1. tynlq lʾr nynk nyz vʾṅy lʾry ʾlq̈ynsʾr : mʾnynk pw nwmlwq
2. tylkʾn ʾvyrtkʾly ʾwydwnmʾk ym nynk ʾlq̈ynmʾq̈y pwlz wn :

3. ʾynčyp yʾnʾ kwyk q̈ʾlyq ʾwq̈ws y nynk : ʾwlʾty nyz vʾny
4. lʾr nynk ʾʾlq̈ynmʾq y pwlmʾz ʾwyčwn : mʾnynk ymʾ ʾwyrwk
5. ʾwz ʾty ʾʾlq̈w pwrq̈ʾn lʾryq̈ kwyny nwmlwq tylkʾn yk
6. ʾvyrtkʾly ʾwyd[ ]yw ʾryklʾyw ʾwydwnmʾk [ ]



U 4364

Transcription
1. tınlglarnıŋ nizvaṇiları alkınsar : mäniŋ bo nomlug
2. tilgän ävirtgäli öṭünmäkimniŋ alkınmakı bolzun :
3. inčip yana kök kalık ugušınıŋ : ulatı nizvani
4. -larnıŋ alkınmakı bolmaz üčün mäniŋ ymä örüg
5. uzatı alku burhanlarıg köni nomlug tilgänig
6. ävirtgäli üṭ[lä]yü ärigläyü öṭünmäk[imniŋ]

Translation
When the sorrows of living beings are exhausted, may my request to have the Dharma Wheel turned be exhausted. On the other hand, again in order to get the

(visible) sky and the sorrows exhausted, my constantly and enthusiastically (Hend.) giving advice to all Buddhas to have the wheel of Right Dharma turned ...

Perhaps this fragment translates the following Chinese passage (Taishō Nr. 293, vol. 10, p. 845b 21-24): 淍汾澆氈澱渡氅酋。漓漓營燒。猲獟牠瀎。瘖褻燡　。烖遑虛沍沏砥。眾濾沏砥。眾濾酋砥。眾濾煦猶砥。汾澄牠瀎氈瀰豫。。瘖澺燡　。

For the translation of this Chinese passage see the lines cited from Chihmann 2002, p. 12 in the previous section.

5. U 4667 (T I μ)

This fragment comprises two pages from the same block-printed folded book as the fragments examined in the previous part (3.). Its location mark indicates that the fragment was discovered during the First German Expedition in the building μ. The fragment was identified as part of the Eighth Vow of Samantabhadra.

5.1 Transliteration, transcription and translation

Transliteration

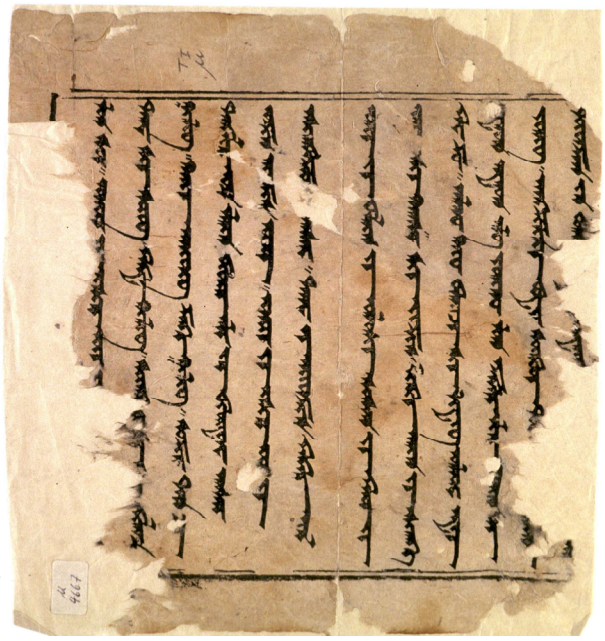
U 4667 (T I μ)

Page A

1. lwq swz : ʾtʾwyz y*n* ʾysyk ʾwyzy[ ]
2. tʾry syn swywp kʾkdʾ qylyp swynk[ ]*k* yn kylʾm
3. q̈ylyp : qʾnyn ʾʾqytyp mʾkʾ q̈ylyp : swmyr tʾq čʾ
4. tʾnklyk nwm lʾryq pytyk lʾr yk pytydty ʾrsʾr
5. nwmyq ʾʾy[ ]mys ʾwyčwn : ʾtwyz yn ʾysyk ʾwyz yn
6. ʾsyrkʾnmʾ*t*[ ] ʾrsʾr : tʾqy nʾ ʾʾyytmys krkʾk ʾyl

Page B

1. ʾwrwn yn pʾlyq yn ʾwlws yn swsʾq yn kʾnt yn
2. ʾwr[ ]syn qʾršy syn yymys lykyn ʾʾryq yn ʾsyrkʾ
3. kʾy mw : ʾʾlqw qʾyw pʾrynčʾ syn tydyp ʾwlʾty ʾʾdyn
4. [ ]drwq ʾʾdrwq ʾʾlp ywryqw lwq ʾmkʾklyk ʾ*wt*rwq tʾ
5. ywryp : ʾʾnkmyntyn pwdy swykwt t*wy*[ ]/w*q* (?)
6. twywnmʾq yq pwl*q*[ ] ʾʾdrw[ ]//



U 4667

Transcription
U 4667 (T I µ)
Page A
01 1. -lugsuz : ätʾözi*n* isig özi[n buši bermäk üčün]
02 2. tärisin soyup kägdä kılıp söŋ[ü]*ki*n keläm
03 3. kılıp : kanın akıtıp mäkä kılıp : sumir tagča
04 4. täŋlig nomlarıg bitiglärig bitidti ärsär
05 5. nomıg ay[a]mıš üčün : ätözin isig özin
06 6. äsirkänmät[i] *ä*rsär : takı nä ayıtmıš k(ä)rgäk el

Page B
07 1. orunın balıkın ulušın suẓakın käntin
08 2. o*r*[du]sın karšısın yemišlikin arıgın äsirkä
09 3. -gäymü : alku kayu barınčasın tıdıp ulatı adın
10 4. [a]druk adruk alp yorıguluk ämgäklig *o*trugta
11 5. yorıp : ʾäŋmintin bodi sögüt t*ü*[pintä u]l*ug* (?)
12 6. tuyunmakıg bul*g*[ınča] *a*dru[k adruk]//

Translation
In order to sacrifice his [countless number of] bodies and lives, he peeled off his skin and made paper, made a brush with his bone, let his blood flow and made

ink, and wrote out the scriptures as (high) as Mount Sumeru. In order to honour the Dharma, if one did not regret his body and life, how much more will he regret his royal throne, city, country, town (Hend.), palace (Hend.), orchard and forest? [Will] he give up all of his possessions and again walk on the various hard-walking, suffering islands and (manifest) various ... till his attainment of (Incomparable) Enlightenment under the Bodhi-tree ...

This passage parallels the following Chinese text (Taishō Nr. 293, vol. 40, p. 845 c7-11): 鞮奧宋濛奧宋濛澱繙迺毚熒洮。牙焰毚淮。鳳岩毚熄。湩洪毚戮。潐狂皃炒。潳裁澧狸。毚漸燡淚。奧澑澱繙。耒泖汚氈。澀瓟峽弇。海袤氤　。氈瀰淮舷。流　漓漓君漾流漾。焜泚潝汜激潛粟炯。涮漓漓潤灕浹漓漓獸汌。

Translation of the Chinese parallel passage (after Chihmann 2002, p. 12-13): "It means, for instance, the Tathagata Vairocana of the Saha-world, who, from the beginning, when He made an earnest wish (for obtaining Buddhahood, in order to deliver all beings), and having made the exquisite advance by unremittingly skilful exertion, and sacrificed His lives and bodies in unutterable and countless number, for the sake of alms-giving. He stripped off His own skin for parchment, used His own blood for ink, and His bones for writing-instruments. Thus the scriptures have been written in bulk as great as Mount Sumeru. In appreciation of the Dharma, He would disregard His life and body, how much more would He disregard the royal throne, dominions, palaces, gardens, and all that appertained to Him? He spared no energy in his arduous career and painstakings, until He accomplished the great Bodhi under the tree. Then He displayed various exalted powers (Abhidjnas), manifested various transmutations, revealed various Buddha-figures, ..."

5.2 Notes

02 *keläm* comes from Arabic *qaläm* 'reed-pen' and translates Chin. 熄 *bi* 'pen, pencil'. Interesting is the fronting of the vowel of the first syllable and the rendering of the glottal consonant *q* by means of the velar *k*. As far as I know, thus far, *keläm* is only known from the Ming dynasty Uyghur vocabulary edited by L. Ligeti (see Ligeti 1966: 173). The common Old Turkic word for pen is *biir* from Middle Chinese 熄 *pět* (see Barat 1996: 22). Many medieval Islamic texts and most modern Turkic languages display *qalam* or *qaläm* (Turkish *kalem*) instead. Interesting is the Modern Uyghur form *qäläm*, the first syllable of which is also fronted, though this might be a later development due to assimilation to the front vowel of the second syllable.

06-07 *el orun* 'realm', this was known up to now only as part of the phrase *el ornılıg* 'of a kingdom, kingdom position, position of monarch'. In this passage *el orun* corresponds to the Chinese title 汌氈 *wangwei* 'the throne or rank of a monarchy' and *el orun* is the word-for-word rendition of the Chinese original.

09 *kayu barınča* clearly is a nominal phrase here and translates Chin. 淹𣲗 *suoyou* 'whatever there is, possessing', though it usually means "all" and functions as an adjective.
10 *ämgäklig otrug* 'suffering island' translates Chin. 涜渉 *kuxing* 'religious austerity, difficult practices'. Obviously, *ämgäklig otrug* is not the exact rendition of the original Buddhist term.

6. U 4180 (T II S) + 4181 (T II S 20)

One Uyghur fragment comprising three pages translates the last part of the explanation of the Ninth Vow of Samantabhadra and the first part of the explanation of the Tenth Vow of Samantabhadra, which is to save all living beings by accumulating merits. It is actually the joint of U 4180 (T II S) and U 4181 (T II S 20), of which U 4180 consists of two pages, whereas U 4181 comprises only one page. Beside the first page (Page A), which is relatively well preserved, the further two pages (Page B and Page C) are heavily damaged. The initial parts of the last two lines of the second page as well as the lines 1-3 of the third page are damaged. As the characteristic mark, the fifth line of the first page contains the pagination in Chinese characters between the punctuation marks.



