

In dem vorliegenden pdf wurden die folgenden Tipp- und Satzfehler der Druckfassung berichtigt:

S. 12 Tīkā : Tīka

S. 20 Roesler : Roessler

Kurt Tropper

Die Jātaka-Inschriften
im *skor lam chen mo* des Klosters Zha lu

Einführung, textkritische Studie, diplomatische Edition der Paneele 1-8
mit Sanskritparallelen und einer deutschen Übersetzung

Wien 2005

Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien
Universität Wien

Meinen Eltern

Inhalt

Vorwort	9
Abkürzungsverzeichnis	12
A. Allgemeine Abkürzungen und Siglen	12
B. Abkürzungen von Zeitschriften und Sammelwerken	14
Literaturverzeichnis	15
1. Einleitung	33
1.1. Einführung	35
1.2. Vergleichbare Beispiele religiöser Inschriften	45
2. Die Jātaka-Inschriften in Zha lu	65
2.1. Allgemeine Beschreibung der Inschriften	67
2.2. Historischer Hintergrund	79
2.3. Paläographie und Orthographie	88
3. Die überlieferungsgeschichtliche Stellung des Inschriftentextes	99
3.1. Zur Überlieferung des tibetischen Tanjur	101
3.2. Die kollationierten Textzeugen	108
3.3. Quellen- und textkritische Analyse und Ergebnisse	118
4. Hinweise zu Edition und Übersetzung	137
4.1. Editorische Zeichen	139
4.2. Generelle Hinweise	141
5. Diplomatische Edition der Inschriften mit kritischem Apparat, Parallelstellen im Sanskrittext und deutscher Übersetzung	149
-Paneel Nr. 1	151
-Paneel Nr. 2	157
-Paneel Nr. 3	167
-Paneel Nr. 4	182
-Paneel Nr. 5	194
-Paneel Nr. 6	211

8

-Paneel Nr. 7	225
-Paneel Nr. 8	253
6. Diskussion der Lesarten	271
-Paneel Nr. 1	273
-Paneel Nr. 2	281
-Paneel Nr. 3	296
-Paneel Nr. 4	311
-Paneel Nr. 5	323
-Paneel Nr. 6	342
-Paneel Nr. 7	358
-Paneel Nr. 8	387
Konkordanz der Textstellen	411
Abbildungsverzeichnis	413

Vorwort

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die überarbeitete Fassung meiner im Jahr 2001 an der Universität Wien eingereichten Dissertation. Sie geht letztlich auf einen knapp zweieinhalbjährigen Aufenthalt in der Volksrepublik China zurück (Mai 1996 bis August 1998), den ich in Perioden von jeweils mehreren Monaten etwa zur Hälfte in Tibet verbringen konnte. Hauptziel dieses Aufenthalts war es, frühe Kloster-Inschriften — insbesondere solche, die Texte des tibetisch-buddhistischen Kanons¹ wiedergeben — ausfindig zu machen, sie durch Fotos und Abschriften zu dokumentieren und dieses Material den gegebenen Möglichkeiten entsprechend bereits für die spätere Erschließung vorzubereiten.²

Grundsätzlich ergab sich dabei die Wahl, entweder möglichst viele dieser epigraphischen Quellen erfassen zu wollen und darum den Großteil der Zeit auf die Suche danach zu verwenden, oder sich zunächst auf die Dokumentation und Bearbeitung einiger weniger, aus verschiedenen Gründen wichtig erscheinender Inschriften zu beschränken. Für ersteres sprach vor allem, dass der gegenwärtige Erhaltungszustand der Inschriften in vielen Fällen stark gefährdet ist und einige von ihnen möglicherweise bald völlig verschwunden sein werden; für letzteres sprachen eher pragmatische Gründe. Der gewählte Mittelweg bestand schließlich darin, etwa hundert der verhältnismäßig leicht zu erreichenden Klöster Zentraltibets aufzusuchen, möglichst viele der dort noch erhaltenen Inschriften zu dokumentieren und in der Zeit zwischen den einzelnen Reisen mit der Bearbeitung einiger ausgewählter Beispiele zu beginnen.

Vor allem das Kloster Zha lu hat sich dabei als ein außerordentlich ergiebiger und wichtiger Fundort erwiesen. Der Hauptteil dieser Arbeit ist darum auch einem in dem "großen Umwandlungskorridor" (*skor lam chen mo*) des Klosters befindlichen Zyklus von Inschriften gewidmet, die Auszüge aus derselben tibetischen Übersetzung der *Jātakamālā* des Āryaśūra wiedergeben, die auch in den verschiedenen Tanjureditionen überliefert ist. Als ein von den Überliefe-

¹ Zu der terminologischen Problematik, die mit dieser derzeit noch allgemein üblichen Bezeichnung verbunden ist, s.u. 3.1., Anm. 1.

² So vor allem durch die Erstellung elektronischer Textdateien, die Kollation der Lesarten in den kanonischen Versionen der betreffenden Werke und die Anfertigung einer Rohübersetzung.

rungssträngen, die durch die kanonischen Ausgaben gebildet werden, potenziell unabhängiger Zeuge schien der knapp ein Viertel des gesamten Werkes enthaltende Inschriftentext von erheblichem Interesse. Die ersten Ergebnisse dieser Untersuchung des umfangreichen Zyklus sollen nun hier vorgestellt werden.

Für die finanzielle Unterstützung und Betreuung während meines Aufenthalts in China danke ich dem Deutschen Akademischen Austauschdienst, der Staatlichen Chinesischen Erziehungskommission und der Sichuan Universität (Sichuan Lianhe Daxue) in Chengdu, an der ich von September 1996 bis Juli 1998 als Forschungsstipendiat eingeschrieben war und die es mir in sehr liberaler Weise ermöglichte, einen großen Teil dieser Zeit "im Feld" zu verbringen. Die sich anschließende Aufarbeitung des dort gewonnenen Materials an der Universität Wien erfolgte im Rahmen meiner Anstellung als Vertragsassistent an dem vormaligen Institut für Tibetologie und Buddhismuskunde sowie dem Anfang 2001 neugegründeten Institut für Südasien-, Tibet- und Buddhismuskunde. In den letzten Monaten vor der Drucklegung dieser Arbeit wurde mir im Rahmen meiner Mitarbeit an dem Forschungsschwerpunkt *The Cultural History of the Western Himalayas from the 10th to the 14th Century* auch die finanzielle Unterstützung des österreichischen Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung zuteil.

Zu großem Dank verpflichtet bin ich auch den zahlreichen Personen, die zur Entstehung dieser Publikation beigetragen haben, an erster Stelle meinem Doktorvater, Prof. Ernst Steinkellner, der den Werdegang der Arbeit mit seinem profunden Wissen und wertvollen Verbesserungsvorschlägen sehr gefördert hat. Seine eigenen Arbeiten zur tibetischen Epigraphik waren mir darüber hinaus stets ein Vorbild und eine Quelle der Inspiration.

Mein Dank gilt ferner allen anderen Lehrkräften, an deren Veranstaltungen ich im Laufe meines Studiums an der Universität Wien teilgenommen habe, insbesondere Herrn Prof. Michael Torsten Wieser-Much und Frau Tashi Geisler, die mich in das klassische und das moderne Tibetische eingeführt haben, sowie Prof. Deborah Klimburg-Salter, die mir wertvolle Einblicke in die religiöse Kunst Indiens und Tibets ermöglichte.

Hubert Decler (Kathmandu), Prof. Franz-Karl Ehrhard (München), Dr. Helmut Eimer (Bonn), Prof. Michael Hahn (Marburg) und Prof. Paul Harrison (Christchurch, Neuseeland) haben Entwürfe zu verschiedenen Teilen dieser Arbeit durchgesehen, und für ihre fachkundigen Hinweise, Korrekturvorschläge und Anregungen bin ich ihnen in besonderem Maße verpflichtet.

Zur selben Zeit, in der die vorliegende Arbeit für die Publikation vorbereitet wurde, hat Herr Dr. Albrecht Hanisch seine im Jahr 2000 als Dissertation an der Philipps-Universität Marburg eingereichte Neuedition und detaillierte textkritische Untersuchung der ersten 15 Legenden des Sanskrittextes von Āryaśūras *Jātaka-mālā* für die Veröffentlichung überarbeitet, und seine Studie wird voraussichtlich etwa zeitgleich mit der hier vorgelegten Arbeit erscheinen. Auch wenn sich die von ihm erarbeitete Neufassung des Sanskrittextes nur in einem einzigen Fall für die von mir vorgenommene Bewertung der Lesarten in den tibetischen Zeugen als relevant erwiesen hat, war der Austausch mit ihm doch überaus stimulierend und hilfreich. Das Material, das er mir freundlicherweise schon vorab zur Verfügung gestellt hat, wurde — soweit dies möglich und sinnvoll erschien — bereits in die Kapitel 5 und 6 eingearbeitet.

Meinen Studien- und Arbeitskollegen in Wien danke ich für ihre moralische und fachliche Unterstützung, vor allem Frau Mag. Choi Eunyee, Herrn Dr. Chu Junjie, Frau Dr. Birgit Kellner, Herrn Dr. Helmut Krasser, Frau Kathrin Kronsteiner, Herrn Mag. Bruno Lainé, Herrn Dr. Horst Lasic, Herrn Dr. Christian Luczanits, Frau Dr. Cristina Pecchia und Herrn Prof. Helmut Tauscher, die mich während der Zeit in China mit Kopien der notwendigsten Literatur versorgten, mir bei wiederholt auftretenden Computerproblemen immer wieder behilflich waren und durch ihre konstruktive Kritik darüber hinaus zur Beseitigung einiger anderer Schwierigkeiten beigetragen haben. Herr Mag. Bruno Lainé hat auch die von mir angefertigten Skizzen mithilfe eines Grafikprogramms überarbeitet.

Mein Dank gilt schließlich auch Herrn Mag. Reiner Klähn, der Teile dieser Arbeit Korrektur gelesen hat, und meiner Schwester Renate Gunst, die mir für die Zeit des Aufenthalts in China ihre gesamte Fotoausrüstung zur Verfügung stellte.

Alle anderen, die mir in verschiedenster Art und Weise ihre Hilfe zuteil werden ließen, sind an den entsprechenden Stellen der Arbeit genannt. Falls ich dabei die eine oder den andern vergessen haben sollte, bleibt mir nur, dafür um Nachsicht zu bitten.

Abkürzungsverzeichnis

A. Allgemeine Abkürzungen und Siglen¹

A	Manuskript der <i>Jātakamālā</i> Āryaśūras (Add. MS 1328, University Library, Cambridge)
ĀJM	Āryaśūras <i>Jātakamālā</i>
ĀJMP	Vīryasiṃhas Pañjikā zur ĀJM (nur noch auf Tibetisch erhalten)
ĀJMT	Die von Vidyākarasiṃha und Mañjuśrīvarman angefertigte tibetische Übersetzung der ĀJM
ĀJMṭ	Dharmakīrtis Ṭikā zur ĀJM (nur noch auf Tibetisch erhalten)
ĀJMt	Die von einem anonymen Autor verfasste Ṭikā zur ĀJM
B	Manuskript der ĀJM (Add. MS 1415, University Library, Cambridge)
C	Cone-Kanjur und -Tanjur
D	Derge-Kanjur und -Tanjur
G	Ganden- bzw. "Golden Manuscript"-Tanjur
I	Inskriftentext
L	Leningrad-Manuskript der <i>Mahāvvyutpatti</i>
MJM	<i>Mahajjātakamālā</i>

¹ Die Siglen für die in früheren Publikationen (KHOROCHE 1987, HAHN 1992b, HAHN / STEINER 1996, HAHN 2001 und HANISCH 2002) zum Teil unterschiedlich gekennzeichneten Sanskritmanuskripte und -texte wurden weitestgehend an die in der bereits im Vorwort erwähnten bevorstehenden Neuedition von Herrn Dr. ALBRECHT HANISCH angeglichen. Danach steht die Sigle O für den von KHOROCHE ursprünglich als Ca bezeichneten Zeugen. Das zum Teil in Calcutta und zum Teil in Kathmandu aufbewahrte Manuskript, das von KHOROCHE mit zwei verschiedenen Siglen (Cb und N) belegt wurde, ist in der Edition von HANISCH einheitlich mit N gekennzeichnet und wurde von mir mit dem Kürzel N_S bedacht (für N_{Sanskrit}), da ich die Sigle N für die Narthang-Ausgabe des Kanjur und des Tanjur verwendet habe. Für nähere Angaben zu den Sanskritmanuskripten siehe KHOROCHE 1987: 5ff. und die voraussichtlich Anfang 2005 unter dem Titel "Philologische Untersuchungen zu den Legenden 1-15 von Āryaśūras *Jātakamālā*" bei *Indica et Tibetica* erscheinende Arbeit von HANISCH. Zu den diversen Manuskripten, Blockdrucken und Ausgaben der ĀJM, ĀJMP, ĀJMT, ĀJMṭ, ĀJMt, MJM und des *sKyes rabs brgya pa* siehe ferner 3.2. und 4.2.4. sowie die dort angeführte Literatur.

Mur _A	Murtuq-Fragment A der $\bar{A}JM$
Mur _B	Murtuq-Fragment B der $\bar{A}JM$
N	Narhang-Kanjur und -Tanjur
N _S	Manuskript der $\bar{A}JM$, das z.T. in Calcutta (MS G 9980, Asiatic Society) und z.T. in Kathmandu (MS III.359.1, Durbar Library) aufbewahrt wird.
O	Manuskript der $\bar{A}JM$ (paper section of MS G 9980, Asiatic Society, Calcutta)
om.	omisit, omiserunt
P	Manuskript der $\bar{A}JM$ (MS 45/6, Fonds Sanscrit, Bibliothèque Nationale, Paris)
R	Manuskript der $\bar{A}JM$ (MS 608, Ryukoku University Library, Kyoto)
Q	Peking-Kanjur und -Tanjur (Qianlong-Ausgabe)
s.v.	sub verbo
Schø ₁	Manuskriptfragment 2382/55 der $\bar{A}JM$ in der Schøyen-Sammlung, Oslo
Schø _{2a}	Manuskriptfragment 2382/312a der $\bar{A}JM$ in der Schøyen-Sammlung, Oslo
SHT VIII, 1867	Manuskriptfragment der $\bar{A}JM$ (Sanskrihandschriften aus den Turfanfunden, Teil 8, Katalognummer 1867)
T	Manuskript der $\bar{A}JM$ (MS 136, Tokyo University Library)
U	Manuskript der $\bar{A}JM$ (MS 135, Tokyo University Library)
Y	Moderne chinesische Druckausgabe des <i>sKyes rabs brgya pa</i>
Z (Z ₁ , Z ₂ , z ₂)	Blockdruck des <i>sKyes rabs brgya pa</i> (Zur Unterscheidung der Siglen Z ₁ , Z ₂ und z ₂ siehe 3.2.1.)

B. Abkürzungen von Zeitschriften und Sammelwerken

AMOU	Annual Memoirs of the Otani University Shin Buddhist Comprehensive Research Institute (Shinshu Sogo Kenkyusho Kenkyu Kiyo)
BJZhJ	Bod ljongs zhib 'jug
EW	East and West
IA	Indian Antiquary
IJ	Indo-Iranian Journal
JA	Journal Asiatique
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
KBSHR	Krung go'i bod kyi shes rig
PIATS Narita	IHARA, Sh., YAMAGUCHI, Z. (Hrsg.): <i>Tibetan Studies: Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Narita 1989</i> . 2 Bde. Narita 1992.
PIATS Fagernes	KVAERNE, P. (Hrsg.): <i>Tibetan Studies: Proceedings of the Sixth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes 1992</i> . 2 Bde. Oslo 1994.
PIATS Graz	KRASSER, H., MUCH, M.T., STEINKELLNER, E., TAUSCHER, H. (Hrsg.): <i>Tibetan Studies: Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995</i> . 2 Bde. Wien 1997.
PIATS Leiden	BLEZER, H. (Hrsg.): <i>Tibetan Studies I & II ("Tibet, Past and Present" & "Religion and Secular Culture in Tibet")</i> ; BLEZER, H. & ARDUSSI, J. (Hrsg.): <i>Tibetan Studies III ("Impressions of Bhutan and Tibetan Art")</i> : <i>Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000</i> . Leiden, Boston, Köln 2002.

Literaturverzeichnis

- AHMAD, Z. 1995: *A History of Tibet by Ņag-dBañ Blo-bZaṅ rGya-mTSHo, Fifth Dalai Lama of Tibet. Translated from Tibetan*. Bloomington 1995.
- BACOT, J. 1912: L'écriture cursive tibétaine. *JA* (Série X, Tome XIX), 5-78.
- BALK, M. 1988: *Untersuchungen zum Udānavarga. Unter Berücksichtigung mittelindischer Parallelen und eines tibetischen Kommentars*. Diss. phil., Bonn (Dissertationsdruck).
- BASU, R. 1989: *Eine Literatur-kritische Studie zu Āryaśūras Jātakamālā zusammen mit einer kritischen Edition der anonymen Jātakamālāṭīkā und einer kritischen Edition der Jātakamālāpañjikā des Vīryasiṃha*. Diss. phil., Bonn (Dissertationsdruck).
- BECKH, H. 1907: *Die tibetische Übersetzung von Kālidāsas Meghadūta. Nach dem roten und schwarzen Tanjur herausgegeben und ins Deutsche übertragen*. Berlin.
- BECKH, H. 1908: *Beiträge zur tibetischen Grammatik, Lexikographie, Stilistik und Metrik*. Berlin.
- BEYER, S. 1992: *The Classical Tibetan Language*. New York.
- BHSD: EDGERTON, F.: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, Volume II: Dictionary*. New Haven 1953.
- BISCHOFF, F.A. 1956: *Ārya mahābala-nāma-mahāyānasūtra. Tibétain (Mss. de Touen-houang) et chinois*. Paris.
- BÖHTLINGK, O.: *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*. 3 Bde. Delhi 1991. (1. Aufl. 7 Bde. St. Petersburg 1879-1889)
- BROUGH, J. 1964: The Chinese pseudo-translation of Ārya-śūra's Jātaka-mālā. In: *John Brough. Collected Papers*. Hrsg.: HARA, M. / WRIGHT, J.C., 217-243. London 1996 (Erstveröffentlicht in: *Asia Major*, NS, XI, 1, 1964, 27-53).
- BTNTh: Chos rje thams cad mkhyen pa bu ston lo tsa ba'i rnam par thar pa snyim pa'i me tog. In: *The Collected Works of Bu-ston, Part 27 (śa)*. Hrsg.: LOKESH CHANDRA, 1-84. New Delhi 1971.
- BUFFETRILLE, K. 1998: Reflections on Pilgrimages to Sacred Mountains, Lakes and Caves. In: *Pilgrimage in Tibet*. Hrsg.: MCKAY, A., 18-34. Richmond.

- BÜHNEMANN, G. 1980: *Der allwissende Buddha. Ein Beweis und seine Probleme. Ratnakīrtis Sarvajñasiddhi, übersetzt und kommentiert.* Wien.
- BURNOUF, M.E. 1989: *Le lotus de la bonne loi.* Paris. (1. Aufl. Paris 1852)
- CAUDHARĪ, S. 1971: *Āryaśūra-kṛta Jātakamālā.* Delhi.
- CHAB SPEL TSHE BRTAN PHUN TSHOGS 1982: IHa sa gtsug lag khang gi lo rgyus rags bshad. *BJZhJ* 1982.1, 10-44.
- CHAB SPEL TSHE BRTAN PHUN TSHOGS 1985; Kong po de mo'i rdo brkos yi ge'i skor gleng ba. *BJZhJ* 1985.2, 80-91.
- CHAB SPEL TSHE BRTAN PHUN TSHOGS 1988: bTsan po'i dus kyī brag brkos yig ris gcig gсар du mtshams sbyor zhus pa. *KBSHr* 1988.1, 44-53.
- CHALOUPOKOVÁ, S.Ž. 1985: 'Girljanda džatak' Ar'ja'sury v Tibete. In: *Buddhizm i literaturnochudožestvennoe tvorčestvo narodov Central'noj Azii.* Novosibirsk, 33-42. (Zitiert nach BASU 1989: 20)
- CHAN, V. 1994: *Tibet Handbook.* Chico.
- CHEN, J. 1984: *Bod kyī rdo ring yi ge dang dril bu'i kha byang.* Beijing.
- CHEN, J. / WANG, Y. 1983: *Bod kyī gna' rabs yig cha gces bsдus.* Beijing.
- CLEARY, T. 1987: *The Flower Ornament Scripture. A Translation of the Avatamsaka Sutra. Vol. III. Entry into the Realm of Reality.* Boston / London.
- CONZE, E. 1958: *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā.* Calcutta.
- COULSON, M. 1992: *Sanskrit. An Introduction to the Classical Language.* Revised by R. Gombrich and J. Benson. London (1. Aufl. London 1976).
- CSOMA DE KŐRŐS: *Tibetan-English Dictionary.* Budapest 1984 (1. Aufl. Calcutta 1834).
- DAS, S.C.: *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms.* Delhi 1983 (1. Aufl. Calcutta 1902).
- DE ROSSI FILIBECK, E. 1999a: Later Inscriptions in the Tabo gTсug lag khañ. In: *Inscriptions from the Tabo Main Temple. Texts and Translations.* Hrsg.: PETECH, L. / LUCZANITS, C., 189-206. Roma.
- DE ROSSI FILIBECK, E. 1999b: A Manuscript of the "Sūtra of Golden Light" from Western Tibet. In: *Tabo Studies II. Manuscripts, Texts, Inscriptions, and the Arts.* Hrsg.: SCHERRER-SCHAUB, C.A. / STEINKELLNER, E., 191-204. Roma.

- DENWOOD, P. 1980: Temple and Rock Inscriptions of Alchi. In: SNELMGROVE, D.L. / SKORUPSKI, T.: *The Cultural Heritage of Ladakh 2. Zangskar and the Cave Temples of Ladakh*, 117-163. Warminster.
- DIETZ, S. 1984: *Die buddhistische Briefliteratur Indiens. Nach dem tibetischen Tanjur herausgegeben, übersetzt und erläutert*. Wiesbaden.
- DIETZ, S. 1996: Remarks on the textual transmission of four stanzas from the Lokaprajñaptiśāstra. In: *Suḥṛllekhāḥ. Festgabe für Helmut Eimer*. Hrsg.: HAHN, M. / HARTMANN, J.-U. / STEINER, R., 7-15. Swisttal-Odendorf.
- DIETZ, S. 2000: Mātrceṭas Kaliyugaparikathā. In: *Vividharatnakaraṇḍaka. Festgabe für Adelheid Mette*. Hrsg.: CHOJNACKI, Ch. / HARTMANN, J.-U. / TSCHANNERL, V., 173-186. Swisttal-Odendorf.
- DIMITROV, D. 2002: *Mārgavibhāga. Die Unterscheidung der Stilarten. Kritische Ausgabe des ersten Kapitels von Daṇḍins Poetik Kāvyaḍarśa und der tibetischen Übertragung Sñan riag me loñ nebst einer deutschen Übersetzung des Sanskrittextes*. Marburg.
- DUNG DKAR BLO BZANG 'PHRIN LAS 1981: *Deb ther dmar po* (rtsom pa po | tshal pa kun dga' rdo rje | mchan 'grel 'god mkhan | dung dkar blo bzang 'phrin las |). Beijing.
- DUNG DKAR BLO BZANG 'PHRIN LAS 2002: *Dung dkar tshig mdzod chen mo* (rtsom pa po | dung dkar blo bzang 'phrin las | rtsom sgrig lhan tshogs kyi dbu 'dzin | lhag pa phun tshogs | rdo rje tshe brtan). Beijing.
- DUTT, N. 1941: *Gilgit Manuscripts. Vol. II*. Srinagar.
- DUTT, N. 1954: *Gilgit Manuscripts. Vol. II, Part III*. Calcutta.
- EHRHARD, F.-K. 2000: *Early Buddhist Block Prints from Mang-yul Gung-thang*. Lumbini 2000.
- EIMER, H. 1978: *Bodhipathapradīpa. Ein Leergedicht des Atiśa (Dīpaṃkaraśrījñāna) in der tibetischen Überlieferung*. Wiesbaden.
- EIMER, H. 1983: *Rab tu 'byuñ ba'i gži. Die tibetische Übersetzung des Pravrajyāvastu im Vinaya der Mūlasarvastivādins*. 2 Bde. Wiesbaden.
- EIMER, H. 1991: Einige Bemerkungen zu Handschriftenfunden aus Guge / Westtibet. *Zentralasiatische Studien* 22, 1989-1991, 244-255.
- EIMER, H. 1992: *Ein Jahrzehnt Studien zur Überlieferung des tibetischen Kanjur*. Wien.

- EIMER, H. 1997: A Source for the First Narthang Kanjur: Two Early Sa skya pa Catalogues of the Tantras. In: *Transmission of the Tibetan Canon. Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the IATS, Graz 1995* (= PIATS Graz, Bd. 3), Hrsg.: EIMER, H., 11-78. Wien.
- EIMER, H. 1998: Zur Einordnung zweier Handschriften des tibetischen Pravrajyāvastu aus Mustang in die kanonische Überlieferung. *Zentralasiatische Studien* 28, 1998, 12-30.
- EIMER, H. 1999a: *The Early Mustang Kanjur Catalogue. A Structured Edition of the mDo snags bka' 'gyur dkar chag and of Nor chen Kun dga' bZaṅ po's bKa' 'gyur ro cog gi dkar chag bstan pa gsal ba'i sgron me*. Wien.
- EIMER, H. 1999b: A fragment of the Tibetan Mahāparinirvāṇasūtra found in Tabo. In: *Tabo Studies II. Manuscripts, Texts, Inscriptions, and the Arts*. Hrsg.: SCHERRER-SCHAUB, C.A. / STEINKELLNER, E., 163-174. Roma.
- EIMER, H. 2002a: Introductory Remarks. In: *The Many Canons of Tibetan Buddhism* (= PIATS Leiden, Bd. 10), Hrsg.: EIMER, H. / GERMANO, D., 1-12. Leiden / Boston / Köln.
- EIMER, H. 2002b: On the Structure of the Tibetan Kanjur. In: *The Many Canons of Tibetan Buddhism* (= PIATS Leiden, Bd. 10), Hrsg.: EIMER, H. / GERMANO D., 57-72. Leiden / Boston / Köln.
- FRANCKE, A.H. 1906a: The Rock Inscriptions at Mulbe. *IA* 35, 72-81.
- FRANCKE, A.H. 1906b: Archaeology in Western Tibet. Khalatse. *IA* 35, 237-241.
- FRANCKE, A.H. 1906c: Archaeology in Western Tibet. Khalatse. II - Inscriptions at Saspola. *IA* 35, 325-333.
- FRANCKE, A.H. 1906d: *First Collection of Tibetan Historical Inscriptions on Rock and Stone from West Tibet. Erste Sammlung tibetischer historischer Inschriften auf Felsen und Steinen in West Tibet*. Leh. (Hektographie)
- FRANCKE, A.H. 1907a: *Second Collection of Tibetan Historical Inscriptions on Rock and Stone from Western Tibet. Zweite Sammlung tibetischer historischer Inschriften auf Felsen und Steinen in West Tibet*. Leh. (Hektographie)
- FRANCKE, A.H. 1907b: Archaeology in Western Tibet. III - Inscriptions at Basgo and Nyemo. *IA* 36, 85-98, 148.
- GBYTsh: *rGya bod yig tshang chen mo* (dpal 'byor bzang pos brtsams | si khron mi rigs dpe skrun khang gis bskrun |). Chengdu 1985.

- GNOLI, R. 1991: *Ārya Śūra. La ghirlanda delle nascite. Le vite anteriori del Buddha*. Milano.
- GOLDSTEIN, M.C. 1991: *Essentials of Modern Literary Tibetan. A Reading Course and Reference Grammar*. With Gelek Rimpoche and Lobsang Phuntshog. New Delhi.
- GÓMEZ, L.O. 1996: *The Land of Bliss. The Paradise of the Buddha of Measureless Light. Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvāṭīvyūha Sūtras*. Honolulu / Kyoto.
- HAHN, M. 1971: *Jñānaśrīmitras Vṛttamālāstuti. Eine Beispielsammlung zur altindischen Metrik. Nach dem tibetischen Tanjur zusammen mit der mongolischen Version herausgegeben, übersetzt und erläutert*. Wiesbaden.
- HAHN, M. 1985: *Der große Legendenkranz (Mahajjātakamālā). Eine mittelalterliche buddhistische Legendensammlung aus Nepal. Nach Vorarbeiten von Gudrun Bühnemann und Michael Hahn herausgegeben und eingeleitet*. Wiesbaden.
- HAHN, M. 1990: *Hundert Strophen von der Lebensklugheit. Nāgarjunas Prajñāsataka. Tibetisch und deutsch. Eingeleitet, herausgegeben und übersetzt*. Bonn.
- HAHN, M. 1992a: *Haribhaṭṭa and Gopadatta. Two Authors in the Succession of Āryaśūra. On the Rediscovery of Parts of Their Jātakamālās. Second edition. Thoroughly revised and enlarged*. Tokyo (1. Aufl. Tokyo 1977).
- HAHN, M. 1992b: Variant readings on Āryaśūra's Jātakamālā as found in the Jātakamālāṭīkā. *The Journal of Oriental Research, Dr. S.S. Janaki Felicitation Volume LVI-LXII* (1986-92), 1992, 233-253.
- HAHN, M. 1994: On some rare particles, words and auxiliaries in classical Tibetan. In: *PIATS Fagernes*, 288-294.
- HAHN, M. 1996: *Lehrbuch der klassischen tibetischen Schriftsprache. Siebte, korrigierte Auflage*. Swisttal-Odendorf.
- HAHN, M. 1997: A propos the Term *gtsug lag*. In: *PIATS Graz*, 347-354.
- HAHN, M. / STEINER, R. 1996: Text-critical remarks on Āryaśūra's Yajñajātaka (Studies in Āryaśūra's Jātakamālā. II). In: *Śrījñānāmṛtam. A Memorial Volume in Honour of Prof. Shri Niwas Shastri*. Hrsg.: VIJAYA RANI / V.K. GOYAL, 101-134. Delhi.

- Hahn, M. 2001: Text-critical Remarks on Āryaśūra's Mahiṣa- and Śatapattrajātaḥ (Studies in Āryaśūra's Jātakamālā. III). In: *Le parole e i marmi. Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70° compleanno*. Hrsg.: Torella, R., 377-397. Roma.
- Handa, O.C. 1987: *Buddhist Monasteries in Himachal Pradesh*. New Delhi.
- HANISCH, A. 2002: Lob des Alkohols. Eine ironische Preisrede aus Āryaśūras Kumbhajātaka als Vorlage für das 4. Kapitel von Sajjanas Putralekha. In: *Śikhisamuccayaḥ. Indian and Tibetan Studies (Collectanea Marpurgensia Indologica et Tibetica)*. Hrsg.: Dimitrov, D., Roesler, U., Steiner, R., 79-108. Wien.
- HARRISON, P. 1992: *Druma-kinnara-rāja-paripṛcchā-sūtra. A Critical Edition of the Tibetan Text (Recension A) based on Eight Editions of the Kanjur and the Dunhuang Manuscript Fragment*. Tokyo.
- HARRISON, P. 1994: In Search of the Source of the Tibetan Bka' 'gyur: A Reconnaissance Report. In: *PIATS Fagernes*, 295-317.
- HARRISON, P. 1996: A Brief History of the Tibetan bKa' 'gyur. In: *Tibetan Literature*. Hrsg.: Cabezón, J.I. / Jackson, R.R., 70-94. New York.
- HARRISON, P. 1999: Philology in the field: some comments on selected mDo mang texts in the Tabo collection. In: *Tabo Studies II. Manuscripts, Texts, Inscriptions, and the Arts*. Hrsg.: Scherrer-Schaub, C.A. / Steinkellner, E., 37-54. Roma.
- HARTMANN, J.-U. 1987: *Das Varṇārhavarṇastotra des Mātṛceṭa, herausgegeben und übersetzt*. Göttingen.
- HERFORTH, D.D. 1989: Transitivity and Voice: The Perspective from Tibet. In: Tillemans, T.J.F. and Herforth, D.D.: *Agents and Actions in Classical Tibetan. The Indigenous Grammarians on bdag and gzan and bya byed las gsum*, 75-94. Wien.
- HODGE, S. 1990: *An Introduction to Classical Tibetan*. Warminster.
- HUO, W. / SUOLANG-WANGDUI 1994: *Xizang fojiao siyuan bihua yishu / Bod kyi nang bstan dgon pa'i ldebs ris sgyu rtsal*. Chengdu.
- ISHIHAMA, Y. / FUKUDA, Y. 1989: *A New Critical Edition of the Mahāvvyutpatti. Sanskrit-Tibetan-Mongolian Dictionary of Buddhist Terminology*. Tokyo.

- 'JAM DBYANGS 1984: bSam yas kyi rdo ring dang dril bu'i skor gleng ba. *BJZhJ* 1984.4, 50-56.
- JÄSCHKE, H.A.: *A Tibetan-English Dictionary with Special Reference to the Prevailing Dialects*. Delhi 1980 (1. Aufl. London 1881).
- JIN, W. 1993: *Zhongguo bihua quanji* 34 - *Zangzhuan siyuan* 4. Beijing.
- DE JONG, J.W. 1985: Le Gaṇḍavyūha et La loi de la naissance et de la mort. In: *Indiske Studier 5: Miscellanea Buddhica*. Hrsg.: LINDTNER, C., 7-24. Copenhagen.
- DE JONG, J.W. 1992: Review "KHOROCHE, P.: *Once the Buddha Was a Monkey*. Chicago and London 1989". *IIIJ* 35, 314-317.
- SKAL BZANG / RGYAL PO 1987: *Zha lu dgon gyi lo rgyus mdor bsdus*. Bod ljongs.
- KARMA THINLEY 1980: *The History of the Sixteen Karmapas of Tibet*. Boulder.
- KARMAY, S.G. 1997: Inscriptions Dating from the Reign of btsan po Khri IDE-srong-btsan. In: *PIATS Graz*, 477-486.
- KERN, H. 1943: *The Jataka-mala. Stories of Buddha's Former Incarnations Otherwise Entitled Bodhisattva-avadāna-mālā by Ārya-Çūra. Critically Edited in the Original Sanskrit*. Cambridge, Massachusetts (1. Aufl. Boston 1891).
- KHOROCHE, P. 1987: *Towards a New Edition of Ārya-śūra's Jātakamālā*. Bonn.
- KHOROCHE, P. 1989: *Once the Buddha Was a Monkey. Ārya Śūra's Jātakamālā. Translated from the Sanskrit*. Chicago.
- KINNARD, J.N. 1999: *Imaging Wisdom. Seeing and Knowing in the Art of Indian Buddhism*. Richmond.
- KKGR: Karma kaṃ tshang brgyud pa rin po che'i rnam thar rab 'byams nor bu zla ba chu shel gyi phreng ba. In: *Tā'i si tu pa kun mkhyen chos kyi 'byung gnas bstan pa'i nyin byed kyi bka' 'bum | da / Collected Works of Ta'i si tu pa bsTan pa'i nyin byed. Vol. 11*. Hrsg.: SHERAB GYALTSEN, 1a-341b. Sansal, Dist. Kangra, H.P. 1990.
- KLIMBURG-SALTER, D. 1987: Reformation and Renaissance: A Study of Indo-Tibetan Monasteries in the Eleventh Century. In: *Orientalia Josephi Tucci Memoriae Dicata*. Hrsg.: GNOLI, G. / LANCIOTTI, L., 683-702. Roma.

- KLIMBURG-SALTER, D. 1997: *Tabo, a Lamp for the Kingdom. Early Indo-Tibetan Buddhist Art in the Western Himalaya*. Milan-London.
- KO ZHUL GRAGS PA 'BYUNG GNAS / RGYAL BA BLO BZANG MKHAS GRUB 1992: *Gangs can mkhas grub rim byon ming mdzod*. mTsho sngon.
- KOLLMAR-PAULENZ, K. 2002: The Transmission of the Mongolian Kanjur. A Preliminary Report. In: *The Many Canons of Tibetan Buddhism* (= PIATS Leiden, Bd. 10), Hrsg.: EIMER, H. / GERMANO, D., 151-176. Leiden / Boston / Köln.
- KhGT: mKhas paḥi dgaḥ ston of Dpaḥ-bo-gtsug-lag (also known as Lho-brag-chos-ḥbyuñ)*. Hrsg.: LOKESH CHANDRA. 4 Bde. New Delhi 1959-1962.
- LALOU, M. 1953: Les textes bouddhiques au temps du roi Khri sron lde bcan. *JA* (Tome CCXLI), 313-353.
- LAUFER, B. 1898: Ueber das va zur. Ein Beitrag zur Phonetik der tibetischen Sprache. In: *Kleine Schriften von Berthold Laufer. Teil 1: Publikationen aus der Zeit von 1894-1910*. Hrsg.: WALRAVENS, H., 61-122. Wiesbaden 1976. (Erstveröffentlicht in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. 12. 1898, 289-307; 13. 1899, 95-109, 199-226).
- LAUFER, B. 1914: Bird Divination Among the Tibetans (notes on document Pelliot No. 4530, with a study of Tibetan phonology of the ninth century). In: *T'oung pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'asie orientale XV*, 1-110.
- LAVIZZARI-RAEUBER, A. 1984: *Thangkas. Rollbilder aus dem Himalaya. Kunst und mystische Bedeutung*. Köln.
- L.Ch.: Lokesh Chandra: *Tibetan-Sanskrit Dictionary*. Kyoto 1990 (1. Aufl. 12 Bde. New Delhi 1959-1961).
- LO BUE, E. / RICCA, F. 1990: *Gyantse Revisited*. Firenze / Torino.
- LOKESH CHANDRA 1961: Les Imprimeries Tibétaines de Drepung, Derge et Pepung. *JA* (Tome CCXLIX), 503-517.
- LOKESH CHANDRA 1963: *Materials for a History of Tibetan Literature I-III*. New Delhi.
- LOKESH CHANDRA 1981: *Kāraṇḍavyūha and Other Texts. Sanskrit Manuscripts from Nepal, reproduced from the collection of Prof. Raghuvira*. New Delhi.

- LI, F.K. / COBLIN, W.S. 1987: *A Study of the Old Tibetan Inscriptions*. Taipei.
- LUCZANITS, C. 1999: Minor Inscriptions and Captions in the Tabo gTsong lag khañ. In: *Inscriptions from the Tabo Main Temple. Texts and Translations*. Hrsg.: PETECH, L. / LUCZANITS, C., 95-188. Roma.
- MAAS, P. 1957: *Textkritik*. 3., verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig.
- MATHES, K.-D. 1996: *Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen (Dharmadharmatāvibhāga)*. Swisttal-Odendorf.
- MEADOWS, C. 1986: *Ārya-Śūra's Compendium of the Perfections: Text, translation and analysis of the Pāramitāsamāsa*. Bonn.
- MEAHL, K. 2001: *L'influence néware dans la peinture tibétaine et essai de datation de thang-ka-tibétains*. Diss. phil., Paris (Université de Paris-Sorbonne) (Dissertationsdruck).
- MEJOR, M. 1992: *Kṣemendra's Bodhisattvāvadānakalpalatā. Studies and Materials*. Tokyo.
- METTE, A. 1997: *Die Gilgitfragmente des Kāraṇḍavyūha*. Swisttal-Odendorf.
- MEISEZAHN, R.O. 1986: Der Katalog der Klosterdruckerei A mčhog dGa' ldan čhos 'khor gliñ in Ch'ing-hai (Nordwest-China). *Oriens (Milletlerarasi Şark Tetkikleri Cemiyeti Mecmuası / Journal of the International Society for Oriental Research / Journal de la Société Internationale d'Études Orientales / Zeitschrift der Internationalen Gesellschaft für Orientforschung)* 29-30, 309-333.
- MILLER, R.A. 1966: Early Evidence for Vowel Harmony in Tibetan. *Language* 42.2, 252-277.
- MIYAKE, Sh. 1995: On the Date of the Original Manuscript of the Golden Manuscript Tenjur in Ganden Monastery. *AMOU* 13, 13-16.
- MIYAKE, Sh. 2000: Comparative Table of the Golden Manuscript Tenjur in the dGa'-ldan Monastery with the Peking Edition of Tenjur. *AMOU* 17, 1-65
- MIZUNO, K. 1982: *Buddhist Sutras. Origin, Development, Transmission*. Tokyo.
- Mvy: Mahāvvyutpatti*, s. ISHIHAMA / FUKUDA 1989.
- MW: Monier-Williams, M.: *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi 1993 (1. Aufl. Oxford 1899).

- MyY: *Myang yul stod smad bar gsum gyi ngo mtshar gtam gyi legs bshad mkhas pa'i 'jug ngogs* (jo nang tā ra na thas brtsams | rtsom sgrig 'gan 'khur pa lhag pa tshe ring |). Bod ljongs 1983.
- NAKAMURA, H. 1989: *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*. Delhi (1. Aufl. Japan 1980).
- NAUDOU, J. 1968: *Les bouddhistes kaśmīriens au moyen age*. Paris.
- NEGI, J.S.: *Bod skad dang legs sbyar gyi tshig mdzod chen mo / Tibetan-Sanskrit Dictionary*. Sarnath, Varanasi 1993 (Vol. 1, ka) - 2003 (Vol. tsa - wa).
- NGAWANG GELEK DEMO 1970: *Three Karchacks. Lha ldan sprul pa'i gtsug lag khang gi dkar chag shel dkar me long* (1645) by the Fifth Dalai Lama Ngag-dbang-blo-bzang-rgya-mtsho, *Grwa sa chen po bzhi dang rgyad pa stod smad chags tshul pad dkar 'phreng ba* (1744) by Phur-bu-lcog Ngag-dbang-byams-pa and *Gangs can gyi ljongs su bka' dang bstan bcos sogs kyi glegs bam spar gzhi ji ltar yod pa rnam nas dkar chag spar thor phyogs tsam du bkod pa phan bde'i pad tshal 'byed pa'i nyin byed*. Edited and reproduced by Ngagwang Gelek Demo, with an English Introduction by E. Gene Smith. Delhi.
- NOBEL, J. 1950: *Suvarṇaprabhāsottamasūtra. Das Goldglanz-sūtra, ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus. Die tibetischen Übersetzungen mit einem Wörterbuch. Zweiter Band: Wörterbuch Tibetisch-Deutsch-Sanskrit*. Leiden.
- GNYA GONG DKON MCHOG TSHE BRTAN / PADMA 'BUM 1988: Yul shul khul kyi bod bstan po'i skabs kyi rten yig brag brkos ma 'ga'. *KBSHR* 1988.4, 52-65 und 75.
- OETKE, C. 1977: *Die aus dem Chinesischen übersetzten tibetischen Versionen des Suvarṇaprabhāsa-sūtra*. Wiesbaden.
- OKADA, Y. 1990: *Die Ratnāvalīṭikā des Ajitamitra. Herausgegeben und erläutert*. Bonn.
- PANGLUNG, J.L. 1981: *Die Erzählstoffe des Mūlasarvāstivāda-Vinaya, analysiert auf Grund der tibetischen Übersetzung*. Tokyo.
- PA SANGS DBANG 'DUS 1982: gSar du rnyed pa'i btsan po'i skabs kyi brag brkos yi ge. *BJZhJ* 1982.2, 154-156 und 106.
- PA SANGS DBANG 'DUS (PASANG WANGDU) 1997: gSar du rnyed pa'i khrom chen rdo ring yi ge'i mtshams sbyor. In: *PIATS Graz*, 733-743.

- PETECH, L. 1990: *Central Tibet and the Mongols. The Yüan - Sa-skyä Period of Tibetan History*. Roma.
- PETER, F.A. 1989: *Five Tibetan Legends from the Avadāna Kalpalatā*. Rikon / Zürich.
- PhTh*: dKar chag 'phang thang ma. In: *dKar chag 'phang thang ma / sGra 'byor bam po gnyis pa* (bod ljongs rten rdzas bshams mdzod khang nas bsgrigs), 1-67. Beijing 2003.
- RICCA, F. / LO BUE, E. 1993: *The Great Stupa of Gyantse. A Complete Tibetan Pantheon of the Fifteenth Century*. London.
- RICHARDSON, H.E. 1952: Tibetan Inscriptions at Žva-ḥi Lha khañ. Part I. *JRAS*, 133-154.
- RICHARDSON, H.E. 1953: Tibetan Inscriptions at Žva-ḥi Lha khañ. Part II. *JRAS*, 1-12.
- RICHARDSON, H.E. 1954: A Ninth Century Inscription from Rkoñ-po. *JRAS*, 157-173.
- RICHARDSON, H.E. 1964: A New Inscription of Khri srong lDe brtsan. *JRAS*, 1-13.
- RICHARDSON, H.E. 1969: The Inscription at the Tomb of Khri lde Srong brtsan. *JRAS*, 29-38.
- RICHARDSON, H.E. 1972: The rKong-po Inscription. *JRAS*, 30-39.
- RICHARDSON, H.E. 1973: The sKar-cung Inscription. *JRAS*, 12-20.
- RICHARDSON, H.E. 1974: *Ch'ing Dynasty Inscriptions at Lhasa*. Roma.
- RICHARDSON, H.E. 1978: The Sino-Tibetan Treaty Inscription of A.D. 821/823 at Lhasa. *JRAS*, 137-162.
- RICHARDSON, H.E. 1985: *A Corpus of Early Tibetan Inscriptions*. Hertford.
- RICHARDSON, H.E. 1987: Early Tibetan Inscriptions: Some Recent Discoveries. *Tibet Journal* XII.2, 3-15.
- ROERICH, G.N. 1979: *The Blue Annals*. (Übers. mit Hilfe von dGe 'dun Chos phel.) Delhi (1. Aufl. Calcutta 1949).
- RUEGG, D.S. 1966: *The Life of Bu ston Rin po che. With the Tibetan Text of the Bu ston rNam thar*. Roma.

- SAMTEN, J. 1987: *Origins of the Tibetan Canon with Special Reference to the Tshal-Pa Kanjur (1347~1349)*. Translated with Jeremy Russell. In: *Buddhism and Science*, 763-781. Seoul.
- SAMTEN, J. 1992a: *Phug brag bka' 'gyur bris ma'i dkar chag. A Catalogue of the Phug-brag Manuscript Kanjur*. Dharamsala.
- SAMTEN, J. 1992b: Preliminary Notes on the Phug-brag bKa'-'gyur: A Unique Edition of the Tibetan Buddhist Canon. In: *PIATS Narita*, 115-120.
- SAMTEN, J. 1994: Notes on the bKa'-'gyur of O-rgyan-gling, the family temple of the Sixth Dalai Lama (1683-1706). In: *PIATS Fagernes*, 393-402.
- SCHERRER-SCHAUB, C.A. 1999: Towards a methodology for the study of old Tibetan manuscripts: Dunhuang and Tabo. In: *Tabo Studies II. Manuscripts, Texts, Inscriptions, and the Arts*. Hrsg.: SCHERRER-SCHAUB, C.A. / STEINKELLNER, E., 3-36. Roma.
- SCHIEFNER, A. 1868: *Tāranāthae de doctrinae buddhicae in India propagatione narratio*. St. Petersburg.
- SCHIEFNER, A. 1869: *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien*. St. Petersburg.
- SCHLAGINTWEIT, E. 1864: Tibetische Inschrift aus dem Kloster Hémis in Ladák. *Sitzungsberichte der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften zu München* 1864, Bd. II, 305-318.
- SCHNEIDER, J. 1993: *Der Lobpreis der Vorzüglichkeit des Buddha. Udbhaṭasiddhasvāmins Viśeṣastava mit Prajñāvarmans Kommentar. Nach dem tibetischen Tanjur herausgegeben und übersetzt*. Bonn.
- SCHNEIDER, J. 1995: Der Buddha als der wahre Śiva. Udbhaṭasiddhasvāmins Sarvajñamaheśvarastotra. *Berliner Indologische Studien* 8, 153-187.
- SCHOENING, J.D. 1995: *The Śālistamba Sūtra and its Indian Commentaries*. 2 Bde. Wien.
- SCHOPEN, G. 1975: The Phrase 'sa pṛthvivīpradeśaś caityabhūto bhavet' in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna. *III XVII*, 147-181.
- SCHOPEN, G. 1989: A Verse from the Bhadracarīpranīdhāna in a 10th Century Inscription found at Nālandā. *JIAS* 12, 149-157.

- SCHUH, D. 1977: *Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche. Ein Beitrag zur Kenntnis der Urkunden des tibetischen Mittelalters und ihrer Diplomatik.* St. Augustin.
- SHAKABPA, W.D. 1984: *Tibet. A Political History.* New York.
- SILK, J.A. 1994: *The Heart Sūtra in Tibetan. A Critical Edition of the Two Recensions Contained in the Kanjur.* Wien.
- SIMONSSON, N. 1957: *Indo-tibetische Studien. Die Methoden der tibetischen Übersetzer, untersucht im Hinblick auf die Bedeutung ihrer Übersetzungen für die Sanskritphilologie.* Uppsala 1957.
- SKILLING, P. 1991: A Brief Guide to the Golden Tanjur. *The Journal of the Siam Society* 79/2, 138-146.
- SKILLING, P. 1994: *Mahāsūtras: Great Discourses of the Buddha. Volume I: Texts.* Oxford.
- SKILLING, P. 1997: From bKa' bstan bcos to bKa' 'gyur and bsTan 'gyur. In: *Transmission of the Tibetan Canon. Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the IATS, Graz 1995* (= PIATS Graz, Bd. 3), Hrsg.: EIMER, H., 87-111. Wien.
- SPEYER, J.S. 1980: *Sanskrit Syntax.* Delhi (1. Aufl. Leiden 1886).
- SPEYER, J.S. 1990: *The Gātakamālā or Garland of Birth-Stories by Aryasūra.* Delhi (1. Aufl. London 1895).
- STEINKELLNER, E. 1994: A Report on the 'Kanjur' of Ta pho. *EW* 44.1, 115-136.
- STEINKELLNER, E. 1995: *Sudhana's Miraculous Journey in the Temple of Ta pho. The inscriptional text of the Gaṇḍavyūhasūtra, edited with introductory remarks.* Roma.
- STEINKELLNER, E. 1996: *A Short Guide to the Sudhana Frieze in the Temple of Ta pho. Published on the Occasion of the Monastery's Millenium.* Wien.
- STEINKELLNER, E. 1999: Notes on the function of two 11 th-century inscriptional sūtra texts in Tabo: Gaṇḍavyūhasūtra and Kṣitigarbhasūtra. In: *Tabo Studies II. Manuscripts, Texts, Inscriptions, and the Arts.* Hrsg.: SCHERRER-SCHAUB, C.A. / STEINKELLNER, E., 243-274. Roma.

