

Kulturelle Innovation und soziale Integration: Das Friedensfest (*Taipinghui*) in Yunnan¹

Yadi Hölzl

As the most significant religious event in Heijing, the so-called “town of salt” of Yunnan Province, the plague expulsion festival known as “festival for peace” (*Taipinghui*) was held by the *Dongjing* (Grotto Scripture) Assembly. Members of the assembly were not only local ritual experts but also cultural and political elites. They identified the assembly as a Confucian institution, although the origin of its teaching can be traced back to a Daoist cult of Wenchang (God of Literature).

Based on fieldwork conducted in 2018, this paper presents the first detailed description of the festival. One of the liturgies indicates that the festival initially emerged in response to a concrete and immediate crisis caused by war and illness, and gradually evolved into a preventative measure to avoid plagues and disasters. The concept of some rites, such as “sending off the dragon boat” (*song longchuan*), which has a long tradition in China strongly resembles the Daoist exorcistic rituals.

The festival contains not only exorcistic rites but also the veneration of Laozi and the recitation of the *Scripture of the Jade Sovereign* (*Yuhuang jing*). Focusing in particular on this text, which is a modified version of the Daoist scripture, this paper also shows how the *Dongjing* Assembly tried to build a new system for religious life in the local society, adapting to the cultural diversity of the region. The ultimate goal was to achieve social solidarity and stability according to its Confucian Ideology.

Einleitung

Bis in die 1950er Jahre war das Friedensfest² (*Taipinghui* 太平會, wörtl. „Versammlung für Frieden“) eine in Yunnan weit verbreitete religiöse Veranstaltung. Durch die Anbetung von Gottheiten und die Austreibung von Geistern diente es der Vorbeugung von Bedrohungen wie Krankheiten und Seuchen und der Bewahrung des Friedens. Einige Elemente ähneln stark den in China üblichen Riten des Exorzismus,

-
- 1 Ich danke den Reviewern sowie Prof. Dr. Marc Winter, Samira Müller, Liu Yue 劉悅, He Yurong 何玉榮, Prof. Dr. He Pikun 何丕坤, Liu Jianrong 劉建榮 und Dr. Andreas Hölzl für hilfreiche Hinweise.
 - 2 Bisher gibt es noch keine wissenschaftliche Literatur dazu. Zu den entsprechenden deskriptiven Beschreibungen siehe z. B. Chong Qian 1967 [1911], S. 87; Zhang Ziming und Wang Fuchen 1967 [1932], S. 203–204; Liu Yue 2015; Peng Xingguo 2016.

die typologisch als „rites of affliction“³ betrachtet werden können, worunter „Riten zur Wende einer Not, Bedrängnis oder Wiederherstellung der kosmischen Ordnung“⁴ verstanden werden. Allerdings umfasste das Fest auch ein komplexes System von Riten zu verschiedenen Anlässen und Zwecken, die dem lokalen religiösen und säkularen Leben angepasst waren.

Das größte Friedensfest Yunnans fand in Heijing 黑井, dem damaligen Zentrum der Salzgewinnung, statt. Seitdem dort im Jahr 1340 die erste Behörde eingerichtet wurde, hatte Heijing bis zur Qing-Zeit nicht nur die höchste Produktionsmenge, sondern führte auch die höchste Salzsteuer in der Provinz ab.⁵ Dort wurde das Fest von der lokalen religiösen Gemeinde namens *Dongjinghui* 洞經會⁶ (Vereinigung des Leitfadens der Höhlen) organisiert. Die Gemeinde, die spätestens im 16. Jahrhundert in Yunnan auftauchte und bis in die Qing-Zeit hinein fast in jeder Region der Provinz zu finden war, identifizierte sich selbst als eine konfuzianische Religion, die sich in gewissen Aspekten mit dem Daoismus und dem Buddhismus überschneidet. Ihr auffälligstes Merkmal ist die Kombination der Rezitation der Leitfäden⁷ (*jing* 經) aus ihrem eigenen Kanon mit musikalischer Begleitung. Nach Wang Xingping 王興平 und Terry Kleeman stammt die religiöse Praxis der Gemeinde aus dem Kult um den Gott der Literaten (*Wenchang* 文昌). Diese Tradition kommt aus Zitong 梓潼 in Sichuan, wo der Daoist Liu Ansheng 劉安勝 (c. 1100–c. 1189) 1168 den *Transzendenten Leitfaden der Großen Höhlen vom Gott der Literaten* (*Wenchang dadong xianjing* 文昌大洞仙經, Abk. *Leitfaden der Großen Höhlen*) verfasste.⁸ Nach einer

3 Siehe Turner 1968; Katz 1995b; Bell 1997, S. 115–120. Zur weiteren Diskussion des chinesischen Exorzismus siehe Hsu 1983; Li Fengmao 1993; Katz 1995b; Li Fengmao 2001; Reiter 2010; Lagerwey 2011; Reiter 2011; Jiang Shoucheng 2010; Hsieh Tsung-hui 2014; Jiang Shoucheng 2017.

4 Hödl 2003, S. 684.

5 Vogel 2013, S. 276.

6 Hierzu siehe Kleeman 1994; Zhang Xingrong 1998; Rees 2000; Wang Xingping 2004; Ma Jianxiong 2014; Wang Chien-chuan 2018.

7 Das Wort *jing* taucht sehr häufig im Titel der Ritualtexte der *Dongjing*-Gemeinde auf. Es bezeichnet ursprünglich den sogenannten Kettfaden beim Weben, und wurde im Konfuzianismus als Bezeichnung der konfuzianischen Klassiker, im Daoismus als Titel der kanonischen Werke oder religiösen Schriften, und im Buddhismus als Übersetzung für Sanskrit *sūtra* verwendet. Es ist aber nicht unüblich, *jing* als Leitfaden zu übersetzen, siehe z. B. Bauer 2006, S. 130; van Ess 2011, S. 71. In diesem Paper wurde es ebenfalls als „Leitfaden“ übersetzt, da die meisten Werke dieser Art der *Dongjing*-Gemeinde vor allem als Anweisung für die Aufführung eines Rituals dienten.

8 Wang Xingping 2004; Kleeman 1994, S. 18, 82–83. Zum Kult um den Wenchang und Daoist Liu Ansheng siehe Reiter 2002: S. 39–50; Verellen und Schipper 2005: S. 1203–

Hypothese von Zhang Xingrong 張興榮 beschäftigten sich Konfuzianer in Yunnan wie Li Yuanyang 李元陽 (1497–1580) und Zhao Xueping 趙雪屏 (1495–1569) ab dem 16. Jahrhundert damit, die daoistischen Leitfäden und Rituale anhand der konfuzianischen Weltanschauung umzuarbeiten, woraus sich allmählich die Basis der *Dongjing*-Gemeinde bildete.⁹

Während der Republik-Zeit blieb die Gemeinde weiterhin aktiv. Zwischen den 1950er und 1970er Jahren wurden alle religiösen Veranstaltungen der Gemeinde verboten. Trotz der Unterbrechung ist diese Gemeinde aber nicht verschwunden. Denn zahlreiche Ritualtexte wurden heimlich aufbewahrt. Seit den 80er Jahren wurden von den damaligen Mitgliedern in fast jeder Stadt Yunnans erneut *Dongjing*-Gemeinden gegründet, obwohl sie häufig offiziell nicht als religiöse Organisation, sondern als Musikverein anerkannt sind. So wurde beispielsweise der Gemeinde in Heijing 2017 die Genehmigung von der Stadt als *Heijing dongjing yinyue xiehui* 黑井洞經音樂協會 (Verein der *Dongjing*-Musik in Heijing) verliehen. Das Schwerk Gewicht der Unterstützung von der Regierung liegt unter anderem auf dem Schutz der Musik, die als lokales immaterielles kulturelles Erbe betrachtet wird. Da die Musik ein Teil der religiösen Veranstaltungen ist, werden solche Aktivitäten geduldet.¹⁰

Vor diesem Hintergrund wurde die Tradition des Friedensfests 1950 in Heijing beendet. Allerdings erinnern sich noch einige über 80-jährige Ritualexperten an den ganzen Ablauf und bewahren die entsprechenden Ritualtexte. Um die *Dongjing*-Musik zu retten und den Tourismus zu entwickeln, unterstützte die Regierung 2018 die *Dongjing*-Gemeinde dabei, das Fest wiederzubeleben. Jedoch wurde das Fest aufgrund finanzieller Schwierigkeiten und Personalmangel vereinfacht und kann seit 2019 nicht mehr wie geplant stattfinden. Die vorliegende Studie basiert auf Daten aus meiner eigenen Feldforschung in Heijing im Jahr 2018¹¹ und versucht dem Forschungsfeld einen ersten Zugang zu diesem Fest, das vor 1950 regelmäßig durchgeführt wurde, zu bieten. Das 2018 veranstaltete Fest wird dabei nur am Rande be-

1210. Pregadio 2008: S. 1035–1036; Hsieh Tsung-hui 2013, S. 125–126; Kim 2015.

9 Zhang Xingrong 1998, S. 9–10.

10 Aus diesem Grund gibt es jetzt vor allem in den berühmten Touristenstädten in manchen Gemeinden die Tendenz, die Musik für rein touristische und kommerzielle Zwecke vorzutragen. Siehe dazu Rees 2000, S. 162–164.

