SILK ROAD STUDIES

XVII

Die Erforschung des Tocharischen und die alttürkische Maitrisimit

Symposium anlässlich des 100. Jahrestages
der Entzifferung des Tocharischen
Berlin, 3. und 4. April 2008

Herausgegeben von Y. Kasai,
A. Yakup, D. Durkin-Meisterernst

BREPOLS

Herausgegeben im Auftrag der Kommission des Zentrums Grundlagenforschung Alte Welt
der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften



Dieser Band wurde durch die Gemeinsame Wissenschaftskonferenz im Akademienprogramm mit Mitteln des Bundes (Bundesministerium für Bildung und Forschung) und des Landes Berlin (Senatsverwaltung für Bildung, Wissenschaft und Forschung) gefördert.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 7

Entzifferung des Tocharischen – Aspekte einer Forschungsgeschichte
Desmond Durkin-Meisterernst 9

Die Bedeutung des Tocharischen für die Indogermanistik
Jost Gippert 17

Die Schulzugehörigkeit von *Maitreyasamitināṭaka* und *Maitrisimit*
Jens-Uwe Hartmann 37

The Old Uighur *Maitrisimit* preserved in the Xinjiang Museum – a study of four fragments of the Sängim versions
Dilara Israpil 51

Der Ursprung des alttürkischen Maitreya-Kults
Yukiyo Kasai 67

Maitrisimit and the narrative traditions
Victor H. Mair 105

The rebirth of Maitreya and an encounter of linguistics with philology
Melanie Malzahn 125

Uigurisch <m'ytry> – zu einem vernachlässigten lautlichen Problem
Dieter Maue 139

Die tocharische *Daśakarmapathāvadānamālā*
Michaël Peyrot 161

Contribution de *Maitrisimit* à l'interprétation de textes parallèles en tokharien
Georges-Jean Pinault 183

Die Erforschung des Tocharischen und die alttürkische *Maitrisimit* – Ausgewählte Texte aus der Berliner Turfansammlung
- eine Präsentation -
Simone-Christiane Raschmann 235

Esoterische Interpretation von Erzähltexten in den zentralasiatischen Religionen
Klaus Röhrborn 271

Was kann die Paläographie zur Datierung tocharischer Handschriften beitragen?
Lore Sander 277

Zur Katalogisierung der tocharischen Handschriften der Berliner Turfansammlung
Christiane Schaefer 325

Geschichte des uigurischen Maitreya-Glaubens
Ablet Semet 349

Digitalisierung und Paläographie der tocharischen Funde
Tatsushi Tamai 371

Der „Neutag“ und die *Maitrisimit* – Probleme der zentralasiatischen Religionsgeschichte
Jens Wilkens 375

Ein alttürkischer Maitreya-Hymnus und mögliche Parallelen
Peter Zieme 403

Vorwort

Dieses Buch präsentiert die Beiträge des Symposiums aus Anlass des hundertjährigen Bestehens der Tocharologie, eines Wissenszweigs, der nur durch die Entdeckungen tocharischer Textfragmente in Ostturkestan, dem heutigen Xinjiang, vor nunmehr etwas mehr als hundert Jahren ermöglicht wurde. So konnte das Treffen namhafter Vertreter der Beschäftigung mit dem Tocharischen das Erscheinungsjahr 1908 des Aufsatzes von Sieg und Siegling zur Bezeichnung der zwei engverwandten, aber deutlich verschiedenen Sprachen zum Anlass nehmen, Aspekte der Entdeckung und der fortwährenden wissenschaftlichen Erforschung des Tocharischen zu erörtern. Mit diesem sprachwissenschaftlichen Thema hat das Symposium ein zweites verbunden, nämlich das der Rolle der tocharischen buddhistischen Literatur bei der Entstehung der buddhistischen Literatur im Alttürkischen. Dieses Thema, das ebenfalls schon am Anfang der Erforschung des Tocharischen gestanden hat, denn ein Kolophon zu der alttürkischen Version der *Maistrisimit* lieferte die Bezeichnung *twγry* für die Sprache der Quelle, ist ebenfalls aktuell und eröffnet die Möglichkeit, den Maitreya-Kult im Rahmen der tocharischen und alttürkischen Literatur zu betrachten. Darüber hinaus galt es, auch andere Bereiche Ostzentralasiens zu erfassen sowie den Blick auf andere aus dem Tocharischen ins Alttürkische eingegangene Werke zu richten, um einen möglichst umfassenden Überblick über diese faszinierenden Themenbereiche zu geben und zu weiteren Forschungen anzuregen.

Der Band enthält achtzehn Beiträge und gibt somit bis auf wenige Ausnahmen das Symposium wieder. Nicht im Buch vertreten sind

Beiträge von Hakan Aydemir, Gerd Carling, Jens Peter Laut, Mehmet Ölmez und Klaus T. Schmidt, die zum Teil an anderen Orten erschienen sind. Der Beitrag von Dilara Israpil, die am Symposium nicht teilnehmen konnte, wurde hier zusätzlich aufgenommen. Ein Höhepunkt des Treffens, eine Ausstellung der Originalfragmente, ist hier im Beitrag von Simone-Christiane Raschmann würdig vertreten. Die gelegentlichen unvermeidbaren Überschneidungen im Bildmaterial zwischen dieser Dokumentation der Ausstellung und einzelnen Aufsätzen haben wir nicht zu beheben versucht, damit alle Aufsätze ihre Vollständigkeit behalten.

Es ist unsere angenehme Pflicht, uns bei der Fritz Thyssen Stiftung zu bedanken, die das Symposium großzügig finanziert hat. Ebenfalls möchten wir uns bei der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und bei dem Museum für Asiatische Kunst, Berlin-Dahlem (Stiftung Preußischer Kulturbesitz) für die Bereitstellung von Räumlichkeiten bedanken sowie bei Willibald Veit und Semih Tezcan für die Eröffnung des Symposiums und bei allen Vortragenden und Zuhörern für ein erfolgreiches Treffen. Der Kuratorin des Museums, Lilla Russell-Smith, sei für ihre Gastfreundschaft und für Führungen durch die Studiosammlung gedankt. Unser Dank geht auch an Hartmut-Ortwin Feistel, den Direktor der Orientabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin, der die Exponate für die kleine Ausstellung in der Akademie bereitgestellt hat, sowie Simone-Christiane Raschmann und Christiane Reck (Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Arbeitsstelle Berlin) für ihre vielfache Hilfe. Sehr nützlich für Erstellung dieses Buches war die bereits erfolgte Digitalisierung der Fragmente in den verschiedenen Sprachen; dank der Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der Staatsbibliothek zu Berlin (Stiftung Preußischer Kulturbesitz) und insbesondere der Restaurierungsabteilung und der Fotostelle. Susann Rabuske danken wir herzlich für die Organisation des Symposiums und für ihre Arbeit bei der Herstellung des Druckmanuskripts. Schließlich möchten wir uns bei den Herausgebern der Reihe für die Aufnahme dieses Buches in die Silk Road Studies bedanken.

Y. Kasai, A. Yakup, D. Durkin-Meisterernst

DER URSPRUNG DES ALTTÜRKISCHEN MAITREYA-KULTS[1]

Yukiyo Kasai

0. Einleitung

Maitreya (= chin. *mi le* 彌勒), der zukünftige Buddha, der zunächst im Tuṣita-Götterland (= chin. *dou shuo tian* 兜率天) den Göttern die buddhistische Lehre predigt, wird nach 5 Milliarden 670 Millionen Jahren als Nachfolger des Buddha Śākyamuni auf die Erde herabsteigen, die zu dieser Zeit eine Art von Paradies geworden ist. Maitreyas Ziel liegt jedoch in der Erlösung der Lebewesen auf der irdischen Welt, die nicht zu der Zeit von Buddha Śākyamuni geboren wurden und dadurch nicht von ihm erlöst werden konnten. Dieser zukünftige Buddha war einer der beliebtesten Buddhas in Ost- und Zentralasien, und zahlreiche Figuren, Malereien und Texte wurden ihm gewidmet. Der Glaube an Buddha Maitreya entwickelte sich im Laufe der Zeit, und der Prozess dieser Entwicklung wird z. B. in drei Stufen eingeteilt.[2] In der ersten und ältesten Stufe ist Maitreya als Zeitgenosse des Buddha Śākyamuni dargestellt und bekommt von Śākyamuni selbst die Prophezeiung für seine zukünftige Buddhaschaft. In der zweiten und dritten Entwicklungsstufe ist dagegen Maitreya bereits als zukünftiger Buddha dargestellt. Für diese Stufen stellt sich eine wichtige Frage: wie stellen sich die Gläubigen das Zusammentreffen mit Buddha Maitreya vor, in dessen Folge sie zur Erlösung gelangen werden können? Es kann erst in der fernen

[1] Ich möchte an dieser Stelle Frau Dr. S.-Ch. Raschmann und Herrn Prof. P. Zieme meinen herzlichen Dank dafür aussprechen, dass sie mein Deutsch korrigiert und mir wertvolle fachliche Hinweise gegeben haben. Für alle Fehler bin ich natürlich selbst verantwortlich.

[2] Zu Maitreya und seinem Kult in Asien vgl. z. B. Lamotte 1967, 775-788. Zur Entwicklung des Maitreya-Glaubens gibt es eine Studie von T. Kagawa. In dieser hat er alle buddhistischen Texte, in denen Maitreya erwähnt wird, einbezogen und ihren Inhalt chronologisch zugeordnet. Nach seiner Erkenntnis wurden auch Jātakas über Maitreya abgefasst [Kagawa 1963]. Vgl. weiter auch Matsumoto 1911, bes. 107-163; Nattier 1988. B. Matsumoto und T. Kagawa vermuten, dass der Glaube an Maitreya bereits im 1. Jh. n. Ch. in Indien festen Fuß gefasst hatte.

Zukunft stattfinden, und dafür gibt es nur zwei Möglichkeiten. Entweder trifft man ihn auf der Erde zu der Zeit seines Herabsteigens, oder man wird im Tuṣita-Götterland, Maitreyas Wohnsitz, wiedergeboren. Obwohl Maitreya schon im Tuṣita-Götterland die buddhistische Lehre predigt, kann die vollkommene Erlösung durch ihn erst auf der Erde erlangt werden, so dass selbst die Götter dafür auf die Erde herabsteigen müssen. Daher hat sich der Glaube an das Zusammentreffen mit Maitreya auf der Erde zuerst entwickelt. Der Schwerpunkt der Texte, die zu dieser Stufe gehören, liegt auf der Geschichte der Wiedergeburt von Maitreya auf der Erde (= chin. *xia sheng* 下生; im folgenden unter diesem chin. Terminus erwähnt). Auf sein Erscheinen in der irdischen Welt muss man jedoch sehr lange warten. Um dem entgegen zu wirken, entwickelte sich eine weitere Glaubensrichtung, dass man nach dem Tod gleich im Tuṣita-Götterland wiedergeboren wird (= chin. *shang sheng* 上生; im Weiteren ebenfalls unter diesem chin. Terminus erwähnt). Die Wiedergeburt im Tuṣita-Götterland bedeutet zwar noch keine vollkommene Erlösung, aber man kann wenigstens auf das Herabsteigen in unmittelbarer Nähe des Bodhisattva Maitreya warten. Die Texte, die dieser Entwicklungsstufe zugerechnet werden, enthalten eine ausführliche Beschreibung des Tuṣita-Götterlands. Die zahlreichen buddhistischen Texte dieser beiden Glaubensrichtungen sind nicht nur in Sanskrit oder Chinesisch, sondern auch in mehreren zentralasiatischen Sprachen überliefert. Dies spiegelt die Blüte des Maitreya-Kults in Zentralasien wider.[3]

1. Der Maitreya-Kult in alttürkischen buddhistischen Kolophonen bzw. Einleitungen

Der Buddha Maitreya erfreute sich auch bei den Uiguren einer großen Beliebtheit. Sie waren zwar zur Zeit des Ostuigurischen Kaganats in der Mongolei Manichäer, aber sie nahmen im 10. Jh.,

[3] Zu den sanskritischen Maitreya-Texten vgl. z. B. Kagawa 1963, zu den chinesischen Maitreya-Texten vgl. Kapitel 2. Was die Maitreya-Texte in zentralasiatischen Sprachen angeht, so wurden z. B. alttürkische, tibetische [von Gabain 1957, 16-20], khotan-sakische [Emmerick 1968] und tocharische Texte [Ji 1998, 4-6; 2001] gefunden. Zu den tocharischen und alttürkischen Texten vgl. auch Kapitel 1.

nach der Wanderung nach Westen in das *Tian shan* 天山-Gebiet und der Begründung des Westuigurischen Königreichs, unter dem Einfluss der einheimischen Einwohner, der Tocharer und Chinesen, allmählich den buddhistischen Glauben an.[4] Dabei spielte zunächst der tocharische Buddhismus eine bedeutende Rolle, während der chinesische Buddhismus später seinen Einfluss verstärkte und schließlich zur Hauptquelle des alttürkischen Buddhismus wurde.[5] Von den Uiguren wurden zahlreiche buddhistische Texte verfasst, darunter viele, die den Buddha Maitreya erwähnen. Daraus kann man schließen, dass der Maitreya-Kult bei den Uiguren festen Fuß gefasst hatte.[6]

Der bekannteste und mit Sicherheit umfangreichste Maitreya-Text im Alttürkischen ist die *Maitrisimit*. Die früheste Handschrift dieses wichtigen Werkes ist wahrscheinlich in die zweite Hälfte des 10. Jh. zu datieren, so dass der betreffende Text zu einem der frühesten alttürkischen buddhistischen Texte zählt.[7] Dem eigenen Kolophon nach hat das tocharische *Maitreyasamitināṭaka* diesem alttürkischen Text als Vorlage gedient.[8] In der alttürkischen *Maitrisimit* erhält einerseits Maitreya als Zeitgenosse vom Buddha Śākyamuni selbst die Prophezeiung für seine zukünftige Buddhaschaft. Andererseits bildet die ausführliche Beschreibung des Herabsteigens Maitreyas und seines Lebens auf der Erde den Kern des Textes. Der Text ist deshalb als *xia sheng* 下生-Text zu bezeichnen, obwohl auch Elemente aus der ältesten Entwicklungsstufe noch erhalten sind.

