VERÖFFENTLICHUNGEN
DER SOCIETAS URALO-ALTAICA

Band 23

Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung

herausgegeben von

Jens Peter Laut und Klaus Röhrborn

R
ZA 30772
:23

1988
In Kommission bei
OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

ZA 30772:23

VERÖFFENTLICHUNGEN
DER SOCIETAS URALO-ALTAICA

Herausgegeben von
Annemarie v. Gabain und Wolfgang Veenker

Band 23

Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung

herausgegeben von

Jens Peter Laut und Klaus Röhrborn

1988

In Kommission bei
OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung

herausgegeben von

Jens Peter Laut und Klaus Röhrborn

1988

In Kommission bei

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

NIEDERSACHS.
STAATS. U. UNIV.-
BIBLIOTHEK
GÖTTINGEN

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung /
hrsg. von Jens Peter Laut u. Klaus Röhrborn. –
Wiesbaden : Harrassowitz, 1988.
(Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica; Bd. 23)
ISBN 3-447-02752-5

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

Alle Rechte vorbehalten.
© Societas Uralo-Altaica, e. V. Göttingen, 1988. Photomechanische und photographische Wiedergabe nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Societas Uralo-Altaica.
Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort VII

Klaus Röhrborn:
Türkische Philologie und Sprachwissenschaft in Japan 1

Kōgi Kudara:
Über den *Chin-hua-ch'ao* genannten Kommentar des *Abhidharmakośa-śāstra* 27

Kōgi Kudara:
Uigurische Fragmente eines Kommentars zum *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra* 34

Masahiro Shōgaito:
Drei zum *Avalokiteśvara-sūtra* passende Avadānas 56

Faksimiles 100

Vorwort

Der Wiederaufstieg Japans nach dem 2. Weltkrieg war von dem Aufblühen von philologisch-historischen Disziplinen begleitet, die bis dahin vorwiegend von Europäern betrieben wurden. In einigen Bereichen hat die europäische Forschung von den japanischen Arbeiten Notiz genommen[1], aber gerade die japanischen Studien zum türkischen Buddhismus, denen eine besondere Bedeutung zukommt, sind im Westen bisher weitgehend unbeachtet geblieben. Der vorliegende Band will ein erster Versuch sein, diese Lücke zu schließen. In einem einführenden Aufsatz wird ein Überblick gegeben, der in knapper Form die Entwicklung der japanischen Forschung darstellt und ein Verzeichnis der einschlägigen Studien gibt, soweit sie in den Themenkreis hineingehören. Ergänzend dazu werden 3 relevante japanische Aufsätze in deutscher Übersetzung vorgelegt. Diese Aufsätze scheinen uns für die Erforschung des türkischen Buddhismus besonders bedeutsam zu sein, worauf in der Einführung (s.u. S.16ff.) noch eingegangen wird. Darüber hinaus erschließen sie neues uigurisches Textmaterial, das nun der gesamten Turkologie zur Verfügung steht.

Die ersten beiden Aufsätze von Kōgi Kudara sind von Klaus Röhrborn übersetzt worden. An der Übersetzung der Einleitung von Masahiro Shōgaitos Aufsatz waren neben dem soeben Genannten Frau Dr. Blümmel (Bonn) und Jens Peter Laut beteiligt. Die Bearbeitung des Textteils dieses Aufsatzes geht auf Jens Peter Laut zurück. Dieser Textteil bietet vom Uigurischen her besondere Schwierigkeiten, und es war nicht in jedem Fall möglich, der Bearbeitung des Autors zu folgen, weil eine Reihe von Textstellen in jüngster Zeit von Peter Zieme[2] und im ‚Uigurischen

---

1 Das gilt generell für die jap. Forschungen zum indischen und chinesischen Buddhismus. Einige jap. Arbeiten zur Geschichte Zentralasiens wurden in „Der Islam" (35 [1960], S. 126–141) resümiert, und die „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas" (N.F. 33 [1985], S. 378–414) veröffentlichten eine sehr fundierte Darstellung der jap. Forschungen zur Geschichte Rußlands. Für die Turkologie sind bisher nur ein Aufsatz von Shirō Hattori (s.u. S.14) und zwei Bibliographien aus der Feder von jap. Autoren erschienen (Turcica. Revue d'études turques IX, 2–X [1978], S.220–235; The Turkish Studies Association bulletin 5,2 [1981], S.8–19). Sie haben einen begrenzten Wert, da die jap. Titel dort meist nur in Übersetzung angeführt werden.

2 P. Zieme: *Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang. Studien zur alttürkischen Dichtung.* Berlin 1983 (unpublizierte Habilitationsschrift), passim; Ders.: *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren.* Berlin 1985 (Berliner Turfantexte. 13.), passim.

Wörterbuch[3] neu interpretiert worden sind. Andere Stellen mußten geändert werden, da das Erscheinen des Originalaufsatzes fast 6 Jahre zurückliegt und heute neue Einsichten möglich sind. Von den Anmerkungen zum Textteil wurden diejenigen nicht übernommen, die Worterklärungen enthalten, die auch in den Wörterbüchern[4] zu finden sind.

Es lag nahe, die Umschrift der alttürkischen Textteile und Zitate in den 3 erwähnten Aufsätzen zu vereinheitlichen[5], zumal für alle Texte, dank der bereitwilligen Mithilfe der Autoren, die Faksimiles beigefügt werden konnten. In den Originalpublikationen ist das nicht durchgehend der Fall.

Zur Editionstechnik sei noch bemerkt: ⟨⟩ bedeuten Zusatz gegen das Ms., { } bedeuten Tilgung gegen das Ms., [ ] bedeuten Ergänzung von zerstörten Textteilen, ( ) bezeichnen habituelle Defektivschreibungen des uigurischen Textes oder erläuternde Zusätze. Nicht-habituelle Defektivschreibungen im kursiv geschriebenen uigurischen Text des Aufsatzes von SHŌGAITO, die im Ms. durch einen langen horizontalen Strich graphisch dargestellt sind, geben wir als Pleneschreibungen wieder. Die Zeilenzählung in diesem Aufsatz folgt nicht der Zählung des Originalaufsatzes, sondern den Zeilen des Ms.

Der Band geht auf eine Anregung von Prof. Dr. HANS-JOACHIM KLIMKEIT (Bonn) zurück, der seit Jahren den religionswissenschaftlichen Problemen Zentralasiens ein besonderes Interesse entgegenbringt. Ermöglicht wurden die Übersetzungsarbeiten und die Drucklegung des Bandes durch großzügige Beihilfen des ‚Vereins zur Förderung der kulturellen und wissenschaftlichen Beziehungen zwischen Japan und der Bundesrepublik Deutschland e.V.' (Köln), vertreten durch Prof. Dr. H. HAX von der Universität Köln. Die Herausgeber sind auch den japanischen Kollegen, besonders den Herren Professoren KŌGI KUDARA, TAKAO MORIYASU und HIROSHI UMEMURA, für die Überlassung bio-bibliographischen Materials verpflichtet, ferner Herrn Dr. DIETER MAUE (Gießen) für indologische Hinweise zum ersten Aufsatz KŌGI KUDARAS in diesem Band (vgl. unten S. 27 ff.) und schließlich Frau Prof. Dr. A. VON GABAIN sowie Herrn Prof. Dr. W. VEENKER für die Aufnahme des Bandes in die „Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica". Allen Genannten sei für ihre Mitwirkung herzlich gedankt.

Gießen, im Dezember 1987

JENS PETER LAUT
KLAUS RÖHRBORN

---

3 K. RÖHRBORN: *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien.* Lfg. 1–4. Wiesbaden 1977–1988, passim.

4 *Drevnetjurkskij slovar'.* Leningrad 1969; G. CLAUSON: *An Etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish.* Oxford 1972; *Uigurisches Wörterbuch* (s. Anm. 3).

5 Nach den Regeln des „Uigurischen Wörterbuchs". Eine Ausnahme macht die Wiedergabe der Auslaute in skr. Lehnwörtern im Aufsatz von SHŌGAITO. Getrenntschreibung von türkischen Wörtern wurde nicht berücksichtigt.

Türkische Philologie und Sprachwissenschaft in Japan

Von Klaus Röhrborn (Gießen)

1. Einführung
2. Die japanischen Zentralasien-Expeditionen
3. Zuichō Tachibana und der Beginn der türkischen Philologie in Japan
4. Sammlungen und Forschungsinstitute
5. Die buddhologische Richtung
6. Die historische Richtung
7. Die sprachwissenschaftliche Richtung
8. Bemerkungen zu den übersetzten Texten
9. Bibliographie und Abkürzungen

1. Einführung

Als Turkologie im engeren Sinne kann die sprachwissenschaftlich orientierte Beschäftigung mit dem Türkischen gelten, vor allem soweit sie sich in sprachvergleichender Weise mit mehreren Türksprachen befaßt. Es wird niemanden wundern, daß eine derartig definierte Turkologie in Japan erst nach dem Zweiten Weltkrieg unter europäischem Einfluß entstanden ist.

Wenn es in Europa und vor allem in Deutschland schon im 19. Jahrhundert zum linguistischen Studium des Türkischen gekommen ist, so war das eine Folge der raschen Entwicklung der vergleichenden indogermanischen Sprachwissenschaft in jener Zeit, was seinerseits als Resultat der gesellschaftlichen Wertschätzung des Studiums der „klassischen Sprachen" Griechisch und Latein zu verstehen ist[1]. Die sogenannten „agglutinierenden Sprachen", d.h. vor allem die „ural-altaischen Sprachen" und damit das Türkische, fanden schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts als typologischer Gegenpol der indogermanischen „flektierenden Sprachklasse" ein besonderes Interesse. Noch am Ende des 19. Jahrhunderts ist die turkologische Forschung der Sprachtypologie engstens verbunden,

1 Für einen wissenschaftssoziologischen Abriß dieser Entwicklung s. T.H. Wilbur: *The Lautgesetz-controversy, a documentation.* 2. Ausg. Amsterdam 1977. (Amsterdam studies in the theory and history of linguistic science. 1. Amsterdam classics in linguistics. 9.) S. XIII ff.

und vom Studium der „altaischen Sprachen" erhoffte man sich Aufschlüsse über die Vorgeschichte der indogermanischen Sprachen. FRIEDRICH MÜLLER schrieb dazu im Jahre 1882: „Für die Sprachgeschichte sind die altai'schen Sprachen unstreitig die allerwichtigsten, da in ihnen der ganze Entwicklungsprocess dieser Sprachclassen vor unseren Augen liegt ... Wir können an diesen Sprachen die sogenannte ‚aufsteigende Entwicklung' (die Entwicklung von der Isolirung zur Agglutination), die innerhalb des indogermanischen Sprachkreises vor Jahrtausenden bereits abgeschlossen war, verfolgen und die Triebkraft des sprachschaffenden Menschengeistes einigermassen begreifen."[2] WILLI BANG, der Begründer der sprachvergleichenden Turkologie in Deutschland, fand in diesen Sätzen „eine der größten Wahrheiten ..., die seit Begründung der Vergleichenden Sprachforschung ausgesprochen worden sind"[3]. BANG zählte zu Beginn seines wissenschaftlichen Werdegangs zu den „Uralaltaisten", und bevor er sich mit vergleichender Turkologie befaßte, forschte er auf dem „uralaltaischen" oder „altaischen" Gebiet, wie seine Schriften aus den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts zeigen[4].

In Japan fehlte ein entsprechender Stimulus. Die „klassische Sprache" Japans war das Chinesische, dessen Studium seit dem 8. Jahrhundert in hoher Blüte stand, ohne daß eine sprachvergleichende Wissenschaft entstanden wäre, die sich für das Türkische interessiert hätte. Die Türken waren in Japan vor allem für die Historiker von Interesse, als eines der „Randvölker" Chinas, und deshalb ist die „historische Richtung" noch heute vielleicht die stärkste Säule der türkischen Philologie in Japan. Freilich wußte man bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts von der Sprache der östlichen Türken sehr wenig. Erst nachdem durch die japanischen Zentralasien-Expeditionen alttürkische Handschriften nach Japan kamen, konnte mit dem Studium türkischer Sprachdenkmäler begonnen werden.

Diese Expeditionen gehen aber nicht auf Historiker zurück, sondern auf die Initiative einer buddhistischen Konfession, die in Kyōto ihren Hauptsitz hat. Auch die japanischen Buddhisten hatten und haben ein besonderes Interesse für Zentralasien, weil der Weg des Buddhismus nach

---

2 FRIEDRICH MÜLLER: *Grundriß der Sprachwissenschaft.* Bd. 2: *Die Sprachen der schlichthaarigen Rassen.* Abt. 2: *Die Sprachen der malayischen und der hochasiatischen (mongolischen) Rasse.* Wien 1882, S. 258 f.

3 WILLY BANG: *Beiträge zur Kunde der asiatischen Sprachen,* in: T'oung pao 2,3 (1891), S. 7–8.

4 *Uralaltaische Forschungen,* Leipzig 1890 (Einzelbeiträge zur allgemeinen vergleichenden Sprachwissenschaft. 10.); *Études ouraloaltaiques,* in: Le Muséon 4 (1891), S. 1–15; *Les Langues ouralo-altaiques et l'importance de leur étude pour celle des langues indo-germaniques,* in: Mémoires couronnés et autres mémoires publ. par l'Académie Royale de Belgique 49 (1893), S. 1–19; *Zur vergleichenden Grammatik der altaischen Sprachen,* in: WZKM 9 (1895), S. 267–276; *Zum auslautenden n im Altaischen,* in: T'oung pao 6 (1895), S. 216–221.

China und Japan durch dieses Gebiet geführt hat. Man kann deshalb noch heute von einer „buddhologischen Richtung" der türkischen Philologie in Japan sprechen, die wir aus praktischen Gründen an den Anfang unserer Betrachtung stellen.

2. Die japanischen Zentralasien-Expeditionen

Die ersten Publikationen auf dem Gebiet der türkischen Philologie stammen aus der Feder von ZUICHŌ TACHIBANA (1890–1968), der im Auftrag des Grafen Ōtani Zentralasien bereist hatte. Graf Kōzui Ōtani (1876–1946) war seinerzeit der Oberpriester (*jūshoku*) des „Westlichen Hon-gan-Tempels" (*Nishi honganji*) in Kyōto und Oberhaupt (*monshu*) des sogenannten Ōtani-Zweiges der Jōdo-shin-Sekte, eine Persönlichkeit mit weitreichenden Interessen und großem politischen Einfluß[5]. Als Graf Ōtani im Jahre 1902 in London weilte, faßte er den Entschluß, über Zentralasien nach Japan zurückzureisen. Er schreibt, daß es schon lange sein Wunsch gewesen sei, dieses Gebiet zu erforschen[6], und vermutlich war der sensationelle Handschriftenfund von H. Bower[7] der Aufmerksamkeit des Grafen nicht entgangen. Aber wir dürfen annehmen, daß die Nachrichten über die im Jahre 1898 durchgeführte russische Zentralasien-Expedition von D. KLEMENTZ und über die gerade beginnende preußische Expedition des Jahres 1902 ihm den unmittelbaren Anstoß gaben, sein Vorhaben in die Tat umzusetzen. Das Ergebnis seiner Reise durch Zentralasien war, daß der Graf sich entschloß, weitere Expeditionen dorthin zu senden, und so wurde ZUICHŌ TACHIBANA, der an der ersten Reise nicht teilgenommen hatte, im Jahre 1908 mit einem weiteren Schüler von Kōzui Ōtani losgeschickt[8]. Sie verließen Peking am 16. Juni, um über die Äußere Mongolei und Urumtschi nach Turfan zu reisen, wo sie im November eintrafen. Hier besuchten sie verschiedene Ruinenstätten, reisten aber schon am 6. Januar weiter nach Karašahr. Während sein Begleiter weiter nach Westen ging, zog TACHIBANA allein nach Süden und besuchte den Lop-nor

---

5 Vgl. die Biographie von Kōzui Ōtani in: MOCHIZUKI, SHINKŌ: *Bukkyō daijiten.* Suppl.-Bd. 8. 8. Aufl. Tōkyō Shōwa 48 nen/1973, S. 35.

6 Im Vorwort von *Seiiki kōko zufu,* S. 1 (s. u. Anm. 15).

7 H. Bower konnte 1890 in der Gegend von Kutscha sanskritische Manuskript-Blätter kaufen.

8 Wenn nicht anders vermerkt, stammen unsere Angaben über die Expeditionen aus *Shinseiikigi* [Neuer ‚Bericht über die Westländer'], Kyōto Shōwa 12 nen/1937. Dieser Sammelband enthält Reisetagebücher der Teilnehmer der Ōtani-Expeditionen. Die Tagebücher TACHIBANAS sind allerdings vor dem Erscheinen dieses Werkes verbrannt (vgl. *Shinseiikigi,* S. 6). Einiges aus seinen Reiseberichten hatte TACHIBANA aber bereits vorher publiziert, und das wurde in *Shinseiikigi* (Nr. 27, 28) nochmals abgedruckt.

und Loulan. Dann wandte er sich wieder nach Westen und erreichte über Niya und Keriya die Oase Chotan. Er verließ diesen Ort am 21. Juni, um sich nach Kašgar zu begeben, wo er sich wieder mit seinem Reisegefährten traf. Zusammen reisten beide über Maralbaši nach Yarkend, und von dort aus gingen sie im Oktober 1909 über den Karakorum und gelangten über Kaschmir nach England. Im folgenden Jahr wurde TACHIBANA erneut beauftragt, zusammen mit einem weiteren Schüler des Grafen Sin-kiang zu erforschen. Man reiste über Rußland und erreichte im Oktober 1910 das Tarim-Becken von Nordosten her. Nach erneutem Aufenthalt in Turfan und Loulan durchquerte TACHIBANA die Takla-makan-Wüste und gelangte nach Kuča und Kašgar. Eine Zeitlang blieb er im Hochland von Tibet verschollen, so daß Graf Ōtani durch seinen Schüler Yoshikawa nach ihm forschen ließ. Als man sich getroffen hatte, reiste man gemeinsam über Tun-huang zurück, wo man sich zu Beginn des Jahres 1912 einige Zeit aufhielt, um u. a. Manuskripte aus den Tempelgrotten zu erwerben[9].

Diese kurze Skizze genügt vielleicht schon, um zu zeigen, daß die japanischen Expeditionen einen etwas anderen Charakter hatten als die preussischen Turfan-Expeditionen, die ja doch in der Regel längere Zeit an einem Orte tätig waren und einzelne Kloster- und Tempelanlagen intensiver studieren konnten. Die Schüler Graf Ōtanis hatten neben dem Sammeln von Altertümern noch die Aufgabe, geographische, geologische und meteorologische Untersuchungen durchzuführen. Aber sie konnten durch Kauf usw. dennoch ganz bedeutende Erwerbungen an Handschriften, Gemälden, Skulpturen, Textilien, Münzen usw. machen[10].

3. ZUICHŌ TACHIBANA und der Beginn der türkischen Philologie in Japan

Zunächst schien es, als würden diese Funde zur Entwicklung neuer Disziplinen der Zentralasienforschung führen, wie man es in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts in Berlin beobachten konnte. Und tatsächlich begann ZUICHŌ TACHIBANA unmittelbar nach der Rückkehr von der 3. Expedition, in den Jahren 1912 und 1913, mit der Herausgabe und Bearbeitung der gefundenen Handschriften. Diese Editionen erschienen in der Zeitschrift Niraku sōsho – benannt nach der Villa von Kōzui Ōtani –, von der 4 Hefte in Kōbe herauskamen. Im ersten Heft (1912) erschien u. a. ein Bruchstück einer uigurischen Übersetzung des *Kuan-wu-liang-shou-ching* (**Amitāyur-dhyāna-sūtra*)[11] und in Heft 4 (1913) ein Fragment der uiguri-

9 Dazu auch UMEMURA, HIROSHI: *Tonkō tanken, kenkyūshi* [Die Erforschung von Tun-huang und die Forschungsgeschichte]. In: *Kōza tonkō* [Seminar über Tun-huang]. Bd. 1: ENOKI, KAZUO: *Tonkō no shizen to genjō* [Die natürliche Lage und gegenwärtige Situation von Tun-huang]. Tōkyō Shōwa 55 nen/1980, S. 162.

10 Dazu s. u., Anm. 15.

11 Inzwischen liegt eine Reedition dieses Stückes von KŌGI KUDARA vor (Kudara 1979).

schen Übersetzung des *Miao-fa-lien-hua-ching* (*Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*). Bei der Bewertung dieser Textbearbeitungen muß man berücksichtigen, daß TACHIBANA (geboren 1890) damals noch sehr jung war und daß ihm an turkologischem Rüstzeug nur seine Kenntnisse des Neuuigurischen zur Verfügung standen, das er recht gut beherrscht zu haben scheint[12]. An Vergleichsmaterial hatte er offenbar nur die Texte aus „Uigurica (I)" von F.W.K. MÜLLER zur Hand[13], und von diesem stammt auch das Transkriptionssystem, das TACHIBANA verwendet hat. Noch heute folgt man in Japan fast ausschließlich der inzwischen natürlich modifizierten „Berliner Transkriptionsmethode" – eine Tradition, die also schon damals begründet wurde. Vielleicht hat TACHIBANA auch die Arbeiten STÖNNERS gekannt, die möglicherweise dafür verantwortlich sind, daß er den Buchstaben w auch in den nicht-ersten Silben öfter mit *o* umschreibt[14]. Es soll aber nicht unerwähnt bleiben, daß es TACHIBANA gelungen ist, die chinesischen Vorlagen der beiden uigurischen Texte, die er publiziert hat, ausfindig zu machen.

Wer nach diesem so hoffnungsvollen Beginn erwartet hatte, daß die Auswertung der uigurischen Funde der Ōtani-Expeditionen rasche Fortschritte machen würde, sah sich allerdings getäuscht. Zwar wurde noch ein Sammelband[15] mit Abbildungen von Fundgegenständen veröffentlicht, in dem man auch Faksimiles von uigurischen Manuskripten findet. Aber ansonsten stand die „Ōtani-Sammlung" unter einem unglücklichen Stern. Unmittelbar nach der Publikation des erwähnten Sammelbandes war Kōzui Ōtani genötigt, seine beiden Ämter niederzulegen[16]. Dieses Ereignis und der für Japan so unglückliche Ausgang des Zweiten Weltkrieges führten dazu, daß die Funde der Ōtani-Expeditionen in alle Winde zerstreut wurden. AKIRA FUJIEDA erwähnt in einem Aufsatz aus dem Jahre 1978, daß

---

12 TACHIBANA reiste in landesüblicher Kleidung und konnte so leicht Kontakt zur Bevölkerung aufnehmen.

13 In Niraku sōsho 1 (1912), S.30f. werden ein „Dr. Müller" und seine Übersetzung des [uigurischen] Goldglanzsütras zitiert. Das ist ein Hinweis auf F.W.K. MÜLLER: *Uigurica* [1]. Berlin 1908. (Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Cl. 1908, 2.)

14 H. STÖNNER: *Zentralasiatische Sanskrittexte in Brāhmīschrift aus Idikutšahri, Chinesisch-Turkistan.* 1. Nebst Anhang: *Uigurische Fragmente in Brāhmīschrift.* In: Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 1904, 44. Anhang, S.1288–1290.

15 KAGAWA, M. (ed.): *Seiiki kōko zufu* [Album der Antiquitäten Zentralasiens]. Bd.1–2. Kyōto Taishō 4 nen/1915. Der 1.Band enthält Abbildungen von Bildnissen, Skulpturen, Textilien, Münzen usw., der 2.Band Faksimiles von Schriftdenkmälern der alten Sprachen Zentralasiens (vgl. auch u. Anm.23).

16 Anlaß für den Rücktritt soll der Vorwurf gewesen sein, Graf Ōtani habe im Übermaß öffentliche Gelder für „private Unternehmungen", z.B. für die Zentralasien-Expeditionen, ausgegeben.

die Sammlung zeitweise in 9 verschiedene Fonds oder Gruppen aufgeteilt war, und der Löwenanteil der Fundgegenstände wird leider in Museen aufbewahrt, die heute außerhalb von Japan liegen, in den Museen von Port Arthur (Volksrepublik China) und Seoul (Korea)[17].

4. Sammlungen und Forschungsinstitute

Für die Forschung in Japan ist heute nur der kleinere Teil der Funde der Ōtani-Expeditionen zugänglich. Es handelt sich einmal um einen Fonds von Handschriften, die aus der Villa Niraku des Grafen Ōtani – noch vor dem Verkauf der Villa an einen Geschäftsmann – auf noch nicht restlos geklärte Weise in die Verwahrung des ehemaligen Kaiserlichen Museums in Kyōto gelangt waren und die dann von der Orientalischen Abteilung des Nationalmuseums (Kokuritsu hakubutsukan) in Tōkyō gekauft worden sind[18].

Ferner waren zwei Kisten mit Fundgegenständen von der dritten Ōtani-Expedition in einem Magazin in Kyōto deponiert und im Laufe der Zeit vergessen worden. Erst im Jahre 1948 wurden sie wiederentdeckt und der Ryūkoku-Universität in Kyōto übergeben. Die Fundgegenstände aus diesen Kisten sind nicht in dem im Jahre 1914 publizierten Sammelband enthalten. Sie bilden den Grundstock der Sammlung der Ryūkoku-Universität, zu dem im Laufe der Zeit noch weitere Stücke als Geschenke ehemaliger Expeditionsteilnehmer gekommen sind[19].

Neben den soeben genannten beiden Sammlungen stehen heute noch 3 kleinere Sammlungen in anderen Museen Japans für die Forschung offen: (1) Die Sammlung von Fusetsu Nakamura im „Museum für Kalligraphie" (Shodō hakubutsukan) in Tōkyō[20], (2) die Sammlung der Tenri-Bibliothek (Tenri toshokan) in Nara[21] und (3) die sehr kleine Sammlung des „Fujii-Yūrin-Hauses" (Fujii Yūrinkan oder Yūrinkan) in Kyōto[22]. Die genannten Institutionen haben diese Sammlungen während des Krieges oder nach dem Krieg von chinesischen Sammlern gekauft. Die unten erwähnte Deguchi-Sammlung ist offenbar noch unzugänglich.

---

17 Fujieda, Akira: *Ōtani korekushon no genjō* [Gegenwärtige Situation der Ōtani-Sammlung]. In: Ryūkoku. Shūkyō buhō [Ryūkoku, Mitteilungsblatt des Büros für Religion] 19 (Shōwa 53 nen/1978), S. 6–9.

18 Fujieda, o.c., 7.

19 Fujieda, o.c., 8 (die von Fujieda mit „D 1–5" bezeichneten Handschriften-Fonds). Namentlich Tachibana hat der Ryūkoku-Universität noch zu Lebzeiten Manuskripte geschenkt.

20 Vgl. Shōgaito 1979, S. 254.

21 Vgl. Kudara 1986, S. 178 f.

22 Vgl. Kudara 1982, S. 4 f., und Kudara 1984, S. 65 f.

Die größte Bedeutung für die Turkologie hat aber zweifellos die Sammlung der Ryūkoku-Universität, wo man sich dem Erbe des Grafen Ōtani besonders verpflichtet fühlt. Hier hat sich im Jahre 1952 eine „Gesellschaft zur Erforschung der Zivilisation Zentralasiens" (Seiiki bunka kenkyūkai) konstituiert, die nicht nur Angehörige des Lehrkörpers dieser Universität zu ihren Mitgliedern zählte, sondern auch auswärtige Gelehrte[23]. Die Gesellschaft hat von 1958 bis 1963 die Reihe *Seiiki bunka kenkyū* („Forschungen zur Zivilisation Zentralasiens"), insgesamt 6 Bände, herausgebracht, die bei uns unter ihrem Nebentitel „Monumenta Serindica" bekannt geworden ist. Einen wesentlichen Bezug zur Turkologie hat nur der vierte Band der Reihe, der 1961 in Kyōto unter dem Titel *Chūōajia kodaigo bunken* („Dokumente in den alten Sprachen Zentralasiens"[24]) erschienen ist. Er enthält zwei Spezialstudien zum Formular der uigurischen Rechtsurkunden von Masao Mori[25] und Nobuo Yamada[26], vor allem aber eine Art Katalog der Uigurica der Sammlung der Ryūkoku-Universität, der von zahlreichen Faksimiles begleitet wird und für den Akira Haneda und Nobuo Yamada verantwortlich zeichnen[27]. Auch Band 6 (Kyōto 1963) sollte noch erwähnt werden, weil er eine weitere Studie von Yamada über die uigurischen Rechtsurkunden enthält[28].

Mitte der 60er Jahre löste sich Seiiki bunka kenkyūkai auf, und die Aufgaben dieser Gesellschaft wurden teilweise vom „Forschungsinstitut für humanistische Studien" (Zinbun kagaku kenkyūsho) an der Universität Kyōto übernommen[29]. Annemarie von Gabain dürfte in diesem Institut unterrichtet haben, als sie im Jahre 1961 für ein Jahr in Kyōto lehrte[30]. Zu ihren Hörern zählten neben dem Historiker und Sinologen Akira Fujieda (geb. 1911)[31], der schon Anfang der 50er Jahre in Hamburg mit Annema-

23 Vgl. Inokuchi, Taijun: *Seiiki shutsudo butten. 'Seiiki kōki zufu' no kanbun butten. Kenkyū satsu.* [Engl. Nebentitel:] *A Study on the Buddhist texts unearthed at Central Asia, based upon Chinese Buddhist texts in the 'Archaeological albums of the Otani collection.'* Kyōto 1980. (Ryūkoku daigaku zenpon sōsho. [Engl. Nebentitel:] Facsimile series of rare texts in the library of Ryukoku University. 1.) S. 2–3.

24 Engl. Nebentitel: *Buddhist manuscripts and secular documents of the ancient languages in Central Asia.*

25 Mori 1961 a (engl. Fassung davon: Mori 1961 b).

26 Yamada 1961 b (engl. Fassung davon: Yamada 1964).

27 Haneda-Yamada.

28 Yamada 1963 a.

29 Eine Geschichte dieses Instituts bis zum Jahre 1954 aus anonymer Feder wurde dem Gedenkband zur Feier des 25jährigen Bestehens des Instituts vorangestellt: *Silver jubilee volume of the Zinbun-kagaku-kenkyusyo, Kyoto University.* Kyōto 1954, S. V–XII.

30 Am 11. 3. 1987 teilte A. v. Gabain brieflich mit, sie sei von Herbst 1962 bis Herbst 1963 in Kyōto gewesen, ohne sich an das Institut erinnern zu können.

31 Kurzbiographie in: Chuang Shao-t'ang [Giles 13088. 9775. 10754]: *Jih-pên ti chung-kuo hsüeh-chia* [Giles 5642. 8846. 10978. 2875. 6609. 4839. 1139. „Japanische Sinologen"]. 2. Aufl. Peking 1981. S. 446 f.

RIE V. GABAIN gearbeitet hatte[32], vor allem Angehörige der jüngeren Generation, wie JUTEN ODA, KŌGI KUDARA und MASAHIRO SHŌGAITO[33]. Ansonsten scheint es dort keine turkologischen Aktivitäten gegeben zu haben.

Die türkische Philologie wurde erst im Rahmen des „Forschungsinstituts für buddhistische Zivilisation" (Bukkyō bunka kenkyūsho), das in den 70er Jahren an der Ryūkoku-Universität gegründet wurde, wieder gepflegt[34]. In diesem Institut wurde ein Album mit Faksimiles der Turfan-Sammlung des buddhistischen Priesters Jōjun Deguchi (Ōsaka) zusammengestellt. Es ist im Jahre 1978 in Kyōto, unter dem Titel *Kōshō zanei* („Relikte aus Kotscho") und mit dem Nebentitel *Fragmenta Buddhica Turfanica*, erschienen[35], jedoch nicht im Buchhandel erhältlich. Man weiß, daß auch Uigurica enthalten sind, aber um welche Art von Texten es sich handelt und wie sie in den Besitz von Deguchi gelangt sind, ist vorläufig noch unbekannt.

Das Tōkyōer Forschungsinstitut Tōyō bunko, in dem ebenfalls turkologische Forschungen betrieben werden, soll unten erwähnt werden[36].

5. Die buddhologische Richtung

Im Rahmen des im letzten Abschnitt genannten „Forschungsinstituts für buddhistische Zivilisation" wirken also in erster Linie Buddhologen oder besser – sit venia verbo – buddhistische Theologen, und dementsprechend können wir hier nicht primär mit spezifisch philologisch-sprachwissenschaftlichen Interessen rechnen. Was das Türkische angeht, so hat man sich hier bisher nur mit buddhistischen Texten beschäftigt. Und die Tatsache, daß sich unter den uigurischen Texten Übersetzungen von chinesischen Werken (*Ching-t'u-san-pu-ching*) finden, die gerade für die Jōdo-shin-Sekte, den Träger der Ryūkoku-Universität, von besonderer Bedeutung sind, ist vielleicht auch erwähnenswert.

---

32 Nach dem in Anm. 30 zitierten Brief. So erklärt es sich wohl, daß man ihm die Bearbeitung der atü. Version der Tor-Inschrift von Chü-yung-kuan anvertraute, die 1957 im Druck erschien (vgl. K. RÖHRBORN – O. SERTKAYA: *Die alttürkische Inschrift am Tor-Stūpa von Chü-yung-kuan.* In: ZDMG 130 (1980), S. 305).

33 Nach mündlichen Auskünften der Genannten.

34 Vgl. INOKUCHI, o.c., S. 3. Die eigentliche Aufgabe dieses Instituts ist demnach die Bearbeitung der buddhistischen Dokumente aus den Ōtani-Funden, die im Besitz der Ryūkoku-Universität sind. KUDARA-ODA (1983) ist eine turkologische Publikation dieses Instituts.

35 FUJIEDA, o.c., S. 9, schreibt im Jahre 1978, der Band sei „jüngst" (*kono hodo*) erschienen. Nach Mitteilung von A. v. GABAIN (vgl. den in Anm. 30 erwähnten Brief) war Deguchi übrigens Anfang der 30er Jahre für längere Zeit in Berlin. Als ein Erdbeben den Stūpa seines Tempels (Shitennōji in Ōsaka) zerstörte, kehrte er zurück, um seinen betagten Vater im Amt des Chefpriesters (*kanchō*) abzulösen.

36 S. u. S. 13.

Während man es in Europa wagen konnte und wagen kann, alttürkische Texte zu bearbeiten, ohne die Vorlage zu kennen, halten die japanischen Buddhologen das nicht für erlaubt, sondern sie betrachten im Gegenteil die Identifizierung der chinesischen Vorlagen der alttürkischen Texte als eine ihrer Hauptaufgaben. Dementsprechend ausführlich werden in den Texteditionen und -bearbeitungen bibliographische und biographische Probleme kommentiert, während man in sprachwissenschaftlichen Fragen eher zurückhaltend ist. Daß das Letztere gelegentlich auch für die Kommentierung von inhaltlichen und dogmatischen Problemen zutrifft, mag vielleicht damit zusammenhängen, daß manches, was der Europäer genauer wissen möchte, den japanischen Buddhologen als Binsenweisheit erscheint.

Über ZUICHŌ TACHIBANA hatten wir oben[37] bereits gesprochen, und es sind jetzt zwei jüngere Gelehrte zu nennen, JUTEN ODA und KŌGI KUDARA. JUTEN ODA (geb. 1935) gehört nicht zum Lehrkörper der Ryūkoku-Universität, da er sich zum Zen-Buddhismus bekennt. Er ist Professor an der privaten Toyōhashi-Universität in der Präfektur Aichi, aber gleichzeitig Mitglied des „Forschungsinstituts für buddhistische Zivilisation" (Bukkyō bunka kenkyūsho) an der Ryūkoku-Universität. ODA hat zahlreiche kleinere und größere uigurische Bruchstücke bearbeitet, so einen aus dem Tibetischen ins Uigurische übersetzten Text des Vajrayāna[38] und die uigurischen Fragmente des *Buddhāvataṃsaka-sūtra*[39]. Meist handelt es sich aber um bisher nicht veröffentlichte uigurische Bruchstücke[40] des apokryphen *T'ien-ti-pa-yang-shên-chou-ching*, das den Turkologen unter dem Titel *Säkiz yükmäk* bekannt ist. Die Erforschung dieses merkwürdigen alttürkischen Textes betrachtet ODA als seine besondere Aufgabe. Während BANG et al. im Jahre 1934 eine „normalisierte" Edition der Londoner Rolle von *Säkiz yükmäk* vorgelegt hatten[41], wird nun von ODA eine diplomatische Edition des gesamten, in den Sammlungen Europas und Asiens verstreuten handschriftlichen Materials vorbereitet. Schon aus dem Jahr 1978 datiert ein Aufsatz zur Überlieferungsgeschichte dieses Textes[42], und wie ODA im Jahre 1981, anläßlich des Hamburger Zentralasien-Symposiums, gezeigt hat[43], läßt sich jetzt deutlich erkennen, daß einige Handschriften eine ältere Form des Textes repräsentieren. Damit ist es ODA zum erstenmal ge-

37 S. o. Abschnitt 2.

38 ODA 1974.

39 In Zusammenarbeit mit KŌGI KUDARA (s. KUDARA-ODA).

40 ODA 1983b, ODA 1983c, ODA 1984, ODA 1986.

41 W. BANG – A. v. GABAIN – G. R. RACHMATI: *Türkische Turfantexte. 6: Das buddhistische Sūtra Säkiz yükmäk.* Berlin 1934. (Aus: Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. 1934, 10. S. 93–192.)

42 ODA 1978.

43 ODA 1983a.

lungen, ein perspektivisches Bild eines uigurischen Textes zu zeichnen, was durch die jüngste Studie von JENS PETER LAUT[44] eine so glückliche Fortsetzung gefunden hat.

KŌGI KUDARA (geb. 1945) ist Professor für Buddhologie an der Ryūkoku-Universität, hat sich aber fast ausschließlich mit türkischem Material beschäftigt. Sein Hauptinteresse gilt den uigurischen Abhidharma-Texten. In seiner ersten turkologischen Publikation aus dem Jahre 1978 ediert er ein bisher nicht identifiziertes uigurisches Fragment aus der Sammlung der Ryūkoku-Universität, das eine (teilweise) Aufzählung der 52 Citta-saṃprayukta-saṃskāras enthält[45]. Seither sind in rascher Folge weitere Editionen von uigurischen Abhidharma-Bruchstücken erschienen[46]. Bei der Kommentierung dieser Stücke zitiert KUDARA häufig Auszüge aus der uigurischen Übersetzung des Abhidharmakośa-Kommentars von Sthiramati[47], dessen Edition und Bearbeitung er vorbereitet. Ein anderer Schwerpunkt seiner Arbeit ist der Buddhismus des „Reinen Landes", und auch auf diesem Gebiet hat er – teilweise zusammen mit anderen Kollegen – einen Text ediert[48] und zwei andere Texte reediert[49]. Daneben hat er in Zusammenarbeit mit KLAUS RÖHRBORN die Stockholmer Blätter des alttürkischen Goldglanz-Sūtras herausgegeben[50], gemeinsam mit JUTEN ODA ein längeres Stück aus der uigurischen Version des *Buddhāvataṃsaka-sūtra*[51] sowie zusammen mit PETER ZIEME Berliner Fragmente aus den uigurischen Āgama-Übersetzungen[52] und aus der uigurischen Hsüan-tsang-Biographie[53]. Auch die Reedition eines uigurischen Meditationstextes[54] von Prajñāśrī, der der chinesischen T'ien-t'ai- Sekte angehörte, muß hier noch genannt werden. KUDARA identifizierte die chinesische Vorlage des von BANG/v. GABAIN in „Türkische Turfantexte V" (Text B) edierten Saddharmapuṇḍarīka-Kommentars[55] und edierte weitere Teile dieses Kommentars aus der Stockholmer Sammlung und aus der Photosammlung von TŌRU

---

44 JENS PETER LAUT: *Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler.* Wiesbaden 1986. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 21.)

45 KUDARA 1978.

46 KUDARA 1980a, KUDARA 1980b, KUDARA 1981, KUDARA 1982a (vgl. Anzeige in Ural-altaische Jahrbücher NF. 5 (1985), S. 298f.), KUDARA 1982b, KUDARA 1984, KUDARA 1986.

47 Das Faksimile wurde publiziert von ŞINASI TEKIN: *Abhidharma-kośa-bhāṣya-ṭīkā-tattvārtha-nāma, Vasubandhu'nun Abhidharmakośaśāstra adlı eserine Sthiramati'nin yazdığı tefsirin Uygurca çevirisi: Abidarim koşavardi şastr.* 1. New York 1970.

48 TEMIR–KUDARA–RÖHRBORN.

49 KUDARA 1979, ZIEME–KUDARA.

50 KUDARA–RÖHRBORN.

51 KUDARA–ODA (vgl. Anzeige in: Ural-altaische Jahrbücher NF. 5 (1985), S. 299–300).

52 KUDARA–ZIEME 1983.

53 KUDARA–ZIEME 1984.

54 KUDARA 1985.

55 KUDARA 1980c.

HANEDA[56]. Unpubliziert sind ein Vortrag[57] über die alttürkischen Äquivalente der grammatischen Termini des Sanskrit, den KUDARA 1981 auf dem Hamburger Zentralasien-Symposium gehalten hat, ferner sein Vortrag[58] auf der Deutsch-türkischen Kooperationstagung in Rauischholzhausen bei Gießen (Sept. 1986) sowie eine Handliste der Uigurica der Sammlung Sven v. Hedin in Stockholm[59].

6. Die historische Richtung

Die alte Geschichte Zentralasiens wird in Japan besonders gepflegt, weil man sich diesem Gebiet kulturell verbunden fühlt, und es ist deshalb nicht erstaunlich, daß sich japanische Historiker auch an der philologischen Erschließung der alttürkischen Sprachdenkmäler beteiligt haben[60]. Es sei aber nochmals betont, daß wir rein historische Arbeiten hier außer Betracht lassen und uns nur mit philologischen Arbeiten aus der Feder von Historikern befassen.

Auch hier gaben die Ōtani-Expeditionen die Initialzündung, und der Historiker TŌRU HANEDA (1882–1955), der zuletzt an der „Kaiserlichen (später staatlichen) Universität Kyōto" wirkte, eröffnete seine turkologischen Aktivitäten mit einer Kritik der oben erwähnten ersten Publikation TACHIBANAS[61]. TŌRU HANEDA hat einige buddhistische Texte der Uiguren bearbeitet: ein längeres Fragment des *Säkiz yükmäk* aus den Ōtani-Funden[62], Bruchstücke des uigurischen *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*[63] und des uigurischen *Gaṇḍavyūha*[64] sowie einige kurze Auszüge aus der uigurischen Übersetzung des Abhidharmakośa-Kommentars des Sthiramati[65], ein Werk, das von TŌRU HANEDA zuerst richtig identifiziert wurde. Daneben hat er auch ein Verkaufsdokument[66] und ein manichäisches Fragment[67] ediert und kommentiert. Von gewisser Bedeutung für die türkische

---

56 KUDARA 1983. Diese Studie wird in diesem Band in Übersetzung vorgelegt (s.u. S.34).
57 "On the Uigur translation of the eight cases and the six compounds in Sanskrit grammar."
58 "On the etymology of Uigur *nizang*."
59 "A Provisional catalogue of Uigur manuscripts preserved at the Ethnographical Museum of Sweden." Das Manuskript trägt die Jahreszahl 1980.
60 S. dazu auch o. S.2.
61 HANEDA 1912. Für TACHIBANAS Studie s.o. S.4f.
62 HANEDA 1915a.
63 HANEDA 1915b.
64 HANEDA 1953.
65 HANEDA 1925.
66 HANEDA 1916. Inzwischen reediert in MORI 1960.
67 HANEDA 1930.

Philologie ist noch eine Studie über das uigurische Alphabet[68], die ursprünglich einen Teil von Tōru Hanedas Doktorarbeit[69] bildete. Tōru Haneda hat eine größere Sammlung von Photographien uigurischer Texte, deren Originale meist verschollen sind, hinterlassen, die jetzt in der Bibliothek der Universität Kyōto (Kyōto daigaku)[70] und in der Haneda-Gedenkstätte (Haneda kinenkan)[71] in Kyōto aufbewahrt werden.

Masao Mori (geb. 1921)[72] wirkte – seit 1955 als Assistent und seit 1970 als Professor – bis zu seiner Emeritierung an der staatlichen Universität Tōkyō (Tōkyō daigaku), die neben der Universität Kyōto als Hochburg der historisch orientierten Zentralasienkunde gelten kann. Mori beschäftigt sich schon seit Ende der 40er Jahre mit der Geschichte des Köktürkischen Reiches, und das ist der eigentliche Schwerpunkt seiner Forschungen. Erst seit Beginn der 60er Jahre befaßt er sich intensiver auch mit philologischen Fragen, und – wie mancher vor ihm und mancher nach ihm – so hat auch Masao Mori im Wintersemester 1962/63 und im Sommersemester 1963 in Hamburg mit Annemarie v. Gabain gearbeitet[73]. In unserem Zusammenhang sind vor allem seine zahlreichen Studien[74] zum Formular der uigurischen Rechtsurkunden zu nennen, die von grundsätzlicher Bedeutung sind. Mori hat in Verbindung mit diesen Forschungen auch einige Urkunden in verbesserter Form reediert[75].