11 Die Feldforschung fand zwischen dem 16.03 und dem 19.04.2018 statt und wurde von der Promovierendenförderung GCCW (Global Cultures - Connecting Worlds) der Universität München finanziert. Das Hauptziel war die religiöse Praxis der *Dongjing*-Gemeinden in Heijing, Lufeng 祿豐, Jianshui 建水 und Kunming 昆明 der Provinz Yunnan zu untersuchen.

rücksichtigt. Die Untersuchung legt einen Fokus auf die Beziehung der Gemeinde zur lokalen Gesellschaft. Sie versucht zu beantworten, (1) wie die Gemeinde im Fest Elemente aus dem Daoismus, dem Konfuzianismus, dem Buddhismus und den Volksreligionen der verschiedenen ethnischen Gruppen vereinigte und umarbeitete, um sich an die vielfältige kulturelle und religiöse Umgebung anzupassen, und (2) wie und warum die Gemeinde versuchte durch das Fest und andere Tätigkeiten als Katalysator der sozialen Integration zu wirken.

Das religiöse Leben in der multiethnischen Gesellschaft

Ab der Yuan-Zeit entwickelte sich in Heijing im Laufe der Zuwanderungspolitik und des Wirtschaftsaufschwungs allmählich eine multiethnische Gesellschaft. Während der späten Kaiserzeit wohnten dort außer Han-Chinesen noch andere ethnische Gruppen, die mit den heute offiziell anerkannten nationalen Minderheiten der Yi 彝, Bai 白, Hui 回 und Miao 苗 zusammenhängen. Dabei spielten die Han-Chinesen in der Politik, Wirtschaft, Kultur sowie Religion eine dominante Rolle. Während der Republikzeit hatte die kleine Stadt mit circa 10 000 Einwohnern 75 Tempel, wovon die meisten buddhistisch oder daoistisch waren.¹² In einigen Tempeln wurden Konfuzius, Laozi und Shakyamuni gemeinsam verehrt,¹³ was die vorherrschende Tendenz zum Synkretismus der Drei Lehren veranschaulicht. In Heijing wurde die Geschichte der *Dongjing*-Gemeinde wie folgt überliefert:

Die Lehre der *Dongjing*-Gemeinde in Heijing wurde während der Regierungsdevise *Zhiyuan* 至元 (1335–1340) der Yuan-Dynastie eingeführt. Später ist sie wegen Kriegen untergegangen. 1735 ließ sich ein Geschäftsmann namens Li Wenshu 李文述 in Heijing nieder. Er kam aus dem Landkreis Jinxi 金谿 in Jiangxi. ... Er beherrschte das Wissen der konfuzianischen Klassiker und Geschichten und war versiert in der Musik. ... Er spendete Mittel für die Renovierung des Tempels von Wenchang und Felder für die regulären religiösen Praktiken, deren Ertrag über zehn *dan* 石 Getreide zählte.¹⁴

12 Liu Jianrong, Peng Xingguo und He Pikun 2015, S. 2-3. Die genaue Anzahl ist: (1) 33 buddhistische Tempel, (2) 15 daoistische Tempel, (3) zwei konfuzianische Tempel, (4) 16 Tempel für die lokalen Gottheiten der Han-Chinesen, (5) drei Tempel des „Einheimischen Herrschers“ der Yi, (6) fünf Moscheen, und (7) eine christliche Kirche.

13 Shen Maojia 2003 [1710], S. 122, 129, 135, 196.

14 Liu Yue et al. 1991. Meine Übersetzung.

Auf einer in Heijing gefundenen Stele von 1340 wurde ein „Prediger der Lehre der Großen Höhlen“ (*Dadong xuandao xiansheng* 大洞宣道先生)¹⁵ erwähnt, was zeitlich mit der obigen Geschichte übereinstimmt. Dabei könnte es sich um ein Mitglied der frühen *Dongjing*-Gemeinde gehandelt haben. Der Tempel von Wenchang wurde in der Ming-Dynastie errichtet und 1678 umgebaut. Bis heute wird Wenchang in Heijing als „Stifter der Lehre der Großen Höhlen“ (*Dadong jiaozhu* 大洞教主) bezeichnet. Das bestätigt die Hypothese von Wang und Kleeman, dass sich die *Dongjing*-Gemeinde aus einem Kult um den Gott der Literaten herausgebildet hatte. Wo genau Li Wenshu dieser Lehre begegnete, bleibt unklar. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts zählte die Gemeinde über vierzig Mitglieder.¹⁶ Der Beitritt war lediglich Männern von hohem Ansehen gestattet, welche die konfuzianische Bildung abgeschlossen hatten. Deswegen war die Gemeinde gleichzeitig auch das Zentrum der lokalen kulturellen und politischen Elite. Ihr Kanon bestand vermutlich aus über 30 Leitfäden¹⁷, wobei der *Leitfaden der Großen Höhlen* und der *Leitfaden des Jadekaisers* (*Yuhuang jing* 玉皇經) am häufigsten rezitiert wurden. Die Musik für die Rezitation orientierte sich an einem Repertoire von etwa vierzig Melodien (*qupai* 曲牌). Am ersten und fünfzehnten Tag jeden Monats sowie an den Geburtstagen einer jeden Gottheit rezitierte die Gemeinde zu deren Verehrung und zur Akkumulation spiritueller Verdienste (*jilei gongde* 積累功德) gemeinsam die Leitfäden. Die über 100 in den Leitfäden erwähnten Gottheiten stammen größtenteils aus dem Daoismus und dem Konfuzianismus, aber auch aus dem Buddhismus und den lokalen Volksreligionen. Diese Mischung ist ein Ergebnis der kulturellen Vielfalt der Gesellschaft, und zugleich ein Grund für deren Beliebtheit bei der Bevölkerung. Abgesehen vom Friedensfest wurden die meisten anderen religiösen Aktivitäten in der Gesellschaft, wie z. B. der Kult um den Gott des Reichtums (*Caishenhui* 財神會), ebenfalls unentgeltlich von der Gemeinde geleitet.¹⁸ Als lokale kulturelle und politische Eliten wurden die Mitglieder so auch zu Ritualexperten der Gesellschaft.

Gleichzeitig akzeptierten die Han-Chinesen die Gottheiten der Einheimischen. Deren religiöse Tradition wurde allerdings erst nach einer Überarbeitung legalisiert. Zum Beispiel wurden gemäß einer Steleninschrift von 1503 die ursprünglichen Sta-

15 Li Yuandao und Wanzhetu 2005 [1269], S. 34.

16 Zhang Xingrong 1998, S. 439.

17 Da die meisten Leitfäden während der Kulturrevolution verloren gingen, handelt es sich um meine Schätzung aufgrund des jetzigen Bestands, siehe Zhang Xingrong 1998, S. 441–442.