- STEINKELLNER, E. / LUCZANITS, C. 1999: The Renovation Inscription of the Tabo gTsug lag khañ. New Edition and Translation. In: *Inscriptions from the Tabo Main Temple. Texts and Translations*. Hrsg.: PETECH, L. / LUCZANITS, C., 9-28. Roma.
- bsTan 'gyur dpe bsdur ma'i gsal bshad: bsTan 'gyur dpe bsdur ma'i gsal bshad* (krung go'i bod kyi shes rig zhib 'jug lte gnas kyi bka' bstan dpe sdur khang nas). Beijing 1994.
- Taishō Tripitaka: Taishō Shinshū Daizōkyō*. Hrsg.: TAKAKUSU, J. / WATANABE, K. 55 Bde. Tōkyō 1924-1929.
- TAUBE, M. 1980: *Die Tibetica der Berliner Turfansammlung*. Berlin.
- TAUSCHER, H. 1994: Tanjur Fragments from the Manuscript Collection at Ta pho Monastery. Sambandhapaṛīkṣā with Its Commentaries Vṛtti and Ṭīkā. *EW* 44.1, 173-184.
- TAUSCHER, H. 1999: The «Admonitory Inscription» in the Tabo 'Du khañ. In: *Inscriptions from the Tabo Main Temple. Texts and Translations*. Hrsg.: PETECH, L. / LUCZANITS, C., 29-94. Roma.
- TERJÉK, J. 1969: Fragments of the Tibetan Sutra of «The Wise and the Fool» from Tun-huang. *Acta Orientalia Scientiarum Hungaricae* 22.3, 289-334.
- THAKUR, A. 1975: "Introduction". In: *Ratnakīrti-nibandhāvaliḥ (Buddhist Nyāya Works of Ratnakīrti), deciphered and edited*. Patna.
- THAKUR, L.S. 1994a: A Tibetan Inscription by IHa Bla-ma Ye-shes-'od from dKor (sPu) rediscovered. *JRAS* 1994 (third series, volume 4, part 3), 369-375.
- THAKUR, L.S. 1994b: An inscribed brass statue of Byams-pa (Maitreya) from Tsa-rang, Kinnaur. *Arts Asiaticques* 49, 123-124.
- THAKUR, L.S. 1997: Tibetan Historical Inscriptions from Kinnaur and Lahaul-Spiti: A Survey of Recent Discoveries. In: *PIATS Graz*, 967-979.
- The Fortunate Aeon: The Fortunate Aeon. How the Thousand Buddhas Become Enlightened*. Berkeley 1986.
- The Marvelous Companion: The Marvelous Companion. Life Stories of the Buddha by Āryaśūra. Translation of: Jātakamālā*. Berkeley 1983.

- TILLEMANS, T.J.F. 1989: Traditional Tibetan Grammar on bdag, gžan and Related Notions. In: TILLEMANS, T.J.F. and HERFORTH, D.D.: *Agents and Actions in Classical Tibetan. The Indigenous Grammarians on bdag and gžan and bya byed las gsum*, 1-35. Wien.
- TKYN: bsTan 'gyur gyi dkar chag yid bzhin nor bu dbang gi rgyal po'i phreng ba. In: *The Collected Works of Bu-ston, Part 26 (la)*. Hrsg.: LOKESH CHANDRA, 401-644. New Delhi 1971.
- Tôh.: *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bkaḥ-ḥgyur and Bstan-ḥgyur)*. Hrsg.: UI, H. / SUZUKI, M. / KANAKURA, Y. / TADA, T. Sendai 1934.
- TOMABECHI, T. 1999: Selected Tantra fragments from Tabo monastery. In: *Tabo Studies II. Manuscripts, Texts, Inscriptions, and the Arts*. Hrsg.: SCHERRER-SCHAUB, C.A. / STEINKELLNER, E., 55-98. Roma.
- TOURNADRE, N. 1996: *L'ergativité en Tibétain. Approche morphosyntaxique de la langue parlée*. Paris.
- TOURNADRE, N. et SANGDA DORJE 1998: *Manuel de tibétain standard, langue et civilisation*. Bod kyi spyi skad slob deb. Paris.
- TROPPEL, K. 1996: *Die Akṣobhyavyūhasūtra-Inschrift in Alchi. Ein Beitrag zur Kanjurforschung*. Magisterarbeit, Universität Wien.
- TROPPEL, K. 2004: Review "EIMER, H. / GERMANO, D. (Hrsg.): The Many Canons of Tibetan Buddhism (= PIATS Leiden, Bd. 10). Leiden / Boston / Köln." *Central Asiatic Journal* 48.1, 151-156.
- TT: *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition. Kept in the Library of the Otani University, Kyoto. Reprinted under the Supervision of the Otani University, Kyoto*. 168 Bde. Hrsg.: SUZUKI, D.T. Tokyo 1962.
- TTC: *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition. Kept in the Library of the Otani University, Kyoto. Reprinted under the Supervision of the Otani University, Kyoto. Catalogue & Index*. Hrsg.: SUZUKI, D.T. Tokyo 1962.
- TUCCI, G. 1935: *Indo-Tibetica III. I templi del Tibet Occidentale e il loro simbolismo artistico. Parte I. Spiti e Kunavar*. Roma.
- TUCCI, G. 1941: *Indo-Tibetica IV. Gyantse ed i suoi monasteri*. 3 Bde. Roma.
- TUCCI, G. 1949: *Tibetan Painted Scrolls*. 3 Bde. Roma.

- TUCCI, G. 1950: *The Tombs of the Tibetan Kings*. Roma.
- URAY, G. 1955: On the Tibetan Letters Ba and Wa. *Acta Orientalia* 5, 101-122.
- UTsNK: *Gangs ljongs dbus gtsang gnas bskor lam yig. An account of a pilgrimage to Central Tibet during the years 1918 to 1920, being the text of Gangs ljongs dbus gtsang gnas bskor lam yig nor bu zla shel gyi se mo do by Kah-thog Si-tu Chos-kyi-rgya-mtsho. Photographically reproduced from the original Tibetan xylograph by Khams-sprul Don-brgyud-nyi-ma*. Tashijong, Palampur, H.P. 1972.
- VAIDYA, P.L. 1959: *Divyāvadāna*. Darbhanga.
- VAIDYA, P.L. 1960a: *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā. With Haribhadra's Commentary Called Āloka*. Darbhanga.
- VAIDYA, P.L. 1960b: *Gaṇḍavyūhasūtra*. Darbhanga.
- VITALI, R. 1990: *Early Temples of Central Tibet*. London.
- VOGEL, C. 1965: *Vāgbhāṭa's Aṣṭāṅgahrdayasaṃhitā. The first five chapters of its Tibetan version. Edited and rendered into English along with the original Sanskrit*. Wiesbaden.
- WADDELL, L.A. 1909: Ancient Historical Edicts at Lhasa. *JRAS* 1909, 923-952.
- WANG, Y. 1982: *Tufan jinshilu*. Beijing.
- WELLER, F. 1928: *Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa*. Leipzig.
- WHITNEY, W.D. 1896: *A Sanskrit Grammar, Including Both the Classical Language, and the Older Dialects, of Veda and Brahmana*. Leipzig / London 1896 (1. Aufl. 1879).
- WILLE, K. 2000: *Sanskrihandschriften aus den Turfanfunden, Teil 8. Die Katalognummern 1800-1999*. Stuttgart.
- WILLIAMS, P. 1989: *Mahāyāna Buddhism. The doctrinal foundations*. London / New York.
- WILSON, J.B. 1992: *Translating Buddhism from Tibetan. An Introduction to the Tibetan Literary Language and the Translation of Buddhist Texts from Tibetan*. Ithaca, New York.
- YAMADA, I. 1968: *Karuṇapūṇḍarīka. Edited with Introduction and Notes*. 2 Bde. London.

YU, J. 1991: *Xizang yishu / Bod ljongs sgyu rtsal*. Shanghai.

ZHANG, Yisun et al.: *Bod rgya tshig mdzod chen mo / Zang-Han da cidian*. 3 Bde. Beijing 1985.

ZhTs: Zha lu'i gtsug lag khang gi gzhal yas khang nub ma | byang ma | shar ma | lho ma rnams na bzhugs pa'i dkyil 'khor sogs kyi dkar chag. Zha lu'i gtsug lag khang na bzhugs pa'i nub ma yin | de nyid bsdus pa'i rgyud nas gsungs pa'i dkyil 'khor gyi dkar chag. In: *The Collected Works of Bu-ston, Part 17 (tsa)*. Hrsg.: LOKESH CHANDRA, 1-48. New Delhi 1969.

ZIMMERMANN, H. 1975: *Die Subhāṣita-ratna-karaṇḍaka-kathā (dem Āryaśūra zugeschrieben) und ihre tibetische Übersetzung. Ein Vergleich zur Darlegung der Irrtumsrisiken bei der Auswertung tibetischer Übersetzungen*. Wiesbaden.

ZIMMERMANN, M. 2002: *A Buddha Within. The Tathāgatarbhasūtra. The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*. Tokyo.

1. EINLEITUNG

1.1. Einführung

1.1.1. Im Gegensatz zu anderen philologischen Fächern nimmt in der Tibetologie die Inschriftenforschung bisher eine recht unbedeutende Stellung ein.¹ Der Grund dafür liegt einerseits wohl darin, dass der Großteil des tibetischen Kulturraums wegen der geographischen und in jüngerer Zeit vor allem auch politischen Verhältnisse stets sehr unzugänglich war und dadurch bereits die Erfassung von Inschriften beträchtlich erschwert wurde. Andererseits dürften aber auch die Ursprünge und die traditionelle Stellung der Tibetologie als einer Art Hilfswissenschaft der Indologie dazu beigetragen haben, dass tibetischen Inschriften wegen des zu erwartenden vorwiegend autochthon tibetischen Inhalts vergleichsweise wenig Interesse zukam.

Zu der peripheren Bedeutung der Inschriftenforschung innerhalb des Faches kommt der generelle Umstand, dass das Tibetische im Gegensatz zu den indoeuropäischen Sprachen, die dem Westen kulturhistorisch naturgemäß näher stehen, dort kaum Gegenstand einer entsprechend ausgedehnten philologischen Forschung werden konnte. Von so umfassenden Sammelwerken wie etwa dem *Corpus Inscriptionum Latinarum*, den *Inscriptiones Graecae* oder auch dem *Corpus Inscriptionum Indicarum* ist die tibetische Epigraphik darum weit entfernt.²

Dieser Zustand ist aus den genannten Gründen zwar verständlich aber doch bedauernswert. So sind bereits unzählige bis dahin noch nicht erfasste Inschriften bei den Verwüstungen tibetischer Klöster während der Kulturrevolution (1966-76) zerstört worden, und ihr Inhalt ist damit unwiederbringlich verloren. Von denen, die diese Zeit überdauert hatten, wurden anschließend viele bei der zweckentfremdeten Verwendung religiöser Anlagen beschädigt, und vor allem in

¹ Eingehend untersucht wurde in größerem Umfang nur die Gruppe der historischen Inschriften aus der Königszeit - so vor allem durch die Arbeiten von RICHARDSON (1952, 1953, 1954, 1964, 1969, 1972, 1973, 1974, 1978, 1985, 1987) und LI / COBLIN (1987). Diese Gruppe stellt jedoch wohl selbst unter den historischen Inschriften nur eine kleine Minderheit dar (vgl. dazu unten, Anm. 3).

² Im tibetischen Exil hat sich ebenso wie in China erst in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten eine nach westlichem Vorbild ausgerichtete Forschung entwickelt, aber auch hier gibt es bisher vergleichsweise wenig Arbeiten zu tibetischen Inschriften. Zu nennen sind darunter vor allem PA SANGS DBANG 'DUS 1982 und 1997, WANG 1982, CHEN / WANG 1983, CHEN 1984, 'JAM DBYANGS 1984, CHAB SPEL TSHE BRTAN PHUN TSHOGS 1985 und 1988 sowie GNYA GONG DKON MCHOG TSHE BRTAN / PADMA 'BUM 1988.

jüngster Zeit sind auch einige Inschriften den häufig leider sehr unbedacht durchgeführten Renovierungs- und Wiederaufbauarbeiten zum Opfer gefallen. Obwohl es sich dabei oft um einzigartige Quellen zu den verschiedensten Bereichen der Religions-, Kultur- und Geistesgeschichte Tibets handelt, könnte vielen gegenwärtig noch vorhandenen Inschriften in der näheren Zukunft ein ähnliches Schicksal widerfahren. Ihre möglichst rasche Erfassung mit einer umfassenden Dokumentation des gegenwärtigen Erhaltungszustandes scheint vor diesem Hintergrund also dringend notwendig, um ihren Textbestand für eine künftige Aufarbeitung zu sichern.

1.1.2. Neben Inschriften historischen Inhalts, die den Gegenstand des Großteils der bisherigen Arbeiten zur tibetischen Epigraphik bilden,³ die aber nur einen vergleichsweise geringen Teil der gesamten inschriftlichen Quellen des tibetischen Kulturraums ausmachen dürften, und neben denen panegyrischer, kalendarischer, explikativer und sonstiger Art⁴ findet sich in einigen Klöstern auch ein bestimmter Typus von Inschriften, in denen jeweils mehr oder weniger lange Passagen⁵ aus Texten wiedergegeben sind, die zum tibetisch-buddhistischen Kanon gehören.⁶ Erst in jüngerer Zeit begonnene Bearbeitungen⁷ solcher

³ So z.B. schon SCHLAGINTWEIT 1864, FRANCKE 1906a, 1906b, 1906c, 1906d, 1907a, 1907b und WADDELL 1909; ebenso auch TUCCI 1935, 1941, 1950. Unter den in jüngerer Zeit erschienenen Arbeiten sind neben den bereits in den Anmerkungen 1 und 2 genannten Werken vor allem DENWOOD 1980, THAKUR 1994a, 1994b, 1997, KARMAY 1997, DE ROSSI FILIBECK 1999a, LUCZANITS 1999 und STEINKELLNER / LUCZANITS 1999 anzuführen.

⁴ Als eine Folge des bisher eher geringen Interesses für die tibetische Epigraphik steht auch eine umfassende Klassifikation der verschiedenen Arten von Inschriften noch aus, und zwar sowohl unter inhaltlichen Gesichtspunkten als auch bezüglich des Materials, auf dem sie ausgeführt wurden. Eine solche Klassifizierung kann auch hier noch nicht geboten werden, da dies eine weitaus umfangreichere Erhebung epigraphischen Quellenmaterials voraussetzt.

⁵ Beispiele, in denen ein Text vollständig wiedergegeben wurde, sind bisher nicht bekannt. Dies dürfte einerseits wohl vor allem in dem Umstand begründet liegen, dass der für eine Inschrift zur Verfügung stehende Raum in der Regel begrenzt ist. Möglicherweise sind diese Kürzungen aber auch im Zusammenhang mit der Funktion, die die Inschriften erfüllen sollten, zu sehen; s. dazu unten 1.1.3.

⁶ In weitaus selteneren Fällen scheinen auch Passagen aus nichtkanonischen Werken wiedergegeben worden zu sein. Das einzige bisher bekannte Beispiel dieser Art sind die Inschriftenpaneele in Zha lu, die Auszüge aus den von Rang byung rDo rje (3. Karma pa, 1284-1339) verfaßten Jātakas enthalten; s. dazu unten 2.1.2.

Inschriften zeigen, dass diese Quellen in verschiedener Hinsicht als äußerst wertvoll anzusehen sind:

- als von den bekannten Überlieferungslinien des tibetischen Kanons potenziell unabhängige und damit textkritisch wichtige Zeugen,⁸
- als Schlüssel zur Identifizierung des Inhalts von Malereien, mit denen solche Inschriften in den allermeisten Fällen kombiniert zu sein scheinen⁹
- und schließlich als ein möglicher Indikator für die religionspolitischen Verhältnisse der Zeit und Region, in der sie jeweils entstanden sind.¹⁰

1.1.3. Die genannten Punkte fassen den potenziellen Wert solcher Inschriften für die kritische Bearbeitung jeweils ganz spezifischer Texte und für ein besseres Verständnis jeweils ganz spezifischer Malereien und historischer Gegebenheiten zusammen. Gestützt auf eine umfassendere Sammlung solcher Quellen wird aber auch generell noch genauer zu klären sein, welche **Funktionen** diese Inschriften letztlich erfüllen sollten und ob sich dabei bestimmte Entwicklungen zeigen. Insofern sind sie also nicht nur als Quelle und Hilfsmittel für textkritische, kunstgeschichtliche und historische Untersuchungen zu sehen, sondern ihre Existenz *per se* stellt auch einen Aspekt der tibetisch-buddhistischen Klosterkultur dar, der noch nicht umfassend beschrieben und erklärt ist.

Eine zentrale Frage ist dabei, für welche Zielgruppe solche Inschriften vorwiegend bestimmt waren. Die zum Großteil nicht schriftkundigen Pilger und Laienanhänger scheiden *prima facie* als unmittelbarer Adressat weitestgehend aus. Eine naheliegende Erklärung könnte deshalb z.B. darin bestehen, dass die Inschriften als eine Art Hilfsmittel für die Mönche und die Minderheit der gebildeten Besucher dienen sollten, um den einfachen Laien die Bedeutung der

⁷ STEINKELLNER 1995 und 1999, TROPPER 1996, TAUSCHER 1999 und LUCZANITS 1999; zu den in diesen Inschriften wiedergegebenen Texten s.u. 1.2.

⁸ Siehe dazu TROPPER 1996: 23f.

⁹ In vielen dieser Malereien sind Szenen und Gebrauchsgegenstände dargestellt, die einen unmittelbaren Einblick in Bereiche der tibetischen Kulturgeschichte vermitteln, die über textliche Quellen allein nur sehr unzureichend oder gar nicht mehr erschließbar sind. Da der Inhalt der Malereien in vielen Fällen erst durch die Inschriften verständlich wird, könnten letztere indirekt auch einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Alltagskultur in verschiedenen Perioden des vormodernen Tibets leisten.

¹⁰ Siehe dazu STEINKELLNER 1999 und TAUSCHER 1999: 47ff.

entsprechenden Malereien besser erklären und ihnen auf diese Weise wesentliche Inhalte der buddhistischen Lehre vermitteln zu können. Wie Besuche von Klöstern mit solchen Kombinationen von Wandmalereien und Inschriften deutlich machen, kommt ihnen in dieser Funktion heutzutage in einem informellen Rahmen zweifellos eine wichtige Bedeutung zu, doch ob sich dies auch mit der primären Funktion zur Zeit ihres in manchen Fällen fast 1000 Jahre zurückliegenden Entstehens deckt, ist wenig sicher.

Speziell zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang zwei der ältesten bekannten Inschriften dieser Art in Tabo (Spiti, H.P.),¹¹ die wahrscheinlich beide aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts stammen,¹² also einer Zeit, in der der Buddhismus dort gerade zum ersten Mal in einem bedeutsameren Ausmaß eingeführt worden war und in der es deshalb gegen diese mit den bisherigen Praktiken der Gegend nicht leicht zu vereinbarende "neue Religion" zum Teil wohl auch noch heftigere Widerstände gegeben haben dürfte. Vor diesem Hintergrund wurde den beiden Inschriften als Texten, die Wort und Lehre des Buddha wiedergeben und sich somit auf seine Autorität berufen, von STEINKELLNER (1999) auch primär eine autorisierende Funktion zugeschrieben.¹³ Sofern man von dem bloßen Effekt absieht, den allein schon das geschriebene

¹¹ Einen Sonderfall stellt dabei in gewisser Hinsicht die eine dieser zwei Inschriften dar, die aus der einleitenden Erklärung besteht, dass jeder, der einem Mönch physischen Schaden zufügt oder ihn auch nur verbal angreift, maßlos schlechtes *karma* erwirbt, sowie aus fünf längeren, diese einleitende Erklärung stützenden Zitaten aus dem *Kṣitigarbhasūtra* und einem Halbvers, der der Inschrift zufolge aus dem *Bodhicaryāvatāra* stammt, sich dort aber nicht identifizieren ließ (s. dazu TAUSCHER 1999: 34ff., 41 und 91, Anm. 99). Die aus dem (bzw. den) zugrunde liegenden Text(en) zitierten Passagen machen damit also den weitaus größten Teil der Inschrift aus, bilden aber nicht - wie dies bei den meisten anderen Beispielen solcher Inschriften der Fall ist - ihren alleinigen Inhalt. Etwas ungewöhnlich ist die Inschrift auch insofern, als sie nicht mit Malereien kombiniert ist.

Die zweite Inschrift gibt in einer ganzen Serie von mit narrativen Darstellungen kombinierten Paneelen Auszüge aus dem *Gaṇḍavyūhasūtra* wieder (s. dazu STEINKELLNER 1995).

¹² Siehe dazu STEINKELLNER 1999: 245 und TAUSCHER 1999: 33f.

¹³ Gleichsam als Quintessenz seiner These von der autorisierenden Funktion dieser beiden Inschriften bzw. der in ihnen zitierten Passagen aus den genannten kanonischen Texten lässt sich die folgende Aussage anführen (STEINKELLNER 1999: 255): "In the same way as the passages quoted from the *Kṣitigarbhasūtra* are the evidence adduced for the truth of the initial statement, the *Gaṇḍavyūhasūtra* inscription is the evidence adduced, as a document of scripture, for proving that what is depicted in the painted scenes is truly authentic Buddhist teaching."

Wort - ganz unabhängig von seinem Inhalt - auszulösen vermag, könnte natürlich auch dabei das einfache Volk nur indirekt, d.h. über die wie auch immer geartete Vermittlung eines Schriftkundigen durch die Inschriften angesprochen worden sein.

Nicht die Laien, sondern die Gemeinde der Mönche wurde dagegen von KLIMBURG-SALTER (1987: 697ff.) als die Gruppe gesehen, für die zumindest eine dieser beiden Inschriften in Tabo hauptsächlich bestimmt gewesen sein könnte. Die von ihr formulierte Hypothese besteht darin, dass der Text der *Gaṇḍavyūhasūtra*-Inschriften zu gewissen Anlässen im Rahmen eines Zeremoniells vorgelesen wurde und dies in erster Linie einen pädagogischen Zweck für die Mitglieder der klösterlichen Gemeinschaft erfüllen sollte (*ibid.*: 699). Freilich wird von ihr auch darauf hingewiesen, dass diese Hypothese weder durch entsprechende Textquellen noch durch direkt vergleichbare Beispiele gestützt wird. Nach STEINKELLNER (1999: 248) scheidet dieser Erklärungsansatz auch deshalb aus, da die in der Inschrift wiedergegebenen Passagen als Ganzes kaum mehr einen lesbaren, d.h. einigermaßen verständlichen und fortlaufenden Text ergeben.

Die bisher angeführten Erklärungen schreiben diesem Typus von Inschriften also eine im weitesten Sinne als edukativ zu bezeichnende Funktion zu, d.h. sie gehen davon aus, dass mit den Inschriften ganz bestimmte Inhalte oder Botschaften vermittelt und die Adressaten dadurch in ihrem Glauben und Verhalten beeinflusst werden sollten. Ein ganz anderer möglicher Ansatz ist dagegen der, dass diese Inschriften primär nicht als ein pädagogisches Medium, sondern vielmehr als ein Objekt der Verehrung dienen sollten. Naheliegend ist eine solche Deutung vor allem mit Hinblick auf eine - wie SCHOPEN (1975) argumentiert - die Entwicklung des Mahāyāna ganz wesentlich bestimmende Erscheinung, nämlich die als "Buchkult" bekannte Verehrung von Texten in ihrer rein physischen Gestalt.¹⁴ So vertritt etwa auch KINNARD (1999: 152ff.) die

¹⁴ Eine plastische Vorstellung davon, was unter diesem Begriff zu verstehen ist, vermittelt z.B. die folgende, von SCHOPEN (1975: 154) nach der Übersetzung von CONZE (1958: 24) zitierte Stelle aus der *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*:

" ... a son or a daughter of good family, has written down this perfection of wisdom, made a copy of it; he would then put it up, and would honour, revere, worship, and adore it with heavenly flowers, incense, perfumes, wreaths, unguents, aromatic powders,
(Fortsetzung ...)

These, dass dieser "Buchkult" allmählich eine Erweiterung erfahren und in den "dhāraṇī-Stempeln" schließlich eine ganz spezielle Ausprägung gefunden hat:

"The written word became a significant object in itself, and not just the *sound* of the word being spoken, as in a *mantra*, say, but also the written word as an object to be seen, to be ensconced in *stūpas*, and to be 'set up and venerated'. One way Buddhists during the Pāla period did this, in an extension of the 'cult of the book' ideology ... was by treating the written text as a relic in its own right. Perhaps the most prominent example of this is the thousands of 'dhāraṇī stones' that have been found enshrined inside *stūpas* throughout northeastern India."¹⁵

Und:

"[W]hat we do clearly see here is a focus on texts -and specifically *dhāraṇīs* as condensed texts or 'text essences' - that resonates with the early 'cult of the book' discourse that runs throughout the Prajñāpāramitā. *Dhāraṇī* sealings are not significant because of the profound messages contained in the few verses with which they are stamped, but rather, they are significant as condensations and representations of the larger text from which they are drawn".¹⁶

Besonders augenfällig ist dabei die letzte Bemerkung, denn wie bereits dargelegt wurde,¹⁷ enthalten auch die hier besprochenen Inschriften Passagen, die **einem längeren Text entnommen** sind. Ob KINNARDS Erklärungen zu den Ursprüngen und der Funktion solcher *dhāraṇī*-Stempel zutreffen und ob sich sein Ansatz ggfs. *mutatis mutandis* auf die Inschriften übertragen lässt, wird im einzelnen jeweils noch zu untersuchen sein. Sicher ist jedenfalls, dass diesen Inschriften heutzutage tatsächlich oft eine solche Funktion als Objekt der

¹⁴ (...Fortsetzung)

strips of cloth, parasols, banners, bells, flags, with rows of lamps all round, and with manifold kinds of worship".

Die entsprechende Stelle in VAIDYA 1960a: 28.29.-28.31 lautet: " ... *kulaputro vā kuladuhitā vā imāṃ prajñāpāramitāṃ likhitvā pustakagatāṃ kṛtvā sthāpayet, enāṃ ca divyābhiḥ puṣpadhūpagandhamālyavilepanacūrṇacīvaracchatradhvajaghaṇṭāpatākābhiḥ samantāc ca dīpamālābhiḥ, bahuvīdhābhiḥ ca pūjābhiḥ satkuryāt gurukuryāt mānayet pūjāyēt arcayēt apacāyēt*".

¹⁵ KINNARD 1999: 152.

¹⁶ *Ibid.*: 155.

¹⁷ Vgl. dazu oben 1.1.2.

Verehrung zukommt.¹⁸

Wie eine Gedenkinschrift in 'Bhis khog (Osttibet), die sehr wahrscheinlich aus der Zeit des Khri lde Srong btsan stammt,¹⁹ weiters deutlich macht, sollten dort auch damals schon "auf Felsen geschriebene heilige Texte und Körper[-Abbildungen]" als Gegenstand von "religiöses Verdienst" (*bsod nams*) und "höchstes Wissen" (*ye shes*) erwirkender "Verehrung" (*phyag 'tshal ba*) dienen.²⁰

¹⁸ Eine häufig zu beobachtende Geste der Ehrfurchtsbezeugung ist etwa das Berühren der Inschriften mit der Stirn. Von Interesse ist in diesem Zusammenhang auch, dass in manchen Klöstern die Regale, in denen Kanjur- und Tanjurtexte aufbewahrt werden, so an den Seitenwänden der jeweiligen Räume angebracht sind, dass die Besucher auf ihrem Weg durch das Kloster in gebückter Haltung unter den Regalen entlanggehen können, was ebenso wie das Berühren der Texte mit der Stirn einen Akt der Ehrerbietung darstellt. Im Hinblick darauf ist besonders bemerkenswert, dass die Jātaka-Inschriften in Zha lu ihrer Form und Farbe nach stark an die einzelnen Seiten tibetischer Manuskripte in Codexform erinnern (vgl. dazu unten 2.1.2. und 2.1.3.) - ein Eindruck der noch dadurch verstärkt wird, dass bei dem ersten Paneel der Inschriftentext mit Goldfarbe auf eine schwarze Grundierung geschrieben wurde, so wie bei Manuskripten in Codexform die erste Seite oft mit Gold- oder Silberfarbe auf schwarzgelacktem Papier ausgeführt ist. In ähnlicher Weise erinnern auch die meisten der Inschriftenpaneele des *Gaṇḍavyūhasūtra*-Zyklus in Tabo stark an die einzelnen Blätter eines tibetischen Manuskripts (vgl. etwa die Abbildung in STEINKELLNER 1996: 2), insbesondere auch dadurch, dass die meisten Paneele dort am Anfang jeweils eine eigene Signatur aufweisen, analog zur Nummerierung der Seiten und Bände eines tibetischen Textes in Codexform durch Buchstaben und Ziffern. Sowohl bei dem Inschriftenzyklus in Tabo als auch bei dem in Zha lu wirken die Paneele deshalb fast wie Abbildungen der einzelnen Seiten eines Manuskriptes. Wie die oben erwähnten Regale mit den Kanjur- und Tanjurtexten befinden sich schließlich auch die Inschriftentexte in Tabo und Zha lu direkt entlang des üblichen Rundwegs der Besucher durch das Kloster. Im Hinblick darauf, dass die Technik des Blockdrucks in Tibet erst ab dem 15. Jahrhundert Anwendung fand (vgl. dazu EHRHARD 2000: 11) und größere Textsammlungen wie die des Kanjur und des Tanjur deshalb in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends noch vergleichsweise rar gewesen sein dürften, könnten solche Inschriften also in der frühen Zeit in derselben Weise als Objekt der Verehrung gedient haben wie heutzutage die umfangreichen Textsammlungen in den Regalen.

¹⁹ Siehe dazu KARMAY 1997: 481ff.

²⁰ Ein Foto der Inschrift findet sich in KARMAY 1997: 486, wo der Text auch transliteriert und (stellenweise eher frei) ins Englische übersetzt ist (*ibid.*: 482). Die relevante Passage lautet danach:

"... *brag la sku gzugs dang dar ma 'di rnam bris pa dang*
 7. *dkon mchog gsum gyi rten gyi rnam pa sems can gang dag gis mthong*
 8. *ba dang reg pa dang phyag 'tshal ba dang {thos pa dang} dran pa'i bsod nams*
 (Fortsetzung...)

Wie die Gedenkinschrift ebenfalls zeigt, waren diese "heiligen Texte" aber auch eindeutig dazu bestimmt, gehört (demnach also auch vorgelesen) sowie als Objekt der Erinnerung verinnerlicht zu werden, und ob durch die Reihenfolge der angeführten Begriffe "sehen" (*mthong ba*), "berühren" (*reg pa*), "verehren" (*phyag 'tshal ba*), "hören" (*thos pa*), und "sich erinnern" (*dran pa*) eine ihrer Wichtigkeit entsprechende Abstufung zum Ausdruck gebracht werden sollte, scheint eher fraglich. In zahlreichen Mahāyānasūtras wird gerade dem Rezitieren, Hören und Verinnerlichen der Texte (oder sogar nur einzelner Verse daraus) ein immenses Verdienst erwirkender Effekt zugeschrieben, und immenses Verdienst erwirbt sich nach diesen Sūtras schließlich auch derjenige, der sie durch Abschriften vervielfältigt.²¹ Fast ausschließlich Mahāyānasūtras oder - in einigen wenigen Fällen - Texte mit typischen Mahāyāna-Inhalten geben nun bezeichnenderweise auch alle derzeit bekannten Beispiele dieser speziellen Art von Inschriften wieder, und sie sind damit als ein für mehrere Zielgruppen (Stifter, Schreiber, Rezitator, Hörer) auf unterschiedliche Weise wirksames Medium für den Verdiensterwerb zu sehen.

²⁰(...Fortsetzung)

9. *dang ye shes kyis btsan po yab sras dang sems can thams cad*
 10. *bla na med pa'i byang chub du grub par smon to | |*"

(Der Text ist auf dem abgedruckten Foto an manchen Stellen leider nicht sehr deutlich zu erkennen, aber das von mir eingefügte *thos pa dang* ist eindeutig auszumachen - vgl. dazu auch KARMAYS Übersetzung; das auf dem Foto kaum zu sehende *s in ye shes* ist unter der Zeile eingefügt.)

- " ... they [i.e. eine Gruppe vorher genannter Personen] carved out images, inscribed holy texts on the rocks,
 7. as a form of support for the Three Ratna. Whatever sentient beings may see them,
 8. touch them, prostrating themselves before them, hear of them or remember them will have moral reward
 9. and primeval knowledge. By virtue of their devotion, may the Emperor the father and his offspring and all sentient beings
 10. realise Enlightenment, the supreme goal!"

Da das Felsstück, auf dem die Inschrift ausgeführt ist, sich ursprünglich an einem anderen Ort befand (s. KARMAY 1997: 480), lässt sich gegenwärtig leider nicht mehr feststellen, um welche "heiligen Texte" (*dar ma* ist hier - mit KARMAY - wohl kaum anders zu verstehen) es sich gehandelt hat, bzw. ob diese heute noch erhalten sind. Insofern ist auch nicht sicher, ob diese Felsinschriften inhaltlich mit den hier besprochenen Beispielen aus späterer Zeit tatsächlich direkt vergleichbar waren.

²¹ Vgl. z.B. die in MIZUNO 1982: 162 angeführten Beispiele und GÓMEZ 1996: 220f.

Das bisher Gesagte zeigt also recht deutlich, dass diese Inschriften wohl ganz verschiedene Funktionen erfüllen konnten und sollten, und dass im Einzelfall jeweils nur unterschiedliche Motive im Vordergrund gestanden haben dürften. Besonders auffällig ist in diesem Zusammenhang, dass die frühesten bekannten und erhaltenen Beispiele (1. Hälfte des 11. Jhs. bis ca. 14. Jh.) im allgemeinen erstens viel umfangreicher sind als die aus späterer Zeit (ca. 15. Jh. bis zur Gegenwart) und dass sie zweitens in den Textpassagen, die sie wiedergeben, ihrer Vorlage wortgetreu gefolgt zu sein scheinen, während in den späteren Beispielen offenbar wesentlich freier mit den zugrunde liegenden Texten umgegangen wurde. Bemerkenswert ist auch, dass viele der jüngeren Inschriften²² nicht mehr auf von den Malereien deutlich getrennten und sich über, unter oder seitlich von diesen befindenden Paneelen ausgeführt sind, sondern bei den jeweils entsprechenden Szenen unmittelbar in die Malereien integriert wurden.²³ Auch wenn bisher noch zu wenig vergleichbares Material vorliegt und das bereits bekannte größtenteils noch einer eingehenderen Untersuchung bedarf, um gesichertere Aussagen zu ermöglichen, dürfte diese Entwicklung wahrscheinlich doch eine Verschiebung der intendierten Funktion der Inschriften widerspiegeln. Welchem Zweck sie in der frühen Zeit auch immer dienen sollten, bei den späteren Beispielen scheint - in Verbindung mit den dazugehörigen Malereien - das explikativ/didaktische Moment im Vordergrund gestanden zu haben. Eine Art Wendepunkt stellen dabei vielleicht die unten (1.2.) angeführten Paneele im sKu 'bum von Gyantse (1. Hälfte des 15. Jhs.) dar, wo nicht mehr ausgewählte Abschnitte wörtlich aus der Vorlage zitiert sind, sondern eine Art Zusammenfassung des Inhalts der jeweiligen Texte geboten wird. Dazu sind zwar teilweise auch noch mehr oder weniger lange Phrasen wörtlich aus der Vorlage übernommen worden, aber im Ganzen handelt es sich eben nicht mehr um eine "Kopie" genau abzugrenzender Passagen aus dem zugrunde liegenden Text. Offensichtlich wurde es in späterer

²² Ein Beispiel dafür sind etwa die sich an den Außenwänden des *nang skor* im gTsug lag khang von Lhasa findenden Inschriften, die die *Bodhisattvāvadānakalpalatā* des Kṣemendra wiedergeben; s. dazu unten 1.2.

²³ Insofern stellen sie eine Art Mischform mit den wohl eindeutig nur eine rein identifizierende Funktion erfüllenden Kurz- und Kürzestinschriften dar, die sich z.B. in Tabo und Alchi zusätzlich zu den eigentlichen Inschriften finden, dort ebenfalls direkt bei den entsprechenden Szenen plaziert sind und typischerweise nur einen Namen oder eine knappe Phrase (wie etwa "der Buddha beim Predigen des Dharma") enthalten; vgl. dazu STEINKELLNER 1995: 4 und TROPPEL 1996: 30 und 39ff.

Zeit nicht mehr für notwendig erachtet, den Wortlaut vollkommen getreu und *in extenso* wiederzugeben. Falls so frühe Inschriften wie die oben genannten zwei Beispiele in Tabo tatsächlich vorwiegend zur Autorisierung dienen sollten, ließe sich diese Veränderung bezüglich des Umfangs und des Treuegrads der Wiedergabe auch schlüssig erklären: Da der Buddhismus im 15. Jh. in Zentraltibet wesentlich gefestigter und sicherer etabliert war als z.B. noch in der ersten Hälfte des 11. Jhs. im westtibetischen Tabo, könnte eine solche Autorisierung nicht mehr im selben Maß und in derselben Form notwendig erschienen sein.

1.2. Vergleichbare Beispiele religiöser Inschriften

Neben den Jātaka-Inschriften im Kloster Zha lu, von denen die ersten acht Paneele im Hauptteil der vorliegenden Arbeit ediert, textkritisch untersucht und ins Deutsche übersetzt wurden, sind bisher folgende weitere Beispiele²⁴ von Inschriften dieser Art bekannt:²⁵

Kloster Tabo (Spiti)

1. P.: 'Du khang im Haupttempel (gTsug lag khang) des Klosters

T.: (Tib.) *sDong pos brgyan pa*²⁶, Teil des *Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo*

(Skt.) *Gaṇḍavyūha*, Teil des *Buddhāvataṃsakasūtra*²⁷

Der Text von insgesamt 42 erhaltenen Paneelen dieses Inschriftenzyklus wurde durch die Edition von STEINKELLNER (1995) der weiteren Forschung zugänglich gemacht. Für eine Bewertung der überlieferungsgeschichtlichen Stellung des Inschriftentextes, eine Beschreibung seiner orthographischen und

²⁴ Angeführt sind - mit genauen Angaben zu Ort, Position und Textvorlage der Inschrift - zum einen die bereits oben erwähnten Beispiele in Tabo und Alchi, zum anderen werden einige der Inschriften vorgestellt, die ich von 1996 bis 1998 während mehrerer Besuche in Tibet dokumentieren und identifizieren konnte.

²⁵ P. = Position der Inschrift, T. = Titel des entsprechenden Textes nach dem Derge-Katalog (Tōh.) mit einer Kurzfassung des Sanskrittitels. Bei den hier gebotenen Zusammenfassungen des Inhalts noch nicht publizierter Inschriften sind Eigennamen gewöhnlich nur in ihrer tibetischen Form wiedergegeben. Die indischen Entsprechungen sind nur dann zusätzlich angeführt, wenn sie in einem erhaltenen Sanskritmanuskript des jeweiligen Textes zugänglich waren, also nicht durch eine (unsichere) Rückübersetzung erschlossen werden mussten.

²⁶ Dies ist der Titel, wie er am Ende des Textes in der Derge-Ausgabe (*Phal chen*, a 362a5) angeführt ist, und dem entsprechen auch die Angaben in *TTC*: 109 und *TT*, Bd. 26, S.1. (in Tōh. ist das Sūtra dagegen nicht separat angeführt). Zu dem davon abweichenden Titel *sDong po bkod pa'i mdo*, der im IHan kar-Katalog als Nr. 24 verzeichnet ist (in der Edition von LALOU [1953: 320]), s. DE JONG 1985: 10 und STEINKELLNER 1995: 16ff.

²⁷ Tōh. Nr. 44 (*Phal chen*, ka 1b1 - a 363a6). Der Text des *sDong pos brgyan pa* beginnt ga 274b7 und endet a 362a5.

paläographischen Besonderheiten und einen Plan mit genauen Angaben zur Position und Lage der einzelnen Paneele s. *ibid.*: 1-25 und 114ff.

2. P.: Durchgangsbereich zwischen dem 'Du khang und dem *skor lam* der Cella im Haupttempel (gTsug lag khang) des Klosters

T.: (Tib.) 'Dus pa chen po las sa'i snying po'i 'khor lo bcu pa zhes bya ba
theg pa chen po'i mdo

(Skt.) *Daśacakraṣṭigarbhasūtra*²⁸

Die Inschrift wurde von TAUSCHER (1999) ediert, übersetzt und in einem einleitenden Teil, der auch einen genauen Plan zu ihrer Position enthält, mit Hinblick auf ihre paläographischen und orthographischen Besonderheiten sowie ihre potenzielle religionspolitische Bedeutung beschrieben. Für einige vorläufige Überlegungen textkritischer Art s. *ibid.*: 41-46.

3. P.: *skor lam* der Cella im Haupttempel (gTsug lag khang) des Klosters

T.: (Tib.) *bsKal ba bzang po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*

(Skt.) *Bhadrakalpikasūtra*²⁹

Der Zyklus von Kurzinschriften gibt die Namen von fast 200 (Nr. 6-201) der "1000 Buddhas" wieder, die am Anfang des neunten *bam po* dieses Sūtras listenartig aufgeführt sind. Die Kurzinschriften sollten wohl vorwiegend zur Identifizierung der Darstellungen dieser Buddhas dienen, die einen Großteil der Wandmalereien des *skor lam* ausmachen. Deshalb lassen sie sich auch dem Typus rein explikativer Inschriften zuordnen. Als Vorlage für den Zyklus muss jedoch eindeutig eine Version des *Bhadrakalpikasūtra* gedient haben, und insofern ist er mit einer gewissen Berechtigung auch zu den Inschriften zu zählen, die Auszüge aus kanonischen Texten wiedergeben. Um textkritisch wertvolle Zeugen handelt es sich bei diesen Kurzinschriften vor allem wegen ihres hohen Alters. Für ihre Edition sowie einen Vergleich mit der Liste der Namen, die von WELLER (1928)

²⁸ Tôh. Nr. 239 (*mDo sde, zha* 100a1-241b4).

²⁹ Tôh. Nr. 94 (*mDo sde, ka* 1b1-340a5).

publiziert wurde, und einer weiteren, die sich in einem Appendix zu *The Fortunate Aeon* (S. 1753-1803 [Vol. IV]) findet, s. LUCZANITS 1999: 164-177.³⁰

4. P.: sGo khang im Haupttempel (gTsug lag khang) des Klosters

T.: (Tib.) *So sor thar ba'i mdo*

(Skt.) *Prātimokṣasūtra*³¹

Die Inschrift wurde von LUCZANITS (1999: 115f.) ediert und mit der entsprechenden Passage in der Peking-Edition (*TT*, Bd. 42, 149.3.6-7) verglichen (als signifikante Lesart zu ergänzen ist in *Z. 2: can : chen Q*). Es dürfte sich dabei um das älteste erhaltene Beispiel eines solchen inschriftlichen Zitats der zwei Verse aus dem Schlussteil des *Prātimokṣasūtra* handeln, die sich häufig mit Darstellungen des *bhavacakra* finden und die - wie LUCZANITS (*ibid.*, Anm. 49) anführt - nach einer Stelle im *Vinayavibhaṅga* für die Dekoration eines *sgo khang* mit dem Rad des Lebens sogar vom Buddha selbst vorgeschrieben wurden (s. *TT*, Bd. 42, 73.2.2-3).

Kloster Alchi (Ladakh)

1. P.: 'Du khang des Klosters

T.: (Tib.) *De bzhin gshegs pa mi 'khrugs pa'i bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*

(Skt.) *Akṣobhyavyūhasūtra*³²

³⁰ Eine ähnliche, jedoch auf einem einzigen großen Paneel ausgeführte und dem äußeren Erscheinungsbild nach sehr rezente Inschrift befindet sich an der östlichen Außenmauer der Hauptversammlungshalle des Klosters bKra shis lhun po in Shigatse. Auch dort sind die Namen der ungefähr ersten 150 Buddhas - jeweils mit dem Epithet *rgyal ba* und dem Zusatz *la na mo* (also z.B. *rgyal ba rab gsal la na mo*) - aufgelistet, und auch dort bildet diese Inschrift ganz offensichtlich eine Einheit mit den darüber befindlichen Darstellungen der Buddhas. Dies scheint darauf hinzudeuten, dass es sich bei dem Sūtra um eine Art Standard-Textvorlage für derartige Inschriften handelt. Beispiele für Darstellungen der "1000 Buddhas" ohne entsprechende Inschriften scheinen freilich bei weitem zu überwiegen.

³¹ Tôh. Nr. 2 (*'Dul ba, ca 1b1-20b7*).

³² Tôh. Nr. 50 (*dKon brtsegs, kha 1b1-70a7*).

Die Inschrift wurde erstmals von DENWOOD (1980) ediert, der sie jedoch nicht als Exzerpt aus dem *Akṣobhyavyūhasūtra* identifizierte. Für eine Neuedition mit Übersetzung, textkritischer Studie und allgemeiner Einführung s. TROPPEL 1996.

Kloster Zha lu (Tsang)³³

1. P.: Letzter Teil des *skor lam* um den 'Du khang des Klosters, Außenseite der Ostwand des sGo gsum lha khang

T.: (Tib.) *Za ma tog bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*

(Skt.) *Kāraṇḍavyūhasūtra*³⁴

Die Inschrift ist Teil einer sehr komplexen, sich über mehrere Quadratmeter ausdehnenden Kombination von Wandmalereien verschiedener Größe und Inschriften unterschiedlicher Länge. Die aus zehn Zeilen von je ca. 120 Silben bestehende *Kāraṇḍavyūhasūtra*-Inschrift ist die mit Abstand umfangreichste dieser Inschriften und enthält am Anfang die Angabe "*za ma tog bskod pa'i mdo las 'byung ba'i snying po'o*". Darauf folgen mehrere Exzerpte aus dem Mittelteil des Sūtra, die zum Teil wörtlich mit den entsprechenden Stellen in der Derge-Ausgabe des Kanjur übereinstimmen (*fol.* 230ff.), zum Teil aber auch in einigermaßen freier Weise umgestaltet sind. Die Anordnung der in der Inschrift angeführten Passagen entspricht dabei auch nicht genau der Reihenfolge der Erzählung nach der kanonischen Fassung. Ein Vergleich mit den von METTE (1997) edierten Sanskritfragmenten aus Gilgit einerseits sowie dem von LOKESH CHANDRA (1981) als *facsimile* veröffentlichten und von METTE (1997) trans-

³³ Das Kloster weist eine Fülle von inhaltlich ganz unterschiedlichen Inschriften auf, die zu verschiedenen Zeiten entstanden und bisher zum allergrößten Teil noch unbearbeitet geblieben sind. Hinweise auf manche dieser Inschriften finden sich in VITALI 1990: 89-122. Der Text von Inschriften aus dem ersten Stock des Klosters, die ein Inventarium zu den dortigen *Maṇḍala*-Wandmalereien enthalten und von Bu ston selbst verfasst wurden, ist in *ZhTs*, 1-48 wiedergegeben.

Für einen Plan zur Lage der verschiedenen Kapellen und Umwandlungskorridore s. VITALI 1990: 90 (bei der Angabe "*Shalu as seen from the north*" ist *south* statt *north* zu lesen).

³⁴ Tōh. Nr. 116 (*mDo sde*, ja 200a3-247b7).

literierten nepalesischen Manuskript andererseits hat nun allerdings gezeigt, dass 1) die im (Derge-)Kanon überlieferte Übersetzung gerade in den für die Inschrift relevanten Passagen (wo die beiden Sanskrit-Manuskripte beträchtlich voneinander abweichen) im Wesentlichen mit dem nepalesischen Manuskript übereinstimmt³⁵ und dass 2) auch der Inschriftentext dem Wortlaut und Inhalt nach eindeutig mit D und der Handschrift aus Nepal korrespondiert und keinesfalls - wie aus der von der kanonischen Fassung abweichenden Reihenfolge der in der Inschrift angeführten Passagen vielleicht vermutet werden könnte - auf die in den Gilgitmanuskripten überlieferte Fassung (bzw. einer tib. Übersetzung davon) zurückgehen kann.

2. P.: Außenwand der Nordseite des *skor lam* um den Yum chen mo lha khang³⁶

T.: (Tib.) *Yab dang sras mjal ba zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*

(Skt.) *Pitāputrasamāgamanasūtra*³⁷

Die Inschrift gibt zunächst den Titel auf Tibetisch und Sanskrit sowie die Verehrungsformel für alle Buddhas, Bodhisattvas, Śrāvakas und Pratyekabuddhas wieder. Mit dem einleitenden *'di skad bdag gis thos pa dus gcig na* beginnt dann

³⁵ Vgl. dazu "Text und Paraphrase" des Gilgitmanuskriptes 45b-76a in METTE 1997: 85-119, den *ibid.*: 139-159 wiedergegebenen Text des nepalesischen Manuskriptes und D, *mDo sde, ja* 229b5-239a3.

³⁶ Der Umgang besitzt eine Fülle von mit narrativen Darstellungen kombinierten Inschriften und gleicht darin dem großen *skor lam* um den 'Du khang des Klosters. Wie einige andere Teile der Anlage, die ebenfalls noch eine Anzahl älterer Inschriften aufweisen, ist auch der *skor lam* um den Yum chen mo lha khang nicht öffentlich zugänglich. Bei mehreren Besuchen war es mir nur einmal möglich, Zutritt zu erhalten und dabei einige wenige Aufnahmen zu machen, die den Anfang der Inschrift mit dem Text des hier angeführten Sūtra zeigen. Auf den Fotos zu sehende Teile von weiteren Inschriften lassen darauf schließen, dass dort auch noch Auszüge aus anderen kanonischen Texten wiedergegeben sind. Nach VITALI (1990: 106 und 121 [Anm. 203]) sind in diesem Umgang "narrative Szenen" aus dem *Ma ga dhā bzang mo'i rtogs pa brjod pa* (*Sumagadhāvadāna*, Tōh. Nr. 346, *mDo sde, am* 291b1-298a6) erhalten, die in *UTsNK*, einem *lam yig* des Kaḥ thog Si tu Chos kyi rgya mtsho (1880-1925), erwähnt sind (vgl. dort die Folioseite 206a). Demnach dürften einige der Inschriften sehr wahrscheinlich auch Auszüge aus diesem *avadāna* wiedergeben. Für eine eingehendere Untersuchung bedarf es jedoch erst einer umfassenden Dokumentation.