Aufgrund des Inhalts der *Maitrisimit* erwartet man, dass der alttürkische Maitreya-Kult eine Neigung zum *xia sheng* 下生–Glauben hatte. Die alttürkischen buddhistischen Kolophone bzw. Einleitungen, die von Stiftern, Schreibern, Übersetzern oder Lesern am Ende des Texts hinzugefügt wurden, erwecken jedoch einen

[4] Zur Bekehrung der Uiguren zum Buddhismus vgl. z. B. Moriyasu 1991, 32-34, 147-160; 2004, 35-38, 174-192.

[5] Moriyasu 1989; 1990.

[6] Zu einem alttürkischen Gedicht, das über ihn verfasst wurde, vgl. Zieme im vorliegenden Band.

[7] Zu den bisherigen Forschungen und zur Problematik dieses wichtigen Texts vgl. z. B. die Zusammenfassung in BT XXVI, 171-177.

[8] Vgl. z. B. Kolophon Nr. 83a in BT XXVI, 184-186.

anderen Eindruck. Es gibt zwar nicht viele Kolophone, die eine bestimmte Glaubensrichtung der Uiguren ausdrücklich widerspiegeln, aber insgesamt 9 Kolophone und eine Einleitung erwähnen nach meiner Erkenntnis Maitreya bzw. sein Götterland, vgl. dazu Tabelle 1.

Tabelle 1. Erwähnung von Maitreya und seinem Götterland in Kolophonen und Einleitungen[9]

Kolophon/ Einleitung	Werktitel	Datierung	Bemerkung
Nr. 82	Maitrisimit (Sängim)	10. Jh. ?	Zusammentreffen mit dem Buddha Maitreya (ZZ. 57-59)
Nr. 100	Maitrisimit (Hami)	1067	Wiedergeburt im Tuṣita-Götterland, Herabstieg auf die Erde (ZZ. 45-53)
Nr. 103b	Maitrisimit (Hami)	1067	Zusammentreffen mit dem Buddha Maitreya (ZZ. 1-2)
Nr. 123	Kšanti kılmak nom bitig	vormongolische Zeit ?	Wiedergeburt im Tuṣita-Götterland (ZZ. 8-9)
Nr. 124	Lobpreis auf Bodhisattva Avalokiteśvara	vormongolische Zeit ?	Zusammentreffen mit dem Buddha Maitreya (ZZ. 17-18)
Nr. 129	Sūtrasammlung	13./14. Jh.	Wiedergeburt im Tuṣita-Götterland (ZZ. 37-41)
Nr. 133	nicht identifiziert	13./14. Jh.	Maitreyas Wirken auf der Erde (ZZ. 22-40)
Nr. 137	nicht identifiziert	13./14. Jh. ?	Wiedergeburt im Tuṣita-Götterland (ZZ. 28-29)

[9] In der Tabelle wurden die folgenden Informationen gegeben: 1. Kolophon-/Einleitung-Nummer nach BT XXVI, 2. Zugehöriger Werktitel, 3. Datierung und 4. Bemerkung: Form der Erwähnung Maitreyas, die Rückschlüsse auf die Entwicklungsstufe des Maitreya-Glaubens ermöglichen. Wenn die Kolophone bzw. die Einleitung keine Datumsangabe enthalten und nicht, weil sie als Blockdruck oder in Kursivschrift abgefasst sind, in die Mongolenzeit eingeordnet werden können, wird ein Fragezeichen nach der gegebenen Datierung gesetzt. Die vollständigen Texte, die deutsche Übersetzung und die genauen Argumente für die Datierung werden unter den genannten Nummern in BT XXVI gegeben.

Nr. 140	nicht identifiziert	vormongolische Zeit ?	Zusammentreffen mit dem Buddha Maitreya (ZZ. 8-9)
Nr. 152	nicht identifiziert	13./14. Jh. ?	Wiedergeburt im Tuṣita-Götterland (Z. 26)

Zeitlich erstreckten sich die genannten Texte von der Zeit des Westuigurischen Königreichs (10.-12. Jh.) bis zur Mongolenzeit (13.-14. Jh.), so dass man davon ausgehen kann, dass der Maitreya-Kult bei den Uiguren ununterbrochen praktiziert wurde. In den vier Kolophonen Nr. 82, 103b, 124 und 140 wurde der Wunsch nach einem Zusammentreffen mit Maitreya ohne Ortsangabe ausgesprochen. Man kann sie deshalb weder dem *shang sheng* 上生- noch dem *xia sheng* 下生-Glauben zuordnen. In der Einleitung der Hami-Handschrift der *Maitrisimit* (Nr. 100) wird die Wiedergeburt im Tuṣita-Götterland am Ausführlichsten erwähnt, doch auch das Herabsteigen auf die Erde ist thematisiert. In den vier Kolophonen Nr. 123, 129, 137 und 152 kommt dagegen nur die Wiedergeburt im Tuṣita-Götterland vor. Ein Kolophon (Nr. 133), der sich auf die Beschreibung des Wirkens Maitreyas auf der Erde konzentriert, ist deutlich dem *xia sheng* 下生-Glauben zuzuordnen. Es ist also eine Tendenz zum *shang sheng* 上生-Glauben bei den Uiguren festzustellen. Sogar in der Einleitung der *Maitrisimit*, von der man eigentlich aufgrund des Inhalts des zugehörigen Textes eine Neigung zum *xia sheng* 下生-Glauben erwartet, widerspiegelt sich deutlich der *shang sheng* 上生-Glaube. Daher ist mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass dieser Glaube bei den Uiguren seit der Ausbreitung des Maitreya-Kults durchgehend einen starken Einfluss ausgeübt hat, obwohl auch der *xia sheng* 下生-Glaube bis zur Mongolenzeit belegt ist, wie der Kolophon Nr. 133 zeigt.

Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass die *Maitrisimit*, ein *xia sheng* 下生-Text, aus dem Tocharischen ins Alttürkische übersetzt wurde, ist es wahrscheinlich, dass sich der tocharische Buddhismus eher am *xia sheng* 下生-Glauben orientierte. Als Quelle des alttürkischen *shang sheng* 上生-Glaubens kommt daher eher der chinesische Buddhismus, die andere Hauptquelle des alttürkischen Buddhismus, in Betracht.

2. Der Maitreya-Kult im chinesischen Buddhismus Zentralchinas

2.1. Die Blütezeit des Maitreya-Kults in Zentralchina

Dass der Maitreya-Kult in China eifrig praktiziert wurde, belegen die zahlreichen chinesischen Texte über den Buddha Maitreya. Abgesehen von den Texten, in denen Maitreya nur eine Nebenrolle spielt, sind insgesamt sechs für den Maitreya-Kult wichtige Sūtras (nachfolgend als Maitreya-Sūtras bezeichnet) auf uns gekommen:[10] T. 452 *Fo shuo guan mi le pu sa shang sheng dou shuo tian jing* 佛説觀彌勒菩薩上生兜率天經 von *Ju qu jing sheng* 沮渠京聲 (455); T. 453 *Fo shuo mi le xia sheng jing* 佛説彌勒下生經 von *Zhu fa hu* 竺法護 ?; T. 454 *Fo shuo mi le xia sheng cheng fo jing* 佛説彌勒下生成佛經 von *Jiu mo luo she* 鳩摩羅什 (= Kumārajīva) ?; T. 455 *Fo shuo mi le xia sheng cheng fo jing* 佛説彌勒下生成佛經 von *Yi jing* 義淨 (701); T. 456 *Fo shuo mi le da cheng fo jing* 佛説彌勒大成佛經 von *Jiu mo luo she* 鳩摩羅什 (= Kumārajīva) (402); T. 457 *Fo shuo mi le lai shi jing* 佛説彌勒來時經 von einem anonymen Übersetzer.[11] Außer dem Sūtra T. 452 (im weiteren unter dem Kurztitel: *shang sheng* 上生-Sūtra), das den *shang sheng* 上生-Glauben vertritt, gehören alle anderen Texte zum *xia sheng* 下生-Glauben. Unter Berücksichtigung der einzelnen Datierungen der Übersetzungen ist anzunehmen, dass auch in China zunächst der *xia sheng* 下生-Glaube vorherrschte, dem später der *shang sheng* 上生-Glaube folgte.

Die früheste chinesische Übersetzung der datierbaren Maitreya-Sūtras stammt zwar vom Anfang des 5. Jh., aber der Maitreya-Glaube muss noch früher in China festen Fuß gefasst haben. Als erster chinesischer Anhänger des Maitreya-Kults, über den in chinesischen Quellen berichtet wird, ist der Mönch *Dao an* 道

[10] Die Texte, in denen Maitreya vorkommt, wurden von B. Matsumoto einschließlich der verlorenen aufgelistet und inhaltlich erörtert [Matsumoto 1911, 30-66, 87-106]. Zum Maitreya-Kult und den Maitreya-Texten vgl. auch Zürcher 1982, 12-16.

[11] Sie sind unter der Bezeichnung *mi le liu bu jing* 彌勒六部經 „sechs Maitreya-Sūtras“ bekannt. Zu den Übersetzern und den Datierungen vgl. Daizōkyōjiten 133-136. Der Inhalt der einzelnen Texte wurde von B. Matsumoto ausführlich dargelegt [Matsumoto 1911, 67-86].

安 zu nennen, der im 4. Jh. lebte.[12] Da er sich eine Wiedergeburt im Tuṣita-Götterland wünschte, kann festgestellt werden, dass der *shang sheng* 上生-Glaube bereits in seiner Zeit in China bekannt gewesen sein muss.[13] Der Maitreya-Kult genoss besonders unter der *Bei wei* 北魏–Dynastie (386-534) in Nord-China eine Blütezeit. Für den Maitreya-Kult unter dieser Dynastie ist bemerkenswert, dass man die Idee, den Buddha Maitreya als Nachfolger des Buddha zu betrachten, mit der Thronfolge der *Bei wei* 北魏–Dynastie verknüpft hat.[14] Dafür, dass so die Verehrung des Buddha Maitreya mit der des Kaisers eng verbunden wurde, ist eine Akzeptanz der aktuellen Regierung anzunehmen.

Mit Z. Tsukamoto widerspiegelt sich die Beliebtheit von Maitreya in der *Bei wei* 北魏–Zeit auch in den *Long men* 龍門 Felshöhlen, deren Errichtung in dieser Zeit begonnen wurde, um in der Folge bis ins 12. Jh. mit Unterbrechungen sowohl von hochrangigen Personen, einschließlich des Kaisers, als auch vom einfachen Volk fortgesetzt zu werden. Maitreya nimmt dort den zentralen Punkt in den Darstellungen des 5. und 6. Jh. ein. Bereits im 7. Jh., am Beginn der Tang 唐-Zeit, wurde er jedoch durch den Buddha Amitābha von dieser Position verdrängt, was zeigt, dass der Amitābha-Kult bereits zu dieser Zeit an die Stelle des Maitreya-Kults getreten war.[15]

---

[12] Zu *Dao an* 道安 vgl. z. B. Matsumoto 1911, 21-23; Zürcher 1972, 180-204; Zhou 1992, 106-109. Im *Gao seng zhuan* 高僧傳 (T. 2059), Bd. 4 wird seine Biographie überliefert, vgl. 351c3-354a17.

[13] T. Kagawa weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass das Sūtra *Mi le pu sa suo wen ben yuan jing* 彌勒菩薩所問本願經 (T. 349) bereits von *Zhu fa hu* 竺法護 (233-308) ins Chinesische übersetzt wurde. Er vermutet daher, dass auch *Zhu fa hu* 竺法護 derjenige war, der den Maitreya-Glauben einschließlich des *shang sheng* 上生-Glaubens in China eingeführt hat [Kagawa 1963, 239-240].

[14] Tsukamoto 1941, 564-571; Satō 1977a, 28-35. Der Vergleich des *Bei wei* 北魏-Kaisers mit dem Buddha Maitreya ist bereits in den *Yun gang* 雲岡-Felshöhlen nachzuweisen, die zeitlich den *Long men* 龍門-Felshöhlen vorangehen. Nach C. Satō ist dieser Vergleich als Reaktion der Buddhisten auf die Bedrohung ihres Glaubens durch den *Bei wei* 北魏-Kaiser, *Tai wu di* 太武帝, einzustufen [Satō 1977b].

[15] Tsukamoto 1941, 375-382, 581-595.