In den letzten Jahren hat sich Mori auch mit der philologischen Interpretation von Texten in türkischer Runenschrift beschäftigt[76], und er gilt heute als der maßgebende japanische Runenkenner. Schließlich soll hier noch eine Studie Erwähnung finden, die den Kolophonen und Kapitelüberschriften des uigurischen Goldglanz-Sūtras gewidmet ist[77].

---

68 Haneda 1958. Diese Studie wurde offenbar erstmalig nach dem Tode des Verfassers veröffentlicht.

69 Diese Studie war Teil III von Hanedas Dissertation: *Tōdai no kaikotsu ni kansuru kenkyū* [Untersuchungen über die Uiguren der T'ang-Zeit], die im Jahre 1916 oder kurz darauf abgeschlossen worden sein muß, wenn man nach den Erscheinungsdaten der in der Studie über das uigurische Alphabet zitierten Werke urteilen will.

70 Die von Shōgaito (Shōgaito 1979a, S. 254) erwähnten Fotos in der Bibliothek der Literaturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Kyōto sind offenbar ein Teil dieser Sammlung.

71 Nach mündlicher Auskunft von Kōgi Kudara stammen die von ihm publizierten Genzan-Fragmente (Kudara 1983) aus diesem Fonds.

72 Kurzbiographie in Chuang Shao-t'ang, o. c., S. 180f.

73 Der Verf. hatte das Glück, damals ebenfalls bei A. v. Gabain zu studieren.

74 Mori 1961a, Mori 1961b, Mori 1961c, Mori 1961d, Mori 1961e, Mori 1967.

75 Mori 1960 (Reedition von Haneda 1916), Mori 1961c (Reedition eines Dokumentes (Nr. 16) aus Radloffs „Uigurische Sprachdenkmäler"), Mori 1963 (Reedition eines zuerst von Fêng Chia-shêng edierten Dokumentes, inzwischen nochmals ediert von Umemura).

76 Mori 1974, Mori 1975.

77 Mori 1962.

Von der Universität Tōkyō kommt auch der Historiker TAKAO MORIYASU (geb. 1948), der sich seit 1973 mit Fragen der Geschichte der Türkvölker des alten Zentralasien befaßt. Im Jahre 1974 trat er mit einer Reedition einer Berliner Pfahlinschrift hervor (mit einer interessanten neuen Datierung)[78]. Seit einem Studien- und Forschungsaufenthalt in Paris (1978–1980) sind von MORIYASU auch die philologische Bearbeitung eines uigurischen Brieffragments[79] und eines uigurischen „Katechismus" in tibetischer Schrift[80] bekannt geworden. Sehr wichtig ist seine Handliste der Pariser Uigurica aus der Sammlung Pelliot, die von der Edition einiger uigurischer Fragmente dieser Sammlung begleitet wird[81]. Die Transkription bzw. Transliteration MORIYASUS verrät den Einfluß von JAMES HAMILTON. Seit Frühjahr 1984 ist MORIYASU als Professor an der Universität Ōsaka tätig, wo er die Nachfolge von NOBUO YAMADA angetreten hat[82].

Die Historiker der Universität Tōkyō – soweit sie sich für Ostasien interessieren – unterhalten enge Verbindung mit dem Forschungsinstitut Tōyō bunko („Orientalische Bibliothek"). Diese Zusammenarbeit kommt z.B. in einem enzyklopädischen Werk über Tun-huang zum Ausdruck, das seit einigen Jahren im Erscheinen begriffen ist und vor allem von Professoren der Universität und vom Geschäftsführenden Direktor des Tōyō bunko herausgegeben wird[83]. Der für die Turkologie relevante Teil dieses Werkes stammt aus der Feder von TAKAO MORIYASU[84].

HIROSHI UMEMURA (geb. 1946) ist seit einigen Jahren Professor an der privaten Risshō-Universität (Risshō daigaku) in Tōkyō und nebenberuflich Historiker. Seine wissenschaftliche Tätigkeit erfolgt im Rahmen des Tōyō bunko, das ja – außer dem Direktor – keine eigenen Professorenstellen hat. UMEMURA ist als Spezialist für uigurische Rechtsurkunden bekannt geworden. Er hat erstmals die Forfeit-Klauseln der uigurischen Verträge detailliert untersucht und gezeigt, daß diese Klauseln Anhaltspunkte für die Datierung der Urkunden geben[85]. Im Jahr 1979 hat er eine Reise nach Sin-kiang unternommen und Informationen über den Stand der einheimischen Turfan-Forschung und über die Uigurica im Museum von

78 MORIYASU 1974.

79 MORIYASU 1982.

80 MORIYASU 1985a (ohne Kenntnis der ein Jahr vorher in ZDMG 134 [1984], S.286–313, erschienenen Bearbeitung von MAUE-RÖHRBORN).

81 MORIYASU 1985b (vgl. Anzeige in: Ural-altaische Jahrbücher NF.6 [1986], S.313).

82 Nach einer brieflichen Mitteilung von MORIYASU vom 11.3.1984.

83 *Kōza tonkō* [Seminar über Tun-huang]. Bd.1–9 Tōkyō 1980ff. Bis zum Jahre 1985 waren die Bände 1–4, 6 und 8 erschienen. Die Bände 1 und 2 werden von KAZUO ENOKI, seinerzeit Direktor von Tōyō bunko, herausgegeben, die Bände 3, 5 und 6 von Professoren der Universität Tōkyō. Für den Inhalt der einzelnen Bände vergleiche die Anzeige in: Ural-altaische Jahrbücher NF.6 (1986), S.312.

84 MORIYASU 1985b (vgl. Anzeige in: Ural-altaische Jahrbücher NF.6 [1986], S.313).

85 UMEMURA 1977.

Urumtschi und im sogenannten „Ausstellungshaus" von Turfan mitgebracht. Das Kernstück seines Berichts[86] über diese Reise bilden 5 uigurische Rechtsurkunden, die UMEMURA im „Ausstellungshaus" von Turfan kopieren konnte. Seine jüngsten Studien sind die Bearbeitung einer uigurischen Pfahlinschrift aus den Funden der Ōtani-Expeditionen[87] sowie die Neubearbeitung des uigurischen „Familien-Archivs" aus der Leningrader Sammlung[87a]..

An der Universität Ōsaka (Ōsaka daigaku) wirkte von 1959 (zunächst als Assistent, später als Professor) bis 1984 der Historiker NOBUO YAMADA (geb. 1920)[88], der seit 1951 mit Publikationen zur Geschichte der Köktürken und Uiguren hervorgetreten ist. Seine erste Arbeit von philologischem Interesse war die Edition von Fragmenten des *Säkiz-yükmäk*-Sūtra aus der Sammlung der Ryūkoku-Universität[89]. Im Jahre 1961 gab YAMADA gemeinsam mit AKIRA HANEDA den Katalog der Uigurica der Ryūkoku-Universität heraus[90], und seit dieser Zeit hat er eine Fülle von Artikeln über das uigurische Urkundenformular publiziert[91], und in diesen Artikeln oder in separaten Studien[92] werden auch uigurische Dokumente ediert oder reediert. Wichtig sind auch YAMADAS Untersuchungen zur türkischen Siegelkunde[93], zu den uigurischen Maßen und Gewichten[94] sowie seine Handliste der Istanbuler Uigurica[95].

7. Die sprachwissenschaftliche Richtung

Eine sprachwissenschaftlich orientierte Turkologie hat sich in Japan erst nach dem 2. Weltkrieg entwickelt, und SHIRŌ HATTORI hat vor einigen Jahren ausführlich darüber berichtet[96]. Wir wollen seine Ausführungen hier nicht wiederholen, sondern nur die wichtigsten Namen noch einmal nen-

86 UMEMURA 1981.
87 UMEMURA 1983.
87a UMEMURA 1987.
88 Kurzbiographie in CHUANG SHAO-T'ANG, o.c., S.369.
89 YAMADA 1958.
90 HANEDA-YAMADA.
91 YAMADA 1961b, YAMADA 1963a, YAMADA 1965, YAMADA 1972a, YAMADA 1972b, YAMADA 1975a.
92 YAMADA 1968a, YAMADA 1968b, YAMADA 1975b, YAMADA 1976.
93 YAMADA 1961a, YAMADA 1963b, YAMADA 1963c, YAMADA 1978.
94 YAMADA 1971.
95 YAMADA 1968b.
96 SHIRŌ HATTORI: *The Studies of the Turkic languages in Japan after world war II.* In: Türk dili araştırmaları yıllığı - Belleten 1973-1974, S.25-39. Nochmals publiziert in: Sciences of language. The journal of the Tokyo Institute for Advanced Studies of Language 6 (Dez. 1975), S.187-195.

nen: zunächst HATTORI (geb. 1908)[97] selbst, der in mehreren altaischen Sprachen zu Hause ist und im Rahmen der Turkologie mit Studien über das Tatarische hervorgetreten ist[98]. TAKESHI SHIBATA hat sich mit dem Salarischen beschäftigt, ferner mit dem Lautsystem des Runentürkischen, und über die Deklination des Neuuigurischen sowie über die Sprachreform in der Türkei geschrieben, und TAKASHIRŌ KOBAYASHI und MAKOTO SATŌ haben sich mit türkischer Märchen- und Epenforschung befaßt. Philologische Bearbeitungen von türkischen Sprachdenkmälern verdanken wir dem Mongolisten und Altaisten SHICHIRŌ MURAYAMA, der Studien zu den nestorianisch-türkischen Grabinschriften verfaßt hat[99].

Zwei Namen sind hier noch anzuführen, die HATTORI nicht erwähnt: JUNTARŌ ISHIHAMA (1888–1968) und MASAHIRO SHŌGAITO (geb. 1942). Der zuerst genannte ist eigentlich Sinologe, der sich aber auch mit Mongolisch und Tangutisch befaßt hat[100]. Er konnte den in RADLOFFS *Kuan-šï-im Pusar* als „Beilage III" abgedruckten Text als die uigurische Übersetzung des *Samantabhadracaryā-praṇidhāna* identifizieren und eine Übersetzung dieses Textes anfertigen, nachdem er die Blätter in die richtige Reihenfolge gebracht hatte[101].

MASAHIRO SHŌGAITO war bis 1980 an der staatlichen Universität Kyōto (Kyōto daigaku) tätig und unterrichtet seit dem genannten Jahr an der „Hochschule für Fremdsprachen der Stadt Kōbe" (Kōbeshi gaikokugo daigaku), seit einigen Jahren als Professor. Der Hauptschwerpunkt seiner Forschungen liegt auf dem Gebiet des Alttürkischen und er hat uigurische Texte aus verschiedenen Literaturgattungen bearbeitet[102]. Besondere Erwähnung verdienen seine Editionen[103] von uigurischen Āgama-Texten, durch die diese Textgattung erstmals näher bekannt wurde. In seiner letzten Publikation[104] zu diesem Thema werden auch die Frage der Verwendung von chinesischen Ideogrammen in uigurischen Texten sowie das Problem der „sinisierenden Syntax" im Spätuigurischen ausführlich diskutiert. SHŌGAITO hat sich darüber hinaus mit den Wanderwegen des indischen Lehnguts im Alttürkischen[105] und mit der Geschichte des alttürki-

97 Kurzbiographie in CHUANG SHAO-T'ANG, o.c., S. 123.

98 Die Gattin von HATTORI ist Tatarin.

99 Bibliographische Hinweise in dem in Anm. 96 zitierten Aufsatz.

100 Kurzbiographie in CHUANG SHAO-T'ANG, o.c., S. 387 f.

101 ISHIHAMA.

102 SHŌGAITO 1974 (inzwischen reediert von KARA–ZIEME), SHŌGAITO 1976a (inzwischen reediert von ŞINASI TEKIN), SHŌGAITO 1976b (inzwischen überholt durch SHŌGAITO 1982b, Teil 1), SHŌGAITO 1979a, SHŌGAITO 1981b.

103 SHŌGAITO 1980, SHŌGAITO 1981a.

104 SHŌGAITO 1982b, Teil 2 (vgl. Anzeige in: Ural-altaische Jahrbücher NF. 4 [1984], S. 315; ausführliche Diskussion in: Central Asiatic journal 29 [1985], S. 85–97), Indices zu diesem Werk: SHŌGAITO 1984a.

105 SHŌGAITO 1978.

schen Vokalismus beschäftigt[106]. Er weist in diesem Zusammenhang erstmals darauf hin, daß in einigen buddhistischen Texten, die durch bestimmte orthographische oder lautliche Merkmale eine Affinität zu den manichäischen Texten haben, ein relativ hoher Anteil an sogdisch vermittelten Lehnwörtern aus dem Sanskrit zu beobachten ist. Gerade diese Erscheinung wird ja in dem jüngst erschienenen Buch von JENS PETER LAUT – unabhängig von SHŌGAITO – in systematischer Weise untersucht[107]. Ein zweiter Schwerpunkt von SHŌGAITOS Arbeit ist das Türkisch des islamisierten Tarimbeckens nach dem Untergang der buddhistisch-uigurischen Kultur. Zwei Veröffentlichungen[108] befassen sich mit dem sogenannten „Glossar des uigurischen [Dolmetscher]-Büros (*Wei-wu-êrh-kuan i-yü*)". Es handelt sich dabei um eine von den 3 mehrsprachigen Sammlungen von Wörtern und fremdsprachlichen Schriftstücken, die in der Ming-Zeit (1368–1644) unter dem Namen *Hua-i i-yü* („Chinesisch-fremdsprachliche Glossare") in Gebrauch waren. Das türkische Sprachmaterial des *Wei-wu-êrh-kuan i-yü*, das erstmals von SHŌGAITO behandelt wird, spiegelt nicht die aus „Klaproths Liste" bekannte mittelalterliche Schriftsprache, sondern eine Art Umgangssprache jener Zeit. Eben diese Umgangssprache konnte SHŌGAITO auch aus dem Sprachmaterial des *Wu-t'i ch'ing-wên-chien* rekonstruieren, ein 5sprachiger Wörterspiegel vom Ende des 18. Jahrhunderts, den SHŌGAITO bereits im Jahre 1979 untersucht hatte[109].

8. Bemerkungen zu den übersetzten Texten

Der erste Aufsatz (s.u. S.27ff.) von KŌGI KUDARA behandelt die uigurische Übersetzung von 3 Gāthās aus dem *Abhidharmakośa-śāstra*, die der uigurische Übersetzer aus einem nicht erhaltenen chinesischen Kommentar des *Abhidharmakośa-śāstra* mit dem Titel *Chin-hua-ch'ao* übernommen hat. Man muß annehmen, daß die chin. Vorlage in einer sanskritisierenden Replica-Sprache abgefaßt war, denn auch der uigurische Übersetzer folgt sklavisch dem Satzbau der Sanskrit-Version. Der uigurische Text ist deshalb so interessant, weil man hier – im Gegensatz zu den uigurischen Brāhmī-Texten – einmal an längeren und zusammenhängenden Passagen beobachten kann, mit welchen Mitteln der Uigure die fremde Syntax nachahmt. Er greift nämlich zur Kasus-Kongruenz, um die Zugehörigkeit des nachgestellten Attributs zu seinem „Beziehungswort" zu charakterisie-

106 SHŌGAITO 1982a (vgl. Anzeige in: Ural-altaische Jahrbücher NF.4 [1984], S.314f.).
107 Vgl. o. Anm.44.
108 SHŌGAITO 1982c, SHŌGAITO 1984b (vgl. Anzeige in: Ural-altaische Jahrbücher NF.6 [1986], S.314).
109 SHŌGAITO 1979b.

ren. Diese Erscheinung ist aus anderen Türksprachen freilich schon länger bekannt[110], ist aber im alttürkischen Schrifttum bisher nur in den sanskritisch-alttürkischen Bilinguen[111] beobachtet worden. Kongruenz kann offenbar spontan auftreten, wenn in Sprachen, die normalerweise keine Kongruenz kennen, die feste Wortordnung verlassen wird. Wie das Finnische zeigt[112], kann die Kongruenz durch Analogie dann auch bei normaler Wortstellung üblich werden. Sie ist offenbar keine Erscheinung, die nur in bestimmten Sprachfamilien vorkommen könnte.

An zweiter Stelle der übersetzten Texte steht Kōgi Kudaras Bearbeitung eines uigurischen *Saddharmapuṇḍarīka*-Kommentars[113], der vom Standpunkt der sogenannten Dharmalakṣaṇa-Schule verfaßt ist, die auf K'uei-chi, einen Meisterschüler des Hsüan-tsang, zurückgeht. Kudara betont die Merkwürdigkeit der Tatsache, daß bisher nur ein uigurischer *Saddharmapuṇḍarīka*-Kommentar gefunden wurde, und zwar ausgerechnet der Kommentar des K'uei-chi, der das *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* von einem Standpunkt aus kommentiert, der der eigentlichen Intention dieses Sūtras widerspricht. Die dogmatische Tendenz dieses Kommentars läßt sich übrigens auch in anderen uigurischen Texten nachweisen: in den uigurischen Gāthās zum *Vajracchedikā-sūtra*[114], in dem uigurischen Kommentar zur *Triṃśikāvijñaptimātratā-siddhi* des Vasubandhu[115] und natürlich in der uigurischen Hsüan-tsang-Biographie. Das uigurische Goldglanz-Sūtra hat eine Überarbeitung im Sinne der erwähnten Schule erfahren[116]. Kudaras Studie erlaubt uns, hier erstmals größere Zusammenhänge

110 So im Jakutischen, wo auch fremder Einfluß verantwortlich sein dürfte (Otto Böhtlingk: *Über die Sprache der Jakuten.* Nachdruck Den Haag 1964. [Uralic and Altaic series. 35.] S. 337).

111 Vgl. Mayer-Röhrborn: *Der Wert der modernen Übersetzungen der chinesischen Hsüan-tsang-Biographie und die alttürkische Version dieses Textes.* In: Ural-altaische Jahrbücher NF. 6 (1986), S. 120.

112 Vgl. D. R. Fokus-Fuchs: *Die Rolle der Syntax in der Frage nach Sprachverwandtschaft* ... Wiesbaden 1962. (Ural-altaische Bibliothek. 11.) S. 32, 60 f.

113 S. u. S. 34 ff. In der Zeit seines Aufenthaltes am Institut für Orientalistik der Universität Gießen (Sept. 1986 - Febr. 1987) konnte Kōgi Kudara bei einem Abstecher nach Paris die uig. Fragmente, die Paul Pelliot aus der „Höhle 181" in Tun-huang geborgen hatte, persönlich untersuchen. Sieben von diesen Fragmenten, die jetzt im Musée Guimet aufbewahrt werden (Signatur: Manuscrit ouigour No. 63322) konnte er mit Sicherheit als weitere Teile der uig. Übersetzung dieses *Saddharmapuṇḍarīka*-Kommentars identifizieren (vgl. auch u. S. 52 f.).

114 Vgl. Hazai - Zieme: *Fragmente der uigurischen Version des „Jin'gangjing mit den Gāthās des Meister Fu". Nebst einem Anhang von* T. Inokuchi. Berlin 1971. (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. 3. Berliner Turfantexte. 1.)

115 Vgl. E. Scharlipp: *Fragmente eines uigurischen Kommentars zur Triṃśikāvijñaptimātratā-siddhi des Vasubandhu.* In: Ural-altaische Jahrbücher NF. 6 (1986), S. 122–136.

116 Vgl. Verf.: *Śūnyavāda und Vijñānavāda. Zentralasiatische Resonanzen eines Schulstreits.* In: Ural-altaische Jahrbücher NF. 5 (1985), S. 123–145.

zu sehen, und macht es wahrscheinlich, daß die in den uigurischen Texten jetzt faßbare dogmatische Schule nur ein Ableger der seit Anfang des 8. Jahrhunderts in Tun-huang herrschenden buddhistischen Richtung ist, die durch die dogmatischen Aktivitäten von zwei Mönchen aus der Schule des K'uei-chi geprägt war: T'an-k'uang und Fa-ch'êng[117]. Man weiß also jetzt, wonach man das Terrain absuchen muß, und alle Texte in der Sprache der uigurischen Koine sollte man auf ihre eventuelle Zugehörigkeit zu dieser Lehrrichtung prüfen.

Die von MASAHIRO SHŌGAITO bearbeiteten Avadāna-Texte, die in diesem Band ebenfalls in deutscher Übersetzung vorliegen[118], stammen aus der uigurischen Spätzeit. Wir haben eine aus dem Uigurischen bisher wenig bekannte Untergruppe dieser Textgattung vor uns, die zum Vortrag nach der Rezitation eines Sūtras bestimmt war. JENS PETER LAUT hat vermutet[119], daß es sich um nicht-kanonische Texte handelt, die ad hoc – je nach dem vorangehenden Sūtra – zurechtgemacht wurden. Wir haben hier jedenfalls – und das ist für die Herausarbeitung einer „türkischen Prägung" des Buddhismus wichtig – Texte vor uns, denen man „zweifellos einen hohen Grad von Originalität beimessen" kann, und einige Passagen sind direkt „auf die uigurischen Verhältnisse zugeschnitten"[120].

9. Bibliographie und Abkürzungen

Chūōajia kodaigo bunken — *Chūōajia kodaigo bunken.* [Engl. Nebentitel:] *Buddhist manuscripts and secular documents of the ancient languages in Central Asia.* Kyōto 1961. (Seiiki bunka kenkyū. [Lat. Nebentitel:] Monumenta Serindica. 4.)

HANEDA 1912 — HANEDA, TŌRU: *Niraku sōsho daiichigō o yomu* [Wir lesen in der ersten Nummer von Niraku sōsho]. In: HANEDA 1958, 546–552. [Aufsatz aus dem Jahre 1912.]

HANEDA 1915a — —: *Kaikotsubun no tenchihachiyōshinjukyō* [Über das uigurische Dhāraṇī-sūtra *Yerli t(ā)ŋrili säkiz yükmäk yarok*]. In: HANEDA 1958, 64–142. [Aufsatz aus dem Jahre 1915.]

HANEDA 1915b — —: *Kaikotsubun hokekyō fumonbon no danpen* [Fragmente des Samantamukha-Kapitels des uigurischen *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*]. In: HANEDA 1958, 143–147. [Aufsatz aus dem Jahre 1915.]

---

117 Vgl. DAISHUN UEYAMA: *Donkō to tonkō no bukkyōgaku* [T'an-k'uang und die buddhistische Dogmatik von Tun-huang]. In: Tōhō gakuhō 35 (1964), S. 141–214.

118 S. u. S. 56 ff.

119 JENS PETER LAUT: *Bemerkungen zur spätuigurischen Handschrift Mainz 713 (TII Y58).* In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 133 (1983), S. 267.

120 Zitate nach P. ZIEME, der im Abschnitt II K3 seiner unpublizierten Habilschrift (*Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang – Studien zur alttürkischen Dichtung*) unsere Avadānas eingehend analysiert.

HANEDA 1916 —: *Kaikotsubun joshi uriwatashi monjo* [Uigurisches Dokument über den Verkauf eines Mädchens]. In: HANEDA 1958, 44–48. [Aufsatz aus dem Jahre 1916; Reedition von MORI (MORI 1960b).]

HANEDA 1925 —: *Kaikotsu yakuhon anne no kusharon jitsugisō* [Uigurische Übersetzung des *Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā-tattvārtha-nāma* von Sthiramati]. In: HANEDA 1958, 148–182. [Aufsatz aus dem Jahre 1925.]

HANEDA 1930 —: *Toruban shutsudo kaikotsubun manikyōto kiganmon no dankan* [Bruchstück eines uigurischen manichäischen Gebets]. In: HANEDA 1958, 325–347. [Aufsatz aus dem Jahr 1930; franz. Version in: Memoirs of the research department of the Toyo Bunko (Oriental Library) 6 (1931), 1–21, und in: HANEDA 1958, Anhang 86–108.]

HANEDA 1953 —: *Torukobun kegonkyō no dankan* [Fragmente des türkischen *Avataṃsaka-sūtra*]. In: HANEDA 1958, 183–205. [Aufsatz aus dem Jahre 1953].

HANEDA 1958 —: *Haneda hakushi shigaku ronbunshū* [Sammlung von historischen Aufsätzen von Professor Haneda]. 2: *Gengo shūkyōhen* [Band 'Sprache und Religion']. Kyōto Shōwa 33 nen/1958. [Enthält auf S. 1–38 die Erstveröffentlichung: *Kaikotsu monjikō* [Studien über das uigurische Alphabet], ein Teil von HANEDAS Doktorarbeit aus dem Jahre 1916(?).]

HANEDA–YAMADA HANEDA, AKIRA, und YAMADA, NOBUO: *Ōtani tankentai shōrai uiguruji shiryō mokuroku* [Katalog des Materials in uigurischer Schrift aus den Funden der Ōtani-Expeditionen]. In: *Chūōajia kodaigo bunken*, 171–206.

ISHIHAMA ISHIHAMA, JUNTARŌ: *Kaikotsubun fugen gyōganbon zankan.* In: *Haneda hakushi shōju kinen tōyōshi ronsō.* [Engl. Nebentitel:] *Asiatic studies in honour of Tōru Haneda, on the occasion of his sixtieth birthday, May 15. 1942.* Kyōto Shōwa 25 nen/1950. 63–73.

KUDARA 1978 KUDARA, KŌGI: *Gojūni shinjo o toku uiguruyaku abidaruma ronsho danpen* [Fragment eines uigurischen Abhidharmatextes über die 52 *Citta-saṃprayukta-saṃskāras*]. In: Indogaku bukkyōgaku kenkyū. Journal of Indian and Buddhist studies 26,2 (März 1978), 1003(81)–1000(84).

KUDARA 1979 —: *Kanmuryōjukyō – Uiguruyaku danpen shūtei –.* [Engl. Nebentitel:] *Guan Jing – Critique of an Uigur fragment of the Guan wu-liang-shou jing –.* In: Bukkyōgaku kenkyū [Buddhologische Forschungen] 35 (Shōwa 54 nen/1979), 33–56.

KUDARA 1980a —: *Uiguruyaku 'Kusharonjuchū' ichiyō* [Ein Blatt einer uigurischen Übersetzung eines Kommentars zur *Abhidharmakośakārikā*]. In: Indogaku bukkyōgaku kenkyū. Journal of Indian and Buddhist studies 28,2 (März 1980), 944(44)–940(48).

KUDARA 1980b —: *Nyūabidatsumaron no chūshakusho ni tsuite* [Über einen Kommentar zum *Abhidharma-avatāra-prakaraṇa*]. In: Indogaku bukkyōgaku kenkyū. Journal of Indian and Buddhist studies 29,1 (Dez. 1980), 411(72)–406(77).

KUDARA 1980c —: *Uiguruyaku 'Myōhōrengekyō genzan'* (1). [Engl. Nebentitel:] *Uigur translation of the Miao-fa-lian-hua-jing Xuan-zan* (1). In: Bukkyōgaku kenkyū [Buddhologische Forschungen] 36 (Shōwa 55 nen/1980), 49–65.

KUDARA 1981 —: *A Fragment of an Uigur version of the Abhidharmakośakārikā.* In: Journal Asiatique 269 (1981), 325–346.

KUDARA 1982a —: *Uiguruyaku 'Abidatsumajunshōriron' shōhon.* [Engl. Nebentitel:] *An Uigur text of extracts from the Abhidharmanyāyānusāra-śāstra.* In: Bukkyō-

gaku kenkyū [Buddhologische Forschungen] 38 (Shōwa 57 nen/1982), 1–27.

KUDARA 1982b —: *Kusharonchū 'Kinkashō' ni tsuite* [Über den *Chin-hua-ch'ao* genannten Kommentar des *Abhidharmakośa-śāstra*]. In: Indogaku bukkyōgaku kenkyū. Journal of Indian and Buddhist studies 30,2 (März 1982), 994(48)–989(53).

KUDARA 1983 —: *Myōhōrengekyō genzan no uiguruyaku danpen* [Uigurische Fragmente des *Miao-fa-lien-hua-ching hsüan-tsan*]. In: MORI, MASAO (ed.): *Nairiku ajia nishi ajia no shakai to bunka* [Gesellschaft und Kultur Zentral- und Westasiens]. Tōkyō 1983. 185–207.

KUDARA 1984 —: *Uiguruyaku 'Abidatsumakusharon' shotan, fujii yūrinkan shozō danpen* [Vorstudien zur Erforschung des uigurischen *Abhidharmakośabhāṣya:* ein Fragment des Fujii-Yūrin-Museums]. In: Ryūkoku daigaku ronshū [Zeitschrift der Ryūkoku-Universität] 425 (Shōwa 59 nen/1984), 65–90. [Vorläufige und kürzere engl. Version dieses Aufsatzes vom Beginn der 80er Jahre in: Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk dili ve edebiyatı dergisi 24/25 (1980–1986), 305–323.]

KUDARA 1985 —: *Prajñāśrī to uigurugo upāliparipṛcchā* [Prajñāśrī und die uigurische *Upāliparipṛcchā*]. In: Nihon bukkyō gakkai nenpō [Jahrbuch der Buddhistischen Akademie Japans] 50 (1985), 67–89.

KUDARA 1986 —: *Tenri toshokanzō uigurugo bunken* [Die uigurischen Texte der Tenri-Bibliothek]. In: Biblia [Zeitschrift der Tenri-Zentralbibliothek] 86 (Shōwa 61 nen/1986), 127–180.

KUDARA-ODA — und ODA, JUTEN: *Uiguruyaku hachijū kegon zankan. Fu: Anzō to shijū kegon* [Uigurische Fragmente des 80bändigen *Buddhāvataṃsaka-sūtra.* Anhang: An-ts'ang und das 40bändige *Buddhāvataṃsaka-sūtra*] In: Bukkyō bunka kenkyūsho kiyō [Zeitschrift des Forschungsinstituts für buddhistische Zivilisation] 22 (Sept. Shōwa 58 nen/1983), 176–205.

KUDARA-RÖHRBORN — und KLAUS RÖHRBORN: *Zwei verirrte Blätter des uigurischen Goldglanz-Sūtras im Etnografiska Museum, Stockholm.* In: ZDMG 132 (1982), 336–347.

KUDARA-ZIEME 1983 — und PETER ZIEME: *Uigurische Āgama-Fragmente* (1). In: Altorientalische Forschungen 10 (1983), 269–318.

KUDARA-ZIEME 1984 — und PETER ZIEME: *Fragmente zweier unbekannter Handschriften der uigurischen Xuanzang-Biographie.* In: Altorientalische Forschungen 11 (1984), 136–148.

MORI 1960 MORI, MASAO: *Uigurubun budōen uriwatashi monjo* [Uigurische Urkunde über den Verkauf eines Weingartens]. In: Tōyō gakuhō [Orientalistische Zeitschrift] 42,4 (Shōwa 35 nen/1960), 22–50. [Reedition von HANEDA 1916.]

MORI 1961a —: *Uigurubun shōhi taishaku monjo* [Uigurische Urkunden über Darlehen zum Zwecke des Verbrauchs]. In: *Chūōajia kodaigo bunken,* 221–254. [Engl. Version davon: MORI 1961b; teilweise überholt durch: MORI 1967.]

MORI 1961b —: *A Study on Uygur documents of loans for consumption.* In: Memoirs of the research department of the Toyo Bunko (the Oriental Library) 20 (1961), 111–148. [Engl. Version von MORI 1961a; teilweise überholt durch: MORI 1967.]

MORI 1961c —: *Uigurubun baibai monjo, tokuni sono urinushi to kainushi to ni tsuite* [Die uigurischen Verkaufs-Urkunden, speziell über den Verkäufer und Käufer]. In: *Yūboku shakaishi tankyū* [Forschungen über die Geschichte der Nomaden-Gesellschaften] 9 (Shōwa 36 nen/1961), 1–18. [Erneut publiziert in: *Nairiku ajiashi ronshū* [Sammlung von Aufsätzen zur Geschichte Zentralasiens]. Tōkyō Shōwa 39 nen/1964; teilweise überholt durch: YAMADA 1972.]

MORI 1961d —: *Uigurubun baibai monjo ni okeru baibai tanpo bungen* [Die Sicherheits-Klausel in den uigurischen Verkaufs-Urkunden]. In: Tōyō gakuhō [Orientalistische Zeitschrift] 44,2 (Shōwa 36 nen/1961), 1–23.

MORI 1961e —: *Sičī to shishi* [Uig. *sičī* und chin. *ssŭ chih*]. In: *Wada hakushi koki kinen tōyōshi ronsō* [Sammlung von Aufsätzen über orientalische Geschichte zur Erinnerung an den 70. Geburtstag von Professor Wada]. Tōkyō Shōwa 36 nen/1961. 959–970.

MORI 1962 —: *Uigurugoyaku konkōmyōsaishōōkyō* [Die uigurische Übersetzung des *Suvarṇaprabhāsottama-sūtra*]. In: Shigaku zasshi [Historische Zeitschrift] 71,9 (Shōwa 37 nen/1962), 343(66)–358(81).

MORI 1963 —: *Gendai uigurubun tochi baibai monjo ittsū* [Eine uigurische Landverkaufs-Urkunde aus der Yüan-Zeit]. In: *Iwai hakushi koki kinen tenseki ronshū* [Aufsatzsammlung zur Erinnerung des 70. Geburtstages von Professor Iwai]. Tōkyō 1963. 712–727. [Reediert in: UMEMURA 1977.]

MORI 1967 —: *Futatabi uigurubun shōhi taishaku monjo ni tsuite* [Nochmals zu den uigurischen Urkunden über Darlehen zum Zwecke des Verbrauchs]. In: *Zenkindai ajia no hō to shakai. Niida Noboru hakushi tsuitō ronbunshū* [Recht und Gesellschaft im vor-modernen Asien. Aufsatzsammlung zum Andenken an Professor Noboru Niida]. Tōkyō 1967. 235–266. [Ergänzung und Verbesserung von: MORI 1961a und MORI 1961b.]

MORI 1974 —: *Mongoria shutsudo goshusen no tokkutsu monji meibunkō* [Untersuchung der runentürkischen Legende von Wu-shu-Münzen aus der Mongolei]. In: Kōkogaku jānaru [Archäologisches Journal] 92 (Shōwa 49 nen/1974), 2–5.

MORI 1975 —: *Sūji hibun no ichi kaishaku, tokuni saisho no sangyō ni tsuite* [Eine Interpretation der Inschrift von Sudži, besonders über die 3 ersten Zeilen]. In: *Enoki hakushi kanreki kinen tōyōshi ronsō* [Sammlung von Aufsätzen über orientalische Geschichte zur Erinnerung an den 60. Geburtstag von Professor Enoki]. Tōkyō Shōwa 50 nen/1975. 322–329.

MORIYASU 1974 MORIYASU, TAKAO: *Uiguru bukkyōshi shiryō to shite no bōgui monjo* [Pfahlinschriften als Material für die Geschichte des uigurischen Buddhismus]. In: Shigaku zasshi [Historische Zeitschrift] 83,4 (Shōwa 49 nen/1974), 392(38)–408(54).

MORIYASU 1982 —: *An Uigur Buddhist's letter of the Yüan dynasty from Tun-huang (Supplement to 'Uigurica from Tun-huang')*. In: Memoirs of the research department of the Toyo Bunko 40 (1982), 1–18. [Jap. Version unter dem Titel: *Gendai uiguru bukkyōto no ichi shokan.* In: *Nairiku ajia nishi ajia no shakai to bunka* [Gesellschaft und Kultur von Zentral- und Westasien]. Tōkyō 1983. 209–231.]

MORIYASU 1985a —: *Chibetto monji de kakareta uigurubun bukkyō kyōri mondō (P.t. 1292) no kenkyū* [Forschungen über einen buddhistischen uigurischen Katechis-

mus in tibetischer Schrift]. In: Ōsaka daigaku bungakubu kiyō. Memoirs of the Faculty of letters, Osaka University (Japan) 25 (Shōwa 60 nen/1985), 1–85.

MORIYASU 1985b —: *Uigurugo bunken* [Uigurische Literatur]. In: *Kōza tonkō* [Seminar über Tun-huang]. Bd. 6: YAMAGUCHI, ZUIHŌ (ed.): *Tonkō kogo bunken* [Die nicht-chinesische Literatur von Tun-huang]. Tōkyō Shōwa 60 nen/1985. 1–98.

ODA 1974 ODA, JUTEN: *Uigurubun monjushirijōjuhō no danpen ichiyō* [Ein fragmentarisches Blatt des uigurischen *Mañjuśrī-sādhana*]. In: Tōyōshi kenkyū [Forschungen zur Geschichte des Orients] 33 (Shōwa 49 nen/1974), 86–109. [Türkeitürkische Version davon in: Türkiyat mecmuası 19 (1980), 183–202.]

ODA 1978 —: *Torukogobon hachiyōkyō shahon no keifu to shūkyōshisōteki mondai* [Probleme der Überlieferungsgeschichte und des religiösen Ideengehalts des türkischen 'Sūtras der Acht Lichter']. In: Tōhōgaku [Orientalistik] 55 (Shōwa 53 nen/1978), 104–118. [Türkeitürkische Version davon in: Çevren (Priştine) 6,4 (Dez. 1979), 15–24.]

ODA 1983a —: *Remarks on the Indic 'lehngut' of the Säkiz yükmäk yaruq sūtra.* In: KLAUS RÖHRBORN – WOLFGANG VEENKER: *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien. Vorträge des Hamburger Symposions vom 2. Juli bis 5. Juli 1981.* Wiesbaden 1983. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 16.) 65–72.

ODA 1983b —: *Ryūkoku daigaku toshokanzō uigurubun hachiyōkyō no danpen shūi* [Fragmente des uigurischen 'Sūtras der Acht Lichter' in der Bibliothek der Ryūkoku-Universität, eine Nachlese]. In: MORI, MASAO (ed.): *Nairiku ajia nishi ajia no shakai to bunka* [Gesellschaft und Kultur Zentral- und Westasiens]. Tōkyō 1983. 161–184.

ODA 1983c —: *New fragments of the Buddhist Uighur text Säkiz yükmäk yaruq.* In: Altorientalische Forschungen 10 (1983), 125–142.

ODA 1984 —: *Uigurubun hachiyōkyō 'Ōtanishi shozō danpen' tsuikō* [Fragmente des uigurischen 'Sūtras der Acht Lichter' aus dem Besitz von Graf Ōtani, eine Nachlese]. In: Toyohashi tanki daigaku kenkyū kiyō [Forschungsberichte des Junior College von Toyohashi] 1 (Shōwa 59 nen/1984), 91–100.

ODA 1986 —: *Uighur fragments of the block-printed text "Säkiz törlügin yarumïš yaltrïmïš nom bitig".* In: Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk dili ve edebiyatı dergisi 24–25 (1980–1986), 325–346.

SHŌGAITO 1974 SHŌGAITO, MASAHIRO: *Uigurugo shahon daiei hakubutsukanzō Or. 8212(109) ni tsuite* [Über das uigurische Manuskript Or. 8212 (109) des British Museum]. In: Tōyō gakuhō [Orientalistische Zeitschrift] 56,1 (Shōwa 49 nen/1974), 044–057. [Überholt durch Gesamtedition von KARA – ZIEME.]

SHŌGAITO 1976a —: *Uigurugo shahon daiei hakubutsukanzō Or. 8212(108) ni tsuite* [Über das uigurische Manuskript Or. 8212 (108) des British Museum]. In: Tōyō gakuhō [Orientalistische Zeitschrift] 57, 1–2 (Shōwa 51 nen/1976), 272 (017)–254 (035). [Überholt durch Gesamtedition von ŞINASI TEKIN.]

SHŌGAITO 1976b —: *Uigurugo shahon 'Kannonkyōsōō', Kannonkyō ni kansuru 'avadāna'* [Das uigurische Werk *Kuan-yin-ching-hsiang-ying*, ein Avadāna, das sich auf das *Kuan-yin-Sūtra* bezieht]. In: Tōyō gakuhō [Orientalistische Zeit-

schrift] 58, 1–2 (Shōwa 51 nen/Dez. 1976), 258(01)–222(037). [Überholt durch: SHŌGAITO 1982, Teil 1; deutsche Übersetzung dieser verbesserten Version in diesem Band, S. 56 ff.]

SHŌGAITO 1978 —: *Kodai uigurugo ni okeru indo raigen shakuyō goi no dōnyū keiro ni tsuite.* [Engl. Nebentitel:] *On the routes of the loan words of Indic origin in the Old Uigur language.* In: Ajia, afurika gengo bunka kenkyū. Journal of Asian and African studies 15 (1978), 79–110.

SHŌGAITO 1979a —: *Nakamura fusetsushi kyūzō uigurugo monjo danpen no kenkyū* [Untersuchung von uigurischen Schriftstücken aus der Bibliothek von Fusetsu Nakamura]. In: Tōyō gakuhō [Orientalistische Zeitschrift] 61, 1–2 (Shōwa 54 nen/Dez. 1979), 254(01)–226(029).

SHŌGAITO 1979b —: *'Gotai shinbunkan' 18 seiki shinuigurugo no seikaku ni tsuite* [Über den Charakter des Neu-uigurischen des *Wu-t'i ch'ing-wên-chien*]. In: Gengo kenkyū [Sprachforschungen] 75 (1979), 31–53.

SHŌGAITO 1980 —: *Uigurugo bunken 'Agonkyō' bassui butten ni tsuite* [Über die Exzerpt-Texte aus dem uigurischen *Āgama-sūtra*]. In: Kōbe gaidai ronsō [Abhandlungen der Hochschule für Fremdsprachen in Kōbe] 31,1 (Shōwa 55 nen/1980), 1–22. [Überholt durch: SHŌGAITO 1982b, Teil 2; Faksimiles nur in SHŌGAITO 1980.]

SHŌGAITO 1981a —: *Uigurubun 'Chūagonkyō' danpen shiyō ni tsuite* [Über 4 fragmentarische Blätter des uigurischen *Madhyamāgama-sūtra*]. In: Kōbe gaidai ronsō [Abhandlungen der Hochschule für Fremdsprachen in Kōbe] 32,1 (Shōwa 56 nen/1981), 87–105. [Überholt durch SHŌGAITO 1982b, Teil 2.]

SHŌGAITO 1981b —: *Ein uigurisches Fragment eines Beichttextes.* In: KLAUS RÖHRBORN–HORST WILFRIED BRANDS (edd.): *Scholia. Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde, Annemarie von Gabain zum 80. Geburtstag am 4. Juli 1981* ... Wiesbaden 1981. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 14.) 163–169.

SHŌGAITO 1982a —: *Kodai torukogo n hōgen ni okeru i/i no teiboinka ni tsuite* [Über die Reduktion von *ı/i* im alttürkischen *n*-Dialekt]. In: Kōbe gaidai ronsō [Abhandlungen der Hochschule für Fremdsprachen in Kōbe] 33,3 (Shōwa 57 nen/1982), 39–57.

SHŌGAITO 1982b —: *Uigurugo, uigurugo bunken no kenkyū.* 1: *'Kannonkyō ni fusawashii sanpen no Avadāna' oyobi 'Agonkyō' ni tsuite.* [Engl. Nebentitel:] *On the two Buddhist Uigur texts: with special reference to the Three avadānas suitable to Avalokiteśvara-sūtra and Āgama-sūtra.* [Kōbe Shōwa 57 nen/1982]. (Kōbeshi gaikokugo daigaku kenkyū sōsho [Forschungs-Reihe der Hochschule für Fremdsprachen in Kōbe]. 12.) [Faksimiles von Teil 2 dieses Werkes teilweise in: SHŌGAITO 1980, Taf. 1–9; Glossar dazu: SHŌGAITO 1984a.]

SHŌGAITO 1982c —: *'Wigorukan yakugo' churukugo no seikaku ni tsuite* [Über den Charakter des Türkischen des *Wei-wu-êrh-kuan i-yü*]. In: Kōbe gaidai ronsō [Abhandlungen der Hochschule für Fremdsprachen in Kōbe] 33,5 (Shōwa 57 nen/1982), 21–37.

SHŌGAITO 1984a —: *Uigurugo, uigurugo bunken no kenkyū.* 2: *'Kannonkyō ni fusawashii sanpen no Avadāna' oyobi 'Agonkyō' ni tsuite (goihen).* [Engl. Nebentitel:] *On the two Buddhist Uigur texts: with special reference to the Three avadānas suitable to Avalokiteśvara-sūtra and Āgama-sūtra (glossary).* Kōbe 1984. (Kō-

beshi gaikokugo daigaku kenkyū sōsho [Forschungs-Reihe der Hochschule für Fremdsprachen in Kōbe]. 15.) [Vgl. auch SHŌGAITO 1982b.]

SHŌGAITO 1984b —: *'Wigorukan yakugo' no kenkyū, mindai uiguru kōgo no saikō.* [Engl. Nebentitel:] *A Study of the Chinese-Uigur vocabulary Wei-wu-er-guan Yi-yu.* In: Nairiku ajia gengo no kenkyū. [Engl. Nebentitel:] Studies on the Inner Asian languages. 1. Kōbe Shōwa 59 nen/1983 [lies: 1984]. (Gaikokugaku kenkyū [Auslandswissenschaftliche Forschungen]. 14.) 51–172.