³⁷ Tōh. Nr. 60 (*dKon brtsegs, nga* 1b1-168a7).

der ganz offensichtlich wörtlich aus der zugrunde liegenden Vorlage übernommene Text des Sūtra.

sKu 'bum im dPal 'khor chos sde von Gyantse (Tsang)³⁸

1. P.: Nordwand des dGa' ldan lha khang³⁹

³⁸ Für seine Hilfe bei der Identifizierung der Textstellen von sieben der nachfolgend genannten 18 Inschriften in dieser Kapelle danke ich Herrn Puchung, Lhasa, der die zum Teil mehrere hundert Folioseiten langen Texte im Januar / Februar 1998 mit mir durchgegangen ist.

³⁹ *lha khang* I.16 nach der Zählung von TUCCI (1941, P. 1: 169; in dem dort wiedergegebenen Plan sind die Himmelsrichtungen falsch eingetragen; lies S statt E, E statt N, N statt O und O statt S). Für eine kurze Beschreibung der Kapelle und ihrer Malereien s. *ibid.*: 197ff., LO BUE / RICCA 1990: 113 und RICCA / LO BUE 1993: 105ff.

Der Großteil der nachfolgend genannten Inschriften ist in TUCCI 1941 nicht erwähnt; s. dort vor allem P. 1, S. 198, wo in relativ vager Formulierung (d.h. ohne auf das Vorhandensein der entsprechenden Inschriften hinzuweisen) als literarische Quellen für die Malereien im dGa' ldan lha khang nur das "*Byams pas žus pai mdo*" - mit Angabe der Tōh. Nummern 95 und 96 (lies 85 und 86) sowie des Sanskrittitels in einer Fußnote - und das "*Saddharmapuṇḍarīka*" genannt sind (zu diesen Texten s. unten die Inschriften Nr. 8 und Nr. 12). Den möglichen Schluss, dass die übrigen von mir nachfolgend angeführten Inschriften neueren Datums sein könnten, verbietet jedoch schon ihr äußeres Erscheinungsbild, welches keinen Zweifel daran lässt, dass sie alle zur selben Zeit entstanden sind. Darüber hinaus zeigen auch die Abbildungen 201-204 in TUCCI 1941, P. 3 (dem Bildband) einige dieser in P. 1 und P. 2 (den Textbänden) gänzlich unerwähnt bleibenden Inschriften.

Nicht vollständig sind auch die Angaben in RICCA / LO BUE 1993: 105, wo zunächst einige (*ibid.*: 209-211 auch abgebildete) Wandmalereien des dGa' ldan lha khang unzutreffenderweise (so bei den Inschriften Nr. 1, 4 und 9) als Darstellungen von Szenen erklärt werden, die im "*Saddharmapuṇḍarīkamahāyānasūtra*" und im "*Āryamaitreyapari-prcchanāmamahāyānasūtra*" beschrieben sind (was den bereits von TUCCI genannten Texten entspricht). Als grundlegende literarische Quelle für die Wandmalereien der Kapelle wird dann später (*ibid.*: 241) zusätzlich noch das "*Āryamaitreyaprasthānanāmamahāyānasūtra*" (Tōh. Nr. 198) genannt. Kein Hinweis findet sich dort jedoch z.B. auf das *Karuṇāpuṇḍarīkasūtra*, obwohl die Abbildung 94 in RICCA / LO BUE 1993: 209 eben die Inschrift zeigt, an deren Anfang durch die Angabe "*snying rje padma dkar po'i mdor*" eindeutig auf dieses Sūtra verwiesen ist (der Rest der Inschrift bietet dann die stark komprimierte Fassung eines Abschnitts aus diesem Text; s. dazu unten die Inschrift Nr. 4).

(Fortsetzung...)

T.: (Tib.) *Chos thams cad kyi rang bzhin mnyam pa nyid rnam par spros pa ting nge 'dzin gyi rgyal po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*
 (Skt.) *Sarvadharmasvabhāvasamatāvipañcitasamādhirājasūtra(?)*

Die Inschrift enthält eine stark gekürzte Fassung der Erzählung vom Buddha Tshogs kyi dbang phyug (Gaṇeśvara), dem König Me tog mchog (Varapuṣpa), dem Prinzen Me tog blo gros (Puṇyamati [eine frühere Existenz des Maitreya]) und dem Mönch sNyan pa'i 'od (Yaśaḥprabha). Diese Erzählung bildet den weitaus größten Teil des 38. *le'u* des Textes, der in Tôh. unter der Nr. 127 (*mDo sde, da* 1b1-170b7) mit den obengenannten Titelangaben aufgeführt ist.⁴⁰ Am Anfang der Inschrift findet sich allerdings die Angabe "*zla ba sgron ma'i mdo las*" (also: "Nach dem *Candrapradīpasūtra*"), d.h. es wird hier die tibetische Übersetzung eines für die Sanskritversion des Textes gebräuchlichen Alternativtitels genannt, der ursprünglich eine frühe, nachweislich bereits im 2. Jahrhundert vorhandene Kurzfassung des Sūtra bezeichnete und dann als eine Art Nebentitel für die später (in zwei Stufen) erweiterten Fassungen (mit jeweils wiederum ganz unterschiedlichen Haupttiteln) beibehalten wurde.⁴¹ Ein Text mit dem (Kurz-)Titel *Zla ba sgron ma'i mdo* ist jedoch in Tôh. oder *TTC* nicht verzeichnet, und auch in dem Anfang des 9. Jahrhunderts entstandenen "IHan kar"-Katalog findet sich kein entsprechender Eintrag. Dort ist als 77. Text

³⁹(...Fortsetzung)

Bei ihren Angaben zu den literarischen Quellen, die den Malereien in den verschiedenen Kapellen des sKu 'bum zugrunde liegen, scheinen schließlich generell weder TUCCI noch RICCA / LO BUE solche Quellen zu unterscheiden, auf die in entsprechenden Inschriften explizit Bezug genommen wird, und solche, die zwar in einem inhaltlich jeweils mehr oder weniger engen Zusammenhang mit den Malereien stehen, aber in den Inschriften nicht angeführt sind. Jedenfalls wird in den genannten Werken von TUCCI und RICCA / LO BUE als literarische Grundlage für die verschiedenen Statuen und Wandmalereien der einzelnen Kapellen oft eine beträchtliche Anzahl von kanonischen Texten genannt, für die ich dort - abgesehen von den im Folgenden angeführten Fällen - keine Hinweise in Form von inschriftlichen Zitaten o.ä. finden konnte.

⁴⁰ Das 38. *le'u* entspricht dem 37. *parivarta* des von DUTT (1954: 562-588) nach den Manuskripten aus Gilgit herausgegebenen Sanskrittextes, wobei die Abweichung bei der Nummerierung der Kapitel darauf zurückgeht, dass in der tibetischen Übersetzung der 22. *parivarta* in zwei *le'u* aufgeteilt wurde und alle nachfolgenden Kapitel deshalb jeweils mit einer um eins höheren Nummer versehen sind als im Sanskrittext.

⁴¹ Vgl. dazu DUTT 1941: I-X.

dagegen ein Sūtra mit dem Titel *Chos thams cad kyi rang bzhin mnyan par spros pa ting nge 'dzin gyi rgyal po* angeführt.⁴² Dies deckt sich zwar nicht genau mit dem oben zitierten Titel in Tōh., aber die Vermutung, dass es sich dabei um denselben Text handeln dürfte, wird dadurch erhärtet, dass für dieses Sūtra im "IHan kar"-Katalog ein Umfang von 15 *bam po* angegeben ist, was genau der Unterteilung des Textes entspricht, der im (Derge-)Kanjur (mit dem in Tōh. unter der Nr. 127 angeführten Titel) überliefert ist. Um so auffälliger ist also die davon abweichende Titelangabe am Anfang der Inschrift, die in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts und damit lange nach dem "IHan kar"-Katalog, aber auch eindeutig nach der am Anfang des 14. Jahrhunderts erfolgten Kompilation des "Narhang MS-Kanjur" entstand. Durchaus möglich wäre es deshalb z.B., dass als Vorlage für die Inschrift die nicht in den Kanon aufgenommene Übersetzung einer frühen Fassung des Sanskrittextes gedient hat.

Für eine Zusammenfassung des Inhalts der wiedergegebenen Erzählung s. DUTT 1954: XIXff., für ein Foto der zu der Inschrift gehörenden Malereien s. RICCA / LO BUE 1993: 211.

2. O.: Nordwand des dGa' ldan lha khang

T.: (Tib.) *Byams pa'i seng ge'i sgra chen po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*

(Skt.) *Maitreyamahāsiṃhanādasūtra*⁴³

Die Inschrift gibt eine stark gekürzte Fassung der Erzählung vom vormaligen Buddha Me tog sna tshogs, dem König Mu khyud und dessen Sohn Thu bo wieder.⁴⁴ Aus nicht unmittelbar einsichtigen Gründen wurde die Inschrift nicht abgeschlossen. Nach der Beschreibung, wie der König seinen Sohn als Regenten eingesetzt hat und selbst in den buddhistischen Orden eingetreten ist,⁴⁵ bricht der Text am Ende der zweiten Zeile mitten im Satz ab, obwohl das Paneel noch genug Raum für mindestens zwei weitere Zeilen bietet.

⁴² S. LALOU 1953: 321.

⁴³ Tōh. Nr. 67 (*dKon brtsegs*, ca 68a1-114b7).

⁴⁴ D: *fol.* 91b2 - 102a5.

⁴⁵ Vgl. D: 100b3-5.

3. O.: Nordwand des dGa' ldan lha khang

- T.: (Tib. *Chos thams cad kyi rang bzhin mnyam pa nyid rnam par spros pa ting nge 'dzin gyi rgyal po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*
 (Skt.) *Sarvadharmasvabhāvasamatāvipañcitasamādhirājasūtra*(?)

Die Inschrift enthält eine stark gekürzte Fassung der Erzählung vom König dPal dbyangs (Śrīghoṣa) und dem Mönch bDe bas byin (Kṣemadatta), die das 34. *le'u* jenes Textes bildet, der in Tōh. unter der Nr. 127 (*mDo sde, da 1b1-170b7*) mit den obengenannten Titelangaben aufgeführt ist.⁴⁶ Für eine Zusammenfassung des Inhalts der in dieser Inschrift wiedergegebenen Geschichte s. DUTT 1954: Iff.⁴⁷

4. O.: Nördl. Teil der Ostwand des dGa' ldan lha khang

- T.: (Tib. *sNying rje pad ma dkar po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*
 (Skt.) *Karuṇāpuṇḍarīkasūtra*⁴⁸

Die Inschrift bietet in der knappst möglichen Form eine Zusammenfassung der Textpassage mit dem folgenden Inhalt:⁴⁹ rGya mtsho'i snying po (Samudragarbha), der Sohn des Hofbrahmanen rGya mtsho'i rdul (Samudrareṇu), war nach seiner vollkommenen Erleuchtung zum Buddha Rin chen snying po (Ratnagarbha) geworden, dem der König rTsibs kyi mu khyud (Araṇemin), rGya

⁴⁶ Zu der im tibetischen Text und in der Skt.-Ausgabe von DUTT (1954: 455-467) differierenden Nummerierung der Kapitel und der auch am Anfang dieser Inschrift gemachten Angabe *zla ba sgron ma'i mdo las* s. sinngemäß oben (Inschrift 1).

⁴⁷ Eine weitere Inschrift auf der Nordwand konnte bisher noch nicht identifiziert werden. Sie enthält am Anfang die Angabe "*kun tu dge' ba rab tu byung ba'i mdo las*", doch ein *sūtra* mit diesem Titel ist weder im Derge- noch im Peking-Katalog (*TTC*) aufgeführt. Der Inhalt der Inschrift ist folgender:

Maitreya war in einer früheren Existenz ein König namens dGa ba'i 'od. Nach dem Tod eines mit ihm befreundeten Königs, trat dessen Sohn Kun tu dge ba in den buddhistischen Orden ein und gab den Bitten des Volkes, die Nachfolge seines Vaters anzutreten, nicht statt. Auch dGa' ba'i 'od forderte ihn auf, die Herrschaft zu übernehmen, doch der Prinz legte ihm die Vorzüge eines Lebens in der Hauslosigkeit dar, und so trat schließlich dGa' ba'i 'od selbst in den Orden ein.

⁴⁸ Tōh. Nr. 112 (*mDo sde, cha 129a1-297a7*).

⁴⁹ D: *fol.* 148a4 - 211b6; in der Edition des Sanskrittextes von YAMADA 1968, Bd.2: 52.9-204.10.

mtsho'i rdul und viele andere ihre Verehrung und Unterstützung zukommen ließen. Der Buddha gab allen Weissagungen über ihre zukünftigen Existenzen. Insbesondere sagte er dem Brahmanenknaben bGrod bya'i bu dri ma med pa (Vimalavaiśāyana) voraus, dass er in einer späteren Wiedergeburt zum Buddha Byams pa (Maitreya) werde.

Für ein Foto der Inschrift mit den dazugehörigen Malereien s. RICCA / LO BUE 1993: 209, wo die Darstellungen mit dem Buddha Ratnagarbha im Buddhafeld Santīraṇa (bzw. Saṃtaraṇa)⁵⁰ allerdings irrtümlich als Szene aus dem Tuṣita-Himmel erklärt sind.

5. O.: Nördl. Teil der Ostwand des dGa' lhan lha khang

T.: (Tib.) 'Dul ba gzhi
(Skt.) Vinayavastu⁵¹

Die Inschrift fasst die Erzählung über die zwei Könige Gos sbyin (Vāsava) und Nor lhan (Dhanasaṃmata) zusammen,⁵² die im Begriff standen, Krieg miteinander zu führen, durch den Buddha Rin chen gtsug tor can (Ratnaśikhin) davon abgebracht wurden und von diesem schließlich die Weissagung erhielten, dass der eine (Gos sbyin) einmal als *cakravartin* und der andere (Nor lhan) als der Buddha Byams pa (Maitreya) wiedergeboren werde.

Für eine ausführlichere Zusammenfassung des Inhalts dieser Erzählung s. PANGLUNG 1981: 23; für die entsprechende Sanskritstelle im Divyāvadāna s. VAIDYA 1959: 37.29-40.18.

6. O.: Nördl. Teil der Ostwand des dGa' lhan lha khang

T.: (Tib.) gTsug na rin po ches zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo
(Skt.) Ratnacūḍaparipṛcchāsūtra⁵³

⁵⁰ Vgl. dazu YAMADA 1968, Bd.1: 79, Anm.1.

⁵¹ Tôh. Nr. 1 ('Dul ba, ka 1b1 - nga 302a5).

⁵² D: *kha* fol. 33a1 - 36b3.

⁵³ Tôh. Nr. 91 (*dKon brtsegs, cha* 210a1-254b7).

Bei dem Inschriftentext handelt es sich um eine gekürzte Fassung der Geschichte von einer früheren Existenz des Maitreya,⁵⁴ in der er als ein Prinz namens Nor dpal von dem Mönch brTson 'grus 'bar ba dazu veranlasst wurde, den Buddha Dri ma med par snang ba aufzusuchen, und schließlich dem buddhistischen Orden beitrug.

7. O.: Nördl. Teil der Ostwand des dGa' ldan lha khang

T.: (Tib.) 'Dus pa chen po rin po che tog gi gzungs zhes bya ba theg pa
chen po'i mdo

(Skt.) *Mahāsannipātaratnaketuḍhāraṇīsūtra*⁵⁵

Die Inschrift fasst die Erzählung von einer früheren Existenz des Maitreya zusammen,⁵⁶ in der er zu einer Königin namens lHa mdzes geworden war, die durch das bloße Hören einer vom Buddha 'Od zhi spos snang dpal verkündeten *dhāraṇī* zum Mann wurde und anschließend dem buddhistischen Orden beitrug.

8. O.: Nördl. Teil der Ostwand des dGa' ldan lha khang

T.: (Tib.) *Dam pa'i chos pad ma dkar po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*

(Skt.) *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*⁵⁷

Wiedergegeben ist in stark verkürzter Form der Inhalt des ersten Kapitels,⁵⁸ in dessen Schlussteil Mañjuśrī dem Maitreya darlegt, wie er selbst in einer früheren Existenz einmal zum Bodhisattva 'Od mchog (Varaprabha) und Maitreya zu einem seiner Schüler namens Grags 'dod (Yaśaskāma) geworden war. Vgl. dazu etwa auch die Übersetzung von BURNOUF (1989: 1-18).

⁵⁴ D: fol. 248a7-250b5.

⁵⁵ Tōh. Nr. 138 (*mDo sde, na* 187b3-277b7).

⁵⁶ D: fol. 200b6-207b3.

⁵⁷ Tōh. Nr. 113 (*mDo sde, ja* 1b1-180b7).

⁵⁸ D: 1b2-12b4.

9. O.: Nördl. Teil der Ostwand des dGa' ldan lha khang⁵⁹

T.: (Tib.) *Byams pa 'jug pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*

(Skt.) *Maitreyaprasthānasūtra*⁶⁰

Die Inschrift bietet eine Kurzfassung der Erzählung von einer früheren Existenz des Maitreya,⁶¹ in der er als ein König namens gSer mdog den vormaligen Buddha gSer bzangs 'od mit reichen Gaben ehrte und schließlich dem buddhistischen Orden beitrug.

Für ein Foto der Inschrift mit den dazugehörigen Malereien siehe RICCA / LO BUE 1993: 210, wo die Darstellungen als Szenen aus dem Tuṣita-Himmel erklärt sind. Vgl. dazu jedoch den Anfang der Erzählung, wonach als Ort der Handlung das dort ausführlich beschriebene Buddhafeld des gSer bzangs 'od gelten muss.

10. O.: Südwand des dGa' ldan lha khang

T.: (Tib.) *sDong pos brgyan pa, Teil des Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo*

(Skt.) *Gaṇḍavyūha, Teil des Buddhāvataṃsakasūtra*⁶²

Die Inschrift fasst in knappster Form und auf recht freie Weise den Besuch des Nor bzangs (Sudhana) beim Bodhisattva Maitreya zusammen.⁶³

11. O.: Südwand des dGa' ldan lha khang

T.: (Tib.) *Sangs rgyas thams cad kyi gsang chen thabs la mkhas pa byang chub sems dpa' ye shes dam pas zhus pa'i le'u zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*

⁵⁹ Nicht identifiziert werden konnte bisher ein durch die Buchstaben *ka* bis *tha* in sich gegliederter Inschriftenzyklus auf dem südlichen Teil dieser Wand. Es handelt sich dabei um insgesamt fünf Paneele, die zum Teil durch Risse in der Mauer beschädigt sind und die - soweit ersichtlich - keine Titelangaben von Texten enthalten.

⁶⁰ Tôh. Nr. 198 (*mDo sde, tsa* 274b6-296a7).

⁶¹ D: 277b3-290b5.

⁶² Zum Titel und den entsprechenden Stellenangaben s. oben, Anm. 26 und 27.

⁶³ D: a 288b5-345a1; VAIDYA 1960b: 368-418.

(Skt.) *Sarvabuddhamahārahasyopāyakauśalyajñśnottarabodhisattva-paripṛcchāparivartasūtra*⁶⁴

Bei dem Inschriftentext handelt es sich um eine gekürzte Fassung der Erzählung von einer früheren Existenz des Maitreya,⁶⁵ in der er als ein Mönch namens Dri ma med pa zwei Frauen während eines starken Regenfalls in seiner Einsiedlerhöhle Schutz bot und deswegen von anderen Asketen verdächtigt wurde, sich unzüchtig verhalten zu haben.

12. O.: Südwand des dGa' ldan lha khang

T.: (Tib.) *Byams pas zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*

(Skt.) *Maitreyaparipṛcchāsūtra*⁶⁶

Wiedergegeben ist eine Zusammenfassung der Erzählung von einer früheren Existenz des Maitreya,⁶⁷ in der er als ein Brahmanenknabe namens bZang dag durch die Berührung der Füße des Buddha sNang bas rnam par rol pa'i mngon par shes pa "das geduldige Ertragen (der Einsicht), dass die Gegebenheiten kein Entstehen haben" (*mi skye ba'i chos la bzod pa; anutpattikadharmakṣānti*) erlangte; nachdem ihm schließlich auch Eigenschaften und Fähigkeiten eines Gottes zuteil geworden waren, erwies er dem Buddha dafür seine Verehrung.

13. O.: Südwand des dGa' ldan lha khang

T.: (Tib.) *Chos thams cad kyi rang bzhin mnyam pa nyid rnam par spros pa ting nge 'dzin gyi rgyal po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*

(Skt.) *Sarvadharmasvabhāvasamatāvīpañcitasamādhirājasūtra(?)*⁶⁸

Die Inschrift bietet eine gekürzte Fassung des ersten Teils der Erzählung von einer früheren Existenz des Maitreya,⁶⁹ in der er zu einem König namens Ye

⁶⁴ Tôh. Nr. 82 (*dKon brtsegs, cha* 30a1-70b7).

⁶⁵ D: 38a2-38b1.

⁶⁶ Tôh. Nr. 85 (*dKon brtsegs, cha* 104b1-116b2).

⁶⁷ D: 109a3-110b7.

⁶⁸ Tôh. Nr. 127 (*mDo sde, da* 1b1-170b7).

⁶⁹ D: 121a4-122b6.

shes stobs (Jñānabala) geworden war, dessen Tochter Ye shes Idan (Jñānavatī) den Mönch Yang dag blos gros (Bhūtamati) durch eine mit ihrem eigenen Fleisch zubereitete Speise von einer Krankheit heilte, die als unheilbar galt.⁷⁰

14. O.: Südwand des dGa' ldan lha khang

T.: (Tib.) *Gang pos zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*
 (Skt.) *Pūrṇaparipṛcchāsūtra*⁷¹

Der Inschriftentext gibt in gekürzter Form die Erzählung von einer früheren Existenz des Maitreya wieder,⁷² in der er als ein Mönch namens mThu chen thob zusammen mit seinem Schüler Ma hā shu ma ta im Glauben schwach Gewordene wieder für die buddhistische Lehre gewann.

Für ein Foto der zu den Inschriften gehörenden Malereien s. RICCA / LO BUE 1993: 212.

15. O.: Südl. Teil der Westwand des dGa' ldan lha khang

T.: (Tib.) *De bzhin gshegs pa'i gsang ba bsam gyis mi khyab pa bstan pa*
zhes bya ba theg pa chen po'i mdo
 (Skt.) *Tathāgatācintyaguhyānirdeśāsūtra*⁷³

Die Inschrift bricht am Ende der dritten Zeile mitten im Satz ab, nachdem sie bis dahin eine gekürzte Fassung des Anfangsteils⁷⁴ der Erzählung⁷⁵ von einer früheren Existenz des Dīpaṃkara bietet. Die Inschrift fasst zusammen, dass er als ein König namens Yul 'khor srung geboren wurde und tausend Söhne hatte.

⁷⁰ Zu der im tibetischen Text und der Skt.-Ausgabe von DUTT (1954: 468ff.) differierenden Nummerierung der Kapitel (35. *le'u*, 34. *parivarta*) und der auch am Anfang dieser Inschrift gemachten Angabe "*zla ba sgron ma'i mdo las*" s. sinngemäß oben, Inschrift Nr. 1 und die Anmerkung 40.

⁷¹ Tôh. Nr. 61 (Ña 168b1-227a6).

⁷² D: 175a7-180a5.

⁷³ Tôh. Nr. 47 (*dKon brtsegs, ka* 100a1-203a7).

⁷⁴ D: 117b6-119a1.

⁷⁵ D: 117b6-125a2.

16. O.: Südl. Teil der Westwand des dGa' lhan lha khang

T.: (Tib.) *sDong pos brgyan pa*, Teil des *Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo*

(Skt.) *Gaṇḍavyūha*, Teil des *Buddhāvataṃsakasūtra*⁷⁶

Wiedergegeben ist eine stark gekürzte Fassung der Erzählung von einer früheren Existenz des Maitreya,⁷⁷ in der er als ein König namens rNam par snang ba rin chen pad mo dpal gyi gtsug phud snying po (Vairocanaratnapadmagarbhaśrīcūḍa) vom Bodhisattva Kun tu bzang po (Samantabhadra) davon in Kenntnis gesetzt wurde, dass der Buddha Ye shes rin po che'i 'od kun tu 'phro ba'i dpal yon tan dpal gyi rgyal po (Samantajñānārciśrīguṇaketudhvaja) in diese Welt gekommen sei, und sich daraufhin mit seinem Gefolge zu dem Buddha begab, um ihm Verse der Verehrung darzubringen und so vielen Lebewesen den Weg zur Erleuchtung zu weisen. Die Erzählung ist Teil der Belehrung, die Nor bzangs (Sudhana) auf seiner langen Suche nach höchster Erleuchtung von der Nachtgöttin Sems can kun tu skyong ba'i gzi brjid dpal (Samantasattvatrāṇojahśrī) erhält.⁷⁸

Für die entsprechende Stelle im Sanskrittext s. VAIDYA 1960b: 207.1-216.4; eine englische Übersetzung der unter der Leitung des khotanesischen Mönchs Śikṣānanda (652-710) entstandenen chinesischen Version bietet CLEARY 1987: 192-201. Auffällig ist, dass der König dort als frühere Wiedergeburt des Mañjuśrī bezeichnet wird,⁷⁹ während in der tibetischen⁸⁰ und in der Sanskrit-Version⁸¹ eindeutig Maitreya genannt ist.

⁷⁶ Zum tibetischen Titel des Sūtra und den entsprechenden Stellenangaben s. oben, Anm. 26 und 27. Die Inschrift selbst enthält am Anfang nur die Angabe "*sangs rgyas phal po che'i mdor*".

⁷⁷ D: a 118a4-129b5.

⁷⁸ D: a 113a4-133b1.

⁷⁹ *Ibid.*: 200.

⁸⁰ D: a 129a3.

⁸¹ VAIDYA 1960b: 215.19.

17. O.: Südl. Teil der Westwand des dGa' ldan lha khang

T.: (Tib.) *Nam mkha' mdzod kyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*

(Skt.) *Gaganagañjapariprcchāsūtra*⁸²

Die Inschrift bietet eine Zusammenfassung der Erzählung von einer früheren Wiedergeburt des Buddha Krakucchanda,⁸³ in der er als ein König namens bSod nams kyis brgyan pa von zwei seiner vielen Söhne dazu veranlasst wurde, in den buddhistischen Orden einzutreten.

18. O.: Südl. Teil der Westwand des dGa' ldan lha khang

T.: (Tib.) *sNying rje pad ma dkar po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*

(Skt.) *Karuṇāpuṇḍarīkasūtra*⁸⁴

Von der aus drei Zeilen bestehenden Inschrift, die sich auf demselben Paneel befindet wie Nr. 17, ist nur noch der linke Teil erhalten. Der rechte Teil der Wand wurde in jüngerer Zeit vollständig übermalt, wobei die Darstellungen an den Übergängen entsprechend angepasst wurden und es sich deshalb vielleicht um eine getreue Kopie der ursprünglichen Malereien handeln könnte. Durch eine entsprechende Grundierung, die ebenfalls dem originalen linken Teil angepasst ist, wurde zwar auch das sich unter den Malereien befindende Inschriftenpaneel auf der rechten Seite wieder vollständig ergänzt, blieb aber unbeschriftet. Der erhaltene Text lautet:

(Z.1) * | | *snying rje pad ma dkar po'i mdo las* | *sangs rgyas* ...

(Z.2) | | *rje btsun byams mgon gyis gsan nas sgom* ...

(Z.3) | | *lam gyi dbang gis yun ring por 'khor ba na* ...

Sehr wahrscheinlich handelt es sich dabei um eine Zusammenfassung des Berichts des Maitreya über eine seiner früheren Existenzen,⁸⁵ in der er im Buddhafeld rGyan thams cad gyis brgyan pa (Sarvālaṅkāravibhūṣita) vom Buddha

⁸² Tôh. Nr. 148 (243a1-330a7).

⁸³ D: 293a1-296a4.

⁸⁴ Tôh. Nr. 112 (*mDo sde, cha* 129a1-297a7).

⁸⁵ D: 144a7-b7.

Sā la'i dbang po'i rgyal po (Sālandrarāja) *dhāraṇīs* hörte und anschließend zahlreichen Buddhas in ihren verschiedenen Buddhafeldern seine Verehrung erwies. Der Bericht des Maitreya schließt mit der Erklärung, dass er nun aufgrund seines entsprechenden Gelübdes (*smon lam, praṇidhāna*) noch lange im *samsāra* verweilen und (zum Heil aller Wesen) auf die Buddhaschaft verzichten werde.

Für die entsprechende Stelle im Sanskrittext s. YAMADA 1968, Bd.2: 41.14-42.15.

rDzong von Gyantse (Tsang)

O.: Südwand des bSam 'phel rin po che lha khang

T.: (Tib.) *sDong pos brgyan pa, Teil des Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo*

(Skt.) *Gaṇḍavyūha*, Teil des *Buddhāvataṃsakasūtra*

Zum Titel dieses Sūtra und den entsprechenden Stellenangaben s. oben, Anm. 26 und 27. Wie in Tabo handelt es sich um einen ganzen Zyklus von mit Malereien kombinierten Inschriftenpaneelen, die zum Großteil jedoch sehr schlecht erhalten und an vielen Stellen sogar vollkommen unleserlich sind. In den besser erhaltenen Paneelen besteht der Inschriftentext jeweils nur aus zwei Zeilen, die in der knappst möglichen Form den Inhalt der einzelnen Kapitel wiedergeben. Dabei scheinen teilweise zwar auch kürzere Textpassagen wörtlich aus der Vorlage übernommen worden zu sein, aber es handelt sich - genau wie bei den Inschriften des dGa' ldan lha khang im sKu 'bum - ganz offensichtlich nicht ausschließlich um wortgetreu zitierte Stellen.

Eindeutig identifizieren ließ sich der Text der Paneele, die die Besuche des Nor bzang⁸⁶ bei dem Parfümverkäufer (*spos tshong*) Kun du⁸⁷ Ita ba, dem König (*rgyal po*) Me, dem Hausbesitzer (*khyim bdag*) Nan khugs und dem Bodhisattva (*byang chub sems dpa'*) sPyan ras gzigs zum Inhalt haben. Dies entspricht den Nummern 17, 18, 27 und 28 in der Liste der *kalyāṇamitras* in

⁸⁶ bzang : bzangs D

⁸⁷ du : tu D

VAIDYA 1960b: XII-XVII und den folgenden Stellen in der Derge-Ausgabe (*Phal chen, a*): 19a6-22b1, 22b1-27a4, 65b7-68b4, 68b4-73b7.

Für eine genauere Untersuchung und Beschreibung dieser sehr wahrscheinlich aus dem späten 14. oder frühen 15. Jh. stammenden Malereien und Inschriften ist erst eine sorgfältige Reinigung der von einer dicken Schmutzschicht überzogenen Wand erforderlich.

gTsug lag khang (Jo khang) in Lhasa

O.: Außenwände des *nang skor*

T.: (Tib.) *Byang chub sems dpa'i rtogs pa brjod pa dpag bsam gyi 'khri shing*

(Skt.) *Bodhisattvāvadānakalpalatā*⁸⁸

Der Zyklus von mit Inschriften kombinierten Darstellungen, der sich über den nördlichen, westlichen und östlichen Teil des *nang skor* erstreckt, entstand nach CHAB SPEL TSHE BRTAN PHUN TSHOGS (1982: 24f.) im Jahre 1783 unter dem 8. Dalai Lama, dürfte wahrscheinlich aber unter dem 13. Dalai Lama im Zuge umfangreicher Renovierungen und Umgestaltungen erneuert worden sein. Die Titel der insgesamt 108 Kapitel (Tib. *yal 'dab*, Skt. *pallava*; wörtl. "Knospe") des Textes sind bei den entsprechenden Darstellungen auf mit den Buchstaben *ka* bis *tshe* nummerierten und durch ihre rote Grundierung besonders hervortretenden kleinen Paneelen angegeben. Die einzelnen Szenen eines Kapitels sind durch kurz gehaltene Inschriften erläutert. Schon ein grober Vergleich zeigt, dass es sich bei diesen Inschriften nicht um wörtliche Zitate aus einer der zwei Fassungen handeln kann, die in den verschiedenen Ausgaben des Tanjur überliefert sind,⁸⁹ denn im Gegensatz zu den in Prosa gehaltenen Inschriften weist der Text der beiden kanonischen Fassungen eine durchgehend metrische Struktur auf. Eher unwahrscheinlich ist auch, dass es sich bei den Inschriften um die wortgetreue Wiedergabe von Passagen aus einer Prosaversion des Textes handelt. Ein partieller Vergleich mit der Ausgabe, die als Abdruck einer handschriftlichen Vorlage 1965 in Delhi unter dem Titel *rTogs brjod dpag bsam 'khri shing gi*

⁸⁸ Tōh. Nr. 4155 (*sKyes rabs, ke 1b1 - khe 329a7*).

⁸⁹ S. dazu MEJOR 1992: 29f.

snyan tshig gi rgyan lhug par bkrol pa mthong ba don ldan erschien und den Titelangaben nach zu schließen vielleicht mit der in MEJOR 1992: 31 erwähnten und 1981 ebenfalls in Delhi erschienenen Reproduktion einer Handschrift aus dem Kloster Rumtek inhaltlich identisch ist, sowie der Fassung, die in PETER 1989 als fotomechanischer Nachdruck auszugsweise wiedergegeben ist und sich nach MEJOR (1992: 31) nur geringfügig von einer 1890 durch DAS herausgegebenen Version unterscheidet, hat nicht nur gezeigt, dass alle diese Ausgaben im Wesentlichen identisch sein dürften und wahrscheinlich auf eine einzige, unter dem 5. Dalai Lama angefertigte "Ur-Prosafassung" zurückgehen,⁹⁰ sondern auch, dass es zwischen den Inschriften und diesen Ausgaben hinsichtlich des Wortlauts keine signifikante Entsprechung zu geben scheint.

Eine noch zu klärende Besonderheit bei diesem kombinierten Zyklus von Malereien und Inschriften liegt schließlich darin, dass er nicht am Anfang des *nang skor* beginnt, sondern gleichsam auf halbem Weg (i.e. im östlichen Teil) und dort auch wieder endet.

⁹⁰ Vgl. dazu PETER 1989: 52 und 55.

2. DIE JĀTAKA-INSCHRIFTEN

IN ZHA LU

2.1. Allgemeine Beschreibung der Inschriften

2.1.1. Der nachfolgend abgebildete Plan zeigt den 'Du khang und die an ihn angrenzenden Kapellen und Gebäudeteile im Erdgeschoss des Klosters Zha lu. Die Wandflächen, auf denen sich die Paneele mit den Jātaka-Inschriften befinden, sind durch graue Schattierungen gekennzeichnet:

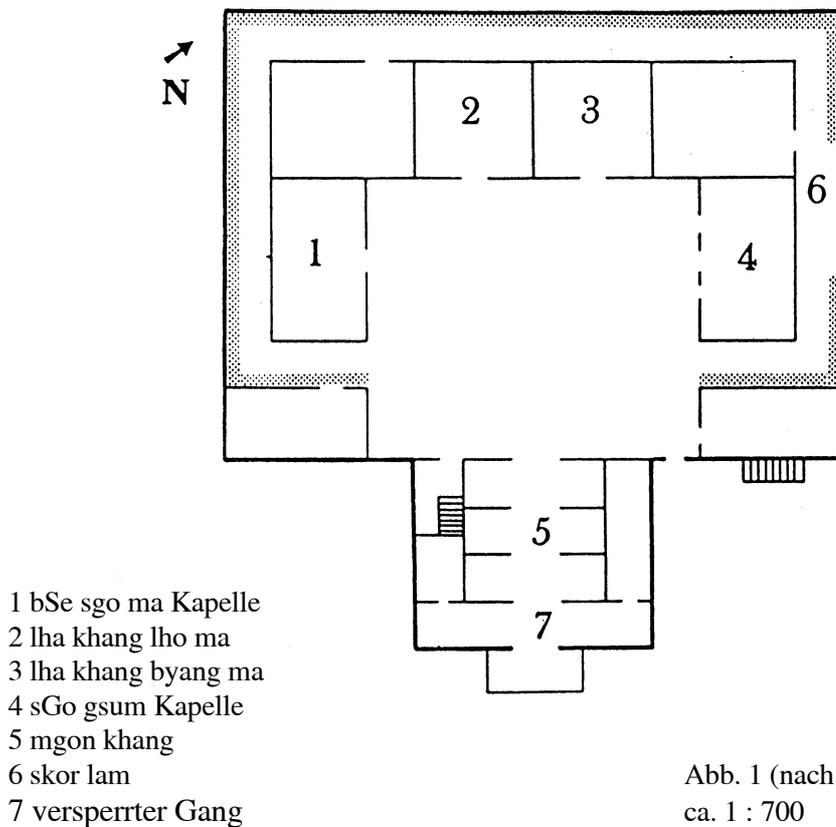


Abb. 1 (nach VITALI 1990: 90)¹
 ca. 1 : 700

¹ Die Markierungen der Wandflächen mit den Jātaka-Inschriften wurden von mir hinzugefügt. Zum Grundriss der Anlage vgl. auch den Plan in CHAN 1994: 403, der das Kloster jedoch nahezu parallel zur Ost-West-Achse zeigt (die Ausrichtung des Eingangs beträgt dort ca. 95°, im Gegensatz zu ungefähr 115° bei VITALI). Die Kennzeichnung der Himmelsrichtungen bedarf daher noch einer genauen Überprüfung. Vgl. dazu ferner neben den Bemerkungen von HANDA (1987: 142) und VITALIS Plänen der ebenfalls frühen, in genauer Koordination zu den vier Haupthimmelsrichtungen angelegten Tempel in Kwa chu, g.Ye dmar, Grwa thang, Ri bo che und des Jo khang in Lhasa (VITALI 1990: 12, 40, 49, 76 und 126) auch seine Erklärungen (*ibid.*: 91) zu dem oben abgebildeten Grundriss, die vielmehr auf eine genau östliche Ausrichtung schließen lassen.

2.1.2. Die Inschriften geben Auszüge aus einem Text wieder, der unter dem Kurztitel *sKyes rabs brgya pa* bekannt ist² und aus der tibetischen Übersetzung der 34 Wiedergeburtsgeschichten enthaltenden *Jātakamālā* des Āryaśūra³ und 67 weiteren, vom 3. Karma pa Rang byung rDo rje (1284-1339) verfassten Jātakas besteht.⁴

² Zu den ausführlichen Titelangaben, die sich in den verschiedenen Textzeugen finden, s.u. 3.2.

³ Diese Übersetzung ist unter dem Titel *sKyes pa'i rabs kyi rgyud* auch als eigenständiger Text in den verschiedenen Editionen des Tanjur überliefert; s. dazu ebenfalls 3.2.

⁴ In Tāranāthas *rGya gar chos byung* ist überliefert, dass Āryaśūra ursprünglich "zehnmal zehn Wiedergeburten, den zehn *pāramitās* entsprechend" niederschreiben wollte, aber starb, als er erst 34 vollendet hatte (vgl. dazu etwa die Textausgabe und Übersetzung von SCHIEFNER [1868: 71-73 und 1869: 90-92]). Wie die nachfolgend angeführten Passagen in dem von Rang byung rDo rje selbst verfassten Epilog zum *sKyes rabs brgya pa* zeigen, dürfte der Karma pa von ganz ähnlichen Vorstellungen zur Abfassung der 67 Jātakas veranlasst worden sein. Der Epilog ist in dem letzten Inschriftenpaneel (Nr. 103) vollständig wiedergegeben und die entsprechenden Passagen haben dort folgenden Wortlaut (beschädigte Stellen sind nach dem Textzeugen Z ergänzt und in einfache geschwungene Klammern gesetzt; zu den editorischen Zeichen s.u. 4.2.):

(Z. 2) | | *sbyin dang tshul* {*khirms bzod dang*} (Z. 3) *brtson 'grus don ldan ba* | |
bcu phrag gsum dang bzhir ni gnas gang der bzhag pa | | *rgya gar yul du lnga rig*
blo ldan du mas kyang | | *snyan ngag rgya mtsho so so'i blo gros chu klung gis* | |
'gran bar ma nus zhing dor ba bzhin du gyur | | *gangs can khrod 'dir mkhas*
{par rlom rnam} (Z. 4) *smos ci dgos* | |

(Z. 4) *bdag gi* {*snyan ngag blo gros*} (Z. 5) *ni thugs rje ldan kyang 'jam dbyangs*
rgyal sras ma pham pas | | *nye bar bsgrubs pas bcu phrag drug dang drug lhag*
pa'i | | *rmad byung mdzad pa gsal bar byas pa 'di yis ni* | | *lam yang dri myed*
byang chub spyod tshul gsal byed cing | | *bstan bcos don gyi lus kyang yongsu*
rdzo {*gs par 'gyur* | | }

(Z. 10) *de ltar skyes pa'i rabs kyi rgyud slob dpon dpa' bos mdzad pa'i sum cu rtsa*
bzhi pa la | *pha rold tu phyind pa bcu dang sa bcu mthar phyin pa'i sar sbyor ba'i*
don du phyi ma drug cu rtsa bdun pa | ... (Z. 11) ... *rang byung rdo rjes mdzad pa*
rdzogsho [das *h* ist dem *s* subskribiert; vgl. dazu ZHANG: 2361] | |

Der Text weist in den übrigen für die vorliegende Arbeit verwendeten Zeugen eine Reihe signifikanter Lesarten auf (Z. 3: *bzhir* : *bzhi* YZ, *gang* : *khang* YZ; Z. 5: *ldan kyang* : *ldan dang* YZ, *dang drug* : *dang bdun* YZ, *yang* : *yangs* YZ; Z. 10: *rtsa bzhi* (Fortsetzung...)

⁴(...Fortsetzung)

: *so bzhi YZ*) und lässt sich an einigen Stellen auf verschiedene Weise verstehen. Die im folgenden gebotene Übersetzung hat deshalb auch nur tentativen Charakter, doch wird in jedem Fall deutlich, dass den 10 *pāramitās* als Motiv für das Werk des Rang byung rDo rje eine wesentliche Rolle zukommt:

(Z. 2f.) Das (Werk des Āryaśūra), das Geben, Sittlichkeit, Ertragen und Stärke zum Gegenstand hat, kam bei 34 (Geschichten) zum Stillstand; in Indien konnten es gar viele in den fünf Wissenschaften Verständige mit ihrem jeweiligen Strom an Geisteskraft mit dem Ozean der Dichtung nicht aufnehmen, verzagten, und gaben das, was dabei übrig blieb, gleichsam auf. Muss (ich noch) von den vorgeblich Gelehrten hier in Tibet reden?

(Z. 4f.) Indem Avalokiteśvara, [Übersetzung nach der Lesung von Y und Z] Mañjuśrī und der Buddhasohn Ajita meine dichterische Geisteskraft zu hoher Vollendung gebracht hatten, wurden die wundervollen Taten der übrigen 67 (Geschichten) [Übersetzung nach der Lesung von Y und Z] erhellt; dadurch ist nun unter Erhellung eines breiten Wegs, [Übersetzung nach der Lesung von Y und Z], der Praxis zu einer makellosen Erleuchtung, auch der Rest des Gegenstands des *śāstra* gänzlich vollendet.

(Z. 10f.) So ist der zur Jātakamālā, dem vom Ācārya Śūra verfassten (Teil), der 34 (Wiedergeburtsgeschichten) enthält, von Rang byung rDo rje mit dem Ziel, (die Menschen) auf die Stufe der Vollendung der 10 *pāramitās* und 10 *bhūmis* zu bringen, verfasste hintere (Teil) beendet, der 67 (Wiedergeburtsgeschichten) enthält.

Da die letzte der Erzählungen nicht eine Vorgeburt des Buddha, sondern die Existenz, in der er unter dem Beinamen Śākyamuni schließlich die Buddhaschaft erlangte, zum Inhalt hat und somit nicht als Jātaka im eigentlichen Sinne gelten kann, lässt sie sich als eine Art abschließende Zugabe zu den vorangehenden einhundert Erzählungen verstehen. Eine Entscheidung darüber, ob der von Rang byung rDo rje verfasste Teil tatsächlich als Kompletierung zu einer Komposition anzusehen ist, die (in Übereinstimmung mit der Aussage in Tāranāthas *rGya gar chos byung*) als Exemplifikation der 10 *pāramitās* in jeweils 10 Jātakas gelten kann, setzt jedoch erst noch eine genaue inhaltliche Analyse dieses umfangreichen Werks voraus. Dabei wird ggfs. auch zu zeigen sein, wie Rang byung rDo rje den für eine solche Unterteilung problematischen Umstand zu lösen versuchte, dass in Āryaśūras *Jātakamālā* die Erzählungen 1-10, 11-20 und 21-30 zwar jeweils als Beispiele für die ersten drei *pāramitās* (*dāna*, *śīla* und *kṣānti*) gelten können, die Erzählungen 31-34 sich jedoch nur schwerlich alle als Veranschaulichung der vierten (*vīrya*) deuten lassen (vgl. dazu vor allem MEADOWS 1986: 18-19; für eine etwas abweichende Analyse des Aufbaus und der zentralen Motive der *Jātakamālā* s. BASU 1989: 118-126 und 155-164). Allein aus der zahlenmäßigen Gruppierung, die sich durch die am Ende jeder zehnten Erzählung zu findende Auflistung der Kurztitel der jeweils vorangehenden 10 Jātakas ergibt (diese Kurzlisten finden sich durchgängig nicht
(Fortsetzung...)

Von den ehemals sehr wahrscheinlich 103 Inschriften-Paneelen⁵ sind derzeit nur noch 95 in jeweils unterschiedlich gutem Zustand erhalten.⁶ Mit Ausnahme des ersten und letzten Paneels sind alle mit Malereien kombiniert.⁷ Die nachfolgenden Abbildungen zeigen ihre Anordnung und Lage:⁸

⁴(...Fortsetzung)

nur in den verschiedenen Ausgaben des *sKyes rabs brgya pa* und der in den fünf Editionen des Tanjur überlieferten tibetischen Übersetzung der *Jātakamālā*, sondern nach KHOROCHE 1989: XII auch in den Sanskritmanuskripten von Āryaśūras Werk), lassen sich nur bedingt Schlüsse auf eine dieser Gruppierung möglicherweise zugrunde liegende **inhaltliche** Gliederung ziehen, da die sich in längeren buddhistischen Texten häufiger findende Zusammenfassung von einzelnen Kapiteln zu Zehnergruppen auch nur einer formalen Tradition folgen könnte (s. dazu ebenfalls KHOROCHE 1989: XII und 256, Anm. 6).

⁵ Das erste Paneel gibt die *maṅgala*-Verse der *Jātakamālā* und das "Motto" der ersten Erzählung wieder, das nach dem formalen Aufbau der übrigen Paneele eigentlich eher am Anfang des zweiten Paneels zu erwarten wäre (in der Verwendung des Begriffs "Motto" folge ich der strukturellen Gliederung in HAHN 1992a: 20; für ein davon leicht abweichendes Schema s. BASU 1989: 133ff.). Die folgenden Paneele haben jeweils ein Jātaka zum Inhalt, d.h. Paneel Nr. 2 gibt das Jātaka Nr. 1 wieder, Paneel Nr. 3 das Jātaka Nr. 2, usw. Das letzte Paneel (Nr. 103) enthält schließlich den von Rang byung rDo rje verfassten Epilog.

⁶ Im Mittelteil des Abschnitts auf der Nordseite des *skor lam* ist die im übrigen regelmäßige Anordnung der Paneele unterbrochen (vgl. dazu Abb. 1). Dieser Teil wurde erst in jüngerer Zeit mit Darstellungen übermalt, die der ursprünglichen Komposition in keiner Weise entsprechen dürften. Die links (unten) und rechts (unten) an die neuen Malereien angrenzenden Paneele mit den Jātakas Nr. 78 und 88 wurden - wahrscheinlich im Zuge dieser Übermalung - zum Teil frisch grundiert und neu beschrieben. Vom ursprünglichen Text ist in beiden Fällen nur mehr weniger als ein Drittel erhalten. Zur Gänze fehlen die Paneele mit den Jātakas Nr. 74, 75, 79, 80, 81, 82, 86 und 87.

Die übrigen Paneele weisen keine Anzeichen solcher palimpsestartiger Überschreibungen auf, und sie bieten insofern keinen Hinweis darauf, dass es sich nicht um die originale Beschriftung aus der Entstehungszeit (s. dazu unten 2.2.) des gesamten Zyklus handeln könnte.

⁷ Siehe dazu unten, 2.1.4.

⁸ Die von mir angefertigten Skizzen sind nicht völlig maßstabsgetreu, dürften aber von den tatsächlichen Größenverhältnissen nicht allzusehr abweichen. Eine genaue Vermessung vor Ort steht noch aus. Für Ost, Süd, West und Nord wäre nach VITALIS Angaben (s. oben, Anm. 1) genauer Ostsüdost, Südsüdwest, Westnordwest und Nordnordost zu lesen.