2.2. Der *shang sheng* 上生 – Glaube der Vijñānavāda-Schule in der Tang-Zeit

Die Blüte des Amitābha-Kults in der Tang-Zeit bedeutet aber nicht, dass der Maitreya-Kult in dieser Zeit keine Anhänger mehr hatte. Es ist bekannt, dass die Vijñānavāda-Schule eine starke Neigung zum Maitreya-Kult, besonders zum *shang sheng* 上生 – Glauben, hatte. Die Biographie von *Xuan zang* 玄奘 (*Da tang da ci en si san zang fa shi zhuan* 大唐大慈恩寺三藏法師傳 (T. 2053)) der bisweilen als Begründer dieser Schule in China genannt wird, erwähnt an mehreren Stellen den *shang sheng* 上生 – Glauben dieses großen Meisters.[16]

Während seiner Reise nach Indien konnte *Xuan zang* 玄奘 dank seines Glaubens an Maitreya einer Gefahr entgehen. Als er auf dem Weg nach Indien von Räubern überfallen und fast getötet wurde, um ihrer Gottheit als Opfer dargebracht zu werden, bat er die Räuber darum, ihm etwas Zeit zu geben, damit er seine Seele beruhigen und mit Freude sterben könne:

T. 2053 大唐大慈恩寺三藏法師傳 Bd. 3, 234a13-21.

法師乃專心覩史多宮念慈氏菩薩。願得生彼。恭敬供養受瑜伽師地論。聽聞妙法成就通慧。還來下生教化此人。令修勝行捨諸惡業。及廣宣諸法利安一切。於是禮十方佛正念而坐。注心慈氏無復異緣。於心想中若似登蘇迷盧山。越一二三天見覩史多宮慈氏菩薩處妙寶臺天衆圍繞。此時身心歡喜。亦不知在壇不憶有賊。

„The Master (=*Xuan zang* 玄奘) then concentrated his mind on the Tuṣita Palace and meditated on Maitreya Bodhisattva, with the desire to be born in that place, pay homage and make offerings to the Bodhisattva, and receive the *Yogācārabhūmi Śāstra* from him. After hearing the wonderful Dharma and achieving supernatural powers and wisdom, he would be reborn down in this world again to

[16] Dazu vgl. auch Zhou 1992, 111-112; Mayer 1992, 141-143. Einige nachfolgend zitierte Geschichten kommen auch in seinen anderen Biographien wie *Da tang gu san zang xuan zang fa shi xing zhuang yi juan* 大唐故三藏玄奘法師行狀一卷 (T. 2052) oder *Xu gao seng zhuan* 續高僧傳 (T. 2060) vor. Die oben genannte Biographie ist jedoch am ausführlichsten, so dass alle Zitate hier auf ihr basieren.

edify these people and make them practise superior deeds and abandon all evil actions. He would also widely propagate all the Dharmas for the benefit and happiness of all beings. Then he worshipped the Buddhas of the ten quarters and sat in meditation, concentrating his mind on Maitreya Bodhisattva without any distracting thoughts. While he was in contemplation, he seemed to have ascended Mount Sumeru and transcended the first, the second, and the third heavens, and to have seen Maitreya Bodhisattva at the Wonderful and Precious Terrace in the Tuṣita Palace, surrounded by a multitude of heavenly beings. At that moment the Master was so overjoyed both physically and mentally that he became unaware that he was on the sacrificial alter and also forgot about the pirates."[17]

Durch sein Gebet zum Bodhisattva Maitreya geschah ein Wunder, das die Räuber abschreckte und sie zur Bekehrung zum Buddhismus veranlasste. Auf diese Weise wurde das Leben *Xuan zangs* 玄奘 gerettet.

Nachdem *Xuan zang* 玄奘 nach China zurückgekehrt war, blieb er ein frommer Anhänger des Maitreya-Kults. Dem Tod nahe wollte er von den Leuten Abschied nehmen. Getragen von dem Wunsch, dass er und alle Lebewesen die Wiedergeburt im Tuṣita-Götterland erlangen, verfasste er einen Lobpreis auf Buddha Maitreya:

T. 2053 大唐大慈恩寺三蔵法師傳 Bd. 10, 277a13-16, 277a21-23.

願以所修福慧迴施有情。共諸有情同生覩史多天彌勒内眷屬中。奉事慈尊。佛下生時。亦願隨下廣作佛事。乃至無上菩提。…（中略）… 復口説偈教傍人云。南無彌勒如來應正等覺。願與含識速奉慈顏。南無彌勒如來所居内眾。願捨命已必生其中。…

„I (= *Xuan zang* 玄奘) wish to share the merits of the blessedness and wisdom I have cultivated with all living beings, so that we all may be reborn in the Tuṣita Heaven to serve Maitreya Bodhisattva together with his inner retinue. [Then] when the [future] Buddha descends to the human world we may also come down with him to perform Buddhist affairs extensively until we

[17] Li 1995, 77. Die Ergänzung in der Klammer geht auf die Autorin zurück.

attain Supreme Enlightenment‘ ... He (= *Xuan zang* 玄奘) also uttered a stanza and taught the people to repeat, ‚Homage to Maitreya Tathāgata, the Fully Enlightened One! May I and all living beings be speedily present before your compassionate countenance! Homage to the inner residents in the Abode of Maitreya Tathāgata! May I be reborn among them after I have forsaken my present life! ... ‘“[18]

Schon im Sterben scheint er überzeugt gewesen zu sein, im Tuṣita-Götterland wiedergeboren zu werden:

T. 2053 大唐大慈恩寺三蔵法師傳 Bd. 10, 277b4-6.
弟子光等問云。和尚決定得生彌勒内院不？法師報云。得生。

„his disciples Puguang (= *Pu guang* 普光) and others inquired of him, ‚Are you sure, Reverend Sir, that you will be reborn in the inner court of Maitreya's abode?‘ The Master (= *Xuan zang* 玄奘) replied, ‚I am sure to be reborn there.‘[19]

Nach seinem Tod wurde sogar von einem Gott berichtet, dass *Xuan zang* 玄奘 tatsächlich im Tuṣita-Götterland wiedergeboren worden war und die Buddhaschaft erlangt hatte. Kurz nach dem Tod *Xuan zang*s 玄奘 kam ein Gott zum Mönch *Dao xuan* 道宣 und führte mit ihm ein Gespräch. Dabei fragte der Mönch nach dem großen Meister, worauf der Gott die folgende Antwort gab:

T. 2053 大唐大慈恩寺三蔵法師傳 Bd. 10, 277c13-15.
由善業力今見生覩史多天慈氏内衆。聞法悟解更不來人間。既從彌勒問法悟解得聖。

„‚Owing to the power of his good deeds, he (=*Xuan zang* 玄奘) has now been reborn in the inner court of Maitreya in the Tuṣita Heaven, where he will hear the Dharma with comprehension and understanding, and he will never again be born in the human world. After inquiring about the Dharma from Maitreya, he will gain

[18] Li 1995, 333. Die Ergänzung in der Klammer geht auf die Autorin zurück.
[19] Li 1995, 334. Die Ergänzung in der Klammer geht auf die Autorin zurück.

comprehension and understanding and attain to sainthood.'"[20]

Dem tatsächlichen Begründer der Vijñānavāda-Schule in China *Kui ji* 窺基 ist die Neigung zum *shang sheng* 上生-Glauben genauso eigen wie seinem Meister *Xuan zang* 玄奘.[21] Er verfasste einen Kommentar zum *shang sheng* 上生-Sūtra, in dem er die bekannten Anhänger des Maitreya-Kults einschließlich seines Meisters aufzählte und damit die Überlegenheit des Maitreya-Kults gegenüber dem Amitābha-Kult unterstrich.[22] Nach seiner Biographie im 4. Band im *Song gao seng zhuan* 宋高僧傳 (T. 2061) gab ein mysteriöser Traum den Anlass zur Abfassung des Kommentars:

T. 2061 宋高僧傳, Biographie von *Kui ji* 窺基, 726a04-16.

後躬遊五臺山登太行。至西河古佛宇中宿。夢身在半山巖下有無量人唱苦聲。冥昧之間初不忍聞。徙步陟彼層峯。皆瑠璃色。盡見諸國土。仰望一城。城中有聲曰。住住。咄基公未合到此。斯須二天童自城出。問曰。汝見山下罪苦衆生否。答曰。我聞聲而不見形。童子遂投與劍一鐔曰。剖腹當見矣。基自剖之。腹開有光兩道暉映山下。見無數人受其極苦。時童子入城持紙二軸及筆投之。捧得而去。及旦驚異未已。過信夜寺中有光。久而不滅。尋視之數軸發光者。探之得彌勒上生經。乃憶前夢必慈氏令我造疏通暢厥理耳。遂援毫次。筆鋒有舍利二七粒而隕。如冥含桃許大。紅色可愛。次零然而下者。狀如黃梁粟粒。

„Später reiste er (= *Kui ji* 窺基) zum *Wu tai shan* 五臺山 und stieg auf den Berg *Tai hang* 太行. Er kam in dem alten buddhistischen Tempel in *Xi he* 西河 an und übernachtete (dort). Im Traum befand sich sein Körper auf halber Höhe des Bergs. Am Fuß des Steilhangs gab es unzählige Menschen, sie erhoben ihre schmerzerfüllten Stimmen, die man während der Dunkelheit zuerst nicht hören konnte. Er (= *Kui ji* 窺基) ging zu Fuß und stieg auf den hohen Gipfel. Alles war lapislazulifarben. Er erblickte ausnahmslos alle Länder und sah eine Stadtmauer emporragen. Von der inneren Seite der Stadtmauer war eine Stimme (zu hören), die sagte: ‚Halt, halt! Ah, Herr *Ji*

[20] Li 1995, 336. Die Ergänzung in der Klammer geht auf die Autorin zurück.
[21] Zu diesem Thema vgl. auch Zhou 1992, 112-113.
[22] Zu seinem Kommentar vgl. T. 1772 *Guan mi le shang sheng dou shuai tian jing zan* 觀彌勒上生兜率天經贊.

基, Ihr dürft noch nicht hierher kommen.‘ Bald kamen zwei göttliche Kinder aus der (umwallten) Stadt heraus. Sie fragten (ihn): ‚Habt Ihr die Lebewesen am Fuß des Bergs gesehen, die sündig sind und leiden?‘ Er antwortete: ‚Ich habe zwar die Stimmen gehört, aber ich habe keine Gestalten gesehen.‘ Die Kinder warfen ihm ein Schwert zu und sagten: ‚Ihr müsst euch den Bauch aufschlitzen und (dann) werdet Ihr (sie) erblicken.‘ *Ji* 基 (=*Kui ji* 窺基) schlitzte sich selbst auf. Der Bauch öffnete sich, an beiden Seiten des Wegs gab es Licht, das bis zum Fuß des Bergs erleuchtete. (Er) sah, dass unzählige Menschen sich äußerst quälten. In dem Moment gingen (wieder) die Kinder in die (umwallten) Stadt hinein. Sie hatten zwei Rollen Papier und Pinsel und warfen dies (ihm) zu. (Er) ergriff (sie) mit beiden Händen und ging. Im Morgengrauen war sein Erstaunen noch immer nicht verschwunden. In der zweiten Nacht gab es im Tempel Licht. (Es) erlöschte eine Weile nicht. Wenn man es suchte, sah man einige Rollen leuchten. Man untersuchte diese und fand das *Mi le shang sheng jing* 彌勒上生經. Dann dachte er (=*Kui ji* 窺基): ‚Der Traum in der vorigen (Nacht) war dafür bestimmt, dass der Buddha Maitreya mich einen Kommentar verfassen und den wahren Sinn (des *Mi le shang sheng jing* 彌勒上生經) verbreiten lassen will.‘ Schließlich nahm er den Pinsel und setzte (die Arbeit) fort. An der Spitze des Pinsels gab es 27 *śarīra*, die herunterfielen. Sie waren so groß wie Kirschen. Ihre rote Farbe war liebenswert. Was (die *śarīra*) angeht, die als nächste herunterfielen, hatten sie die Form von Körnern der Kolbenhirse.“

Kui ji 窺基 bat darüber hinaus vor einer Maitreya-Figur um die Wiedergeburt im Tuṣita-Götterland:

> T. 2061 宋高僧伝, Biographie von *Kui ji* 窺基, 726b6-7.
> 造彌勒像。對其像日誦菩薩戒一遍。願生兜率。求其志也。

„(*Kui ji* 窺基) stellte eine Maitreya-Figur her. Im Angesicht dieser Figur rezitierte er jeden Tag das Bodhisattva-Gebot (= Skt. *bodhisattva-saṃvara*) einmal und wünschte sich, dass er im Tuṣita-Götterland wiedergeboren werden möge. So bat er um (die Erfüllung) seiner Wünsche.“

Im Gegensatz zu der umfangreichen Biographie von *Xuan zang* 玄奘, die kurz nach seinem Tod von seinen Schülern verfasst wurde, ist die von *Kui ji* 窺基 verfasste sehr kurz und stammt aus der *Song* 宋-Zeit. Die Tatsache, dass die Erwähnung seines *shang sheng* 上生-Glaubens in dieser Biographie einen wichtigen Platz einnimmt, weist jedoch darauf hin, dass dieser Glaube während seines Lebens eine bedeutende Rolle gespielt hat.

2.3. Die Legitimation der Herrschaft durch den *xia sheng* 下生-Glauben

Abgesehen vom *shang sheng* 上生-Glauben in der Vijñānavāda-Schule hatte in der Tang-Zeit der *xia sheng* 下生-Glaube eine weit stärkere Verbreitung. Am Ende des 7. Jh. bestieg die Kaiserin *Wu* 武 nach dem Tod ihres Gatten selbst den Thron und gründete eine eigene Dynastie. Sie präsentierte sich auf der Basis des *xia sheng* 下生-Glaubens als wiedergeborener Maitreya, womit sie versuchte, ihre Thronbesteigung zu rechtfertigen.[23]

Dieses Vorgehen der Kaiserin ist jedoch nicht das einzige Beispiel dafür, dass der *xia sheng* 下生-Glaube für die Legitimation der Herrschaft ausgenutzt wurde. Eine vergleichbare Instrumentalisierung kann man auch bei einigen Anführern religiöser Gruppen beobachten. Dabei wirkte der *xia sheng* 下生-Glaube häufig als Motivation für Aufstände. Wie bereits erwähnt, beinhaltet der *xia sheng* 下生-Glaube die Erlösung auf der Erde. Diese irdische Welt, die dem *xia sheng* 下生-Glauben gemäß nach dem Herabstieg des Buddha Maitreya existieren wird, stellt sich als Paradies dar. Es ist deshalb kein Wunder, dass es Kräfte gab, die versuchten, das Erscheinen dieses zukünftigen Paradieses zu beschleunigen bzw. selbst zu realisieren, damit die Erlösung durch den Buddha Maitreya zu ihrer Lebenszeit stattfinden kann. Als früheste solcher Aufstände sind die von *da cheng zei* 大乘賊 und von *yue guang tong zi Liu Jinghui* 月光童子劉景暉 zu nennen, die im 6. Jh., in der zweiten Hälfte der *Bei wei* 北魏-

[23] Der beispiellosen Thronbesteigung dieser Kaiserin wurden zahlreiche Forschungen gewidmet. Zu ihrer Instrumentalisierung der Maitreya-Verehrung vgl. z. B. Shigematsu 1931, 75-81; Forte 1976; Duan 2002.