TACHIBANA 1912 TACHIBANA, ZUICHŌ: *Uiguruyaku no kanmuryōjukyō* [Das **Amitāyurdhyāna-sūtra* in uigurischer Übersetzung]. In: Niraku sōsho [Schriften aus der Villa Niraku] 1 (Taishō 1 nen/1912), 21–41.

TACHIBANA 1913 —: *Uiguruyaku hokekyō daibadattahin* [Das Devadatta-Kapitel aus der uigurischen Übersetzung des chin. *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*]. In: Niraku sōsho [Schriften aus der Villa Niraku] 4 (Taishō 2 nen/1913), 113–119.

TEMIR-KUDARA-RÖHRBORN TEMIR, AHMET, und KUDARA KŌGI und KLAUS RÖHRBORN: *Die alttürkischen Abitaki-Fragmente des Etnografya Müzesi, Ankara.* In: Turcica. Revue d'études turques 16 (1984), 13–28.

UMEMURA 1977 UMEMURA, HIROSHI: *Iyakubatsu nōkan mongon no aru uiguru monjo, tokuni sono sakusei chiiki to nendai no kettei ni tsuite* [Uigurische Dokumente mit Forfeit-Klausel, insbesondere über die Bestimmung von Ort und Zeit ihrer Abfassung]. In: Tōyō gakuhō [Orientalistische Zeitschrift] 58, 3–4 (Shōwa 52 nen/1977), 502(01)–463(040).

UMEMURA 1981 —: *Torubanken tenrankan tenji kaikotsubun kōmonjo* [Offizielle uigurische Dokumente einer Ausstellung im Ausstellungshaus von Turfan]. In: *Nakajima Satoshi sensei koki kinen ronshū* [Festschrift zum 70jährigen Geburtstag von Prof. Nakajima Satoshi]. Bd. 2. Tōkyō 1981. 45–66.

UMEMURA 1983 —: *Ōtani tankentai shōrai uiguru meibun mokuhen* [Ein Holzstück mit uigurischer Inschrift aus den Funden der Ōtani-Expeditionen]. In: MORI, MASAO (ed.): *Nairiku ajia nishi ajia no shakai to bunka* [Gesellschaft und Kultur Zentral- und Westasiens]. Tōkyō 1983. 133–159. [Engl. Version unter dem Titel: *A Wooden fragment with Uighur inscription preserved in the Tokyo National Museum,* in: Memoirs of the research department of the Toyo Bunko 41 (1983), 63–82.]

UMEMURA 1987 —: *Uiguru monjo „SJ Kr. 4/638": Konrei, sōgi hiyō no kiroku.* [Engl. Nebentitel:] *A Re-examination of the Uyghur document „SJ Kr. 4/638": an account book concerning weddings and funerals.* In: Risshō daigaku kyōyōbu kiyō [Zeitschrift der geisteswissenschaftlichen Fakultät der Risshō-Universität] 20 (März 1987), 35–87.

YAMADA 1958 YAMADA, NOBUO: *Uigurubun tenchihachiyōshinjukyō danpen, ryūkoku daigaku shozō ōtani tankentai shōrai monjo. Fu: Seihoku kagaku kōsadan shōrai monjo* [Fragmente des uigurischen Dhāraṇī-Sūtras *Yerli t(ä)ŋrili säkiz yükmäk yarok,* Stücke aus den Funden der Ōtani-Expeditionen im Besitz der Ryūkoku-Universität. Anhang: Die Dokumente aus den Funden der Wissenschaftlichen Forschungsgruppe Nordwest]. In: Tōyō gakuhō [Orientalistische Zeitschrift] 40,4 (Shōwa 33 nen/1958), 79–97.

YAMADA 1961a —: *Tamuga (inshō) zakkō* [Studien über Tamga (Siegel)]. In: *Wada hakushi koki kinen tōyōshi ronsō* [Sammlung von Aufsätzen über orientalische Geschichte zur Erinnerung an den 70. Geburtstag von Professor Wada]. Tōkyō Shōwa 36 nen/1961. 1017–1025.

YAMADA 1961b —: *Ōtani tankentai shōrai uigurubun baibai taishaku monjo* [Uigurische Verkaufs- und Darlehens-Urkunden aus den Funden der Ōtani-Expeditionen]. In: *Chūōajia kodaigo bunken,* 207–220. [Engl. Version davon: YAMADA 1964.]

YAMADA 1963a —: *Uigurubun baibai keiyakusho no shoshiki.* [Engl. Nebentitel:] *Forms of contract note in Uigur documents.* In: *Rekishi to bijutsu no shomondai.* [Engl. Nebentitel:] *Miscellaneous essays on the art and history of Central Asia and Tun-huang.* Kyōto 1963. (Seiiki bunka kenkyū. [Lat. Nebentitel:] Monumenta Serindica. 6.) Anhang, 27–62. [Engl. Version davon: YAMADA 1964.]

YAMADA 1963b —: *Tamgha- and nishan-form of Uighurian contract discovered in East Turkestan.* In: *Trudy dvadcat' pjatogo meždunarodnogo kongressa vostokovedov, Moskva 9–16 avgusta 1960.* T.3: *Zasedanija sekcij X, XI, XIII.* Moskva 1963. 321–323. [Vorläufige Fassung von: YAMADA 1978.]

YAMADA 1963c —: *The Private seal and mark on the Uiyur documents.* In: SINOR, DENIS (ed.): *Aspects of Altaic civilisation.* Bloomington 1963. (Indiana University publications. Uralic and Altaic series. 23.) 253–259. [Vorläufige Fassung von: YAMADA 1978.]

YAMADA 1964 —: *Uigur documents of sale and loan contracts brought by Otani expeditions. Appendix: The Forms of the Uigur document of sales contract.* In: Memoirs of the research department of the Toyo Bunko (the Oriental Library) 23 (1964), 71–118. [Engl. Version von: YAMADA 1961b und YAMADA 1963a.]

YAMADA 1965 —: *Uigurubun taishaku keiyakusho no shoshiki.* [Engl. Nebentitel:] *The Forms of the Uighur documents of loan contracts.* In: Ōsaka daigaku bungakubu kiyō. Memoirs of the Faculty of letters, Osaka University 11 (Shōwa 40 nen/1965), 89–216.

YAMADA 1968a —: *Kaikotsu hintsū (zenhin) baishinkei sanshu* [Drei uigurische Urkunden über den Verkauf des Pin-t'ung (Shan-pin)]. In: Tōyōshi kenkyū [Forschungen zur Geschichte des Orients] 27,2 (Shōwa 43 nen/1968), 199(79)–224(104).

YAMADA 1968b —: *Isutanbūru daigaku toshokan shozō higashi torukisutan shutsudo monjorui, tokuni uiguru monjo ni tsuite.* [Engl. Nebentitel:] *On the manuscripts from East Turkestan preserved in the library of Istanbul University; especially on Uighur documents.* In: Seinan ajia kenkyū [Südwest-asiatische Forschungen] 20 (Shōwa 43 nen/1968), 11–32.

YAMADA 1971 —: *Four notes on several names for weights and measures in Uighur documents.* In: L. LIGETI (ed.): *Studia Turcica.* Budapest 1971. (Bibliotheca Orientalis Hungarica. 17.) 491–498.

YAMADA 1972a —: *Uigurubun nuhi monjo oyobi yōshi monjo.* [Engl. Nebentitel:] *Uighur documents of slaves and adopted sons.* In: Ōsaka daigaku bungakubu kiyō. Memoirs of the Faculty of Letters, Osaka University 16 (Shōwa 47 nen/1972), 163–268.

YAMADA 1972b —: *Uigurubun hitojichi monjo* [Uigurische Dokumente über die Verpfändung von Menschen]. In: *Yamamoto tatsurō hakushi kanreki kinen tōyōshi ronsō* [Sammlung von Aufsätzen zur Geschichte des Orients zur Erinnerung an den 60. Geburtstag von Professor Tatsurō Yamamoto]. Tōkyō Shōwa 47 nen/1972. 495–508.

YAMADA 1975a —: *Uiguru monjo, shiryō to kenkyū* [Die uigurischen Urkunden, das Material und die Forschung]. In: YAMADA, NOBUO (ed.): *Chūō yūrashia bunka kenkyū no kadai to hōhō* [Probleme und Methodologie bei der Erforschung der zentralasiatischen Kultur]. Ōsaka Shōwa 50 nen/1975. 30–39.

YAMADA 1975b —: *Borumishu monjo* [Urkunden über Bolmiš]. In: *Matsuda hakushi koki kinen ronshū: 'Tōzai bunka kōryūshi'* [Sammlung von Aufsätzen zur Erinnerung an den 70. Geburtstag von Professor Matsuda: 'Geschichte des Kulturaustausches zwischen Ost und West']. Tōkyō Shōwa 50 nen/1975. 421–432.

YAMADA 1976 —: *Kaiimutu monjo no koto* [Das Problem der Kayımtu-Schriftstücke]. In: Tōyōshi kenkyū [Forschungen zur Geschichte des Orients] 34,4 (Shōwa 51 nen/1976), 514(32)–539(57).

YAMADA 1978 —: *Tamuga to nishan* [Tamga und Nišan]. In: *Ashikaga atsuuji hakushi kiju kinen orientogaku indogaku ronshū* [Sammlung von orientalistischen und indologischen Aufsätzen zur Erinnerung an den 77. Geburtstag von Professor Atsuuji Ashikaga]. Tōkyō Shōwa 53 nen/1978. 345–357. [Vorläufige engl. Version davon: YAMADA 1963b, YAMADA 1963c.]

YAMADA 1981 —: *An Uighur document for the emancipation of a slave, revised.* In: Journal asiatique 269, 1–2 (1981), 373–383.

ZIEME–KUDARA ZIEME, PETER, und KUDARA KŌGI: *Uigurugo no kanmuryōjukyō.* [Engl. Nebentitel:] *Guanwuliangshoujing in Uigur.* Kyōto 1985.

Über den *Chin-hua-ch'ao* genannten Kommentar des *Abhidharmakośa-śāstra**

Von Kōgi Kudara (Kyōto)

I.

Einführung: Das *Sung-kao-hsing-ch'uan* (Giles 10462, 5927, 4617, 2703)[1] überliefert, daß ein gewisser Ch'ung-i (Giles 2930, Morohashi 9478) ein *Chin-hua-ch'ao* (Giles 2032, 5005, 514) in 10 Bänden und daß ein gewisser Hsüan-yo (Giles 4790, 12899) ein *Chü-shê-lun-chin-hua-ch'ao* (Giles 3019, 9789, 7475, 2032, 5005, 514) in 20 Bänden geschrieben haben. Nach den Umständen zu urteilen, sollte man meinen, daß es sich um zwei Kommentare zum chin. *Abhidharmakośa* handelt, aber die genannten Werke sind nicht erhalten. Der Verfasser hat – beim Ordnen von uigurischem Material – zufällig den Titel *Chin-hua-ch'ao* (Giles 2032, 5002, 508) und Zitate daraus entdeckt. Dieser Aufsatz will die Beziehung zwischen diesem *Chin-hua-ch'ao* und den beiden oben erwähnten Werken untersuchen.

II.

Das Material: Im Ethnographischen Museum in Schweden[2] wird ein Band mit Blättern von der uigurischen Übersetzung des *Abhidharmakośa-śāstra* aufbewahrt[3]. Durch chin. Zeichen, die im Text zitiert werden, und durch die Paginierung[4] wird klar, daß dieses Manuskript eine Übersetzung der Hsüan-tsang-Übersetzung[5] des *Abhidharmakośa-śāstra* ist. Unter diesen Manuskript-Blättern ist das Blatt mit der Katalog-Nummer 40, das

---

* Originaltitel und Publikationsort s.o. S. 20 (Kudara 1982b).

1 *Taishō-Tripiṭaka* Bd. 50, Nr. 2061.

2 Statens Etnografiska Museum/Stockholm. Vgl. Kōgi Kudara: *A Provisional catalogue of Uigur manuscripts preserved at the Ethnographical Museum of Sweden.* Kyōto 1980. Nr. 25–40. (unpubliziert).

3 Ein Manuskript von 16 Blättern im Poṭhī-Stil, die etwa einem Fünfzehntel des gesamten Werkes entsprechen.

4 Die Paginierung ist in chin. Zeichen (Anm. des Übersetzers).

5 *Taishō-Tripiṭaka* Nr. 1558.

die Paginierung *otuzunč yeti* „30. (Band), (Blatt) 7" hat, das letzte Blatt dieses Werkes, und zwischen dem Schlußsatz des eigentlichen Werkes (Z. r. 17–20)[6] und dem Kolophon (Z. r. 53–64) ist der Text geschrieben, den wir jetzt behandeln wollen. Das heißt, in den Zeilen r. 21–23 dieses Blattes stehen die folgenden chin. Zeichen: (Z. 21) 淨因道者 菩提名淨 無我道能 (Z. 22) 趣涅盤故 故名因道 淨之因道 (Z. 23) 依主釋也. Auf der nächsten Zeile (Z. r. 24) heißt es dann in chin. Zeichen und in uigurischer Schrift: (Z. 24) 金花抄中云 *kim kaa čavta sözlär* „man sagt im *Chin-hua-ch'ao*", und darunter ist dann der folgende Text eingefügt, der von Z. r. 25 bis Z. r. 52 reicht und den wir für ein Zitat aus diesem Werke halten. Man kann dieses Zitat in einen ersten Abschnitt, von Z. r. 25 bis Z. r. 39, und in einen zweiten Abschnitt, von Z. r. 40 bis Z. r. 50, einteilen. Der erste Abschnitt ist die atü. Übersetzung von drei Gāthās, die mit den Worten eingeführt werden: (Z. 25) 大師世眼 *tegüči šloknuŋ yalıŋ änätkäkčäsi bo ärür* „der wörtliche sanskritische [Text] der 大師世眼 lautenden Ślokas ist der folgende". Der zweite Abschnitt ist die Übersetzung von weiteren 3 Gāthās, die in ähnlicher Weise mit den Worten eingeführt werden: (Z. 40) 已善說 *tegüči šloknuŋ yalıŋ änätkäkčäsi bo ärür* „der wörtliche sanskritische [Text] der 已善說 lautenden Ślokas ist der folgende". Die hier zitierten Gāthās kann man im chin. *Abhidharmakośa-śāstra,* im Kapitel 8 und 9, wiederfinden. Die einleitenden chin. Zeichen 大師世眼 bzw. 已善說 stammen aus Hsüan-tsangs Übersetzung. Und zwar finden sich die ersten 3 Gāthās in der Hsüan-tsang-Übersetzung des *Abhidharmakośa-śāstra,* Taishō-Tripiṭaka Bd. 29, S. 152b 17–22 (Kap. VIII 41, 42, 43), und die 3 letzten Gāthās ebendort auf S. 159b 9–14.

Beachtenswert ist die zweimalige Phrase (Z. 25 und 40): „der wörtliche sanskritische Text der ... lautenden Ślokas ist der folgende" und die Tatsache, daß die darauf folgenden uigurischen Sätze in sanskritischer Wortfolge erscheinen. Weil wir keinen Raum haben, um hier alle 6 Gāthās abzuhandeln, wollen wir hier aus dem ersten und zweiten Abschnitt nur 3 Gāthās in Auswahl präsentieren. Zuerst geben wir den sanskritischen Text und die Hsüan-tsang-Übersetzung, dann kommt die Transkription des uigurischen Textes mit einer wörtlichen Übersetzung[7]. Unter dem Text geben wir die entsprechenden Sanskrit-Wörter (die Wurzel, bzw. Stammform).

---

6 說一切有部 *alkunı bar tep sözlädäči sarva'astivaḍ ni'kaytakı* 俱舍論 *košavarti šastir* 卷第三十 *otuzunč tägzinč* „30. Buchrolle des *Košavṛti-śāstra* der Sarvāstivāda-Schule, die lehrt, daß alles existiert."

7 Es handelt sich um eine japanische Interlinear-Übersetzung. Die dt. Übersetzung folgt nicht so strikt der atü. Wortfolge. Im übrigen geht der atü. Text inhaltlich nicht immer mit dem Sanskrit konform. (Anm. des Übersetzers).

III.

Text-Beispiel A (Z. r. 32–36, Faks. S. 101)

gate 'tha śāntiṃ paramāṃ svayaṃbhuvi	自覺已歸勝寂靜
svayaṃbhuvaḥ śāsanadhūrdhareṣu ca /	持彼教者多隨滅
jagaty anāthe guṇaghātibhir malaiḥ	世無依怙喪衆德
niraṅkuśaiḥ svairam ihādya caryate //42//	無鉤制惑隨意轉

(a) *barmišta inčip yeg üstünki nirvanka k(ä)ntün tu(y)mišta*
gata atha parama śānti svayaṃ-bhū
„Nachdem der Von-selbst-Erleuchtete ins Nirvana gegangen ist

(b) *k(ä)ntün tuymišnıŋ šazının särgürdäčilärtä ymä ...*
svayaṃ- bhū śāsana-dhūrdhara ca
und (als dahingegangen waren) die Träger der Lehre des Svayaṃ-bhū,

(c) *yertinčütä umugsuzta ädgülärig kurulṭurdačılar üzä nizvanilar üzä*
jagat a-nātha guṇa- ghātin mala
in der führerlosen Welt wird durch die Die-Guṇas-Schädigenden, durch die Kleśas,

(d) *ıŋragsızlar*[8] *üzä özin ök ṭemin amtı yorılur*
nir-aṅkuśa svaira iha adya car
durch die ohne (Elefanten)-Haken, nach Gutdünken jetzt gegangen."

Text-Beispiel B (Z. r. 36–39, Faks. S. 101)

iti kaṇṭhagataprāṇaṃ	既知如來正法壽
viditvā śāsanaṃ muneḥ /	漸次淪亡如至喉
balakālaṃ malānāṃ ca	是諸煩惱力增時
na pramādyaṃ mumukṣubhiḥ //43//	應求解脫勿放逸

(a) *munı munčulayu boguzta barmıš isig özlügüg*
iti kaṇṭha-gata- prāṇa
(b) *bilip t(ä)ŋri burhannıŋ nomın šazının*
vid muni śāsana
(a–b) „Nachdem sie (sc. die nach Erlösung Strebenden) in dieser Weise erkannt haben die Lehre und Disziplin des Buddha als etwas, dessen Leben in einen Engpass geraten ist,
(c) *küčädmäklig üdin nizvanilarnıŋ ymä*
bala- kāla mala ca

8 Schreibfehler für *ırgag* „Haken"?

(d) *näŋ sımtalguluk ärmäz ozmak kutrulmak küsüšlüglär üzä*
na pramādya mumukṣu
(c–d) und (nachdem sie erkannt haben) die Zeit des Erstarkens der Kleśas, ist sie (sc. die Lehre) eine Nicht-zu-Vernachlässigende durch die, die den Wunsch nach Erlösung haben."

Text-Beispiel C (Z. r. 46–49, Faks. S. 101)

imāṃ hi nirvāṇapuraikavartinīṃ	此涅槃宮一廣道
tathāgatādityavacoṃśubhāsvatīm /	千聖所遊無我性
nirātmatām āryasahasravāhitāṃ	諸佛日言光所照
na mandacakṣur vivṛtām apīkṣate //	雖開殊眼不能覩

(a) *munı inčip nirvanlıg balıkka yalaŋuz ävi[r]täči*
idam hi nirvāṇa- pura- eka- vartin
(b) *ančulayu kälmišlig kün t(ä)ŋriniŋ savlıg y(a)rokı üzä yaltrıklıgıg*
tathāgata- āditya- vacas- aṃśu- bhāsvant
(c) *m(ä)nsiz bolmakıg ukıtdačıg miŋ miŋ aryapudgalel(a)r üzä sözlätilmišig*
nir-ātmatā ārya-sahasra- vāhita
(d) *biligsiz tirtilar ačılmıšig ymä körmäzlär*
manda-cakṣus vivṛta api na īkṣ-

(d) „Die törichten Ketzer werden (die Nirātmatā) auch als geöffnete nicht erkennen, (c) die Nirātmatā, die von Tausenden von Āryapudgalas verkündet worden ist, (b) die durch den Sonnenglanz der Tathāgata-Worte glänzende, (a) die allein zur Nirvana-Stadt lenkende (Nirātmatā)."

IV.

Kommentar zum uigurischen Text: 1. Zweifellos ist *kim kaa čav* in Z. r. 24 des uig. Textes eine Transkription des chin. 金花抄 *chin hua ch'ao.* Die mittelchin. Lautung ist *kiəm xᵂa tṣ'au.*

2. *yalıŋ* in Z. r. 25 und 40 bedeutet ursprünglich „nackt", aber hier ist es in der Bedeutung „buchstäblich, wörtlich" gebraucht.

3. Die 6 „wörtlichen sanskritischen" Gāthās, die in uig. Sprache wiedergegeben sind, in den Zeilen r. 26–39 und 41–52, enthalten ziemlich genaue Nachbildungen der grammatischen Flexionssendungen des sanskritischen Originals:

a) Numerus. Der Plural des Sanskrit wird durch + *lar*/+ *lär* angezeigt. Aber in Fällen, wo das skr. Wort zwar ein Singular ist, wo man sich aber

von der Bedeutung her einen Plural wünschen würde, wird der Plural im Uig. gelegentlich dennoch mit der Plural-Endung angezeigt (vgl. Vers C d).

b) Kasus. Der skr. Nominativ wird im Uig. durch den Casus indefinitus wiedergegeben, der skr. Akkusativ durch *+°g*, der skr. Instrumental durch *üzä*, der skr. Dativ durch *+ka/+kä*, der skr. Ablativ durch *+tın/+tin*, der skr. Genetiv durch *+nıŋ/+niŋ*, der skr. Lokativ durch *+ta/+tä*. Aber der skr. Akkusativ, der in Verbindung mit *gata* (<*gam-*) zum Ausdruck des Ziels dient, wird im Uig. durch den Dativ auf *+ka* angezeigt (vgl. Vers A a). Was übrigens den Locativus absolutus des Skr. betrifft, so werden im Uig. sowohl das dem Substantiv entsprechende Wort mit dem Lok. markiert als auch das dem Partizip entsprechende Wort (vgl. Verse A a, b). Da im Uig. keine absoluten Konstruktionen existieren, hat dieser Satz keinen Sinn.

c) Verb. Bei Verben oder bei verbalen Ableitungen des Skr., die ihre verbale Funktion behalten, benutzt auch das Uig. eine verbale Flexionsform. Beim Partizip der Vergangenheit von transitiven Verben des Skr. wird im Uig. die Vergangenheitsform des passiven Verbs auf *-°l+miš/-°l+miš* gebraucht, beim Partizip der Vergangenheit von intransitiven Verben des Skr. die Vergangenheitsform des transitiven Verbs auf *-miš/-miš*, beim Gerundivum des Skr. die uig. Form auf *-guluk/-gülük* (vgl. Vers B, d) und beim Absolutivum auf *-tvā* die uig. Form auf *-°p* (vgl. Vers B, b). Adjektive, die im Skr. vom Desiderativ-Stamm gebildet sind, drückt man im Uig. dadurch aus, daß man *küsüšlüg* „mit Wunsch, wünschend" zum Infinitiv des Verbs fügt (vgl. Vers B, d).

d) Komposition. Die Komposita des Skr. werden im Uig. ausgedrückt, indem man die adäquate Kasusendung zwischen den entsprechenden Wörtern einfügt, soweit es sich um Tatpuruṣa-Komposita handelt. Bahuvrīhi-Komposita oder deren Entsprechungen werden im Uig. wiedergegeben, indem man das Suffix *+l°g* an das Nomen fügt, ein Suffix, das besitzanzeigende Adjektive und Substantive bildet.

e) Weiteres. Wenn man von zwei Unregelmäßigkeiten (in Vers A, a und B, b) absieht, folgt die uig. Wortstellung dem skr. Original. Ferner findet man einige freie Übersetzungen, wie in Vers C, d, wo *manda-cakṣus* durch uig. *biligsiz tirtilar* „unwissende Ketzer" ausgedrückt wird. Aber insgesamt sind solche freien Übersetzungen selten.

4. Obwohl die uig. Sätze, mit denen wir in der oben geschilderten Weise konfrontiert sind, eine Übersetzung aus dem Chinesischen sind, kopieren sie in extremer Weise den literarischen Stil des Sanskrit. Das geht soweit, daß diese uig. Sätze, wenn man sie in türkischer Weise liest, keinen Sinn ergeben.

V.

Die Gāthā in Text-Beispiel C stammt vom Ende des *Abhidharmakośa-śāstra*, und deshalb kann man auf demselben Blatt 40 unseres Manuskripts den folgenden uig. Text entdecken, der zum eigentlichen Text des uig. *Abhidharmakośa-śāstra* gehört und eine Wort-für-Wort-Übersetzung von der chin. Version des Hsüan-tsang ist. Man vergleiche dieses Text-Beispiel, das dem echten uig. Sprachbau näherkommt, mit dem oben zitierten Beispiel C, das eine wörtliche Übersetzung nach dem Skr. ist:

Text-Beispiel D (Z. r. 8–12, Faks. S. 100)

(a) *bo nirvanlıg orduka yalŋuz eltdäči keŋ yolug*
(b) *miŋ miŋ tözünlär üzä yöritilmiš m(ä)nsiz tözlügüg*
(c) *kim burhanlıg kün t(ä)ŋriniŋ savlıg yaroқı üzä yarutılmıšıg*
(d) *näčä ačılsar yaḍılsar ymä közläri umazlar körgäli*

(a) „Den breiten Weg, der allein zur Nirvana-Stadt führt, (b) die Nirātmatā, die durch Tausende von Āryas interpretiert worden ist, (c) die durch den Glanz der Worte der Buddha-Sonne erleuchtet wird, (d) wie sehr man (diese Nirātmatā) auch enthüllt und ausbreitet, die Augen (der Ketzer) werden sie nicht sehen können."

VI.

Schlußbemerkungen: Wenn wir nach dem Inhalt der 6 Gāthās, die unser Manuskript enthält, und nach der uig. Form des Titels *Kim-kaa-čav* urteilen, so war das *Chin-hua-ch'ao*, aus dem die oben zitierten uig. Texte stammen, zweifellos ein chin. Kommentar zum *Abhidharmakośa-śāstra*. Wir wissen zwar nicht, wie dieses *Chin-hua-ch'ao* – mit dem Medium des Chinesischen – die grammatischen Verhältnisse des sanskritischen Originals zum Ausdruck gebracht hat. Das Uigurische jedenfalls kann die grammatische Flexion des Sanskrit ziemlich genau wiedergeben, wie die obigen Beispiele zeigen, obwohl das Uigurische eine agglutinierende Sprache ist, das Sanskrit eine flektierende.

Es dürfte außer Frage stehen, daß der Titel 金花抄 *Chin-hua-ch'ao* auch als 金華鈔 *Chin-hua-ch'ao* wiedergegeben werden kann. Wie schon erwähnt, hat man im *Sung-kao-hsing-ch'uan* (Giles 10462, 5927, 4617, 2703) die Titel von zwei Kommentaren des *Abhidharmakośa-śāstra*, namens *Chin-hua-ch'ao* (Giles 2032, 5005, 514) entdeckt. Einer davon ist das 10bändige *Chin-hua-ch'ao* (Giles 2032, 5005, 514) des Ch'ung-i (Giles 2930, Morohashi 9478), auf den in der Biographie des Yüan-hui (Giles 13734, 5150) der T'ang-Zeit verwiesen wird. Der andere Kommentar ist das 20bändige *Chü-shê-lun-chin-hua-ch'ao* (Giles 3019, 9789, 7475, 2032,

5005, 514) des Hsüan-yo (GILES 4790, 12899), der ebenfalls in der T'ang-Zeit lebte. Beide Werke existieren nicht mehr. Weil aber die beiden Titel (sc. des 10bändigen und des 20bändigen Werkes) sich sehr ähnlich sind, muß man die Möglichkeit offen lassen, daß es sich bei beiden Büchern um dasselbe Werk handelt. Aber nehmen wir jetzt einmal an, daß es zwei verschiedene Werke sind.

Der Autor stellt sich die Frage, ob nicht das hier vorgestellte *Chin-hua-ch'ao* (GILES 2032, 5002, 508), das die uig. Übersetzung des *Abhidharmakośa-bhāṣya* im Epilog zitiert, das 10bändige *Chin-hua-ch'ao* (GILES 2032, 5005, 514) des Ch'ung-i (GILES 2930, MOROHASHI 9478) ist, das oben zuerst erwähnt wurde. Diese Identifizierung stützt sich nicht nur darauf, daß die Buchtitel übereinstimmen[9], sondern auch auf die Beobachtung, daß das uig. Werk ein Kommentar ist. Die Nachricht über Ch'ung-i (GILES 2930, MOROHASHI 9478) ist sehr kurz, und wir kennen keine Details über seine Person[10]. Aber er stammte aus der Schule des Yüan-hui (GILES 13734, 5150), der das 30bändige *Chü-shê-lun-sung-shu-lun-pên* (GILES 3019, 9789, 7475, 10448, 10026, 7475, 8846)[11] publiziert hat. Und aus dem Kontext der Überlieferung kann man entnehmen, daß das 10bändige *Chin-hua-ch'ao* (GILES 2032, 5005, 514), ebenso wie das Werk von Yüan-hui (GILES 13734, 5150), offenbar ein Kommentar der Gāthās des *Abhidharmakośa-śāstra* war. Und dazu kommt die Tatsache, daß die in unserem uig. Werk auftretenden Zitate aus dem *Chin-hua-ch'ao* nur Gāthās sind. Deshalb möchte ich annehmen, daß das *Chin-hua-ch'ao* (GILES 2032, 5002, 508 oder GILES 2032, 5005, 514) ein Kommentar war, der den skr. Text der Gāthās des *Abhidharmakośa-śāstra* Wort für Wort übersetzt hat – wenigstens was die im uig. Text zitierten 6 Gāthās betrifft.

---

9 Sie stimmen phonetisch überein, während der Titel des 20bändigen Werkes ja viel länger ist. (Anm. des Übersetzers).

10 Im 3. Band, S. 1177 a 29, des *Hsin-pien-chu-tsung-chiao-ts'ang-tsung-lu* (GILES 4574, 9178, 2571, 11976, 1352, 11583, 12010, 7386), Taishō-Tripiṭaka, Bd. 55, Nr. 2184, kann man die folgende Wendung entdecken: (俱舍論) 頌疏義府鈔二十卷或十卷 乾賡述或云崇賡符勘 „Ein Kommentar der Ślokas (des *Abhidharmakośa*), genannt *I-fu-ch'ao*, in 20 Bänden oder in 10 Bänden; Kan-kuang schrieb (den Text), aber es wird gesagt, daß Ch'ung-kuang Korrektur gelesen hat." Die Möglichkeit bleibt bestehen, daß dieser Ch'ung-kuang (GILES 2930, 6397) und der uns hier interessierende Ch'ung-i (GILES 2930, MOROHASHI 9478) einunddieselbe Persönlichkeit sind.

11 *Taishō-Tripiṭaka* Nr. 1823.

Uigurische Fragmente eines Kommentars zum *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra**

Von Kōgi Kudara (Kyōto)

I. Einführung

Das *Miao-fa-lien-hua-ching-hsüan-tsan*[1], in 10 Doppelbänden, ist ein Kommentar zum *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra*, der vom „Großen Barmherzigkeits-Meister"[2] K'uei-chi (Giles 6493 850) verfaßt wurde, der von 632 bis 682 lebte und ein Meisterschüler des Hsüan-tsang war. Dieses Werk (im folgenden abgekürzt: *Hsüan-tsan*) kommentiert das chin. *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra*, das bekanntermaßen lehrt, daß „das Ekayāna[3] die Wahrheit ist", daß „die 3 Fahrzeuge nur Hilfsmittel[4] sind" und „alle Geschöpfe die Buddha-Natur haben"[5], und zwar vom Standpunkt der Wei-shih-fa-hsiang-Schule[6], die für die Lehre bekannt ist, daß „die 3 Fahrzeuge die

---

* Originaltitel und Publikationsort s. o. S. 20 (Kudara 1983).

1 *Taishō shinshū daizōkyō*, Bd. 34, Nr. 1723, S. 651–854.

2 Giles 12406 3330 10573 9909. Vgl. für diese Persönlichkeit auch: *Japanese-English Buddhist dictionary*. Kyōto 1979. S. 174 a.

3 *Ekayāna*, wörtlich „Einziges Fahrzeug", hat in SP die Bedeutung: „Fahrzeug, das jeden zur Buddhaschaft führen kann". Jeder hat demnach die Möglichkeit, Buddha zu werden.

4 „Hilfsmittel (skr. *upāya-kauśalya*)" verwendet Buddha, wenn er nicht jedem sofort die höchste Wahrheit predigt, sondern sich der Natur und den Fähigkeiten seines Zuhörers anpaßt.

5 Die Möglichkeit, Buddha werden zu können, wird in den Mahāyāna-Sūtras nicht einheitlich beschrieben: (1) Das *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*, das *Mahāparinirvāṇa-sūtra* und andere Texte lehren, daß alle (menschlichen) Wesen die Buddhaschaft erlangen können, während (2) nach dem *Saṃdhinirmocana-sūtra*, dem *Laṅkāvatāra-sūtra* usw. nicht jedermann diese Möglichkeit hat. Nach den zuletzt genannten Texten gibt es Wesen, die überhaupt keine Möglichkeit haben, und Wesen, bei denen es unentschieden ist, ob sie die Möglichkeit haben. Die T'ien-t'ai-Sekte, die sich vor allem auf das SP stützt, erklärt deshalb, daß die 3 verschiedenen Naturen der Wesen (Bodhisattva-Natur, Pratyekabuddha-Natur, Śrāvaka-Natur) und die entsprechenden 3 „Fahrzeuge" (Bodhisattva-yāna, Pratyekabuddha-yāna, Śrāvaka-yāna), von denen Buddha gepredigt hat, nur „Hilfsmittel (skr. *upāya-kauśalya*)" sind, um zu dem „Einzigen Fahrzeug (skr. *ekayāna*)" zu führen. Dieses Fahrzeug kann alle aufladen und zum Heil führen, selbst unbelebte Wesen, wie Bäume usw.

6 Gelegentlich in sanskritisierter Form als Dharmalakṣaṇa-vijñaptimātra-Schule bezeichnet.

Wahrheit sind", daß „das Ekayāna nur 'Hilfsmittel'ist"[7] und „die 5 Naturen je für sich sind"[8]. Unter diesem Aspekt hat dieses Werk einen besonderen Wert gegenüber den anderen Kommentaren des chin. *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra*[9]. Das *Hsüan-tsan* war von ca. Mitte des 8. Jhs. bis zum Beginn des 11. Jhs. in Tun-huang und bis ins Turfan-Gebiet offenbar sehr verbreitet und überragte die anderen Kommentare des chin. *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra* an Bedeutung. Die Erforschung von verschiedenen, dort gefundenen chin. Handschriften, die sich auf das *Hsüan-tsan* beziehen, hat diesbezügliche Hinweise ergeben[10].

Die große Bedeutung, die das chin. *Hsüan-tsan* in der Gegend von Tun-huang hatte, dürfte auch auf die nicht-chinesischen Buddhisten von Tun-huang und Umgebung ausgestrahlt haben. Man nimmt an, daß der *Hsüan-tsan*-Text, der in den tibetischen Tripiṭaka aufgenommen wurde[11], in der 1. Hälfte des 9. Jhs. übersetzt wurde. Obwohl das eine extrem verkürzte Übersetzung ist, ist sie wichtig als ein Beispiel für eine tibetische Überset-

---

7 Die Wei-shih-fa-hsiang-Schule stützt sich auf das *Laṅkāvatāra-sūtra* usw. und vertritt die Lehre, daß die Einteilung der Wesen in verschiedene Naturen ewig und endgültig ist und die wahre Lehre des Buddha darstellt. Nach dieser Schule ist die Lehre des SP vom Ekayāna nur ein „Hilfsmittel (skr. *upāya-kauśalya*)" des Buddha, um den Wesen Hoffnung zu geben und um auch die Wesen von „unsicherer Natur" (s. u. Anm. 8) zu retten.

8 Nach dieser Lehre gibt es unter den menschlichen Wesen 5 Naturen, die für immer bestimmt sind: Wesen mit (1) Bodhisattva-Natur, (2) mit Pratyekabuddha-Natur und (3) Śrāvaka-Natur, (4) Wesen von „unsicherer Natur" und (5) Wesen, die von Natur aus nicht die Möglichkeit haben, Buddha zu werden. Nur die Wesen, die die Bodhisattva-Natur haben, und einige der Wesen von „unsicherer Natur" können die Buddhaschaft erlangen.

9 Man vergleiche SUGURO, SHINJO: *Kiki no hokkegenzan ni okeru hokekyō kaishaku* [Die Interpretation des SP im *Fa-hua-hsüan-tsan* des K'uei-chi], und NAKAMURA, ZUIRYŪ: *Saizōyaku shōhōrengechū to hokkegenzan ni mirareru sansōnimokuyu* [Die Parabel von den 3 Grashalmen und den 2 Bäumen in der tib. Übersetzung des *Saddharmapuṇḍarīka*-Kommentars und im *Fa-hua-hsüan-tsan*]. Beide Aufsätze sind enthalten in SAKAMOTO, YUKIO (ed.): *Hokekyō no chūkokuteki tenkai* [Die Ausbreitung des *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* in China]. Kyōto: Verlag Heirakuji 1972. (Hokekyō kenkyū [*Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*-Studien]. 4.)

10 HIRAI, YŪKEI: *Tonkōbon, hokekyōso no shosō* [Verschiedene Aspekte der *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*-Kommentare aus Tun-huang]. In: Buzan kyōgaku taikai kiyō [Bulletin der Buzan-Theologie-Konferenz] 5 (1977), S. 62–75. // DERS.: *Donkō to hokekyōso* [T'an-k'uang und sein *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*-Kommentar]. In: Indogaku bukkyōgaku kenkyū 25,2 (1977), S. 753–757. // UEYAMA, DAISHUN: *Tōdai butten no saiiki ruden no ichimen – ‚Hokkegenzan' no shutsudoshahon o megutte* – [Ein Aspekt der Popularität der buddhistischen Texte zur T'ang-Zeit (vor allem über die gefundenen Handschriften des *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*)]. In: *Zui tō teikoku to higashiajia sekai* [Das Sui- und T'ang-Reich und die ostasiatische Welt]. Tōkyō: Verlag Kyūkoshoin 1979, S. 455–467.

11 *Dam paḥi chos puṇḍa-rī-kaḥi ḥgrel pa*, Tōhoku-Katalog Nr. 4017 (Derge-Edition), Ōtani-Katalog Nr. 5518 (Peking-Edition).

zung aus dem Chinesischen, ja mehr: es ist sogar der einzige Kommentar des *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra*, der ins Tibetische übersetzt worden ist[12].

Das *Hsüan-tsan* ist auch ins Uigurische übersetzt worden. Die seinerzeit nicht identifizierte Rückseite einer uig. Buchrolle, die W. Bang und A.v. Gabain ediert haben[13], ist tatsächlich ein Teil des *Hsüan-tsan*, wie ich in einer Studie in „Bukkyōgaku kenkyū" dargelegt habe[14]. Später, beim Ordnen von verschiedenen uigurischen Materialien konnte ich 35 weitere Blätter, die zu 2 verschiedenen Handschriften gehören, als Teile des *Hsüan-tsan* identifizieren. Der vorliegende Aufsatz ist gleichsam ein Gegenstück zu meiner früheren Studie und bietet eine Einführung in diese neuentdeckten uig. *Hsüan-tsan*-Handschriften sowie Gedanken zu einigen bibliographischen Problemen. Eine buddhologische Studie über den *Hsüan-tsan*-Text soll in den Supplement-Bänden zur Zeitschrift „Bukkyōgaku kenkyū" erscheinen. Die Publikation einer Transkription und Übersetzung des neuen Materials in seiner Gesamtheit muß auf eine spätere günstige Gelegenheit warten. Was den vorliegenden Aufsatz betrifft, so möchte ich erwähnen, daß die Direktion des Schwedischen Museums für Völkerkunde und Prof. Haneda Akira die Freundlichkeit hatten, die Publikations-Erlaubnis für das Material zu geben, und ihnen meine tiefe Dankbarkeit ausdrücken.

II. Das Material

Die Handschriften des bis jetzt identifizierten uig. *Hsüan-tsan*-Materials lassen sich in folgender Weise klassifizieren:

Die Handschrift I, nebst Faksimile und begleitender Untersuchung, ist publiziert[15].

Die Handschrift IIA besteht aus einem Blatt, das die Expedition von Sven v. Hedin mitgebracht hat. Im vorläufigen Katalog, der das Ergebnis meiner im Oktober 1979 erfolgten Untersuchung der Uigurica der Hedin-

---

12 Vgl. Yamaguchi, Susumu: *Chibetto butten ni okeru hokekyō – Hokkegenzan no chibettoyakuhon ni tsuite* – [Das *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* in der tibetischen buddhistischen Literatur (über die tibetische Übersetzung des *Fa-hua-hsüan-tsan*)]. In: *Hokekyō no seiritsu to tenkai* [Ursprung und Verbreitung des (chinesischen) *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*]. Kyōto: Verlag Heirakuji 1970. (Hokekyō kenkyū [*Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*-Studien]. 3.) S. 675–693.

13 W. Bang/A.v. Gabain: *Türkische Turfan-Texte.* 5. Berlin 1931. (Aus: Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wiss., Phil.-hist. Kl. 1931, 14. S. 323–356.)

14 Kudara, Kōgi: *Uiguruyaku ‚Myōhōrengekyōgenzan'* [Die uigurische Übersetzung des *Miao-fa-lien-hua-ching-hsüan-tsan*]. 1. In: Bukkyōgaku kenkyū [Buddhologische Studien] 36 (Shōwa 55 nen/1980), S. 49–65.

15 Von W. Bang/A.v. Gabain (s.o. Anm. 13) und von Kōgi Kudara (s.o. Anm. 14).

Sammlung ist und in dem ich die Identifizierung dieser Texte präsentiere, trägt dieses Blatt die Nummer 41[16].

Von Handschrift IIB liegen 32 Blätter (64 Seiten) in der Form von Fotografien vor, die in der Foto-Sammlung uigurischer Handschriften , die der verstorbene Prof. HANEDA TŌRU in Verwahrung hatte, entdeckt wurden. Fundort, gegenwärtiger Besitzer usw. sind unbekannt. Es sind keine vollen Blätter, sondern stark zerstörte Fragmente. Ich ordne sie unter II ein, weil ich zu der Überzeugung gekommen bin, daß es sich um Teile desselben Manuskripts handelt, dem auch die Handschrift IIA angehört. Ich stütze mich dabei auf die Beobachtung, daß es Papier-Blätter im Poṭhī-Stil sind, die auf jeder Seite 8 Zeilen Schrift haben, was eine Besonderheit ist; auf die Feststellung, daß der Sūtra-Text[17], die obere und untere Begrenzungslinie sowie der Schnürloch-Kreis mit roter Schrift geschrieben bzw. gezogen sind; auf die Analyse des eckigen Duktus der Schrift[18] und der Blatt-Numerierung sowie auf die Untersuchung des gegenseitigen Verhältnisses von Schnürloch, Zeilen und Begrenzungslinien.

Von Handschrift III liegen 2 Blätter (4 Seiten) in der Form von Fotografien vor, die unter den Fotografien von HANEDA entdeckt worden sind. Es ist eine Poṭhīblatt-Handschrift, und man kann vermuten, daß jede Seite ursprünglich mehr als 20 Zeilen hatte.

Im folgenden werden die von mir identifizierten Passagen nach dem Taishō-Tripiṭaka gegeben. Die Sigle HT bedeutet: *Hsüan-tsan* (Taishō-Tripiṭaka, Bd. 34, Nr. 1723), die Sigle SP bedeutet: Text der zitierten und erklärten Stelle des chin. *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra* (Taishō-Tripiṭaka, Bd. 9, Nr. 262). Runde Klammern nach der Angabe der *Hsüan-tsan*-Stelle enthalten die Band-Nummer des chin. *Hsüan-tsan*-Textes und den Namen des Kapitels, aus dem die kommentierte Stelle stammt. Mit „Paginierung" ist die Paginierung des uig. Manuskripts gemeint, die senkrecht zum Text auf dem oberen Rand der Rückseite steht. Die Angabe „Ober-, Mittel-, Unterteil" weist – bei Annahme senkrechter Leserichtung – darauf hin, welcher Teil des Blattes erhalten ist. Die Angabe „linke Hälfte, rechte Hälfte" gilt mit Bezug auf die recto-Seite der Handschrift. Weil die tib. Version eine extrem summarische Übersetzung des chin. Textes ist, sparen wir uns die Mühe, die tib. Entsprechungen anzugeben.

Handschrift I stammt aus den Funden der deutschen Expeditionen und ist im Besitz der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz in Westberlin

---

16 KUDARA, KŌGI: *A Provisional catalogue of Uigur manuscripts preserved at the Ethnographical Museum of Sweden.* [Ungedrucktes Ms. 1980].

17 Nur der Mūla-Text ist rot, nicht der Kommentar (vgl. u. IV. 1. b).

18 Der Ausdruck *kaishō*, der in der jap. Fassung dieses Aufsatzes verwendet wird, bezieht sich eigentlich auf den Quadratstil der chin. Schrift. Hier soll damit die normale uig. Buchschrift – im Gegensatz zur kursiven uig. Schrift – charakterisiert werden. (Anm. des Übersetzers).