Ostwand, südlicher Teil:

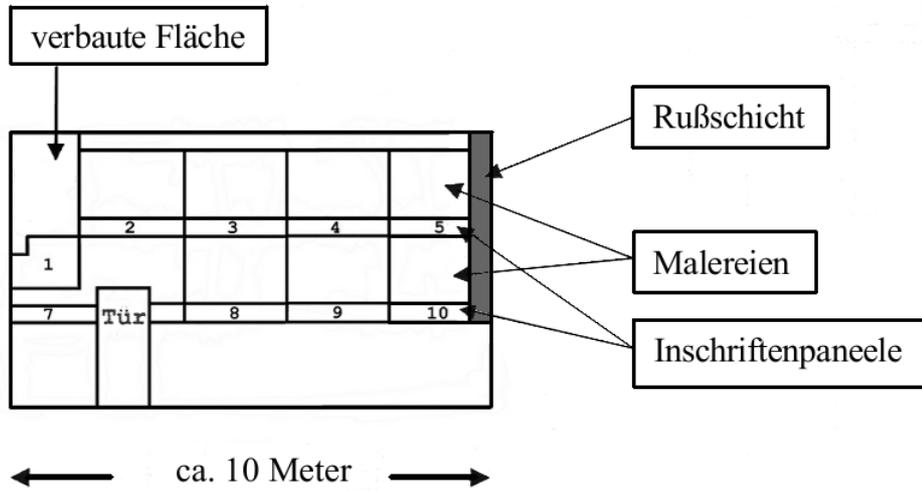


Abb. 2

Südwand:

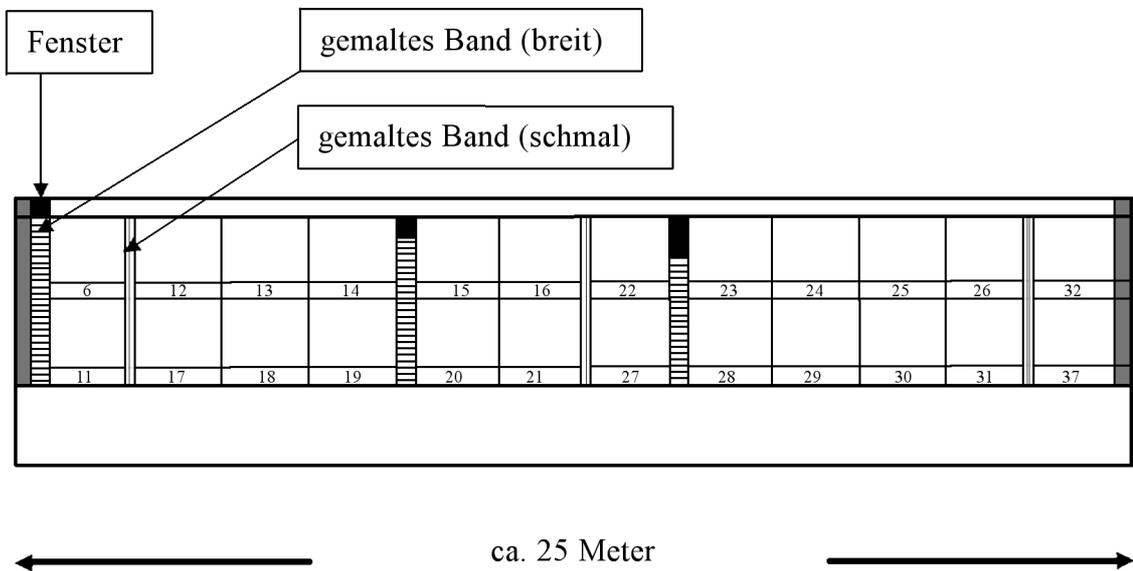


Abb. 3

Westwand:⁹

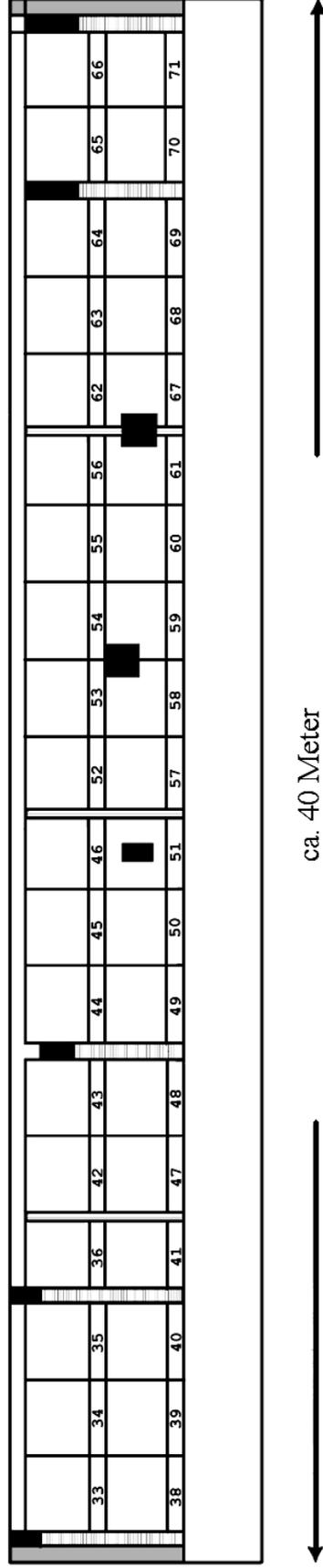


Abb. 4

Nordwand:

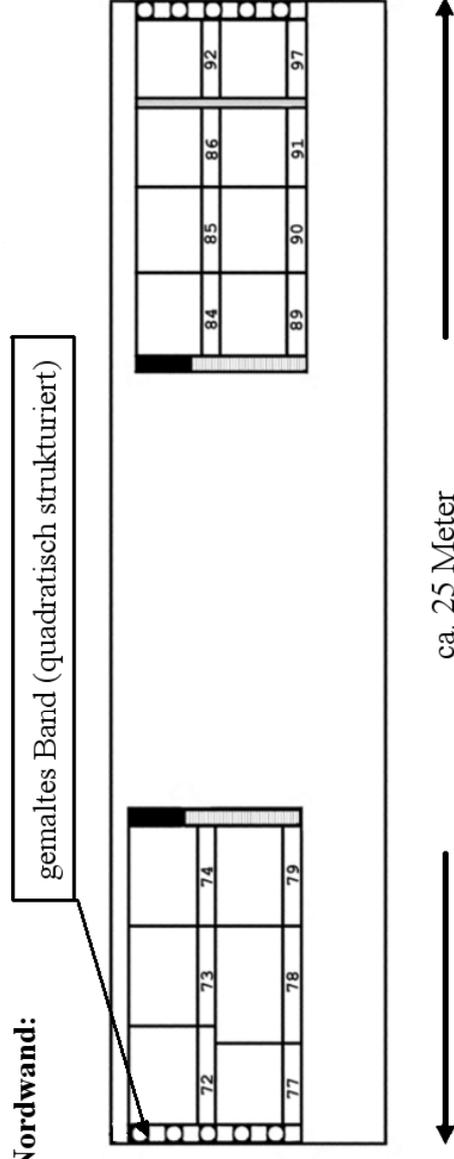


Abb. 5

⁹ Mit dem Paneel Nr. 35 endet die Jātakamāla des Āryasūra; das Paneel Nr. 36 enthält die erste der 67 Erzählungen des Rang byung rDo ije.

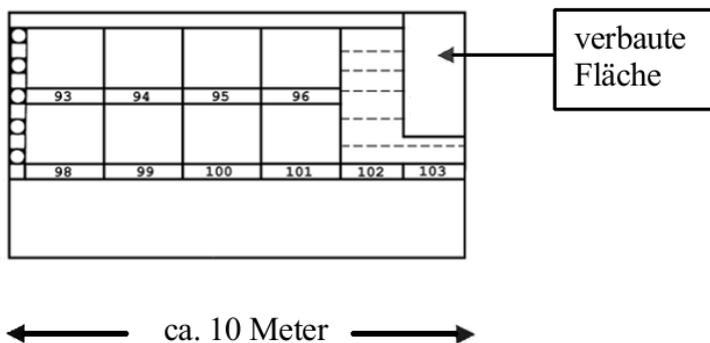
Ostwand, nördlicher Teil:¹⁰

Abb. 6

2.1.3. Die unteren Inschriftenreihen befinden sich knapp 2, die oberen fast 3,5 Meter über dem Boden.¹¹ Die Paneele sind von braungelber Farbe, und die Schrift ist durchgehend in Schwarz ausgeführt.¹² Die die einzelnen Flächen

¹⁰ Eine der Sonderstellung (s.o. Anm. 4) des Paneels Nr. 102 entsprechende Ausnahme stellen auch die den Inhalt der Inschrift illustrierenden Malereien dar, da sie nicht nur einen wesentlich größeren Raum einnehmen als die übrigen Darstellungen, sondern auch durch horizontale Linien noch einmal in mehrere, deutlich voneinander abgegrenzte Flächen unterteilt sind.

¹¹ Bei entsprechender Beleuchtung - ohne künstliche Lichtquelle ist in den dunklen Gängen des *skor lam* fast nichts zu erkennen - sind die oberen Paneele noch mit bloßem Auge zu entziffern. Dies ist im Hinblick auf die in der Einleitung besprochenen möglichen Funktionen derartiger Inschriften von gewisser Bedeutung, da es darauf hindeutet, dass der Text dazu bestimmt war, gelesen zu werden. Dabei ist fraglich, wie weit die derzeitigen Lichtverhältnisse denen der Entstehungszeit der Inschriften und Malereien entsprechen. Einige der (z.T. allerdings vielleicht erst später eingefügten) Fensteröffnungen sind zugemauert; in manchen Teilen des *skor lam* könnte die nach und nach durchgeführte Erweiterung der Klosteranlage (vgl. dazu VITALI 1990: 105ff.) auch zu einer schrittweisen Verringerung des Einfalls natürlichen Tageslichts geführt haben.

¹² Eine Ausnahme bildet Paneel Nr. 1, in dem die Inschrift mit Goldfarbe auf eine schwarze Grundierung geschrieben wurde. Im letzten Paneel (Nr. 103) finden sich außerdem zwei kurze Stellen, die in Rot ausgeführt sind, und zwar die den Anfang der abschließenden Verdienstübertragung bildenden vier Silben "*de las byung ba'i ...*" (Z. 9; das 'a ist unter der Zeile eingefügt) sowie die letzten acht Silben der Feststellung, dass das Werk des Rang byung rDo rje nun beendet sei: "*... rang byung rdo rjes mdzad pa rdzogsho | |*" (Z. 11; vgl. dazu oben, Anm. 4).

Für weitere Beispiele solcher in verschiedenen Farben gestalteter Inschriften und mögliche Erklärungen dafür s. TROPPEL 1996: 29.

gegeneinander abgrenzenden Linien unterscheiden sich im Farbton nur wenig von den Inschriftenpaneelen. Nach den jeweils übereinander liegenden Paneelen 6 und 11, 16 und 21, 26 und 31, 36 und 41, 46 und 51, 56 und 61, 66 und 71, sowie 86 und 91 finden sich als vertikale Begrenzungen in bunten Farben gemalte schmale Bänder mit floralen Ornamenten und verschiedenen Miniaturdarstellungen.¹³ Unterbrochen wird dieser regelmäßige Aufbau durch ähnliche, aber wesentlich breitere Bänder, die sich unter allen im oberen Teil einer Wand gelegenen Fenstern befinden.¹⁴

Ein dritter Typus von gemalten Bändern, der hinsichtlich der Breite ungefähr dem zweiten entspricht, sich seinem Erscheinungsbild nach (quadratisch strukturierte Flächen mit Darstellungen verschiedener Symbole) aber deutlich von diesem unterscheidet, findet sich schließlich am Anfang und am Ende der Nordwand sowie am Anfang des nördlichen Teils der Südwand.¹⁵

Der Text der 95 noch vorhandenen Paneele ist zu mehr als 95 Prozent erhalten und gibt in einer dem Wortlaut der für die Inschriften verwendeten Vorlage offensichtlich getreuen Fassung (s. dazu unten, 3.3.) etwas weniger als ein Fünftel des gesamten Textes des *sKyes rabs brgya pa* wieder. Durch eine fachgerechte Reinigung der an zahlreichen Stellen von Schmutzschlieren

¹³ Es ist anzunehmen, dass auch die nicht mehr erhaltenen Paneele 76 und 81 auf der rechten Seite durch ein solches Band abgeschlossen wurden, wodurch sich eine Gliederung in 10 Einheiten zu jeweils 10 Jātakas (1-10, 11-20, 21-30 usw.) ergibt und damit eine deutliche Entsprechung zu den am Ende der Paneele 11, 21, 31, 41, 51, 61, 71, 91 und 101 wiedergegebenen Listen mit den Kurztiteln der jeweils vorangehenden zehn Jātakas (vgl. dazu ebenfalls Anm. 4).

¹⁴ Wie die Skizzen zeigen, befinden sich die meisten dieser Fenster innerhalb der von der Gesamtkomposition aus Malereien und Inschriften gebildeten Flächen. Da die Verteilung der sich unten an sie anschließenden Bänder sonst keiner bestimmten Ordnung folgt, lässt sich mit einiger Sicherheit darauf schließen, dass diese Fenster bereits vorhanden waren, als der ganze Zyklus von Inschriften und Malereien begonnen wurde. Die drei tiefer gelegenen Fenster der Westwand könnten dagegen erst in späterer Zeit eingefügt worden sein.

¹⁵ Der Anfang und das Ende der Süd- und der Westwand sowie das Ende des südlichen Teils der Ostwand sind von einer dicken Schicht aus Ruß und Staub überzogen. Möglicherweise befinden sich darunter ebenfalls noch Bänder dieser Art.

überzogenen Paneele ließen sich wahrscheinlich weitere ein bis zwei Prozent des Inschriftentextes wiedergewinnen.¹⁶

2.1.4. Die Malereien über den Inschriftenpaneelen sind nach VITALI (1990: 105ff.) eindeutig der am Hof der Yuan-Kaiser ansässigen Aniko-Schule¹⁷ zuzuschreiben.¹⁸ Sie verdienen nicht nur als ein für die tibetische Kunstgeschichte außerordentlich wertvolles Beispiel narrativer Malerei, sondern auch als eine bedeutende Quelle für die verschiedensten Bereiche sowohl der chinesischen als auch der nepalesischen Alltagskultur des 13. und 14. Jahrhunderts noch eine eingehendere Untersuchung.¹⁹ Eine umfassende Bearbeitung der Malereien setzt erst die Reinigung der Paneele voraus,²⁰ doch hat ein erster Vergleich der sich

¹⁶ Die Restaurierung des Klosters Zha lu war ursprünglich eines der Hauptprojekte der im Mai 1994 gegründeten *Shalu Association* in Paris. Die Genehmigung zur Reinigung der Jātakamalereien und -inschriften wurde von den zuständigen Stellen in Peking bisher jedoch noch nicht erteilt. Nach einer schriftlichen Mitteilung von Prof. HEATHER STODDARD, der Präsidentin der *Shalu Association*, war im Herbst 2004 noch nicht abzusehen, wann mit dem Beginn der Arbeiten zu rechnen ist und durch wen diese ggfs. durchgeführt werden.

¹⁷ Zur Biographie des Aniko, der im Jahr 1261 der Einladung des 'Phags pa folgte, mit einer Gruppe von 80 newarischen Künstlern nach Sa skya kam und von dort zwei Jahre später an den Hof der mongolischen Yuan-Kaiser berufen wurde, wo er im Jahr 1306 starb, s. VITALI 1990: 103-105. Zur genaueren Datierung des Jātakazyklus im großen *skor lam* von Zha lu s. unten 2.2.

¹⁸ Für eine knappe allgemeine Beschreibung der Malereien s. *ibid.*: 106-107. Vor allem wegen ihrer zahlreichen Abbildungen wertvoll sind die chinesischen Publikationen von YU (1991), JIN (1993) und HUO / SUOLANG-WANGDUI (1994). Einige der Darstellungen im großen *skor lam* wurden von Frau Dr. Katherine MEAHL (Paris) im Rahmen ihrer bisher noch nicht publizierten Dissertation über newarische Einflüsse in der tibetischen Malerei des 11. bis 16. Jahrhunderts untersucht (MEAHL 2001).

¹⁹ Wünschenswert wäre dabei neben einer detaillierten Beschreibung und stilistischen Analyse sämtlicher Szenen auch ein Index, in dem die verschiedenen Elemente, die die noch erhaltenen Paneele enthalten (z.B. Boote, Wagen, Pferde, Fächer, Zimbeln, Schirme, etc.), systematisch geordnet und damit auch für künftige kunst- und kulturgeschichtliche Studien in bequemer Form zugänglich gemacht werden.

²⁰ So sind vor allem die oberen Darstellungen oft stark von durch die Decke eingedrungenem Regenwasser beschädigt und an vielen Stellen von Staub, Ruß und Vogelkot überzogen. Der gesamte Zyklus wurde von mir im Jahr 1996 mit einer für die schwierigen äußeren Bedingungen nur eingeschränkt tauglichen Ausrüstung photographisch festgehalten. Auch auf den besser erhaltenen Paneelen sind deshalb die zum Teil überaus
(Fortsetzung...)

meist aus mehreren Szenen zusammensetzenden Darstellungen mit dem Text der jeweils entsprechenden Inschriftenpaneele gezeigt, dass in den Malereien nicht immer alle in der Inschrift wiedergegebenen Passagen illustriert sind und dass umgekehrt auch nicht alle dargestellten Szenen eine Entsprechung in den Inschriften haben.

Die intendierte Funktion der Inschriften dürfte demnach nicht die gewesen sein, die Textparallelen zu den Darstellungen anzuführen und sie dadurch zu identifizieren oder zu erklären, noch lassen sich die Malereien als Illustrationen **ausschließlich** der in den Inschriften wiedergegebenen Passagen verstehen.²¹

²⁰(...Fortsetzung)

fein gearbeiteten Details der Malereien oft nicht genau zu erkennen. Für eine eingehendere Studie bedarf es daher auf jeden Fall auch noch einer besseren Dokumentation der Darstellungen.

²¹ Es ergibt sich dabei einmal mehr die nach den derzeit bekannten Quellen nicht zu beantwortende Frage nach der Koordination und Kommunikation zwischen den an der Gestaltung solcher kombinierter Zyklen von Malereien und Inschriften beteiligten Personen (vgl. dazu TROPPER 1996: 39ff.). Die Paneele in Zha lu stellen insofern eine Besonderheit dar, als sie das gemeinsame Produkt größtenteils chinesisch-mongolischer Maler und tibetischer Schreiber sind. Es ist deshalb naheliegend anzunehmen, dass den Malern unter anderem auch die in der Sung-Periode (960-1279) entstandene **chinesische** "Übersetzung" der *Jātakamālā* (*Taishō Tripitaka*, Bd. III, Nr. 160, S. 331ff.) als Vorlage für ihre Arbeit gedient haben könnte.

Nach BROUGH, der dieser chinesischen Version einen ausführlichen Aufsatz gewidmet hat (BROUGH 1964), dürfte es sich dabei um das Werk zweier des Sanskrits nur eingeschränkt mächtiger chinesischer "Übersetzer" handeln, von denen der erste den vorderen und der zweite den hinteren Teil des Textes bearbeitete. Die Methode des ersten bestand dabei offensichtlich darin, bereits vorhandene Übertragungen dem Titel oder Inhalt nach ähnlicher Erzählungen leicht abzuändern und dies als Übersetzung der von ihm übernommenen Jātakas auszugeben. Der zwar weniger plagiaristische, aber ein dem Inhalt des Originals vielleicht noch weniger entsprechendes Resultat ergebende *modus operandi* des zweiten dagegen war es, die Sanskritwörter, die er identifizieren konnte, als Kern für die Bildung weitestgehend zusammenhangsloser Phrasen zu verwenden und die ihm gänzlich unverständlichen Teile des Textes durch klischeehafte religiöse Ausdrücke und Formeln zu ersetzen. Die beiden Teile der "Übersetzung" überschneiden sich dabei etwas, denn im ersten finden sich insgesamt 14 durchnummerierte Erzählungen, und der Beginn des zweiten entspricht nach BROUGH (1964: 52) ungefähr der Zeile 9 oder 11 auf Seite 76 des Sanskrittextes in der Edition von KERN (1943) - also einer Stelle, die ungefähr den Anfang des letzten Viertels des 11. Jātaka bildet.

Als Vorlage für die Jātakas Nr. 15 - 34 scheidet die chinesische Fassung also in jedem Fall aus, und auch für die ersten 14 Erzählungen erscheint sie als textliche Grundlage für die Malereien äußerst unwahrscheinlich. Nach welchen Vorgaben die
(Fortsetzung...)

Wie bei der *Akṣobhyavyūhasūtra*-Inschrift in Alchi²² geben vielmehr auch hier die Malereien und die Inschriften zwar zweifellos ein und dasselbe Thema wieder, setzen dabei jedoch unterschiedliche Schwerpunkte. Während die Malereien sich auf einige wenige, zur bildlichen Darstellung geeignete Inhalte beschränken und diese in künstlerisch freier Weise ausgestalten, wurde bei den Inschriften offenbar versucht, eine zwar gekürzte, aber dennoch die für die Erzählung wesentlichsten Elemente enthaltende Fassung des Jātaka herzustellen, in der die wiedergegebenen Passagen wortgetreu zitiert sind und die trotz der Auslassungen der übrigen Abschnitte noch einen einigermaßen lesbaren Text mit einem fortlaufenden Handlungsstrang ergibt.²³

²¹(...Fortsetzung)

chinesisch-mongolischen Künstler letztlich gearbeitet haben, bleibt damit fraglich; kaum auszuschließen ist jedoch, dass die aufgrund der sprachlichen Barrieren nur eingeschränkt mögliche Kommunikation zwischen den an der Gestaltung des Zyklus beteiligten Personengruppen zumindest für einen Teil der Abweichungen zwischen Text und Bild verantwortlich ist. Möglicherweise erfolgte die Beschriftung der Paneele sogar erst einige Zeit nach der Fertigstellung der Malereien und ohne direkten Kontakt zwischen Künstlern und Schreibern (vgl. dazu unten, 2.2.1.). In welchem Ausmaß mündliche Überlieferungen des Textes bei der Gestaltung der Darstellungen eine Rolle gespielt haben, wird sich ebenfalls schwer nachweisen lassen.

²² Vgl. dazu TROPPER 1996: 51.

²³ Dies scheint auf den Text aller Inschriften des Zyklus zuzutreffen. Während an der wortgetreuen Wiedergabe - abgesehen von einigen wenigen, durch die Kürzungen bedingten kleinen Änderungen - kaum ein Zweifel bestehen kann, ist die fortlaufende Lesbarkeit nicht immer gegeben. Vor allem der Schluss der Erzählung ist manchmal nur unzureichend oder auch gar nicht wiedergegeben, was möglicherweise einfach darauf zurückzuführen ist, dass das Paneel nicht mehr genug Raum dafür bot. Dies lässt darauf schließen, dass die Kürzungen des Textes entweder *ad hoc*, d.h. erst bei der Beschriftung der Paneele erfolgten, oder aber (wahrscheinlicher), dass sich eine schon vorher ausgearbeitete Fassung bei der Niederschrift als zu umfangreich erwies und ihr Schlussteil deshalb nicht mehr in der geplanten Form wiedergegeben werden konnte. Überaus gelungene Beispiele sind dagegen etwa die Paneele Nr. 2 und 3, die jeweils weniger als ein Fünftel des gesamten Textes der Jātakas Nr. 1 und 2 enthalten, den wesentlichen Kern der Erzählungen dabei aber dennoch in einer in sich geschlossenen Form wiedergeben.

Dass der Grund für die Kürzung des Textes wohl ausschließlich in der Begrenztheit des für die Inschriften zur Verfügung stehenden Raumes liegt, zeigt sich deutlich darin, dass in den noch erhaltenen 95 Paneelen von den insgesamt 101 Erzählungen nur die kürzeste, nämlich das Jātaka Nr. 16, vollständig wiedergegeben ist. Die "Wiedergeburtsgeschichte vom Wachteljungem" (*Vartakāpotakajātaka*) nimmt in den verschiedenen Tanjurausgaben wenig mehr als zwei Folioseiten ein. Die Jātakas Nr. 9, 22, 23 und 31 haben dagegen etwa den sieben- bis achtfachen Umfang.

In dem zuletzt genannten Punkt zeigt sich ein auffälliger Gegensatz zu den *Gaṇḍavyūhasūtra*-Inschriften in Tabo.²⁴ Da es sich bei den durch das *sKyes rabs brgya pa* vermittelten Inhalten zudem kaum um zu jener Zeit in Zentraltibet völlig neuartige religiöse Ideale und Ideen gehandelt haben kann, lässt sich die Existenz der Inschriften in Zha lu wohl auch nur sehr bedingt mit der von STEINKELLNER für die wesentlich früheren und in einem ganz anderen historischen Kontext entstandenen Inschriften von Tabo formulierten "Autorisierungsthese" erklären.²⁵

Der in der Einleitung beschriebene Ansatz, nach dem Inschriften dieser Art in von Fall zu Fall unterschiedlich starker Gewichtung auch als Objekt der Verehrung dienen sollten und sich darin eine spezielle Ausprägung und Weiterentwicklung der für den Mahāyāna-Buddhismus in Indien so typischen Verehrung des geschriebenen Worts in seiner rein physischen Gestalt zeigt, wird dadurch erhärtet. Da das explikative und das autorisierende Element bei den Jātaka-Inschriften in Zha lu weitgehend auszuschließen sind, könnte dort in der intendierten Funktion als Objekt der Verehrung neben dem didaktischen Motiv und einer eventuell auch politischen Absicht (s. dazu 2.2.2.) mit einer der wesentlichen Gründe für die Existenz der Inschriften zu sehen sein.

²⁴ Vgl. dazu etwa die folgende Bemerkung von STEINKELLNER (1995: 22): "[T]hey [i.e. die *Gaṇḍavyūhasūtra*-Inschriften; K.T.] neither explain the paintings directly nor contain a redactional version of the sūtra such as could be recited as a reasonably continuous tale, either by themselves, or in connexion with a simultaneous contemplation of the paintings."

²⁵ Vgl. dazu oben 1.1.3.

2.2. Historischer Hintergrund

2.2.1. Das in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts von lCe btsun Shes rab 'Byung gnas gegründete Kloster Zha lu²⁶ zählt zu den frühesten während der *phyi dar*-Periode errichteten religiösen Bauten in Zentraltibet.²⁷ Die ursprüngliche, nach dem entfernten Vorbild eines indischen *vihāra* ausgerichtete Anlage war im Vergleich zu ihrem heutigen Umfang freilich von eher bescheidenen Ausmaßen und erlangte zunächst nur lokale Bedeutung.²⁸ Über die zunehmend engere Verbindung mit den Sa skya-Herrschern entwickelten sich im 13. Jahrhundert jedoch schließlich die für die weitere Geschichte des Klosters äußerst vorteilhaften Beziehungen zu den mongolischen Kaisern der Yuan-Dynastie, und als Grags pa rGyal mtshan Anfang des 14. Jahrhunderts²⁹ rDo rje dBang phyug als säkularen Herrscher des Zha lu-Klans ablöste,³⁰ wurde ihm von Temür

²⁶ Zum Problem der genauen Datierung s. VITALI 1990: 91f., wo als wahrscheinlichstes Gründungsjahr 1027 genannt wird.

²⁷ Nach SKAL BZANG / RGYAL PO (1987: 11) geht der Name des Klosters, dPal Zha lu gSer khang khra mo, darauf zurück, dass die ursprüngliche Anlage von lCe btsun Shes rab 'Byung gnas an der Stelle errichtet wurde, an der ein von seinem Lehrer Lo ston rDo rje dBang phyug abgeschossener vergoldeter Pfeil (*mda' gser gyis bkang ba*) auf einen (oder mehrere) Rapssprössling(e) (*pad kha'i zha lu*; zu *zha lu* in der Bedeutung "Sprössling" vgl. *Mvy* 9347) traf / fiel (*phog*), und schließlich mit verschiedenen Erdfarben getüncht wurde (*sa rtsi khra mo btang*). Dies entspricht gänzlich dem heutigen Erscheinungsbild des Klosters und seiner Lage inmitten von Rapsfeldern.

Für eine etwas abweichende Interpretation bzw. freie Übersetzung der von SKAL BZANG / RGYAL PO gegebenen Erklärung s. VITALI 1990: 89. Für zwei weitere Deutungen, nach denen der sich oft auch mit der orthographischen Variante Zhwa lu findende Name des Klosters von 1) "kleiner Hut" bzw. 2) "kleine Schale" abzuleiten ist, s. *ibid.*: 89 und 113, Anm. 1, wobei allerdings die von VITALI für die erste dieser beiden Deutungen angeführten drei Quellen (*MyY*: 160, *GBYTsh*: 369 und *UTsNK*, fol. 203a) eine solche Etymologisierung keineswegs nahelegen bzw. ihr in einem Fall sogar eindeutig widersprechen (in *UTsNK*, fol. 203a, Z. 6, findet sich die folgende Passage: "*pad khang gi zhwa lu'i dbus su chags pas zhwa lu*", i.e.: "Zhwa lu, weil es inmitten von Rapssprösslingen entstanden ist" [zu *pad khang* für *pad kha* s. ZHANG s.v.]).

²⁸ Für eine ausführliche Darstellung der Geschichte Zha lus bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts s. VITALI 1990: 89-98 und SKAL BZANG / RGYAL PO 1987: 3-19.

²⁹ Nach VITALI (1990: 100) wahrscheinlich im Jahr 1306.

³⁰ Die Teilung der religiösen und weltlichen Macht geht bereits auf g.Yu thog sGra gser bzang, den (nach lCe btsun Shes rab 'Byung gnas und Shes rab Ye shes) dritten Abt (Fortsetzung...)

Öljeitü nicht nur Position und Titel eines Gu shri³¹ verliehen, sondern auch eine beträchtliche finanzielle Unterstützung für die Renovierung und den Ausbau des Klosters gewährt.³² Die in den folgenden drei Jahrzehnten durchgeführte Erweiterung der Anlage, in deren Rahmen auch der Bau des großen *skor lam* erfolgte, kam im Jahre 1335 unter Kun dga' Don grub und Bu ston Rin chen grub, der im Jahre 1320³³ zum Abt des Klosters berufen worden war, zum Abschluss.³⁴

Eine chronologische Beschreibung dieses Ausbaus setzt eine noch ausstehende architektonische Studie der einzelnen Gebäudeteile und ihrer komplizierten gegenseitigen Verzahnung voraus, doch ist wohl davon auszugehen, dass mit der Errichtung der vier (noch unter Grags pa rGyal mtshan fertiggestellten) Pavillons im ersten Stock erst begonnen wurde, nachdem der Großteil der Bauten im Erdgeschoss bereits abgeschlossen war.³⁵ Der *skor lam* selbst dürfte demnach also in einer frühen oder mittleren Phase des Ausbaus entstanden sein. Für eine genauere Datierung des Jātakazyklus, die vor allem mit Hinblick auf die von Bu

³⁰(...Fortsetzung)

des Klosters, zurück, der seinen Status als Mönch aufgab, sich selbst zum weltlichen Lokalherrscher machte und die Position des Abtes auf Khyung po Grags seng übertrug. Vgl. dazu etwa SKAL BZANG / RGYAL PO 1987: 16 und MyY: 162.

³¹ Chin. *gúo shī* (wörtl.: Lehrer des Landes; s. dazu DUNG DKAR BLO BZANG 'PHRIN LAS 2002: 502), in tibetischen Quellen auch häufig als Hu shrī, Hu shri o.ä. transkribiert. Vgl. dazu etwa MyY: 168, TUCCI 1949, II: 659 und 701, Anm. 647.

³² Siehe SKAL BZANG / RGYAL PO 1987: 20: "*gtsug lag khang bzhengs pa'i thebs su gser bre brgya | dngul bre lnga bryas gtsos gnang sbyin dpag tu med pa byung*", i.e.: "Als Unterstützung zur Errichtung des gTsug lag khang erhielt (Grags pa rGyal mtshan von Temür Öljeitü) unermessliche Geschenke, in der Hauptsache 100 *bre* Gold und 500 *bre* Silber".

In *GBYTsh*: 370f. findet sich die folgende, in der Überlieferung des Textes offenbar verderbte Passage: "*brgya [lies gser bre brgya?] dang dngul bre lnga bryad [lies lnga brgya?] mgo byas pa'i gnang sbyin bzang po skur*", i.e.: "(Temür Öljeitü) ließ (Grags pa rGyal mtshan) treffliche Geschenke, hauptsächlich 100 (*bre* Gold?) und 58 (oder 500?) *bre* Silber zukommen".

³³ Siehe dazu etwa TUCCI 1949, II: 660 und 701, Anm. 659.

³⁴ Vgl. VITALI 1990: 110.

³⁵ Darauf, dass die Pavillons erst relativ spät entstanden sind, scheint auch der in verschiedenen Quellen überlieferte Umstand hinzudeuten, dass Kun dga' Don grub die Arbeiten mit der Errichtung und Ausgestaltung der vier Kapellen in den Pavillons zum Abschluss brachte (s. dazu die in VITALI 1990: 122, Anm. 218, angeführten Quellen).

ston redigierte "Urfassung" des Tanjur³⁶ von Interesse wäre,³⁷ lässt sich daraus freilich nur wenig ableiten, und auch nach den zum Teil mehrdeutigen Angaben in den verschiedenen tibetischen Quellen und den recht widersprüchlichen Aussagen in der Sekundärliteratur erweist sich die präzise zeitliche Zuordnung der Inschriften und Malereien als problematisch. So ist in der Biographie des Bu ston überliefert, dass dieser "die Vorgaben (oder Vorzeichnungen) für verschiedene Malereien, wie z.B. die Wiedergeburten des Bodhisattva, ... schuf"³⁸, doch ob es sich dabei um den Zyklus im großen *skor lam* oder um Darstellungen in einem anderen Teil des Klosters handelt, wird aus der Stelle nicht eindeutig ersichtlich.³⁹ Weiterhin weist VITALI (1990: 118, Anm. 134)

³⁶ Die Weihe dieser "*editio princeps*" des Tanjur fand am zehnten Tag des zweiten Monats im weiblichen Holz-Schwein-Jahr (1335) statt und in ihrem *dkar chag* ist auch die Übersetzung der *Jātakamālā* des Āryaśūra ausgewiesen (TKYN, 614 [= *fol.* 107b7]):

slob dpon 'phags pa dpa' bos mdzad pa'i skyes rabs sum cu rtsa bzhi pa | bam po bcu gnyis pa | paṅḍi ta bidya ka ra singha dang | lo tsā ba manydzu shrī warma'i 'gyur | (die Ligaturen *ṅd*, *dy*, *ng* (*ng* plus *h*), *nydz* (*ny* plus *dz*) und *rm* sind jeweils vertikal angeordnet).

Zum Datum der Weihezeremonie und den Methoden, die bei der anschließenden Erstellung des *dkar chag* angewendet wurden, s. *ibid.*, *fol.* 119b4-120a4, und vgl. dazu RUEGG 1966: 33-35. Der *dkar chag* selbst wurde am 21. Tag des fünften Monats desselben Jahres (i.e. 1335) vollendet (s. *fol.* 122a7).

³⁷ Falls die Inschriften ungefähr zur selben Zeit entstanden sein sollten, in der auch die Arbeiten an der Edition des Tanjur erfolgten, könnte z.B. dieselbe Textvorlage für die Inschriften und die Tanjur-Fassung gedient haben.

Wie aus den Angaben am Ende des *dkar chag* (*fol.* 119a5-b3) eindeutig hervorgeht, wurde die Kompilation des Tanjur von Kun dga' Don grub finanziert, begann am ersten Tag des achten Monats im männlichen Holz-Hund-Jahr (1334) und kam am 15. Tag des zwölften Monats desselben Jahres zum Abschluss. Als Grundlage für diese Edition wurde die im nahen Kloster sNar thang vorhandene Sammlung von "*sāstra*-Übersetzungen" herangezogen und mit anderen Texten ergänzt.

³⁸ "*byang chub sems dpa'i skyes rabs | ... la sogs pa bris sku sna tshogs ... kyi bkod pa mdzad |*" (BTNTh, 42 [= *fol.* 21b1-2]).

³⁹ Neben den Jātakamalereien sind an dieser Stelle auch Darstellungen des "*mā ga dha bzang mo'i rtogs brjod*" und des "*yab sras mjal ba*" erwähnt, von denen sich letztere sicher und erstere sehr wahrscheinlich im *skor lam* um den Yum chen mo lha khang befinden (s. dazu oben, 1.2., Anm. 36). Möglicherweise handelt es sich also auch bei den von Bu ston geschaffenen "Wiedergeburten des Bodhisattva" um Darstellungen in diesem Teil der Anlage.

darauf hin, dass Bu ston nach RUEGG (1966: 17) und TUCCI (1941, I: 71) noch wesentlich zu Grags pa rGyal mtshans Ausbau des gSer khang (i.e. des ursprünglichen Kerns der Anlage) beigetragen haben soll, vertritt jedoch selbst die Auffassung (zum Teil unter Berufung auf dieselben Quellen, die auch RUEGG und TUCCI anführen), dass dieser Ausbau - und demnach wohl auch die Ausgestaltung des großen *skor lam* - bereits weitestgehend abgeschlossen war, als Bu ston in Zha lu eintraf.⁴⁰ Er führt weiterhin (S. 107 und S. 121, Anm. 207) eine

⁴⁰ Für den ersten Teil der Bemerkung RUEGGs ("He [i.e. Bu ston; K. T.] is known to have traced (*bkod pa*) the plan of the Zha lu gSer khang which was rebuilt by the *sku zhang* princes of Zha lu, Grags pa rgyal mtshan and his son Kun dga' don grub (rNam thar, fol. 14a6 ff.)") bietet die angegebene Quelle (= *BTNTh*) keine Bestätigung. Die einzigen dafür eventuell in Frage kommenden beiden Stellen auf den Folioseiten 21a3 ("*chos rje nyid kyis dkyil 'khor gyi bkod pa mdzad*") und 21b1 (s.o. Anm. 38) beziehen sich eindeutig nur auf Entwürfe von (Wand-)Malereien.

Auch die Aussage TUCCI's ("Il tempio venne completamente rifatto ed abbellito per ordine del sKu zhang Grags pa rgyal mtshan secondo consigli di Bu ston: egli fece venire per tale occasione artisti mongoli e cinesi (Ibid., 257) (I)") scheint von der angegebenen Quelle (= "Myang chung"; s. TUCCI 1941: 42ff.) nicht gestützt zu werden. Die Stelle entspricht ganz offensichtlich S. 168 ("*shar rgya hor gyi yul nas bzo bo mkhas pa bos*") in der Edition von lHag pa Tshe ring (= *MyY*), doch ist Bu ston dort als Ratgeber nicht erwähnt (nicht gänzlich auszuschließen ist freilich, dass die beiden *dbu med*-Manuskripte des Textes, die TUCCI zur Verfügung standen, einen entsprechenden Hinweis enthalten haben könnten). Irritierend ist schließlich auch, dass TUCCI's Anmerkung (1) ("Di questa cappella Bu ston dettò le iscrizioni, raccolte poi in un capitolo delle sue opere già sopra citate: vol. Tsa: *Zha lu'i gtsug lag khang gi gzhal yas khang nub ma, byang ma, shar ma, lho ma rnam na bzhugs pa'i dkyil 'khor sogs kyi dkar chag.*") sich eindeutig nur auf die südliche Kapelle im ersten Stock des Klosters beziehen kann (s. dazu etwa auch TUCCI 1949, II: 660) und damit keinerlei Bezug zu der im Haupttext zitierten Aussage besitzt.

Für die These VITALIS sprechen vor allem *BTNTh*, 27f. (= fol. 14a-15a), *MyY*: 168ff. und TUCCI 1949, II: 659f. (= "The genealogies of Zha lu", fol. 28bff.), wo jeweils zuerst die unter Grags pa rGyal mtshan durchgeführten Ausbauten angeführt werden, und erst anschließend von der Ankunft des Bu ston die Rede ist.

In diesen Quellen sind schließlich bei der Beschreibung der unter Grags pa rGyal mtshan ausgeführten Arbeiten auch "Tathāgata-Abbildungen in 101 Farben" erwähnt:

"Inside he placed numberless images of the Tathāgatas, variously decorated with a hundred and one colours" ("The genealogies of Zha lu" nach der Übersetzung in TUCCI 1949, II: 659),

"*nang na tshon sna brgya rtsa gcig gis bkra ba'i de bzhin gshegs pa'i sku gzugs bsam gyis mi khyab pa ... bzhengs te*" (*BTNTh*, 28 [= fol. 14b1-4]),

(Fortsetzung...)

Stelle in *UTsNK* an, nach der die Arbeiten an dem Jātakazyklus im großen *skor lam* unter der Anleitung des Rang byung rDo rje stattgefunden haben sollen, doch der Wortlaut der Quelle spricht m.E. nicht zwingend für eine solche Deutung, und selbst wenn sie in diesem Sinn zu verstehen wäre, ließen sich daraus ebenfalls nur bedingt Schlüsse hinsichtlich der Entstehungszeit des Zyklus ziehen.⁴¹ Gegen eine allzu frühe Datierung spricht jedenfalls, dass der im Jahre

⁴⁰(...Fortsetzung)

"*nang na mtshon sna brgyad rtsa gcig gis spras pa'i de bzhin gshegs pa'i sku bsam gyis mi khyab pa bzhugs*" (MyY: 168);

brgyad statt *brgya* in MyY ist zweifellos ein Überlieferungs- oder Druckfehler, während die Lesart *mtshon* nicht unbedingt nur als eine Verschreibung für *tshon* anzusehen ist, sondern sich evtl. auch mit dem Verbalstamm *mtshon*, 'illustrieren', in Verbindung bringen lässt (also z.B. von einem verderbten *mtshon pa*, "Illustration" o. ä. herrühren könnte). Ebenfalls möglich scheint aber auch, dass es sich bei den "Tathāgatas in 101 Farben" um eine Art Metapher für die Darstellungen der 101 Wiedergeburten des Buddha im großen *skor lam* handeln könnte. Die angeführten Stellen bieten leider keine näheren Angaben zur Position der Abbildungen.

⁴¹ Der Wortlaut der Stelle (*fol.* 205b3-5) ist folgender:

gtsug lag khang khyams nang bskor lam kha phyir bltas la bal bris sangs rgyas stong | nang bstan skyes rabs brgya pa karma pa rang byung rdo rje'i bkod pa ltar dang | khyams ka ba sum cu so drug | nang na mar me'i kong bu 'dom gang tsam blugs ma legs po yod |

Die etwas kryptische Diktion des Anfang des 20. Jahrhunderts verfassten *lam yig* des Kaḥ thog Si tu wirft dabei gleich mehrere grammatikalische und semantische Probleme auf. So bezeichnet *khyams* offensichtlich den heute als 'Du khang dienenden Raum, der 36 Säulen enthält und von den Kapellen 1, 2, 3, 4 und 5 umschlossen wird (vgl. dazu oben, Abb. 1); dies lässt vielleicht darauf schließen, dass der Lichtgaden, durch den sich heute ein vollkommen geschlossener Raum ergibt, damals noch nicht vorhanden war und es sich deshalb - ähnlich etwa dem Khyams ra chen mo im Jo khang von Lhasa - noch eher um einen Versammlungshof mit einer überdachten Galerie handelte als um eine Versammlungshalle. Schwer zu interpretieren ist weiterhin auch der Ausdruck *kha phyir bltas la*, der sinngemäß besser zum folgenden *bal bris sangs rgyas stong* passen würde (die Darstellungen der 1000 Buddhas befinden sich - "nach außen blickend" - an den Außenwänden der Innenmauern des *skor lam*, wohingegen der sich an den Innenwänden der Außenmauern befindende *sKyes rabs brgya pa*-Zyklus "nach innen zeigt", *nang bstan* möglicherweise also auch in diesem Sinne zu verstehen ist), doch eine solche Deutung lässt sich grammatikalisch wohl kaum rechtfertigen (das vorangehende *gtsug lag khang* (Fortsetzung...))

⁴¹(...Fortsetzung)

khyams nang bskor lam müsste dabei als proleptischer Akkusativ verstanden werden, wodurch sich wegen der unmittelbaren Verknüpfung einer postpositionalen Wendung [*gtsug lag khang khyams nang*] mit einem nachfolgenden Nomen [*bskor lam*] eine für das Tibetische eher ungewöhnliche Konstruktion ergäbe) und würde zudem implizieren, dass der (*b*)*skor lam* sich in der Galerie (i.e. dem heutigen 'Du khang) des gTsong lag khang befindet.

Für eine Bewertung der von VITALI vertretenen Interpretation der Stelle entscheidend ist freilich die Frage, wie der Ausdruck *bkod pa* zu verstehen ist: So sind für die Präsensform '*god pa* in JÄSCHKE nicht nur die Bedeutungen "to design", "to lay out", "to set, put, or place in order", "to rule", "to govern", sondern auch "to compose, draw up, write, a narrative etc." angeführt, und dort findet sich schließlich auch die folgende Erklärung: "The Lexx. have for *bkod pa* always *nyāsa* putting down, depositing; but often it has the signification of *vyūha* orderly arrangement; as vb. it comes nearest to *uparac*. As the meaning of the word is almost quite the same as that of *ktizein* and *condere*, it recommends itself as the most suitable term for 'to create', to call into existence". Eine mögliche Übersetzung der Stelle könnte demnach also etwa folgendermaßen lauten:

In der Galerie des gTsong lag khang ist der (*b*)*skor lam* nach außen gerichtet und hat nepalesische Malereien, (nämlich) die 1000 Buddhas (und) die buddhistische Lehre gemäß dem *sKyes rabs brgya pa*, der (literarischen) Schöpfung des Rang byung rDo rje, und die Galerie hat sechsendreißig Säulen (und) innen eine Butterlampenschale von der Größe einer Armspanne, die von gutem Guss ist.

Wie auch VITALI einräumt (der möglicherweise nicht erkannt hat, dass es sich bei dem Ausdruck *sKyes rabs brgya pa* um den Titel eines Textes handelt, und der in seiner Studie auch nirgendwo darauf hinweist, dass dieses Werk die literarische Grundlage für die Malereien im großen *skor lam* bildet), ist ein Aufenthalt des Rang byung rDo rje in Zha lu in keiner anderen Quelle erwähnt, und wenn *bkod pa* hier tatsächlich auf eine "Supervision" der Arbeiten durch den Karma pa anspielen sollte, müsste die Glaubwürdigkeit dieser vergleichsweise jungen Quelle deshalb wohl bezweifelt werden. Auch ist davon auszugehen, dass die zum Teil überaus minutiöse Ausgestaltung des *skor lam* sich über mehrere Monate, vielleicht sogar über Jahre hinzog, und bei einem derart ausgedehnten Aufenthalt wäre ein entsprechender Hinweis wohl nicht nur in den Quellen zur Geschichte Zha lus zu erwarten, sondern auch in den bereits oben angeführten Werken, die ausführliche Angaben zum Leben und Wirken des Rang byung rDo rje enthalten. Wesentlich wahrscheinlicher - wenngleich durch Textquellen ebenfalls nicht mit Sicherheit nachzuweisen - ist dagegen, dass der Karma pa dem Kloster bei einer seiner zahlreichen ausgedehnten Reisen einen Kurzbesuch abgestattet haben könnte. So wird etwa in *KKGR*, fol. 104b3-6, berichtet, dass der Karma pa auf der Rückreise von einem Besuch des Klosters Sa skya nach Zentraltibet (zwischen 1320 und 1323/24) von Nyang stod über den Kha ro la nach Yar 'brog reiste - eine Route, die ihn ganz in die Nähe des Kloster Zha lu gebracht haben muss -, und in *MyY*: 136f. ist schließlich überliefert, dass

(Fortsetzung...)

1284 geborene Rang byung rDo rje wohl erst einen gewissen Ruf erlangt haben musste, damit die von ihm verfassten Jātakas als literarische Grundlage für die Ausgestaltung des Umwandlungskorridors in Betracht gezogen werden konnten, und der umfangreiche Text, in dem Erzählstoffe aus den verschiedensten Vorlagen verarbeitet worden zu sein scheinen, auch kaum das Werk eines Jugendlichen sein dürfte.⁴²

Als *terminus ante quem* ist nach VITALI (1990) schließlich das Jahr 1333 anzusetzen, da er die Darstellungen im großen *skor lam* aufgrund stilistischer Merkmale eindeutig der Aniko-Schule zuschreibt (S. 105-107) und weiterhin zu dem Schluss kommt, dass zur Zeit des Kun dga' Don grub keine Vertreter dieser Schule mehr in Zha lu tätig waren:

"No literary source attests to the presence of artists trained in foreign *ateliers* at Zhwa.lu during Kun.dga' don.grub's phase: the zhal.yas.khang inscriptions talk of 'artists supervised by local monks', but they do not specify that their tradition was not Tibetan²²⁵ [Die in Anm. 225 angeführte Quelle ist *ZhTs*, 23 und 33 (= *fol.* 12a und 17a); K. T.]. This fact confirms the *in situ* evidence that the murals in the bsTan.'gyur lha.khang skor.lam are local in origin. They were not been made by artists of the Newar school of the Yüan court, as Aniko's disciples had left Zhwa.lu by that time."⁴³

⁴¹(...Fortsetzung)

er sich einmal in der nur wenige Kilometer südlich von Zha lu gelegenen Meditationshöhle von Thar pa (gling) aufgehalten habe. Der Ausdruck *bkod pa* in dem *lam yig* des Kaḥ thog Si tu ist demnach vielleicht auch im Sinne von "Vorgaben" zu verstehen, i.e.: "... (nämlich) die 1000 Buddhas (und) - nach den Vorgaben des Rang byung rDo rje - das *sKyes rabs brgya pa* der buddhistischen Lehre ...".

⁴² Recht ausführliche Angaben zum Leben und Werk des Rang byung rDo rje bieten *KKGR*, *fol.* 92a7-117b1 (für eine zusammenfassende Darstellung dieser Biographie s. SCHUH 1977: 128-142), und *KPGT*, II: 467-481 (= *fol.* 36a-47a), die beide auch Hinweise darauf enthalten, wo und wann einige der Werke des 3. Karma pa entstanden sind. Die Jātakas sind dort jedoch nicht erwähnt. Auch aus dem Epilog des *sKyes rabs brgya pa* und den sich daran anschließenden Kolophonen (s. dazu unten 3.3.1.) ergeben sich keine Hinweise für eine genauere Datierung. In sonstigen Quellen, die (Kurz-) Biographien des dritten Karma pa enthalten (ROERICH 1979: 488-493, KARMA THINLEY 1980: 55-58, DUNG DKAR BLO BZANG 'PHRIN LAS 1981: 94-106, KO ZHUL GRAGS PA 'BYUNG GNAS / RGYAL BA BLO BZANG MKHAS GRUB 1992: 30-32) ließen sich dazu ebenfalls keine Angaben ausfindig machen.

⁴³ VITALI 1990: 111.