Dynastie, in Nordchina ausbrachen.[24] Solche religiösen Aufstände gab es besonders in unruhigen Zeiten, wie am Ende einer Dynastie immer wieder.[25] Man muss jedoch die Aufstände der *xia sheng* 下生-Gläubigen vor dem Beginn der *Sui* 隋–Dynastie deutlich von denen nach deren Untergang unterscheiden. Die Aufstände vor der *Sui* 隋–Dynastie basierten zwar auf dem *xia sheng* 下生-Glauben, stellten ihn jedoch nicht in den Vordergrund. Die Anführer der Aufstände ab dem Ende der *Sui* 隋–Dynastie identifizierten sich dagegen deutlich mit dem auf der Erde geborenen Maitreya. Nach Y. Kegasawa hängt dieser Unterschied von der Rolle ab, die der *xia sheng* 下生-Glaube in

[24] Tsukamoto 1939, 18-36; Sunayama 1976. Die Figur *yue guang tong zi* 月光童子, mit der sich der Anführer eines Aufstandes *Liu Jinghui* 劉景暉 identifiziert hat, kommt als heiliger Herrscher z. B. im Sūtra *shou luo bi qiu jing* 首羅比丘經 vor, in dem auch taoistische Elemente nachgewiesen wurden [Zürcher 1982]. M. Sunayama behauptet, dass der Glaube an *yue guang tong zi* 月光童子 keine Bezug zum Maitreya–Glauben hatte und dass man den Aufstand von *yue guang tong zi Liu Jinghui* 月光童子劉景暉 nicht mit dem von *da cheng zei* 大乘賊 gleichstellen kann, der seiner Ansicht nach auch nicht unter dem Einfluss des Maitreya-Kults stand. Das wichtigste Argument seiner These ist, dass der *xia sheng* 下生-Glaube damals in China noch nicht vorhanden war. Y. Kegasawa entkräftet jedoch dieses Argument, und stellt fest, dass sowohl der Aufstand von *da cheng zei* 大乘賊 als auch der von *yue guang tong zi Liu Jinghui* 月光童子劉景暉 vom Maitreya-Kult genährt waren, wie Z. Tsukamoto zu Recht behauptet hat [Kegasawa 1981, 21-25].
Über vom Maitreya-Kult initierte Aufstände wurde im übrigen nur aus Nord-China berichtet. Auch in Süd-China, das seit der Mitte des 5. Jh. unabhängig von Nord-China durch einige wechselnde Regierungen beherrscht wurde, gab es buddhistisch geprägte Aufstände. Deren Anführer, die nach dem Thron des Kaisers strebten, beriefen sich jedoch nicht auf den Maitreya-Glauben. M. Sunayamas Ansicht nach liegt dieser Unterschied darin, dass im Gegensatz zu Nord-China, wo unter der nicht-chinesischen Regierung der Buddhismus eine Blütezeit genossen hatte, in Süd-China die traditionelle chinesische Kultur noch erhalten war [Sunayama 1975, 54-56].

[25] Allgemein zu religiösen Aufständen vgl. Seiwert 2002, 200-208; Overmyer 1976, 80-85. Zu den Aufständen am Ende der Sui 隋–Dynastie vgl. Kegasawa 1981; zu denen am Ende der *Tang* 唐- und *Song* 宋-Dynastie vgl. Shigematsu 1931; Wu 1957; Jiang 1978. Der These Jiang Boqins widerspricht Yang Ne [Yang 1978]. Zhou Shaoliangs Ansicht nach ist der Missbrauch des Maitreya-Kults durch diese Aufstände und das darauf folgende Verbot durch die jeweiligen Regierungen neben dem zunehmenden Einfluss des Amitābha-Kults ein wichtiger Grund für den Untergang des Maitreya-Kults [Zhou 1992, 114-123].

der jeweiligen Gesellschaft gespielt hat. Wie bereits im Kapitel 2.1. erwähnt, war der *xia sheng* 下生-Glaube unter der *Bei wei* 北魏-Dynastie, der Blütezeit des Maitreya-Kults, vom einfachen Volk bis zu den Adligen weit verbreitet und wurde sogar mit der Verehrung des Kaisers verbunden. In dieser Situation konnten die Anführer den Maitreya-Glauben nicht effektiv anwenden, um sich als Gegner des Kaisers zu präsentieren. Sie mussten sich deshalb mit anderen buddhistischen Figuren wie *yue guang tong zi* 月光童子 identifizieren, die auch als heilige Herrscher die Erlösung der Lebewesen auf der Erde in Aussicht stellten, obwohl auch bei diesen Figuren der Einfluss des *xia sheng* 下生-Glaubens nicht außer acht gelassen werden kann. Nach und nach setzte sich jedoch der Amitābha-Glaube gegen den Maitreya-Glauben durch. Unter der *Sui* 隋–Dynastie wurden nun Figuren wie *yue guang tong zi* 月光童子 zur Verehrung des Kaisers zunutze gemacht. Daraus ergab sich für die Anführer die Möglichkeit und Notwendigkeit, sich als auf der Erde geborener Maitreya darzustellen.[26]

Für die Tang-Zeit sind zwar nicht viele Aufstände von *xia sheng* 下生-Gläubigen aus den Quellen bekannt, aber aus einem kaiserlichen Befehl im dritten Jahr der *Kai yuan* 開元-Devise (715) ist folgender Bericht über den Zustand der religiösen Gruppen überliefert:

Tang da zhao ling ji 唐大詔令集, Bd. 113, *zheng shi* 政事[27]

比有白衣長髮。假託彌勒下生，因爲妖訛。廣集徒侶，稱解禪觀，妄説災祥。或別作小經，詐云佛説。或輒蓄弟子，號爲和尚。多不婚娶，眩惑閭閻。觸類實繁，蠹政爲甚。

„In der letzten Zeit gibt es diejenigen, die weiße Kleidung tragen und lange Haare haben. Sie geben vor, Anhänger des *xia sheng* 下生-Glaubens von Maitreya zu sein und reden Unsinn. Sie versammeln überalle ihre Anhänger und behaupten, dass sie durch die Meditation die Wahrheit erfahren haben, und sie erklären willkürlich die Vorzeichen des Bösen und Guten. Oder andererseits

[26] Kegasawa 1981, 26-29.

[27] Der zitierte chinesische Text basiert auf der Databace of Chinese Classic Ancient Books (= chin. *Zhongguo jiben gujiku* 中國基本古籍庫). Zu diesem Text vgl. auch Overmyer 1976, 25-26.

sie verfassen ein kleines Sūtra und behaupten fälschlich, dass (es) die Lehre des Buddha ist. Oder sie versammeln einfach Schüler und ernennen sich selbst zum Meister. Viele von ihnen heiraten nicht und führen das Volk in die Irre. Es gibt derer wirklich viele, und die Gefahr für die Politik wird dadurch übermäßig groß."

Bei diesem kaiserlichen Befehl handelt es sich um das Verbot und die Beaufsichtigung der ketzerischen religiösen Gruppen, die bei der Regierung Unruhe hervorriefen. Die Tatsache, dass die religiösen Gruppen, die sich auf den *xia sheng* 下生-Glauben beriefen, hier als Beispiel genannt werden, soll darauf hinweisen, dass der *xia sheng* 下生 – Glaube am Anfang des 8. Jh. zur Legitimation der Herrschaft wirkungsvoll war und in China eine Menge Anhänger fand.

2.4. Der *shang sheng* 上生-Glaube in der späten Tang-Zeit

Während der *xia sheng* 下生–Glaube manchen Aufständen die Triebkraft gegeben hat, scheint der *shang sheng* 上生-Glaube unter Berücksichtigung dieser Situation nach einem kurzen Wiederaufleben unter dem Einfluss der Vijñānavāda-Schule in der zweiten Hälfte des 7. Jh. in Zentralchina verloren gegangen zu sein. Dass der *shang sheng* 上生-Glaube jedoch nicht vollkommen in Vergessenheit geraten war, zeigt das Beispiel des berühmten Dichters der späten Tang-Zeit (9. Jh.), *Bai Juyi* 白居易, der auch als eifriger Buddhist bekannt war. An seinem Lebensabend hat er zwei Lobpreise über den Buddha Maitreya verfasst: *Hua mi le shang sheng zhen zan bing xu* 畫彌勒上生幀讚并序 „Lobpreis und Vorwort für das auf Stoff gemalte Bild vom Buddha Maitreya *shang sheng* 上生" und *Hua mi le shang sheng zhen ji* 畫彌勒上生幀記 „Text zu dem auf Stoff gemalten Bild vom Buddha Maitreya *shang sheng* 上生". Auch er wünschte sich die Wiedergeburt im Tuṣita-Götterland.[28] Das kann als Hinweis darauf dienen, dass der *shang sheng* 上生-Glaube noch im 9. Jh. unter der Bevölkerung Anhänger gefunden hatte. Zwar zeigt *Bai Juyi* 白居易 in diesen zwei Lobpreisen eine Neigung zum *shang sheng* 上生-Glauben,

[28] KAJI 1965, 88-101; ZHOU 1992, 113-114. Die beiden Lobpreise sind im Sammelband seiner literarischen Werke, *Bai shi chang qing ji* 白氏長慶集, überliefert: der erste in Band 61, der andere in Band 71.

aber er verlieh in anderen Lobpreisen wie *Xiu xi fang zhen zan bing xu* 繡西方幀讚并序 „Lobpreis und Vorwort zur Stickerei des westlichen (Paradieses) auf Stoff“ und *Hua xi fang zhen zan* 畫西方幀讚 „Lobpreis für das auf Stoff gemalte Bild des westlichen (Paradieses)“ seiner Sehnsucht nach der Sukhāvatī, dem Paradies des Buddha Amitābha Ausdruck. Der Amitābha-Kult hatte seit dem 7. Jh. in Zentralchina zunehmend Anhänger gewonnen.[29]

Dieses Beispiel zeigt, dass der *shang sheng* 上生-Glaube, im Gegensatz zum *xia sheng* 下生–Glauben und zum Amitābha-Kult in der späteren Tang-Zeit unter der Bevölkerung in Zentralchina keine große Anziehungskraft mehr besaß. Für den alttürkischen *shang sheng* 上生-Glauben, dessen Einführung mit Sicherheit in die Zeit ab der zweiten Hälfte des 10. Jh. fällt, ist deshalb Zentralchina als Ausgangsquelle schwer vorstellbar. Bevor wir die Möglichkeit ausschließen, dass sich der alttürkische *shang sheng* 上生-Glaube aus dem chinesischen entwickelte, muss jedoch der Maitreya-Kult in Dunhuang, dem Nachbargebiet der Uiguren, in Betracht gezogen werden.

3. Der Maitreya-Kult im chinesischen Buddhismus Dunhuangs

3.1. Der Maitreya-Kult in der Malerei

Dunhuang war von alters her ein Zentrum des Buddhismus in Nordchina, wovon zahlreiche buddhistische Altertümer zeugen. Zu diesen gehören Skulpturen, Texte und Malereien, die die jeweiligen buddhistischen Richtungen widerspiegeln. Es ist nachgewiesen, dass Maitreya-Figuren in der früheren Zeit in Dunhuang genauso häufig hergestellt wurden wie in Zentralchina. Die sechs Maitreya-Sūtras sind unter den Dunhuang-Fragmenten überliefert, jedoch nicht so zahlreich, wie Sūtras, die dem Amitābha-Kult zugerechnet werden.[30] Auch in den Malereien von Dunhuang ist der Buddha Maitreya oft dargestellt. Maitreya-Malereien wurden zwar bereits in der *Bei wei* 北

[29] Zum ersten Lobpreis vgl. *Bai shi chang qing ji* 白氏長慶集, Bd. 61; zum zweiten vgl. Bd. 71. Der letztere wurde sogar im gleichen Jahr wie *Hua mi le shang sheng zhen ji* 畫彌勒上生幀記 verfasst.

[30] Zu den Buddhastatuen vgl. z. B. Wang, 17-20, zu den Texten vgl. z. B. Kanaoka 1984, 539-549.

魏-Zeit (386-534) auch in Dunhuang angefertigt, aber die, die Maitreya und sein Leben auf den sechs Maitreya-Sūtras basierend darstellen, erstrecken sich zeitlich von der *Sui* 隋-Zeit (581-618) bis zur *Song* 宋-Zeit (960-1279).[31] Dabei beruhen fast alle Maitreya-Malereien der ältesten Schicht auf dem *shang sheng* 上生-Sūtra.[32] Die Maitreya-Darstellung verändert sich jedoch bereits in der *Tang* 唐-Zeit (618-907). Wie in Zentralchina wurde der Einfluss des *xia sheng* 下生–Glaubens in Dunhuang stärker. Nur auf dem *shang sheng* 上生-Sūtra basierende Darstellungen sind in dieser Zeit nicht mehr zu beobachten, und Motive aus den *xia sheng* 下生–Sūtras wurden zum zentralen Bestandteil der Malerei. Der *shang sheng* 上生-Glaube ist jedoch nicht vollkommen verdrängt worden. Seit der Tang-Zeit wurde zwar in den Wandmalereien nur die Welt der *xia sheng* 下生-Sūtras dargestellt, aber in manchen Malereien blieben Motive des *shang sheng* 上生-Glaubens als Bestandteil erhalten.[33]

3.2. Der *shang sheng* 上生-Glaube der Vijñānavāda-Schule in Dunhuang

Wie die Malereien zeigen, hatte auch in Dunhuang der *shang sheng* 上生-Glaube neben dem *xia sheng* 下生–Glauben, der seit der Tang-Zeit seinen Einfluss verstärkte, nur noch eine geringe Ausstrahlung. Auch das kurze Wiederaufleben des *shang sheng* 上生-Glaubens unter dem Einfluss der Vijñānavāda-Schule spiegelt sich in den Malereien nicht wider. Daraus ergibt sich die Möglichkeit der Annahme, dass der *shang sheng* 上生-Glaube der Vijñānavāda-Schule nicht nach Dunhuang überliefert wurde. Unter den Dunhuang-Fragmenten wurden jedoch bisher schon zwei Handschriften des Kommentar-Texts von *Kui ji* 窺基 zum *shang sheng* 上生-Sūtra T. 1772 *Guan mi le shang sheng dou shuai tian jing zan* 觀彌勒上生兜率天經贊 identifiziert, so dass der Maitreya-Kult dieser Schule auch dort bekannt gewesen sein muss.[34] In diesem Zusammenhang muss man darüber hinaus die Erklärungstexte zu den buddhistischen Sūtras (=