18 Zhang Xingrong 1998, S. 441; Shi Yueling 2015.

tuen der Yi im Tempel des „Einheimischen Herrschers“ (Chin. *Tuzhu* 土主, auf Yi *mi⁴⁴si³³*) zerstört. Die Gottheiten im Tempel des Einheimischen Herrschers unterscheiden sich von Region zu Region. In diesem Fall wurde vor allem Mahākāla, eine Gottheit des esoterischen Buddhismus als „Einheimischer Herrscher“ verehrt.¹⁹ Nach den überarbeiteten Richtlinien der Han-Chinesen „verehrte man [nun] die einheimischen Gottheiten mit den chinesischen Riten“ (*yong huali yi ji qi tushen* 用華禮以祭其土神).²⁰ Auf diese Art und Weise überlebte zumindest ein Teil des Glaubens der Yi und der anderen ethnischen Gruppen.

Vielfalt der Anlässe und Riten des Fests

In Heijing wird mündlich überliefert, dass das Friedensfest mindestens 300 Jahre lang regelmäßig veranstaltet wurde.²¹ Bisher wurden dazu jedoch keine historischen Belege gefunden. Auf einer Stele in Yiliang 宜良 vom Ende des 17. Jahrhunderts wird von einem Fest im Tempel des Einheimischen Herrschers der Yi berichtet. Die verwaschene Inschrift lautet:

Es ist der zweite Monat im Frühling. ... (23 unlesbare Schriftzeichen) [Man] preist drei ganze Tage lang den Frieden. Vermutlich ist das auch eine der wundervollsten Sehenswürdigkeiten unserer Provinz Yunnan.

時當春仲 ... 頌太平者整日之三，亦庶幾吾滇之奇觀也已。²²

Obwohl die Nachbardörfer von Heijing das Friedensfest genau am Geburtstag des Einheimischen Herrschers veranstalteten, ist nicht nachweisbar, ob das oben erwähnte Fest im Zusammenhang mit dem Friedensfest steht. Zumindest ein Gegenargument lässt sich in einer vormodernen Ethnografie von 1891 finden, die behauptet, dass die Tradition ursprünglich aus dem Kreis der Han-Chinesen und nicht der Yi stammt.²³

Als größte Veranstaltung des ganzen Jahres fand das sechstägige Fest zwischen dem 12. und 17. Tag des zweiten Monats statt. Es wurde von der lokalen Gentry (*shen* 紳) und der Regierung finanziell unterstützt. Die Gründe, um das Fest zu ver-

19 Shen Maojia 2003 [1710], S. 116. Siehe hierzu Yang Fuwang und Pu Youhua 2013; Luo Yong 2013; Zhao Yuzhong 2016.

20 Shen Maojia 2003 [1710], S. 117.

21 Die Information stammt von Liu Yue 劉悅 (geb. 1930) aus Heijing, Yunnan.

22 Anon. 2006 [c. 1600], S. 175.

23 Yunnandaxue tushuguan 2005, S. 23.

anstellen, waren vielseitig. Einerseits glaubte man, dass Unglück von Seuchengöttern (*Wenshen* 瘟神) oder Seuchengeistern (*Yigui* 疫鬼) zur Menschheit gebracht würde. Manchmal geschah ein Unglück, wenn sie sich verirren. Aber manchmal war ein Unglück die absichtliche Bestrafung der Gottheiten für die Sünden der Menschheit. Da Heijing früher häufig unter Plünderungen und Epidemien litt, musste man durch das Fest „die Gottheiten für Glück empfangen und die Seuchengottheiten verabschieden“ (*ying xishen song wenshen* 迎喜神、送瘟神).²⁴ In einem im Fest verwendeten Ritualtext namens *Liturgie der Anbetung des irdischen Verwalters zur Beseitigung und Austreibung eines Unglücksfalls* (*Disi rangjie qiqian ke* 地司禳解起遣科, Abk. DRQK) haben sich Spuren vom damaligen sozialen Konflikt erhalten:

In Yunnan sind viele Dörfer verwahrlost. Die einfachen Bürger haben viel gelitten. Wie kann man es ertragen, wenn einem in diesem unruhigen Zeitalter auch noch die Kranken zur Last fallen?

滇南地內幾村荒，小民受盡多般苦，亂世那勘病人殃。²⁵

Dies weist drauf hin, dass das Fest zumindest anfänglich zum Teil eine Reaktion auf den unmittelbaren sozialen Notstand war, der durch andauerndes Kriegsgeschehen und Krankheiten verursacht wurde. Später verwandelte es sich in ein prophylaktisches Ritual. Aufgrund der begrenzten Information kann der genaue historische Hintergrund nicht zurückverfolgt werden, dennoch lässt sich ein Zusammenhang zwischen der Entstehung des Rituals und manchen historischen Ereignissen vermuten. Etwa ab 1772 war Yunnan jahrzehntelang stark von der Pest betroffen. Die sogenannte „Panthay-Rebellion“ zwischen 1856 und 1873 verschlimmerte die Lage der Epidemie zusätzlich.²⁶ 1869 verstarben zwei Drittel der Bevölkerung in Heijing an der Pest.²⁷ Die Bevölkerung erinnerte sich in den 1950ern noch, dass das Friedensfest während und nach der Krise in vielen Regionen jährlich als eine der wirksamsten Maßnahmen angesehen wurde.²⁸

Andererseits feierte man das Fest auch, um den Begründer des Daoismus zu verehren. Der 15. Tag, der den Höhepunkt des Festes bestimmt, ist der Geburtstag von Laozi. Der Tradition der *Dongjing*-Gemeinde zufolge ist der Termin speziell für ihn festgelegt und weicht deswegen von den Zeiten in anderen Regionen ab. Allerdings

24 Liu Yue 2015, S. 216.

25 DRQK S. 8.

26 Benedict 1996, S. 39–47; Li Yushang und Cao Shuji 2001, S. 182–193. Zur Panthay-Rebellion siehe Atwill 2006.

27 Yunnansheng lufengxian difangzhi bianzuan weiyuanhui 1997, S. 582.

28 Li Yushang und Gu Weifang 2012, S. 144–145.

ist Laozi nicht die einzige verehrte Gottheit im Fest. Der Hauptaltar des ganzen Festes wurde im Großen Tempel der Drachengötter (*Dalongci* 大龍祠) eingerichtet, worin die lokale Drachengöttin der Sole namens Azhao (*Yanshui nü longwang Azhao* 鹽水女龍王阿召) verehrt wurde. Sie ist vermutlich eine Kombination von zwei Gestalten, nämlich einem im Ursprungmythos der Yi erwähnten Mädchen namens Azhao, das die erste Solequelle gefunden hat, sowie einer neunköpfigen Drachengöttin, deren Ursprünge zum neunköpfigen Vāsuki des esoterischen Buddhismus zurückverfolgt werden können.²⁹ Seit 1426 ist sie die offizielle Beschützerin der Saline sowie der Stadt. Über dem Altar im Tempel wurden Bilder von Laozi, Shakyamuni und Konfuzius aufgehängt, die von Darstellungen des Wahren Kriegers (*Zhenwu* 真武) und des Gottes der Literaten begleitet wurden. Während des Fests war der Fleischverkauf in der ganzen Stadt verboten.

Tabelle 1 Ablauf des Friedensfests³⁰

Tag	Riten	wiederholte Tätigkeit
1	Abend: Eröffnungsritual am Altar (<i>qitan</i> 起壇), Bekanntmachung unter den Gottheiten (<i>fadie shenzou</i> 發碟申奏)	Rezitation des <i>Leitfadens des Jadekaisers</i> und der anderen Leitfäden
2	Tagsüber: Einladung der Papierstatuen der fünf Marschälle (<i>yingshuai</i> 迎帥) Abend: Empfang von Sole und Wasser (<i>qingshui</i> 請水)	
3	Tagsüber: Bekanntmachung unter den Einwohnern (<i>fazou</i> 發奏) Abend: rituelle Reinigung der Stadt (<i>sajing</i> 灑淨) Nacht: Vorlage eines Glückwunschs Schreibens an Laozi (<i>baizhang</i> 拜章)	
4	Nachmittag: exorzistischer Umzug (<i>yajie</i> 壓街)	
5	Wegschicken und Verbrennung des Drachenboots (<i>song longchuan</i> 送龍船)	
6	Verabschiedung und Verbrennung der Gemälde und Papierstatuen der Gottheiten (<i>songsheng</i> 送聖)	

Am ersten Tag wurden 39 „Invokationen“ (*baogao* 寶誥) gesungen, die im *Leitfaden des Jadekaisers* stehen, um die Feierlichkeiten am Altar zu eröffnen (siehe

29 Bai Zengfu et al. 2005 [1494], S. 461; Shen Maojia 2003 [1710], S. 164. Zur Verehrung der Drachengötter in Yunnan siehe Lian Ruizhi 2015; Lian Ruizhi 2019, S. 247–269.