U 4180 (T II S) + 4181 (T II S 20)

6.1 Transliteration, transcription and translation
Transliteration
U 4180 (T II S) + 4181 (T II S 20)
Page A
1. twypwkm'ky ''lq̈ynm'q̈y pwlm'z wn : kš'n kš'n s'yw
2. 'wl'lyštwrwp 'ykyn ''r' 'wyz m'yyn : 't'wyz d'ky tyl
3. d'ky kwynkwl d'ky q̈ylynč ym 'wyz ' : 'rynm'k ym
4. 'rm'kwrm'kym pwlm'z wn typ mwnt'q kwys'm'k
5. s'q̈ynm'q̈ 'rwr : : SHILIU :
6. y'n' p's' twyz wn l'r [ ]y ' : twyz w y'p'

Page B
1. p'rč' q' pwy'n 'vyr' byrm'k 'rs'r : ''nk p'sl'yw
2. ywkwnm'k ''y'nm'q̈ tyn : 'wl'ty 'yyyn 'wdw pwlm'q
3. q' t'ky : q'yw p'rynč' pwy'n 'dkw qylynč l'r
4. yn : ''lq̈w ṅy p'rč' twlp nwm 'wqwš yn t'q̈ y
5. [ ]*w y*'p' kwyk q'lyq̈ 'wq̈wš yn t'q̈y
6. [ ]*q* l'rq̈' pwy'n 'vyr' pyrkwlwk 'wl : :

Page C
1. [ ]dy 'ynčkyn m'nkyn pwlz wn
2. [ ]yn ywq'tdwrz wn l'r :
3. [ ]yq'ly kwysws lwk l'r 'rs'r : 'wl'r
4. [ ] *p*'rč' pwytm'z wn : 'dkwlwk 'yš
5. t' q'tyq̈l'nd'čy pyšrwnd'čy l'r 'rs'r : 'ys l'[]y
6. p'rč' t'rk tvr'q̈ pwytz wn : ''lq̈w yvl'q̈ [ ]]

Transcription
Page A
01 1. töpükmäki alkınmakı bolmazun : kšan kšan sayu
02 2. ulalıšturup ikin ara üzmäyin : ät'özdäki til
03 3. -däki köŋüldäki kılınčım üzä ärinmäkim
04 4. ärmägürmäkim bolmazun tep muntag küsämäk
05 5. sakınmak ärür : : shiliu :
06 6. yana basa tözünlär [oglı]ya : tüzü yapa

Page B
07 1. barčaka buyan ävirä bermäk ärsär : 'äŋ bašlayu
08 2. yükünmäk ayanmaktın : ulatı eyin udu bolmak
09 3. -ka tägi : kayu barınča buyan ädgü kılınčlar
10 4. -ın : alkunı barča tolp nom ugušıntakı

11 5. [toy]*u* yapa kök kalık ugušıntakı
12 6. [kamag tınl]glarka buyan ävirä bergülük ol : :

Page C
13 1. [alku tınlglar örüg uza]ṭı enčkin mäŋin bulzun
14 2. [-lar : iglärin ämgäklär]in yokatdurzunlar :
15 3. [yavlak törüdä yor]ıgalı küsüšlüglär ärsär : olar
16 4. [-nıŋ iš]*l*[arı] barča bütmäzün : ädgülüg iš
17 5. -tä katıglandačı bıšrundačılar ärsär : išl*ä*[r]i
18 6. barča tärk t(a)vrak bützün : alku y(a)vlak [ ]

Translation
One should wish and think that, "may [my boundless compassion] never cease (Hend.); let me join (them) every moment and (never) interrupt again; never let me be wearied and be bothersome in my bodily, oral and mental deeds." (Folio number in Chinese:) sixteen. And further, O Noble Man, as far as transferring the merit (that I receive from my fulfilling my Ten Vows) to every one (Hend.) is concerned, (it is as follows:) in the first instance from (my First Vow) to pay homage and respect (to all the Buddhas) up to (my Ninth Vow) to simply follow, all (Hend.) good merits shall be completely transferred to all living beings throughout the Dharma Realm and the realms of the (visible) sky. May all living beings always (Hend.) be secure and happy, may their sicknesses and sufferings be annihilated. If they are those who attempt to follow (evil rules), may all their efforts not be successful; if they are those who practice (Hend.) good endeavours, may all their efforts be successful rapidly (Hend.). All evil ...
This Uyghur passage has the following Chinese parallel (= Taishō Nr. 293, vol. 40. p. 846a 27-b4):
汾湄　滿嫽忯洽砆。㊀㊀澶畓嫽忯洁獫。澱渴氅酋嫽忯熽鬠。煃湮滌灉滃。淆熡沖癒溉檕。奾瀋甒獉。焜溉　滿。潅忯渝德。沖澋癒溉。砆燡沏。虛沍沏氈瀰眾澸。洏　眾澸澄烯趭珊。嫽豫熒流。翨潔猝燡沖澋熯激。潅潪滌酋。沖灂激溼。　燏氈瀰豫猝滒糪。

Translation of the Chinese parallel passage (after Chihmann 2002, p. 16): ... my boundless compassion is endless. Thought succeeds thought without interruption, and in bodily, oral, and mental deeds, without weariness.

Again, O Noble-minded Man, what signifies "Turning over all one's merits (to benefit all sentient beings)?" This means that all the merits acquired from the commencement of paying the highest homage to all the Buddhas, and serving the needs of all beings, shall be transferred to all beings throughout the Dharma-worlds and the immeasurable spaces of the universe, wishing them always to be

happy and free from affliction or illness. All their evil projects will fail, and all their virtuous intentions will be quickly achieved. Close the door against evil, ...

6.2 Notes

02 *ulalıštur-* 'cause (something) to be joined with something', is the causative verb formed from the cooperative-reciprocal base *ulalıš-* 'to be joined together with something' (OTWF 572). Here it translates Chin. 濡留 *xiangxu* 'to join together on'. A very similar passage exists in Haneda 1958: 187; see also Ishihama 1950.

03-04 *ärinmäk ärmägürmäk* here as well as in the first line of U 4126 renders the Chin. word 燸晭 *piyan* 'wearied and to be bothersome'. For further attestations and meanings of this expression in Old Uyghur texts see UW 429b-430a.

08 *yükünmäk ayanmak* corresponds to 靦獘 *libai* 'to worship, to make obeisance, - a native term, first used by Buddhists, and adopted by foreigners' (Giles 1912: 874b) found in the Chinese parallel passage.

eyin udu bol- 'to follow' here corresponds to Chin. 滿 *suishun* 'to follow, to follow (the Buddha), etc.'; see Nakamura 1981: 810. In this text 滿 *suishun* is one of the key terms of the Ninth Vow of Samantabhadra, which is to be in harmony with living beings always. However, there are different translations of this term in English translations of the text, i.e. boundless compassion (Chihmann 2002, p. 16), to accommodate and benefit all living beings. (http://www.abuddhistlibrary.com), etc.

7. U 4126 (T II, T II D 20)

The heavily damaged fragment U 4126 (T II, T II D 20) whose upper part is missing, contains the translation of the two sentences that occur soon after the explanation of the Tenth Vow of Samantabhadra. From the fifth line of this fragment only one word is preserved, while in the sixth line only some letters are visible.



U 4126 (T II, T II D 20)

7.1 Transliteration, transcription and translation

Transliteration

1. [ ]*m*'kym 'rm'kwrm'k
2. [ ] *s*'qynm'q kwys'm'k
3. [ ]*y* ' : pw tytyr pwdystv
4. [ ]*k* : 'wn twyrlwk 'wlwq
5. [ ]yk'l lyk pw*l*[ ]
6. [ ]////[ ]

Tanscription

1. [ärin]*m*äkim ärmägürmäk
2. [-im] *s*akınmak küsämäk
3. [tözünlär oglı]*y*a : bo tetir bodis(a)t(a)v
4. [-larnıŋ m(a)has(a)t(a)vlarnı]*ŋ* : on türlüg ulug
5. [küsüšlärkä t]*ü*källig bo*l*[makı]
6. [ ]////[ ]

Translation

... my weariness and bothering ... thinking and wishing... O Noble Man, this is to be perfect in the Bodhisattvas' (and) [Mahāsattvas'] Tenfold Great [Vow].

Taishō Nr. 293, vol. 40. p. 846b 9-11

汾湄癒洫繚忯洽砡。㊀㊀澐留繚忯洁獫。澱渴氅酋繚忯燠簋。滌灉滃。濞毚褽溝簍瘽溝漱漓潛洏洋瀧犈瑕。潼豫褽溝。氾湄潛洏。　滿游麦。

Translation (after Chihmann 2002, pp. 16-17): My loving embrace of all beings is eternal, even though the void of space has ended, (or) the worlds of beings, (or) the karmas of beings, (or) the sorrows of beings all have ended, yet, my compassion for all beings, by turning over my rewards of merit to them, is endless. Thought succeeds thought without interruption, and in bodily, oral, and mental deeds, without weariness.

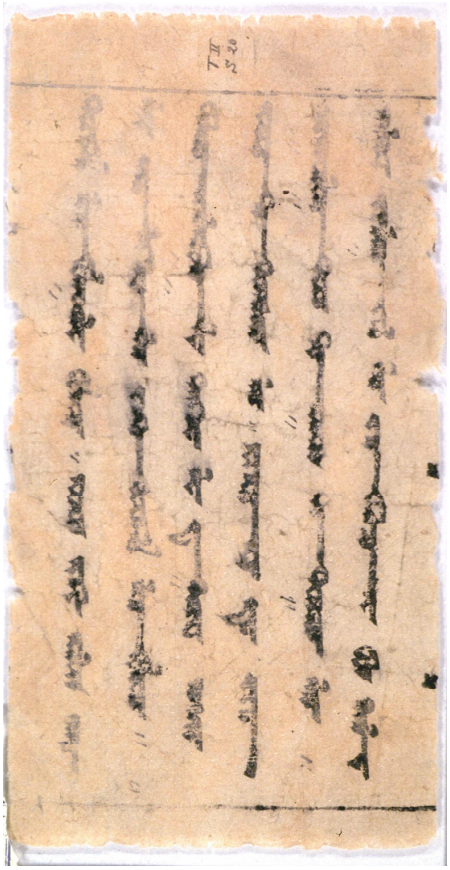
O Noble-minded Man, such is the Tenfold Great Vow of all Bodhisattvas and Mahasattvas, in completion.

7.2 Notes

4-5 *on türlüg ulug [küsüšlär]* 'ten kinds of great [wishes]' or 'the Tenfold Great [Vow]' is the word-for-word rendering of the Chinese term 漱漓潛洏 *shi zhong dayuan*.

8. U 4182 (T II S 20, Glas top: T II S 20 526)

One complete page of a block-printed folded book is from the translation of further parts of the text appearing after the explanation of the Tenth Vow of Samantabhadra. Unfortunately, many words on this fragment, especially the beginning parts of the lines 1-5 are almost entirely faded.



U 4182 (T II S 20, on the top of the glass: T II S 20 526)

8.1 Transliteration, transcription and translation

Transliteration

1. twyk'l lyk pwlq̈'ly pwlwr : 'wtwz 'yky 'wlwq 'r'n
2. l'r nynk l'kš'n l'r ynk' twyk'l lyk pwlwr :
3. pyrwk y'lnkwq̈ ly tnkry ly d' q̈'yw 'rs'r
4. 'wrwnt' twrs'r l'r : 'wyrwk 'wz 'dy yyk
5. //y/qwlwq̈ twyz t' 'wq̈ws t' twq̈'rl'r :
6. ''lqw y'vl'q̈ ywl l'r yq p'rč' ny pwz q'ly

Transcription
1. tükällig bolgalı bolur : otuz iki ulug äränlärniŋ lakšanlarıŋa tükällig bolur :
2. -lärniŋ lakšanlarıŋa tükällig bolur :
3. birök yalŋuklı t(ä)ŋrilidä kayu ärsär
4. orunta tursarlar : örüg uzaṭı yeg
5. [a]y[a]guluk töztä ugušta tugarlar :
6. alku yavlak yollarıg barčanı buzgalı

Translation
.. will able to be perfect in ... He will be perfect in the thirty-two attributes of great men. Whether he is a deva or a man, (wherever) they stay, they will always be born into the most respectful class (Hend.), and they will (be able to) destroy all evil ways (and) everything ...

Below is the parallel passage in the Chinese Canon (= Taishō Nr. 293, vol. 40. p. 846c 2-5):
牓瑕熡淣潅舛渝德。臾沖甽裁熡淣褽滹灂烯激湮熩鬻澓澱。淬洗漱烚潛落熛澬。潬濞瀎炔。潅滘熁牘。澄滜潩瀺。澆焠燜犢氈瀰猝游。澆焠汁　氈瀰猝爪。

Translation of the Chinese passage (after Chihmann 2002, p. 18): "He will soon become like the Bodhisattva Samantabhadra, with the glorious body of bliss, resplendent with the thirty-two attributes of a hero. If he be born in the deva or human worlds, such an one will always be born into the most noble class; and he will destroy all evil influences, and keep far away from wicked friends ..."