[31] Li & Cai 1990, 247; Wang 2002, 17. Zu den sechs Maitreya-Sūtra vgl. Kapitel 2.1.
[32] Li & Cai 1990, 247-249; Wang 2002, 31-32.
[33] Li & Cai 1990, 249-258; Wang 2002, 32-33, 45-46.
[34] Diese zwei Handschriften werden jetzt in Peking (unter der Nummer 服字 22) und in der Ryūkoku Universität aufbewahrt [Kanaoka 1984, 542, 545-547].

chin. *Jiang jing wen* 講經文: im weiteren unter diesem chin. Terminus erwähnt) in Betracht ziehen, die unter den Dunhuang-Fragmenten gefunden wurden. Diese Texte wurden zu dem Zweck verfasst, den Inhalt eines Sūtra einem Publikum durch einen Mönch darlegen zu lassen. Es wurde nachgewiesen, dass bei der Entstehung der *Jiang jing wen* 講經文–Texte allgemein die Kommentare von *Kui ji* 窺基 eine bedeutende Rolle gespielt haben bzw. direkt auf ihnen beruhen.[35] Nur ein einziger von den *Jiang jing wen* 講經文-Texten bezieht sich auf ein Maitreya-Sūtra und lässt sich speziell dem *shang sheng* 上生-Sūtra zuordnen. Bei diesem Text kann wiederum auch eine enge Verbindung zu dem Kommentar *Guan mi le shang sheng dou shuai tian jing zan* 觀彌勒上生兜率天經贊 von *Kui ji* 窺基 nachgewiesen werden, so dass der Verfasser dieses *Jiang jing wen* 講經文–Textes wahrscheinlich unter dem Einfluss von *Kui ji*s 窺基 Kommentar stand.[36]

Daraus ist zu schließen, dass der *shang sheng* 上生-Glaube der Vijñānavāda-Schule mit Sicherheit in Dunhuang überliefert war. Der nachfolgende Text kann sogar als Nachweis dafür dienen, dass der Glaube dieser Schule dort stark ausgeprägt war. Es handelt sich dabei um einen Gelübde-Text aus der Stein-Sammlung, der den Titel Xiao mie jiao nian wang sheng fa yuan wen 消滅交念往生發願文 „Gelübde-Text für die Befreiung (von Sünden und Kleśas), für den Glauben (an Buddha) und für die Wiedergeburt (im Buddhaland)“ trägt. Dieser in sorgfältiger kalligraphischer Schrift geschriebene Text empfiehlt *bai gu guan* 白骨觀 (= Skt. *asthi-saṃjñā*), die achte der neun Arten von Meditationspraktiken (= chin. *guan xiang* 觀想), in der man über das Sterben meditiert. Damit unterscheidet er sich inhaltlich von anderen Gelübde-Texten. Unter Berücksichtigung des anspruchsvollen buddhistischen Inhalts und der Kunstfertigkeit der Schrift muss man als Verfasser bzw. Abschreiber einen Mönch erwarten. An diesen Gelübde-Text schliesst sich unmittelbar ein anderer unidentifizierter buddhistischer Text mit dem Titel *Da cheng si wu liang an xin ru dao fa yao lüe* 大乘四無量安心入道法要略 an. Da der Text keine Datumsangabe hat, ist eine genaue Datierung nicht möglich:[37]

[35] Hirano 1960; 1961.

[36] Hirano 1960, 23-24.

[37] Der Gelübde-Text wurde mit dem darauf folgenden buddhistischen Text vollständig im Sammelband der Gelübde-Texte aus Dunhuang ediert [Huang &

S. 522 消滅交念往生發願文

南无弥勒如來，應正等覺，願我含識，速奉慈顏。南无弥勒如來，助居[38]内衆。願捨命已後，得生其中。南无弥勒如来， 應正等覺，願随弥勒佛下生閻浮，龍花三會。直至命終已後，但交（教）口[39]念一切仏，骨肉不得哭吸，或（惑）乱病人，心生顛倒，但知与念諸仏名号，一日已後，哭吸即得。莫交（教）親骨肉，男女妻児近前，病人心生受變（愛戀），難捨命根也者，是數息観門。善男子善女人覺坐禪観行者，先須断除妄想，不起攀緣，心若死灰，身如枯樹，一切愛情，惣須捨却。空房之内，獨坐観心，不動不摇，如同明鏡，善悪都莫思量，自然得見真性。湛然清淨，心如眼精相似，一切愛情，莫交（教）染着。若有煩惱起時，須作白骨観。先自然（想）自身，從足至頂，皆如白骨相似。然後観外邊一切樹木、園林房舍、山河大地、妻児男女、飲食衣服，皆是白骨。

„Gelübde-Text für die Befreiung (von Sünden und Kleśas), für den Glauben (an Buddha) und für die Wiedergeburt (im Buddhaland).

Namo Tathāgathāya Maitreyāya! Arhat Samyak-saṃ-buddhāya! Ich wünsche mir, dass Lebewesen (wie) ich Ihre (= Maitreyas) Antlitz ergebenst schnell erblicken mögen! Namo Tathāgatha Maitreya! Oh Ihr, der Ihr der (in euren Palast) anwesenden inneren Schar helft! Ich wünsche mir, dass ich, nachdem ich mein Leben aufgegeben habe, in dieser (= Inneren Schar) wiedergeboren werden möge! Namo Tathāgatha Maitreya! Arhat Samyak-saṃbuddha! Ich wünsche mir, dass ich dem Buddha Maitreya folgend auf den Jambu-dvīpa herabsteigen werde, und dass Buddha Maitreya unter dem Baum *puṃnāga* die Buddhaschaft erlangen und dreimal den *dharma* erklären möge.[40] Unmittelbar nachdem das Leben vollendet ist,

---

Wu 1995, 293-298]. Der hier zitierte Text folgt grundlegend dieser Edition. Die chinesischen Zeichen in der Klammer sind eine Korrektur der Editoren. Das Foto steht in der IDP-Datenbank online zur Verfügung.

[38] In der Edition wurde vorgeschlagen, das Zeichen *ju* 居 zum Zeichen *ju* 擧 zu korrigieren. Wie unten erörtert, gibt es für diesen Teil eine Vorlage. Danach ist nicht das betreffende Zeichen, sondern das Zeichen *zhu* 助 zu *suo* 所 zu korrigieren. Es ist jedoch nicht auszuschließen, dass man den Lobpreis so interpretierte, wie er nun überliefert ist, da keine Korrektur zu diesem Teil vorhanden ist.

[39] In der Edition wurde vorgeschlagen, das Zeichen *jiao* 交 zum Zeichen *jiao* 教 zu korrigieren. Hier bereitet das Zeichen *jiao* 交 jedoch kein großes Problem.

[40] Der Satz „dass Buddha Maitreya unter dem Baum *puṃnāga* die Buddhaschaft erlangen und den *dharma* erklären möge“ ist die Übersetzung des chin. Begriffs

können die Familienangehörigen (des Toten), wenn man sagt: ‚Gedenkt aller Buddhas', nicht weinen$_2$. (Dies) verwirrt den Kranken, und in seinem Herz entsteht Irritation. Wenn sie wissen, dass sie nur zusammen der Namen der verschiedenen Buddhas gedenken müssen, können sie nach einem Tag weinen$_2$. Wenn man (es) die engen Familienmitglieder nicht lehrt, nähern sich die Männer, die Frauen, die Ehefrauen und die Kinder (dem Kranken), und der Kranke erweckt (dadurch) in seinem Herz Anhänglichkeit und vermag sein Leben schwer aufzugeben. Manchmal wird (die Irritation) durch ‚das Beobachten der eigenen Seele' (= chin. *guan men* 觀門)[41] beruhigt. Wenn gute Männer (= Skt. *kula-putra*) und gute Frauen (= Skt. *kula-duhitṛ*) (es) erkennen, wenn sie sitzend meditieren und *yoga-mārga* praktizieren, müssen sie zuerst ihre falschen Gedanken beseitigen$_2$, (und) keine Anhänglich-keiten entstehen lassen. Die Seele ist wie kalte Asche und der Körper ist wie ein abgestorbener Baum. Alle Begierden muss man voll-ständig aufgeben$_2$. Im leeren Zimmer sitzt man allein und beobachtet seine Seele. Man bewegt sich nicht und wankt nicht. Man kann es mit einem klaren Spiegel vergleichen. Über das Gute und das Böse denkt man nicht nach. Die wahren Eigenschaften kann man von selbst sehen. Man ist ruhig und rein, die Seele ist wie ein Augapfel. Alle Begierden mischen (ihr) keine Anhänglichkeiten bei. Wenn die Zeit kommt, in der die *kleśa*s erwachen, muss man *bai gu guan* 白骨觀 machen. Zuerst denkt man an sich selbst. Vom Fuß bis zum Scheitel ist alles (wie) weißer Knochen. Danach sieht man draußen alle Bäume, Gärten und Häuser, Berge und Flüsse, Erde, Ehefrau und Kinder, Männer und Frauen, Getränke und Essen, Gewänder. (Auch) sie sind alle (wie) weißer Knochen."

Der Lobpreis für den Buddha Maitreya am Anfang des Texts ist mit geringen Abweichungen als Xuanzangs Gedicht zu identifizieren, das er, dem Tod nah, verfaßt hat:[42]

---

long hua san hui 龍花三會. Der Maitreya, der unter dem Baum *puṃnāga* die Buddhaschaft erlangen hat, predigt dreimal, damit er alle Lebewesen erlösen kann, vgl. BDJT, 456a-b.

[41] zu diesem Begriff vgl. weiter BDJT, 198d-199a.

[42] Der betreffende Teil ist im Gelübde-Text unterstrichen dargestellt. Die Zeichen, die im Gelübde-Text in einer anderen Variante vorkommen, werden

南無彌勒如來應正等覺。願與含識速奉慈顏。
南無彌勒如來所居內衆。願捨命已必生其中。[43]

Im Gelübde-Text selbst verrät keine Beziehung zu diesem großen Meister. Die Tatsache, dass dieses Gedicht aus mehreren Gedichten von *Xuan zang* 玄奘 ausgewählt und sogar als ein Teil eines anderen Textes verwendet wurde, weist darauf hin, dass *Xuan zang*s 玄奘 Maitreya-Verehrung und damit auch die der Vijñānavāda-Schule mit großer Begeisterung in Dunhuang aufgenommen wurde.

3.3. Der *shang sheng* 上生-Glaube unter der Herrschaft von *Gui yi jun jie duo shi* 帰義軍節度使

Es konnte nachgewiesen werden, dass der *shang sheng* 上生-Glaube der Vijñānavāda-Schule mit Sicherheit nach Dunhuang eingeführt wurde und dort einen großen Einfluss ausgeübt hat. Die Fragen, wann diese Glaubensrichtung in Dunhuang bekannt wurde und wie lange sie dort Anhänger fand, bleiben jedoch noch offen. Besonders die zweite Frage ist bedeutend. Wenn der *shang sheng* 上生–Glaube in Dunhuang der Ursprung des alttürkischen wäre, müsste dieser Glaube in dem Zeitraum dort praktiziert worden sein, in dem die Uiguren mit Dunhuang in engem Kontakt standen. Seit alters her gab es zwischen Turfan und Dunhuang regen Verkehr. Die Unruhen in diesem Gebiet vom Ende des 8. Jh. bis zur Mitte des 9. Jh., die zum Teil durch die tibetische Besatzung in Dunhuang und die Wanderung der Uiguren nach Westen verursacht worden waren, bereiteten

---

im folgenden Zitat unterstrichen.

[43] Vgl. T. 2053 *Da tang da ci en si san zang fa shi zhuan* 大唐大慈恩寺三藏法師傳, Bd. 10, 277a21-23. Dieses Gedicht wurde auch in anderen Werken zitiert: *Da tang gu san zang xuan zang fa shi xing zhuang yi juan* 大唐故三藏玄奘法師行狀一卷 (T. 2052), 219c8-10; *Xu gao seng zhuan* 續高僧傳 (T. 2060), Bd. 4, 458a26-28; *Fa yuan zhu lin* 法苑珠林 (T. 2122), Bd. 16, 406a12-15; *Zhu jing yao ji* 諸經要集 (T. 2123), Bd. 1, 007a6-8; *Fo zu li dai tong zai* 佛祖歷代通載 (T. 2036), Bd. 12, 581a23-25. Im letztgenannten Werk, das aus der Yuan-Zeit stammt, kommt das Gedicht mit einigen Varianten vor. Diese Version entspricht jedoch auch nicht vollkommen der, die im oben zitierten Gelübde-Text angetroffen wird.

diesem Verkehr Schwierigkeiten.[44] Es nomalisierte sich jedoch durch die Etablierung der chinesischen Regierung in Dunhuang, *Gui yi jun jie duo shi* 帰義軍節度使, und des Westuigurischen Königreichs in Turfan in der Mitte des 9. Jh. nach und nach wieder. Die Beziehung wurde ab dem 10. Jh. immer enger, und seit der Mitte des 11. Jh. befand sich die *Gui yi jun* 帰義軍-Regierung schließlich unter der Kontrolle der uigurischen Herrschaft.[45] Diese engen Beziehungen waren einer der Hauptgründe für den zunehmenden chinesischen Einfluss auf den alttürkischen Buddhismus. Wenn der *shang sheng* 上生-Glaube in Dunhuang für die Uiguren eine wichtige Rolle gespielt hat, muss dieser Glaube im 9. bzw. 10. Jh., nämlich in der *Gui yi jun* 帰義軍-Zeit, in Dunhuang auch nachzuweisen sein.