30 Tabelle 1 stellt lediglich die Hauptriten des Festprogramms dar. Für weitere Details siehe Liu Yue 2015; Peng Xingguo 2016.

Tab. 1). Während fünf Invokationen dem Jadekaiser gewidmet waren, wurden die anderen dafür verwendet, um jeweils eine Gottheit einzuladen. Diese können vier Gruppen zugeordnet werden. Die größte Gruppe enthält Gottheiten aus dem daoistischen Pantheon, beispielsweise die Drei Reinen (*Sanqing* 三清), den Heiligen Vater und Himmlischen Ehrwürdigen (*Shengfu tianzun* 聖父天尊) und die drei daoistischen Gottheiten auf dem Altar. Die zweite und dritte Gruppe umfassen buddhistische und konfuzianische Gottheiten wie Shakyamuni und Konfuzius. In der letzten Gruppe befinden sich lokale Schutzgötter, beispielsweise die Drachengöttin der Sole, der Erdgott (*Tudi* 土地), und der Einheimische Herrscher. Nach Anrufung der Gottheiten wurde eine Petition (*buzou* 布奏) an sie gelesen, um ihnen den Beginn des Fests mitzuteilen. Am folgenden Tag rezitierte die *Dongjing*-Gemeinde im Tempel des Gotts des Reichtums die Invokation der fünf Marschälle des daoistischen Donnerministeriums (*Leibu wushuai* 雷部五帥). Diese heißen Wang 王, Ma 馬, Zhao 趙, Wen 溫 und Yin 殷 und sind für den Exorzismus zuständig. Danach wurden ihre Papierstatuen aus dem Tempel zum Altar getragen und vor dem Eingang aufgestellt, um den Altar bewachen zu lassen. Am Abend wurden nach der Invokation der Drachengötter von zwei in Heijing gelegenen Quellen jeweils ein Eimer mit Sole und Wasser geholt. Um die Stadt rituell zu reinigen, wurden damit am dritten Tag alle Straßen mithilfe von Weiden- und Kiefernäzweigen besprengt. Kurz vor Anbruch der Nacht wurde ein Glückwunschschreiben an Laozi (*dao zu hebiao* 道祖賀表) vorgelesen und verbrannt. Als Höhepunkt des Fests am vierten Tag gab es einen großen Umzug mit Musik durch die ganze Stadt. Dazu waren auch Einwohner aus allen ethnischen Gruppen, Gläubige anderer Religionen und Beamte eingeladen. Etwa 30 Jugendliche und Kinder, die als Gottheiten und Unsterbliche verkleidet waren marschierten an der Spitze. Danach folgten Mitglieder der *Dongjing*-Gemeinde, die religiöse Musik machten, sowie Buddhisten, die Sutren rezitierten. Eine große Menge von Einwohnern in festlicher Kleidung ging hinterher. Beim Umzug wurden die fünf Marschälle und ein aus Papier gebasteltes großes Drachenboot getragen, um die Seuchengeister zu erschrecken und auf das Boot zu treiben. Am fünften Tag wurde ein exorzistisches Ritual mit der Liturgie *DRQK* vor dem Drachenboot abgehalten, wodurch 27 Seuchengottheiten und 98 Seuchengeister zum Besteigen des Bootes eingeladen wurden. Darunter waren beispielsweise der Gott, der Desaster und Gift in fünf Himmelsrichtungen ausstreut (*Wufang weizai budu shen* 五方為災佈毒神) und der Gott, der Kopfschmerzen verursacht (*Tounao tengtong shen* 頭腦疼痛神). Ihnen wurde ein Passierschein (*hesong wenyin* 和送文引) verliehen, um den Ort zu verlassen. Das Boot wurde anschließend am Ufer ver-

brannt. Am letzten Tag wurden ebenfalls die Bilder und Papierstatuen aller Gottheiten verbrannt, nachdem eine Eingabeschrift über die Vollendung des Fests (*Tai-pinghui yuanman shu* 太平會圓滿疏) an sie gelesen worden war. Während des Fests wurden fortwährend Talismane (*fu* 符) zum Schutz verteilt.

Die Wurzel der Hauptriten kann zur alten Tradition des chinesischen Exorzismus zurückverfolgt werden. Ein Text aus der Song-Dynastie berichtet, wie Leute in Hunan Seuchen durch ein ähnliches Ritual mit einem Boot auswiesen.³¹ Seit dem 12. Jahrhundert spielen die daoistischen Donner-Rituale (*leifa* 雷法) eine wichtige Rolle beim Exorzismus.³² Die exorzistischen Kräfte der Marschälle, Invokationen, Talismane und viele andere Elemente sind zweifellos aus dem System der daoistischen Religion und vor allem den Donner-Ritualen entliehen. Das Konzept und der Prozess des Rituals in der *DRQK* ist ähnlich wie die daoistische *Liturgie des Rituals zur Austreibung der Seuchen und zum Wegschicken des Boots vom Göttlichen Empyreum* (*Shenxiao qianwen songchuan yi* 神霄遣瘟送船儀).³³ Ein Teil der erwähnten Seuchengötter ist sogar identisch.

Allerdings ist der Unterschied zwischen dem Friedensfest und den daoistischen Exorzismus-Ritualen erheblich. Es war beispielsweise eine Neuerung, den Geburtstag von Laozi und das Exorzismus-Ritual zu verbinden. Die Riten sowie die Liturgien wurden von der Gemeinde selbst nach Vorbild der daoistischen Religion und gemäß ihrer eigenen Ideologie zur Verehrung der Gottheiten geschaffen. Jeder im Fest verwendete Text hatte eine feste Vorlage mit spezifischen Lücken zu Ort, Zeit und Person, die je nach Situation ergänzt werden konnten. Die Sammlung dieser Vorlagen heißt *Wahre Tradition der Drei Lehren* (*Sanjiao zhenzong* 三教真宗). Die Vorlage setzt mit folgendem Wortlaut ein: „Vererbung der Lehre unter dem Tor der Großen Vollendung“ (*dacheng menxia sijiao* 大成門下嗣教).³⁴ Das Tor bezieht sich auf den Konfuziustempel. Obwohl das Format der Vorlage tatsächlich den daoistischen Vorlagen (*biao* 表) ähnelt, erhob die Gemeinde dadurch den Anspruch auf ihre Zugehörigkeit zum Konfuzianismus. In den Schreiben, die die Ausdrucksweise offizieller Dokumente der Kaiserzeit nachahmten, bezeichnete die Gemeinde sich selbst als „Untertanen“ (*chen* 臣). Als Herrscher des Jenseits mussten die Gottheiten respektvoll behandelt werden. Die konfuzianische Disziplin bezüglich sozialer Beziehungen und die Morallehre sind tief ins Fest eingedrungen. Mithilfe des Fests

31 Zhuang Chuo 1993 [1143], S. 21.

32 Siehe Reiter 2010.

33 Siehe Pregadio 2008, S. 891–892.

34 Anon. ca.1800, Bd. 1, S. 1.

wollte die Gemeinde die Ordnung und Stabilität des Dies- und Jenseits wiederherstellen. Einerseits bat die Gemeinde „die Gottheiten zum richtigen Weg zurückzukehren und die Geister nicht auf einen Irrweg zu geraten“ (*wei shenzhe guiyi zhengdao, wei guizhe wuru xiezhong* 為神者皈依正道，為鬼者勿入邪宗).³⁵ Andererseits bat die Gemeinde auch alle Einwohner um Loyalität und Frömmigkeit gegenüber den Gottheiten:

Alle bringen zusammen den Glückwunsch (an Laozi) respektvoll und mit ganzem Herzen vor. Während (dem Anlass) büßt man für die Schuld. (Somit) werden Seuchen und Desaster vertrieben.

衆竭一誠，敬伸祝賀。就中省愆悔過，弭疫消災。³⁶

Das Wort *zhong* 衆 (alle) taucht sehr häufig im Fest auf. Die Teilnahme der Buddhisten und die Anbetung der Drachengöttin der Yi zeigen, dass die Veranstaltung mit einem gewissen Wunsch nach sozialer Integration verbunden ist.