Der sich daraus ergebenden Datierung des Jātaka-Zyklus in die Zeit vor Kundga' Don grub kommt zweifellos ein hoher Grad an Wahrscheinlichkeit zu, doch da sich in keiner Quelle auch **explizite** Hinweise dazu finden, wann die von Grags pa rGyal mtshan aus China verpflichteten Kunsthandwerker Zha lu wieder verlassen haben, und sich die von VITALI angeführten Stellen in den Zhal yas khang-Inschriften nur auf die Malereien der in den vier Pavillons errichteten Kapellen beziehen, kann diese Datierung letztlich ebenfalls nicht als erwiesen gelten. Darüber hinaus besteht schließlich auch die Möglichkeit, dass die Inschriften erst einige Zeit nach der Fertigstellung der Malereien ausgeführt wurden, die tibetischen Schreiber ihre Arbeit also erst begonnen haben könnten, nachdem die chinesischen Künstler Zha lu bereits verlassen hatten.⁴⁴

2.2.2. Die Hintergründe, die für die Auswahl von in solchen Inschriften wiedergegebenen Texten von Bedeutung gewesen sein dürften, wurden schon im einleitenden Teil dieser Arbeit besprochen. Dort wurde auch bereits darauf hingewiesen, dass die Jātakainschriften in Zha lu insofern außergewöhnlich sind, als sie einen Text (oder genauer: einen Textteil) wiedergeben, der nicht im Kanjur oder Tanjur enthalten ist. Eine weitere, damit freilich in unmittelbarem Zusammenhang stehende Besonderheit stellen diese Inschriften aber auch deshalb dar, weil sie noch zu Lebzeiten des Autors (bzw. des einen der beiden Autoren) des ihnen zugrunde liegenden Werkes entstanden sind. Viel mehr als der Inhalt des *sKyes rabs brgya pa*⁴⁵ könnten bei der Ausgestaltung des großen *skor lam* in Zha lu deshalb

⁴⁴ Darauf, dass in solchen Zyklen von mit Textzitatzen kombinierten Malereien die Beschriftung jeweils erst ganz zum Schluss erfolgte, deutet z.B. die *Gaṇḍavyūhasūtra*-Inchrift in Tabo hin, wo die Malereien zwar fertiggestellt wurden, aber die Arbeiten an den Inschriften aus ungeklärten Gründen nicht mehr ganz zum Abschluss gebracht werden konnten und deshalb mehrere Paneele unbeschrieben blieben (s. dazu STEINKELLNER 1995: 5). In den späteren Beispielen, wo die Inschriften direkt bei den entsprechenden Szenen in die Malereien integriert wurden, zeigt sich ebenfalls, dass die Beschriftung dort erst nach Abschluss der Malereien erfolgte. Wahrscheinlich handelt es sich dabei also um die typische Reihenfolge im Entstehungsprozess solcher Friese.

⁴⁵ Ein im Hinblick auf die potenziell edukative Funktion der Inschriften auffälliges und als Motiv für die Auswahl des Textes vielleicht nicht völlig auszuschließendes Charakteristikum inhaltlicher Art bietet das *sKyes rabs brgya pa* insofern, als die ersten zehn Jātakas speziell von der Tugend des Gebens (*dāna*) handeln. Die am Anfang des *skor lam* befindlichen Paneele mit den gekürzten Fassungen dieser zehn Erzählungen und vor allem die Malereien dazu bieten dem Besucher (Pilger) die ersten und damit wohl
(Fortsetzung...)

religionspolitische Faktoren für die Auswahl des Textes ausschlaggebend gewesen sein. Wie auch die Einladung des mongolischen Kaisers Thog Temür im Jahr 1331 und die sich anschließenden beiden Aufenthalte in China zeigen,⁴⁶ zählte der 3. Karma pa zu den bedeutendsten religiösen Persönlichkeiten seiner Zeit. Bekannt sind auch seine äußerst freundschaftlichen Beziehungen zu den Tshal pas in Gung thang,⁴⁷ die mit dem Zha lu-Klan durch die Eheschließungen zwischen Grags pa rGyal mtshan und der Prinzessin dPa' mo 'Dzum 'bum dPal shis sowie dem Tshal pa Herrscher sMon lam und der Cousine des Grags pa rGyal mtshan, rDo rje 'bum, eng verbunden waren.⁴⁸ Im Vorfeld der Positionskämpfe um die Vorherrschaft innerhalb Tibets, die schließlich im Jahre 1354 zur Ablösung der von den mongolischen Kaisern zuvor mit fast unumschränkter Verfügungsgewalt ausgestatteten Sa skya pas durch die Phag mo gru pas führten,⁴⁹ muss diese Dreiecks-Verbindung zwischen Rang byung rDo rje, den Tshal pas und den lokalen Machthabern in Zha lu auch stark von politischen Überlegungen getragen worden sein. Die Wahl des *sKyes rabs brgya pa* als literarische Grundlage für die Ausgestaltung des großen *skor lam* ist deshalb vielleicht auch als ein Versuch zu sehen, sich die Gunst des einflussreichen Karma pa zu sichern.

⁴⁵(...Fortsetzung)

auch nachhaltigsten visuellen Eindrücke in dem langen Umwandlungskorridor. In Verbindung mit einer entsprechenden Erklärung der Inhalte dieser Erzählungen dürfte die Konfrontation mit den oft extremen Beispielen des Gebens sich keinesfalls ungünstig auf die üblichen Spenden der Besucher und der Laienbevölkerung ausgewirkt haben - eine Einnahmequelle, die für die tibetischen Klöster stets von wesentlicher Bedeutung war.

Abgesehen davon eignete sich das *sKyes rabs brgya pa* auch wegen seines beträchtlichen Umfangs bestens als literarische Grundlage für die Ausgestaltung des insgesamt mehr als 100 Meter langen *skor lam*, und schließlich dürfte dabei wohl auch eine Rolle gespielt haben, dass sich die Jātakas mit ihren überwiegend narrativen Elementen künstlerisch besonders gut umsetzen ließen.

⁴⁶ Für eine Übersetzung der Einladungsschreiben und die Zusammenfassung einer Passage (*fol.* 107a6-114b3) in *KKGR*, wo die Umstände, unter denen die beiden Reisen nach China stattfanden, ausführlich beschrieben sind, s. SCHUH 1977: 131-142. Vgl. dazu auch die nach der mündlichen Überlieferung und verschiedenen literarischen Quellen verfasste Darstellung zur Geschichte der Karma pas in KARMA THINLEY 1980: 57f.

⁴⁷ S. dazu *KKGR*, *fol.* 102b1, 107a7 und 109b3, und vgl. SCHUH 1977: 130f. und 133.

⁴⁸ Siehe dazu die in VITALI 1990: 118, Anm. 133, angeführten Quellen. Die hier wiedergegebenen Namen folgen der Schreibung in TUCCI 1949, II: 659.

⁴⁹ Für eine ausführliche Darstellung der Ereignisse s. PETECH 1990: 85-137.

2.3. Paläographie und Orthographie

2.3.1. Die Jātaka-Inschriften im großen *skor lam* sind durchgehend in *dbu can*-Schrift ausgeführt und weisen dabei die folgenden **paläographischen** Besonderheiten auf:

- Statt eines einfachen *shad* findet sich an einigen Stellen ein Strichpunkt-ähnliches Zeichen,⁵⁰ das zudem auch in verschiedenen Verbindungen mit einem Doppel- oder Vierfach-*shad* auftritt. Die Verwendung dieses Zeichens, das sich im übrigen auch in den Inschriften des dGa' ldan lha khang im sKu 'bum von Gyantse findet,⁵¹ ist mir aus sonstigen handschriftlichen Quellen nicht bekannt;⁵² bevor seine möglichen Funktionen besprochen werden, seien daher zunächst die verschiedenen Kombinationen und die Stellen, an denen sie vorkommen, angeführt.⁵³

- 1) ་ P. 1, Z. 10; P. 7, Z. 13; P. 10, Z. 4; P. 15, Z. 5; P. 17, Z. 4; P. 21, Z. 2; P. 28, Z. 7 und 8; P. 30, Z. 3 und 11; P. 32, Z. 10.
- 2) ་ P. 12, Z. 10; P. 15, Z. 10; P. 18, Z. 12; P. 19, Z. 4; P. 20, Z. 6 und 9; P. 27, Z. 11; P. 28, Z. 4.

⁵⁰ Im folgenden durch ་ wiedergegeben. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle weist das Zeichen jedoch eine leichte Rechtskrümmung auf.

⁵¹ Vgl. dazu oben 1.2.

⁵² In der Literatur ließen sich ebenfalls keine Hinweise auf direkt vergleichbare Beispiele finden. In LUCZANITS 1999: 99, Anm. 9, und 106ff. sind Fälle angeführt, in denen auf einen einfachen *dbu* am Anfang des Textes ein Doppel-*shad* mit einem dazwischenliegenden Doppelpunkt-ähnlichen Zeichen folgt (für Abbildungen dieser speziellen Art von *mgo yig* s. *ibid.*, *plate* 10b und *plate* 10c [zwischen S. 188 und 189]). Weitere Beispiele solcher Kombinationen finden sich in SCHERRER-SCHAUB 1999 (*plate* V [nach S. 335]), und im fortlaufenden Text einer frühen (9. Jh.) Inschrift aus lCang bu / mTshur phu kommt - ohne *dbu* - dieselbe Verbindung vor (s. TUCCI 1950: 87, Z. 4). Ihrem äußeren Erscheinungsbild und zum Teil wohl auch ihrer Funktion nach kommen diese Beispiele der nachfolgend unter 3) angeführten Kombination recht nahe.

⁵³ Die Angaben beziehen sich auf den bereits vollständig computererfassten Text der ersten 35 Paneele, die die Auszüge aus der tibetischen Übersetzung der *Jātakamālā* enthalten. Fälle von unsicherer Lesung sind nicht berücksichtigt.

- 3) |·| P. 1, Z. 2, 9 und 10; P. 4, Z. 3; P. 10, Z. 1⁵⁴
- 4) |·|| P. 10, Z. 14
- 5) ||·|| P. 5, Z. 9.
- 6) ||·|| P. 4, Z. 6.

4), 5), 6) und das Beispiel Nr. 3 in 3) (P. 1, Z. 10) finden sich jeweils am Ende des Paneels, besitzen dort also offensichtlich eine Art abschließende Funktion. Ähnliches gilt für die Beispiele 1, 2 und 4 in 3), die jeweils am Ende einer Passage vorkommen, die sich inhaltlich⁵⁵ oder formal⁵⁶ deutlich vom folgenden unterscheidet.

1) und 2) finden sich gelegentlich nach und in einem Fall auch vor der Phrase *zhes pa nas*, durch die manche der in der Inschrift vorgenommenen Kürzungen des Textes gekennzeichnet sind,⁵⁷ und bei den übrigen Fällen scheint es sich meist um einen nachträglich zu einem *shad* oder Doppel-*shad* verbesserten *tsheg* zu handeln. In einigen wenigen Fällen schließlich erfüllen die Beispiele in 1) und 2) offenbar auch die Funktion eines (einfachen oder doppelten) *tsheg shad*, der gewöhnlich dann verwendet wird, wenn ein (Einfach- oder Doppel-) *shad* auf die erste Silbe einer Zeile folgt.⁵⁸

⁵⁴ Mit vorangehendem Doppel-*dbu* am Anfang des Paneels; vgl. dazu die oben erwähnten Beispiele in LUCZANITS 1999 und SCHERRER-SCHAUB 1999.

⁵⁵ Das erste Beispiel (P. 1, Z. 2) trennt die einleitende Ehrerbietungsformel (*bcom ldan 'das ngag gi dbang phyug la phyag 'tshal lo*) von den nachfolgenden *mangala*-Versen.

Dieselbe Funktion erfüllt in der von TUCCI (1950: 87) edierten Inschrift (s.o., Anm. 52) die Kombination aus einem Doppel-*shad* und einem Doppelpunkt, die dort eine einleitende Erklärung vom eigentlichen Text der Inschrift trennt.

⁵⁶ Die Beispiele 2 und 4 (P. 1, Z. 9 und P. 4, Z. 3) stehen jeweils am Ende einer metrischen Passage.

⁵⁷ Siehe dazu unten 4.1.

⁵⁸ Ein *tsheg shad* in seiner üblichen Form (𑖦) kommt in den Inschriften nicht vor. Es finden sich dort andererseits aber einige Beispiele, in denen auf die erste Silbe einer Zeile ein gewöhnlicher *shad* oder Doppel-*shad* folgt.

- Der *tsheg* steht häufig auch nach nicht auf *ng* endenden Silben vor einem *shad*. Umgekehrt finden sich auch Fälle, in denen der *tsheg* nach einer auf *ng* endenden Silbe vor einem *shad* fehlt.
- Spiegelverkehrtes *gi gu* ist selten, und seine Verwendung ist offensichtlich nur durch den verfügbaren Raum bedingt.⁵⁹
- An einigen wenigen Stellen findet sich statt eines *m* ein *bindu* (*ṃ*), dessen Gebrauch meist ebenfalls nur durch den verfügbaren Raum bedingt ist (i.e. bei Silben am Ende einer Zeile, oder bei nachträglichen Einfügungen). Nur in vier Fällen⁶⁰ erscheint der *bindu* auch im fortlaufenden Text einer Zeile.
- Das 'a weist rechts oben oft einen kleinen Strich oder Punkt auf,⁶¹ der jedoch manchmal kaum noch erkennbar ist und in vielen Fällen auch ganz fehlt.
- Auffällig ist schließlich auch, dass die mehr oder weniger horizontal angeordneten Ligaturen (*sp*, *st*, *lt* etc.),⁶² die in den frühen handschriftlichen Quellen aus Turfan, Dunhuang und Westtibet vorkommen, bereits gänzlich fehlen.

In der Verteilung der angeführten paläographischen Besonderheiten auf die verschiedenen Paneele sind keine signifikanten Häufungen auszumachen. So finden sich etwa auf demselben Paneel ohne erkennbare funktionale Unterscheidung⁶³ oft beide Formen des 'a. Da die Inschrift - abgesehen von den beschrie-

⁵⁹ D.h. die spiegelverkehrte Form wurde gewählt, um damit einem Buchstaben aus der darüberliegenden Zeile oder einem benachbarten Vokalzeichen auszuweichen. Für eine kurze Diskussion der von LAUFER (1914: 53f., Anm. 1, sowie 84f.) und MILLER (1966: 260ff.) vertretenen These, nach der der Gebrauch des *gi gu log* ursprünglich phonetisch bedingt gewesen sein soll, s. TAUBE 1980: 11f.

⁶⁰ P. 5, Z. 8: *bsam pa* und *nyams par*; P. 14, Z. 4: *gnam*; P. 16, Z. 5: *bsod nam*s.

⁶¹ Vergleiche dazu die Abbildungen in BISCHOFF 1956 (Pl. IV, nach S. 126), sowie TERJÉK 1969: 291 und TAUBE 1980: 11.

⁶² Vergleiche dazu ebenfalls die Abbildungen in BISCHOFF 1956 (Pl. III, nach S. 126), sowie TAUBE 1980: 11, EIMER 1991: 251f., STEINKELLNER 1994: 124 und 1995: 12, TAUSCHER 1994: 175 und 1999: 32, TROPPEL 1996: 35 und LUCZANITS 1999: 102.

⁶³ Etwa der Art, dass die Form mit dem Zusatz nur als Präskript vorkäme o.ä.

benen Besonderheiten und den bei handschriftlichen Zeugen üblichen kleinen Schwankungen bezüglich der Größe und Form der einzelnen Buchstaben - auch durchgängig das weitestgehend standardisierte Schriftbild des *dbu can* in seiner noch heute üblichen Form aufweist,⁶⁴ lässt sich allein aufgrund paläographischer Merkmale kaum bestimmen, wie viele Personen an der Beschriftung der 103 Paneele beteiligt waren.⁶⁵

⁶⁴ Im Gegensatz dazu sind bei in *dbu med* geschriebenen Manuskripten individuelle Eigenarten der Schreiber meist wesentlich ausgeprägter und lassen oft eine ganz persönliche Handschrift erkennen.

⁶⁵ Dasselbe gilt für die unten angeführten orthographischen Besonderheiten der Inschrift, die in ihrer Verteilung ebenfalls keinem bestimmten Muster zu folgen scheinen.

SCHERRER-SCHAUB (1999: 9) hat in ihrer Studie der codicologischen Merkmale früher tibetischer Manuskripte (insbesondere aus Dunhuang und Tabo) auf die potenzielle Bedeutung der sich regelmäßig am Anfang der einzelnen Folios findenden ornamentalen Zeichen hingewiesen: "... the opening represents one of the most interesting elements of our typology, since most of the time it is the first sign standing out against an apparently homogeneous page. And practically this sign has helped a great deal in sorting out the Tabo manuscripts. These 'ornamental signs' provide the only scope for free self expression, where the scribe or the copyist manifests his personal style". Die Untersuchung der noch erhaltenen Anfänge aller Paneele hat jedoch ebenfalls keine signifikanten Hinweise auf die Anzahl der an ihrer Beschriftung beteiligten Personen ergeben (z.B. der Art, dass jeweils eine Gruppe zehn aufeinanderfolgender Paneele dieselbe Zeichenkombination aufwies). Der Vollständigkeit halber seien die verschiedenen Verbindungen und ihre Verteilung nachfolgend wiedergegeben (nicht berücksichtigt sind Fälle, in denen die ganze Kombination nicht deutlich zu erkennen war, so in den Paneelen Nr. 6, 8, 15, 23, 24, 25, 26, 36, 37, 46, 54, 72, 77, 84, 85, 89, 93 und 98; dazu kommen die nicht mehr erhaltenen Paneele Nr. 75, 76, 80, 81, 82, 83, 87 und 88):

- | | | | |
|----|---|--|---|
| 1) |  | | Nr. 1 |
| 2) |  | | Nr. 2, 3, 4, 5, 7, 9, 12, 13, 14, 17, 19, 20, 21, 22, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 43, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 57, 58, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 70, 73, 74, 78, 79, 86, 90, 92, 100 |
| 3) |  | | Nr. 10 |
| 4) |  | | Nr. 11, 18, 38, 39, 44, 55, 61, 63, 69, 71, 91 |
| 5) |  | | Nr. 16, 97 |
| 6) |  | | Nr. 40, 102 |

(Fortsetzung...)

In den Inschriften selbst sind die Namen zweier Schreiber erhalten, wobei der erste, Rin chen Shakyā [*sic*], gleich viermal genannt ist (jeweils am Ende der Paneele Nr. 29, 35, 38 und 41), der zweite, Blo ldan bKra shis⁶⁶, dagegen nur am Ende des letzten Paneels (Nr. 103);⁶⁷ der genaue Wortlaut der Angaben ist folgender:

- P. 29, Z. 13:⁶⁸ *rin chen shakyās bris* | | *bkra shis par gyur cig* | | *legs dang ldan he* |
- P. 35, Z. 11:⁶⁹ *dge'o* | | | | *rin chen shakyā bdag gis bris he* | |
- P. 38, Z. 12:⁷⁰ *rin chen shakyā*⁷¹ *bdag gis bris he he* | | | |

⁶⁵(...Fortsetzung)

- 7)  | | Nr. 41, 95, 96, 99, 101
- 8)  | | Nr. 42
- 9)  | | Nr. 59
- 10)  | | Nr. 68
- 11)  | | Nr. 94, 103

⁶⁶ Über beide ist sonst nichts bekannt.

⁶⁷ Ein weiterer Schreiber ist auf dem überschriebenen Teil des Paneels Nr. 79 (vgl. dazu oben, Anm. 6) genannt. Es dürfte sich dabei jedoch nur um den Namen der Person handeln, die die Neubeschriftung dieses Paneels (und wohl auch die des Paneels Nr. 89) ausgeführt hat. Der Name scheint nachträglich wieder ausradiert worden zu sein und ist nur noch teilweise erkennbar: "=yam *bdag gis bris dge'o* | |".

⁶⁸ Nach dem das Jātaka abschließenden "*bzod par smra ba'i skyes pa'i rabs te nyi shu rtsa brgyad pa'o* | |".

⁶⁹ Nach dem die Jātakamālā des Āryaśūra abschließenden "*skyes pa [sic] ra{b}s kyi rgyud slob dpon dpa' bos sbyar ba rdzogs sho* [das *h* ist dem *s* subskribiert] | |".

⁷⁰ Nach dem das Jātaka abschließenden "*rgyal po gser mdog gi skyes pa'i rabs ste sum* = *bcu rtsa bdun pa'o* | | | |".

⁷¹ Das '*a chung* ist - im Gegensatz zu den übrigen Buchstaben - nur sehr undeutlich zu erkennen; möglicherweise wurde es nachträglich wieder ausradiert.

- P. 41, Z. 9:⁷² *rin chen shakya bdag gis bris dge'o* | |
 - P. 103, Z. 11:⁷³ *yige pa* [lies *yi ge pa*] *ni snar thang {pa}* | *blo ldan bkra shis zhes grags {s}* o===⁷⁴

Der wiederholte Hinweis auf den ersten der beiden Schreiber⁷⁵ wirkt etwas merkwürdig. Nicht unwahrscheinlich ist es danach aber etwa, dass der vordere Teil des Inschriftenzyklus von Rin chen Shakyā ausgeführt wurde, und der hintere von Blo ldan bkra shis. Möglicherweise haben aber auch die nicht mehr erhaltenen Paneele Nr. 75, 76, 80, 81, 82, 83, 87 und 88 oder die beschädigten Stellen in anderen Paneelen noch die Namen weiterer Schreiber enthalten.

2.3.2 Neben den genannten paläographischen Besonderheiten weisen die Inschriften auch die üblichen **orthographischen** Eigenheiten und Unregelmäßigkeiten früher handschriftlicher Zeugen⁷⁶ auf; dazu gehören:⁷⁷

⁷² An das das Jātaka abschließende "*dge slong grags pa'i 'od kyi skyes pa'i rabs ste bzhi bcu pa'o* | | |" und die darauf folgenden Kurztitel der vorangehenden 10 Erzählungen schließt sich in der Inschrift der folgende Wunsch an: "*dge'o | phyogs dang dus dang gnas skabs ma lus pa bkra shis dang bde legs khyab par gyur cig* | |". Den Abschluss der Zeile und des Paneels bildet dann der Hinweis auf die Person des Schreibers.

⁷³ Nach dem bereits oben (2.1.2, Anm. 4) angeführten und das *sKyes rabs brgya pa* abschließenden "... *rang byung rdo rjes mdzad pa rdzogsho* [das *h* ist dem *s* subskribiert] | |" und dem darauf folgenden Wunsch "*bkra shis dpal 'bar 'dzam gling rgyan du shog* | |".

⁷⁴ Das rechte Ende des Paneels ist bei ganz offensichtlich erst in jüngster Zeit durchgeführten "Renovierungsarbeiten" mit einer dicken Lehmschicht überzogen worden, und die letzten Silben jeder Zeile sind damit verloren. Dem vorhandenen Raum nach zu schließen, könnte die letzte Zeile maximal etwa noch 8 bis 10 "Buchstaben" enthalten haben (Zur Unterscheidung von Buchstaben und "Buchstaben" s.u. 4.1., Anm. 1).

⁷⁵ Dass es sich in den ersten vier Fällen um den Schreiber handelt und nicht etwa um den Künstler, der die Malereien geschaffen hat (*bris* also nicht im Sinne von "gemalt" zu verstehen ist), ergibt sich daraus, dass der Duktus der Schrift jeweils absolut identisch mit dem übrigen Text der Paneele ist.

⁷⁶ Vgl. dazu die in Anm. 62 angeführten Arbeiten.

⁷⁷ Angeführt sind jeweils nur Fälle sicherer Lesung.

- Der Gebrauch des überflüssigen 'a rjes 'jug in:⁷⁸

dge' (P. 34, Z. 1), *dgra'* (P. 9, Z. 11; P. 11, Z. 2; P. 12, Z. 8; P. 22, Z. 1; sowie *bgra'* in P. 12, Z. 8), *bgyi'* (P. 18, Z. 11), *bcu'* (P. 17, Z. 10; P. 31, Z. 4), *mchi'* (*ma[s]*) (P. 20, Z. 6), *gnyi'* (*ga*) (P. 15, Z. 8), *mthu'* (P. 13, Z. 6 [2x]; P. 15, Z. 10; P. 16, Z. 5; P. 17, Z. 3 und 7; P. 18, Z. 3; P. 21, Z. 9; P. 22, Z. 7; P. 24, Z. 2; P. 29, Z. 5), *mtho'* (P. 11, Z. 7), *dri'* (P. 28, Z. 4), *mdo'* (P. 13, Z. 11 [2x]), *brda'* (P. 14, Z. 6), *pa'* (P. 10, Z. 14), *dpe'* (P. 26, Z. 9), *myi'* (P. 20, Z. 6), *gtso'* (P. 11, Z. 5), *mtsho'* (P. 9, Z. 11; P. 15, Z. 10; P. 19, Z. 9; P. 20, Z. 9), *gzhi'* (P. 16, Z. 3; P. 24, Z. 9), *gzi'* (P. 14, Z. 1; P. 18, Z. 6 und 7; P. 29, Z. 7), *gyo'* (P. 17, Z. 6 und 9; P. 23, Z. 6; P. 29, Z. 8); dazu kommt noch die Form (*byang chub sems*) *dpa's* (P. 5, Z. 3; P. 10, Z. 7; P. 13, Z. 8; P. 16, Z. 3; P. 20, Z. 5, P. 30, Z. 6).

- Die Palatalisierung des *m* vor *i* und *e* in:⁷⁹ *myi* (Negationspartikel und Substantiv) (P. 7, Z. 1 und 15; P. 12, Z. 1, 3, 7 und 12; P. 17, Z. 10 [2x]; P. 20, Z. 1; sowie die Form *myi'* in P. 20, Z. 6), *myig* (P. 12, Z. 4), *myed* (P. 4, Z. 5; P. 12, Z. 2 und 4; P. 17, Z. 8 [3x]; P. 20, Z. 1 und 5; P. 21, Z. 1 [2x]), *dmyigs* (P. 5, Z. 7; P. 12, Z. 6; P. 20, Z. 8), *smyin* (P. 7, Z. 11; P. 11, Z. 2; sowie die Form *smyind* in P. 4, Z. 5).

- Die Verwendung des *da drag*, das jedoch nur in den folgenden drei Formen vorkommt:⁸⁰ *mkhyend* (P. 1, Z. 8), *gyurd* (P. 1, Z. 4 und 8; P. 4, Z. 5; P. 10, Z. 9), *smyind* (P. 4, Z. 5).

Ob es sich bei diesen Beispielen vorklassischer Schreibgewohnheiten zum Teil um archaisierende Elemente handelt, wie sie gerade in Inschriften häufig sind, oder ob sich in ihrer unregelmäßigen Verwendung vielmehr ein bei Textzeugen des frühen 14. Jahrhunderts aus gTsang noch allgemein üblicher schwankender Gebrauch widerspiegelt, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden, da

⁷⁸ Mit Ausnahme von *brda'*, das in den ersten 35 Paneelen nur einmal vorkommt, findet sich für alle angeführten Beispiele auch die Schreibung ohne 'a rjes 'jug.

⁷⁹ Für alle Beispiele finden sich auch die Formen ohne *ya btags*.

⁸⁰ Wieder finden sich dafür jeweils auch zahlreiche Beispiele mit der Schreibung ohne *da drag*.

Untersuchungen zur Paläographie und Orthographie direkt vergleichbarer Manuskripte meines Wissens bisher nicht vorliegen. Die Bearbeitung der übrigen epigraphischen Quellen in Zha lu und ein Vergleich mit den oben (1.2.) beschriebenen Inschriften in Gyantse dürften sich also auch in dieser Hinsicht als aufschlussreich erweisen.

Neben diesen Standardmerkmalen früher handschriftlicher Zeugen weisen die Inschriften schließlich noch eine ganze Anzahl weiterer orthographischer und morphologischer Besonderheiten auf. Die folgende Liste enthält die von der "klassischen Norm" abweichenden Formen in den ersten acht Paneelen, die im Hauptteil der vorliegenden Arbeit untersucht wurden. Angeführt sind all jene Formen, die sich in JÄSCHKE, DAS, L.Ch., ZHANG und Mvy nicht finden.⁸¹ In einigen Fällen ist schwer zu entscheiden, ob es sich um eine bloße Verschreibung handelt, oder um eine nicht belegte, doch in frühen Textzeugen evtl. häufiger vorkommende Nebenform. Aufgenommen sind auch jene Fälle, in denen belegte Formen in einer von ihrer üblichen Denotation abweichenden Bedeutung gebraucht sind (bzw. sein könnten)⁸² - siehe dazu im Einzelfall jeweils die Diskussion der Lesarten in Kapitel 6:

<i>skyon gor</i>	Paneel Nr. 7, Z. 10
<i>grags</i>	- " - 6, Z. 7
<i>dgan po</i>	- " - 3, Z. 4
<i>'ga</i>	- " - 7, Z. 10
<i>rgon pa</i>	- " - 7, Z. 8
<i>sgo gang</i>	- " - 5, Z. 3 und 5
<i>sgrubs</i>	- " - 3, Z. 1 und 7
<i>brgya pyin</i>	- " - 6, Z. 2
<i>rngul</i>	- " - 3, Z. 3
<i>lnga ma</i>	- " - 2, Z. 5
<i>sngong</i>	- " - 3, Z. 1
<i>chu ngu</i>	- " - 6, Z. 7
<i>rje'u</i>	- " - 7, Z. 10

⁸¹ Zu den editorischen Zeichen s. 4.1.

⁸² So z.B. *rngul* (eigntl. Schweiß) für *dn̄gul* 'Silber' oder das zu dem in GNQZ überlieferten *rnyong* homophone *myong*, das an der betreffenden Stelle in seiner üblichen Bedeutung weder dem Kontext noch der Sanskritvorlage nach zu rechtfertigen ist.

<i>snyed</i>	- " -	7, Z. 5, 6 und 10 (2x)
<i>rtabs</i>	- " -	3, Z. 5
<i>stug stug</i>	- " -	6, Z. 4
<i>sto</i>	- " -	8, Z. 1
<i>brtan</i>	- " -	6, Z. 5
<i>'thing ka</i>	- " -	7, Z. 1
<i>de bas nas</i>	- " -	8, Z. 8
<i>der sang</i>	- " -	7, Z. 14
<i>=rdogs</i>	- " -	6, Z. 5
<i>nang par nam m=s</i>	- " -	6, Z. 4
<i>phun sum 'tshogs pa</i>	- " -	3, Z. 2
<i>phyog pa</i>	- " -	6, Z. 3
<i>buzhin</i>	- " -	3, Z. 2
<i>brel ba'i</i>	- " -	8, Z. 2
<i>'bod grogs chen po</i>	- " -	5, Z. 6
<i>sbyi pa</i>	- " -	6, Z. 1
<i>mig sma</i>	- " -	6, Z. 8
<i>myong</i>	- " -	2, Z. 5
<i>stsol</i>	- " -	3, Z. 4
<i>mdzes pa'i</i>	- " -	2, Z. 5
<i>ṣ{dz}u 'phrul</i>	- " -	3, Z. 6
<i>gzhon pa</i>	- " -	8, Z. 8
<i>yid tu yong {ba}'i</i>	- " -	3, Z. 2
<i>lan tswa</i>	- " -	4, Z. 2
<i>sangs rgyal</i>	- " -	2, Z. 6
<i>slon{ po }rnams</i>	- " -	3, Z. 4

**3. DIE ÜBERLIEFERUNGSGESCHICHTLICHE
STELLUNG DES INSCRIFTENTEXTES**

3.1. Zur Überlieferung des tibetischen Tanjur¹

Im Vergleich zu der weitverzweigten Überlieferungsgeschichte des Kanjur² stellt sich die des Tanjur nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung vordergründig recht einfach dar: Die derzeit zugänglichen fünf Ausgaben von Ganden (G), Narthang (N), Peking (Q), Cone (C) und Derge (D)³ teilen sich in zwei Überlieferungsstränge, von denen der eine durch GNQ gebildet wird⁴ und der

¹ Die Begriffe "Tanjur" und "Kanjur" sind hier und im folgenden jeweils in der zur Zeit noch allgemein üblichen Bedeutung gebraucht, nach der darunter zwei in verschiedenen Ausgaben überlieferte, hinsichtlich der Anzahl der in ihnen enthaltenen Einzeltexte aber jeweils nicht genau festgelegte *corpora* von kanonischem Status zu verstehen sind. Vor allem von SKILLING wurde in jüngerer Zeit jedoch mehrfach auf die Problematik bezüglich der Verwendung der beiden Begriffe hingewiesen. Vgl. dazu etwa die folgenden Bemerkungen: "To speak of the history of 'the *Kanjur*' is in a sense to impose a misleading idea of a single and unitary collection of canonical texts, compiled at a certain point in history, which then developed over the centuries" (SKILLING 1994: xli), und: "we must carefully examine our attitude towards and description of the body or bodies of translated texts. In the absence of a normative or standard collection, it is inaccurate to speak of a 'canon' - of *the Kanjur* or *the Tanjur*" (SKILLING 1997: 104; das Sammelwerk, in dem der Aufsatz erschienen ist, trägt - bezeichnenderweise - den Titel "*Transmission of the Tibetan Canon*" [= PIATS Graz, Bd. 3]). Vgl. dazu ferner auch EIMER 2002a: 7f., EIMER 2002b: 57, HARRISON 1996: 87, Anm. 2, KOLLMAR-PAULENZ 2002: 152-155 und TROPPEL 2004: 151f. Eine weitere Diskussion dieses terminologischen Problems ist zweifellos notwendig, geht jedoch über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinaus.

² Siehe dazu vor allem EIMER 1983, 1992, 1997, 1998, 1999a und 1999b, DE ROSSI FILIBECK 1999b, HARRISON 1992, 1994, 1996 und 1999, SAMTEN 1987, 1992a, 1992b und 1994, SILK 1994, SKILLING 1994 und 1997, SCHOENING 1995, TOMABECHI 1999 und ZIMMERMANN 2002.

³ Von einer in China seit dem Anfang der 90er Jahre im Computerdruckverfahren erstellten Edition (herausgegeben vom "Krunq go'i bod kyi shes rig zhib 'jug lte gnas kyi bka' bstan dpe sdur khang" in Peking) waren nach einer brieflichen Mitteilung von Herrn Dramdul (Peking) Anfang November 2004 erst 107 Bände erschienen. Nach einem dazu 1994 veröffentlichten Beiheft mit dem Titel *bsTan 'gyur dpe bsdur ma'i gsal bshad* ist in dieser Edition D als Grundtext wiedergegeben, und die davon abweichenden Lesarten in C, N und Q sind im kritischen Apparat angeführt. Eine sich auf einen breiteren Vergleich stützende Beurteilung der Qualität dieser Neuausgabe steht noch aus. Die die Abteilung *sKyes rabs* enthaltenden Bände sollen Ende 2004 / Anfang 2005 erscheinen.

⁴ Die genauen Beziehungen zwischen den drei Zeugen sind noch ungeklärt.

Nach SAMTEN 1987: 774f. diente als Vorlage für sowohl N als auch Q eine von sDe srid Sangs rgyas rGya mtsho im Jahre 1688 in 'Phying ba stag rtse ('Phyongs rgyas) erstellte Tanjur-Ausgabe, der in Q noch die gesammelten Werke des Tsonq kha pa (*TTC*: (Fortsetzung...))

⁴(...Fortsetzung)

853-891) und des lCang skya Ngag dbang mChog ldan (*TTC*: 892-916) hinzugefügt wurden.

Zu den Vorlagen von G finden sich im Vorwort des 1988 von der China Nationality Library in Peking herausgegebenen Nachdrucks die folgenden Hinweise [*sic*]:

"The original text on which the copy in question [i.e. G; K.T.] was based on a rare edition stored up in the palace of Vphyng-ba-stag-rtse. The Vphyng-ba-stag-rtse edition was compiled in reign of fifth Dalai Lama, based on Zha-Lu-Gser-Khang or Golden palace edition and many other commentary works. In addition to the Vphyng-ba-stag-rtse edition, this manuscript copy involved the copies collected in Zha-Lu, Gnas-rning, Stag-Lung, Rva-sgreng, Vbri-gung, Sgam-po and other monasteries. The duplicated was cut out, the deficient was supplemented and both sutras and mantras as well as commentary works of panca vidya-sthanani or five science which were not involved in previous edition were augmented with. The monks of high rank of every monastery were gathered to compare and correct the copy carefully and to transcribe it conscientiously."

Danach scheint zwar auch G im Kern direkt auf die Ausgabe von 'Phying ba stag-rtse zurückzugehen, doch nach den letzteren Angaben wäre zu erwarten, dass G bis zu einem gewissen Grad nicht nur hinsichtlich des Textbestands von N und Q abweicht, sondern auch bezüglich des Wortlauts mancher Texte.

Die von MIYAKE (2000) erstellte Liste zeigt nun, dass G tatsächlich 25 Texte enthält, die in Q fehlen (vgl. *ibid.*: 63-65 [=Appendix]), und dass umgekehrt Q 13 oder 14 Titel aufweist, die nicht in G enthalten sind (i.e. die 13 in MIYAKES Liste mit "n.a." gekennzeichneten Titel und *TTC* Nr. 2403, wozu MIYAKE [S. 10] folgendes anmerkt: "GGMT f.617-620 missing" [GGMT = Ganden Golden Manuscript Tanjur]). Was weiters den Wortlaut der Texte betrifft, so stellt SKILLING in seiner kurzen Beschreibung der Ausgabe von Ganden (von ihm als *Golden Tanjur* bezeichnet) folgendes fest:

"In the few brief passages from the *Golden Tanjur* that I have compared with the four xylographs, the readings of the *Golden Tanjur* generally agree with Narthang-Peking against Derge-Cone, as indeed is to be expected. The exact relationship of the *Golden Tanjur* to the Narthang and Peking editions can only be determined by a more extensive comparison" (SKILLING 1991: 139).

Die mir bekannten textkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Studien, in denen die Ausgabe von Ganden inzwischen herangezogen wurde, kommen hinsichtlich der Beziehungen zwischen den drei Zeugen schließlich zu leicht unterschiedlichen Ergebnissen:

1) Nach der Darstellung von SCHNEIDER (1993: 41ff.) gehen in der Überlieferung der beiden in der Abteilung *bsTod tshogs* enthaltenen Texte *Viśeṣastava* und *Viśeṣastavaṅkā* G und Q auf eine gemeinsame Vorlage "g" zurück, die ihrerseits wiederum der Abkömmling eines auch die Vorlage für N bildenden Hyparchetypus "s" ist (vgl. dazu auch das von SCHNEIDER erstellte Stemma [*ibid.*: 44]). Der *Viśeṣastava* ist in allen drei Ausgaben außerdem auch noch in der Abteilung *dBu ma* überliefert, wo G, N und Q (von SCHNEIDER als H, O und Q bezeichnet) wieder auf einen gemeinsamen Hyparchetypus "j" zurückgehen, wobei hier nach SCHNEIDER zwar ebenfalls keiner der drei
(Fortsetzung...)

andere durch CD. C ist im Wesentlichen eine bloße Kopie von D,⁵ folgt bei

⁴(...Fortsetzung)

Textzeugen als Vorlage von einem der beiden anderen gelten kann (SCHNEIDER 1993: 46), sich aber anders als in der Abteilung *bsTod tshogs* keine weitere Untergruppierung "GQ : N" mit einer "g" entsprechenden gemeinsamen Vorlage für G und Q nachzuweisen lassen scheint. Andererseits wird eine solche Untergruppierung von SCHNEIDER aber auch nicht explizit ausgeschlossen.

Die Überlieferungssituation bei dem ebenfalls in der Abteilung *bsTod tshogs* enthaltenen *Sarvajñamaheśvarastotra* entspricht nach SCHNEIDER 1995: 158f. im Wesentlichen der, die bereits durch das Stemma in SCHNEIDER 1993: 44 veranschaulicht wurde. Dasselbe gilt schließlich auch für die von MATHES (1996: 37ff.) in seiner Studie zum *Dharmadharmatāvibhāga*, der *Dharmadharmatāvibhāgavṛtti* und der *Dharmadharmatāvibhāgakārikā* beschriebenen Beziehungen zwischen G, N und Q.

2) In dem tentativen Tanjur-Stemma von SCHOENING (1995: 133) werden G, N und Q dagegen eindeutig jeweils in direkter Linie auf **eine** Vorlage - nämlich den Tanjur von 'Phying ba stag rtse - zurückgeführt. Die von SCHOENING (*ibid.*: 175-178) gebotene Zusammenfassung der (aufgrund nicht angeführter Lesarten wenig transparenten) Ergebnisse seiner textkritischen Untersuchung der *Śālistamba(ka)-kārikā* und der *Śālistamba(ka)-ṭīkā* lässt die in dem von ihm erstellten Stemma dargestellten Verhältnisse jedoch nicht als in dieser Form zwingend notwendig erscheinen. Für die Beziehungen zwischen G, N und Q ließe sich danach z.B. ebensogut ein Stemma rechtfertigen, wie es von SCHNEIDER (s. oben) erstellt wurde.

DIMITROV (2002: 106f.) bietet in seiner Untersuchung zur Überlieferung des *sNyan ngag me long* ein Stemma, das bezüglich der Beziehungen zwischen G, N und Q analog zu dem von SCHOENING ist, ergänzt jedoch, dass es möglicherweise noch zu präzisieren sein wird und in diesem Fall den von SCHNEIDER und MATHES beschriebenen Verhältnissen entspreche.

3) DIETZ (2000: 176) kommt in Ihrer Studie zu Mātṛcetas *Kaliyugaparikathā* zu dem Ergebnis, "daß die Stematik in der Abteilung *Sprin yig / Gtam yig* nicht ganz mit der der Abteilung *Bstod tshogs* übereinstimmt, wie sie von SCHNEIDER (1993), S. 44 und SCHNEIDER (1995), S. 195 [lies 159; K.T.] erarbeitet wurde". Nach dem Stemma von DIETZ (2000: 176) gehen in der Abteilung *Spring yig / gTam yig* N und Q auf eine gemeinsame Vorlage δ zurück, die wiederum der Abkömmling eines auch die Vorlage für G bildenden Hyparchetypus β ist. Schließlich ist die *Kaliyugaparikathā* in GNQ nicht nur in der Abteilung *sPring yig / gTam yig* enthalten, sondern noch ein zweites Mal in der Abteilung *dBu ma*, wobei GNQ hier von DIETZ jeweils in direkter Linie auf eine Vorlage γ zurückgeführt werden.

⁵ Vgl. dazu etwa die Ergebnisse der Untersuchungen von VOGEL 1965: 24ff., EIMER 1978: 67f., DIETZ 1984: 124ff., OKADA 1990: XXIV, HAHN 1990: 64 und SCHOENING 1995: 133 und 175ff. In dieselbe Richtung deuten auch die in DIETZ 1996: 9ff. angeführten Lesarten (S. 9: "5. CDPhPh* *de ni*"; S. 10: "1. CD *Sindhu*", "2. CD *dpa*", "3. CD *lbu*"; S. 13: "4. CD *Sindhu*").

einigen wenigen Texten aber auch (teilweise) den Lesarten von GNQ.⁶

Nun ist aufgrund der relativ klaren Verhältnisse zwischen diesen fünf erst im 18. Jahrhundert entstandenen Ausgaben⁷ freilich keinesfalls davon auszugehen,

⁶ Von HARTMANN (1987: 45) wurde in seiner Arbeit zu dem in der Abteilung *bsTod tshogs* enthaltenen *Varṇārhavarṇastotra* des Mātṛceṭa erstmals darauf hingewiesen, dass das übliche Verhältnis, nach dem C nur auf D als Vorlage beruht, für diesen Text und wahrscheinlich sogar für den gesamten Band 209 des Cone-Tanjur nicht zutrifft. Zu einem ganz ähnlichen Ergebnis gelangte auch SCHNEIDER (1993: 41ff.), der nachwies, dass in der Überlieferung von Udbhaṭasiddhasvāmins *Viśeṣastava* und dem dazu verfassten Kommentar des Prajñāvarman (vgl. dazu oben, Anm. 4) C generell von N abstammt und im Falle des Kommentars sicher mit D kontaminiert wurde, während sich für den Grundtext eine solche Kontamination zwar nicht ganz ausschließen lässt, aber weitaus weniger wahrscheinlich ist.

Eine Erklärung, die sich mit den Ergebnissen der Untersuchungen von HARTMANN und SCHNEIDER allerdings nur zum Teil in Einklang bringen lässt, bietet das *bsTan 'gyur dpe bsdur ma'i gsal bshad* (S. 10f.). Danach fehlte in der ursprünglichen, allein nach dem Derge-Tanjur gearbeiteten Edition von Cone die in G, N, Q und D den Anfang des gesamten *corpus* bildende Abteilung *bsTod tshogs*, und die Herstellung der Druckstöcke für die 64 Texte dieser in C schließlich ganz am Ende angefügten Abteilung erfolgte erst im Jahre 1849 durch lCog ro dpar dpon dKon mchog bsTan 'dzin. Da darin acht der im Derge-Tanjur enthaltenen Texte fehlen und weiterhin ein in der Peking-Ausgabe nicht vorhandener Titel (das *mKhas pa [chen po] grags pa rgyal mtshan la bstod pa*) enthalten ist, wird in dem *gsal bshad* darauf geschlossen, dass als Vorlage für die dem Cone-Tanjur erst nachträglich hinzugefügten Texte die Narthang-Ausgabe gedient haben muss:

"*bstan 'gyur gyi dbu'i bstod tshogs co bstan du sngar brkos med pa phyis dkon mchog bstan pa'i sgron me'i bkas thog mar bskul zhing | dbal mang dkon mchog rgyal mtshan pa'i zhal snga nas rting bskul nan cher mdzad pa bzhin | lcog ro dpar dpon dkon mchog bstan 'dzin gyis khur du bzhes te | rab byung bcu bzhi pa'i sa bya lor (spyi lo 1849 lo) par gsar du brkos pa'i bstod tshogs la chos kyi rnam grangs drug cu re bzhi bzhugs shing | sde bstan du bzhugs pa'i chos tshan brgyad 'dir chad cing | pe bstan du med pa'i mkhas pa grags pa rgyal mtshan la bstod pa 'dir bzhugs pas | 'di'i phyi mo ni snar thang bstod tshogs kyi byas pa grub bo |*".

Die abschließende Folgerung wird mit Hinblick auf die in der Arbeit von SCHNEIDER gewonnenen Ergebnisse noch zu modifizieren sein, könnte im Kern aber durchaus zutreffen. Eine Klärung des Problems setzt auf jeden Fall erst noch weitere textkritische Untersuchungen zu den in der Abteilung *bsTod tshogs* enthaltenen Texten voraus.

⁷ Zur genauen Datierung von G, N, Q, C und D finden sich zum Teil unterschiedliche Angaben. Nach dem *bsTan 'gyur dpe bsdur ma'i gsal bshad* (S. 2-10) ist für den Beginn und den Abschluss der Arbeiten zur Herstellung der Druckstöcke von N, Q, C und D jeweils von folgenden Jahreszahlen auszugehen: N 1741-1742, Q 1724-1738, C 1753-1772, D 1737-1744. Der Manuskript-Tanjur von Ganden wurde nach dem Vorwort (Fortsetzung...)

dass sich die Überlieferung des Tanjur und der in ihm enthaltenen Texte tatsächlich weitaus weniger kompliziert gestaltet hat als die des Kanjur. Beide Überlieferungsstränge, d.h. GNQ und CD, dürften im Kern zwar letztlich auf die von Bu ston im Jahre 1334 abgeschlossene "*editio princeps*"⁸ des Tanjur zurückgehen, doch ist davon auszugehen, dass die dazwischenliegenden ca. 400 Jahre der Überlieferung nicht nur von Kontaminationen verschiedener Art⁹ geprägt waren,¹⁰ sondern dass in dieser Zeit auch eine Fülle von Abschriften hergestellt wurde, die nicht mehr erhalten oder derzeit nicht verfügbar sind.¹¹ Einen Eindruck davon, wie sehr sich die Überlieferung des Tanjur bereits in den ersten 100 bis 150 Jahren nach der "Urfassung" des Bu ston verzweigt hat, bietet die folgende Passage in dem zwischen 1476 und 1478 verfassten *Deb ther sngon po* des gZhon nu dpal (zitiert nach der Übersetzung von ROERICH [1979: 338]):

"Bu-ston Rin-po-čhe brought the (original) copy of the bsTan-'gyur from sNar-thañ and excluded from it all duplicate texts, for the original sNar-thañ copy contained all the texts available at that time. He classified the texts which had remained unclassified, as

⁷(...Fortsetzung)

des chinesischen Nachdrucks in der Regierungszeit des Pho lha bSod nams sTobs rgyas (1728-1747) hergestellt (s. dazu auch SKILLING 1991: 138 und 146, Anm. 2), und nach MIYAKE 1995: 16 lässt sich der Zeitraum sogar auf die Jahre zwischen 1733 und 1741 eingrenzen. SCHOENING (1995: 142) datiert D ins Jahr 1742 (vgl. dazu jedoch *ibid.*: 134: "1737-1744"), und in SAMTEN 1987 ist für Q nur das Jahr 1724 angeführt (so auch in SCHOENING 1995: 132 und 143 sowie in SKILLING 1991: 138). Nach VOGEL 1965: 23f., Anm. 8, und 32, Anm. 2, ist Q dagegen später als N, d.h. frühestens ins Jahr 1742 zu datieren.

⁸ Vgl. dazu oben 2.2.1.

⁹ I.e. sowohl Kontaminationen einzelner Texte als auch Zusammenstellungen jeweils verschiedener Texte aus verschiedenen Sammlungen.

¹⁰ Vgl. dazu neben den bereits in den vorangehenden Anmerkungen besprochenen Beispielen auch SAMTEN 1987: 777, wo als Vorlagen für den Derge Tanjur die folgenden vier Ausgaben genannt sind: "that compiled by Ga-A-nyen Pakshi (early 14th c.) based on the Sha-lu Tanjur (1334); that written out by Situ Choekyi Jungnay (1700~1744) based on a copy by 4th Zha-mar Palden Choedrag (1453~1542); a handwritten Tanjur preserved in the Karmapas's private library and given to Tenpa Tsering by the 11th Karmapa Yeshe Dorjee (1676~1702), and a copy written out in silver by the Derge King, Tenpa Tsering, as an object of veneration".