(Signatur: Mainz 732 = T.II. Y.21). Fundort: Yarchoto, Format: 29×212 cm. Es ist eine Buchrolle (jetzt in 4 Teilen) aus faserigem, rauhem, braunem Papier mit 129 Zeilen in uig. Kursiv-Schrift. Ediert von BANG/v. GABAIN[19] und nochmals von KŌGI KUDARA (mit Faksimile)[20]. HT: S.662a 20–c5 (Teil 2 des Doppelbuches 1, Einleitungs-Kapitel).

Handschrift IIA ist eine Erwerbung der schwedischen Expedition, jetzt im Besitz des Etnografiska Museet in Stockholm (Signatur: HEDIN, Uig. Ms. Nr. 41) und wurde wahrscheinlich in einer Tun-huang-Höhle aus der Yüan-Zeit gefunden[21]. Format: 30,2×14 cm. Es ist ein vollständig erhaltenes Poṭhī-Blatt aus hellbraunem, dickem, glattem Papier, mit roten Randlinien oben und unten (Abstand der Randlinien voneinander: 25,8 cm), mit rotem Kreis um das Schnürloch und mit je 8 Zeilen (recto und verso) in eckiger uig. Schrift. Der Sūtra-Text ist in roter Schrift. Das Faksimile ist hier beigefügt. Paginierung: *beš̌inč̌ yüz iki tokuz on* „fünfter [Band, Blatt] 182". HT: S.706a 21–25 (Teil 2 des Doppelbuches 3, Upāyakauśalya-Kapitel). SP: S.6b 2–4.

Handschrift II B liegt vor in Form von Fotografien in der Sammlung HANEDA, Nr. 44–75. Die Nummern sind die Nummern der Fotografien, die auf den Aufnahmen selbst zu sehen sind. Wir ordnen die Blätter aber in der Reihenfolge, die dem chin. Text entspricht:

Nr. 48 (oberes Drittel erhalten) hat die Paginierung: *törtünč̌ altı kırk* „vierter [Band, Blatt] 36". HT: S.688 b29–c6 (Teil 2 des Doppelbuches 2, Einleitungs-Kapitel).

Nr. 56 (oberes Drittel erhalten) hat die Paginierung: *törtünč̌ ülüš̌ altmıš̌* „vierter Band, [Blatt] 60". HT: S.689 c9–13 (Teil 2 des Doppelbuches 2, Einleitungs-Kapitel).

Nr. 64 (mittlere Hälfte erhalten), HT: S.689c29–690a4 (Teil 2 des Doppelbuches 2, Einleitungs-Kapitel).

Nr. 62 (mittlere Hälfte erhalten), HT: 690a4–6 (Teil 2 des Doppelbuches 2, Einleitungs-Kapitel).

Nr. 55 (unteres Drittel fehlt), HT: S.695a19–24 (Teil 1 des Doppelbuches 3, Upāyakauśalya-Kapitel).

Nr. 51 (unteres Drittel fehlt) hat die Paginierung: *törtünč̌ üč̌ yüz tokuz* „vierter [Band, Blatt] 309". HT: S.695b19–22 (Teil 1 des Doppelbandes 3, Upāyakauśalya-Kapitel).

19 S.o. Anm. 13.

20 S.o. Anm. 14.

21 Diese Angabe ist in der jap. Fassung mit einem Fragezeichen versehen. Tatsächlich schreibt ANNEMARIE v. GABAIN in einem Brief an K. Röhrborn vom 1. Februar 1983, daß die Stockholmer Uigurica „von der Mission in Kansu" an FOLKE BERGMAN geschickt worden sind, als Bergman (als Teilnehmer der Expedition SVEN v. HEDINS) in Peking weilte. (Anm. des Übersetzers).

Nr. 58 (unteres Drittel fehlt) hat die Paginierung: *beš̌inč̌ yeti y(e)grmi* „fünfter [Band, Blatt] 17". HT: S. 696 b 22–28 (Teil 1 des Doppelbuches 3, Upāyakauśalya-Kapitel).

Nr. 69 (unteres Viertel erhalten), HT: 700 b 23–27 (Teil 1 des Doppelbuches 3, Upāyakauśalya-Kapitel).

Nr. 54 (obere Hälfte erhalten) hat die Paginierung: *beš̌inč̌ altı tokuz on* „fünfter [Band, Blatt] 86". HT: S. 700 c 17–20 (Teil 1 des Doppelbuches 3, Upāyakauśalya-Kapitel).

Nr. 44 (links fehlen 2 Zeilen) hat die Paginierung ///t///. Ht: S. 701 c 13–15 (Teil 1 des Doppelbuches 3, Upāyakauśalya-Kapitel).

Nr. 50 (oberes Drittel erhalten) hat die Paginierung: *beš̌inč̌ yüz beš̌ y(e)grmi* „fünfter [Band, Blatt] 115". HT: S. 703 a 9–16 (Teil 1 des Doppelbuches 3, Upāyakauśalya-Kapitel).

Nr. 49 (oberes Viertel erhalten) hat die Paginierung: *beš̌inč̌ iki yüz tokuz* „fünfter [Band, Blatt] 209". HT: S. 707 b 11–17 (Teil 2 des Doppelbuches 3, Upāyakauśalya-Kapitel).

Nr. 75 (linkes Oberteil fehlt). HT: S. 707 c 2–9 (Teil 2 des Doppelbuches 3, Upāyakauśalya-Kapitel).

Nr. 61 (untere Hälfte erhalten), Faksimile im Anhang beigefügt. HT: S. 708 b 6–9, 14, 27 (Teil 2 des Doppelbuches 3, Upāyakauśalya-Kapitel), SP: S. 7 a 5–8.

Nr. 46 (oberes Drittel erhalten) hat die Paginierung: */// iki yüz altı altmış* „/// [Band, Blatt] 256". HT: S. 709 b 16–18 (Teil 2 des Doppelbuches 3, Upāyakauśalya-Kapitel), SP: S. 7 a 12–14.

Nr. 47 (oberes Drittel erhalten) hat die Paginierung: */// [i]ki yüz tört yetmiš* „/// [Band, Blatt] 264". HT: S. 709 c 21–28 (Teil 2 des Doppelbuches 3, Upāyakauśalya-Kapitel), SP: S. 7 a 20–21.

Nr. 45 (oberes Drittel erhalten) hat die Paginierung: *säkizinč̌ yüz üč̌* „achter [Band, Blatt] 103". HT: S. 743 c 13–16 (Teil 1 des Doppelbuches 5, Aupamya-Kapitel), SP: S. 11 c 21–27.

Nr. 73 (oberes Drittel fehlt), Faksimile im Anhang beigefügt. HT: S. 744 c 21–24 (Teil 2 des Doppelbuches 5, Aupamya-Kapitel), SP: S. 12 b 7–11.

Nr. 57 (zwei Fünftel vom Oberteil vorhanden) hat die Paginierung: *säkizinč̌ [yü]z üč̌ yetmiš* „achter [Band, Blatt] 163". HT: S. 746 a 8–12 (Teil 2 des Doppelbuches 5, Aupamya-Kapitel).

Nr. 65 (oberes Drittel fehlt), HT: S. 746 b 25–29 (Teil 2 des Doppelbuches 5, Aupamya-Kapitel), SP: S. 12 b 17–18.

Nr. 60 (obere Hälfte erhalten), HT: S. 746 c 21–27 (Teil 2 des Doppelbuches 5, Aupamya-Kapitel), SP: S. 12 b 19–20.

Nr. 59 (mittleres Drittel erhalten), HT: S. 748 a 20, 27, b 3, 10, 21 (Teil 2 des Doppelbuches 5, Aupamya-Kapitel), SP: S. 12 b 27–c 6.

Nr. 67 (oberes Drittel fehlt), HT: S. 748 c 14–17 (Teil 2 des Doppelbuches 5, Aupamya-Kapitel), SP: S. 12 c 8–11.
Nr. 63 (unteres Drittel fehlt), HT: S. 748 c 24–25 (Teil 2 des Doppelbuches 5, Aupamya-Kapitel).
Nr. 52 (obere Hälfte erhalten) hat die Paginierung: /// *yeti kırk* „/// [Band, Blatt] ///37". HT: S. 750 b 18–23 (Teil 2 des Doppelbuches 5, Aupamya-Kapitel).
Nr. 68 (unteres Drittel erhalten), HT: S. 751 b 24–29 (Teil 2 des Doppelbuches 5, Aupamya-Kapitel).
Nr. 70 (unteres Fünftel erhalten), vgl. HT: S. 756 a 13 (Teil 2 des Doppelbuches 5, Aupamya-Kapitel), SP: S. 13 c 16–17.

Nicht identifiziert wurden:
Nr. 53 (obere Hälfte erhalten)
Nr. 66 (oberes Drittel fehlt)
Nr. 71 (unteres Fünftel erhalten)
Nr. 72 (unteres Drittel erhalten)
Nr. 74 (untere Hälfte erhalten)

Handschrift III liegt vor in Form von Fotografien in der Sammlung Haneda, Nr. 34 und 29. Die Maße sind nicht bekannt. Es sind Poṭhī-Blätter aus Papier, mit roten Randlinien oben und unten und rotem Schnürloch-Kreis. Uigurische Schrift mit eckigem Duktus[22]:

Nr. 34 (rechte Blatthälfte fehlt (?)[23], recto und verso je 13 Zeilen erhalten), das Faksimile ist beigefügt. HT: S. 761 c 2–14 (Teil 1 des Doppelbuches 6, Aupamya-Kapitel).
Nr. 29 (rechte Blatthälfte fehlt (?)[23 bis]), recto und verso je 13 Zeilen erhalten), HT: S. 824 b 29, c 11, 17, 19, 21, 23, 26, 27 (Teil 1 des Doppelbuches 9, Sukhavihāra-Kapitel), SP: S. 38 c 26–29, 39 a 5–9.

III. Text-Beispiele

a) Handschrift II, Hedin Nr. 41 (Faks. S. 102; halbfett: im Original rote Schrift [vgl. IV. 1. b]).

recto

(1) 1 **y(a)rlıkar „ burhanlar bilmiš nom täriŋdä täriŋ alp**
(2) 2 **ukguluk sözlämiš nomlamıš nomlarnıŋ yörüglări**

22 S. o. Anm. 18.
23 Da die ursprüngliche Anzahl der Zeilen nicht bekannt ist, bleibt offen, ob wirklich nur die Hälfte fehlt.

(3) 3 **barıgın**[24] **alp bilgülük tetir „ arhantlarka pratikabud-**
(4) 4 **larka yetgäli uguluk ärmäz „** tep tedi „ muntag
(5) 5 temäk üzä ikinti sezingülük tıltagın
(6) 6 sözlämäkig ukıtur „ bo sezingülük tıltag iki tetir „
(7) 7 ašnuča sözläyür „ sezingülük tıltagnıŋ ugurın
(8) 8 tıltagnıŋ uguru ärsär „ kim bo ašnu sözlägüči čuuža[25]

verso

(9) bešinč yüz iki tokuz on „
(10) 1 užiklıg iki sınar uzun käzigindäki nom ärür „ basa
(11) 2 burhanlar bilgä biligi täriŋin „ bilgä biliglig
(12) 3 kapıgnıŋ alp ukgulukın alp bilgülükin sözläyür „
(13) 4 kim bo čuža užikda burhanlar bilmiš nom täriŋ-
(14) 5 tä täriŋ alp ukguluk tetir „ tep tedi „ bo ärsär
(15) 6 t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi burhan ašnu y(a)rlıkagučı burhanlar bilgä
(16) 7 biligi täriŋtä täriŋ tetir „ tep tegüči yörüg ärür „
(17) 8 basa sözlämiš nomlamıš nomlarnıŋ yörügläri barıgın

Übersetzung

„[warum] /// **1** sagt er? Der von den Buddhas erkannte Dharma ist tiefer als tief, schwer **2–3** zu verstehen; die Absicht der Bedeutungen der (von ihnen) gepredigten, Dharmas ist schwer zu verstehen. Durch die Arhats und durch die Pratyekabuddhas **4** kann sie nicht erreicht werden", so heißt es (im Sūtra). **5–6** (Der Kommentar) lehrt, daß (das Sūtra), indem es so sagt, die zweite zu bezweifelnde Ursache mitteilt. Die zu bezweifelnden Ursachen sind zwei. **7** Zuerst teilt (der Kommentar) den Grund für die zu bezweifelnden Ursachen mit. **8** Was den Grund für die Ursachen betrifft, **8-verso 1** so ist das der oben (im Text) mitgeteilte, rot geschriebene Lehrtext, in dem – gegenüber beiden Seiten – längeren Abschnitt[26]. Dann **1–2** wird gesagt, daß die Weisheit der Buddhas tief ist und daß (ihr) Weisheits-Tor schwer zu begreifen und schwer zu verstehen ist. **2–3** Im rot (ge-

---

24 *barıg* in Z. r. 3 und v. 8 ist ein deverb. Nomen von *bar-* „gehen" und bedeutet hier „Effekt, Zweck, Wichtigkeit", als Äquivalent von chin. *ch'ü* (Giles 3120) „hasten, neigen zu; Neigung, Zweck, Wichtigkeit". Ein Beispiel für die Verwendung von *bar-* als Übersetzung von chin. *ch'ü* findet sich in der oben erwähnten Handschrift I, Z. 6–7: *kut bulmiš tözünlär kurınta käzigintä, barmaknıŋ äŋbaślayukı tıltagı kertgünč ol* (Übersetzung von chin. 趣聖位之初因).

25 *čuuža* in Z. r. 8 und *čuža* in Z. v. 4 ist ein chin. Fremdwort (< chin. *chu-sha* (Giles 2550 9620), Karlgren Anc. *ʈ'iu ʂa* „Zinnober".

26 Die Zeilen r. 8–v. 1 haben kein Äquivalent im chin. Text. Der Kommentar teilt den Sūtra-Text in kleine Sektionen, die verschiedene Länge haben. Der Autor bezieht sich hier auf einen Abschnitt, der in der uig. Übersetzung länger ist als der vorausgehende und der folgende Abschnitt.

schriebenen) Text wurde gesagt: „Der von den Buddhas erkannte Dharma ist tiefer als tief, schwer zu verstehen." Was das betrifft, 4–5 (so) bedeutet es das, was der Göttergott Buddha vorher gepredigt hat: „die Weisheit der Buddhas ist tiefer als tief". 6 Dann (heißt es): „Die Absicht der Bedeutungen der (von ihnen) gepredigten$_2$ Dharmas [ist schwer zu verstehen] ///."

Der chin. Text dieses Bruchstückes findet sich im Taishō-Tripiṭaka, Band 34, Nr. 1723, S. 706 a 21–25[27].

b) Handschrift II, HANEDA Nr. 73 (Faks. S. 103; kursiv: unsichere Lesung, eckige Klammern: Ergänzung, halbfett: im Original rote Schrift, punktierte Linie: im Original versehentlich schwarze Schrift [vgl. IV. 1. a]).

recto

(18) 1 /// **[no]*ml*ayu y(a)rlıkap seziglärin ökünčlärin *ta*rgaru**
(19) 2 ///[y](a)rlı[k]asar **tep šariputre arhant munčulayu ötünti „**
(20) 3 /// „ bo ärsär üčünč ugrayu ötünmiš ötüg tetir „ avant
(21) 4 [tıltag] ///D' iki yörüg ol bir tıltag tep
(22) 5 [yörüg ol i]*k*inti nom tözi tep yörüg ol „ t(ä)ŋri t(ä)ŋ-
(23) 6 [risi burhan öŋi ö]*ŋ*i tıltagınlı nom t[ö]zinli ikigüni
(24) 7 /// [y(a)r]lıkazun *tep* ötünmäk ärür „ ol üdün tükäl bilgä
(25) 8 [t(ä)ŋri t(ä)ŋri]*s*i burhan šariputre arhantka inčä tep y(a)rlıkadı „

verso

(26) 1 [šariputr]eya m(ä)n öŋ[r]*ä* inčä tep temädim mu kamag burhanlar
(27) 2 [atı kötr]ülmišlär *adr*ok adrok avant tıltag üzä adrok
(28) 3 [yöläšü]rüg [ü]zä adrok sav söz üzä alın
(29) 4 [altagın nom] nomlayu y(a)rlıkasarlar *b*[o] nom nomlayu
(30) 5 [y(a)rlıkamak] *b*[arča] tüzgärinčsiz yeg tüzü köni
(31) 6 [tuymak at]l(ı)g ıdok burhan kutı üčün ol bodis(a)t(a)vlarka
(32) 7 [asıg tu]su kılgu üčün ol „ t*ep* tedi „ m*un*tag temäk *üz*-
(33) 8 [ä t(ä)ŋri t(ä)ŋr]isi burhan nom n*o*mla*y*u y(a)rl*ı*kamaknıŋ [a]*s*ıg

Übersetzung

1 „/// möge zu predigen und ihre Zweifel$_2$ zu zerstreuen 2 /// geruhen!" So bat der Arhat Śāriputra", [heißt es (im Sūtra)]. 3 /// Was das [Vorstehende] betrifft, so ist es die dritte in richtiger Weise geäußerte Bitte. 4 (Die Junktur) avant [tıltag] hat 2 Bedeutungen. Eine ist: „Ursache". 5 Die

27 In der jap. Fassung des Aufsatzes wird nach der jap. Übersetzung jeweils der chin. Text in vollem Wortlaut zitiert. Aus Kostengründen wird hier davon abgesehen. (Anm. des Übersetzers).

zweite (Bedeutung) ist: „Dharma-Wesenheit". 6–7 Das ist das Bitten, daß der Göttergott [Buddha] separat$_2$ über beide zu predigen geruhen möge, über die ///-Ursache und über die Dharma-Wesenheit. 7–8 „Zu jener Zeit geruhte der vollkommen weise /// Buddha zum Arhat Śāriputra folgendermaßen zu sprechen: verso 1 ‚O [Śāriputra], habe ich nicht früher folgendermaßen gesagt: »Wenn alle Buddhas, 2–4 die Bhagavats, mit Upāyakauśalya zu predigen geruhen, 2 durch verschiedene$_2$ Geschichten (über Ursachen und Bedingungen), durch verschiedene Parabeln und durch verschiedene Worte und Reden, (dann) ist dieses Predigen, 5–6 insgesamt, für das unvergleichliche, beste, völlig wahrhaftige [Erkennen], d.h. für die heilige Bodhi, 6–7 es ist, um [Nutzen$_2$] für die Bodhisattvas zu bereiten.«" So heißt es (im Sūtra). Durch diesen derartigen Text 8 [weist man hin (?)] auf den Nutzen des Predigens des [Göttergottes] Buddha ///.

Der chin. Text dieses Bruchstückes findet sich im Taishō-Tripiṭaka, Band 34, Nr. 1723, S. 744 c 21–24[28].

c) Handschrift II, Haneda Nr. 61 (Faks. S. 104; kursiv: unsichere Lesung, eckige Klammern: Ergänzung, halbfett: im Original rote Schrift [vgl. IV. 1. b]).

recto

(34) 1 /// [t(ä)ŋri t](ä)ŋrisi burhan ymä iki adaklıg y(a)rlıkar
(35) 2 /// bo üč bölök tınl(ı)glarta barčata
(36) 3 [yeg y(a)r]lıkar üčün anın iki adaklıgta ayag[uluk]
(37) 4 [atanmıš] ol „ šravaklar arhant arasınta
(38) 5 [šariputre] arhant barčata yeg üčün anın ///
(39) 6 /// [at]*an*mıš ol „ bo šlokta basa „ **ol *ü*[dün]**
(40) 7 ////// **šariputre arhantka** inčä **tep y(a)rlıka[dı]**
(41) 8/// **[šar]iputreya kim s(ä)n ärtiŋü** ///

verso

(42) 1 /// **nom nomlagu*k*a üč kata ötügč[i]**
(43) 2 /// **ükšürü ötüntüŋ „ s(ä)n muntag öt[ün-]**
(44) 3 /// **[no]mlamasar m(ä)n „ s(ä)n amtı tetrü tıŋla///**
(45) 4 /// **m(ä)n inčip saŋa bölä adırtlay[u]**
(46) 5 **[nom]layın tep y(a)rlıkadı „ tükäl bilgä**
(47) 6 **[t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi bu]rhan bo y(a)rlıg y(a)rlıkamıš üdtä öt[rü]**
(48) 7 //////T' **toyın š(a)mnanč upasi upasanč** ///
(49) 8 //////L'R **olurmıš oronlarıntın** ///

---

28 S. o. Anm. 27.

Übersetzung

1 /// auch der [Götter]gott Buddha geruht, ein Zweifüßler zu sein. /// 2–3 Weil er /// in den 3 Klassen von Lebewesen von allen [am besten] ist, deshalb 3–4 [wird er genannt]: „Der, der unter den Zweifüßlern geehrt werden muß". 4–5 Weil der Arhat [Śāriputra] unter den Schüler-Arhats von allen am besten ist, deshalb /// 6 wird er /// genannt. Nach diesem Śloka (heißt es im Sūtra:) „Zu jener Zeit 7 geruhte [Buddha] folgendermassen zum Arhat Śāriputra zu sprechen: /// o Śāriputra, verso 2 du hast /// mich mehrfach ersucht, 8-verso 1 den Dharma zu predigen, indem du dreimal sehr [dringend] als Bittsteller gekommen bist. 2 [Weil] du so gebeten hast, 3 [wie ist es möglich], daß ich nicht predige? Höre du mir jetzt aufmerksam zu! /// 4 Ich meinerseits will dir ausführlich, 5–6 predigen!" So geruhte er zu sagen. Nachdem der vollkommen weise [Göttergott] Buddha diesen Aussprach getan hatte, 7–8 (erhoben sich) [in dieser Versammlung] Mönche, Nonnen, Laien-Anhänger und Laien-Anhängerinnen, [500 Personen], von den Plätzen, wo sie gesessen hatten, ///"

Der chin. Text dieses Bruchstückes findet sich im Taishō-Tripiṭaka, Band 34, Nr. 1723, S. 708 b 6–27[29].

d) Handschrift III, HANEDA Nr. 34 (Faks. S. 105 f.; kursiv: unsichere Lesung, eckige Klammern: Ergänzung).

recto

(50) 1 //////////////////////
(51) 2 ////////////////// atanmaklıg
(52) 3 ////// [ugu]šluglarta burhan
(53) 4 kutıŋa köŋül öriṭip „ yänä
(54) 5 ol köŋüllärtin yanıp kičig
(55) 6 tüšüg küsä*mä*kläri üzä kičig
(56) 7 oglankı(y)alar [t]ep temäklig „ biligsiz
(57) 8 bilig üzä ö[r]*t*ülmišläri [üz]ä „
(58) 9 bilmäzlär tep temäklig „ altı kačıg-
(59) 10 larıg osal kılmakları üzä ögirü sävinü
(60) 11 oyunka tüšmiš tep sözlämäklig „
(61) 12 altı aṭkangularka aẓlanmak bodulmak üz-
(62) 13 *ä „ sävmiš taplam*iš tep bi*l*mäklig üčün „

verso

(63) 1 ọ//////
(64) 2 üzä „ anı //////
(65) 3 savıg äšidip ürküp b*äl*[iŋ]*lä*[p] ///

29 S. o. Anm. 27.

(66) 4 ol ävkä eyin yaragınča oglan-
(67) 5 ların oẓgurgalı kutgargalı
(68) 6 kim ol örtänü turur *oo*tka
(69) 7 küyürmägäli tep *te*mä*k* üzä adınčıg
(70) 8 /// *k*[ama]*g*lıg üzä n[iz]vani ämgäk
(71) 9 yanturu tugmakın *uk*[ıt]mak „ äŋäyü
(72) 10 üzä [an]ıŋ yavızın yertürgäli
(73) 11 aymak „ kop adasın tudasın sözlämäk „
(74) 12 äv buẓulmak o[o]t üzä örtänmäk
(75) 13 nizvanilıg agulug ku*rt* [ko]ŋuz*l*ar „

Übersetzung

1–2/// werden genannt 3–7 /// weil sie – unter den Leuten aus den [Gotras der 3 Fahrzeuge] – die Gesinnung auf die Buddhaschaft richten, aber von dieser Gesinnung wieder Abstand nehmen und das ‚Kleine Fahrzeug' wünschen, spricht man[30] (im Sūtra) von „kleinen Knaben". 7–8 Weil sie von Unwissenheit bedeckt sind, 9 deshalb sagt man (im Sūtra): „Sie sind unwissend". 9–11 Weil sie ihren 6 Sinnen freien Lauf lassen, sagt man (im Sūtra): „Sie freuen sich und sind dem Spiel hingegeben". 12 Weil sie nach den 6 Sinnesbereichen gierig und (über die 6 Sinnesbereiche) entzückt sind, 13 erfährt man (im Sūtra): „Sie sind (in das Spiel) verliebt$_2$", und deshalb /// verso 1–2 /// 7 dadurch, daß (im Sūtra) gesagt wird: 3 „Als (der reiche Mann) die Worte gehört hatte, erschrak$_2$ er [und betrat] 4 das Haus, um seine Söhne – wie es sich geziemt – 5 zu retten$_2$, 6–7 um sie nicht in diesem lodernden Feuer verbrennen zu lassen", 8–9 (dieser Passus gibt) im allgemeinen die Lehre, daß ... das Leid der Kleśas (immer) von neuem entsteht, 10–11 und im besonderen die Empfehlung, ihre Bösartigkeit$_2$ zu hassen, 22 und eine Schilderung ihrer ganzen Gefährlichkeit$_2$; 12 die Zerstörung des Hauses, das Verbrennen durch das Feuer, 13 die giftigen Würmer und Käfer der Kleśas ///

Der chin. Text dieses Bruchstückes findet sich im Taishō-Tripiṭaka, Band 34, Nr. 1723, S. 761 c 1–14[31].

IV. Kommentar

Fast das gesamte uigurische Vokabular, das man in den oben edierten 4 Textbeispielen dieses Aufsatzes findet, ist in früher publizierten uigurischen Texten belegt und in den Wörterbüchern verzeichnet. Auch in

30 Wir übersetzen so, als hätten wir hier vollständige Sätze vor uns. Tatsächlich haben aber die Verbalnomina auf *-maklıg* in Z. r.7, 9, 11, 13 ihr Prädikat in dem unteren Teil des Blattes, der nicht erhalten ist. (Anm. des Übersetzers).

31 S. o. Anm. 27.

sprachwissenschaftlicher Hinsicht gibt es keine Probleme, die man speziell erwähnen müßte. Wir wollen in diesem Abschnitt über Besonderheiten des Aufbaus der uig. *Hsüan-tsan*-Übersetzung berichten sowie über die Umstände der Übersetzung.

1. Aufbau der uigurischen Übersetzung

a) Sūtratext: Die bekannten chin. *Hsüan-tsan*-Texte und auch der im Taishō-Tripiṭaka enthaltene Text[32] zitieren den SP-Text – indem sie den Mittelteil abkürzen – folgendermaßen: „Sūtra: [von] ... bis ...“[33]. Aber in der uig. Übersetzung sieht man als erste Besonderheit, daß sie den Sūtratext zitiert, ohne abzukürzen. Als Muster betrachte man die Textbeispiele a, b und c. Übrigens verfährt auch die tib. Übersetzung des *Hsüan-tsan* ähnlich wie der chin. Text, indem sie nur Anfang und Ende der Sūtra-Zitate in vollem Wortlaut gibt.

b) Rote Schrift: In Handschrift II werden die Sūtra-Zitate prinzipiell rot geschrieben. Man betrachte beispielsweise in Textbeispiel a die Zeilen recto 1–4, in b die Zeilen recto 1–2, in c die Zeilen recto 6–8, die halbfett gedruckt sind. Außerdem sind Z. recto 1–6 in Nr. 46, Z. recto 1 in Nr. 47, Z. recto 1–2 in Nr. 45, Z. recto 3–4 in Nr. 65, Z. recto 5–6 in Nr. 60, Z. recto 1 – verso 8 in Nr. 59 und Z. recto 8 – verso 8 in Nr. 67 rot geschrieben. Aber es gibt auch Beispiele dafür, daß der Sūtra-Text nicht rot geschrieben ist, was vielleicht als ein Versehen des Schreibers zu erklären ist. Als Beispiel nehme man die Zeilen recto 7 – verso 7 in Textbeispiel b, die mit einer punktierten Linie markiert sind. Man vergleiche außerdem Z. recto 3–6, verso 5–8 in Nr. 45 und Z. recto 4–8 in Nr. 70. Aber die Handschrift III schreibt die Sūtra-Zitate nicht rot. Wenn man die bisher publizierten buddhistischen Uigurica überschaut, so ist rote Schrift nur belegt für einzelne Wörter, wie „Buddha“, „Bodhisattva“ usw.[33a], und für den ersten Vers von Gāthās[33b] und für ähnliche Fälle. Nun ist also auch die Verwendung von roter Schrift für Sūtra-Zitate in Kommentar-Werken bezeugt. Man scheint für diese rote Schrift Zinnober verwendet zu haben,

32 S. o. Anm. 24.

33 Nach Watanabe Zuigan (*Zōbun hokekyō chūshaku ni tsuite* [Über den tibetischen Kommentar zum *Saddharmapuṇḍarīka*], in: Ōsaki gakuhō 92 (1938), S. 217–232) werden in einer Handschrift, die dieser Autor als „das chinesische Manuskript“ (ein Manuskript der Nakamura-Fusetsu-Sammlung?) bezeichnet, „die Sūtra-Zitate in vollem Wortlaut gegeben“. Ich kann das nicht prüfen, weil ich keinen Zugang zu diesem Manuskript erhalten konnte.

33a Vgl. Kudara, Kōgi: *Kanmuryōjukyō – Uiguruyaku danpen shūtei* – [Reedition eines Fragments der uigurischen Übersetzung des *Kuan-wu-liang-shou-ching*]. In: Bukkyōgaku kenkyū [Buddhologische Forschungen] 35 (1979), S. 33–56.

33b Vgl. G. Hazai/P. Zieme: *Fragmente der uigurischen Version des „Jin'gangjing mit den Gāthās des Meister Fu“*. Berlin 1971. (Berliner Turfantexte. 1.)

wie aus den Zeilen recto 8 und verso 4 des Textbeispiels a hervorgeht (vgl. außerdem Z. recto 4 in Nr. 60 und Z. recto 7 in Nr. 67).

c) Einteilung der kommentierten Abschnitte: Der chin. *Hsüan-tsan*-Text teilt den Sūtra-Text in Abschnitte und läßt sukzessive den kommentierenden Text folgen. Wie man aus den Textbeispielen a und b sehen kann, folgt die uig. Übersetzung dieser Methode.

Aber in 4 Fragmenten kann man Spuren von einer anderen Einteilung der Abschnitte erkennen. Zum Beispiel haben wir in Textbeispiel c, Z. recto 1–6, die Übersetzung des Kommentars[34] zu den folgenden Gāthās:

> O Verehrtester unter den Zweifüßlern!
> Ich bitte dich, den höchsten Dharma zu predigen!
> Ich bin der älteste Schüler des Buddha.
> Geruhe, ausführlich zu predigen![35]

Danach heißt es: „nach diesem Śloka", und man geht sofort dazu über, den Sūtra-Text von S. 7a 5–8 zu zitieren. Und damit hat man 3 Gāthās von S. 6c 28 bis S. 7a 4 des Sūtra-Textes, mit denen man in Z. recto 6 hätte fortfahren müssen, und den dazugehörigen Text von S. 708b 10–13 des *Hsüan-tsan*, der im Taishō-Tripiṭaka 10 Zeilen ausmacht, ausgelassen.

Darüber hinaus übersetzt der anschließende uig. Text den Sūtra-Text, der im *Hsüan-tsan*, S. 708b 14, 27, in 2 Portionen aufgeteilt ist, in einem Stück.

Ferner sind Nr. 59 von Handschrift II und Nr. 29 von Handschrift III nur Sūtra-Zitate. Aber Nr. 59 übersetzt den Sūtra-Text, den der chin. *Hsüan-tsan*-Text, S. 748a 20–b 21 (30 Zeilen), in 5 Abschnitte einteilt, in einem Stück. Und Nr. 29 übersetzt den Sūtra-Text, den der chin. *Hsüan-tsan*-Text, S. 824b 29–c 27 (28 Zeilen), in 8 Abschnitte einteilt, in einem Stück. Der Kommentar des *Hsüan-tsan*, der zwischen diese Abschnitte gehört, wird gar nicht übersetzt.

Ferner entspricht Zeile recto 1 in Nr. 47 einem Sūtra-Zitat in Z. 709c 23 des *Hsüan-tsan*. Aber Zeile recto 2 ist die Übersetzung einer vorangehenden Stelle des *Hsüan-tsan* (Z. c 21–22), und es sind Hinweise zu erkennen, daß man von Zeile recto 3 wieder zu Zeile c 24–28 des *Hsüan-tsan* übergegangen ist.

Wie ist die vom chin. Text abweichende Einteilung der Abschnitte, die wir soeben gesehen haben, entstanden? Wegen des fragmentarischen Charakters des Manuskripts kann man nichts Definitives sagen. Aber ich bin gegenwärtig der Meinung, der Grund scheint darin zu liegen, daß man nach folgender Übersetzungs-Methode verfahren ist: Sūtra- und Kommentar-Passagen, die ursprünglich in mehrere Abschnitte unterteilt waren, übersetzt man manchmal in einem Stück, so daß die Sūtra-Abschnitte zu-

34 *Hsüan-tsan* 708b 6–9.
35 SP 6c 26–27.

sammenkommen und die Kommentar-Abschnitte zusammenkommen; manchmal überspringt man ganz einfach Kommentar-Teile, die unwichtig sind; und manchmal werden Sūtra und Kommentar stark verkürzt wiedergegeben. Jedenfalls ist klar, daß der uig. Text eine andere Einteilungs-Methode verfolgt als der chin. Text.

d) Einteilung der Bücher: Der chin. *Hsüan-tsan*-Text ist ein Werk von 10 Doppelbüchern (mit 2 Teilen), also von insgesamt 20 Büchern. Auf einigen Blättern der uig. Handschrift II sind Buch- und Blatt-Nummer erhalten. Versuchen wir nun, die gegenseitigen Entsprechungen der Bücher zu prüfen: Das 4. Buch des uig. Werkes (Nr. 48, 56) entspricht tatsächlich dem Ende des Doppelbuches 2 (bei durchgehender Zählung Buch 4), das 5. Buch (Nr. 58, 54, 50) entspricht dem ersten Teil des Doppelbuches 3 (bei durchgehender Zählung Buch 5). Auf der anderen Seite aber entspricht das Buch 4 (Nr. 51) dem ersten Teil des Doppelbuches 3 (bei durchgehender Zählung Buch 5), das fünfte Buch (Nr. 41, 49) entspricht dem zweiten Teil des Doppelbuches 3 (bei durchgehender Zählung Buch 6), das achte Buch (Nr. 45) entspricht sowohl dem ersten Teil des Doppelbuches 5 (bei durchgehender Zählung Buch 9) als auch (Nr. 57) dem zweiten Teil des Doppelbuches 5 (bei durchgehender Zählung Buch 10).

Eine andere chin. Handschrift, die die beschriebenen Unterschiede in der Einteilung der Bücher erklären könnte, ist nicht bekannt, und man muß wohl diese Methode der Buch-Einteilung als ein Spezifikum des uig. Werkes betrachten.

Ferner hat das uig. Werk nicht die Einteilung in Doppelbücher von der chin. Vorlage übernommen, sondern zählt die Bücher durchgehend. Aber man muß annehmen, daß die Gesamtzahl der Bücher des uig. Werkes geringer war als in der chin. Vorlage. Der Grund für die geringere Anzahl der Bücher – so meinen wir – ist vielleicht darin zu sehen, daß die uig. Version gelegentlich den Sūtra-Text und den Kommentar verkürzt wiedergibt, wie wir im vorangehenden Abschnitt zeigten. Man kann aber vermuten, daß die uig. Version eine Übersetzung aller 10 Doppelbücher des chin. Textes war, weil das Blatt 29 von Handschrift III dem 14. Kapitel im ersten Teil des 9. Buches des chin. Textes entspricht. Der erhaltene tib. *Hsüan-tsan*-Text geht übrigens nur bis zum 11. Kapitel „Erscheinung eines Juwelen-Stūpas", im zweiten Teil des 8. Doppelbuches.

e) Außerdem kann man Passagen entdecken, wo im uig. Text Verkürzungen vorliegen, die über das hinausgehen, was oben dazu gesagt wurde, wo Erweiterungen oder auch Mißverständnisse vorliegen.

Das *Hsüan-tsan* des K'uei-chi (Giles 6493 850) ist ein schwieriger Text, der meisterhaft Gebrauch macht vom *Êrh-ya*[36], *Kuang-ya*[37] und *Yü-p'ien*[38],

36 Giles 3354 12807, ältestes chin. Wörterbuch. (Anm. des Übersetzers).

37 Giles 6397 12807, chin. Wörterbuch des 3. Jhs. n. Chr. (Anm. des Übersetzers).

38 Giles 13630 9220, chin. Wörterbuch des 6. Jhs. n. Chr. (Anm. des Übersetzers).

vom *Ch'ieh-yün*[39] und *Shuo-wên*[40] usw., und alles ist umgeben von einem chinesischen Kolorit mit rhetorischen Floskeln und phonetischen und semantischen Erklärungen. Es dürfte schwierig gewesen sein, diese Stellen ins Uig. zu übersetzen, und die uig. Version – ähnlich wie die tib. Übersetzung – überspringt diese Passagen im allgemeinen. Beispielsweise wird im Textbeispiel d die folgende Passage, die sich auf die Aussprache bezieht, nicht übersetzt: *chih yin chih li fan, yu jo yeh*[41] (Giles 1871 13209 1846 6885 3413, 13393 5650 12988) „der Laut *chih*$_4$ ist das ‚Umdrehen'[42] von *chih*$_2$ und *li*$_4$ und bedeutet ‚jung und hilflos'".

Andererseits gibt es auch Stellen, wo etwas hinzugefügt wird. In Nr. 44 zum Beispiel hat man mit Bezug auf die Passage: 迦留陀夷埋足糞壞 des Urtextes im uig. Text 7 Zeilen über die Person des Kālodayin hinzugefügt. Ferner hat man mit Bezug auf das darauf folgende: 鴦掘摩羅獄火焚身 mehr als 3 Zeilen über die Geschichte des Aṅgulimāla addiert. Solche Zusätze findet man auch in Nr. 64, 62, 51, 63 und 68. Darunter gibt es auch Passagen, die ergänzende Erklärungen von dogmatischer Natur enthalten und die buddhologisch von großem Interesse sind. Ich habe die Absicht, diese Fragen andernorts zu behandeln. Jedenfalls dürften die soeben erwähnten Ergänzungen dazu bestimmt gewesen sein, das Verständnis des Lesers zu fördern.

2. Umstände der Übersetzung

In den bisher identifizierten *Hsüan-tsan*-Handschriften hat sich kein Kolophon gefunden. Man kann daher keine sicheren Angaben über den Titel des Textes, den Übersetzer, den Überlieferungsweg und zur Datierung der Übersetzung und der Abschrift finden. Im folgenden soll das Wenige geschildert werden, was der Verfasser zu diesen Fragen ermittelt hat.

a) Fundort: Die Handschrift I stammt aus Yarchoto, die Fundorte von Handschrift II und III sind unbekannt. Aber das Blatt IIA, das mit den Blättern von IIB zu einer Handschrift gehört, stammt ja aus Stockholm. Das uig. Material aus Stockholm hat aber eine Beziehung zu den von Pelliot geborgenen Texten: z.B. ist das Saṃyuktāgama (Taishō-Tripiṭaka Nr. 100), Ms. Stockholm H 12–15, ein Teil des Manuskripts, zu dem auch

39 Giles 1552 13843, Buch zur Bestimmung der Aussprache eines chin. Zeichens durch 2 andere Zeichen, vergleichbar der Erläuterung eines Wortes durch unsere „Buchstabiertafel". (Anm. des Übersetzers).

40 Giles 10164 12633, berühmtes chin. Wörterbuch zur Bestimmung der Bedeutungen der chin. Zeichen, verfaßt von Hsü-shên im Jahre 100 n.Chr. (Anm. des Übersetzers).

41 *Hsüan-tsan* 761c3–4.

42 Chin. *fan* (Giles 3413), zur Bezeichnung einer Methode, Aussprache und Ton eines Zeichens durch 2 andere Zeichen zu definieren: das erste Zeichen gibt den Anlaut, das zweite den Vokal und den Ton des zu definierenden Zeichens. (Anm. des Übersetzers).

das Blatt „Pelliot Ouigur 218" gehört. Wenn man nun die unten zu erwähnenden Informationen dazunimmt, die von Prof. Moriyasu stammen, so ergibt sich mit gewisser Wahrscheinlichkeit, daß die Fragmente der Handschriften II und III[43] aus den „Tausend-Buddha-Höhlen" von Tun-huang stammen, aus den yüan-zeitlichen Höhlen, die Pelliot „Höhle 181" und „Höhle 182" genannt hatte[44].

b) Alter der Manuskripte: Es gibt noch keine sichere Methode, das Alter von uigurischen Handschriften durch eine Analyse des verwendeten Schrifttypus zu bestimmen. Dennoch wollen wir eine Vermutung wagen, die sich auf das Alter des Schrifttypus und auf die Papierqualität der Handschriften I und IIA stützt, die wir persönlich untersucht haben. Nach unserer Meinung kann man Schrifttypus und Papier von Handschrift I etwa in das 11.–12. Jh., von Handschrift IIA etwa in das 12.–14. Jh. datieren, und aus ungefähr dieser Zeit dürften die Manuskripte stammen.

c) Überlieferungsweg: Die Einteilung der kommentierten Abschnitte (s. o. IV 1 c), die Einteilung der Bücher (s. o. IV 1 d), der Stil der Übersetzung usw. stehen der chin. Version nahe, und es dürfte ziemlich sicher sein, daß das Werk aus dieser Version ins Uig. übersetzt worden ist. Es wäre abwegig, annehmen zu wollen, es sei aus der heute vorhandenen tib. Übersetzung, die ja eine extrem verkürzte Version darstellt, ins Uig. übersetzt worden.

d) Was die Datierung der Übersetzung betrifft, so wollen wir auf folgende Besonderheiten bei der Übersetzung der Termini technici hinweisen: In Handschrift II gibt es 5 Beispiele dafür, daß der buddhistische Terminus 蘊 (skr. *skandha*) mit atü. *yapıg* wiedergegeben wird[45]. Ferner entdeckt man 2 verschiedene Arten, den Terminus „Sinnesorgan" (chin. 根, skr. *indriya*) wiederzugeben, einmal mit atü. *ärklig*[46] und einmal mit atü. *kačig*[47]. Wie wir bereits mündlich in einem Forschungsbericht ausgeführt haben[48], stimmt diese Übersetzungsmethode mit dem Usus im uig. Goldglanzsūtra überein. Im deutlichen Gegensatz dazu steht die Übersetzungs-

---

43 Die Fragmente der Gruppe III bilden ja innerhalb der Sammlung Haneda zusammen mit den Fragmenten der Gruppe IIB eine besondere Abteilung.

44 Die neuen Nummern dieser Höhlen, die das Tun-huang-wên-wu-Institut gegeben hat, lauten 464 und 465.

45 Nr. 50 r. 1, v. 6, v. 7; Nr. 65 r. 6, v. 5.

46 Handschrift I, Z. 26.

47 Textbeispiel d, Z. r. 9.

48 Kudara, Kōgi: *Uiguruyaku ‚Kusharonjitsugiso' ni mirareru bukkyōtetsugakuyōgo no yakurei ni tsuite* [Über die Technik der Übersetzung von Termini technici der buddhistischen Philosophie im uigurischen *Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā-tattvārtha*]. Vortrag vor der „Gesellschaft für zentralasiatische Geschichte (Nairiku ajia shigakkai)" am 1. Nov. 1978, in der Ottemon-gakuin-Universität/Ōsaka [unpubliziert].

methode der uig. Abhidharmatexte, wo chin. 根 stets mit atü. *ärklig,* chin. 蘊 stets mit atü. *yükmäk* wiedergegeben werden.