8.2 Notes
1-2 *otuz iki ulug äränlärniŋ lakšanları* 'the thirty-two attributes of great men', might also be rendered as 'attributes of thirty-two great men', actually translates Chin. 洗漱烚潛落熛澬 *sanshier dazhangfu xiang* 'the attributes of thirty-two men' (= Skr. *dvātriṃśan mahā-puruṣa-lakṣaṇāni*). For a detailed explanation of the thirty-two attributes of a great man see *Mochizuki* et al. 1954-1958, vol. 2, pp. 1554c-1560a.
6 *yavlak yol* 'evil way' or 'evil path' here translates Chin. 猝游 *equ* (= Skr. *durgati*) 'one of the bad places in which a bad man will be reborn, i.e. one of the hells, the world of hungry spirits or that of animals' (Japanese-English Buddhist dictionary, p. 6b-7a). However, the rendition of the Chinese term 猝游 *equ* by means of *yavlak yol* is not unique to this text.

References

Arat, Reşit Rahmati 1965. *Eski Türk Şiiri.* (Türk Tarih Kurumu yayınları. 7, 45.)

Barat, Kahar 1996. A Turkic Chinese transcription system. In: Giovanni Stary (ed.) *Proceedings of the 38th Permanent International Altaistic Conference (PIAC). Kawasaki, Japan: August 7-12, 1995.* Wiesbaden, pp. 5-83.

Chihmann, Upasika 2002. *The four books in Mahayana.* Translated and compiled by Upasika Chihmann (Miss P. C. Lee of China). Taibei.

Erdal, Marcel 1991. *Old Turkic word formation. A functional approach to the lexicon I-II.* (Turcologica, Band 7.) Wiesbaden.

Geng, Shimin 1986. Huihuwen "Bashi Huayan" canjing yanjiu [A study of the Uyghur version of the Buddhāvataṃsaka-sūtra in eighty volumes]. *Zhongyang Minzu Xueyuan Xuebao* 2, pp. 84-89.

Giles, Herbert A. 1912. *A Chinese-English Dictionary*. Shanghai.

Haneda, Tōru 1958. Torukobun kegonkyō dankan [A fragment of the Turkish Avataṃsaka-sūtra]. In: *Haneda Hakushi shigaku ronbunshū* [Collection of Doctor Haneda's papers on history study]. Kyoto, pp. 183-205.

Ishihama, Juntarō 1950. Kaikotsubun fugen gyōganhon zankan [A fragment of the Uyghur version of *Samantabhadra-caryā-praṇidhāna*]. In: *Haneda Hakushi shōju kinen tōyōshi ronsō* [English title: Asiatic Studies in Honour of Tôru Haneda on the Occasion of His Sixtieth Birthday, May 15, 1942]. Kyoto, pp. 63-73.

Kudara, Kōgi 2002. Fragments of the blockprinted version of the Buddhāvataṃsaka-sūtra in forty volumes. In: M. Ölmez / S.-Chr. Raschmann (eds.) *Splitter aus der Gegend von Turfan. Festschrift für Peter Zieme anläßlich seines 60. Geburtstags.* (Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi 35.) Istanbul-Berlin, pp. 119-128, + 4 plates.

Kudara, Kōgi and Juten Oda 1983. Uigurugo yaku hachijū kegon zankan [Uyghur fragnments of the Buddhāvataṃsaka-sūtra in 80 volumes]. In: Taijun Inokuchi (ed.) *Saiiki shutsudo butten no kenkyū* [Studies on the Buddhist texts unearthed in the Silk Road]. *Bukkyō bunka kenkyūjo kiyō* 22, pp. 176-205, + 11 plates.

Ligeti, Louis 1966. Un vocabulaire sino-ouigoure des Ming. *Le Kao-tch'ang-kouan Yi-chou* du Bueau des Traducteurs. *AOH* 19, pp. 117-199.

Nakamura, Hajime 1981. *Bukkyōgo Daijiten* [A great dictionary of Buddhist terms]. 1-3. Tokyo.

Radloff, Wilhelm 1911. *Kuan-ši-im Pusar. Eine türkische Übersetzung des XXV. Kapitels der chinesischen Ausgabe des Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra.* Hrsg. und übersetzt. St.-Pétersbourg. (Bibliotheca Buddhica. 14.)

Röhrborn, Klaus 1988. Türkische Philologie und Sprachwissenschaft in Japan. In: Jens Peter Laut / Klaus Röhrborn (eds.) *Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung*. Wiesbaden. (VdSUA. 23.), pp. 1-26.

Shōgaito, Masahiro 1982. *Uigurugo, Uigurugo bunken no kenkyū* [English title: *Studies on Uighur Language and Literature]. 1: Kannonkyō ni fusawashī sanpen no Avadāna*

oyobi Agonkyō ni tsuite [On the Two Buddhist Texts: with Special Reference to the Three Avadānas Suitable to Avalokiteśvara-sūtra and Āgama-sūtra]. Institute for Foreign Studies, Kobe City University of Foreign Studies. Kobe.

Shōgaito, Masahiro 1984. *Uigurugo, Uigurugo bunken no kenkyū* [English title: *Studies on Uighur Language and Literature]. 2: Goishū* [Indices]. Institute for Foreign Studies, Kobe City University of Foreign Studies. Kobe.

Shōgaito, Masahiro 1991-1993. *Kodai Uigurubun Abhidatsumakusharonjitsugisho no kenkyū* [English title: Studies in the Uighur version of the Abhidarmakośa-bhāṣya-ṭīkā Tattvārthā]. 1-3. Kyoto.

Soothill, W.E. / L. Hodous 1937. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms.* With Sanskrit and English equivalents and a Sanskrit-Pali index. London.

Yakup, Abdurishid (forthcoming). *Alttürkische Handschriften. Teil 12: Die uigurischen Blockdrucke der Berliner Turfansammlung. Teil 2.* Beschrieben von Abdurishid Yakup. Stuttgart.

Zieme, Peter 1982. Zum uigurischen Samantabhadracaryāpraṇidhāna. In: *Studia Turcologica memoriae Alexii Bombaci dicata.* (Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, Series Minor XIX.) Napoli, pp. 599-609, + 4 plates.

Zieme, Peter 1985. *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren.* Berlin (Berliner Turfantexte XIII.)

Zieme, Peter 1991. *Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang.* (Bibliotheca Orientalis Hungarica XXXIII.) Budapest.

The *Brahmajāla-sūtra* in Sogdian

Yutaka Yoshida

The late Professor Kōgi Kudara's great contribution to Buddhist Sogdian studies is well-known. In the series of joint articles with Professor Werner Sundermann, he played a leading role in identifying Buddhist Sogdian fragments of the German Turfan Collection with their Chinese originals. It is, therefore, most regrettable that their planned edition of the Sogdian version of the *Mahāparinirvāṇa-sūtra* has not seen its completion before his untimely death. Since the manuscript comprises more than sixty fragments, the edition of these will add many new and interesting forms to our Sogdian lexicon.[1]

What is left for us Sogdianists is the continuation of his effort in identifying the Buddhist Sogdian fragments of the collection, which can now be easily accessed through the Digital Turfan Archive[2]. In this connection I should like to draw attention to a small fragment So 20219. It fills the gap between So 20164 and So 20248 which as Kudara and Sundermann (1988) showed to belong to the Sogdian version of the *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*.[3]

In this article[4] commemorating Professor K. Kudara, I edit fragments containing the Sogdian version of the *Brahmajāla-sūtra*, cf. Taishō Tripiṭaka, vol. 24, no. 1484, pp. 997-1010. Among the Sogdian section of the German Turfan Collection one finds three text fragments which once constituted one leaf of a long-lined pothi or pustaka book.[5] The signatures of the three pieces are as follows. Incidentally, what Hansen refers to as *Brahmajāla-sūtra* must be the same text, cf. Hansen (1942), p. 65 and idem (1968), p. 88.[6]

[1] One example will be prδβ'n'k "dust" found in So 15200(10), on which see below.

[2] http//www.bbaw.de/forschung/turfanforschung/dta /index.html.

[3] The combined text is edited in my forthcoming article.

[4] I am grateful to Dr. Christiane Reck who checked my readings against the original manuscript. However, I alone am responsible for any shortcomings.

[5] So-called pothi books in Sogdian script are morphologically classified into two groups. In one group of manuscripts which I call "long-lined pothis", lines are arranged along the long side of a folio, while in the other group which I name "short-lined pothis" lines are written along the short side. It is to be noted that when one is confronted with only a small fragment, one cannot be certain whether it is from a short-lined pothi book or form a Western style codex.

[6] I quote his remark: "Brahmajālasūtra: vom letzten Teil dieses Sūtra, dem sogen. Bodhisattva-

(a) So 10305 (=T I α; 4.5 cm x 5.0 cm)
(b) So 10660 (= T I D; 8.5 cm x 15.0 cm)
(c) So 18273 (= TM 404; 8.6 cm x 8.8 cm).

Supposing that Sogdian script was written horizontally, So 18273 comes from the right end of a folio and contains a marginal title, while So 10660 constitutes the left half; So 10305 is a small chip which is to be placed between the two.[7] The size of the folio and the ductus resemble those of the *Vajracchedikā*-text once published by Müller and Lentz (1934). The manuscript of the *Vajracchedikā-sūtra* now has the signature So 18242 (= MIK III 32), and measures 8.3 cm by 30.9 cm. However, comparison of the blank spaces surrounding the string-hole in the two folios makes it unlikely that they once belonged to one and the same manuscript.[8]

In the tradition of Chinese Buddhism, the Chinese version of the *Brahmā-jāla-sūtra*, *Fan wang jing* 珮燉淋 is believed to have been prepared by Kumārajīva (350-409 or 344-413).[9] However, ample indications were discovered to prove that the work was composed in China sometime around 350 CE., cf. Nakamura (1980), p. 221. As a text expounding Mahāyāna disciplines or ethics as opposed to Hīnayāna ones, it was most famous and popular in China and Japan. The text was also called *Pu sa jie jing* 要滴沏淋 or *Bodhisattvaśikṣāpada-sūtra*. As will be seen below, Sogdians also called the work by the latter designation.

As I once argued, one of the groups of texts popular among Buddhist Sogdians comprises those expounding Buddhist ethics, in particular the prohibition of drinking alcoholic drink and eating meat, cf. Yoshida (forthcoming). The following texts are known: *Sūtra of the causes and effects of actions* (Pelliot sogdien 5), the *Sūtra of the condemnation of intoxicating drink*s (Or. 8212.191), Pelliot sogdien 2, Pelliot sogdien 5 + 17, and Pelliot sogdien 21. The Sogdian translation of the *Brahmajāla-sūtra* adds yet another text to the group.

śikṣāpada, haben sich einige Blattfragmente in Berlin erhalten, cf. Hansen, Jahrbuch Preuss. AW. 1939, S. 68 und 1942, S. 65". We see from his note of 1942 that the identification was made by him in collaboration with A. von Gabain.

[7] However, it is simply not known whether the lines of long-lined pothis were written horizontally or vertically. Henning seems to have supposed horizontal orientation of long-lined pothis, when he argued the vertical orientation for the folios of the *Vessantara Jātaka*, which are short-lined, cf. Henning (1958), p. 56.

[8] There are several very small fragments written in similar handwriting. Unfortunately, it is impossible for me to ascertain whether any of them come from the same manuscript. One needs to see the originals to examine the paper quality, the distance between two lines, etc.

[9] I give here the Sanskrit title given by Nanjō and others, cf. Nanjō (1883), p. 240 and Nakamura (1980), p. 220. The title is reconstructed as *Brahmājāla-sūtra* in the Hōbōgirin, p. 126.

Text

recto

marginal title: [ ]pwδystβʾnʾy škšʾpt[pwstk ii prwʾrt?]