¹¹ Nach einem Hinweis von DUNG DKAR BLO BZANG 'PHRIN LAS (1981: 420) in den Anmerkungen zu seiner Edition des *Deb ther dmar po* wird die von sDe srid Sangs rgyas rGya mtsho angefertigte Ausgabe (s.o., Anm. 4) in einer Kapelle der großen Versammlungshalle im westlichen Teil des Potala aufbewahrt. Wie zahlreiche andere Texte, die dort noch vorhanden sind, ist sie derzeit jedoch leider nicht zugänglich.

well as added about a thousand new texts. This (new) copy (of the collection) was deposited at the vihāra of Źa-lu. From this copy the ācārya Nam-mkha' rgyal-mtshan prepared a new copy at the fort of Rin-spun and deposited it at the monastic college of rTses-thaṅ. From this copy (new copies were prepared) and deposited at Goṅ-dkar and gDan-sa-Thel. Hereafter, Khams-pas having copied each of them separately, took them to Khams. These served as originals for (other) copies prepared in Khams. A copy was prepared by the Dharmasvāmin mThoṅ-ba Dun-Idan-pa. In dbUs, a copy (of the Collection) was prepared by Dun-ben Śa-ba. At 'Tshur-phu, the Dharmasvāmin Raṅ-byuṅ-ba prepared a copy written with the dust of precious stones. At Byams-pa-gliṅ, a copy was prepared by Yar-rgyab dPon-chen (the great official of Yar-rgyab) dGe-bsṅen-pa. gŹi Kun-spaṅs-pa prepared a copy of about 180 volumes. Up to the time of the erection of the beautiful vihāra by sTag-rtse-ba, and the copying of numerous texts which had been discovered and were not included in the former collections of the bKa'-'gyur and bsTan-'gyur, numberless copies (of the two collections) were prepared".

Neben zahlreichen Kanjurtexten sind nun ferner auch die Titel vieler der in den derzeit zugänglichen fünf Ausgaben des Tanjur überlieferten Werke bereits in dem Anfang des 9. Jahrhunderts entstandenen lHan kar¹²-Katalog angeführt.¹³ Auch wenn es sich vielleicht nicht bei allen diesen Titeln um dieselben Übersetzungen handelt, die uns heute in den Fassungen von C, D, G, N und Q vorliegen, so zeigt sich darin doch recht deutlich, dass zumindest einige der in den Tanjur-Ausgaben des 18. Jahrhunderts enthaltenen Werke bereits vor der unter Bu ston durchgeführten Redaktion mehr als 500 Jahren innertibetischer Überlieferung ausgesetzt waren.

Die Bedeutung früher Zeugen - vor allem solcher, die aus der Zeit vor Bu stons Edition des Zha lu-Tanjur stammen - liegt daher auf der Hand. Sie können nicht nur dazu beitragen, den Urfassungen der tibetischen Übersetzungen näher zu kommen, sondern sie erlauben es auch, einen generellen Eindruck von der Qualität der Überlieferung von Tanjurtexten zu gewinnen. Insbesondere dann, wenn von einem in den späten Tanjurausgaben enthaltenen Werk nicht nur ein solcher früher Zeuge erhalten ist - oder in besonders günstigen Fällen sogar mehrere -, sondern darüber hinaus auch noch der entsprechende Sanskrittext, verspricht ein Vergleich all dieser Zeugen ein aufschlussreiches Bild von der

¹² Zu dieser Schreibung - statt des vielfach üblichen lDan kar oder lDan dkar - s. STEINKELLNER 1995: 16, Anm. 48.

¹³ Siehe dazu LALOU 1953: 314ff.

Zuverlässigkeit der innertibetischen Tradierung zu vermitteln.¹⁴ Damit wird bis zu einem gewissen Grad auch ein Urteil darüber ermöglicht, ob die gegebenenfalls mangelhafte Qualität der Übersetzung, wie sie uns heute in den späten Ausgaben zugänglich ist, das Resultat schlechter Überlieferung darstellt oder vielmehr schon auf die begrenzten Fähigkeiten und/oder mangelnde Sorgfalt der Übersetzer zurückgehen dürfte.¹⁵

Die textkritische Untersuchung der nicht nur nach allen Angaben in der Primär- und Sekundärliteratur, sondern auch nach den orthographischen Besonderheiten und dem allgemeinen Erscheinungsbild der Paneele vergleichsweise früh zu datierenden Jātaka-Inschriften in Zha lu schien daher von erheblichem Interesse. Da auch die Sanskritversion des in den verschiedenen Tanjurausgaben unter dem Titel *sKyes pa'i rabs kyi rgyud* überlieferten Textes noch in mehreren Manuskripten erhalten ist, lagen hier günstige Voraussetzungen vor, wie sie in vergleichbaren Arbeiten bisher kaum gegeben waren.¹⁶

¹⁴ Dabei ist natürlich zu berücksichtigen, dass die heute noch verfügbare(n) Sanskritfassung(en) nicht aus demselben Strang der innerindischen Überlieferung stammen muss (bzw. müssen), dem auch die Vorlage für die tibetische Übersetzung angehörte. Doch lässt sich bei der Bewertung von Lesarten im tibetischen Text wohl kaum auf die Heranziehung der entsprechenden Stellen in noch erhaltenen Sanskritzeugen verzichten, auch wenn andere, heute nicht mehr verfügbare Zeugen der innerindischen Überlieferung an den betreffenden Stellen andere Lesarten aufgewiesen haben könnten und deshalb nur auf der Basis der noch erhaltenen Sanskritzeugen eine Entscheidung über Varianten im tibetischen Text nicht mit **absoluter** Sicherheit zu treffen ist.

¹⁵ Vgl. dazu auch die Bemerkungen in ZIMMERMANN 1975: 24.

¹⁶ Von den bereits genannten Arbeiten, die sich textkritisch und überlieferungsgeschichtlich mit Tanjurtexten auseinandersetzen, sind die Studien von EIMER (1978), DIETZ (1984), HAHN (1990), OKADA (1990), SCHNEIDER (1993), SCHOENING (1995) und MATHES (1996) im Wesentlichen auf die tibetischen Fassungen der von ihnen untersuchten Texte beschränkt. VOGEL (1965), ZIMMERMANN (1975), HARTMANN (1987) und DIETZ (1996) konnten zwar auf erhaltene Sanskritversionen zurückgreifen, doch standen ihnen keine frühen tibetischen Zeugen zur Verfügung. Einzig in der Arbeit von DIMITROV (2002) konnten neben den Sanskritzeugen und den kanonischen tibetischen Versionen auch relativ frühe tibetische Textfassungen herangezogen werden. Ein Aufsatz von HORST LASIC zum Verhältnis zwischen den verschiedenen Tanjurversionen der *Nyāyabinduṭkā* des Dharmottara und Textfragmenten aus Tabo wird in den *proceedings* des zehnten Seminars der *International Association for Tibetan Studies* erscheinen.

3.2. Die kollationierten Textzeugen

3.2.1. Tibetische Zeugen:

1) ĀJMT Die tibetische Übersetzung der *Jātakamālā* des Āryaśūra:

- C Cone-Tanjur: *sKyes rabs, hu*, 1b1-133a2 (Mikrofiche-Reproduktion des Institute for Advanced Studies of World Religions. New York)
- D Derge-Tanjur: *sKyes rabs, hu*, 1b1-135a7 (The Tibetan Tripitaka: Taipei Edition. Taiwan 1991, *vol.* 45)
- G Ganden- bzw. "Golden Manuscript"-Tanjur: *sKyes rabs, ke*, 1b1-181a6 (fotomechanische Reproduktion der China Nationality Library in Beijing. Beijing 1988, *vol.* 79)¹⁷
- I Inschriften in Zha lu
- N Narthang-Tanjur: *sKyes rabs, ke*, 1b1-148b1¹⁸
- Q Peking-Tanjur (Qianlong-Ausgabe): *sKyes rabs, ke*, 1a1-152b1 (The Tibetan Tripitaka: Peking Edition. Tokyo-Kyoto 1955-1961, *vol.* 128)
- Z Blockdruck des *sKyes rabs brgya pa* (dessen erster Teil aus der ĀJMT besteht; s. dazu oben 2.1.2.)

Von dem Zeugen Z waren mir zwei Abzüge zugänglich:

Der erste (Z₁) wurde vom NGMPP (Nepal-German Manuscript Preservation Project) am 8. 8. 1994 verfilmt,¹⁹ und auf dem Titelblatt des 422 Folios langen Xylographs findet sich der folgende Vers:

¹⁷ Mein Dank gilt Herrn PASANG WANGDU von der Academy of Social Sciences in Lhasa, der mir den Band zum Anfertigen von Fotokopien verfügbar machte.

¹⁸ Herrn JAMPA JIGME, Herrn PUCHUNG und Frau HELGA KLOSE danke ich für das Erstellen von Fotokopien eines Abzugs aus dem Kloster Drepung (Lhasa). Frau URŠULA RECHBACH bin ich für das Anfertigen von Fotos der ersten fünf Folios verpflichtet, die handschriftlich mit Gold- und Silberfarbe auf schwarzgelacktem Papier ausgeführt sind. Der mit Folio 6 beginnende gedruckte Text ist an vielen Stellen nur schlecht lesbar.

¹⁹ Reel No. L 528/2, Running No. L 5571. Als Aufbewahrungsort des Abzugs ist am Anfang des Mikrofilms das Tsagkhar-Kloster ("Tsagkhar Gonpa") angegeben. Mein Dank gilt Herrn Dr. HELMUT EIMER (Bonn) und Herrn Prof. FRANZ-KARL EHRHARD (München) für ihre Hinweise auf diesen Blockdruck und auf die in seinem Kolophon gemachten Angaben. Für eine Kopie des Mikrofilms danke ich dem vormaligen Leiter des NGMPP, Herrn Prof. MICHAEL ZIMMERMANN (jetzt Stanford).

"*ston pa thams cad mkhyen pa'i skyes rabs phreng* | | *bcu phrag gsum dang bzhi ni dpa po'i ste* | | *phyi nas rang byung rdo rjes bdun lhag pa'i* | | *drug bcus brgya rtsa rdzogs par mdzad pa bzhugs* | |".

"(Hier) ist die Girlande der (Erzählungen von den) Geburtenfolgen des allwissenden Lehrers - vierunddreißig sind (Erzählungen) des (Ārya-)Śūra, und später hat Rang byung rDo rje mit sechzig und sieben darüber hinausgehenden (weiteren Erzählungen) das 'Hundert plus' vollendet."

Nach dem langen Kolophon, der unmittelbar auf den von Rang byung rDo rje selbst verfassten Epilog folgt (s. auch dazu 2.1.2., Anm. 4), wurden die Druckstöcke in einem "männlichen Wasser-Tiger"-Jahr (*chu pho stag*), i.e. 1542-1543, unter der Schirmherrschaft der Gemahlin des Phag mo gru-Herrschers 'Gro ba'i mgon po in Gong dkar (dBus) fertiggestellt.²⁰

²⁰ " | | *gong ma chen po 'gro ba'i mgon po zhes* | | *snyan grags rnga chen srid rtser bsgrags pa de'i* | | *btsun mo dam pa tshangs pa'i bu mo bzhin* | | *ma lus shes bya gzigs pa'i spyang mnga' zhing* | | ... | | *rgyal ba'i rtogs brjod nor bu'i phreng ba 'di* | | ... | | *pho brang gnyis pa dpal gyi gong dkar du* | | *dge byed ces pa chu pho stag la bsgrubs* | | (Fol. 421b4-7)

"Die edle Gattin jener großen Hoheit (*gong ma*) namens 'Gro ba'i mgon po, dessen Ruhm große Trommeln bis zum höchsten Punkt der Welt ertönen ließen, besaß wie die Tochter des Brahmā (i.e. Sarasvatī) das sämtliche Wissensgegenstände schauende Auge, und ... diese Juwelengirlande der Großtaten (**avadāna*) des Jina ... schuf sie in (ihrem) zweiten Palast, im glorreichen Gong dkar, im *dge byed* (**śubhakar*) genannten (Jahr), dem männlichen Wasser-Tiger(-Jahr) (i.e. 1542-1543)."

(Zu *gong ma* als Titel der Phag mo gru-Herrscher und zur Übersetzung des Ausdrucks s. AHMAD 1995: vi; zu *dge byed* / *śubhakar* vgl. etwa ZHANG und MW s.v.)

Nach SHAKABPA 1984: 88 wurde 'Gro ba'i mgon pos Vater, Ngag dbang bKra shis Grags pa im Jahre 1499 in sNe'u gdong als Phag mo gru-Herrscher eingesetzt und fünf Jahre später mit einer Rin spungs pa-Prinzessin verheiratet, mit der er neben 'Gro ba'i mgon po noch einen weiteren Sohn namens Grags pa 'Byung gnas hatte. Die beiden Söhne und ihre Mutter wurden später aufgrund von Auseinandersetzungen mit Ngag dbang bKra shis Grags pas zweiter Frau und ihren Kindern auf ein Anwesen nach Gong dkar geschickt. Vgl. dazu weiters die von SHAKABPAS Darstellung leicht abweichende (Fortsetzung...)

Der zweite Abzug (Z_2) stammt aus dem Institut für Medizin und Astronomie (sMan rtsis khang) in Lhasa, wo auch die dazugehörigen Druckstöcke aufbewahrt werden. Nach einer mündlichen Auskunft (Januar 1998) von Herrn Tendzin Sherab, dem damaligen Direktor der Druckerei des sMan rtsis khang, wurden jedoch einige der alten Stöcke während der Kulturrevolution zerstört und in den 80er Jahren nach einem Originalabzug, der sich heute in der Bibliothek des Potala befindet, neu geschnitzt. Das Exemplar im Potala war mir leider nicht zugänglich, doch nach Herrn Tendzin Sherab sollen die neu geschnitzten Seiten (die als solche an dem wesentlich deutlicheren Schriftbild eindeutig zu erkennen sind) ihrer Vorlage vollkommen treu sein.²¹ Der Vergleich der von den neuen Stöcken abgezogenen Seiten und Z_1 hat nun gezeigt, dass der Zeilenumbruch in ersteren zwar häufig von dem in Z_1 abweicht, doch der Textbestand tatsächlich fast identisch ist. Die wenigen, textkritisch weitestgehend wertlosen Lesarten auf von den neuen Stöcken abgezogenen Seiten (i.e. dort wo sich der Text von dem in Z_1 unterscheidet) sind durch die Sigle z_2 gekennzeichnet.²² In der weitaus überwiegenden

²⁰(...Fortsetzung)

Version in den Annalen des 5. Dalai Lama, Ngag dbang Blo bzang rGya mtsho (engl. Übersetzung unter dem Titel "A History of Tibet" in AHMAD 1995; für den ausführlichen tibetischen Titel und die verschiedenen Textausgaben s. *ibid.*: iv): "This High One (Ñag-dBañ bKra-Śis Gags-Pa) took a daughter of Rin-sPuñs to wife and had two sons, (called) the High One, 'Gro-Ba'i-mGon-Po (Jagannātha), and the sPyan-sÑa, Gags-'Byuñ-Ba. The High One, 'Gro-Ba'i-mGon-Po, came to Goñ-dKar. He married the (female) ruler (dPon-Sa), the honourable one of 'PHyoñ-rTSe" (AHMAD 1995: 157) und s. dazu ferner auch TUCCI 1949: 641.

Unabhängig von den geringfügigen Unterschieden in diesen Quellen kann es sich bei der Datierung in dem Kolophon des Blockdrucks (*chu pho stag*) jedoch nur um das entsprechende Jahr im neunten Zyklus der tibetischen Kalenderrechnung handeln, das demnach mit 1542-1543 gleichzusetzen ist.

²¹ Es handelt sich dabei um die folgenden 37 Seiten (jeweils *recto* und *verso*): 1, 3, 4, 5, 16, 25, 27, 35, 40, 46, 52, 97, 105, 123, 135, 141, 150, 155, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 170, 193, 199, 280, 305, 306, 307, 314, 358, 394, 409, 421.

²² Zu dem Sonderfall des in Z_1 und z_2 vollkommen verschiedenen Textes auf der vorletzten Seite (i.e. 421, *recto* und *verso*) s. unten die Anmerkung zu dem in 3.2.3. unter 3) genannten Zeugen.

Mehrzahl der Fälle, wo die Lesarten in Z_1 und Z_2 (bzw. in Z_1 und z_2) identisch sind,²³ wurde nur die Sigle Z verwendet.

2) $\bar{A}JMT$ Die nur noch auf Tibetisch erhaltene *Jātakamālāṅkā*²⁴ des Dharmakīrti²⁵:

D Derge-Tanjur: *sKyes rabs, hu*, 135b1-340a7²⁶

Q Peking-Tanjur (Qianlong-Ausgabe): *sKyes rabs, ke*, 152b2-394a8

²³ Die sehr seltenen unterschiedlichen Lesungen in Z_1 und Z_2 beruhen ganz offensichtlich nur auf einer zwischen der Herstellung der beiden Abzüge erfolgten Beschädigung des Druckstocks oder auf zu geringer Sorgfalt beim Drucken.

²⁴ Als Träger der indirekten Überlieferung schien es für die in 3.1. formulierten Zielsetzungen weder bei der $\bar{A}JMT$ noch bei der nachfolgend genannten $\bar{A}JMP$ notwendig, die Versionen aller fünf derzeit verfügbaren Tanjurausgaben zu berücksichtigen. Da die Kommentare ferner nur an den Stellen zum Vergleich herangezogen wurden, an denen die Zeugen der $\bar{A}JMT$ unterschiedliche Lesungen aufweisen, kann hier auch das Verhältnis zwischen den verschiedenen Versionen der $\bar{A}JMT$ und denen der Kommentare nicht eingehender untersucht werden. Die in den berücksichtigten Tanjurausgaben im Grundtext und den entsprechenden Kommentarstellen häufig voneinander abweichenden Lesungen (vgl. dazu auch BASU 1989: 427) scheinen jedoch darauf hinzudeuten, dass der Text der $\bar{A}JMT$ und der der Kommentare zumindest in diesen Ausgaben nicht speziell aufeinander abgestimmt wurden, die $\bar{A}JMT$ und die $\bar{A}JMP$ dort also für die Edition der $\bar{A}JMT$, wenn überhaupt, dann nur sehr sporadisch herangezogen worden sein dürften.

Ebenfalls nicht näher eingegangen werden kann hier auf die für eine **kritische** Edition der $\bar{A}JMT$ relevante Frage, inwieweit anhand der *pratīkas* in den übersetzten Kommentaren Emendationen in allen Zeugen der $\bar{A}JMT$ einheitlich überlieferter Lesungen methodisch zu rechtfertigen sind. Fragwürdig scheint eine solche Vorgehensweise insofern, als oft kaum zu entscheiden sein dürfte, ob die Varianten in den Kommentaren auf den ursprünglichen, in der Hauptüberlieferung jedoch verderbten Wortlaut der $\bar{A}JMT$ zurückgehen, oder ob es sich dabei nicht vielmehr um primär dem Sanskrittext der Kommentare folgende und damit eigenständige (d.h. von der $\bar{A}JMT$ mehr oder weniger unabhängige) Übersetzungen handelt. Zu diesem anhand der verfügbaren Quellen kaum zu lösenden Problem vgl. insbesondere BALK 1988: 241ff. und SCHOENING 1995: 183.

²⁵ Ob es sich bei dem Verfasser dieses umfangreichen Werks um den bedeutenden buddhistischen Philosophen handelt, ist noch ungeklärt. Vgl. dazu BASU 1989: 52 und die dort zitierte Literatur.

²⁶ Zu der nach dem Derge-Tanjur erstellten und textkritisch wertlosen Neuausgabe der $\bar{A}JMT$ und der $\bar{A}JMT$ s.u. 3.2.3.

- 3) $\bar{A}JMP$ *Jātakamālāpañjikā* des Vīryasiṃha (ebenfalls nur noch auf Tibetisch erhalten):²⁷

D Derge-Tanjur: *sNa tshogs, po*, 275b1-312b1

N Narthang-Tanjur, *mDo, po* 286b5-330b5

Q Peking-Tanjur (Qianlong-Ausgabe): *mDo 'grel, Ngo tshar, po*, 300a8-346a4

3.2.2. Sanskritzeugen:

- 1) $\bar{A}JM$ Sanskrittext der *Jātakamālā* des Āryaśūra²⁸

- 2) $\bar{A}JM\ddot{t}$ Die *Jātakamālāṭīkā* eines anonymen Autors²⁹

Zu der von HAHN (1985) nach Vorarbeiten von BÜHNEMANN herausgegebenen *Mahajjātakamālā* (MJM), die fünf der 34 Erzählungen der $\bar{A}JM$ enthält (Nr. 1, 2, 3, 6 und 8), im Gegensatz zu letzterer jedoch durchgehend im Versmaß verfasst ist, findet sich in KHOROCHE 1987: 7 die folgende Bemerkung: "Even the Mahajjātakamālā, recently edited by Hahn, preserves the occasional correct reading against one or other of the $\bar{A}JM$ MSS". Für die Diskussion der in der $\bar{A}JMT$ überlieferten Lesarten hat sich die MJM jedoch als wenig fruchtbar

²⁷ Für die vorliegende Arbeit wurden nicht die Tanjurfassungen selbst, sondern die nach diesen drei Ausgaben erstellte kritische Edition von BASU (1989) verwendet (im Cone-Tanjur ist der Text nach BASUS Angaben nicht enthalten). Zur Person des Vīryasiṃha s. *ibid.*: 425ff.

²⁸ Zu den bisher untersuchten Sanskrit-Manuskripten der $\bar{A}JM$ s. KHOROCHE 1987: 5ff. Textkritische Studien zu den Erzählungen Nr. 6, 10, 33 und 34 wurden in der Zwischenzeit von HAHN (1992b), HAHN / STEINER (1996) und HAHN (2001) vorgelegt. Zu der bevorstehenden Neuedition der ersten 15 Legenden der $\bar{A}JM$ durch Herrn Dr. ALBRECHT HANISCH (Marburg) vgl. das Vorwort der vorliegenden Arbeit, sowie Seite 12 (Anm. 1) und 4.2.4. Zu den für das Zitieren des Sanskrittextes der $\bar{A}JM$ angewandten Prinzipien s. ebenfalls 4.2.4.

²⁹ Von BASU (1989: 219ff.) nach dem aus dem frühen 18. Jahrhundert stammenden *codex unicus* des Textes kritisch ediert und eingeleitet. Dort (S. 235ff.) sind auch all jene Fälle aufgelistet, in denen der Kommentar vom Text der $\bar{A}JM$ -Ausgabe von KERN 1943 (1. Aufl. 1891) abweicht. Für eine neue Lesung des Kommentartextes bzw. seine von den $\bar{A}JM$ -Zeugen abweichenden Lesarten sei ebenfalls auf die in der vorangehenden Anmerkung verwiesene bevorstehende Publikation von Herrn Dr. HANISCH verwiesen. Siehe weiters auch dazu 4.2.4.

erwiesen, und ihre (häufig wohl allein auf metrische Gründe zurückzuführenden) Abweichungen vom Text der ĀJM wurden daher nur in den seltenen Fällen angeführt, in denen sie für die Entscheidung über Lesarten der ĀJMT in irgendeiner Form relevant erschienen.

3.2.3. Bei der Auswahl der genannten Zeugen habe ich mich sowohl aus methodischen als auch aus pragmatischen Gründen im Wesentlichen auf die Träger der Hauptüberlieferung sowohl der ĀJMT als auch der ĀJM und die ältesten Kommentare bzw. ihre tibetischen Übersetzungen beschränkt. Nicht berücksichtigt werden konnten einige weitere potenziell relevante Zeugen, auf die von verschiedenen Autoren hingewiesen wurde. Dazu gehören neben den in BASU 1989: 53 (nach LOKESH CHANDRA 1963 und CHALOUPKOVA 1985) angeführten sieben autochthon tibetischen Kommentaren, die erst zwischen dem 18. und 20. Jahrhundert verfasst wurden,³⁰ auch mehrere in KHOROCHÉ 1987: 6ff. genannte, bisher aber noch nicht erschlossene (fragmentarische) Manuskripte der ĀJM und des *Jātakamālāvadānasūtra*. Die Bearbeitung all diesen Materials ließ für die Beurteilung der (kanonischen) Überlieferung der ĀJMT einen geringen Nutzen erwarten und wäre zudem weit über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinausgegangen.

Ebenfalls nicht berücksichtigt wurden zwei textkritisch wertlose Neuausgaben der ĀJMT (die nachfolgenden Zeugen 1 und 2) und sechs weitere Ausgaben des *sKyes rabs brgya pa* (3 bis 8)³¹:

³⁰ Zu den Lebensdaten der Autoren der in LOKESH CHANDRA 1963 unter den Nummern 2990, 4193, 5572, 5575, 8297 und 10507 verzeichneten Werke s. *ibid.*: (I) 31, 49, 60 und (II) 31, 51. Etwas unsicher ist nach Lokesh Chandra dabei die Datierung des Autors des ersten Textes (Nr. 2990) ins 18. Jahrhundert. Der von CHALOUPKOVA 1985 angeführte Kommentar soll im Jahr 1781 entstanden sein.

³¹ Wie ein erster Vergleich der mir bereits verfügbaren Zeugen 3 und 5 gezeigt hat, unterscheiden sie sich nur unwesentlich von dem bereits oben (s. 3.2.1) beschriebenen Zeugen Z, dem derzeit ältesten verfügbaren Überlieferungsträger des vollständigen Textes des *sKyes rabs brgya pa*. Soweit bisher ersichtlich ist, dürften diese drei Ausgaben demnach zu einem eigenen, von den kanonischen Versionen der ĀJMT (i.e. GNQCD) unabhängigen Überlieferungsstrang gehören. Eine genaue Untersuchung der Überlieferung des *sKyes rabs brgya pa* anhand aller verfügbarer Ausgaben ist für die Zukunft geplant und wird auch eine detaillierte Studie der jeweiligen Kolophone beinhalten, die zum Teil mehrere Folioseiten lang sind.

Für Ihre Hinweise auf die Zeugen 3, 4 und 7 und auf die im Kolophon des Blockdrucks aus Mang yul gemachten Angaben danke ich Herrn Prof. FRANZ-KARL EHRHARD und Herrn Dr. HELMUT EIMER.

1) *bsTan 'gyur las byung ba'i skyes rabs dang rtogs brjod gces bsdus* (1) (bde chen mtshos 'dems sgrig byas). Beijing 1993³²

2) *sKyes rabs so bzhi ba'i rtsa 'grel* (rtsom sgrig 'gan 'khur ba | dbang phyug mtsho mo). Xining 1997³³

3) Blockdruck des *sKyes rabs brgya pa* aus Mang yul³⁴

³² Der den Angaben auf der Imprimaturseite zufolge nach dem Peking-Tanjur erstellte Text der *Jātakamālā* des Āryaśūra und der des Haribhaṭṭa.

³³ Der den Angaben auf der letzten Seite (456) zufolge nach dem Blockdruck von Derge (i.e. dem Derge-Tanjur) erstellte Text der *Jātakamālā* des Āryaśūra und des Kommentars des Dharmakīrti.

³⁴ Herrn Prof. MICHAEL ZIMMERMANN bin ich für eine Kopie des Mikrofilms des 422 Folios langen Blockdrucks verpflichtet, der vom NGMPP am 28. 5. 1998 verfilmt wurde (Reel No. L 961/3 - L 962/1, Running No. L 8483; Aufbewahrungsort des Abzugs: "Rö, Samagaun").

Nach dem langen Kolophon des Xylographs wurden die Druckstöcke unter dem aus dem Geschlecht der Khang stammenden Byams pa Phun tshogs gegen Ende seines Lebens (*'chi la nye bar gyur pa'i tshe*) in gNas (Mang yul) angefertigt. Biographische Daten zu diesem Schüler des lHa btsun Rin chen rNam rgyal finden sich in einem *gnas yig* über den Pilgerort Brag dkar rta so (Mang yul), den Herr Prof. EHRHARD als Gastprofessor im Sommersemester 2000 an der Universität Wien im Rahmen eines Lektürekurses gelesen hat und dessen drittes Kapitel von ihm derzeit für eine Publikation vorbereitet wird. Byams pa Phun tshogs ist nach diesem *gnas yig* mit dem Titel *Grub pa'i gnas chen brag dkar rta so'i gnas dang gdan rabs bla ma brgyud pa'i lo rgyus mdo tsam brod pa mos ldan dad pa'i gdung sel drang srong dga' ba'i dal gtam* (fol. 28a5-29b5) ca. 1503-1581 zu datieren. Ferner wird dort ebenfalls erwähnt, dass er gegen Ende seines Lebens Druckstöcke von mehreren Texten - darunter ein Werk mit dem (Kurz-)Titel *Thub pa'i skyes rabs* - schnitzen ließ. Bestätigt werden die Lebensdaten des Byams pa Phun tshogs nach einer schriftlichen Mitteilung von Prof. EHRHARD (8. 10. 04) durch die Biographie mit dem Titel *mKhas grub chen po byams pa phun tshogs kyi rnam thar ngo mtshar snang ba'i nyin byed yi bzhin nor bu dgos 'dod kun 'byung dad pa'i gsal 'debs* (NGMPP Reel-No. L 783/3), nach der die Herstellung des *sKyes rabs brgya pa*-Blockdrucks auch genauer, d.h. ins Jahr 1574, zu datieren ist.

Die neu geschnitzten Druckstöcke (z_2) der Folioseiten 421a und 421b des unter 3.2.1. beschriebenen Zeugen Z_2 aus dem sMan rtsis khang in Lhasa wurden ganz offensichtlich nach der Vorlage der Folioseiten 421a und 421b dieses Blockdrucks aus Mang yul hergestellt. Als Folge davon passen in dem Zeugen aus Lhasa die Übergänge zwischen den Seiten 421b und 422a weder metrisch noch inhaltlich zusammen, da die in den Kolophonen gemachten Angaben zur Herstellung der Druckstöcke in dem Zeugen aus Mang yul und in Z_1 naturgemäß verschieden sind. Warum für die neu geschnitzten Stöcke der zwei Folioseiten trotz der dadurch verursachten offenkundigen Diskrepanz der Druck aus Mang yul als Vorlage verwendet wurde, lässt sich derzeit nicht mit Sicherheit (Fortsetzung...)

4) Blockdruck des *sKyes rabs brgya pa* aus dem Kloster A mchog dGa' ldan Chos 'kor gling³⁵

5) *The Tibetan rendering of the Jātakamālā of Āryaśūra supplemented with 67 additional Jātaka stories by the third Karma-pa Rañ-byuñ-rdo rje*. Darjeeling 1974 (2 Bde.)³⁶

6) *Sangs rgyas bcom ldan 'das kyi skeyes rabs brgya ba* (krung go bod brgyud mtho rim nang bstan slob gling gi slob gzhi rtsom sgrig tsho chung gis bsgrigs). Beijing 1995³⁷

³⁴(...Fortsetzung)

beantworten. Ein erster Vergleich verschiedener Textpassagen in Z_1 und z_2 mit dem Druck aus Mang yul hat gezeigt, dass der Textbestand in z_2 mit keinem der beiden anderen exakt übereinstimmt, in einigen wenigen, textkritisch weitgehend unbedeutenden Fällen (Lesarten des Typs " | : | | " oder "bcu : cu") aber mit dem Zeugen aus Mang yul gegen Z_1 liest. Möglicherweise wurde also auch für die anderen neu geschnitzten Stöcke der Druck aus Mang yul als Vorlage (mit)verwendet. Generell stimmt letzterer in einem sehr hohen Maß mit Z überein.

³⁵ Vgl. dazu MEISEZAHN 1986: 312, wo in dem "Katalog der Klosterdruckerei A mchog dGa' ldan chos 'khor gliñ in Ch'ing-hai (Nordwest-China)" eine Ausgabe des *sKyes rabs brgya pa* mit 464 Folios angeführt ist. Der Druck ist mir bisher noch nicht zugänglich.

³⁶ Einband-Titel: *The Tibetan Jātakamālā of Āryaśūra*. Der Text wurde von Herrn GENE SMITH herausgegeben, dem ich auch für die bibliographischen Angaben und den Hinweis, dass es sich dabei um die fotografische Reproduktion eines Manuskriptes aus dem Palast in sTog (Ladakh) handelt, zu Dank verpflichtet bin. Für Kopien der ersten 70 Folioseiten und des Schlussteils dieser Ausgabe danke ich Herrn Prof. MICHAEL HAHN.

Der Text dieser Handschrift offenbar jüngeren Datums stimmt in den für die vorliegende Arbeit untersuchten Textabschnitten in einem sehr hohen Maß mit dem Zeugen Z und dem Druck aus Mang yul überein. Der Kolophon folgt dem des Drucks aus Mang yul, und die Handschrift dürfte damit also - direkt oder über Zwischenstufen - auf letzteren zurückgehen. An den wenigen Stellen, an denen die drei Zeugen in signifikanter Form voneinander abweichen, sind die Lesarten der indischen Ausgabe - auch nach den Sanskritzeugen - meist eindeutig abzulehnen, und in keinem einzigen dieser Fälle ergeben sie einen klar besseren Text. In textkritischer Hinsicht stellt sich diese Ausgabe, die zwar nicht wenige (möglicherweise von einer zweiten Hand nachgetragene) Korrekturen, doch keine wichtigen Sonderlesungen enthält, demnach als Zeuge von eher geringem Wert dar.

³⁷ 22. Band der Reihe *Gangs can rig brgya'i sgo 'byed lde mig*. Nach einer schriftlichen Auskunft (29. 5. 2000) von Herrn SANGDAK (Beijing) wurde der Text der ersten 34 Erzählungen dieser Edition allein nach der Tanjur-Ausgabe von Derge erstellt, (Fortsetzung...)

7) *bCom ldan 'das ston pa shakya thub pa'i rnam thar* (mtsho sngon mi rigs slob grwa chen mo'i grangs nyung mi rigs skad yig sde khag gis bsgrigs). Xining 1997³⁸

8) Ein illustriertes, bislang noch nicht publiziertes Manuskript des *sKyes rabs brgya pa*³⁹

Wie mir Prof. EHRHARD ferner mitgeteilt hat, weisen die Druckverzeichnisse von 'Bras spungs dGa' ldan pho brang (s. LOKESH CHANDRA 1961: 507) und von Zhol spar khang dGa' ldan phun tshogs gling (s. NGAWANG GELEK DEMO 1970: 181.1-2) den Text ebenfalls mit 422 Folios aus. Beide Drucke sind mir derzeit

³⁷(...Fortsetzung)

und ein partieller Vergleich der beiden Ausgaben hat dies auch deutlich bestätigt. Der zweite, von Rang byung rDo rje verfasste Teil soll nach einem Blockdruck herausgegeben worden sein, der ebenfalls aus Derge stammt, mir bisher jedoch nicht verfügbar ist.

Die Ausgabe enthält (S. 729) einen sich an den Kolophon des Drucks aus Mang yul (s.o.) anschließenden zweiten kurzen Kolophon, der folgenden Wortlaut hat:

" || | ces pa'i par byang 'di bzhin du || yod pa'i phyi mo las bshus te || dga' ldan chos 'khor gling zhes pa'i || chos grwa chen por par du bkod || "

"Nach der Kopie einer Vorlage, die den so lautenden (d.h. im vorangehenden wiedergegebenen ersten) Kolophon (*par byang*) auf diese Weise (d.h. in diesem Wortlaut) enthält, im Chos grwa chen po von dGa' ldan Chos 'khor gling 'in Druck gesetzt'."

Der zweite Teil dieser Neuausgabe geht danach also letztlich auf die obengenannte Ausgabe von dGa' ldan Chos 'khor gling zurück (und letztere wohl auf den Druck aus Mang yul). Im einleitenden Teil der Arbeit wurde der Text der Neuausgabe an einigen Stellen herangezogen und hat dort jeweils die Sigle Y.

³⁸ Der Sammelband enthält die folgenden drei Werke: 1) Slob dpon dPa' bo: *bsTod pa brgya lnga bcu pa* 2) Jo nang Taranatha: *bCom ldan 'das ston pa shakya thub pa'i rnam thar* 3) Karma pa Rang byung rDo rje: *sKyes rabs brgya pa*. Der Band ist mir bisher noch nicht verfügbar, doch geht der zuletzt genannte Text nach einer Auskunft von Prof. EHRHARD auf den Druck von dGa' ldan Chos 'khor gling zurück.

³⁹ Mein Dank gilt Herrn GENE SMITH, der mich auf dieses Manuskript aufmerksam gemacht hat und mir dazu folgende Information zukommen ließ (briefliche Mitteilung vom 2. 8. 2004): "The beautifully illustrated manuscript will be included in the forthcoming edition of the collected works of Rang byung rdo rje currently under publication in China. The manuscript itself is probably from Palpung. We have scans which we are not permitted to distribute for the moment."

noch nicht verfügbar, und es lässt sich daher nicht mit Sicherheit bestimmen, wie sie sich zu der Ausgabe aus Mang yul und dem Zeugen Z (die beide ebenfalls einen Umfang von 422 Folios haben; s. dazu jeweils die oben gemachten Angaben) verhalten.

Zu erwähnen sind schließlich auch noch zwei Hinweise auf weitere frühe Zeugen, über deren Verbleib mir jedoch nichts bekannt ist. Nach LAUFER (1914: 52, Anm. 1) soll ein Druck der *ĀJMT* bereits im Jahr 1430 (!) hergestellt worden sein,⁴⁰ und auch dem bereits erwähnten Lehrer des Byams pa Phun tshogs, Lha btsun Rin chen rNam rgyal, wird in dem *gnas yig* zu dem Pilgerort Brag dkar rta so die Anfertigung eines Drucks von Jātakas zugeschrieben.⁴¹

⁴⁰ Die von LAUFER im Zusammenhang mit einem paläographischen Problem gemachte Bemerkung hat folgenden Wortlaut: "An analogous case is known to me in the Tibetan version of the *Jātakamālā*, a print of 1430, where (vol. II, fol. 9) the word *rgya-mts'o* is equipped with an additional letter *a* under the letter *ts'*." Bibliographische Angaben zu diesem Druck werden von LAUFER jedoch nicht geboten.

⁴¹ Der *gnas yig* enthält (fol. 24b6-28a5) eine kurze Biographie des ca. 1473-1557 zu datierenden Lha btsun Rin chen rNam rgyal, und unter den vielen Werken, von denen er danach Drucke (i.e. Druckstöcke) herstellen ließ (*gsung par mang du bzheng bar mdzad*), ist auch ein Text mit dem (Kurz-)Titel *Thub pa'i skye rabs* genannt.

3.3. Quellen- und textkritische Analyse und Ergebnisse

3.3.1. Nach dem in den verschiedenen Ausgaben des Tanjur im Wesentlichen einheitlich überlieferten Kolophon wurde die ĀJMT von Vidyākarasiṃha und Mañjuśrīvarman angefertigt.⁴² NAUDOU (1968: 216) datiert ersteren (ohne Angabe von Gründen) ins Ende des 11. Jahrhunderts, doch dies widerspricht den an anderer Stelle (*ibid.*: 86f.) von ihm selbst gemachten Ausführungen, nach denen Vidyākarasiṃha zu der Gruppe von Gelehrten zu zählen ist, die von Khri srong lDe btsan aus Kaśmīr nach Tibet geholt wurden und die mit tibetischen

⁴² Der Kolophon hat in G (*ke*, 181a6) und Q (*ke*, 152b1) folgenden Wortlaut (die Lesarten in NCD sind inhaltlich bedeutungslos und werden hier deshalb nicht angeführt, Z liest *mandzu shrīs* statt *mandzu shrī barmmas*; in I ist der Kolophon nicht wiedergegeben):

" || rgya gar gyi mkhan po bidyā ka ra singha dang | zhu chen gyi lo tsā ba pande mandzu shrī barmmas bsgyur te zhus nas gtan la phab ba || || "

(Die Ligaturen *dy*, *ngh*, *nd*, *ndz* und *rmm* in *bidyā*, *singha*, *pande*, *mandzu* und *barmmas* sind jeweils vertikal angeordnet)

"Vom indischen Gelehrten Vidyākarasiṃha und dem Hauptrevisor und Übersetzer Mañjuśrīvarman übersetzt, revidiert und abgeschlossen."

(Zu "*zhu chen*", "*zhus nas*" und "*gtan la phab ba*" s. insbesondere SIMONSSON 1957: 222ff. Vgl. dazu etwa auch HARRISON 1992: XLIV, wo die drei abschließenden Verben durch "translated, revised and 'set in order' or finalised" wiedergegeben sind.)

Im *Deb ther sngon po* finden sich ferner die folgenden Angaben (zitiert nach der Übersetzung von ROERICH [1979: 1053f.]):

"He [sTengs pa lo tsa ba Tshul khriṃs 'Byung gnas, 1107-1190; K.T.] collected many man-loads of Indian books (many of his books are still preserved in the monastery of Ņor. The words 'books of Śīlākara' / Tshul-Khriṃs 'byuṅ-gnas / are inscribed on the manuscripts. Verbal communication by Rev. dGe-'dun-čhos-'phel). He made numerous translations and revised existing translations".

Unter den anschließend genannten Werken ist auch die *Jātakamālā* des "(Ārya)sūra" angeführt. In dem oben zitierten Kolophon findet sich freilich kein Hinweis auf eine spätere Überarbeitung, und über den Verbleib dieser möglicherweise revidierten Version der in den Tanjurausgaben überlieferten Fassung (oder gar gänzlich verschiedenen Übersetzung?) ist mir nichts bekannt. Bei zwei Besuchen des Klosters Ngor (1996 und 1997) ließ sich dazu ebenfalls nichts in Erfahrung bringen.

Übersetzern wie Ye śes sde, dPal brtsegs und Klu'i rgyal mtshan zusammenarbeiteten. So stellt er unter anderem fest (S. 87):

"Parmi les textes de Prajñāpāramitā (Śes-phyin) (21 vol.), la *Daśasāhasrikā* (n° 11), l'*Aṣṭasāhasrikā* (n° 12), la *Saṅcayagāthā* (n° 13), la *Pañcaśatikā* (n° 14) ont été traduites par Jinamitra, Prajñāvarman, Śilendrabodhi, Vidyākarasiṃha et les Tibétains Ye-śes sde et Dpal-brcegs",

und bestätigt wird dies durch die Angaben im *TTC*, wo etwa die *Saṅcayagāthā* (No. 735) als gemeinsame Übersetzung von Vidyākarasiṃha und dPal (b)rtsegs angeführt ist. Ferner sind die beiden dort auch als Übersetzer des *Jñānakasūtra-buddhāvadāna* (No. 1013) und der *Saṅcayagāthāpañjikā* des Buddhaśrījñāna⁴³ (No. 5196) sowie als gemeinsame Revisoren des von Viśuddhasiṃha und dGe ba'i dpal übersetzten *Āyuspariyantasūtra* (No. 973) genannt. Als Co-Revisor von Ye śes sde ist Vidyākarasiṃha im *TTC* schließlich für die von Viśuddhasiṃha und Ye śes sñing po sde übersetzte *Saptavetālakadhāraṇī* (No. 351) verzeichnet. Sofern es sich hier nicht um verschiedene Personen gleichen Namens handelt, dürfte der in dem zitierten Kolophon als Übersetzer der *ĀJM* ausgegebene Vidyākarasiṃha demnach nicht ins Ende des 11., sondern vielmehr in die zweite Hälfte des 8. bis Anfang des 9. Jahrhunderts zu datieren sein.

Mañjuśrīvarman, der zweite in dem Kolophon genannte Übersetzer der *ĀJM*, scheint nach den Angaben im *TTC* noch bei folgenden Werken auf: Als Übersetzer und Revisor der *Amoghapāśapāramitāṣaṭparīpūrayadhāraṇī* (No. 367), als Co-Übersetzer des *Buddhaguhyā*⁴⁴ für die von diesem selbst verfassten vier Texte mit den Titeln *Sarvadurgatipariśodhanamaṇḍalavidhikrama* (No. 3461), *Vajravidāraṇīnāmadhāraṇīṭīkāratnābhāsvarā* (No. 3504), *Vajravidāraṇīnāmadhāraṇīsādhana ekavīrasādhana* (No. 3751) und *Vajravidāraṇīnāmadhāraṇībalividhikrama* (No. 3752), und schließlich noch einmal als Co-Übersetzer des Vidyākarasiṃha für die *Samvaraviṃśakavṛtti* (No. 5583) des Śāntirakṣita und das einem Ratnakīrti zugeschriebene *Kalyāṇakāṇḍanāmaprakaraṇa* (No. 5581). Was letzteren Text betrifft, so ergibt sich bezüglich der Datierung der

⁴³ Zu dem Schüler des Haribhadra vgl. NAUDOU 1968: 200, Anm. 1, und ROERICH 1979: 367ff. Zur Datierung des Haribhadra ("c. 8th century") s. NAKAMURA 1989: 283.

⁴⁴ Nach den Angaben im *Deb ther sngon po* (ROERICH 1979: 191 und 372) ist *Buddhaguhyā* - und demnach auch *Mañjuśrīvarman* - ungefähr in die Zeit des Khri srong lDe btsan, also in die zweite Hälfte des achten Jahrhunderts zu datieren. Vgl. dazu ferner auch ZHANG s.v. *sangs rgyas gsang ba*.

beiden Übersetzer der ĀJM ins späte 8. oder frühe 9. Jahrhundert insofern ein Problem, als der Erkenntnistheoretiker und Logiker Ratnakīrti im 11. Jahrhundert lebte,⁴⁵ doch scheint es keineswegs ausgeschlossen, dass es sich bei dem Verfasser des *Kalyāṅakāṇḍanāmaprakaraṇa* nicht um den bedeutenden Philosophen und Schüler des Jñānaśrīmitra handelt, sondern um einen sonst nicht näher bekannten Autor gleichen Namens.⁴⁶

Erhärtert wird die Datierung der ĀJMT ins späte 8. oder frühe 9. Jahrhundert⁴⁷ schließlich vor allem dadurch, dass in den gegen Anfang des 9. Jahrhunderts entstandenen Katalogen aus lHan kar und 'Phang thang ka med der

⁴⁵ Siehe dazu etwa BÜHNEMANN 1980: I.

⁴⁶ Das Werk, das größtenteils recht allgemeine Themen der buddhistischen Lehre (wie etwa die sechs Existenzformen u.ä.) zum Inhalt hat, wurde meines Wissens bisher noch nicht erschlossen. In THAKUR 1975: 5 findet sich lediglich die folgende Bemerkung (die in geschwungene Klammern gesetzten Korrekturen stammen von mir und folgen den Angaben im Tohoku-Katalog):

"The Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons published by the Tohoku Imperial University attributes (1) The *Yogacaturdevastotra*, (2) *Śāsanasarvasva{ka}sādhana* (3) *Prajñāpāramitāmaṇḍalavidhi*, (4) *Vajravidāraṅāsādhana* (5) *Vajravidār{a}ñā-
{snā}navidhi*, (6) *Sarvasādhanak{ar}ma*, (7) *Abhisamayālaṅkāravṛttikīrtikalā*, (8) *Kalyāṅakāṇḍaparakaraṇa* and the (9) *Dharmaviniścayaparakaraṇa* to Ratnakīrti. Their Sanskrit originals appear to have been lost."

Die meisten dieser Werke lassen schon dem Titel nach kaum auf Texte logisch-erkenntnistheoretischen Inhalts schließen, und Übersetzungen der auf Sanskrit erhaltenen und sicher dem Philosophen Ratnakīrti zugeschriebenen Werke (s. dazu THAKUR 1975: 1-5) sind im Tanjur auffälligerweise nicht enthalten. Die Vermutung, dass einige oder möglicherweise sogar alle der in dem angeführten Zitat genannten neun Texte von einem früheren Autor gleichen Namens stammen könnten, ist auch daher nicht ganz abwegig.

Allerdings findet sich nun gerade im Kolophon der Übersetzung des *Kalyāṅakāṇḍaparakaraṇa* der (in den übrigen acht Werken fehlende) Hinweis, dass es sich bei dem als Verfasser angegebenen Ratnakīrti um den "Paṇḍit aus Vikramaśīla" handelt (*bi kra ma shī la'i paṇḍi ta ra tna kī rtis mdzad pa dge ba'i sdong po zhes bya ba rdzogs so* [Q ku 191b8]). Ob diese Angabe als Beweis dafür anzusehen ist, dass es sich bei dem Autor des Werkes tatsächlich um den an der berühmten Klosteruniversität wirkenden Philosophen des elften Jahrhunderts handelt, oder ob sie möglicherweise nur auf eine bei der innertibetischen Überlieferung des Textes - aus welchen Gründen auch immer - erfolgte Interpolation zurückgeht, lässt sich beim derzeitigen Stand der Forschung jedoch kaum entscheiden. Unter Berücksichtigung der übrigen Indizien ist letzteres m.E. als die wahrscheinlichere Alternative anzusehen.

⁴⁷ Eine solche frühe Datierung findet sich - allerdings jeweils ohne Angabe von Gründen - auch in DE JONG 1992: 314 und *The Marvelous Companion*, XIII.

auch in den verschiedenen Tanjurfassungen überlieferte Titel *sKyes pa('i) rabs kyi rgyud* angeführt ist.⁴⁸ Dass es sich dabei in einem oder sogar in beiden Fällen um eine Übersetzung handelt, die von der in den Tanjurausgaben enthaltenen gänzlich verschieden ist, läßt sich zwar nicht vollkommen ausschließen,⁴⁹ doch in Anbetracht des Fehlens zwingender Hinweise auf die Existenz einer zweiten \bar{A} JM-Übersetzung ist dies derzeit als eine Überlegung rein hypothetischen Charakters anzusehen.

3.3.2. Zwischen dem Zeitpunkt der Übersetzung des Textes und den Versionen, die in den zugänglichen fünf Tanjurausgaben enthalten sind, dürften damit jeweils zwischen acht- und neunhundert Jahre innertibetischer Überlieferung liegen. Die stemmatischen Verhältnisse zwischen den fünf späten kanonischen Zeugen entsprechen dabei im Wesentlichen den aus den Untersuchungen anderer Tanjurtexte bekannten und bereits oben (3.1.) kurz beschriebenen Konstellationen. In den für die vorliegende Arbeit untersuchten Textabschnitten der \bar{A} JMT finden sich insgesamt 349 Stellen, an denen GNQ und CD in signifikanterer⁵⁰ Form voneinander abweichen. Bei Außerachtlassung der Sonderlesungen trifft diese Verteilung damit auf mehr als 99 Prozent der bedeutsameren Varianten zwischen diesen fünf Zeugen zu.⁵¹

⁴⁸ Zur Datierung der zwei Kataloge s. SKILLING 1997: 91f. Zu den Angaben im IHan dkar-Katalog s. LALOU 1953: 335, wo unter der Nummer 656 das "*skyes pa'i rabs kyi rgyud*" angeführt ist, was sich genau mit dem Titel in den fünf Tanjurausgaben deckt. In dem erst vor kurzem in China herausgegebenen 'Phang thang-Katalog findet sich das Werk dagegen mit dem leicht abweichenden Titel "*sKyes pa rabs kyi rgyud*" (s. *PhTh*: 44).