Das uig. Goldglanzsūtra ist von einem gewissen Šiŋko Šäli ins Uig. übersetzt worden, über dessen Lebenszeit es 2 Ansichten gibt: A.v. GABAIN meint, daß er in der Hou-T'ang-Zeit, um 930, gelebt habe, und FÊNG CHIA-SHÊNG stellt ihn in die Zeit der Nördlichen Sung-Dynastie (980–1127)[49]. Die Datierungen von beiden Forschern stehen noch zur Diskussion, und wir haben keine persönliche Meinung dazu. Wenn aber eine Vermutung aufgrund der wenigen soeben genannten Übersetzungs-Äquivalente erlaubt ist, dann meinen wir, daß das *Hsüan-tsan* möglicherweise zur selben Zeit wie das Goldglanzsūtra oder aber in einer nicht allzu weit davon entfernten Zeit ins Uig. übersetzt wurde. Šiŋko Šäli ist übrigens auch der Übersetzer des *Tz'ŭ-ên-ch'uan,* d.h. der Biographie des Hsüan-tsang, des Lehrers von K'uei-chi, der das *Hsüan-tsan* verfaßt hat. Bedenken wir, daß die Lehrtradition der Wei-shih-fa-hsiang-Schule in einer Linie von Hsüan-tsang zu K'uei-chi geht! Wäre es dann nicht eine fruchtbare Hypothese zu vermuten, daß das *Hsüan-tsan* durch Šiŋko Šäli, der ja der Wei-shih-fa-hsiang-Schule angehörte, oder durch einen anderen Anhänger dieser Lehrrichtung ins Uig. übersetzt wurde?

d) Zur Verbreitung des Werkes: Durch unsere Studie hat sich herausgestellt, daß von der uig. Übersetzung des *Hsüan-tsan* 3 verschiedene Handschriften mit insgesamt 36 Blättern erhalten sind. Die Handschrift I ist in Turfan ausgegraben worden, die Handschriften II und III stammen – nach unserer Annahme – aus Tun-huang. In Anbetracht der Zahl der Handschriften, der Zahl der erhaltenen Blätter und in Anbetracht der Fundumstände könnte man meinen, daß das *Hsüan-tsan* bei den uig. Buddhisten ziemlich verbreitet war.

Nach den Untersuchungen von Prof. YŪKEI HIRAI und Prof. DAISHUN UEYAMA[50] sind 40 v.H. von den chin. Saddharmapuṇḍarīka-Kommentaren, die in der Bücher-Höhle von Tun-huang (jetzt die Höhle 17) entdeckt worden sind, *Hsüan-tsan*-Handschriften oder Handschriften, die sich mit dem *Hsüan-tsan* befassen; darüber hinaus stellt tatsächlich das *Hsüan-tsan* seit etwa der Mitte des 8. Jhs. den Löwenanteil der dort gefundenen Saddharmapuṇḍarīka-Kommentare. Und auch unter den in Turfan ausgegrabenen chin. buddhistischen Texten ist die Existenz des *Hsüan-tsan* bezeugt[51]. Die beiden genannten Gelehrten meinen, daß die Popularität des *Hsüan-tsan* unter dem wissenschaftlichen Einfluß des T'an-k'uang (GILES

---

49 Für eine bequeme Einführung vgl. MORI, MASAO: *Uigurugoyaku Konkōmyōsaishōōkyō* [Das uigurische *Suvarṇaprabhāsottama-sūtra*]. In: Shigaku zasshi [Historische Zeitschrift] 71,9 (1962), S. 66–81.

50 S.o. Anm. 10.

51 Vgl. die Nr. 1215 r bei G. SCHMITT/TH. THILO: *Katalog chinesischer buddhistischer Textfragmente.* 1. Berlin 1975. (Berliner Turfantexte. 6.)

10700 6415) zustande kam. Er hatte im Hsi-ming-Kloster in Ch'ang-an die Wei-shih-fa-hsiang-Lehre, wie sie K'uei-chi vertrat, studiert. Wegen kriegerischer Ereignisse in jener Zeit war er in die Heimatprovinz Ho-hsi (GILES 3936 4031) zurückgekehrt und hatte in Tun-huang literarische Aktivität entfaltet (1. Hälfte des 8. Jhs.).

Bis heute ist kein anderer uig. Kommentar zum SP gefunden worden, sondern nur unser *Hsüan-tsan*. Das *Hsüan-tsan*, das ja heterodox genannt werden kann, ist also ins Uig. übersetzt worden und war im Gebiet von Tun-huang und Turfan verbreitet. Vor diesem Hintergrund ist es wohl weniger problematisch, hier einen Einfluß des chin. *Hsüan-tsan*, das ja unter den Buddhisten von Tun-huang populär war, anzunehmen als einen direkten Einfluß des zentral-chinesischen Buddhismus. Auf diesen Punkt hatten wir bereits eingangs hingewiesen.

Am Anfang der in Yarchoto gefundenen Handschrift I wurde von derselben Hand, die auch den eigentlichen Text geschrieben hat, der Vermerk angebracht: *bo šačiu kägdäsi ol* „das ist Sha-chou-Papier". Kann das unter den vorher genannten Umständen nicht ein Hinweis darauf sein, daß – wie das Papier – auch das *Hsüan-tsan* aus Tun-huang in das Turfan-Gebiet gekommen ist?

e) Erwähnung des Titels: In der Handschrift I wird am Anfang (Z. 1) gesagt: *faphwaki atl(ı)g nom čäčäki sudurta sözläyür* „im *Fa-hua-ching* genannten Sūtra vom Lotus des Gesetzes heißt es", und dann beginnt der eigentliche Text. Der nachfolgende Text aber ist nicht das „Sūtra vom Lotus des Gesetzes", sondern das *Hsüan-tsan* selbst, eine scheinbar unerklärliche Tatsache! Es gibt noch ein analoges Beispiel, das man im Notizbuch von Prof. MORIYASU entdecken kann. Ich möchte hier mit tiefer Dankbarkeit erwähnen, daß er mir freundlicherweise gestattet hat, in diesem Aufsatz aus seinem wertvollen Notizbuch zu zitieren[52]. Prof. MORIYASU hat im Juni 1980, in der sehr kurzen Zeit, die ihm vergönnt war, einige uig. buddhistische Manuskripte untersucht, die im Musée Guimet in Paris aufbewahrt werden. Wahrscheinlich hat sie PELLIOT in Tun-huang aus der Höhle geborgen, die aus der Yüan-Zeit stammt. Sie haben noch keine Signatur-Nummern erhalten. Im Winter des genannten Jahres durfte ich das Notizbuch durchsehen, das bei dieser Untersuchung angelegt wurde. Ich habe entdeckt, daß unter jenen Manuskripten eine Handschrift von 7 Blättern ist, von der man vermuten kann, daß sie ein Teil derselben Handschrift ist, aus der auch das hier behandelte *Hsüan-tsan*-Fragment IIA stammt. Es gibt nämlich Übereinstimmung in bezug auf die Poṭhī-Blatt-Form, die Papierqualität, den Schriftstil, die Zeilenzahl, die Form der roten Begren-

52 Diese Notizen sind publiziert als „Postscriptum" in MORIYASU, TAKAO: *Uigurugo bunken* [Die uigurische Literatur]. In: *Kōza tonkō* [Seminar über Tun-huang]. Bd. 6: YAMAGUCHI, ZUIHŌ (ed.): *Tonkō kogo bunken* [Die nicht-chinesischen Literaturen Tun-huangs]. Tōkyō Shōwa 60 nen/1985. S. 95 ff.

zungslinie und des roten Schnürloch-Kreises sowie in bezug auf die Form der Blatt-Numerierung usw. Prof. MORIYASU hatte keine Zeit, den Text dieser 7 Blätter festzuhalten. Aber zum Glück hat er einen Teil des Kolophons, der das letzte Blatt zu sein scheint, notiert. Nach dem Notizbuch zu urteilen, besteht der Kolophon aus einigen Zeilen in uig. Kursive und beginnt mit den Worten: *bars yıl onunč ay tokuz otuzka* „am 29. Tag des 10. Monats des Tiger-Jahres". Der folgende Text ist mit chin. Zeichen vermischt: *bo* 法華經 *sudur* „dies ist das Fa-hua-ching-Sūtra". Am Ende stehen die folgenden chin. Zeichen: 了也 善 哉[53]. Das „Tiger-Jahr" dieses Kolophons dürfte das Jahr der Abschrift angeben, aber es bleibt unklar, auf welches Jahr es sich bezieht. Die beiden Zeichen am Satzende (了也) wurden zusammengeschrieben. Diese vereinfachte Schriftform sowie die Methode, die Schlußformel mit chin. Zeichen (善 哉) zu schreiben, wird oft am Ende von uig. Handschriften der späteren Zeit – bis hinab zur Yüan-Zeit – angetroffen. Was uns hier bemerkenswert erscheint, ist die Tatsache, daß diese beiden uig. *Hsüan-tsan*-Handschriften, die Buchrolle aus Yarchoto (unsere Handschrift I) und das gerade erwähnte Poṭhī-Buch aus Tun-huang, das mit größter Wahrscheinlichkeit zum *Hsüan-tsan* gehört, den Titel *fa hua ching* (GILES 3366 5005 2122) haben. Im zuerst genannten Manuskript ist der Titel (*faphwaki* < chin. *fa hua ching*) mit uig. Buchstaben transkribiert, im zuletzt genannten ist er mit chin. Zeichen geschrieben. Das *Hsüan-tsan* ist aber ein Kommentar des *Fa-hua-ching* (GILES 3366 5006 2122) oder genauer gesagt des *Miao-fa-lien-hua-ching* (GILES 7857 3366 7115 5005 2122) in der Übersetzung des Kumārajīva. Es gibt unter den ins Uig. übersetzten buddhistischen Texten noch ein weiteres Beispiel dafür, daß der Kommentar mit dem Namen des kommentierten Werkes bezeichnet wird: der Kommentar des *Ju-a-p'i-ta-mo-lun* (GILES 5690 1 9051 10473 7974 7475) wird z. B. als *Ju-lun* (GILES 5690 7475) oder als *Šiplun* bezeichnet[54].

Betrachten wir dieses Problem in etwas größerem Zusammenhang! Das *Hsüan-tsan* ist nicht der erste Kommentar des SP, sondern es hatte Vorläufer, und man kann dieses Werk vergleichen mit dem *Miao-fa-lien-hua-ching-hsüan-i*[55] und dem *Miao-fa-lien-hua-ching-wên-chü*[56] des Chi-i[57] von der T'ien-t'ai-Sekte, mit dem *Fa-hua-hsüan-lun*[58] und *Fa-hua-i-shu*[59] des

53 Die Bedeutung der 3 Zeichen ist: „Es ist zuende. Sadhū!" Nachtrag: Vergleiche zu den erwähnten 7 Blättern auch o. S. 17, Anm. 113!

54 KUDARA, KŌGI: *Nyūabidatsumaron no chūshakusho ni tsuite* [Über die (uigurische) *Abhidharmāvatāra-ṭīkā*]. In: Indogaku bukkyōgaku kenkyū [Indologische und buddhologische Forschungen] 29,1 (1980), S. 411–406.

55 *Taishō-Tripiṭaka* Nr. 1716.

56 *Taishō-Tripiṭaka* Nr. 1718.

57 GILES 1784 5472; Chi-i (538–597) war der 3. Patriarch der chin. T'ien-t'ai-Sekte.

58 *Taishō-Tripiṭaka* Nr. 1720.

59 *Taishō-Tripiṭaka* Nr. 1721.

Chi-ts'ang[60] von der San-lun-Sekte usw. Warum wird das *Hsüan-tsan* als *Fa-hua-ching* bezeichnet, warum wird es mit dem Namen des Werkes bezeichnet, das in ihm kommentiert wird? Wenn man auch hier eine historische Begründung gelten lassen will, könnte man dann nicht meinen, das sei ein Einfluß der Tatsache, daß man in Tun-huang das oben erwähnte chin. *Hsüan-tsan* zum Mittelpunkt des Studiums des SP gemacht hatte? Könnte man – etwas kühn gesagt – nicht meinen, daß dieses sich auf das *Hsüan-tsan* konzentrierende Studium des SP einen Reflex im uig. Buddhismus zeigte, und zwar in einem Maße, daß der Ausdruck *Fa-hua-ching* nicht nur das SP bezeichnete, sondern auch das *Miao-fa-lien-hua-ching-hsüan-tsan*? Das ist natürlich nur eine Hypothese. Es wird sich wohl nicht umgehen lassen, das Problem der uig. *Hsüan-tsan*-Übersetzung in Verbindung mit der Frage der tib. Übersetzung dieses Werkes zu diskutieren, d.h. in Verbindung mit der Frage, warum von den zahlreichen SP-Kommentaren nur das *Hsüan-tsan* in der ersten Hälfte des 9. Jhs. – wenn auch in verkürzter Form – ins Tib. übersetzt wurde.

V. Schlußbetrachtung

Die bisherige Erforschung der in Tun-huang gefundenen buddhistischen Texte hat sich – grob gesprochen – fast nur auf die chin. buddhistischen Texte konzentriert, die in der gegenwärtigen Höhle 17 entdeckt worden sind. Was die Erforschung der Geschichte des Tun-huang-Buddhismus betrifft, die sich auf dieses Material stützt, so neigt man zu der Annahme, mit dem 11. Jh. wahrscheinlich das Schlußkapitel getroffen zu haben. Sicher ist das Material aus Höhle 17 – schon wegen seines großen Umfanges – wichtig, und es muß auch weiterhin gründlich studiert werden. Aber der Tun-huang-Buddhismus fand ja mit der Schließung der Höhle 17 in der ersten Hälfte des 11. Jhs. wohl nicht sein Ende. Es sollte auch eine Geschichte des „Tun-huang-Buddhismus danach" – wie man sagen könnte – geben. Wir glauben, daß auf diesem Gebiet Aufschlüsse zu erwarten sind durch die Erforschung der nicht-chinesischen Handschriften, die an anderen Stellen des Tun-huang-Gebiets, nicht in Höhle 17, gefunden worden sind, speziell durch die Erforschung der buddhistischen Übersetzungstexte, die die Uiguren hinterlassen haben, die bis etwa ins 14./15. Jh. begeisterte Buddhisten gewesen sind[61].

---

60 Giles 909 11601; Chi-ts'ang (643–712) war der Wiedererwecker der chin. San-lun-Sekte, Vertreter des Śūnyavāda.

61 Für weitere uigurisch-buddhistische Manuskripte, die vermutlich aus der Yüan-Zeit-Höhle von Tun-huang stammen vgl. Verf.: *Uiguruyaku ‚Abidatsumajunshōriron' shōhon* [Ein uigurischer Text mit Auszügen aus dem *Abhidharmanyāyānusāra-śāstra*]. In: Bukkyōgaku kenkyū [Buddhologische Forschungen] 38 (Shōwa 57 nen/1982), S. 1–27.

In diesem Aufsatz haben wir über die strukturellen Besonderheiten von 3 verschiedenen Handschriften (insgesamt 36 Blätter) der atü. *Hsüan-tsan*-Übersetzung gesprochen, deren Inhalt wir identifizieren konnten. Darüber hinaus haben wir auch erwogen, wie es zu dieser Übersetzung gekommen ist. Ich bitte die wissenschaftliche Öffentlichkeit um Kritik meiner Ansichten, und ich wäre glücklich, wenn dieser Aufsatz einen Anstoß für künftige Untersuchungen geben könnte, die das „Tun-huang danach", das wir oben erwähnten, und darüber hinaus die Verbindungen zwischen Tun-huang und Turfan erforschen.

Drei zum *Avalokiteśvara-sūtra* passende Avadānas*

Von Masahiro Shōgaito (Kōbe)

I. Vorbemerkung

Der buddhistische Text, dem hier der Autor den obigen Titel gegeben hat, ist ein uigurischer Text, den der Engländer Aurel Stein im Jahre 1907 aus den „Höhlen der Tausend Buddhas" geborgen hat und der jetzt in der British Library unter der Signatur Or. 8212-75 A aufbewahrt wird. Die Erforschung dieses Textes begann mit Steins Bemerkungen[1] über die äußere Form des Manuskripts, und Tōru Haneda hat sich erstmals zum Inhalt geäußert[2]. Er hat die Kolophone untersucht und auch zum Wesen dieser Texte Stellung genommen. Şinasi Tekin hat nach ihm dieselben Kolophone analysiert und hat dem Inhalt ebenfalls einige Zeilen gewidmet[3]. Zuletzt hat der Verfasser den gesamten Text mit Transkription und Übersetzung vorgelegt und den Inhalt erläutert[4]. Aber auch diese Studie des Verfassers ist vom heutigen Standpunkt aus ungenügend, und besonders im Textteil sind erhebliche Verbesserungen nötig geworden. Auf der Basis unserer Studie von 1976 – vermehrt um die Ergebnisse unserer späteren Forschungen – wollen wir es erneut wagen, diesen Text mit einer Einführung, einer Transkription, einer Übersetzung und kommentierenden Anmerkungen vorzulegen.

---

* Originaltitel und Publikationsort in der obigen Bibliographie S. 23 (Shōgaito 1982b, Teil 1). Bei allen Angaben von japanischen Titeln wird in dieser Übersetzung auf die obige Bibliographie verwiesen. Sonstige Titel werden mit den Siglen des „Uigurischen Wörterbuchs" zitiert, sofern sie in der Bibliographie dieses Wörterbuchs vorhanden sind (vgl. Klaus Röhrborn: *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien.* Lfg. 1-4. Wiesbaden 1977-1988).

1 Aurel Stein: *Serindia.* Bd. 2. Oxford 1921. S. 925.

2 Haneda 1925.

3 Şinasi Tekin: *Abhidharma-kośa-bhāṣya-ṭīkā tattvārtha-nāma. The Uigur translation of Sthiramati's commentary on the Vasubandhu's Abhidharmakośaśāstra: Abidarim koşavardi şastr.* Bd. 1: Text in facsimile with introduction. New York 1970. S. IX-XI.

4 Shōgaito 1976b.

II. Einführung

1. Form und Inhalt des Textes

Der Verfasser hatte bisher noch keine Gelegenheit, das Original dieses buddhistischen Textes zu sehen. Aber er konnte sich auf Grund der erwähnten Bemerkungen von STEIN, HANEDA und TEKIN und schließlich durch seine eigenen Fotokopien in großen Zügen über die Form des Textes Klarheit verschaffen. Bei dieser Schrift handelt es sich um ein kleines Buch, dessen dünne Papierblätter in der Mitte gefaltet und an der der Faltung gegenüberliegenden Seite zusammengebunden sind. Am oberen Rand jedes Blattes steht eine Paginierung: Man kann von 1 bis 17 zählen, auf dem letzten Blatt ist jedoch keine Paginierung zu sehen. Ferner hat ein Blatt, unmittelbar vor dem Blatt mit der Paginierung 6, das auf einer Seite frei geblieben ist, keine Paginierung. Auch die Blätter mit der Paginierung 4, 5, 16 und 17 sind frei gelassen. Insgesamt 11 volle Blätter (Blatt 1–2, 6–14) und jeweils eine Seite der Blätter mit der Paginierung 3 und 15 sowie eine Seite des Blattes, das keine Paginierung trägt (vor dem Blatt mit der Paginierung 6), sind mit uigurischem Text beschrieben. Außerdem finden sich jeweils einige Zeilen mit uigurischem Text, die man als Kolophone interpretiert hat, auf der unbeschriebenen Seite des Blattes mit der Paginierung 15 sowie auf dem letzten Blatt, das keine Paginierung trägt.

Unser Text ist zusammengeheftet mit einer anderen umfangreichen Schrift, die tatsächlich dieselbe Signatur trägt. Diese beiden waren zusammen mit einem weiteren umfangreichen Buchfragment am gleichen Ort und zur gleichen Zeit entdeckt worden. Diese 3 Hefte haben überdies das gleiche Äußere und den gleichen Schriftstil. Daher beurteilte STEIN die 3 Hefte als einen buddhistischen Text mit gleichem Inhalt und meinte, das Büchlein mit unserem Text sei die Fortsetzung eines der beiden anderen Bände. Diesen beiden gab er die Signatur Ch XIX 001, dem übrig bleibenden Band die Signatur Ch XIX 002. Diese beiden Nummern wurden bei einer Neusignierung zu Or. 8212–75 A und Or. 8212–75 B. Was den Inhalt der beiden erwähnten umfangreichen Bände betrifft, so war von Anfang an klar, daß es sich um das *Abhidharmakośa-bhāṣya-ṭīkā tattvārtha-nāma* handelt.

Im Rahmen ihres Studiums des *Tattvārtha*-Textes haben sich HANEDA und TEKIN zu unserem Text geäußert. HANEDA hat vermutet, daß unser Text inhaltlich auch zum *Tattvārtha*-Text gehört. TEKIN jedoch erkannte, daß er nicht mit dem *Tattvārtha*-Text in Verbindung steht, und vermutete, daß es sich um „Jātaka-Geschichten" handelt. Aber alle 3 Genannten haben den Inhalt unseres Textes falsch eingeschätzt.

Die 12 Zeilen, die sich auf der einen Seite des unpaginierten Blattes finden, das dem Blatt mit der Seitenzahl 6 unmittelbar vorangeht, gehören inhaltlich nicht zu dem Rest unserer Schrift. Diese Seite hatte bereits HANEDA transkribiert und übersetzt. Die ersten 7 Zeilen ähneln inhaltlich

dem 21. Faszikel des *Ekottarāgama*, während es sich bei den letzten 4 Zeilen eindeutig um Gāthās aus dem dritten Kapitel des chin. *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* handelt[5]. Der Inhalt dieser Seite steht in keiner Beziehung zum Inhalt des weiteren Textes, der 346 Zeilen umfaßt und den wir hier vorlegen[6].

Unser Text zerfällt in 3 kleinere Teile, wie man auch an der äußeren Form erkennen kann: Teil 1 von Z. 1 bis Z. 75, Teil 2 von Z. 76 bis Z. 240 und Teil 3 von Z. 241 bis Z. 346. Jeder Teil hat einen eigenständigen Inhalt, die Komposition kann man aber als gleich bezeichnen. Zu Beginn jedes Teils steht – wie folgt – eine inhaltlich im wesentlichen gleiche Passage:

chin tz'ŭ i hou shuo hsiang ying i amtı mundata ınaru bo sudur ärdininiŋ hsiang ying tegmä nom töziŋä yaraši, bir avdan nomug tanuk tarṭa sözlägülük käzig ol, anı ymä sözläyü berälim kop süzök kerṭgünč köŋülin äšidzünlär tıŋlazunlar „ (Z. 241–243)

Dieser Eingangssatz[7] ist wichtig für das Verständnis des Wesens unseres Textes. HANEDA[8] glaubte, daß unser Text die Übersetzung eines Kommentars zur „Bedeutung von Saṃprayukta" ist, worüber im Indriyanirdeśa, Abschnitt 1,2, der chin. Übersetzung des *Abhidharmakośabhāṣya* (4. Faszikel) gesprochen wird. Man kann annehmen, daß HANEDA wegen der Zeichen *hsiang ying i* (G. 4249 13294 5454) in dem chin. Teil des oben zitierten Eingangssatzes zu dieser Vermutung gekommen ist. Aber unmittelbar anschließend wird die uig. Übersetzung dieses chin. Satzes gegeben, und unser *hsiang ying* wird mit *nom töziŋä yaraši* „für die Dharma-Wesenheit geeignet" kommentiert. Das Zeichen *i* (G. 5454) hat hier die Bedeutung „Lehre" und entspricht dem uig. *avdan nom* „Avadāna-sūtra". Folglich wird das chin. *hsiang ying i* paraphrasiert mit: „Avadāna-sūtra, geeignet

5 HANEDA (1925, S. 152) hatte vermutet, die ersten 7 Zeilen seien die Übersetzung einer Passage aus dem Karmanirdeśa des *Abhidharmakośaśāstra*, im 18. Faszikel der chin. Übersetzung. Wenn man aber bedenkt, daß am Ende dieser 7 Zeilen in chin. Zeichen der Vermerk steht: „Sādhu! Es ist zu Ende", daß danach ein Buddha-Lobpreis aus dem chin. *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* zitiert wird, daß die beiden anderen umfangreichen Bände, die den *Tattvārtha*-Text enthalten, sich nicht bis zum 18. Faszikel der chin. Übersetzung erstrecken und daß schließlich die anderen Teile dieses Büchleins mit dem *Tattvārtha*-Text keine Beziehung haben, dann kann HANEDAS Vermutung hinsichtlich dieser 7 Zeilen als unwahrscheinlich gelten. Wenn man sich aber klar macht, daß die uig. Übersetzung des *Āgama-sūtra* weit verbreitet war – wie wir in unseren Āgama-Studien gezeigt haben (vgl. SHŌGAITO 1982b, Teil 2) –, dann sollte man diese ersten 7 Zeilen beim augenblicklichen Stand unseres Wissens einfach als eine Art von uig. Übersetzung des *Ekottarāgama* behandeln.

6 Im weiteren einfach als „unser Text" bezeichnet.

7 Der hier zitierte Eingangssatz stammt aus dem dritten Teil. Statt *nom töziŋä yaraši, bir avdan nomug* hat der Eingangssatz der Teile 1 und 2: *bir nom töziŋä yaraši avdan nomug* „ein *Avadāna-sūtra* (Akk.), geeignet für die Dharma-Wesenheit".

8 HANEDA 1925, S. 152.

für die Dharma-Wesenheit"[9]. Nach der Funktion der Zeichen *hsiang ying i* im Eingangssatz zu urteilen, sind sie kaum mit dem buddhistischen Terminus *hsin hsiang ying* (G.4562 4249 13294 = skr. *cittasaṃprayukta*) zusammenzubringen, der im 4. Faszikel des chin. *Abhidharmakośabhāṣya*[10] vorkommt.

Der Eingangssatz als Ganzes besagt, daß unser Text ein Avadāna ist, das nach der Predigt eines bestimmten Sūtras gelesen wurde. Die uig. Phrase *bo sudur ärdini* „dieses Sūtra-Juwel", die sich auf das dazugehörige Sūtra bezieht, ist auch außerhalb des Eingangssatzes, im ersten und im dritten Teil unseres Textes, insgesamt dreimal belegt (Z.57, 325, 335). Meines Erachtens weist *bo sudur ärdini* in allen diesen Fällen auf das gleiche Sūtra hin. Einer von diesen Belegen (Z.56–58) hat folgenden Kontext: ... *konımki atl(ı)g bo sudur ärdinig nomlatmak üzä „ öŋräki ol sukumari atl(ı)g urı täg ök , üẓäliksiz burhan kuṭıŋa alkıš alguluk käzig ärti „* „... jetzt wärt ihr an der Reihe, ebenso wie ehedem jener Jüngling Sukumāra die Prophezeiung für die unübertreffliche Buddhaschaft zu erhalten, weil ihr ... das *Avalokiteśvara-sūtra*-Juwel habt predigen lassen!" Aus dieser Passage geht hervor, daß mit *bo sudur ärdini* tatsächlich das *Avalokiteśvara-sūtra* (*konımki*) gemeint ist. Wenn man im oben zitierten Eingangssatz *bo sudur ärdini* durch *konımki* ersetzt, so ergibt er folgenden Sinn: „Jetzt, von hier an, kommt die Reihe daran, daß ein für die Dharma-Wesenheit dieses *Avalokiteśvara-sūtra* geeignetes, *Itivṛtta* genanntes Avadāna-sūtra (als) Zeuge heranzuziehen ist." Dieser Eingangssatz paßt inhaltlich auch gut zu dem, was am Ende des dritten Teils, d.h. ganz am Ende unseres Textes zitiert wird: G.6363 13209 2122 *sudurnuŋ* G.4249 13294 9940. Dieses merkwürdige, mit Uigurisch vermischte Chinesisch ist gleichsam eine Nachahmung des Uigurischen, und das Zeichen *shih* am Ende steht für das uig. *ol,* das eine typisch uig. Kopula ist[11]. Ersetzt man die Zeichen G.4249 13294, die dem Zeichen G.9940 vorausgehen, durch den uig. Ausdruck, der diese beiden Zeichen im Eingangssatz kommentiert, und liest man auch die Zeichen G.6363 13209 2122 auf Uigurisch, so lautet dieser Schlußsatz: **konımki sudurnuŋ nom töziŋä yaraši ol,* und das läßt sich schließlich folgendermaßen übersetzen: „Das ist für die Dharma-Wesenheit des *Avalokiteśvara-sūtra* geeignet."

9 Wenn das chin. *i* (G.5454) „Sinn, Bedeutung" heißt, wird im allgemeinen das uig. Wort *yörüg* gebraucht. Ferner wird *hsiang ying* (G.4249 13294) im chin. *Dīrghāgama-sūtra* als einer der 12 Teile des Kanons behandelt (vgl. *Taishō-Tripiṭaka,* Nr.1, S.74). Im Kommentar des *Kokuyaku-issai-kyō* (Agonbu 7, S.237) heißt es, daß *hsiang ying ching* (G.4249 13294 2122) die Entsprechung von Pali *itivuttaka* (skr. *itivṛttaka*) sei. Obwohl *itivṛttaka* und *avadāna* ursprünglich einen verschiedenen Charakter haben, glauben wir, daß in diesem uig. Text *hsiang ying* (G.4249 13294) in der Bedeutung von *itivṛttaka* vorliegt, das später im Uig. mit *avadāna* gleichgesetzt wurde.

10 Vgl. *Taishō-Tripiṭaka,* Nr.1558, S.21c.

11 Vgl. auch Shōgaito 1982b, Teil 2, S.117.

Die uig. Dokumente haben gelegentlich am Ende einen Nominalsatz mit *ol*, der auf den Gegenstand des Schriftstücks hinweist und in dem *ol* die gleiche Funktion hat wie im vorliegenden Fall: *kuṭlugnıŋ baš biṭigi ol* „das ist das Hauptdokument von Kutlug"[12] oder *pokiŋ atl(ı)g är karabašnıŋ baš bitigi ol* „das ist das Hauptdokument des Poking genannten Sklaven"[13]. Es ist klar, daß diese beiden Sätze die „Überschrift" dieser Verkaufsdokumente darstellen. Wenn man nun berücksichtigt, daß die Formel G.6363 13209 2122 *sudurnuŋ* G.4249 13294 9940 ebenfalls ganz am Ende steht, so darf man vermuten, daß auch sie die „Überschrift" unseres Textes bildet.

In jedem der drei Teile kommt nach dem Eingangssatz ein Avadāna. Es beinhaltet jeweils eine sog. Vyākaraṇa-Erzählung, wie Menschen religiös erweckt werden, dem Buddha und dem Saṃgha dienen und auf Grund des Puṇyas, das daraus resultiert, vom Buddha einen Bericht über ihre zukünftige Erleuchtung erhalten. Haneda meint zu diesen 3 Teilen: „Wahrscheinlich sind diese 3 Teile die uig. Übersetzung einer Stelle aus irgendeinem Sūtra, wo über die Bedeutung von chin. *hsiang ying* (G.4249 13294) gepredigt wird, und man hat sie hier angefügt. Es ist indessen kaum zu bezweifeln, daß das – wie oben gesagt – den Charakter eines Kommentars hat, der sich mit der Bedeutung von *hsiang ying* (G.4249 13294) befaßt, das im 4. Faszikel des chin. *Abhidharmakośa-bhāṣya* vorkommt."[14] Wir aber können uns nicht vorstellen, daß ein Avadāna die Bedeutung von *hsiang ying* im *Abhidharmakośa-bhāṣya* erklärt, und es wäre absurd anzunehmen, daß der *Tattvārtha*-Text einen anderen Text unverändert zitiert, d.h. unter Beibehaltung des Hinweises, daß jener Text dem *Avalokiteśvara-sūtra* angefügt wird, und unter Beibehaltung der Thema-Angabe am Ende[14a].

Es gibt in unserem Text an 3 Stellen Sätze, die wie Kolophone aussehen. Einer dieser Sätze, auf der einen Seite des Blattes 15, ist im Jahre *Kuang-hsü* (G.6389 4772) 30 der Ch'ing-Dynastie (1904) von einem Mongolen auf mongolisch hinzugefügt worden und hat keinen direkten Bezug zur Entstehung oder Abschrift unseres Textes[15]. Einer der beiden anderen, uigurischen Kolophone befindet sich am Ende von Teil 2 (Z.240) und lautet folgendermaßen: *tükäl tämür tukya čıṣındım koyn yıl onunč ay beš oṭuzka šaču balıkta(.) shan-tsai(.)* „Ich, der Tu-t'ung Tükäl Tämür, habe es

12 YamSlaves, S.198.

13 YamSlaves, S.203.

14 Haneda 1925, S.159

14a Es ist auch möglich, daß unser Text nicht nur nach dem *Avalokiteśvara-sūtra* verwendet wurde, sondern auch nach anderen Sūtras. Man vergleiche folgenden Satz in Z.345 unseres Textes: *kayuma t'ai ch'êng sudurlarka sözläsär, kasınčig tayısuk uz bolur* „Zu welchen Mahāyāna-Sūtras man (unseren Text) auch rezitiert, immer ist er ganz vorzüglich und geeignet". Das latente Objekt von *sözläsär* ist wahrscheinlich unser Text selbst. Den *Tattvārtha*-Text, der ja ein Śāstra ist, hätte man nicht in dieser Weise verwendet.

15 Vgl. Haneda 1925, S.165.

am 25. Tag des 10. Monats des Schaf-Jahres in der Stadt Sha-chou geschrieben. Sādhu!" Es ist heute nicht zu eruieren, welchem Jahr des westlichen Kalenders dieses Schaf-Jahr entspricht. Auch die Lesung von *čızındım* ist zweifelhaft, aber es ist sehr wahrscheinlich, daß wenigstens der zweite Teil unseres Textes von dem Tu-t'ung Tükäl Tämür an dem erwähnten Datum in der Stadt Sha-chou niedergeschrieben worden ist[16].

Ein weiterer Kolophon steht deutlich getrennt vom Text selbst, auf dem letzten Blatt ohne Paginierung, und lautet folgendermaßen:

bo čagši m(ä)n tükäl ṭämürniŋ ol tep bir käzigkyā bitimiš boldum čın(.)
m(ä)n toŋa buka šabi okıyu tägintim(.) saḍu saḍu bolzun(.) kutlug bičin yıl ikint(i ay) beš yaŋka šaču balıkta öṭig kılıp biṭitim kenki körgü bolzun tep(.)

„Diese eine kleine Zeile, die ich geschrieben habe, soll besagen, daß dieses Büchlein mir, dem Tükäl Tämür, gehört. Das ist Tatsache!"[17]
„Ich, der Novize Toŋa Buka, habe es ehrfürchtig gelesen. Sādhu, sādhu! Am 5. Tag des 2. (Monats) des gesegneten Affen-Jahres habe ich in der Stadt Sha-chou ein Gebet verrichtet und (diese Notiz) geschrieben, damit Spätere sie sehen mögen."

Dieser Kolophon ist in einem Duktus geschrieben, der sich deutlich vom Duktus des Haupttextes abhebt. Ferner wurde das T im Namen des Schreibers Tämür mit D wiedergegeben, wo man *ikinti ay* hätte schreiben sollen, steht halbfertig *ikint,* und im Vergleich zur korrekten Orthographie unseres Textes insgesamt gibt es Vieles, was von der Norm abweicht. Ferner ist diese Notiz zu weit von unserem Text entfernt angebracht, als daß es sich um einen Kolophon unseres Textes handeln könnte. Folglich kann man diese Notiz kaum als einen regelrechten Kolophon betrachten.

Tükäl Tämür und Toŋa Buka treffen wir auch in den folgenden uig. Sätzen, die sich auf dem Vorblatt des anderen in 75 A enthaltenen Werkes (sc. des *Tattvārtha*-Textes) finden und die in einem kolophon-artigen Stil gehalten sind:

„Verehrung dem Buddha, Verehrung dem Dharma, Verehrung dem Saṃgha! Ich, Toŋa Buka, verneige mich vor allen Buddhas und Bodhisattvas."
„Am 15. Tag des 2. Monats des Drachen-Jahres habe ich, Tükäl Tämür, diesen Lehrtext ehrfürchtig abgeschrieben. Sādhu!"

---

16 Tekin (*Abhidharma-kośa-bhāṣya-ṭīkā,* S. XI) erklärt *tükäl tämür tukya* als Ganzes als Eigennamen. Für Haneda (1925, S. 181, Anm. 25) war das *tu* von *tukya* unklar. Wir meinen, daß *tu* eine Abkürzung von *tutuŋ* (< chin. G. 12050 12316) ist, und halten, wie Haneda, *kya* für das Deminutiv-Suffix. Haneda las *čisindim* und übersetzte es mit: „ich habe exzerpiert". Wir lesen jedoch *čızındım* und verstehen es als: „ich habe geschrieben" (vgl. kom., kipč. *čız-* „schreiben").

17 Sowohl Haneda als auch Tekin haben dieses *čın* ignoriert und ausgelassen, doch es ist eine Transkription von chin. *chên* (G. 589) und hat hier die Bedeutung: „Gewiß ist es so!" Derselbe Gebrauch von *čın* begegnet auch in UigPacht, S. 235: *bo nišan m(ä)n tmičiniŋ ol m(ä)n özüm bitidim čın* „Dieses Nišan ist mein, des Tmiči. Ich, ich selbst, habe es geschrieben. Wahr!"

Wenn man annimmt, daß alle oben zitierten Kolophone grundsätzlich zutreffen, dann folgt daraus, daß unser Text im Besitz des Tükäl Tämür war, der den zweiten Teil (Z.76–240) abgeschrieben hat, und daß Toŋa Buka ihn rezitiert hat. Ferner ergibt sich daraus, daß diese beiden den *Tattvārtha*-Text abgeschrieben haben oder an der Abschrift beteiligt waren. Selbst wenn wir das alles zunächst als Tatsache betrachten, so kann man daraus keinen Anhaltspunkt dafür gewinnen, daß unser Text inhaltlich zum *Tattvārtha*-Text gehört. Es gibt in der uig. buddhistischen Literatur noch andere Beispiele dafür, daß man mehrere verschiedenartige Texte nacheinander, wie einen einheitlichen Text, abgeschrieben hat[18]. Daher muß man annehmen, daß unser Text ein eigenständiges buddhistisches Werk ohne direkte Beziehung zum *Tattvārtha*-Text ist.

Tekin hatte Recht, als er unseren Text als ein vom *Tattvārtha*-Text unabhängiges Werk beurteilt hat[19]. Aber es war falsch, in ihm „Jātaka-Geschichten" zu vermuten. Ich weiß nicht, worauf diese Annahme basierte. Aber man kann unseren Text nicht als Jātaka bezeichnen, weil im Eingangssatz ausdrücklich von „Avadāna" (uig. *avdan*) gesprochen wird.

Weitere uig. Texte, die allgemein als Avadāna anerkannt sind, sind bekanntlich die *Daśakarmapathāvadānamālā*, die in Uigurica III und IV vorliegt, und ein Teil von „Türkische Turfantexte X". Sie sind in Prosa verfaßt, und das zuerst genannte Werk ist als ein Text bekannt, der aus dem Tocharischen ins Uigurische übersetzt worden ist. Unser Avadāna hat demgegenüber die Besonderheit, in Versen verfaßt zu sein. Aber man kann vermuten, daß wir hier eine Versdichtung vor uns haben, die ursprünglich in Prosa geschrieben war und später, in der Mongolenzeit, in ein Gedicht umgearbeitet wurde, wie wir an anderer Stelle[20] ausführen werden.

Unter den Texten, die unserem Text im Charakter sehr nahe kommen, ist ein in Versen verfaßtes Werk, das man als *Prajñāpāramitā-jātaka* bezeichnen kann. Şinasi Tekin hat jüngst eine Studie über diesen Text veröffentlicht[21]. Er enthält eine Geschichte über die Bodhisattvas Sadāprarudita und Dharmodgata aus dem *Prajñāpāramitā-sūtra*, die mit den Kapiteln 88 (Sadāprarudita-Kapitel) und 89 (Dharmodgata-Kapitel) der *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā*[22] Ähnlichkeit hat. Wir glauben, daß die beiden letzten Zeilen dieses Textes ihn am besten charakterisieren. In Tekins Transliteration und Übersetzung lauten die beiden Zeilen folgendermaßen[23]:

18 Als Beispiel läßt sich das Ms. Or. 8212 (108) der British Library anführen.

19 Tekin, *Abhidharma-kośa-bhāṣya-ṭīkā*, S.IXf.

20 Vgl. Shōgaitos Analyse der poetischen Form unseres Textes, die aus technischen Gründen separat, in den Ural-altaischen Jahrbüchern, abgedruckt wird (Anm. des Übersetzers).

21 BuddhUig II.

22 *Taishō-Tripiṭaka*, Nr.221.

23 BuddhUig II, S.234, 278.

(Z.652) twyk'dy pw swdwr 'rdyny lyk TA ... CHING tykm' twyz twymys (Z.653) 'wtk'dy tyld'q yn swysl'm'k t'yp's'ky pyr t'kzync ...SHAN TSAI LIAO YEH
„Zu Ende ist dieses Sūtra-Kleinod, genannt *Ta ... Ching*; Erzählung der Geschichte von dem ‚Gleichmäßig Erkannt habenden (Dharm)odgata'. Ein Abschnitt (von) Mahā-Prajñā-Pāramitā. Gut! Das ist das Ende!"

TA ... CHING im obigen uig. Text und in der Übersetzung sowie SHAN TSAI LIAO YEH im uig. Text sind Transkriptionen der chin. Zeichen G. 10470 ... 2122 bzw. 9710 11482 7073 12988.

Die Lesungen TEKINS kann man nicht als richtig gelten lassen. Zunächst zu den *ta ... ching* (G. 10470 ... 2122) gelesenen Zeichen: Nach dem publizierten Faksimile zu urteilen, steht hier *pên yüan ching* (G. 8846 13737 2122), und das ist die chin. Form von uig. *čatik* (skr. *jātaka*), das in Z. 3 desselben Textes vorkommt. Ferner ist *twymys* besser *twqmys* (*tugmiš* „entstanden") zu lesen, und *'wtk'dy* ist nicht das ins Uigurische entlehnte skr. *'udgata*, sondern es ist *'wtp'dy* (*utpadi*) zu lesen und skr. *utpāda* „Hervorkommen, Entstehung" als Ursprungsform anzunehmen. Daher kann man sagen, daß diese ganze uig. Passage falsch verstanden wurde. Sie beinhaltet vielmehr folgendes: „Das Predigen des zu diesem Sūtra-Juwel gehörigen *pên yüan ching* (G. 8846 13737 2122), d. h. (das Predigen) der ‚Entstehungs-Ursachen, durch die es ursprünglich entstanden ist', ist zu Ende. Mahāprajñāpāramitā-sūtra, ein Faszikel ...". Am Schluß dieses *Prajñāpāramitā-jātaka* gibt es eine Zusammenfassung, ähnlich wie auch in unserem Text, und dadurch kann man „dieses Sūtra-Juwel" (*bo sudur ärdini*), das in der soeben zitierten Passage genannt wird, mit *bo* TA PAN JO CHING *sudur ärdini* (Z. 642 f. desselben Textes), d. h. mit dem *Mahāprajñāpāramitā-sūtra*, identifizieren. Folglich kann man sagen, daß jener Text zum *Mahāprajñāpāramitā-sūtra* gehört und ein Jātaka predigt. Aber obwohl es – wie oben gesagt – im *Mahāprajñāpāramitā-sūtra* eine Stelle gibt, die jenem Text inhaltlich ähnlich ist, existiert keine identische Textstelle. Diese ähnlichen Textteile in der chin. Version sind überdies in Prosa abgefaßt. TEKIN erklärt dazu[24]: „Aus diesem Grunde ist es vorläufig besser und vorsichtiger, unseren Text nicht als ‚eine Übersetzung', sondern als eine neue Bearbeitung des in der ganzen buddhistischen Literatur wohlbekannten Materials zu betrachten."

Das heißt, es handelt sich um eine Reimdichtung, für die man existierendes buddhistisches Textmaterial, das man im Uigurischen neu zusammenstellte, verwendete und die man ‚Jātaka' nannte. Für unseren Text läßt sich zwar in keinem buddhistischen Text einer anderen Sprache eine Vorlage entdecken, die inhaltlich identisch wäre. Vielleicht ist aber auch unser Text wie jenes Jātaka im Uigurischen neu zusammengestellt worden, indem man wohlbekanntes Textmaterial verwendete. Man hat m. E. die ein-

24 BuddhUig II, S. 156.

zelnen, in dieser Weise verfaßten Texte „Avadāna" genannt, sie in 3 Teilen angeordnet und das Ganze zu einem selbständigen Werk gemacht, das man mit dem Satz: G.6363 13209 2122 *sudurnuŋ* G.4249 13294 9940 betitelte. Es ist gegenwärtig noch unklar, welche Texte man als Vorlage für diese Avadānas benutzt hat und in welcher Sprache diese Texte ursprünglich waren. Aber es kann als sicher gelten, daß zumindest die gereimte Fassung aus der Mongolenzeit stammt, wie an anderer Stelle dargelegt wird.

2. Sprachliche Besonderheiten

Die auffälligste Besonderheit unseres Textes ist, daß er in Reimform vorliegt. Doch wollen wir das an anderer Stelle[24a] erläutern. In diesem Kapitel wollen wir über erklärungsbedürftige Fragen der Schrift, des Lautsystems, der Morphologie und des buddhistischen Spezialwortschatzes sprechen.

Die Schrift ist die im Spätuigurischen übliche uigurische Kursive. Darüber hinaus zeigt unser Text die Besonderheit, daß bei den Zeichen " und ', bei Q und N die Haken weggelassen und diese Zeichen nur durch eine gerade Linie wiedergegeben werden: z.B. PWR-N für PWRQ'N (*burhan*, Z. 120), S-L für S'Q'L (*sakal*, Z.149), '-L-DY für "QL'DY (*aglaṭı*, Z.205), Y-KYNČ' für Y'NKYNČ' (*yaŋınča*, Z.216). Diese Schreibweise, die man auch in Dokumenten mit arabischer Schrift beobachten kann, ist außerdem noch in TEKINS *Prajñāpāramitā-jātaka* zu sehen[25].