01 [ZN](H) škš(ʾ)[pt mwckʾ]št [rty kδʾ](ʾ)w RBkʾ p(rβʾr) p(wst)y ʾt(y)

02 [βyn](y) Lʾ γ[rβʾt ʾWZY ry](n)cwkʾ ʾWZY γ[rʾn my](δ Z)Y Lʾ x[cy](pr)γnh Lʾ γrβʾt Lʾ mw ʾpr(tmyk) nyškrt

03 [ʾ](mt)[y](c)yh[Lʾ ʾmyn yw](k)y txmy ZY kwtr ZKw L[ʾ βrzʾy](k/p..)my kwtr Lʾ ZKw Lʾ nštw βʾ(y)[kwtr] Lʾ (ʾ)myn

04 [rʾ]δyh txm(y kwt)r (Lʾ wrzrw) δrmʾyk(w kw)[tr](....) kwtr nw[m?] ZKw myʾmʾnty wʾβ šmʾrʾk](h) myδ(ʾ)[ny]

05 [ZKw] γrβ ʾWZY kβny ZKw(h)[ ] ===(š)[wʾmʾnt](y) ZY tys nyẓʾy ZKw δsʾ δy(ʾn wy)[s](pw) w(kry šwʾ)[m-]

06 ʾnty (p)δkth ʾyw ʾyw δr(m)[y]=== (m)[yδʾny mʾn? L](ʾ) βyrʾt pʾrZY pwδystβ [ws](n)[w](r)ʾ ʾ(s)[pʾs pyδʾr]

07 wsn nʾm (w)[.]ʾws pyδʾr (cnn)[=== γrβ ZY γntʾk? δr]wxšky ʾʾzy pyδʾr p(rw) ẓ(γmʾ)[ ]

08 (m)w wyspw δrm ZY nwm (γrβ)[ʾm? wsn ʾspʾs pyδʾr? wβy](w xy)pδ CWRH βnʾyšt wβyw ʾnyw (ʾʾδ)[ʾy ZY?]

09 ʾwyn mrtxmyty prnpʾr (Z)[Kw škšʾpt pcγʾzt xyδ? prw ryncwk]rym γwʾn γwʾty βwt o || rtyms pwty ʾ βs-

10 ʾntʾ Lʾ pcʾyt w(s)[n wrʾ ʾspʾs pyδʾr wnymʾn]ty škšʾpt nʾ ʾyt mrtxmʾy pt(ʾ)[yc]sʾr[ZY]

11 [β]ykδynʾy γn(tʾk m)[rtxmʾy ZY ptkwn wynʾy](p)tʾycy ʾmyn wyspw pwtyšt(y) (RBkw škšʾ)ptt

verso

01 [p](r)βʾyrʾt nykrʾn (c)[nn ʾwtʾkcyk xwtʾw ZY ʾnyw wyspw mrt](x)mʾy Lʾ pcʾy(t p)[r](βy)rʾy (p)[ ]

02 (m)[rt]xmʾyty ZKZY pwt[y škšʾpt Lʾ pcγʾzʾnt ʾstʾwr](p)δy xwy(nʾn)t mʾδ ZY(....n ..... ʾδry rtny)

03 Lʾ wynʾnt ms ʾywz[nkʾyδ ʾYKZY δʾrʾwk ZY snk ʾ](p)w mʾnyprmʾty pʾrZY [βyk](δynʾy xwynʾnt ʾty)

04 ptkwn-wynʾyt cnn δʾrʾ(w)[k srʾk? Lʾ ʾnyʾzʾnk xnt rty pyšt]kδʾxw pwδystβ (ZKn γntʾk)[m](rtxm)[ʾyty ptyc?]

05 sʾr ZKn ʾ(β)tnw pwtyštt(y)[=== ywkʾ ʾty škšʾpt p](r)[β](y)rʾt xyδ prw rync(w)[k rym γwʾn γwʾty]

06 (β)w(ʾ) o || [r](t)yms pwty ʾβ(s)[-] === (ʾ)[ntʾ prw](pyr)[pʾzn](cn)n ʾspʾyncy nyẓ(ʾ)[t ʾPZY ZKw pwtyšty?]

07 [my](δ)[w]rzrw škšʾpt pcγ[-]=== ʾ(z)[ʾt](r)y[ ](k)ʾn(y)[Z]Kw ʾxšywnʾkw š(kš)[ʾp](t ʾn)[ ]

08 [ʾnx](ʾ)yẓʾt šy Lʾ p(cʾyt w)yspw (δ)[ʾ](p)[ʾty ʾspʾs Z](Y) ptβyw [pc]γšty ms Lʾ
p(c)[ʾyt pr ʾwtʾk-]
09 [c](y)k xwtʾwy zʾ(y)[h](ʾ)ʾxʾyrʾt ms L(ʾ)[pcʾyt ʾwtʾkc](y)k xw[tʾwy x](y)pδ
ʾʾph xwrʾ(y) pʾr[ZY] (šy)[ ]
10 [rʾm]ʾnty ʾx[w](pnc)[1-L](Pw) δywt ptʾycy (s)[ʾr ʾysʾn]t wʾnʾw [wʾβ ʾn]t RBkw
tʾy ZY ʾwy k(nδh) ʾ(m)[y?]
11 [kt](ʾ)ky ZY Z(K)[wy](δ)[ ](.x)[ ](w) δ ʾmcyk
mrtxmʾyt wys(pw)

Notes on readings

In the text [square brackets] indicate wholly restored letters and (round brackets) are employed when readings are uncertain owing to damage, quality of paper, etc. As one can see from the photographs, in many places the surface of the paper is scraped away and letters are almost illegible. Sometimes very weak traces of entire letters are still visible, but in my text they are not distinguished from those which are partly damaged. An equal sign (=) in the text indicates the area left blank for a string hole. The text found in So 10305 is underlined.

recto 2: The last two Lʾs are added above the line and the places where Lʾs are to be inserted are indicated by small signs similar to a cross (+).

recto 3: ZY and ZKw of So 10305 are written in small script and placed upon the line, while crosses indicating where are to be put in.

recto 4: Only a bottom part of Lʾ wrzrw has survived. I assume that the initial w- is torn into two parts, its right corner remaining in So 18273 and the left in So 10305. nw[m?] is written in small letters and is placed upon the line and between kwtr and ZKw, while a small cross is also visible in a corresponding place below the line.

verso 8: The place where So 18273 joins So 10305 is hard to decide. If only the left corner of -t out of pcʾyt remains in So 10305, the following bit which looks like a letter w may be the beginning of a short word, such as wny "the (gen.-dat. sg. m.)".

Translation

[Sūtra of] commandments for Bodhisattvas. [Chapter 2]

"[...] (1) [The teacher of] commandments [should make them understand well what is (found) in this dharma, one by one. If] one does not understand the sūtra and [law] of the Mahāyāna, either light or heavy, or one does not understand the aspect of "thus" and "is not", nor the first meaning (and) truth, [nor] the seed and nature of [study]ing, nor the nature of [long nourish]ment(?), nor [the nature] of being incapable to be destroyed, nor the seed (and) nature of the (right) [pa]th, nor the nature of the right law, [nor] the nature (and) law [of ...], one does not obtain either (5) a little or much in so much contemplation, (nor the

course of) p[racticing], entering, or going out, (nor) the ten (kinds of) meditation, (nor) all kinds of laws for practicing. (One does not obtain) [the mind] individually i[n] the dharma, because, for the sake [of (getting) pro]fit and serv[ice], for the sake of (wishing for) fame and reputation(?), and because of greed for [many and evil] disciples, a bodhisattva [claims] falsely that he knows dharmas and laws. [For the sake of getting service] one deceives both oneself and the others. (If) [one receives commandments] deliberately, [small] impurities (and) sins have been committed.

(9) Again, o son of the Buddha, it is not fitting to expound the great commandments of all the Buddhas to the one who has not yet taken the commandments, to a heretical (and) evil [man, and] to [one who has heretical views], (verso 1) except for the local king. It is not fitting to expound (the commandments) [to all the other m]en. [These] men who [do not receive the commandments of] the Bud[dha] are called [anim]als, so that [birth after birth] they do not see [the three jewels,] again just like [wood and stones] without mind, for they are called heretics and those who have heretical views [(who) are not different] from wood[en-headed ones. However,] if a bodhisattva [ex]pounds [teachings and commandments] of the seven Buddhas, then he would have [erred] in terms of small [impurities and sins].

(verso 6) Again, o son of the Buddha, one goes out of one's house [in a believing mind] and receives [the very] true commandments of the Buddha. (And when) one raises [such a mind as to break] the royal commandments [deliberately], it is not fitting to receive the respect and service of donors. And it is not fit[ting] either to walk in the land [of a loc]al king. It is not [fitting] either to drink [a loc]al ki[ng]'s water, for five thousand demons come to (intercept) him and say, "(Here is) a great burgler". And (when) you [come] into a town, a house, and [... all] the ordinarly (lit. worldly) people [...]."

Chinese original

The Sogdian text corresponds to Taishō Tripiṭaka, vol. 24, p. 1008c20-1009a17, which reads as follows.[10]

・・・潼煡滀漱煮涝汕槃. 瀟漕獌溏鱟. 臾炯淅溃. 淵浸瘧滄氾潦燡孌氈氈渦沉. 潼臾沉潛潸淋　潼涝潼漸潦夔熁澆. 臾沉濡氈活烅. 滅漓潔灂皺潔臾宋沌潔烚漓潔澺＜燡＞潔. 瀙孌潭潢洇潔湄奚漱滷滬氈瀰潔燡. 氈氈臾烯湄燡孌氅. 淵褽滹毯爺皺淚毯爆屍淚. 毽涕潭涕瘀爺災滃. 淵黎湩沉氈瀰淋　. 毯浬皺淚. 潦滰洸黎爆洸黎潦澺. 淚卼澺澴汕槃. 煡涝渥溏.

潼隮滃. 臾烯毯爺皺淚氾爌澴褽滹汕槃潰潼沘烚毽澺潰濛湄潮隮潛汕. 崖淯澺潰爆臾烯濛. 浥湜汚爭氈瀰臾烯濛. 潦毽澺烈臾澴隮汕. 爆毯灑濰. 濰濰臾淯洗赮. 栽爣澀繚溴. 爆毯沘烚崖淯澺烈. 爣烑繚氈. 淵褽滹氾潦毽澺潰濛淹隮浸汕槃. 煡涝渥溏.

[10] <Pointed brackets> indicate a variant reading noted in the Taishō Tripiṭaka.

瑾獘瀚. 𐽆溓湄汶澴獘瀆沏. 淚浭溓靽煡濰沏槃. 臾烻澴氈瀰瀲氳浬皾. 爆臾烻浬汚灘滌潶. 臾烻氍浬汚濡. 涸潮潛沾澄澦漠潰. 沾淆潛澁. 瑾炙燏漩澀爬灕欒. 沾煋澄瀕漠沃溮. 氈瀰澼瀆＜沖＞烈淆獘燡欒澁. 氈瀰漥濞洋臾齣淯. 煡沏熆瀆灕濞籐氍爣烻籐氍. 瑾靽瀆沏槃. 煡涝渥溏. ・・・

Commentary

0 marginal title [ ]pwδystβ'n'y škš'pt[pwstk ii prw'rt?]: The bottom corner of the manuscript is damaged and the place preceding pwδystβ'n'y is torn away. However, the space available is too small to restore any appropriate word in the title. On this title of the sūtra see also above. However, the title *Fan wang jing* 珮嬓淋 "lit. Brahmā-net-sūtra" was also known to Sogdians, because in an unpublished text So 19000 one finds zrw' wβ'ntk pwsty "lit. Brahmā-net-sūtra".[11]

1 [ZN](H) škš(')[pt mwck'?] "the teacher of commandments": The restoration of [ZN](H) is not certain, but only a very short word such as an article or a conjunction can stand here. Since a short horizontal stroke has survived, it is impossible to read [Z](K), etc.

As far as I can see, the only possible Chinese word corresponding to škš'pt here is *(jiao) jie (shi)* (浸)瘥(滄) "(a teacher who teaches and) admonishes"; the character meaning "to admonish" is a synonym of *jie* 沏, which itself is a translation of Skt. *śikṣāpada*. It is also possible that the Chinese original of our Sogdian translation had 浸沏滄 rather than 浸瘥滄 because some manuscripts have that variant reading.