In einigen Dunhuang-Fragmenten aus der *Gui yi jun* 帰義軍-Zeit findet man tatsächlich noch die Erwähnung des *shang sheng* 上生-Glaubens. Als Beispiel ist das Fragment P. 2854 *Zheng yue shi er ri xian sheng Gong xi huang hou ji qin chen (chen) xing xiang* 正月十二日先聖恭僖皇后忌侵晨（辰）行香 zu nennen: „Am 12. des 1. Monats, dem Todestag der Ex-Kaiserin *Gong xi* 恭僖 frühmorgens den Mönchen den Duft verteilend“. Es ist ein Gelübde-Text für eine Zeremonie für die verstorbene Frau des Tang-Kaisers *Mu zong* 穆宗, die vom Gouverneur in Dunhuang (*Gui yi jun jie du shi* 帰義軍節度使) *Zhang Huai shen* 張淮深 durchgeführt wurde. Aufgrund der Nennung dieser Kaiserin und des Gouverneurs ist das betreffende Fragment in die Zeit zwischen 888-890 zu datieren. Nachdem man die verstorbene Kaiserin gepriesen hat, wird das Puṇya der Zeremonie auf sie übertragen:[46]

P. 2854 正月十二日先聖恭僖皇后忌侵晨（辰）行香

(前略) 惟願以斯廣福，无疆勝因，先用益先聖皇后靈識。伏願足躡紅蓮出三界，逍遙獨步極樂鄉，安養世界睹彌陀，知足天宮遇彌勒。（後略）

[44] Zur tibetischen Eroberung Dunhuangs vgl. Fujieda 1961, 199; Demiéville 1952, 176-177; Rao 1971; Yamaguchi 1980, 197-198; Takata 1988, 5, Anm. 1. Die Eroberung ist ins Jahr 787 zu datieren, wie P. Demiéville u. a. behaupten. Zur Wanderung der Uiguren nach Westen vgl. Moriyasu 1977.

[45] Moriyasu 1980; 1985a; 1987; Rong 1991; 2001.

[46] Zum vollständigen Text vgl. Huang & Wu 1995, 724-725.

„... Nur wünsche ich mir, dass dieses weite Puṇya und die ewigen$_2$ unübertrefflichen Gründe (= Skt. *pradhāna-hetu*) zuerst der Seele der ehemaligen heiligen Kaiserin zugute kommen. Ich wünsche, dass sie (= die Kaiserin) auf dem roten Lotos stehen und aus den drei Welten (= Skt. *tri-dhātu*) hinausgehen möge, dass sie in der Sukhāvatī allein ruhig wandeln und dort den Buddha Amitābha sehen und im Tuṣita-Götterland den Buddha Maitreya treffen mögen! ...“

Hier werden das Zusammentreffen mit dem Buddha Maitreya im Tuṣita-Götterland und die Begegnung mit dem Buddha Amitābha in der Sukhāvatī nebeneinander erwähnt.[47] Da das Fragment die offizielle Zeremonie des Herrschers in Dunhuang beschreibt, ist anzunehmen, dass der *shang sheng* 上生-Glaube am Ende des 9. Jh. von der Oberschicht in Dunhuang neben dem Amitābha-Kult noch praktiziert wurde.

Das Fragment S. 86 *Chun hua er nian xin mao sui si yue er shi ba ri Ma Chounü hui shi shu* 淳化二年辛卯歲四月廿八日馬醜女迴施疏 „Am 28. April, im zweiten Jahr der *Chun hua* 淳化-Devise (991), die Liste der Zuwendungen für *Ma Chounü* 馬醜女“ aus der Stein-Sammlung zeigt, dass der *shang sheng* 上生-Glaube in dieser Zeit auch unter der Bevölkerung in Dunhuang verbreitet war. Nach der Datumsangabe wurde der Text im Jahr 991 verfasst. Inhaltlich handelt es sich um die Liste der Güter, die für die verstorbene Frau *Ma Chounü* 馬醜女 dem Tempel gespendet wurden, und Sūtras, die für sie abgeschrieben wurden, darunter achtzig Exemplare des *shang sheng* 上生-Sūtra. Die Abschrift eines bestimmten Sūtra weist zwar nicht immer zugleich auch auf die bestimmte religiöse Richtung des Schreibers bzw. des Auftraggebers hin, aber das kurze Gelübde, das am Ende der Liste steht, macht deutlich, dass sie Anhänger des *shang sheng* 上生-Glaubens waren:[48]

[47] Das gemeinsame Praktizieren des Maitreya- und des Amitābha-Kults durch eine und dieselbe Person kann man auch in Lobpreisen von *Bai Juyi* 白居易 beobachten. Ein solches Beispiel gibt es auch unter den alttürkischen Kolophonen, vgl. BT XXVI, 239-243, Kolophon Nr. 129.

[48] Zum vollständigen Text vgl. Kanaoka 1977, 432-433; Dunhuang yanjiuyuan 2000, 3b. Eine Abbildung des Fragments steht in der IDP-Datenbank online zur

S. 86 淳化二年辛卯歲 (991) 四月廿八日馬醜女迴施疏

右件所修終七已後，並將奉爲亡過三娘子資福。超拔[49]幽冥，速得往生兜率内院，得聞法妙[50]，不退信心，瞻礼毫光，消除罪障普及法界。一切含靈，同共霑於勝因，齊登福智[51]樂果。　謹疏

„ Für die Zuwendung des Puṇya an die verstorbene *san niang zi* 三娘子[52] wollen (wir) alle die (in der) rechten (Liste genannten) Sachen weihen, nachdem man die (am) siebten (Tag nach dem Tod durchgeführte Zeremonie) vollendet hat. (Sie) möge aus der dunklen Welt entkommen, schnell im inneren Palast des Tuṣita-Götterlands wiedergeboren werden, den wunderbaren *dharma* hören, den Glauben nicht zurückweichen lassen, die *ūrṇā* (= chin. *hao guang* 毫光) verehren und anbeten. Ihre schlechten Taten, die ihre Erlösung verhindern, mögen erlöschen und getilgt werden, und (das Wirken) möge sich auf die ganze Welt (= Skt. *dharma-dhātu*) ausdehnen! Alle Lebewesen mögen zusammen mit (ihr) aus den unübertrefflichen Gründen (= Skt. *pradhāna-hetu*) Vorteil ziehen, fasten und in das (durch) Puṇya und Weisheit (erlangbare) Nirvāṇa aufsteigen! (Diese Liste) führen (wir) ergebenst auf.“

In diesem Gelübde wurde die Wiedergeburt im Tuṣita-Götterland nicht als Alternative zu der in der Sukhāvatī erwähnt, sondern sie ist das Ziel, das zu erreichen man der Verstorbenen wünscht. Es kann somit festgestellt werden, dass es am Ende des 10. Jh. noch treue Anhänger des *shang sheng* 上生-Glaubens unter der Bevölkerung in Dunhuang gab.[53]

Verfügung.

[49] Dieses Zeichen wurde in den beiden oben genannten Studien nicht gelesen. Aber es ist deutlich geschrieben und mit Sicherheit *ba* 拔 zu lesen. Zur Variante dieses Zeichens im betreffenden Fragment vgl. Huang 2005, 7.

[50] An der rechten Seite zwischen den beiden Zeichen *fa* 法 und *miao* 妙 steht ein Haken, mit dem die fehlerhafte Reihenfolge zu *miao fa* 妙法 korrigiert wird.

[51] S. Kanaoka liest das betreffende Zeichen *zhi* 至 [Kanaoka 1977, 433]. Es ist jedoch deutlich *zhi* 智 geschrieben.

[52] Die wörtliche Übersetzung ist „die (als) dritte (geborene) Tochter“. Hier handelt es sich um *Ma Chounü* 馬醜女.

[53] Außer in diesen beiden Texten findet man die Erwähnungen des Buddha Maitreya bzw. seines Götterlandes noch in folgenden Gelübde-Texten aus der *Gui yi jun* 帰義軍-Zeit: S. 1441 [Huang & Wu 1995, 31, 41, 64-65], S. 4245 [Huang &

3.4. Die Einführung des *shang sheng* 上生-Glaubens in Dunhuang

Unter Berücksichtigung dieser Quellen scheint einerseits der *shang sheng* 上生-Glaube in Dunhuang über einen längeren Zeitraum verbreitet gewesen zu sein als in Zentralchina. Andererseits ist eine Legitimation durch den *xia sheng* 下生–Glauben, die in Zentralchina seit dem Ende des 7. Jh. zum Hervortreten des Maitreya-Kults geführt hatte, in diesem Gebiet nicht nachzuweisen. Der *shang sheng* 上生-Glaube der Vijñānavāda-Schule könnte im 7. Jh. nach Dunhuang überliefert und sich dort bis zum 10. Jh. erhalten haben, da aus nicht bekannten Gründen der *xia sheng* 下生–Glaube keinen wirkungsvollen Einfluss ausüben konnte.[54] Im 8. Jh. wurde dort jedoch die Vijñānavāda-Schule durch den Mönch *Tan kuang* 曇曠 erneut eingeführt und fand unter seiner Führung zahlreiche Anhänger.[55] Die Möglichkeit, dass dadurch der *shang sheng* 上生-Glaube im 9. und 10. Jh. in Dunhuang wieder auflebte, ist deshalb nicht auszuschließen. Nach dem Tod von *Tan kuang* 曇曠 wurde diese Schule im 9. Jh. durch *Wu Facheng* 吳法成 vertreten.[56] Dieser Mönch übte in seiner Zeit als größter Meister in Dunhuang einen starken Einfluss aus. In den Dunhuang-Fragmenten ist ein Text überliefert, der uns über sein Leben unterrichtet.[57] In diesem Text, *Da tang dun huang yi*

Wu 1995, 394], S. 4474 [Huang & Wu 1995, 183], S. 4625 [Huang & Wu 1995, 528], S. 5639 [Huang & Wu 1995, 206, 212, 214, 218], P. 2058 [Huang & Wu 1995, 340], P. 2726 [Huang & Wu 1995, 305], P. 2733 [Huang & Wu 1995, 371]. Es ist jedoch schwierig, nur durch kurze Erwähnungen des Buddha Maitreya bzw. seines Götterlandes festzustellen, ob die am Schreiben bzw. Verfassen des betreffenden Texts beteiligte Person Anhänger des *shang sheng* 上生-Glaubens oder des *xia sheng* 下生–Glaubens war. Man kann jedoch behaupten, dass Maitreya und sein Götterland in Dunhuang im 9. und 10. Jh. nicht in Vergessenheit geraten waren.

[54] Nach Li Yongnings und Cai Weitangs Ansicht wurde der Maitreya-Kult in Zentralchina aufgrund der auf dem *xia sheng* 下生–Glauben basierenden Aufstände verboten. Das war einer der Gründe für den Niedergang des Maitreya-Kults in Zentralchina. Da in Dunhuang kein auf dem *xia sheng* 下生–Glauben basierender Aufstand ausbrach und es so zu keinem Verbot kam, existierte dieser Kult noch in der späten Zeit [Li & Cai 1990, 258-260].

[55] Zu diesem Mönch und seiner Tätigkeit in Dunhuang vgl. Ueyama 1964.

[56] Zu diesem Mönch vgl. Ueyama 1967-1968; Wu 1984.

[57] Wenn eine Person aus der Oberschicht in Dunhuang langsam dem Tod nahen

jing san zang wu he shang miao zhen zan 大唐燉煌譯經三藏吳和尙邈真讚, lobt man seine hervorragende Fähigkeiten auf dem budhologischen Gebiet, und danach werden seine Tätigkeiten unter der Herrschaft von *Gui yi jun jie du shi* 帰義軍節度使 erwähnt:[58]

P. 2913(3) und P. 4640(8) 大唐燉煌譯經三藏吳和尙邈真讚

自歸唐化，溥福王畿。太保欽奉，薦爲國師。請談維（唯）識，發耀光輝。星霜不易，説盡無依。化周不住，緣散則離。乘杯既往，擲缽騰飛。兜率天上，獨步巍巍。

„Nachdem (Dunhuang wieder) in den Kulturkreis der Tang-Dynastie eingegliedert worden war, teilte (*Facheng* 法成) das Puṇya im Gebiet um die Hauptstadt des Königreichs aus. *Tai bao* 太保 (Titel des Herrschers von Dunhuang, hier: *Zhang Yichao* 張義潮) verehrte

fühlte bzw. gestorben war, hat sie bzw. ihre Familie einen Literaten darum gebeten, für die sterbende bzw. gestorbene Person ein Gedicht zu schreiben. Diese Gedichte werden als *miao zhen zan* 邈真讚 bezeichnet und unterrichten über das Leben der betreffenden Person. Da manche eine Datumsangabe haben, zählt diese Textgattung zu einer der bedeutendsten historischen Quellen, wie Rong Xinjiang und Jiang Baiqin in der *miao zhen zan* 邈真讚-Edition von Rao Zongyi ausführlich dargelegt haben [Rao 1994, 1-129; 353-369].

[58] Dieser Text ist in zwei Fragmenten, P. 2913(3) und P. 4640(8), überliefert. Bisher wurden diesem Text zahlreiche Forschungen gewidmet. Der hier zitierte Text basiert auf der Edition, die von Rao Zongyi herausgegeben wurde [Rao 1994, 211-212]. Es gibt eine andere Version des betreffenden Texts, die durch das Fragment P. 4660 (25) überliefert ist. Sie ist etwas kürzer und weicht an einigen Stellen ein wenig von der hier zitierten Version ab [Rao 1994, 154-155]. In der kürzeren Version fehlen die letzten vier Strophen 乘杯既往，擲缽騰飛。兜率天上，獨步巍巍 und die Datumsangabe. Der betreffende Text wurde zuerst von P. Demiéville untersucht und zum Teil ins Französische übersetzt [Demiéville 1952, 34-37]. Er hatte den Meister *Wu* 吳 (= *Wu he shang* 吳和尙), der im betreffenden Text gepriesen wird, mit einem Mönch namens *Wu hong bian* 吳洪辯 gleichgesetzt. Seiner These schloss sich auch M. Chikusa an [Chikusa 1961, 334-335]. Dieser Mönch hatte unter dem Herrscher *Zhang Yichao* 張義潮, der als einheimischer Machthaber Dunhuang den Tibetern wieder entrissen hatte, das oberste Amt in der buddhistischen Gemeinde in Dunhuang inne [Chikusa 1961, 332-335]. P. Demiévilles Identifizierung der Person wurde jedoch von D. Ueyama angezweifelt [Ueyama 1967-1968, 97-103]. Auf der Grundlage seiner Untersuchungen identifizierte er den Text als *miao zhen zan* 邈真讚 für *Wu Facheng* 吳法成, und dieses Ergebnis wird auch von Rong Xinjiang akzeptiert [Rong 1989, 280-282].

und wertschätzte ihn und schlug ihn als Staatslehrer vor. (*Facheng* 法成) lehrte auf Bitte die Vijñānavāda-Lehre, und (dadurch) erntete er Ruhm. Das Jahr wechselte nicht, und während er (die Lehre) predigte, erlangte er den (Zustand) des Nicht-Anhangens. Die Leute auf den richtigen Weg zu führen hörte (er) nicht auf, (aber) sein Sinn zerstreute sich und verließ (ihn). Er hatte (den Fluss) überquert und war bereits (ins Jenseits) eingegangen. Er warf die Mönch-Schale fort und flog dahin. Im Tuṣita-Götterland läuft er allein erhaben."