Es gibt Wörter, in denen der Laut *a* in der Sequenz aC¹C nicht durch das Zeichen ", sondern durch ' wiedergegeben wird, und Wörter, in denen die Laute *a* oder *ä* in der Sequenz CaC¹C oder CäC¹C durch das Nullgraphem wiedergegeben werden, wenn C¹ ein Sonorant ist: *amtı* ('MTY, Z.1, 3, 25, 49 usw.), *amra-* ('MR'-, Z.128), *amrak* ('MR'Q, Z.12, 85), *arslan* ('RSL'N, Z.82), *alkıš* ('LQYŠ, Z.41, 44 usw.), *y(a)rlıka-* (YRLYQ'-, Z.136, 137 usw.), *t(ä)ŋri* (TNKRY, Z.28, 104 usw.). Es gibt auch anderswo Wörter mit derartiger Notation, aber in unserem Text ist es schwierig, diese Graphien von den Fällen zu unterscheiden, wo man – unter Weglassung von Haken – die Buchstaben einfach durch eine gerade Linie andeutet. In der Transkription wird diese defektive Notation im Anlaut nicht wiedergegeben, im Inlaut werden die nicht-notierten a/ä in runde Klammern gesetzt[26].

24a S.o. Anm.20!

25 Vgl. BuddhUig II.

26 Im Original, S.13 Absatz 4 bis S.14 Absatz 3, folgen weitere Bemerkungen des Autors zu seinem Transkriptionssystem. Sie können hier entfallen, da für diesen Sammelband eine einheitliche Transkription gewählt wurde (Anm. des Übersetzers).

In der Literatur mit uig. Schrift gibt es zahlreiche Belege dafür, daß ein langer Labialvokal durch die Doppelsetzung des Zeichens w angezeigt wird, wie in *süü* und *küü*. Aber es gibt in unserem Text nur ein Beispiel dafür, daß der Langvokal *ā* (in unserer Transkription mit *aa* wiedergegeben) angedeutet wird, indem man ein doppeltes Alif setzt: *saač* (s"č „Haar, Z. 125). Wir kennen ein Beispiel für eine ähnliche Notation aus *Eski Türk şiiri*[27]: *sarvaartasidi* (vgl. skr. *sarvārthasiddha*).

Zur Phonetik: In einigen Wörtern, die ursprünglich die Struktur (C)VCCV hatten, erscheint zwischen CC ein Sproßvokal, so daß sie die veränderte Struktur (C)VCVCV bekommen, was eine Besonderheit unseres Textes ist: *uṭuru* < *utru* „entgegen" (Z. 101, 147), *oṭurug* < *otrug* „Insel" (Z. 231), *taŋısuk* < *taŋsuk* „vorzüglich" (Z. 254, 345). Eine solche Vokalepenthese läßt sich auch bei uig. Wörtern in der mongolischen buddhistischen Literatur beobachten: mo. *tetürü* < uig. *tätrü* „falsch"[28]. Es bleibt unklar, ob die Epenthese eine innermongolische Erscheinung ist oder ob sie im Uigurischen stattfand, so daß diese Wörter schon in dieser Form entlehnt wurden. Im ersteren Falle könnte man die oben aus unserem Text angeführten Fälle von Sproßvokal als mongolischen Einfluß interpretieren. Jedenfalls kann man diese phonetische Veränderung als Besonderheit des späten Uigurisch bezeichnen.

In unserem Text kommen keine sehr ungewöhnlichen Formen vor, doch ist das Suffix *-gül*, entstanden aus der Verbindung des Verbalnomens *-gü* und der Kopula *ol*, eine seltene Form. Dieses Suffix erfüllt die Funktion eines finiten Verbs und hat die Bedeutung „Verpflichtung, Notwendigkeit (zu tun)": *sözlägül* „man muß sagen" (Z. 48, 222). Man kann weitere Beispiele für dieses Suffix in einem tantristischen Text finden, der einen Kolophon vom Ende der Mongolenzeit, nämlich aus dem Jahre 1350, hat[29]. Kontrahierte Formen, die vermutlich aus modernerer Zeit stammen, kann man bei einer Reihe von Wörtern konstatieren: *intki* (Z. 314, 316) < *in* „unterer Teil" plus + *täki* „in ... seiend", *idäŋ* (Z. 310) < *idi* „völlig" plus *näŋ* „völlig". Diese beiden Wörter finden sich in derselben Form auch in 2 Gedichten (Nr. 13, 20) aus *Eski Türk şiiri*[30], die vermutlich in der Mongolenzeit entstanden sind.

Nach all dem kann man zusammenfassend sagen, daß Schrift, Phonetik und Morphologie unseres Textes in ziemlich starkem Maße Besonderheiten des späten, d. h. yüan-zeitlichen Uigurisch aufweisen.

---

27 ETS, S. 72_{25}.

28 Vgl. N. Poppe: *The Diamond Sutra*. Wiesbaden 1971. (Asiatische Forschungen. 35) S. 89.

29 Vgl. UigTot, Glossar, s. v. *ol*. Außerdem gibt es in der uig. Literatur die mit + *čata*/+ *čätä* (< Deminutiv-Suffix + *ča*/+ *čä* plus Lok. + *ta*/+ *tä*) zusammengesetzten Ausdrücke, wie *ančata ken, ančata temin* „alsbald" usw. (vgl. AGr, S. 94). In unserem Text, Z. 165, kommt *čätä* als Funktions-Suffix vor: *tägmiščätä* „gerade erreicht".

30 ETS, S. 142_{146}, 198_{60}.

Die buddhistischen Termini unseres Textes kann man grob in Lehnwörter und in Termini, die ins Uigurische übersetzt worden sind, einteilen. Der Vollständigkeit halber kann man noch diejenigen hinzufügen, die mit chin. Zeichen wiedergegeben werden. Der größte Teil der Lehnwörter geht auf das Sanskrit zurück. Über die Tatsache, daß das ursprünglich aus dem Sanskrit stammende Vokabular der uig. buddhistischen Texte meist durch das Tocharische vermittelt wurde, habe ich früher schon geschrieben[31]. Auch die in unserem Text vorkommenden Formen sind meist durch das Tocharische vermittelt. Die Endungen der Wörter, die durch tocharische Vermittlung ins Uigurische gelangt sind, zeigen die folgenden Entsprechungen zum Sanskrit:

	Sanskrit	Uigurisch	
Regel 1a	*-a*	*-i*	nur bei belebten Wesen
1b	*-ā*	*-a* / *-i*	
Regel 2a	*-a*	*ø*	nur bei unbelebten Wesen
2b	*-ā*	*ø*	
Regel 3	*-i/-ī*	*-i*	
	-u/-ū	*-u*	
Regel 4	-C	-C	(Kons. Auslaut bleibt erhalten.)
Regel 5	*-in*	*-i*	
Regel 6	*-jit*	*-čī*	

Die uig. Formen des obigen Diagramms sind von den tocharischen Formen beeinflußt. Die meisten Lehnwörter unseres Textes fügen sich in die obigen 6 Regeln:

Regel 1a: skr. *sukumāra* : uig. *sukumari* (Z.32, 42), skr. *caramabhavika* : uig. *čaramabaviki* (Z.80), skr. *anāthapiṇḍika* : uig. *ananṭapindiki* (Z.274); Regel 2a: skr. *kuśalamūla* : uig. *küšalamul* (Z.29), skr. *triśūla* : uig. *tiršul* (Z.100), skr. *udumbara* : uig. *udumbar* (Z.331), skr. *bodhimaṇḍala* : uig. *bodimandal* (Z.322); Regel 2b: skr. *pāramitā* : uig. *paramit* (Z.67); Regel 3: skr. *śakti* : uig. *šakṭi* (Z.101); Regel 4: skr. *arhant* : uig. *arhant* (Z.89); Regel 6: skr. *prasenajit*: uig. *piras(e)načī* (Z.257) usw.

Elfmal erscheint in unserem Text eine Form, die auf skr. *sudarśana* zurückgeht. Je nachdem, ob das uig. Wort „König Sudarśana" oder „Stadt Sudarśana" bedeutet, hat es 2 deutlich verschiedene Endungen: als Königsname lautet es *sudaršani* (Z.92, 141, 157, 164, 192, 223), als Ortsname *sudaršan* (Z.90, 91, 141, 145, 163). Man vergleiche die Z.91–93:

---

31 Shōgaito 1978. Vgl. auch Verf.: *Uigurugo butten ni tsuite, zoku širukurōdo to bukkyō bunka,* in: Tōyō tetsugaku kenkyūsho 1980. Kürzlich hat E. Moerloose (*Sanskrit loan words in Uighur,* in: Journal of Turkish studies 4 [1980], S.61–78) eine Studie verfaßt, in der er denselben Stoff behandelt wie der Verf. im genannten Aufsatz von 1978. Über unseren Aufsatz, den Moerloose leider nicht eingesehen hat, geht seine Studie aber nicht hinaus.

sukančıg ädgü čoglug yalınlıg sudaršan atl(ı)g ol balıkta sön üdlärtä kılmıš buyanlıg sudaršani atl(ı)g elig bäg bolur ärti „In jener lieblichen, guten und glänzenden$_2$ Stadt Sudaršana lebte in früherer Zeit der verdienstvolle König$_2$ Sudaršana."

Die beiden uig. Formen, die einer einzigen zugrundeliegenden Sanskritform entsprechen, spiegeln getreu den tocharischen Usus, und deshalb könnte man das als einen Beweis dafür ansehen, daß die Vorlage unseres Textes in tocharischer Sprache war. Aber es ist wahrscheinlicher, daß sich zur Zeit der Abfassung unseres Textes innerhalb des Uigurischen die obigen beiden Formmuster, zur Kennzeichnung von Personen- und von Ortsnamen, herausgebildet hatten, die man dann eben benutzte. Aber die in unserem Text zu beobachtende Distribution der beiden Formen kann als die beste Illustration für Regel 1 und Regel 2 des obigen Diagramms gelten.

In Fällen, in denen die Regeln des Diagramms nicht anwendbar sind, muß man annehmen, daß entweder das vermittelnde Tocharische selbst eine unregelmäßige Form hatte, die das Uigurische dann reflektiert, oder daß die Entlehnung nicht über das Tocharische, sondern auf einem anderen Weg erfolgte. Solche Wörter gibt es aber nicht sehr viele. Deshalb kann man von den aus dem Sanskrit stammenden Wörtern unseres Textes sicherlich sagen, daß es traditionelle Formen sind, die über das Tocharische vermittelt und dann im Uigurischen habituell geworden sind. Außerdem kommen einige buddhistische Termini vor, die vermutlich auf das Chinesische, Mongolische oder Iranische zurückgehen, wie in den Anmerkungen zum Text gezeigt wird.

Es ist sehr schwer, von der Bedeutung her zu erschließen, welche Sprache als Ursprungssprache für die buddhistischen Termini in Frage kommt, die ins Uigurische übersetzt worden sind. Aber höchstwahrscheinlich gehen die meisten der uig. Lehnprägungen auf das Chinesische zurück. Obwohl zahlreiche buddhistische Texte aus dem Chinesischen ins Uigurische übersetzt worden sind, gibt es kaum eine Handvoll von buddhistischen Termini, die lautlich aus dem Chinesischen herrühren. Da das Chinesische – anders als das Tocharische oder Sogdische – Ideogramme verwendet, ist zu vermuten, daß man bei der Übersetzung dieser Ideogramme ins Uigurische der Bedeutung – vor der Lautform – die Priorität gab und deshalb in großem Maßstab Lehnprägungen einführte. Die uig. Kennings usw. für Buddha, die das im folgenden illustrieren sollen, dürften wahrscheinlich Übersetzungen aus dem Chinesischen sein:

ančulayu kälmiš (G.5668, 6679, Z.105–106), *alkunı bildäči* (G.5342 1552 1783, Z.86), *känṭün tuyunmıš* (G.12365 2216, Z.180), *nom hanı* (G.3366 12493, Z.87), *altunlug sıruk* (G.2032 426, Z.167), *köni tüz tuyugh* (G.687 10877 2216, Z.245) usw.

In unserem Text finden sich – vermischt mit uig. Buchstaben – zahlreiche chinesische Zeichen. Diese Zeichen sind zum größten Teil ebenfalls buddhistische Termini. Aber da für diese Zeichen 2 Lesarten existieren,

die Lesung in uig. Übersetzung (*kundoku*) und die Lesung in chinesischer Lautung (*ondoku*), hat das auch ziemlich schwierige Seiten. Weil wir dazu an anderer Stelle[32] ausführlich Stellung genommen haben, wollen wir hier nur eine kurze Liste der Zeichen und ihrer Lesung geben:

Lesung nach uig. Lautung (*kundoku*)

altun G.2032: Z.259
+ *lug*: Z.81–82
ämgäk G.6258
+ *lärindin*: Z.55–56
ärsär G.542: Z.327, 329

bälgürt- G.5001
-miš: Z.8
bodisatav G.9511
+ *lar*: Z.333
+ *larnıŋ*: Z.80
bölök G.9273
+ *lüg*: Z.65
burhan G.3589: Z.30, 38, 42, 46, 47, 50, 54, 58, 60, 66, 67, 87, 165, 321, 329, 333, 336
+ *lar*: Z.49, 85
+ *lıg*: Z.335
+ *nıŋ*: Z.134
+ *sız*: Z.328
buyan G.3707
+ *lıg*: Z.11–12

čahšaput dyan bilgä bilig G.1531 11248 1784
+ *tä*: Z.155–156

iki G.3363: Z.11, 339

kertgünč köŋül G.4587 4562
+ *i*: Z.42
kiši G.5642: Z.33
+ *lär*: Z.20
köŋül G.4562
+ *in*: Z.55, 78
+ *lüg*: Z.61

küč G.6980
+ *intä*: Z.8
+ *läriŋä*: Z.284
mıŋ G.1725
+ *lıg*: Z.330–331
nom G.3366
+ *ları*: Z.61–62
+ *larıg*: Z.66
oglan G.12317
+ *ları*: Z.15
+ *ların*: Z.68
(vgl. *oglanların*: Z.85, 238; *oglanlarıŋa*: Z.87)
ol G.9940: Z.346
täŋri burhan G.11208 3589
+ *ıg*: Z.35
täŋri täŋri G.11208 11208
+ *si*: Z.30, 42, 84, 87, 152–153, 164
ulug G.10470: Z.15, 20, 90, 94, 136
ulug yarlıkančučı G.10470 8779: Z.125
üč G.9552: Z.36
+ *ünč*: Z.329
üd G.9921
+ *nüŋ*: Z.327
yarok G.6389
+ *lug*: Z.168–169
yänä G.13428: Z.321
yertinčü G.9969 1522
+ *kä*: Z.64–65
+ *lüg*: Z.331–332
yeti kün G.1055 5642
+ *tinbärü*: Z.322

32 Shōgaito 1982b, Teil 2, S.105ff.

Lesung nach chin. Lautung (*ondoku*)

ch'ien kuang jih t'ien G.1725 6389 5642 11208
– *tegmä*: Z.229

hsiang ying G.4249 13294: Z.346
– *tegmä*: Z.2, 76–77, 241–242

kuan yin ching G.6363 13209 2122: Z.346
(vgl. *konımki*: Z.56)

k'ung wang ju lai G.6595 12493 5668 6679
– *tegmä*: Z.303

lien hua t'ai ts'ang shih chieh G.7115 5002 10588 11601 9969 1522
– *tegmä*: Z.69

so t'u G.10195 12099: Z.344

so t'u so tu G.10194 12099 10195 12050: Z.75

t'ai ch'êng G.10470 770: Z.345
(vgl. *tayšeŋ*: Z.247)

ta pao hua wang tso G.10470 8720 5002 12493 11758
– *tegmä*: Z.71–72

ta tzŭ tsai t'ien kung G.10470 12365 11481 11208 6580
– *tegmä*: Z.70, 342

têng chio miao chio G.10877 2216 7857 2216
– *tegmä*: Z.339

Unsichere Fälle (Lesung nach chin. oder uig. Lautung)

chin tz'ŭ i hou shuo hsiang ying i G.2027 12387 5464 4025 10164 4249 13294 5454: Z.1, 76, 241

shan tsai G.9710 11482: Z.75, 240, 344

III. Text und Übersetzung

Die mit Stabreim versehenen Strophen sind nach links ausgerückt. Kursive Wörter im uig. Text sind im Original mit chin. Zeichen geschrieben (vgl. Tabellen o. S. 70 f.). Halbfette Zahlen beziehen sich auf die Zeilen des Originals. Kommas (im Original 1 Punkt) geben das Versende an, doppelte Kommas (im Original 5 Punkte) das Strophenende. Fakss. S. 107 ff.

[Teil 1:] 1 *chin tz'ŭ i hou shuo hsiang ying i* „ amtı mundata ınaru bo sudur ärdini-2nıŋ *hsiang ying* tegmä bir nom tözinä yaraši avdan nomug tanuk tartıp 3 sözlägülük käzig ol, amtı anı sözläyü berälim kop süzök kert-4günč köŋülin äšidzünlär tıŋlazunlar „ ymä ärtmiš barmiš ür 5 ırak üdtä koluta,

bo ok čambudivip ulušta bir kutlug 6
buyanlıg, bay barımlıg atlıg küülüg kančanabumi atl(ı)g balık
bolur 7 ärti „

ol balıkta ymä,
ašnu ašnu ažunlartakı,
arıg ädgü 8 buyanlarnıŋ,
adipatipal ärksinmäklig *küč*intä *bälgürt*miš,
arıg ädgü 9 ašaylıg čaritlıg,
amrılmıš turulmıš tsılıg iryapatlıg „

suv-10lug yalınlıg sorukmıš bilgä,
sukušmačudi atl(ı)g bayagut
supirabi 11 atl(ı)g hatunı birlä bolur ärti „

anta öträ ol *iki* bir täg,
agır *buyan*-12lıg kutlug ülüglüg,
amrak sävär bägli yutuzlı,
ašayu mäŋiläyü amru 13 ilinčüläyü,
anča anča üd kolular ärtdüktä,
ayuvinpakı alkınıp, 14
anitiyatka sanlıg bolup,
adın ažunka bardılar „ 15

*oglan*ları ögindä kaŋında,
ušak kičig bolup kalsar ymä,
ulug ataları 16 täg ök katıglanu tavranu,
ukuš(s)uz takı artokrak bay boldılar „

17 bo munı täg,
tavarıg tälim üklitmäk,
tarıg tsaŋlarıg tošgurmak, 18
tarsız kısıgsız äv tutmak,
tapıgči udugčılarıg tok kılmak „ 19

[Teil 1:] 1 (chin.) Jetzt, von hier an, legen wir die Interpretation der Itivṛtta-Begebenheit dar. 1–3 (uig.) Jetzt, von hier an, kommt die Reihe daran, daß ein für die Dharma-Wesenheit dieses Sūtra-Juwels geeignetes, (chin.) Itivṛtta (uig.) genanntes Avadāna-sūtra (als) Zeuge heranzuziehen und zu rezitieren ist. 3–4 Jetzt wollen wir dieses rezitieren. Man möge mit ganz gläubiger Gesinnung hören$_2$! 4–7 Nun, in einem vergangenen$_2$ Zeitalter, in weit entfernter Zeit$_2$, gab es in ebendiesem Jambudvīpa-Land die gesegnete, glückliche, reiche$_2$ und berühmte$_2$ Stadt Kāñcanabhūmi. 7–11 In dieser Stadt lebte, gemeinsam mit seiner Frau Suprabhā, der Śreṣṭhī Sūkṣmacūḍa, dessen reine, gute Disposition, dessen reiner, guter Lebenswandel und sanftmütige$_2$ Haltung$_2$ sich durch die ‚beherrschende (Erfüllung)' *adhipatiphala* der in vielen früheren Existenzen (erworbenen) reinen, guten Verdienste manifestierten, ein in Wasser und Feuer erfahrener Weiser. 11–14 Als nun Mann und Frau, diese beiden, die wie eines waren, mit gewichtigem religiösen Verdienst, gesegnet und glücklich, (der eine vom anderen) geliebt$_2$, Freude genießend$_2$ und stets sich vergnügend eine gewisse Zeit$_2$ verbracht hatten, erschöpfte sich ihre ‚Lebensfrucht' (*āyuvipāka*), sie fielen der Unbeständigkeit anheim und gingen in eine andere Existenz. 15–16 Obwohl ihre Kinder von den Eltern klein$_2$ zurückgelassen worden waren, wurden sie, indem sie sich bemühten und handelten wie ihre Ahnen, unvorstellbar$_2$ reich. 17–18 Solcherart den Besitz zu vermehren, die Getreidespeicher zu füllen, das Haus freigebig$_2$ zu halten, die Diener$_2$ zufriedenzustellen, 19–20 die Nahrungsmittel zu vermehren, hohe Ränge zu

---

(Z. 3) *anı* ist nach *amtı* links von der Zeile hinzugefügt worden (bei senkrechter Leserichtung). Ein zweites *anı*, das über *amtı* steht, hat ein Tilgungszeichen.

(Z. 6) *kančanabumi* gehört zu skr. *kāñcana* „Gold" und *bhūmi* „Erde".

(Z. 8) *adipaṭipal* << skr. *adhipatiphala* „aggregate effect produced by the karma-hetu" (SH 361 b).

(Z. 9–10) *ašay* << skr. *āśaya* „Disposition"; *čarit* << skr. *carita* „Wandel"; *iryapat* << skr. *īryāpatha* „Haltung". *tsı* kommt auch in der Form *sı* vor (ShōAgon 46) und ist höchstwahrscheinlich eine Transkription von chin. *chih* (G. 1837) „Verhalten". *suvlug yalınlıg sorukmiš* „erfahren sein mit Wasser und Feuer" weist darauf hin, daß Sūkṣmacūḍa übernatürliche Kräfte (skr. *ṛddhi*) hatte (vgl. das Yamakaprātihārya). *sukušmacude* gehört zu skr. *sūkṣma* „klein, fein" und *cūḍa* „klein, gering". *supirabi* (<< skr. **suprabhā*) erscheint im *Chuan-chi-pai-yüan-ching* (G. 2718 906 8560 13737 2122) in der Form *shan kuang* (G. 9710 6389) „mit gutem Glanz" (AKANUMA: *Indo bukkyō koyūmeishi jiten.* Kyōto Shōwa 42 nen/1967, 667 b).

(Z. 15) Wir glauben, daß *aṭa* „Vater" gegenüber *kaŋ* eine moderne Form ist und daß diese Passage wegen des Reims hinzugefügt worden ist. *kaṭıglanu* steht mit einem Tilgungszeichen auch vor *bay.* Vielleicht stand es ursprünglich dort, und man hat es umgestellt. *ukuš(s)uz* kann man wörtlich mit „ohne Begreifen" übersetzen. Hier möchten wir es mit „unvorstellbar" wiedergegeben.

yemig ičimig bädütmäk ,
yeg oronlarta olurmak ,
eltäki 20 *kiši*lär birlä ayašmak ,
ičiläri iniläri birlä amrašmak „

ulug karılar-21ıg kördüktä ,
uṭuru ünüp ayamak ,
uunṭučı koltgučılar kuvragın , 22
ušaṭı tıdmamaklarınıŋ tılṭagında inčä tep käŋšäšü sözläšdilär „ 23

öglüg kaŋlıg ıdoklarımızka ,
ürgürmädimiz ädgüti tapıngalı , 24
özümüz kičig bolmak üzä ,
öṭrü uṭlısız boldumuz „

aṭamız 25 anamız ädgüsindä ,
arṭguča tavarımız bar turur ,
amtı anṭag bir 26 ädgülüg iš kılıp ,
ayayu uṭlı öṭünü körälim tep munča sözläšü 27 tururlarında „

inčä kaltı
künṭüz ačılguluk hua yavišguka , 28
kün t(ä)ŋri tuga örläyü kälmiš täg ,
küčlüg kerṭgünčlüg ol oglan-29kyalarnıŋ ,
küšalamullarınıŋ bišmišın körü y(a)rlıkap ‚(,)

kertütin 30 kälmiš köni tüz tuyuglı ,
kišemaŋkari atl(ı)g *täŋri täŋri*si *burhan* ,
käzä yorıyu 31 yalaŋuklar arasında ,
kälip tägä y(a)rlıkadı olarnıŋ eliŋä uluš-32ıŋa „

anṭa öṭrü ol ,
sukumari atl(ı)g ulugkya ,
suvsamiš oŋuk-33miš usukmiš *kiši* ,
sogık suvlug yuulka tušarča ,
surt ok 34 burhan bahšınıŋ ol oronta y(a)rlıkamišın äšidip „

öṭrü ol 35 aranyadan oronka barıp ,
üküš ädgülüg *täŋri burhan*ıg toyın tetselıg 36 kuvragı birlä ,
üč ay b(a)kčanka öṭünüp ,
ögin kaŋın tägẓig-37tä sabda arṭatıp „

(Z.21) *uunṭučı* ist ein Nomen actoris auf + *čı*, aber die Interpretation von *uunṭu* ist schwierig. Man könnte es einmal zu RADLOFFS *ontū* „der Seufzer, das Geächze" stellen (vgl. Wb I 1045), zum anderen zu chin. *wan* (G.12463, Anc. ᶜ*uân*) „Schale", mit dem mo. denominalen Suffix + *tu*. Jedenfalls ist sicher, daß das Wort „Bettler" bedeutet. Man vergleiche *bušıčı kolṭguči* in Z.283.

bekleiden, sich mit den Landsleuten gegenseitig zu achten und sich mit seinen Brüdern$_2$ gut zu vertragen, **20–22** wenn man alte Menschen sieht, sich zu erheben und sie zu ehren, die Schar der Bettler$_2$ nicht fernzuhalten$_2$: über die Ursache (all) dieser (genannten Dinge) disputierten sie, indem sie sagten: **23–24** „Wir sind nicht dazugekommen, unsere heiligen Eltern gut zu ehren. Weil wir (zu) jung waren, sind wir undankbar gewesen. **24–26** Durch die Tugend unserer Eltern haben wir reichlich Vermögen: so wollen wir jetzt ein solch gutes Werk vollbringen und Respekt und Dankbarkeit zum Ausdruck bringen!" **26–32** Als sie derart zueinander sprachen, geruhte der ‚Wahrhaft Gekommene' (*tathāgata*), der ‚Wahr und Gleichmäßig Erwachte' (*samyaksambuddha*) Göttergott Buddha Kṣemaṃkara unter den Menschen zu wandeln$_2$, wobei er das Reifen der ‚guten Wurzeln' (*kuśalamūla*) dieser Kinderchen, die starken Glaubens waren, zu sehen geruhte, so als ob die aufgehende$_2$ Sonne zu den sich tagsüber öffnenden Blumenblättern gekommen wäre, und er geruhte, auch in deren Land$_2$ zu kommen. **32–34** Zu jener Zeit hörte der älteste Sohn Sukumāra, so wie ein nach Wasser verlangender, bleich gewordener und sehr durstiger Mensch plötzlich auf eine Quelle mit kaltem Wasser trifft, daß ein Buddha-Lehrer an diesem Ort predigte, **34–37** ging dann zu jenem Kloster-Ort und lud den sehr gütigen Gott Buddha, zusammen mit der Mönchs- und Schülerschar zur Sommerresidenz von drei Monaten ein, und, um seine Eltern vom weiteren Herumkreisen (in den Existenzen) und von der Welt (*saṃsāra*) abzuhalten und wegen seines sehr starken Glau-

---

(Z. 22) *käŋšäšü* ist Konverb des Reziproks von *käŋšä-* (< **käŋäš + ä-*).

(Z. 23) Wir möchten meinen, daß vor der Aussage dieses Verses die Aussage: „die Ursache liegt in der Güte der Eltern" ausgelassen wurde. *idok* „heilig" bedeutet wohl „die heiligen Geister [der Toten]".

(Z. 29) *küšalamul* << skr. *kuśalamūla* „gute Wurzel".

(Z. 30) *kišemaŋkari* (<< skr. *kṣemaṃkara* „Frieden herstellend") erscheint im *Chuan-chi-pai-ching* in der Form *Ch'a-mo* (G. 196 7969) (AKANUMA: *Indo bukkyō koyūmeishi jiten.* Kyōto Shōwa 42 nen/1967, 322 b).

(Z. 32) *sukumari* gehört zu skr. *su* „gut" und *kumāra* „Knabe, Jüngling". *ulugkya* ist zusammengesetzt aus *ulug* „groß" und dem Deminutivsuffix *+kya*, m. E. eine Ellipse für *ulug oglankya* (vgl. *oglankya* in Z. 28–29).

(Z. 33) *surt ok* erscheint in den uig. Āgama-Texten und entspricht dort dem chin. *ts'u* (G. 11833) „plötzlich" (vgl. ShōAgon 197 o.). Bei TEZCAN (TezcanHt 344) taucht es jedoch in der Form *surt surt* auf und wird von TEZCAN mit *birdenbire* „plötzlich" übersetzt.

(Z. 35) *aranyadan* << skr. *āraṇyāyatana* „Einsiedelei" (vgl. NAKAMURA 625 a).

(Z. 36) *tägzig* ist ein deverbales Nomen von *tägiz-* „rotieren", **tägiz-ig*.

arṭokta arṭok süzülmäkintin öṭgürü , 38
atı kötrülmiš *burhan* bahšınıŋ ,
adaklıg kooš lenhuasında suna 39 yaṭıp ,
anṭag tep bäk kaṭıg sav sözlädi „

bo ät'özüm 40 kurısar kaṭsar ymä ,
purušlar bägdini bahšımtın ,
burhan kuṭıŋa 41 alkıš almagınča ,
bo yaṭanıšımdın örü turmagay m(ä)n tep „

anṭa öṭrü , 42
kišemaŋkari *täŋri täŋri*si *burhan* ,
*kertgünč köŋül*i küčlüg ol sukumari urıka ,
ken 43 käligmä üdtä čaṭasuki atl(ı)g burhan bolgay s(ä)n tep ,
kertü 44 vyakrit alkıš berü y(a)rlıkadı „

45 kaltı näṭäg ol sukumari urı ,
uṭlılıg yankılıg törü eyin ävrilü 46
uluš ulugı *burhan* bahšıka tetselıg kuvragı birlä ,
uz ugur-47lug tapınıp udunup ,
ol tılṭagın *burhan* kuṭıŋa alkıš buldılar ärsär „ 48

ančulayu ok ymä kim ol , tep ögdi sözlägül „ 49
amtı yänä sizlär ymä bo tušta,
arıg süzök *burhan*lar ulušında tugalım 50 sakınčın ,
aranyadan ıdok bo oronta ,
aṭı kötrülmiš *burhan* bašın , 51
aryasaŋ bursaŋ kuvragka ,
aš čayšı anuṭup semäkläp ,
arṭok-52rak uz yaraši tapınıp udunup „

alku küsüšüg kanṭurtačı , 53
adatın korkınčtın oẓgurdačı ,
adak soŋında kenindä yänä ,
alku-54nı bildäči *burhan* kuṭıŋa tägürdäči „

korkınčka ämgäkkä tušduklarında , 55
kop *köŋül*in aṭasarlar kuanši'im pusar tep ,
kodıkı yavız ol anṭag *ämgäk*-56lärindin oẓgurup ,
kuṭrulmak yolka uduẓdačı ,
konımki atl(ı)g bo 57 sudur ärdinig nomlaṭmak üzä „

öŋräki ol sukumari atl(ı)g urı 58 täg ök ,
üẓäliksiz *burhan* kuṭıŋa alkıš alguluk käzig ärti „

üdnüŋ 59 kolunuŋ enišindin ,
ögdisiz bizni täg nomčıka yolukmakındın , 60
üẓäliksiz ıdok *burhan* kuṭıŋa ,
yügärü amtı bo tušta alkıš bulmadılar ärsär „ 61

bens **38–39** warf er sich zu dem Lotos-Fußpaar des Buddha-Lehrers, dessen Name erhaben ist, nieder und sprach folgenden Schwur: **39–41** „Selbst wenn dieser mein Körper vertrocknen oder erstarren sollte: solange ich von meinem Lehrer, dem Herrscher der Menschen, nicht die Prophezeiung zur Buddhaschaft erhalten habe, werde ich mich von dieser meiner Niederwerfung nicht erheben!" **41–44** Da_2 erteilte der Göttergott Buddha Kṣemaṃkara diesem Jüngling Sukumāra, dessen Glauben stark war, gnädig die wahre Prophezeiung$_2$, indem er sagte: „In der Zukunft wirst du der Caitasukha genannte Buddha werden!" **45–47** Ebenso wie dieser Jüngling Sukumāra dem Gesetz der Dankbarkeit$_2$ folgend wandelte, den Lokajyeṣṭha-Buddha-Lehrer gemeinsam mit der Schülerschar gut und rechtzeitig bewirtete$_2$, und so wie er deshalb die Prophezeiung zur Buddhaschaft erhielt, **48** ebenso **49/58** wärt ihr jetzt, bei dieser Gelegenheit, an der Reihe, **57–58** ebenso wie ehedem jener Jüngling Sukumāra die Prophezeiung für die unübertreffliche Buddhaschaft zu erhalten, **49–52** weil ihr mit dem Gedanken ‚Wir wollen im reinen$_2$ Land der Buddhas wiedergeboren werden!' an diesem heiligen Kloster-Ort für den Āryasaṃgha, die Gemeinde$_2$, mit Buddha, dessen Name erhaben ist, an der Spitze, Speisen$_2$ bereitet$_2$, und sie sehr gut und angemessen bewirtet$_2$ habt, **56–57** und weil ihr das *Avalokiteśvarasūtra*-Juwel habt predigen lassen, **52–54** welches alle Wünsche erfüllt, das vor Not und Schrecken errettet, das letztendlich auch zum (Status eines) ‚Allwissenden', zur Buddhaschaft, gelangen läßt **54–56** und das, wenn man auf Schrecken und Leid trifft und (dann) mit ganzem Herzen Avalokiteśvara anruft, von solch niedrigen, schlechten Leiden erlöst und auf den ‚Weg der Befreiung' führt. **58–60** Wenn man jetzt$_2$, bei dieser Gelegenheit, wegen des Verfalls der Zeit$_2$ und weil man (nur) auf schlechte Prediger wie

---

(Z. 40) *puruš* << skr. *puruṣa* „Mensch, Mann".

(Z. 44) *vyakrit* << skr. *vyākṛti* „Prophezeiung". *alkiš* ist die uig. Übersetzung davon. Diese Stelle ähnelt inhaltlich einer Passage im *Chuan-chi-pai-yüan-ching* (vgl. *Taishō Tripiṭaka*, Nr. 200, S. 212 c, Z. 6–7).

(Z. 48) Die „Regieanweisungen" *kim ... sözlägül* u. ä. in dieser Zeile und in den Zeilen 79, 81, 222, 244, 251, 309, 330 bleiben unübersetzt (Anm. der Redaktion).

(Z. 50) *bašın* „als Kopf, zuerst" ist der Instrumental von *baš* „Kopf".

(Z. 51) *čayši* könnte die Transkription von chin. *ts'ai shih* (G. 11500 9934) sein. Weil es aber hier mit dem vorangehenden *aš* höchstwahrscheinlich eine Worthäufung bildet, liegt die Vermutung näher, daß es eine Transkription von chin. *chai shi* (G. 234 9971) ist.

(Z. 54–56) *korkınčka ... uduzdači* erinnert inhaltlich an eine Passage vom Anfang des Samantamukha-Kapitels (Kap. 25) des chin. *Saddharmapuṇḍarīka-sūtras* (vgl. *Taishō Tripiṭaka*, Nr. 262, S. 56 c, Z. 6–8). *ämgäkkä* steht links neben der Zeile (bei senkrechter Leserichtung), neben *adaka*, das getilgt wurde.

(Z. 59) *eniš* ist ein deverbales Nomen von *en-* „hinuntergehen". *yoluk-* existiert auch im Neuuig. (vgl. G. Jarring: *An Eastern Turki-English dialect dictionary*. Lund 1964, S. 158).

amtıkı kılmıš bo buyanları üzä ,
alku üdtä *köŋül*lüg käzigindäki ädgü *nom*-62ları ükliyü ,
adasız tudasız yalaŋuk yašın tükäl yašayu ,
aẕun 63 üzlünčüsin kačan kılgalı ugraduklarında „

aṭk(a)k višay üzä 64 aẓmadın yaŋılmadın , aṭmıš ok täg t(ä)rk tavrak arṭokrak mäŋilig *yertinčü*-65kä barıp , bašṭınkıta bašṭınkı *bölök*lüg tugumın tugup „

arıg 66 m(a)hayan *nom*larıg äšidip ,
alp bulguluk *burhan* kuṭıŋa alkıš alıp ,
asanki 67 paramitlarıg tükaṭıp ,
arıg ıdok *burhan* kuṭın bulup „

alku vayneki tınl(ı)g 68 *oglan*ların , alasız yomgı oẓgurup kuṭgarıp , adak soŋında yänä 69 *lien hua t'ai ts'ang shih chieh* tegmä padmakešaragalb atl(ı)g lenhua 70 čačäk agılıkı yerṭinčütäki *ta tzŭ tsai t'ien kung* tegmä ayišvaraṣṭan 71 ulug ärksinmäkkä täggülük t(ä)ŋridäm ıdok ordu karšıtakı *ta pao* 72 *hua wang tso* tegmä padmakešarakavšabavan atl(ı)g ulug ärdiniin 73 eṭilmiš , lenhua čačäklär eligi oron üzä , apamulug üdün 74 olurguluk ornanguluk , ugrayu soka avant tılṭag bolmak bolgay 75 ärti „ *shan tsai shan tsai so t'u so tu*

[Teil 2:] 76 *chin tz'ŭ i hou shuo hsiang ying i* amtı mundata ınaru bo sudur ärdininiŋ *hsiang* 77 *ying* tegmä bir nom töziŋä yaraši avdan nomug tanuk tartıp sözlägülük 78 käzig ol amtı anı sözläyü berälim kop süzök kerṭgünč *köŋül*in äšidzünlär 79 tıŋlazunlar „ ymä bir üdün kim ol ,

čakirav(a)rt hanlarnıŋ tugguluku , 80
čaramabaviki *bodisatav*larnıŋ törügülüki ,
čambu sögütin ülälig čambuš(a)nt 81 arıgın bälgülüg ,
čambudivip yerṭinčü yer suvda „

kim ol, adakın yorır *altun*-82lug kaya maŋıp kälir maŋgallıg basguk, kiši körklüg kesari arslan 83 hanı , yalaŋuk körklüg yaŋalar bägi , alkunuŋ umugı raṭnasurya 84 atl(ı)g aṭı köṭrülmiš tükäl bilgä biliglig *täŋri täŋri*si

---

(Z.69) *padmakešaragalb* gehört zu skr. *padma* „Lotus", *keśara* „Haar" usw. und *garbha* „Speicher". *galb* möchte man *kalp* lesen und zu skr. *kalpa* „Zeitalter" stellen, aber von der Bedeutung her gehört es zu skr. *garbha* „Speicher".

(Z.70) *ayišvaraṣṭan* gehört zu skr. *aiśvara* „mächtig, machtvoll" und *sthāna* „Aufenthaltsort, Standort" usw.

(Z.72) *padmakešarakavšabavan* gehört zu skr. *padma* „Lotus", *keśara* „Haar" usw., *kauśa* „Schatzhaus" und *bhavana* „Sitz". *kauśa* heißt „von Seide", hat aber hier dieselbe Bedeutung wie *kośa*.

uns trifft, keine Prophezeiung für die unübertreffliche Buddhaschaft erlangt, **74–75** mögen (dann) doch (wenigstens) die sicheren$_2$ Ursachen$_2$ werden, **61–62** daß man durch die gegenwärtig ausgeführten Verdienst(taten) die zu aller Zeit in der Bewußtseins-Kette (*citta-saṃtāna*) befindlichen, guten Dharmas vermehren und ohne Not$_2$ das Menschenleben vollständig leben kann: **62–63** und, wenn man dann plant, der Existenz ein Ende zu bereiten, **63–65** daß man, ohne durch Bewußtseinsobjekte (*ālambana*) und Sinnesbereiche (*viṣaya*) verwirrt$_2$ zu werden, schnell$_2$ wie ein abgeschossener Pfeil zur äußerst seligen Welt (*sukhāvatī*) eingehen und in einer Geburt der allerersten Kategorie wiedergeboren werden kann, **65–67** daß man (dort) die reinen Mahāyāna-Lehren hören, die Prophezeiung für die schwer zu erlangende Buddhaschaft erhalten, unzählige Pāramitās vollenden, die reine, heilige Buddhaschaft erlangen, **67–68** alle noch der buddhistischen Unterweisung bedürfenden (*vaineyika*) Lebewesen-Kinder restlos und insgesamt retten$_2$ kann **68–75** und daß man auch letztendlich auf dem Lotosblumen-Königsthron, der sich in der (chin.) *lien hua t'ai ts'ang shih chieh,* (uig.) d.h. Padmakeśaragarbha genannten Lotosblumen-Schatzhauswelt, im göttlichen, heiligen Palast$_2$ (chin.) *ta tzŭ tsai t'ien kung,* (uig.) d.h. Aiśvarasthāna, in dem man die ‚Große Souveränität' erreicht, befindet, und der durch (chin.) *ta pao hua wang tso,* (uig.) d.h. große Juwelen namens Padmakeśarakauśabhavana geschmückt ist, für ewige Zeit thronen$_2$ kann! (chin.) Es ist gut, es ist gut! Sādhu, sādhu!

[Teil 2:] **76** (chin.) Jetzt, von hier an, legen wir die Interpretation der Itivṛtta-Begebenheit dar. **76–78** (uig.) Jetzt, von hier an, kommt die Reihe daran, daß ein für die Dharma-Wesenheit dieses Sūtra-Juwels geeignetes, (chin.) Itivṛtta (uig.) genanntes Avadāna-sūtra (als) Zeuge heranzuziehen und zu rezitieren ist. **78–79** Jetzt wollen wir dieses rezitieren. Man möge mit ganz gläubiger Gesinnung hören$_2$! **79–81** Nun, zu einer Zeit, in der mit Jambu-Bäumen versehenen, mit Jambuṣaṇḍa-Wäldern bedeckten Jambudvīpa-Welt$_2$, wo die Cakravartin-Könige geboren werden und wo die Caramabhavika-Bodhisattvas entstehen, **81–85** geruhte der vollkommen weise Göttergott Buddha Ratnasūrya, dessen Name erhaben ist, der goldene Fels, welcher mit seinen Füßen wandelt, das Glückszeichen-Bergmassiv, welches schreitend kommt, der menschengestaltige Kesarin-Löwenkönig, der Fürst der Elefanten in Gestalt eines Menschengeschöpfes, die

---

(Z. 80) *čaramabavik* << skr. *caramabhavika* „in seiner letzten Existenz lebend" (Edg 225b).

(Z. 80) *čambu* << skr., *jambu* Name eines Baumes. Ist *ülälig* eine palatale Variante zu *ulalıg* „mit Wegzeichen" (vgl. EtymDic 126; Hinweis P. Zieme)? *čambuš(a)nt* << skr. *jambuṣaṇḍa* „Jambu-Bäume".