1 [ ]št "?": I cannot restore the word ending with -št here. The Chinese has "Then, a teacher who teaches and admonishes (him) is to be well versed (*or* is to make them well versed) in (the teachings of) this dharma one by one".

2 [βyn](y) L' γ[rβ't] "(if) one does not understand the law": pwsty 'ty [βyn](y) translates Chin. *jing lü* 淋 "sūtra and vinaya". Since the form borrowed from Skt. *vinaya* is not attested, my restoration of βyny is nothing but a guess. On the other hand, although *jing lü* is translated as δrm ZY nwm in line 8, I hesitate to read [nwm](y) because the gap is too short to allow a considerably large letter m.

2 ['WZY ry](n)cwk' 'WZY γ[r'n] "either light or heavy": ryncwk' and γr'n are shown by Henning to be antonyms, cf. Henning (1946), p. 733.

2 [my](δ Z)Y L' (x)[cy] "'thus' and 'is not'": The Chinese counterpart is *shi fei* 濖嫢 "yes and no", Skt. *kāryam nakāryam*, etc. Here again my restoration is very hypothetical.

2-3 mw 'pr(tmyk) nyškrt / ['']](mt)[y](c)yh [ ]: The combination corresponds to Chin. *di yi yi di* 濡氈活炆 "the supreme truth, lit. the first right truth" (SH 362a). In ST ii 7, 2 Chin. *di li* 炆 𐽆 "truth, fundamental-law" is translated into 'mw

[11] Unfortunately, the context is damaged in the fragment and one cannot see why this title is cited.

ʾmtyc δʾtʾkh and it supports my conjecture to read [ʾ](mt)[y](c)yh. Here ʾmtycyh is an abstract noun and no word seems to be missing after it.

3 [Lʾ ʾmyn yw](k)y txmy ZY kwtr "seed and nature of studying": Since each item ending with kwtr is preceded by Lʾ, I restore Lʾ and a genitive-dative article for the noun preceding txmy. The whole expression renders Chin. *(bu jie) xi zhong xing* (叵沉) 滅漓㲉 "lit. (not understanding) study-seed-nature".[12] Although k is almost clearly legible, my restoration of [yw](k)y is far from certain. However, it is likely that the word in question corresponds to Chinese *xi* 滅 which has such a wide range of meanings as "study, repetition, practice, habit, skilled", cf. SH, p. 362b. As I once discussed, kwtr is employed in Buddhist Sogdian texts to render Chin. *xing* 㲉 "nature", cf. Yoshida (1984a), p. 76.

3 L[ʾ ZKw βrzʾy](k/p..)my kwtr: The Chinese original has *chang yang xing* 瀼 穰㲉 "long-nourish-nature". The word corresponding to *yang* 穰 "nourish, bring up" is hard to restore; one can see a long stroke of k or p but I cannot think of any suitable word.

4 (Lʾ wrzrw) δrmʾyk(w kw)[tr]: In view of δrmʾykw in the Sogdian text, the variant reading *zheng fa xing* 澂燡㲉 is to be preferred to what the Taishō Tripiṭaka prints, i.e. 澂㲉.

4 [ ](....) kwtr nw[m?]: Curiously, the Chinese text seems to lack a counterpart of this part. Moreover, what follows is difficult to restore and one is not able to see how the Sogdian translator understood the Chinese text. My restoration of nw[m] is not certain but cf. wyspw δrm ZY nwm "all the dharmas and laws" of line 8, which translates 氈瀰淋 "all the sūtras and vinayas". It is to be noticed in passing that nwm "law" has never been met with in the Buddhist Sogdian texts published so far. Another attestation of the word in a Buddhist text is found in an unpublished text So 10201(9).

In Buddhist Uighur an ordinary word meaning "sūtra" is *nom* borrowed from Sogdian. However, in Buddhist Sogdian nwm is never employed as a translation of "sūtra", which is always rendered by pwstʾk. In my opinion, due attention has not been paid to this sharp contrast, because it is a piece of evidence that most convincingly disproves the dependence of Uighur Buddhism on Sogdian Buddhism.

4-5 ZKw myʾmʾnty wʾβ [šmʾrʾk](h) myδ(ʾ)[ny] / [ZKw] γrβ ʾWZY kβny ZKw(h)[ ] === (š)[wʾmʾnt](y) ZY tys nyẓʾy: ZKw ... nyẓʾy is most likely a translation of Chinese *qi zhong duo shao guan xing chu ru* 濮欒潭潢洀漠湄炙 "more or less among them, contemplation and (accordant) action, and departing and entering". A Sogdian word corresponding to *guan* 觀 "contemplation, examination" can be expected after wʾβ and I restore šmʾrʾkh, because the Chinese character is often translated by šmʾr and šmʾrʾkh in the *Dhyāna-text*. If my

[12] As a Buddhist Chinese technical term, 滅漓㲉 means "the germ-nature of study of the void (or immaterial), which corrects all illusions of time and space", cf. SH, p. 124a.

restoration is correct, the translator mistook *xing* 漌 "action" for a verb meaning "to go"; as a matter of fact the character goes with the preceding 洱 "contemplation" and constitutes an idiomatic expression 洱漌 meaning "contemplation and (accordant) action", cf. SH, p. 490b. The difference found in the order of tys "entering" and nyẓʾy "going out" from that in the Chinese appears to be due to a Sogdian rule of rhythm when synonyms (i.e. hendiadys) and antonyms are combined: (1) the shorter word precedes, and (2) when the two are of equal length or consist of the same number of syllables, the one beginning with a vowel precedes, cf. Yoshida (1984a), pp. 80-81, idem (2000), pp. 77-79.

6 pwδystβ̰: Here and in verso line 4, the word for *bodhisattva* ends with -β̰, a β (beta) provided with a diacritic point placed below the body. Among the entire body of Buddhist Sogdian texts so far published, these two are the only cases where the final consonant of pwtystβ or pwδystβ (< Skt. *bodhisattva*) is shown to be voiceless, i.e. [f] rather than [β]. Similarly, both Parthian bwdysdf and Bactrian βωτοσατφο show a voiceless sound, cf. Sims-Williams (2004). However, it is difficult to see whether the Sogdian forms were always pronounced with final -f.

7 wsn nʾm (w)[.]ʾws pyδʾr "for the sake of fame and reputation(?)": The combination is the Sogdian equivalent of Chinese *wei ming wen gu* 鍏爆屒淚 "lit. for the sake of name and hearing". I cannot restore the word meaning reputation: (w)[.]ʾws; one can easily think of wyʾws "dawn", but it hardly suits the context.

7 p(rw) ẓγmʾ: What I read as p(rw) looks more like py(r) "belief", but it does not make sense in the context.

9 prnpʾr "deliberately": Here and in Vim. 100 prnpʾr renders Chin. *gu* 淚, which in the context means "deliberately, on purpose".

9 ʾwyn mrtxmyty prnpʾr (Z)[Kw škšʾpt pcγʾzt]: The Chinese original has *gu yu ren shou jie zhe* 淚柦澞澼泖檕 "one deliberately makes men receive the commandments". The causative construction of the original is not reflected in my restoration, because there is not enough space for an embedded sentence. Alternatively one may restore ʾwyn mrtxmyty prnpʾr (Z)[Kw škšʾpt δβrt] "one deliberately gives men the commandments".

verso 2-3 mʾδ ZY(....n ..... ʾδry rtny) / Lʾ wynʾnt: Very weak traces of letters are seen after mʾδ ZY, where the Sogdian counterpart of Chinese *sheng sheng (bu xian) san bao* 澹澹 (熤淯) 澆鱍 "birth after birth (they do not see) the three jewels" is expected. *Sheng sheng* "lit. birth birth" denotes "in every incarnation, whenever one is born into the world in the course of one's *saṃsāra*". What I transliterate as a final -n may also be read as final -t. One may be able to restore ʾʾzʾwn ʾʾzʾwn here.

verso 4 cnn δʾrʾ(w)[k srʾk? Lʾ ʾnyʾzʾnk xnt]: For the construction of cnn ... ʾnyʾzʾnk "different from ..." see the Karabalgasun Inscription line 16: MN sʾt

ʾyδʾyty yxwstʾy ZY ʾnyʾz-ʾnk(w) wmʾt "he was distinguished and different from all the people", Yoshida (1988), p. 34.

verso 5 ʾβtnw "seven": On this form provided with a suffix -nw, cf. Yoshida, *JRAS* 3rd series vol. 9/1, 1999, p. 163.

verso 5-6 prw rync(w)[k rym γwʾn γwʾty] / (β)w(ʾ): For the restoration cf. recto line 9. I take βwʾ to be the 3 sg. injunctive form.

verso 6-7: [ZKw pwtyšty? / my](δ) [w]rzrw škšʾpt ~ Chin. *shou fo zheng jie* 澀殗澶沏 "to receive the Buddha's right commandments": It is difficult to restore a short word preceding wrzrw and ending in -δ; my conjecture is based on the fact that myδ is sometimes used as an adverb emphasizing following words, cf. Sims-Williams (1976), p. 57, n. 66.

verso 7 [ ](r)y[ ](k)ʾn(y)[ ]: The part left totally unrestored can be expected to translate Chin. *gu* 淚 "deliberately", but what has survived does not look like any part of prnpʾr, on which see above.

verso 8 (δ)[ʾ](p)[ʾty] ~ Chin. *tan yue* 澹氳 "donor": Only a small bit from the bottom of the word has remained and the readings δ and p are far from certain. On δʾpʾt see SCE, 186 where the same Chinese expression is rendered by this word. However, δʾpʾt is a hapax and may perhaps be a pseudo-Sanskrit form based on the Chinese form *tan yue* (Middle Chinese **dʾân jĭwɐt*) 澹氳, which itself is a transcription of a Middle Indic form derived from Skt. *dānapati* "donor". If this assumption is correct, one may restore (δβʾr) δβrʾynʾy "lit. donor (of gift)" instead of δʾpʾty. I should like to take this opportunity to mention that tnʾpt, attested in an unpublished fragment So 10030(4), is a loanword borrowed from Sanskrit via Tocharian B where the word appears as *tanāpate*, cf. Adams (1999), p. 278. Due attention should be paid to the historical background against which Buddhist Sogdians borrowed Sanskrit terms from Tocharian B.[13] It is also to be noted that another fragment (So 15000(1)) from the same pothi book attests another word borrowed from Tocharian: pkcʾn (< Tocharian B *pakkacāṃ* "period of the summer retreat for meditation").

Appendix: A quotation of the Brahmajāla-sūtra found in So 14815

In the Berlin collection there is another text of the *Brahmajāla-sūtra*. It is a fragment of a scroll with the dimensions of 11.5 cm x 35.0 cm and has the signature So 14815 (T II T 15). It constitutes the left half of a manuscript and comprises 26 lines. The other side contains a Chinese text transcribed in late and badly executed Uighur script; Chinese characters are scattered from place to place. For the time being, I am not able to identify the Chinese text. So 14800 is very similar to So 14815 in that it comes from the left half of a scroll, and that it shows a Buddhist Sogdian text on the one side and a Chinese text in late Uighur

[13] The word appears in the following context: (lines 5-6) ptsrδ c'wn pyr p'zn tn'pt s'r δβ'r pcγ'z'ym "We receive gift from a donor having a believing mind".

script on the other. It is practically certain that the two fragments are from the same scroll. However, So 14800 does not correspond to any part of the *Brahmajāla-sūtra*, though škš'pt is found several times.

Although almost all the text of So 14815 corresponds to a section of the *Brahmajāla-sūtra* as printed in the Taishō Tripiṭaka, vol. 24, pp. 1003c29-1004a19, the very first line finds no counterpart in the Chinese text. This situation induces one to suppose that So 14815 and So 14800 once constituted a longer text expounding commandments into which passages were cited from the *sūtra*.