Außer der Aufführung der obigen Riten rezitierte die *Dongjing*-Gemeinde während des Festes täglich mit musikalischer Begleitung vor dem Altar entsprechende Leitfäden aus ihrem Kanon. Am häufigsten wurde der *Leitfaden des Jadekaisers* verwendet.

Schöpferische Transformation des Leitfadens des Jadekaisers

Der vierbändige handschriftliche Leitfaden trägt den vollen Titel *Mysteriöser Standard für die Aufführung des kombinierten Leitfadens über die ursprünglichen Taten des erhabenen und hochgestellten Jadekaisers* (*Gaoshang yuhuang benxing jijing yanyi xuanfan* 高上玉皇本行集經演儀玄范, Abk. *YHJX*). In den Handschriften wurde keine bibliografische Information hinterlassen. Zwei andere *Dongjing*-Gemeinden der Nachbarstädte Daoyao 大姚 und Chuxiong 楚雄 besitzen jeweils einen fast identischen Leitfaden mit dem gleichen Titel, die auf 1902 und 1864 datiert sind.³⁷ Dank des Vorworts der Chuxiong-Version ist bekannt, dass diese ein Nachdruck war,³⁸ was wiederum bedeutet, dass die Heijing-Version vor 1864 veröffentlicht wurde. Viele Abschnitte der ersten und letzten Bände befinden sich auch im

35 *DRQK* S. 10.

36 *TSJB*.

37 Zhang Xingrong 1998, S. 168; Yang Wude, Ou Wuming und Tao Wudong 1864, Bd. 1, S. 10.

38 Yang Wude, Ou Wuming und Tao Wudong 1864, Bd. 1, S. 10.

Kombinierten Leitfaden über die ursprünglichen Taten des erhabenen und hochgestellten Jadekaisers (*Gaoshang yuhuang benxing jijing* 高上玉皇本行集經, Abk. *YHJ*) aus der Bayerischen Staatsbibliothek. Dem Nachwort von *YHJ* zufolge handelt es sich dabei um eine umgearbeitete Version des Originals, das 1616 in Peking gekauft und nach Yunnan gebracht wurde. Die Version ist 1622 in Kunming erschienen und wurde 1829 in Kanton nachgedruckt.³⁹ Der Titel von *YHJ* ist identisch mit zwei Werken aus dem daoistischen Kanon *Daozang* 道藏 (CT 10, CT 11). Obwohl die Titel aller fünf „Rubriken“ (*pin* 品)⁴⁰ von *YHJX* und CT 10, 11 identisch sind, ist die Ausformulierung des Inhalts sehr unterschiedlich. Nach aktueller Forschung ist der daoistische *Leitfaden des Jadekaisers* ungefähr 1218 entstanden.⁴¹ Von Bedeutung ist, dass diese erste Version möglicherweise auch von der gleichen daoistischen Schule in Zitong produziert wurde, genau wie der *Leitfaden der Großen Höhlen*. Die Produktion des *Leitfadens des Jadekaisers* stand im Zusammenhang mit den Bestrebungen, das Leid zu lindern, das durch Kriege, Epidemien, Naturkatastrophen und Hungersnöte verursacht wurde.⁴² Wahrscheinlich ist der *YHJX* eine Variation des daoistischen Leitfadens. Ein Teil davon entstand vermutlich 1622 oder früher. Die Verbindung mit der gleichen daoistischen Schule und die erlösenden Funktionen der Schrift sind zwei Gründe dafür, warum dieser als einer der wichtigsten Leitfäden für die *Dongjing*-Gemeinde galt und für das Friedensfest verwendet wurde.

Wie der Titel bereits aussagt, wurde der *YHJX* speziell zur Verwendung während der Aufführung verfasst. Durch den folgenden Prozess wurde eine neue Version produziert, die den religiösen Praktiken der Gemeinde angepasst war:

(1) Einrichtung der Autorität: Es wurde hervorgehoben, dass, als der Jadekaiser zur Welt kam, er von „armen Konfuzianern“ (*hanru* 寒儒)⁴³, eine Selbstbezeichnung der *Dongjing*-Mitglieder, empfangen wurde. Dadurch verschaffte die Gemeinde sich die Legitimität sowie die Autorität über die Gestaltung des Leitfadens.

(2) Ersetzung mit Versform: Der erste Band, der in Versen verfasste Hymnen (*zan* 讚) und Invokationen enthält, wurde neu hinzugefügt. Dadurch wurde ein neues System der Verehrung geschaffen, in dem die Gottheiten der Gemeinde miteinbezogen wurden. Die Inhalte vom zweiten bis zum vierten Band stammen gut zur Hälfte

39 *YHJ* Bd. 2, S. 20a–21b.

40 Das sind (1) *Qingwei tiangong shen pin* 清微天宮神品, (2) *Taishang daguangming yuanman dashenzhou pin* 太上天光明圓滿大神咒品, (3) *Yuhuang gongde pin* 玉皇功德品, (4) *Tianzhen huchi pin* 天真護持品 und (5) *Baoying shenyan pin* 報應神驗品.

41 Siehe Hsieh Tsung-hui 2009; Hsieh Tsung-hui 2013; Schachter 2014; Schachter 2015.

42 Hsieh Tsung-hui 2009; Hsieh Tsung-hui 2013, S. 137–174; Schachter 2015, S. 98.

43 *YHJX* Bd. 3, S. 47.

aus der ursprünglichen daoistischen Version. Auf den gesamten Leitfaden wurde jeder Abschnitt in kurzen Versen zusammengefasst, die häufig fünf- oder siebensilbig sind. Beispielsweise wurde der erste lange Abschnitt der „Rubrik zum Verdienst des Jadekaisers“ (*Yuhuang gongde pin* 玉皇功德品)⁴⁴ durch nur vier Verse ersetzt:

Krieg, Seuche, Heuschreckenplage, Überschwemmung und Dürre sind alles Unglücke. Leute auf der ganzen Welt leiden an apokalyptischen Kalamitäten. Durch die Aufführung und Rezitation des *Leitfadens des Jadekaisers* werden Gesundheit und Wohlergehen bewahrt.

兵戈疫氣與蟲蝗，水旱兇災普不祥。遍地人民遭劫難，演誦玉經保安康。⁴⁵

Die andere Hälfte des Texts der Bände zwei bis vier besteht aus Aufsätzen mit der gleichen Struktur zur Bewunderung des Jadekaisers und Betonung der Wirkung des Leitfadens. Die Verse sind nicht nur geeigneter für die Melodien der Gemeinde, sondern bleiben auch besser im Gedächtnis.

(3) Standarisierung durch Anweisungen: An bestimmten Stellen wurde gekennzeichnet, welche Bewegung ausgeführt, auf welche Weise die Passagen rezitiert und die entsprechende Musik gespielt werden muss. (Abb. 1) Mit den Anweisungen wurden die Rezitation und Ritualhandlungen reguliert und standarisiert.

(4) Erlangung des universellen Werts: Nach Bony Schachter geht es bei der daoistischen Version um persönliches und familiäres Wohlergehen, was „the exact opposite of the Confucian rites patronized by the Chinese state“⁴⁶ repräsentiert. Im Gegensatz dazu wird im *YHJX* auf der ersten Seite bereits betont, dass das Ziel der Rezitation darin besteht, „den Staat zu segnen, das Glück zu empfangen und die Aufrichtigkeit auszudrücken“ (*zhuguo yingxi biao cunchen* 祝國迎喜表寸忱).⁴⁷ Nicht nur staatliche, sondern auch diverse individuelle Interessen wurden gleichzeitig berücksichtigt:

Durch die Rezitation des Leitfadens bekommen Handwerker doppelten Ruhm und Gewinn. Geschäftsleute haben Kisten voll Reichtümer. Konfuzianische Beamte machen eine steile Karriere. Buddhisten und Daoisten gewinnen Erleuchtung des Wahrens und treten ins Mysterium ein.

誦演經文，… 工巧倍名利之資，商賈有盈箱之具。儒門宦士，騰達飛黃。釋子道流，悟真入妙。⁴⁸

44 *CT* 10 Bd. 2, S. 1a–1b.

45 *YHJX* Bd. 3, S. 67.