(Z. 82) *maŋgallıg* << skr. *maṅgala* „Glück" usw. mit denom. Suffix + *lıg*.

burhan ünä bälgürä 85 y(a)rlıkap , öŋräki *burhan*lar yaŋınča amrak vaynekilıg oglanların tiläyü iṣ-86täyü , oẓguru kuṭgaru y(a)rlıkayur ärti „

anṭa öṭrü alkunı bildäči 87 nom hanı ,
raṭnasurya *täŋri täŋri*si *burhan* ,
alku tınl(ı)g oglanlarıŋa 88
anṭag bir asıg tusu bolgusın körü bilü y(a)rlıkap ,

kırk kolṭi 89 arıg turug arhant toyın tetselıg , miŋ yol yarokları üzä tägir-90miläyü kavšaṭılıp , agır *ulug* čoglug yalınlıg sudaršan balıkka baru 91 y(a)rlıkadı „

sukančıg ädgü čoglug yalınlıg ,
sudaršan atl(ı)g ol balık-92ta ,
sön üdlärtä kılmıs buyanlıg ,
sudaršani atl(ı)g elig bäg 93 bolur ärti „

inčip yänä ol üdtä ,
elig bäg bašın el bodun ,
erẓi-94lar eligi burhan bahšınıŋ ,
eliŋä kälmišin äšidip „

ulug törlüg 95 hanlıg süü ,
ugrayu kälti bo elkä ,
odgurak alkıngay biz amtı tep , 96
ukuš(s)uz korkup aymanıp „

alkugun birgärü käŋšäšip ,
alp ädrämkä 97 tükällig ,
arṭokrak küčlüg küsünlüg iki äränlärig ,
aldırtın 98 sınagka ıdtılar „

hanlıg süü ärür mü biliŋlär ,
kayu el barır 99 sınaŋlar ,
kamagunı tükäl bälgüläp ,
kaṭarılıp bärü käliŋlär „

tiräš-100gäli kälmiši čin ärsär ,
tıdıgsızın biziŋä sözläŋlär ,
tiršul 101 šakṭılarıg anuṭup ,
tiräšip uṭuru turalım „

elig bägniŋ bo y(a)rlıg-102ın ,
äšidip iki turgak äränlär ,
evinišü tavranıšu ünüp balıktın , 103
inčip bardılar sınagka „

anṭa öṭrü ol iki turgak äränlär , 104
raṭnasurya t(ä)ŋri burhan bašın ,
amrılmıš turulmıš arhant teṭse-105larlıg ,
ayagka tägimlig bursaŋ kuvragka tägdilär ärsär „

Hoffnung aller, zu erscheinen **85–86** und in der Weise der früheren Buddhas die geliebten, der buddhistischen Unterweisung bedürfenden Kinder zu suchen$_2$ und zu erretten$_2$. **86–88** Dann$_2$ geruhte der allwissende Dharma-König, der Göttergott Buddha Ratnasūrya, zu erkennen, daß allen Lebewesen-Kindern Nutzen$_2$ zuteil werden solle, **88–91** und er geruhte, ringsumher umgeben von den tausend Lichtstrahlen der vierzig Koṭi (= 40 Millionen) (zählenden) reinen$_2$ Arhat-Mönche und Schüler, zur äußerst$_2$ glänzenden$_2$ Stadt Sudarśana zu gehen. **91–93** In jener lieblichen, guten und glänzenden$_2$ Stadt Sudarśana lebte in früherer Zeit der verdienstvolle König$_2$ Sudarśana. **93–94** Zu jener Zeit nun, als das Volk$_2$ mit dem König$_2$ an der Spitze hörte, daß der Buddha-Lehrer, der der König der Ṛṣis ist, in ihr Reich komme, **94–96** fürchtete$_2$ man sich unvorstellbar (in der Annahme), sicher sei das Heer eines großmächtigen Königs in dieses Reich gekommen, und sagte: „Wir werden jetzt bestimmt zugrunde gehen!" **96–98** Alle zusammen berieten, und man entsandte zwei Männer, vollkommen in der Krieger-Tugend und äußerst stark$_2$, zur Erkundung nach vorn: **98–99** „Erfahrt, ob es ein Königsheer ist! Erkundet, (in) welches Reich es geht! Wenn ihr alles vollkommen klar gemacht habt, kehrt um und kommt hierher! **99–101** Wenn es wahr ist, daß es gekommen ist, um zu kämpfen, sagt es uns unverzüglich! Wir wollen die Dreizacks und Speere (zum Kampf) vorbereiten und (dem Heer) entgegentreten!" **101–103** Als sie diesen Befehl des Königs$_2$ gehört hatten, brachen zwei Wächter eilig$_2$ aus der Stadt auf und gingen zur Erkundung los. **103–105** Als dann die beiden Wächter die ehrwürdige Mönchsgemeinde$_2$ aus friedvollen$_2$ Arhats und Schülern mit dem Gott Buddha Ratnasūrya an der Spitze erreicht hatten, **111** sahen sie **105–108** das Körper-Juwel des ‚So

---

(Z. 83) *ratnasurya* gehört zu skr. *ratna* „Edelstein" und *sūrya* „Sonne".

(Z. 90, 92) *sudaršan* ~ *sudaršani* << skr. **sudarśana* (s. o. S. 68 f.).

(Z. 92) *sön* ist ein Zeitnomen auf +*n* von *sö* „früher". Aber mit Rücksicht auf den Reim möchte man hier lieber *suya* ~ *soya* lesen.

(Z. 97) *aldırtın* möchte man für eine Variante von *altıntın* „nach unten" halten. Ist *tır* durch Verwechslung mit dem mo. Lokativ *tur* zu erklären?

(Z. 101) *šakṭi* << skr. *śakti*.

ančulayu 106 kälmiš ayagka tägimlig köni tüz tuyuglınıŋ ,
adınčıg iki kırk lakšan-107lar ,
nayrag eyinki säkiz on ädgülär üzä ,
arṭuru uz eṭilmiš yaraṭılmıš 108 ät'özlüg ärdinisin „

azuča ärsär ymä kırk kolṭi bursaŋ kuvrag-109nıŋ ,
ačılmıš lenhualıg arıg täg tugılıg šubralıgın ,
alku ärklig-110lärin amırṭgurup ,
amılın akrušın oluru ornanu y(a)rlıkamıšların 111 kördilär „

kördüktä ök bo irü bälgülärig ,
köŋülläri birṭäm süzülüp 112 kerṭgünüp ,
küčlüg täriŋ kerṭgünč köŋüllärindin öṭgürü ,
közlärindin 113 yašın akıṭu „

raṭnasurya burhan bašın ,
aryasaŋ bursaŋ 114 kuvragnıŋ ,
adaklıg ıdok kooš lenhu(a)larında ,
ayančaŋ köŋülin 115 yükünü täginip „

anṭa basa ol iki turgak äränlär ,
ašnukı 116 korkınč tılṭaglıg savlarıg ,
aṭı köṭrülmiš burhan bašın bursaŋ 117 kuvragka ,
adırtlıg ukıṭu öṭüntilär „

al alṭag biligtä 118 uzanmaklıg ,
alkunı bildäči burhan bahši ,
amtıkı olar savın 119 äšidip ,
ašaylarıŋa čaritlarıŋa yaraši nom nomlayu y(a)rlıkadı „ 120

uluš ulugı burhan bahšınıŋ ,
ol nomlamıš nomların äšidip ,
ol iki 121 sınagči äränlär ,
uṭuru inčä tep öṭüntilär „

a alkunuŋ 122 umugı aṭı köṭrülmiš kaŋım ,
arıg ıdok siziŋ bo nomuŋuzta šazin-123ıŋızta ,
adaktakı kodıkı bizni osuglug kulutlarka sıgguluk 124 ičikgülük ,
arnagı tılṭagı bolu täginür ärsär „

sakınčımız täginür 125 *ulug yarlıkančuči* köŋüllüg t(ä)ŋrim ,
saačımızını sakalımızını yülüṭip tüšürüp , 126
saŋgaṭi kraža yaksınıp toyın törüsindä turup ,
sapılu tägingü-127lük bursaŋ kuvragnıŋ sanıŋa tep „

anṭa öṭrü alku-128nuŋ umugı raṭnasurya t(ä)ŋri burhan ,
amrayu irinčkäyü y(a)rlıkamak 129 üzä olar ikigüni ,
aṭayu y(a)rlıkap käl toyın tep ,
ašnukı küsüš-130lärin kanṭuru y(a)rlıkadı „

Gekommenen', des verehrungswürdigen ‚Wahr und Gleichmäßig Erwachten', das durchgängig gut geschmückt$_2$ mit den vorzüglichen zweiunddreißig Lakṣaṇas und den Anuvyañjanas, den achtzig Neben-Vorzügen (*guṇa*), war, **108–111** und weiterhin sahen sie den schönen Glanz der vierzig Koṭi (zählenden) Mönchsgemeinde$_2$, der wie ein Wald voll aufgeblühter Lotosblumen war, und sie sahen, daß (die Mönche) alle ihre Sinne beruhigt hatten und daß sie geruhten, in Meditation$_2$ zu sitzen$_2$. **111–113** Als sie diese Zeichen$_2$ sahen, wurden ihre Herzen gänzlich gläubig$_2$, und wegen dieses starken, tiefen Glaubens, während Tränen aus ihren Augen flossen, **113–115** näherten sie sich mit Ehrfurcht den heiligen Lotos-Fußpaaren des Āryasaṃgha, der Mönchsgemeinde$_2$, mit Buddha Ratnasūrya an der Spitze, **115–117** und dann teilten diese beiden Wächter der Mönchsgemeinde$_2$ mit dem Buddha, dessen Name erhaben ist, an der Spitze, ausführlich die Beweggründe der oben genannten Besorgnis (des Volkes) mit. **117–119** Als der in der Upāya$_2$-Weisheit geschickte, allwissende Buddha-Lehrer diese eingangs erwähnten Angelegenheiten gehört hatte, geruhte er, den Dharma gemäß Disposition und Lebenswandel (der beiden Wächter) zu predigen. **120–121** Als sie den gepredigten Dharma des Lokajyeṣṭha-Buddha-Lehrers gehört hatten, da sprachen die beiden Kundschafter ehrfürchtig so zu ihm: **121–124** „O unser Vater, dessen Name erhaben ist, die Hoffnung aller, wenn es vielleicht einen Kunstgriff und eine Begründung gibt, die für niedrige$_2$ Diener wie uns passen würde, um dieser Eurer reinen, heiligen Lehre und Disziplin beizutreten$_2$, **124–127** so ist es ergebenst unser Gedanke, o unser äußerst barmherziger Gott, unsere Haare und unsere Bärte rasieren und fallen zu lassen, das Saṃghāṭi-Gewand zu tragen, im Mönchs-Gesetz zu leben und zur Zahl der (Mitglieder der) Mönchsgemeinde$_2$, zu gehören!" **127–130** Da geruhte die Hoffnung aller, der Gott Buddha Ratnasūrya, weil er geruhte, liebevoll und mitleidig zu sein, diese beiden (als Mönche) zu bezeichnen, indem er (zu jedem) sagte: „Komm, Mönch!", und er geruhte (so), ihre oben erwähnten Wünsche zu erfüllen. **130–132** Ihre Haare und Bärte fielen von selbst ab, ihre früher

---

(Z. 109) *šubra* << skr. *śubhra* „glänzend, scheinend, schön".

(Z. 115) *täginip* steht links neben *tägindilär*, das mit einem Tilgungszeichen versehen wurde.

(Z. 126) *saŋgaṭi* << skr. *saṃghāṭi*; *kraža* << skr. *kāṣāya*.

olarnıŋ ymä sačları sak(a)lları käntün 131 tüšüp ,
ozakı kädmiš tonları kraẓa ton bolup ,
ošık yarık , 132 kılıč bilikläri paṭir čıŋraṭgu šaṭ pariškar boldılar „ 133

anṭa basa ol iki čahšap(u)t šrav(a)ni üzä eṭinmiš yaŋı toyınlar , 134
raṭnasurya t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi *burhan*nıŋ ,
adaklıg ıdok kooš lenhuasında , 135
ayančanlıg(naz)ın yükünüp inčä tep öṭüntilär „

umugsuz beš aẓun tınl(ı)g-136larka umug bolup ,
ulug korkınčların ayınčların keṭärü targaru y(a)rlıkadačı , 137
on küčlüg ulug y(a)rlıkančučı köŋüllüg kaŋım a ,
uka y(a)rlıkazun biziŋ 138 öṭügümüzni „

elig bäg bašın el bodun ,
ıdu täginti ärti bizni 139 {ni} sınagka ,
inčkäläyü körüp alkunı ,
ävrilip yänä biziŋkä käliŋlär 140 {lär} tep „

alkunuŋ umugı aṭı köṭrülmiš kaŋım bošuyu y(a)rlıkasar , 141
amtı biz ikigü sudaršan balıkka barıp ,
agır buyanlıg sudaršani elig 142 bašın elig bodunug ,
ayı ulug ögrünčlüg sävinčlig kılsar biz 143 bolu tägingäy mü ärdi tep „

aṭı köṭrülmiš y(a)rlıkadı toyınlar a ,
arṭok 144 taplayur m(ä)n sizlärniŋ barguŋuzlarnı tep ,
anṭa öṭrü ol iki 145 yaŋı ayagka tägimliglär ,
aṭı köṭrülmiš üzä bošuglugın sudaršan 146 balıkka bardılar „

ulug elig bäg bašın bodun bokun ,
olar iki(gü)-147nüŋ toyın bolmıšın körüp taŋlayu muŋadu ,
uṭuru barıp ol toyın-148larka ,
okıṭu inčä tep sözlädilär „

nä üčün yüliṭip sačınız-149larnı sakalınızlarnı ,
nägülük kädtiŋizlär boduglug tonug ,
nägü 150 turur olarnıŋ išläri küdökläri ,
näŋ inčip tıdılmadın söz-151läŋlär tep „

ol üdün ol iki ayagka tägimliglär ymä ,
on küč-152lüg ulug y(a)rlıkančučı köŋüllüg ,
uluš ulug raṭnasurya *täŋri täŋri*-153si burhannıŋ ,
oṭuz iki lakšan säkiz on törlüg nayraglar üzä 154 eṭilmiš yaraṭılmıš ät'özlüg ärdinisin „

tört kaṭa on kolṭi 155 sanlıg ,
tözün bursaŋ kuvragnıŋ ,
tükällig bolmıš *čahšaput dyan bilgä bilig*-156tä ulatı ädgülärin ,
tüzü tükäl elig bäg bašın buyroklarka söz-157lädi „

getragenen Kleider wurden zu Kāṣāya-Gewändern, Helm, Panzer, Schwert, ihre Waffen, wurden Bettelschale, Rasselstab, der Ṣaṭpariṣkāra. **133–135** Dann verneigten sich diese beiden jüngst (ordinierten) Mönche, die geschmückt waren durch die Gebote (*śikṣāpada*) und das Lernen (*śrāvaṇya*), in Ehrfurcht vor dem heiligen Lotos-Fußpaar des Göttergottes Buddha Ratnasūrya und erbaten respektvoll folgendes: **135–138** „O unser Vater, der die Hoffnung für die hoffnungslosen Wesen der fünf Existenzformen ist, der geruht, große Schrecken und Furcht zu entfernen$_2$ und der die ‚Zehn Kräfte' (*daśabala*) und die ‚Große Barmherzigkeit' (*mahākaruṇā*) besitzt, möge geruhen, unsere Bitte zu verstehen! **138–140** Das Volk$_2$ mit dem König$_2$ an der Spitze hat uns zur Erkundung ausgeschickt (mit dem Auftrag): ‚Beobachtet alles genau, dann kehrt um und kommt wieder zu uns!' **140–143** Wenn die Hoffnung aller, unser Vater, dessen Name erhaben ist, geruht, (uns) gehen zu lassen, würden wir beide jetzt zur Stadt Sudarśana gehen und dem Volk$_2$ mit dem äußerst verdienstvollen König Sudarśana an der Spitze eine sehr große Freude machen: wäre das wohl möglich?" **143–146** Der Bhagavat sprach: „O Mönche, es gefällt mir sehr, daß ihr gehen wollt!" Da gingen diese beiden jüngst (ordinierten) Ehrwürdigen aufgrund der Freistellung durch den Bhagavat zur Stadt Sudarśana. **146–148** Als das Volk$_2$ mit dem mächtigen König$_2$ an der Spitze sah, daß diese beiden Mönche geworden waren, staunten$_2$ sie, gingen zu diesen Mönchen und sprachen rezitierend so: **148–151** „Warum habt ihr eure Haare und Bärte abrasiert? Wieso habt ihr gefärbte (Mönchs-)Kleidung angezogen? Wie stehen die Angelegenheiten$_2$ von jenen? Erzählt, ohne irgendwie gehindert zu werden!" **151–157** Zu dieser Zeit nun berichteten diese beiden Ehrwürdigen den Ministern mit dem ganz vollkommenen König$_2$ an der Spitze vom Körper-Juwel des die ‚Zehn Kräfte' und die ‚Große Barmherzigkeit' besitzenden Lokajyeṣṭha-Göttergottes Buddha Ratnasūrya, das mit den zweiunddreißig Lakṣaṇas und den achtzig Nebenzeichen geschmückt$_2$ war, und sie berichteten von den vollendeten Vorzügen ‚Gebote' (*śikṣāpada*), ‚Meditation' (*dhyāna*), ‚Wissen' (*jñāna*) usw. der vier mal zehn Koṭi zählenden Mönchsgemeinde$_2$. **157–159** Als das

---

(Z. 138–140) *ärti* könnte man auch *ärgäy, ärki* usw. lesen, und es bleibt unklar, was richtig ist. *övrilip* könnte man auch *irilip* (Konverb auf *-ip* des Passivs von *ir-* „stören") lesen, was wegen des Reims zu bevorzugen wäre. Das doppelte *ni* in *biznini* und das doppelte *lär* in *kāliŋlärlär* sind als Dittographien zu betrachten.

(Z. 142) Die Form *ayı* (< *ayıg*) kommt auch in BuddhUig II (Z. 53, 501) und BT III (Z. 368, 477) vor, und ähnlich wie in unserem Fall bildet *ayı* dort den Stabreim.

(Z. 155) Die 3 chinesischen Zeichen in dieser Zeile dürften als uig. *čahšaput dyan bilgā bilig* gelesen worden sein.

bodun bokun ulatı sudarš(a)ni elig ,
bo mundata savlarıg äšidip , 158
bulmadukug bulmıš täg ögürüšü sävinišü ,
pudgıl bälgülüg käŋšäšü 159 inčä tep sözläšdilär „

atı kötṛülmišlärniŋ yerṭinčütä ün-160mäkiŋä ,
arṭokrak alp tušgalı bolguluk ärür ,
atlıg yaŋalıg 161 kaŋlılıg yadagın ,
alkunı bildäči burhan bahšıka bar(a)lım tep ,(,) 162

üküš tälim terini kuvragı birlä ,
öŋi *öŋi* törlüg äsriŋü 163 tuzgularıg anuṭup ,
ünüp sudaršan balıktın ,
ürgürmäkläšü 164 *täŋri täŋri*si burhanka bardılar „

ol ymä sudaršani elig bašın bodun bokun ,
ulug 165 yolnuŋ oṭırasıŋa tägmišč̈ätä ,
uluš ulug *burhan* bašın 166
ulug bursaŋ kuvragka tušdılar ärsär „

anṭa ok kördilär araṭnasurya t(ä)ŋri 167 t(ä)ŋrisi burhannıŋ , altunlug sırukka ohšaṭı körkin mäŋi-168ẓin , yüz mıŋ kün ay t(ä)ŋrilärtä yirtmiš yegädmiš , tägirmi *yarok*-169lug tilgänin „

arhant toyın teṭselarlıg ,
ayagka tägimlig 170 tözün bursaŋ kuvragnıŋ ,
adınčıg ıdok čogın yalının , 171
amrılmıš turulmıš tsısın iryapatın „

körmištä ök olar-172nıŋ öŋin kırṭıšın ,
küčlüg täriŋ kertgünčläri yügärü 173 bolup ,
küsänčig körklä čakir lakšanın yaraṭıglıg adakında , 174
kösülüp suna yaṭıp inčä tep öṭüntilär „

umugsuz ınagsız 175 bizni osuglug tınl(ı)glarıg ,
ulug y(a)rlıkančučı köŋül-176üŋüz üzä irinčkäyü y(a)rlıkap ,
ončsuz ırak yollarıg irkläp kälü 177 y(a)rlıkamakınız üzä ,
umugumuznuŋ ät'özi ara ämgänü y(a)rlıkadı 178 mu ärki tep „

araṭnasurya t(ä)ŋri burhan bašın ,
ayagka tägimlig 179 bursaŋ kuvragka ,
amtıkıta ulatı üküš t(ä)lim savlar üzä ,
agır ayancaŋ-180lıgın köŋül ayıṭıp „

käntün tuyunmıš nom hanı bašın ,
kälmišč̈ä 181 bursaŋ kuvragıg ,
käntü öziniŋ ilinčü mäŋi kılguluk yemiš-182likiŋä ,
kälü y(a)rlıkazunlar tep öṭünti „

Volk$_2$ mit dem König Sudarśana an der Spitze dann diese Worte gehört hatte, freuten$_2$ sie sich gemeinsam, so als ob man etwas (lange) Nichtgefundenes (endlich) findet, und indem sie gemeinsam über den sich als Mensch manifestierenden (Buddha) berieten, sprachen sie so zueinander: **159–161** „Es ist äußerst schwer, den Bhagavats begegnen zu können, wenn sie auf der Welt in Erscheinung treten. (Deshalb) wollen wir zu Pferde, auf Elefanten, Wagen, oder zu Fuß zum allwissenden Buddha-Lehrer gehen!" **162–164** Eine zahlreiche$_2$ Schar$_2$ bereitete die verschiedenartigsten$_2$ Gaben vor, sie brachen aus der Stadt Sudarśana auf und liefen im Wettlauf zum Göttergott Buddha. **164–166** Als nun das Volk$_2$ mit dem König Sudarśana an der Spitze die Hälfte des langen Weges gerade erreicht hatte, und sie mit der großen Mönchsgemeinde$_2$ mit dem Lokajyeṣṭha-Buddha an der Spitze zusammentrafen, **166–169** eben da sahen sie die einer goldenen Säule gleichende Gestalt$_2$ des Göttergottes Buddha Ratnasūrya, und sie sahen seine runde, strahlende Aura, die hunderttausend Sonnen und Monde (an Glanz) übertrifft$_2$, **169–171** und sie sahen den vorzüglichen, heiligen Glanz$_2$ und die gleichmütige$_2$ Haltung$_2$ der ehrwürdigen, edlen Mönchsgemeinde$_2$ aus Arhat-Mönchen und Schülern. **171–174** Als sie den Gesichtsausdruck$_2$ (der Mönche) sahen, vergegenwärtigten sie ihren starken, tiefen Glauben, warfen sich ausgestreckt zu den mit dem lieblichen, schönen Cakralakṣaṇa geschmückten Füßen (des Buddha) nieder und sprachen ehrfürchtig: **174–178** „Weil Ihr geruht habt, zu hoffnungslosen$_2$ Wesen wie uns mit Eurer großen Barmherzigkeit mitleidig zu sein, und weil Ihr geruht habt, aussichtslose, weite Wege zu betreten und zu kommen: hat denn etwa währenddessen der ‚Körper unserer Hoffnung' (sc. Buddha) zu leiden geruht?" **178–180** Mit großer Ehrfurcht sprachen sie zur ehrwürdigen Mönchsgemeinde$_2$ mit dem Gott Buddha Ratnasūrya an der Spitze mit den oben erwähnten und vielen$_2$ (anderen) Worten, **180–182** und sie baten, daß in Zukunft die Mönchsgemeinde$_2$ mit dem ‚Selbst Erwachten', dem Dharma-König an der Spitze zu ihrem$_2$ Obst-Hain, wo man sich erfreuen$_2$ kann, kommen sollten. **182–186** Der König$_2$ sprach so zu den bei-

---

(Z. 158) *pudgıl* << skr. *pudgala.*

(Z. 162) Das zweite *öŋi* ist nicht mit uigurischen Buchstaben geschrieben worden, sondern vermutlich steht hier ein Wiederholungszeichen, so daß also *öŋi öŋi* zu lesen ist (vgl. auch Z. 251 und ShōAgon S. 106 Anm. 12).

(Z. 165) *tägmiščätä* ist Lokativ eines erstarrten Äquativs auf *+ča* von *tägmiš* (< *täg-* „ankommen"). *burhan* hatte man hier zunächst mit uigurischen Zeichen geschrieben, dann hat man diese Graphie mit einem Tilgungszeichen versehen und links davon das chin. Zeichen *fo* (G. 3589) „Buddha" eingefügt.

(Z. 167) *altunlug sıruk* „goldene Säule" steht für „Buddha".

(Z. 173) *čakir* << skr. *cakra.*

elig bäg iki ayag-183ka tägimliglärkä inčä tep sözlädi ,
erẓilar eligi burhan 184 bašın bursaŋ kuvragıg čayšıka öṭünsär m(ä)n ,
eyin edärtäči-185läri üküš t(ä)lim bolmakındın ,
aš čayšı anuṭgalı alp bolgay amtı 186 bo savka näṭäg äm yörüṇdäk kılurlar ärki tep „

ol iki ayag-187ka tägimlig toyınlar ,
uṭuru olarka inčä tep sözlädilär , 188
ulug elig bäg bo savka alpırkanmazun ,
ona bo eltä on tümän 189 bayagutlar bar ärürlär „

birär tümän bayagutlar ,
biri törṭär 190 kolṭi kuvragka čayšı anuṭzunlar ,
bilgälär bilgäsi burhan bašın 191 bursaŋ kuvragka ,
bir yinṭäm munı tapıg udug anuṭalım tep „ 192

amtıkı savlarıg sudaršani elig on tümän bayagutlar birlä 193 yarplašıp ,
ayagka tägimlig iki toyınlarka inčä tep söz-194lädilär ,
aš čayšı tapıg udug anuṭgusın biz bilälim ,
aṭı 195 köṭrülmišig bursaŋ kuvrag birlä čayšıka öṭüngüsin iki 196 ayagka tägimliglär bilzün tep „

anṭa öṭrü iki ayagka tägim-197liglär elig bägniŋ bayagutnıŋ öṭügin tuṭa ,
raṭnasurya 198 t(ä)ŋri burhanıg kırk kolṭi kuvragı birlä ,
agır ayančaŋ süz(ök) 199 kerṭgünč köŋülläri üzä ,
ayayu tapıngalı öṭüntilär „ 200

ikinti kün aš üdi tägdüktä ,
iki ayagka tägimliglär ulatı elig 201 bäg bašın bayagutlar ,
erẓilar eligi t(ä)ŋri burhanıg bursaŋ 202 kuvragı birlä ,
edärišṭürü ayančaŋlıgın uduẓup balıkka kigürdilär „ 203

aṭı köṭrülmiš burhan bahši ,
altun öŋlüg yaroklarıg ıdu y(a)rlıkap , 204
alku kamag elig ulušug ,
alasız bir (täg) yaruṭu yašuṭu y(a)rlıkadı „ 205

ašanṭurgalı öṭüntäči bayagutlar ,
aglaṭı takı bodun bokun birlä 206 birgärü ,
raṭnasurya t(ä)ŋri burhanıg bursaŋ kuvragı birlä , 207
adırtlıg körgäli boldılar „

elig bägniŋ ävindä ,
eṭiglig yaraṭıg-208lıg t(ä)ŋridäm oronta ,
eyin käzigčä olgurṭup ,
ikšürü ikšürü aš ülä-209yü tapındılar uduntılar „

den Ehrwürdigen: „Wenn ich der Mönchsgemeinde$_2$ mit dem König der Ṛṣis, dem Buddha, an der Spitze, Speise darbringe, wird es, weil viele$_2$ nachfolgen werden, schwierig sein, eine Mahlzeit$_2$, (die für alle reicht), zu bereiten. Was gibt es wohl für ein Hilfsmittel$_2$ für diese Angelegenheit?“ **186–189** Die beiden ehrwürdigen Mönche sprachen so zu ihm: „Der große König$_2$ möge diese Sache nicht als schwierig betrachten! Es gibt doch in diesem Reich genau 100 000 Śreṣṭhīs. **189–191** Je 10 000 Śreṣṭhīs sollen für je einen vier Koṭi (= 4 Millionen) (zählenden Teil der) Mönchsgemeinde Speise zubereiten! Laßt uns für die Mönchsgemeinde$_2$ mit dem Weisen der Weisen, dem Buddha, an der Spitze, exklusiv dieses als Bewirtung$_2$ vorbereiten!“ **192–194** Der König Sudarśana und die 100 000 Śreṣṭhīs bekräftigten diese oben erwähnten Worte und sprachen so zu den ehrwürdigen beiden Mönchen: „Wir wollen die Vorbereitung der Mahlzeit$_2$ und der Bewirtung$_2$ übernehmen. **194–196** Die beiden Ehrwürdigen sollen sich um die Einladung zur Speisung für den Bhagavat und die Mönchsgemeinde$_2$ kümmern!“ **196–199** Dann nahmen die beiden Ehrwürdigen die Bitte des Königs$_2$ und der Śreṣṭhīs an und luden den Gott Buddha Ratnasūrya und die vierzig Koṭi (zählende) Mönchsgemeinde zur Bewirtung ein, indem sie (dem Buddha) mit demütiger Ehrfurcht und reinem Glauben huldigten. **200–202** Als am nächsten Tag die Essenszeit gekommen war, da führten die beiden Ehrwürdigen und die Śreṣṭhīs mit dem König$_2$ an der Spitze den König der Ṛṣis, den Gott Buddha, und die Mönchsgemeinde$_2$, indem sie (diese ihnen) folgen ließen und geleiteten sie in die Stadt. **203–204** Der Buddha-Lehrer, dessen Name erhaben ist, geruhte, goldfarbene Strahlen auszusenden, und geruhte, das ganze$_2$ Reich$_2$ restlos, total erglänzen zu lassen$_2$. **205–206** Die zum Essen einladenden Śreṣṭhīs, darüber hinaus mit dem Volk$_2$ zusammen, konnten den Gott Buddha Ratnasūrya und die Mönchsgemeinde$_2$ deutlich sehen. **207–209** Im Haus des Königs$_2$ ließen (die Śreṣṭhīs den Buddha und die Mönche) der Rangfolge entsprechend auf geschmückten$_2$, göttlichen Thronen Platz nehmen und bewirteten$_2$ sie, indem sie wiederholt$_2$ Speise verteilten. **209–211** Am Ende der Bewirtung$_2$

(Z. 193) *yarplašıp* ist Konverb eines reziproken Verbs von *yarp* „fest“, *yarp* + *la-š-ıp*.

(Z. 198) *ayančaŋ* hat ähnlich wie *ayančaŋlıg* in Z. 202 einen überzähligen „Zahn“ in der zweiten Silbe und kann auch als *ayagčaŋ* gelesen werden. *ayančaŋ* ist ein dev. Nomen auf *-čaŋ* von *ayan-* „verehren“. Da *ayag* ein Nomen mit der Bedeutung „Verehrung“ ist, kann man eigentlich *-čaŋ* nicht anfügen. Aber es besteht die Möglichkeit, daß dieses *ayagčaŋ* durch Kontamination mit *ayančaŋ* entstanden ist.

(Z. 202) *ayančaŋlıgın ... kigürdilär* wurde links neben der Zeile hinzugefügt (bei senkrechter Leserichtung) als Ersatz für *čayšıka ötündilär*, das mit einem Tilgungszeichen versehen wurde.

(Z. 209) Gehört *ikšürü* zu *ükšürü* „aufhäufend“ (vgl. Ht I 310; TezcanHt 742)?

tapıg udug üzlünčüsindä yänä ,
tarma-210rača nom hanı t(ä)ŋri burhan ,
taplaglarıŋa čaritlarıŋa yaraši , 211
taŋ taŋ nomlarıg nomlayu y(a)rlıkadı „

iki ayagka tägimlig toyınlar , 212
elig bäg bašın on tümän bayagutlar birlä ,
äšidtüklär-213indä ök bo nomug ,
ävrilinčsiz yanıgsız burhan kuṭıŋa köŋül öritdilär „ 214

on küčlüg raṭnasurya t(ä)ŋri burhan ,
olarnıŋ ol anṭag osuglug 215 burhan kuṭıŋa köŋül öriṭmišlärin bilü uka y(a)rlıkap ,
oẓakı burhanlar 216 yaŋınča külčirü ,
ulug kuvrag arasında inčä tep y(a)rlıkadı „ 217

inčip amtı bo iki toyınlar ,
elig bäg bašın on tümän bayagutlar 218 birlä ,
iki bir üč asankilarıg tošgurup ,
ıdok burhan kuṭın bulgay-219lar tep „

kaltı näṭäg ol üdünki iki ayagka tägimliglär ,
han 220 bašın on tümän bayagutlar ,
kaŋımız t(ä)ŋri t(ä)ŋri(si) burhanka tapınıp , 221
kamagun birgärü burhan kuṭıŋa alkıš altılar ärsär „

ančulayu ok ymä 222 kim ol tep ögdi sözlägül „

ašnu üdtäki ol iki ayagka tägimliglär 223
agır buyanlıg sudaršani elig bašın on tümän bayagutlar täg ök , 224
aṭı köṭrülmiš bašın üč ärdinilärkä tayčuŋlug tapıgın tapınmak 225 üzä ,
alp bulguluk burhan kuṭıŋa alkıš alguluk käzig ärti „ 226

bo burhan kuṭıŋa alkıš alguluk iš ymä ,
pudgıl b(ä)lgülüg bir yinṭäm ,
burhan-227larta bulguluk iš bolmakındın ,
bo tušta näṭäg burhan kuṭıŋa alkıš 228 almadılar ärsär „

kačan kayu üdün kim ol , älig yeti kolṭi altı yüz 229 tümän yıllarnıŋ ärtmäkinä , maytri burhanlıg *ch'ien kuang jih t'ien* tegmä 230 s(a)hasirač(a)ndili miŋ yaroklug kün t(ä)ŋri tilgäni , bo yerṭincü yer suv-231lug raṭnadivip atl(ı)g ärdinilig oṭurugta törüyü bälgürü y(a)rlıkasar , 232 ol inčip üdtä koluta ... kalmadın maytri tükäl bilgä biliglig 233 t(ä)ŋri

---

(Z. 209–210) *tarmarača* (<< skr. *dharmarāja*) entspricht dem folgenden *nom hanı*. Wegen des Reims wurde *tarmarača* hier absichtlich mit *t-* und nicht mit *d-* geschrieben.

(Z. 218) Es bleibt unklar, ob *iki bir üč* durch eine reimbedingte Umstellung eines *bir iki üč* zustandegekommen ist oder ob es sich um einen idiomatischen Ausdruck handelt.

schließlich geruhte der Dharmarāja, der Gesetzeskönig, der Gott Buddha, gemäß den Bedürfnissen und dem Lebenswandel (der Zuhörer) wunderbare$_2$ Lehren zu predigen. **211–213** Als die beiden ehrwürdigen Mönche, zusammen mit den 100 000 Śreṣṭhīs mit dem König$_2$ an der Spitze, diese Lehre hörten, erweckten sie ein unerschütterliches, nichtumkehrbares Streben nach der Buddhaschaft. **214–216** Der mit den ‚Zehn Kräften' ausgestattete Gott Buddha Ratnasūrya geruhte zu verstehen$_2$, daß diese das Streben nach der Buddhaschaft in dieser Weise erweckt hatten, und er geruhte, indem er in der Weise der früheren Buddhas lächelte, inmitten der großen Versammlung so zu sprechen: **217–219** „Nun also werden diese beiden Mönche, zusammen mit den 100 000 Śreṣṭhīs mit dem König$_2$ an der Spitze, die drei$_2$ Asaṃkhyeya-Bemühungen erfüllen und die heilige Buddhaschaft erlangen!" **219–221** Ebenso wie die damaligen beiden Ehrwürdigen und die 100 000 Śreṣṭhīs mit dem König an der Spitze unseren Vater, den Göttergott Buddha, bewirtet haben, und alle gemeinsam die Prophezeiung der Buddhaschaft erlangt haben, **221** ebenso auch **222–225** wäre man (nunmehr), weil man den ‚Drei Juwelen' mit dem Bhagavat an der Spitze mit einer Pañcavārṣika-Bewirtung gedient hat, an der Reihe, ebenso wie diese beiden Ehrwürdigen der früheren Zeit und die 100 000 Śreṣṭhīs mit dem höchst verdienstvollen König Sudarśana an der Spitze, die Prophezeiung für die schwer zu erlangende Buddhaschaft zu empfangen. **226–228** Weil diese Angelegenheit des Empfangens der Prophezeiung für die Buddhaschaft eine Sache ist, die allein von den sich als Mensch manifestierenden Buddhas erlangt werden kann, **239** mögen doch, **227–228** wenn man bei dieser Gelegenheit die Prophezeiung für die Buddhaschaft nicht erhalten hat, **239** die sicheren$_2$ Ursachen$_2$ werden, um **228** – es folgt nun die Zeit – **228–232** zu eben der Zeit$_2$, in der, nachdem 57 Koṭis und 6 000 000 Jahre vergangen sind, Maitreya Buddha, die (chin.) *ch'ien kuang jih t'ien,* (uig.) d.h. Sahasracandra-Tausendglanzsonnenscheibe, auf der Ratnadvīpa genannten Juweleninsel, die zu dieser irdischen Welt$_2$ gehört, aufzugehen und zu erscheinen geruht, **232–233** (um dann) unverzüglich

---

(Z. 222) *ögdi* ist hier 'WKDY geschrieben, was wir als Schreibfehler für 'WYKDY interpretieren möchten.

(Z. 224) *tayčuŋ* < chin. *t'ai chung* (G. 10470 2900).

(Z. 228–230) *älig yeti kolṭi altı yüz tümän yıllar* heißt „57 Koṭis und 6 Millionen Jahre", aber die zukünftige Buddhaschaft von Maitreya wird nach 56 Koṭis und 7 Millionen Menschenjahren angesetzt. *s(a)hasirač(a)ndili* gehört zu skr. *sahasra* „tausend" und *candra* „glänzend, scheinend".

(Z. 231) *ratnadvip* << *ratnadvīpa* „Juweleninsel" (SH 477 a).

(Z. 232) Ob man bei der Predigt dieses Textes zwischen *koluta* und *kalmadın,* wo im Original eine punktierte Linie ist, die Namen der Zuhörer eingesetzt hat?

t(ä)ŋrisi burhanka tušup tapıšıp , maytri t(ä)ŋri burhanka ulatı 234 arhant toyın tetselıg kuvragıŋa ymä , mundata takı yegiräk tayčuŋ-235lug tapıgın tapınıp udunup , tapıg udug üzlünčüsindä yänä 236 burhan kuṭıŋa alkıš alıp , ol alkıštakıča kaṭıglanu tavranu , asankilarıg 237 ärṭürüp paramitlarıg büṭgärip , alp bulguluk burhan kuṭın bulup , özkä 238 tägimligčä vayneki tınl(ı)g oglanların ozgurup kuṭgarıp , örüg amıl nirvan -239lıg ıdok oronta tınguluk , ugrayu soka avant tılṭag bolmakı bolgay ärti „ 240 tükäl tämür tukya čızındım koyn yıl onunč ay beš oṭuzka šaču balıkta *shan tsai*

[Teil 3:] 241 *chin tz'ŭ i hou shuo hsiang ying i* amtı mundata ınaru bo sudur ärdininiŋ *hsiang ying* 242 tegmä nom tözinä yaraši , bir avdan nomug tanuk tarṭa sözlägülük käzig ol , 243 anı ymä sözläyü berälim kop süzök kerṭgünč köŋülin äšidzünlär tınlazunlar „ 244 kim ol

köni nomlug m(a)hasumudar ulug taloy ögüzüg ,
köŋüllüg kölindä sıguru ičgärü 245 y(a)rlıkamak üzä ,
köknüŋ yagıznıŋ yalaŋuz bahšısı ,
köni tüz tuyuglı-246lıg sagari luu hanı „
köšiṭilmiš kertü tözlüg tınl(ı)g oglanlarınıŋ ašaylar-247ıŋa čaritlarıŋa yaraši ,
körk mäŋizlär körkiṭü tayšeŋ m(a)hayan nomlarıg nomlayu 248 y(a)rlıkap,
köšiklärin tıdıgların keṭärip targarıp ,
köni kerṭü yolka uduzdači 249 bašladači „
anazlarnıŋ umugı ,
azmišlarnıŋ yerčisi ,
alp šakimuni-250lıg bahšımız ,
aṭı köṭrülmiš kaŋımız tükäl bilgä biliglig t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi burhan „

251 kim ol

öŋi öŋi törlüg ärdinilär üzä ,
öŋisig säčmä käntlik ärip , 252
üdkä yaraši ärgülük turguluk ,
üdrülmiš säčilmiš subum oronluk „ 253

(Z. 244) *m(a)hasumudar* << skr. *mahāsamudra.*

(Z. 246) *sagari* << skr. *sāgara; sagari luu hanı* „Meeresdrachen-König" ist aus sanskritischen, chinesischen und uigurischen Elementen zusammengesetzt.

(Z. 251) *säčmä* steht links neben *taŋısuk,* das mit einem Tilgungszeichen versehen wurde.

mit dem völlig weisen Göttergott Buddha Maitreya zusammentreffen zu können, **233–235** um den Gott Buddha Maitreya und die übrige Gemeinde aus Arhat-Mönchen und Schülern dann mit noch vorzüglicherer Pañcavārṣika-Bewirtung bewirten$_2$ zu können, **235–236** um am Ende der Bewirtung$_2$ schließlich die Prophezeiung für die Buddhaschaft erhalten zu können und, indem man sich anstrengt und eifrig ist gemäß dem, was in der Prophezeiung (gesagt ist), **236–237** die Asaṃkhyeya-Bemühungen ausführen und die Pāramitās vollenden zu können, die schwer zu erlangende Buddhaschaft erhalten zu können, **237–238** um für sich selbst als Puṇya(?) die noch der buddhistischen Unterweisung bedürfenden Lebewesen-Kinder retten$_2$ zu können **238–239** und um an dem heiligen Ort des inaktiven$_2$ Nirvāṇa ausruhen zu können: mögen (doch für all dieses) die sicheren$_2$ Ursachen$_2$ werden! **240** Ich, Tükäl Tämür Tu-t'ung, habe es aufgezeichnet. Jahr des Schafes, zehnter Monat, am 25. in der Stadt Sha-chou. (chin.) Es ist gut!

[Teil 3:] **241** (chin.) Jetzt, von hier an, legen wir die Interpretation der Itivṛtta-Begebenheit dar. **241–243** (uig.) Jetzt, von hier an, kommt die Reihe daran, daß ein für die Dharma-Wesenheit dieses Sūtra-Juwels geeignetes, (chin.) Itivṛtta (uig.) genanntes Avadāna-sūtra (als) Zeuge heranzuziehen und zu rezitieren ist. **243** (Jetzt) nun wollen wir es rezitieren. Man möge mit ganz gläubiger Gesinnung hören$_2$! **244–246** Der durch seine Barmherzigkeit den Mahāsamudra, den großen Ozean$_2$ des wahren Dharma, in den See des Herzens eingießt$_2$, der einzigartige Lehrer des Himmels und der Erde, der ‚Wahr und Gleichmäßig Erwachte', der Meeresdrachen-König, **246–249** geruht entsprechend von Disposition und Lebenswandel der Lebewesen-Kinder, deren wahres Wesen bedeckt ist, die Mahāyāna$_2$-Lehren zu predigen, indem er (beispielhafte?) Gestalten$_2$ zeigt, und er entfernt$_2$ die Hindernisse$_2$, er, der auf den wahren$_2$ Pfad führt$_2$, er, **249–250** die Hoffnung der Hoffnungslosen, der Führer der Verirrten, unser heroischer Śākyamuni-Lehrer, unser Vater, dessen Name erhaben ist, der vollkommen weise Göttergott Buddha: **256** er geruhte, im Jetavana-Saṃghārāma zu sein, dem Garten des Prinzen Jeta, **251–252** der ein mit verschiedenartigen$_2$ Juwelen (geschmückter), ausgewählter$_2$ Platz der Stadt ist, ein zeitgemäßer Aufenthaltsort$_2$ und eine erlesene$_2$ Subhūmi-Stätte, **253–255** (der Saṃghārāma), der genannt wird ‚mit verschiedenen$_2$ Juwelen

---

(Z. 252) *turguluk* „Aufenthaltsort" ist eine Weiterbildung von *tur-* „sich aufhalten" (*tur-gu* + *luk*) mit der gleichen Bedeutung wie das vorangehende *ārgülük*, mit dem es eine Worthäufung bildet (vgl. *turok* [< *tur-ok*] „Aufenthaltsort"). *subum* << skr. *subhūmi* „guter Platz".

adıl adrok arıgı sämäki ,
arẓilar kuvragıŋa turguluk ärip ,
adınčıg 254 taŋısuk vusṭan yemišlikläri ,
amrılmıš köŋüllüglärkä ök ärgülük „ 255

citri äsri ärdinilärin eṭilmiš ,
činkerṭü arıg süzök burhanlar uluši teṭmiš , 256
čet teginniŋ yemišliki ,
čeṭavan s(a)ŋramta y(a)rlıkayur ärti „ 257

čak ymä ol üdtä koluta ,
čalınlıg čoglug piras(e)nači elig bašın balık ičindäki , 258
čavıkmıš kügülmiš bayagutlar amančlar ,
čavlašıp yıgılıp inčä tep käŋšäšdilär „ 259

amtı biziŋ ävimiztä *altun* kümüš
agı barım aš aẓukta ulatılar ,
arṭa taša 260 turur keŋ bolmakındın ,
aṭı kötrülmiš bašın bursaŋ kuvragka ,
aš čayši 261 anuṭup tapınsar udunsar biz ymä ,
arıṭı alpırkanmakımız bolmagay ,
agır ulug 262 buyanlıg asıglarıg ,
alkunı barča biz ök yıgmıš termiš bolgay biz „ 263

öz küčümüz barındın ,
üč ärdinilärkä tapınmaknıŋ ,
öglänü bilinü bürsär 264 biz ,
üküš tälim taŋlagusı yok turur „

amtı bo atl(ı)g küülüg širavast balık 265 ičindä , kay kay sayu käzä yorıp , yalaŋuz yalındık irinč čıgay umugsuz tayak-266sız bušıčı kolṭgučılarka tägi kolup kolṭgulap , nä nägükyä bulmıš tapmıšlar-267ın alıp yıgıp ,

anı üzä burhan bašṭıŋlıg bursaŋ kuvragka ,
ašın 268 čayšısın tapınsar udunsar biz ,
arkası kamag elig bodunug ,
adınčıg 269 buyanlıg asıgta yaraṭmıs bolup „

eltäki uluštakı üč törlüg ada-270lar bogup amrılıp , inčip yänä köẓünür aẓunta bodun bokun (bokun) enč mäŋilig 271 bolguluk buyanlarıg alıp , kenindä tüzgärinčsiz yeg üsṭünki burhan kuṭın 272 bulguluk avant tılṭag kılsar biz , bo temin taŋırkaguluk sav ärür tep 273 munčulayu käŋšäšip „ širavast balık ičindä kay kay sayu maŋırt 274 maŋırantdılar , munṭa ken yetinč kün piras(e)nači elig anantapindiki 275 bayagut bašın , baš bašṭıŋ buyroklar atl(ı)g yüüzlüg amančlar birlä , 276 arka kamag elniŋ bodunnuŋ taplagı ärür „

geschmücktes, wahrhaftiges, reines$_2$ Land der Buddhas', dessen vorzüglicher$_2$ Hain$_2$ der Aufenthaltsort der Gemeinde der Ṛṣis ist, dessen wunderbare$_2$ Gärten$_2$ eine Wohnstätte für die sind, welche besänftigten Sinnes sind. **257–258** Eben zu dieser Zeit$_2$ gerieten (?) die namhaften$_2$ Śreṣṭhīs und Notablen der Stadt mit dem glanzvollen$_2$ König Prasenajit an der Spitze in Aufregung (?), versammelten sich und berieten folgendermaßen: **259–262** „Weil es bekannt ist, daß jetzt in unseren Häusern Gold, Silber, Schätze und Habe, Speise und Proviant usw. im Überfluß vorhanden sind, werden wir absolut keine Schwierigkeiten haben, wenn wir für die Mönchsgemeinde$_2$ mit dem Bhagavat an der Spitze Speise$_2$ darbringen und sie bewirten$_2$. Eben wir werden (danach) insgesamt gewichtigen, großen Puṇya-Gewinn angesammelt$_2$ haben. **263–264** Wenn wir, weil wir eigene Kraft haben, indem wir den Dienst an den ‚Drei Juwelen' erkennen, (diese Angelegenheit) ausführen (?), gibt es nicht viel$_2$ Erstaunen, **264–266** Wenn wir jetzt in dieser namhaften$_2$ Stadt Śrāvastī Straße für Straße durchziehen$_2$ und bis hin zu den einsamen, nackten, elenden$_2$, hoffnungs- und hilflosen Bettlern$_2$ (Almosen für die Mönchsgemeinde) erbetteln$_2$, **266–268** und wenn wir einsammeln$_2$, was wir erlangt$_2$ haben, und dadurch die Mönchsgemeinde$_2$ mit dem Buddha als Erstem mit Speise$_2$ bewirten$_2$: **272** wenn wir damit den Grund$_2$ legen, **268–273** daß das ganze Volk$_2$ in herrlichem Puṇya-Gewinn angeschirrt ist, daß die dreierlei Nöte im Reich$_2$ verschwinden$_2$, daß nunmehr in der gegenwärtigen Existenz das Volk$_2$ Verdienste sammelt, die es friedlich und selig sein lassen, und daß (das Volk) schließlich die unvergleichliche, höchste Buddhaschaft erlangt, so ist dies jetzt eine wunderbare Angelegenheit!" **273–274** Nachdem sie sich derart beraten hatten, riefen sie freudig in allen Straßen der Stadt Śrāvastī aus: **274–278** „Von heute an in sieben Tagen ist es der Wunsch des Königs Prasenajit, der obersten Befehlshaber und der angesehenen$_2$ Notablen, mit dem Śreṣṭhī Anāthapiṇḍika an der Spitze, und des ganzen$_2$ Volkes, in allen$_2$ Häusern (Almosen) zu erbetteln$_2$, und die ehrwürdige Mönchsge-

---

(Z. 253) *arṣi* (< < skr. *ṛṣi*) ist gleichbedeutend mit *erṣi*, das in Z. 93, 183 und 201 auftaucht. Während hier wegen des *a-Stabreims arṣi* gebraucht wird, beteiligt sich *erṣi* an den anderen Belegen am Stabreim auf *i-*.