Text of So 14815 (T II T 15)

01 [ ](š)'ykmwn pwty pr''w
02 [m'δ ZY]kδry ZNH βyr'wcn pwty
03 [ ]n prc'βt 1-LPw 'sprγm'y
04 [s']tw wyspw 'sprγm'y 100
05 [ ]š'kymwn wyspw pwδ'y
06 [ ]pwty'kh βyr'nt oo
07 [ ]pwty ''stny'k CWRH
08 [wy]trt δ'wn prδβ'n'y ptšm'r
09 [ ]oo pr''γ'z'nt c'm'k ZKw
10 [ ]nwšmync p'r'γzw δrm'yk'
11 [wyδ](')γty 1-LPw 100 kwt'y pwt'yšt
12 [o]o 'PZY pr'ys'nt k'w pwδy mntr
13 [r]ty my ('')s)tnykh mwck' škš'pt
14 [x γr'n xxxx iii]i iiii rync'kk škš'pt oo w'' h
15 [rwxšn'yt](')xw rtnyn'k mwrβnt
16 [ ](.) škš'pty wyzrw ptβyδw
17 [o]o rty ms 'zw 'ywγwncy
18 [ ](p)wδystβt oo mw škš'pt
19 [ ]pcγrβ't k'ry oo pts'r
20 [ptγw](š)δ' mn' ZKw wyzrw sxwnw
21 [ ]pr'ttymwkš prβ'yr'm
22 [ ]n pyδ'r oo šm'xw cym'yδ
23 [ ](β)yrt δ'r'm oo rty šw r'm'nt
24 [rty](š)y škš'pt 'spt'k wβ' (sic) ky'
25 [ ](p)wt'n'y škš'pt pcγrβ't
26 [ ](n)[ ](δ)[ ]

Translation

"[...] Śākyamuni Buddha, because [...] Now, [I am] Vairocana Buddha [and am just sitting on the platform of lotus flower. Upon] the surrounding one thousand flowers, [I also make one thousand Buddhas appear there. There are] one hund-

red [*koṭi* Buddhas on] every flower. In each one country there is one] (5) Śākya-muni (Buddha). Each (Buddha) [sits under] a bodhi-[tree and] they obtain Buddhahood [in an instant. Such are one thousand and one hundred *koṭi* (Buddhas). Vairocana] Buddha's permanent body [and thousand hundred *koṭi* Śākyamunis; each of them de]parts with a number of [people] (similar to) dust [and comes to my place.] They begin [to hear] from me [the recitation of] the [Buddha's commandments. An] (10) excellent [gate] of law made out of ambrosia [will accordingly open. At that] time, a thousand hundred *koṭi* Buddhas [will return] and arrive at the bodhimaṇḍala (i.e. the place of enlightenment). [Each of them will sit under the bodhi-tree and will recite] the commandments of my permanent teacher. [(That is to say) ten heavy commandments and forty-ei]ght light commandments. [(The commandments) are] as [luminous as the sun and the moon. They are also like] (15) a jewelled necklace [and pearl. (?) By means of this, a number of bodhisattva-people (similar to) dust will obtain] the true understanding of the commandments. [This is what Vairocana Buddha recites.] I will also [recite them] in the same way. [You] bodhisattvas [who have newly begun to study should receive] the commandments [on your heads. After having] received [the commandments], then [in turn you should give them to all the people. (20) List]en [carefully] to my right recitation [in which] I expound [the *vinaya-piṭaka* among the Buddhist doctrines and] the *prātimokṣa*s (i.e. commandments). [(You who are in) the great assembly, do understand and believe in your mind (what I will explain you). For that] reason(?), you [are Buddhas to be] later [in the future, while] I have (already) obtained [the Buddhahood]. [Do] always [have such belief] in it [and the grouping of] commandments would be complete. (Any one) who [has mind] (25) should receive the Buddhist commandments [...]"

Chinese original

・・・汾溳狩濉烺　營澀　泠　滅溦潸浅滌　煙涎潸漊汹　氈浅熆汦湜
氈湜氈漊汹　奢澀褽灱澕　氈滓激隮焓　胾濭潸熆汦　狩濉烺燾澱　熆潸汦漊汹
奢署熄澠滓　挫纓溦汾淹　灠汾瘈隮汕　沧　糷奠讪　濭滓潸熆汦　浪溦燾焓澁
奢澀褽灱澕　瘈汾燾滄汕　漱漸滀漱煮　汕胾爖夤涸　爆胾瓗璨滿　熄澠褽滿滓
卼濭激濩汝　濭狩濉烺瘈　汾爆胾濭瘈　雲瀙沽褽滿　霪瀣澠澕汕　澠澕濭汕狷
炎漙湅滓濻　灱灠汾澴瘈　隮燡孌汕潛　焯鶲灱爟樇　潛滓溮灱　雲濭点激隮
汾濭狷激隮　澄溳胾濭　汕煜狷淬瀧　氈瀰彣溮檠　沖汏瀑隮汕　滓濻澠隮汕
濢奚湅隮氈　氈炯潛汝狷　瑟濭湅隮滃　潛滓沖海淆　溦溮灠汾瘈　・・・

Commentary

1 š'ykmwn (sic): In view of the ordinary spelling š'kymwn attested in line 5, it is simply an error.

8 prδβʾnʾy ptšmʾr "lit. dust number": The combination seems to correspond to Chin. *wei chen* 熙溳 "fine dust, a molecule". prδβʾnʾy is also attested in So 15200(10), recto 6: ʾyw prδβʾnʾk xwrm cyntr. Fortunately, this fragment is identified with the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-sūtra* and the passage in question translates Chin. *yi chen zhong* 氈溳爨 "within one molecule". Thus, prδβʾnʾk is a Sogdian word meaning either "dust" or "small paricle, molecule". It is likely to be the same word as prδβʾnʾ (M857, 1) cited in GMS section 1588, where Gershevitch translates it as "danger" but puts a query.

14 rync'kk "light(!)": In sharp contrast to So 10305, etc. the word for "light" in this text is not ryncwk but rync'kk. Generally speaking, the two words were distinguished but they were not only cognates but also synonyms and were easily confused.

15 rtnyn'k mwrβnt "jewelled necklace": mwrβnt is generally assumed to mean "pearl", cf. Henning (1945), p. 468, n. 4. However, here and in P2, 981 the word seems to render Chin. *ying luo* 瓔璏 "necklace". It is also to be taken into consideration that the Uighur loanword *murvant* also means "necklace" rather than "pearl", cf. Laut apud Geng and Klimkeit (1985), p. 104, n. 43.[14] This assumption fits very well with the ending -βnt, which can easily be derived from Old Iranian **banda* "bondage". Incidentally, P2, 977-1026 has been identified by the present author with Taishō Tripiṭaka vol. 85, p. 1360c12-24.

20 [ptγw](š)δʾ: My restoration is based on the assumption that the verb meaning "listen to" precedes mnʾ ZKw wyzrw sxwnw. A small chip of the letter preceding δ seems to support the presumption.

22 [ ](n) pyδʾr: In light of the following punctuation, a sentence ends here. However, one does not find a counterpart in the Chinese original which reads: *da zhong xin di xin* 潛湮溱炆 "o great assembly, have in your mind discriminating belief (in the commandments)". If the last letter of a word preceding pyδʾr is correctly read, one may restore [cnn pʾz](n) pyδʾr "because of one's mind".

22-23 šmʾxw cymʾyδ [pyštrw?]: One finds *ru shi dang cheng fo* 栗湤点激隮 "You are Buddhas to be (in the future)" in the corresponding place. cymʾyδ and the following word or words broken in the beginning of line 23 are likely to be an adverbial phrase meaning "in the future, time to come" and hence my restoration cymʾyδ pyštrw. For cywyδ pyštrw see *Dhyāna-text*, line 27. One may also restore cymʾyδ [pyδʾr] "therefore"; it has no counterpart in the Chinese text but the translator may have employed it in an unconscious effort to enhance cohesion.

24 wβʾ: I take wβʾ to be an injunctive form. The wβ- form of β(w)-/ʾkrt- "to be(come)" is mostly encountered in Manichaean Sogdian texts. However, it does

[14] Wrongly Clauson (1970, p. 349), where he reads *morvarit* and connects it etymologically to Greek margarites. P. Zieme (1995: pp. 242-244) prefers to translate Uig. *morvant* as "pearl" as well as "necklace", but he seems to have been misled by Henning in this respect.

appear also in Christian and Buddhist texts, cf. Sims-Williams and Hamilton (1990), p. 38.

Bibliography

Adams, D. Q. (1999), *A dictionary of Tocharian B*, Amsterdam/Atlanta.

Benveniste, E. (1940), *Textes sogdiens*, Paris.

Clauson, G. 1972, *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*, Oxford.

Geng, Sh. and Klimkeit, H.-J. (1985), "Das 16. Kapitel der Hami-Version der Maitrisimit", *Journal of Turkish studies* 9, pp. 71-115.

Gershevitch, I. (1954), *A grammar of Manichean Sogdian*, Oxford.

Hansen, O. (1968), "Die Buddhistische und Christliche Literatur", in: Spuler, B. (ed.), *Handbuch der Orientalistik,* Erste Abt., IV/2, Leiden, pp. 77-99.

Henning, W. B. (1945), "Sogdian tales", *BSOAS* 10, pp. 465-487.

----- (1946), "The Sogdian texts of Paris", *BSOAS* 11, pp. 713-740.

----- (1958), "Mitteliranisch", in: B. Spuler (ed.), *Handbuch der Orientalistik*, Erste Abt., IV/1, Leiden, pp. 20-129.

Kudara, K. and Sundermann, W. (1988), "Fragmente einer soghdischen Handschrift des *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*", in: *Altorientalische Forschungen* 15/1, pp. 174-181.

MacKenzie, D. N. (1970), *The 'Sūtra of the causes and effects of actions' in Sogdian*, London.

----- (1976), *The Buddhist Sogdian texts of the British Library*, Acta Iranica 10, Tehran-Liège.

Müller, F. W. K. and Lentz, W. (1934), "Soghdische Texte II", *SPAW* XXIV, pp. 504-607.

Nanjio, B. (1883), *A catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripiṭaka*, Oxford (reprint Taipei, 1975).

Nakamura, H. (1980), *Indian Buddhism: a survey with bibliographical notes,* Hirakata.

Sims-Williams, N. (1976), "The Sogdian fragments of the British Library", *IIJ* 18, pp. 43-82.

----- (2004), "The Parthian abstract suffix *-yft*", in: J. H. W. Penney (ed.). *Indo-European perspectives. Studies in honour of Anna Morpugo Davies*, Oxford, pp. 539-547.

Sims-Williams, N. and Hamilton, J. (1990), *Documents turco-sogdiens du IX^e^-X^e^ siècle de Touen-houang*, London.

Yoshida, Y. (1984), "On the Sogdian formula for receiving the eight commandments --- Pelliot sogdien 5 and 17 ---", *Orient* 20, pp. 157-172.

----- (1984a), "On the Sogdian version of the 浚　潛威淋 Chiu ching ta pei ching" (in Japanese with English summary), *Journal of Asian and African studies* 27, pp. 76-94.

----- (1988), "On the Sogdian version of the Karabalgasun inscription" (in Japanese), *Bulletin of the Society for Western and Southern Asiatic Studies, Kyoto University,* No. 28, pp. 24-52.

----- (2000), apud Turfan Antiquarian Bureau (ed.), *Studies in the Manichaean texts recovered from Turfan,* (in Chinese), Beijing.

----- (forthcoming), "Buddhist literature in Sogdian".

Zieme, P. (1995), "Alttürkische Halsketten und andere Schmucke", in: Erdal, M. and Tezcan, S. (eds.), *Beläk Bitig. Sprachstudien für Gerhard Doerfer zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden, pp. 233-246.

Abbreviations

Dhyāna-text cf. MacKenzie (1976).

GMS Gershevitch (1954).

Hōbōgirin Demiéville et al. (eds.), *Hōbōgirin. Répertoire du canon bouddhique sino-japonais. Edition de Taisho*, Paris/Tokyo, 1978.

SCE The Sūtra of the causes and effects of actions (Pelliot sogdien 5): cf. MacKenzie (1970).