Dieser Text erwähnt nicht nur *Fachengs* 法成 Vertrautheit mit der Vijñānavāda-Lehre, sondern auch seine Neigung zum *shang sheng* 上生-Glauben. Das bedeutet, dass die Vijñānavāda-Schule auch bei der späten Einführung in Dunhuang die Verbindung zum *shang sheng* 上生-Glauben nicht verloren hatte. Die Blüte der Vijñānavāda-Schule in Dunhuang, die den Wirken der beiden großen Gelehrten *Tan kuang* 曇曠 und *Facheng* 法成 zu verdanken ist, hat wahrscheinlich dem *shang sheng* 上生-Glauben zur Zeit der Herrschaft von *Gui yi jun jie duo shi* 帰義軍節度使 Lebenskraft gegeben.

5. Schluss

Im Gegensatz zu Zentralchina, wo seit der zweiten Hälfte des 7. Jh. von beiden Maitreya-Glaubensrichtungen der *xia sheng* 下生-Glaube eine bedeutendere Rolle gespielt hat, scheint in Dunhuang im 9. und 10. Jh. der *shang sheng* 上生-Glaube immer noch einen gewissen Einfluss ausgeübt zu haben. Es ist deshalb sehr wahrscheinlich, dass der letztere somit als Ursprung des alttürkischen *shang sheng* 上生-Glaubens zu betrachten ist. Auf die engen Beziehungen zwischen dem alttürkischen Buddhismus und der Vijñānavāda-Schule in Dunhuang wurde bereits hingewiesen. Als ein Beispiel für eine Person, die mit hoher Wahrscheinlichkeit dieser Schule zu zurechnen ist, kann hier der bekannteste Übersetzer aus vormongolischer Zeit, Šiŋko Šäli Tutuŋ (Ende des 10. Jh. bzw. Anfang des 11. Jh.), genannt werden.[59] Viele umfangreiche buddhistische Texte wurden von ihm aus dem Chinesischen ins Alttürkische

[59] Zu seiner Lebenszeit vgl. Hamilton 1984, 435-436; Moriyasu 1985b, 59-60; Zieme 1992, 25. Zu seiner Schulzugehörigkeit, vgl. Kudara 1983, 201; Röhrborn 1997, 551.

übersetzt; zu seinen Werken gehört auch die alttürkische Fassung der Biographie von *Xuan zang* 玄奘, dem großen Meister dieser Schule (*Da tang da ci en si san zang fa shi zhuan* 大唐大慈恩寺三藏法師傳: T. 2053). In seiner Übersetzung hat Šiŋko Šäli Tutuŋ die Passagen, in denen der *shang sheng* 上生-Glaube *Xuan zang*s 玄奘 erwähnt wird, durch eigene Ergänzungen herausgestrichen.[60] Es ist daher anzunehmen, dass der Übersetzer selbst Anhänger dieses Glaubens war, was auch durch seine Schulzugehörigkeit erwartet werden kann.

In diesem Zusammenhang ist darüber hinaus die alttürkische Fassung des Kommentars zum *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra*, *Miao fa lian hua jing xuan zan* 妙法蓮華經玄贊 (T. 1723), erwähnenswert. Die chinesische Vorlage wurde im 7. Jh. von *Kui ji* 窺基 auf der Grundlage der Lehren der Vijñānavāda-Schule verfasst, womit er sich scharf von anderen Kommentaren zu diesem bekannten Sūtra abgrenzte. Im Dunhuang- und Turfan-Gebiet war dieser Kommentar trotz seiner Besonderheiten seit der Mitte des 8. Jh. bis zum 11. Jh. weit verbreitet. Die Blüte der Vijñānavāda-Schule in diesem Gebiet hat dabei mit Sicherheit eine große Rolle gespielt. Bisher ist nicht geklärt, wer die alttürkische Fassung übersetzt hat, aber man darf erwarten, dass derjenige in enger Beziehung zur Vijñānavāda-Schule in Dunhuang gestanden hat.[61]

Unter Berücksichtigung dieser Tatsachen ist zu schlussfolgern, dass der alttürkische *shang sheng* 上生-Glaube unter dem Einfluss des Dunhuang-Buddhismus entstanden ist. Wie man aus der Übersetzung der *Maitrisimit* schließen kann, hat der tocharische Buddhismus, der eine Neigung zum *xia sheng* 下生-Glauben hatte, als erster die Grundlage für den alttürkischen Maitreya-Glauben gelegt, was man auch allgemein für die Herausbildung des alttürkischen Buddhismus annehmen kann. Der Kolophon Nr. 152, der eindeutig dem *xia sheng* 下生-Glauben zuzurechnen ist, weist zwar darauf hin, dass diese Glaubensrichtung bei den Uiguren in der Mongolenzeit noch vorhanden war, doch der *shang sheng* 上生-Glaube hatte zunehmend an Einfluss gewonnen, wobei der Buddhismus von Dunhuang eine wichtige Rolle gespielt hat.

[60] Zieme 1993.

[61] Kudara 1983, 200-201.

Anmerkung

Nach der Fertigstellung des vorliegenden Aufsatzes wurde die alttürkische Fassung von *Guan mile shangsheng doushuaitian jing zan* 觀彌勒上生兜率天經贊 von Kuiji 窺基 identifiziert, vgl. Kitsudō, Kōichi 2008 ウイグル語訳『観彌勒上生兜率天經贊』について [Die alttürkische Fassung von Guan mile shangsheng doushuaitian jing zan], in: *Bukkyō shigaku kenkyū* 51-1, 24-46. Dies unterstützt auch die These, dass der alttürkische shangsheng-Glauben stark von der Vijñānavāda-Schule beeinflusst wurde.

6. Literaturverzeichnis

6.1. Abkürzungen

BDJT: 中村元 Nakamura, Hajime: 佛教語大辞典, *Bukkyōgo Daijiten*. Tokyo 1975.

BT XXVI: Kasai, Yukiyo: *Die uigurischen buddhistischen Kolophone*. Berlin 2008 (Berliner Turfantexte XXVI).

Daizōkyōjiten: 鎌田茂雄　他(編) Kamata, Shigeo et al. (Hrsgg.) 大蔵経全解説大辞典 *Daizōkyō zenkaisetsu daijiten* [Das große Lexikon des Taishō-Tripiṭaka]. Tokyo 1998.

6.2. Literatur

竺沙雅章 Chikusa, Masaaki: „敦煌の僧官制度 [Die amtliche Einrichtung der Mönche in Dunhuang].“ 東方学報　京都 *Tōhō gakuhō* Kyoto 31 (1961) = 中国仏教社会史研究 *Chūgoku bukkyō shakaishi kenkyū* [Studien zur buddhistischen Sozialgeschichte in China]. Kyoto, 329-425.

Demiéville, Paul: *Le concile de Lhasa*. Une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII[e] siècle de l'ère chrétienne. Paris 1952.

段塔麗 Duan, Dali: „唐初社会的武則天称帝与弥勒信仰 [Die Thronbesteigung von *Wu ze tian* 武則天 und der Maitreya-Kult in der Gesellschaft der frühen Tang-Zeit].“ 中国典籍与文化 *Zhongguo dianji yu wenhua* 2002-4 (2002), 85-91.

敦煌研究院（編） Dunhuang yanjiuyuan (Hrsg.): 敦煌遺書總目索引新編 *Dunhuang yishu zongmu suoyin xinbian* [Der neu edierte General-index für die in Dunhuang überlieferten Schriften]. Peking 2000.

Emmerick, Ronald Eric: *The Book of Zambasta*. A Khotanese Poem on Buddhism. London 1968.

Forte, Antonino: *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*. Kyoto 1976 (Rep. 2005).

藤枝晃 Fujieda, Akira: „吐蕃支配期の敦煌 [Dunhuang unter der tibetischen Herrschaft].“ 東方学報　京都 *Tōhō gakuhō* Kyoto 31 (1961), 199-292.

von Gabain, Annemarie: *Maitrisimit.* Faksimile der alttürkischen Version eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule I. Wiesbaden 1957.

Hamilton, James Russell: „Les titres *šäli* et *tutung* en ouïgour.“ *Journal Asiatique* 272 (1984), 425-437.

平野顯照 Hirano, Kenshō: „敦煌本講經文と佛教經疏との關係 [Engl. Nebentitel: ‘Scripture-Lectures’ in Tun-huang M. S. S. and Buddhist Sutra-Commentaries].“ 大谷学報 *Ōtani gakuhō* 40-2 (1960), 21-32.

平野顯照 Hirano, Kenshō: „敦煌本講經文と佛教經疏との關係(續) [Engl. Nebentitel: ‘Scripture-Lectures’ in Tun-huang M. S. S. and Buddhist Sutra-Commentaries (Part II)].“ 大谷学報 *Ōtani gakuhō* 41-2 (1961), 28-38, 58.

黃征 Huang, Zheng: 敦煌俗字典 *Dunhuang suzi dian* [Wörterbuch zu den chinesischen Zeichen in den Dunhuang-Fragmenten]. Shanghai 2005.

黃徵 Huang, Zheng & 吳偉 Wu, Wei: 敦煌願文集 *Dunhuang yuanwen ji* [Die Sammlung von Yuanwen]. Hunan 1995.

季羨林 Ji, Xianlin: (unter Mitarbeit von Winter, Werner und Pinault, Georges-Jean) *Fragments of the Tocharian A Maitreyasamiti-Nāṭaka of the Xinjiang Museum, China.* Berlin/New York 1998.

季羨林 Ji, Xianlin: „弥勒信仰在新的伝布 [Engl. Nebentitel: The spreading of Maitreya faith in Xinjiang].“ 文史哲 *Wenshizhe* 2001-1 (2001), 5-15.

姜伯勤 Jiang, Boqin: „隋末農民戦争与反物浪潮 [Engl. Nebentitel: The Peasant Uprisings and the Tide of Anti-Buddhism at the end of Sui Dynasty].“ 歷史研究 *Lishi yanjiu* 1978-2 (1978), 46-56.

香川孝雄 Kagawa, Takao: „彌勒思想の展開 [Engl. Nebentitel: Development of Maitreya Thought]“ 仏教大学研究紀要 *Bukkyō daigaku kenkyū kiyō* 44/45 (1963), 215-244.

加地哲定 Kaji, Tetsujō: 中国佛教文学研究 *Chūgoku bukkyō bungaku kenkyū* [Studien zur chinesischen buddhistischen Literatur]. Tokyo 1965.

金岡照光 Kanaoka, Shōkō: „敦煌文献に見られる諸神諸菩薩信仰の一様相–題記・追善文・願文等を主として– [Studien zum Glauben an verschiedene Gottheiten und Bodhisattvas in Dunhuang-Manuskripten: besonders in den Kolophonen].“ In: 吉岡博士還暦記

念道教研究論集−道教の思想と文化- *Yoshioka hakushi kanreki kinen dōkyō kenkyū ronshū. Dōkyō no shisō to bunka* [Festschrift für Dr. Yoshioka anläßlich seines 60. Geburtstags. Der Gedanke und die Kultur des Taoismus]. Tokyo 1977, 429-456.

金岡照光 Kanaoka, Shōkō: „敦煌文献より見たる弥勒信仰の一側面 [Eine Seite des Maitreya-Kults aus Dunhuang-Fragmenten].“ In: 牧田諦亮＆福井文雅（編）講座敦煌　7　敦煌と中国仏教 T. Makita & F. Fukui (Hrsgg.) *Kōza Tonkō 7. Tonkō to chūgoku bukkyō* [Dunhuang-Serie 7: Dunhuang und der chinesische Buddhismus]. Tokyo 1984, 537-564.

気賀沢保規 Kegasawa, Yasunori: „隋末弥勒教の乱をめぐる一考察 [Engl. Nebentitel: An Inquiry into the Maitreya Doctorine Rebellions in the End of Sui Period].“ 仏教史学研究 *Bukkyō shigaku kenkyū* 23-1 (1981), 5-32.

百済康義 Kudara, Kōgi: „妙法蓮華経玄賛のウイグル訳断片 [Uigurische Fragmente des Miao-fa-lian-hua-jing Xuan-zan].“ In: 護雅夫（編）内陸アジア・西アジアの社会と文化 M. Mori (Hrsg.): *Nairiku ajia, nishi ajia no shakai to bunka* [Engl. Nebentitel: Society and Culture of Inner Asia and the Muslim World] Tokyo 1983, 185-207.

Lamotte, Étienne: *Histoire du Bouddhisme indien*. Des origines à l'ère Śaka. Louvain 1967.

Li, Rongxi: *A Biography of the Tripiṭaka Master of the Great Ci'en Monastery of the Great Tang Dynasty*, Berkeley 1995.

李永宁 Li, Yongning & 蔡偉堂 Cai, Weitang: „敦煌壁画中的《弥勒経変》[Die *Bien* 変 des Maitreya-Sūtra in den Wandmalereien von Dunhuang]“ In: 1987 敦煌石窟研究国際討論会文集　石窟考古編 *1987 Dunhuang shiku yanjiu guoji taolunhui wenji.* Shiku kaogu bian [Die Akten der internationalen Tagung über die Studien zu der Felshöhlen in Dunhuang 1987: Felshöhlen und Archäologie]. Shenyang 1990, 247-272.

松本文三郎 Matsumoto, Bunzaburō: „弥勒浄土論 [Das Paradies des Buddha Maitreya].“ In: 弥勒浄土論・極楽浄土論 *Miroku jōdo ron, Gokuraku jōdo ron* [Das Paradies des Buddha Maitreya und Sukhāvatī]. Tokyo 1911, 9-209 (Rep. 2006).