46 Schachter 2015, S. 129.

47 *YHJX* Bd. 1, S. 1.

48 *YHJX* Bd. 4, S. 47.

Mit solchen Innovationen gilt der *YHJX* als eine für alle wirksame universelle Methode, die von der Hierarchie und Religion unabhängig ist. Die gleiche Idee verkörpert sich auch in anderen Details des Friedensfests. Bei diesem größten Fest des gesamten Volks versuchte die *Dongjing*-Gemeinde die sozialen, ethnischen und religiösen Grenzen zu verwischen. Unter diesem Gesichtspunkt bietet das Friedensfest, das die Koexistenz vielfältiger kultureller Formen der Gesellschaft widerspiegelt, sowohl religiöse Maßnahmen, um Krisen und Risiken des Alltagslebens wie der Gesundheit zu bewältigen, als auch Möglichkeiten für die soziale Integration.



Abb. 1: Rezitationsanweisungen im YHJX

Eine lokale Interpretation der konfuzianischen Ideologie

Nach einer Volkserzählung aus Heijing gab es zwischen den Han, Yi und Hui wegen der Salzgewinnung häufig Konflikte. Eines Tages kam Maitreya (*Mile* 彌勒) auf die Erde und rezitierte drei Tage lang Sutren. Als Ergebnis versöhnten sich alle ethnischen Gruppen miteinander.⁴⁹ Die *Dongjing*-Gemeinde in Heijing und Maitreya in der Geschichte haben eine analoge Funktion. Als Gruppe konfuzianischer Rituallex-

49 Shen Jingbo und Li Minghua 2016.

perten achtete die *Dongjing*-Gemeinde besonders auf die Interaktion zwischen ihrer religiösen Praxis und der lokalen Gesellschaft. Sie bemühten sich einerseits, durch standardisierte religiöse Praktiken die Stabilität und Harmonie der Gesellschaft zu bewahren. Auf der anderen Seite verwendeten sie die Rezitation der Leitfäden und Durchführung der religiösen Aktivitäten als eine Methode, um ihre konfuzianische Ideologie in die Tat umzusetzen. Die Rezitation mit musikalischer Begleitung ist sowohl eine Anlehnung an den Daoismus oder Buddhismus als auch eine praktische Anwendung des konfuzianischen Gedankens von „Riten und Musik“ (*liyue* 禮樂), die einander ergänzende Grundlagen der Gesellschaftsordnung sind. Anhand der Politik der „Verwendung der chinesischen Kultur zur Transformation fremder Stämme“ (*yong xia bian yi* 用夏變夷) benötigte das Randgebiet Yunnan aus konfuzianischer Sicht Akkulturation und Transformation durch Erziehung (*jiaohua* 教化), was mithilfe von Riten und Musik verwirklicht werden konnte.⁵⁰ Für die *Dongjing*-Gemeinde in Heijing entsprachen die religiösen Veranstaltungen und die Musik, die sie spielten, jeweils den konfuzianischen Begriffen von Riten und Musik. Manche behaupteten zum Beispiel, dass ihre Musik auf die rituelle Hofmusik der Westlichen Zhou-Dynastie zurückgeht,⁵¹ vor welcher Konfuzius die größte Hochachtung hatte. Deswegen bezeichnete die Gemeinde sich selbst auch als „Gemeinde der Riten und Musik“ (*Liyue hui* 禮樂會). Mit solchen Argumenten wurde die religiöse Praxis der Gemeinde als lokaler Standard der Konkretisierung der Gedanken von Riten und Musik interpretiert. Außerdem wurden die Mitglieder ermuntert, die Lehre der *Dongjing*-Gemeinde als Inbegriff moralischer Kultivierung zu propagieren. Während der Qing-Zeit wurde den ausgezeichnetsten Mitgliedern der Titel „Meister des Leitfadens“ (*Jingzhang* 經長) verliehen. Die Voraussetzung dafür war, dass die Mitglieder „Personen [waren], welche ihre Landsleute mit Riten und Musik zu verwandeln vermochten“ (*neng yi liyue hua qi xiangren zhe* 能以禮樂化其鄉人者).⁵² Auf dem Grabstein eines Yi-Mitgliedes namens Li Shengtang 李升堂 (1856–1929), der als „einheimischer Gendarm“ (*Tu xunbu* 土巡捕) tätig war, steht:

Das Ziel, die Leitfäden zu erklären und aufzuführen, ist nicht weniger als Sitten und Bräuche einzuführen und die Erziehung zu verbessern. Gilt das denn nicht als Unterstützung für die Beamten bei der Politik und Bildung [der Bevölkerung]?

50 Chung Yun-ying 2018, S. 124–125.

51 Li Yun 2000.

52 Anon. 2005 [1913].

演教談經，無外乎倡風俗而美教化，斯非有司者政教之一助乎？⁵³

Gleichzeitig war die Gemeinde auch für die „Propagierung der Heiligen Edikte“ (*xuan Shengyu* 宣聖諭) zuständig. Die Edikte sind vom Shunzhi- und Kangxi-Kaiser zusammengestellte Sammlungen konfuzianischer moralischer Verhaltensregeln.⁵⁴ In vielen anderen Städten in Yunnan aber war dies eine Aufgabe von einer spezialisierten religiösen Gemeinde namens „Halle der Heiligen Edikte“ (*Shengyu tang* 聖諭堂).⁵⁵ Ma Jianxiong 馬健雄 fasste die Situation wie folgt zusammen: „It is clear that the *Dongjing* Assembly was the cultural and religious symbol of a gentry-controlled Han society in most cities in Yunnan.“⁵⁶ Durch die Leitung umfangreicher religiöser Veranstaltungen und die Propagierung des staatlichen Bildungsideals gestaltete die Gemeinde nicht nur das religiöse Leben um, sondern spielte auch eine zentrale Rolle im Alltagsleben der lokalen Gesellschaft.

Es war in der chinesischen Gesellschaft kein Einzelfall, dass Konfuzianer als Anbieter lokaler ritueller Dienstleistungen tätig waren. Aber es ist unüblich, dass sie wie die Gemeinde in Heijing eine absolut dominante Rolle bei den religiösen Aktivitäten spielten. Gemäß Li Fengmao 李豐楙 stehen beispielweise die konfuzianischen Ritualexperten (*lisheng* 禮生) in Taiwan den Daoisten konkurrierend auf Augenhöhe gegenüber.⁵⁷ Für den Fall der *Dongjing*-Gemeinde in Heijing sind die Überlegenheit der Konfuzianer in der Gesellschaft, die Anerkennung der Regierung und die kulturelle Hybridität ausschlaggebend. Dort wird sogar der Kult um Konfuzius (*Ji Kong* 祭孔), der sich theoretisch streng an den vom kaiserlichen Hof festgelegten Standard halten und von Beamten organisiert werden musste, seit der Qing-Dynastie von der *Dongjing*-Gemeinde mit ihrem eigenen Leitfaden namens *Heiliger Leitfaden des großartigen Konfuzianers* (*Hongru shengjing* 宏儒聖經) durchgeführt. Langsam wurde ein neuer Standard für das religiöse Leben der lokalen Gesellschaft geschaffen. Nach der Forschung von Philip Clart versuchte eine andere Gemeinde namens „Göttliche Lehre der konfuzianischen Tradition“ (*Ruzong shenjiao* 儒宗神教) in Taiwan auch, ein eigenes System mit der Veröffentlichung eines Handbuchs zu entwickeln: „It documents a new religious movement’s attempt to create a tradition for itself.“⁵⁸ Bei der *Dongjing*-Gemeinde ist das neue System durch

53 Sun Guoguang 2005 [1941], S. 203.

54 Mair 1985.

55 Liang Yongjia 2005, S. 132–137.

56 Ma Jianxiong 2014, S. 41.

57 Li Fengmao 2020.

58 Clart 2013, S. 14.

die Anfertigung des eigenen Kanons und die Standardisierung der lokalen religiösen Aktivitäten erfolgreich gewesen.

Siglen

CT = *Concordance du Tao-Tsang: titres des ouvrages*, hrsg. von Kristofer M. Schipper. 1975. Paris: École française d'Extrême-Orient.

CT 10 = *Gaoshang yuhuang benxing jijing* 高上玉皇本行集經, aus dem *Daozang*.