The Sūtra of the condemnation of intoxicating drink: cf. MacKenzie (1976).

Pelliot sogdien 2, 5, 17, 21: cf. Benveniste (1940).

SH Soothill, W. E. and Hodous, L., *A dictionary of Chinese Buddhist terms*, London, 1937 (reprint Taipei, 1968).

ST ii Müller and Lentz (1934).

Vim. Vimalakīrtinirdeśa-sūtra in Sogdian, cf. MacKenzie (1976).

Some bilingual manuscripts of the *Xuanzang Biography*

Peter Zieme

Introduction

On August 1, 2005, Mr. Kōichi Kitsudō informed me that he has identified the Chinese characters in the fragment Ch/U 6020 of the Turfan Collection of the Berlin Brandenburg Academy of Sciences and Humanities. I am very grateful for his decipherment and his willingless to let me edit this small but important fragment of the biography of Xuanzang.

Xuanzang was the most famous among the Chinese monks leaving their country in order to search for traces of Buddha the founder of the religion of knowledge and enlightenment and his doctrines. On his way back from India, Xuanzang carried a mass of Buddhist scriptures to China, where he started a translation office sitting from day to night in order to present the texts he had chosen in new or revised Chinese renderings often replacing the older translations. Pupils started to write a biography of their master during his lifetime (648-649), but the whole work was completed only in 688 by Yancong.[1]

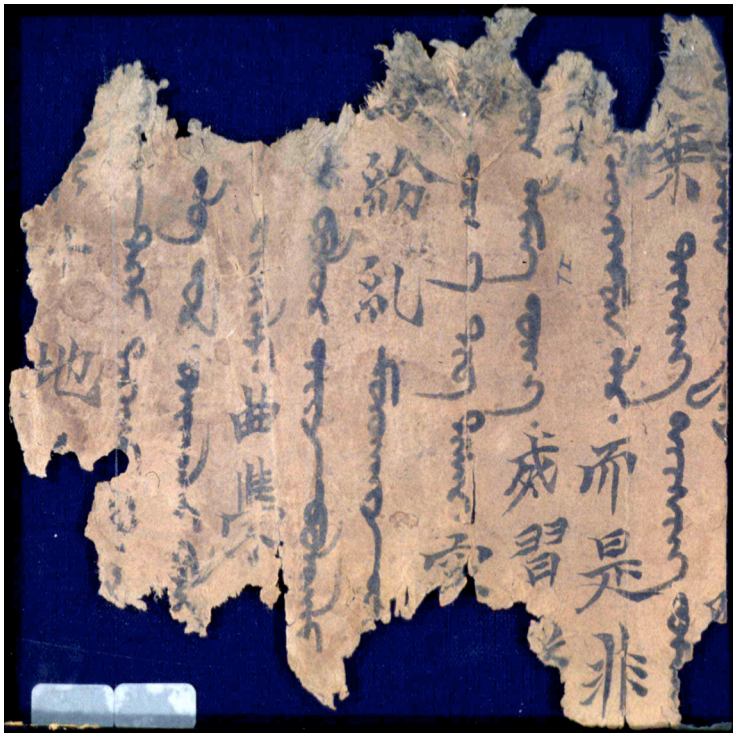
Our teacher and friend to whose memory this article is dedicated went even further to the west. He investigated most of the European collections where Buddhist texts in various languages are preserved.

The new fragment

The signature T I 1007 offers the information that the fragment I want to edit here belongs to the results of the first Prussian expedition (1902-1903) to Turfan, but it does not reveal the location where it stems from. Today it has the shelf number Ch/U 6020. The recto side corresponds to the Chinese text *Da fang guang fo hua yan jing* (T. 279, Vol. 10, p. 340c9-16).[2] Looking from the Chinese side, the fragment is the lower part of a torn piece of a scroll. The lower margin is partly preserved; according to the number of 17 characters per line one may assume that the fragment comprises about half of the height of the scroll.

[1] Mayer 1992.

[2] Kudara 2000, p. 242.



Ch/U 6020 verso

The verso side which mainly interests us here is in the same way the lower part. That means that the Uighur text was written in the same direction as the Chinese side. What makes this fragment peculiar and interesting is that the passages from the original text of the *Xuanzang Biography* are cited. These characters are written in a very skilled way. If we look at the manner how the text blocks are arranged we cannot find any criteria for the assumption that two persons were at work. I think that the same scribe wrote the Uighur as well as the Chinese text. If this is true, the scribe must have been an Uighur who possessed a highly developed skill in writing Chinese. The only character which does not completely correspond to the calligraphic requirement, is 導 in line 9. The left part of the final stroke looks less aptly written. To show some details I reproduce here the characters of ll. 08-09:



The fragments Ch/U 6052 + Ch/U 6061 belong to one bilingual version of *Xuanzang Biography* or a part of it.[3] But the form is quite different from Ch/U 6020, a statement which concerns the recto side as well as its verso. On the other hand, it is remarkable that the new fragment Ch/U 6020 just covers the part before the other manuscript. This shows that so far we have only bilingual parts of Taizong's Preface. Thus the question whether these bilingual texts were parts of *Xuanzang Biography* or of a separate translation of Taizong's Preface[4] remains undecided.

Transliteration of Ch/U 6020 verso

01 [...] 氾漱灌 ʾ[...]
02 [...]wqr[ ]n tnkry tnkrysy pw[ ]qʾn
03 [...] ʾlp ʾwl . tʾyʾnqʾly pwlm[...]
04 [...] yytkʾly . 涇狁[ ]
05 [...]q pwlwr ʾyyyn pwlqʾly
06 [...] 戴泥 mwntʾqyn ʾw[...]
07 [...] ʾwyzʾ typ tysʾr . 沚
08 [...] swyzlʾmʾk ʾwyzʾ 滅
09 [...]ykrʾtynmys lʾr . 淌潼奠。
10 [...]焙奚 tʾysynk syβsynk nwm*wq*
11 [...]w twy*m*ys ʾwydtʾ [...]

Reconstruction of the Uighur text in comparison with the Paris manuscript

The division of the text follows the passages of the original Ch/U 6020 that start with the Chinese characters taken from the Chinese text (first line: **a**) The second line (**b**) is the continuous translation as it is preserved in the main manuscript of Xuanzang's Biography, the part under discussion follows the Paris fragments HtPar 127 (29a), HtPar 128 (29b)[5].

I.

a 01 ... 於十地 [...]

b HtPar 29a8 = HT VI, **1576** uduztı **1577** [ö]z[6] kötürdäčilärig on yer orun **1578** -[t]*a* :

II.

a [ ] **02** [...] t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi burhan **03** -[nıŋ nomıŋa] alp ol tayangalı bolm[az] **04** [bir käzdä ök anıŋ yörügin] yetgäli

[3] Kudara/Zieme.

[4] Cp. Mayer 1992, pp. 80 sqq.

[5] Musée Guimet ms. 47476. Here I would like to express my gratitude to Mr. F. Macouin, conservateur of the Musée Guimet, who gave me the possibility to control the text with the original manuscript. Moreover, I thank Mr. M. Ölmez for the possibility of using his unpublished thesis, an edition of the Uighur translation of Book VI. M. Ölmez cites HtPar 127 as 30a etc., but in the original ms. at the Musée Guimet this folio is 29a.

[6] Ölmez 1994 reads *[sı]n*, but the final letter can be read only as -z. Cp. HT VI 1110.

b inčip čın kertü nomug alp [1579] tanuklaguluk tetir : bolmaz bir käz [1580] -dä ök anıŋ yörügin yetgäli
III.
a 涇狊[ ] **05** [...]k bolur eyin bolgalı
b [1581] ägri bošgunmakka tayanmakdın [1582] učuz(ı)ya eyin boltılar t(ä)rsli [1583] könili yörüglärkä
IV.
a 06 [ ]戴泥 muntagın ö[trü] **07** [...] üzä tep tesär .
b muntagın ötrü [1584] tütüš käriš bolup anın yok ol bar [1585] ol tep tedilär
V.
a [ ] [ ] **08** [...] sözlämäk üzä
b antag ymä yertinčü-[1587] [29b1] -lüg ögrätigčä *tetip ärür* [o]*l* [1588] ärmäz ol tep tešdilär
VI.
a 毯滅灨 **09** [...] ögrätinmiš-lär .
b -
VII.
a 淜濞奠 [...]
b. -
VIII.
a 10 [潛溶]熂奠 taišiŋ sevšiŋ nom*ug* **11** [...]w tuymıš üdtä [...]
b taišiŋ [1589] seušiŋ nomlar muntag bulgalmıš [1590] üdtä almak kämišmäk yörüglüg [1591] boltılar
IX.
a [熂承滬]
b ol ugurta bar ärdi

The Chinese text

> 威湩澢**氾漱濈**。濱淜豢浸焄滭。煇焠氈漠滆瑰。**涇狊**氈滮。濎瀆氾瑳**戴泥**。滬毾沚 忯熂　。**毯滅灨淜濞奠**。潛溶**熂奠**。熂承滬淜　瀤.[7]

This passage[8] is a part of Taizong's Preface[9] to Xuanzang's newly translated sutras.[10]

[7] T. 2053, vol. 50, p. 256b22-29.
[8] T. 2073, vol. 51, p. 256b21-25.
[9] The text of Taizong's Preface inscribed in 653 on a stele in Chang'an, is identical, but, of course, lacks interpunction, cf. plate 137 in Silk Road 1999.
[10] Mayer 2001, p. 85: "Indem man dann die feinen Worte überall ausbreitete, wurde den Wesen in den Drei Bereichen [das Mittel] zur Errettung geboten (*yu shi, weiyuan guang bei, zheng hanlei yu santu* 氾濞，熄洚狱煃，獝洇　氾澆炗), und indem man die hinterlassenen Lehren in der Ferne verkündete, wurde die Schar der Wesen [auf den Weg der] Zehn Stufen geführt (*yisun xia xuan, dao qunsheng yu shidi* 氈涵　潬. 威湩澢氾漱濈). Aber dennoch: die wahre Lehre war schwer in den Blick zu fassen,

Translation of the Uighur text

[I] He led the living beings[11] to the Ten Stages. [II] But, it is difficult to appreciate the true teaching. One cannot reach its explanation at once. [III] By leaning on the crooked teachings they followed easily the false and true explanations. [IV] Because of this there was a quarrel, therefore they said "this does not exist", "this exists". [V] Thus it was called according to the worldly behavior and they said to each other: "this is" and "this is not". [VI] [...] they learned [...] [VII] ... [VIII] At the time when the Great and the Small Teachings were thus mixed, they had the explanations of taking and throwing away. [IX] Thus it was at the time.

Notes

There are some deviations between the two Uighur versions, generally it seems to me that the version of the bilingual text is more free than its counterpart. Because of the large lacunae it is difficult to judge these discrepancies. There are at least three points to be mentioned here:

1) Instead of (**b**) *čın kertü nomug* we see in (**a**) *t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi burhan 03 -[nıŋ nomıŋa]*. Semantically, both renderings are possible. I do not dare to judge which one can be regarded as the more appropriate one.

2) (**a**) *alp ol tayangalı* = (**b**) *alp tanuklaguluk tetir*. Here one observes a greater semantical difference between the two texts by using two distinct verbs. While the copula is expressed in the first case by *ol*, the translator uses *tetir* in the second. This feature reflects more or less stylistic variations.