Mayer, Alexander Leonhard: *Xuanzangs Leben und Werk*. Teil 1. Xuanzang. Übersetzer und Heiliger. Wiesbaden 1992.

森安孝夫 Moriyasu, Takao: „ウィグルの西遷について [Franz. Nebentitel: Nouvel examen de la migration des Ouïgours au milieu du IXe

siècle].“ 東洋学報 *Tōyō gakuhō* 59-1/2 (1977), 105-130.
森安孝夫 Moriyasu, Takao: „ウイグルと敦煌 [Engl. Nebentitel: The Uighurs and Tun-huang].“ In: 榎一雄(編) 講座敦煌 2 敦煌の歴史 K. Enoki (Hrsg.): *Kōza Tonkō 2. Tonkō no rekishi* [Dunhuang-Serie 2: Die Geschichte Dunhuangs]. Tokyo 1980, 297-338.
森安孝夫 Moriyasu, Takao: „ウイグル語文献 [Engl. Nebentitel: Uigurica from Tun-huang].“ In: 山口瑞鳳(編) 講座敦煌 6 敦煌胡語文献 Z. Yamaguchi (Hrsg.): *Kōza Tonkō 6 Tonkō kogo bunken* [Dunhuang-Serie 6: Die nicht-chinesische Literatur aus Dunhuang]. Tokyo 1985, 1-98.
森安孝夫 Moriyasu, Takao: „チベット文字で書かれたウィグル文仏教教理問答 (P. t. 1292) の研究 [Franz. Nebentitel: Études sur un catéchisme bouddhique ouigour en écriture tibétaine (P.t. 1292)].“ 大阪大学文学部紀要 *Ōsaka daigaku bungakubu kiyō* 25 (1985), 1-85.
森安孝夫 Moriyasu, Takao: „敦煌と西ウイグル王国−トゥルファンからの書簡と贈り物を中心に− [Engl. Nebentitel: Tun-huang and the West Uighur Kingdom: The Historical Background of the Letter, P.3672 Bis, Sent from Turfan].“ 東方学 *Tōhōgaku* 74 (1987), 58-74.
森安孝夫 Moriyasu, Takao: „トルコ仏教の源流と古トルコ語仏典の出現 [Franz. Nebentitel: L’origine du bouddhisme chez les Turcs et l’apparition des textes bouddhiques en turc ancien].“ 史学雑誌 *Shigaku zasshi* 98-4 (1989), 1-35.
森安孝夫 Moriyasu, Takao: „L’origine du bouddhisme chez les Turcs et l’apparition des textes bouddhiques en turc ancien.“ In: A. Haneda (Hrsg.): *Documents et archives provenant de l’Asie Centrale*. Actes du Colloque Franco - Japonais organisé par l’Association Franco - Japonaise des Études Orientales. Kyoto 1990, 147-165.
森安孝夫 Moriyasu, Takao: „ウイグル=マニ教史の研究 [Engl. Nebentitel: A Study on the History of Uighur Manichaeism. Research on Some Manichaean Materials and their Historical Background].“ 大阪大学文学部紀要 *Ōsaka daigaku bungakubu kiyō* 31/32 (1991).
森安孝夫 Moriyasu, Takao: *Die Geschichte des uigurischen Manichäismus an der Seidenstraße*. Forschungen zu manichäischen Quellen und ihrem geschichtlichen Hintergrund. Wiesbaden 2004.
Nattier, Jan: „The Meaning of the Maitreya Myth.“ In: A. Sponberg & H. Hardacre (Hrsgg.): *Maitreya, the Future Buddha*. Cambridge 1988, 23-47.

Overmyer, Daniel L.: *Folk Buddhist Religion.* Dissenting Sects in Late Traditional China. Cambridge 1976.

饒宗頤 Rao, Zongyi: „論敦煌陷于吐蕃之年代 [Das Jahr, als Dunhuang von Tu fan (= Tibet) erobert wurde]." 東方文化 *Dongfang wenhua* 9-1 (1971), 1-10.

饒宗頤 （編）Rao, Zongyi (Hrsg.): 敦煌邈真讚校錄并研究 *Dunhuang miaozhenzan jiaolu bing yanjiu* [Die Edition von *miaozhenzan* 邈真讚 und seine Forschung]. Taipei 1994.

Röhrborn, Klaus: „Die alttürkische Xuanzang-Vita: Biographie oder Hagiographie?" In: P. Kieffer-Pülz & J.-U. Hartmann (Hrsg.): *Bauddhavidyāsudhākaraḥ.* Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of his 65th Birthday. Swisttal-Odendorf 1997, 551-557.

栄新江 Rong, Xinjiang: „関于沙州帰義軍都僧統年代的几个問題 [Einige Probleme über die Datierung der buddhistischen Oberhäupter unter der *Gui yi jun*-Regierung in Shazhou]." 敦煌研究 *Dunhuang yanjiu* 1989-4 (1989) = unter dem Titel „河西都僧統的在位年代 [Die Datierung der buddhistischen Oberhäupter in Dunhuang]" In: Rong 1996, 279-297.

栄新江 Rong, Xinjiang: „公元十世紀沙州帰義軍与西州回鶻的文化交往 [Der kulturelle Austausch zwischen der *Gui yi jun*-Regierung in Shazhou und dem Westuigurischen Königreich]." In: 第二届敦煌学国際研討会論文集 *Dierjie Dunhuangxue guoji yantaohui lunwenji* 1991 = unter dem Titel: „曹氏帰義軍与西州回鶻的文化交往 [Der kulturelle Austausch zwischen der *Gui yi jun*-Regierung (Cao-Familie) und dem Westuigurischen Königreich]." In: Rong 1996, 364-397.

栄新江 Rong, Xinjiang: 帰義軍史研究–唐宋時代敦煌歴史考索 *Guiyijunshi yanjiu - Tang Song shidai Dunhuang lishi kaosuo* [Die Geschichte der *Gui yi jun*-Regierung - die Geschichte Dunhuangs in der Tang- und der Song-Zeit]. Shanghai 1996.

栄新江 Rong, Xinjiang: „The Relationship of Dunhuang with the Uighur Kingdom in Turfan in the Tenth Century." In: L. Bazin & P. Zieme (Hrsg.): *De Dunhuang à Istanbul.* Hommage à James Russell Hamilton. Turnhout 2001, 275-298.

佐藤智水 Satō, Chisui: „北朝造像銘考 [Engl. Nebentitel: Inscriptions on Buddhist Statues in the Period of the Northern Dynasties]." 史学雑誌 *Shigaku zasshi* 86-10 (1977), 1-47.

佐藤智水 Satō, Chisui: „雲岡仏教の性格–北魏国家仏教成立の一考察–

[Engl. Nebentitel: The Characteristics of Yün-kang Buddhism – A study of the establishment of Buddhism as the state religion of the Northern Wei Dynasty].“ 東洋学報 *Tōyō gakuhō* 59-1/2 (1977), 27-66.

Seiwert, Hubert: „Militante buddhistische Mönche und Maitreya-Glaube im chinesischen Mittelalter.“ In: W. Gantke, K. Hoheisel & W. Klein (Hrsg.) *Religionsbegegnung und Kulturaustausch in Asien.* Studien zum Gedenken an Hans-Joachim Klimkeit. Wiesbaden 2002, 200-208.

重松俊章 Shigematsu, Shunshō: „唐宋時代の彌勒教匪−附、更正佛教匪− [Die Aufstände der Maitreya-Gläubigen in der Tang- und in der Song-Zeit – Anhang: Aufstände der buddhistischen Anhänger des Glaubens an die Wiedergeburt des Buddha auf der Erde].“ 史淵 *Shien* 3 (1931), 68-103.

砂山稔 Sunayama, Minoru: „江左妖 攷−南朝における佛教徒の反亂について− [Engl. Nebentitel: A Study of the Priest-Magician on the South Side of the Yang-tsu-chiang – Buddhist Rebellions in the Southern Dynasties -].“ 東方宗教 *Tōhō shūkyō* 46 (1975), 29-62.

砂山稔 Sunayama, Minoru: „月光童子劉景暉の反亂と首羅比丘經−月光童子讖を中心として− [Engl. Nebentitel: On Yüeh-kung t’ung-tzu 月光童子 Liu Ching-hui’s 劉景暉 Rebellion and Shou-luo-pi chi’iu-ching 首羅比丘經].“ 東方学 *Tōhōgaku* 51 (1976), 1-17.

高田時雄 Takata, Tokio: 敦煌資料による中国語史の研究−九・十世紀の河西方言− *Tonkō shiryō ni yoru Chūgokugo shi no kenkyū - 9, 10 seiki no Kasai hōgan* - [Engl. Nebentitel: A Historical Study of the Chinese Language Based on Dunhuang Materials. The *He xi* 河西 Dialect of The Ninth and Tenth Centuries]. Tokyo 1988.

塚本善隆 Tsukamoto, Zenryū: „北魏の佛教匪 [Engl. Nebentitel: The Buddhistic Rebels in North-Wei (北魏)].“ 支那仏教史学 *Shina bukkyō shigaku* 3-2 (1939), 1-38.

塚本善隆 Tsukamoto, Zenryū: „龍門石窟に現れたる北魏佛教 [Der Buddhismus in der *Beiwei* 北魏 -Dynastie, wie er sich in buddhistischen Felshöhlen in *Longmen* 龍門 widerspiegelt].“ In: 水野清一＆長廣敏雄（編）S. Mizuno & T. Nagahiro (Hrsg.) 龍門石窟の研究 *Ryūmon sekkutsu no kenkyū* [Studien zu den Felshöhlen in *Longmen*]. Tokyo 1941 = Tsukamoto 1944, 355-609.

塚本善隆 Tsukamoto, Zenryū: 支那佛教史研究　北魏編 *Shina bukkyōshi kenkyū.* Hokugi hen [Studien zur Geschichte des chinesischen

Buddhismus. *Beiwei* 北魏-Band]. Tokyo 1944.

上山大俊 Ueyama, Daishun: „敦煌と曇曠の仏教学 [Der Buddhismus von Tankuang in Dunhuang].“ 東方学報　京都 *Tōhō gakuhō* Kyoto 35 (1964) = unter dem Titel: „西明寺学僧曇曠と敦煌の仏教学 [Tankuang im Kloster *Xi ming* und der Buddhismus in Dunhuang].” In: Ueyama 1990, 17-83. (erweiterte Version).

上山大俊 Ueyama, Daishun: „大蕃国大徳三蔵法師沙門法成の研究 [Studium über *Da fan guo da de san zang fa shi*, Fa-cheng].“ 東方学報 京都 *Tōhō gakuhō* Kyoto 38, 39 (1967-1968) = unter dem Titel: „大蕃国大徳三蔵法師法成の人と業績 [*Da fan guo da de san zang fa shi* Facheng und seine Leistungen].“ In: Ueyama 1990, 84-246. (erweiterte Version)

上山大俊 Ueyama, Daishun: 敦煌仏教の研究 *Tonkō bukkyō no kenkyū* [Studien zum Buddhismus in Dunhuang]. Kyoto 1990.

王惠民 Wang, Huimin: 敦煌石窟全集 6 彌勒經畫卷 *Dunhuang shiku quanji 6. Milejinghua juan* [Sammelbände der Felshöhlen in Dunhuang, Band 6: Malereien zum Maitreya-Sūtra]. Hongkong 2002.

吳其昱 Wu, Jiyu (übersetzt von Fukui, Fumimasa & Higuchi, Masaru): „大蕃国大徳・三蔵法師・法成伝考 [Studien zu *Da fan guo da de san zang fa shi*, Facheng].“ In: 牧田諦亮 & 福井文雄(編) 講座敦煌 7 敦煌と中国仏教 T. Makita & F. Fukui (Hrsg.): *Kōza Tonkō 7. Tonkō to Chūgoku bukkyō* [Dunhuang-Serie 7: Dunhuang und der chinesische Buddhismus]. Tokyo 1984, 383-414.

吳天墀 Wu, Tianchi: „北宋中期的王則起義 [Der Aufstand von *Wang Ze* in der Mitte der Song-Zeit].“ 歷史教学 *Lishi jiaoxue* 1957-5 (1957), 10-17.

山口瑞鳳 Yamaguchi, Zuihō: „吐蕃支配時代 [Die Phase der tibetischen Herrschaft].“ In: 榎一雄(編) 講座敦煌 2 敦煌の歴史 K. Enoki (Hrsg.): *Kōza Tonkō 2. Tonkō no rekishi* [Dunhuang-Serie 2: Die Geschichte Dunhuangs]. Tokyo 1980, 195-232.

楊訥 Yang, Ne: „評《隋末農民戰爭与反佛浪潮》 [Engl. Nebentitel: Commentary on “The Peasant Uprisings and the Anti-Buddhism Tides at the end of the Sui Dynasty”].“ 歷史研究 *Lishi yanjiu* 1978-7 (1978), 88-96.

周紹良 Zhou, Shaoliang: „隋唐以前之弥勒信仰 [Der Maitreya-Kult vor der *Sui* 隋- und der *Tang* 唐-Zeit].“ In: 湯一介（編） 中国仏教：過去与現在 Tang, Yijie (Hrsg.): *Zhongguo zongjiao. guoqu yu xianzai* [Der

chinesische Buddhismus. Die Vergangenheit und die Gegenwart]. Peking 1992, 105-125.

Zieme, Peter: *Religion und Gesellschaft im Uigurischen Königreich von Qočo*. Opladen 1992.

Zieme, Peter: „Xuanzang und Maitreya." In: J. P. Laut & K. Röhrborn (Hrsg.): *Sprach- und Kulturkontakte der türkischen Völker*. Materialien der zweiten Deutschen Turkologen-Konferenz Rauischholzhausen, 13.-16. Juli 1990. Wiesbaden 1993, 229-233.

Zürcher, Erik: *The Buddhist Conquest of China*. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Leiden 1972.

Zürcher, Erik: „‚Prince moonlight' Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism." *T'oung Pao* 68-1/3 (1982), 1-75.