⁴⁹ Als Indiz dafür könnten neben der bereits in der obigen Anmerkung erwähnten geringfügigen Abweichung bei der Titelangabe vielleicht auch die unterschiedlichen *bam po*-Angaben in den beiden Katalogen und die entsprechende Unterteilung des Textes in den fünf Tanjurausgaben angesehen werden. In letzteren findet sich vor der 32. Erzählung in allen Zeugen einheitlich "*bam po bcu gnyis pa ste tha ma'o*" i.e. "12. *bam po* - es ist das letzte". Im Einklang damit ist das Werk im IHan dkar-Katalog ebenfalls mit 12 *bam po* verzeichnet, während der 'Phang thang-Katalog es mit 13 *bam po* ausweist. Ob aufgrund dieser Abweichung aber notwendigerweise auch auf einen unterschiedlichen Textbestand zu schließen ist, erscheint fraglich.

⁵⁰ Nicht berücksichtigt sind hier und im Folgenden rein euphonisch bedingte Varianten ("*du : tu*", "*gi : gyi*" etc.), Ligaturen ("*yongs su : yongsu*" u.ä.) sowie Unterschiede bei der *shad*-Setzung. Im Wesentlichen zeigt sich jedoch auch hier dasselbe Bild.

⁵¹ Zu den drei von dieser Konstellation abweichenden Fällen, in denen GN jeweils gemeinsam gegen QCD lesen, s.u.

Bezüglich der inneren Struktur der beiden Stränge der kanonischen Überlieferung ergibt sich für den von CD gebildeten Zweig dabei ein recht eindeutiges und ebenfalls mit der in 3.1. beschriebenen Situation übereinstimmendes Bild, nach dem C ausschließlich und in direkter Linie von D abhängig sein dürfte. Dies zeigt sich zum einen an der mit 13 Fällen geringsten Anzahl an Sonderlesungen in D,⁵² von denen knapp die Hälfte offensichtlich nur auf die in späterer Zeit erfolgte Beschädigung der Druckstöcke zurückgeht⁵³ und die übrigen ebenfalls kaum als Beweis gegen die alleinige und unmittelbare Abkunft Cs von D gelten können.⁵⁴ Zum anderen spricht dafür auch, dass keine der Sonderlesungen in C nach dem Sanskrittext, grammatikalischen Kriterien und den für die betreffende Lesart relevanten Stellen im übrigen Text der in den ersten 35 Paneelen der Inschrift wiedergegebenen Passagen den Varianten in GNQD bzw. GNQ und D vorzuziehen wäre,⁵⁵ sich unter diesen *lectiones singulares* also keine Präsumptivvarianten finden, die auf eine weitere Vorlage

⁵² Für die übrigen sechs Zeugen sind die folgenden Zahlen zu nennen: G: 24, N: 38, Q: 14, I: 160, Z: 105 (plus Z₁: 3, Z₂: 13, z₂: 2), C: 26.

⁵³ "*bram za D : bram ze GNQIZC*" (Paneel Nr. 3, Z. 4), "*rings rangs D : rings rings GNQIZC*" (Paneel Nr. 5, Z. 5), "*'babs D : 'bebs GNQIZC*" (Paneel Nr. 5, Z. 8), "*'mong D : myong GNQIZC*" (Paneel Nr. 6, Z. 7), "*mig sman D : mig sman GNQZC, mig sma I*" (Paneel Nr. 6, Z. 8; hier dürfte in D der rechte Teil des *m* aus dem Druckstock herausgebrochen sein; nach dem Sanskrittext ist eindeutig die in GNQZC überlieferte Lesart zu bevorzugen), "*lus D : las GNQIZC*" (Paneel Nr. 7, Z. 6).

⁵⁴ Drei Fälle sind homophone Varianten, die sehr häufig vorkommen, sodass die Übereinstimmung von C mit GNQIZ hier ohne weiteres "zufällig" (d.h. nicht durch die stemmatischen Verhältnisse bedingt) zustande gekommen sein kann: "*cig D : gcig GNQIZC*" (Paneel Nr. 6, Z. 4), "*rtogs D : rtoG GNQIZC*" (Paneel Nr. 6, Z. 5), "*gyi D : gyis GNQIZC*" (Paneel Nr. 8, Z. 7).

Bei den Lesarten "*ja D : za GNQIZC*" (Paneel Nr. 2, Z. 3) und "*rgya na D : rgyan IZC, brgyan GNQ*" (Paneel Nr. 8, Z. 1) ergibt die Sonderlesung in D jeweils keinerlei Sinn und war dem Kontext nach leicht zu emendieren.

An zwei Stellen schließlich weisen sowohl D als auch C jeweils eine Sonderlesung auf: "*gnyen 'bun D : gnyen 'dun C, mnyen du GNQ, gnyen du IZ*" (Paneel Nr. 7, Z. 3) und "*ngom grog chen po D : ngam grog chen po C, 'bod sgrog chen po GNQ, 'bod grog chen po I, 'bod sgrog Z*" (Paneel Nr. 5, Z. 6). An der ersten Stelle ergibt die Lesart in D erneut kaum einen Sinn, und C dürfte den Text auch hier zu verbessern versucht haben (als originäre Lesart am wahrscheinlichsten ist jedoch das in IZ überlieferte *gnyen du*). Bei dem zweiten Fall könnte es sich in C um eine Beschädigung des Druckstocks handeln, möglicherweise aber auch um eine Korrektur.

⁵⁵ In der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Fälle sind sie sogar eindeutig abzulehnen.

für C hindeuten würden. Kaum Beweiskraft kommt schließlich auch zwei singulären Konstellationen zu, in denen C und D jeweils in Übereinstimmung mit anderen Zeugen voneinander abweichende Lesarten aufweisen.⁵⁶

Während das Verhältnis zwischen C und D somit wenig zweifelhaft ist, lassen die Lesarten in den untersuchten Textabschnitten nur sehr bedingt Aussagen zu den stemmatischen Beziehungen zwischen den drei Zeugen des anderen Strangs der kanonischen Überlieferung zu. Immerhin deuten sie bis zu einem gewissen Grad jedoch darauf hin, dass keiner dieser drei Zeugen ausschließlich und in direkter Linie als Vorlage für einen der beiden anderen gedient haben dürfte.⁵⁷ So erscheinen von den Sonderlesungen in G und Q manche plausibel genug, um von einem direkten Abkömmling hätten übernommen werden zu müssen, und andere wären nicht leicht durch *divinatio* zu verbessern gewesen.⁵⁸ N weist innerhalb der Gruppe mit 38 Fällen die meisten Sonderlesungen auf, ist ihrer **Beschaffenheit** nach als Vorlage für die beiden anderen Zeugen jedoch noch weniger deutlich auszuschließen, da die meisten dieser Fälle sich auf eine Beschädigung der Druckstöcke zurückführen lassen⁵⁹ und die abweichenden Lesungen in G und/oder Q an den übrigen Stellen ggfs. auch auf bloße Schreiber-gewöhnheiten oder geglückte, dem Kontext nach jedoch naheliegende Konjekturen

⁵⁶ "mdun sa IZC : 'dun sa GNQD" (Paneel Nr. 7, Z. 13-14) - die Präskriptvarianten "' : m" finden sich generell sehr häufig, und auch im vorliegenden Fall sind beide Schreibungen belegt; "nor sbyin pa po GNQI, nor sbyin pa po C : nor sbyin po z₂D (nor sbyin<1>po Z₁)" (Paneel Nr. 6, Z. 1) - hier dürfte C unabhängig von einem anderen Zeugen nur die gebräuchlichere Form gewählt haben (s. dazu jeweils auch die Diskussion der Lesarten).

⁵⁷ Zu den unterschiedlichen Datierungen der drei Zeugen s. oben 3.1., Anm. 7.

⁵⁸ Der Befund ist hier allerdings nur als sehr schmal zu bewerten: "tshe om. G : tshe NQIZCD" (Paneel Nr. 3, Z. 1), "de stod de G : bstod de NQIZCD" (Paneel Nr. 8, Z. 8), "bstan pa yang G : bstan pa la yang NQICD, bstan pa la'ang Z" (Paneel Nr. 8, Z. 10), "brtags Q : brtabs GNI, rtags ZD, rta bas C" (Paneel Nr. 2, Z. 3), "de Q : de la GNIZCD" (Paneel Nr. 8, Z. 3), "gtong Q : gtor GNI, bskor ZCD" (Paneel Nr. 8, Z. 3).

⁵⁹ Vgl. dazu etwa Beispiele wie "spyod de N : spyod do GQIZCD" (Paneel Nr. 2, Z. 2), "da N : de GQIZCD" (Paneel Nr. 3, Z. 4), "med kyi N : mod kyi" GQIZCD (Paneel Nr. 5, Z. 7), "phangs N : phongs GQIZCD" (Paneel Nr. 6, Z. 6), "dags pa N : dogs pa GQIZCD" (Paneel Nr. 6, Z. 8) und "skya bas N : skya bos GQIZCD" (Paneel Nr. 8, Z. 3).

zurückgehen könnten.⁶⁰ Die vergleichsweise große Zahl dieser für sich allein jeweils wenig beweiskräftigen Sonderlesungen spricht allerdings ebenfalls eher dagegen, dass N als alleinige und direkte Vorlage von G und/oder Q gedient haben könnte.

Während die gegenseitige Unabhängigkeit von G, N und Q innerhalb des von ihnen gebildeten Überlieferungsstrangs damit zwar keinesfalls als sicher bewiesen gelten kann, stehen diese Ergebnisse andererseits doch auch im Einklang mit den in 3.1., Anm. 4, angeführten Resultaten anderer Untersuchungen. Da ferner keine Hinweise für eine Kontamination von G, N und Q (oder möglichen Zwischenstufen innerhalb des von ihnen gebildeten Überlieferungszweigs) mit einem weiteren Zeugen vorliegen, ist damit am wahrscheinlichsten von einer der folgenden vier Möglichkeiten auszugehen:⁶¹

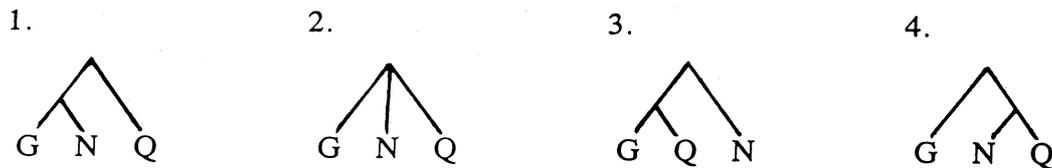


Abb. 7

⁶⁰ Dabei handelt es sich um die folgenden 14 Fälle: "gzhin N : bzhin GQIZCD" (Paneel Nr. 2, Z. 2), "brjod pa N : rtogs pa brjod pa GQIZCD" (Paneel Nr. 2, Z. 6), "bsag shing N : bsags shing GQZCD, bsags I" (Paneel Nr. 3, Z. 1), "'gyur N : gyur GQIZCD" (Paneel Nr. 3, Z. 7), "mnyan nye N : mnyan te GQIZ, mnyan nas CD" (Paneel Nr. 5, Z. 4), "zhes khyim thabs kyis driso N : zhes khyim thab kyis dris so GQIZ, byang chub sems dpas dris pa dang CD" (Paneel Nr. 5, Z. 4), "yid N : yi GQIZCD" (Paneel Nr. 5, Z. 8), "sbyin par byed na N : sbyin pa byed na GQZCD, sbyin =50= I" (Paneel Nr. 5, Z. 8), "zad par 'gyur ba N : zad gyur pa GQICD, zad 'gyur ba Z" (Paneel Nr. 6, Z. 3), "'bar ba N : 'bar GQIZCD" (Paneel Nr. 7, Z. 13), "phan par par N : phan par GQIZCD" (Paneel Nr. 7, Z. 13), "kying N : kyang GQIZCD" (Paneel Nr. 7, Z. 15), "thos N : bos GQIZCD" (Paneel Nr. 8, Z. 5), "'dun N : bdun GQZCD, b=n I" (Paneel Nr. 8, Z. 10).

⁶¹ Vgl. MAAS 1957 : 29.

Eine klare Entscheidung für eine dieser vier Konstellationen lässt sich nun jedoch erneut nicht treffen, denn unter den Sonderlesungen in den drei Zeugen finden sich keine Präsumptivvarianten,⁶² und auch die bereits oben (Anm. 51) erwähnten drei Fälle, in denen GN gemeinsam gegen QCD lesen, sind diesbezüglich wenig aussagekräftig.⁶³ Sollten sich im Text der übrigen Paneele noch weitere solche im Einzelfall jeweils kaum beweiskräftige Beispiele finden, spräche dies jedoch vermehrt für die Möglichkeit Nr. 1. Als nach den untersuchten Textabschnitten am wenigsten wahrscheinlich sind die Alternativen Nr. 3 und Nr. 4 anzusehen.⁶⁴

3.3.3. Im Anschluss an diese Ergebnisse bezüglich der Beziehungen zwischen GNQ und CD lässt sich nun feststellen, wie sich I zu den beiden Zweigen der kanonischen Überlieferung verhält. Der Vergleich mit den genannten 349 Stellen, an denen GNQ gegen CD lesen, ergibt folgendes Bild:

(I) a) GNQI : CD	187 Fälle
b) GNQ : ICD	100 Fälle
c) GNQ : I : CD	53 Fälle
d) I unlesbar	9 Fälle

⁶² Ggfs. ließe dies darauf schließen, dass die "falsche" Lesart in den beiden anderen Zeugen auf einen ihnen gemeinsamen Hyparchetypus zurückgeht und damit eine der drei Alternativen 1, 3 oder 4 zutrifft.

⁶³ "*phrug gu* GN : *phru gu* QIZCD" (Paneel Nr. 2, Z. 2), "*mig* GN : *mi* QIZCD" (Paneel Nr. 3, Z. 5), "*bdag gi* GNI : *bdag gis* QZCD" (Paneel Nr. 4, Z. 3).

Die Lesarten "*phrug gu* : *phru gu*" und "*gi* : *gis*" sind generell zu häufig, als dass daraus mit einiger Sicherheit auf einen G und N gemeinsamen Hyparchetypus geschlossen werden könnte (vgl. zu den erstgenannten Varianten auch die drei übrigen Stellen in Paneel Nr. 2 [Z. 2 und 4], wo GNQ jeweils gemeinsam *phrug gu* gegen *phru gu* in IZCD lesen), und die Lesung *mig* ergibt an der betreffenden Stelle keinen Sinn und war dem Kontext nach leicht zu *mi* zu verbessern.

⁶⁴ Die in den ersten acht Paneelen wiedergegebenen Passagen ergeben zusammen einen Text von etwa 15 Folioseiten (nach der Peking-Ausgabe). Dass sich darunter keine einzige Stelle findet, die in signifikanterer Form für einen gemeinsamen Hyparchetypus von G und Q oder N und Q spricht, schließt diese beiden Möglichkeiten zwar nicht aus, doch der Umfang der untersuchten Passagen ließe ggfs. eher erwarten, dass darunter auch Lesarten vorkommen, die eine solche Konstellation widerspiegeln.

Bei der in Kapitel 6 geführten Diskussion der Lesarten wurden die verschiedenen Varianten abschließend jeweils kurz bewertet. Danach sind von den 349 Fällen die Lesarten in GNQ denen in CD an 76 Stellen "deutlich oder eindeutig"⁶⁵ vorzuziehen. Die umgekehrte Konstellation findet sich in 41 Fällen.⁶⁶ Beim Vergleich von I mit den zuerst genannten 76 Stellen zeigt sich dabei die folgende Verteilung (die Zeugen mit den "klar" zu bevorzugenden Lesarten sind zur deutlicheren Darstellung im Folgenden jeweils fett gedruckt):

(II)	a) GNQI : CD	62 Fälle
	b) GNQ : ICD	3 Fälle ⁶⁷
	c) GNQ : I : CD	4 Fälle
	d) GNQ : I : CD	5 Fälle
	e) I unlesbar	2 Fälle

Für die 41 Stellen, an denen die Lesarten in CD "klar" vorzuziehen sind, ergibt sich ebenfalls ein sehr ausgeprägtes Bild:

⁶⁵ Die Bewertung der Lesarten folgt einer fünfstufigen Skala: (1) eindeutig zu bevorzugen, (2) deutlich zu bevorzugen, (3) zu bevorzugen, (4) etwas zu bevorzugen, (5) etwa gleichermaßen möglich; "klar" ist im Folgenden als Synonym für "deutlich oder eindeutig" zu verstehen.

⁶⁶ GNQ weisen damit also in fast doppelt sovielen Fällen wie CD die "klar" zu bevorzugenden Lesarten auf, was in einem gewissen Widerspruch zu der einheimischen tibetischen Tradition steht, in der der Derge-Kanjur und -Tanjur als die jeweils "besten Ausgaben" gelten. Der Grund für letzteres ist wohl jedoch vor allem darin zu sehen, dass D meist den glatteren (d.h. einfacher zu lesenden) Text bietet und "beste" in diesem Sinne also nicht unbedingt als Synonym für "authentischste" zu verstehen ist (beim jeweils einzelnen Vergleich Ds mit G, N und Q relativiert sich das Bild freilich wieder, denn viele der Sonderlesungen in den zuletzt genannten drei Zeugen ergeben keinerlei Sinn und scheiden als originäre Lesarten mit Sicherheit aus). Vgl. dazu etwa auch SCHOENING 1995: 132 und die folgenden Bemerkungen in HARRISON 1996: 84 zum Derge-Kanjur: "while the sDe dge edition, for instance, was in a loose sense critical, in that it attempted to establish the best text on the basis of at least three witnesses, it lacks the most essential attribute of a proper edition in the Western sense: it has no critical apparatus, The sDe dge editors reproduced what they considered to be the best reading, and consigned the rest to oblivion".

⁶⁷ In allen drei Fällen lesen GNQ mit Z: "*bdag gi* GNQZ : *bdag gis* ICD" (Paneel Nr. 2, Z. 4), "*zhugs pas* GNQZ : *zhugs pa* ICD" (Paneel Nr. 5, Z. 6), "*de* GNQZ : *de om*. ICD" (Paneel Nr. 7, Z. 9). Siehe dazu 3.3.6.

- | | | |
|-------|-----------------|-----------------------|
| (III) | a) CDI : GNQ | 31 Fälle |
| | b) CD : IGNQ | 2 Fälle ⁶⁸ |
| | c) CD : I : GNQ | 3 Fälle |
| | d) CD : I : GNQ | 2 Fälle |
| | e) I unlesbar | 3 Fälle |

Schließlich sind noch die acht Stellen zu berücksichtigen, an denen I im Vergleich mit GNQCD bzw. GNQ und CD die deutlich oder eindeutig zu bevorzugenden Lesarten aufweist:

- | | | |
|------|-----------------|---------|
| (IV) | a) I : GNQCD | 5 Fälle |
| | b) I : GNQ : CD | 3 Fälle |

Für die Stellung und Bedeutung des Inschriftentextes lassen sich aus diesen Ergebnissen bereits mehrere Schlussfolgerungen ziehen. Generell bestätigt sich darin zunächst, dass es sich bei I um einen textkritisch wertvollen Zeugen handelt, der mit größter Wahrscheinlichkeit originäre⁶⁹ Lesarten enthält, die in keiner der fünf Tanjur-Versionen mehr erhalten sind. Mit großer Deutlichkeit zeigt sich darin ferner auch die Unabhängigkeit Is von den beiden durch GNQ und CD gebildeten Zweigen der Überlieferung.⁷⁰ An allen Stellen, an denen der

⁶⁸ "a mra'i CD, ā mra'i Z : a 'bra'i" GNQI (Panneel Nr. 7, Z. 11; ähnlich auch "a mra CD, ā mra Z : a 'bra GNQI [*ibid.*]"), "dang CD : cing GNQIZ" (Panneel Nr. 7, Z. 11). Siehe dazu ebenfalls 3.3.6.

⁶⁹ Solange das Autograph der Übersetzung nicht vorliegt, lässt sich wohl nur von mehr oder weniger großen Wahrscheinlichkeiten sprechen, doch den aus dem untersuchten Material gewonnenen Ergebnissen nach ist hier kaum ein anderer Schluss möglich. Von den acht unter IV genannten Fällen werden sechs auch durch Z bestätigt: "'di IZ : ni GNQCD" (Panneel Nr. 2, Z. 3), "sbyin pa chen po yis IZ : sbyin pa chen po yi GNQCD" (Panneel Nr. 6, Z. 3), "sems dpa' chen po de IZ : sems dpa' chen po de'i GNQCD" (Panneel Nr. 6, Z. 3), "byung 'dra IZ : byung ste GNQ : byung ba CD" (Panneel Nr. 4, Z. 3), "bar der IZ : bar de GNQ : bar der om. CD" (Panneel Nr. 5, Z. 5), "gyur pa yang IZ : gyur pa GNQ : gyur pa rnam CD" (Panneel Nr. 7, Z. 15). Dazu kommen die folgenden zwei Sonderlesungen in I: "kyang om. I : kyang GNQZCD" (Panneel Nr. 7, Z. 3) und "de I : de om. GNQZCD" (Panneel Nr. 7, Z. 11).

⁷⁰ Gegen die allein auf der Basis textkritischer Schlussfolgerungen prinzipiell ebenfalls nicht völlig auszuschließende Möglichkeit, dass es sich bei dem Inschriftentext (Fortsetzung...)

Text in diesen beiden Gruppen voneinander abweicht, und insbesondere in den Fällen, in denen aufgrund der Sanskritversion, grammatikalischer Kriterien oder des Vergleichs mit den relevanten Stellen im übrigen Text der *ĀJMT* keine "klare" Entscheidung für eine der beiden Lesarten möglich ist, steht mit I also ein weiterer Zeuge zur Verfügung, dessen Lesungen an den betreffenden Stellen eine gewichtige Bedeutung zukommt.

3.3.4. Bevor abschließend die Beziehungen zwischen I und den fünf kanonischen Zeugen genauer untersucht werden sollen, ist zunächst die Stellung und der textkritische Wert des Zeugen Z zu bestimmen. Auch hier zeigt sich im Wesentlichen dasselbe Bild wie für I, d.h. 1) die Überlieferung nach den verfügbaren Zeugen nur als "originär" zu bewertender Lesarten, die in G, N, Q, C und D nicht mehr erhalten sind, und 2) die mit großer Wahrscheinlichkeit von den beiden durch die fünf kanonischen Versionen gebildeten Überlieferungssträngen unabhängige Position des Zeugen. Analog zu der Darstellung in 3.3.3. ergeben sich für die Verteilung der in Z, GNQ und CD überlieferten Lesarten die folgenden Konstellationen:

(V)	a) GNQZ : CD	188 Fälle
	b) GNQ : ZCD	117 Fälle ⁷¹
	c) GNQ : Z : CD	44 Fälle ⁷²

⁷⁰(...Fortsetzung)

um eine Konflation der beiden Zweige und mindestens eines weiteren Zeugen handeln könnte, spricht vor allem, dass I in den unter II und III genannten Fällen zu weniger als fünf Prozent den "klar" abzulehnenden Lesarten folgt, obwohl davon eine beträchtliche Anzahl für sich allein durchaus plausibel und in nicht wenigen Fällen sogar "besser" als die nach dem Sanskrittext als originär anzusehenden Lesarten zu sein scheint. Es bestätigt sich also auch hier das nach allen Angaben in der Primär- und Sekundärliteratur, dem allgemeinen Erscheinungsbild der Paneele und den orthographischen Besonderheiten für die Inschrift anzusetzende frühe Datum.

⁷¹ Dabei liest in einem Fall Z_1 mit CD, und Z_2 weist eine Sonderlesung auf: "*mnyan* GNQ : *nyan* Z_1 CD : *nyad* Z_2 " (Paneel Nr. 7, Z. 3). Die Sonderlesung geht jedoch ganz offensichtlich nur auf eine Beschädigung des Druckstocks zurück.

⁷² Dabei weisen in einem Fall sowohl Z_1 als auch z_2 eine Sonderlesung auf, die jedoch beide deutlich abzulehnen sind: "*bslang* GNQ : *blang* Z_1 : *bslangs* z_2 : *bslong* CD" (Paneel Nr. 8, Z. 7).

(VI)	a) GNQZ : CD	64 Fälle
	b) GNQ : ZCD	4 Fälle ⁷³
	c) GNQ : Z : CD	3 Fälle
	d) GNQ : Z : CD	5 Fälle
(VII)	a) CDZ : GNQ	35 Fälle
	b) CD : ZGNQ	3 Fälle ⁷⁴
	c) CD : Z : GNQ	0 Fälle
	d) CD : Z : GNQ	3 Fälle
(VIII)	a) Z : GNQCD	7 Fälle
	b) Z : GNQ : CD	3 Fälle

3.3.5. Nach den bisherigen Ergebnissen ist somit also davon auszugehen, dass sowohl I als auch Z von den beiden durch GNQ und CD gebildeten Überlieferungszweigen unabhängig sind, und unter der hypothetischen Annahme, dass in dem für das Verhältnis zwischen diesen sieben Zeugen relevanten Abschnitt der Überlieferung keine Kontaminationen stattgefunden haben, ergäben sich für die stemmatischen Beziehungen zwischen G, N, Q, I, Z, C und D damit 52 Möglichkeiten. Die nachfolgend abgebildeten Skizzen (*i-iv*) zeigen die vier für die Beziehungen zwischen I, GNQ und CD prinzipiell möglichen Konstellationen. Die für Z in Frage kommenden Positionen sind dabei jeweils durchnummeriert:

⁷³ "*des khros GNQI : de thos ZCD*" (Panneel Nr. 2, Z. 4), "*khyim GNQI : khyim gyi ZCD*" (Panneel Nr. 6, Z. 4), "*dga' GNQI : rab tu dga' ZCD*" (Panneel Nr. 8, Z. 4), "*nor sbyin pa ni GNQ : nor sbyin pas ni ZCD* (I unlesbar)" (Panneel Nr. 5, Z. 6). Siehe dazu 3.3.6.

⁷⁴ "*pa'i ICD : pa de'i GNQZ*" (Panneel Nr. 6, Z. 6), "*bdag gis CD : bdag gi GNQZ : bdag gir I*" (Panneel Nr. 7, Z. 5), "*dang CD : cing GNQIZ*" (Panneel Nr. 7, Z. 11). Siehe dazu 3.3.6.

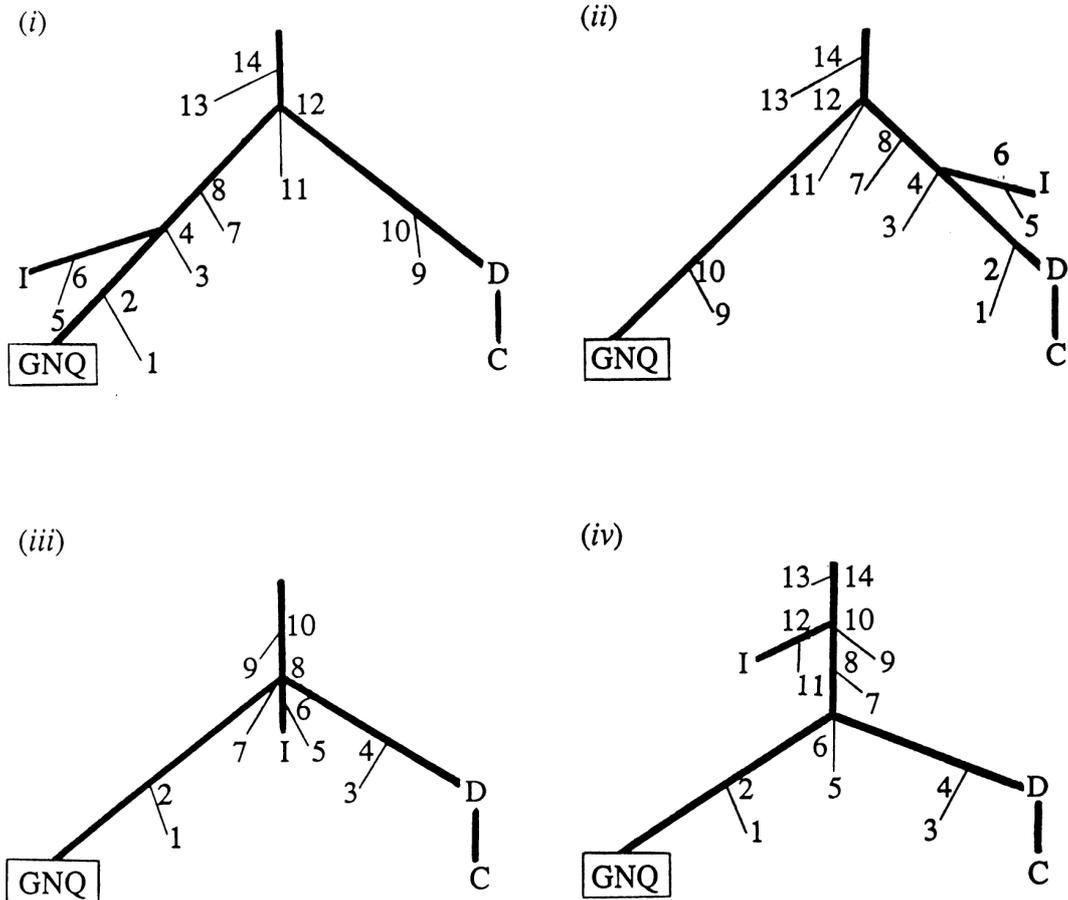


Abb. 8

Die 38 unter *i*, *ii* und *iii* genannten Möglichkeiten scheidet nun bereits wegen der in IV.a und VIII.a genannten Stellen aus, und *iv*.1-6 sind mit den in VIII.a genannten Fällen ebenfalls nicht in Einklang zu bringen. Es bleiben somit die Konstellationen *iv*.7-14. Die Verteilung der Lesarten an den den oben beschriebenen Ergebnissen zugrunde liegenden 349 Stellen zwischen **allen sieben** Zeugen schließt nun jedoch auch diese acht Möglichkeiten aus, denn es finden sich darunter 29 Stellen an denen GNQI gegen ZCD lesen, und in 18 Fällen weichen GNQZ von dem in ICD überlieferten Text ab (s. dazu 3.3.6.). Somit ist davon auszugehen, dass entweder schon im Vorfeld der letztlich zu den beiden

von GNQ und CD repräsentierten Strängen führenden Überlieferung Kontaminationen stattgefunden haben müssen oder dass bei einem oder allen beiden der zwei Zeugen, die den Anfang des jeweiligen Stranges bilden, mehrere Vorlagen ineinandergearbeitet wurden.⁷⁵

3.3.6. In allen Fällen, in denen nach dem Sanskrittext, grammatikalischen Kriterien und den für die Bewertung der verschiedenen Lesungen relevanten Stellen im übrigen Text der in den ersten 35 Paneelen der Inschrift wiedergegebenen Passagen keine der Varianten als originäre Lesart auszuschließen ist, lässt sich somit auch auf der Grundlage der stemmatischen Verhältnisse keine sichere Entscheidung treffen. Die nachfolgend (IX und X) dargestellte Verteilung der Lesarten zwischen **allen sieben** Zeugen lässt hinsichtlich der Bewertung dieser Fälle dennoch Aussagen über die verschiedenen Wahrscheinlichkeiten zu.

(IX)	a) GNQIZ : CD	145 Fälle
	b) GNQ : IZCD	74 Fälle ⁷⁶
	c) GNQI : ZCD	29 Fälle
	d) GNQZ : ICD	18 Fälle
	e) GNQ : IZ : CD	14 Fälle
	f) GNQ : I : Z : CD	8 Fälle
	g) GNQ : Z : CD (I unlesbar)	1 Fall
	h) GNQI : Z : CD	13 Fälle ⁷⁷
	i) GNQZ : I : CD	25 Fälle
	k) GNQ : Z : ICD	8 Fälle
	l) GNQ : I : ZCD	<u>14 Fälle</u>
		349 Fälle

⁷⁵ Ob D das Resultat einer solchen Konflation ist, lässt sich allein anhand der Lesarten nicht entscheiden. Vgl. dazu die oben (3.1., Anm. 10) zitierte Stelle in SAMTEN 1987, wo für den Derge-Tanjur insgesamt vier Vorlagen genannt sind. Grundsätzlich könnte es sich dabei sowohl um Konflationen einzelner Texte handeln als auch um eine Zusammenstellung verschiedener Texte aus verschiedenen Sammlungen oder um eine Kombination von beidem.

⁷⁶ Eingeschlossen ist die bereits in Anm. 71 genannte Stelle, wo I mit Z₁CD gegen GNQ liest und die Sonderlesung in Z₂ ganz offensichtlich nur auf eine Beschädigung des Druckstocks zurückgeht.

⁷⁷ Eingeschlossen ist die bereits in Anm. 72 genannte Stelle, wo sowohl Z₁ als auch z₂ eine Sonderlesung aufweisen und I mit GNQ liest.

Dazu kommen insgesamt 32 Stellen, an denen GNQCD gemeinsam gegen IZ oder gegen I und Z lesen:

m) GNQCD : IZ	24 Fälle ⁷⁸
n) GNQCD : I : Z	8 Fälle ⁷⁹

Nach der Eingrenzung auf die Stellen, an denen eine Lesart "klar" zu bevorzugen ist, sind vor allem die ersten vier Konstellationen von Interesse:

(X) a) 1. GNQIZ : CD	56 Fälle
2. GNQIZ : CD	1 Fall
b) 1. GNQ : IZCD	29 Fälle
2. GNQ : IZCD	0 Fälle
c) 1. GNQI : ZCD	3 Fälle
2. GNQI : ZCD	1 Fall
d) 1. GNQZ : ICD	3 Fälle
2. GNQZ : ICD	1 Fall

X.a und X.b sprechen in signifikanter Form dafür, dass bei den Gruppierungen "GNQIZ : CD" und "GNQ : IZCD" (IX.a und IX.b) den Lesarten, die in IZ überliefert sind, prinzipiell der Vorzug zu geben ist.⁸⁰ In den Fällen, in denen die beiden Zweige der kanonischen Überlieferung jeweils mit einem der beiden Zeugen I und Z übereinstimmen (IX.c und IX.d), dürften GNQ als Träger der originären Lesart etwas wahrscheinlicher sein als CD. Die Zahl

⁷⁸ Eingeschlossen ist die folgende Stelle, wo z_2 von Z_1 abzuweichen scheint (Paneel Nr. 6, Z. 1): "*glo* GNQCD : *blo* IZ₁ : *glo* z₂". Keine der beiden Lesarten ist auszuschließen. Vgl. dazu die Diskussion der Lesarten in Kapitel 6.

⁷⁹ Eingeschlossen sind die zwei folgenden Stellen, wo die Lesarten in Z_1 und z_2 jeweils verschieden sind (Paneel Nr. 3, Z. 1 und Z. 2): "*re zhi cig* GNCD, *re zhig* <1>*cig* Q : *re shig cig* I : *re shig* Z₁ : *res shig* z₂" und "*tshogs* GNQCD : *'tshogs* I : *chogs* Z₁ (*tshogs* z₂)". An der zweiten Stelle geht die Lesart in Z_1 nur auf eine Beschädigung des Druckstocks zurück, und in dem ersten Fall lässt sich keine der vier Varianten ausschließen. Vgl. dazu jeweils die Diskussion der Lesarten in Kapitel 6.

⁸⁰ Das einzige Gegenbeispiel (X.a, 2) unter den insgesamt 86 Fällen findet sich in Paneel Nr. 7, Z. 11: "*dang* CD : *cing* GNQIZ". Die Lesart in CD ist dort nicht nur nach der Sanskritvorlage, sondern auch allein vom tibetischen Text ausgehend deutlich vorzuziehen. In CD könnte es sich hier demnach auch um eine geglückte Emendation handeln. Vgl. dazu die Diskussion der Lesarten in Kap. 6.

der in X.c und X.d genannten Fälle⁸¹ ist jedoch zu gering, um hier statistisch fundierte Aussagen zuzulassen. In noch stärkerem Maße gilt dies für die übrigen Konstellationen, in denen GNQ und CD voneinander abweichen (IX.e-l), wo die wenigen Stellen, an denen sich eine "klare" Entscheidung für eine der Lesarten treffen lässt, kein bestimmtes Bild hinsichtlich ihrer Verteilung ergeben. Es bleibt abzuwarten, ob sich bei der geplanten Bearbeitung der übrigen Inschriftenpaneele hier statistisch signifikantere Daten gewinnen lassen.

Von gewisser Aussagekraft für die unter IX.m angeführten Fälle sind schließlich jedoch noch die insgesamt drei Stellen, an denen die Varianten in IZ denen in GNQCD "klar" vorzuziehen sind.⁸² Da sich kein einziges Beispiel für den umgekehrten Fall findet, dürfte danach auch an all den Stellen, an denen GNQCD gegen IZ lesen, den beiden außerkanonischen Zeugen prinzipiell der Vorzug zu geben sein.

3.3.7. Wie die zuletzt gemachten Bemerkungen einmal mehr verdeutlichen, handelt es sich bei den im vorangehenden dargestellten Ergebnissen letztlich um die Bestimmung und Beschreibung von Wahrscheinlichkeiten. Dazu kommt, dass die den Ergebnissen zugrunde liegenden Bewertungen der einzelnen Lesarten bereits bis zu einem gewissen Grad ein subjektives Element enthalten, und schließlich konnte für die vorliegende Arbeit auch nur ein relativ geringer Teil des umfangreichen Textmaterials untersucht werden. Einige der hier vorgestellten Resultate sind daher als von mehr oder weniger vorläufigem Charakter anzusehen, anderen ist dagegen bereits ein sehr hoher Grad an Wahrscheinlichkeit zuzusprechen. So ist mit großer Sicherheit davon auszugehen, dass es sich nicht nur bei I sondern auch bei Z um einen von den beiden durch GNQ und CD gebildeten Überlieferungszweigen unabhängigen Zeugen handelt und dass bereits in einem relativ frühen Stadium der Überlieferung Kontaminationen stattgefunden haben, die die Rekonstruktion des originären Wortlauts allein nach aus den stemmatischen Verhältnissen abzuleitenden Prinzipien unmöglich machen. Dass die Grundlagen für die abschließenden Aussagen in 3.3.6. rein stochastischer Natur sind, ist offensichtlich, und die Wahrscheinlichkeiten ergeben sich hier klar aus den in X für die jeweiligen Gruppierungen genannten Zahlen.

⁸¹ Siehe dazu jeweils die Beispiele Nr. 1-3 in Anm. 81 (= X.c, 1), Nr. 1 in Anm. 68 (= X.c, 2), Nr. 1-3 in Anm. 67 (= X.d, 1) und Nr. 1 in Anm. 74 (= X.d, 2).

⁸² Siehe dazu die Beispiele Nr. 1-3 in Anm. 69.

Generell sind die Unterschiede zwischen G, N, Q, I, Z, C und D in den untersuchten Passagen als für den Inhalt des Textes kaum bedeutsam zu bezeichnen. Die Abweichungen sind zum größten Teil den Bereichen der Orthographie, der Stilistik und der Grammatik zuzuordnen, und sie lassen damit in dem für die sieben Zeugen relevanten Abschnitt der Überlieferung nicht auf eine grundlegende redaktionelle Überarbeitung des Textes schließen, die einschneidendere Änderungen bezüglich der Terminologie, der Bedeutung oder gar der Anordnung der einzelnen Erzählungen zur Folge hatte.⁸³ Vorausgesetzt, dass es sich bei I nicht nur - wie dies durch die oben formulierten Ergebnisse bestätigt wird - um einen von den durch die späten Zeugen GNQ und CD repräsentierten Überlieferungszweigen unabhängigen Zeugen handelt, sondern dass die Inschriften tatsächlich in der Zeit vor 1333 entstanden sind,⁸⁴ würde dies darauf hindeuten, dass Bu stons "*editio princeps*" des Tanjur zumindest bei der *ĀJMT* zu keinen grundlegenden Änderungen im Wortlaut geführt haben kann. Aufgrund der vergleichsweise kurzen Dauer von nur viereinhalb Monaten, in der der *Zha lu-Tanjur* nach den Angaben des *dkar chag* entstanden sein soll und angesichts der enormen Menge von mehreren tausend Texten, die dabei zusammengestellt wurden, wäre dies keinesfalls überraschend. Es stünde ferner auch durchaus im Einklang mit dem Anfang der in 3.1. zitierten Passage aus dem *Deb ther sngon po*, die keinerlei Hinweise auf eine Überarbeitung der einzelnen Werke enthält und somit darauf schließen lässt, dass es sich bei dieser Tanjur-"Edition" wohl in erster Linie um die Sammlung, systematische Aussonderung und Klassifizierung der Texte gehandelt haben dürfte.⁸⁵

Bis zu welchem Grad die obigen Schlussfolgerungen zutreffen und inwieweit die Situation, wie sie sich in den hier untersuchten Textpassagen darstellt,

⁸³ Die bereits weitestgehend abgeschlossene Kollation der Lesarten für die übrigen in den ersten 35 Paneelen des Zyklus wiedergegebenen Textpassagen bestätigt dieses Bild. Inwieweit dies auch für den Text der Paneele zutrifft, die Auszüge aus den von Rang byung rDo rje verfassten Jātakas enthalten, ist dagegen fraglich. Die Reihenfolge der einzelnen Erzählungen weicht dort z.B. mehrmals von der in den Zeugen Y (s. dazu oben 3.2.3. Anm. 37) und Z ab: Die Jātakas Nr. 41, 42, 43, 56, 57, 61 und 62 in I entsprechen jeweils den Nummern 43, 41, 42, 61, 62, 56 und 57 in YZ.

⁸⁴ Vgl. dazu oben 2.2.1., insbesondere die zur zeitlichen Einordnung des Jātaka-Zyklus von Vitali angeführten Argumente sowie die in Anm. 36 genannten Daten zur Kompilation des *Zha lu-Tanjur*.

⁸⁵ Eine ähnliche Situation wurde von HARRISON (1992: XLVII) auch für die Anfang des 14. Jahrhunderts im Kloster Narthang zusammengestellte "Urfassung" des Kanjur vermutet.

repräsentativ für die Überlieferung von Tanjurtexten im allgemeinen ist, wird sich erst anhand weiterer Untersuchungen zeigen müssen. Die hier vorgestellten Resultate können in diesem Sinne kaum mehr als ein kleiner Mosaikstein in einem überaus komplexen Bild sein.

**4. HINWEISE ZU EDITION UND
ÜBERSETZUNG**

4.1. Editorische Zeichen

(A), (B) etc.	Gliederung des Inskriptentextes nach wiedergegebenen Passagen (vgl. dazu die Konkordanz der Textstellen)
{{1}}	Zeilenanfang
*	<i>dbu</i>
+	sonstiges ornamentales Zeichen
;	Strichpunkt-ähnliches Zeichen, das sich in der Inschrift gelegentlich anstelle eines <i>shad</i> findet und auch in verschiedenen Kombinationen mit einem Doppel- oder Vierfach- <i>shad</i> vorkommt (s. dazu oben 2.3.1.)
du, *du*	Einfügungen unter (*du*) und über (*du*) der Zeile
<u>song</u>	unsichere Lesung
==	unlesbare "Buchstaben" ¹ . Für jeweils einen "Buchstaben" steht dabei jeweils ein Doppelstrich. Bei längeren Lücken ist die ungefähre Anzahl der unlesbaren "Buchstaben" durch eine zwischen zwei Doppelstriche gesetzte Zahl angegeben (z.B. =45=).
[=]	Beschädigung einer ursprünglich sehr wahrscheinlich unbeschriftet gebliebenen Stelle (z.B. am Ende einer Zeile oder nach einem <i>shad</i>)
· (hochgestellter Punkt)	unlesbare Buchstaben, die den unlesbaren Teil eines teilweise lesbaren "Buchstaben" ausmachen. Ein Punkt (·)

¹ Unter "Buchstabe" ist jede im Tibetischen mögliche Kombination von Buchstaben in vertikaler Anordnung zu verstehen. Ein "Buchstabe" kann also aus bis zu vier Buchstaben bestehen.

kann dabei bis zu drei Buchstaben repräsentieren, z.B. *ub* (für teilweise lesbares *sgrub*) oder *longs* (für teilweise lesbares *ljongs*). Das Vokalzeichen (sofern es lesbar ist) steht immer nach den unlesbaren Buchstaben.

ḅ, - In der Inschrift selbst vorgenommene Tilgungen. In Fällen, in denen die getilgten Zeichen nicht mehr erkennbar sind, steht für jeweils einen getilgten "Buchstaben" ein Strich.

zhes pa nas / (1 Fs., 3 Z.) Die nicht zum Text der *ĀJMT* gehörenden Inschriftenteile, die eine längere Auslassung markieren,² sind kursiv gedruckt. Neben "*zhes pa nas* /" finden sich dafür in den ersten 35 Paneelen auch "*zhes pa nas* //", "*zhes pa nas*", "*zhe pa nas*", "*zhes pa nas* ' ", "*zhes pa nas* " " und "*zhes pa*". Die Angaben in Klammern bezeichnen die ungefähre Länge der Auslassung nach dem Text in Q. So bedeutet "(1 Fs., 3 Z.)", dass der an dieser Stelle in der Inschrift ausgelassene Text in Q ungefähr eine Folioseite und drei Zeilen einnimmt. An mehreren Stellen weist die Inschrift auch längere Auslassungen ohne jede Kennzeichnung auf. In diesen Fällen findet sich in der Edition nur eine solche in runde Klammern gesetzte Angabe.

«yota»n Bei Ligaturen (die vor allem zur Transliteration von Sanskrit-Wörtern ins Tibetische und bei Abkürzungen Verwendung finden) sind **Buchstaben, die den Raum eines "Buchstaben" einnehmen (d.h. vertikal angeordnet sind)** in doppelte spitze Klammern gesetzt. In den wenigen Fällen, wo sich bei der Bezeichnung unlesbarer Buchstaben durch einen hochgestellten Punkt (s.o.) Mehrdeutigkeiten der Art ergeben, dass ein Präskript als Grundbuchstabe oder umgekehrt ein Grundbuchstabe als Präskript gelesen werden kann, sind Buchstaben, die den Raum eines "Buchstaben" einnehmen, ebenfalls auf diese Weise gekenn-

² Zur Kennzeichnung der zur Kürzung des Textes vorgenommenen Auslassungen in vergleichbaren Inschriften s. STEINKELLNER 1995: 13f., TROPPEL 1996: 77 und TAUSCHER 1999: 35 und 89, Anm. 84 und 86.

zeichnet, z.B. *d<u>ng* (für teilweise lesbares *dgung*) bzw. *«du>ng* (für teilweise lesbares *drung*).

<2> unbeschriebener Raum. Die Zahl zwischen den spitzen Klammern gibt an, für wieviele "Buchstaben" die Lücke ungefähr Platz bietet. Nicht berücksichtigt sind die Leerräume, die sich mehr oder weniger regelmäßig am Ende einer Zeile sowie vor, zwischen und nach einem (Doppel-)shad finden.

Nicht in der Inschrift, aber in manchen der anderen Zeugen finden sich Lücken unterschiedlicher Länge, die durch eine gepunktete Linie ausgefüllt sind. In einigen Fällen dienen diese Linien am Ende der Zeile dazu, den rechten Rand des Folios "glatt" erscheinen zu lassen. Oft wurden sie auch verwendet, um dem unteren Teil von "Buchstaben" (z.B. einem *zhabs kyu*) aus der darüberliegenden Zeile auszuweichen. Von textkritischer Relevanz sind nur jene Fälle, in denen eine solche Reihe von Punkten auf eine Entfernung von Zeichen aus dem Druckstock hindeutet.³ Im kritischen Apparat sind potenzielle Beispiele dieser Art durch **eine in spitze Klammern gesetzte Zahl zwischen zwei hochgestellten Punkten** (z.B. <4>) wiedergegeben. Die Zahl gibt dabei wiederum an, für wieviele "Buchstaben" die Lücke ungefähr Platz bietet.

Bei der Diskussion der Lesarten sind Konjekturen und Emendationen in **einfache geschwungene Klammern** (z.B. *dg{e}'o* oder *sngo{n}*)⁴ gesetzt.

4.2. Generelle Hinweise

4.2.1. Der Text der Inschrift ist diplomatisch ediert,⁵ und im kritischen Apparat finden sich sämtliche vom Inschriftentext abweichende Lesarten der kol-

³ In diesen Fällen wurde der untere Teil der Buchstaben herausgeschnitzt und Reste der Kopflinie blieben stehen. Vgl. dazu EIMER 1992: 4 und 5, Abb. 2.

⁴ Im ersten Beispiel ist die Inschrift über dem Grundbuchstaben beschädigt, im zweiten findet sich dort die Lesart *sngong*.