CT 11 = *Gaoshang yuhuang benxing jijing* 高上玉皇本行集經, aus dem *Daozang*.

DRQK = *Disi rangjie qiqian ke* 地司禳解起遣科, aus der *Dongjing*-Gemeinde in Heijing [unveröffentlichte Handschrift, unbekanntes Herstellungsdatum].

TSJB = *Taiping shenghui jianjiao bangwen* 太平盛會建醮榜文, aus der *Dongjing*-Gemeinde in Heijing [unveröffentlichte Handschrift, unbekanntes Herstellungsdatum].

YHJ = *Gaoshang yuhuang benxing jijing* 高上玉皇本行集經 aus der Bayerischen Staatsbibliothek. 1829.

YHJX = *Gaoshang yuhuang benxing jijing yanyi xuanfan* 高上玉皇本行集經演儀玄范, aus der *Dongjing*-Gemeinde in Heijing [unveröffentlichte Handschrift, unbekanntes Herstellungsdatum].

Literaturverzeichnis

Anon. c. 1800. *Sanjiao zhenzong* 三教真宗. [unveröffentlichtes Manuskript]

Anon. 2006 [c. 1700]. „Chongxiu tuzhumiao beiji“ 重修土主廟碑記, in *Yiliang beike* 宜良碑刻, hrsg. von Zheng Zurong 鄭祖榮 und Zhou Sifu 周思福. Kunming: Yunnan minzu chubanshe, S. 174–177.

Anon. 2005 [1913]. „Huang Tengxiao xiansheng muzhiming“ 黃騰霄先生墓志銘, in *Chuxiong lidai beike* 楚雄歷代碑刻, hrsg. von Zhang Fangyu 張方玉. Kunming: Yunnan minzu chubanshe, S. 173–174.

Atwill, David G. 2006. *The Chinese Sultanate: Islam, Ethnicity, and the Panthay Rebellion on Southwest China, 1856–1873*. Stanford: Stanford University Press.

Bai Zengfu 白曾福 et al. 2005 [1491]. „Chongxiu qiju longci ji“ 重修七局龍祠記, in *Chuxiong lidai beike* 楚雄歷代碑刻, hrsg. von Zhang Fangyu 張方玉. Kunming: Yunnan minzu chubanshe, S. 461–462.

Bauer, Wolfgang. 2006. *Geschichte der chinesischen Philosophie*. München: Verlag C. H. Beck.

Bell, Catherine. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford und New York: Oxford University Press.

Benedict, Carol. 1996. *Bubonic Plague in Nineteenth Century China*. Stanford: Stanford University Press.

Chong Qian 崇謙. 1967 [1912]. *Chuxiong xianzhi* 楚雄縣志. Taipei: Chengwen Chubanshe.

Chung Yun-ying 鍾雲鶯. 2018. „Belief and Faith: The Situation and Development of Confucianism in Yunnan Province“, in *The Varieties of Confucian Experience: Documenting a Grassroots Revival of Tradition*, hrsg. von Sébastien Billioud. Leiden und Boston: Brill, S. 122–152.

Clart, Philip. 2013. „Confucius and the Mediums: Is There a “Popular Confucianism“? In *T'oung Pao* 89, S. 1–38.

Hödl, Hans Gerald. 2003. „Ritual (Kult, Opfer, Ritus, Zeremonie)“, in *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*, hrg. von Johann Figl. Innsbruck [etc.]: Tyrolia Verlag, S. 664–689.

Hsieh Tsung-hui 謝聰輝. 2009. „Yuhuang benxing jijing chushi de beijing yu yinyuan yanjiu“ 《玉皇本行集經》出世的背景與因緣研究, in *Daojiao yanjiu xuebao: zongjiao lishi yu shehui* 道教研究學報: 宗教、歷史與社會 1, S.155–199.

—. 2013. *Xin tiandi zhiming: Yuhuang, Zitong yu feiluan* 新天帝之命: 玉皇、梓潼與飛鸞. Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan.

—. 2014. „Nan Taiwan hewen songchuan yishi de chuancheng yu qi daofa xilun“ 南台灣和瘟送船儀式的傳承與其道法析論, in *Minsu quyi* 民俗曲藝 6, S. 9–57.

Hsu, Francis L. K. 1983. *Exorcising the Trouble Makers: Magic, Science, and Culture*. Westport und London: Greenwood Press.

Jiang Shoucheng 姜守誠. 2010. „‘Si wenshen’ yu ‘song wenchuan’: zhongguo gu-dai wenyi jiao zhi yuanqi“ “祀瘟神”與“送瘟船”: 中國古代瘟疫醮之緣起, in *Hanxue yanjiu jikan* 漢學研究集刊 11, S. 97–127.

—. 2017. *Zhongguo jinshi daojiao songwen yishi yanjiu* 中國近世道教送瘟儀式研究. Beijing: Renmin chubanshe.

Katz, Paul R. 1995a. *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*. New York, State University of New York Press.

—. 1995b. „The Pacification of Plagues: A Chinese Rite of Affliction“, in *Journal of Ritual Studies* 9.1, S. 55–100.

Kim, Jihyun. 2015. „The Invention of Traditions: With a Focus on Innovations in the Scripture of the Great Cavern in Ming-Qing Daoism“, in *Daoism: Religion, History and Society* 7, S. 63–115.

Kleeman, Terry F. 1994. *A God's Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong*. New York: State University of New York Press.

Lagerwey, John. 2011. „The Origin of Daoist Exorcism“, in *Exorcism in Daoism: A Berlin Symposium*, hrsg. von Florian C. Reiter. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 11–30.

Li Fengmao 李豐楙. 1993. „Daozang suo shou zaoqi daoshu de wenyi guan: yi ,Nü qing gui lü‘ ji ,Dongyuan shenzhou jing‘ xi weizhu“ 《道藏》所收早期道書的瘟疫觀: 以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系為主, in *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* 中國文哲研究集刊 3, S. 417–454.

—. 2001. „Yingwang yu songwang: touren yu shemin de yishi biaoyan, yi Ping-dong donggang, Tainan xigang weizhu de kaocha“ 迎王與送王: 頭人與社民的儀式表演, 以屏東東港、臺南西港為主的考察, in *Minsu quyí* 民俗曲藝 129, S. 1–42.

—. 2020. „Cong xingwen dao daixun: Daoshi yu lisheng zai yishi zhong de jinghe guanxi“ 從行瘟到代巡: 道士與禮生在儀式中的競合關係, in *Daojiao yu difang zongjiao: Dianfan de chongxi guoji yantaohui lunwenji* 道教與地方宗教: 典範的重思國際研討會論文集, hrsg. von. Philip Clart et al., S. 95–126.

Li Yuandao 李源道 und Wanzhetu 完者禿. 2005 [1269]. „Wanchunshan zhenjue chansi ji“ 萬春山真覺禪寺記, in *Chuxiong lidai beike* 楚雄歷代碑刻, hrsg. von Zhang Fangyu 張方玉. Kunming: Yunnan minzu chubanshe, S. 33–35.

Li Yun 李雲. 2000. „Heijing dongjing yinyue yuanliu zuzhi gaikuang“ 黑井洞經音樂源流組織概況. [unveröffentlichtes Manuskript] Endangered Archives Programme, British Library. <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP012-1-1-2> (Zugriff am 01.05.2021)

Li Yushang 李玉尚 und Cao Shuji 曹樹基. 2001. „18-19 shiji de shuyi liuxing yu Yunnan shehui bianqian“ 18-19世紀的鼠疫流行與雲南社會變遷, in *Ziran zaihai yu Zhongguo shehui lishi jiegou* 自然災害與中國社會歷史結構, hrsg. von Fudan daxue lishi dili yanjiu zhongxin 復旦大學歷史地理研究中心, S. 168–210.

Li Yushang 李玉尚 und Gu Weifang 顧維方. 2012. „Dutian yu mulian: Qingdai Yunnan shuyi liuxing yu shehui zhixu chongjian“ 都天与木蓮：清代雲南鼠疫流行與社會秩序重建, in *Shehui kexue yanjiu* 社會科學研究 1, S. 144–150.

Lian Ruizhi 連瑞枝. 2015. „Shenling, longwang yu guansi: yi Yunnan Dali Longguan shehui wei hexin de taolun“ 神靈、龍王與官祀：以雲南大理龍關社會為核心的討論, in *Minsu quyi* 民俗曲藝 187, S. 105–154.