Apparently some more deviations exist, but due to the incompleteness of the bilingual fragment further judgements are impossible to make.

weil keiner ihre Weisungen in eins zu bringen [p. 86] vermochte (*run er, zhenjiao nan yang, mo neng yi qi zhigui* 濱淜, 篠浸君洟, 煇焠氈瀉滆瑍), wogegen die krummen Lehren leicht zu befolgen sind, weil in ihnen Falsches und Rechtes wirr durcheinander liegen (*quxue yi zun, xie zheng yu yan fenjiu* 涇狟氈滮濰滻氾瑾戮浞). Daher wurden [die Wahrheit] oder die Leerheit [der Erscheinungen] bzw. ihr Dasein [untersuchenden] Abhandlungen - vage am gewöhnlichen Dafürhalten orientiert - behauptet oder zurückgewiesen (*suo yi, kongyou zhi lun huo xi su er shi fei* 潅鼾, 洋必熁　碁滅瀇淜濘夔), und hatten Großes und Kleines Fahrzeug mit den Zeitläuften unvermittelt Auf- und Niedergang zu gewärtigen (*daxiao zhi cheng zha yan shi er longti* 潛溶熁貹, 煡承滬淜　瀤)."; Li 1995, p. 197: "Since his subtle words have been widely spread for the salvation of living beings in the three evil states of existence, and his bequeathed instructions have been propagated extensively to guide all living beings to the Ten Stages of Bodhisattvahood. But the true teachings is difficult to appreciate, and nobody can make the ultimate purport an all-pervading unity, while crooked theories may be easily followed. Thus disputes arose between the right and the wrong. The theories of unreality and accepted as right or denied as wrong according to convention, and both the Great and the Lesser Vehicles prospered for some time and declined by turns over the passage of time."

[11] Ölmez 1994 explains the juncture *[sı]n kötürdäči* in association with *bod kötürdäči* as a rendering of Chinese 淶濬 *qunsheng* "the group of living beings".

A fragment from the Northern Grottoes of Mogao

Here I would like to give some comments on a newly found manuscript from the Northern Mogao Grottoes. A. Yakup has given a detailed list of the Uighur fragments included in the first volume Peng/Wang 2000.[12]

Under B 49:4 nine pieces of a calligraphic manuscript are presented. One of these contains Chinese characters correctly read in Peng/Wang 2000 as 潤叅(= 拘) and 毬澀.[13]

Without considering these characters A. Yakup identifies the Uighur text of the small fragment B 49:4-1 with two places in the Chinese *Xuanzang Biography*: "T vol. 50, p. 222c 6-7(?)" and "T vol. 50, p. 222c 15-16(?)".[14] Before offering other proposals, I give the text in transcription, but without translation.

B 49:4-1 *recto* [15]

01 [ ]ütär
02 [ ] aytı
03 [t(ä)r]k[i]n t(a)vratı
04 [ ] üčünč
05 [ ] sing tsam潤叅
06 [ ] ögi kaŋı
07 [ ] ugur

Although I cannot explain the discrepancies to the surrounding text, I propose the following place.

> 竝煮**歲**燧澦氾牘清渡溥渨粵. 湫潤滃焂滹. 涘濁汎澦浈嬰漠淚. 狉獻.[16]
> "Once when he was a child of eight, his father, who was sitting at a small table, was teaching him orally from the Book of Filial Piety. When he came to the passage relating how Zengzi stood up respectfully from the mat on which he was sitting, the Master got up and straightened his dress."[17]

In the *Book of Filial Piety* we read:

> **潤**滃焂滹獻： "**狗**熒頗, 汞灕毳 ?"[18]
> "Zeng rose from his mat and said, 'How should I, Shen, who am so devoid of intelligence, be able to know this?'".

[12] Yakup 2003. In 2006 he also published a complete overview: Yakup 2006.
[13] Peng/Wang 2000, p. 354 (Yasin Ashuri).
[14] Yakup 2003, p. 265, cp. Yakup 2006, p. 4. He gives no details.
[15] Yakup 2003, p. 265, regards recto and verso in the opposite way.
[16] T. 2053, vol. 50, p. 221c1-2.
[17] Li 1995, pp. 11-12.
[18] *Xiaojing* 1.

In Mongol:

> *Singsi sayurin-ačayan ǰay[ilaǰu] ügüler-ün . Šim uqaya ü[gei] qamiγ-a uqaqu.*[19]
> "Singsi (Tseng-tzu) rose from his seat and said, '(Being) devoid of intelligence, how (am I) Šim (Shen) to know'."[20]

The transcription of 濶狗 *zeng can* is *sing tsam*. This might refer to 濶滃 Zengzi in the Biography cited from the *Book of Filial Piety* (浭孝 *Xiaojing*). If *Zeng Can* is meant, *tsam* is the wrong transcription. Igor de Rachewiltz pointed out that the personal name of Zengzi was Zeng Shen as also proven by the Mongolian transcription *šim*.[21] Thus the name should be spelled **šim*. Indeed, this spelling is preserved also in Old Uigur, but this time designating the star Orion: *šm*[22].

B 49:4-1 *verso*

01 bilm[	]
02 k(ä)rgäk [	]
03 tesär : k(a)ltı [	]
04 -tin ötüt [	]
05 äšidilür : ymä [	]
06 [a]n ši 安城 atl(ı)g [balık	]
07 [a]tl(ı)g k[	]

If the proposed reading of 安城 as Ancheng is correct, we find a suitable place in the *Biography* probably here:

> 膚宋湘淜漫麌. 爭屐炳灺 ⚇ 夔婚眾狷獻祋灂毯. 炔汜氈瑗栽炸燧燄. 洏皾淦炪麌. 淦姎
> 婚澣泄俱牄. 滬燋德淶笴頢. [23]
> "I have heard that the Emperor of Tang, with the multitude of Jinyang under his command, has occupied Chang'an, and all the people of the country are flocking to him as if they were going to their parents."[24]

[19] Rachewiltz 1982, p. 28.
[20] Rachewiltz 1982, p.41. Cp. Ligeti 1984, p. 320. Here I would like to quote Ligeti 1984, p. 330, where he mentions the Mongol compound *qari ulus* which is usually "foreign country" (cp. Kara 1998, p. 564a). If, as Ligeti says, *qari* itself may also mean "country" or the like, it may be compared with the Old Uigur *harı* "district" found several times in *Xuanzang Biography* so far not explained, cp. Röhrborn 1991, p. 225 note 1087.
[21] Rachewiltz 1982, p. 54.
[22] TT VII, p. 57 (fragment T II D 79 = U 493).
[23] T. 2053, vol. 50, p. 222a5-7.
[24] Li 1995, p. 14.

Accepting that *ši* (line 06) is the transcription of *cheng* "city"[25], one is inclined to identify "An city" with Chang'an, but as *an* is only the second syllable of Chang'*an*, it cannot be used alone as the name of the city Chang'an. But what seems to be impossible from the Chinese side, might be not totally out of the question in Uigur eyes.

Ancheng itself appears indeed one time in the *Biography* and could be another possibility of identification, if its position were not as distant as it is from the other side on which *seng can* is recorded:

> 鞿浪滢烗簍鷁漮瘧岑。鞿淞流毯澀淒鞿澳潬焜[26]
> "Zur Zeit von Yao Ying, als Kumārajīva Lehrreden übersetzte, waren der König von Yao und der Fürst der Stadt An, Yao Song, Schreiber." [27]

This sentence is part of book VIII which is nearly completely preserved in the main Uigur translation. But according to it the translator misunderstood the geographical name Ancheng insofar as he interpreted 毯 *an* of Ancheng as a verb:

> *balık[ıg e]nč kıltačı* "Befrieder der Stadt".[28]

Therefore many doubts remain and this problem deserves further consideration.

References

Frankenhauser, U.: Cien-Biographie VIII (Xuanzangs Leben und Werk Teil 4), Wiesbaden 1995.

HT VI s. Ölmez.

Kahar Barat: The Uygur-Turkic Biography of the Seventh-Century Chinese Buddhist Pilgrim XUANZANG: Ninth and Tenth Chapters (Uralic and Altaic Series 166), Bloomington 2000.

Kara, Gy.: Mongol-magyar Kéziszótár, Budapest 1998.

Kudara, K.: ベルリン潅潜烗トルキスタン湄灿泾燀燀逮濯爆　（滑潕燾）Berurin shozō Higashi Torukisutan shutsudo kanbun bunken sōmokuroku (shikōbon) [A General Catalogue of the Chinese Texts from East Turkestan in the Berlin Collection (Provisional Trial Edition)], 瀛潛沽、餤激１２笴３澗. Ryūkoku University March 2000, 356 pp.

Kudara, K. & P. Zieme: Fragmente zweier unbekannter Handschriften der uigurischen Xuanzang-Biographie, in: Altorientalische Forschungen 11 (1984), 136-148.

Li Rongxi: A Biography of the Tripiṭaka Master of the Great Ci'en Monastery of the Great

[25] For *ši* cp. Takata 1988, p. 406 no. 1079: *shing* oder *śe.* In Sogdian spelling: *šy*, cp. Yoshida 1994, p. 281. According to Shōgaito's system *še* is expected, cf. Shōgaito 2003, p. 99. This indeed appears in the Abitaki Book IV which is in preparation, l. 0392 *šik še* for 憑澀.

[26] T. 2053, vol. 50, p. 266a23-24 鞿浪滢烗簍鷁漮瘧岑. 鞿淞流毯澀淒鞿澳潬焜.

[27] Cp. Frankenhauser 1995, p. 28.

[28] Röhrborn 1996, pp. 132-133 (HtPar 197 11-12 = HT VIII 1485-1486).

Tang Dynasty, Berkeley 1995.

Ligeti, L.: A propos de la traduction mongole préclassique du *Hiao-king,* in: Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 38 (1984), 303-349.

Mayer, A.L.: Xuanzang. Übersetzer und Heiliger, Wiesbaden 1992.

Mayer, A.L.: Cien-Biographie VI (Xuanzangs Leben und Werk Teil 6), Wiesbaden 2001.

Mayer, A.L. & K. Röhrborn: Der Wert der modernen Übersetzungen der chinesischen Hsüan-tsang-Biographie und die alttürkische Version dieses Textes, in: Ural-Altaische Jahrbücher N.F. 6 (1986), 100-121.

Ölmez, M.: Hsüan-Tsang'ın Eski Uygurca Yaşamöyküsü VI. Bölüm, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994.

Peng Jinzhang & Wang Jianjun, Northern Grottoes of Mogaoku, Dunhuang, I-III, Beijing 2000-2004.

Rachewiltz, I. de: The Preclassical Mongolian Version of the Hsiao-Ching, in: Zentral-asiatische Studien 16 (1982), 7-110.

Rachmati, G.R.: Türkische Turfan-Texte VII, Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1936 Nr. 12, Berlin 1937. (= TT VII).

Röhrborn, K.: Die alttürkische Xuanzang-Biographie VII. Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain, Wiesbaden 1991.

Röhrborn, K.: Die alttürkische Xuanzang-Biographie VIII. Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain, Wiesbaden 1996.

Shōgaito, M.: Uighur Manuscripts in St. Petersburg. Chinese Texts in Uighur Script and Buddhist Uighur Texts (*Roshia shozō Uigurugobunken no kenkyū – Uigurumoji hyōki kanbun to Uigurugo butten tekisutoi)*, Kyoto 2003.

Takata, T.: A Historical Study of the Chinese Language Based on Dunhuang Materials. The *Hexi* 汧濊 Dialect of the Ninth and Tenth Centuries [Tonkō shiryō ni yoru chūgoku goshi no kenkyū 9 . 10 seki no kasei hōgen], Tokyo 1988.

The Silk Road and the World of Xuanzang (The Asahi Shimbun 120th Anniversary Commemorative Exhibition), Nara 1999.

TT VII s. Rachmati.

Yakup, A.: On the newly unearthed Uyghur Buddhist texts from the northern grottoes of Dunhuang, in: S. Bretfeld, J. Wilkens (edd.), Indien und Zentralasien: Sprach- und Kulturkontakt. Vorträge des Göttinger Symposions vom 7. Mai bis 10. Mai 2001, Wiesbaden 2003, 259-276.

Yakup, A.: Uighurica from the Northern Grottoes of Dunhuang, in: A Festschrift in Honour of Professor Masahiro Shōgaito's Retirement. Studies on Eurasian Languages, Kyoto 2006, 1-41.

Yoshida, Y.: Chinese in Sogdian Script, in: The Tōhōgakuhō. Journal of Oriental Studies 66 (1994), 380-271.