(Z. 257) *piras(e)nači* < < skr. *prasenajit* Name eines Königs von Śrāvastī (Edg 389a).

alku kamag äv äv sayu kol-277up kolṭgulap ,
alkunı bildäči burhan bašın ,
ayagka tägimlig bursaŋ 278 kuvragka ,
ašın čayšısın tapınguluk udunguluk „

kaylarıg bälṭir-279lärig arıṭıp sipirip , kıglarıg yamlarıg keṭärip targarıp , yıdlıg 280 yıparlıg suvlarıg yeriŋä sačıp , öz küčüŋüzlär yetmišinčä nä 281 nägükyä ärsär anuṭuŋlar semäkläŋlär tep „

bo savlarıg äšidip širavast 282 balık ičindäki ,
bodun bokun ulatı irinč čıgay kišilär ,
bušıčı kolṭgučı-283larkaṭägi k(a)lmadın ,
bulmıš tapmıš äd tavar agı barım ton kädim yivig 284 tizigtä ulatılarıg ,
öz öz *küč*läriŋä täŋgärip anutdılar semäk-285lädilär „

anṭa öṭrü piras(e)nači elig bašın ,
atl(ı)g yüüzlüg bäg eši 286 bodun bokun birlä ,
amtıkı ol ol tavarlarıg išlätip yuŋlap ,
aṭı 287 {aṭ} köṭrülmiš bašın bursaŋ kuvragka tapındılar uduntılar „

tapıg 288 udug iši ärṭip yungu suv yorıṭu tükätdüktä ,
taplaglarınča öŋi 289 öŋi äsriŋü oronlarta ,
tapdu tiši täg kurlarınča käziglärinčä 290 olurup ,
tapları säviglări boldı aṭı köṭrülmištin nom äšidgülük „ 291
bahšımız kaŋımız t(ä)ŋri burhan ,
piras(e)nači elig anaṭapinḍaki bayagut bašın , 292
balık ičindäki baš baštıŋ ,
barı bolgu bodunnuŋ bokunnuŋ nom äšidgäli 293 ugrap olurmišların körü y(a)rlıkap „

ašaylarıŋa čaritlarıŋa yaraši , 294
arıg nomlarıg nomlayu y(a)rlıkadı ,
anṭa öṭrü elig bäg bašın bodun bokun , 295
aṭı köṭrülmištin nom äšidip süzülmäklärindin öṭgürü „

olurmiš oronlar-296ındın örü turup ,
uluš ulug burhan bahšınıŋ adakında suna 297 yaṭıp ,
ulug tı t(a)ngarıg kut küsüš öriṭü ,
uṭuru inčä tep söz-298lädilär „

ančakaṭägi turmagay biz ,
aṭı köṭrülmiš t(ä)ŋrim siznitin , 299
alkunı bildäči burhan bolguka ,
adırtlıg vyakrit alkiš almagınča tep „ 300

on küčlüg t(ä)ŋri burhan ,
ol inčip elig bäg bašın bäglärniŋ buyrok-301larnıŋ ,
ulug tuyunmak burhan kuṭıŋa ,
urug äkmišlärin bilü uka 302 y(a)rlıkap „

meinde$_2$ mit dem allwissenden Buddha an der Spitze mit Speisen$_2$ zu bewirten$_2$. **278–281** Reinigt und fegt die Straßen und Kreuzwege, entfernt$_2$ Mist und Staub, besprengt den Boden mit duftenden$_2$ Wassern und, was immer es sei, bereitet es vor$_2$, soviel in euren Kräften steht!" **281–285** Als sie diese Worte hörten, da bereiteten$_2$ das Volk$_2$ in der Stadt Śrāvastī, und ohne Ausnahme auch die elenden$_2$ Menschen und die Bettler$_2$, gemäß ihren je eigenen Kräften, die gesammelten$_2$ Güter, Schätze, Habe, Kleider$_2$, Gaben, Schmuck usw. vor. **285–287** Dann verwendeten$_2$ die namhaften$_2$ Regierungsbeamten mit dem König Prasenajit an der Spitze und das Volk$_2$ die oben erwähnten, ebendiese Güter und bewirteten$_2$ die Mönchsgemeinde$_2$ mit dem Bhagavat an der Spitze. **287–290** Als die Angelegenheit der Bewirtung$_2$ vorüber und die Anwendung des Reinigungswassers beendet war, nahmen (alle) ihrem Wunsch gemäß auf verschiedenen$_3$ Sitzen, stufenweise der Rangfolge entsprechend, Platz, und es war ihr Wunsch, vom Bhagavat die Lehre hören zu dürfen. **291–293** Unser Lehrer und Vater, der Gott Buddha, geruhte zu sehen, daß sich der König Prasenajit, die Ranghöchsten der Stadt mit dem Śreṣṭhī Anāthapiṇḍika an der Spitze und das ganze (?) Volk$_2$ in der Absicht, die Lehre zu hören, hingesetzt hatten, **293–298** und er geruhte, entsprechend ihren Dispositionen und ihrem Lebenswandel die reinen Lehren zu predigen. Dann erhoben sie sich, das Volk$_2$ mit dem König$_2$ an der Spitze, von den Sitzen, auf denen sie Platz genommen hatten, warfen sich, weil sie gläubig geworden waren, nachdem sie die Lehre vom Bhagavat gehört hatten, zu Füßen des Lokajyeṣṭha-Buddha-Lehrers nieder, erweckten ein großes, festes Gelübde$_3$ und sprachen so zu ihm: **298–299** „Wir werden uns solange nicht erheben, bis wir von Euch, unser Gott, dessen Name erhaben ist, nicht die detaillierte Prophezeiung$_2$, daß wir allwissende Buddhas werden, erlangt haben!" **300–302** Der Gott Buddha, der die ‚Zehn Kräfte' besitzt, geruhte zu verstehen$_2$, daß nun die Fürsten und Minister mit dem König$_2$ an der Spitze den Samen zum ‚Großen Erwachen', zur Buddhaschaft, ausgestreut hatten, **302–304** er geruhte, ihnen die zur Erteilung der Prophezeiung für die

---

(Z. 278–280) *kaylaṅg ... suvlaṅg yeriŋä sačıp* hat in einer Passage des *Chuan-chi-pai-yüan-ching* (G. 2718 906 8560 13737 2122) eine inhaltliche Parallele (vgl. *Taishō Tripiṭaka*, Nr. 200, S. 212b Z. 12–16).

(Z. 289) Zu *tabdu tiši* vergleiche jetzt G. Kara in: K. Röhrborn und W. Veenker: *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien*, Wiesbaden 1983, S. 48–50.

(Z. 297) *t(a)ngaṅg* ist auch in BT VIII A 396 in der Bedeutung „Gelübde" belegt.

kolusuz ädgülüg burhan kutıŋa alkıš bergütäki ,
kop törlüg 303 irü b(ä)lgülärig körkitü y(a)rlıkap ,
k'ung wang ju lai tegmä burhan bolgay siz-304lär tep ,
kutlug kutlug burhan kutıŋa vyakrit alkıš berü y(a)rlıkadı „ 305

kaltı nätäg piras(e)načı elig bašın širavast balık ičindäki bodun bokun ,
atlıg yüüzlüg bäg 306 eši birlä birgärü yıgılıšıp terilišip ,
atı kötrülmiš bašın aryasaŋ 307 bursaŋ kuvragka ,
ašın{ın} č(a)yšısın tapınıp udunup ,
adakında 308 yänä nom äšidip burhan kutıŋa alkıš aldılar ärsär „

ančulayu ok 309 {ok} ymä kim ol

enčilü barmıš elig ulušug ,
ertäki täg etgükä 310 ograglıg ,
ešilü turur bodunug bokunug ,
idäŋ egelägükä taplaglıg „ 311

burhan bašın üč ärdinilärtä ,
buzulmaz artamaz kertgünčlüg , 312
buyanlıg išlärig išlägü tušında ,
budukmıš bilgin boš taš eliglig „ 313

eniš üdtä ärsär ymä ,
ertäki täg ök elig ulušug egeläyü , 314
ič taš kišilärig temädin ,
intkisin yaragın turdačı „

315 öz ät'özlärinin ämgängüsin tutmatın , üküš elniŋ bodunnuŋ išin kıldačı , 316 ävlärinin intkisin sipri körmätin , ärtmiš ämgänmiš bodunnuŋ ämgäklärin istäči „ 317 kočo ulušnuŋ kutı kıvı , balıknıŋ ulušnuŋ bat baška basurokları , 318 elniŋ bodunnuŋ etiglări yaratıgları bolmıš , elči yalavač taruga basgak 319 bašın , arka kamag kočo uluš ičindäki bäg eši bašın bodun bokun birlä birgärü „ 320 kutsıramıš artamıš elig ulušug kutatturgalı , bodunug bokunug yanturu yänä 321 buyanlanturgalı , öŋi *yänä* simta saŋramta ärdäči *burhan* bašın bursaŋ kuvragıg 322 ötünüp

---

(Z. 309) *inčilü* gehört zu *inği-* „eine leichte Beschädigung erleiden, sich etwas brechen; leiden, Kummer haben", das RADLOFF (Wb I Sp. 1453) aus dem Osm. zitiert. *ertäki* „alt" kommt auch in ETS 66_{10} vor.

(Z. 310) *ešil-* „sich vermindern" ist wohl auch bei WARNKE, Z. 784, belegt? Für *idäŋ* (< *idi* + *näŋ*) vergleiche ETS 198_{60}. Freilich werden *idi* und *näŋ* gewöhnlich in negativen Konstruktionen verwendet.

(Z. 312) Ist *budukmıš* ein denom. Verb von *bud* (<< skr. *buddha*)?

unmeßbare, gute Buddhaschaft gehörigen vielfältigen Zeichen$_2$ (*mudrā*) (?) zu zeigen, und er geruhte, die Prophezeiung$_2$ für die überaus gesegnete Buddhaschaft zu erteilen, indem er sagte: „Ihr werdet der (chin.) "Tathāgata 'König der Leere'" (uig.) genannte Buddha werden!" 305–308 Ebenso wie sie, das Volk$_2$ gemeinsam mit den namhaften$_2$ Regierungsbeamten der Stadt Śrāvastī mit dem König Prasenajit an der Spitze, sich versammelten$_2$, den Āryasaṃgha, die Mönchsgemeinde$_2$, mit dem Bhagavat an der Spitze, mit Speise$_2$ bewirteten$_2$, am Ende die Lehre hörten und die Prophezeiung für die Buddhaschaft erhielten, 308 ebenso 327 wäre es nun an der Reihe, 318–319 daß die Regierungsbeamten, im Verein mit dem ganzen$_2$ im Reich von Kočo ansässigen Volk$_2$, an dessen Spitze sie stehen, (daß diese), an deren Spitze die Staatskuriere$_2$ und Gouverneure$_2$ stehen, 326–327 – ebenso wie die oben erwähnten Fürsten der Stadt Śrāvastī mit dem König Prasenajit an der Spitze – die Prophezeiung, 'Allwissende' (Buddhas) zu werden, erhalten, 321–322 weil sie die Mönchsgemeinde$_2$, die sich mit dem Buddha an der Spitze nun in einem anderen Gebiet und Kloster befindet, eingeladen$_2$ und (die Speisen) herbeigebracht haben, 322–323 weil sie (diese) sieben Tage lang am Bodhimaṇḍala-Platz mit vortrefflicher Bewirtung$_2$ bewirtet$_2$ haben, 323–325 weil sie schließlich den Wunsch nach Heraustreten und Befreiung (aus dem Saṃsāra) haben entstehen lassen, und weil sie – indem sie Pṛthagjana-Mönche wie uns als (?) Buddhas betrachten – mit Verehrung$_2$ um den Dharma gebeten haben und dieses reine Mahāyāna-Sūtrajuwel haben predigen lassen, 320–321 um das unglücklich gewordene und zerfallene Reich$_2$ glücklich zu machen und um dem Volk$_2$ wiederum nun Puṇya zukommen zu lassen: 309–310 (Diese Regierungsbeamten mit den Staatskurieren und Gouverneuren an der Spitze) haben das Ziel, das zerstreute Reich$_2$ wie früher zu gestalten, sie haben den Wunsch, das abnehmende Volk$_2$ völlig zu behüten, 311 sie besitzen einen unzerstörbaren$_2$ Glauben an die ‚Drei Juwelen' mit dem Buddha an der Spitze, 312 sie haben zu einer Zeit, in der verdienstvolle Taten auszuführen sind, mit ... Wissen eine freigebige (?) Hand, 313 und indem sie, sei es auch in der Zeit

---

(Z. 314) *ič taš kišïlärig temädin* wurde links neben der Zeile hinzugefügt (bei senkrechter Leserichtung), als Ersatz für *elčikä yalavačka yık yarag kılıp* „für die Staatskuriere$_2$ Möglichkeiten$_2$ machend", das mit einem Tilgungsszeichen versehen wurde. Auch *yaragın* wurde für ein getilgtes *bodunnuŋ idä* nachgetragen. Für *intki yarag* findet sich ein weiterer Beleg in ETS 142$_{146}$: *intki yarag kılıngu üčün enilü yalvaru.*

(Z. 318) *taruga* (< mo. *daruga*) bildet zusammen mit *basgak* (< *bas-* „drücken" mit deverb. Suffix *-gak*) eine Worthäufung.

(Z. 321) *sim* << skr. *sīmā.*

(Z. 322) *bodimandal* << skr. *bodhimaṇḍala.*

s(a)vlap kälürüp , bodimandallıg oronta *yeti kün*tinbärü , yeg adrok tapıg 323 uduglar üzä tapınıp udunup „ üzlünčütä yänä ünüš kuṭrulmak küsüš 324 öriṭü , bizni osuglug parṭagčan toyınıg burhanlar kolusınča sakınu , 325

ayayu agırlayu nomka (lies: nomug?) öṭünüp ,
arıg m(a)hayan bo sudur ärḍinig nomlaṭmak üzä , 326
ašnu sözlägüči širavast balıktakı piras(e)načі han bašın bäglär täg ök ,
alku-327nı bildäči bolguka alkıš alguluk käzig ärti „

bir *ärsär üd*nüŋ kolunuŋ 328 eniš čöpdikiŋä , ikinti ärsär *burhan*sız üdkä koluka tušušmak üzä , 329 *üč*ünč *ärsär* nızvanı kılınčnıŋ agırıŋa , bo tušta *burhan* kuṭıŋa alkıš alu 330 umadılar ärsär „ kačan kayu üdün kim ol , tuẓit t(ä)ŋri yerindäki tört *mıŋ*-331lıg öz yaš tükämäkindin , tüẓün maytri burhanlıg udumbar lenhua bo *yertinčü*-332lüg parinčaṭik arıgta törüyü bälgürä y(a)rlıkasar , ol ugurta ymä 333 sizlär (lies: olar!) maytri *burhan* bašın *bodisatav*lar arhantlar kuvragıŋa munı täg ök tayčulug 334 tapıgın tapınıp udunup , bo kılmıš buyanlarnıŋ keŋ täriŋ yörügin anča tuš-335ta ačok adırtlıg äšidip „ maytri *burhan*lıg paramart činkertü bahšını bo ok sudur ärdinig 336 nomlaṭgalı öṭünüp , tüzgärinčsiz yeg üstünki *burhan* kuṭıŋa alkıš alıp , 337 ol alkıštakıča kaṭıglanu tavranu asankilarıg ärṭürüp parmitlarıg büṭ-338gärip , buyanlı bilgä biligli yivigläriğ tolgurup tošgurup „ 339 *têng chio miao chio* tegmä *iki* törlüg tuš käẓiglärdin ärṭip käčip , tüpgärmäk 340 atl(ı)g tušta tüẓü köni tuymak burhan kuṭın bulup , kälmädük üdlärniŋ 341 učı kıdıgı tükägінčäkäṭägi , tuṭčı ulalıp üẓülmädin käsilmädin mäŋgün 342 ärip „ alku tınl(ı)glarka asıg tusu kılu , *ta tzŭ tsai t'ien kung* tegmä 343 ulug ärksinmäkkä täggülük , ayišvarasṭan atl(ı)g oronta , apamulug 344 üdün ornašmakları bolgay ärti „ *shan tsai shan tsai so t'u* 345 kayuma *t'ai ch'êng* sudurlarka sözläsär , kasınčıg taŋısuk uz bolur „ 346 *kuan yin ching* sudurnuŋ *hsiang ying ol*

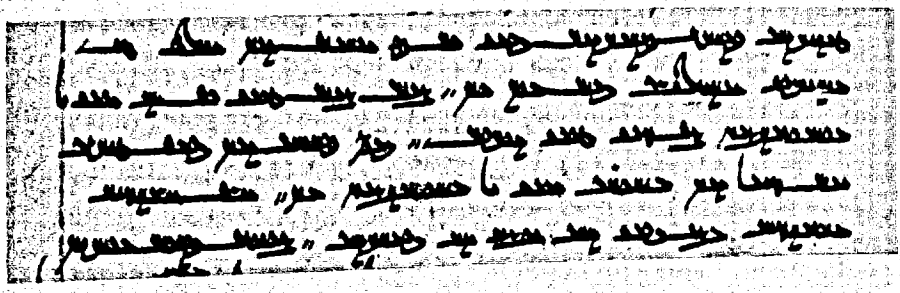
(Z.328) *čöpdik* kommt in Suv, 343$_7$, in der Junktur *beš čöpdik* vor, was einem skr. *pañca-kaṣāya* entspricht (vgl. TekinSuv 33 o.). *čöpdik* gibt also skr. *kaṣāya* wieder. Hier bedeutet es m.E. „Unreinheit".

(Z.332) *parinčaṭik* << skr. *parijātaka.*

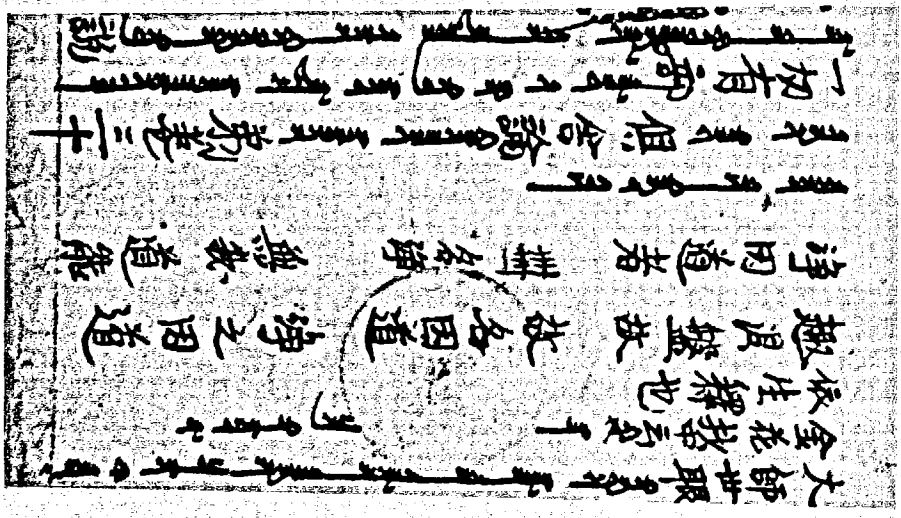
(Z.335) *paramart* << skr. *paramārtha.*

(Z.342) Wenn man das erste Zeichen von *ta tsŭ tsai t'ien kung* in Transkription liest, würde es (nach alter Aussprache) etwa *d'âi'* lauten. Weil aber der Text von *alku* (Z.342) bis *ärti* (Z.344) vielleicht alliterierend ist, sind diese chin. Zeichen wahrscheinlich hier ausnahmsweise *ayišvarastan* gelesen worden (vgl. auch den Kommentar zu Z.70)?

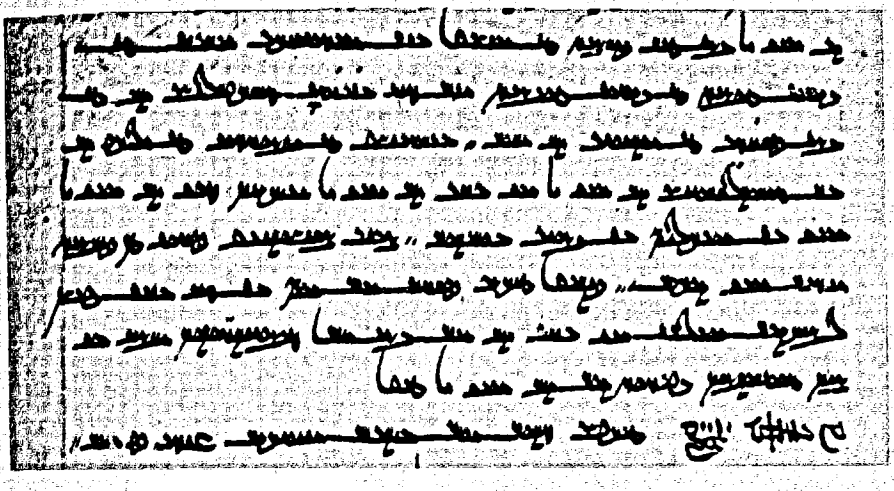
des Niederganges, ebenso wie früher das Reich$_2$ behüten, **314** wahren sie (?) das Passende$_2$, ohne zwischen eigenen und fremden Leuten zu unterscheiden (?). **315** Sie führen die Angelegenheiten vieler Völker$_2$ aus, ohne das Leid ihrer eigenen Körper zu beachten, **316** und wünschen, ohne das Geeignete für ihre (eigenen) Häuser als wichtig zu erachten (?), daß die Leiden des dezimierten (?) und gequälten Volkes (vergehen): **317–318** (Sie), die Glück und Segen des Reiches von Kočo sind, die die verschiedenen (?) Stützen der Städte und Länder sind und die der Schmuck und Zierat des Reiches und des Volkes sind. **327–328** Wenn (diese) bei dieser Gelegenheit erstens wegen des Niederganges und der Unreinheit der Zeit$_2$ oder zweitens dadurch, daß sie mit einer Zeit$_2$, die ohne Buddhas ist, zusammentreffen, oder **329–330** drittens wegen der Schwere ihrer Kleśa-Taten die Prophezeiung für die Buddhaschaft nicht erlangen konnten, **334** so mögen sie, **330–332** wenn der edle Maitreya-Buddha-Udumbara-Lotus geruhen wird, im Parijātaka-Garten dieser Welt aufzugehen und zu erscheinen, weil sein 4000jähriges Leben im Tuṣita-Götterort zu Ende gegangen ist, **332–334** ebenfalls zu dieser Zeit und ebenso wie dies (oben geschildert wurde), die Schar der Bodhisattvas und Arhats mit dem Buddha Maitreya an der Spitze mit großer Bewirtung bewirten$_2$, **334–335** sie mögen bei dieser Gelegenheit klar und deutlich die umfassende, tiefsinnige Bedeutung dieser ausgeführten Verdiensttaten hören, **335–336** sie mögen ergebenst den Maitreya-Buddha-Paramārtha-Wahrheits-Lehrer bitten, ebendieses Sūtra zu predigen, und die Prophezeiung für die unvergleichliche, höchste Buddhaschaft erlangen, **337–338** und, indem sie sich anstrengen und eifrig sind gemäß dem, was in der Prophezeiung (gesagt ist), mögen sie die Asaṃkhyeya-Bemühungen ausführen und die Pāramitās vollenden, **338** die Verdienst- und Wissens-Ausstattungen erfüllen$_2$, **339** sie mögen die (chin.) *têng chio miao chio* (uig.) genannten zweierlei gleichen Rangklassen durchlaufen$_2$, **339–340** sie mögen zur ‚Ergründung' (?) (*tüpgärmäk*) genannten Zeit das ‚Völlig Wahre Erwachen', die Buddhaschaft, erlangen, **340–342** sie mögen, bis das Ende$_2$ der zukünftigen Zeiten beendet ist, stets fortbestehen und ohne (von ihrem Ziel) abgeschnitten$_2$ zu sein, ewig bestehen, **342–344** und sie mögen, indem sie für alle Lebewesen Nutzen$_2$ verrichten, am Aiśvarasthāna-Ort, der (chin.) *ta tzŭ tsai t'ien kung* (uig.) heißt, wo man die ‚Große Souveränität' erreicht, gemeinsam in Ewigkeit sich niederlassen. **344** (chin.) Es ist gut, es ist gut! Sādhu! **345** (uig.) Zu welchen (chin.) Mahāyāna- (uig.) Sūtras man (unseren Text) auch predigt, immer ist er ganz vorzüglich und geeignet. **346** (chin.) Dies ist ein Itivṛtta (uig.) des (chin.) *Avalokiteśvara-sūtra* (uig.) (genannten) Sūtra.



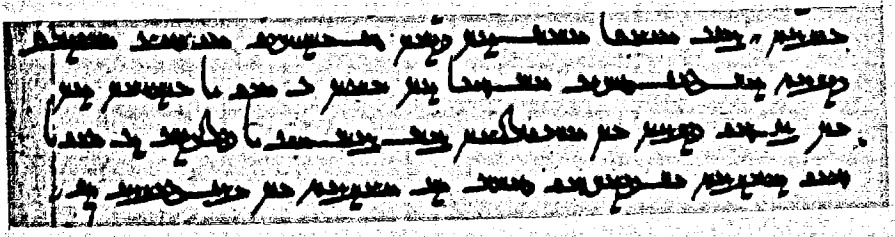
Zeile 8–12



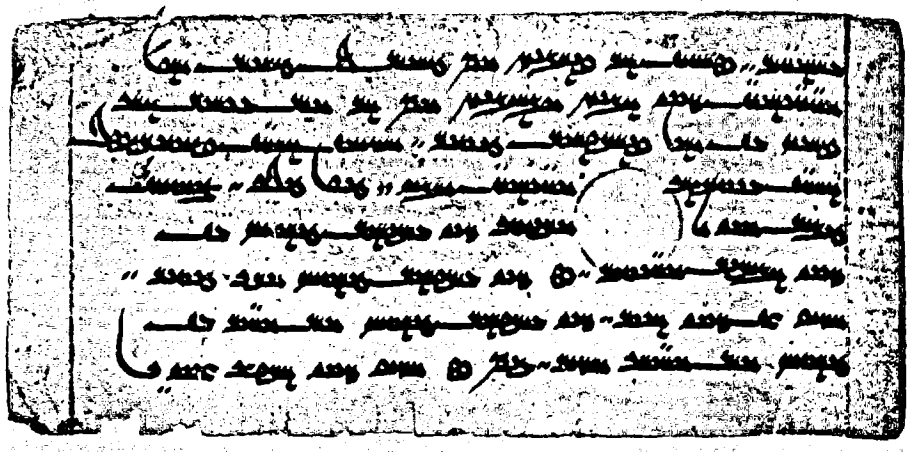
Zeile 17–25



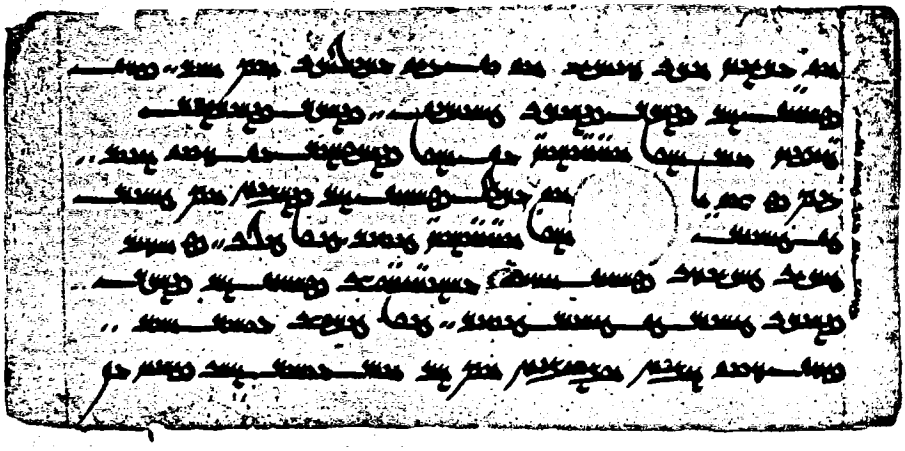
Zeile 32–40



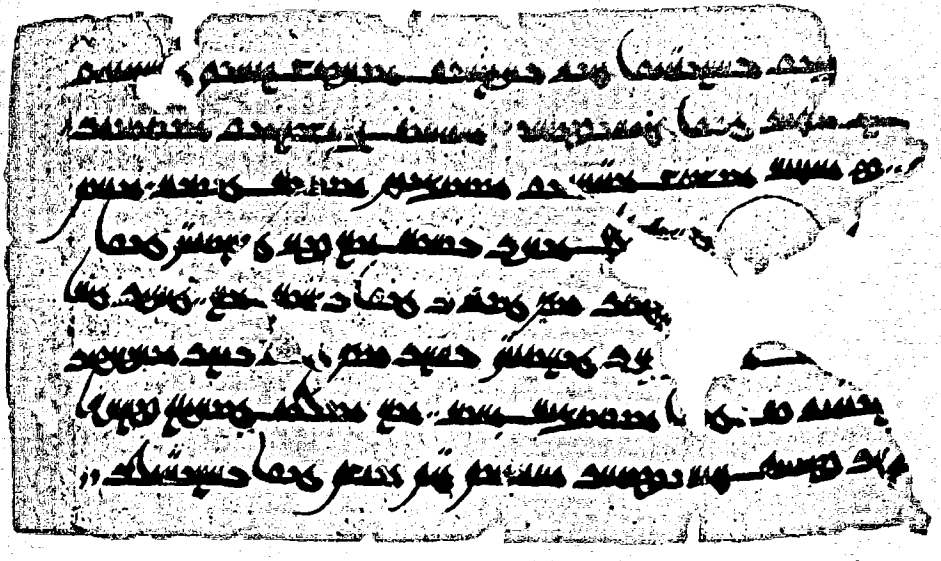
Zeile 46–49



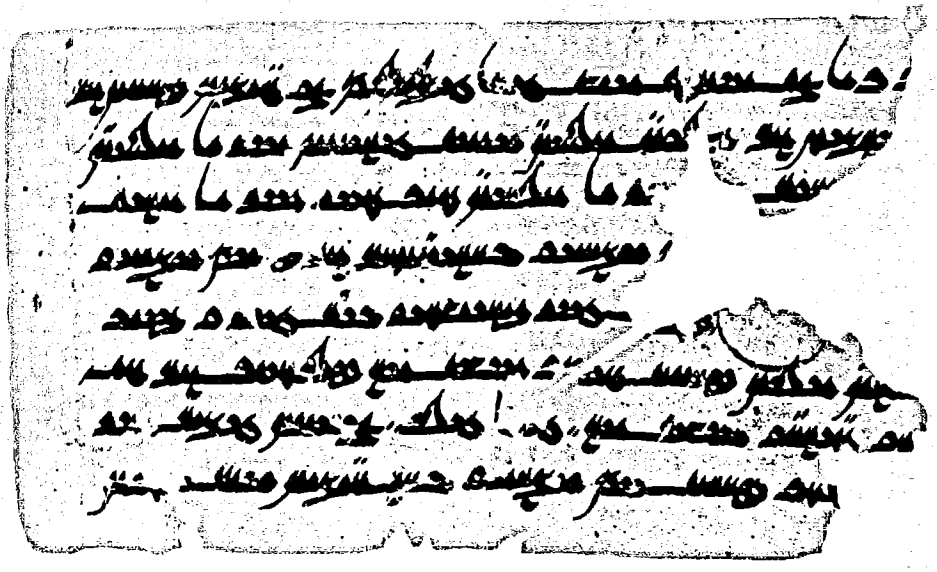
Zeile 1–8



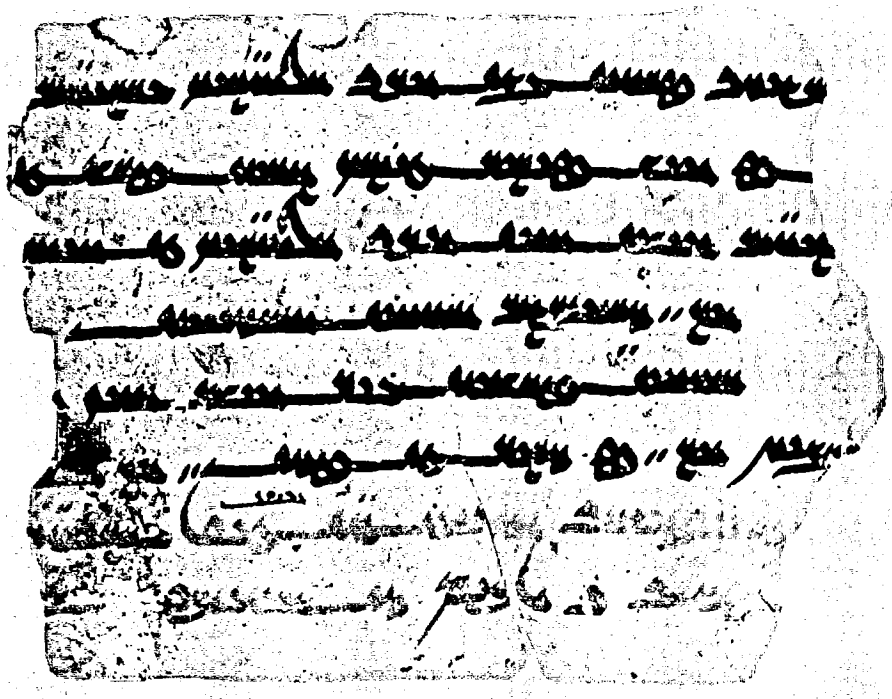
Zeile 9–17



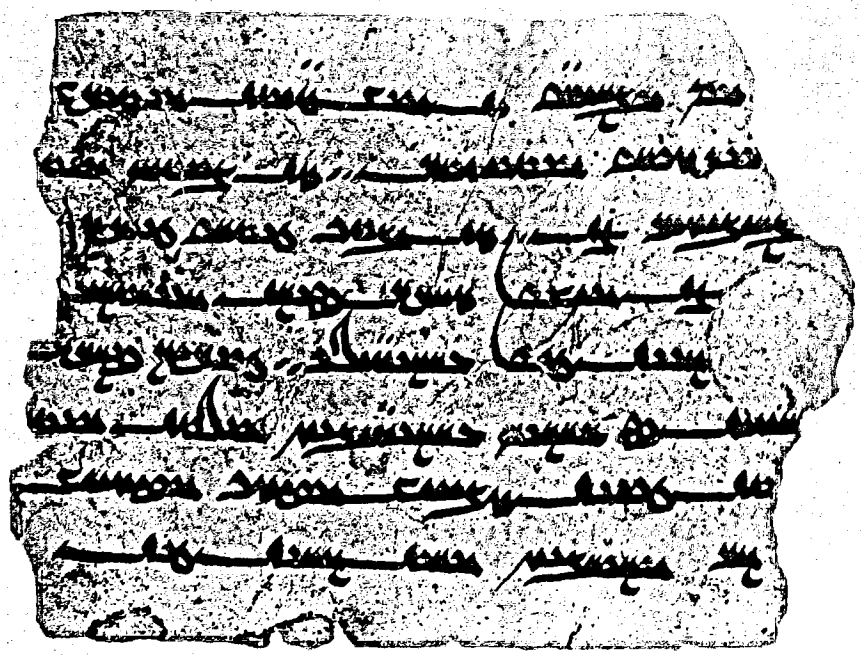
Zeile 18–25



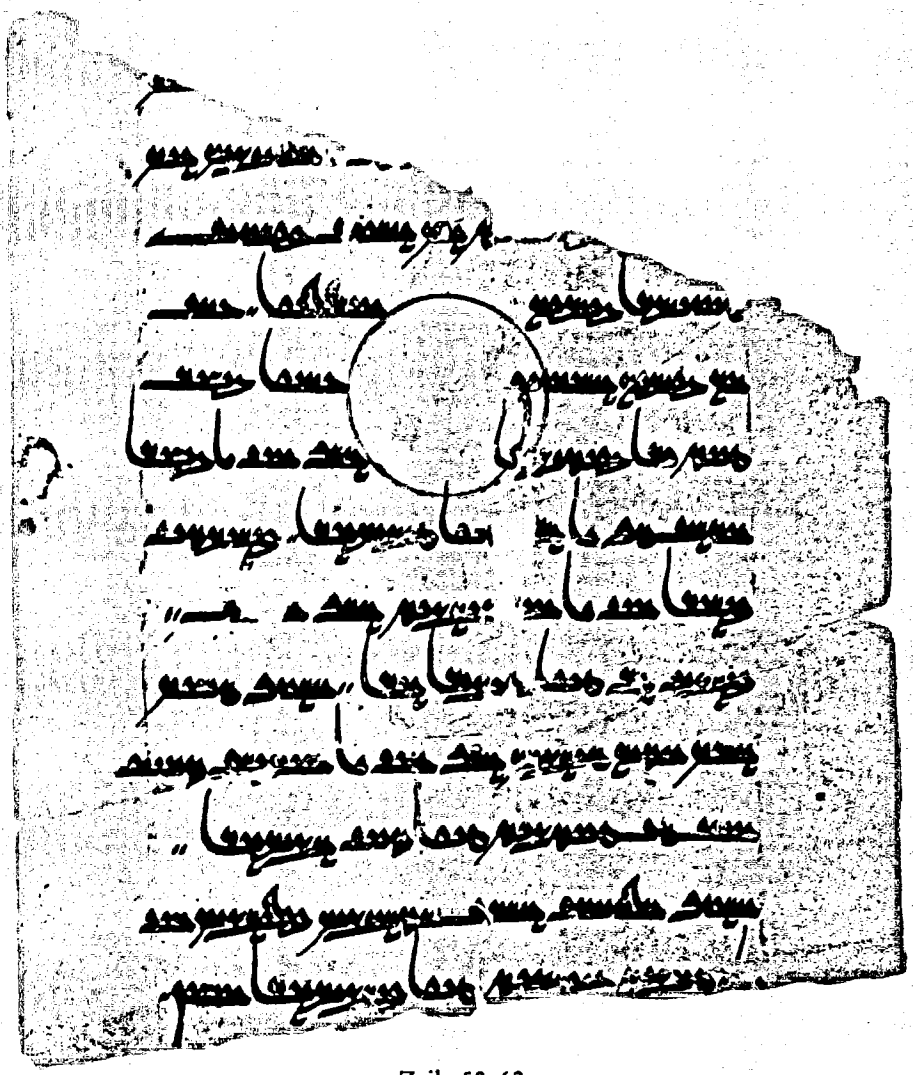
Zeile 26–33



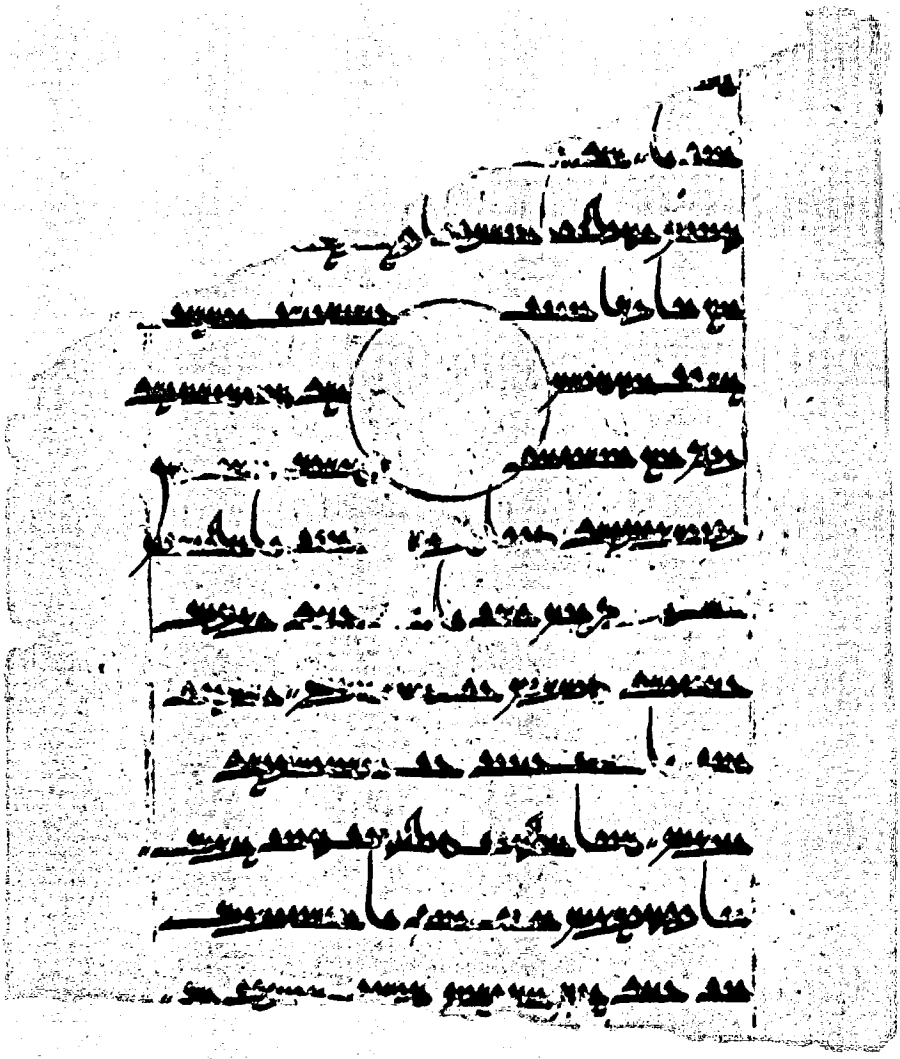
Zeile 34–41



Zeile 42–49



Zeile 50–62



Zeile 63–75

15

20

25

30

35

40