⁵ Zum Für und Wider diplomatischer Editionen in der Forschung zum tibetischen Buddhismus s. SCHOENING 1995: 179ff. und die dort zitierten Arbeiten. Vgl. dazu auch TROPPEL 1996: 22.

lationierten Zeugen der $\bar{A}JMT$ ⁶ - bis hin zu einer unterschiedlichen Setzung des *shad*.⁷ Es sind dort also sowohl textkritisch signifikante als auch nichtsignifikante Lesarten angeführt. Auf diese Weise soll einerseits die Entscheidung darüber, welche Lesarten für signifikant befunden wurden und welche nicht, nachvollziehbar werden (s. dazu unten 4.2.3), andererseits sind bestimmte Unterschiede zwar textkritisch nicht relevant, können aber eventuell zu anderen Fragen, wie z.B. der nach der historischen Entwicklung orthographischer Gewohnheiten und Normen, wichtige Informationen liefern. Diese Unterschiede im kritischen Apparat anzuführen, erscheint deshalb sinnvoll, weil sie - in einer größeren

⁶ Die $\bar{A}JMT$ und die $\bar{A}JMP$ wurden zwar für die in Kapitel 6 geführte Diskussion der Lesarten herangezogen, doch sind ihre Lesungen nicht in den kritischen Apparat aufgenommen. Dies schien deshalb sinnvoll, weil die Kommentare 1) nur an den Stellen berücksichtigt wurden, an denen die Zeugen der $\bar{A}JMT$ voneinander abweichen und 2) oft nur Erklärungen zur Semantik eines Ausdrucks bieten, der dann meist in einer der Flexion des Grundtextes nicht entsprechenden Form zitiert ist - so z.B.: "*snyim pa ni lag pa gnyis sbyar ba'o*" ("Eine Handvoll' bedeutet, dass man die zwei Hände zusammengelegt hat"), wo der Grundtext "... *me tog snyim pas ... mchod*" ("... verehere [ich] mit einer Handvoll Blumen ...") liest. Die Lesungen der Kommentare an den betreffenden Stellen durchgehend im kritischen Apparat anzuführen, hätte es deshalb oft notwendig gemacht, jeweils die ganze Passage wiederzugeben, um nachvollziehbar zu machen, ob es sich um ein Zitat handelt, das (vermutlich) auch die Flexion des Grundtextes getreu wiedergibt oder ob sich die Erklärung ausschließlich auf den semantischen Aspekt des betreffenden Ausdrucks beschränkt. Dies hätte den kritischen Apparat jedoch mit z.T. sehr langen Passagen aus der $\bar{A}JMT$ und der $\bar{A}JMP$ überfrachtet, und angesichts des textkritisch ohnehin zweifelhaften Werts der Kommentare (s. dazu oben 3.2.1., Anm. 24) schien die Aufnahme ihrer Lesungen daher entbehrlich.

⁷ Nicht berücksichtigt wurden jedoch:

- 1) Lesarten mit spiegelverkehrtem bzw. nicht-spiegelverkehrtem *gi gu* (vgl. dazu oben 2.3.1.).
- 2) Lesarten vom Typ "*ba : pa*". Nach verschiedenen Lehrbüchern und Grammatiken (vgl. etwa BEYER 1992: 120, 161, 299f. und HAHN 1996: 32ff.) entsprechen die unterschiedlichen *Sandhi*-Formen zum Teil zwar auch den verschiedenen Funktionen der Partikel, doch erstens sind *ba* und *pa* in den tibetischen Manuskripten und Blockdrucken schon dem Schriftbild nach oft kaum zu unterscheiden und zweitens finden sich auch derart viele Abweichungen von diesen normativen Funktionsbeschreibungen, dass eine solche Unterscheidung in der Praxis kaum noch aussagekräftig sein kann. Bezeichnend in diesem Zusammenhang ist auch, dass Formen wie **slob grwa pa*, "Schüler", (wörtl. "der zur Schule Gehörige") oder das von BEYER angeführte "*lha sa pa* 'resident of Lhasa City'" im modernen Lhasa-Tibetisch nur noch "*laptāa*" (oder bei etwas deutlicherer Aussprache auch "*laptawa*") und "*lhasaà*" (bzw. "*lhasawa*") ausgesprochen und regelmäßig auch *slob grwa ba* und *lha sa ba* geschrieben werden.

Anzahl von Arbeiten wie dieser festgehalten - gesammeltes Material für die Untersuchung solcher spezieller Probleme darstellen.

4.2.2. Lesarten, die nach den anderen tibetischen und den Skt.-Zeugen in I zu emendieren sind, wurden in der Edition **fett** gedruckt, und die jeweils "richtige" (d.h. sehr wahrscheinlich originäre) Lesart ist in den Fußnoten dann ebenfalls durch Fettdruck hervorgehoben. Auch an Stellen, an denen die Inschriften beschädigt sind und die übrigen tibetischen Zeugen unterschiedliche Lesarten aufweisen, ist die jeweils "richtige" so gekennzeichnet. Wenn in diesen Fällen mehr als eine Lesung "richtig" sein kann, sind ggfs. auch mehrere Lesarten auf diese Weise markiert.

Bei Formen, die in JÄSCHKE, DAS, ZHANG, L.Ch. und *Mvy* nicht verzeichnet sind, ließ sich oft nicht entscheiden, ob es sich um eine bloße Verschreibung oder um eine frühe orthographische Variante handelt. Alle diese Fälle sind nach dem obigen System (i.e. durch Fettdruck) ebenfalls als zu emendierend gekennzeichnet, um so durch den Hinweis auf die entsprechende Standard-Form das Lesen des Inschriftentextes zu erleichtern. Verzichtet wurde auf eine solche Kennzeichnung jedoch bei rein euphonisch bedingten Lesarten, wie z.B. "*du : tu*", "*gi : gyi*", "*kyang : yang*", "*cig : zhig*".

4.2.3. Die Fußnotennummern aller textkritisch potenziell relevanten Lesarten sind durch einen Asterisk gekennzeichnet (z.B. *rtsom*^{14*}). Diese Lesarten sind im Kapitel 6 unter Einbeziehung der in 3.2. genannten Sanskritzeugen und - sofern die entsprechende Stelle dort zitiert ist - der *ĀJMT* und der *ĀJMP* im einzelnen besprochen.⁸ Dadurch soll zum einen erklärt und begründet werden, warum an diesen Stellen m.E. Emendationen des Inschriftentextes vorzunehmen sind oder nicht, zum anderen bildet die Diskussion dieser Lesarten die Basis für die in 3.3.

⁸ Verzichtet wurde auf die Diskussion der Lesarten dann, wenn sie

- 1) ganz offensichtlich durch eine Beschädigung des Druckstockes verursacht sind (z.B. *tshe : che*),
- 2) nur in einer Ligatur oder Abkürzung bestehen, deren Auflösung eindeutig erscheint (z.B. *rjesu : rjes su*), oder
- 3) vollkommen unsinnig sind.

Auch Unterschiede in der Verwendung des *shad* sind in aller Regel nicht besprochen (eine der wenigen Ausnahmen bilden etwa jene Fälle, in denen die *shad*-Setzung aus metrischen Gründen relevant erscheint), und bei den transliterierten Sanskritwörtern wurde in der Edition jeweils stillschweigend die dem Original am nächsten kommende Form in der oben beschriebenen Weise (d.h. durch Fettdruck) gekennzeichnet.

formulierten Ergebnisse zu den stemmatischen Beziehungen zwischen den einzelnen Textzeugen. Die Bewertung der Lesarten erfolgte dabei primär nach dem Sanskrittext, grammatikalischen und semantischen Kriterien. Die Ergebnisse überlieferungsgeschichtlicher Untersuchungen zu anderen Tanjur-Texten blieben hier weitestgehend unberücksichtigt.⁹

Wo bei orthographischen Varianten mehr als nur eine Schreibung belegt war (e.g. "*'phreng ba : phreng ba*"), ließ sich in der Regel kaum entscheiden, welche davon als die originäre anzusehen ist. Obwohl dies nur von bedingter Aussagekraft sein kann, wurden in solchen Fällen auch stets die für den betreffenden Ausdruck in der *Mahāvyūtpatti* überlieferten Formen zum Vergleich herangezogen.¹⁰ Die Lesarten der Inschrift sind dabei durchgehend unverändert, d.h. nicht als zu emendierend gekennzeichnet wiedergegeben.

In zahlreichen anderen Fällen ließ sich ebenfalls keine eindeutige Entscheidung treffen, so z.B. bei Lesarten vom Typ "*'gyur : gyur*" oder "*de : de ni*". Hier habe ich versucht, die Alternativen im Rahmen des Möglichen gegeneinander abzuwägen. So wurden etwa die Übersetzungen sämtlicher Absolutivformen in den für die vorliegende Arbeit untersuchten Passagen miteinander verglichen, um auf diese Weise eventuell bestehende Automatismen der Wiedergabe oder auch nur bestimmte Präferenzen der Übersetzer erkennen zu können und damit wenigstens ansatzweise Argumente für die Bewertung der sich an solchen Stellen mehrfach findenden Lesarten "*nas : te* (bzw. *ste* oder *de*)" zu erhalten. Die meisten Varianten dieser Art ergeben inhaltlich kaum einen Unterschied und sind größtenteils dem Bereich der Stilistik zuzuordnen. Die mit ihrer Bewertung verbundenen Schwierigkeiten und Grenzen sind daher offensichtlich. Da gerade stilistischen Aspekten in der Kunstdichtung und in der

⁹ Die in jüngerer Zeit erschienenen Arbeiten zur Überlieferungsgeschichte des Kanjur haben gezeigt, dass dort prinzipiell zunächst jeder Text für sich, d.h. unabhängig von den Resultaten der Untersuchungen anderer Werke zu betrachten ist, und wie z.B. die bereits oben (3.1.) erwähnten Unterschiede im Textbestand der fünf derzeit verfügbaren Tanjurausgaben und die nach verschiedenen Vorlagen gestaltete Edition von Cone zeigen, scheint eine solche Vorgehensweise beim derzeitigen Forschungsstand auch für die Untersuchung von Tanjurtexten angebracht. Eine Lesart ist demnach *a priori* nicht zu verwerfen, weil sie sich in einer Ausgabe findet, die sich bei Untersuchungen anderer Werke als textkritisch wertlos erwiesen hat.

¹⁰ Nach der kritischen Edition von ISHIHAMA / FUKUDA (1989). Zum mit Hinblick auf solche Fragen zu frühen orthographischen Formen recht eingeschränkten Wert der nur in den vergleichsweise späten Versionen der Tanjur-Ausgaben und des Leningrad-Manuskripts überlieferten *Mahāvyūtpatti* s. STEINKELLNER 1995: 15f.

erzählenden Literatur ein bedeutender Stellenwert zukommt, schien die Diskussion dieser Lesarten dennoch gerechtfertigt - auch wenn sie in der Regel zu keinem eindeutigen Ergebnis führte.

4.2.4. Die Parallelstellen im Sankrittext sind nach der Ausgabe von KERN (1943) zitiert. Die Lesarten in der von Herrn Dr. ALBRECHT HANISCH (Marburg) etwa zeitgleich mit der vorliegenden Arbeit für die Veröffentlichung vorbereiteten Neuedition der ersten 15 Legenden wurden zwar ausnahmslos angeführt, aber nur dann besprochen, wenn sie für die Entscheidung über Lesarten im tibetischen Text relevant erschienen. Die Stellen, die nach der Neuedition von HANISCH in KERNs Text zu ändern sind, wurden nach dem bereits oben (4.2.2.) für die Edition des tibetischen Textes beschriebenen System durch Fettdruck gekennzeichnet.¹¹ Die Lesarten der von BASU (1989) edierten *ĀJMṭ* und ggfs. auch die der von HAHN (1985) herausgegebenen *MJM* (s. dazu oben 3.2.2.) sind ergänzend in eckigen Klammern angeführt.

Die von HANISCH nach der erneuten Lesung mancher Sanskritmanuskripte angeführten Lesarten unterscheiden sich zum Teil von den Angaben in früheren Publikationen (so vor allem KHOROCHE 1987 und BASU 1989). Sofern dies nicht ausdrücklich anders vermerkt ist, folgen die von mir zitierten Lesarten in solchen Fällen der Neuausgabe von HANISCH.

4.2.5. Die beigegebene Übersetzung verfolgt schließlich zwei etwas konträre Zielsetzungen. Zum einen soll sie den Inschriftentext in seiner idiosynkratischen Form auch einem breiteren wissenschaftlichen Publikum in bequemer Form zugänglich machen.¹² Zum anderen soll sie an syntaktisch problematischen Stellen mein Verständnis der jeweiligen Konstruktion verdeutlichen - so vor allem dann, wenn an diesen Stellen mehrere Lesarten überliefert sind und ihre Bewertung wesentlich vom genauen Verständnis der entsprechenden Passage abhängt. Während letzteres gelegentlich zu einer recht wörtlichen Wiedergabe

¹¹ Da der Umbruch der Neuedition von HANISCH erst ganz zum Schluss festgelegt werden konnte, schien die Beibehaltung der bereits in der ursprünglichen Dissertationfassung meiner Arbeit gewählten Bezugnahme auf die Seiten- und Zeilenangaben in der Ausgabe von KERN am sinnvollsten. Wie bereits im Vorwort erwähnt wurde, haben sich die im Vergleich zu den bereits von KHOROCHE (1987) gesammelten **neuen** Lesarten in der Ausgabe von HANISCH auch nur an einer Stelle für die Bewertung der tibetischen Lesarten als relevant erwiesen.

¹² Gedacht ist dabei insbesondere an zukünftige kunstgeschichtliche Studien zu den Malereien, die den Zyklus illustrieren.

führte, ließ die erstgenannte Zielsetzung im allgemeinen jedoch eine etwas flüssigere und damit oft auch freiere Übersetzung angemessen erscheinen. Im Bedarfsfall vergleiche man die literarisch sehr ansprechenden beiden englischen Übertragungen von SPEYER (1990) und KHOROCHE (1989), die italienische Fassung von GNOLI (1991)¹³, sowie die in synoptischer Form mit dem Sanskrittext¹⁴ gebotene Hindi-Version von CAUDHARĪ (1971), die alle ausschließlich nach dem Sanskrittext angefertigt wurden und die im Folgenden an einigen mehrdeutigen oder problematischen Stellen auch zitiert sind.

¹³ Mein Dank gilt Frau Dr. CRISTINA PECCHIA, die mir ihr privates Exemplar dieser schon seit längerem vergriffenen Übersetzung zur Verfügung stellte.

¹⁴ Zu dieser Ausgabe vgl. KHOROCHE 1987: 5: "The editions of Chaudharī (1951, 1971) and Vaidya (1959) were nothing more than reprints of Kern's text with a handful of conjectural emendations, some obvious misprints corrected and a number of new ones introduced."

**5. DIPLOMATISCHE EDITION DER INSCRIFTEN
MIT KRITISCHEM APPARAT,
PARALLELSTELLEN IM SANSKRITTEXT
UND DEUTSCHER ÜBERSETZUNG**

Paneel Nr. 1

(A) {{1}} *** ||¹ rgya gar skad du | **dza ta ka mā la**² | bod skad du | skyes pa'i rabs kyi rgyud | bam po {{2}} dang po |³ bcom ldan 'das ngag gi dbang phyug^{4*} la phyag 'tshal lo |⁵

¹ *** || : *** || || Q, *** |+| Z₁ (*** || z₂)

² *dza ta ka mā la* : *dzā ta ka mā la* GNQCD, *dzā ta ka mā lā Z*

³ | : || GNQZ₂ (| Z₁)

^{4*} *phyug* : *po* GNQCD

⁵ | : || GNQZD, ⊥| C (am Zeilenende)

(1.1) om namaḥ śrīsarvabuddhabodhisattvebhyaḥ | |

(1.1) om namaḥ śrīsarvabuddhabodhisattvebhyaḥ : *namo buddhāya* T

Auf Sanskrit: *Jātakamālā*^a

Auf Tibetisch: *sKyes pa'i rabs kyi rgyud*

1. *bam po*

Ehre dem Erhabenen, dem Herrn des Wortes.^b

^a Zu der bei der Transliteration von Sanskritwörtern ins Tibetische üblichen Wiedergabe der Palatale *ca*, *cha*, *ja* und *jha* durch *tsa*, *tsha*, *dza* und *dzha* s. HAHN 1996: 26f.

^b *ngag gi dbang phyug* (Skt. *vāgīśvara*) ist üblicherweise ein Epithet des Bodhisattva Mañjuśrī (s. dazu etwa JÄSCHKE, DAS und BHSO s.v.), und danach ließe sich *bcom ldan 'das ngag gi dbang phyug* wohl nur im Sinne eines *dvandva* verstehen. Vgl. dazu jedoch Vers 27 der tibetischen Übersetzung des *Viśeṣastava (in der Edition von SCHNEIDER 1993: 58), wo das bedeutungsgleiche *tshig dbang* eindeutig eine Anrede an den Buddha ist; s. dazu auch die entsprechende Stelle im Kommentar des Prajñāvarman und Schneiders Anmerkung dazu (*ibid.*: 144f.). Vgl. weiterhin BECKH 1907: 5 und 38, wo in der tibetischen Übersetzung des Meghadūta das ebenfalls synonyme *gsung gi dbang phyug* in "yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas gsung gi dbang phyug la phyag 'tshal lo" ebenfalls als "Epitheton des Buddha" erklärt wird.

dpal ldan yon tan dam pas yongs {{3}} bzung^{6*} bkra shis pa || grags pa'i gzhir
 gyur ma smad^{7*} shin du⁸ yid du 'ong || =b⁹ pa'i sku tshe snga ma'i spyod pa
 rmad byung {{4}} mams || bdag gi^{10*} snyan dngags me tog snyim
 =====chod^{11*} ||

^{6*} *bzung* : *gzung* GNQ

^{7*} *smad* : *rmad* Z

⁸ *du* : *tu* GNQZCD

⁹ =*b* : *thub* GNQZCD

^{10*} *gi* : *gis* GNQ

^{11*} =====chod : *pas gus pas mchod* GNQCD, *pas gus par mchod* Z

(1.2) śrīmanti sadguṇaparigrahamaṅgalāni

(1.3) kīrtyāspadāny anavagītamanoḥarāṇi |

(1.4) **pūrvaprajanmasu** muneś caritādbhūtāni

(1.5) bhaktyā svakāvyakusumāñjalinārcayīṣye || 1 ||

(1.4) *pūrvaprajanmasu* : *pūrveṣu janmasu* T [ĀJMt]

Respektvoll verehere ich mit der Handvoll Blumen meines Gedichtes die glorreichen, von edlen Vorzügen umfassten und deshalb glücksverheißenden^a, zur Ruhmesgrundlage gewordenen, untadeligen, sehr zu Herzen gehenden, wundervollen Taten der früheren Wiedergeburten des Buddha.

^a Die m.E. natürlichste und naheliegendste Auflösung von *yon tan dam pas yongs bzung bkra shis pa* bzw. *sadguṇaparigrahamaṅgalāni*. Weitere, zum Teil auch in der Ṭīkā Dharmakīrtis besprochene Auflösungen scheinen jeweils ebenfalls mehr oder weniger gut möglich. Vgl. dazu auch KHOROCHE 1989: 5, wo das Skt.-Kompositum (in freilich nicht ganz durchsichtiger Weise) durch "rich in good consequences because of his own fine qualities" wiedergegeben ist.

grags=====n^{12*} mar gyurd¹³ pa bzang po {{5}} ===ms¹⁴ kyis ||
 bde===egs¹⁵ gyurd^{16*} ===s¹⁷ gang yin bstan par gyurd^{18*} ||^{19*} =s²⁰
 dang ldan pa'i gtam gyis rab tu dga' {{6}} bar gyurd^{21*} ||

^{12*} =====n : *pa'i mtshan* GQZCD, *pa'i mtshon* N

¹³ *gyurd* : *gyur* GNQZCD

¹⁴ ===ms : *'di rnams* GNQZCD

¹⁵ ===egs : *bar gshegs* GNQZ₂CD, (*bar gshegs** Z₁ [am Zeilenende])

^{16*} *gyurd* : *'gyur* GNQCD, *gyur* Z

¹⁷ ===s : *lam rnams* GNQZCD

^{18*} *gyurd* : *'gyur* GNQZCD

^{19*} || : || *yid la dad pa med pa rnams kyang dad par 'gyur* || GNQZCD (lies " ||
yid la dad pa med pa rnams kyang dad par gyur[d] || "?)

²⁰ =s : *chos* GNQZCD

^{21*} *gyurd* : *'gyur* GNQZCD

(1.6) ślāghyair amībhir abhilakṣitacihnabhūtai-

(1.7) r ādeśito bhavati yat sugatatvamārgaḥ |

(1.8) (syād eva rūkṣamanasām api ca prasādo)

(1.9) dharmyāḥ kathāś ca ramaṇīyataratvam īyuh || 2 ||

(1.6) *abhilakṣita-* : *abhirakṣita-* T

Durch diese edlen, zu berühmten Wegweisern gewordenen (wundervollen Taten) ist gezeigt, was die Wege zur Buddhaschaft sind. (Mögen auch die, die keinen Glauben im Herzen haben, glauben!)^a Möge es durch die Worte, die den Dharma enthalten, zu größter Freude kommen!

^a Diese Verszeile wurde in der Inschrift wohl versehentlich ausgelassen, d.h. es dürfte sich hier nicht um eine bewusste Kürzung des Textes handeln, wie sie im Folgenden aufgrund der Begrenztheit des für die Inschrift zur Verfügung stehenden Raumes an zahlreichen Stellen durchgeführt wurde; s. dazu die Diskussion der Lesarten.

'jig rten²² mchog gi^{23*} spyod =₌₌²⁴ pa'i^{25*} phyogs =m gyi²⁶ || bdag
 gi s'n²⁷ dngags m=n²⁸ du rung bar bya ba'i phyir || lung dang {{7}} gtsug
 lag rigs pas^{29*} mi =gal³⁰ lam dag^{31*} gis ||³² de ltar=====rd^{33*}
 snyam nas 'di brtsams so³⁴ ||³⁵

²² 'jig rten : '«jite»n G (am Zeilenende)

^{23*} mchog gi : mchogi G, mchog gis Q

²⁴ =₌₌ : pa dam GNQZCD

^{25*} pa'i : pa CD

²⁶ =m gyi : tsam gyis GNQZCD

²⁷ s'n : snyan GNQZCD

²⁸ m=n : mnyan GNQZCD

^{29*} rigs pas : rigs par Z, rig par CD

³⁰ =gal : 'gal GNQZCD

^{31*} dag : bdag CD

³² || : | Z

^{33*} =====rd : '«jite»n don 'gyur G, 'jig rten don 'gyur NQZ, 'jig rten don gyur CD (lies "'jig rten don gyurd"?)

³⁴ brtsams so : brtsams G

³⁵ || : || GNQZCD

(1.10) lokārtham ity abhisamīkṣya kariṣyate 'yaṃ

(1.11) śrutyaṛṣayuktyaviguṇena pathā prayatnaḥ |

(1.12) lokottamasya caritāṭisāyapradeśaiḥ

(1.13) svaṃ prātibhaṃ gamayituṃ śrutivallabhatvam || 3 ||

(1.12) -āṭisāya- : -āṭiyaśa- Schø_{2a}

(1.13) svaṃ prātibhaṃ : candrātibhaṃ A, svaprātibhaṃ R, svaṃ prātirbha U

Um meine Dichtung (schon) mit einem bloßen Teil der edlen Taten des Höchsten der Welt hörens-wert zu machen, habe ich dies auf eine Art und Weise, die nicht im Widerspruch zu Überlieferung, heiligen Schriften und logischer Überlegung^a steht, verfasst - mit folgendem Gedanken: "Möge es zum Nutzen für die Welt kommen!"

^a Für eine Zusammenfassung verschiedener Interpretationsmöglichkeiten und vorgeschlagener Übersetzungen für *śrutyaṛṣayukti* s. DE JONG 1992: 316f. und HAHN 1997: 350. Vgl. dazu auch EIMER 1978: 134f., wo *lung dang rigs pa dag gis* mit "durch die Überlieferung und durch logische Überlegungen" übersetzt ist, sowie RUEGG 1966: 33, wo sich für *lung dang rigs pa smra ba* "expounder(s) of the scriptural tradition and its (Fortsetzung...)

rang don brtson bas {{8}} gzhan don brtson ba gang yin ba'i^{36*} || yon tan³⁷
 bsgrub^{38*} pa bzang po==s su³⁹ mthun ma gyurd⁴⁰ || thams cad⁴¹
 mkhyend⁴² ces brjod pas^{43*} ma {{9}} nor⁴⁴ gsal bar grags ||⁴⁵ mnyam med
 de⁴⁶ dang chos dang dge 'dun spyi bos 'dud |;|⁴⁷

^{36*} ba'i : pa CD

³⁷ yon tan : «yota»n G, yon ta na C

^{38*} bsgrub : sgrub GNQZ

³⁹ po==s su : po'i rjesu G, po'i rjes su NQZCD

⁴⁰ gyurd : gyur GNQZCD

⁴¹ thams cad : thamd G

⁴² mkhyend : mkhyen GNQZCD

^{43*} pas : pa GNQZCD

⁴⁴ nor : no*r* G

⁴⁵ grags || : grad G (am Zeilenende)

⁴⁶ med de : mede G

⁴⁷ |;| : || GNQZCD

(1.14) svārthodyatair api parārthacarasya yasya

(1.15) naivānvagamyata guṇapratipattisobhā |

(1.16) sarvajña ity avitathākṣaradīptakīrtiṃ

(1.17) mūrhdnā name tam asaṃgamaṃ sahadharmasaṃgham || 4 ||

(1.16) -dīpta- : -dīpti- ABPRU

Ich verneige mich mit dem Scheitel vor jenem einzigartigen, unter der zutreffenden Bezeichnung "Allwissender" strahlend Berühmten, dessen edle Tugendverwirklichung in seinem Streben nach dem Nutzen anderer kein nach eigenem Nutzen Strebender erreichte, sowie vor dem Dharma und dem Sangha.

^a(...Fortsetzung)

logical establishment" findet. Danach ist *śrutyārṣayukti* hier wohl am ehesten als ein aus drei Gliedern bestehendes *dvandva*-Kompositum und das tibetische *lung dang gtsug lag rig(s) pa* analog dazu zu verstehen. Auf die Schwierigkeiten hinsichtlich der Bedeutung der ursprünglich aus dem vedisch-hinduistischen Bereich stammenden Ausdrücke *śruti* und *ārṣa* im buddhistischen Kontext hat bereits DE JONG (*ibid.*) hingewiesen. Die obige Übersetzung und Deutung ist in jedem Fall nur als **eine** mögliche Alternative zu sehen. Vgl. dazu etwa auch die folgende (sich auf den Skt.-Text beziehende) Bemerkung von HAHN (*ibid.*) zu dieser Stelle: "It is not at all unlikely that by means of *śleṣa* more than one meaning was intended".

bcom ldan 'das de sku tshe⁴⁸ snga ma la yang⁴⁹ {{10}} sems can thams cad⁵⁰
 la rgyu med par rab tu byams pa'i ngo bo^{51*} yin bas⁵² sangs rgyas bcom ldan
 'das⁵³ la sems rab tu dang bar bya'o^{54*} | |⁵⁵ (1 Fs., 6 Z.)

⁴⁸ *tshe* : *che* Z₂ (*tshe* Z₁)

⁴⁹ *la yang* : *la'ang* Z, *la yang* | | C, *la yang* | D

⁵⁰ *sems can thams cad* : *semn thamd* G

^{51*} *ngo bo* : *ngo bo nyid* GNQZCD

⁵² Bei dem ⁵² handelt es sich ganz offensichtlich um einen "verbesserten" *tsheg*, der ursprünglich das *bas* von dem folgenden *sangs* trennte.

⁵² : ⁵² om. GNQ, | ZCD

⁵³ *sangs rgyas bcom ldan 'das* : *sa«ngya»s b«comda»s* G, *sangs rgyas bcom lan 'das* Z₂ (*sangs rgyas bcom ldan 'das* Z₁)

^{54*} *sems rab tu dang bar bya'o* : *sem*s* rab *tu* da*ng* ba*r* bya'o* G (am Zeilenende), *sems rab tu dang bas phyag 'tshal lo* CD

⁵⁵ | | : | | GNQZCD

(1.18) sarvasattveṣv akāraṇaparamavatsalasvabhāvaḥ sarvabhūtātmabhūtaḥ pūrvajanma-
 (1.19) sv api sa bhagavān iti (2.3) buddhe bhagavati paraḥ prasādaḥ kāryaḥ | | (...)

(1.18) *-vatsala-* : *-vatsara-* ABPRU

Weil jener Erhabene auch in früheren Wiedergeburten von einem allen Lebewesen grundlos überaus zugeneigten Wesen war, muss man dem Buddha, dem Erhabenen, einen lauterer Geist entgegenbringen. (...)

In dem vorliegenden pdf sind die Seiten 157-270 der Druckfassung nicht wiedergegeben.

6. DISKUSSION DER LESARTEN

Paneel Nr. 1¹

^{4*} *ngag gi dbang phyug* (bzw. *ngag gi dbang po*) hat in keinem der Skt.-Zeugen eine Entsprechung. Zu *ngag gi dbang phyug* für *vāgīśvara* s. jeweils L.Ch. und DAS s.v.; das in GNQCD überlieferte *ngag gi dbang po* scheint dagegen weniger gebräuchlich zu sein.

- *ngag gi dbang phyug* (IZ) ist etwas zu bevorzugen.

^{6*} Zu *yongs bzung* für *parigraha* vgl. L.Ch. s.v., wo dafür als volle Form jedoch auch *yongs su gzung ba* belegt ist. Semantisch und grammatikalisch sind beide Formen möglich, wobei der Unterschied etwa dem zwischen "Umfasstsein" und "Umfassung" entspricht.

Das Kompositum ist in $\bar{A}JMT\bar{T}$ mehrfach zitiert. Q liest dort durchgehend *yongs bzung*, in D findet sich in einer glossierenden Umschreibung auch der Futurstamm *gzung*: "*yon tan dam pas yongs su gzung ba'i bkra shis pa ni | yon tan dam pas yongs bzung bkra shis pa'o | |*". In $\bar{A}JMP$ (DNQ) ist nur *yongs bzung* überliefert.

- *yongs bzung* (IZCD) ist etwas zu bevorzugen.

^{7*} *anavagīta-* entspricht dem in IGNQCD überlieferten *ma smad*. Die Lesart *ma rmad* in Z ergibt hier auch keinen Sinn. $\bar{A}JMT\bar{T}$ (DQ) und $\bar{A}JMP$ (DNQ) weisen ebenfalls die Lesart mit dem *sa mgo* auf.

- Die Sonderlesung *ma rmad* (Z) ist eindeutig abzulehnen.

^{10*} *svakāvya-* spricht für die auch in $\bar{A}JMT\bar{T}$ (DQ) überlieferte Lesart *bdag gi snyan dngags*. $\bar{A}JMP$ (DNQ) bietet die folgende Erklärung: "*de bdag gis snyan dngags kyis mchod de brjod byed des brjod bya la dga' ba bskyed do zhes bya*

¹ Die Diskussion der Lesarten orientiert sich in der Art der Darstellung an den Arbeiten von HAHN (1992b, 2001) und HAHN / STEINER (1996), die den Sanskrittext der Jātakas Nr. 6, 10, 33 und 34 zum Gegenstand haben. Auf die Besprechung der einzelnen Lesarten folgt jeweils eine kurze abschließende Bewertung. Wo nicht auf die $\bar{A}JMT\bar{T}$ und die $\bar{A}JMP$ hingewiesen wird, bedeutet dies, dass die entsprechenden Passagen dort nicht kommentiert sind.

ba'o | |", d.h. "'Jene(s) verehere ich mit einem Gedicht' heißt, dass durch jenes Ausdrucksmittel Freude an dem was gesagt werden soll, hervorgebracht wird". Offensichtlich kann es sich bei dem vorderen Teil (*de bdag gi snyan dngags kyis mchod*) jedoch bereits im Sanskrittext nicht um das wörtliche Zitat einer **zusammenhängenden** Passage aus der *ĀJM* (*svakāvyakusumāñjalinārcayīṣye*) gehandelt haben.

- *bdag gi snyan dngags* (IZCD) ist deutlich zu bevorzugen.

^{11*} Die Lesarten *gus pas* (modaler Instrumental) in GNQCD und *gus par* (modaler Terminativ) in Z sind gleichermaßen zur Wiedergabe von *bhaktyā* möglich. In *ĀJMP* (DNQ) ist *gus par* überliefert. Die Instrumentalform steht jedoch in formaler Analogie zur Skt.-Vorlage und findet sich auch in *ĀJMṬ* (DQ).

- *gus pas* (GNQCD) ist etwas zu bevorzugen.

^{12*} Zu *mtshan ma* für *cihna* s. L.Ch. s.v.; *mtshon ma* ist dagegen nicht belegt und kommt auch im übrigen Text der ersten 35 Paneele nicht vor. *ĀJMṬ* (DQ) und *ĀJMP* (DNQ) lesen *mtshan mar*.

- Die Sonderlesung *mtshon mar* (N) ist deutlich abzulehnen.

^{16*} Zur Übersetzung von *sugatavmārga* sind beide Lesarten (d.h. *bde bar gshegs gyur[d] lam rnams* und *bde bar gshegs 'gyur lam rnams*) möglich, wobei sie wohl jeweils als metrische Kürzungen für *bde bar gshegs par gyur(d) pa'i lam rnams* bzw. *bde bar gshegs par 'gyur ba'i lam rnams* zu sehen sind:

bde bar gshegs (par) gyur(d) (pa) lässt sich etwa verstehen als das aus dem "zu einem Wohlgegangenen Gewordensein" resultierende "Buddhasein" (i.e. die "Buddhaschaft"). Eine andere Erklärung besteht darin, den Buddha selbst als logisches Subjekt zu diesem Ausdruck zu verstehen, also: "die Wege, durch die (der Buddha) zu einem Wohlgegangenen geworden ist".

Etwas einfacher und naheliegender scheint dagegen die auch in *ĀJMṬ* (DQ) überlieferte Lesart mit *'gyur*, d.h. "die Wege des zu einem Wohlgegangenen Werdens", "die Wege, durch die man zur Buddhaschaft gelangt". Allerdings könnte dies auch gerade als Argument dafür gelten, dass die Lesart (als *lectio facillior*) erst nachträglich entstanden ist.

- *bde bar gshegs 'gyur* (GNQCD) und *bde bar gshegs gyur(d)* (IZ) sind etwa gleichermaßen möglich.

^{18*} Die syntaktische Struktur des zweiten Verses wurde von den Übersetzern möglicherweise missverstanden, denn im tibetischen Text ist *yat sugatatvamārgaḥ* offensichtlich als ein von *ādeśito bhavati* abhängiger indirekter Fragesatz wiedergegeben - eine Auflösung, die aufgrund der fehlenden Kongruenz zwischen dem in diesem Fall als Pronomen verstandenen *yat* (neutrum) und *mārgaḥ* bzw. *ādeśitaḥ* (maskulin) schlecht möglich ist. Viel eher dürfte *yat* hier demnach als eine Konjunktion zu verstehen sein, die *ślāghyair amībhir abhilakṣitacihnabhūtair ādeśito bhavati sugatatvamārgaḥ* dem folgenden *syād eva rūkṣamanasām api prasādo* unterordnet. Ferner ist der Sanskrittext hier insofern zweideutig, als sowohl Āryaśūra als auch der Buddha als logisches Subjekt zu *ādeśito bhavati* verstanden werden können, was zusammen mit der Wiedergabe von *yat* für die Bewertung der beiden Lesarten *bstan par gyur(d)* und *bstan par 'gyur* von gewisser Bedeutung ist:

Nach HAHN (1996: 164f.) bringt *'gyur* in Verbindung mit dem Terminativ des vom Perfektstamm gebildeten Verbalnomen das vollendete Futur zum Ausdruck. Mit der Lesart *bstan par 'gyur* wäre der ganze Satz danach zu übersetzen als: "Durch diese edlen, zu berühmten Wegweisern gewordenen (Taten) wird gezeigt worden sein, was die Wege zur Buddhaschaft sind", was vor allem dann sinnvoll erscheint, wenn man den Sprecher (also Āryaśūra) als logisches Subjekt, d.h. den Zeigenden versteht, und die edlen Taten (bzw. ihre Beschreibung) als das entsprechende Mittel. Da nun die Übersetzer *yat* aber offensichtlich nicht als Konjunktion verstanden haben, bleibt fraglich, wie sie zu einer solchen Fut.II-Übersetzung hätten gelangen können, denn *ādeśito bhavati* lässt sich so nur deuten, wenn der ganze Satz als von dem folgenden Optativ (*syād*) abhängig und *ādeśito bhavati* als "ungenau für *ādeśito bhaviṣyati*" aufgefasst wird, d.h. (wörtl.): "Möge es auch Lauterkeit für die geben, die rauhen Sinnes sind, da der Weg zur Buddhaschaft durch ... gezeigt worden ist (i.e. gezeigt worden sein wird)."

Der Perfektstamm *gyur* dagegen bringt in Verbindung mit dem vom Perfektstamm gebildeten Verbalnomen nach HAHN (*ibid.*: 165) das Plusquamperfekt zum Ausdruck, was - wieder mit Hinblick darauf, dass *yat* von den Übersetzern offenbar nicht als Konjunktion verstanden wurde - in *ādeśito bhavati* ohne weiteres eine Entsprechung findet (zu den Funktionen des Partizip Perfekts mit folgendem *bhavati* s. z.B. SPEYER 1980: 254ff. und 294). In diesem Fall lässt sich freilich wohl nur der Buddha als das logische Subjekt zu *bstan par gyur(d)*

verstehen - also: "Durch diese edlen, zu berühmten Wegweisern gewordenen (wundervollen Taten) war gezeigt worden, was die Wege zur Buddhaschaft sind."

Grundsätzlich sind nun mit OETKE (1977: 373ff.) solche "Hilfsverb"-Konstruktionen mit 'gyur bzw. gyur jedoch wohl nicht als ein Mittel zum Ausdruck von Zeitstufen zu verstehen, die denen des Deutschen oder anderer indoeuropäischer Sprachen genau entsprechen. Durch die in derartigen Konstruktionen fast immer möglichen Hilfsübersetzungen "es kommt dazu, dass ...", "es ergibt sich, dass ...", "es tritt der Fall ein, dass..." (bzw. "es ist dazu gekommen, dass...", "es hat sich ergeben, dass ...", "es ist der Fall eingetreten, dass ...") u.ä. kommt man der eigentlichen Funktion des "Hilfsverbs" wahrscheinlich wesentlich näher. Diese dürfte vor allem darin bestehen, das Eintreten eines Ereignisses - und zwar nach Oetke (*ibid.*) praktisch immer als Folge einer (explizit genannten oder implizit zu denkenden) hinreichend erfüllten Bedingung - zum Ausdruck zu bringen (eine solche hinreichend erfüllte Bedingung ist im vorliegenden Fall etwa darin gegeben, dass die Taten des Buddha zu Wegweisern geworden sind). Eine Besonderheit ist dabei die, dass sich in vielen Fällen durch die Verwendung von 'gyur oder gyur semantisch kein Unterschied ergibt, da das Perfekt gyur resultativ und die durch das Hauptverb bezeichnete Handlung (bzw. der Zustand) als zur Zeit des Sprechaktes noch immer andauernd zu verstehen ist - so auch im gegebenen Beispiel, wo *bstan par 'gyur* ("es ergibt sich, dass gezeigt [worden] ist") und *bstan par gyur(d)* ("es hat sich ergeben, dass gezeigt [worden] ist") deshalb gleichermaßen zur Wiedergabe von *ādeśito bhavati* geeignet erscheinen. In beiden Fällen ist es naheliegender, den Buddha als logisches Subjekt zu verstehen. Etwas unklar bleibt in jedem Fall, wie die Übersetzer die Stelle genau verstanden haben.

- *bstan par 'gyur* (GNQZCD) und *bstan par gyurd* (I) sind etwa gleichermaßen möglich.

^{19*} Dafür, dass dieser Versstollen in I **versehentlich** vom Schreiber ausgelassen wurde, spricht unter anderem der Umstand, dass es sich dabei um einen von drei aufeinanderfolgenden Sätzen handelt, die alle auf eine Form von 'gyur mit anschließendem Doppel-*shad* enden. Möglicherweise schlossen in der Vorlage des Schreibers sogar alle drei auf "... gyurd | |" (i.e. "*bstan par gyurd* | |", "*dad par gyurd* | |" und "*dga' bar gyurd* | |"), und das versehentliche Überspringen des ganzen Stollens ließe sich damit leicht erklären.

Zur Wiedergabe eines Optativs der Sanskritvorlage scheinen nun im Tibetischen vor allem imperativische Konstruktionen verwendet worden zu sein

(vgl. dazu HAHN 1996: 71 und 165), und dass in I für den folgenden Optativ (*īyuh*) ebenfalls *gyurd* (also die mit dem Perfektstamm identische Imperativform) überliefert ist, lässt vermuten, dass auch *syād* ursprünglich mit *gyurd* übersetzt wurde (das Fehlen der Imperativpartikel wäre dabei etwa durch metrische Gründe zu erklären)². Sowohl für *syād* als auch für *īyuh* ist in *ĀJMT* (DQ) in Zitaten der jeweils ganzen Verszeile allerdings einheitlich *'gyur* überliefert.

Weitestgehend unerheblich für die Beurteilung der beiden Lesarten ist, dass die Konstruktionen im Skt.-Text (wo *dharmyāḥ kathāḥ* das Subjekt des Satzes bildet) und in der tibetischen Übersetzung (wo mit *chos dang ldan pa'i gnam gyis* der Grund oder das Mittel bezeichnet wird, durch das es "zur Freude kommt") verschieden sind. Immerhin zeigt sich darin aber, dass die Übersetzer den Inhalt des Satzes eher frei (d.h. ungenau) wiedergegeben haben, und möglicherweise könnte von ihnen demnach auch ein dem indischen Original nicht entsprechender Modus gewählt worden sein.

- Die weitere Bewertung der Lesarten *'gyur* (GNQZCD) und *gyurd* (I) setzt eine umfassendere Untersuchung darüber voraus, wie ein Optativ (in optativischer Bedeutung) von den tibetischen Übersetzern im allgemeinen und denen der *ĀJM* im besonderen gewöhnlich wiedergegeben wurde (wobei - wie an dem hier gegebenen Beispiel ersichtlich wird - stets mit in der Überlieferung verderbten Formen zu rechnen ist). Beide Formen lassen sich gegenwärtig als originäre Lesart nicht ausschließen.

^{21*} Zu dem in *ĀJMT* (DQ) überlieferten *'gyur* (für *īyuh*) vgl. die vorangehende Anmerkung.

- Bezüglich der Bewertung der beiden Lesarten s. sinngemäß die obige Bemerkung.

^{23*} Sowohl der subjektive Genitiv (*'jig rten mchog gi*) als auch der Instrumental zur Bezeichnung des *agens* (*'jig rten mchog gis*) sind möglich, doch erstere

² Vgl. dazu ferner auch BEYER 1992: 363f.: "Since many transitive verbs have such distinctive imperative stems, the command particle is REDUNDANT after some verb stems. It is thus possible, under the Telegram Principle, to find imperative stems without command particles", und (*ibid.*: 364, Anm. 12): "This is so even where the imperative stem is not phonologically distinctive It is thus true as well for intransitive verbs, which generally have no distinctive imperative stem: in the biography of Mi-la, for example, we find both *nga rgyal ma che zhig* 'Let not your pride be great!' with the command particle, and *ngang ma thung* 'Let not your patience be short!' without it."

Lesart hat in *lokottamasya* eine direkte formale Entsprechung und ist auch in $\bar{A}JMT\bar{I}$ (DQ) und $\bar{A}JMP$ (DNQ) überliefert.

- 'jig rten mchog gi (GNIZCD) ist zu bevorzugen.

^{25*} ZHANG bietet s.v. *phyogs tsam zhig* neben der Erklärung: "zur *tsam zhig*", "shaofen, xiewei ['ein kleiner Teil', 'ein klein wenig']", auch das folgende Beispiel: "*byed thabs phyogs tsam zhig bstan pa*". Die Konstruktion mit dem (partitiven) Genitiv scheint freilich ebensogut möglich und ist auch in $\bar{A}JMP$ (DNQ) überliefert.

- *spyod pa dam pa'i* (GNQIZ) ist etwas zu bevorzugen.

^{29*} Für *rig pa* findet sich häufig die Schreibung *rigs pa* und umgekehrt (vgl. dazu etwa JÄSCHKE s.v. *rigs pa*). Beide Formen sind in L.Ch. auch mehrfach als Übersetzung für *yukti* angeführt (so etwa neben *rigs pa ldan pa* auch *rig pa ldan pa* für *yuktimat*, *rigs pa'i sbyor ba* für *yuktiprayoga* und *rig pa bstan* für *yuktideśana*). Der Begriff ist in $\bar{A}JMT\bar{I}$ mehrfach zitiert, wobei sich in D durchgängig die Schreibung mit dem Postpostskript findet, während in Q beide Lesarten vorkommen. $\bar{A}JMP$ (DNQ) weist zweimal die Form ohne *s* auf.

Für 'gal (bzw. *mi 'gal*) sind in den Wörterbüchern weder Beispiele für Konstruktionen mit dem Instrumental noch für solche mit dem Terminativ angeführt. Letztere ist auch in $\bar{A}JMP$ (DNQ) überliefert und als metrisch bedingte Alternative für die übliche Konstruktion mit der Soziativpartikel vielleicht etwas eher zu rechtfertigen (vgl. dazu HAHN 1996: 127f.), doch *rigs pas mi 'gal* lässt sich deshalb als originäre Lesart kaum ausschließen. Im übrigen Text der ersten 35 Paneele findet sich 'gal weder mit dem Instrumental noch mit dem Terminativ.

- *rigs pas* (GNQI), *rig par* (CD) und *rigs par* (Z) sind etwa gleichermaßen möglich.

^{31*} *lam dag gis* übersetzt *pathā* und ist auch in $\bar{A}JMT\bar{I}$ (DQ) und $\bar{A}JMP$ (DNQ) überliefert. Für *bdag* bietet der Sanskrittext an dieser Stelle dagegen keinerlei Entsprechung.

- *dag* (GNQIZ) ist eindeutig zu bevorzugen.

^{33*} Im Sanskrittext ist *iti* am naheliegendsten in der Funktion von Anführungszeichen zu verstehen, die *lokārtham* als den Inhalt von *abhisamīkṣya* kennzeichnen (i.e.: "nachdem ich gedacht hatte: 'Zum Nutzen der Welt!'",) und

das tibetische *de ltar*, das sich prinzipiell sowohl auf *gyur(d)* (bzw. *'gyur*) als auch auf *snyam nas* oder sogar auf das folgende *brtsams so* beziehen ließe, ist analog dazu wohl ebenfalls als modale Bestimmung zu *snyam nas* aufzufassen. Das elliptische und deshalb mehrdeutige *lokārtham* lässt dabei sowohl das auch in ĀJMP (DNQ) überlieferte *'jig rten don 'gyur* als auch *'jig rten don gyur(d)* als originäre Lesart möglich erscheinen (letztere zur Bezeichnung des Optativs - vgl. dazu sinngemäß die Bemerkungen zu den in Anm. 19* angeführten Lesarten).

- *'jig rten don 'gyur* (GNQZ) und *'jig rten don gyur(d)* (ICD) sind etwa gleichermaßen möglich.

^{36*} *gzhan don brtson ba gang yin ba'i yon tan bsgrub* (bzw. *sgrub*) *pa bzang po* entspricht genau *parārthacarasya yasya ... guṇapratipattiśobhā*, wobei das Relativpronomen sein Bezugswort im nachfolgenden *de* (bzw. *tam*) besitzt. ĀJMP (DNQ) weist ebenfalls die Genitivform auf.

- *yin ba'i* (GNQIZ) ist eindeutig zu bevorzugen.

^{38*} *bsgrub pa* ist formal als ein vom Futurstamm gebildetes *nomen actionis* zu erklären, *sgrub pa* als Verbalsubstantiv. Semantisch ergibt sich dadurch kaum ein Unterschied (etwa "die Verwirklichung" im Gegensatz zu "das Verwirklichen"). Beide Formen sind in L.Ch. als Wiedergabe von *pratipatti* belegt. Siehe dazu auch *Mvy* 7378 (*sgrub pa* CDNQ, *bsgrub pa* L). ĀJMT (DQ) liest *sgrub pa*, ĀJMP (DNQ) *bsgrub pa*.

- *sgrub pa* (GNQZ) und *bsgrub pa* (ICD) sind etwa gleichermaßen möglich.

^{43*} Dem Bahuvrīhi-Kompositum *avitathākṣaradīptakīrtim* entspricht sowohl die Lesart in I ("den, der strahlenden Ruhm besitzt, welcher dadurch gekennzeichnet ist, dass man mit der Bezeichnung ['Allwissender'] nicht irrt") als auch die in GNQZCD ("den, der strahlenden Ruhm besitzt, welcher durch die nicht verkehrte Bezeichnung ['Allwissender'] gekennzeichnet ist"). In ĀJMP (DNQ) ist in mehrfachen Zitaten der ganzen Verszeile ausschließlich *brjod pa* überliefert.

- *brjod pa* (GNQZCD) und *brjod pas* (I) sind etwa gleichermaßen möglich.

^{51*} Beide Lesarten sind als Übersetzung für *svabhāva* belegt (s. dazu jeweils L.Ch. s.v.; in *Mvy* 952, 953 und 8573 findet sich jedoch nur *ngo bo nyid*). ĀJMT (DQ) liest *ngo bo nyid*. Im übrigen Text der ersten 35 Paneele kommt keine der beiden Lesarten vor.

- *ngo bo nyid* (GNQZCD) und *ngo bo* (I) sind etwa gleichermaßen möglich.

^{54*} Die in GNQIZ überlieferte Lesart steht dem Sanskrittext (*paraḥ prasādaḥ kāryaḥ*) sowohl syntaktisch als auch semantisch weitaus näher als die in CD. Durchaus möglich ist jedoch, dass *dad* und nicht *dang* die originäre Lesart war (vgl. dazu auch Paneel Nr. 2, Z. 6, und Nr. 8, Z. 8). Das Postskript ist in I eindeutig ein *ng*, doch in manchen der anderen Zeugen lässt sich - wie so oft - kaum entscheiden, ob *dang* oder *dad* zu lesen ist. Der erste Buchstabe der folgenden Partikel ist - mit Ausnahme von N - in allen Zeugen jedoch klar ein *b*, was eher für *dang* als für *dad* spricht. Das in den Skt.-Zeugen überlieferte *prasāda* lässt wohl beide Möglichkeiten zu (vgl. dazu auch L.Ch., wo sowohl *dang ba* als auch *dad pa* für *prasāda* angeführt sind - so auch Mvy 1364, 1864 und 7255).

ĀJMTṚ (DQ) bietet die folgende Erklärung: "*dam pa de la sems dang bar bya ba ni dad par (bar D) bya ba'o*", d.h. "'Jenem Edlen einen lauterer Geist entgegenbringen zu müssen' bedeutet, dass man gläubig sein muss."

- *sams rab tu dang bar* (bzw. *dad par*) *bya'o* (GNQIZ) ist eindeutig zu bevorzugen.

In dem vorliegenden pdf sind die Seiten 281-413 der Druckfassung nicht wiedergegeben.