—. 2019. *Bianjiang yu diguo zhijian: Mingchao tongzhi xia de xinan renqun yu lishi* 邊疆與帝國之間：明朝統治下的西南人群與歷史. Xinpei: Lianjing chubanshiye gufen youxian gongsi.

Liang Yongjia 梁永佳. 2005. *Diyu de dengji: Yige Dali cunzhen de yishi yu wenhua* 地域的等級：一個大理村鎮的儀式與文化. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe.

Liu Jianrong 劉建榮, Peng Xingguo 彭興國 und He Pikun 何丕坤 [Hrsg.] 2015. *Heijing guzhen shiyi* 黑井古鎮拾遺. Kunming: Yunnan minzu chubanshe,

Liu Yue 劉悅 et al. 1991. Heijing dongjing yinyue 黑井洞經音樂. [unveröffentlichtes Manuskript]

Liu Yue 劉悅. 2015. „Heijing taipinghui shengkuang“ 黑井太平會盛況, in *Heijing guzhen shiyi* 黑井古鎮拾遺, hrsg. von Liu Jianrong 劉建榮, Peng Xingguo 彭興國 und He Pikun 何丕坤. Kunming: Yunnan minzu chubanshe, S. 216–219.

Luo Yong 羅勇. 2013. „Cong yiyu chengwei tan ,tuzhu‘ shizhi“ 從彝語稱謂探“土主”實質, in *Yunnan minzu guji yu lishi wenhua yanjiu* 雲南民族古籍與歷史文化研究, hrsg. von Pu Xuewang 普學旺 und Li Kezhong 李克忠. Kunming: Yunnan Meishu Chubanshe, S. 375–380.

Ma Jianxiong 馬健雄. 2014. „The Rise of Gentry Power on the China-Burma Frontier since the 1870s: The Case of the Peng Family in Mianning, Southwest Yunnan“, in *International Journal of Asian Studies*, 11.1, S. 25–51.

Mair, H. Victor. 1985. „Language and Ideology in the Written Popularisation of the Sacred Edict“, in *Popular Culture in Late Imperial China*, hrsg. von David Johnson, Andrew J. Nathan und Evelyn S. Rawski. Berkeley: University of California Press, S. 325–359.

Peng Xingguo 彭興國. 2016. „Guzhen de eryue taipinghui“ 古鎮的二月太平會, in *Heijing guzhen minjian gushixuan* 黑井古鎮民間故事選, hrsg. von Li Minghua 李明華. Kunming: Yunnan minzu chubanshe, S. 152–155.

Pregadio, Fabrizio [Hrsg.] 2008. *The Encyclopedia of Taoism*. London und New York: Routledge.

Reiter, Florian C. 2002. *Religionen in China: Geschichte, Alltag, Kultur*. München: Verlag C. H. Beck.

—. 2010. „Taoist Thunder Magic (五雷法), Illustrated with the Example of the Divine Protector Chao Kung-ming 趙公明“, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 160.1, S. 121–154.

—. 2011. „Daoist Thunder Magic and the Elimination of Obnoxious Spirits, with Reference to A Corpus of Daoist Rituals (道法會元) and Exorcist Rituals in Northern Taiwan“, in *Exorcism in Daoism: A Berlin Symposium*. hrsg. von Florian C. Reiter. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 277–296.

Rees, Helen. 2000. *Echos of History: Naxi Music in Modern China*. Oxford et al.: Oxford University Press.

Schachter, Bony. 2014. „Gaoshang yuhuang benxing jijing (Combined Scripture of the Orinigal Acts of the Exalted and Superior Jade Sovereign): An Annotated Translation and Study of its First Chapter“, in *Monumenta Serica* 62, S. 153–212.

—. 2015. „Beyond the Kingly Metaphor: A Sociological Reading of the Scripture of the Jade Sovereign“, in *Journal of Chinese Studies* 60, S. 95–156.

Shen Jingbo 沈敬波 und Li Minghua 李明華. 2016. „Milefo de gushi“ 弥勒佛的故事, in *Heijing guzhen minjian gushixuan* 黑井古鎮民間故事選, hrsg. von Li Minghua 李明華. Kunming: Yunnan Minzu Chubanshe, S. 14.

Shen Maojia 沈懋價. 2003 [1710]. *Kangxi Heiyanjing zhi* 康熙黑鹽井志. Kunming: Yunnan Daxue Chubanshe.

Shi Yueling 史岳靈. 2015. „Caishenhui“ 財神會, in *Heijing guzhen shiyi* 黑井古鎮拾遺, hrsg. von Liu Jianrong 劉建榮, Peng Xingguo 彭興國 und He Pikun 何丕坤. Kunming: Yunnan Minzu Chubanshe, S. 220–221.

Sun Guoguang 孫國光. 2015 [1941]. „Li Shengtang muzhiming“ 李升堂墓志銘, in *Chuxiong lidai beike* 楚雄歷代碑刻, hrsg. von Zhang Fangyu 張方玉. Kunming: Yunnan Minzu Chubanshe, S. 203–204.

Turner, Victor. 1968. *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Clarendon.

van Ess, Hans. 2011. *Der Daoismus: von Laozi bis heute*. München: Verlag C. H. Beck.

Verellen, Franciscus und Kristofer Schipper [Hrsg.] 2005. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, Bd. 2. Chicago: The University of Chicago Press.

Vogel, Hans Ulrich. 2013. *Marco Polo Was in China: New Evidence from Currencies, Salts and Revenues*. Leiden: Brill.

Wang Chien-chuan 王見川. 2018. „Popular Groups Promoting ‘the Religion of Confucius’ in the Chinese Southwest and Their Activities since the Nineteenth Century (1840-2013): An Observation Centered on Yunnan’s Eryuan County and Environs“, in *The Varieties of Confucian Experience: Documenting a Grassroots Revival of Tradition*, hrsg. von Sébastien Billioud. Leiden und Boston: Brill, S. 90–121.

Wang Xingping 王興平. 2004. Dongjing yinyue tanyuan 洞經音樂探源. In *Zhongguo wenchang wenhu: guoji Wenchang xueshu yanjiu lunwenji* 中國文昌文化：國際文昌學術研究論文集, hrsg. von Wang Xingping et al. Chengdu: Bashu Shushe, S. 457–487.

Yang Fuwang 楊甫旺 und Pu Youhua 普有華 [Hrsg.] 2013. *Yizu tuzhu wenhua yanjiu* 彝族土主文化研究. Kunming: Yunnan Minzu Chubanshe.

Yang Wude 楊悟得, Ou Wuming 歐悟明 und Tao Wudong 陶悟洞. 1864. *Gao-shang Yuhuang benxing jijing yanyi xuanfan* 高上玉皇本行集經演儀玄范. Endangered Archives Programme, British Library. <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP012-7-10> (Zugriff am 01.05.2021)

Yunnandaxue tushuguan 雲南大學圖書館 [Hrsg.] 2005. *Qingdai dianqian minzu tupu: yuan „Yunnan zhongren tushuo“ bufen* 清代滇黔民族圖譜：原《雲南種人圖說》部分. Kunming, Yunnan Meishu Chubanshe.

Yunnansheng lufengxian difangzhi bianzuan weiyuanhui 雲南省祿豐縣地方志編纂委員會 [Hrsg.] 1997. *Lufeng xianzhi* 祿豐縣志. Kunming: Yunnan Renmin Chubanshe.

Zhang Xingrong 張興榮. 1998. *Yunnan dongjing wenhua: ru dao shi sanjiao de fuxing wenhua* 雲南洞經文化：儒道釋三教的復合性文化. Kunming: Yunnan Jiaoyu Chubanshe.

Zhang Ziming 張自明 und Wang Fuchen 王富臣. 1967 [1932]. *Maguan xianzhi (er)* 馬關縣志 (二). Taipei: Chengwen Chubanshe.

Zhao Yuzhong. 2016. Remaking Social Boundaries: The Construction of *benzhu* Worship in Southwest China, in *Asian Ethnicity* 17.3, S. 480–495.

Zhuang Chuo 莊綽. 1993 [1143]. *Jilei bian* 雞肋編. Beijing: Zhonghua Shuju.

